

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

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 Ü)

Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi (Selçuk Ü)

alan edit¼rleri / field editors

Doç. Dr. Mesut Kaya (N. Erbakan Ü)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Dadan (N. Erbakan Ü)

Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin Güney (N. Erbakan Ü)

Dr. Öğr. Üyesi. Taha Çelik (N. Erbakan Ü)

Arş. Gör. Dr. İrfan Erdoğan (N. Erbakan Ü)

Arş. Gör. Abdullah Esat Bağıcı (N. Erbakan Ü)

Arş. Gör. Ahmet Mekin Kandemir (N. Erbakan Ü)

Arş. Gör. Feyza Demir (N. Erbakan Ü)

Arş. Gör. Osman Durmaz (Aksaray Ü)

Arş. Gör. S¼meyye Saygın (N. Erbakan Ü)

Arş. Gör. Fatma şeyma Boydak (N. Erbakan Ü)

yabancı dil edit¼r¼ / foreign language editor

Dr. Öğr. Üyesi Kemal Enz Argon (N. Erbakan Ü)

web ve dizinleme edit¼r¼ / web & indexing editor

Arş. Gör. Osman Durmaz (Aksaray Ü)

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)

Prof. Dr. Adem şahin (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. David J. Goa (University of Alberta)

Prof. Dr. Dilaver Güler (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)

Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan Ü)

Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart Ü)

Prof. Dr. Kamil Güneş (DİB)

Prof. Dr. Mehmet Akg¼l (K. Mehmetbey Ü)

Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)

Prof. Dr. Seyit Bahcivan (Emekli / N. Erbakan Ü)

Doç. Dr. Ayşe Zışan Furat (İstanbul Ü)

Doç. Dr. İbrahım Turan (Ondokuz Mayıs Ü)

Doç. Dr. Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan Ü)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel (İbn Haldun Ü)

Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM TR Dizin 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 (Eski ISSN / Former ISSN: 1303-0671)

• 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 yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt:12 Sayı:1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.

• 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 since 2012 (Volume:12 Issue:1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

• *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.

i d¼zen ve kapak / interior design and cover

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni / cover pattern

Selçuklu kapak ii

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

30 Haziran 2019 • June 30, 2019

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

| 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. 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. Cağfer Karadağ (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 Bayyigit (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)

Prof. Dr. M. Zeki İşcan (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)

İçindekiler / contents

editörden / editorial, 7

araştırma makaleleri / research articles

Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği

Juwaini's Cevher-Araz Theory, as an Argument in Revealing the Omnipotent God Concept

Hüseyin Kahraman, 9-22

Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi The Effect of Theological The Problem of Compensation of Profit in an Investment Power of Attorney

Mustafa Çakır, 23-44

Vakf/Vasl Halinde “Yâ” Harfinin İsbâtı Veya Hazfî Üzerine Bir İnceleme

A Study on The Evidence and Extraction of The Letter of “Yâ” in The Stopping or Arriving Form

Nesrişah Saylan, 45-66

Osmanlı Kiraat Eğitiminde Şâz Kiraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi
The Shadh Qiraahs Taught During the Ottoman State and Yusuf Efendizade's Critiques About These Qiraahs

Ahmet Gökdemir, 67-81

Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân-ı Kerîm'de Yeminler

The Oaths in The Qur'an According to Al-Mâturîdî

Mustafa Cihad Bakkal, 83-107

Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Research on the Source of the Perception of Privacy in Adults

Saadet İder, 109-122

Haneî Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)

The Times as an Additional Thing of the Commandment or Commanded Thing in the Hanafi's Thought of Usul al-Fiqh (A Study on the Development of Time Theory))

Mehmet Ümütli, 123-139

Maksadın Akde Tesiri Bağlamında Outsourcing (Dış Kaynak Temini) Uygulamalarının Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi

An Assessment of the Practices of Outsourcing from an Islamic Legal Perspective
Cemil Liv, 141-158

Hudeybiye Seferi ve Hz. Ömer'in Bey'atü'r-Rıdvan Ağacını Kestirme Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme

An Analysis of the Hudeybiyya Expedition and the Issue of Caliph 'Umar's Cutting Down the Tree of the Pledge of Rıdwan
Kemal Taşkın, 159-182

Sâmiha Ayverdi Romanlarının Değer Eğitimi Açısından İncelenmesi

An Analysis of the Novels by Samiha Ayverdi from the Perspective of the Education of Values
Hüseyin Algur, 183-208

Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması Üzerine

On Affirmation of Life in Nietzsche
Engin Yurt - Erdal Yıldız, 209-224

Iraklı Öykücülerden 'Alî es-Sibâî'nin "Suyûfun Haşebîyyetun" Adlı Öyküsü
The Iraqi Storywriter 'Alî al-Sibâî's Story Suyûf Khashabiyya (The Wooden Swords)

Mevlüt Öztürk, 225-248

Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Muhalefeti

Ash'arî's Disagreement with Shafi'î Over Islamic Legal Methodology
Davut Eşit, 249-264

incelemeler / reviews

Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nisâbûrî, Ukâlâu'l- Mecânîn (Akıllı Deliler)

Adnan Arslan, 265-271

İmam Hatip Okullarının Niteliği, Problemleri ve Çözüm Önerileri Çalıştayı, 13-14 Mayıs 2017, Balıkesir

Ahmet Ali Çanakcı, 273-279

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles, 281

editör'den

Her işin başı Bismillah...

Kıymetli okuyucular!

2019 yılının ilk sayısı ile sizlerin karşısındayız.

Marife, okurları olarak bu sayıda;

Hüseyin Kahraman'ın *İçkin Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği*; Mustafa Çakır'ın *Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi*; Nesrişah Saylan'ın *Vakf/Vasl Halinde "Yâ" Harfinin İsbatı Veya Hazfî Üzerine Bir İnceleme*; Ahmet Gökdemir'in *Osmanlı Kiraat Eğitiminde Şâz Kiraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi*; Mustafa Cihad Bakkal'ın *Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân-ı Kerîm'de Yeminler*; Saadet İder'in *Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma*; Mehmet Ümütlü'nin *Haneî Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)*; Cemil Liv'in *Maksadın Akde Tesiri Bağlamında Outsourcing (Dış Kaynak Temini) Uygulamalarının Fıkîhî Açından Değerlendirilmesi*; Kemal Taşkın'ın *Hudeybiye Seferi ve Hz. Ömer'in Bey'atü'r-Rıdvan Ağacını Kestirme Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme*; Hüseyin Algur'un *Sâmiha Ayverdi Romanlarının Değer Eğitimi Açısından İncelenmesi*; Engin Yurt-Erdal Yıldız'ın *Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması Üzerine*; Mevlüt Öztürk'ün *Iraklı Öykücülerden 'Alî es-Sibâî'nin "Suyûfun Hâşebiyyetun" Adlı Öyküsü*; Davut Eşit'in *Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Muhalefeti* adlı makaleleri ile *Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî, Ukalâu'l- Mecânîn (Akıllı Deliler)* isimli kitap incelemesini bulacaklardır. Ayrıca bu sayıda *İmam Hatip Okullarının Niteliği, Problemleri ve Çözüm Önerileri Çalıştayı, 13-14 Mayıs 2017, Balıkesir* çalıştay tanıtım yazısına yer verilmiştir.

2018 Aralık sayımızdan itibaren İSNAD Atıf Sistemi'ni benimsemiş bulunmaktayız (www.isnadsistemi.org). Çalışmalarınızın atıf ve kaynakçaları ile diğer yazım kurallarını bu atıf sistemine uygun şekilde düzenleyerek göndermenizi istirham ederiz. Ayrıca bu sayıda olduğu gibi yayıma kabul edilen çalışmalarda 750 kelimelik İngilizce ve Türkçe geniş özet talebimiz bundan sonra da devam edecektir.

İyi çalışmalar dilerim...

Osman Zahid ÇİFÇİ

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği

Hüseyin Kahraman

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı

huseyinkahraman@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-6441-6134>

Geliş Tarihi / Received: 30.01.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 30.05.2019

Öz

Atomculuk nazariyesi âlemdaki birlik-çokluk problemine çözüm bulma sürecinde ortaya atılmış; ancak teori özellikle Antik Yunan'da âlemde bir müdahaleciyi gerektirmeyecek şekilde ortaya konmuş ve ilkeleri de buna göre vazedilmişti. Kelâmcılar bu teoriyi dini düşüncenin bir gereği olarak âlemdaki her bir cüz ile aralıksız ilişki içerisinde olan tanrı anlayışını ortaya koymada bir argüman olarak yeniden formüle ettiler. Âlemin ancak fâil-i muhtar bir tanrı anlayışı ile izah edilebileceğini iddia eden kelâmcılar, bunu cevher-araz teorisiyle mükemmel bir şekilde savundular. Eş'arî kelâmının sistemleşmesinde hatırı sayılır bir katkıya sahip Cüveynî de ne antik düşünörlere ne de Mu'tezileye ait atom düşüncesinin gerçek anlamda fâil tanrı anlayışını ortaya koyamayacağını iddia etmekte ve cevher-araz görüşünü bu ilke üzerinden ortaya koymaktadır. Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Cevher, Araz, Mu'tezile, Demokritos.

Juwaini's Cevher-Araz Theory, as an Argument in Revealing the Omnipotent God Concept

The atomic theory was put forward in the process of finding a solution to the problem of unity-multitude in the world, but the theory was laid out in such a way that it did not require an interventionist in the realm in Ancient Greece and its principles were laid accordingly. Theologians re-formulated this theory as an argument in revealing the understanding of God, which was interrelated with each particle in the universe as a requirement of religious thought. The theologians, who claim that the world can only be explained by an understanding of God, can be defended in a perfect way by the atomic theory. Cüveynî, who has a considerable contribution to the systematization of Asharizm, claims that neither the ancient thinkers nor the Mu'taziye's atomic thought can truly reveal the notion of omnipotent God.

Keywords: Juwaini, Substance, Qualities, Mutazilah, Democritus.

Atf / Cite as

Kahraman, Hüseyin. "Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği". *Marife* 19/1 (2019): 9-22. <https://doi.org/10.33420/marife.519351>.

Giriş

Düşüncesini Eş'arî kelâmının tanrı-âlem tasavvuru üzerinden ortaya koyan

Cüveynî (ö. 478/1085), subûti/meânî sıfatların ontolojik varlığını savunan bir metodoloji takip etmiştir. Kelamcı nosyonuyla bu fikri cevher-araz teorisi ile ispatlamaya çalışan Cüveynî, fâil-i muhtâr tanrı anlayışının zorunlu sonucu olarak âlemin sonradan mutlak yokluktan yaratılmışlığı görüşünü postulat olarak kabul etmiştir. Antik düşünürler ve Mu'tezile kelamcılarının iddia ettikleri atomcu görüşün bu gerçeği ortaya koymada elverişli olmadığını düşünen Cüveynî fikrini, *te'addüd-i evsâf* (çoklu sıfatlı tanrı anlayışı) teorisine uygun bir kozmolojik zemine oturtmuştur.

Çerçevesi çizilen bu makale kelâmcıların, kendileri metafizik düşünceye sahip olmalarına rağmen materyalist imalar barındıran bir teori olan cevher-araz (atom) teorisine neden başvurduklarını; teoriyi nasıl dönüştürüp kendi ilkelerini vazeden bir argümana dönüştürdüklerini Cüveynî'nin konu hakkındaki düşüncesi üzerinden sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle antik düşünürlerin bu teoriye başvurma sebepleri ve teoriyi hangi ilkelerle vazettikleri üzerinde durulacak; sonrasında ise kelamcılarının bu teoriyi kendi iddiaları için argüman haline nasıl getirdikleri ortaya konacaktır.

1. Varlığı Açıklama Modeli Olarak Atomculuk ve Kelamcıların Teoriyi Tevarüs Etme Sebepleri

İslam düşüncesinin, mamur düşünce dünyasında kendine yer bulma mücadelesinin önemli temsilcilerinin bir kısmı hiç şüphesiz kelamcılar idi. Kelamcılar atomcu teoriye, bu misyonun bir gereği olarak düşünsel zeminlerini üzerinden izah edecekleri bir kozmolojik argüman edinmek amacıyla başvurmuşlardı. Bu anlamda atomcu teorinin kelamcılardan önce hangi saiklerle ortaya atıldığı ve ne gibi bir işlev gördüğü konusuna ilişkiler kurmak açısından değinmek icap etmektedir.¹

Bir teoriyi etkin anlama yolu onun hangi problemleri çözmek amacıyla vazedildiğini anlamaktan geçer. Bu vesileyle "Antik Yunan'da atom teorisi ile halledilmeye çalışılan düşünsel problem ne idi?" sorusuyla başlanabilir. İslâm'ın ilk üç asrında gördüğümüz fikrî devingenliğin bir benzerinin yaşandığı Antik Yunan'da Sokrat öncesi felsefenin bir şekilde üstesinden gelmeye çalıştığı sorunun, varlığın birliği ilkesi ile fenomenlerin çokluğu arasındaki ilişkinin nasıllığı olduğu söylenebilir.² Problemi şu sorular üzerinden ortaya koymak da mümkündür: Çevremizde gözlemlediğimiz varlığın çoklu görüntüsü algılarımızın bir eksikliğinden mi kaynaklanmaktadır; yoksa kozmos dediğimiz şey, içinde değişim olmayan bir birliktir de, gördüğümüz

¹ Kelâmcıların atom nazariyelerini nereden aldıkları konusunda tartışmalar söz konusudur. Bazı düşünürler teoriyi Antik Hintli düşünürlerden aldıklarını düşünürken diğer bir kısmı ise Antik Yunan'dan tevarüs ettikelerini iddia etmektedir. Antik Yunan'dan esinlenerek oluşturduklarına dair iddianın temeli Endülüslü Yahudi kelâmcı İbn Meymûn'a (ö. 601/1204) dayanmaktadır. İbn Meymûn *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinde Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcılarının cevher-araz görüşlerini Yunan kaynaklarından etkilenecek aldıklarını iddia etmektedir. Bk. Ebû İmran Maimonides Musa b. Meymun b. Yusuf İbn Meymun, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 189.

² Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, Taylor & Francis, 1956, 105; Mehmet Bulğen, *Klasik Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 55.

müz çokluk bir yanılığdan mı ibarettir ya da gerçeklik aslında sonu gelmez bir mutasyon ve değişimin bir toplamı mıdır? Felsefenin belki bu en önemli sorularına felsefi düşünceyi derinden etkilemiş Parmanidesçi yaklaşım “gerçekte değişimin duyularımızın bir yanılması olduğu; dolayısıyla gerçek olmadığı” şeklinde formüle edilebilecek bir iddia ile çözüm getirdi.³ Değişimin değil sürekliliğin asıl olduğu kabulüne dayalı Parmanidesçi bu ilkenin, varlığı açıklamada yetersiz kaldığını düşünen atomcular ise, bu teoriyi, değişimin asıl olduğunu ve duyumladığımız farklılaşmanın maddenin kendisinden kaynaklandığını ortaya koymak amacıyla geliştirdiler.⁴

Çokluk ve değişimin nesnenin kendi ontik yapısından kaynaklandığını ve kesinlikle bir yanılma olmadığını iddia eden Antik Yunan düşünürleri, Parmanides’in varlığa yüklediği tüm anlamları varlığın en küçük parçası olan atomlara yüklediler. Bununla atomcular değişmez, ezelî, ebedî, boşluk kabul etmez miktarda sıkı yapıdaki Parmanidesçi varlık anlayışına karşı, âlemde gerçekleşen değişim ve dönüşümün ezelî, ebedî, değişmez ve dönüşmez atomların ayrışma, birleşme, hareket ve sükûnları sonucu meydana geldiğini iddia ettiler. Dolayısıyla âlemde meydana gelen değişim ve dönüşüm, özleri değişime maruz kalmayan madde zerreciklerinin dört oluşu ile gerçekleşmiş olmaktadır.⁵

Hint filozofu Kanada da milattan önce bahsi geçen varlığın birliği ile fenomenlerin çokluğu problemine kafa yorarak *Vaisheshika* adlı sistem ile ortaya koymaya çalıştığı teoriye göre tanrı, âlemi ezelî ve ebedî atomlardan varlığa getirmiştir.⁶ Fark ve ayırım anlamına gelen *Vaisheshika* ismi, varlıklar arasındaki farklılık ve benzerlikleri bularak hakikati ortaya koymaya çalışan bir sistem için kullanılmaktadır. Pluralistik realizm (çoğulcu gerçekçilik) olarak da adlandırılabilir bu sisteme göre özler (*dravyalar/substants*) toprak, su, ateş, hava, eter, zaman, mekân, ruh ve akıl olmak üzere dokuz gruptan birine aittir. Bunlardan toprak, su, hava ve ateş birbirlerinden farklı bölünemeyen ve gözle görülemeyen parçacıklardan oluşmaktadır. Zaman ve mekân ise ezelî olup parçalanamayan atomlardan meydana gelmiştir. Atom büyüklüğünde bir nesne olan akıl da ondan bağımsız olan ruh da ezelî ve

³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2016), 1: 224-226.

⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 316 v.dğr.

⁵ Felsefe, “Demokritos ve Atomcu Madde Anlyışı Nedir?”, erişim: 6 Eylül 2018, http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/demokritos_ve_atomcu_madde_anlayisi_atomculuk.asp; Aristoteles, Fizik, trc. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yay., 2015), 31 v.dğr.; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 316 v.dğr.

⁶ Kelâm düşüncesindeki cevher-araz teorisinin bazı yönlerden Hint atomculuğuna benziyor olması ve kelâm ilminin teşekkül ortamı, kelâm atomculuğu ile Hint düşüncesi arasında bir ilişki kurmayı kaçınılmaz kılmaktadır. M. Şemseddin Günaltay kelâm atomculuğu ile Hint atomculuğu arasında ilişki kurmakta ve bu ilişkiyi şu üç ilke üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır: 1) İlk unsurun uzamsız olması ve duyularla algılanamaması, 2) Unsurların sayısı ikiye çıktığında atomun basit bir şekilde uzam oluşturmaması ve algılanmaya başlaması, 3) Cismin meydana gelebilmesi için üç atomun gerekmesi. Bk. M. Şemseddin Günaltay, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*, sad. İrfan Bayın (Ankara: Fecr Yay., 2008), 71 v.dğr.; Syed Nomanul Haq, “The Indian and Persian Background”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (London and New York: y.y., 1996), 1: 54; Sholomo Pines, *Mezhebü’z-zerre inde’l-müslimîn*, trc. Muhammed Abdulhadi Ebû Rîde (Kahire: y.y., 1365/1946), 4; Çağfer Karadaş, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife* 2/2 (2002), 86.

ebedîdir.⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Hint düşüncesinin bu ekolünün doğaya dair görüşü atom teorisine dayanmaktadır. Bu görüşe göre doğa, nihayetinde bölünme kabul etmeyen temel parçacıklara kadar bölünebilmektedir. Bölünemeyen bu parçacıklar ise değişim süreçleri içerisinde birbirleri ile birleşerek tekrar ayrılabilen; kendileri itibariyle sonsuz ve fakat hemcinsleri ile oluşturdukları kombinasyonun sonlu olduğu zerreciklerden oluşmaktadır.⁸ Âlem tanrı tarafından bu ezeli atomlardan meydana getirilmiştir. Bu durumda evren bu atomların çeşitli şekillerde birleşmeleri ile teşekkül etmekte; birleşik atomların ayrılmaları ile de son bulmaktadır.⁹

Kelâmcıların atomculuktan esinlenerek edindikleri en önemli ilke âlemdeki oluş-bozuluşun kaynağı olan atomların hareketlerinin tesadüfi olduğu ilkesidir. Değişimin kaynağı olan atomların hareketlerinin tesadüfi olduğu ilkesini kelâmcılar sorgulanmaz ilâhî irade ile anlamaya çalıştılar ve bu ilkenin aslında ilâhî iradenin bir sonucu olduğunu iddia ettiler. Bu anlamda Wolfson'un konu hakkındaki şu ifadeleri dikkate değerdir:

*"...dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Grek felsefe eserleri Arapça'ya tercüme edildi. Bu eserlerden Müslümanlar sebeplilik konusunda filozoflar arasında birbirine zıt olan iki görüşten haberdar oldular. Bir yanda onlar tarafından âlemdeki olayların zorunlu uzak sebebi olarak düşünülen tanrının varlığına inanan filozoflar vardı ve onlar çoğunlukta idi. Öyle bir tanrı ki kendi tabiatı gereği, bu olayların aracı sebepleri olarak hareket eden aracı varlıklar vasıtasıyla âlemdeki bütün olanların vuku bulmasına sebep olmaktadır. Öte yandan hiçbir şekilde bir tanrının bulunduğunu kabul etmeyen ve de varlıkların olayların aracı sebepleri olduğunu inkâr eden Epicuruscular vardı. Onlara göre âlemdeki olaylar tesadüf yoluyla meydana gelmektedir. Müslümanlar bu iki görüşten hiçbirini tamamen kabul edemezlerdi, bununla birlikte onlar bu görüşlerden her birinde kabul edebilecek bir şey buldular. Onlar birinci görüşte tasdik olunan Allah'ın varlığına inancı kabul ettiler, lakin onlar onun iradesiz ve uzak sebep olarak tanrı kavramını ve nedensel güce sahip olan varlıklar anlayışını reddettiler. Epicuruslara ait ikinci görüşe gelince, Müslümanlar onun âlemdeki varlıklarda nedensel gücün bulunduğunu inkar etmesini tasvip ettiler, lakin onlar onun Allah'ın varlığı inkar etmesini ve âlemdeki bütün hadislerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasını reddettiler...."*¹⁰

⁷ Mysore Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, trv. Fuat Aydın (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 202 v.dğr.; Shlomo Pines, *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-müslimîn*, trc. Muhammed Abdulhadî Ebû Rîde (Kahire: y.y., 1946), 104-106; H.J.Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, trc. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları 2015), 97-98; Kemal Çağdaş, *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş* (Ankara: y.y., 1974), 38, 41-42; C.A. Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, trc. Kürşat Demirci (İstanbul: y.y., 1991), 1: 60; Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 64.

⁸ H.J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, trc. Ö. C. Güngören (İstanbul: y.y., 1994), 97- 98; Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", 1: 60.

⁹ Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", 64.

¹⁰ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 397-398.

Burada Wolfson, kelâmcıların aslında antik felsefesi görüşler ile karşılaşmadan önce kendi düşüncelerinin esaslarını belirlediğini ancak bu felsefi teorilerden haberdar olduklarında onların argümanlarını dönüştürerek kendi iddialarını ispatlayacak teoriler ürettiklerini düşünmektedir. Ona göre kelâmcılar filozofların Allah'ın âlemi araçlar sistemi ile var ettiği ilkesinden araçları reddederek var ettiği ilkesini kabul edip, ayrıca atomcu filozofların âlemin tesadüf eseri var olduğu ve zorunlu nedenselliğin olmadığı ilkelerinden tesadüf eseri var olduğu ilkesini reddederek zorunlu nedenselliğin reddini kabul etmişler ve nihayetinde kâdir-i muhtâr ilah anlayışına uygun bir kozmolojik argüman edinmişlerdir.¹¹ Şunu hemen belirtmek gerekir ki kelâmcılar fikrî argümanları tevarüs ederken hiçbir zaman taklitçi bir zihniyetle davranmamış; devraldıkları argümanların zayıf yönlerini eleştirmeyi ve argümanları dakikleştirmeyi ihmal etmeden teorileri karşı konulmaz argümanlara dönüştürmeyi başarabilmişlerdir. Sözelimi Antik atomcuların kısa atom nazariyelerini tartışmaya başlayan kalamcıların kısa metinlerden oluşan nazariyelerini devasa mükemmel argümanlara dönüştürmüşlerdir.¹²

2. Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını İspatlama Argümanı Olarak Cevher-Araz Teorisi

Kelâmcılar nasların bütününden dini düşüncüyü en kapsamlı şekilde ifade edebilecek ilkelerin neler olabileceği üzerine imâl-i fikir ettiler ve nihayetinde belli başlı vazgeçilmez ilkeler belirlediler. Bunlardan biri Allah'ın kâdir, mürîd, âlim vb. sıfatlara mutlak anlamda sahip olması gerektiği ilkesidir. Diğer bir ifade ile Allah'ın kâdir-i muhtâr olması gerektiğini kabul etmeleridir. Bu fikir filozofların mutlak birlikten ibaret tanrı anlayışından farklı olarak zatına yakışacak tüm sıfatlarla muttasıf bir tanrıyı kabul etmek anlamına gelmektedir.¹³ Evvela bu, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin filozofların iddia ettiği gibi illet-malûl ilişkisi yani âlemin Allah'ın varlığının doğrudan zorunlu sonucu olmadığı¹⁴; aksine âlemin Allah tarafından kast-ı mahsusla yaratılıyor olduğu anlamına gelmektedir. İkincileyin, eğer Allah dilediğini yapıyor ve kadîm sıfatlara sahip ise, âlemin filozofların iddia ettiği gibi¹⁵ ezeli değil sonradan yaratılmış olması gerekmektedir. Zira âlemin ezeli olması durumunda Allah'ın kudreti ve iradesinin mutlaklığından bahsedilemez. Âlemin ezeli olması aynı zamanda ebedî olması anlamına ve irâdî/kasdî müdahaleye kapalı olduğu anlamına geleceğinden dolayı kelâmcılar âlemin belli bir zaman kesitinde, önce yok iken sonradan yaratılmış olması gerektiğini kabul ettiler ve buradan âlemin bir fail tarafından sonradan mutlak yokluktan yaratılmış olmasını sıfatlar sahibi ilah anlayışının zorunlu sonucu olduğu kanaatine vardılar. Üçüncü olarak; Allah âlemi sorgulanmaz bir irade ile yaratıyor ise âlemde meydana gelen tüm olayların tıpkı ilk yaratmada olduğu gibi

¹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 398-399.

¹² Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* = *Al-tadkira fi ahkâm alğawâhir wa l-a'râd*, nşr. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî, 2009), 10 v.dğr.

¹³ Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 9.

¹⁴ Bk. İbn Sînâ, *Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2005), 1-2; Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 260.

¹⁵ Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2005), 148.

doğrudan ilâhî irade ve kudretle meydana geldiğinden dolayı fizik âlemde alışageldiğimiz sebepler ile sonuçlar arasında zorunlu nedenselliğin olmaması gerekmektedir. Âlemdeki ilk oluşumun ilâhî irade ve ihtiyar ile gerçekleşmesi durumu âlemdeki her anın da aynı şekilde olması anlamına gelmektedir. Zira ilke ya filozofların iddia ettiği gibi âlemin ezelden beri Allah'tan feyezân etmekte olduğu ve her şeyin ilelebet böyle devam edeceği şeklinde veya tıpkı ilk yaratmada olduğu gibi âlemin her an doğrudan ilâhî irade ve kudret ile yaratıldığı şeklinde belirlenmelidir. Fail ilah anlayışı Allah'ın âlemdeki her bir zerre ile ilişkisinin her an doğrudanlığı üzerine kurulu olduğundan dolayı kelâmcılar âlemin sürekli bir şekilde doğrudan Allah tarafından yaratıldığını temel görüş olarak kabul ettiler. Bu durumda âlem olarak değerlendirdiğimiz her ne varsa tümü Allah'ın sürekli bir şekilde peş peşe var ettiği şeyler olmaktadır. Âlemde meydana gelen her bir şeyin doğrudan ilâhî kudret ve ihtiyâr ile meydana gelmesi, peş peşe ve sebep-sonuç zinciri içerisinde meydana geldiğini düşündüğümüz her şeyin aslında doğrudan ilâhî emir ile meydana geldiği anlamına gelmektedir. Bu durumda fiziksel âlemde birbirlerine sebep ve sonuç olarak belirlediğimiz her bir şeyin tek bir varlık sebebi olmaktadır: İlâhî dileme. İslâm kelmâcılarının cevher araz teorisiyle ortaya koymaya çalıştıkları asıl şey çerçevesini çizdiğimiz bu faili muhtar ilah anlayışıdır.¹⁶

Âlemin zamansal olarak sonradan yaratılmışlığına delil olarak Cüveynî'nin ileri sürdüğü en temel ilkelerden biri ne cevherlerin ne de arazların kendi başına var olduğu ilkesidir. Ona göre cevherlerin herhangi bir araza muhtaç olmadan diğer bir ifade ile herhangi bir oluş/*kevn* (ictima, iftirâk, hareket, sükûn) içerisinde olmadan var olabileceğini kabul etmek cevherin ezeli ve aynı zamanda ebedî olacağını kabul etmek anlamına geleceğinden bu, fâil-i muhtâr ilâh düşüncesi ile bağdaştırılamaz. Böylesi bir şeyi kabul etmek filozofların *heyûlâ*¹⁷ dediği ezeli ve ebedî bir maddeyi kabul etmek anlamına gelecektir. Heyûlâ ise, sonsuz olduğundan dolayı iradeli bir fail tarafından müdahale edilebilecek ontolojik varlığa sahip olmayan anlamına gelmektedir.¹⁸

Cüveynî fail tanrı anlayışının kozmolojik sonucunun hem zamansal hem de mekân olarak sonlu âlem görüşü olduğunu düşünür. Ona göre sonsuz cüzlerden müteşekkil bir âlemin bir eyleyicinin müdahalesine elverişli olmamasından dolayı yaratıldığından bahsedilemez. Bunu kozmolojik olarak cevherin sonsuz bir şekilde bölünemeyeceği ve arazsız var olamayacağı ilkesi ile ortaya koymaya çalışan Cüveynî'ye göre, eğer cevherler Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm'ın (ö. 231/845) iddia ettiği

¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Beyrut: Mektebetü'l-irşâd, 2007), 95, 187.

¹⁷ Aristo'nun maddi bir nesne olarak vazettiği heyûlâ, cisimde bulunan ve değişime tamamen açık belirsiz bir cevherdir. Süret almadığında kuvve hâlinde niteliksiz ve ezeli bir cevher olarak var olmaya devam eder. Bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-maârif, 1980), I, 197-198; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2013), 338 v.dğr.; Yusuf Şevki Yavuz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17: 295-296; Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17: 294-295.

¹⁸ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 41; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Luma'u'l-edille fî kavâ'idî 'akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 89; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1: 216.

gibi sonsuza dek bölünebilecek nitelikte olsalardı¹⁹, bu durum hareketi de imkânsız hale getirirdi. Hareket dediğimiz şeyin bir nesnenin bir mekânı tamamen terk edip yeni bir mekâna intikali olduğunu düşündüğümüzde terk edilmesi gereken mekânın sonsuz cüzlerden müteşekkil olması onu aşmayı imkânsız kıldığından dolayı herhangi bir mekânın tamamen terkedilmesi düşünülemez. Söz gelimi Zeyd'in aynı yol üzerinde sırasıyla a, b ve c noktalarında bulunan a noktasından c noktasına varmak üzere hareket etmeye başladığını düşünelim. Eğer a noktası ile b noktası arasında sonsuz cevherler var ise Zeyd'in, c noktasını bir tarafa bırakalım b noktasına bile varması mümkün değildir. Çünkü a noktası ile b noktası arasında sonsuz miktarda cevher bulunmaktadır. Aklen bir nesnenin sonsuzu kat etmesinin imkânsızlığı bilindiğine göre sonsuz miktarda bölünen cevher anlayışı nesneyi de sonsuz cüzlerden müteşekkil kılacağından dolayı hareket imkânsız hale gelmektedir. Şu halde bölünmez sonlu cevher anlayışı kabul edilmeden Cüveynî'ye göre hareketin imkânı ispatlanamayacaktır.²⁰ Hatırlanacağı üzere bu problemi Nazzâm *tafra teorisi*²¹ ile çözmeye çalışmıştır. Ancak Cüveynî ne cüzlerin sonsuzluğu fikrini ne de bu teorinin bir argümanı olan tafra teorisini kabul etmektedir. Ona göre bir nesnenin hareket ile mekânları aşarken bütün cevherlere temas etmeden geçmesi, tafra teorisinde iddia edildiği gibi sonsuz cüzlerden müteşekkil nesneleri atlayarak geçmek şeklinde değil; aksine tıpkı bir kuşun bir mekândan başka bir mekâna uçarken yerdeki her bir zerreye doğrudan temas etmeden geçmesi gibi sonlu parçaların paralelinden geçmesi şeklinde gerçekleşmektedir.²²

Antik Yunan atomcuları cevherlerin belli şekillerde olduğunu ve her bir nesneye dair atomların farklı olduğunu iddia ediyorlardı. Ayrıca onlara göre hiçten hiçbir şey var olamadığı ve var olan hiçbir şeyin de yok olamadığı görüşü hâkim olduğundan, cevherler var veya yok edilebilecek şeyler değillerdi. Cevherlerin ezeli ve ebedi olduğunu düşünen Yunanlı filozoflar, âlemde meydana gelen değişimi cevherlerin tabiatlarının ve birincil niteliklerinin sonucu olarak değerlendiriyorlardı. Onlara göre cevherlerin birçok tabii özelliği vardı ve her bir cevher grubunun özellikleri diğerlerinden farklı olabiliyordu. Söz gelimi acı nesnelerin cevherleri keskin ve tırtırlı olduğundan dolayı acı veriyorlardı; tatlı nesnelerin cevherleri ise düz ve latif olduklarından dolayı tatlı oluyorlardı.²³ Bu durum cevherlerin birincil niteliklerini

¹⁹ Hayyat, el-İntisâr ve'r-red ala İbnî'r-Ravendi el-mülhid = Kitabü'l-İntisar, thk. H. S. Nyberg (Kahire: Mektebetü'd-dâru'l-arabiyyeti li'l-kitâb, 1925), 33; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Budeyr Avn (İskenderiye: Münşeâtü'l-maârif, 1969), 145.

²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 437 v.dğr.

²¹ Taфра Kuramı: Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm tarafından ortaya atılan, atomların sonsuz bir şekilde bölünebilmesi iddiasının hareketi imkansız kılacağı problemine çözüm bulmak için vazedilmiş bir teoridir. Kurama göre fizik âlemdaki cisimlerin hareketleri, sonsuz bir şekilde bölünebilen atomların her birine temas ederek geçme şeklinde gerçekleşmemekte; aksine tıpkı bir mahallenin üzerinde uçan bir kuşun yerdeki her bir mekâna doğrudan temas etmediği için sadece bir kısmına temas ettiği gibi diğerlerini atlayarak geçmektedir. Bk. Burhan Köroğlu, "Taфра" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 371-372; Eş'arî, *Makâlât*, 434, 439, 441; Kadı Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dârü't-Tunûsiyye, 1974), 263; Muhammed Aziz Nazmî Sâlim, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm a'lâmü's-sekâfeti'l-islâmiyye* (İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmi'a, 1983), 22 v.dğr.

²² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 158-159.

²³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 311-340.

diğer bir ifade ile varlığa dair özelliklerini dışarıdan herhangi bir müdahaleciye muhtaç olmadan taşıyabildikleri anlamına geliyordu. Kelâmcılar bahsi geçen özelliklere sahip cevher anlayışını kâdir-i muhtâr tanrı anlayışı ile uyumlu bulmadıklarından dolayı cevherlerin en önemli niteliği olan var olabilmenin bile arazlar olmadan gerçekleşmeyeceğini düşünüyorlardı.²⁴ Âlemin an be an her şeyi ile doğrudan ilâhî irade tarafından sorgulanmaksızın var ediliyor olduğu görüşü, kelâmcıların varlığın özleri mesabesindeki cevherleri birincil veya tabii nitelik olarak değerlendirilen özelliklerinden olabildiğine arındırarak cevherleri her yönüyle arazlara bağımlı kılmalarını gerektirmiştir. Cevherlerin her an var olabilmek için muhtaç oldukları arazlar ise aslında Allah'ın âleme sorgusuz müdahalesinin temsilleri anlamına gelmektedir.

Cevherlerin şekilleri konusunda Cüveynî, İslâm düşünürlerinin farklı görüşlere sahip olduklarını zikreder. Bakillânî'nin bazı erserlerinde cevherlerin kare şeklinde olduklarını iddiasından bahseden Cüveynî, kelâmcıların cevherlerin yuvarlak, kare veya üçgen şeklinde olduklarına dair görüşlerine karşı fâil-i muhtar ilah anlayışına en uygun görüşün cevherlerin şekilsizliği ilkesi olduğunu iddia eder.²⁵ Burada tavır olarak Cüveynî'nin benimsediği şey nesneyi olabildiğine birincil niteliklerden arındırarak ilâhî iradenin doğrudan müdahalesine her yönüyle elverişli hale getirmekten ibaret görünmektedir.

Cevherler ile arazlar arasındaki ilişkiyi illet-mâlül şeklinde değil de şart-meşrût şeklinde düşünen Cüveynî'ye göre eğer cevherler arazların veya arazlar cevherlerin varlık illeti olsalardı bu, âlemin varlık sisteminin mekanik bir yapıda olduğundan dolayı iradeli bir failin mefulü olmadığı anlamına gelirdi. Bu ilkedan dolayı her ne kadar bir cevher arazlar olmadan var olamıyor ise de, arazlar cevherlerin varlık illeti değil varlık şartı olmaktadır. Şayet meydana geldiklerinde cevherler zorunlu olarak arazları alsalardı veya bir araz zorunlu olarak cevherleri gerektirmiş olsaydı, bu durum âlemin kendi kendine yeten otomatik bir sistemden müteşekkil olduğu anlamına gelirdi. Şart ile meşrût arasındaki ilişki illet-mâlül ilişkisinden farklıdır. Söz gelimi abdest ile namaz arasındaki ilişki şart-meşrût ilişkisidir. Her ne kadar abdest olmadan namaz makbul olmuyorsa da abdest namazın varlık sebebi değildir. Zira abdest olmasına rağmen namaz olmayabilmektedir. Ancak illet ile malül arasındaki ilişkide illet mâlûlsüz malül de illetsiz var olamaz. Söz gelimi bir şahıs âlim ise onda ilim var demektir; kendisinde ilim varsa o âlim demektir. Burada ilim ile âlimlik arasında illet-mâlül ilişkisi bulunmakta; ilim âlimliğin varlık sebebi olmaktadır.²⁶ Cüveynî'nin cevher-arazları birbirlerinin varlık sebepleri olmamasına rağmen bunların varlıkları arasında şart ilişkisi koyması epistemolojik problemlerden olsa gerektir. Zira hiçbir şekilde nedenselliğin kabul edilmemesi âlemi ilâhî varlığın alâmeti/işareti olarak görmenin imkânını da ortadan kaldıracaktır.

Cevherler ile arazlar arasındaki varlık ilişkisinde aslında Cüveynî'nin, mutlak

²⁴ Cüveynî, eş-Şâmil, 153 v.dğr.

²⁵ Cüveynî, eş-Şâmil, 144 v.dğr.

²⁶ Cüveynî, eş-Şâmil, 153 v.dğr.

anlamda zorunlu nedenselliği reddeden bir kelâmcı olmanın getirdiği düşünsel refleksle, âdet teorisi ile de tutarlı olarak cevher-arazların varlıklarının tamamen birbirlerinden bağımsız olduğu görüşünü savunması gerekirdi. Zira Allah'ın doğrudan müdahalesi dışında herhangi bir varlığa sahip olmayan âlem tasavvuruna en elverişli teorinin *âdet teorisi*²⁷ olduğu kelâmcılar tarafından savunulmuştur. Burada kelâmcıların cevher-arazları birbirleri ile şartlamalarının sebebi teorinin âlemin kîdemi problemini ortaya çıkarmasıdır. Çünkü cevherlerin arazlar olmadan da var olabilmeleri onları kadîm hale getirecektir. Aynı durum arazlar için de geçerlidir. Aynı problemle alakalı olarak Cüveynî, Nazzâm'ın cevherleri arazların toplamından ibaret gören anlayışını da doğru kabul etmez.²⁸ Ona göre bu ontolojik ve epistemolojik problemlere sebebiyet verecektir. Cüveynî'nin cevher-araz teorisine göre cevherler arazların sınırlarını belirleyen ontolojik birer nesne olmaları hasebiyle bizler tarafından belirlenebilmelerini/ölçülebilmelerini sağlamaları açısından önem arz etmektedir. Arazlar ise âlemdeki nesneler hakkında duyuşal olarak bilgi sahibi olmamızı sağlayan nesneler olmaktadır.²⁹ Dolayısıyla âlemin marifetullahı işaret etmesi için epistemolojik olarak duyumsanabilir nitelikte olması gerekmektedir. Bundan dolayı Cüveynî, en temel iddiası olan fâil-i muhtâr ilah anlayışından bu düşüncenin epistemolojik unsurları uğruna ödün vermiş görünmektedir.

Cüveynî'nin hem Basra hem de Bağdat Mu'tezilesi kelimcilerine ait cevher-araz görüşünün fâil-i muhtâr ilah anlayışını ortaya koymada başarılı olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Ona göre ne *mümkün madûmlar* teorisi temelli madûmda sabit araz anlayışı ne de *kümûn-zuhûr* teorisi temelli gizlenip tezahür eden araz görüşü, âleme sorgulanmaz irade ile aralıksız müdahale eden ilah anlayışını ortaya koymada isabetlidir. Mu'tezile ekolünün varlık-yokluk ilişkisine dair bu iki temel teoriye göre cevher-arazlar mutlak yokluktan yaratılmadıkları gibi mutlak yok da olmamaktadırlar. Teoriye göre gizlenip açığa çıkmaktadırlar. Mümkün madûmlar teorisine göre ise varlığa gelen arazlar ezeli yoklukta nesne olarak sabit olan varlığa gelmesi mümkün yokluktan meydana getiriliyorlar. Cüveynî'ye göre cevherler uzamsal varlıklar olmaları hasebiyle mutlaka dört oluş içerisinde bulunmalıdır. Bu aynı zamanda cevherin mutlaka arazlar taşıması gerektiği anlamına gelmektedir. Araz kavramı ise kelâmcılar tarafından zamanın en küçük biriminde peş peşe doğrudan herhangi bir zorunlu fiziksel sebep olmaksızın Allah'ın âleme müdahalesi anlamında kullanılmaktadır. Cüveynî'ye göre Allah'ın dilediğini yapan olma özelliğinin bir sembolü olan arazların cevherlerde bulunma şekli ancak mutlak yokluktan ya-

²⁷ Âdet Teorisi: Allah'ın âlemi her an doğrudan sorgulanmaz iradesiyle yarattığı fikrinin bir gereği olarak zorunlu nedenselliği reddetmenin oluşturduğu epistemolojik vb. problemlere kelimcilerin âlemde bir gelişigüzeliliğin olmadığını; aslında sünnetullah gereği sebepler ile sonuçlar arasında mutlak bir ilişki olmasına rağmen bu ilişkinin Allah'ı aciz bırakan bir nitelikte olmadığını ispatlamak amacıyla ortaya koydukları bir teoridir. Teoriye göre mucize gibi çok özel durumlar hariç sebepler ile sonuçlar arasında mutlak bir ilişki vardır; ancak bu ilişki Allah'ın dilemesine rağmen müdahale edemeyeceği bir ilişki değildir. Bk. Bâkılânî, *el-Beyân*, thk. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1958), 50-51; Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mûcize, Kerâmet, Sihir*, trc. Âdil Bebek (İstanbul: Rağbet Yay., 1998), 80-81.

²⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 148.

²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 148.

ratılma şeklinde olmalıdır. *Teaddüd-i evsâf* (çoklu sıfatlar) görüşünün ancak arazların mutlak yokluktan yaratılması görüşü ile izah edilebileceğini düşünen Cüveynî, diğer görüşlerin âleme dilediği gibi müdahale eden ilah anlayışını ispatlayamayacağını düşünür. Bahsi geçen her iki Mu'tezilî teorinin de âlemin kıdemi imasını barındırdığından ve haddizatında kadim nesnelerin bir failin müdahalesine kapalı olmasından dolayı bu teoriler üzerinden cevher-araz ispatlaması yapmak mümkün görünmemektedir.³⁰

Antik Yunan düşünürleri materyalist ve aynı zamanda katı nedenselci idiler. Hareketi cevherlerin tesadüfî tavırları ile izah etmeye çalışan Yunan Atomcularına göre cevherler birbirlerine eklenerek yeni tek bir yapı oluşturabiliyordu. Ayrıca şekil olarak öyle özelliklere sahiptiler ki bu onların birbirleriyle bütünleşmelerine imkân sağlıyordu.³¹ Oysa kelâmcılar bir cismi meydana getiren atomların birbirlerine eklenmediklerini ve birbirlerine tedâhül etme özelliklerine sahip olmadıklarını düşünmektedirler. Zaten cevherlerin yapıları da buna elverişli değildi. Kelâmcılar bununla cevherlerin her ne kadar bir araya gelip yeni bir cisim meydana getirebilirler bile, bu durumun onların sadece yan yana durabildiklerini ve hiçbir şekilde tek bir yapı oluşturacak şekildeki bir birleşme, bütünleşme vb. özelliklere sahip olmadıklarını iddia ediyorlardı.³² Âlemdeki her bir zerreye zamanın en küçük biriminde aralıksız kudreti, iradesi ve ilmiyle doğrudan müdahale eden ilah anlayışına elverişli bu iddianın diğer bir argümanı ise cevherler arasındaki boşluktur (*halâ*). Âlemdeki boşluğu kabul etmekle kelâmcılar hem hareketi hem de Allah'ın âleme müdahalesine imkân tanımış oluyorlardı.

Demokritos'a göre atomların farklı şekillerde olmaları bunlardan meydana gelen cisimlerin birbirlerinden farklı olmalarına sebep olmakta idi. Ayrıca cisimlerin farklılaşmalarını onlar, atomların farklı yapı ve şekillerdeki birleşimleri ile ortaya koyuyorlardı. Maddenin ezeli olduğu görüşünde olan atomcular, dünyada meydana gelen hiçbir olayın sebepsiz bir şekilde meydana gelebileceğini düşündüklerinden dolayı katı determinist idiler. Her ne kadar atomların hareketlerinin sebepleri bilinemiyor ise de bu hareket ile hareketlerin sonucunda oluşan değişim arasında determinist bir durum söz konusu idi.³³

Cüveynî açısından atomların bölünemez olması âlemin hem zamansal hem de nicelik olarak sonlu ve sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Âlemin her yönüyle sonlu olması faili muhtar tanrı anlayışı açısından kritik öneme sahiptir. Sonsuz âlemin müdahaleye açık olmaması ilâhî sıfatları işlevsiz bırakmaktadır. Zira sonsuzu zapturapt altına almanın imkânsızlığı açıktır. Bundan dolayı kelâmcılar âlemin her

³⁰ Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn*, Müessesesi-i Motaleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran (Tahran: 1981), 22 v.dğr. (Cüveynî'ye ait *Şâmil'in* elimizde iki farklı nüshası bulunmaktadır. Bunlar kaynaklarda üç cilt olan eserin farklı kısımlarını ihtiva etmektedir. Bundan dolayı her iki nüshayı da kullandığımız için bunlar arasındaki farkı belirtmek amacıyla Tahran'da neşrolunan nüsha için kısaltmalarda "Tahran" ibaresi eklenmiştir).

³¹ Mehmet Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 214.

³² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 160; Ebu'l-Kâsım Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Gunye fî'l-kelâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-selâm, 2010), 1: 294.

³³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 311-340.

yönüyle sonlu olduğunu ve zamansal olarak da sonradan olduğunu ısrarla savundular. Yokluğun öncelendiği bir nesnenin varlık niteliğini kazanabilmesi mutlak anlamda iradeli bir varlığın iradesini aynı zamanda bilgisini ve kudretini de gerektirdiğinden dolayı kelâmcılar âlemin varlık olarak sonradanlığını kabul etmemeyi neredeyse dini inkâr olarak gördüler.³⁴ Bunun sebebi fâil tanrı anlayışının ancak âlemin sonradanlığı ile mümkün olabileceğini düşünmeleri idi.

Cevherlerde arazların nasıl bulundukları konusunda Cüveynî Mu'tezilî düşüncesi isabetli görmemektedir. Bunun sebebi Mu'tezilî fikrin mutlak irâde ve kudret sahibi ilâh anlayışını ortaya koyacak nitelikte olmadığıdır. Cüveynî arazların cevherlerde an be an mutlak yokluktan yaratılmaları dışındaki hiçbir seçeneğin bu teoriyi açıklamaya yetmediği görüşündedir. Ona göre cevherlerde peş peşe gelen arazların meydana gelişi ve yok oluşunu biz doğrudan Allah'ın mutlak yokluktan her an yaratması şeklinde düşünmezsek, gerçek anlamda fâil-i muhtar ilah anlayışını ortaya koyamayız. Bu iddiasını Cüveynî cevherlerde peş peşe meydana gelen iki araz üzerinden düşünerek ispatlamaya çalışır. Ona göre meydana gelen iki arazdan öncekinin yok olması ve cevherle kaim olmak için yeni gelen arazın cevherde bulunması için iki durum söz konusudur. Bunlardan biri sonra gelen arazın gelmesi dolayısıyla önceki arazın yok olmasıdır. Diğerisi ise önceki arazın yok olması dolayısıyla ikinci arazın cevherle kaim olmasıdır. Önceki arazın sonraki arazın gelmesi dolayısıyla ortadan kalkması durumunda mutlaka iki zıttın bir arada bulunması imkansızlığı itibarıyla mantık açısından problemlili görünmektedir. İkinci durumda ise cevherlerin arazsız da var olduğu anlamına gelmektedir. Cevherlerin araza muhtaç olmadan var olması onun tıpkı heyûlâ gibi ezeli ve ebedî olduğu anlamına geleceğinden ve böylesi bir âlemin iradeli fiillere kapalı olması bu şıkkı da anlamsız kılmaktadır. Burada Cüveynî'nin çözümü cevherlerin varlıklarının arazların her an yaratılmasına bağlanması şeklindedir. Cüveynî'nin böyle düşünmesinin sebebi ise fâil tanrı anlayışını en güçlü şekilde savunmaktır.³⁵

Sonuç

Kozmoloji anlayışını cevher-arazların sonradanlığı ve her an yoktan yaratılmışlığı üzerine inşa eden Cüveynî, bununla âleme an be an dilediği gibi müdahale eden tanrı anlayışını ispatlamada delil olarak kullanmıştır. Cevherlerin fiziksel olarak bölünememesi ve arazlara muhtaç olması ilkesini savunan Cüveynî'nin cevher-araz teorisi üzerine fikir ileri sürenlere karşı şu iki noktayı vurguladığı görülmektedir:

Bunlardan biri varlığında herhangi bir şeye muhtaç olmayan Antik filozofların ezeli-ebedî atom anlayışına karşı cevherlerin olabildiğine birincil niteliklerden arı tamamen anlık arazlara muhtaç olduğu görüşüdür. Diğerisi ise mümkün ma'dûm ve kumun-zuhur teorileri üzerine inşa edilmiş Mu'tezilî iddiaların mutlak sıfatlı tanrı anlayışı ile tutarlı olmadığı dolayısıyla arazların her an mutlak yokluktan yaratıldığı görüşüdür.

Bu iki temel iddiayla Cüveynî, fâil-i muhtâr tanrı anlayışının ancak zamansal

³⁴ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Mahmûd Bîcû (Dimeşk: Dâru't-takva, 2006), 22 v.dğr.

³⁵ Cüveynî, *eş-Sâmil*, 210-211.

olarak sonlu ve sınırlı bir âlem üzerinden ortaya konabileceğini ve ayrıca arazların ise ancak mutlak yokluktan yaratıldıklarında ilâhî iradeyi sınırlama problemi söz konusu olmayacağını düşünmektedir. Ona göre ilâhî irade ve kudret hiçbir kayıtle sınırlandırılmaz.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dârü't-Tunûsiyye, 1974.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yay., 2015.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Bâkîllânî. *el-Beyân*. Thk. Richard J. McCarty. Beyrut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1958.
- Bâkîllânî. *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mûcize, Kerâmet, Sihir*. Trc. Âdil Bebek. İstanbul: Rağbet Yay., 1998.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-i-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Tahran: Müessesesi-i Motaleât-ı İslâmî Dânişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Budeyr Avn. İskenderiye: Münşeatü'l-maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Lûma'ü'l-edille fî kavâ'idî 'akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çağdaş, Kemal. *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş*. Ankara: y.y., 1974.
- Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l- musallin*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Felsefe. "Demokritos ve Atomcu Madde Anlyışı Nedir?". Erişim: 6 Eylül 2018. http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/demokritos_ve_atomcu_madde_anlayisi_atomculuk.asp.
- Günaltay, M. Şemsettin. *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*. Sad. İrfan Bayın. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- H. J. Störig. *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*. Trc. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2015.
- Haq, Syed Nomanul. "The Indian and Persian Background". *History of Islamic Philosophy*. Ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. London and New York: 1996.
- Hirianna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*. Trc. Fuat Aydın. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = Al-tadkira fî ahkâm alğawâhir wa l-a'râd*. Nşr. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî, 2009, I, II.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. Nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-maârif, 1980, I.
- Kadir, C. A. "İslam Öncesi Hint Düşüncesi". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Ed. M. M. Şerif. Trc. Kürşat Demirci. İstanbul: 1991.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Karadaş, Çağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004): 57-72.
- Karadaş, Çağfer. "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife* 2/2 (2002): 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344693>.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 294-295. Ankara: TDV Yay., 1998.
- Köroğlu, Burhan. "Tafrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 371-372. Ankara: TDV Yay., 2010.
- Maimonides. *Delâletü'l-hâirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2013.
- Nazmî, Muhammed Aziz Sâlim. *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm a'lâmü's-sekâfeti'l-İslâmiyye*. İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmi'a, 1983.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Ensârî. *el-Gunye fî'l-kelâm*. Thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. Kahire: Dârü's-selâm, 2010.
- Pines, Sholomo. *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*. Trc. Muhammed Abdulhadî Ebü Rîde. Kahire: 1365/1946.
- Sambursky, Samuel. *The Physical World of the Greeks*. b.y.: Taylor & Francis. 1956.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul:

Kitabevi Yay., 2001.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Heyûlâ". 17: 295-296. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 1998.

Summary

Al-Juwaynî (d. 478/1085), set forth his thoughts on the basis of the Ash'arite model of the God-world relationship, following a methodology that asserts the existence of the positive attributes of God (al-şifât al-thubûtiyya). As a prerequisite of being a theologian, al-Juwaynî seeks to demonstrate this thought on the grounds of the theory of substance and accidents, accepting as a postulate the temporal creation of the world ex nihilo or from absolute nothingness as a necessary result of his conception of God as the Willing Agent (al-Fâ'il al-Mukhtâr). Thinking that the atomist theory as held by the ancient philosophers and the Mu'tazilite theologians is not conducive to establishing this truth, al-Juwaynî founded his claim on a cosmological basis that is in keeping with the multiplicity of the attributes of God (ta'addudu'l-awşâf).

This article is intended to investigate the reasons why the Muslim theologians, though they had metaphysical thoughts, had recourse to the theory of substance and accidents, i.e. atomism, which included clear materialistic denotations, as well as to examine how they transformed it into an argument that upholds their own theological principles with a particular reference to the thoughts of al-Juwaynî on the subject.

The Muslim theologians made a good amount of intellectual effort to find out those possible principles that would most comprehensively express their theological Weltanschauung and thus identified some certain essential principles. Of such principles, one may mention that God should, in an absolute manner, possess such attributes as omnipotence (qadîr), willingness (mukhtâr), and omniscience ('alîm), etc. In other words, they maintained that God should be Willing and Omnipotent (al-Qâdir al-Mukhtâr). This view, as opposed to the philosophers' conception of God as almost nothing more than an absolute oneness, means to acknowledge a conception of God as having all attributes that are appropriate to His Essence. This implies that the relationship between God and the world is not a sort of relationship between a cause and its effect, as contrasted with the doctrine held by the philosophers. In other words, the world is not the immediate result of the existence of God; on the contrary, it is created by God with a certain purpose.

Second, if God does whatever He wills and is possessed of eternal attributes, it follows that the world is created by God temporally and through His will, and it is not co-eternal with God as claimed by the philosophers. For if one accepts the world to be co-eternal with God, one cannot speak of the absoluteness of God's omnipotence and will. Since the co-eternity of the world implies the everlastingness of the world as well as its being closed to a volitional/deliberate intervention, the theologians maintained that the world is created later on and after being non-existent, this concluding that the temporal creation of the world from absolute nothingness by an Agent is a necessary result of the conception of God with multiple attributes.

Thirdly, if God has created the world through an unquestionable will, it follows that, because all natural incidents take place through the divine will and power as was the case with the first creation, there should be no necessary causal relationship between the cause and effects as we are used to witness them in the natural world. The fact that the first cosmic generation of the whole world took place through the divine will and volition implies that the subsequent individual generations in the world happen in the same way. For one should take it either way: either the world emanates and proceeds from God since eternity and everything will last like this ad infinitum or the world is created at every moment by God through His willing and power as the case with the first cosmic creation.

Since the conception of God as the Willing Agent relies on God's immediate relationship with every particle in the universe, the Muslim theologians asserted that the world has been continuously created by God directly. Therefore, whatever is there that we consider to be the world is constantly and successively created by God. The fact, that everything taking place in the world does so as a result of God's immediate power and will, implies that everything that we consider to be taking place consecutively and within the chain of cause and effect in fact takes place directly through the divine command. Thus, each of those things that we identify as cause and effect to each other has just one cause of existence, i.e. divine will. That which the Muslim theologians sought to establish through the theory of substance and accident is the conception of God as the Willing Agent as we have outlined it.

As a matter of fact, the Muslim theologians had identified the principles of their thoughts before their encounter with the Greek and Indian philosophy. Yet when they came to know about these ancient philosophical theories, they used them as materials for building theories that would establish their own claims. Of the doctrine that Allah brought the world into existence through the system of intermediate

beings, they rejected the part of "intermediate beings" and accepted that of "His bringing it into existence." Of the two principles of the atomist theory, they rejected the coming into existence of the world by chance while they adopted the rejection of necessary causality by this theory. Thus, they eventually attained to a cosmological argument that is in line with their conception of God as the Willing and Omnipotent (*al-Qādir al-Mukhtār*). One should immediately note that the Muslim theologians never acted in blind imitation in forming their intellectual arguments; on the contrary, they managed to criticize the weak aspects of the theories they took over and transform them into invincible theories. For instance, they were able to transform the short theories of the ancient atomists into full-fledged arguments.

Building his cosmology on the temporality of substance and accidents and their creation from nothingness at every instant, al-Juwaynī used this to establish his conception of God as freely intervening in the world at every moment. Claiming the physical indivisibility of the substances and their dependence on accidents, al-Juwaynī accentuates two points vis-à-vis the exponents of the theory of substance and accidents. First, he thinks of the substances as being bereft of the primary qualities and dependent wholly upon the momentary accidents as opposed to the conception of atoms by the ancient philosophers as substances that are independent, self-subsisting, eternal, and everlasting. Second, he holds the creation of accidents from absolute nothingness at every moment because he regards the Mu'tazilite arguments that are built upon the theories of the contingent non-existent entities or pre-existential entities (*al-ma'dūmāt al-mumkinah*) and the doctrine of latency and appearance (*al-kumūn wa al-zuhūr*) as being in conflict with the conception of God as possessed of the attribute of absoluteness. On the basis of these two principal arguments, al-Juwaynī maintains that the conception of God as the Willing Agent is only possible through a conception of the world that is temporally finite and limited and that the divine will shall be unrestricted only if the accidents are created from absolute nothingness, because, in his view, nothing can limit the divine will and power.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi

Mustafa Çakır

Dr., Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı

hoca_mustafa_@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2942-6035>

Geliş Tarihi / Received: 22.01.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2019

Öz

Tasarrufların yatırıma dönüştürölmesi özel kabiliyet, bilgi ve tecrübe gerektirir. Çağımızda hızla artan teknolojik gelişmeler piyasa ve yatırım araçlarının da gelişerek çeşitlenmesini sağlamış, sermayenin başarılı bir şekilde yatırıma dönüştürölmesinde bireyleri temsil eden aracı kuruluşlar teşekkül etmiştir. Günümüzde özellikle faiz hassasiyeti taşıyan yatırımcılar için alternatif yatırım ürünlerinin geliştirilmesi İslami finans kuruluşlarının (katılım bankaları) en önemli politikalarından biri haline gelmiştir. Bu makale, söz konusu politikalar doğrultusunda İslami finans sektörü tarafından geliştirilen yatırım vekâleti uygulamalarında, banka ve müşterileri arasında gerçekleşen yatırım ilişkisini kâr ve zararın üstlenilmesinde tarafların sorumluluğu açısından ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yatırım, Vekâlet, Kâr, Tazmin, Faiz.

The Problem of Compensation of Profit in an Investment Power of Attorney

Transformation of savings into investment requires special skills, knowledge and experience. A rapid increase of technological developments in our age has enabled the diversification of market and investment tools, intermediaries representing individuals in the transformation of capital into successful investments has occurred. Nowadays, the development of alternative investment products for investors who have interest sensitivity has become one of the most important policies of Islamic financial institutions. This article discusses the investment relationship between the bank and its customers in terms of the responsibility of the parties in the production of profit and loss in the implementation of investment power of attorney developed by the Islamic finance sector in accordance with these policies.

Keywords: Investment, Power of Attorney, Profit, Compensation, Interest.

Atıf / Cite as

Çakır, Mustafa. "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi". *Marife* 19/1 (2019): 23-44. <https://doi.org/10.33420/marife.516459>.

Giriş

Vekâlete dayalı işlemler bankacılık sektöründe önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim modern bankacılık sisteminde birçok işlem, müşteriler adına banka aracılığıyla vekâleten gerçekleştirilmektedir. Banka ve müşteriler arasındaki vekâlet iliş-

kisi sadece müşteriye temsilen bazı hukuki muamelelerin gerçekleştirilmesi ile sınırlı olmayıp aynı zamanda bir yatırım modeli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tasarrufların faizsiz yatırım araçlarına yönlendirilmesinde aracı rolü üstlenen İslami finans kuruluşları (katılım bankaları), faizsiz yatırım ürünlerinin geliştirilerek çeşitlenmesi noktasında farklı alternatifler üretme arayışı içerisinde. Bu kapsamda yapılan düzenlemeler çerçevesinde, fon temini ve aynı zamanda müşterilere ait tasarrufların yatırıma dönüştürülmesi için yaygın olarak başvurulmuş emek-sermaye ortaklığı (mudarebe) modeline bir yenisi daha eklenmiştir. Daha önce bankalar arası kredi temin işlemlerinde yaygın olarak başvurulmuş yatırım vekâleti uygulaması, katılma hesapları ve sukuk merkezli yeni modelleriyle yatırımcı müşteriler için cazip bir yatırım aracı hüviyeti kazanmıştır.

Faizsiz finans kurumlarının likidite yönetimi ve konvansiyonel bankacılık sistemi karşısındaki rekabet gücünü artırabilmesi amacıyla tasarlanan bu ürünün, İslâmî bir yatırım yöntemi olarak kabulü her şeyden önce sağlam fikhî bir zemine sahip olmasına bağlıdır. Bu çalışmada, yatırım vekâleti uygulamalarında çeşitli tartışmalara konu olan, yatırımcı (sermaye sahibi) ve yatırım vekili (banka) arasındaki sorumluluk ilişkisi, baştan açıklanan tahmini kâr oranının tutturulamaması ve bu çerçevede yatırım vekilinin tazmin yükümlülüğü açısından ele alınacaktır.

1. Yatırım Vekâletinin Tanımı ve Uygulama Yapısı

Yatırım vekâleti; bir kimsenin, sermayesini işletmek üzere ücretli ya da ücretsiz olarak bir başkasını kendi adına yetkilendirmesi olarak tanımlanır.¹ Vekâlet esasına dayalı modern yatırım araçlarından biri olan yatırım vekâleti uygulaması; müşterilere ait tasarrufların, bankanın üstleneceği vekâletle üzerinde anlaşılan şartlar doğrultusunda yatırıma dönüştürülmesini konu edinen ve bu amaçla düzenlenen sözleşmeleri ifade etmektedir.

Banka ve yatırımcılar arasında düzenlenen yatırım vekâleti sözleşmeleri, katılma hesapları ve kira sertifikası (sukuk) ihracı şeklinde başlıca iki modele dayalı olarak uygulanabilmektedir.

1. 1. Yatırım Vekâleti Sözleşmesine Dayalı Katılma Hesapları

İslami finans kuruluşlarının, müşterilerine sunduğu mudarebe (emek-sermaye ortaklığı) esasına dayalı katılma hesaplarının vekâlet temelli farklı bir versiyonu olan bu ürünle, söz konusu kuruluşların müşterilerine daha yüksek oranda getiri (kâr) sağlayabilmesine imkân tanınmakta ve piyasa koşullarında rekabet edebilme kabiliyeti artırılmak istenmektedir.

Yatırımcılara ait fonların aracılık ve hizmet sözleşmesi esasına dayalı olarak yönetildiği bu hesaplarda finans kuruluşları, emek-sermaye ortaklığından farklı olarak sadece baştan belirlenen vekâlet ücretine hak kazanmakta, aracı finansal kuru-

¹ AAOIFI, md. 46-2/1.

luşun kasıt, kusur ya da sözleşme şartlarına muhalif herhangi bir tasarrufu olmadıkça kâr ve zararın tamamı yatırım müşterisine ait olmaktadır.²

“Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”³ Türkiye’deki katılım bankalarının yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı fon toplayabilmesine imkân tanımaktadır.

Uygulamanın usul ve esaslarını içeren bu düzenleme ile kâr - zarar ortaklığı sözleşmesine dayalı katılma hesaplarının yanında; kamu kurum ve kuruluşları, fonlar ve tüzel kişi müşterilerle sınırlı olmak üzere yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesapları açılabilir. ⁴ Dolayısıyla, hâlihazırda Türkiye şartlarında bireysel müşteriler için yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesabı açılması henüz mümkün olmamaktadır.⁵

Uygulama esaslarına ilişkin yapılan düzenlemeler kapsamında öne çıkan bazı detaylar şöyledir:

- BDDK, yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesapları için yatırılacak asgari tutar konusunda belli bir oran belirleme yetkisine sahiptir.⁶
- Kâr - zarar ortaklığı sözleşmesi ile yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı açılan katılma hesapları ayrı fon havuzlarında işletilecektir. Ancak yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesapları için açılan havuzlar, hesap sahiplerinin menfaatlerine zarar vermemek ve önceden belirlenmesi halinde toplanan fonun kullanım amacı dışına çıkmamak kaydıyla birleştirilip bölünebilmekte, aralarında aktarım yapılabilmektedir.⁷
- Yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesabı açan yatırımcılar, katılım bankasına sağlanan fonun kullanımına yönelik genel veya sınırlı yetkilendirme bulunabilmekte, bu doğrultuda katılım bankasının da, hesap sahibi ile arasında düzenlenen sözleşmede yer alan yetkilendirmeye ilişkin hükümleri fon tutarının kullanılması sürecinde göz önünde bulundurması gerekmektedir.⁸

² Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance* (West Sussex: John Wiley & Sons Ltd., 2007), 349; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *et-Tevveruku'l-masrifî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 190-192; İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans* (İstanbul: TKBB Yayınları, ts.), 108-110.

³ 18.10.2018 tarih ve 30569 sayılı Resmi Gazete.

⁴ “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik” md. 3 (Değişik: 01/11/2006 – 26333/6-2 md.).

⁵ Vahdet Deniz Akçaoğlu, “Katılım Bankacılığı Alanında Mevzuattaki Son Gelişmeler”, erişim: 03 Aralık 2018, <https://www.procompliance.net/katilim-bankaciligi-isiginda-mevzuattaki-son-gelisimler>.

⁶ “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”, md. 3 (Değişik: 01/11/2006 – 26333/6-2 md.).

⁷ “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”, md. 3 (Değişik: 01/11/2006 – 26333/6-2 md.).

⁸ “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”, md. 3 (Değişik: 01/11/2006 – 26333/6-3 md.).

- Yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesaplarında birim hesap değeri,⁹ yatırılan tutar ve tahmini kâr toplamı ile sınırlandırılmıştır.¹⁰ Buradaki “tahmini kâr” ifadesi, ilgili yönetmeliğin 1. maddesinde (Değişik: 3/1/b) “Yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesaplarında toplanan fonların katılım bankaları tarafından işletilmesi sonucu kâr elde edilmesi halinde, hesap sahibi ile katılım bankası arasında fonun işletilmeye başlandığı tarihten önce mutabık kalınan ve bu kârdan katılma hesabı sahibinin gerçekleşen kârı geçmemek üzere hak iddia edebileceği azami oran” şeklinde açıklanmıştır.
- Vadesinde kapatılmayan yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesapları, hesap sahibi ile katılım bankası arasında yeni bir yatırım vekâleti sözleşmesi yapılmadıkça yenilenmez ve özel cari hesaplara aktarılır. Bu bakımdan söz konusu hesaplar, kâr - zarar ortaklığı sözleşmesine dayalı katılma hesapları gibi, vadesinde kapatılmaması halinde, aynı vade ve yenileme tarihinde geçerli olan kâr ve zarara katılma oranı üzerinden yenilenmiş sayılmamaktadır.¹¹

Yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesaplarının İslami finans sektörü içerisindeki işleyiş usulü genel olarak aynı olmakla birlikte, yasal mevzuat ve bankalarla yatırımcı/müşteriler arasında gerçekleştirilecek sözleşmelere bağlı olarak detaylara dair kısmî bazı farklılıklar söz konusu olabilmektedir.

Örnek olması bakımından, Bahreyn Kuwait Finance House (بيت التمويل الكويتي) tarafından organize edilen yatırım vekâleti uygulamalarında Türkiye’deki düzenlemelere kıyasla farklı sayılabilecek bazı usul ve esasları aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

- Yatırım vekâletine dayalı katılma hesaplarının, tüzel kişi müşteriler yanında, 21 yaşını doldurmuş bireysel yatırımcılar tarafından da açılmasına müsaade edilmektedir.
- Vadesi dolan yatırım vekâleti sözleşmesine dayalı katılma hesapları, müşterinin aksi bir talebi olmadığı sürece, önceki vade ve tahmini kar oranı üzerinden otomatik olarak yenilenmektedir.
- Müşterinin, yatırım vadesi veya yatırıma konu meblağ konusunda herhangi bir değişiklik talebi olması halinde, mevcut hesabı kapatıp o esnada mevcut şartlar doğrultusunda yeni bir yatırım vekâleti hesabı açması gerekmektedir.
- Bankanın yatırım vadesi içerisinde harici bazı sebeplerle sözleşmede belirlenen tahmini kârı gerçekleştirilememesi halinde, tahminen ortaya çıkabilecek kâr miktarını müşteriye bildirmesi gerekmektedir. Bu durumda müşterinin de üç günden az olmamak üzere hesabını kapatma talebinde bulunması mümkündür.

⁹ Birim hesap değeri, aynı yönetmeliğin 1. maddesinde (Değişik: 3/1/ç); “Katılma hesabının cari değerini belirleyen ve birim değeri ile hesap değerinin çarpılması suretiyle hesaplanan, katılma hesabı sahibinin, üzerinde hak iddia edebileceği tutar” şeklinde açıklanmıştır. Katılım bankalarındaki kâr dağıtım sistemi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Hüseyin Tunç, *Katılım Bankacılığı – Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2010), 197 v.dğr.; Kobiler İçin Adım Adım Katılım Bankacılığı, ed. M. Şerafettin Özsoy – Yakup Sayar (İstanbul: TKBB Yayınları, ts.), 52-57.

¹⁰ “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanasına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”, md. 3 (Değişik: 01/11/2006 – 26333/6-1/4 md.).

¹¹ “Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanasına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”, md. 3 (Değişik: 01/11/2006 – 26333/6-1/7 md.).

Müşteri hesabını kapattırdığı takdirde, hesabın açılış tarihi ile kapatılması arasındaki süre içerisinde gerçekleşen mevcut kârı alabilmektedir.

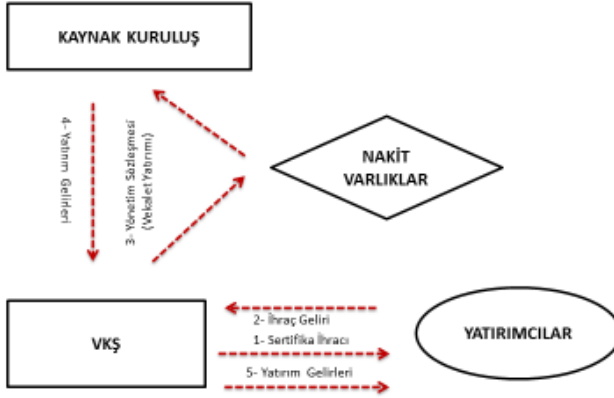
- Müşteri, yapılan sözleşme uyarınca, bankanın kendisine sunduğu tahmini kârın tazmin kapsamında olmadığını, bilakis yatırım sürecinde meydana gelebilecek zararlardan da payını alabileceğini açıkça kabul etmektedir.¹²

1. 2. Yatırım Vekâleti Sözleşmesine Dayalı Sukuk İhracı

Finans kuruluşları, sukuk (kira sertifikası) ihracında bulunmak suretiyle yatırımcılardan toplanan fonları ücretli vekâlet esasına dayalı olarak yatırıma dönüştürebilmektedir. Bu anlamda yatırım vekâletine dayalı sukuk; “yatırımcılar (sertifika sahipleri) adına hareket edecek olan bir vekilin, ücretli vekâlet esasına göre yönetmek üzere görevlendirildiği proje ya da iktisadi faaliyetleri temsil eden ortaklık sertifikaları” olarak tanımlanmaktadır.¹³

Yatırım vekâleti esasına dayalı sukuk, belli bir projenin finanse edilmesi amacıyla olabildiği gibi, yatırımcılardan toplanan tasarrufların yatırım vekili (banka) tarafından uygun görülen ticari işlemlerde değerlendirilmesi şeklinde de gerçekleşebilmektedir.¹⁴

Yatırım Vekâletine Dayalı Sukuk Uygulaması Şeması



Yatırımcıları temsilen VKŞ (Varlık Kiralama Şirketi) ile kaynak kuruluş arasında gerçekleşen yatırım vekâleti esasına dayalı sukuk ihracı özetle aşağıdaki modele göre gerçekleşmektedir:

- VKŞ sukuk ihracında bulunur.
- İhraçtan elde edilen fon, müşteriler ile yapılacak murabaha işlemlerinde kulla-

¹² Geniş bilgi için bk. “Şurût ve ahkâmü feth ve teşğîlî’l-hisâbât” (Kuwait: Finance House - بيت التمويل الكويتي) md. 3, erişim: 05 Aralık 2018, <https://www.kfh.bh/bahrain/private-banking/investment/wakala-investment-account.html>.

¹³ AAOIFI, 17-3/6/3.

¹⁴ Hâlid b. Saûd er-Reşûd, *el-Ukûdü’l-mübtekere li’t-temvîl ve’l-istismâr bi’s-sukûki’l-istismâr* (b.y.: y.y., 2013), 431-432.

nılmak ya da faizsiz yatırım araçlarında değerlendirilmek üzere vekil olarak tayin edilen kaynak kuruluşu teslim edilir.

- Kaynak kuruluş yatırımdan elde edilen kârın üzerinde anlaşılan belli bir kısmını, yatırımcılara teslim edilmek üzere VKŞ'ye aktarır. Kalan miktarı ise vekâlet ücreti olarak kendisi alır.
- Kaynak kuruluş vade sonunda yatırım bedelini, yatırımcılara ödenmek üzere VKŞ'ye teslim eder.¹⁵

2. Yatırım Vekâletinin Meşruiyeti

Vekâlet akdinin meşru kılınma gayesi incelendiğinde, insanların zaman, imkân ya da beceri ve kabiliyet bakımından bazı işleri yapmaktan aciz kalabildiği ve bu sebeple kendisinin bizzat yapmaya yetli olmadığı bazı iş ve işlemleri başkalarına yaptırmak üzere vekâlet vermeye ihtiyaç duyduğundan bahsedilir. Nitekim insanların öteden beri bazı hukuki tasarruflarda kendileri adına bir başkasını yetkilendirmesi meşru görülmüştür.¹⁶

İslam'da sermayenin meşru çerçevede yatırım alanlarına yönlendirilmesi meşru kılınmıştır. Nitekim emek-sermaye ortaklığı ve iş-hizmet sözleşmesi (icâre) gibi akitlerin meşru kılınması da bunu göstermektedir. Öte yandan kaynakların verdiği bilgilere göre Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice ile evliliği öncesinde emek ve sermaye ortaklığına dayalı ticaret yapmış olması, evliliği sonrasında da kendi hesabına ticaretle uğraşmaya devam etmesinin yanında Hz. Hatice'nin kendisine vermiş olduğu sermaye ile onun adına ticaret yapmış olması bu konuda örneklik teşkil etmektedir.¹⁷

Yatırım vekâletinin meşruiyetine daha açık bir şekilde dayanak gösterilen delil, Hz. Peygamber'e nispet edilen, yetimlerin mallarının velileri tarafından onlar adına ticarete değerlendirilmesini emreden aşağıdaki sözleridir:

"Her kim malı olan bir yetimin velisi olursa o malı ticarete değerlendirsün; onu zekâtın yiyip tüketmesine terk etmesin".¹⁸

"Yetimlerin mallarını ticarete değerlendirin ki, zekât onu yiyip tüketmesin".¹⁹

¹⁵ Albaraka Türk Katılım Bankası A.Ş. tarafından 14-15. 02. 2018 tarihinde bu surette ihraç edilen sukuk modeli için bk. https://www.bereketvarlik.com/wp-content/uploads/ALBRK_IhracDetaylari.pdf (erişim: 27 Aralık 2018).

¹⁶ Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 5: 63; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-ihyâ' li-ta'lîl-i-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 2: 156.

¹⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 1990), 1: 212-213; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 2: 110; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 70-71.

¹⁸ Tirmizî, "Zekât", 15; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3: 5.

¹⁹ Dârekutnî, *Sünen*, 3: 5; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 4: 264. Bu konuda Hz. Ömer'in de benzer tavsiyelerde bulunduğu nakledilmektedir. Bk. Ebûbekir Abdürrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1972), 4: 68; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled (İbn Zenceveyh), *Kitâbu'l-emvâl*, thk. Şâkir Zib Feyyâz (Riyad: y.y., 1986), 3: 990-991.

Fıkıh literatüründe yatırım vekâletinin meşruiyetine temel teşkil eden uygulama türü olarak, ticaret yapmasına izin verilmiş köle (el-abdül-me'zûn) örneğinden söz edilebilir.²⁰

Hanefilere göre, ticaret vb. hukuki işlemlerde bulunması konusunda kendisine yetki verilmiş olan kölenin üzerinden kısıtlılığın (hacr) kaldırılması, vekâlet yoluyla yetkilendirmekten ibaret olmayıp, kölenin hukuki işlem (eda) ehliyetine sahip kılınması mahiyeti taşır. Bu bakımdan, efendisinin ona tekrar hacr uygulamasına kadar mutlak tasarruf ehliyetine sahip olur.²¹

Hanefiler dışında kalan âlimlerin cumhuruna göre ise, ticaret vb. hukuki işlemlerde bulunması konusunda kendisine yetki verilmiş olan köle, sadece efendisine vekâleten hukuki işlem yetkisine sahiptir. Dolayısıyla kendisine izin verilmiş olsa bile efendisinin rızası olmayan hiçbir tasarrufta bulunamaz.²² Ancak efendisinin kendisini yetkilendirdiği sınırlar çerçevesinde kalmak koşuluyla efendisi adına ticari ve yatırım amaçlı birçok faaliyeti gerçekleştirebilmeye yetkilidir.

3. Yatırım Vekâletinin Benzer Yatırım Araçları ile İlişkisi

Tasarruf sahiplerine ait birikimlerin yatırıma dönüştürülmesini konu edinen yatırım vekâleti uygulamasının, benzer amaca sahip birçok sözleşme türü ile ortak ve farklı yönleri bulunmaktadır. Bu uygulamanın, geçmişte ya da günümüzde uygulanmakta olan birçok sözleşme türü ile ortak ve farklı yönlerinden söz edilebilir.

3.1. Yatırım Vekâletinin Klasik Vekâlet Sözleşmesi ile İlişkisi

Vekâlet, “bir kimsenin bizzat yapmaya yetkili olduğu bir muamele ya da muamelelerde bir başkasını yerine ikame etmesi ve işini ona havale etmesi” şeklinde tanımlanır.²³

Yatırım vekâletinde, müvekkile ait sermayenin üzerinde anlaşılan belli şartlar doğrultusunda yatırıma dönüştürülmesi söz konusudur. Klasik vekâlet sözleşmeleri, ticari muamele ve yatırım işlemleri ile sınırlı olmayıp farklı birçok hukuki tasarrufu kapsamına alabilen daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla yatırım vekâleti, sözleşme biçimi olarak klasik vekâlet sözleşmelerinin daha özel ve ticarî yatırım amacıyla başvuru modern bir versiyonu olarak görülebilir.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Minhâcî, *Cevâhiru'l-uûd ve muînü'l-kudât ve'l-muvakkîn ve's-şuhûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1: 165; Abdüssettâr Ebû Guddê, “el-Vekâle bi'l-istismâr - te'sîlühâ ve tatbîkâtühâ”, *Buhûsu Nedveti'l-Bereke er-Râbi'a ve's-Selâsin li'l-Iktisâdi'l-İslâmî* (Manama: y.y., 2013), 337-338.

²¹ Muhammed Emîn b. Ömer (İbn Âbidîn), *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 6: 155.

²² Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 14: 396; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (İbn Cüzey), *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (b.y.: y.y., ts.), 191; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İlîş, *Şerhu Minahi'l-celîl alâ Muhtasari'l-Allâme Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 6: 117; “Rikk”, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Vezaratu'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmîyye, 1992), 23: 68; Mehmet Âkif Aydın - Muhammed Hamîdullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: y.y., 2002), 26: 239-240.

²³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6: 311.

Öte yandan klasik vekâlet akitleri ücretli ya da ücretsiz (teberru amaçlı) yapılabilirken, günümüz yatırım vekâleti uygulamaları, her ne kadar “ücretli ya da ücretsiz” şeklinde tanımlansa da, esasen kâr amacıyla verilen hizmetler sınıfında yer almaktadır. Dolayısıyla, müşterilerle belli bir ücret karşılığında yatırım ilişkisi kuran finans kuruluşları ile yapılan bu tür vekâlet sözleşmelerinde ücret belirlenmemiş olsa bile vekil, her halükarda emsal ücret almaya hak kazanmaktadır.²⁴

Bir başka açıdan, klasik vekâlet sözleşmelerinde akdin bağlayıcı olmaması asıl olduğundan, böyle bir sözleşmede bir başkasının hakkı söz konusu olmadıkça vekilin kendisini azletmesi ya da müvekkil tarafından azledilmesi mümkündür.²⁵ Günümüz finans kuruluşları tarafından yürütülen yatırım vekâleti uygulamaları, belli bir vade çerçevesinde gerçekleşmesi ve tarafların söz konusu bu vade içerisinde akdi feshetmeyeceklerini karşılıklı olarak taahhüt etmesi sebebiyle bağlayıcı kabul edilmektedir.²⁶

3.2. Yatırım Vekâletinin Mudarebe Sözleşmesi ile İlişkisi

Mudarebe, taraflardan birinin, ticari faaliyetlerde işletmek üzere sermayesini diğerine devrettiği ve elde edilecek kârın, üzerinde anlaşılan oran üzerinden paylaşılıp, zararın sermaye sahibine ait olduğu ortaklık türüdür.²⁷

Yatırım vekâleti; güvene dayalı bir yatırım sözleşmesi olması, sermayenin müvekkile ve emeğin de vekile ait olması gibi yönleri itibarıyla mudarebe akdi ile benzerlik arz etmektedir. Nitekim mudarebede de bir tarafın (rabbü'l-mâl) sermayesi, diğer tarafı temsil eden mudarip tarafından işletilmektedir. Ayrıca mudarebe de bir yönüyle vekâlet gibi alım satım işlemlerinde sermayedarın menfaatine uygun olarak hareket etmeyi gerektirmektedir.²⁸ Bu kapsamda mudarip, elinde emanet olarak bulunan sermayeyi, sermayedarın vekili olarak işletmekte, kâr sağlanınca da sermayedarın ortağı olmaktadır.²⁹ Dolayısıyla mudaribin kusur ve kastı olmaksızın sermayenin zayı olması ya da zarara uğraması karşısında emeğinin zayı olması haricinde herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır.³⁰

Mudarebenin nihayetinde bir ortaklık türü olmasına karşın, yatırım vekâleti muavazalı akitler içerisinde yer alan bir icâre (iş - hizmet sözleşmesi) akdidir. Dolayısıyla bu yönüyle her iki muamelenin taraflara sağlayacağı getiri birbirinden farklı olabilmektedir.³¹ Nitekim yatırım vekâletinde vekil, üstlendiği işi yerine getirmesi

²⁴ AAOIFI, md. 46-5/2.

²⁵ Mecelle, md. 1521-1522.

²⁶ AAOIFI, md. 46-4/1. Vekâletin bağlayıcı olduğu durumlar için ayrıca bk. AAOIFI, 23-4/3.

²⁷ “Mudârebe”, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Vezaratu'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1998), 38: 35; Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996), 404.

²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 31.

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 19-20.

³⁰ Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-serâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 6: 86; Alâuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956), 5: 424; Mustafa el-Hin - Mustafa el-Buğa, *el-Fikhu'l-menhecî alâ mezhebi'l-İmam eş-Şâfi* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 7: 77.

³¹ Düserî, “el-Vekâle bi'l-istismâr”, 409.

karşılığında belirlenen ücrete hak kazanırken, mudaribin ücrete hak kazanması sermayenin kazanç getirmesine bağlıdır.³²

3.3. Yatırım Vekâletinin Teverruk-İne Sözleşmeleri ile İlişkisi

Yatırım vekâleti uygulamaları, yatırım konusunu oluşturan ürünlere göre bazı sözleşme türleri ile benzerlik arz edebilmektedir. Nitekim bu uygulamanın, emtia alım satımı üzerinden gerçekleştirilmesi halinde organize ters teverruk³³ uygulaması ile oldukça yakın özelliklere sahip olabildiğinden söz edilebilir.

Yatırım vekâleti ve organize ters teverruk uygulamaları; mal satın alma işlemlerinin yatırımcı adına vekil tarafından gerçekleştirilmesi ve ardından bu malın yine vekilin kendisi tarafından belli bir kâr marjıyla satın alınması şeklinde gerçekleşen işlemlerle ortak özelliklere sahiptir. Hatta bu tür uygulamalardan bazılarının, hususen ters teverruk sözleşmelerine dayalı olarak düzenlendiğinden söz edilebilir.³⁴ Ayrıca ters teverruk uygulamalarında olduğu gibi, yatırım vekâletinde de, müşterinin tasarruflarının yatırıma dönüştürülmesi mukabilinde bankanın fon açığının finanse edilmesi amaçlanmaktadır. Ancak yatırım vekâleti uygulamaları, ters teverrukta olduğu gibi satın alınan malın sadece vekil tarafından satın alınmasından ibaret olmadığı gibi, konusu da münhasıran ulusal/uluslararası borsalarda işlem gören emtiaların alınıp satılması değildir. Bu bakımdan, yatırım vekâleti ile ters teverruk sözleşmeleri arasında eksik girişimlik ilişkisinden bahsedilebilir.³⁵

Yatırım vekilinin yatırımcı adına satın aldığı emtiayı kendisinin satın alması sebebiyle söz konusu bu uygulamanın îne satışı (bey'ul-îne) kapsamında olduğuna dair de bazı kanaatler ileri sürülmektedir.³⁶ Ancak böyle bir işlemde her ne kadar amaç bakımından bir benzerlikten söz edilebilirse de, her iki muamele arasında doğrudan bir ilişki kurmak zordur. Zira îne satışı, vadeli olarak satılan malın müşteriden daha düşük bedelle geri satın alınması veya peşin olarak satın alınan malın tekrar satıcısına daha düşük bir bedelle geri satılması işlemi olarak tanımlanır.³⁷ Yatırım vekâleti uygulamalarının emtia alım satımı yoluyla gerçekleştirilen kısmında,

³² Abdüsettar Ebû Gudde, "el-Vekâle bi'l-istismâr - te'siluhâ ve tatbîkâtühâ", 332.

³³ Organize ters teverruk; müşterinin kendisi adına emtia satın almak üzere yetkilendirdiği bir bankanın, müşteriye vekâleten peşin olarak satın aldığı emtiayı alış fiyatının üzerinde bir kârla vadeli olarak kendisine satması işlemi olarak tanımlanmaktadır (Sa'd b. Nâsir eş-Şeşrî, "el-Müntecü'l-bedîl anî'l-vedîa", *MMFİR* (b.y.: y.y., 2012), 28: 28).

³⁴ Ahmed el-Cezzâr Muhammed Boşnak, "el-Vekâle bi'l-istismâr bi-ecrin ve tatbîkâtühâ'l-muasıra", *Mecelletü'l-Buhûsî'l-Akâdimiyye*, 3 (ts.): 102; Karadâğî, *et-Teverruku'l-masrifî*, 30; Abdülbârî Meş'al, "Tatbîkâtü'l-vekâle ve'l-fudâle ve'l-murâbahatü'l-aksiyye" (16-17.09.2007 tarihinde düzenlenen 28. Albaraka Zirvesi'nde sunulan yayımlanmamış tebliğ), s. 13, erişim: 08 Aralık 2018, https://raqaba.co.uk/sites/default/files/ttbyqt_lwkl_wlfdl_wlmrbh_lksy.pdf; Mustafa Çakır, *İslam Hukuku Açısından Teverruk İşlemleri* (Doktora Tezi: AYBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 157-158.

³⁵ Yatırım vekâleti - teverruk ilişkisi hakkında ayrıca bk. Çakır, *İslam Hukuku Açısından Teverruk İşlemleri*, 157-158.

³⁶ Düserî, "el-Vekâle bi'l-istismâr", 407-408.

³⁷ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb (Sahnûn), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3: 134; Muhammed b. Ahmed b Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 11: 211; 14: 36; Merdâvî, *el-İnsâf*, 4: 335-336; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2: 396.

vekâleten satın alınan malın vekilin kendisi tarafından satın alınması ise farklı olarak değerlendirilmesi gereken bir konudur.³⁸

4. Yatırım Vekâletinde Vekilin Ücretinin Tayini

Yatırım vekâleti, ücretli bir işlem olması sebebiyle taraflar için bağlayıcı bir icâre (iş-hizmet sözleşmesi) mahiyeti taşımaktadır.³⁹ Bu bakımdan vekilin ücretinin sözleşme esnasında belirlenmesi gerekmektedir. Ücretin belirlenmesi ise çeşitli şekillerde gerçekleşebilmektedir:

4.1. Ücretin Maktu Bir Bedel ya da Yatırım Konusu Sermayenin Belli Bir Oranı Şeklinde Belirlenmesi

Ücretli vekâlette aslolan, ücret miktarının baştan maktu olarak belirlenmesi ya da sermayenin belli bir oranı şeklinde tayin edilmesidir. Bu durumda her iki şekilde de ücret miktarı taraflarca bilinmektedir.⁴⁰ İlk dönem ücretinin baştan net olarak belirlenmiş olması kaydıyla gelecek dönem ücretlerinin taraflarca kararlaştırılan, alt ve üst sınırı belli bir endekse bağlı olarak tayin edilmesi mümkündür.⁴¹ Bunun dışında, yatırım işleminin beklenen tahmini kâr oranının üzerinde bir getiri sağlaması durumunda, belirlenen oranın üzerindeki bu miktarın yatırım vekiline ilave ücret olarak ödenmesinin kararlaştırılması da ödül/teşvik primumu kapsamında caiz görülmüştür.⁴²

4.2. Ücretin Yatırım Konusu Varlıkların Dönem Sonunda Ortaya Çıkan Net Değeri Üzerinden Belli Bir Oran Olarak Tayin Edilmesi

Bazı çağdaş yazarlar, klasik fıkıh literatüründeki benzer örneklerden hareketle, ücreti yatırım dönemi sonunda oluşan varlıkların toplam değeri üzerinden belirlemenin caiz olduğunu savunmuşlardır. Bu şekilde tayin edilen ücret, her ne kadar baştan tam olarak belli değilse de, dönem sonunda netlik kazanmaktadır.⁴³

Bu görüş; arazinin, çıkacak ürünün belli bir kısmı karşılığında kiralanması (müzâraa, müsâkât, muğârese), buğday vb. hububatın, çıkacak mahsulün belli bir kısmı karşılığında hasadı ya da un karşılığında öğütülmesi ve simsara, yapacağı satışlardan elde edeceği kazancın belli bir oranını vermeye dair örneklere kıyas edilmesi ile temellendirilmektedir. Ancak söz konusu deliller; bazı yönlerden eleştirilmiştir.⁴⁴ Şöyle ki;

³⁸ Alım satım akitlerinde vekilin akdin her iki tarafını temsil etmesinin fikhî boyutu hakkında bakınız. Çakır, *İslam Hukuku Açısından Teverruk İşlemleri*, 139-141, 161.

³⁹ İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 216; AAOIFI, 23-4/2/2, 4/3/2.

⁴⁰ AAOIFI, 46-5/1.

⁴¹ AAOIFI, 46-5/1.

⁴² AAOIFI, 23-4/2/6; "Karârât ve tavsiyatü Nedevâtî'l-Bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî", nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde – İzzüddîn Muhammed Hûce (Cidde: y.y., 2001), 136.

⁴³ Abdülkerim b. Muhammed b. Ahmed İsmail, *el-Umûlâtü'l-masrifîyye hakikâtühâ ve ahkâmühâ'l-fıkhiyye* (Riyad: Dâru Küñûzi İşbilya, 2011), 175, 183, 449; Abdülbârî Meş'al, "Tatbîkâtü'l-vekâle ve'l-fudâle ve'l-murâbahatü'l-aksiyye" 4-7.

⁴⁴ Delillerin değerlendirilmesi hakkında bk. Dûserî, "el-Vekâle bi'l-istismâr", 413-418.

- a) Arazinin, ondan çıkacak olan belli bir ürün karşılığında kiraya verilmesi muavazalı bir akit olmaktan ziyade ortaklık sözleşmesidir. Dolayısıyla ortaklık sözleşmelerinde ücretin, çıkacak ürünün belli bir oranı şeklinde belirlenmesi caiz değildir.⁴⁵ Öte yandan, arazinin kiralınması meselesinde işçinin payı sadece çıkacak ürünün belli bir oranı olup, ziraate konu varlıkların asıllarını kapsayan bir pay değildir. Hâlbuki yatırım vekâletinde vekilin payı, yatırım konusu varlıkların tamamı üzerinden yapılan değerlendirme üzerinden belirlenmektedir.
- b) Gerek buğday vb. hububatın çıkacak unun belli bir kısmını almak karşılığında öğütülmesi gerekse tarlanın çıkacak belli bir mahsul karşılığında hasat edilmesinde gararın ölçüsü azdır. Zira söz konusu bu işlemlerde çıkacak ürünün karşılığını yaklaşık olarak takdir edebilmek mümkündür. Öte yandan böyle bir işlemde işçinin maharetinin çıkacak ürünün azlığı ve çokluğu üzerinde de etkisi yoktur. Yatırım vekâletinde ortaya çıkacak kazançta ise vekilin maharet, kabiliyet, tecrübe ve öngörülerinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla buradaki garar önceki meseledекine göre daha büyüktür.
- c) Yatırım vekâletinde vekile verilecek ücretin simsarlık yapan kişiye verilecek belli orandaki ücrete kıyas edilmesi tartışmaya açıktır. Zira simsar, yapacağı satış karşılığında ücrete hak kazanır ve satış sebebiyle elde edeceği ücret de bellidir. Yatırım vekili ise müvekkil ile yapmış olduğu akitle birlikte ücrete hak kazanmıştır. Ne var ki ücretin miktarı, yatırım süresinin sona ermesi ile tam olarak belirlilik kazanacağından, akit esnasında bilinmemektedir. Ancak bu mesele, yatırım konusu sermayenin vekile teslim edileceği sırada ücretin ana sermaye üzerinden belli bir oran olarak tayin edilmesi ve bu şekilde yatırım vekilinin sermayedarın hem ortağı hem de vekili sıfatıyla hareket ederek neticede ortaya çıkacak kazançta baştan belirlenen oranda kazanç sağlaması caiz görülmüştür. Zira bu durumda vekil, hem ana sermaye hem de ortaya çıkan kâr üzerinde belirlenen oranda hak sahibi olmaktadır.

4.3. Ücretin Sadece Elde Edilecek Belli Orandaki Kârın Üzeri Olarak Tayin Edilmesi

Yatırım vekilinin ancak sermayenin belli bir oran üzerinde getiri sağlaması halinde ücrete hak kazanmasının, İslam âlimlerinin benzer meselelere dair yaklaşımları açısından incelendiğinde ihtilafı olduğu anlaşılmaktadır.

Bir kimsenin, belli bir ücretle satılmak üzere bir başkasını yetkilendirmesi ve ona; “Şu malı şu fiyata sat, ancak daha fazlasına satarsan üzeri senindir” demesi şeklinde akdedilen sözleşme, ücretteki cehalet sebebiyle içerisinde Hanefî, Şâfiî ve

⁴⁵ Bu tür bir ortaklığın caiz olmaması şeklindeki hüküm, muhtemelen müellifin ziraî ortaklık sözleşmelerini caiz görmeyen âlimlerin görüşleri doğrultusunda benimsemiş olduğu görüşü yansıtmaktadır. Nitekim bu tür ortaklıkları caiz gören âlimler bulunmaktadır. Geniş bilgi için Bk. Hüseyin Kayapınar, “Müzâraa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 234-236; Hamdi Döndüren, “Müsâkât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 70-71.

Mâlikîlerin de olduğu âlimlerin cumhuru tarafından caiz görülmemiştir.⁴⁶ Dolayısıyla böyle bir muamelenin yapılması durumunda satış işlemine vekil olan kişinin, emeğinin karşılığı olarak emsal ücrete her halükarda hak kazanacağı ifade edilmiştir.

İbn Abbas (ö. 68/687-88), Kadı Şureyh (ö. 80/699), Şa'bî (ö. 104/722), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ile Hanbelîler ise böyle bir muamelede herhangi bir sakınca görmemişlerdir.⁴⁷

AAOIFI, vekâlet ve yetkisiz temsil konusunda yayımlamış olduğu standardında, satış işlemi için tayin edilen bedelin üzerindeki kazancın vekâlet ücreti olarak belirlenebileceği yönünde tercihte bulunmuştur.⁴⁸ Bu doğrultuda bazı İslami finans kuruluşlarının şer'î danışma kurulları da, yukarıda bahsedilen ücret belirleme yöntemlerine ilaveten, vekilin ücretinin yatırım gelirlerinden elde edilecek kârın belli bir oranı şeklinde tayin edilmesini caiz görmektedirler.⁴⁹

5. Yatırım Vekâletinde Kârın Tayini ve Vekilin Tazmin Sorumluluğu

Müvekkile ait sermayenin hangi şartlar altında işletileceğine dair yapılan sözleşmede taraflarca üzerinde mutabık kalınan en önemli hususlardan biri de yatırımdan beklenen kâr oranı ve tarafların bu konudaki hak ve yükümlülükleridir.

Sözleşmelerde "tahmini kâr oranı" adı altında düzenlenen bu kısmın, bağlayıcı olmayan bir ön bilgilendirme şeklinde belirlenmesi ile vekil için her halükârda tazmin yükümlülüğü gerektirecek tarzda olması arasında fikhî açıdan tartışılmaya müsait önemli bazı farklar bulunmaktadır.

5.1. Tayin Edilen Kârın Herhangi Bir Tazmin Yükümlülüğü Gerektirmeyen Ön Bilgilendirmeden İbareti Olması

Yatırım vekâleti uygulamalarında, sermayeyi işletme görevini üstlenen şahıs ya da kuruluşların, kendileri ile yatırım ilişkisine girecek olan müşterilerine, bu tür bir yatırımın ortalama olarak ne kadar getiri sağlayacağı konusunda bilgilendirmede bulunmalarında fikhî açıdan herhangi bir engel bulunmamaktadır. Zira bu durumda ilan edilen tahmini kâr miktarı, yatırıma taraf olan müvekkil için her

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 7: 113; Ebûbekir Muhammed b. İbrâhîm (İbnü'l-Münzir), *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Sağîr el-Ensârî (el-İmârât: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2005), 6: 321; Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn es-Suğdî, *en-Nüfe' fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhaddin en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2: 575; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 366; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5: 405; Abdurrahmân b. Muhammed eş-Şirbînî, *Hâşiyetü'l-Ğureri'l-behiyye (Zekerıyyâ el-Ensârî'nin "el-Ğureru'l-behiyye" adlı eseri ile birlikte)*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6: 238.

⁴⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 8: 234; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 4: 302; İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, 6: 321; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 366.

⁴⁸ AAOIFI, 23-4/2/5.

⁴⁹ "ed-Davâbitu'l-müstahlese min karârâtî'l-hey'eti's-şer'iyye li-Benki'l-Bilâd" (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013), 167.

hâlûkârda talep edilebilecek bir hak olmayıp, gerçekleştirilecek faaliyetlerin getirisi hakkında bağlayıcı olmayan ön bilgilendirmeden ibaret olmaktadır.

Bahreyn Kuwait Finance House Şer'î Danışma Kurulu, 11.10.2012 tarihli fetvasında, yatırım vekili olarak müşterilerinin tasarruflarını yönetmeyi üstlenen finans kuruluşlarının, sermaye ve kâr garantisi vermeksizin tahmini bir kâr oranı belirtmesinde herhangi bir sakınca olmayacağı yönünde kanaat belirtmiştir.⁵⁰

5.2. Kârın Tazmin Yükümlülüğü Gerektirecek Şekilde Tayin Edilmesi

Ücretli ya da ücretsiz, herhangi bir muameleyi gerçekleştirmek üzere vekil tayin edilen kimseye müvekkil tarafından teslim edilen mal/sermaye, vekilin elinde emanet hükmünde olup, kasıt, kusur ya da ihmali olduğu açıkça tespit edilemedikçe vekilin herhangi bir tazminle mükellef tutulması söz konusu değildir. Zira vekâlet prensip olarak güvene dayalı sözleşmeler kısmında yer alıp, burada aslanan müvekkilin malını muhafaza etmek ve menfaatini gözetmektir.⁵¹ Dolayısıyla vekil, aksini kanıtlayan bir durum oluşmadıkça emindir.⁵² Bununla birlikte vekil, müvekkil adına ve onun vermiş olduğu yetkiye dayalı olarak hareket etmekte olduğundan, müvekkil tarafından ileri sürülen kayıt ve şartlara aykırı hareket etme hakkına sahip değildir.

Vekilin uygun gördüğü herhangi bir malı satın alması şeklinde kendisine verilmiş umumi vekâlet dışında, cins, vasıf ve miktarı belli bir malın satın alınması konusunda müvekkil tarafından belirlenen şartlara muhalefet ederek satın almış olduğu mal Hanefîlere göre müvekkil için satın alınmış olmaz. Bu durumda vekil bu malı kendisi için satın almış olur.⁵³

Şâfilere göre, böyle bir muhalefet müvekkilin faydasına olmadıkça yapılan işlem müvekkil adına geçersiz olup vekili bağlar.⁵⁴

Mâlikîlere göre, müvekkil böyle bir alışverişi kabul edip etmeme hususunda muhayyerdir. Dolayısıyla müvekkil böyle bir işleme razı olup onay vermedikçe yapılan işlem ancak vekil için bağlayıcı olur.⁵⁵

Hanbelîlerin bu konudaki bir görüşü Mâlikîler gibi olmakla birlikte, mezhepteki bir diğer görüş, yapılan alışverişin sahih bir alışveriş olduğudur. Ancak söz gelimi belirlenen fiyatın üzerinde bir satış yapılmışsa ve bu da insanların normal olarak aldanması mümkün olan miktarın üzerinde ise, bu durumda vekil emsal ücretin üzerindeki miktarı tazmin etmek durumundadır.⁵⁶

⁵⁰ *Fetâvâ hey'eti'l-fetâvâ ve'r-rekâbeti's-şer'iyye li-müntecâti Beyti't-Temvili'l-Küveytî* (Bahreyn: Beytüt-T-Temvili'l-Küveytî / Kuwait Finance House, ts.), 30.

⁵¹ Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 2: 156; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 254.

⁵² Bilmen, *Kâmus*, 6: 325.

⁵³ Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3: 234; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6: 29; Mecelle, md. 1479.

⁵⁴ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 252-253; Hin – el-Buğâ, *el-Fikhu'l-menhecî*, 7: 181.

⁵⁵ Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ muhtaşari Sîdî Halîl (Desûki'nin Hâşiyesi ile birlikte)* (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 3: 384; İlîş, *Şerhu Minah*, 6: 381.

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5: 93; Ebû lîshâk Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Müflih, *el-Mübdî' şerhu'l-Muknî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4: 339; Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddîn (Behûtî), *Keşşâfu'l-kınâ'an Metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3: 477.

Belirli bir malın satılması için vekil tayin edilen kimsenin de, müvekkil tarafından bu satış için tayin edilen fiyat miktarı vb. kayıtlara uyması gerekir. Vekilin, malı tayin edilen fiyatın altında bir bedel karşılığında satma gibi müvekkilin zararına olacak bir satış muamelesinde bulunması gasp hükümleri kapsamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Hanefîlere göre, böyle bir işlem karşısında müvekkil muhayyerdur. Dilerse alışverişe icazet verir, dilerse satılan malı müşteriden geri alır veya vekile tazmin ettirir. Ancak vekilin bu muhalefeti müvekkilin faydasına olursa o takdirde alışveriş her hâlükârda müvekkil adına gerçekleşmiş sayılır.⁵⁷

Satış işleminin herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamış olması halinde ise, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre vekil, düşük ya da yüksek fiyattan satma hususunda mutlak tasarruf yetkisine sahiptir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Hasan b. Ziyâd (204/819) yoluyla Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayete göre böyle bir satış ancak piyasa örfüne uygun ve insanların aldanabileceği fiyat aralığında (gabn-ı yesîr) gerçekleşebilir. Mezhepte fetvaya esas olan görüş de budur.⁵⁸

Şâfiîlere göre, vekilin müvekkil tarafından belirlenen fiyatın altında satış yapması geçerli bir işlem olmadığı gibi, vekilin böyle bir durumda, müvekkilin belirttiği fiyatın altında yapmış olduğu satıştan kaynaklanan zararı tazmin etmesi gerekir.⁵⁹

Mâlikîlere göre, satışa konu mal elden çıkmadıkça müvekkil böyle bir işlemi kendi adına geçerli sayıp saymamakta muhayyerdur. Malın elden çıkması halinde ise, vekilin malın kıymetini tamamlamak üzere aradaki farkı ödemesi (tazmin) gerekir.⁶⁰

Hanbelîlere göre, vekilin, müvekkil tarafından belirtilen fiyatın altında satış yapması halinde, böyle bir satış işleminin sahih olmayacağı ya da sahih olup vekilin belirlenen fiyatla satış fiyatı arasındaki farkı tazmin edeceği şeklinde iki görüş söz konusudur.⁶¹ Ancak alışverişin geçerli kabul edilip aradaki farkın tazmin edilmesi mezhebin ağırlıklı olarak kabul edilen görüşü olarak takdim edilmektedir.⁶² Vekilin böyle bir durum karşısındaki tazmin yükümlülüğünün ölçüsü konusunda da ihtilaf vardır. Bu konuda, malın piyasa fiyatı ile satılan fiyat arasındaki farkın tazmin edileceği görüşü olduğu gibi, aldanılması mümkün olan ve olmayan fiyat arasında kalan kısmın tazmin edileceği şeklinde de bir görüş mevcuttur. İbn Kudâme (ö. 620/1223), piyasa fiyatı ile satış fiyatı arasındaki farkın tazmin edilmesini kıyasa uygun bulmuştur.⁶³ Bununla birlikte mezhep içerisinde, tazmin miktarının mutlak olarak belirlenen satış fiyatı ile vekilin sattığı noksan fiyat arasındaki fark olduğu şeklinde görüşler de vardır.⁶⁴

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6: 27; Bilmen, *Kâmus*, 6: 342.

⁵⁸ el-Fetâvâ'l-Hindiyye (Bulâk: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1310/1892), 3: 588; Mesud Efendi, *Mirât-ı mecelle-i ahkâm-i adliye* (b.y.: Matbaa-i Osmaniye, 1302/1884), 556.

⁵⁹ Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fikhil-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2: 174.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 7: 183, 186; Muhammed İliş, *Şerhu minah*, 6: 381.

⁶¹ Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğnî'si ile birlikte)* (b.y.: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, ts.), 4: 417.

⁶² Bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, 5: 379-380.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 98.

⁶⁴ Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr (İshâk b. Râhûye), *Mesailü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye* (el-

Yatırım vekili, yatırım konusunda belli mal ya da finansal araçların alım satımı şeklinde özel bir kayıtlı sınırlandırılmamış ve vekilin maslahatına uygun meşru yatırım yöntemlerini seçme hususunda mutlak olarak yetkilendirilmişse, vekilin yapacağı alım satımlarda piyasa örfüne uygun olarak yapacağı alışverişlerden dolayı herhangi bir sorumluluğunun olmaması gerekir. Zira mutlak vekâlette vekil, örfe uygun olarak hareket etmekle yükümlüdür. Bu doğrultuda vekil, yatırım işlemleri kapsamında yapılacak alım satımlarda piyasada cari fiyat standartlarına bağlı kaldığı sürece kasıt ya da kusurla itham edilemez.⁶⁵

Günümüz İslami finans kuruluşları tarafından organize edilen yatırım vekâleti uygulamalarında taraflar arasındaki ilişki, kârın belli oranın altına düşmesi esasına dayalı olarak kurulabilmekte,⁶⁶ yatırım işlemlerini üstlenen vekilin belirlenen bu oranın altında kâr sağlaması durumunda sözleşme şartlarına muhalefet etmiş sayılabilmektedir.

AAOIFI'nin yatırım vekâleti uygulamaları konusunda hazırlamış olduğu 46. standartta, vekilin sözleşmede belirlenen kâr oranının altında bir yatırım işlemine girmesi halinde, yatırım faaliyetiyle ilgili olarak şart koşulan kârı değilse de, benzer işlemlerde cari olan emsal kâr arasındaki farkı tazmin etmekle yükümlü kılınabileceği ifade edilmiştir.⁶⁷ AAOIFI'nin söz konusu standartta böyle bir karara ulaşmasının fikhî dayanağı, özellikle Hanbelîlerin, vekâlet akdinde vekilin satış konusundaki şartlara muhalefet etmesi sebebiyle tazminle yükümlü kılınabileceği şeklindeki görüşüne dayandırılmaktadır.⁶⁸ Böyle bir karara varılmasının önemli bir sebebinin de, İslami finans kuruluşlarının müşterilerini kaybetmemek ve konvansiyonel bankacılıktaki gibi sabit ve yüksek kâr beklentilerini karşılayabilmek olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ Ancak kendilerine atıfta bulunulan Hanbelî fukahasının klasik bireysel vekâlet ilişkisi üzerinden yapılacak alışveriş sözleşmeleri konusunda benimsemiş oldukları

Medînetü'l-Münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2002), 6: 3140-3141; Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *el-Hidâye alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdüllatif Hemîm – Mâhir Yâsin el-Fahl (Kuveyt: Şeriketü Garâs, 2004), 278.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 2: 831; İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2: 139-140; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 254; Abdülğani b. Tâlib el-Çuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdülkerîm el-Atâ (Dımaşk: 2002), 311-312; Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl (Ali el-Adevî'nin Haşiyesi ile birlikte)* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1317/1899), 6: 72-73.

⁶⁶ Bu ifademizden, bütün İslami finans kuruluşlarının bu şekilde hareket etmekte olduğu anlaşılmamalıdır. Nitekim bu konudaki hassasiyeti açıkça ortaya koyan ve katılma hesabı sözleşmelerindeki tahmini kârın hiçbir şekilde bankanın taahhüdünde olmadığını ifade eden, dolayısıyla zarar edilmesi halinde bunun bütünüyle müşteriye ait olduğunu beyan eden örnekler de mevcuttur. Örnek olarak bk. "Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. Yatırım Vekâletine Dayalı Katılma Hesabı Sözleşmesi", md. 8, erişim: 14 Mayıs 2019, <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/sozlesmeler-ve-formlar/SozlesmelerVeFormlarYururlukte/yatirim-vekaletine-dayali-katilma-hesabi-sozlesmesi.pdf>.

⁶⁷ AAOIFI, 46-10/2. Bahreyn Kuwait Finance House Şer'î Danışma Kurulu'nun bu konudaki fetvası; vekilin, müvekkilin izni olmaksızın belirlenen kâr oranının altındaki bir yatırım işlemine girmesi durumunda, emsal ücretin altında kalan miktarı tazmin etmesi yönündedir (*Fetâvâ hey'eti'l-fetâvâ ve'r-rekâbeti's-ser'iyye*, 30).

⁶⁸ AAOIFI, 46-Ek-2 (Fikhî Dayanaklar).

⁶⁹ İsmail Halitoğlu, "Yatırım Araçlarının Fikhî Niteliği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 154.



kanaatin, yatırım vekâletinin günümüzdeki uygulamaları hakkında da aynen geçerli olacağı iddiasında bulunmanın yanıltıcı olabileceği de hesaba katılmalıdır.

Yukarıdaki görüşler incelendiğinde, klasik dönem fıkıh literatüründe vekilin tazmin sorumluluğunun, muayyen bir malın alım satım işlemi için tayin edilen kuralara muhalefet ederek müvekkili zarara uğratması sebebiyle söz konusu edildiği görülmektedir. Dolayısıyla, burada esasen vekilin sözleşme gereği müvekkil için baştan belli oranda kâr garantisinde bulunması ya da müvekkilin vekili belli oranda kârla yükümlü kılması gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim böyle bir zorunluluk, güvene dayalı tesis edilen vekâlet sözleşmelerinin tabiatına da aykırıdır. Buradan hareketle, vekâlet akdinde vekil için söz konusu edilen sorumluluğun, teslim alınan nakdî sermaye karşılığında baştan ileri sürülen tazmin yükümlülüğü ve kâr garantisi olmayıp; kasıt, kusur ya da ihmal gibi sözleşmenin gereklerine alenen aykırı hareket edilmesi sebebiyle söz konusu olduğunu kabul etmek gerekir.⁷⁰

Yatırım sözleşmesi esnasında vekilin (yatırım yöneticisi) her halükârda belirlenen kâr oranıyla yükümlü kılınması ya da kendisinin bu oranı baştan garanti etmesi caiz olmadığı gibi⁷¹ böyle bir sözleşme, yapılan işlemi faizli kredi muamelesine dönüştürebilecektir. Nitekim yakın geçmişte faizle ilgili ortaya atılan bazı görüşlerin benzer yöntemler üzerinden temellendirilmeye çalışıldığı bilinmektedir.

XX. yüzyılın başında Mısır'da devletin Yatırım Sandığı adı altında halktan topladığı mevduata vermiş olduğu sabit fazlalık, bazı âlimler tarafından yasaklanan cahiliye faizinden farklı değerlendirilerek bir tür mudarebe (emek - sermaye ortaklığı) kapsamında değerlendirilebilmiştir.⁷² Hatta Muhammed Seyyid Tantâvî (ö. 1431/2010) döneminde Mısır'da Dâru'l-İftâ tarafından bu konuda verilen bir fetvada, söz konusu fon ile mevduat sahipleri arasındaki ilişki mutlak vekâlet üzerinden değerlendirilerek alınan kârın helal olduğu ifade edilmiştir.⁷³ Ancak ne emek-sermaye ortaklığında mudaribin, ne de yatırım vekâletinde yatırım vekilinin, re'sen belli bir mâli yükümlülük altında tutulmasının öteden beri İslam âlimleri tarafından caiz görülmemiş olduğu tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde açıktır.⁷⁴

Yukarıdaki değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, günümüz finans kuruluşları tarafından organize edilen yatırım vekâleti sözleşmelerinde sermayenin vekil tarafından baştan belli oranda kâr garantisi ile teslim alınmasına dayalı

⁷⁰ Dûserî, "el-Vekâle bi'l-istismâr", 380.

⁷¹ AAOIFI, 56-3/2; "Karâr bi-şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye (et-tevrîk) ve tatbikâtüha'l-muâsıra ve tedâvülühâ", *MMFİ*, 19/2 (2013), 1207-1210; Fetâvâ hey'eti'r-rekâbeti's-şer'iyye li-Benki'l-Bahreyn el-İslâmî (Manama: y.y., 2013), 307.

⁷² Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: 1998), 3: 233; Mahmud Şeltût, *el-Fetâva* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2009), 304-305; Sâmi Hasan Ahmed Hamûd, *Tatvîru'l-a'mâlî'l-masrifîyye* (Amman: Matbaatü's-Şark 1982), 229-232; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık 2013), 2: 213-214.

⁷³ el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâ'i'l-Mısriyye (Kahire: Dâru'l-İftâ'i'l-Mısriyye, 2010), 4: 361.

⁷⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 49, 51; Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000), 6: 457; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed (İbnü'l-Kattân), *el-İknâ' fi mesâilî'l-icmâ'*, thk. Hasan b. Fevzî es-Saîdî (Kahire: y.y., 2004), 2: 199; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Abdullah Beyler (İstanbul: y.y., 2013), 368; AAOIFI, 56-3/2; "Karâr bi-şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye (et-tevrîk) ve tatbikâtüha'l-muâsıra ve tedâvülühâ", *MMFİ*, 19/2 (2013): 1207-1210; Halitoglu, "Yatırım Araçlarının Fikhi Niteliği", 154-155.

bazı uygulamalar haklı olarak eleştirilere konu olmaktadır.⁷⁵ Yatırım vekili, sözleşmeye uygun olarak belirlenen fon havuzlarına ya da yatırım araçlarına sermayeyi yönlendirmiş ve piyasa şartları gereği söz konusu fon ve yatırım araçları beklenen kârı getirmemişse bu takdirde müvekkilin tazmin edeceği herhangi bir şey olmamalıdır. Kaldı ki, her ne kadar sözleşmede vekilin, belli oranın altında kâr sağlayan yatırım araçlarına yatırım yapmaması istense de, piyasa şartları gereği belirlenen kâr oranının tam olarak tutturulabilmesi her zaman için mümkün olmayabilir. Bu şekilde sabit bir kâr ancak murabaha ve kira sözleşmeleri gibi, belli malların satılması ya da kiraya verilmesi konusunda söz konusu olabilir. Ancak yaygın işlemlerde hangi malın alım satım ya da kiralama işlemine konu olacağı sözleşme esnasında genellikle henüz belli değildir. Ayrıca müşterilerin ödemeleri tam olarak ve zamanında yapabileceği garantisi de bulunmamaktadır. Dolayısıyla sözleşmelerde yer alacak böyle bir kaydın fikhî açıdan kabul edilebilir olmadığını kabul etmek gerekir.

5.3. Yatırım Vekilinin Herhangi Bir Ön Anlaşma Olmaksızın Meydana Gelen Zararı Karşılması

Yatırım işleminin baştan tahmin edildiği şekliyle kâr sağlamaması ya da sermayenin kısmen veya bütünüyle zarara uğraması durumunda, vekilin baştan şart koşulmaksızın dönem sonunda ve tamamen kendi inisiyatifiyle tahmini kâr oranını üstlenmesi, teberra nitelikli bir işlem mahiyeti taşır. Dolayısıyla, herhangi bir ön anlaşma ve taahhüt olmaksızın vekilin, sektördeki itibar ve güvenilirliğini koruma adına meydana gelen zararı ya da beklenenin altında gerçekleşen kârı tamamlama işlemini üstlenmesinde fikhî açıdan herhangi bir engel görünmemektedir. Ancak bu uygulamanın, yatırımcılar açısından beklenti oluşturacak şekilde yaygın bir adet haline getirilmemesi gerekir.

AAOIFI, yatırım yöneticisinin, baştan mutlak olarak ya da yatırım sözleşmesinin akdedilmesi sonrasında açık ya da örtülü bir anlaşma olmaksızın tamamen kendi özgür iradesiyle tek taraflı olarak tazmin sorumluluğunu üstlenmesinin caiz olduğu yönünde karar almıştır.⁷⁶

Öncesinde şart koşulmamak kaydıyla bir kimsenin borcunu daha iyisi ya da fazlasıyla ödemesinin mümkün olduğuna dair Hz. Peygamber'den nakledilen rivayet de böyle bir işlemin caiz olabileceğini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber, borç olarak almış olduğu deveyi misliyle ödemek isteyip, mislinin bulunamaması üzerine ondan yaşça daha büyük ve daha iyisinin verilmesini emretmesi, borç olarak alınan bir malın, baştan şart koşulmamak kaydıyla ödeme gününde daha iyisi (ya da fazlası) ile ödenebileceğini göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in; "*Sizin hayırlınız borcunu en güzel bir şekilde ödeyeninizdir*"⁷⁷ buyruğunun, teberra amaçlı böyle bir davranışın faziletine işaret etmekte olduğu söylenebilir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, bu husustaki uygulamaların yaygın bir örf haline gelmemesi önem arz

⁷⁵ Dûserî, "el-Vekâle bi'l-istismâr", 380-381; Karadâğî, *et-Teverruku'l-masrifi*, 190-203.

⁷⁶ AAOIFI, 56-3/2, 3/3, 3/4; Ayrıca bk. "Fetâvâ hey'eti'r-rekâbeti's-şer'iyye li-Benki'l-Bahreyn el-İslâmî", 307.

⁷⁷ Buhârî, "İstikrâz" 4; Müslim, "Müsâkât" 120.

etmektedir. Zira zararın karşılanması ya da tahmini kâr oranının her halükarda yatırım vekili tarafından üstlenilmesi şeklindeki uygulamaların yaygın bir örf halini alması, bunun sözleşmelerde zımnen şart koşulması anlamına geleceğinden, faiz problemini tekrar gündeme getirebilecektir.

Sonuç

İslami finansal hizmetler sınıfında yer alan yatırım vekâleti modeli, faiz hasasiyeti olan yatırımcılara ait tasarrufların ekonomiye kazandırılmasında önemli bir alternatif oluşturmaktadır. Tasarrufların yatırıma dönüştürülmesinde kar-zarar paylaşımına dayalı ortaklık yöntemlerinin yanı sıra risk ve kârın tamamen yatırımcıya ait olduğu vekâlete dayalı uygulamaların tercih edilmesi İslami açıdan meşru görülen bir diğer seçenektir.

İslami finans kuruluşlarının serbest piyasa koşullarında rekabet gücünü artırma amacıyla uygulamaya koyduğu bu model, ihtiyaç duyulan fonun temini karşılığında müşterilerine kâr marjı yüksek cazip bir yatırım fırsatı sunmaktadır. Böylece daha önceki yatırım ve finansman sağlama işlemlerine dayalı geliri dağıtan emek-sermaye ortaklığına dayalı katılma hesaplarının yanında güncel kâr oranları ile düzenlenebilen bu tür yeni sözleşmelerle gelir seviyesi artırılmış olmaktadır.

Yatırımcılara ait tasarrufların banka vekâleti ile yatırıma dönüştürülmesi neticesinde elde edilen ve yatırımcının talep edebileceği azami kâr oranının (tahmini kâr) baştan bağlayıcılığı olmayan bir öngörü olarak söz konusu edilmesinde fikhî açıdan herhangi bir sakınca görünmemektedir. Kârın tahmin edilen sınırı aşması halinde, yatırımcının sadece belirlenen bu orandaki kârı alarak, kalan miktarı vekâlet ücreti ya da teşvik pirimi olarak yatırım vekiline bırakması da mümkündür. Ancak bu oranın, yatırımcıların yüksek kâr taleplerini karşılama adına direkt ya da dolaylı ifadelerle banka taahhüdü kapsamına sokulması ya da bu oranı her şekilde temin eden yaygın bir örfün oluşturulması, faiz töhmetinin yanı sıra söz konusu kurumların güvenilirliği açısından da olumsuz bir tablo oluşturabilecektir.

Bu itibarla, faizsiz finans ilkelerine bağlı, şeffaf ve reel değeri esas alan yatırım ilişkilerinin devam ettirilmesi, söz konusu kurumların güven veren istikrarlı yapısının korunması açısından son derece önem arz etmektedir.

Kaynakça

- AAOIFI. *el-Meâyîru's-şer'iyye*. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1437/2015.
- AAOIFI. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: TKBB Yayınları, ts.
- Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Abdülkerim b. Muhammed b. Ahmed İsmail. *el-Umûlâtü'l-masrifîyye hakikâtühâ ve ahkâmuha'l-fikhiyye*. Riyad: Dâru Künûzi İşbîlyâ, 2011.
- Abdürrezzâk, Ebûbekir Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1972.
- Akçaoğlu, Vahdet Deniz, "Katılım Bankacılığı Alanında Mevzuattaki Son Gelişmeler", erişim: 03 Aralık 2018, <https://www.procompliance.net/katilim-bankaciligi-isiginda-mevzuattaki-son-gelismeler>.
- Aktepe, İshak Emin. *Katılım Finans*. İstanbul: TKBB Yayınları, ts.
- Aydın, Mehmet Âkif, - Hamîdullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 246-248. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ayub, Muhammed. *Understanding Islamic Finance*. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd., 2007.

- Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddîn. *Keşşâfu'l-kınâ' an Metni'l-iknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Boşnak, Ahmed el-Cezzâr Muhammed. "el-Vekâle bi'l-istismâr bi-ecrin ve tatbîkâtühâ'l-muasıra". *Mecelletü'l-Buhûsî'l-Akâdîmiyye*. 3 (ts.): 89-114.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010.
- Çakır, Mustafa. *İslam Hukuku Açısından Teverruk İşlemleri*. Doktora Tezi: AYBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Darekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- ed-Davâbitü'l-müstahlase min Karârâtî'l-hey'eti's-şer'iyye li-Benki'l-Bilâd*. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtaşarı Sidi Halîl (Desûkî'nin Hâşiyesi ile birlikte)*. by.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Döndüren, Hamdi. "Müsâkât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 70-71, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dûserî, Talâl b. Süleyman. "el-Vekâle bi'l-istismâr". *Buhûsu Nedveti'l-Bereke er-Râbi'a ve's-Selâsin li'l-İktisâdî'l-İslâmî*. Manama: y.y., 2013.
- Ebû Gudde, Abdüssettâr. "el-Vekâle bi'l-istismâr - te'sîlühâ ve tatbîkâtühâ". *Buhûsu Nedveti'l-Bereke er-Râbi'a ve's-Selâsin li'l-İktisâdî'l-İslâmî*. Manama: y.y., 2013.
- el-Fetâvâ'l-Hindiyye*. el-Matbaatü'l-Emîriyye. Bulâk: 1310/1892.
- el-Fetâvâ'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâi'l-Misriyye*. Kahire: Dâru'l-İftâi'l-Misriyye, 2010.
- Fetâvâ Hey'eti'l-fetâvâ ve'r-rekâbeti's-şer'iyye li-müntecâti Beyti't-Temvîli'l-Küveytî*. Bahrein: Beytüt-Temvîli'l-Küveytî / Kuwait Finance House, ts.
- Fetâvâ Hey'eti'r-rekâbeti's-şer'iyye li-benki'l-Bahrein el-İslâmî*. Manama: y.y., 2013.
- Halitoğlu, İsmail. "Yatırım Araçlarının Fikhî Niteliği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/8 (2018): 139-163.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Hamûd, Sâmi Hasan Ahmed. *Tatvîru'l-a'mâlî'l-masrifîyye*. Amman: Matbaatü's-Şark, 1982.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muhtaşarı Halîl (Ali el-Adevî'nin Hâşiyesi ile birlikte)*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1317/1897.
- Hattâb, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtaşarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hin, Mustafa – Buğa, Mustafa. *el-Fikhu'l-menhecî alâ mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992. https://www.bereketvarlik.com/wp-content/uploads/ALBRK_IhracDetaylari.pdf. Erişim: 27 Aralık 2018
- İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. b.y.: ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Kudâme, Muvaḥḥakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kudâme, Muvaḥḥakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Kâfî fî fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr (Muvaḥḥakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğnî'si ile birlikte)*. b.y.: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Müfliḥ, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' şerhu'l-Muknî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled. *Kitâbu'l-emvâl*. Thk. Şâkir Zîb Feyyâz. Riyad: 1986.
- İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-İknâ' fî mesâilî'l-icmâ'*. Thk. Hasan b. Fevzî es-Saidî. Kahire: 2004.
- İbnü'l-Münzir, Ebûbekir Muhammed b. İbrâhîm. *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. Thk. Ebû Hammâd Sağîr el-Ensârî. el-İmârât: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2005.
- İbrahim el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-ebhur*. Thk. Abdullah Beyler. İstanbul: 2013.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr. *Mesailü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye*. el-Medînetü'l-Münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2002.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mu'cemu luğatî'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Karadâgî, Ali Muhyiddîn. *et-Teverruku'l-masrifî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.

- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- "Karâr bi-ş'e-ni's-sukûki'l-İslâmîyye (et-tevrîk) ve tatbîkâtüha'l-muâsıra ve tedâvülühâ". *MMFİ* 19/2 (2013).
- Karârât ve tavsiyatü Nedevâtî'l-Bereke li'l-iktisâdî'l-İslâmî. nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde – İzzüddîn Muhammed Hûce. Cidde: y.y., 2001.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi-ş-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kayapınar, Hüseyin. "Müzâraa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 234-236, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Abdüllatif Hemîm – Mâhir Yâsin el-Fahl, Kuveyt: Şeriketü Ğarâs, 2004.
- Kobiler İçin Adım Adım Katılım Bankacılığı. (Ed. M. Şerafettin Özsoy – Yakup Sayar). İstanbul: TKBB Yayınları, ts.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Şerhu't-Telkîn*. Thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1956.
- Mesud Efendi. *Mirât-ı Mecelle-i ahkâm-ı adliye*. Matbaa-i Osmaniye, 1302/1884.
- Meş'al, Abdülbârî. "Tatbîkâtü'l-vekâle ve'l-fudâle ve'l-murâbahatü'l-aksiyye" (16-17.09.2007 tarihinde düzenlenen 28. Albaraka Zirvesi'nde sunulan yayımlanmamış tebliğ), erişim: 08 Aralık 2018, https://raqaba.co.uk/sites/default/files/ttbyqt_lwkl_wlfdl_wlrmrb_lksy.pdf.
- "Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik", (18.10.2018 tarih ve 30569 sayılı Resmi Gazete).
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'li'i'l-muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Meydânî, Abdülğani b. Tâlib el-Ğuneymî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Thk. Abdülkerîm el-Atâ. Dımaşk: 2002.
- Minhâcî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali. *Cevâhîru'l-ukûd ve muînu'l-kudât ve'l-muvakkîn ve ş-şuhûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- "Mudârebe", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 38: 35-99. Kuveyt: Vezaratu'l-Evkaf ve ş-Şuûni'l-İslâmîyye, 1998.
- Muhammed İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Minahi'l-celîl alâ muhtasari'l-Allâme Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Reşûd, Hâlid b. Saûd. *el-Ukûdû'l-mübtekere li't-temvîl ve'l-istismâr bi's-sukûki'l-istismâr*. b.y.: y.y., 2013.
- "Rikk", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 23: 11-92. Kuveyt: Vezaratu'l-Evkaf ve ş-Şuûni'l-İslâmîyye, 1992.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Bayrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkandî, Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: y.y., 1998.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Suğdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. Thk. Selahaddin en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Şeltût, Mahmud. *el-Fetâva*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2009.
- Şeşrî, Sa'd b. Nâsir. "el-Müntecü'l-bedîl anî'l-vedîa". *MMFİR*, 28 (2012).
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şirbînî, Abdurrahmân b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Ğureri'l-behiyye (Zekerîyyâ el-Ensârî'nin "el-Ğureru'l-behiyye" adlı eseri ile birlikte)*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- "Şurût ve ahkâmu feth ve teşğîli'l-hisâbât", (Kuwait Finance House - بيت التمويل الكويتي), erişim: 05 Aralık 2018, <https://www.kfh.bh/bahrain/private-banking/investment/wakala-investment-account.html>.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *el-Câmiu's-sahîh (Sünen)*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1968.
- Tunç, Hüseyin. *Katılım Bankacılığı – Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2010.
- "Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. Yatırım Vekâletine Dayalı Katılma Hesabı Sözleşmesi", erişim: 14

Mayıs 2019, <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/sozlesmeler-ve-formlar/SozlesmelerVeFormlarYururlukte/yatirim-vekaletine-dayali-katilma-hesabi-sozlesmesi.pdf>.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübêlâ*. Thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Summary

An investment proxy is a kind of contract that deals with the turning of savings of the customers into an investment by financial agents according to agreed-upon terms. The practices of a proxy of investment in which the savings of the investors are administered in keeping with the contract of agency and service can be carried out on the basis of two main models, i.e. the accounts of participation and the lease certificate (sukûk). In this relationship of investment, the agent that stands as proxy is principally entitled only to the prefixed fee of proxy, the profit or loss belonging wholly to the investing customer.

The practice of an investment proxy that deals with the turning of the savings into an investment has some features that are in common with such kinds of contracts as classical proxy, muđārabah (the partnership of personal effort and capital), bai' al-īnah (sell and buyback) and tawarruq (tripartite sale), as well as other different features.

The accounts of participation that rely on the contract of investment proxy allowed by the legal arrangements in Turkey are limited to state institutions and organizations, funds and corporate persons. Therefore, in Turkey it is presently impossible to open for individual customers an account of participation based on the contract of investment proxy. In the accounts of participation based on the contract of investment proxy, in which the investors can only grant a general and limited authorization about the use of the supplied funds, the unit value of account is limited by the total amount of the deposit and the estimated profit.

In the other method of the investment proxy, the agent turns the funds collected through the export of a lease certificate from the investors into investment again on the basis of the paid proxy principle, getting as the proxy fee the amount that is left over after a certain agreed-upon amount of the profit is paid to the investors.

The important matter of determining the fee in the proxy of investment which has the nature of a paid and binding contract of labor and service can be carried out in various ways in line with the agreement of the parties. In this context, the fee can be determined either as a fixed price or as a certain rate of the invested capital, or as a certain rate of the net profit or as the surplus of a certain amount of profit. One can however see that the legitimacy of especially the last two methods caused some debates within Islamic legal doctrine.

The debate over the proxy of investment revolves around the estimated profit determined by the parties and the responsibility of the proxy in this case. From the Islamic legal perspective, there are some serious and debatable differences within this section, regulated under the title of "estimated rate of profit" in the contracts, being determined as an unbinding pre-information and a prefixed price to be paid by the proxy to the investor in any case. There is no legal obstacle for the proxy agent of investment, who is authorized to administer the capital in keeping with some certain rules, to pre-inform his customers in an unbinding manner about how much profit this kind of investment approximately may bring in. In the same way, it is legally acceptable that if the process of investment fails to bring in profit as announced or estimated in advance or in case the investment ends up with loss although it is conducted according to the determined terms, the proxy may undertake to pay the estimated profit at the end of the term though this is not stipulated in the outset. This practice, however, since it has the nature of donation, should not grow into a common habit in such a way as to cause expectation on the side of the investors. Otherwise, because this practice will be an implicit section of the contract, it may trigger the debate of interest.

The fact that the prefixed rate of profit is stipulated as requiring compensation forms the center of the debate. In some practices of the investment proxy that have been organized and carried on by Islamic financial institutions, the relationship of investment between the investors and the agent has been established on the condition that the profit should not go below a fixed ratio and the agent is considered to violate the terms of contract if the agent makes less profit than the prefixed ratio. This doctrine, supported by some international institutions such as the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), is based upon the notion that the proxy is held responsible for compensating because the proxy violates the terms of selling laid down in the proxy contract. However, this responsibility of the proxy, as pointed out in the classical Islamic legal literature, is not an absolute necessity to pay the prefixed ratio of profit as required by the contract; rather, it has to do with the loss of the client that is caused by the violation of the rules determined for the sale and purchase of certain

assets. On the other hand, in the proxy contracts that are categorized in the mutual trust-based contracts, the assets / capital taken over by the proxy is in the position of trust and therefore the proxy cannot be kept responsible for any compensation apart from the fact that the proxy fails intentionally or carelessly. Thus, one should see that the responsibility as pronounced for the proxy in the Islamic legal doctrine is not the responsibility of compensation and the guaranty of profit set forth at the outset; rather, it has to do with the violation of the contract by failing intentionally or carelessly.

It is clearly problematic from the perspective of Islamic legal doctrine to take into the scope of bank obligations an average ratio of profit that is pronounced as a pre-informing under the title of "estimated profit" or pay that ratio to the investors in any case with the aim of meeting the expectation of competition by the Islamic financial institutions and the demands of high profits by the investors. The sensitivity and care to be shown to this matter is very important for protecting the credibility of Islamic financial institutions that are reputed for their conformity to non-interest financial principles.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Vakf/Vasl Halinde “Yâ” Harfinin İsbâtı Veya Hazfî Üzerine Bir İnceleme

Nesrişah Saylan

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Ana Bilim Dalı

nsaylan@firat.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5805-8630>

Geliş Tarihi / Received: 08.04.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 22.06.2019

Öz

Kıraat ilmi içerisinde önemli bir yere sahip olan vakf ve ibtidâ'nın konularından biri hazf ve isbâtıdır. Mushaf hattında bazı harfler kimi zaman yazıda belirtilmekte (isbât) kimi zaman ise hazfedilmektedir. Bu özelliğe sahip olan harflerden biri “yâ” harfidir. “Yâ” harfinin vakf halinde isbâtı ve hazfî konusunda kıraat imamları arasında ihtilaf bulunmaktadır. Mushaf hattından hazfedilen “yâ” harfinin asliyye – gayr-i asliyye olması, isme veya fiile bitişmesi, âyetin ortasında veya sonuna gelmesi noktasında farklılık göstermektedir. Ayrıca “yâ” harfinin hazfedilmesiyle ilgili Mushaf hattına uygunluk, nahiv kuralları, Arap şiiri ve kelamında kullanılması, fâsıla'ya (âyet sonu) uygunluk şeklinde çeşitli temellendirmeler yapılmıştır. Genel olarak hazfedilen “yâ” harfinin fâsıla'ya uygunluk nedeniyle olduğu tespit edilmiştir. Bu durum Arap dilinde çok yaygın olarak kullanılmakta ve Arap şiirleri başka konularda olduğu gibi bu konuda da delil olarak gösterilmektedir. Bu çalışmada vasl ya da vakf halinde sabit olan veya hazfedilen “yâ”ların geçtiği âyetler tespit edilip bu “yâ”ların Mushaf hattında yazılıp yazılmaması konusunda kıraat imamlarının görüşleri zikredilmektedir. Ayrıca lafzî yapısıyla i'câz olan Kur'an-ı Kerim'in hazf üslubunu kullanmasıyla eşsiz bir ahenk ve ölçüye sahip olduğu ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Vakf, Vasl, İsbât ve Hazf.

A Study on The Evidence and Extraction of The Letter of “Yâ” in The Stopping or Arriving Form

One of the subjects regarding stopping and starting places in the Qur'ân is that they have an important place in the recitation science is extraction and evidence. While some letters are stated in the writing in the lettering of the Qur'ân, they are ruled out. One of the letters with this feature is the letter of “yâ”. While the letter of “yâ” is stable in the lettering of Qur'ân, it is ruled put sometimes. It is stable in its arriving form, while it causes disagreement among the imams about the evidence and extraction in the stopping form. It differs that the letter of “yâ” which is named as the quality of “yâ” is a basic- non-basic one, it conjoins to a noun or verb, it comes to the middle or to the end of the versicle. The various justifications were made about the suitability for lettering The Qur'ân related that the letter of “yâ” is ruled out as stopping or arriving, or it is a stable one, a proof is offered from the grammar and syntax rules, it is used in Arabic poetry and remark, and as the suitability for the interruption (the end of versicle). The letter of “yâ” which is ruled out generally is due to the suitability for the interruption. This situation is commonly used in Arabic language, and Arabic poetries are shown as an evidence for this situation. In this study, the versicles which include the letter of “yâ” that is stable or ruled out in arriving or stopping are determined and the views of recitation of imams are mentioned about whether the letter of “yâ” is written or not in the lettering of Qur'ân. Moreover, it will be revealed that The Qur'ân which is laconic with its literal future has got a unique harmony and extent as it is used in extraction wording.

Keywords: Qur'ân, Recitation, Waqf, Wasl, Isbat and Hazf.

Atf / Cite as

Saylan, Nesrişah. "Vakf/Vasf Halinde "Yâ" Harfinin İsbâtı Veya Hazfî Üzerine Bir İnceleme". *Marife* 19/1 (2019): 45-66. <https://doi.org/10.33420/marife.551063>.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in "وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" "İşte böylece biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik" (et-Tâhâ 20/113) âyetinde de belirtildiği üzere harfleri ve cümleleri bakımından Arapça bir kelimaya olmasına rağmen hiçbir edebi türe benzemeyen kendine hâs bir üslubu vardır. Yirmi üç senede tedrici olarak nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm dil, belâğat, üslup ve anlam ilişkisi bakımından mükemmel bir yapıya sahiptir.¹ Nakledilen rivâyetler Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın hıfz ve kitâbet yoluyla muhafaza edildiğini² dağınık halde bulunan Kur'ân metinlerinin vahiy sürecinin devam etmesi ve çeşitli sebeplerden dolayı³ iki kapak arasında cem' edilmediğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde ortaya çıkan siyasî gelişmeler ve Yemâme Savaşı'nda Kur'ân'ı ezbere bilen birçok sahabenin şehit düşmesi Kur'ân'ın iki kapak arasında toplanmasına vesile olmuştur.⁴ Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde ise farklı sahabeden Kur'ân öğrenmiş olan kişiler hac, savaş vb. nedenlerle bir araya geldiklerinde her biri kendi hocasından öğrendiği kıraatin daha doğru olduğunu iddia etmiş, hatta diğer kıraati inkâr etmiştir. Bu şekilde Müslümanların tartıştıkları duyulunca halife Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) başkanlığında bir komisyon kurup Mushaf'ı istinsâh etmelerini istemiştir.⁵ Mushaf ifadesi Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân-ı cem etme faaliyeti sonrasında ortaya çıkmıştır. Ancak literatürde daha çok Hz. Osman döneminde yazılıp çoğaltılan Kur'ân nüshaları için kullanılmıştır. Bu bağlamda Hz. Osman döneminde yazılıp belli başlı merkezlere gönderilen Kur'ân nüshaları "mesâhif-i Osmaniyye", Hz. Osman'ın kendisi için ayırdığı nüsha ise "imam Mushafı" olarak anılmıştır.⁶ Resm-i

¹ Buna benzer âyetler için bk. ez-Zümer 39/28; el-Fussilet 41/3.

² Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1425/2005), 26.

³ Muhammed Abdü'l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemreli (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), 1: 202.

⁴ Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, 1: 204; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2004), 51.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, 1: 204-209.

⁶ Hz. Ebû Bekir ile Hz. Osman'ın yaptığı eylemler birbirinden farklıdır. Hz. Ebû Bekir vahiylerin yok olması endişesi ile Kur'ân'ı cem' etmiştir. Hz. Osman ise "yedi harf" ruhsatından ve kıraat birikiminden kaynaklanan farklı okuma biçimlerinin ve özel Mushaf'ların muhtevastındaki kimi durumlardan dolayı Kur'ân'ı istinsâh etmiştir. Bunun sonucunda Hz. Ebû Bekir Mushafı esas alınarak yeniden sağlamlaştırılmış, vahiy metinlerinin tertibi yeniden düzenli bir şekilde yazılmış, "yedi harf"ın sınırlaması yanında bütün sahih kıraat birikimi Mushaf metnine dâhil edilerek koruma altına alınmıştır. Hz. Osman'ın istinsâh işlemi, kıraatlerin disipline edilmesi açısından kıraat tarihinde önemli bir dönemi oluşturmaktadır. Bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 106-107.

⁷ Mushaf'ların sayısı ve gönderildikleri merkezler hakkında farklı görüşler vardır. Ancak imlâ farklılıklarına yer veren rivayetler esas alındığında sayılarının en az altı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 242.



Mushaf ise Hz. Osman’ın derlediği Mushafların onun tarafından tasvip edilmiş imlâsına denmektedir.⁹ İlk Mushafların en çok tartışılan yönü imlâlarıdır. Genel olarak imlâ telaffuzla uyum içerisinde olmaktadır. Ancak Mushafta kelimelerin yazımında lafız okuyuş örtüşmesinin dışına çıkmış bazı yerlerde aynı yapıdaki kelimeler farklı biçimlerde yazılmıştır. “يَا أَيُّهَا” ifadesinde nidâ edatındaki elif’in hazfedilmesi, “بُنَا” örneğindeki cemî vâv’ından sonra elif’in eklenilmesi, hemze kendinden önceki harfin kesresine uygun olarak “وَرِيَا” (el-Meryem 19/74) şeklinde nebre üzerine yazılması gerekirken “رِيَا” olarak nebresiz yazılması, “الصَّلَاةُ” ve “الرَّكُوعُ” kelimelerinin elif yerine vâv harfiyle yazılması, bitişik yazılması gereken “مِنَ مَا” lafzının “مِنَ مَا” şeklinde ayrı yazılması gibi bu ifadeler hazf, ziyâde, hemze, bedel, fasl gibi çeşitli başlıklar altında incelenmeye çalışılmıştır.¹⁰ Mushafta aynı özellikteki kelimelerin farklı yerlerde değişik biçimlerde yazımı, Mushaf imlâsının homojen bir yapı arz etmemesi ve yazıda lafız-okuyuş örtüşmesini esas alan yeni imlâ tarzı ile Mushafın imlâ tarzı arasında farklılığın oluşması âlimleri anılan bu farklılıkları incelemeye sevk etmiş ve bu konuyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar Mushafın imlâ özelliklerinin kâtip hatasına dayandırılması, Mushafın imlâ özelliklerinin anlamsal faktörlerle ilişkilendirilmesi, Mushafın imlâ özelliklerinin dilsel nedenlerden kaynaklanması, Mushafın imlâ özelliklerinin kıraat farklılıklarına isnat edilmesi, Mushafın imlâ özelliklerinin Arap yazısına ve önceki yazılara dayandırılması gibi görüşlerdir.¹¹ Sonraki dönem Mushaf yazımlarında Resm-i Mushaf imlâ sisteminin esas alınıp alınmayacağı da âlimler arasında tartışılmıştır. Buna göre üç temel görüş vardır. Birincisi Resm-i Mushafa uymanın vacip olduğu görüşüdür. Bu görüş, imlânın uyulması gereken bir sünnet olduğu ve bu imlâda seleften yapılan nakiller ve sahabenin üzerinde icmâ ettiği yönündeki iddialarla delillendirilmiştir. İkincisi imlânın dini bir emir olmadığı, nasslarda böyle bir emrin bulunmadığı, yazının sembol ve işaretlerinin sahabenin dönemindeki mevcut imlâ ile yazıldığı ve bunun mutlaka korunmasının gerekli olmadığı belirtilerek Kur’an’ın daha sonra geliştirilen imlâ ile de yazılabilmesidir. Üçüncüsü ise Mushafın imlâsının tamamen unutulmaması için ümmet içinde onu bilen bir grubun olması gerektiği vurgulanmakla birlikte halkın karıştırmadan kolaylıkla okuyabilmesi için daha sonra gelişen imlâ ile de Mushaf yazılabilmesidir.¹²

Vakf kelimesi “وقف” fiilinden mastar olup “durmak, durdurmak, hapsedmek, men etmek, imtina etmek, kaçınmak” anlamlarına gelmektedir.¹³ Terim olarak ise

⁹ Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 10-11.

¹⁰ Maşalı, “Mushaf”, 31: 243; Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’an ve Kıraat Ayrımı”, 10-11.

¹¹ Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 268-287.

¹² Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 288-300; Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’an ve Kıraat Ayrımı”, 11-13.

¹³ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Attârî (Beyrût: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1085), 4: 1440; Cemâluddîn b. Muhammed b. Manzûr, *Lisânü'l-arâb* (Kahire: Darül-Meârif, 1119), 6: 4898-4900; Ebül-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Darül-kütübil-ilmiyye, 1419/1998), 2: 350; Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: 1982), 24: 467-477.

vakf, kelime üzerinde kıraate tekrar başlamak niyetiyle adet olduğu şekilde nefes alacak kadar bir zaman sesi kesmekten ibarettir.¹³ Vakf ancak kelime sonlarında yapılır, kelime ortasında yapılmaz. Vasl halinde, iki kelime arasında nefes almak mümkün olmadığı için, istirahat etmek ve nefes almak için vakf genellikle tercih olunur. Böylece aynı zamanda, teneffüs ve istirahattan sonra ibtidâ'nın güzel olacağı gerçeği ortaya çıkmış, mana bozulmamış ve maksat da açıkça anlaşılmış olur.¹⁴ İbtidâ ise bir şeye ilk defa başlamak anlamına gelmektedir.¹⁵ Istilahta ise kıraate ilk defa başlamayı veya vakf sonrası kıraate yeniden başlamayı ifade etmektedir.¹⁶

Kur'ân tilaveti esnasında vakf ve ibtidâ'ya riâyet, Hz. Peygamber (s.a.s)'in fiili uygulamaları ve sahabeden gelen nakillerle ortaya çıkmaktadır. Nitekim sahabe Hz. Peygamber'in kıraatini tanımlarken "Nebi (s.a.v.) Kur'ân okuduğu zaman her ayetin sonunda dururdu" demek suretiyle Hz. Peygamber'in âyet sonlarında vakf yaparak okuduklarını söylemişlerdir.¹⁷ Ayrıca Hz. Ali'nin (ö. 40/661) tertîl kelimesini "Tertîl, harfleri tecvid ile okumak ve vakf yerlerini bilmektir" şeklinde açıklaması sahabenin vakf'a verdiği önemi göstermektedir.¹⁸ Bu nedenle kıraat üstatları tahsil neticesinde icâzet verebilmek için Kur'ân tilaveti ve önemi açısından büyük bir öneme haiz olması sebebiyle vakf ve ibtidâ ilminin her yönüyle bilinmesini gerekli kılmışlardır.¹⁹

Mushaf hattında bazı harfler vakf veya vasl halinde kimi zaman yazıda belirtilmekte (isbât) kimi zaman ise hafzedilmektedir.²⁰ "ي" (Yâ), bu harflerden biridir. Arap alfabesinin yirmi dokuzuncu harfi olan ve lîn (yumuşak) harflerden sayılan²¹ "yâ" harfi noktalı bir harftir. Yan, taraf, cihet ve göğüste kalan süt fazlası" anlamına gelen "yâ" ifadesi kelime olarak ise el anlamına geldiğinden Arapça "yed" (el) karşılığıdır.²² "Yâ" harfiyle ilgili olarak Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/792) şöyle demektedir: "Aslında Arap alfabesinde yirmi dokuz harf vardır ki yirmi beşi belirli alan ve sahih mahrece sahiptir. Diğer dördü ise (vâv, yâ ve elif), gerçek bir mahrece dayanmaksızın cevâf boşluğundan çıkmaktadır."²³ Görüldüğü üzere el-Ferâhîdî, "yâ"

¹³ İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali, *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 224-225.

¹⁴ Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 317.

¹⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 1: 35; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arâb*, 1: 223-225; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1: 49.

¹⁶ Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 317.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibetî'n-neşr fî'l-kırââtî'l-aşr* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/2000), 41; Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 1: 350.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 225; *Şerhu tayyibetî'n-neşr*, 34.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 225.

²⁰ Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 107.

²¹ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber es-Sibeveyh, *Kitâbu Sibeveyhî*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 4: 435.

²² İsmail Durmuş, "Yâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 169.

²³ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrût: Müessesetü'l-Âlemi, 1408/1998), 1: 57.

harfini sahih harflerden saymamış, nedenini de bu harfin illet harfi olduğunu belirtmiştir.²⁴ “Yâ” harfinin mahrecine gelince “ح ش” harfleri gibi dilin ortası ile üst damagın arasından çıkmaktadır.²⁵ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de aynı şekilde harf-i med olmayan “yâ” harfi için bu mahrec yerini belirtmiş ve bu üç harfe hurûf-ı seçeriyye demiştir.²⁶ “Yâ” harfi cehr,²⁷ rihvet,²⁸ infitâh,²⁹ istifâle,³⁰ terkîk³¹ ve ismât³² sıfatlarına sahiptir.

“Yâ” harfi izâfet ve zâid yâ’sı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mütakellim yâ’sı olan izâfet yâ’sı isme, fiile ve harfe bitişen zamirdir. “نَفْسِي” örneğindeki gibi isme bitişince mahallen mecrûr, “فَطَرَنِي” şeklinde fiile bitişince mahallen mensûb, “إِنِّي لِي” harflerine bitişince mahallen mensûb ve mecrûr olmaktadır. Kelimenin sonuna eklenen ve kelimenin harflerinden biri olmayan izâfet yâ’sı Kur’an’da yedi yüz doksan altı lafızda geçmektedir. Bunlar:

a) Sâkin okunması konusunda icmâ olanlar: Kur’an’da beş yüz almış altı yerde geçen bu “yâ” harfi çoğunluğu teşkil etmektedir. “إِنِّي جَاعِلٌ” (el-Bakara 2/30) ve “لِي عَمَلٍ” (el-Yûnus 10/41) ifadeleri bu konuyla ilgili örneklerdendir.

b) Fethâ okunması üzerinde icmâ olanlar: Bu “yâ” harfi Kur’an’da on sekiz yerde geçmektedir. “يَايَا” (el-A’râf 7/155) ve “حَسْبِيَ اللَّهُ” (et-Tevbe 9/129) ifadelerinde olduğu gibi yâ harfinin öncesi veya sonrası sâkin gelmektedir.

c) Sâkin veya fethâlî okunması konusunda ihtilaf olanlar: Kur’an’da iki yüz on iki yerde geçmektedir. Bu “دُرُونِي أَقْتُلْ” (el-Mü’min 40/26) ifadesi gibi yâ harfinden sonra fethâlî hemze gelmesi, “بِعِبَادِي أَنْتُمْ” (eş-Şuarâ 26/52) ifadesi gibi yâ harfinden sonra kesreli hemze gelmesi, “أَتَى أَوْنِي الْكَلِّ” (el-Yûsuf 12/59) örneğindeki gibi yâ harfinden sonra zammeli hemze gelmesi, “رَبِّي الَّذِي يُحْيِي” (el-Bakara 2/258) ifadesindeki gibi yâ harfinin lâm-ı tarif ile gelen hemze-i vasl ile bir arada bulunması, “يَا لَيْتَنِي أَخَذْتُ” (el-Furkân 25/27) ifadesindeki gibi yâ harfinin lâm-ı tarifsiz hemze-i vasl ile bir

²⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1: 59.

²⁵ Sîbeveyh, *Kitâb*, 4: 433; Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *er-Riâye li tecvidi'l-kirae ve tahkiki lafzi't-tilâve* (Amman: Dârü Ammâr, 1404/1984), 179.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 200.

²⁷ Cehr, lügatte açıklamak, ortaya çıkarmak anlamına gelir. İstilahta ise kuvvetli olduğu için harfi telaffuz ederken nefesin akmasına engele olmasına yani nefesin hapsolmesine denir. İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Mu'cemu'l-mustalahât fî ilmi't-tecvîd ve'l-kirâât* (Riyad: 1425/2004), 50; Ahmed Mahmûd Abdüsemi'el-Hafeyân, *Eşhurü'l-mustalahât fî fenni'l-edâ ve ilmi'l-kirâât* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001), 251; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 202.

²⁸ Lügatte yumuşak olmak anlamına gelen rihvet istilahta ise kendisinde rihvet sıfatı bulunan harflerin sükûn ile telaffuzu esnasında mahrece itimadın zayıf olması hasebiyle ses ve nefesin beraberce akmasına denir. Devserî, *Mu'cemu'l-mustalahât*, 59; Hafeyân, *Eşhurü'l-mustalahât*, 251; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 203.

²⁹ Açılmak, ayrılma anlamına gelen infitâh, harf telaffuz edilirken dilin üst damaktan ayrılması, uzaklaşmasıdır. Devserî, *Mu'cemu'l-mustalahât*, 32; Hafeyân, *Eşhurü'l-mustalahât*, 252; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 208.

³⁰ İstifâle lügatte aşağı olmak, alçalmak demektir. İstilahta ise istifâle harflerini telaffuz ederken dilin yukarı yükselmeyip ağzın dibinde kalmasına denir. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 207.

³¹ Sözlükte inceltmek, zayıflatmak anlamına gelir. Tecvid ilminde ise terkîk harflerini ince okumaya denir. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 223.

³² Lügatte men etmek anlamına gelmektedir. Tecvid ilminde ise ismât harflerinin telaffuzundaki zorluk sebebiyle dört (rübâî), beş (humâsî), altı (südâsî) harfli kelimelerde bu harflerin yan yana gelmelerine mâni olunmuştur. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 209.

arada bulunmaması, “بَيِّنَ لِلطَّائِفِينَ” (el-Bakara 2/125) ifadesindeki gibi yâ harfinden sonra hemze-i vasl ve kat’ bulunmayan ifadeler olmak üzere altı bölümde incelenmektedir.³³

“الدَّاعِ، الْوَادِ، يَأْتِ، يَتَّى” gibi isim ve fiillerin sonuna rivayetlere göre eklenen yâ harfine zâid yâ denilmektedir. Bu yâ’lar ayet sonunda ve ayet ortasında olmak üzere iki kısımda bulunmaktadır.³⁴

1. “Yâ” Harfinin Tevcihinde Kullanılan Metotlar

Vasl veya vakf halinde isbâtı ve hazfı konusunda ihtilaf olan “yâ” harfinin tevcihinde³⁵ çeşitli metotlar kullanılmıştır. Bu konuyu vasl veya vakf halinde “yâ” harfinin hazfedilmesi ve isbâtı konusunda kullanılan deliller olmak üzere iki başlık altında inceledik.

1.1. “Yâ” Harfinin Hazfedilmesiyle İlgili Kullanılan Deliller

1.1.1. Mushaf Hattına Uygun Olması

“Yâ” harfinin hazfedilmesiyle ilgili ileri sürülen delillerden birisi Mushaf hattına uygun olmasıdır. “فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنَ” (el-Fecr 89/15) ve “فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنَ” (el-Fecr 89/16) âyetlerinde geçen “أَكْرَمَنَ” “أَهَانَنَ” kelimeleri bu konuyla ilgili örneklerdendir. Bu ifadeleri Nâfi’ (ö. 169/785) ve Ebû Amr (ö. 154/771) vasl halinde; Ya’kûb (ö. 205/821) ve Bezzî (ö. 250/864) ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfinin isbâtı ile “أَكْرَمَنِي” “أَهَانَنِي” şeklinde okumuşlardır.³⁶ Bu kelimelerde “yâ” harfini hazfedenler Mushaf hattında “أَكْرَمَنَ” ve “أَهَانَنَ” kelimeleri “yâ” harfi olmaksızın yazıldığını ve Mushaf hattına uymak suretiyle bu şekilde okuduklarını belirtmişlerdir. Çünkü sünnet, Mushafın hattına muhalefet etmemektir ve bu konuda sahabenin icmâsı vardır.³⁷ Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرَ” (el-Mülk 67/17) ve “فَكَتَيْفَ كَانَ نَكِيرَ” (el-Mülk 67/18) âyetleridir. Bu âyetlerde geçen “نَذِيرَ” ve “نَكِيرَ” kelimelerini Versâ vasl halinde; Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “نَذِيرِي” “نَكِيرِي” şeklinde “yâ” harfinin isbâtı

³³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Amr Osmâm b. Saîd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'* (Beyrut: Darü'l-kitâbî'l-Arabî, 1404/1984), 54-58; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 149-155.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 157.

³⁵ Tevcih, kıraatlerin temellendirilmesini ifade eden kavramlardan biridir. Kıraat eserlerinde bu ifade kıraatin anlamı, takdiri ve dilsel dayanağı manasında kullanılmaktadır. ki bu bir anlamda hücceti karşılamaktadır. Bundan dolayı tevcih kavramının ihticâc ile aynı anlamı ifade ettiği belirtilmektedir. Nitekim ihticâc kaynaklarında bu kelimenin “tevcihü'l-kıraat” şeklinde yer alması bunun en önemli kanıtıdır. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 366; Ünal, Mehmet, “Bir Kıraat Terimi Olarak Huccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 17, sy. 1, 2004, 71.

³⁶ İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs, *Kitâbü's-seb' fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1119), 684-685; Ebû Ali el-Hasen b. Abdî'l-Gaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddîn Kahveci, Beşîr Cuvicâtî (Beyrût: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991), 6: 403-404; Dâni, *et-Teysîr*, 140; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 400-401; Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırââtî'l-erbeate 'aşer*, thk. Enes Mihra (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419/1998), 583.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyîn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullâh b. Abdül-Muhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22: 276-277.



ile okumuştur.” Ayetin anlamına etkisi olmayan bu iki okuyuş şeklinden “yâ” harfini hazfedenler Mushaf hattına uymak için bu şekilde kıraat ettiklerini söylemişlerdir.”

1.1.2. Fâsıla (Âyet Sonu) Olması veya Fâsıla’ya Benzemesi

Fâsıla (âyet sonu olması) ve fâsıla’ya benzemesi de “yâ” harfinin hazfedilmesiyle ilgili ileri sürülen delillerden bir diğeridir. “فصل” kökünden türemiş olan fâsıla kelimesi kesmek, hüküm vermek, engel olmak, bir yerden ayrılmak, çocuğu sütten kesmek gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “فواصل” olan bu kelime otuzüçlük tesbih dizisinin arasını ayırmak için kullanılan nişaneler anlamında da kullanılmaktadır.” Kur’ânî bir kavram olarak fâsıla ise şiirdeki kafiye ve secideki karine gibi âyetin son kelimesidir.” Fâsıla’nın cümlelerin son kelimesi olarak âyet sonunda olduğu gibi âyet ortasında cümlelerin sonunda olabileceği de ifade edilmiştir.” Arapça bir kelimeden Kur’ân-ı Kerîm hiçbir dile/lisana sahip olmayacak şekilde kendine has bir üsluba sahiptir. Şiir ve nesir özellikleriyle eşsiz bir musikiye sahip olması Kur’ân’ın kendisine has üslubundan, kelimelerinin güzelliğinden, cümlelerinin ahenk ve insicamından iç ve dış fâsılanın sağladığı uyumdan kaynaklanmaktadır.” Fâsıla, Kur’ân’ı Kerîm’in i’câz özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim Rummanî (ö. 368/978) Kur’ân’ın i’câzını yedi bölümde ele almış ve bu bölümlerden biri olan be-lağatın alt başlığında fâsıla’yı incelemiştir.”

Mushaf hattında “yâ” harfinin hazfedilmesinin nedeni fâsıla olması veya fâsıla’ya benzemesiyle izah edilmiştir. Bu konuyla ilgili “قُلْ اذْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا” (el-A’raf 7/195) âyeti örnek verilebilir. Mezkûr âyette geçen “كِيدُونِ” ve “تَنْظُرُونِ” lafızlarında “yâ” harfinin sabit olması veya hazfedilmesiyle ilgili kıraat âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Amr ve Ebû Ca’fer vasl halinde Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfiyle “كِيدُونِ” ve “فَلَا تَنْظُرُونِ” şeklinde kıraat etmiştir.” Söz konusu âyette fâsıla nedeniyle yani âyet sonlarının kafiye benzemesinden dolayı “كِيدُونِ” ve “فَلَا تَنْظُرُونِ” ifadelerindeki “yâ” harfinin hazfedildiği belirtilmiştir. Ayrıca bu durumun Arap dilinde çok yaygın olarak kullanıldığı ve Arapların şiirlerinde geçen

” Dâni, *et-Tefsîr*, 135; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 389; Dimyâtî, *İthâf*, 550.

” Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 21: 127; Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ” (el-Mûmin 40/38) âyeti de bu konuyla ilgili örneklerdendir. Söz konusu âyette geçen “اتَّبِعُونِ” kelimesini Ebû Ca’fer, Ebû Amr vasl halinde; İbn Kesîr ve Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfi ile okumuştur (İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’*, 573; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 366; Dimyâtî, *İthâf*, 486). Bu ifadede “yâ” harfini hazfederek okuyanlar Mushafta “اتَّبِعُونِ” kelimesinin bu şekilde yazıldığı söylemişlerdir. “yâ” harfi ile okuyanlar ise aslına uygun olarak hem vakf hem de vasl halinde “yâ” harfini sabit kılmuşlardır. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 18: 361. Ayrıca (Kâf 50/41) âyetinde geçen “الْمَنَادِ” kelimesinde “yâ” harfinin Mushaf hattına ittibaen hazfedildiği söylenilmiştir. Fârisî, *el-Hucce*, 6: 214-215.

” Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 7: 126-127; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arâb*, 5: 3422.

” Zerkeşî, *el-Bürhân*, 1: 53; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Medine: Merkezü’d-Diraseti’l-Kur’âniyye, 1426), 5: 1784.

” Zerkeşî, *el-Bürhân*, 1: 53.

” Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ali Eroğlu, “Kur’ân-ı Kerim’de Fâsıla”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 251; Abdullah Emin Çimen, “Kur’ân’da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Üslûp Açısından Bir Deneme”, *Dini Araştırmalar* 9/27 (2007): 189-236.

” Ebû’l-Hasan b. İshâ er-Rummânî, *en-Nuket fî i’câzi’l-Kur’ân* (Selâsü Resâil fî i’câzi’l-Kur’ân mecmuası içerisinde), Mısır 1987, 75-76.

” Dâni, *et-Tefsîr*, 83; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 275; Dimyâtî, *İthâf*, 294.

kelimelerde kafiye nedeniyle “yâ” harflerini sakıt ettikleri belirtilmiştir. Nitekim “يلمس الاحلاس في منزله بيديه كاليهودي الممل” şeklindeki Arap şiirinde de bu durum söz konusudur. “كَيْدُونِي” ve “فَلَا تُنْظِرُونِي” şeklinde “yâ” harfinin isbâtıyla okuyanlara gelince, onlar kelimenin aslına binaen bu şekilde okuduklarını ifade etmişlerdir.⁴²

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “وَاسْتَوْعِ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادُ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ” (el-Kâf 50/41) âyetidir. Bu âyette geçen “الْمُنَادُ” kelimesini Nâfi‘, Ebû Amr ve Ebû Ca’fer vasl halinde; İbn Kesîr ve Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfiyle okumuştur.⁴³ el-Fârisî, vasl halinde “yâ” harfinin isbâtıyla okunmasını fâsıla olmasıyla açıklamıştır. Çünkü fâsıla nedeniyle zâid “yâ” harfi çoğunlukla hazfedilmiş ve bu ifade tam bir cümle konumunda görülmüştür. Vakf halinde “الْمُنَادُ” şeklinde “yâ” harfinin hazfiyle okuyanlar ise vakf halinin değişiklik konumu olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü “تَمْرَة” kelimesindeki “ة” harfi vakf halinde “ء” harfine; iki üstün’lü bir kelime ise vakf halinde elif harfine dönüştürülmektedir. Böylece kelime üzerinde vakf yapıldığında değişiklik olduğu için “الْمُنَادُ” ifadesinde de “yâ” harfi hazfedilmiştir.⁴⁴

1.1.3. Arap Kelamından veya Şiirinden Delil Getirilmesi

Vakf veya vasl halinde “yâ” harfinin hazfedilmesiyle ilgili kullanılan delillerden bir diğeri Arap şiiri ve kelimidir. Bu bağlamda “يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ” (el-Hûd 11/105) âyeti örnek verilebilir. Mezkûr âyette geçen “يَأْتِ” kelimesini Medine ekolü, Ebû Amr ve Kisâf vasl halinde İbn Kesîr ve Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “يَأْتِي” şeklinde “yâ” harfiyle okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise tahfif maksadıyla “yâ” harfini hazfetmişlerdir.⁴⁵ Sahabeden İbn Mesûd (ö. 32/652) ve Übey’in (ö. 33/654) hem vakf hem de vasl halinde “يَأْتِ” kelimesini “yâ” harfiyle “يَأْتِي” şeklinde okudukları nakledilmiştir.⁴⁶ İlk dönem müfessirlerden olan Ferrâ (ö. 207/822), söz konusu ifadeyle ilgili kıraat farklılığını zikrettikten sonra şöyle demiştir: “Arap dili kaidelerine göre “yâ” ve “vâv” harfi sâkin olup kendisinden önceki harfin hareketi mazmûm veya meksûr olursa “vâv” ve “yâ” harfi hazfedilmiştir. “مَأْكُنًا”, “وَلَمْ يَقْضِ”, “لَمْ يَرَمْ” ifadelerinde de bu durum söz konusudur.⁴⁷ Dil âlimlerinden Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed “لَا أَدْرِ” ifadesini örnek vererek Arap dili kaidelerine göre kelimenin sonun-

⁴² Fârisî, *el-Hucce*, 4: 114-116; Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basît*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzân (Riyâd: Resâilü'l-Câmiâ, 1430), 9: 532-533; Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb=et-Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî* (Lübnân: Dâru'l-fikr, 1981), 15: 98.

⁴³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 607; Fârisî, *el-Hucce*, 6: 214; Dâni, *et-Teysîr*, 130; Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââtî's-seb'* ve ‘ilelihâ ve hiccehihâ, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2: 209; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 376; Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, 515.

⁴⁴ Fârisî, *el-Hucce*, 6: 214-215. Bu konuyla ilgili “فَكَتِفَ كَانَ عَدَايَ وَنَذِرَ” (el-Kamer 54/16, 18, 21, 30) ve “فَدَوْقُوا” (el-Kamer 54/37, 39) âyetlerinde geçen “وَنَذِرَ” kelimesi örnek olarak verilebilir. Vers bu kelimeyi vasl halinde; Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfi ile okumuştur. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 380; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2: 298; Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, 524) Söz konusu âyetlerde geçen “وَنَذِرَ” kelimesinde “yâ” harfinin fâsıla nedeniyle hazfedildiği belirtilmiştir. Fârisî, *el-Hucce*, 6: 243.

⁴⁵ Dâni, *et-Teysîr*, 89; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 292-293; Dimyâtî, *İthâf*, 326.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 208.

⁴⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2: 27.

daki “yâ” harfinin hazfedildiğini ve önceki harfin kesre harekesiyle yetinildiğini belirtmişlerdir.³² Ayrıca “yâ” harfinin hazfedilmesine gerekçe olarak gösterilen delillerden bir diğeri de Hüzeyl lehçesinde “yâ” harfinin hazfedilmesidir.³³ Nitekim Taberî söz konusu ifadeyle ilgili kıraat farklılığını naklettikten sonra bu okuyuşlar arasında tercihte bulunarak şöyle demiştir: “Bu okuyuşlar arasında en doğru olan “yâ” harfinin hem vasl hem de vakf halinde hazfedilmesidir. Çünkü bu okuyuş Mushaf hattına uygun olandır ve Hüzeyl lehçesi de bilinen lehçedir ki onlar da “مَا أُذِرَ” ifadesinde “yâ” harfini hazfetmişlerdir.”³⁴ Görüldüğü üzere Mushaf hattından vakf veya vasl halinde “yâ” harfinin hazfedilmesi Arap kelimeleri ve lehçeleriyle delillendirilmiştir.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “إِنَّهُ مِنْ يَتَّى وَيَصْبِرَ” (el-Yûsuf 12/90) âyetidir. Söz konusu âyette geçen “يَتَّى” lafzını İbn Kesîr ve Ya’kûb hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfi ile okumuştur.³⁵ “يَتَّى” fiilinde “yâ” harfinin isbâtı “مَنْ” edatının ism-i mevsûl kabul edilmesiyle olmaktadır. Bu durumda da ism-i mevsûl’un sılâ cümlesinde “yâ” med harfi olarak Mushaf hattında bulunmaktadır. Ayrıca “مَنْ” şart edatı olduğunda “وَيَصْبِرَ” lafzını cezm ile okuyup “يَتَّى” fiili de mahallen meczûm kabul edilmek suretiyle “yâ” med harfi olarak okunabilmektedir. Bu şekilde olduğunda cezm alameti olarak “يَتَّى” fiilinden zamme hazfedilmekte ve kelimenin aslından olan “yâ” harfi sabit kalmaktadır. Nitekim “ثم نادي إذا دخلت دمشق يا يزيد بن خالد بن يزيد” “ثم نادي لبون بني” “ثم نادي إذا دخلت دمشق يا يزيد بن خالد بن يزيد” şeklinde Arap şiirlerinde de bu durum söz konusudur.³⁶ Bu örnekte görüldüğü üzere Arap şiirinden delil getirilerek Mushaf hattından vakf veya vasl halinde “yâ” harfinin hazfedilmesinin tevcihi yapılmıştır.

1.1.4. Sarf ve Nahiv Kurallarından Delil Getirilmesi

Mushaf hattından “yâ” harfinin hazfedilmesinin tevcihinde kullanılan metotlardan bir diğeri de sarf ve nahiv kurallarından delil getirilmesidir. Nitekim kıraatler, dili Arapça olan Kur’ân metninin lafzıyla ilgili olduğu için Arap dili ile bağlantılıdır. Bu bağlamda kıraatlerin odaklandığı hususlar dilbilimi ve özellikle gramer konularıdır. Sözelimi “يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَمَتَائِلَ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ” (es-Sebe 34/13) âyetinde geçen “كَالْجَوَابِ” kelimesi bu konuya örnek verilebilir. Bu ifadeyi Ebû Amr ve Verş vasl halinde İbn Kesîr ve Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “كَالْجَوَابِ” şeklinde “yâ” harfinin isbâtıyla okumuştur.³⁷ Nehhâs (ö. 338/950), bu konuyla ilgili şöyle demektedir: “كَالْجَوَابِ” kelimesiyle ilgili uygun olan “yâ” harfinin sabit

³² Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh* thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemü’l-kütüb, 1408/1988), 3: 77; Ebû’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hâkâiki ‘âvâmi’-t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’-t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 3: 236; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 18: 60-61.

³³ Nehhâs, “yâ” harfinin hazfiyle imam Mushafının ve Hüzeylilerin lehçesini delil getirilmesini kabul etmemektedir. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *I’râbü’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 2008), 431.

³⁴ Ebû Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân = Tefsiru’t-Taberî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru’l-hicr, 2001, 12: 575.

³⁵ Dâni, *et-Teyssîr*, 93; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 297; Dimyâtî, *İthâf*, 335.

³⁶ Vâhidî, *et-Tefsîrül-basit*, 12: 235; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 11, 443; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 18: 208.

³⁷ İbn Mucâhid, *Kitâbü’s-seb’*, 527; Fârîsî, *el-Hucce*, 6: 10-11; Dâni, *et-Teyssîr*, 119; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-*

olmasıdır. “Yâ” harfinin hazfedilmesi ise lââm-ı ta’rifin nekre bir kelimenin başına gelmesiyle ilgilidir. “جواب” ifadesinin başına “أل” “elif-lâm” takısı gelince “yâ” harfi hazfedilerek bu şekilde olmuştur.³⁹ el-Fârisî ise bu ifadede “أل” “elif-lâm” takısının “yâ” harfi ile beraber bulunmasını kıyasa binaen kabul edildiğini ve İbn Kesîr’in kelimenin aslının “جوابي” şeklinde olmasından dolayı “yâ” harfinin isbâtıyla vakfettiğini ifade etmiştir. Bu kelimeyi hem vakf hem de vasl halinde “yâ” harfi olmaksızın okuyanlar nahiv kuralları gereği “yâ” harfini hazfettiklerini belirtmişlerdir.⁴⁰

“وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي” (el-Kehf 18/24) âyeti bu konuyla ilgili bir diğer örnektir. Mezkûr âyette geçen “أَنْ يَهْدِيَنَّ” ifadesini Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr vasl halinde Yakûb ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfi ile “يَهْدِيَنَّ” şeklinde kıraat etmiştir. Diğer kıraat âlimleri ise “يَهْدِيَنَّ” şeklinde “yâ” harfinin hazfiyle okumuşlardır.⁴¹ el-Fârisî (ö. 377/987), bu okuyuşu kıraat âlimlerine nispet ederek aktardıktan sonra âyetin ortası olduğu için fâsıla’dan dolayı değil de kafiye’ye uygun olması açısından “yâ” harfinin isbâtıyla okunmasının güzel olduğunu belirtmiştir. “Yâ” harfinin hazfedilmesinin nedenini ise nahivle ilgili kurallarla izah etmiştir.⁴² Bu örneklerde görüldüğü üzere “yâ” harfinin hazfiyle ilgili Arap dilbilgisi verilerinden yararlanılmış, sarf-i ve nahvî tahliller yapılmış ve bunlarla ilgili kurallara atıfta bulunulmuştur.

1.2. “Yâ” Harfinin İsbâtıyla İlgili Kullanılan Deliller

Vakf veya vasl halinde Mushaf hattında “yâ” harfinin isbâtıyla ilgili çeşitli deliller kullanılmıştır. Bunlardan biri Mushaf hattına uygun olmasıdır. Bu delil “yâ” harfinin hazfedilmesinde de kullanılmıştır. “قَالَ أُمِّدُونَنِي بِأَلِهَا أَيْنَ يَأْتِيَنَّكَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا أَتَيْتُكَ” (en-Neml 27/36) âyetinde geçen “أُمِّدُونَنِي” kelimesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr “أُمِّدُونَنِي” kelimesini “nûn” ve “yâ” harfi ile “أُمِّدُونَنِي” şeklinde okumuştur. Sahabeden Abdullah b. Mesûd’un kıraatinin de bu şekilde olduğu ifade edilmiştir.⁴³ İbn Âmir, Âsım ve Kisâf hem vasl hem de vakf halinde bu ifadeyi “yâ” harfi olmaksızın “أُمِّدُونَنِي” şeklinde okumuşlardır. Hamza, vakf halinde tek “nûn” ve “yâ” harfi ile okumuştur.⁴⁴ Kurtubî (ö. 671/1273), bu ifadeyle ilgili kıraat farklılığını zikrettikten sonra vakf halinde bu ifadede “yâ” harfinin olması gerektiğini belirtmiştir. Bunun nedenini de Mushaf hattına uygun olmasıyla açıklamıştır.⁴⁵

“Yâ” harfinin sâbit kılınmasıyla ilgili kullanılan delillerden bir diğeri kelimenin aslının bu şekilde olmasıdır. “فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ” (el-Hûd 11/46) âyetinde geçen “فَلَا تَسْأَلْنِ” ifadesi bu konuya örnek verilebilir. Ebû Ca’fer, Ebû Amr ve Verş vasl halinde; Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfi ile “فَلَا تَسْأَلْنِي” şeklinde

³⁹ *Keşf*, 2: 209; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 351; Dimyâtî, *İthâf*, 458.

⁴⁰ *Nehhâs*, *l’râbü’l-Kur’ân*, 786; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 17: 276.

⁴¹ Fârisî, *el-Hucce*, 6: 10-11.

⁴² İbn Mucâhid, *Kitâbü’s-seb’*, 389; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2: 82; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 316; Dimyâtî, *İthâf*, 374;

⁴³ Fârisî, *el-Hucce*, 5: 141.

⁴⁴ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2: 293.

⁴⁵ İbn Mucâhid, *Kitâbü’s-seb’*, 481-482; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18: 57-58; Dâni, *et-Teysîr*, 113; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2: 160; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 340; Dimyâtî, *İthâf*, 428.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 16: 162-163.

okumuştur.⁴⁴ el-Fârisî, bu kıraatin hüccetini açıklarken “فَلَا تَسْتَلْنِ” ifadesinin “yâ” harfi ile okunmasının delilini kelimenin aslının bu şekilde olmasıyla açıklamıştır.⁴⁵ Bazı müfessirler de aynı şekilde bu ifadede “yâ” harfinin isbâtını kelimenin aslının bu şekilde olmasıyla açıklamışlardır.⁴⁶

“Yâ” harfinin isim olarak kabul edilmesi, onun Mushaf hattında sabit kılınmasıyla ilgili ileri sürülen delillerden bir diğeridir. “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينَ” (el-Kâfirûn 109/6) âyetinde geçen “دِينَ” kelimesinde bu durum söz konusudur. Bu kelimeyi Ya’kûb hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfi ile “ديني” şeklinde okumuştur.⁴⁷ Bu ifadede “yâ” harfinin sabit kılınarak “ديني” şeklinde okunması bu lafızdaki “yâ” harfinin “دِينُكُمْ” kelimesindeki “ك” harfi gibi isim olmasıyla izah edilmiştir. “Yâ” harfinin hazfedilerek “يَدِينِ” (el-Âl-i İmrân 3/50) ve “أَطِيعُونَ” (eş-Şuarâ 26/78) ifadelerinde olduğu gibi sadece kesre harekesiyle yetinilmesinin nedeni ise Mushaf hattına uymakla açıklanmıştır. Çünkü Mushafta bu kelime “yâ” harfi olmaksızın “دِينَ” şeklinde yazılmıştır.⁴⁸ Nehhâs, bu ifadede “yâ” harfinin hazfedilmesini âyetin sonu olması ve diğer âyetlere de uygun olmasıyla açıklamış ve “yâ” harfinin hazfedilerek okunmasının uygun olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

2. “Yâ” Harfinin Mushaf Hattında İsbâtı veya Hazfedilmesi

“Yâ” harfinin Mushaf hattında sabit kılınması iki şekilde olmaktadır. Birincisi isme, fiile veya harfe bitişen “yâ” harfinden sonra harekeli bir harf gelmesidir. Örneğin “أَرْنِي أَنْظُرُ” (el-A’râf 7/143), “وَاحْشُونِي وَلَا تَمِمْ” (el-Bakara 2/150), “هَذَيْنِي رَبِّي” (el-En’âm 6/161)⁵⁰ âyetlerinde geçen “yâ” harfi Mushaf hattına uyularak vakf ve vasl halinde sabit okunmuştur. Mushaf hattında yer alarak vakf ve vasl halinde sabit olan “yâ” harfi Kur’ân’da yirmi iki yerde bulunmaktadır.⁵¹ “Yâ” harfinin Mushaf hattında sabit olmasının ikinci şekli ise “yâ” harfinden sonra sâkin bir harf gelmesidir. Bu özellikteki kelimelerin bir kısmında “yâ” harfi “مَجْلَى الصَّيْدِ” (el-Mâide 5/1), “حَاضِرِ الْمَسْجِدِ” (el-

⁴⁴ Dâni, *et-Teysîr*, 89; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 292; Dimyâtî, *İthâf*, 322.

⁴⁵ Fârisî, *el-Hucce*, 4: 346.

⁴⁶ Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd, *Tefsîrûl-Begavî me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum’a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş) (Riyâd: Dâru Taybe, 1409), 4: 180; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 18: 5. Bu konuyla ilgili “وَلَا تَخْزُونِ فِي حَسْبِي” (el-Hûd 11/78) âyetinde geçen “وَلَا تَخْزُونِ” ifadesi de örnek olarak verilebilir. Ebû Amr ve Ebû Ca’fer vasl halinde “yâ” harfiyle; Yakup ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfiyle okumuştur. (İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 292; Dimyâtî, *İthâf*, 324). Râzî bu ifadenin “yâ” harfiyle okunmasını kelimenin aslının bu şekilde olmasıyla açıklamıştır. Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 18: 34.

⁴⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 404; Dimyâtî, *İthâf*, 604.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’ân*, 22: 276-277.

⁴⁹ Nehhâs, *İr’âbü’l-Kur’ân*, 1373.

⁵⁰ Ayrıca bu konuyla ilgili “وَأَنِّي أُعَذِّبُكَ” (el-Âl-i İmrân 3/36), “تَوَفَّنِي مُسْلِمًا” (el-Yûsuf 12/101), “فَلَا تَسْتَلْنِي عَنْ” (el-Kehf 18/70) âyetlerinde geçen “وَأَنِّي أُعَذِّبُكَ” kelimeleri örnek verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Temel, *Kur’ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 113-115.

⁵¹ Bu âyetler için bk. “وَاحْشُونِي” (el-Bakara 2/150), “يَأْنِي بِالشَّمْسِ” (el-Bakara 2/258), “فَأَنبِئُونِي” (el-Âl-i İmrân 3/31), “يَأْنِي” (el-En’âm 6/158), “هَذَيْنِي” (el-En’âm 6/161), “يَأْنِي” (el-A’raf 7/53), “الْمَهْدَى” (el-A’raf 7/178), “تَأْنِي” (Hûd 11/55), “مَا تَبْعِي” (Yûsuf 12/65), “مِنْ دِينِي” (Yûnus 10/104), “وَمَنْ أَتَبْعِي” (Yûsuf 12/108), “وَأَنْ” (en-Nahl 16/111), “فَلَا تَسْأَلْنِي” (el-Kehf 18/70), “فَأَنبِئُونِي” (Tâhâ 20/90), “أَنْ يَهْدِيَنِي” (el-Kasas 28/22), “هَذَيْنِي” (Yâsîn 36/61), “الْأَيْدِي” (Sâd 38/45), “دِينِي” (ez-Zümer 39/14), “يَتَّقِي” (ez-Zümer 39/24), “هَذَيْنِي” (ez-Zümer 39/57), “أَخْرَجْتَنِي” (el-Münâfikûn 63/10), “دُعَانِي” (Nûh 71/6) Atiyye Kâbil Nasr, *Gâyetü’l-mürîd fi ilmi’t-tecvîd* (Riyâd: 1409), 202-203; Temel, *Kur’ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 115-117.



Bakara 2/196), “مُعْجِزِي اللَّهِ” (et-Tevbe 9/2) örneklerinde olduğu gibi cem-i müzekker-i sâlime bitişik olarak gelmiştir. Bir kısmında ise “بِهَادِي الْعُمِّي” (en-Neml 27/81), “عَهْدِي” (el-Bakara 2/124) örneklerinde olduğu üzere masdar’a nispet edilmiştir. Diğer bir kısmında ise “yâ” harfi “وَيُرَبِّي الصِّدَقَاتِ” (el-Bakara 2/276), “وَمَا تُعْنِي الْأَيَّاتُ” (Yûnus 10/101) âyetlerinde ise fiile; “مُحْزِي الْكَافِرِينَ” (et-Tevbe 9/2), “وَأَيَّدِي الْمُؤْمِنِينَ” (el-Haşr 59/2) âyetlerinde ise isme nispet edilmiştir. Bu örneklerde görüldüğü üzere hem “yâ” harfi hem de ondan sonra gelen harf sâkindir. Bu nedenle “yâ” harfi vasl halinde hazfedilmekte; vakf halinde ise sabit olmaktadır.⁷³

Mushaf hattından vakf veya vasl halinde hazfedilen “yâ” ile ilgili üç hüküm bulunmaktadır. Birincisi “yâ” harfinin hem vakf hem de vasl halinde hazfedilmesidir. “زَانٍ” (Nûr 24/3) ve “بِكَافٍ” (ez-Zümer 39/36) kelimelerinde nâkıs isimlerde hazfedilen “yâ” harfi bu özelliiktir. İkincisi ise lââm-ı ta’rife bitişik olarak gelen ve bu yönüyle Mushaf hattından hazfedilen “yâ”dır. “أَتَى” (el-Ahzâb 33/1) ifadesinde mebnî olan emir fiilden ve “وَلَا تَبْعِ الْفَسَادَ” (el-Kasas 28/77) âyetinde ise fiili muzârî’den sonra lââm-ı ta’rife bitişik olarak gelmesi sebebiyle hazfedilen “yâ” harfi bu özelliğe örnek olarak verilebilir. Üçüncüsü ise lââm-ı ta’rife bitişik olup kendisinden sonra hemze-i vasl gelen “yâ” harfidir.⁷⁴

3. Vasl Halinde Sabit Olan “Yâ” Harfinin Vakf Halinde İsbât veya Hazfedilişinde İhtilaf Olması

Vasl halinde sabit olan vakf halinde ise okunup okunmaması konusunda ihtilaf olan “yâ” harfi iki şekilde bulunmaktadır. Birincisi yâ-i mütekellime’ye muzâf olan isimlerden “yâ”nın hazfedilmesidir. Bu konuyla ilgili olarak “رَبِّ ابْنِ لِي” (et-Tahrîm 66/11), “رَبِّ أَرْنِي” (el-Bakara 2/260) âyetleri örnek verilebilir. Görüldüğü üzere bu âyetlerde “رَبِّ” kelimesinin başında nidâ edatı hazfedilmiş ve kendisinden sonra hemze-i vasl veya harekeli bir harf bulunmaktadır. Başında nidâ harfi hazfedilmemiş kelimelerde ise “يَا قَوْمِ اْعْمَلُوا” (ez-Zümer 39/39) örneğinde olduğu gibi hazfedilen yâ’dan sonra sadece hemze-i vasl veya “يَا عِبَادَ الَّذِينَ” (ez-Zümer 39/10) âyetinde görüldüğü üzere lââm-ı ta’rifle beraber hemze-i vasl bulunmaktadır. Bu şekilde gelen kelimelerde “yâ” harfi hazfedilmektedir.⁷⁵ Vasl halinde sabit olan vakf halinde okunup okunmaması konusunda ihtilaf olan “yâ”nın ikinci şekli ise kendisinden sonra harekeli bir harf bulunan zâid “yâ”ların⁷⁶ hazfedilmesidir. Bunlar Kur’ân-ı Kerim’de yüz yirmi bir yerde geçmektedir.⁷⁷

⁷³ Nasr, *Gâyetü’l-mürîd*, 205-206; Temel, *Kur’ân Kiraatında Vakf ve İbtidâ*, 115-117.

⁷⁴ Hafs’a göre şu on beş âyette geçmektedir: “يُؤْتِ اللَّهُ” (en-Nisâ 4/146), “وَإِخْسَرْنَا الْيَوْمَ” (el-Mâide 5/3), “نُنَجِّ” (en-Nâziât 79/16), “يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ” (et-Tâhâ 20/12), “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” (el-Kasas 28/30), “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” (Yûnus 10/103), “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” (en-Nâziât 79/16), “وَادْعُوا الْبُنَى” (en-Neml 27/18), “هَذَا الَّذِينَ” (el-Hac 22/54), “يَا أَيُّهَا الْعُمِّي” (er-Rûm 30/53), “إِنْ يَرَوْهُ الرِّجْسُ” (Yâsîn 36/23), “صَالِحُ الْجَحِيمِ” (es-Sâffât 37/163), “بَيْنَ الْمَدَادِ” (Kâf 50/41), “فَمَا تُغْنِ النَّدَى” (el-Kamer 54/5), “الْجَوَارِ” (er-Rahmân 55/24), “أَلْجَوَارِ الْكُنُوسِ” (et-Tekvîr 81/16) Nasr, *Gâyetü’l-mürîd*, 207-208; Temel, *Kur’ân Kiraatında Vakf ve İbtidâ*, 117-120.

⁷⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 179.

⁷⁶ “زاد” fiilinin ism-i fâili olan “zâid” kelimesi artan, çoğalan, ilave, fazla anlamına gelmektedir. İstilahta ise ziyâdelik kelimenin aslî harflerine bir veya birden çok harf ilâve etmektir. İbn Manzûr, *Lisânü’l-arâb*, 3: 1897.

⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Mer’âşî Saçaklı Zade, *Cühdü’l-Mukil* (Amman: Dârü Ammâr,

3.1. Vasl veya Vakf Halinde “Yâ” Harfinin İsbâtı veya Hazfî Konusunda İhtilaf Olması

3.1.1. “Yâ” Harfinin Asliyye- Gayr-i Asliyye Olması

Mushaf hattında isbâtı veya hazfedilmesi konusunda ihtilaf olan “yâ”lar yüz yirmi bir yerde geçmektedir.⁷⁹ Bunlardan on sekiz tanesi asliyye diğerleri ise gayr-i asliyyedir. Asliyye olanlardan on üç tanesi âyet ortasında yer almaktadır. Bunlar “الدَّاعِ” (el-Bakara 2/87; el-Kamer 54/6, 8), “يَأْتِ” (Hûd 11/105), “الْمُهَيْدِ” (el-İsrâ 17/97; el-Kehf 18/17), “تَنْبَعِ” (el-Kehf 18/64), “وَالْبَادِ” (el-Hac 22/25), “كَالْجَوَابِ” (es-Sebe 34/13), “الْجَوَارِي” (eş-Şûrâ 42/32), “الْمَادِ” (el-Kâf 50/41), “يَرْبَعِ” (el-Yûsuf 12/12) ve “يَتَنَّى” (el-Yûsuf 12/90) şeklinde âyetlerinde geçen lafızlardır.

Âyet sonunda yer alanlar ise iki şekilde bulunmaktadır. Birincisi âyet sonunda asliyye olanlar “الْمُعَالِ” (er-Ra’d 13/9), “النَّالِقِ” (el-Mü’min 40/15), “النَّادِ” (el-Mü’min 40/32), “يَسِرُ” (el-Fecr 89/4) ve “بَالَوَادِ” (el-Fecr 89/9) olmak üzere Kur’ân’da beş yerde geçmektedir.⁸⁰ İkincisi gayr-i asliyye olanlar Kur’ân’da yüz üç yerde geçmektedir. Gayr-i asliyye olanlar da âyet ortasında ve sonunda olmak üzere iki şekilde gelmiştir. “دَعَانِ” (el-Bakara 2/186), “وَاتَّقُونِ” (el-Bakara 2/197) ve “وَمَنْ اتَّبَعَنِ” (Âl-i İmrân 3/20) şeklinde yirmi iki yerde⁸¹ âyet ortasında yer almaktadır. “فَارْهَبُونِ” (el-Bakara 2/40), “فَاتَّقُونِ” (el-Bakara 2/41) ve “تَكْفُرُونِ” (el-Bakara 2/152) şeklinde seksen bir yerde⁸² ise âyet sonunda yer almaktadır.

3.1.2. “Yâ” Harfinin İsme veya Fiile Nispet Edilmesi

Vasl veya vakf halinde Mushaf hattında yazılıp yazılmaması konusunda ihtilaf olan “yâ” harfî, “isme nispet edilenler” ve “fiile nispet edilenler” olmak üzere iki kısmında incelenebilir.

3.1.2.1. İsme Nispet Edilmesi

Vakf ya da vasl halinde kurrâ arasında hazfedilip hazfedilmemesi konusunda

1429/2008), 324-345; Nasr, *Gâyetü'l-mürîd*, 208-210; Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 120-122.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 179-182. Ayetler için Ek 1'e bk.

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 179-182.

⁸¹ Bu konuyla ilgili diğer ayetler için bk. “وَحَافُونَ” (Âl-i İmrân 3/175), “وَإِخْسَافُونَ” (el-Mâide 5/44), “وَقَدْ هَدَيْنَ” (el-En'âm 6/80) ve “كَبُّونَ” (el-A'râf 7/195), “فَلَا تُسَبِّحُنَّ” (Hûd 11/46), “وَلَا تَخْزُونِ” (Hûd 11/78), “تُؤْتُونَ” (Yûsuf 12/66), “أَشْرَ تَتُمُونِ” (İbrâhîm 14/22), “أَخْرَجَنَ” (el-İsrâ 17/62), “أَنْ يَهْدِينَ” (el-Kehf 18/24), “أَنْ تُعَلِّمَنَ” (el-Kehf 18/66), “أَنْ تُؤْتِينَ” (el-Kehf 18/40), “أَنْ تَكُنَّ” (el-Kehf 18/39), “تَنْبَعِنَ” (Tâhâ 20/93), “تَتَّبِعُونَ” (en-Neml 27/36), “بَا عِبَادَ” (ez-Zümer 39/16), “فَبَشِّرْ عِبَادَ” (ez-Zümer 39/17), “أَتَبِعُونَ أَهْدِيكُمْ” (el-Mü'min 40/38), “وَأَتَّبِعُونَ هَذَا” (ez-Zuhruf 43/61).

⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 179-182. Gayr-i asliyye olanlardan âyetin sonunda yer alanlar için Ek 2'e bk.

söz konusudur. İbn Kesîr ve Ya’kûb hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfinin isbâtıyla okumuşlardır. Diğer kurrâ ise hem vakf hem de vasl halinde “yâ” harfini hazf ederek kıraat etmişlerdir.¹¹ “Yâ” harfinin isbâtını tercih eden okuyuşa göre “قَاضٍ” ve “عَازٍ” kelimelerinde olduğu gibi kıyasa binaen “ال” “elif-lâm” takısı bu kelimedenden kabul edilmemiştir. Çünkü bu kelime tenvin konumunda olmadığından “هذا القاضى” ifadesinde olduğu gibi ism-i fail olduğu için vakf halinde açık bir şekilde “yâ” harfinin olması daha uygundur. Vasl halinde de lâm-ı ta’rifle beraber bulunduğu için “yâ”nın isbâtı gereklidir. Eğer ism-i failde lâm-ı ta’rif olmasaydı “هذا قَاضٍ” ifadesinde olduğu gibi “yâ” harfinin hazfedilmesi gerekirdi. Vasl halinde bu ifadedden “yâ” harfinin hazfedilmesi ise fâsıla’ların kafiye’ye benzerliğiyle izah edilmiştir.¹² Tahfif maksadıyla da “yâ” harfinin hazfedildiği ifade edilmiştir. Nitekim müfessirlerden er-Râzî (ö. 606/1209) bu ifadeyle ilgili kıraat farklılığını naklettikten sonra tahfif maksadıyla “yâ” harfinin hazfedildiğini belirtmiştir.¹³

İsimlerde yâ-i mütেকellime’ye muzâf olanlardan da “yâ” harfinin isbâtı veya hazfî konusunda kıraat âlimleri arasında ihtilaf vardır. Sözelimi “يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ” (ez-Zuhuf 43/68) âyetinde geçen “عِبَادِ” kelimesiyle ilgili böyle bir durum söz konusudur. Nâfi’ (ö. 169/785), Ebû Amr, İbn Âmir (ö. 118/736) ve Ebû Ca’fer vasl ve vakf halinde “yâ” harfini sâkin okumuşlardır. Çünkü Şam ve Medinelilerin Mus-hafında bu kelime “yâ” harfi ile yazılmıştır. Ebû Bekr b. Şu’be, vasl halinde fethalı; vakf halinde ise sâkin okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise vakf ve vasl halinde “yâ” harfini hazfetmişlerdir.¹⁴ Aslında genel kural olarak başında nidâ harfi hazfedilmemiş olan ve kendinden sonra hemze-i vasl olan isimlerde “yâ” harfi hazfedilmiştir. Nitekim “قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ” (ez-Zümer 39/39) âyetinde geçen “قَوْمِ” kelimesinde bu durum söz konusudur. Aynı şekilde lâm-ı ta’rifle beraber hemze-i vasl bulunan “قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا” (ez-Zümer 39/10) âyetinde geçen “عِبَادِ” ismindeki “yâ” harfi hazfedilmiştir. Bu özellikte olmakla beraber kıraat âlimleri “يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا” (el-Ankebût 29/56; ez-Zümer 39/53) âyetlerinde geçen “عِبَادِي” kelimesindeki “yâ” harfinin isbât ile okunmasında ittifak etmiştir.¹⁵

3.1.2.2. Fiile Nispet Edilmesi

Mushaf hattında vasl veya vakf halinde hazfedilip hazfedilmemesi konusunda ihtilaf vuku bulan “yâ” harfinden fiile nispet edilenler Kur’ân’da seksen altı yerde geçmektedir. Bunlardan yirmi beş’i âyet ortasında;¹⁶ altmış bir’i ise âyet sonunda yer almaktadır. Fiillere nispet edilerek hazfedilmesi konusunda kurrâ arasında ihtilaf

¹¹ İbn Mucâhid, *Kitâbü’s-Seb’*, 358; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 298; Dimyâtî, *İthâf*, 339.

¹² Fârisî, *el-Hucce*, 5: 13-14; Vâhidî, *et-Tefsîrû’l-basît*, 12: 303.

¹³ Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 19: 18.

¹⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 370; Dimyâtî, *İthâf*, 497.

¹⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 180.

¹⁶ “يَا” (el-Hûd 11/105), “يَتَّبِعْ” (el-Kehf 18/64), “يَتَّبِعْ” (el-Yûsuf 12/12), “يَتَّبِعْ” (el-Yûsuf 12/90), “دَعَانِ” (el-Bakara 2/186), “وَاتَّبِعُونِ” (el-Bakara 2/197), “وَمَنْ يَتَّبِعْ” (el-Âl-i İmrân 3/20), “وَاتَّبِعُونِ” (el-Âl-i İmrân 3/175), “وَاتَّبِعُونِ” (el-Mâide 5/44), “وَقَدْ هَدَيْنِ” (el-En’âm 6/80), “لَا يَهْدِيهِمْ” (el-A’râf 7/195), “فَلَا تَسْلَبْنِ” (el-Hûd 11/46), “وَلَا تَخْزُونِ” (el-Hûd 11/78), “تُؤْتُونَ” (el-Yûsuf 12/66), “أَشْرَكْتُمُونِ” (el-İbrâhîm 14/22), “أَخْرَجْتَنِي” (el-İsrâ 17/62), “أَنْ يَهْدِيَنِي” (el-Kehf 18/24), “أَنْ تَعْلَمَنَ” (el-Kehf 18/66), “أَنْ يُؤْتِيَنِي” (el-Kehf 18/40), “أَنْ تَهْتَدِيَ” (el-Kehf 18/39), “تَتَّبِعْنِ” (et-Tâhâ 20/93), “أَتُحَدِّثُونِي” (en-Neml 27/36), “أَتَتَّبِعُونِ أَهْدِيَكُمْ” (el-Mü’mîn 40/38), “وَاتَّبِعُونِ هَذَا” (ez-Zuhuf 43/61).

olan “yâ” harfinin lâ-m-ı tariftten önce geldiği ve iltikâ-i sâkineyn’e sebep olduğu için Mushaftan hazfedildiği ifade edilmiştir. “إِنْ يُرَدِّنِ الرَّحْمَنُ بَصْرًا” (Yâsîn 36/23) âyetinde geçen “يُرَدِّنِ” kelimesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. Bu kelimeyi Ebû Ca’fer hem vasl hem de vakf halinde “يُرَدِّنِ” şeklinde fethalı “yâ” harfi ile okumuştur. Ya’kûb ise “يُرَدِّنِ” olarak hem vasl hem de vakf halinde sâkin “yâ” harfi ile diğer kıraat âlimleri ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfini hazfederek okumuşlardır.⁹⁹ Bu ifadede “yâ” harfini hazfedenler iltikâ-i sâkineyn’den dolayı bu şekilde okuduklarını belirtmişlerdir.¹⁰⁰

Fiillere nispet edilerek vasl veya vakf halinde Mushafta olup olmaması konusunda ihtilaflı olan “yâ” harfinin fiillerde son harf olması ve kesra harekesinin kendisine delalet etmesi sebebiyle hazfedildiği belirtilmiştir. Örneğin “إِنْ تَرِنِ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا” (el-Kehf 18/39) âyetinde geçen “تَرِنِ” fiili bu konuyla ilgili örneklerdendir. Bu fiili Nâfi’ ve Ebû Amr vasl halinde “yâ” harfini sabit kılarak “تَرِنِ” şeklinde okumuşlardır. Kisâî (ö. 189/805) ise vasl halinde “yâ” harfinin hazfiyle kıraat etmiştir. Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfinin isbâtıyla “تَرِنِ” olarak okumuştur.¹⁰¹ Ayrıca “إِنْ تَرِنِ” “beni... görüyorsan” anlamındaki fiilin sonundaki “nûn” ile “yâ” harfinin mefûl olduğunu,¹⁰² ancak “yâ” harfinin kesra harekesinin kendisine delâlet etmesi dolayısıyla hazfedildiği ifade edilmiştir.¹⁰³

3.1.3. “Yâ” Harfinin Âyet Ortasında veya Sonunda Yer Alması

Vasl veya vakf halinde Mushaf hattında isbat edilmesi ve hazfedilmesi konusunda kurrâ arasında ihtilaf olan zâid “yâ”lar âyet ortasında ya da sonunda olmak üzere iki şekilde yer almaktadır. “Yâ” harfi Mushafta otuz beş yerde âyet ortasında; seksen altı yerde ise âyet sonunda bulunmaktadır.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere zâid “yâ”ların çoğunluğu âyet sonunda zikredilmektedir. Bu konuyla ilgili isme nispet edilenlerden ve fiile nispet edilenlerden birer örnek vermekle yetineceğiz. Sözelimi “وَحُسْنُ مَابٍ” (er-Ra’d 13/29) “وَالْيَوْمَ مَتَابٍ” (er-Ra’d 13/30) “فَكَفَيْتَ كَانَ عَقَابٍ” (er-Ra’d 13/32) âyetlerinde geçen “مَابٍ” “مَتَابٍ” “عَقَابٍ” kelimeleri isme nispet edilerek âyet sonunda yer alan “ya” harfiyle ilgili örneklerdendir. Söz konusu âyette geçen “مَابٍ” “مَتَابٍ” “عَقَابٍ” kelimelerinde “ya” harfinin isbâtı konusunda kıraat imâmları ihtilâf etmiştir. Bu kelimeleri Ya’kûb, hem vasl hem de vakf halinde “مَابِي”, “مَتَابِي”, “عَقَابِي” şeklinde “yâ” harfiyle; diğer kıraat âlimleri ise “yâ” harfi olmaksızın okumuştur.¹⁰⁵ İsme nispet edilerek âye-

⁹⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 356; Dimyâtî, *İthâf*, 466.

¹⁰⁰ Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 818; Dimyâtî, *İthâf*, 466.

¹⁰¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’*, 391-392; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2: 82-83; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 316; Dimyâtî, *İthâf*, 374.

¹⁰² “إِنْ تَرِنِ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ” âyetindeki “أَقَلُّ” kelimesini İsâ b. Ömer merfu ile okumuş ve o, “أَنَا” lafzını mübtedâ ve “أَقَلُّ” kelimesini de onun haberi olarak kabul ederken cümleyi de ikinci mefûl konumunda değerlendirmektedir. Birinci mefûl ise “إِنْ تَرِنِ” anlamındaki fiilin sonundaki “nûn” ile “yâ” harfleridir. Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 543-544; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 588; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî b. Âtiyye, *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 3: 518; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13: 282.

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13: 282.

¹⁰⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 179-182.

¹⁰⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 298; Dimyâtî, *İthâf*, 340.

tin ortasında yer alan “yâ” harfine “وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ” (el-İsrâ 17/97) âyeti örnek verilebilir. Bu âyette geçen “الْمُهْتَدِ” kelimesini Nâfi‘, Ebû Ca’fer ve Ebû Amr vasl halinde; Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfi ile kıraat etmiştir.¹⁰²

“وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ” (el-Mü’minûn 23/26, 39); “قَالَ رَبِّ اٰرْجِعُوْنِ” (el-Mü’minûn 23/52); “وَاَعُوْذُ بِكَ رَبِّ اَنْ يَّحْضُرُوْنِ” (el-Mü’minûn 23/99); “قَالَ اَحْسُواْ فِيْهَا وَلَا تُكَلِّمُوْنَ” (el-Mü’minûn 23/108) âyetleri fiile nispet edilerek âyetin sonunda yer alan “yâ”lara örnek olarak verilebilir. Bu âyetlerde geçen “كَذَّبُوْنِ”, “وَاَعُوْذُ بِكَ رَبِّ اَنْ يَّحْضُرُوْنِ”, “تُكَلِّمُوْنَ”, “اَرْجِعُوْنَ”, “فَاتَّقُوْنَ”, “يَّحْضُرُوْنَ” ifadelerini kıraat âlimlerinden sadece Ya’kûb hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfi ile okumuş, diğer kıraat âlimleri ise “yâ” harfini hazfederek okumuşlardır.¹⁰³

“فَلَا تَسْتَلْنِ” (el-Hûd 11/46) âyetinde geçen “فَلَا تَسْتَلْنِ” ifadesi fiile nispet edilen ve âyetin ortasında yer alan “yâ” harfine misal verilebilir. Bu âyette geçen “فَلَا تَسْتَلْنِ” ifadesini Ebû Ca’fer, Ebû Amr ve Verş vasl halinde “yâ” harfiyle okumuş, Ya’kûb ise hem vasl hem de vakf halinde “فَلَا تَسْتَلْنِ” şeklinde “yâ” harfi ile okumuştur.¹⁰⁴ “فَلَا تَسْتَلْنِ” ifadesinin “yâ” harfi ile okunması kelimenin aslına binaen olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁵ Nitekim müfessirlerden bazıları da bu kıraat farklılığını zikrederek “yâ” harfinin isbâtını kelimenin aslının bu şekilde olmasıyla açıklamışlardır.¹⁰⁶

Sonuç

“Yâ” harfinin vakf ve vasl halinde Mushaf hattında sabit olması, Mushaf hattından hazfedilmesi veya vakf halinde okunmakla beraber vasl halinde okunup okunmayacağı konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kıraat âlimleri arasında genellikle Ya’kûb ve İbn Kesîr’in hem vasl hem de vakf halinde “yâ” harfini sabit kılarak okuduğu görülmüştür. “Yâ” harfinin isbâtının veya hazfedilmesinin Mushaf arasında da farklı olduğu Medine ve Şâmlıların Mushafında “yâ” harfinin sabit olduğu diğer Mushafalarda ise hazfedildiği tespit edilmiştir.

Kıraat kaynaklarının yanı sıra rivâyet, dirâyet ve ahkâm tefsirlerinin çoğu Mushaf hattında sabit olması veya hazfedilmesi konusunda ihtilaf olan ve ayetin anlamına etkisi olmayan “yâ” harfinin okuyuşuyla ilgili kıraatlara yer vermiş ve “yâ” harfinin hazfedilmesi veya sabit olması konusunda çeşitli deliller zikretmişlerdir. “Yâ” harfinin hazfedilmesiyle ilgili Mushaf hattına uygunluk, nahiv kuralları, Arap şiiri ve kelamı, fâsıla’ya (âyet sonu) uygunluk şeklinde çeşitli deliller kullanılmış ve okuyuşların hücceti bu delillerle yapılmıştır. “Yâ” harfinin sabit olmasının hücceti ise Mushaf hattına uygunluk, isim olarak kabul edilmesi ve kelimenin aslının bu şekilde olmasıyla yapılmıştır. Sonuç olarak Arapça olarak indirilen Kur’ân-ı Kerîm; dil, belâğat ve üslup bakımından hiçbir edebi türe benzemeyen mükemmel bir yapıya sahiptir. Kur’ân’ın bu mükemmel edebi vasfı, kelimelerin ve cümlelerin ahenk ve uyumu, bazı harflerin hazfî veya isbâtı gibi özellikleriyle eşsiz bir musikî yapı oluşturarak hem okuyanda hem de dinleyende önemli etkiler bırakmıştır.

¹⁰² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 2: 53; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 309; Dimyâtî, *İthâf*, 361.

¹⁰³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 330; Dimyâtî, *İthâf*, 403, 406, 407.

¹⁰⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 292; Dimyâtî, *İthâf*, 322.

¹⁰⁵ Fârisî, *el-Hucce*, 4: 346.

¹⁰⁶ Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 4: 180; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 18: 5.

Ek 1:

“الدَّاعِ” (el-Bakara 2/87)	“دَعَانِ” (el-Bakara 2/186)	“وَأَتَقُونِ” (el-Bakara 2/197)	“فَارْهَبُونِ” (el-Bakara 2/40)	“فَاتَّقُونِ” (el-Bakara 2/41)	“تَسْكُرُونِ” (el-Bakara 2/152)	“وَمِنْ أَتْبَعِي” (Âl-i İmrân 3/20)
“وَحَافُونَ” (Âl-i İmrân 3/175)	“وَاطِيعُونَ” (Âl-i İmrân 3/50)	“وَاحْشُونَ” (el-Mâide 5/44)	“وَقَدْ هَدَيْنِ” (el-En’âm 6/80)	“كِبْدُونَ” (el-A’râf 7/195)	“فَلَا تُنْظِرُونِ” (el-A’râf 7/195)	“وَلَا تُنْظِرُونِ” (Yûnus 10/71)
“يَأْتِ” (Hûd 11/105)	“فَلَا تَسْجَلِي” (Hûd 11/46)	“وَلَا تُخْزُونِ” (Hûd 11/78)	“ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ” (Hûd 11/55)	“يَرْبَعُ” (Yûsuf 12/12)	“يَنْتِي” (Yûsuf 12/90)	“تَوْتُونِ” (Yûsuf 12/66)
“فَارْسِلُونِ” (Yûsuf 12/45)	“وَلَا تَقْرَبُونِ” (Yûsuf 12/60)	“أَنْ تُقْبِلُونِ” (Yûsuf 12/94)	“الْمُتَعَالِ” (er-Ra’d 13/9)	“مَابٍ” (er-Ra’d 13/29)	“مَتَابٍ” (er-Ra’d 13/30)	“عَقَابٍ” (er-Ra’d 13/32)
“أَمْرُكُمْ مَوْجُونَ” (İbrâhîm 14/22)	“وَعِيدٍ” (İbrâhîm 14/14)	“دَعَاءٍ” (İbrâhîm 14/40)	“فَلَا تَفْضَحُونِ” (el-Hicr 15/68)	“وَلَا تُخْزُونِ” (el-Hicr 15/69)	“فَاتَّقُونِ” (en-Nahl 16/51)	“فَارْهَبُونِ” (en-Nahl 16/2)
“الْمُهْتَدِ” (el-İsrâ 17/97)	“أَخْرَجْنِي” (el-İsrâ 17/62)	“الْمُهْتَدِ” (el-Kehf 18/17)	“نَبْعٍ” (el-Kehf 18/64)	“أَنْ يَهْدِينَ” (el-Kehf 18/24)	“أَنْ تَعْلَمَنِي” (el-Kehf 18/66)	“أَنْ يُؤَيِّنَنِي” (el-Kehf 18/40)
“إِنْ تَرَنْ” (el-Kehf 18/39)	“تَتَّبِعْنِي” (Tâhâ 20/93)	“فَاعْبُدُونِ” (el-Enbiyâ 21/25, 92)	“فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ” (el-Enbiyâ 21/37)	“نَكِيرٍ” (el-Hac 22/44)	“وَالْبَادِ” (el-Hac 22/25)	“كَذَّبُونِ” (el-Mûminûn 23/26, 39)
“فَاتَّقُونِ” (el-Mûminûn 23/52)	“أَرْجِعُونِ” (el-Mûminûn 23/99)	“تُكَلِّمُونِ” (el-Mûminûn 23/108)	“يَنْصُرُونِ” (el-Mûminûn 23/98)	“يَكْذِبُونِ” (eş-Şuarâ 26/12)	“يَقْتُلُونِ” (eş-Şuarâ 26/14)	“سَيَهْدِينِ” (eş-Şuarâ 26/62)
“يَهْدِينَ” (eş-Şuarâ 26/78)	“وَيَسْقِينِ” (eş-Şuarâ 26/79)	“يَسْقِينِ” (eş-Şuarâ 26/80)	“يُخَيِّنِ” (eş-Şuarâ 26/81)	“كَذَّبُونِ” (eş-Şuarâ 26/117)	“~ وَاطِيعُونَ” (eş-Şuarâ 26/108, 110, 126, 131, 144, 150, 163, 179)	“فَمَا أَتْبَعُ يَ اللَّهِ” (en-Neml 27/36)
“حَتَّى تَسْهَدُونِ” (en-Neml 27/32)	“أَنْ يَقْتُلُونِ” (el-Kasas 28/33)	“أَنْ يَكْذِبُونِ” (el-Kasas 28/34)	“فَاعْبُدُونِ” (el-An-kebût 29/56)	“كَالْجَوَابِ” (es-Sebe 34/13)	“نَكِيرٍ” (el-Fâtır 35/26)	“وَلَا يُقْدِرُونَ” (Yâsîn 36/23)

“فَاسْمَعُونَ” (Yâsîn 36/25)	“لَتُرَدِّي” (es- Sâffât 37/56)	“سَيَهْدِي” (es-Sâffât 37/99)	“عَذَابٍ” (es- Sâd 38/8)	“عِقَابٍ” (es-Sâd 38/14)	“يَا عِبَادِ” (ez-Zümer 39/16)	“فَبَشِّرْ عِبَادِ” (ez-Zümer 39/17)
“فَاتَّقُونَ” (ez- Zümer 39/16)	“التَّلَاقِ” (el- Mü'min 40/15)	“التَّنَادِ” (el- Mü'min 40/32)	“اتَّبِعُونِ” “أَهْدِكُمْ” (el- Mü'min 40/38)	“عِقَابٍ” (el- Mü'min 40/5)	“الْجُورِ” (eş-Şûrâ 42/32)	“وَاتَّبِعُونِ هَذَا” (ez-Zuhuf 43/61)
“سَيَهْدِي” (ez-Zuhuf 43/27)	“وَاطِيعُونَ” (ez-Zuhuf 43/63)	“أَنْ تَرْجُمُونَ” (ed-Duhân 44/20)	“فَاعْتَرِلُونِ” (ed-Duhân 44/21)	“وَعِيدٍ” (Kâf 50/14, 45)	(el-Kamer 54/16, 18, 21, 30, 37, 39)	“نَذِيرٍ” (el- Mülk 67/17)
“نَكِيرٍ” (el- Mülk 67/18)	“وَاطِيعُونَ” (Nûh 71/3)	“فَكِيدُونَ” (el-Mür- selât 77/39)	“أَكْرَمَنِ” (el- Fecr 89/15)	“أَهَانِي” (el-Fecr 89/16)	“يَسِرٍ” (el- Fecr 89/4)	“بِالْوَادِ” (el- Fecr 89/9)
“وَلِيٍّ دِينٍ” (el- Kâfirûn 109/6)						

Ek 2:

“وَاطِيعُونَ” (Âl-i İmrân 3/50)	“فَلَا تُنْظِرُونَ” (el-A'râf 7/195)	“وَلَا تُنْظِرُونَ” (Yûnus 10/71)	“نَمْ لَا” “تُنْظِرُونَ” (Hûd 11/55)	“فَارِيسُلُونَ” (Yûsuf 12/45)	“وَلَا تُقْرَبُونَ” (Yûsuf 12/60)	“أَنْ تُفَنِّدُونَ” (Yûsuf 12/94)
“مَابٍ” (er- Ra'd 13/29)	“مَتَابٍ” (er- Ra'd 13/30)	“عِقَابٍ” (er- Ra'd 13/32)	“وَعِيدٍ” (İbrâhîm 14/14)	“دُعَاءٍ” (İbrâhîm 14/40)	“فَلَا تَفْضَحُونَ” (el-Hicr 15/68)	“وَلَا تُخْزَوْنَ” (el-Hicr 15/69)
“فَاتَّقُونَ” (en-Nahl 16/51)	“فَارْهَبُونَ” (en-Nahl 16/2)	“فَاعْبُدُونِ” (el-Enbiyâ 21/25, 92)	“فَلَا” “تَسْتَعْجِلُونَ” (el-En- biyâ 21/37)	“نَكِيرٍ” (el- Hac 22/44)	“كَذِبُونَ” (el- Mü'minûn 23/26, 39)	“فَاتَّقُونَ” (el- Mü'minûn 23/52)
“أَرْجِعُونَ” (el- Mü'minûn 23/99)	“نُكَلِّمُونَ” (el- Mü'minûn 23/108)	“يَخْضَرُونَ” (el- Mü'minûn 23/98)	“يَكْذِبُونَ” (eş- Şuarâ 26/12)	“يُقْتُلُونَ” (eş-Şuarâ 26/14)	“سَيَهْدِي” (eş-Şuarâ 26/62)	“سَيَهْدِي” (eş- Şuarâ 26/78)

“وَيَسْقِينِ” (eş-Şuarâ 26/79)	“يُسْفِينِ” (eş- Şuarâ 26/80)	“يُحْيِينِ” (eş- Şuarâ 26/81)	“كَذَّبُونِ” (eş- Şuarâ 26/117)	“وَاطِيعُونَ” ~ ~ ” (Şuara 26/108, 110, 126, 131, 144, 150, 163, 179)	“حَيِّ” ” تَشْهَدُونَ (en-Neml 27/32)	“أَنْ يَقْتُلُونَ” (el-Kasas 28/33)
“أَنْ يَكْذَّبُونَ” (el-Kasas 28/34)	“فَاعْبُدُونِ” (el-An- kebût 29/56)	“نَكِيرٍ” (el- Fâtır 35/26)	“وَلَا ” يَنْقُذُونَ (Yâsîn 36/23)	“فَاسْمِعُونَ” (Yâsîn 36/25)	“لَتَرْدِينَ” (es- Sâffât 37/56)	“سَيَهْدِينَ” (es-Sâffât 37/99)
“عَذَابٍ” (Sâd 38/8)	“عِقَابٍ” (Sâd 38/14)	“فَاتَّقُونَ” (ez-Zümer 39/16)	“عِقَابٍ” (el- Mü'min 40/5)	“سَيَهْدِينَ” (ez-Zuh- ruf 43/27)	“وَاطِيعُونَ” (ez-Zuh- ruf 43/63)	“أَنْ تَرْجُمُونَ” (ed- Duhân 44/20)
“فَاعْتَرِلُونِ” (ed- Duhân 44/21)	“وَعِيدٍ” (Kâf 50/14, 45)	“لَيُعْبُدُونَ” (ez- Zâriyât 51/56)	“أَنْ ” يَطُوعُونَ (ez- Zâriyât 51/57)	“فَلَا ” يَسْتَعْجِلُونَ (ez- Zâriyât 51/59)	“وَوَدُّرٍ” (el- Kamer 54/16, 18, 21, 30, 37, 39)	“تَذِيرٍ” (el- Mülk 67/17)
“نَكِيرٍ” (el- Mülk 67/18)	“وَاطِيعُونَ” (Nûh 71/3)	“فَكِيدُونَ” (el-Mür- selât 77/39)	“أَكْرَمِينَ” (el-Fecr 89/15)	“أَهَانِينَ” (el- Fecr 89/16)	“وَلِيَّ دِينٍ” (el- Kâfirûn 109/6)	

Kaynakça

- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Tefsîrû'l-Begavî me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr. *Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş*. Riyâd: Dâru Taybe, 1409.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcû'l-lüğa ve sihâhü'l-arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Attârî. Beyrût: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1085.
- Çimen, Abdullah Emin. “Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Üslûp Açısından Bir Deneme”. *Dini Araştırmalar* 9/27 (2007): 189-236.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Alışına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmâm b. Saîd. *et-Teyisr fi'l-kırâti's-seb'*. Beyrut: Darü'l-kitâbi'l-Arabî, 1404/1984.
- Devserî, İbrahim b. Saîd, *Mu'cemu'l-mustalahât fi ilmi't-tecvîd ve'l-kiraât*, Riyad: 1425/2004.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâti'l-erbeate 'aşer*. Thk. Enes Mihra. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.
- Eroğlu, Ali. “Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 251-291.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasen b. Abdi'l-Gaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*. Thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşîr Cuvicâtî. Beyrût: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1991.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: 'Âlemü'l-kütüb, 1983.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrût: Müessesetü'l-âlemi, 1408/1998.
- Hafeyân, Ahmed Mahmûd Abdüsemi'. *Eşhurü'l-mustalahât fi fenni'l-edâ ve ilmi'l-kiraât*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.
- İbn Âtiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Çâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn b. Muhammed. *Lisânü'l-arâb*. Kahire: Darü'l-meârif, 1119.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb' fi'l-kırâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dârü'l-meârif, 1119.

- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali. *en-Neşr fî'l- kırââtî'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. Thk. Abdullâh b. Abdül-Muhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: Avrasya Yay., 2004.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *er-Riâye li tecvîdî'l-kırae ve tahkîki lafzî'tilâve*. Amman: Dârü Ammâr, 1404/1984.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-karââtî's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccehâ*. Thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Mer'âşî, Muhammed (Saçaklı Zade). *Cühdü'l-mukil*. Amman: Dârü Ammâr. 1429/2008.
- Nasr, Atiyye Kâbil. *Gâyetü'l-mürîd fî ilmi't-tecvîd*. Riyâd: y.y., 1409.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 2008.
- Öğmüs, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kiraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 9-28.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*. Beyrût: Dârü'l-kitâbî'l-arabî, 1425/2005.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-ğayb-et-tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî*. Lübnân: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Rummânî, Ebû'l-Hasan b. İsâ. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. Mısır: y.y., 1987.
- Sîbeveyhî, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *Kitâbu Sîbeveyhî*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân*. Thk. Medine: Merkezi'd-diraseti'l-Kur'âniyye, 1426.
- Taberî, Ebû Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân = Tefsîru't-Taberî*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dârü'l-hicr, 2001.
- Temel, Nihat. "Kiraatte Vakf-İbtidâ ve Anlama". *Tarihten Günümüze Kiraat İlmi*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Temel, Nihat. *Kur'an Kiraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l-basîf*. Thk. Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzân. Riyâd: Resâilü'l-Câmiâ, 1430.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: 1982.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebül-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâga*. Thk. Muhammed Bâsil. Beyrût: Darül-kütübîl-ilmîyye, 1419/1998.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi'l-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-ubeykân, 1998.
- Zürkânî, Muhammed Abdül-Azîm, *Menâhilu'l-irfân fî ulumi'l-Kur'ân*, Thk. Fevvez Ahmed Zemrelî, Beyrût: Dârü'l-kitâbî'l-arabî, 1415/1995.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Bürhân fî ulûmî'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.

Summary

The Qur'ân which was sent in Arabic has got a perfect structure that is not similar to any literatures in terms of language, rhetoric and wording. This perfect literal qualification of The Qur'ân reveals coherency and consistency of words and sentences, some letters' rules or verification. One of the letters with this qualification is the letter of "yâ". "Yâ" which is twenty-ninth letter in Arabic alphabet has got many features such as lin, med and illet. The letter of "yâ" is divided into "yâ" of izafet and zaif. The izafet ya which is the talker's ya is the letter which joins to the name, verb and letter. The zaid's ya is the letter of "yâ" which is added by the rumors and at the end and middle of verse. There are disputes among the recitation scholars about that this letter of "yâ" is stable in the line of Qur'ân in the manner of cessation

or accession, it is ruled out from the line of Qur'ân or whether it is read in the manner of accession as it is read in the manner of cessation. When a letter with vowel point comes by following it, the letter of "yâ" which is stable in the manner of cessation and accession is seen in twenty two places in The Qur'ân. When a letter without vowel point comes following it, the letter "yâ" which is ruled out in the manner of accession has got various features such as being next to the cem-i müzekker-i salim, masdar, noun and verb and having the position ay muzâfün ileyh in the compound of izafet as being stable in the manner of cessation. The letter of "yâ" which has got such features is seen in nineteen places in The Qur'ân. The letter of "yâ" which is ruled out in the manners of cessation and accession from the based order verbs, the words which comes before lâ-m-ı ta'rif and the words which receive the case ending of "ال" "alaf-lâm" which comes as next to hamza-ı vasl is seen in thirty three places in The Qur'ân. The letters of "yâ" that include the disputes about whether they are read in the manner of cessation as in the manner of accession are in the position of exluded muzâfün ileyh or have the zaid "yâ" feature with a letter including a vowel point following it. There is the letter of "yâ" with this feature in a hundred and twenty places in The Qur'ân. The various methods have been used in the pointing of letter "yâ" that there is a dispute related to its verification and extraction in the manner of cessation or accession. The evidences have been provided from the rules of sarf and nahiv related to rule out the letter ya about that it is suitable for the line of Qur'ân, about the end of verse and similar to the end of verse, about that the samples of Arabic wording or poetry are given. The evidences such that it is suitable for the line of Qur'ân, is of the word's origin and accepted as a noun have been used about the verification of letter "yâ" on the line of Qur'ân in the manner of cessation or accession. These evidences have been mentioned in most of the rumor, tenacity and judgement comments with the sources of recitation.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Osmanlı Kiraat Eğitiminde şâz Kiraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi

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: 14.04.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 22.06.2019

Öz

Çalışmamızda, Osmanlı'da okutulan şâz tariklerle Yûsuf Efendizâde'nin bahsi geçen tariklere yönelik eleştirileri ele alınmıştır. Bu meyanda öncelikle genel hatlarıyla Yûsuf Efendizâde'nin hayatı ile şâz kiraatler meselesine değinilip sonrasında Osmanlı kiraat eğitiminde mevcut Kabâkıbî ve Nihâye tarikleriyle ilgili bilgi verilmiştir. Bu kısımda söz konusu tariklere dair malumatın ardından, ulaşılabildiği kadaryla, ilgili tariklerin kiraat tedrisinden kalkma sebeplerine ve Yûsuf Efendizâde'nin bu konudaki rolüne de değinilmiştir. Makalenin son kısmında ise Yûsuf Efendizâde'nin şâz kiraatlerle alakalı risâlesi bağlamında, cami-mescit ve ders mekânları ile merasimlerde okutulan şâz kiraatlere karşı olumsuz bakış açısı ele alınmıştır. Makalenin amacı, Osmanlı kiraat eğitim müfredatında önceleri mevcutken daha sonra unutulmaya yüz tutmuş Kabâkıbî ve Nihâye tarikleriyle bu tariklerin zamanla tedris edilmeme sebeplerine ve Yûsuf Efendizâde'nin bu husustaki rolüne değinmektir. Ayrıca konuya dair risâlesi bağlamında, onun şâz kiraatlere bakış açısını ortaya koymaktır. Araştırmalar sonucunda Osmanlı kiraat eğitiminde İstanbul ve Mısır tarihi gibi yaygın olmasa da Kabâkıbî ve Nihâye tariklerinin de okutulduğu, zikri geçen tariklerin şâz kiraatlerle alakalı olduğu, zamanla birtakım sebeplerle bu tariklerin eğitim müfredatından kaldırıldığı ve Yûsuf Efendizâde'nin de bu hususta rolünün olduğu sonuçlarına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kur'ân, Kiraat, şâz, Yûsuf Efendizâde.

The Shadh Qiraahs Taught During the Ottoman State and Yusuf Efendizade's Critiques About These Qiraahs

In our paper the shadh qiraahs taught during the Ottoman State and Yusuf Efendizade's critiques about these qiraahs have been discussed. In this sense, firstly, Yusuf Efendizade's life and the problem of shadh qiraahs were explained with the main lines and then information about Qabâqibî and Nihaye traditions that were taught in the Ottoman qiraah education system has been presented.

The reasons for the abolition of the aforementioned traditions and Yusuf Efendizade's role in it have been discussed as far as possible after consideration of the information that had been given about the related traditions. During the last part of the article the negative approach of Yusuf Efendizade against the shadh qiraahs recited in mosques-masjids and other schools and in some ceremonies within the context of his treatise about shadh qiraahs have been put forward.

The aim of the article is to touch upon Qabâqibî and Nihaye traditions that were taught within the Ottoman State qiraah education and then forgotten; the reasons for their abolition and Yusuf Efendizade's role within this period. One more aim is to put forward his approach to shadh qiraahs. After research; it has been concluded that; Qabâqibî and Nihaye traditions were taught in the Ottoman State qiraah education system although they were not as common as the Istanbul and Egypt traditions, they were abolished from the curriculum, and Yusuf Efendizade had a role in it.

Keywords: The Ottoman, The Qur'ân, Qur'anic Recitation, Irregular Variants of Qur'anic Recitation, Yûsuf

Efendizâde.

Atıf / Cite as

Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi". *Marife* 19/1 (2019): 67-81. <https://doi.org/10.33420/marife.553572>.

Giriş

Yûsuf Efendizâde, kırâatle ilgili problemlerde yaşadığı dönemin sorunlarına ilgisiz kalmayıp yer yer bu meselelere dair eserler telif etmiştir. Yûsuf Efendizâde'ye göre bu problemlerden ilki kıraatlerin kitaplar yoluyla öğrenilmesi meselesidir. Ona göre kıraatler, "fem-i muhsin"¹ olarak bilinen kimselerden "müşâfehe"² söz konusu olmaksızın, sadece kitaplar aracılığıyla öğrenilemez. *Risâle fî ecvibetî'l-mesâil* isimli eserinde bu konuya değinen Yûsuf Efendizâde, müşâfehesiz kıraat öğreniminin yanlışlığını dile getirir.³ Yûsuf Efendizâde'nin kıraat ilmiyle ilgili hassas olduğu bir diğer nokta "dad harfi" tartışmalarıdır. Nitekim bu mesele yüzyıllar boyunca güncelliğini korumuş, Osmanlı'da da konuyla ilgili tartışmalar devam etmiştir. Yûsuf Efendizâde'nin de dad harfine dair bir risâlesi mevcuttur.⁴

Yûsuf Efendizâde'nin kıraatle alakalı rahatsız olduğu bir diğer husus şâz kıraatlerin tedrisinin yaygınlaşmasıdır. Yûsuf Efendizâde, yaşadığı dönemde şâz kıraatlerin cami ve mescitlerde kıraatinin yanı sıra ders takrirlerinde yaygınlaşması sebebiyle bu durumun yanlışlığına dair bir risâle yazmıştır. Kendisinin bahsi geçen risâleyi yazmasının asıl nedeni ise Kur'ân'ın, şâz kıraatlerden arındırılması suretiyle, korunmasına katkıda bulunmaktır.⁵

Bu çalışmada öncelikle genel hatlarıyla Yûsuf Efendizâde, şâz kıraatler ve Osmanlı'da okutulan şâz kıraatlerle alakalı tariklere değinilip, daha sonra zikri geçen eser bağlamında Yûsuf Efendizâde'nin şâz kıraatlere bakış açısı ele alınacaktır.

¹ Fem-i muhsin kavramıyla alakalı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 77-79.

² Müşâfehe, bir hocanın gözetiminde yüz yüze eğitim manasındadır. Kur'ân ilimlerinden kıraat ilminin ses merkezli olması hasebiyle doğrudan kitaptan mütalaa metodu uygun olmayıp; müşâfehe elzemdir. Dolayısıyla bu ilimde esas olan kıraatlerin otantik okuyuşlarını fem-i muhsinden (uzman ağız) edinmektir. Konuyla ilgili bk. İbrahim b. Muhammed b. Mûsâ eş-Şatıbi el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî usulî'l-ahkâm*, thk. Hasan Al Selman (Mısır: Dâr-u İbn-i Affân, 1997), 1: 147; Bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985), 1: 44.

³ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî ecvibetî'l-mesâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 68: 29a.

⁴ Osmanlı'da dad harfi problemine dair geniş bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları Bağlamında Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin Yeri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017): 245-257; Adnan Memduhoğlu, "Molla Mahmud Zokaydî ve er-Risâletü fî'd-dâd ve't-tâ", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2005): 127-165; Remzi Ateşyürek, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği Muhammed Mer'âşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 237-252; Ömer Kara, Dad Harfinin Seslendirilmesi Tartışmasına Davud el-Karsî Katkısı -el-Fethiyye fî Beyâni Dâdi'l-Katiyye-", *Uluslararası Dâvûd-i Karsî Sempozyumu-2017, Kars Tebliğler*: 104-129.

⁵ Eserle ilgili bk. Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'ati bi's-şevâz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 68/2: 11-22 ve nr. 5328/2: 43b-57b; Laleli, nr. 22/4: 107-118; İbrâhim Efendi, nr. 28/12: 69-81; Ali Öge, 18. Yüzyıl Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri (Konya: Hüner Yayınevi, 2015), 68-69, 157-164.



1. Yûsuf Efendizâde (ö. 1167/1754)

Dedesine nispetle Yûsuf Efendizâde diye anılan Abdullah Hilmî'nin doğum yeri ve tarihiyle ilgili muhtelif bilgiler vardır. Buna göre kendisinin 1674-1675 yıllarında Sultanahmet civarındaki Nakilbent ya da Amasya'da doğduğu zikredilir.⁶ Babası şeyhülkurrâ Muhammed Efendi (ö. 1130/1717), dedesi reîsülkurrâ Yûsuf Efendi'dir.⁷ Ailesinin kıraat sahasındaki meşguliyetleri, muhtemelen Yûsuf Efendizâde'nin gayretinin de bu alana yoğunlaşmasına neden olmuştur.⁸

Yûsuf Efendizâde, küçük yaştan itibaren ilim meclislerinde yetişmiş; Muhammed b. Yûsuf b. Abdurrahmân, Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1722), Süleyman Fâzıl b. Ahmed (ö. 1134/1722), Hocaâde Mehmed Enverî, Şeyh İlyas Sakızî (ö. 1118/1706), İbrahim b. Süleyman el-Bektâşî (ö. 1120/1708) ve Kara Halil (ö. 1123/1711) gibi devrinin önde gelen âlimlerinden ders almıştır.⁹ Yûsuf Efendizâde'nin yetiştirmiş olduğu talebelerinden bazıları ise Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn (ö. 1202/1787), Muhammed b. Sadık el-Erzincânî (ö. 1223/1808), Benderli Ebûbekir Efendi (ö. ?) ve Râgıp Paşa'dır (ö. ?).¹⁰

Yûsuf Efendizâde, 1722 yılında Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin¹¹ vefatı sonrasında Sultan Ahmed Camii şeyhülkurrâlığına tayin edilmiş, 1735-36 senesinde de Saray-ı Hümâyûn hocalığı görevinde bulunmuştur. Yûsuf Efendizâde'nin yapmış olduğu diğer vazifeler ise Enderun Kütüphanesi hâfız-ı kütüblüğü, Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi ve Hüseyin Paşa Dârülhadîsi müfessirliği ile Fatih Camii vaizliğidir.¹² Yûsuf Efendizâde eser telifi açısından en verimli dönemini hâfız-ı kütüblüğü esnasında yaşamıştır. Zira kendisi vefatına dek devam ettiği bu vazifesi esnasında pek

⁶ Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)* (İstanbul: y.y., 1974), 1: 541; Kehhâle Ömer Rıza, *Mu'cem'ül-Müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2: 237, 239, 294-295; Ebû'l-Fazl Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer* (Beyrut: Dâr-u Hazm, 1988), 3: 87-88; Süleyman Sadettin Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn* (İstanbul: y.y., 1928), 13.

⁷ Yûsuf Efendizâde'nin babası Muhammed b. Yûsuf, dedesi Yûsuf b. Abdurrahman'ın talebesidir. Yûsuf b. Abdurrahman da Evliyâ Muhammed Efendi'nin talebesidir. Bk. Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî ecvibetü'l-mesâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 68: 37b. Yûsuf Efendizâde'nin İstanbul tarihine dair kıraat icâzeti babası kanalıyla Ahmed el-Mesyerî vesilesiyle İbnü'l-Cezerî'ye kadar ulaşmaktadır. Muhammed Emin er-Rûmî, *Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdetü'l-'irfân* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 115-116.

⁸ Ahmet Tobay, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmî ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991).

⁹ Yûsuf Efendizâde, Muhammed b. Yûsuf b. Abdurrahmân ve Süleyman Fâzıl b. Ahmed'den kıraat ilmine dair ders alırken; Ali b. Süleyman el-Mansûrî'den aklî ilimler, İbrahim el-Bektaşî ile Birgili Kara Halil Efendi'den hadis ve tefsirle alakalı talebelikte bulunmuş, Mehmed Enverî'nin yanında ise hat meşki yapmıştır. Yûsuf Efendizâde'nin hocalarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Öge, 18. *Yüzyıl Âlimlerinden Yusuf Efendizâde*, 55-61; Tobay, *Yusuf Efendizâde*, 31-42; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza, 2018), s. 205-206.

¹⁰ Rıza Kurtuluş, "Yûsuf Efendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 41-42; Öge, 18. *Yüzyıl Âlimlerinden Yusuf Efendizâde*, 62-64; Tobay, *Yusuf Efendizâde*, 42-46.

¹¹ Ali b. Süleyman el-Mansûrî, Osmanlı kıraat ilmine Mısır tarikini kazandıran kişidir. el-Mansûrî, Yûsuf Efendizâde'ye aklî ilimlere dair dersler vermiştir. Kendisiyle ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza, 2018); Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2017): 113-148.

¹² Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3: 88; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 364; Mehmed Vekâyî, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1: 66-67; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-fudalâ*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 3: 678.



çok eser kaleme almıştır.¹⁹

Yûsuf Efendizâde, başta kıraat olmak üzere tefsir, hadis, Arap dili ve mantık sahasında birçok eser telifinde bulunmuştur. Kıraat dalındaengin birikime sahip Yûsuf Efendizâde, yetkinliğini bu sahada yazmış olduğu eserlerde de göstermiştir. Nitekim *Risâle fî tahkîki ba'zı vücûhi'l-kırâ'âtî fi's-Şâtıbiyye*,¹⁴ *Risâle fî vakf-i Hamza*,¹⁵ *Tuhfetü't-talebe fî beyânî meddâtî turukî't-Tayyibe*,¹⁶ ve *Risâletü'r-reddiyât fî'd-dât*,¹⁷ adlı eserlerinde görüldüğü üzere Şâtıbiyye tariki, tahrîrât, vakflar, medler, dâd harfi tartışmaları gibi kıraat ilminin muhtelif yönlerine dair eserler kaleme alması ve kitaplarının daha sonraki kıraat eserlerinde referans kaynağı olarak gösterilmesi kendisinin kıraat ilmiyle alakalı birikiminin göstergesidir.¹⁸ Yûsuf Efendizâde'nin kıraatle ilgili en önemli eseri *el-İtilâf fî vücûhi'l-ihtilâf* 'tır.¹⁹ Eser, aynı zamanda Yûsuf Efendizâde'nin İstanbul tariki bünyesinde tesis etmiş olduğu mesleğe de ismini vermiştir. Şöyle ki Yûsuf Efendizâde, İstanbul tarikine dair tedris sisteminde azimet metodunu tercih etmiş, zikri geçen yönteme dair tercihlerini de eserinde bir araya getirmiştir. Ancak kıraat eğitiminde azimet metodundaki detaylar ruhsat metoduna göre daha fazla olduğundan,²⁰ dolayısıyla bu tarz bir eğitim daha fazla çaba gerektirdiğinden, Osmanlı kıraat eğitiminde İstanbul tariki sisteminde Sûfî mesleği daha fazla tercih edilmiştir.²¹

2. Kıraat İlminde Şâz Kavramı

Şâz kavramı, Arap dilinde “kural dışı ve nâdir” manasında olmakla birlikte;²²

¹⁹ Öge, 18. Yüzyıl Âlimlerinden Yusuf Efendizâde, 61.

¹⁴ Eser için bk. Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî tahkîki ba'zı vücûhi'l-kırâ'âtî fi's-Şâtıbiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, nr. 4/2: 87-9; nr. 5/5: 360-399.

¹⁵ Eserle ilgili bk. Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî vakf-i Hamza*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 2/3: 149-161.

¹⁶ Yûsuf Efendizâde, *Tuhfetü't-talebe fî beyânî meddâtî turukî't-Tayyibe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 68/5: 39-47.

¹⁷ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî harf-i dâdi's-sahîha*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 1261/7: 71-75. Yûsuf Efendizâde'nin kıraat ilmiyle alakalı diğer eserleri için bk. Yûsuf Efendizâde, *Meseletü'l-âne fî ilmi vücûhi'l-Kur'ân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 22/3: 97b-107b; Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî halli ba'zı'l-işkâlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, nr. 66/2: 27-54; Raşid Efendi, nr. 1227/1.

¹⁸ YûsufEfendizâde'nin eserleriyle ilgili bilgi için bk. Ali Öge, “Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu (21-23 Nisan 2017) Bildiriler Kitabı-1* (Amasya: y.y, 2017), 187-194.

¹⁹ Yûsuf Efendizâde, *el-İtilâf fî vücûhi'l-ihtilâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Hilmi- H. Fehmi, nr. 4-5; Özel, nr. 537/2: 17-92; Ömer Sindel, nr. 53/2 (Ârif Efendi Matbaasında basılmıştır.); Hamid b. Abdülfettâh Palûvî, *Zübdetü'l-İrfân* (İstanbul: Hilal Yayınları, ts.), 2 (Eserin hamış bölümündedir).

²⁰ Kaynak eserlerin içeriklerinin icrası esnasında mesleklerden bazıları nakledilen her bilgiyi tatbik ederken bazıları da tüm vecihlerin uygulanmasını uygun bulmayıp ihtiyatlı olanı tercih etmiştir. Bunlardan tüm vecihleri uygulayanların metodu azimet şeklinde isimlendirilirken vecihlerin uygulanmasında ihtiyatlı davranan mesleklerin yöntemine de ryhsat denilmiştir. Bilgi için bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yay., 2018), 67-68.

²¹ Bahsi geçen mesleklerle alakalı bilgi için bk. Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, 203-215.

²² İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ, *Mu'cemü'l-Mekâyis fî'l-luğa*, thk. Şihâbüddîn Ebû Amr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 523; Soner Gündüzöz, “Şâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 384.

tek kalmak, çoğunluğun dışına çıkmak, kural ve ilkelere aykırı olmak anlamlarına da gelmektedir.²³ Kıraat ilminde ise sahih kıraat için gerekli olan üç şarttan birini taşımayan kıraatler şâz olarak nitelendirilmiştir.²⁴

Önceleri Arap dili ve hadis ilmi istilahlarına dahil olan bu kavram, zamanla kıraat sahasında da isti'mâl edilmiş; ancak manasıyla ilgili birtakım değişiklikler söz konusu olmuştur.²⁵ Mehmet Dağ'a göre şâz kavramını ilk kullanan Halil b. Ahmed'dir (ö. 175/791). Halil b. Ahmed, tek kalan her şeyin şâz olduğunu dile getirerek, bahsi geçen kavramı "topluluktan ayrı kalan" ve "yaygın kullanıma aykırı olan" şeklinde açıklamıştır.²⁶ Kıraat ilminde şâz kavramını, "tercih edilmeyen okumalar" anlamında ilk kullananlar ise Ferrâ (ö. 207/822) ile Ahfeş'tir (ö. 215/830 [?]). Ferrâ, şâz kavramını bazı yerlerde Arap dilindeki anlamıyla bazen de hadis ilminde kastedilen manada kullanırken; Ahfeş ise bu kavramı dilsel referanslar için isti'mâl etmiştir. Ancak şâz kavramını alanını genişletmek suretiyle kıraat disiplinine dahil eden Taberî'dir (ö. 310/922).²⁷ Taberî'ye göre şâz terimi, çoğunluğun mukabilindeki marjinal okumaları ifade eder.²⁸

Şâz kavramı İbn Mücâhid'le (ö. 324/936) birlikte öncekilerden farklı bir anlama kavuşmuştur. Şöyle ki İbn Mücâhid, yedi kıraatten, herkesin icmâ ettiği okumalar şeklinde bahsederken; yedi kıraat haricindeki kıraatleri ise şâz kıraatler olarak nitelemiştir.²⁹ İbn Mücâhid'in, şâz kavramının çerçevesini belirlemede Taberî'den farkı; bu kavramı, kendisi gibi nicelik itibarıyla azınlıkta kalan okumalar için değil de yedi kıraatin dışındaki kıraatler için kullanmış olmasıdır.³⁰ İbn Mücâhid'in şâz kıraatlere yüklemiş olduğu anlamla birlikte oluşan yaklaşım, yedi kıraate dair geleneğin uzun süre devamıyla, Mekki b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) kadar

²³ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: y.y, 1403), 1: 96.

²⁴ Celâleddin es-Suyûtî, *el-Itkân fî ulûmî'l-Kur'ân* (Kahire: y.y, 1978), 1: 99, 102; Muharrem Önder, "Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009): 170. Şâz kavramı kıraat ilmindeki kullanımıyla ilgili geniş bilgi için bk. Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Âhâd Kavramı (Kavramın Otantik Anlamın Tespitine Dair)* (Ankara: Gece Akademi, 2019), 69-71, 138-139, 145-147; Mehmet Kılıç, *Şâz Kıraatlar Bağlamında Hasan Basrî Kıraatı ve Özellikleri* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017), 28-63.

²⁵ Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları (Şâz Kavramı Örneği)", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu 16-18 Kasım 2012 İstanbul* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 86. Kıraatle ilgili kavramların dil sahasında gelişmesinin sebepleri kıraatlerin dilsel bir olgu olması ve dilsel kaynak görülmesi ile dilbilim âlimlerinin aynı zamanda kıraat âlimi olmalarıdır. Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları", 89.

²⁶ Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları", 88; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî (b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 4: 215; 1: 137.

²⁷ Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları", 91-92. Taberî, kıraatte şâz kavramını; ümmetin sarih ve yaygın bir nakille dile getirdiği kıraatlerden ayrı kalan ve Müslüman beldelere gönderilen Mushafların hattına uymayan kıraatler için kullanır. Taberî'nin şâz kıraat olgusuna bakış açısıyla ilgili geniş bilgi için bk. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâr-u Hicr, 2001), 1: 182; 2: 743; 13: 46; 16: 426; Necattin Hanay, "Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış", *Mütefekkir* 4/8 (2017): 291-296.

²⁸ Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları", 93.

²⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fî'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l Meârif bi Mısır, 1119), 49.

³⁰ Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları", 94.



kendini korumuştur.³¹ Zira Mekkî, bahsi geçen kavramla dilbilimsel açıdan zayıf okumaları kastetmektedir.³² İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise mushafa uygun olmayan ve tevâtür/şöhret vasfını haiz bulunmayan on kıraatin dışındaki kıraatler için şâz kavramını kullanmıştır.³³

3. Osmanlı Kıraat İlminde Şâz Kıraatler

Daha önce kıraat kitapları içerisinde dağınık bir halde bulunan şâz kıraatleri belirli bir sistem dahilinde bir araya getirme hususunda ilk adımı atan İbnü'l-Cezerî'dir. İbnü'l-Cezerî, *Nihâyetü'l-Berara* adlı eserinde on kıraatin dışında şâz addedilen İbn Muhaysın (ö. 123/741),³⁴ A'meş (ö. 148/765)³⁵ ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)³⁶ kıraatlerini de eklemek suretiyle; şâz kıraatleri, kıraat eğitimine dahil etmiştir. Daha sonra Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517) ve Bennâ (ö. 1117/1705), Yezîdî'nin (ö. 202/817)³⁷ kıraatini de ilave ederek on dörtlü sistemi oluşturmuşlardır.³⁸

İbnü'l-Kabâkîbî de (ö. 849/1445)³⁹ on kıraate zikri geçen dört kıraati katarak on dörtlü sistem dahilinde kıraat eğitimi verenlerdendir ve bu konuda *Mecma'u's-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr* adlı eseri kaleme almıştır.⁴⁰ İbnü'l-Kabâkîbî'nin

³¹ Yedili kıraat yönteminin sistemleşip yaygınlaşmasının ardından diğer kıraatlerin daha ziyade şâz kıraatler olarak addedilip Kur'ân'ın hem tilâveti hem de yorumundan uzaklaştırılmasına karşı çıkanlar da olmuştur. İbn Cinnî de (ö. 392/1002) bunlardan biridir. Nitekim İbn Cinnî, şâz kıraatleri vahiyle irtibatlandırarak; tilâvet edilmeseler dahi bunların ihtivâ ettiği anlamların terkedilemeyeceğini dile getirir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Bayram Demircigil, "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2017): 78-101.

³² Mekki b. Ebî Talib, *Müşkilü irâbi'l-Kur'ân*, thk. Hatim Salih ed-Damin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 1: 69, 78, 239.

³³ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 19.

³⁴ Mekke'li İbn Muhaysın'ın kıraatteki ehliyeti, Arap dilindeki yeri ve İbn Kesîr kadar şöhreti olmasına rağmen onlu kıraat sistemine dahil edilmemesinin sebebi, kıraatinin Mushaf hattına aykırı rivayetler içermesidir. İbn Muhaysın'la ilgili bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Muhaysın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 209-210; Kılıç, *Hasan Basrî Kıraati ve Özellikleri*, 25.

³⁵ Tabîinden A'meş, kaideleri ve hususiyetleri açısından kıraati günümüze kadar ulaşan kıraat otoritelerindendir. Bk. Mücteba Uğur, "A'meş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 54.

³⁶ Hasen el-Basrî, tabîinin ileri gelenlerindendir. Tefsir ve kıraat ilminde pek çok sahâbîden istifade imkânı bulmuştur. Hasan-ı Basrî ve kıraatinin özellikleriyle ilgili bk. Kılıç, *Hasan Basrî Kıraati ve Özellikleri*, 63-105.

³⁷ Ebû Amr ve Halil b. Ahmed gibi döneminin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâtî'l-kurrâ* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), ı: 375-377; M. Suat Mertoğlu, "Yezîdî, Yahya b. Mübarek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 524-525.

³⁸ Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi, Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 122.

³⁹ İbnü'l-Kabâkîbî, yazmış olduğu eserlerle döneminin önde gelen kıraat âlimlerinden addedilmiş; öyle ki zamanındaki ulemânın bir kısmı tarafından İbnü'l-Cezerî'yle kıyas edilmiştir. Şeyhülkurrâlık vasfını haizdir. Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 928/1522), *el-Ünsü'l-celîl bi-târihi'l-Kudüs ve'l-Halîl*, thk. Adnân Yunus Abdulmecîd (Ammân: Mektebetü Dandîs, ts.), 2: 179.

⁴⁰ On dört kıraati içeren eser manzum halde yazılmış olup 1510 beyitten müteşekkildir. *Mecma'u's-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr* isimli eserin şerhidir. Eserle ilgili bk. İbnü'l-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 23; Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 19; İbnü'l-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz ve miftahü'l-künûz*, thk. Ahmed Halit Şükrî, Dâru Ammar, 2003; İhsan

talebelerinin, kendisinden daha ziyade on dört kıraate dair ders alması da bu konuda manidardır.⁴¹

İbnü'l-Kabâkîbî ile İbnü'l-Cezerî'nin şâz kıraatleri de katarak oluşturmuş olduğu *Nihâye* ve *Kabâkîbî* tariklerine Osmanlı kıraat eğitiminde de devam edilmiştir.⁴² Zikri geçen tariklerden *Nihâye* tariki, ismini, İbnü'l-Cezerî'nin şâz kıraatleri de dahil ederek yazdığı *en-Nihâye* adlı eserden⁴³ almaktadır. *Kabâkîbî* tarikine bu adın verilmesi ise bu tarikin müessisi İbnü'l-Kabâkîbî'ye nispeti sebebiyledir. Zira tarikin müfredatını teşkil eden *Mecma'u's-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr* adlı eser, İbnü'l-Kabâkîbî'ye aittir.

Hocazâde Ahmed Hilmî (ö. 1332/1914); Osmanlı kıraat ilminde önceleri *Kabâkîbî* ve *Mâhir* tariklerine dair eğitimin verildiğini ancak kendi zamanında bu tariklerle alakalı kıraat eğitimi alanların sayısının yok denilecek kadar azaldığını beyanla, üzüntüsünü dile getirir. Hocazâde'nin deyimiyle, zikri geçen tariklerle ilgili eğitimin bitme noktasına gelmesinde, zamanla kıraat ilmine verilen değerin azalması ve geçim endişesi gibi sebeplerle talebelerin başka alanlara yönelmesinin etkisi büyük olmuştur.⁴⁴ Bunun yanı sıra kaynak metinlerin ezberlenmesindeki ihmal dolayısıyla zamanla talebelerin Arapça eğitimi hususundaki eksikliklerinin söz konusu olması da adı geçen tariklerin eğitim müfredatından kaldırılmasının sebepleri arasında gösterilebilir.⁴⁵ Bu iki tarikte olduğu gibi on kıraatle birlikte şâz kıraatlerin içeriğini oluşturduğu *Nihâye* tarikinin kıraat eğitim müfredatından kaldırılmasında da benzer sebeplerin etkili olduğu söylenebilir.

Sütşurup, *İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2018).

⁴¹ İhsan Sütşurup, *İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-Sürûr*, 27-28.

⁴² Adı geçen tariklerin uygulanmasıyla ilgili bk. Mehmed b. Mustafa Duhânizâde, *Mecmûâtün Mûteallekatün bi'l-Kirâa*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 864: 9a. Eserde, İstanbul tariki Sûfî mesleğinin Mâhir ekolü üzere okuyuş şekilleri açıklanır ve bununla ilgili suret çıkarımında bulunulur. Eserle ilgili bilgi için bk. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 116. Mustafa b. Hasen, on dört kıraatin içeriğinde bulunan şâz kıraatlerin, on kıraati bitiren ve istekli olanlara okutulduğunu dile getirir. Bk. Mustafa b. Hasen İslambulî, *Mürşidü't-talebe ilâ m'arifeti turukî't-Tayyibe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, nr. 29: 65a-75b; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 18.

⁴³ Tam adı *Nihâyetü'l-berera fî'l kırâ'âti's-selâs ez-zâide ale'l-aşera* olan eser, İbnü'l-Cezerî tarafından 1396 tarihinde Bursa'da yazılmış olup şâz kıraatlerle ilgilidir. İbnü'l-Cezerî, on kıraate Hasan-ı Basrî, Ameş ve İbn Muhaysın kıraatlerini de ekleyerek eserini oluşturmuştur. Eser manzum bir eserdir ve yaklaşık 450 beyitten müteşekkildir. Eserin mukaddime bölümünde adı geçen üç imam ve râvilerine dair rumuzlardan bahsedilip daha sonra klasik kıraat kitaplarında olduğu gibi usûl ve ferşü'l-hurûf kısımlarına geçilmektedir. Eser, *Mecmûâtün mühimmetün fî't-tecvîdi ve'l-kırâ'âti ve'r-resmi ve addi'l-ây* isimli eserde birçok kitapla birlikte basılmıştır. Eserin yazma nüshaları da bulunmaktadır. Eserle ilgili bk. *Mecmûâtün mühimmetün fî't-tecvîdi ve'l-kırâ'âti ve'r-resmi ve addi'l-ây*, haz. Cemal es-Seyyid (Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye, 2006), 130-156; İbnü'l-Cezerî, *Nihâyetü'l-Berera*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, nr. 1; Yazma Bağışlar, nr. 1843; Hüsrev Paşa, nr. 5. Adı geçen eserle ilgili Molla Gürânî'nin, *Keşfü'l-esrâr* isimli bir şerhi vardır. Molla Gürânî, şerhinde öncelikle tevâtür şartı, vakf ve tertîl gibi kıraatle ilgi birtakım hususlara değindikten sonra İbnü'l-Cezerî'nin eserindeki beyitlerin açıklamasını ele almıştır. Bk. Molla Gürânî, *Keşfü'l-esrâr an kırâ'âtil eimmeti'l-ahyâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, nr. 51; Süleymaniye, nr. 47; İbrahim Efendi, nr. 72; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 131-132.

⁴⁴ Hocazâde Ahmed Hilmî, "Ravdatü'l-kurrâ", *Sırât-ı Müstakim Mecmuası* 6/148: 275.

⁴⁵ Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metodlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 103-104; Gökdemir, Ali b. Süleyman el-Mansûrî, 197.

Yukarıda bahsi geçen tariklerden *Nihâye* ve *Kabâkîbî* tariklerinin eğitim müfredatından kaldırılmasında Yûsuf Efendizâde'nin de etkisinin olması muhtemeldir. Şöyle ki bu tarikler şâz kıraatlerle ilgilidir. Yûsuf Efendizâde de şâz kıraatlere karşı olumsuz bir bakış açısına sahiptir. Kendisi konuyla ilgili *Risâle fî reddi kırâ'âtî's-şevâz* adlı bir eser dahi yazmıştır.⁴⁴ Şâz kıraatleri "Kur'ân'ın muhafazası hususunda gerekli görülen üç şarttan birini taşımayan kıraat şeklinde yorumlayan Yûsuf Efendizâde, bu tarz kıraatlerin cami ve mescitler ile ders takrirlerinde okutulmaması gerektiğini ifade eder."⁴⁵

Yûsuf Efendizâde, Osmanlı'da da okutulan ve İbnü'l-Kabâkîbî'ye nispet edilen *Kabâkîbî* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Nihâye* adlı eserinin kaynak olarak okutulduğu *Nihâye* isimli tariklerin içeriklerindeki şâz kıraatlerin kendisi için çok fazla bir anlam ifade etmediğini belirtir. Zira kendisi, bu kıraatlerin, üzerinde icmâ edilen kıraatlerin dışında olması sebebiyle, Kur'ân'dan sayılamayacağını belirtir ve kanaatini ispat sadedinde Tayyibe şârihi Nüveyrî'nin (ö. 857/1453) görüşlerini delil/şahid olarak ileri sürer.⁴⁶

Yûsuf Efendizâde'nin şâz kıraatlerle ilgili olumsuz tavrı talebelerine de sirayet etmiştir. Nitekim talebelerinden Köprülüzâde Abdullah Paşa (ö. 1148/1735-36) *İfâdetü'l-Muknî'a fî kırâ'âtî'l-erbaa* adlı eserinde on dört kıraate dair bilgi sahibi olmak isteyenlerin İbnü'l-Kabâkîbî'ye ait *Mecmeu's-sürûr* isimli esere başvurduğunu, kendisinin de bu nedenle risâlesini kaleme aldığını zikreder.⁴⁷

4. Yûsuf Efendizâde'ye Göre Şâz Kıraatler

Bu başlıkta, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âtî bi's-şevâz* isimli risâlesi bağlamında, Yûsuf Efendizâde'nin şâz kıraatlere bakış açısına değinilecektir. Risâlede ele alınan konular, ana hatlarıyla, "Yûsuf Efendizâde'ye göre mütevatir ve şâz kıraatler, kıraatlerin şâzlığı meselesinde başvurulabilecek kaynaklar ve şâz kıraatlerin caiziyeti meselesi"dir.

Eserine, Kur'ân'ı tahriften koruyan Allah'a hamd etmekle ve Allah Teâlâ'nın bu hususu teminatı altına aldığını beyan etmekle⁴⁸ başlayan Yûsuf Efendizâde; Hz.

⁴⁴ Eserle ilgili bk. Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âtî bi's-şevâz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 68/2: 11-22 ve nr. 5328/2: 43b-57b; Laleli Blm., nr. 22/4: 107-118; İbrâhim Efendi Blm., nr. 28/12: 69-81. Risâlenin içeriğiyle ilgili bk. Öge, *Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, 68-69, 157-163.

⁴⁵ Bk. Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 209; Tobay, *Yusuf Efendizâde*, 56-57; Öge, *Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, 68-69.

⁴⁶ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âtî bi's-şevâz*, 13b.

⁴⁷ Abdullah Paşa'nın eseri kaleme almasındaki esas amaç; kendisinin, Kabâkîbî'nin eserinde bazı yanlışları bulması ve bunları düzeltme arzusudur. Konuyla ilgili bk. Abdullah b. Mustafa Köprülüzâde, *İfâdetü'l-muknî'a fî kırâ'âtî'l-erba'a*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa, nr. 2: 1b-2a; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 80. Her ne kadar yukarıda zikri geçen tariklerin bazı sebeplerle kıraat eğitim müfredatından kaldırıldığı belirtilmiş olsa da kaynaklarda az da olsa bu tariklere göre eğitim alan birtakım kimselerden bahsedilmektedir. Nitekim Eğinli Muhammed Hulûsî (ö. 1336/1918), 1291/1874 yılında Arpacılar Camii İmamı Hıfzî Efendi'den yukarıda geçen tariklerden Kabâkîbî ve Mâhîr tariklerine göre icâzet almıştır. Bk. Eğinli Muhammed Hulûsî, *el-Mecmu' alâ kırâ'âtî't-takrîb*, MÜİF Kütüphanesi, Üsküdarlı, nr. 52: 187a; Eğinli Muhammed Hulûsî, *Esâmî-i kurrâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi, 32; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 163.

⁴⁸ Hicr, 15/9.

Peygamber'e salât-ü selâmla sözlerini sürdürmektedir. Daha sonra Hz. Peygamber'in, Cebrâil'in diliyle Kur'ân'ı Allah'tan aldığını, bu şekilde ashaba ulaştırıp ashabın da aynı şekilde bir sonraki nesle ilettiğini ve Kur'ân'ın kendilerine kadar bu şekilde geldiğini ifade etmektedir.

İstanbul'da cami ve mescitlerde, eğitim merkezlerinde, toplantı meclislerinde ve merasimlerde şâz kıraatlerle okutma işinin yaygınlaştığını dile getiren Yûsuf Efendizâde; bu durumun sona ermesi için İslâmî ilimlerde yetkin kimselerden derlediği rivâyetlerden yola çıkarak bir risâle yazmayı düşünür. Kendisinin bahsi geçen risâleyi yazımındaki amacı ise sevaba ve Kur'ân'ın şefaatine nail olmaktır.¹¹

4.1. Yûsuf Efendizâde'ye Göre Mütevâtir ve Şâz Kıraatler

Risâlesinde mütevâtir kıraatler hakkında bilgi veren Yûsuf Efendizâde, bir kıraatin sahih ve mütevâtir sayılması için gerekli olan, "Arapça'ya muvâfakat, mushafa uygunluk ve nakilde tevâtür" şartlarını zikreder. Buna göre o, "zikredilen üç şarttan birini taşımayan kıraat, kırâât-i seb'a içerisinde belirtilmiş olsa bile şazdır", der. Sonrasında da şâz kıraat için, "ümmetten bir topluluktan tevâtür söz konusu olmaksızın gelen kıraattir", tabirini kullanır.¹² Yûsuf Efendizâde, mütevâtir ve şâz kıraatlerinin tanımından sonra senetteki tevâtürün önemine dikkat çekip bu konuda İbnü'l-Cezerî ile Nüveyrî'ye nispet edilen iki görüşü dile getirir. Buna göre İbnü'l-Cezerî'nin "isnadı sahihse resme ihtimal dahilinde uysa da olur" görüşünü öncelikle dile getiren Yûsuf Efendizâde; ardından Nüveyrî'nin "Arapça'ya ve mushafa uyarsa, ayrıca senedi de sahihse o Kur'ân'dır, onun tevatüre ihtiyacı yoktur" şeklindeki düşüncesini risâlesinde ele alır. Yûsuf Efendizâde'ye göre Nüveyrî'nin bu sözü birçok âlimin görüşüne muhaliftir. Hatta birçokları Nüveyrî'nin bu sözünü dayanak göstererek sapmış ve senedi olmayan okuyuş tarzlarını tercih etmişlerdir. Bunun yanında okumalarının senetleri sorgulandığında ise senetlerini zikredememişlerdir. Yûsuf Efendizâde, böylelerinin yaptığı işin yanlış olduğunu dile getirmek için dört fıkıh mezhebinin ileri gelenlerinin görüşlerini kendi fikrine dayanak olarak gösterir.¹³ Daha sonra on kıraatin dışındakilerin şâz sayılmasının sebeplerine geçen Yûsuf Efendizâde, Hasan-ı Basrî'nin kıraatinin, resm-i hat ile Arapça'ya uygun olduğunu ve fakat tevâtür ya da şöhet yoluyla gelmediğini belirtir. Ayrıca Yûsuf Efendizâde, Hasan-ı Basrî'nin senedinde Ehvâzî'nin (ö. 446/1055) isminin geçtiğini, halbuki Ehvâzî'nin hakkında töhmet bulunduğunu hatta İbn Hacer'in (ö. 852/1449) kendisini kızble ithâm ettiğini, İmam Zehebî'nin de (ö. 748/1348) kendisi için "leyyin" tabirini kullandığını; dolayısıyla kıraati hakkında bu kadar söz söylenen birinin kıraatinin hüccet olamayacağını dile getirir.¹⁴

Yûsuf Efendizâde, şâz kıraat sahiplerinden A'meş'in okuması içinse İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) görüşünden istifadeyle açıklamada bulunur. İbn Teymiyye'ye göre A'meş kıraatinin cevazı, üzerinde icmâ edilen diğer kıraatlerde de

¹¹ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'ati bi's-sevâz*, 11b.

¹² Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'ati bi's-sevâz*, 11a.

¹³ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'ati bi's-sevâz*, 11a.

¹⁴ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'ati bi's-sevâz*, 12b.

mevcutsa söz konusu olabilir. Mesela A'meş kıraatindeki okumalar, Hamza (ö. 156/773) ile Kisâf'nin (ö. 189/805) kıraatlerinde de bulunmaktaysa o zaman kıraatinin cevazına hükmedilir. Ancak Yûsuf Efendizâde bu görüşten istifade etmekle birlikte bu şekildeki bir düşünceye karşıdır. Çünkü A'meş'in kıraati, hem tariklerinin çokluğu hem de çoğunluk tarafından kabul görmesi açısından Hamza ve Kisâf kıraatlerine benzememektedir.³⁵

4.2. Kıraatlerin Şâzlığı Meselesinde Başvurulabilecek Kaynaklar

Yûsuf Efendizâde, şâz kıraatlere olumsuz bakış açısını dile getirdikten sonra bir kıraatin şâz olup olmadığının nasıl öğrenilebileceği meselesine değinir ve bu konuda İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-mukriîn* adlı eserine müracaat eder. İbnü'l-Cezerî, bahsi geçen eserde, konuyla ilgili "Bir kimse herhangi bir kıraat hakkında bu şâz kıraattir", derse biz bunu nasıl bileceğiz? sorusunu sorduktan sonra cevabını şöyle vermektedir: "Hicrî VIII. ve X. asırlarda kıraat kitaplarını telif eden âlimlerden bir kısmı eserlerine sıhhat bakımından sorunlu olmayan rivâyetleri almışlardır. Bunların aldıkları rivâyetler kesin kabul görmüş, bu hususta kendilerine karşı çıkanlar olmamıştır. Bunlarda çok az şâz rivâyet vardır. Şâz kabilinden rivâyetleri de sözleri sened olan hafızlar ve imamlar bilmektedir ve bunların kıraatlere dair eserleri bu hususta birer kaynaktır. Mesela İbn Mihrân'ın (ö. 381/992) *el-Ğâye fi'l-kırâ'âti'l-aşr*'ı, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-seb'a'sı*, Kalânîs'in (ö. 521/1127) *İrşâdü'l-mübtedî'si*, Dâni'nin (ö. 444/1053) *Teysîr'i*, Mekki'nin (ö. 386/996) *et-Teb-sıra fi'l-kırâ'âti's-seb'i* ile Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Hırzû'l-emânî'si*, adı geçen eserlerden bazılarıdır."³⁶

Şâz kıraatleri içeren kitaplardan da bahseden İbnü'l-Cezerî, bununla alakalı Sibtü'l-Hayyât (ö. 541/1146), Ebû Ma'ser et-Taberî (ö. 478/1085), Hüzeli (ö. 465/1073), Şehrezûrî (ö. 550/1156), Ehvâzî gibi âlimleri zikrederek; bu kişilerin eserlerine sahih kıraat sınırlaması getirmeksizin şâz kıraatleri de dahil ettiklerini; bunların kitaplarının faydalı olabileceğini, ancak bu eserlerde geçen kıraatlerin senedinin sağlam olduğunun düşünülmemesi gerektiğini vurgular. Yûsuf Efendizâde, daha sonra İbnü'l-Cezerî'den yararlanmak suretiyle İbn Muhaysın, A'meş, Yezîdî ve Hasan-ı Basrî gibi şâz kıraat sahiplerinin kıraatlerinin hangi kitaplarda geçtiğini ayrıntılı biçimde dile getirir.³⁷

4.3. Şâz Kıraatlerin Caiziyeti Meselesi

Yûsuf Efendizâde, risâlenin ilerleyen kısımlarında şâz kıraatlerin caiz olmadığını ifade sadedinde önde gelen âlimlerin görüşlerini; özellikle de dört mezhebe mensup fukahânın konuyla ilgili fikirleri ve fetvalarını mebzul miktarda zikreder.³⁸ Mesela Şâfiî fakihlerinden Nevevî'nin (ö. 676/1277), "Şâz kıraatler, namaz ve namaz harici okunmazlar. Çünkü bunlar Kur'ân'dan değildir" fetvasıyla Mâlikî ulemâsından

³⁵ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fi reddi'l-kırâ'âti bi's-sevâz*, 12a.

³⁶ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fi reddi'l-kırâ'âti bi's-sevâz*, 12a.

³⁷ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fi reddi'l-kırâ'âti bi's-sevâz*, 12a.

³⁸ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fi reddi'l-kırâ'âti bi's-sevâz*, 13a-14b.

İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071), "Şâz kıraatlerle namaz kılanların arkasında durulmaz" görüşü bunlardan bazılarıdır.⁵⁹ Bu tarz görüşler şâz kıraatlerin o dönemde namazda veya namaz haricinde okunabildiği izlenimi vermektedir. Ancak bu türden fetvalar, gerçekte olan bir mesele hakkında değil de farazi bir mesele hakkında verilmiş fetvalar türünden de olabilir.

Yûsuf Efendizâde, risâlesinde zikrettiği, İbnü'l-Cezerî'nin, *Tayyibe*'sinde geçen, "On kıraat dışındakileri cem etmek caizdir" ifadesi için de "nakil ve isnâd sıhhati şartıyla" sınırlamasını getirir ve bu düşüncesine delil sadedinde İbnü'l-Cezerî'nin, "Yedi kıraatte olsa bile üç rükünden birini taşımayan kıraat şazdır", sözünü zikreder.⁶⁰

Yûsuf Efendizâde, şâz kıraatlerin kitaplarda cem edilmesini ise tilâvetinin değil de rivâyetinin cevaziyetine hamleder;⁶¹ ayrıca konuyla alakalı Kastallânî'nin şâz kıraatleri de içeren kitabında üzerinde icma edilen kıraatler için (قرا) ifadesini kullanırken şâz kıraatler içinse (عن) sözcüğünü kullanmasını manidar bulduğunu dile getirir. Risâlenin sonlarına doğru mana ile rivâyet meselesi ile ashabın kendilerine özel mushaflarına da değinen Yûsuf Efendizâde, konuyla ilgili yine fakihlerin görüşünden istifade ederek risâlesini bitirir.⁶²

Sonuç

Yûsuf Efendizâde Abdullah Hilmî, Osmanlı'nın saygın kurumlarında şeyhül-kurrâlık, hâfız-ı kütüblük, müderrislik, vaizlik ve Saray-ı Hümayûn imamlığı görevlerinde bulunması; ilmî birikimi dolayısıyla dünyanın değişik yerlerinden kendisine ders almak için gelen talebelere sahip olması; ayrıca başta kıraat ilmi olmak üzere tefsir, hadis, Arap dili ve mantık gibi birçok alanda eser telif etmesi gibi özellikleriyle Osmanlı ilim dünyasının ender şahsiyetlerinden biridir. Kendisi, döneminin kıraat ilmiyle alakalı problemlerine ilgisiz kalmamış; kıraatlerin müşâfehe söz konusu olmaksızın sadece kitaplardan öğrenilmesi, dâd harfi tartışmaları, cami-mescit ve medreselerde okutulan şâz kıraatler gibi sorun olarak gördüğü birçok meseleye değinip bunlarla ilgili eser telifinde bulunmuştur.

Şâz kavramı, Arap dili kaidelerine, yaygın kullanışlara ve kıyasa aykırı sözcükler ve yapılar için kullanılmıştır. Daha önce Arap dili ve hadis ilimlerinde kullanılan bu istilâh zamanla kıraat ilmine de dahil olmuştur. Ancak zamanla bu kavramın kıraat ilmindeki kullanımında birtakım anlam kaymaları oluşmuş; nitekim ilerleyen süreçte Arap dili ile resm-i mushafın imlâsına aykırı bulunan, bunun yanı sıra tevâtür derecesine ulaşmamış kıraatler için kullanımı söz konusu olmuştur. Daha sonra da şâz kıraatler belirli kitaplarda bir araya getirilmiş ve bunlara dair tarikler ortaya çıkmıştır.

⁵⁹ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âti bi's-şevâz*, 15a-b.

⁶⁰ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âti bi's-şevâz*, 17a. Yûsuf Efendizâde, konunun anlatımında yer yer "Kim mütevâtir kıraatlerin hadd-i hudûdu yok" derse; ona "O, ilk zamanlarda geçerliydi. Şimdi sadece on kıraat var, şeklinde cevap verilir" tarzında sual tevcihinde bulunup cevabını yine kendisi verir. Bk. Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âti bi's-şevâz*, 14b.

⁶¹ Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âti bi's-şevâz*, 17b.

⁶² Yûsuf Efendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âti bi's-şevâz*, 20-21.

Osmanlı kıraat eğitiminde on kıraat sonrasında taliplileri için okutulan *Nihâye* ve *Kabâkîbî* tarikleri de bahsi geçen şâz kıraatlerle ilgili tariklerdendir. Bunlar, tedris müfredatındaki temel kaynaklara göre tasnif edilen tariklerdendir. Bunlardan *Nihâye* tariki on kıraatin dışında İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî kıraatlerini içerirken; *Kabâkîbî* tariki ise zikri geçen kıraatlerle beraber Yezîdî kıraatini de içerisinde barındırmaktadır. Bahsi geçen tarikler, Osmanlı'nın son zamanlarına doğru unutulmaya yüz tutmuştur. Zamanla kıraat ilmine verilen değerin azalmasıyla kıraate gönül vermiş öğrencilerin geçim endişesi vb. sebeplerle başka alanlara geçiş yapması, kıraat eğitimindeki metin ezberinin ihmali ve talebelerde Arapça eğitimine dair ortaya çıkan eksiklikler, bu durumun oluşmasının sebepleri arasında gösterilebilir.

Şâz kıraatlerin eğitim müfredatından kaldırılmasında önemli etkenlerden bir diğeri de Yûsuf Efendizâde'nin şâz kıraatlere karşı tepkisidir. Zira o, döneminin önde gelen âlimlerinden ve kıraat otoritelerindendir. Ayrıca İstanbul tariki bünyesindeki İtilâf mesleğinin de müessisidir ve talebeleri üzerinde de oldukça etkindir. Yûsuf Efendizâde, şâz kıraatlerin kendisi için bir anlam ifade etmediğini; çünkü şâz kıraatlerin icmâ edilen kıraatler dışında kalıp Kur'ân'dan sayılamayacağını; dolayısıyla bu kıraatlerin cami ve mescitlerle ders ve merasimlerde okutulmaması gerektiğini ifade eder. Yûsuf Efendizâde'nin bu tepkisi talebelerinde de kendini gösterir. Nitekim talebelerinden Abdullah Paşa'nın, *Kabâkîbî* tarihinin ana kaynağı olan *Mecmeu's-sürûr* isimli eserin birtakım yanlışlar içerdiğini ifade sadedinde eser telifi, bu durumun göstergelerindendir.

Yûsuf Efendizâde'nin şâz kıraatlerin okunup okutulmamasına dair risâle telifi, bu konudaki tavrını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim kendisinin, İslâmî ilimlerde yetkin kimselerin rivâyetlerinden yola çıkıp sevap kazanmak ve Kur'ân'ın şefaatine nail olmak için bu risâleyi kaleme aldığını dile getirmesi; bu meseleyle alakalı yaptığı işi ciddiye aldığını göstermesi açısından önemlidir. Yûsuf Efendizâde, risâlesine şâz kıraatin tanımı ve sebepleriyle başlayıp; dört mezhebe mensup önde gelen fakihlerin şâz kıraatlerin rivâyeti ve okunmasıyla alakalı görüşleri ve fetvalarıyla risâlesini sürdürmüştür. Risâlesinde zikri geçen şâz kıraatlerin bu şekilde nitelenmesinin sebeplerine de değinen Yûsuf Efendizâde, daha sonra kıraatlerin şâz olup olmadığının nasıl anlaşılabilceğine değinmiş ve şâz kıraatlerin kitaplara alınma sebepleriyle risâlesini bitirmiştir.

Kaynakça

- Akdemir, Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kıraat Âlimleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Muhaysın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ateşyürek, Remzi. "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği Muhammed Mer'âşî (Şaçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 237-252.
- Bayraktutan, Osman. *Kıraatlerde Âhâd Kavramı (Kavramın Otantik Anlamın Tespitine Dair)*. Ankara: Gece Akademisi, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*. 1. Cilt. İstanbul: y.y., 1974.
- Bırışık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları (Şâz Kavramı Örneği)". *Uluslararası Kıraat Sempozyumu 16-18 Kasım 2012 İstanbul*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Demircigil, Bayram. "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kiraatlere Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2017): 78-101.
- Duhânizâde, Mehmed b. Mustafa. *Mecmûâtün Mûteallekatün bi'l-Kiraa*. İbrahim Efendi, 864. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Eğinî, Muhammed Hulusî. *Esâmî-i kurrâ*. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi, 32.
- Eğinî, Muhammed Hulusî. *el-Mecmu' alâ kırââtî't-takrîb*. Üsküdarlı, 52. MÜİF Kütüphanesi.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî. b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilal, ts.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2017): 113-148.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı'da Dâd Harfî Tartışmaları Bağlamında Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin Yeri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017): 245-257.
- Gündüzöz, Soner. "Şâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 384. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hanay, Necattin. "Şâz Kiraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış". *Mütefekkir* 4/8 (2017): 291-296.
- Hocazâde, Ahmed Hilmî. "Ravdatü'l-kurrâ". *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası*. 6/148: 275.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: y.y, 1403.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-luğa*. Thk. Şihâbüddîn Ebû Amr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Mücâhid. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*. Thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l Meârif bi Mısır, 1119.
- İbnü'l-Cezerî. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*. 2. Cilt. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- İbnü'l-Cezerî. *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Tâlibin*, b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî. *Nihâyetü'l-Berera*. Turhan Valide Sultan, 1; Yazma Bağışlar, 1843; Hüsrev Paşa, 5. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbnü'l-Cezerî. *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 1. Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985.
- İbnü'l-Kabâkîbî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. Ebû Bekir el-Halebî. *Mecma'u's-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr fî'l-kirââtî'l-erba'i aşera*. Thk. Mektebetü Kurtuba. b.y.: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbnü'l-Kabâkîbî. *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz*. Kılıç Ali Paşa, 23; Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, 19. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbnü'l-Kabâkîbî. *İzahü'r-rumûz ve miftahü'l-künûz*. Thk. Ahmed Halit Şükri. b.y.: Dâru Ammar, 2003.
- İslambülî, Mustafa b. Hasen. *Mürşidü't-talebe ilâ m'arifeti turuki't-Tayyibe*. Hacı Selim Ağa, 29: 65a-75b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kara, Ömer. "Dâd Harfinin Seslendirilmesi Tartışmasına Davud el-Karsi Katkısı -el-Fethiyye fî Beyânî Dâdî'l-Katiyye-". *Uluslararası Dâvûd-i Karsî Sempozyumu-2017, Kars Tebliğler*: 104-129.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*. 2. Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1993.
- Kılıç, Mehmet. *Şâz Kiraatler Bağlamında Hasan Basrî Kiraati ve Özellikleri*. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 77-79.
- Koyuncu, Recep. *Kiraat İlmi Takrîb Usûlü*. İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yay., 2018.
- Köprülüâde, Abdullah b. Mustafa. *İfâdetü'l-muknî'a fî kırâati'l-erba'a*. Hacı Ahmed Paşa, 2. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kurtuluş, Rıza. "Yûsuf Efendizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 41-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mecmûâtün mühimmetün fî't-tecvîdi ve'l-kirâ'ati ve'r-resmi ve addî'l-ây*. Haz. Cemal es-Seyyid 130-156. Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye. 2006.
- Mekkî, Ebî Talib. *Müşkilü irâbî'l-Kur'ân*. Thk. Hatim Salih ed-Damin. 1. Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1405.
- Memduhoğlu, Adnan. "Molla Mahmud Zokaydî ve er-Risâletü fi'd-dâd ve't-tâ". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2005): 127-165.
- Mertoğlu, M. Suat. "Yezîdî, Yahya b. Mübarek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 524-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Molla Gürânî. *Keşfü'l-esrâr an kırâ'âtil eimmeti'l-ahyâr*. Giresun Yazmalar, 51; Süleymaniye, 47; İbrahim Efendi, 72. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Murâdî, Ebû'l-Fazl Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer*. 3. Cilt. Beyrut: Dâr-u Hazm, 1988.
- Müstakimzâde, Süleyman Sadettin. *Tuhfe-i hattâtîn*. İstanbul: y.y., 1928.
- Öge, Ali. 18. *Yüzyıl Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kiraat İlmindeki Yeri*. Konya: Hüner Yayınevi, 2015.
- Öge, Ali. "Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kiraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi". *Uluslararası*

- Amasya Âlimleri Sempozyumu (21-23 Nisan 2017) Bildiriler Kitabı-I. 187-194. Amasya: y.y, 2017.
- Önder, Muharrem. "Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009): 163-194.
- Palûvî, Hamid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-İrfân*. 2. Cilt. İstanbul: Hilal Yayınları, ts. (Eserin hamis bölümündedir).
- Rûmî, Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Âsîtâne, ts.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 1. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 1. Cilt. Kahire: y.y, 1978.
- Sütşurup, İhsan. *İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Sümûs ve'l-büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2018.
- Şâtîbî, İbrahim b. Muhammed b. Mûsâ eş-Şatîbî el-Lahmî. *el-Muvâfakât fî usulî'l-ahkâm*. Thk. Hasan Al Selman. 1. Cilt. Mısır: Dâr-u İbn-i Affân, 1997.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyîü'l-Fudalâ*. Haz. Abdülkadir Özcan. 3. Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 1989.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1, 2, 13, 16. Ciltler. b.y.: Dâr-u Hicr, 2001.
- Tobay, Ahmet. *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmî ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991.
- Uğur, Mücteba. "A'meş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uleymî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kudûs ve'l-Halîl*. Thk. Adnân Yunus Abdulmecîd. 2. Cilt. Ammân: Mektebetü Dandîs, ts.
- Yûsuf Efendizâde, Abdullah Hilmî. *el-İtilâf fî vücûhi'l-ihlâlâf*. M. Hilmi-H. Fehmi, 4-5; Özel, 537/2: 17-92; Ömer Sindel, 53/2. Süleymaniye Kütüphanesi. (Ârif Efendi Matbaasında basılmıştır.)
- Yûsuf Efendizâde. *Meseletü'âl-âne fî ilmi vücûhi'l-Kur'ân*. Laleli, 22/3: 97b-107b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yûsuf Efendizâde. *Risâle fî ecvibetü'l-mesâil*. Fatih, 68: 29a-37b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yûsuf Efendizâde. *Risâle fî halli ba'zı'l-ışkâlât*. İbrâhim Efendi, 66/2: 27-54; Raşid Efendi, 1227/1. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yûsuf Efendizâde. *Risâle fî harf-i dâdî's-sahîha*. Hamidiye, 1261/7: 71-75. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yûsuf Efendizâde. *Risâle fî reddi'l-kur'âti bi's-şevâz*. Fatih, 68/2: 11-22 ve 5328/2: 43b-57b; Laleli, 22/4: 107-118; İbrâhim Efendi, 28/12: 69-81. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yûsuf Efendizâde. *Risâle fî tahkîki ba'zı vücûhi'l-kur'âti fî's-Şâtîbiyye*. Hacı Selim Ağa, 4/2: 87-9; 5/5: 360-399. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yûsuf Efendizâde. *Risâle fî vakf-i Hamza*. Mihrişah Sultan, 2/3: 149-161. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yûsuf Efendizâde. *Tuhfetü't-talebe fî beyânî meddâti turukı't-Tayyibe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68/5: 39-47.

Summary

This study is intended to examine the irregular (*shadhdh*) variants of Qur'anic recitations and their critique by Yûsuf Efendizâde, an important Ottoman scholar. In this context, we shall first discuss the biography of Yûsuf Efendizâde and the subject of the irregular variants of Qur'anic recitation, afterwards giving information about the variants of Qabâqîbî and Nihâya extant in the Ottoman education of Qur'anic recitation. After the information is given about these variants in this section, the reasons for the removal of these variants from the curriculum of the Ottoman Qur'anic recitation as well as the role played by Yûsuf Efendizâde in this action will be investigated as far as possible. The purpose of this article is to investigate the variants of Qabâqîbî and Nihâya which had been formerly present in the curriculum of the Ottoman education of Qur'anic recitation, but later on left to oblivion, as well as the reasons why they were removed from the Ottoman curriculum and the role played by Yûsuf Efendizâde in this process. In addition, we shall expose his view on the irregular variants of Qur'anic recitation by relying on his treatise on the subject.

The Arabic term *shâhdh* means irregular and seldom, as well as aberrant, atypical, eccentric and exceptional. As a technical term of the science of Qur'anic recitation, it designates the variants of Qur'anic recitations that lack one of the conditions necessary for the authentic variant of recitation. This term, formerly being used as a term of the sciences of the Arabic language and *hadîth*, came to be employed within the science of Qur'anic recitation, undergoing some semantic changes.

Ibn al-Jazarî is the first scholar of Qur'anic recitation to systematically bring together the irregular variants of Qur'anic recitation that had been scattered in the literature of Qur'anic recitation. In his *Nihâyat al-Barâra*, Ibn al-Jazarî included the irregular variants of Qur'anic recitation in the curriculum of the science of Qur'anic recitation by incorporating the variants of Ibn Muḥaysin (d. 123/741), A'mash (d. 148/765) and Ḥasan al-Başrî (d. 110/728) which have been considered irregular and outside the

ten canonic variants. *Ibn al-Qabâqibî* (d. 849/1445) also offered a training of Qur'anic recitation by incorporating four variants into the ten, writing his *Majma' al-Surûr wa Maṭla' al-Shumûs wa al-Budûr*. The variants of *Nihâya* and *al-Qabâqibî* formed by *Ibn al-Qabâqibî* and *Ibn al-Jazarî* by incorporating the irregular variants were maintained in the Ottoman education of Qur'anic recitation. The variant of *Nihâya* is named after *al-Nihâya* that *Ibn al-Jazarî* composed by incorporating the irregular variants. The appellation of *Qabâqibî* comes from *Ibn al-Qabâqibî*, who is the founder of this variant. This is because the origin of the variant, *Majma' al-Surûr wa Maṭla' al-Shumûs wa al-Budûr*, is composed by *Ibn al-Qabâqibî*.

Khojâzâde Aḥmed Ḥilmî (d. 1332/1914) expresses his sadness when he says that the variants of *Qabâqibî* and *Mâhir* had been formerly taught in the Ottoman science of Qur'anic recitation, but the number of those who received this education became very few during his time. As pointed out by *Khojâzâde*, the main reason for the almost total extinction of the education of the variants is the gradual decrease in the attention and value attached to the science of Qur'anic recitation as well as the waning interest in this science by the students because it did not pay well any more. Moreover, the shortcoming of Arabic learning by students because of the neglect of memorizing the main texts can be seen as another reason for the removal of the two aforementioned variants from the curriculum. One can say that the same reason might have played a role in the removal of the variant of *Nihâya*, which consists of the irregular variants along with the ten canonic variants.

Of the variants above, *Yûsuf Efendizâde* might also have played a certain role in the removal of the variants of *Nihâya* and *Qabâqibî* from the curriculum. This is because these are related to the irregular variants, and *Yûsuf Efendizâde* has a negative attitude towards the irregular variants. About the subject, he even wrote a book entitled *Risâla fî Raddi Qirâat al-Shawadhdh*. Defining the irregular variants "as lacking one of the conditions necessary for protecting the Qur'ân", *Yûsuf Efendizâde* holds that such variants should be kept away from the mosques and teaching sessions.

In the last part of this article, we shall discuss *Yûsuf Efendizâde*'s negative stand towards the teaching of irregular variants in the mosques, teachings sessions and ceremonies. The interest of his family in the science of Qur'anic recitation might have caused *Yûsuf Efendizâde* to focus on this field. He wrote many works especially in Qur'anic recitation as well as Qur'anic exegesis, ḥadîth, Arabic grammar and logic. Having a great erudition in the field of Qur'anic recitation, *Yûsuf Efendizâde* showed his great authority in his works.

Yûsuf Efendizâde was not indifferent to his contemporary problems about the science of Qur'anic recitation; on the contrary, he occasionally produced works regarding this subject. One of the issues *Yûsuf Efendizâde* set forth was a view on the popularization of the teaching of irregular variants in the Ottoman education of Qur'anic science. Pointing out that the teaching of irregular variants were popularized at his age in mosques, educational institutions, meeting sessions and ceremonies in Istanbul, *Yûsuf Efendizâde* wanted to put an end to this trend by writing a treatise on the basis of the reports narrated by authoritative scholars in Islamic sciences. The principal reason for writing that treatise is to contribute to the protection of the Qur'ân by cleaning it from the irregular variants. In establishing the illegitimacy of the irregular variants of Qur'anic recitation, he quotes the leading scholars, especially the views, about the subject, of the jurists who followed the four major Sunnite schools abundantly.

In the light of the studies done, one can conclude that the variants of *Qabâqibî* and *Nihâya* were taught in the Ottoman education of Qur'anic recitation though not as extensively as the variants of Istanbul and Egypt, that the former variants were related to irregular variants of Qur'anic recitation, that these variants were removed from the curriculum over time, and that *Yûsuf Efendizâde* played a role in this change.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân-ı Kerîm'de Yeminler

Mustafa Cihad Bakkal

Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı

cihadbakka@sdu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3030-991X>

Geliş Tarihi / Received: 12.04.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2019

Öz

Kur'ân'da pek çok yemin ifadesi yer almaktadır. Tefsir tarihinin başlangıcından itibaren yazılan muhtelif eserlerde Kur'ân'da geçen yeminlere ilişkin bilgiler verilmesine rağmen konunun etraflıca incelenmediği ve üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Buna karşın oldukça erken dönemde yaşamış bir müfessir olan Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eserinde Kur'ân'da geçen yeminler üzerinde detaylı bir şekilde durmuş, söz konusu yeminlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklamalar yapmıştır. Eserinde yeminleri farklı boyutlarıyla tahlil eden Mâtürîdî, konuyla ilgili bazı temel prensipler zikrederken zaman zaman özgün yorumlar da sunmuştur. Bu çalışma, Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki yeminlerle ilgili görüş ve değerlendirmelerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Aksâmü'l-Kur'ân, Muksem Bih, Muksem Aleyh.

The Oaths in The Qur'an According to Al-Mâtürîdî

There are many oath statements in the Qur'an. Although the information about oaths in the Qur'an was given in various books written from the beginning of the tafsir history, it is seen that the subject is not thoroughly studied and it has not been sufficiently emphasized. On the other hand, Mâtürîdî, an early mufasssır, dwell on oaths in the Qur'an in detail and he made statements about how these oaths should be understood in the Ta'vîlât al-Qur'ân. Mâtürîdî who analyzed oaths with different dimensions in his book, occasionally presented original interpretations while mentioning some basic principles concerning the subject. This study aims to reveal the opinions and evaluations of Mâtürîdî related to the oaths in the Qur'an.

Keywords: Mâtürîdî, Ta'vîlât al-Qur'ân, Aqsâm al-Qur'ân, Muqsam Bih, Muqsam Aleyh.

Atıf / Cite as

Bakka, Mustafa Cihad. "Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân-ı Kerîm'de Yeminler". *Marife* 19/1 (2019): 83-107. <https://doi.org/10.33420/marife.553303>.

Giriş

Kur'ân'daki yeminler tefsir literatüründe Aksâmü'l-Kur'ân şeklinde isimlendirilir. Kur'ân'da birçok yemin ifadesi yer alır ve Allah'ın zatı dışında diğer varlıklar ile de yemin edilir. İlk dönemlerden itibaren yazılan tefsirlerde ve daha sonra tefsir usûlü eserlerinde konuya dair bazı bilgilere rastlamak mümkündür. Fakat bu bilgiler oldukça sınırlıdır ve birbirinin tekrarı niteliğindedir. Bu durumun, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından telif edilen ve bu sahada elimize ulaşan ilk

müstakil çalışma olma özelliğine sahip “*et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*” adlı eserde de aynı şekilde devam etmesi, sekizinci yüzyıl gibi geç sayılabilecek bir dönemde bile meselenin çok yönlü olarak incelenmediğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Buna mukabil Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eseri incelendiğinde erken dönemde yazılmış bir tefsir olmasına rağmen Kur'ân'da geçen yeminler üzerinde detaylı bir şekilde durduğu görülmektedir. Kur'ân'da yeminlerin yer alma nedenleri, *muksem bih* ve *muksem aleyh*'in özellikleri, bazı yeminlerin başındaki “ل” nefiy edatıyla ilgili tartışmalar, yemin ifadelerinin kime ait olduğu ve buna bağlı olarak Allah'a yemin izafe etmenin doğru olup olmadığı gibi kelâmî mevzular *Te'vilât*'ta ele alınmış ve sistematik olarak incelenmiştir.

Makalede bu konunun tercih edilme nedeni, *Te'vilât*'ın erken döneme ait di-
rayet metoduyla yazılan ilk tefsirlerden olması ve yazıldığı dönemde henüz Aksâmü'l-Kur'ân diye bir ilmin teşekkül etmemiş olmasına rağmen Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki yeminleri detaylı bir şekilde ele alıp incelemesidir.

Çalışmanın yöntem ve metodundan söz etmek gerekirse ilk önce Aksâmü'l-Kur'ân ile ilgili genel bilgi verilecektir. Bu bölümde daha ziyade Mâtürîdî'nin üzerinde çok fazla durmadığı bazı teorik mevzulara temas edilecektir. Ardından Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşleri örnekler eşliğinde irdelenecek; bu esnada diğer kitaplarda yer alan görüşlere dipnotlar ile atıflar yapılacak ve böylece meseleleri mukayese imkânı sağlanacaktır.

1. Aksâmü'l-Kur'ân

1.1. Lügat ve İstilah Manası

Aksâmü'l-Kur'ân ifadesi bir terkip olarak “Kur'ân'ın yeminleri” manasına gelir. Bu terkip içerisinde yer alan “Aksâm/أقسام” ifadesi “ق-س-م/Ka-Se-Me” kökünden türeyen “kasem/قسم” kelimesinin çoğulu olup sözlükte “yemin” anlamına gelmektedir. Kasem, “قسم” fiilinden gayr-i kıyâsî olarak türetilmiş bir isimdir.³ Terim olarak; yapılacağı veya yapılmayacağı ifade edilen bir hususu, muhatap nezdinde gerçekten önemli veya önemli olduğuna inanılan bir şey ile irtibatlandırarak zikretmek demektir.⁴ Dini literatürde ise bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek ve başkalarını ikna etmek amacıyla söz ve beyanını Allah'ın adını veya bir sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesini ifade eder.⁴

³ İsmâil b. Abbâd et-Tâlekânî, *el-Muhîd fî'l-lüga*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 5: 298; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah tâcü'l-lüga ve sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdulğafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 5: 2011; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrim İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır 1979), 12: 481.

⁴ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 5. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 162.

⁵ Muhammed Coşkun, “Aksâmü'l-Kur'ân -89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi-”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 42.

⁶ Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 417.

Kasem kelimesinin müradifi olan ve dilimizde de yaygın bir şekilde kullanılan yemin kelimesi aslında Arapçada el, sağ el, kudret gibi anlamlara gelir. Hakikatte el manasına gelen yemin kelimesinin istiâre yoluyla kasem manasında kullanılmasının nedeni şu şekilde açıklanır: Vaktiyle insanlar muhataplarında güven ve huzur tesis etmek istediklerinde haberlerini ve vaatlerini tekidli bir şekilde ifade etme ihtiyacı hissediyorlardı. Özellikle de milletler arasında veya insanların kendi aralarında yaptıkları sözleşmeler gibi önemli meselelerde bunu sağlamak için birbirlerinin ellerini tutup “verdiğim sözü tutacağıma dair elimi sana rehin veriyorum” dercesine el sıkıyorlardı. İşte bu uygulamadan dolayı insanlar kasemi yemin olarak isimlendirmişlerdir.⁹

1.2. Tarihçesi

Aksâmü'l-Kur'ân ile ilgili derli toplu ilk bilgileri klasik Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde görmek mümkündür.¹⁰ Fakat bu kitaplardaki bilgilerin son derece sınırlı ve yüzeysel olduğunu belirtmek gerekir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili kaynaklarda zikri geçen en eski eser, Kırâat-ı Seb'a imamlarından İbn Âmir'in iki meşhur râvisinden biri olan İbn Zekvân'a (ö. 282/857) nispet edilen *Aksâmü'l-Kur'ân ve Cevâbühâ* adlı kitaptır. Lakin bu eser günümüze ulaşabilmiş değildir.¹¹

Bu alanda yazılan ve elimize ulaşan yegâne klasik eser ise İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait olan *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*'dır. Bu eserde Aksâmü'l-Kur'ân'a dair teorik tartışmalar tafsilatlı bir şekilde yer almaz. İlk üç fasılda konuya dair yüzeysel bazı bilgiler verildikten sonra yeminlerin zikredildiği âyetler müstakil başlıklar halinde sadece Aksâmü'l-Kur'ân cihetiyle değil, tüm yönleriyle incelenir.¹² Bu açıdan bakıldığında söz konusu çalışma, Kur'ân'da yemin ifadelerinin geçtiği âyetlerin tefsiri mahiyetindedir.¹³

Diğer bir müstakil eser ise modern dönemde yazılan, Abdülhamid el-Ferâhî'nin (ö. 1930) *İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Ferâhî bu çalışmasında yeminlerin kökenini ve yemin ile ilgili gelenekleri araştırmış, yeminlerdeki kaçınılmaz amacın kendisiyle yemin edilen şeyin yüceltilmesi olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre Kur'ân'daki yeminlerin temel fonksiyonu “istidlâl”dir. Yani *muksem bih*'lerin zikredilme nedeni, muksem aley için delil sunmaktır. Bunun ötesinde bu ikisi arasında anlamlı bir ilişki aramaya gerek yoktur.¹⁴

⁹ Abdulhamid Ferâhî, *İm'ân fî aksâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Musannifin, 1349), 15. Ayrıca bk. Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kâhire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, ts.) 57-58; Boynukalın, “Yemin”, 417; Coşkun, “Aksâmu'l-Kur'ân”, 41.

¹⁰ Bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 3: 40-46; Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Keşir, 2006), 2: 1048-1053.

¹¹ Bk. Tayyar Altıkulaç, “İbn Zekvân, Ebû Amr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 462. Ayrıca bk. Yunus Emre Gördük, “Aksâmu'l-Kur'ân'da ‘Muksem bih’ ve ‘Muksem Aleyh’ ilişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2015), 176.

¹² Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.)

¹³ Bu eser hakkında detaylı bilgi için bk. Suat Mertoğlu, “et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 127.

¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Hayrettin Öztürk, “Abdülhamid el-Ferâhî'nin ‘Kur'ân'daki Yeminler’ Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Eylül 2013),

Aksâmü'l-Kur'ân ile ilgili önemli bilgilerin yer aldığı bir diğer kitap Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî'nin *Kavâidü't-Tedebbürî'l-Emsel li-Kitabillahi Azze ve Celle* isimli eseridir. Müellif, kitabında 35 sayfa tutan 20. bölümü *Havle'l-Kasem fi'l-Kur'ân* başlığı altında bu konuya ayırır ve meseleyi çok yönlü olarak ele alıp inceler.¹¹ Ayrıca son dönemde Arap dünyasında konuyla ilgili bazı makaleler yayımlanmıştır.¹²

Türkiye'de ise bu alanla ilgili yapılan çalışmalar maalesef sınırlı sayıdadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil çalışmalar olarak sadece Sadık Kılıç'ın *Yemin Olsun ki*¹³ kitabıyla Mehmet Refii Kileci'nin *Kur'an'da Yeminler (Aksamu'l-Kur'an)*¹⁴ adlı yüksek lisans tezi göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra konuyu farklı yönleriyle ele alıp inceleyen az sayıda makale düzeyinde çalışma da mevcuttur.¹⁵

1.3. Aksâmü'l-Kur'ân İle İlgili Genel Bilgiler

Aksâmü'l-Kur'ân ile ilgili kaynaklara bakıldığında genel itibariyle yeminlerin üç temel ögesinden bahsedildiği görülür.

1-Bâ harfi ceri ile müteaddî olan fiil (أقسم، أحلف)

2-Muksem bih (kendisi ile yemin edilen şey)

3-Muksem aleyh (üzerine yemin edilen şey; yeminin konusu, cevabı)

Çok kullanımdan dolayı zamanla kasem fiili (أقسم) hafzedilmiş ve sadece bâ harfi ceri ile yetinilmiştir. Sonradan ise “وَاللَّيْلُ إِذَا يُغْشَى / (Ortalığı) bürüdüğü zaman geceye and olsun”¹⁶ örneğinde olduğu gibi zâhir isimlerde bâ'nın yerine vâv harfi ceri kullanılmaya başlanmıştır. Allah lafzı ile edilen yeminlerde ise “وَتَاللَّهِ لَا كَيْدَنَ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تَوَلَّوْا مُدْبِرِينَ / Allah'a yemin ederim ki, siz arkanızı dönüp gittikten sonra ben putlarınıza muhakkak bir tuzak kuracağım.”¹⁷ âyetinde görüldüğü üzere tâ harfi ceri kullanılır. Yeminlerde bu şekilde tâ harfi ceri'nin kullanımı azdır. Çoğu zaman yemin vâv'ı kullanılır.¹⁸

Kur'ân'da kendisi ile yemin edilen varlıklar/muksem bih ile ilgili kaynaklarda bazı tasniflere rastlamak mümkündür. Bunlar içerisinde en çok, Allah'ın kendi zatı ile yemin etmesi veya mahlûkâtı ile yemin etmesi şeklindeki ikili tasnif göze çarpar.¹⁹ Ayrıca *muksem bih*'ler ile ilgili daha sistematik ve daha kuşatıcı olan şöyle bir beşli tasnif de mevcuttur:

41; Gördük, “Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem bih' ve 'Muksem Aleyh' ilişkisi”, 177.

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsal li kitabillahi azze ve celle* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 463-495.

¹² Detaylı bilgi için bk. Coşkun, “Aksâmu'l-Kur'ân”, 38-39.

¹³ Sadık Kılıç, *Yemin Olsun ki* (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996)

¹⁴ Mehmet Refii Kileci, *Kur'an'da Yeminler (Aksamu'l-Kur'an)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988)

¹⁵ Detaylı bilgi için bk. Coşkun, “Aksâmu'l-Kur'ân”, 39-40.

¹⁶ Leyl 92/1.

¹⁷ Enbiyâ 21/57.

¹⁸ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 265-266.

¹⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 40; İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 7; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 266-267.

görüş dikkate alındığında²⁶ söz konusu altı sûrenin de yemin ile başladığı ve buradan hareketle Kur'ân'da yemin ile başlayan sûrelerin sayısının yirmi üç olduğu söylenebilir.²⁷ Burada bahsedilen yeminler sûre başlarında yer alan yeminlerdir. Bunların dışında bazen sûre içlerinde de yemin ifadeleri geçer. “*أَعْمُرْكَ إِذْهُمْ أَنْفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ* / *Senin hayatına and olsun ki, onlar sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlardı.*”²⁸ “*فَوَرَبِّ السَّمَاءِ* / *Göğün ve yerin Rabbine and olsun ki o (size va'dolunanlar), sizin konuşmanız gibi gerçektir.*”²⁹ gibi âyetler bu duruma dair bazı misallerdir.³⁰

Kur'ân'da yedi âyette Allah Teâlâ kendi zatı ile yemin eder.³¹ Bir örnek vermek gerekirse “*فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثًا* / *Rabbine and olsun, onları şeytanlarla beraber mutlaka haşredeceğiz. Sonra onları kesinlikle cehennemin çevresinde diz üstü hazır edeceğiz.*”³² âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Üç âyette ise Allah, Hz. Peygamber'den kendi zatı ile yemin etmesini ister.³³ “*İnkâr edenler, “Kıyamet bize gelmeyecektir” dediler. De ki: “Hayır, öyle değil, gaybı bilen Rabbime and olsun ki Kıyamet size mutlaka gelecektir...”*”³⁴ âyeti bu hususta örnek teşkil etmektedir.

2. Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân'da Yeminler

Mâtürîdî tefsirinde yeminler konusunu farklı yönleriyle ve etraflıca tahlil eder. Özellikle Kur'ân'da yeminlerin zikredilme sebepleri, *muksem bih* ve *muksem aleyh*'in özellikleri, bazı yeminlerin başındaki “*ي*” nefiy edatıyla ilgili tartışmalar, yemin ifadelerin kime ait olduğu ve buna bağlı olarak Allah'a yemin izafe etmenin doğru olup olmadığı gibi kelâmî mevzular *Te'vilât*'ta ele alınmış ve sistematik olarak incelenmiştir. Burada Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşleri ana başlıklar halinde incelenecektir.

2. 1. Kur'ân'da Yeminlerin Zikredilme Sebepleri

Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da zikredilen yeminlerin öncelikli fonksiyonu haberi yani *muksem aleyh*'i tekiddir.³⁵ O, yeminlerin bu özelliğini sıkça gündeme getirir ve konuyu farklı yönleriyle izah etmeye çalışır. Bu bağlamda bazı önemli noktalara dikkat çeker. Bunlardan ilkinde göre Kur'ân'daki yeminlerin amacı, yemine konu olan haberin hak olduğunu ispat etmek değildir. Allah Teâlâ, varlığı bilinen şeyleri tekid

²⁶ Kâf ٥٠/1.

²⁷ Bk. Gördük, “Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem bih' ve 'Muksem Aleyh' İlişkisi”, 179.

²⁸ Hicr 15/72.

²⁹ Zâriyât 51/23.

³⁰ Bk. Gördük, “Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem bih' ve 'Muksem Aleyh' İlişkisi”, 179.

³¹ Zâriyât 51/23; Hicr 15/92; Yûnus 10/53; Teğabün 64/7; Meryem 19/68; Nisâ 4/65; Meâric 70/40. Bu âyetleri toplu halde bir arada görebilmek için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 40; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1049.

³² Meryem 19/68.

³³ Teğabün 64/7; Sebe' ٣٤/3; Yûnus 10/53. İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 14-15.

³⁴ Sebe' ٣٤/3.

³⁵ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru'l-Mîzan (Mizan Yayınevi) 2005-2011), 14: 85, 128, 320. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 8, 79. Benzer görüşler için bk. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb (Kitâbu Sibeveyh)*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 3: 104; Ebû İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 5: 321; Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 472-473.

etmek için yemin etmiştir.³⁶ Bunun manası şudur; Kur'ân'da geçen yeminlerin çoğu yeniden diriliş ve tevhidin tasdiki, risaletin ispatı vb. konular hakkındadır. Kur'ân'da *muksem bih* olarak zikredilen şeylere bakıldığında ise onların bu konularda delil teşkil ettiği görülür. Dolayısıyla şayet bu şeyler ile yemin edilmeseydi de muhataplar o şeyler üzerinde dikkatli bir şekilde düşünüp imâl-i fikir etselerdi söz konusu şeyler (muksem bihler) yemine konu olan haberi yine aynı şekilde gerekli kılardı.³⁷ Diğer bir ifadeyle söz konusu hakikatler yeminsiz bir şekilde zikredilseydi bile yine aynı mana hâsıl olurdu.³⁸ Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da zikredilen yeminlerin tamamı bu şekildedir.³⁹ Öyleyse Kur'ân'da yeminlere sözü ispat için değil, sadece tekid için yer verilir.

Mâtürîdî yeminlerin tekid özelliğini sıklıkla vurgularken önemli bir noktaya daha işaret eder. Ona göre yemin ile sözü tekid edilen Allah değil, Hz. Peygamber'dir. O, bu konu üzerine hassasiyetle eğilir. Pek çok yerde birbirinin şerhi niteliğinde cümlelerle meseleyi izah etmeye çalışır. Şöyle ki; Allah Kur'ân'da haber verdiği hususların doğruluğunu ispat için yemin etmez. Çünkü kâfirler Allah'ın haberlerini yalanlamadıkları gibi⁴⁰ onun rablığı ve ilahlığı hakkında şüphe içinde de değillerdi.⁴¹ Bu demek oluyor ki Mâtürîdî'ye göre muhatapların Allah Teâlâ ve beyan ettiği hakikatler ile bir tereddüdü bulunmamaktadır. Bu nedenle Allah'ın haberlerini yemin ile tekid etmeye ihtiyacı yoktur. Muhataplar nezdinde asıl şüphe uyandıran husus, peygamberlerin Allah'tan getirdiklerini söyledikleri haberlerin doğruluğu hakkındadır.⁴² Yani onlar sadece Hz. Peygamber'in risâletinden şüphe ediyorlardı.⁴³ İşte Allah Teâlâ onların Hz. Peygamber hakkındaki şüphelerini izale etmek için sosyal hayatta çokça kullandıkları yemin üslubuna Kur'ân'da yer vermiştir.

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e ne ile yemin edeceğini öğretmek için söz konusu yemin ifadelerine yer vermiş olabilir. Mâtürîdî bu ihtimali de çokça dillendirir ve ona göre Kur'ân'daki yeminlerin tamamının bu manada düşünülmesi caizdir.⁴⁴ Böyle bir ihtimal kabul edildiğinde ilgili yeminler Allah'a değil, Hz. Peygamber'e ait olur.⁴⁵ Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere vahyin muhatapları Allah Teâlâ ve haberlerin doğru hususunda şüphe içinde değillerdi. Dolayısıyla Allah'ın, beyanlarını yemin ile tekid etmesini gerektirecek bir durum da yoktu. Onların şüphesi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risaleti hakkında idi.⁴⁶ Ayrıca yemine, var olan zannı (töhmət) ortadan kaldırmak için başvurulur. Allah Teâlâ haberlerinde itham edilmez. Kâfirler ise Hz. Peygamber'in risaleti ile ilgili delilleri iyice

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 282. Benzer bir görüş için bk. Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 165.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 321; 16: 282.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 163.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 317.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 164.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 156.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 164.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 156.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15: 193.

⁴⁵ Konuyla ilgili detaylı bilgi bölümde verilecektir.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 156.

düşünmemelerinden dolayı peygamberliğini kabul etmiyor ve verdiği haberler hususunda onu itham ediyorlardı.⁴⁷ İşte Allah Teâlâ Kur'ân'da zikrettiği yeminler vasıtasıyla hem Hz. Peygamber'e kavmiyle olan mücadelesinde durumunu teyit edip sözlerinden töhmeti kaldırabilmesi için neler ile yemin etmesi gerektiğini öğretmiş hem de onları Hz. Peygamber ve delilleri hakkında düşünmeye sevk etmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla Kur'ân'da zikredilen yeminler, peygamberlerin Allah'tan getirdikleri haberlerin doğruluğunu ispat içindir.⁴⁹ Yoksa Allah Teâlâ kendi kelamının hakikat olduğunu ispat için yemin etmez.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da yeminlerin zikredilme nedenlerinden biri de şüpheleri ortadan kaldırmaktır. Muhatapların konuyla ilgili kesin bilgi sahibi olmalarına ve kafalarını karıştıran mevzuları anlamalarına engel olan şüphelerini def etmek için Kur'ân'da yeminlere yer verilir ve böylece yemine konu olan hususun kesinlikle gerçekleşeceğinin ve hak olduğunun bilinmesi amaçlanır.⁵⁰ Dolayısıyla yemin üslubunun kullanılabilmesi için ortada şüphe veya inkar olması gerekir.⁵¹ Yemine konu olan mevzu ile ilgili kesin deliller ortaya konduktan sonra inkarcıların şüpheleri hala devam ediyorsa yemine ancak o zaman başvurulur. Yoksa delil ile ikna olanlara, haber yemin ile tekidli bir şekilde verilmez.⁵² Öyleyse Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da yemin üslubunun kullanılışı gelişmiş güzel değildir. Bunun için ortada inkârın olması ve bu inkârın getirilen tüm delillere rağmen devam etmesi gerekir.

Konuyla ilgili Mâtürîdî'nin zikrettiği bir başka neden ise şudur: Araplar bir şeyi güzel bulduklarında tazim ederlerdi. Tazim ettiklerinde ise o şey ile yemin ederlerdi. Dolayısıyla kendilerine güzel gelen, önemi ve değeri büyük olan şeyler ile yemin etmek Arapların âdeti idi.⁵³ İşte Kur'ân-ı Kerîm Arapların bu âdetini sürdürmüş ve yemin ile kast olunan manayı tekid edip muhatapların şüphelerini bertaraf etmek için yemin üslubunu kullanmıştır.⁵⁴

Ayrıca Allah, bazen *muksem bih* olarak zikredilen şeylerde büyük delillerin bulunduğuna işaret etmek için yemin eder.⁵⁵ Bunun yanı sıra Araplar nezdinde önem ve değerlerinin büyük olması⁵⁶ veya menfaatlerinin çok olması sebebiyle⁵⁷ de bazı şeylerle yemin etmişler.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15: 193.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15: 193; 17: 71, 156.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 164.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 127, 163.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 132.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 127. Ferâhî, Kur'ân'da çoğu zaman yemine konu olan husus ile ilgili deliller tam manasıyla ortaya konmadan söz konusu mevzunun yemin ile tekid edildiğini ileri sürerek bu görüşe katılmaz. Ferâhî, *Im'ân*, 5.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 127; 16: 282; 17: 187. Ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1049.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 188, 206.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 242.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 127; 14: 189.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 319; 14: 263.

2.2. Muksem Bih

Mâtürîdî, kendisiyle yemin edilen şeyi/muksem bih ifade etmek üzere son-raki dönemde kavramlaşan *muksem bih* tabirini hiç kullanmaz. Bu manada çoğu za-man “القسم به” ifadesine⁵⁸ yer veren müellif sadece bir yerde “مخرج القسم” tabirini⁵⁹ kulla-narak *muksem bih*'e işaret eder.

Mâtürîdî'ye göre bir şeyin *muksem bih* olabilmesi için temel iki özelliği sahip olması gerekir. Her şeyden önce kendisiyle yemin edilen şeyin muhataplar tarafın-dan tanınması, bilinmesi gerekir. Zira yeminin asıl fonksiyonu haberi tekittir. Bu ise ancak muhatapları tarafından yemin ile neyin kastedildiğinin bilinmesiyle gerçekleşir.⁶⁰ Kısaca Mâtürîdî'ye göre yemin edilen şeyin muhatapların zihin dünyasında bir karşılığı yok ise edilen yemin, yemin değildir.

Yemin edilen şeyin muhataplar tarafından sadece bilinmesi de yeterli değil-dir. Bunun yanında *muksem bih*'in muhatapların nezdinde öneminin ve değerinin büyük olması gerekir.⁶¹ Mâtürîdî'ye göre muhataplar tarafından bilinmeyen ve bü-yük görülmeyen şeylerle yemin edildiğinde söz konusu yemin anlamsız hale gelir ki Allah bundan münezzehtir.⁶²

Mâtürîdî'ye göre bir şeyin öneminin büyüklüğü ise iki şekilde anlaşılır: Ya biz-zat gözle görülerek ya da deliller ve haberler vasıtasıyla. Mesela insanlar, yeryüzün-den ve gökyüzünden pek çok menfaat elde eder ve onların öneminin büyüklüğünü bizzat görerek bilirler. Bunların faydasını tespit için delile veya habere ihtiyaç yok-tur. Fakat insanlar için önemi ve değeri büyük olan bazı şeyler vardır ki bunlar hak-kında ancak delil veya haber vasıtasıyla bilgi elde edilebilir, bunları görmek mümkün değildir. Kıyamet günü bu duruma dair bir örnektir. Onun varlığı delillerle ve haber-lerle sabittir ve o günün büyük olması kalplerdeki öneminin büyük olması sebebiy-ledir.⁶³ Mâtürîdî'nin bu izahlarından anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'da yer alan *muksem bih*'lerin muhataplar tarafından hem bilinmesi hem de onların nezdinde öneminin ve kıymetinin bulunması gerekir. Mâtürîdî'ye göre bunun aksini iddia etmek, Al-lah'ın boş yere yemin ettiğini söylemekle aynı manaya gelir. İşte bu nedenle olsa ge-rek Mâtürîdî “kâf” harfiyle ilgili naklettiği görüşler arasından konumuzla yakından alakalı olan son görüşü eleştirir. Söz konusu görüşe göre “kâf” yeryüzünü kuşatan, kırmızı veya yeşil yakuttan bir dağın ismi olup Allah bu dağ ile yemin etmektedir. Mâtürîdî bu görüşü *muksem bih*'in gerekli şartları taşımadığını ileri sürerek uygun bulmaz. Çünkü ona göre Araplar Kâf dağını ve onun azametini bilmiyorlardı. Yemi-nin asıl amacı haberi tekiddir. Bu ise hakkında yemin murad edilen(ler)in yemin ile neyin kastedildiğini bilmeleriyle gerçekleşir. Kendisi ile yemin edilen şey muhatap tarafından bilinmiyorsa ve onun gözünde değeri büyük değilse yemin abes hale gelir ve Allah bundan münezzehtir.⁶⁴

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12: 60; 14: 319. 16: 8; 17: 156, 241-242.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 317.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 85.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 163; 16: 282; 17: 206.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 85.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 282.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 85. Mâtürîdî, benzer nedenlerden dolayı Ehl-i tevil'in Beyt-i Ma'mûr ile ilgili görüşünü uzak bulur. Detaylı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 167.

Kur'ân'da zikredilen yeminler bu gözle incelendiğinde güneş, ay, gündüz, gece vb. ile yemin edilmesi anlaşılabilirken mesela Kur'ân ve Âhiret gibi inkarcı muhatapları tarafından değer ve kabul görmediği zannı uyandıran bir şey ile yemin edilmesi ilk bakışta anlamsız gelmektedir. Mâtürîdî bu gibi yerleri *muksem bih* anlayışına uygun şekilde tevil eder ve kafalardaki soru işaretlerini gidermeye çalışır. Bu manada o, kendi katından olduğunu inkar ettikleri ve dolayısıyla kendilerince önemsiz ve değersiz olduğu halde inanmayanlara karşı Allah'ın Kur'ân ile yemin etmesinin hikmetini sorgular ve konuya iki şekilde açıklık getirir. Mâtürîdî'ye göre öncelikle onlar her ne kadar Kur'ân'ı inkar etseler de *"eğer insanlar ve cinler bir araya toplansalar bile onun bir benzerini getiremezler..."*⁶⁵ vb. âyetlere muhatap olduktan sonra bütün çabalarına rağmen onun bir benzerini getirme hususunda acze düştükleri için Kur'ân'ın onların nezdinde kadri ve önemi büyüktü.⁶⁶ Dolayısıyla zahirde farklı bir algıya sebep olsa da Allah, Kur'ân ile yemin ederek aslında kâfirlerce önemli ve değerli görülen bir şey ile yemin etmiş olmaktadır.

Diğer taraftan inkar etseler bile Allah onları Kur'ân üzerinde araştırma yapmaya sevk etmek için bizzat Kur'ân ile yemin etmiştir. Çünkü kâfirler sadece değeri ve önemi büyük olan şeyler ile yemin ediyorlardı. İşte Allah'ın bu yemini, "Rabbimizin kendisiyle kasem ettiği bu Kur'ân da nedir?" diyerek onları Kur'ân hakkında soru sormaya, araştırma yapmaya sevk etmiştir. Nitekim yeminden sonra gelen *"Kur'an, Azîz, Rahîm olan Allah'ın indirdiği bir kitaptır..."*⁶⁷ âyeti de böyle bir sorunun varlığına işaret eder.⁶⁸ Buradan da anlaşılıyor ki Mâtürîdî'ye göre Allah, Arapların hakkında bilgi sahibi olmadıkları, önem ve değer vermedikleri bir şey ile yemin ederek habelerini tekid etmez.

Mâtürîdî, Kur'ân'da kendileri ile yemin edilen şeyler dikkatli bir şekilde incelendiğinde her birinin Allah'ın vahdaniyetine ve rububiyetine dair deliller taşıdığını, onun ilmini ve hikmetini ispat ettiğini, kudretine ve otoritesine delil teşkil ettiğini belirtir. Ona göre inkarcılar bu eşyalar üzerinde hakkıyla tefekkür etselerdi bu onları kesinlikle yeniden dirilişi kabule, Allah'ın vahdaniyetine ve peygamberleri ıkrar etmeye sevk edecekti. Böylece onlar, Allah ile beraber başka bir ilah olduğunu iddia etmeyecek, yeniden diriliş inkar edip, peygamberleri de yalanlamayacaklardı. Dolayısıyla ona göre *muksem bih* lerin işlevlerinden biri de inkarcılara Allah'ın kudretini, ilmini ve hikmetini ispat edip onların inkar ettikleri hakikatleri kabul etmelerini sağlamaktır.⁶⁹

Kur'ân'da kendileriyle yemin edilen varlıkların latif veya kesif, küçük veya büyük, açık veya gizli olmaları cihetiyle aralarında bir fark yoktur. Hepsinde de şüphelerin izalesi; tevhit, risalet ve yeniden dirilişin ispatı noktasında aynı misyonu yüklenmektedir.⁷⁰ Meseleyi daha da açacak olursak Allah Kur'ân'da bazen yıldızlarla, bazen gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı ve bazen de mahlûkatından dilediği ile

⁶⁵ İsrâ 17/88.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12: 59-60.

⁶⁷ Yâsîn 36/5.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12: 60.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 72.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, a.y.

yemin eder. Çünkü mahlukatın tamamı onun birliğine şahitlik etmede, rablığını, ilmini, kudretini ve otoritesini ispatta aynıdır. Çünkü latif ve gizli olan şeyler, zahir olanlara bağlantılıdır. Gizli olanın zikri, zâhir olanın zikrini kapsar. Eşyadan zâhir olanın zikri ise onların yaratıcısının zikrini de içinde barındırır. Böylece hakikatte yemin Allah adına yapılmış olur.⁷¹ Bununla birlikte kâfirler katında değerli olmalarından dolayı bu eşyaların bizzat kendileri ile yemin edilmiş olması da mümkündür. Müslümanların bu şeylerle kendi aralarında yemin etmeleri ise caiz değildir.⁷²

Kur'ân'da diğer yeminlerden farklı olarak sadece bir yerde Hz. Peygamber'in hayatı ile yemin edilir. Bunun dışında hiç kimsenin hayatı üzerine yemin edilmez. Söz konusu âyet şu şekildedir: "لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ / *Senin hayatına and olsun ki onlar sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlardı.*"⁷³ Mâtürîdî'nin naklettiğine göre burada tariz sanatı vardır. Şöyle ki; Allah Kuran'da insanların değer atfettikleri şeyler ile yemin etmektedir. Allah Hz. Muhammed'in hayatına yemin ederek aslında nebisinin onların nezdinde değerli görülen şeylerin hepsinden daha fazla yemin edilmeye layık olduğunu haber vermiş olmaktadır. Nitekim bu manada Kur'ân'da وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ / (Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."⁷⁴ ifadesi yer alır. Her kim âlemlerin tamamına rahmet ise o, diğerlerine nazaran tazim edilmeye daha layıktır. Çünkü onun faydaları daha umumî ve daha çoktur.⁷⁵

2.3. Muksem Aleyh

Muksem aleyh'in kelime manası "üzerine yemin edilen şey" demektir. Türkçede yeminin cevabı, yeminin konusu veya mevzusu gibi anlamlara karşılık gelir. Mâtürîdî tefsirinde çoğu zaman *muksem aley*'lere işaret eder. Bunu bazen nakil yoluyla yapar⁷⁶, bazen de doğrudan kendi görüşü olarak zikreder.⁷⁷

Mâtürîdî yeminin konusunu, cevabını ifade etmek üzere sonradan kavramlaşan *muksem aleyh* tabirini sadece bir defa kullanır.⁷⁸ Bunun yerine daha çok موضع القسم⁷⁹, gibi lafızları tercih eder.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 72. Benzer bir görüş için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1049.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 156.

⁷³ Hicr 15/72. Bu âyette Hz. Peygamber'in hayatı ile yemin edildiği şeklinde genel bir kabul bulunmasına rağmen bazı müfessirler âyetin siyakını da dikkate alarak Hz. Lût'un hayatı üzerine yemin edilme ihtimalini dile getirirler. Tartışmalar için bk. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'z-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân 1418/1998), 3: 414; Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004) 19: 161; Ebû Abdillâh Muhammed Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1372/1952), 10: 39-40; Şihâbuddîn Muhammed el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 14: 107.

⁷⁴ Enbiyâ, 21/107.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 49-50.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 231, 263.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 8; 17: 241.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 128.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12: 204; 14: 87, 129, 339; 16: 8, 282; 17: 141.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 135, 208, 210.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 28, 317.

Kasem, *muksem aleyhi*/yeminin cevabını tekid için zikredilir.⁴² Yeminler, özellikle tehdit içerikli cümlelerle birlikte kullanıldığında çok daha şiddetli bir durumu ifade eder.⁴³ Bununla birlikte şayet âyet yeminsiz bir şekilde zikredilseydi bile *muksem aleyh*'in manasını aynı şekilde gerekli kılardı. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da Allah'ın kendisiyle yemin ettiği şeylerin her biri başlı başına birer âyet ve delildir. Muhataplar bu deliller üzerinde hakkıyla tefekkür etseler yemine gerek kalmadan da bunların önemini, değerini anlar ve Allah'ın yeminine konu edindiği hakikatini en ufak bir şüpheye kapılmadan kabul ederlerdi.

Mâtürîdî'ye göre yemin, haberi yani *muksem aleyh*'i tekid fonksiyonunu icra edebilmesi için⁴⁴ tekid edilen haberin muhataplar tarafından şüpheyle karşılanması veya reddedilmesi gerekir. Herhangi bir şekilde üzerinde tartışma bulunmayan bir haberi yemin ile tekid etmek uygun değildir.⁴⁵ Zira bu, hiç gerek yok iken, Kur'an'da boş yere yemin edilmiş olması manasına gelir ki Allah bundan münezzehtir. Onun bu düşüncesi esas alındığında Kur'an'da zikredilen yeminlerin muhataplarının kimler olduğunu tespit etmek önem kazanmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bilgi Mâtürîdî'nin Duhâ sûresinin ilk âyetleri hakkında zikredilen nüzûl sebeplerini tevlinde karşımıza çıkar. O, burada iki nüzûl sebebi rivayetine yer verir ve bu rivayetleri âyetlerde kullanılan yemin üslûbu üzerinden değerlendirir. İlk rivayete göre âyet müşrikler hakkındadır. Bu rivayet kabul edildiğinde söz konusu yeminler, müşriklerin sözlerine cevap olarak zikredilmiş olur ve Mâtürîdî'ye göre bu, ihtimal dâhilindedir. İkinci rivayete göre ise âyet, Hz. Hatice hakkında nazil olmuştur. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen vahiy gecikmiş, o da bu yüzden büyük bir endişeye kapılmıştı. Bu endişeli durumundan dolayı Hz. Hatice, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "Rabbi'nin sana darıldığını ve seni terk ettiğini görüyorum" demiş ve bunun üzerine âyet nazil olmuştur. Mâtürîdî'ye göre âyetin Hz. Hatice'nin rivayette zikredilen sözü sonrasında nazil olması ihtimal dışıdır. Zira Hz. Hatice Allah'ın, Peygamberini (s.a.v.) terk etmeyeceğini ve ona darılmayacağını bilir. Aynı şekilde bütün müminler de Allah'ın, peygamberlerinden hiçbirini terk etmeyeceği inancına sahiptirler. Buradan hareketle Mâtürîdî yemine gerek kalmadan Hz. Hatice'nin söz konusu haberi tasdik edeceğini, böyle olduğunda da yeminin bir manasının kalmayacağını ifade eder.⁴⁶

Görüldüğü üzere Mâtürîdî burada âyette kullanılan yemin üslûbundan hareketle rivayete itiraz etmektedir. Bilindiği üzere Arapçada muhatabın durumuna göre haber tekidli veya tekidsiz gelebilir. Eğer muhatap, verilecek haber hususunda mütereddid değilse haber tekidsiz bir şekilde iletilirken, muhatabın zihninde bir tereddüt varsa veya tamamen inkarcı ise duruma göre bir veya daha fazla tekid edatı ile haber kendisine iletilir.⁴⁷ İşte Mâtürîdî açıkça belirtmese de burada bu konuya de-

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 229.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 64.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 127, Benzer bir görüş için bk. İbn Kayyim, *et-Tibyân*, 7; Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 472-473.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 320.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 242-243.

⁴⁷ Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmî'l-belâga*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 28.

ğınmakta ve âyetin rivayette anlatıldığı şekliyle Hz. Hatice'nin sözleri üzerine inmesine imkan vermemektedir. Zira Mâtürîdî'ye göre Hz. Hatice'nin sözleri üzerine nazil olduğu iddia edilen âyet metin açısından incelendiğinde yeminin cevabı olduğu görülür. Yani haber tekidli bir şekilde gelmiştir. Dolayısıyla kendisine haber verilen yani âyetin hakkında nazil olduğu kişinin haberin kabulü noktasında mütereddid olması gerekir. Oysa Hz. Hatice'nin, Rabbi'nin Hz. Muhammed'i terk etmediğini ve ona darılmadığını beyan eden haberi en ufak bir şüpheye dahi kapılmadan doğrudan tasdik edeceği açıktır. Hal böyle iken âyetin Hz. Hatice hakkında indiği var sayıldığında haberin öncesinde tekid için gelen yeminler bir anlam ifade etmez ve cümle belîğ olmaktan çıkar. Bundan dolayı Mâtürîdî'ye göre rivayette anlatıldığı şekliyle âyetin Hz. Hatice hakkında nazil olması mümkün değildir.

Mâtürîdî benzer düşüncelerini Burûc sûresindeki yeminlerin cevabıyla ilgili açıklamalarına da yansıtır. Öncelikle konuya dair iki görüş nakleder. Bu görüşlerden ilkinde göre yeminlerin cevabı *"Alevli ateş yakanlar (Ashâbu'l-Uhdûd) lânetlenmiştir."*⁸⁸ âyeti iken diğer görüşe göre ise *"Şüphesiz, Rabbinin yakalaması çok çetindir."*⁸⁹ âyetidir. Mâtürîdî'ye göre kâfirlere karşı delil getirme konumunda olduğu için ikinci görüş daha uygundur. Eğer ilk görüş kabul edilirse yeminin muhatabı inananlar olur. Müslümanlar, Hz. Peygamber'in getirdiği haberlere şeksiz şüphesiz inanırlar. Yemin ise yemin ile kast olunan manayı (muksem aley) tekid edip şüpheyi ortadan kaldırmak için zikredilir. Müslümanlar, Hz. Peygamber'in haberleri hakkında şüpheye düşmediklerine göre onlara haberin yemin ile tekid edilerek verilmesine ihtiyaç yoktur. İşte bu nedenle *"Şüphesiz, Rabbinin yakalaması çok çetindir."* âyeti yeminin cevabı olmaya daha uygundur.⁹⁰

Netice itibarıyla anlaşılan o ki Mâtürîdî Kur'ân'daki yeminlerin ilk ve öncelikli muhatabı olarak inanmayanları görür. Zira yeminin gayesi, muhatapların haber ile ilgili şüphelerini def etmektir. Kendilerine tebliğ edilen âyetler hakkında müminlerin şüpheye düşmeyecekleri ise açıktır. Dolayısıyla Kur'ân'daki hakikatlerin inananlara yemin ile tekidli bir şekilde haber verilmesine gerek yoktur. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre yeminlerin muhatabı inanmayanlar olur.⁹¹

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşıldığı üzere Mâtürîdî'ye göre *muksem aleyh*'lerin temel özellikleri muhataplar tarafından inkar edilmeleri veya şüpheyle karşılanmalarıdır. Bu nedenle herkes tarafından genel kabul gören bir konunun yemin ile tekid edilmesine ihtiyaç yoktur.⁹² Mâtürîdî bu anlayışını *muksem aleyh* ile ilgili tüm yorumlarına yansıtır. Görüşüne aykırı bir durumla karşılaştığında ise teville yönelme ihtiyacı hisseder. Nitekim Mâtürîdî, *muksem aleyh* olarak kabul edilen bir âyeti bazen zahiri itibarıyla kendi yaklaşımına ters düştüğü için müşkil olarak

⁸⁸ Burûc 85/4.

⁸⁹ Burûc 85/12.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 141.

⁹¹ Benzer bir görüşü Meydânî de dile getirir. Nitekim o, Kur'ân'daki yeminleri muhatapları açısından tasnif eder ve tamamı olmasa da pek çok yemin ifadesinin öncelikli muhatabının inkârcılar olduğunu belirtir. Detaylı bilgi için bk. Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 476-478. Bununla birlikte Mâtürîdî genel görüşünün aksine tek bir yerde bazı durumlarda haberin müminlerin tamamına değil de belli bir bölümüne yemin ile tekidli bir şekilde verilmesini caiz görür. bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 141-142.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 210.

nitelendirir ve bu işkâli ortadan kaldırmak için birtakım izahlar getirir. Sözelimi Mâtürîdî Leyl sûresinin başındaki yeminlerin cevabı olarak “*إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى* /Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir.”⁹³ âyetinin gösterildiğini belirtir. Bu durumda şöyle bir soru akla gelir: Şüphesiz -mümin olsun kâfir olsun- herkes çabalarının farklı farklı olduğunu bilir. Öyleyse herkesin bildiği şey üzerine yemin edilmesin hikmeti ve faydası nedir?⁹⁴

Mâtürîdî’ye göre bu âyet var olduğu şekliyle yeminin cevabı olarak kabul edildiğinde işkâle sebep olur. Bu nedenle o, âyeti tevil etme ihtiyacı hisseder ve söz konusu sıkıntıyı âyeti “Çabalarınızın karşılığı ve mükâfatı *ahirette* farklı farklıdır” şeklinde anlayarak gidermeye çalışır. Yani âyeti müşrikler tarafından inkara konu olan ahiretle ilişkilendirir. Öyleyse aslında âyetin sonunda mahzup bir “ahirette” ibaresi vardır.⁹⁵ Eğer böyle bir tevil yapılmazsa zikredilen yemin anlamsız hale gelir. Çünkü âyet zahiri itibarıyla kabul edildiğinde yeminin cevabında herkesçe malum ve hakkında hiçbir tartışmanın yaşanmadığı bir konuya dikkat çekilmiş olur. Hâlbuki bu Mâtürîdî’ye göre yeminin mantığına terstir. Çünkü bir hususun yemin ile tekid edilebilmesi için inkar edilmesi veya en azından şüpheyile karşılanması gerekir. Âyetin zahirinde zikredilen hakikat üzerinde hiç kimsenin bir şüphesi yoktur. Fakat âyet Mâtürîdî’nin tevil ettiği şekilde anlaşıldığında ise konu muhataplar nezdinde tartışmalı bir hal alırken aynı zamanda yemin de anlam kazanmaktadır.

Mâtürîdî yine benzer sâiklerden hareketle kimi zaman ise yeminin cevabıyla ilgili nakledilen görüşlere karşı çıkar ve *muksem aleyh*’i daha uygun gördüğü bir âyete hamleder. Sözelimi Mâtürîdî, Tin sûresindeki yeminlerin cevabıyla ilgili Ehl-i tevil tarafından zikredilen görüşe itiraz eder. Onlara göre bu sûredeki yeminlerin cevabı “*لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ* /Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.”⁹⁶ âyetidir. Mâtürîdî’ye göre ise bu âyet değil de hemen sonrasında gelen “*ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ* /Sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik.”⁹⁷ âyeti yeminin cevabı olmaya daha uygundur. Zira yeminin cevabı “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.” âyetidir denilirse herkes zaten insanın en güzel şekilde yaratıldığını görür ve bilir. Hiç kimse yaratıldığı suretinin dışında bir başka surette yaratılmayı temenni etmez. Yani Mâtürîdî’ye göre bu âyette zikredilen husus herkes tarafından tereddüt dahi gösterilmeden kabul edilecek tarzda açıktır ve burada yemin ile tekide ihtiyaç yoktur. Diğer taraftan ise muhataplar arasında inkara ve tekzibe konu olmasından dolayı –ki o da cehennemdir- “Sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik.” âyeti *muksem aleyh* olmaya daha elverişlidir. Dolayısıyla genel kabulün aksine aslında burada Allah muhataplar tarafından inkar edilen cehennemin varlığını yeminle tekid etmiş olur. Bu durumda şöyle bir mana ortaya çıkar: İnsanları en güzel surette yaratmamıza rağmen inkar ve inatlarından dolayı müminler dışındakileri aşağıların en aşağısına –yani ceheneme- göndereceğiz/çevireceğiz.⁹⁸

⁹³ Leyl 92/4.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 17: 231.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, a.y. Benzer misaller için bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 17: 209, 223.

⁹⁶ Tin 95/4.

⁹⁷ Tin 95/5.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 17: 263.

Görüldüğü üzere Mâtûrîdî'ye göre yemin ifadelerin hemen arkasından gelmesi ve tekidli bir şekilde ifade edilmesi bir âyetin *muksem aleyh* olduğunu söyleyebilmek için yeterli değildir. *Muksem aleyh*'lerin en belirgin vasfı inkara, tezkibe veya şüpheye konu olmalarıdır. Bu vasıfları taşımayan bir haber için tekid söz konusu olamaz. Tekide gerek olmadığında ise yeminin bir anlamı kalmaz.

Bununla birlikte Mâtûrîdî yemin (muksem bih) ile cevabı (muksem aleyh) arasındaki mesafenin çok fazla olmasını uygun görmez. Özellikle yeminin cevabının kapalı olduğu yerlerde konuyla ilgili tartışmalara temas eder. Nitekim Sâd sûresinin başındaki yeminin (ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ) cevabına ilişkin açıklamalarında konunun detaylarına rastlamak mümkündür. O, öncelikle Kisâ'î'den nakille Kur'ân'da yer alan yeminlerin cevaplarının bazen açık (zâhir), bazen de kapalı (ğâmiz) olduğunu ifade eder. Cevabı açık olan yemine “فَلَا أَقْسِمُ بِالْجُورِ الْكُنَّسِ /Andolsun, bir görünüp bir sinenlere, akıp gidip kaybolanlara...”⁹⁹ âyetlerini delil gösterir. Bu yeminlerin cevabı, yeminlerin hemen peşi sıra gelen “إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ /Şüphesiz o Kur'ân, değerli bir elçinin sözüdür”¹⁰⁰ cümlesidir. Cevabı kapalı olan yeminlere ise Sâd sûresinin ilgili âyetlerini örnek verir. Bazıları tarafından aynı sûrenin 64. âyetinin “إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ” /Şüphesiz bu, cehennemliklerin birbirleriyle çekişmesi kesin bir gerçektir.” yeminin cevabı olarak kabul gördüğünü nakleder. Fakat kendisi yemin ile cevabı arasının uzun olması ve araya yemin ile alakası olmayan kıssaların girmesi sebebiyle bu görüşe katılmaz. Ona göre aynı sûresinin 3. âyeti (كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوا وَلَا تَجِئْ بِمَنْصَصٍ) /Biz onlardan önce nice nesilleri helâk ettik. Onlar da feryat ettiler, ama artık kurtuluş zamanı değildi.) yeminin cevabıdır. Aslında bu âyetin başında kasem lâmı mevcuttur (لَكَمْ أَهْلَكْنَا). Fakat yemin ile cevabı arasına “بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ” /Fakat inkâr edenler bir büyükleme ve ayrılık içindedirler.”¹⁰¹ âyeti girdiği için bu kasem lâmı hazfedilmiştir. Mâtûrîdî'ye göre bu, anlaşılması zor, ince ve kapalı bir husustur.¹⁰²

Görebildiğimiz kadarıyla Mâtûrîdî buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız *muksem aleyh* anlayışını tüm yorumlarına yansıtır. Bu bağlamda bazen konuyla ilgili pek çok görüş nakletmesine rağmen meseleyi yine de kendi görüşüne uygun olarak tevîl eder. Sözelimi Kâf sûresinin ilk âyetinde zikri geçen (ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ) /Kâf. Şerefli Kur'ân'a and olsun) yeminin mevzusu hakkında izahlar getirirken böyle bir metod takip eder. Bazıları yeminin mevzusunun “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ مَأْتُونًا نَسُوسَ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ” /And olsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız.”¹⁰³ âyeti olduğunu söylerken bazıları da “وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيسٍ” /And olsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde (altı evrede) yarattık...”¹⁰⁴ âyeti olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra diğer bazıları ise “فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ” /...Artık onlar kararsız bir hâledirler.”¹⁰⁵ ifadesini yeminin cevabı olarak görürler.

⁹⁹ Tekvîr 81/15-16.

¹⁰⁰ Tekvîr 81/19.

¹⁰¹ Sâd 38/2.

¹⁰² Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, 12: 204-205.

¹⁰³ Kâf 50/16.

¹⁰⁴ Kâf 50/ 36.

¹⁰⁵ Kâf 50/5.

Bu görüşleri nakletmesine rağmen Mâtürîdî *muksem bih*'in hemen peşi sıra gelen “*بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (١) إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ*”/Kâfirler, Aralarından bir uyarıcının gelmesine şaşıldılar da: ‘Bu şaşılabacak bir şey; öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman dirilecek miyiz? Bu, ihtimali olmayan bir dönüştür’ dediler.”¹⁰⁶ âyetlerinin *muksem aleyh*/yeminin konusu olma ihtimalini dillendirir.¹⁰⁷ Nitekim burada kâfirler tarafından hayretle karşılanan ve inkara konu olan iki husustan söz edilmektedir. Bunlardan ilki insanlar arasından bir uyarıcının gönderilmesi; diğeri ise öldükten sonra yeniden dirilme hadisesidir. “وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ يُنْزِلُوا إِلَهُكُمُ الْمَلَائِكَةَ خَالِئًا مِنْهُمْ فَهُمْ يُبْصِرُونَ/İnsanlara hidayet (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, ‘Allah, bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?’ demeleri engel olmuştur.”¹⁰⁸ ve “مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا/Sen de ancak bizim gibi bir beşersin...”¹⁰⁹ gibi âyetler kâfirlerin, bir beşerin peygamber olmasını inkar ettiklerinin göstergesidir. Ayrıca hem burada hem de daha başka âyetlerde kâfirlerin yeniden dirilmeyi inkar ettikleri ve bu olayı hayretle karşıladıkları ifade edilir. İşte Mâtürîdî'ye göre kâfirlerin zikri geçen bu iki önemli hususla ilgili hayretlerine ve inkarlarına cevap kastıyla yeminin zikredilmiş olması mümkündür.¹¹⁰

Mâtürîdî kimi zaman ise *muksem aleyh* ile ilgili nakledilen görüşler arasında tercihte bulunur. Bir örnek vermek gerekirse o, “لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ/Şüphesiz siz hâlden hâle geçeceksiniz.” âyetiyle ilgili İbn Mesud ve İbn Abbas'tan iki farklı yorum nakleder. Her iki sahabîye göre de burada hitap Hz. Peygamber'edir. İbn Mesud'a göre âyetin manası “Ey Muhammed! Sen halden hale geçeceksin.” şeklindedir. Bu yorum esas alındığında âyetle kavminin, Hz. Peygamber'in davetine icabet edip Müslüman olacağı müjdesi vardır. Şöyle ki şimdi onlar, insanların iman etmelerini engelleyip sana ezâ ve cefâ etseler de sonradan sana itaat edecekler ve senin yardımcılarının olacaklar. İbn Abbas'a göre ise âyetin manası “Sen, semada halden hale geçeceksin.” şeklindedir. Bu yoruma göre âyetle kast olunan isrâ hadisesidir. Mâtürîdî'ye göre İbn Mesud'un yorumu doğruya daha yakındır. O, İbn Mesud'un yorumunu tercih etme sebebini şu şekilde açıklar; bir hususun yemin ile tekid edilebilmesi için muhataplar tarafından şüphesiz karşılanması gerekir. Zaten haberin yemin ile tekid edilmesinin amacı, muhatapların şüphesini izale etmektir.¹¹¹ Doğal olarak bir şey hakkında şüphe duyabilmek için öncelikle onun muhatap tarafından bilinmesi gerekir. İbn Abbas'ın âyeti isrâ hadisesi ile ilişkilendirmesini bu bağlamda değerlendiren Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in kavmi isrâ hadisesini bilmiyordu. Hakkında bilgi sahibi olunmayan bir mevzu yemin ile tekid edildiğinde muhatapların şüphesi giderilmiş olmaz. Böyle olduğunda ise yemin işlevsiz bir hal alır. İşte bu yüzden Mâtürîdî,

¹⁰⁶ Kâf 50/2-3.

¹⁰⁷ Maturidi burada konunun detaylarına girmese de anlaşılan o ki yemin ifadelerinin hemen ardından gelmesine rağmen bu âyetin yeminin cevabı olarak görülmemesinin sebebi âyetin başında yer alan “بَلْ” edatıdır. Kufeliler, “ان” gibi bu edatın da yeminin cevabının başında gelebileceğini kabul ederler. Bundan dolayı Maturidi, söz konusu âyetin yeminin cevabı olmasında bir sıkıntı görmez. Diğerleri ise bu görüşe katılmazlar ve yeminin cevabını başka yerlerde ararlar. Detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim, *et-Tibyan*, 13-14.

¹⁰⁸ İsrâ ١٧/94.

¹⁰⁹ Şuarâ 26/154.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 87.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 141, 206.

İbn Abbas'ın yorumunu tercih etmez. İbn Mesud'un yorumunu ise kullanılan yemin üslûbuna uygun düştüğü için daha doğru bulur.¹¹²

2.4. Yeminlerin Başındaki Lâ/لا Edatı

Kur'ân'da diğer yemin çeşitlerinden farklı olarak bazen atıf harfleriyle “لا” و لا “لا أقسم” “فلا أقسم” bazen ise atıf harfi olmaksızın “لا أقسم” şeklinde yemin ifadeleri geçer.¹¹³ Mâtürîdî yemin ifadelerin başındaki “لا” harfinin ne ifade ettiği anlatabilmek için bu ifadelerin geçtiği âyetleri farklı boyutlarıyla tahlil eder. Konu hakkında rivayetler nakletmesinin yanı sıra kendi düşüncelerine ve tercihlerine de yer verir. Tespitleri-mize göre söz konusu “لا” harfi ve özellikleri ile ilgili tefsirinde üç görüşe yer verir.

1- Bu harf, muhataplar arasında herhangi bir konuda meydana gelen tartışmayı def etmek içindir ve zâid değildir.¹¹⁴ Kendisinden sonra gelen yemin fiiliyle bağlantısı(sıla) yoktur. Başlı başına manası olan bir harftir. “لا”nın bu manada olduğu kabul edilirse yemin cümlesinin başından hazfî caiz değildir.¹¹⁵ Bu durumda “لا أقسم” ifadesi Türkçede “Hayır! İş öyle onların zannettikleri gibi değil! Yemin ederim”; “Hayır! Artık başka söze lüzüm yok! Yemin ederim” gibi manalara tekabül eder.¹¹⁶

2- Nefiy içindir.¹¹⁷ kendisinden sonra gelen yemin lafzıyla bağlantılı(sıla)'dır. Bu yoruma göre ise “لا أقسم” ifadesi “iş o kadar açıktır ki yemin bile etmiyorum.” “Söyleyeceğim söz o kadar büyüktür ki kasem etmek bile onun hakkıyla büyütmez.” gibi anlamlara gelir.¹¹⁸

3- Zâiddir ve tekid içindir.¹¹⁹ kendisinden sonra gelen yemin lafzıyla bağlantılı(sıla)'dır.¹²⁰ Bu yorum kabul edildiğinde cümle “لا أقسم” şeklinde olup¹²¹ “kesinlikle yemin ediyorum ki...” manasına gelir. Nitekim bu yorumu destekleyen kıraatler de mevcuttur.¹²²

Yukarıdaki bilgiler dikkatli bir şekilde incelendiğinde “لا”nın, sonrasında gelen yemin fiilinin sılası olup olmamasına göre iki şekilde tasnif edildiği görülür. Sonrasıyla bağlantısı olmayan “لا” muhatapların tartışmasını ret (def) içindir ve cümleden hazfî caiz değildir. Diğer taraftan “لا أقسم” ifadesinde yer alan ve sonrasında gelen yemin lafzıyla bağlantılı olan “لا”nın tekid veya nefiy olma ihtimali vardır. Mâtürîdî'ye göre bu gibi yerlerde söz konusu harfin tekid mi yoksa nefiy mi? İfade ettiğini tespit edebilmek için siyaka bakılması gerekir. Şayet yeminden sonra gelen *muksem aley* yani yeminin cevabı olumlu (müsbet) bir cümle ise bu “لا” tekid ifade

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17: 134-135.

¹¹³ Vâkıa 56/75; Hâkka 69/38; Meâric 70/40; Kıyâme 75/1-2; Tekvîr 81/15; İnşikâk 84/16; Beled 90/1. bk. Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 480.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 14: 319.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17: 132.

¹¹⁶ Gördük, “Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem bih' ve 'Muksem Aleyh' ilişkisi”, 178; Kırca Celal, “Aksâmu'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 290.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17: 205.

¹¹⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 12. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 171.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 15: 113.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17: 132.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 16: 78.

¹²² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17: 132.

eder. Eğer yeminin cevabı olarak gelen cümle olumsuz(menfi) ise “لا” nefiy manasındadır. Mâtürîdî teorik olarak zikrettiği bu kuralı bir örnek üzerinde de uygular. Beled sûresinin başındaki “لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (١) وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (٢) وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ (٤) فِي كَبَدٍ (٥) / *Sen bu beldedeyken bu beldeye, babaya ve ondan meydana gelen çocuğa yemin ederim ki, biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde yarattık.*” âyetlerini bu bağlamda değerlendiren müellif, yeminin cevabının “biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde yarattık” şeklinde müspet gelmesinden hareketle ilk âyette geçen “لا أقسم” ifadesinin nefiy değil, tekid ifade ettiği (لأقسم) sonucuna ulaşır.

Öte yandan Mâtürîdî bazen “لا أقسم” ifadesindeki “لا”nın nefiy mi yoksa tekid mi? ifade ettiği ile ilgili tartışmalara da değinir ve konuya ilişkin görüşlerini belirtir. Bir örnek vermek gerekirse Mâtürîdî Kıyamet sûresinin ilk iki âyetinde geçen yemin ifadeleri hakkında Hasan-ı Basrî’den bir görüş nakleder. Söz konusu görüşe göre ilk âyetteki “وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (١) ” “لا” tekid ifade ederken; ikinci âyetteki “لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (٢) ” ise nefiy manasındadır. Bu durumda âyetlerin manası “kıyamet gününe yemin ederim, nefsi lavvâmeye ise yemin etmem.” şeklinde olur. Mâtürîdî burada ikinci yemin ifadesinin başındaki “لا”yı tekid değil de nefiy şeklinde anlayan Hasan Basrî’nin bu görüşüne katılmaz. Söz konusu görüşüne itiraz ederken onun Beled sûresindeki benzer yapıya sahip âyetlere dair yorumunu delil getirir. Nitekim Hasan Basrî “*Sen bu beldedeyken bu beldeye (Mekke’ye), babaya ve ondan meydana gelen çocuğa yemin ederim ki*”¹²³ âyetinde baba (Hz. Adem) ve ondan meydana gelen çocuk (çocuklarının tamamı) üzerine yemin edilmesinde bir sıkıntı görmez. Mâtürîdî’ye göre Hz. Adem ve onun soyundan gelenler ile yemin etmek caiz olduğuna göre insanoğlunun tamamında bulunan nefs-i levvâmeye yemin etmek de caizdir. Böyle düşünüldüğünde aslında Hasan Basrî’ye göre de nefs-i levvâmeye yemin edilmiş olur. Öyleyse burada ikinci âyetin başında gelen “لا”nın tekid ifade ettiğini reddetmenin hiçbir manası yoktur.

Bu açıklamalarından anlaşılan o ki Hasan-ı Basrî aksine bir görüş belirtmesine rağmen Mâtürîdî’ye göre ikinci âyetin başındaki “لا”nın tekid manasına gelmesinin önünde bir engel yoktur ve dolayısıyla nefs-i levvâmeye yemin edilmesi caizdir.

2.5. Kur’ân’daki Yemin İfadelerin Aidiyeti

Kur’ân’da yer alan yemin ifadelerin birçoğu vâvu’l-kasem ile gelir. Bunun dışında bir de “لا أقسم” lafzıyla başlayan yemin cümleleri vardır. Bu tür yeminler mütekellim siğasının kullanılmasından dolayı yapı yönüyle vâvu’l-kasem’li yeminlerden ayrılır. Bu nedenle Mâtürîdî söz konusu yemin çeşitleri ile ilgili farklı yaklaşımlar sergiler.

Mâtürîdî’ye göre vâvu’l-kasem ile gelen yeminler Allah’a ait olabileceği gibi Hz. Peygamber’e de ait olabilir. Kâfirler katında değerli olmalarından dolayı bu eşyaların bizzat kendileri ile Allah tarafından yemin edilmiş olması mümkündür.¹²⁴ Bununla birlikte zikri geçen yeminler Hz. Peygamber’e de ait olabilir. Bu durumda Kur’ân’da yer alan yemin ifadeleri Allah tarafından Hz. Peygamber’e ne ile yemin

¹²³ Beled 90/1-3.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 17: 156.

edeceğini öğretmek için zikredilmiş olur ve söz konusu yemin cümlelerinde hazfın varlığına hükmedilir. Çünkü peygamberler de insandır ve insanlar sadece Allah'ın isimleri ve sıfatlarıyla yemin edebilirler. Bunu Tûr sûresinin ilk âyetleri üzerinden açıklamak gerekirse mana şöyle olur; Tûr'u ve satır satır yazılmış kitabı yaratana yemin olsun ki...¹²⁵

Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre eğer Kur'an'daki yemin ifadeleri peygamberlere ait ise bu durumda yemin cümlelerin başında hazfın varlığına hükmedilir ve yeminlerin, zikredilen şeyler ile değil, onların yaratıcısı adına yapıldığı sonucuna ulaşılır. Zira insan olmaları sebebiyle peygamberlerin de Allah'tan başkası adına yemin etmeleri caiz değildir.

Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî "لا أقسم" lafzıyla başlayan yemin cümlelerin kime ait olduğu hususunda daha farklı bir yaklaşıma sahiptir. O, bu hususla ilgili iki ihtimalden bahseder.

-Hem Allah'a hem de Hz. Peygamber'e ait olabilir.

-Allah'a ait olması mümkün olmayıp sadece Hz. Peygamber'e aittir.

Mâtürîdî "Yıldızların yerlerine yemin ederim ki"¹²⁶ âyetindeki yemin ifadesinin Allah'a aidiyeti hususunda Ehl-i tevil'in tamamının ittifak ettiğini belirtir. Her ne kadar Ehl-i tevil böyle düşünse de Mâtürîdî'ye göre buradaki yemin ifadesi Hz. Peygamber'e de ait olabilir. Allah Teâlâ'nın bu yemini kendisine izafe etmesinin sebebi ise peygamberine bu şeylerin Rabbi ile yemin etmesini öğretmektir. Aynı durum diğer peygamberler için de geçerlidir. Mâtürîdî bu düşüncesini şu şekilde temellendirir: Yemin ancak inkar ve tartışma esnasında haberi tekid için kullanılır. Muhataplar ile Allah arasında yemin etmeyi gerektirecek bir tartışma, anlaşmazlık yoktur. Asıl tartışma peygamberler ile kavimleri arasındadır.¹²⁷ Yani sözlerini yemin ile desteklemesi gereken Hz. Peygamber'dir. Dolayısıyla genel kanaatinin aksine bu yemin ifadeleri Allah'a ait olabileceği gibi Hz. Peygamber'e ait olması da mümkündür.

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre içerisinde açıktan Rab lafzının geçtiği yemin ifadelerinin¹²⁸ (فَلَا أَقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ) Allah'a ait olması ise mümkün değildir. Dolayısıyla buradaki yemin ifadesi Hz. Peygamber'e aittir. Çünkü Allah'ın kendi kendine "doğuların Rabbine yemin ederim ki" şeklinde yemin etmesi muhtemel değildir.¹²⁹ Öyleyse ifadenin zahirinden doğuların Rabbine yemin edenin Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁰

2.6. Allah'ın Zatı Dışında Diğer Varlıklarla Yemin Etmesi

Yukarıda Mâtürîdî'nin Kur'an'daki bazı yemin ifadelerin Allah'a aidiyetini

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 164.

¹²⁶ Vâkıa 56/75.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 320.

¹²⁸ Meâric 70/40.

¹²⁹ Mâtürîdî burada Meâric 70/40. âyeti delil getirerek Allah'ın Rab ismine yemin etmesine ihtimal vermez iken, aynı âyetin tefsirinde ise bu yemin lafzının, iki vecihten Allah'a âit olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla müellifin sonradan bu görüşünden rucû ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 113.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 320.

mümkün gördüğünü belirtmiştik. Fakat tam bu noktada bir tartışma daha ortaya çıkmaktadır: Acaba Allah'ın zatı dışında diğer varlıklarla yemin etmesi nasıl anlaşılması gerekir? Mâtürîdî bu konuyla ilgili temel iki yaklaşımın bulunduğunu belirtir. Tevilcilerin büyük çoğunluğuna (âmm) göre Allah Teâlâ hakiki manada bu şeyler ile yemin etmiştir. Fakat bu görüşü savunanlar, *muksem bih*'in ne olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimilerine göre Allah bu şeylerin zatı ile yemin etmemiştir. Bu yeminlerin her birinin önünde Allah'ın zatına delalet eden Rab veya hâlik gibi bazı hafzedilmiş lafızlar bulunmaktadır.¹³¹ Çünkü Allah, kendi zatından başka bir şeyle yemin etmeyi insanlara yasaklamışken, kendisinin zatı dışında bir şey ile yemin etmesi düşünülemez.¹³² Bu durumda yemin ifadesinin aslı *ورب هذه الأشياء* / Bu şeylerin Rabbine yemin olsun ki şeklinde olmaktadır.¹³³ Somut bir örnek üzerinden hareket edecek olursak bu görüşü benimseyenlere göre “(۴) فَالْحَامِلَاتِ (۱) دَرَوَا (۲) فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا (۳) فَالْمُتَسَاتِرَاتِ أَمْرًا / *Esip savuran rüzgarlara, yağmur yüklü bulutlara, kolayca süzülen gemiler ve işleri yöneten meleklerle yemin olsun ki*”¹³⁴ âyetlerinde rüzgarlar, bulutlar, gemiler ve melekler asıl *muksem bih*'ler değildir. Dolayısıyla onlara göre âyetin manası şu şekilde olmaktadır: “Rüzgarları, bulutları, gemileri ve melekleri yaratan Allah'a yemin olsun ki”.¹³⁵ Yani aslında *muksem bih* eşyanın zatı değil, bu şeyleri yaratan Allah'tır.¹³⁶

Kimilerine göre ise Allah Teâlâ'nın insanlar nezdinde değeri büyük olan canlı ve cansız varlıklardan dilediği ile hakiki manada yemin etmesi caizdir.¹³⁷ Dolayısıyla yeminlerin başında iddia edildiği gibi hafzedilmiş Rab veya İlah gibi bir lafız yoktur.¹³⁸ Mâtürîdî bu iki görüşü de ihtimal dahilinde gördüğünü belirtir.¹³⁹ Bununla birlikte kendi ifadelerinden ikinci görüşü daha fazla benimsediği anlaşılmaktadır. Zira ona göre Allah Teâlâ zatı dışında şeyler ile hakiki manada yemin etmiştir.¹⁴⁰ Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Onun yeminleri insanlar için bir hatırlatma ve uyarıdır, onlara vaad edilen karşılığı tekid içindir. Öyleyse insanlar için hatırlatma, uyarı ve tekid ifade eden her şey ile Allah'ın yemin etmesi caizdir.¹⁴¹ Kaldı ki bu şeylerle yemin etmek aslında onların yaratıcısına yemin etmek demektir. Mahlukatı ile yemin ederek sanki zimnen Allah, bu varlıkların yaratıcısına yemin etmeyi emretmektedir.¹⁴²

Diğer bir yaklaşıma göre ise Allah Teâlâ ne bu şeylerin zatı ile ne de yaratıcısı ile yemin etmektedir. Allah Teâlâ sadece insanlar için yarattığı nimetleri saymak

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 126-127.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 163.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12: 60. Bu görüş için ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26: 103; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 41; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1049.

¹³⁴ Zâriyât 51/1-4.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 126.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 163.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, a.y.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12: 60. bu görüşü benimseyenlerin getirdikleri diğer deliller için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26: 103; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1049.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 127. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 8; 17: 156.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 282.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 164.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 156.

(hatırlatmak) için bu şeyleri zikretmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenler de aynı şekilde “Allah’ın insanlara kendi zatı dışında diğer varlıklarla yemin etmelerini yasaklamış iken kendisinin bu şeyler ile yemin etmesi uygun düşmez.” düşüncesinden hareket ederler. Dolayısıyla rüzgar, bulut, gemi gibi insanların menfaat temin ettiği şeylerin zikredilmesi yemin için değil, insanlarda minnettarlık hissi uyandırmak içindir.¹⁴³

Mâtürîdî bu görüşe katılmaz. Ona göre yemine konu olan haberi tekid için Allah Teâlâ’nın yarattığı bazı şeyler ile yemin etmesinde bir mahzur yoktur. Bu görüşü savunanların “kullarına kendi zatı dışında başka şeylerle yemin etmelerini yasaklamışken kendisinin mahlukat ile yemin etmez.” şeklinde ileri sürdükleri delil anlamsızdır. Çünkü Allah, insanlara yemin etmelerini yasakladığı bir şey ile yemin edebilir. Mâtürîdî bu durumu şu şekilde izah eder: Bir şey ile yemin etmek, zikredilen şeyi yüceltmektir. Zikredilen şey, yüceltmeyi kendi zatından dolayı hak etmez. Bilakis Allah vasıtasıyla yücelik kazanır. Biz ise Allah ile yemin etmekle emrolunduk. Çünkü bütün eşyayı yaratmasından dolayı hakikatte tazime layık olan sadece O’dur. Binaen aleyh Allah’ın yarattığı bir şey ile yemin etmesi, o şeyin zatını tazim için değildir. Tam aksine insanların nazarında değeri ve önemi büyük olan o şeylerin faydalarını beyan etmek içindir.¹⁴⁴

Anlaşılan o ki bu görüşü savunanların hataya düştükleri nokta, *muksem bih* olarak zikredilen bu şeylerin zatlarındaki yüceliklerinden dolayı Allah’ın kendileriyle yemin ettiğini düşünmeleridir. Oysa Mâtürîdî’ye göre Allah adına yemin edilmesinin sebebi zatındaki yücelik iken, Kur’ân’da zikri geçen şeyler ile yemin edilmesi onların zatlarının yüceliğinden kaynaklanmaz. Bilakis Allah Teâlâ, insanlar katında değerlerinin büyük olmasından dolayı ne kadar faydalı olduklarını beyan etmek için bu şeylerle yemin eder.

Burada meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Allah’ın yemini ile insanların yemini arasındaki farka da değinmek gerekir. Yukarıda ifade edildiği üzere Mâtürîdî’nin anlayışına göre Allah’ın, sözlerini tekid kastıyla mahlûkatından dilediği ile yemin etmesinde bir mahzur yoktur. İnsanların yeminlerine gelince onlar sözlerinin doğruluğunu ispat için yemin ederler. Bu nedenle kalplerde son derece azametli ve değerli olan şeyleri zikrederek yemin etmeleri gerekir ki bunlar da Allah’ın isimleri ve sıfatlarıdır.¹⁴⁵ Dolayısıyla insanlar için Allah’tan başkası adına yemin etmek caiz değildir.¹⁴⁶ Mâtürîdî bu duruma şu şekilde mantıkî bir izah getirir: İnsanların yemini yardım isteme ve tazarru manasındadır. Allah’tan başkasından yardım istemek caiz olmadığı için Allah’tan başkası adına yemin etmek de caiz değildir.¹⁴⁷ Ayrıca Allah’tan başkası adına edilen yemin, yemin edilen şeyi tazim manasına gelir.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 14: 126.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 14: 128-129.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 14: 164.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 14: 164; 17: 156. Bu husus hadislerde de vurgulanır. Yemin edecek kişi, Allah dışında hiçbir şey üzerine yemin etmesin (Nesâî, Eymân 4, 7: 4). Allah dışında bir şey üzerine yemin eden kimse şirk koşturmuştur (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 34) Allah, atalarınız üzerine yemin etmenizi yasaklamıştır. (Buharî, Eymân 4, 7: 221.) vb. hadisler, insanların Allah’tan başkası adına yemin etmemeleri gerektiğine dair açık delillerdir.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 14: 164.

Bu nedenle insanların Allah'tan başka bir şey ile yemin etmeleri yasaklanmıştır.¹⁴⁸

Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Allah'ın yeminleri ile insanların yeminleri arasında iki fark vardır:

1- Allah, sözlerini tekid için yemin ederken insanlar ise sözlerinin doğruluğunu ispat için yemin ederler.

2- İnsanların yemini yardım isteme ve tazim anlamı taşıırken Allah'ın yeminleri için böyle bir şey asla söz konusu değildir. İşte bu nedenle Allah'ın kendi zatı dışında başka varlıklar ile yemin etmesi mümkün olduğu halde insanlar için bu caiz değildir.

Sonuç

Mâtürîdî *Tevîlât* adlı tefsirinde Kur'ân'da yeminlerin zikredilme nedenleri ile farklı ihtimallerden bahseder. Bununla birlikte ona göre söz konusu yeminlerin temel amacı haberi (muksem aleyh) tekiddir. Tekide ihtiyaç duyulmasının sebebi ise muhatapların Hz. Peygamber'in naklettiği haberler hakkındaki şüpheleridir. Yoksa Allah Teâlâ kendi haberlerinin doğruluğunu ispat için yemin etmez. Çünkü ister mümin ister kâfir olsun hiç kimse onun haberlerinin doğruluğu hakkında şüphe etmez. Buradan hareketle Mâtürîdî söz konusu yeminlerin, risaletini inkar eden kâfirlerle mücadelesinde Hz. Peygamber'e neler ile yemin etmesi gerektiğini öğretmek için bizzat Allah tarafından zikredilmiş olma ihtimalini sıkça dillendirir.

Mâtürîdî'ye göre bir şeyin yemin ile tekid edilebilmesi için hakkında şüphe bulunması veya inkara konu olması gerekir. Kur'ân'da nakledilen haberler hususunda müminler şüpheye düşmeyeceklerine göre genel itibariyle yeminlerin hedef kitlesini inanmayanlar veya iman noktasında tereddüt halindeki kişiler oluşturur.

Öte yandan Mâtürîdî tefsirinde muksem bih-muksem aleyh ilişkisi üzerinde durmaz. Bunların temel özelliklerini ortaya koyar ve *muksem bih* ile *muksem aleyh*'i ayrı ayrı değerlendirir.

Yeminin tekid fonksiyonunu icra edebilmesi için, muhataplar nezdinde *muksem bih* olarak zikredilen şeyin hem bilinip tanınması hem de önemin ve değerinin büyük olması gerekir. Bu iki unsurdan herhangi biri eksik olduğunda yemin ile amaçlanan tekid gerçekleşmiş olmaz.

Mâtürîdî herkes tarafından bilinen ve kabul edilen esasların yemine konu (muksem aleyh) olmasını uygun görmez. Ona göre yeminle tekid edilen bir mevzunun muhataplar arasında tartışmalı olması ve kabulü noktasında tereddütlerin bulunması gerekir. Bu hedefleri gözetmeden kurulan yemin cümleleri anlamsızdır.

Yemin cümlelerinin başına gelen “ل/لا” edatının; def, nefiy ve tekid olmak üzere üç farklı manaya gelmesi mümkündür. Söz konusu lâ'ların nefiy mi yoksa tekid mi? ifade ettiğini tespit edebilmek için yeminin cevabı olarak zikredilen cümleye bakmak gerekir; eğer cümle olumlu ise “ل/لا” tekid ifade eder, olumsuz ise cümleye nefiy anlamı katar.

Kur'ân'da zikredilen yeminler Allah'a ait olabileceği gibi Hz. Peygamber'e de

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9: 39.

ait olabilir. Dolayısıyla Allah, mahlûkatından dilediği ile yemin edebilir. Fakat insanlar, onun zatı dışında başka hiçbir şey ile yemin edemezler.

Son söz olarak ifade etmek gerekirse *Tevîlâtü'l-Kur'ân* erken dönemde yazılan bir tefsir olmasına rağmen Aksâmü'l-Kur'ân ile ilgili detaylı bilgiler sunan, birçok konuya temas eden ve en önemlisi diğer kaynaklarda rastlanılması pek mümkün olmayan özgün yorum ve değerlendirmelere yer veren bir eserdir. Bu yönüyle Aksâmü'l-Kur'ân ile ilgili yapılacak olan çalışmalarda araştırmacılara farklı bakış açıları kazandıracakı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1413/1992.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Zekvân, Ebû Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 462. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Muhammed. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- el-Askerî Ebû Hilal. *el-Furûku'l-lügaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kâhire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, ts.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 417-420. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1413/1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. 12. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- el-Cevherî İsmail b. Hammâd. *es-Sihah tâcü'l-lüga ve sihahu'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Thk. Ahmet Abdülgafûr Attar. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Coşkun, Muhammed. "Aksâmü'l-Kur'ân -89/Fecr, 1-14. Ayetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014): 37-68.
- Demirci, Muhsin. *Tefsîr Usûlü*. 5. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları. 2007.
- Ferâhî, Abdülhamîd. *İm'ân fî aksâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Musannifin, 1349.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İsmâil b. Abbâd et-Tâlekânî. *el-Muhît fî'l-lüga*. 10 Cilt. Thk. Muhammed Hasan Âl Yâsin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Gördük, Yunus Emre. "Aksâmü'l-Kur'ân'da 'Muksem bih' ve 'Muksem Aleyh' ilişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2015). 174-212.
- el-Kazvîni, el-Hatib, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kılıç, Sadık. *Yemin Olsun ki*. , Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.
- Kırca, Celal. "Aksâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kileci, Mehmet Refii. *Kur'an'da Yeminler (Aksamu'l-Kur'an)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1372/1952.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Dâru'l-Mizan (Mizan Yayınevi), İstanbul 2005-2011.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Mertoğlu, Suat. "et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 41: 127. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsal li kitabillahi azze ve celle*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. 8 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1413/1992.
- Öztürk, Hayrettin. "Abdülhamîd el-Ferâhî'nin 'Kur'ân'daki Yeminler' Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Eylül 2013). 37-70.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.

- Sıbeveyh Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb (Kitâbu Sıbeveyh)*. 5 Cilt. 3. Baskı. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- Turan, Abdülbâki. "Kur'ân'ı Kerim'deki Yeminler (Aksâmü'l-Kur'ân)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986): 97-114.
- Yılmaz, Fâik. "Aksâmü'l-Kur'ân Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (Bahar 2010): 133-149.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- ez-Zeccâc Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. 5 Cilt. 1. Baskı. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.

Summary

The oaths in the Qur'ân are called *Aqsâm al-Qur'ân* in the tafsir literature. There are many statements of oaths in the Qur'ân, and the oath is sworn with other beings besides Allah. It is possible to come across some information about the subject in the tafsirs written from the first periods and in the later works of *usûl-al-tafsirs*. However, this information is very limited and repetitive. This situation continues in the same way in the work titled *al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur'ân* which was the first independent work written by Ibn Qayyim al-Jawziyya (d.751/1350) that is the first book reached our hands in this field, it is remarkable that even in a period as eighth century which can be considered as late, in terms of the issue was not examined in details.

On the other hand, when Mâturîdî's *Ta'wîlât al-Qur'ân* is examined, it is seen that although it is written in the early centuries, the author handles the issue of oaths in detail. The reasons of the existence of the oaths in the Qur'ân, the features of *muqşam bih* and *muqşam alayh*, the discussions about the prepositions of "ي" exist in the beginning of some oaths, and some Kalamic issues like who is the owner of oath, and related to this, whether it is true that attributing the oath to Allah is true or not, are held and analysed systematically.

Mâturîdî refers to different possibilities about why oaths are sworn in the Qur'an. According to him, the basic reason of usage of the oaths in the Qur'an is to emphasize the tiding (*mugqam alayh*). The reason of the need to emphasize is the doubt of interlocutors of Prophet Muhammad about tidings which he conveyed. Otherwise, Allah does not swear to prove the soundness of his tidings. Neither believer nor non believer doubt about Allah's tidings whether it is sound or not. From this point of view, Mâturîdî frequently expresses the possibility that the oaths sworn by Allah himself, may be mentioned in order to teach the Prophet how he should swear in the struggle against the disbelievers who deny his prophecy. In order for the oath to perform its emphasis function, the thing that is known as *muqşam bih* should be known and both its significance and value should be high. If any of these two elements is missed, the emphasis that is intended with the oath is not actualized.

According to Mâturîdî, in order for the oath to fulfil its emphasis function, that is, emphasizing the *muqşam alayh* (the tidings), it must be met with suspicion or rejected by the interlocutors. It is not appropriate to emphasize with an oath what is not discussed in any way. Because this means that while there is no need, it is sworn in vain in the Qur'ân, that Allah is excluded from it.

Mâturîdî reflects this understanding in his interpretations about the *muqşam alayh*. When he faces with a situation contrary to his opinion, he feels the need to apply to the gloss. Thus, he evaluates sometimes the verses that are considered to be *muksem alayh* by others as problematic, when they are contradictory to his own approach and he tries to bring some explanations to eliminate this problem.

For example, Mâturîdî shows as the answer of oaths the verse which is in the beginning of surah al-Leyl, "Lo! Your efforts are different from each other." In this case, one question comes to mind: Surely, whether believers or disbelievers, everyone knows that their efforts are different. Then, what is the wisdom and benefit of swearing on a thing that everyone knows?

According to Mâturîdî, if this verse is accepted as the answer to the oath as it is, it causes problem. For this reason, he feels the need to interpret the verse, and he tries to solve the problem by interpreting as "The reward of your efforts is different in the Hereafter." So he associates the verse with the Hereafter, which is the subject of denial by the idolaters.

In fact, to him, at the end of the verse, there is a hidden expression as "in the Hereafter". If such an interpretation is not made, the mentioned oath becomes meaningless. When the verse is understood as

Mâtûrîdî interprets, and then the subject becomes discussible and doubtful in the eyes of interlocutors. This means, the verse becomes meaningful since it fits the theory of oaths of Mâtûrîdî.

On the other hand, Mâtûrîdî states three ideas about the negativity prepositions “y” and its features that is at the beginning of oath such as “لا أقسم”:

1. This letter is to remove any discussion on any matter between the interlocutors and it is not a supplement.

2. It is for negativity. It is related to the letter of oath after itself.

3. It is a supplement and for emphasis.

According to Mâtûrîdî, the oaths mentioned in the Qur'an may belong to Allah as well as the Prophet. Allah can swear on anything he creates, depending on his will. But people cannot swear on anything other than His Self.

He points out that there are two differences between the oaths of Allah and the oaths of people.

1- While Allah swears to emphasis his own tidings, people swear to prove their own words' soundness.

2- While the oath of people means asking for help and honour, it is never possible for Allah's oaths. That is why; it is not permissible for humans, although it is possible that Allah may swear by other beings other than His own Self.

Consequently, although Ta'wilât al-Qur'ân is an early tafsir, it is a book that provides detailed information about Aqsâm al-Qur'ân, touches many issues and most importantly includes authentic interpretations and evaluations that is not quite possible to come across in other sources. In this respect, it is thought that it will give different perspectives to the researchers in the studies about Aqsâm al-Qur'ân.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma

Saadet İder

Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı
sciftkat@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8826-4849>

Geliş Tarihi / Received: 01.03.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2019

Öz

Yetişkinlerde mahremiyet algısına kaynaklık eden unsurları anlamayı amaçladığımız bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden görüşme yoluyla gerçekleştirilmiştir. Fenomenolojik desenin kullanıldığı araştırmada amaçlı örnekleme yoluyla belirlediğimiz 12 yetişkinden elde edilen veriler betimsel olarak analiz edilmiştir. Yetişkinlerde mahremiyet algısı ve mahremiyet algısının kaynağı çalışmanın iki ana temasını oluşturmaktadır. Yetişkinler mahremiyet kavramını kişiye ve aileye özel durum, gizlilik, yasaklılık, dokunulmazlık, izinsiz müdahil olunmaması gereken alan ve korunması gereken şeyler olarak tanımlamıştır. Bir durumu mahrem kılan sebepler dini hükümler ve toplumsal yargılar olarak kendini göstermektedir. Bedenin dokunulmazlığı, cinsellik, karşı cinsle ilişki, ergenlik, evlilik ve aile hayatı, düşünce ve dini inanç mahrem kabul edilen konulardır. Yetişkinlerin mahrem davranışlardan kaçınma sebepleri içsel ve dışsal sebepler olarak temalandırılmıştır. İçsel sebepler özel hayata duyulan saygı, zarar verme/görme korkusu ve kişisel hükümler olarak, dışsal sebepler ise haramdan kaçınma, toplumsal uyum ve anne babaya itaat şeklinde belirlenmiştir. Araştırma sonucunda yetişkinlerdeki mahremiyet algısına kaynaklık eden unsurların kişisel kanaat, aile, toplum ve din olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Mahremiyet, Yetişkinlik, Mahremiyet Algısı, Mahrem Davranış.

A Qualitative Research on the Source of the Perception of Privacy in Adults

This study aims to reveal the source of the perception of privacy in adults. The phenomenological research design of the qualitative research methodology was applied and the interviews were conducted with 12 adults selected according to the purposeful sampling strategy. The obtained data were analysed by the descriptive analysis method and categorized in two main themes: The perception of privacy in adults and the source of the perception of privacy in adults. The adults described the concept of privacy as the personal/familial situation, the privacy, the prohibition, the untouchableness, the unpermitted zone and the hidden matter. The social and religious principles are revealed as the criteria making the behaviour private. The adults assume the untouchableness of body, the sexuality, the puberty, the marital affairs, the personal views and faith as private matters. The reasons why the adults avoid from the private behaviours are described in two sub-themes: Internal and external reasons. The internal ones include the respect for anyone, the fear of damaging or being damaged and the personal decision. The external ones are the avoidance from the banned behaviours by Islam, the social and parental obedience. The findings of the study indicate that the society and the religion are two main elements in which the perception of privacy of the adults is rooted.

Keywords: Religious Education, The Privacy, The Adult, The Perception of Privacy, Private Behaviour.

Atf / Cite as

İder, Saadet. "Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma". *Marife* 19/1 (2019): 109-122. <https://doi.org/10.33420/marife.534191>.

Giriş

Mahremiyet Yaratıcı tarafından insana tanımlanan değerlerin korunumunu gerektiren bir hak ve sorumluluk alanıdır. Bu yönüyle mahremiyet bireyin özel alan algısı ile ilişkilidir, ancak mahremiyet insanlığın bir gerçekliği olması itibarıyla diğer insanları da içine alan toplumsal boyuta da sahiptir. Çünkü her özel alan varlığını sürdürürken başka bir özel alanla bir arada olmak zorundadır.¹ Dolayısıyla mahremiyet kişisel ve toplumsal faydayı bir arada temin eden çok yönlü bir olgudur.

Mahremiyet algısı, kendisine kaynaklık eden otoritenin değişmesine paralel olarak kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Kişilerin kendi kanaatleri üzerine temellendirdiği mahremiyet anlayışı herkes için ortak bir mahremiyet algısının varlığını imkânsız kılmaktadır. Çünkü toplumda her birey için değişen bir mahremiyet algısı oluşmakta ve mahremiyeti anlamlandırmak zor bir hâl alarak karmaşaya sebep olmaktadır. Bunun yanında her toplum için, hatta tüm insanlık için ortak bir mahremiyet anlayışı geliştirmenin imkânını savunan görüşe de rastlamak mümkündür.² Mahremiyet algısının kişiden kişiye farklılık göstermesi ve bu farklılaşmanın davranışa yansımaları, mahremiyete etki eden unsurların sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple yapacağımız çalışmada mahremiyet algısı ve algının kaynağı, kişilerin mahremiyet olgusuna yüklediği anlam üzerinden tanımlanacaktır. Aşağıda yapacağımız araştırmanın problemleri yer almaktadır.

1. Yetişkinlerde mahremiyet algısı nedir?
2. Yetişkinlerde mahremiyet algısına kaynaklık eden unsurlar nelerdir?

1. Mahremiyet

Mahremiyet sözlükte "gizlilik, bir kimsenin gizli özelliği, mahrem olma hâli, sır alanı, kişinin kendine ait olan herkese açılmayan gizlilik"³, şeklinde anlamlandırılmaktadır. Mahremiyet, dini literatürde "kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış olan akraba"⁴ ve "helal olmayan, yasaklanan şey"⁵ olarak tanımlanan mahrem

¹ Ramazan Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014): 95.

² İsmail Güllük, "Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Alem ve Cinsellik Üzerine Fikhi Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014): 106.

³ Hüseyin Emre Duran, *Değerler Eğitimi Bağlamında Mahremiyet Eğitimi* (Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2018), 32.

⁴ Abdullah Yeğin, "Mahremiyet", *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat* (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1991), 375; İlhan Ayverdi, "Mahremiyet", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 2. Baskı (İstanbul: Kubbealtı, 2006), 1907; Ali Püsküllüoğlu, "Mahremiyet", *Türkçe Sözlük*, 8. Baskı (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004), 652.

⁵ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, "Mahrem", *Keşşâfî istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2 cilt (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2: 370; Salim Ögüt, "Mahrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 388; Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, "Haram", *Esâsü'l-Belâga*. (Beyrut: Dârü Sâdir: 1385/1965), 124.

⁶ Ögüt, "Mahrem", 27: 388; Cübran Mesud, "Mahrem", *Er-Raid Mu'cem Lugavî Asrî* (Beyrut: Darü'l-İlmî'l- →

kelimesinden türemiştir. Her iki kelimenin kökü olan haram kelimesi ise sözcük olarak yasaklılığı, terim olarak ise Allah'ın yasak kıldığı şeyleri¹¹ ifade etmektedir. Akademik yazında ise, “kişisel olan ile toplumsal olanın ayırımına varma”¹², “kişinin başkalarına, başkalarının da kendisine ulaşma şeklini ve düzeyini belirlediği bir “sosyo-kültürel ilişki düzenleme aracı”¹³, “kişiye özel olan, herkese açık olmayan, duyulması, görülmesi ve bilinmesi arzu edilmeyen, belli şartlar dışında dâhil olunmayan, yabancıya kapalı alan”¹⁴, “kişinin kendisine ilişkin bir alanın olması, kendi başına kalabilmesi, yalnız kendisinin bildiği ve sadece kendi istediği kişilerle paylaştığı özel bilgi ya da niteliklerine ilişkin doğal, insani bir hak”¹⁵ olarak tanımlanmaktadır. Mahrem ve mahremiyet kavramlarıyla benzeşen ve yine aynı kökten türemiş olan hürmet ve muhterem kelimelerinin saygı ve saygınlık anlamları göz önünde bulundurulduğunda, mahremiyeti insanın saygınlığı ve insanın özel hayatına saygı şeklinde anlamak ve anlamlandırmak mümkündür.¹⁶ Tanımlarda vurgulanan ortak husus, mahremiyetin kişiye özel bir alan ve sosyal ilişkilerde sınır tayin eden bir araç durumunda olmasıdır. Bu yönüyle ilgili tanımlar mahremiyetin bireye ve topluma bakan yönünü açıkça ortaya koymaktadır; fakat mahremiyetin Yaratıcı tarafından insana tanımlandığı ve mahremiyetin salt insan ilişkilerini düzenleme fonksiyonu taşımayıp Yaratıcı-kul ilişkisi içerisinde bir sorumluluk alanı olduğu göz ardı edilmektedir. Mahremiyet öncelikle Yaratıcıya karşı duyulan haya ve itaatin, daha sonra benliğe ve başkasına duyulan saygının bir yansımasıdır. Bu yönüyle mahremiyet, kişinin Yaratıcıyı ve yaratılış amacını tanıması ölçüsünde toplumsal ilişki ve davranışlarına yansıyan, onu “kendisini koruyan ve kendisinden korunan” bir varlık hâline getiren Yaratıcı tarafından konulmuş kurallar bütünüdür.

Mahremiyet, iletişimde ve ilişkilerde kişilerin birbirine hem fiziksel hem bişşel düzeyde ne kadar yaklaşabileceğinin bir ölçütü durumundadır. Bu sebeple mahremiyet benlik saygısını koruması ve sosyal ilişkilerde kişiye sınır koyma hakkı tanıması yönüyle iki yönlüdür. Bir yalnızlık ya da yalıtım hâli olmayıp, salt çokluk içerisindeki varoluş da değildir. Mahremiyet teklik ile çokluğun arasındaki dengedir. Başkalarından soyutlanarak yalnız kalma isteğinden öte, yalnız kalma ile beraber olma isteğini bir arada karşılayan bir alandır¹⁷. Dolayısıyla mahremiyet bir içe kapanma hâli değil, içsel farkındalık hâlidir; ayrıca iletişim sınırlılığı değil, iletişimde

Melayîn, 1967), 1336; Râgıb İsfahânî, “Haram”, *Müfredât Kur'an Istılahları Sözlüğü*, trc. Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 302.

¹¹ John Penrice, “Haram”, *Kuran Sözlüğü*. trc. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2010), 72.

¹² Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt (Beyrut: Dârü Sâdır, ts), 12: 120; Muhibbüddin Ebû'l-Feyz es-Seyyid Murtazâ Zebîdî, “Haram”, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, 10 cilt (Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts), 10: 239; Ögüt, “Mahrem”, 27: 388.

¹³ And Algül, “Sosyal Ağ Kullanıcılarının “Abartılı Paylaşım”, Benlik Sunumu ve Mahremiyet Tüketimleri”, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 13/49 (Ocak 2018): 23.

¹⁴ Turhan Yörükân, “Bir İlişki Düzenleme Süreci Olarak Mahremiyet”. *TİSK Akademi II* 4/6 (2008): 128.

¹⁵ Mustafa Aydın, “Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü”. *Eskişeni* 12 (2009): 61.

¹⁶ S. Gözde Dedeoğlu, “Özgürlük, Mahremiyet, Demokrasinin Değeri ve Bilişim Toplumunda Maruz Kaldığı Tehditler”. *Journal of Yasar University* 9/34 (2014): 5891.

¹⁷ Yusuf Bahri Gündoğdu, “Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2017): 388.

¹⁸ Mehmet Yüksel, “Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar”. *Ankara*

sınır koyma hakkıdır. Çünkü bireye istediği kişilerle olma ve ilişki kurma özgürlüğünü sağlamaktadır.¹³ Mahremiyet bu yönüyle en ilkinden en modern topluma kadar her dönemde hissedilen bir ihtiyaç durumundadır. Ancak güvenlik ve korunma ihtiyacının modernleşmenin getirdiği erişim imkânına paralel olarak daha da arttığı gerçeğiyle baş edebilmek için mahremiyet olgusu bugün daha da önem kazanmıştır.¹⁴ Çünkü kişinin sosyalleşme düzeyi günümüzde paylaşım kavramının modern yaşamla hayatın her anının ve alanının sergilenmesi ile ölçülür hâle gelmiştir. Kişiler sosyal yaşamdaki paylaşımlarıyla değil, sosyal medya paylaşımları ile görünür olma çabasıdır. Sanal ortamda bilinme, değer ve ilgi görme çabası ile bireyler bilerek ve isteyerek kendi mahremiyetini ortaya sermekte, yaşamlarını tümüyle başkalarının merakı ve erişimine açmaktadır. Yörükan, mahremiyeti bu yönüyle “bir tavır takınma mekanizması” olarak değerlendirmekte ve mahremiyeti sadece dini ve hukuki bir mesele değil, temelinde insan ilişkilerini düzenleme işlevi taşıyan, kişiye başkalarına ulaşma ve başkaları tarafından ulaşılma şeklini ve miktarını belirleme imkânı tanıyan bir süreç olarak tanımlamaktadır.¹⁵ Dolayısıyla sosyal ilişkilerde kendisini koruması gereken ve kendisinden korunması gereken insan mahremiyet olgusunun hem öznesi hem de nesnesidir. Mahremiyet ile birey kendisine yönelik sözlü, nazari ya da fiili her olumsuz müdahaleye karşı engel ya da sınır koyma hakkını fark etmekte, aynı şekilde başkasına karşı bu tür müdahalelerde bulunmaktan kaçınma sorumluluğunu da üstlenmektedir. Aynı zamanda mahremiyet sosyal ilişkilerde kişiye kendi başına kalma, kendi başına düşünme ve kendi başına hareket etme becerilerini de kazandırmaktadır.¹⁶ Bu yönüyle mahremiyet bir özgürlük alanıdır. Çünkü özgürlük insanın sahip olduğu hak ya da değerlerin ölçsüz ve sınırsızca kullanımı değil, aksine ölçü ve sınır gözetimi hâlidir. Dolayısıyla özgürlük, içerisinde bireylerin tek başına ya da topluluk halinde zarar görmeden yaşam sürdüğü bir alanı ifade etmektedir ki mahremiyet tam olarak da bu alanı tesis etmektedir. Bireye özel alan sağlayarak bağımsız karar alma hakkı sunması ve aldığı sağlıklı kararların topluma olumlu katkısı üzerine mahremiyet, hem bireysel hem de toplumsal açıdan “iyi”dir.¹⁷ Toplumun taleplerine karşı kişisel savunma gücü veren mahremiyet,¹⁸ zihin, beden ve ruhu ile sosyal yaşam içerisinde karşılaştığı amaçlı ya da amaçsız çok sayıda uyararla başa çıkmaya çalışan insana çıkış yolu göstermektedir. Günlük hayatta sürekli bilgi akışıyla karışan zihnin durulması, aynı zamanda kalabalık yaşa-

Üniversitesi SBF Dergisi 64/1 (2009): 278.

¹³ S. Baysal Berkup, *Sosyal Ağlarda Bireysel Mahremiyet Paylaşımı: X ve Y Kuşakları Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz*. (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2015), 21.

¹⁴ Selin Bitirim Okmeydan, “Yeni iletişim teknolojilerini sorgulamak: Etik, güvenlik ve mahremiyetin kesiştiği nokta”. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 1 (2017): 364.

¹⁵ Yörükan, “Bir İlişki Düzenleme Süreci Olarak Mahremiyet”, 128-139.

¹⁶ Mehmet Yüksel, “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo Tarihsel Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/1 (2003): 182.

¹⁷ Dedeoğlu, “Özgürlük, Mahremiyet, Demokrasinin Değeri ve Bilişim Toplumunda Maruz Kaldığı Tehditler”, 5891.

¹⁸ Raphael Cohen Almagor, “Mahremiyetin Sınırları: Yararlı Ayrımlar”. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 23 (2006): 187.



mın sebep olduğu ruhsal gerginliğin giderilmesi için gerekli olan yalnızlık ve dinginlik hâlini sunmaktadır.²¹

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Deseni

Yetişkinlerde mahremiyet algısını anlamaya çalıştığımız bu araştırmada nitel araştırma yaklaşımlarından fenomenolojik desen kullanılmıştır. Bu desenle, “insanların bir fenomeni nasıl algıladıkları, nasıl betimledikleri, hakkında ne hissettikleri, nasıl yargıladıkları, nasıl anımsadıkları, nasıl anlamlandırdıkları ve diğerleri ile onun hakkında nasıl konuştuklarına odaklanılır”.²² Yaptığımız araştırmanın fenomeni mahremiyet algısıdır. Çalışmada yetişkinlerin mahremiyeti nasıl algıladıklarına ve anlamlandırdıklarına odaklanılmaktadır.

2.2. Araştırmanın Örneklemi

Çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yoluyla belirlenmiştir. Bu yöntemle önceden araştırmacı tarafından belirlenmiş bir dizi ölçütü ya da önceden hazırlanmış bir ölçüt listesini karşılayan katılımcılar seçilmektedir.²³ Fenomenolojik çalışmalarda bireylerin ilgili fenomen hakkında tecrübeye sahip olması ve bunu dillendirebilmesi önemlidir.²⁴ Bu sebeple, yaptığımız çalışmanın örneklemini mahremiyete ilişkin yeterli düzeyde düşünce ve tecrübeye sahip olup bunları rahatlıkla dışa vurabileceğini varsaydığımız 18 yaş üstü evli yetişkinler oluşturmaktadır. Çalışma grubunun özellikleri Tablo 1’de gösterilmektedir.

Tablo 1: Çalışma grubunun özellikleri

Kod isim	Yaş	Cinsiyet	Eğitim durumu	Yaşadığı Şehir
Bilal	42	Erkek	Lisans	Ankara
Zeliha	32	Kadın	Lise	Kayseri
Serpil	20	Kadın	Önlisans	İstanbul
Muharrem	58	Erkek	Lisans	Nevşehir
Fuat	32	Erkek	Lisans	Erzurum
Arif	51	Erkek	Lise	Konya
Hasan	34	Erkek	Önlisans	Mersin
Metin	47	Erkek	Lisans	İstanbul
Erhan	59	Erkek	Lise	Kilis
Melike	26	Kadın	Lisans	Bartın
Nur	39	Kadın	Lisans	Zonguldak
Harun	37	Erkek	Lisans	İzmit

Çalışma grubunda 3 kişi lise, 2 kişi önlisans ve 7 kişi lisans mezunudur. 4 kadın ve 8 erkek katılımcıyla gerçekleştirdiğimiz araştırmada çeşitlilik sağlamak için

²¹ Yörükcan, Bir İlişki Düzenleme Süreci Olarak Mahremiyet”, 143.

²² Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. trc. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 104.

²³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 140.

²⁴ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 80.

Ankara, Kayseri, İstanbul, Nevşehir, Erzurum, Konya, Mersin, Kilis, Bartın, Zonguldak ve İzmit olmak üzere Türkiye'nin farklı şehirlerinde yaşamış bireyler seçilmiştir.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verileri yarı yapılandırılmış görüşme formu yoluyla elde edilmiştir. "Görüşme formu, araştırma problemi ile ilgili tüm boyutların ve soruların kapsanmasını güvence altına almak için geliştirilmiş bir yöntemdir".²⁵ Görüşme formu, katılımcıya ait demografik sorular ile mahremiyet algısını belirlemeye yönelik odak ve sonda sorulardan oluşmaktadır. "Fenomonolojik görüşme süreci, bir iletişim ve etkileşim sürecidir ve hem araştırmacı hem de katılımcı bu sürecin etkin elemanlarıdır. Katılımcıların konuşmalarını belirli bir noktada toplamak ve odaklanmalarını sağlamak için görüşme araştırmacılar tarafından belirlenen sorular kapsamında yapılır".²⁶ Bu araştırmada araştırmacı tarafından oluşturulmuş sorular üç alan uzmanının görüşü alınarak geliştirilmiş ve soruların anlaşılabilirlik durumunu sınamak için üç kişiyle pilot bir görüşme yapılmıştır. Pilot görüşme sonrasında, araştırma sorularının birinde yine uzman görüşü dikkate alınarak değişiklik yapılmış ve görüşme sorularına son hâli verilmiştir.

Görüşme yoluyla elde ettiğimiz veriler betimsel analiz yoluyla değerlendirilmiştir. Betimsel analizde, "veriler önce sistematik ve açık bir biçimde betimlenir. Daha sonra bu betimlemeler açıklanır ve yorumlanır, neden-sonuç ilişkileri irdelenir ve birtakım sonuçlara ulaşılır".²⁷ Araştırma öncesinde belirlediğimiz temalara görüşme sonrasında yeni temalar eklenmiş, daha sonra yetişkinlerin mahremiyet algısına ilişkin bulgular ilgili temalara göre tanımlanarak yorumlanmıştır.

3. Bulgular

Çalışmadan elde ettiğimiz veriler 'yetişkinlerde mahremiyet algısı' ve 'yetişkinlerde mahremiyet algısının kaynağı' olmak üzere iki ana tema altında sunulmuştur.

3.1. Yetişkinlerde Mahremiyet Algısına Ait Bulgular

Yetişkinlerin mahremiyet algısı, 'mahremiyetin anlamı' ve 'mahrem kabul edilen konular' alt temaları altında Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Yetişkinlerde mahremiyet algısı

Mahremiyetin anlamı	Gizlilik
	Kişiye ve aileye özel hâller
	Yasaklılık
	Dokunulmazlık
	Korunması gereken şeyler
	Müdahale edilmemesi gereken alan
	Beden gizliliği
	Cinsellik

²⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 150.

²⁶ Ahmet Saban - Ali Ersoy, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 83.

²⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 256.

Mahrem konular

Karşı cinsle ilişki
Ergenlik
Evlilik ve aile hayatı
İnanç ve düşünceler

3.1.1. Mahremiyetin Anlamı

Katılımcılar mahremiyeti çoğunlukla gizlilik, yasaklılık ve kişiye/aileye özel hâller olarak tanımlamıştır. Bunun yanında dokunulmazlık, korunması gereken şeyler, müdahale edilmemesi gereken alan, mahremiyet kavramına verilen diğer anlamlardır.

Zeliha “Mahremiyet bence kişiye özel ve özel kalması gereken şeylerdir. Gizli, korunması gereken, yasak olan, dokunulmaz olan her şey bana göre mahremiyettir” diyerek mahremiyeti dokunulmazlık, yasak, gizlilik kavramları ile tanımlamış, “özel kalması ve korunması gereken” ifadesi ile mahremiyette zorunluluğa vurgu yapmıştır.

Erhan ise, “mahremiyet bana göre kişinin veya ailenin bir başkası ile paylaşamayacağı özeldir” diyerek mahremiyeti aile ile ilişkilendirmiş, paylaşma eyleminin sınırsız olamayacağından bahsetmiştir.

Başka bir tanımda, Melike’nin “Mahremiyet benim için kimseye söylemek istemediğim şeyleri, bana özel durumları ifade ediyor” ifadesiyle mahremiyetin gizlilik anlamına vurgu yapmaktadır.

Katılımcılar mahremiyeti çoğunlukla “ben” boyutundan tanımlamakta, ifadelerinde kendi alanına, kendi gizliliğine ve kendi korunumuna vurgu yapmaktadır. Mahremiyet onlara göre başkalarından korunması gereken bir alandır. Ancak başkalarının hakları ve mahremiyeti gereği kişisel sorumluluğun varlığından hiç bahsedilmemektedir. Kişiler genellikle mahremiyeti benmerkezci değerlendirmekte, kendilerinin de başkaları için korunması gereken bireyler olduğunu fark etmemektedirler. Bu yönüyle mahremiyet sadece kendisini korumayı ifade eden tek yönlü bir alan olarak algılanmaktadır.

3.1.2. Mahrem Kabul Edilen Konular

Yetişkinlerin mahrem kabul ettiği konular arasında en sık dile getirilenler cinsellik, karşı cinsle ilişki, beden gizliliği, evlilik ve aile hayatıdır. Bunların dışında ergenlik ve inanç/düşünce özgürlüğü de mahrem konular arasında yer almaktadır.

Zeliha “İnsan bedeninde özel alanlar vardır. Bu alanlara hiç kimse bakamaz ve dokunamaz” ifadesinde bedenin dokunulmazlığını vurgulamıştır.

Fuat, “Aile içi yaşam gizli kalmalı bence. Evlilik, cinsellik bunlar paylaşılama-yan ve paylaşılmaması gereken konulardır” demiştir.

Metin, “...Gençlik yıllarımda kız erkek ilişkileri toplumda ayıp sayılırdı. Benim için de öyleydi o zamanlar. Hala da bu konuların gizli kalmasından yanayım” diyerek karşı cinsle ilişkiyi mahrem kabul ettiğini ve bu konudaki fikrinin sabit kaldığını göstermektedir.

Melike ise eşler arasındaki meseleleri mahrem saydığını şu sözleriyle belirt-

mektedir. “...Eşimle yaşadığım tatsız durumları özellikle anneme anlatmak istiyorum fakat anlatamıyorum...”

Katılımcıların aileyi ve karşı cinsle ilişkiyi mahrem bir alan olarak kabul etmesinde toplumsal yargıların etkili olduğu görülmektedir. Aile bireyleri arasında dahi ailevi meseleler konuşulamayacak düzeyde mahrem sayılmaktadır. Aynı şekilde karşı cinse ilişki, toplumda hoş karşılanmadığı için gizlenmesi gereken bir konu olarak sayılmaktadır. Toplumsal yargıların kişilerde kadın erkek ilişkisindeki ölçünün bilgisini değil, bu ilişkinin gizlenmesi gerektiği düşüncesini oluşturduğu görülmektedir.

3.2. Yetişkinlerin Mahremiyet Algısının Kaynağına Dair Bulgular

Yetişkinlerin mahremiyet algısının kaynağına ilişkin bulgular ‘mahrem durumun niteliği’ ve ‘mahrem davranıştan kaçınma sebepleri’ şeklinde iki alt tema altında Tablo 3’de verilmiştir.

Tablo 3. Yetişkinlerde mahremiyet algısının kaynağı

Mahrem durumun niteliği	Saygı gerektirme
	Utanmaya sebep olma
	Haram kılınma
	Başkasının bilmesini gerektirmeme
	Kişiyi özel olma
Mahrem davranışlardan kaçınma sebepleri	İçsel Sebepler
	Özel hayata saygı
	Zarar verme/görme korkusu
	Kişisel hüküm/kanaat
	Dışsal Sebepler
	Haramdan kaçınma
	Toplumsal uyum
	Anne babaya itaat

3.2.1. Mahrem Durumun Niteliği

Herhangi bir durumun mahrem olarak nitelendirilmesi için nasıl bir özellik taşıması gerektiğine dair verilen cevaplar çoğunlukla haram kılınması, başkasının bilmesinin gerekmemesi ve kişiye özel olması şeklindedir. Ayrıca mahrem durumların saygı gerektirmesi ve kişide utanmaya sebep olması da diğer nitelemelerdir.

Hasan “Mahrem durum başkalarının bilmesinin, sormasının ve sorgulamasının gereksiz ve anlamsız olduğu durumlardır” demiştir.

Metin de benzer şekilde “Bana ait olan, başkasını doğrudan etkilemeyen, sadece bana ait olan durumlar mahremdir.” ifadesiyle mahrem durumların başkalarına kapalılık hâlini ve kişinin kendisiyle ilgili olduğunu vurgulamaktadır.

Katılımcıların mahrem durumu nitelerken haramdan bahsetmesi dini referans aldıklarını, utanma kavramı ise mahremiyet algısının gelişiminde toplumu esas aldıklarını göstermektedir.

3.2.2. Yetişkinlerin Mahrem Davranışlardan Kaçınma Sebepleri

Yetişkinlerin mahrem davranışlardan kaçınma sebepleri içsel sebepler ve

dışsal sebepler alt temaları altında Tablo 4’de verilmiştir.

Tablo 4. Yetişkinlerin mahrem davranışlardan kaçınma sebepleri

İçsel Sebepler	Özel hayata saygı Zarar görme/zarar verme korkusu Kişisel hüküm/kanaat
Dışsal Sebepler	Haramdan kaçınma Toplumsal uyum Anne babaya itaat

3.2.2.1. İçsel Sebepler

Katılımcıların bir kısmı mahrem kabul ettiği davranışlardan tamamen kendi kanaatleri sebebiyle uzak durmaktadır. Mahrem davranışlardan kaçınmanın içsel sebepleri, özel hayata duyulan saygı, zarar görme/zarar verme korkusu ve kişisel hükümlerdir.

Metin “Bu tür davranışlar genel olarak zaten yapmak istemediğim davranışlardır. Yani otokontrol mekanizmam tarafından uygun görmediğim için yapmam...” diyerek kendi değer yargılarından söz etmiştir.

Hasan mahrem davranışları gerçekleştirerek zarar göreceğini ya da başkasına zarar vereceğini düşünmekte, bu korkusunu da anne babasıyla ilişkilendirerek şöyle ifade etmektedir. “Sonucunun iyi ya da kötü olabileceğini tam olarak öngörmediğim için, başkalarına zarar vermekten kaçındığım için böyle davranışlardan kaçınıyorum. Keşke annem ve babam bu duygularımız, düşüncelerimiz, hâl ve hareketlerimiz hakkında bizi bilgilendirseydi, kendime ve başkalarına ne gibi etkileri olacağı konusunda uyarсалardı, iyi ya da kötü...”.

Bilal “Başkalarının özel hayatına saygı duyduğum için girmem bu tür durumlara...” diyerek mahrem davranışlardan kaçınma sebebini saygı olarak belirtmiştir.

Melike ise, “Hepimiz kendi hayatımızın başrolüyük. Nasıl davranmamız gerektiğine de biz karar veririz. Hâliyle hepimiz verdiğimiz kararların sonuçlarını o ya da bu şekilde üstleniyoruz” ifadesiyle kişisel hükümden bahsetmiştir.

Katılımcıların ifade ettiği içsel sebepler, mahremiyet algısının gelişiminde dışsal unsurların baskın olmadığını ortaya koymaktadır. Ailenin mahremiyet eğitimi konusundaki yetersizliği ya da içinde yaşanılan toplumun mahremiyet konusundaki duyarsızlığı çocuklarda içsel bir mahremiyet anlayışı geliştirebilmektedir.

3.2.2.2. Dışsal Sebepler

Mahrem davranışlardan kaçınma sebeplerini dışsal bir etmene bağlayan yetişkinlerin verdiği cevaplar arasında ayıplanma/dışlanma korkusu ve haramdan kaçınma en belirgin olanlarıdır. Bunlardan başka ailenin kurallarına uyma diğer bir kaçınma sebebidir.

Melike, toplum baskısı sebebiyle bu davranışlardan kaçındığını şu sözleriyle ifade etmiştir. “...Eşimle yaşadığım tatsız durumları özellikle anneme anlatmak istiyorum fakat anlatamıyorum. Çünkü küçüklüğümde beri bize bu konuların büyüklere anlatılamayacağı söylendi. Toplum baskısı yani. Yengem çocukluğumda bir söz söylemişti. Erkeğin oturduğu yere oturma diye. Bence çok anlamsız, diğer cinsiyeti

ötekileştirmek bu. Mesela bu söz erkeklerden soğumama sebep olmuştur. Halbuki onlarla da iyi arkadaş olabilirsiniz denilseydi, şu anda eşimle de ilişkimde daha barsanlı olabilirdim”.

Mahrem davranışlardan kaçınma konusunda dini hükümleri esas alan Zeliha “İslâmda böyle davranışları gerçekleştirmek haram olduğu için bu davranışlardan kaçınıyoruz....” demiştir.

Nur ise, “Tabiki annemi üzmemek için. Kadın olmanın ne kadar hassas bir konu olduğunu annemden öğrendim....” sözüyle aileye vurgu yapmıştır.

Katılımcıların mahrem davranışlardan ailenin ya da toplumun öğretileri sebebiyle kaçınması üzerine bu kişilerin aileden ya da toplumdan uzaklaşması halinde mahrem saydığı davranışların kendileri için değişebileceğini, kaçındığı bir davranışın ona sıradan gelebileceğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Yetişkinlerde mahremiyet algısı ve mahremiyet algısına kaynaklık eden unsurları ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmada, yetişkinlerin mahremiyet kavramına yüklediği anlam, mahrem durum için yaptığı nitelendirme, mahrem kabul ettiği konu ve mahrem davranışlardan kaçınma sebepleri üzerine ulaşılan bulgular değerlendirilmiştir. Yetişkinlerdeki mahremiyet algısının kişisel kanaatler, ailevi değerler, dini hükümler ve toplumsal yargılardan beslenerek geliştiği sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların mahremiyet kavramına yüklediği anlamlar incelendiğinde genellikle *gizlilik ve özel alan* vurgusu dikkat çekmektedir ki bu kavramlar alanyazındaki diğer çalışmalarda da kendini göstermektedir.²⁸ Katılımcıların mahremiyeti “korunması gereken şeyler” şeklindeki tanımlaması, mahremiyetin sorumluluk boyutuna ve “dokunulmazlık” ifadesi hak boyutuna işaret ederken, görüşmelerde tekrarlanan “müdahale ve izin” sözcükleri mahremiyetin toplumsal yönünü göstermekte, “yasak” kelimesi ise mahremiyet için bir otoritenin varlığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla mahremiyetin hem kişisel ve toplumsal, hem de daha üst bir otoriteye bağlı olarak tanımlanması kişilerin mahremiyet algılarına kaynaklık eden unsurun farklılaştığını göstermektedir.

Araştırmaya katılan yetişkinlerin mahrem durumu “haram kılınan, başkasının bilmesini gerektirmeyen, kişiye özel olan, saygı gerektiren, utanmaya sebep olan durum” şeklinde nitelendikleri görülmektedir. Mahrem durumu haram kavramıyla niteleyen bireyler için mahremiyet Yaratıcı tarafından belirlenmiş bir hâldir. Saygı gerektirmesi ve utanmaya sebep olması ise kişilerin mahremiyet anlayışını toplumun kabulleri üzerinden şekillendirdiğini göstermektedir.

Katılımcıların mahrem kabul ettiği konuların başında beden gizliliği, cinsellik, karşı cinsle ilişki, evlilik/aile hayatı gelmektedir. Benzer şekilde, Budak’ın çalışmasında en mahrem kabul edilen konular “bedenin bazı bölgeleri, cinsel hayat ve

²⁸ Berkup, *Sosyal Ağlarda Bireysel Mahremiyet Paylaşımı: X ve Y Kuşakları Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz*; Yüksel, “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo Tarihsel Gelişimi”; Aydın, Mustafa. “Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü”; Almagor, Raphael Cohen. “Mahremiyetin Sınırları: Yararlı Ayrımlar”; Gündoğdu, Yusuf Bahri. “Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri”.

aile içi sorunlardır”.²⁹ “Aile hayatı ve ev/beden görünürlüğü”, başka bir çalışmada yine en mahrem konular olarak tespit edilmiştir.³⁰ Bunun dışında bedenin örtünmesini ele alan çok sayıda çalışma, konuyu mahremiyet kapsamında ele alarak ulaştığımız sonuca paralel tespitler sunmaktadır.³¹ Araştırmada diğer mahrem konuların tekrarlanma sıklığına kıyasla, “dini inanç ve düşüncelerin” sadece bir katılımcı tarafından mahrem kabul edilmesi, Budak’ın araştırmasında da, dini inanç ve siyasi görüşlerin büyük oranda mahrem kabul edilmemesi sonucu ile örtüşmektedir.³² Çoğu katılımcının beden gizliliğini mahrem kabul etmesi ilk insanla örneklediği üzere (el-A’râf 7/22) mahremiyetin fitri olmasının bir tezahürü hükmündedir. Mahrem durumu nitelerken dışsal etmenleri değil de, kişisel hükümlerini referans alan bireylerin dahi bedeni mahrem sayması bu görüşü desteklemektedir. Aile hayatı için mahremiyet, cinsel yaşamda gerektirdiği kapalılığın yanı sıra, aile fertlerinin birtakım bilgi, duygu veya yaşantılarının başkaları tarafından erişilmesi halinde görecekları muhtemel manevi hasarı engellemeye dönük bir tedbir şeklindedir. Ayrıca araştırma bulguları incelendiğinde, aile kurumunu önceleyen ve kadın/erkek ilişkilerine cinsiyet rolleri üzerinden değer biçen toplumun, bireylerin mahremiyet algısını aile hayatında gizliliğin korunması yönünde şekillendirdiği görülmektedir. Kentler’in, cinselliğe dair toplumsal normların kişilerin düşünce ve davranışları üzerinde etkili olduğu iddiası bu sonucu desteklemektedir.³³

Mahrem davranışlardan kaçınma sebepleri, araştırmaya katılan yetişkinlerin mahremiyet algılarına kaynaklık eden unsuru doğrudan açığa çıkarmaktadır. Bu sebepler içsel ve dışsal sebepler olarak temalandırılmıştır. Dışsal sebepler arasında mahrem davranışları sınırlayıcı en belirgin unsurlar din ve toplumdur. Mahremiyetle ilgili yapılmış bazı çalışmalar, benzer şekilde mahremiyetin kaynağını din olarak göstermektedir.³⁴ Kendi değer yargılarıyla mahrem davranışlardan kaçınma eğilimi gösteren katılımcı ise, dışsal bir kontrol ya da yargılama mekanizmasından ba-

²⁹ Hatice Budak, “Sosyal Medya İletişiminde Mahremiyetin Serüveni”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018): 166/168.

³⁰ Nalan Çelikoğlu, *Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).

³¹ Cemalettin Şen, “İslam Hukuku Açısından Mahremiyet Zaman İlişkisine Mukayeseli Bir Bakış”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2016): 927-946; Huriye Martı, “Hz.Peygamberin Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti”, *Marife* 9/2 (2009): 9-23; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2001); Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da “Hayâ”/Utanma Olgusu”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011): 1-47; Salahattin Polat, “Hz. Peygamber’in sünneti ışığında toplumsal cinsiyet meselesine ilişkin çözüm önerileri”. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı (İstanbul, 26-27 Mayıs 2012)*: 137-209.

³² Budak, “Sosyal Medya İletişiminde Mahremiyetin Serüveni”, 166-168.

³³ Helmut Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim*, trc. Gülderen Pamir (Turkuaz Yayınları, 2008), 12.

³⁴ Asiye Yıldız Kakırman, “Sosyal paylaşım sitelerinin dijital yerlilerin bilgi edinme ve mahremiyet anlayışına etkisi”, *Bilgi Dünyası* 13/2 (2012), 529-542; Şevket Pekdemir, “Mahremiyet Algısı Hak Olgusu”. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (Ordu, 27-29 Mart 2015)*, 129-139; Mustafa Işık, “Kitab-ı Mukaddes ve Kuran Çerçevesinde Hayanın Evrenselliği: Utanmadıktan Sonra İstedğini Yap”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013): 261-288; Güllük, “Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Alem ve Cinsellik Üzerine Fikhi Bir Analiz”, 105-128.



ğımsız bir mahremiyet algısı geliştirmiştir. Ancak kişilerin değer yargıları birbirinden farklılık arz ettiği için, kişiye doğru gelen bir davranış başkası için yanlış olabilir. Aynı şekilde bir toplumda geçerli olan bir kural, diğerinde yasak hükmünde değerlendirilebilir. Bu sebeple, bireysel ya da toplumsal yaklaşımlarla ortak bir mahremiyet anlayışı geliştirmek mümkün değildir.³⁵ Bireysel ve toplumsal mahremiyetin korunması için, bunların üstünde bir otoriteye ihtiyaç vardır ki o da dindir. Ancak dinin koyduğu mutlak hükümlerle, her zaman ve mekanda geçerliliğini koruyacak ortak bir mahremiyet anlayışından söz edilebilir.

Mahremiyet algısı çocukluktan itibaren kişilik gelişimine paralel olarak gelişmektedir.³⁶ Dolayısıyla yetişkinlerdeki mahremiyet algısı, çocukluktan bu yana kendilerine sunulan uyarıcılardan etkilenecek şekilde gelişmektedir. Ancak bu unsurların etki düzeyi her bireyde eşit değildir. Kişi mahremiyet algısını şekillendiren kaynağa uygun davranış geliştirmektedir. Dolayısıyla yetişkinlerdeki mahremiyet algısı kişinin bu değeri anlamlandırdığı kaynağa göre farklılık göstermektedir. Kişilerin mahremiyete ilişkin gerek duygu ve düşünce boyutunda, gerekse tutum ve davranış boyutunda etkisi olan temel unsurlar kişisel kanaat, aile, toplum ve din olarak tanımlanmıştır.

Kaynakça

- Algül, And. "Sosyal Ağ Kullanıcılarının "Abartılı Paylaşım", Benlik Sunumu ve Mahremiyet Tüketimleri", *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 13/49 (2018): 21-44.
- Almagor, Raphael Cohen. "Mahremiyetin Sınırları: Yararlı Ayrımalar". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 23 (2006): 175-186.
- Aydın, Mustafa. "Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü". *Eskiye* 12 (2009): 61-67.
- Aydın, Nevzat. "Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler". *EKEV Akademi Dergisi* 19/63 (2015): 287-314.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 2. Baskı, İstanbul: Kubbealtı, 2006.
- Berkup, S. Baysal. *Sosyal Ağlarda Bireysel Mahremiyet Paylaşımı: X ve Y Kuşakları Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2015.
- Budak, Hatice. "Sosyal Medya İletişiminde Mahremiyetin Serüveni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018): 146-170.
- Çalışır, Duygu. *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*. İstanbul: Profil Yayınları, 2011.
- Çelikoğlu, Nalan. *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Dedeoğlu, S. Gözde. "Özgürlük, Mahremiyet, Demokrasinin Değeri ve Bilişim Toplumunda Maruz Kaldığı Tehditler". *Journal of Yasar University* 9/34 (2014): 5887-5897.
- Diler, Ramazan. "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014): 69-98.
- Duran, Hüseyin Emre. *Değerler Eğitimi Bağlamında Mahremiyet Eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2019.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. 7. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Güllük, İsmail. "Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Alem ve Cinsellik Üzerine Fıkhi Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014): 105-128.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2017): 387-394.
- İşık, Mustafa. "Kitab-ı Mukaddes ve Kuran Çerçevesinde Hayanın Evrenselliği: Utanmadıktan Sonra İstedğini Yap". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013): 261-288.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 12. Cilt: 119-130. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.

³⁵ Nevzat Aydın, "Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler". *EKEV Akademi Dergisi* 19/63 (2015): 287-314.

³⁶ Duygu Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe* (İstanbul: Profil Yayınları, 2011), 29. *Marife* 19/1 (2019): 109-122

- İsfahânî, Râgıb. "Haram". *Müfredât Kur'an İstilahları Sözlüğü*. Trc. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. 302-303. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006.
- Kakırman, Asiye Yıldız. "Sosyal paylaşım sitelerinin dijital yerlilerin bilgi edinme ve mahremiyet anlayışına etkisi". *Bilgi Dünyası* 13/2 (2012), 529-542.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da "Hayâ"/Utanna Olgusu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011): 1-47.
- Kentler, Helmut. *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?*. Trc. Gülderen Pamir. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2008.
- Martı, Huriye. "Hz. Peygamberin Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti". *Marife* 9/2 (2009): 9-23. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344072>.
- Mesud, Cübran. "Mahrem". *Er-Raid Mu'cem Lugavî Asrî*. 2. Baskı: 1336. Beyrut: Darü'l-İlmi'l-Melayîn, 1967.
- Okmeydan, Selin Bitirim. "Yeni iletişim teknolojilerini sorgulamak: Etik, güvenlik ve mahremiyetin kesiştiği nokta". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 1 (2017): 347-372.
- Öğüt, Salim. "Mahrem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 388-389. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Trc. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Pekdemir, Şevket. "Mahremiyet Algısı Hak Olgusu". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (Ordu, 27-29 Mart 2015)*. Ed. Yavuz Ünal v.dğr. (2016): 129-139.
- Penrice, John. *Kuran Sözlüğü*. Trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2010.
- Polat, Salahattin. "Hz. Peygamber'in sünneti ışığında toplumsal cinsiyet meselesine ilişkin çözüm önerileri". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı (İstanbul, 26-27 Mayıs 2012)*: 137-209.
- Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçe Sözlük*. 8. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004.
- Saban, Ahmet - Ersoy, Ali. *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Şen, Cemalettin. "İslam Hukuku Açısından Mahremiyet Zaman İlişkisine Mukayeseli Bir Bakış". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2016): 927-946.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "Mahrem". *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. 2: 369-370. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Yeğin, Abdullah. *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 9. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık. 2013.
- Yörükkan, Turhan. "Bir İlişki Düzenleme Süreci Olarak Mahremiyet". *TİSK Akademi* II 4/6 (2008): 128-180.
- Yüksel, Mehmet. "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo Tarihsel Gelişimi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/1 (2003): 181-213.
- Yüksel, Mehmet. "Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 64/1 (2009): 275-298.
- Zebîdî, Muhibbüddin Ebü'l-Feyz es-Seyyid Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. 10: 238-239. Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. "Haram". *Esâsü'l-Belâga*. 123-124. Beyrut: Dârü Sâdır: 1385/1965.

Summary

Privacy ensures the protection of human values gifted by God. It requires both the right and the liability for the person. Thus, it is directly related to private life as well as social life. Moreover, privacy is also thought to be connected with the spiritual life.

The aim of the study is to explore the source of the privacy in the adult. The perception of privacy differs in adults because of the reference by which the perception is shaped. Adults generally interpret privacy as a personal matter while the others define it as a social or religious matter. The need to know why the thoughts and the behaviours related to privacy vary in so many forms make it necessary to reveal which elements are influential in the formation of the perception of privacy. The research questions of the study are below-mentioned.

What is the perception of privacy in the adult?

Which elements shape the perception of the privacy in the adult?

The current study is the first research about the source of the privacy in the adult. Similar researches are mostly focused on the perception of privacy or the reflection of the perception of privacy on the experiences. However, this study focuses on the main elements shaping opinions, behaviours and

experiences. It is possible to say that the study is unique as no other study has been revealed on the source of the perception of privacy. Making contribution to the literature, the study is thought to promote other studies related to the source of the perception of privacy.

In the study, the phenomenological research design of the qualitative research methodology was applied. The phenomenological design focuses on how the phenomenon is perceived and interpreted. The phenomenon of the current study is the privacy. Selected by purposeful sampling strategy, the participants of the research were 12 adults, consisting of 8 male and 4 female. The data was collected through the structured form by the researcher and the descriptive analysis method was used in analyzing the data. After coding and categorizing the data, the themes were formed. Two main themes of the study were created as the perception of privacy in the adult and the source of the perception of privacy in the adult. The sub themes were described as the meaning of privacy, private matters, the characteristics of the private situation and the reasons for avoidance from privacy-damaging behaviours. The data was arranged according to the themes and the sub-themes. Finally, the findings were interpreted by the researcher.

It was found that personal judgement, the family, the society and the religion were the main elements forming the perception of privacy in the adult. The adults described the concept of privacy as the personal/familial situation, secrecy, prohibition, untouchableness, the unpermitted zone and hidden matters. The concepts show that privacy is a social phenomenon requiring the right and the liability in mutual relations as well as a spiritual matter requiring the obedience to God. It reveals that the authority defining the extent of privacy varies in the adult. The social and religious principles were revealed as the criteria making the behaviour private. The adults assumed the untouchableness of body, sexuality, puberty, marital affairs, the personal views and faith as private matters. It supports that not only the physical and sexual matters, but also spiritual matters are evaluated in the term of privacy. The reasons why the adults avoid privacy-damaging behaviours were described in two sub-themes: Internal and external reasons. The internal ones included the respect for others/anyone, the fear of damaging or being damaged and the personal judgement, while the external ones were the avoidance from the banned behaviours by Islam, the social and parental obedience. According to the result of the research, personal judgement, the family, the society and the religion were described as shaping the perception of privacy in the adult.

The findings of the study indicate that the difference in the perception of privacy among adults stems from the source shaping the perception. The society and religion can be considered as the basic shaping elements for the perception of the privacy in the adult. It can also be concluded that the influential elements on the perception of privacy can not be completely separated from each other as some participants referred two or three elements together during the interviews. It supports that the perception of privacy is partially shaped by various references for the adult.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Hanefi Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)

Mehmet Ümütlü

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
mehmetumutli66@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7195-7200>

Geliş Tarihi / Received: 15.04.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.06.2019

Öz

Vakit, insan hayatında yadsınamaz önemi haiz olan kavramlar arasında yer almaktadır. İslam dini de kimi ibadet ve sorumlulukları vakitle ilişkilendirmiştir. Konunun bu öneminden hareketle İslam hukukçuları da özelden ibadetlerin genelde ise tüm sorumlulukların vakitle irtibat ve ilişki yönü hususunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Hanefi fıkıh usulü geleneği incelendiğinde Şâri'in mükelleften yapmasını istediği şeyin veya mükellefe sorumluluk yükleyen hitabının, belirli bir vakitle sınırlandırılıp sınırlandırılmaması yönüyle bazı taksimler yapıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili olarak genelde "geniş vakit", "dar vakit" ve "müskil vakit" şeklinde üçlü bir sınıflandırma söz konusudur. Bununla birlikte Hanefi usul âlimleri kendi usul anlayışlarının bir yansıması olarak farklı teoriler ortaya koymuşlar ve konunun anlaşılması için bazı katkılar yapmışlardır. Bu sayede mükellefin sorumluluk alanına giren hususların vakitle irtibat yönünün teorik arka planının sağlam bir şekilde kurgulanmasının amaçlandığı ifade edilebilir. Bu makalede Hanefi usulcülerinin emrin veya me'mûr bihin bir kaydı olması itibarıyla vakit çeşitleri hakkındaki yaklaşımlarını ve bu yönüyle vakit teorisinin gelişimine yapmış oldukları katkıları incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Vakit, İbadetler, Geniş Vakit, Dar Vakit, Müskil Vakit.

The Times as an Additional Thing of the Commandment or Commanded Thing in the Hanafi's Thought of Usul al-Fiqh (A Study on the Development of Time Theory)

Time is one of the concepts that have undeniable importance in human life. Islam has associated some worship and responsibilities with time. Based on the importance of this issue, Islamic jurists have shown different approaches especially to worship and in general about the connection and relationship aspect of all responsibilities. When the tradition of Hanafi's usul al-fiqh is examined, it can be seen that some partitions have been done in order to determine whether that Shari' wanted to do from responsible (mukallaf) or his speech that imposed responsibility for the responsible was limited to a certain time. In general, there is a triple classification in the form of a "wide time", "narrow time" and "equivocal time". However, Hanafi scholars have presented different theories as a reflection of their understanding of usul al-fiqh and made some contributions to understand the subject. In this way, it can be stated that it is aimed to explain the theoretical background of the point of contact of the things that fall under the responsibility of the responsible (mukallaf). In this article, we will try to examine the approaches of Hanafi scholars of usul al-fiqh about the types of time as a feature of the commandment or commanded thing and their contribution to the development of time theory.

Keywords: Time, Worships, Wide Time, Narrow Time, Equivocal Time.

Atf / Cite as

Ümütlü, Mehmet. "Hanefî Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)". *Marife* 19/1 (2019): 123-139. <https://doi.org/10.33420/marife.554090>.

Giriş

İslam dini insan hayatına dair birtakım düzenlemeler getirmiştir. İnsan hayatında merkezi bir konumda yer alan ibadetler ve diğer bazı sorumluluklar düzenlenirken vakitle ilişkilendirildiği görülmektedir.¹ Fürû-i fıkıh kaynakları incelendiğinde özellikle ibadetlerin vakitle ilgili özelliklerine ve ilgili tartışmalara yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte konunun teorik bir yönü de bulunmaktadır. Bu noktadan hareket eden fıkıh usulü âlimleri, Şârf'ın teklif ifade eden hitâbı ile "me'mûr bih" yani "emredilen" vasfını kazanan hususun vakitle ilişki ve irtibat yönünü incelemişler ve farklı tasnif ve taksimler yaparak konuya katkı sağlamışlardır. Hanefî fıkıh usulü geleneği incelendiğinde konunun erken dönemlerden itibaren ele alındığı söylenebilir. Bununla birlikte kimi usulcülerin, konuya dair yaklaşımları ve eleştirileriyle, teorinin geliştirilmesine katkı sağladıkları görülmektedir. Bu makalede Hanefî usul geleneği içerisinde söz konusu hususun gelişiminin incelenmesi, Hanefî usul âlimlerinin konuya dair yaklaşımlarının tespit ve tahlilinin yapılması hedeflenmektedir.

1. Mutlak ve Mukayyed Emir

Fıkıh usulünde mutlak emir, "umuma, hususa, tekrara veya bir kereliğe delalet eden herhangi bir karine taşımayan emir" olarak ifade edilmektedir. Mukayyed emir ise söz konusu karinelere herhangi birini taşıyan emirdir.² Emrin mutlak olup olmamasında temel ayırım bu olmakla birlikte, herhangi bir vakitle kayıtlı olup olmaması yönüyle de emrin mutlak ve mukayyed olarak kısımlandırılması da söz konusudur. Buna göre mutlak emir; yapılması istenilen işin, geciktirilerek yapılması halinde kazâ veya gayr-i meşrû olacak şekilde herhangi bir vakitle kayıtlanmadığı emre karşılık gelmektedir. Mukayyed emir ise yapılması istenen şeyin belirli bir vakit içinde yapılmasını öngören emirdir.³ Vakitle kayıtlanmış olan emirle, mükelleften yapılması istenen şeyin (me'mûr bih), emrin öngörmüş olduğu vakit içerisinde yapılması durumu söz konusudur.⁴ Bu yönüyle vakit açısından mukayyed olan emirle yapılması talep edilen şeyin, belirlenen vakitten sonra yapılması durumunda kazâ

¹ Yahyâ Maabdeh, "el-Ehâdisü'l-vâride fî tahdîdi bed'i duhûli vakti'l-mağrib dirâseten fihhiyyeten nakdiyyeten fî dav'i ilmi'l-felek", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018): 473.

² Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 2: 1۳۳, 134, 237; Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (İstanbul: Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890), 1: 123; Seydişehrî, Mahmud Esad, *Teshîl-u Usûl-i Fıkıh* (İstanbul: Yasin Yayınları, 2002), 34.

³ Hanbelizâde, Muhammed Şâkir (1876-1958), *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrût: Dârü'l-Beşâir, 2004), 71.

⁴ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2: 107.



veya gayr-i meşrû olma gibi hususlar söz konusu olmaktadır.³ Buna karşın vakit açısından mutlak olan yani herhangi bir vakitle sınırlandırılmamış emirde, söz konusu emre muhatap olan mükellef, kendisine emredilen şeyi dilediği zaman yerine getirebilme imkânına sahip olmaktadır.⁴ Bu itibarla bu tür mukayyed olan emrin veya me'mûr bihin vakit açısından sınıflandırılmasının, mükellefin sorumluluk alanının doğru bir şekilde tespit edilmesi açısından önemli olduğu söylenebilir.

2. Vakitle Kayıtlanmış Emirlerde Vaktin Çeşitleri

Haneî usul geleneğinde “vakitle kayıtlanmış olan emirler” konusunda, gerek sınıflandırma gerekse içerik açısından birbirinden farklı yaklaşımların ortaya konduğu söylenebilir. Haneî usulcülerinden Cessâs (ö. 370/981) ve Serahsî (ö. 483/1090) konuyu “muvaqqat emir” başlığı altında ele almışlardır.⁵ Bu başlık altında Cessâs, yalnızca namaz vaktine değinmiş, vaktin diğer türlerine temas etmediği gibi herhangi bir taksime de yer vermemiştir.⁶ Serahsî ise emrin bir kaydı olması yönüyle vakti üç kısma ayırmış ve bu sınıflandırma üzerinden ilgili hükümlere değinmiştir.⁷ Debûsî (ö. 430/1039) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) ise konuyu “muvaqqat ibadetler” başlığı altında inceledikleri görülmektedir.⁸ Debûsî, bu başlık altında vakitleri üç kısma ayırırken Pezdevî farklı bir yaklaşım benimsemiş ve vakitleri dört kısma ayırmak suretiyle incelemiştir.⁹ Sonraki dönem Haneî usulcülerinden Ebû'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310), fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *Menârü'l-Envâr* adlı çalışmasında konuyu “Vakitle kayıtlı olan emir” başlığı altında incelerken¹⁰ aynı metin üzerine yazmış olduğu şerhinde konuya dair açmış olduğu bölüme “Vaktin hükümleri açısından me'mûr bihin kısımları” başlığını kullanmıştır.¹¹ Kanaatimizce Neseî, bu tavrıyla kendisinden önceki Haneî usul âlimlerinin konuyu isimlendirmeleri hususunda ortaya koydukları farklı yaklaşımları birleştirici bir tutum sergilemiş ve söz konusu ihtilafın hakikî olmayıp lafzî bir ihtilaf olduğuna işarette bulunmuştur. Sonraki dönem Haneî usul âlimlerinden Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) ise konuyla ilgili farklı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Molla Fenârî, fıkıh

³ Örneğin, bir kimse belirli bir mevsimde lazım olan bir şeyi satın alması için bir başkasına vekâlet verse, bu emir o mevsimle sınırlanmış olur. Mevsim bitince o şey satın alınsa, satın alma işlemi müvekkil hakkında geçerli olmaz. (Bk. Mecelle, md. 1484)

⁴ Örneğin zekât emri bu tür bir emirdir. Zira herhangi bir vakitle kayıtlanmamıştır. Dolayısıyla emredilen kişi ne zaman zekât verirse versin, bu fiili kazâ değil edâdır. Ayrıca zekât vermenin geciktirilmesi durumunda da herhangi bir gayr-i meşrûluk söz konusu olmamaktadır. (Bk. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: y.y., 1913), 62, 63).

⁵ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2: 123; Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2005), 1: 30.

⁶ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2: 123-132.

⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 30-44.

⁸ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin Meys (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001), 67; Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *el-Usûl* (İstanbul: Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890), 1: 213.

⁹ Bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 67-v6; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 213-256.

¹⁰ Bk. Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Menârü'l-envâr* (Dimaşk: Dârü'l-Farfûr, 2001), 50.

¹¹ Bk. Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr* (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1: 80.

usulü alanında yazmış olduğu *Füsûlü'l-bedâ'î'* adlı eserinde, kendisinden önceki Hanefî alimlerinden farklı olarak konuyu “emir”, “me'mûr bih” bağlamında değil, hüküm teorisi kapsamında ve edâ konusu özelinde incelemiştir. Edâyı belirli bir vakitle kayıtlı olup olmaması açısından, mutlak ve mukayyed şeklinde iki kısma ayıran Molla Fenârî, zamanla kayıtlı olan mukayyed edâyı, vakitleri açısından altı kısma taksim ederek ele almıştır.¹⁴ Molla Fenârî tarafından ortaya konan bu taksimin, sonraki Hanefî usulcülerinden Molla Hüsrev (ö. 885/1480) tarafından büyük oranda benimsendiği görülmektedir. Bununla birlikte Molla Hüsrev, söz konusu taksimi edânın vakit açısından kısımları kapsamında değil emir konusu içerisinde ve “vakitle kayıtlı emir” başlığı altında incelemiştir.¹⁵

2.1. Zarf, Şart ve (Vücûb İçin) Sebep Olan Vakıt

Vaktin bu kısmı için Debûsî “müvessa” ifadesini kullanırken Pezdevî, Serahsî ve Molla Hüsrev’in “zarf” ifadesini kullandıkları görülmektedir.¹⁶ Molla Fenârî ise hem “müvessa” hemde “zarf” ifadelerini kullanmıştır.¹⁷ Farz namazların vakitleri bu tür vakitlerdendir. Debûsî’nin ifadesiyle bu tür vakitler, emredilen şeyin yerine getirilmesi için yeterli olan ve aynı cinsten başka ibadetlerin yapılmasına da imkân veren geniş vakitlerdir.¹⁸ Namazın vakti, namazın zarfı olmaktadır, yani hem o vakitte kılınması gereken farz namazın edâsına yetmekte hem de başka namazların kılınabilmesine imkân verecek ölçüde artmaktadır.¹⁹ Bu tür vakit aynı zamanda edâ edilecek sorumluluğun şartı ve vücûb sebebi olmaktadır. Debûsî, namaz örneğinden hareketle vaktin, namazın şartı olduğunu ifade ederken vücûbunun sebebi olmasına değinmemektedir.²⁰ Buna karşın Pezdevî’nin, namaz vaktinin zarf, şart ve sebep olma yönünü net bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Pezdevî’nin ifadesiyle namaz vakti, namazın edâsından fazla olduğu için namazın zarfı, namazın edâ edilmesi vaktin çıkmasıyla ortadan kalktığı için de edâsının şartıdır.²¹ Ayrıca namaz vakti girmeden namaz kılınmasının mümkün olmaması açısından vakit, namazın vücûbunun sebebi olmaktadır.²² Molla Hüsrev’in de bu konuda benzer izahlarda bulunarak Pezdevî’nin yaklaşımını sürdürdüğü görülmektedir.²³

Vaktin bu türünde vaktin tamamını, edâ edilecek olan şeyin (müeddânın) vücûbu için sebep saymak mümkün olmamaktadır. Zira bir şeyin başka bir şeye hem zarf hem de sebep olması birbirine aykırı iki durumdur. Vaktin tamamının sebep

¹⁴ Bk. Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Füsûlü'l-bedâ'î' fi usûli's-şerâ'i*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1: 218-230.

¹⁵ Molla Hüsrev, Mehmed, *Mir'âtü'l-usûl* (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.), 70.

¹⁶ Bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 67; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 213; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 30; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 70.

¹⁷ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâ'î'*, 1: 218.

¹⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 67.

¹⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 213; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâ'î'*, 1: 218; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 70.

²⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v.

²¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 213.

²² Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 213, 214.

²³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 70, 71

sayılması durumunda edânın, vaktinden sonraya bırakılması (tehiri) veya vaktinden öne alınması (takdimi) söz konusu olmaktadır.²⁴ Örneğin vaktin tamamı geçmeden vaktin herhangi bir kısmında kılınan namaz, sebebi tam olarak meydana gelmeden edâ edilmiş olacağından müsebbeb olan namaz, sebebi olan vaktin önüne geçmiş olacaktır. Aynı şekilde namaz, vaktin tamamlanmasından sonra kılınacak olsa, namazın edâsı vaktin çıkmasından sonraya bırakılmış olur ki bu durumda namaz, vaktinde kılınmamış yani edâ eylemi vakit içerisinde gerçekleşmemiş olacaktır.²⁵

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi vaktin bu türünde vaktin tamamının müeddâya sebep yapılması uygun değildir. Dolayısıyla vaktin bir cüz'ünün (kısmının) sebep kılınması durumu zorunlu olarak sabit olmaktadır. Haneî usulcülerinden Debûsî, konuyla ilgili herhangi bir görüş ortaya koymazken Pezdevî, vaktin sebep olmaya uygun olan kısmının, edâdan önceki vakit olduğunu net bir şekilde belirtmekte ve bu durumda vaktin en küçük cüz'üyle yetinmenin gerekliliğini ifade etmektedir.²⁶ Sebep olma hususunda öncelikli kısım, vaktin ilk cüz'üdür.²⁷ Sebep, vaktin ilk cüz'ü olduktan sonra eğer o ilk cüz'ü şurû' yani emredilen şeyi yerine getirmeye başlama takip ederse, sebep olma vasfı vaktin o cüz'üne yerleşir ve o kısım, söz konusu ibadetin sebebi olmuş olur.²⁸ Eğer ilk cüz'ü şurû' takip etmezse bu sebebiyet, sonrası iftitah tekbirini içine alacak son cüz'e kadar sırayla intikal etmekte ve vaktin hangi kısmında ibadete başlama eylemi gerçekleştirilirse orası ibadetin sebebi olmaktadır.²⁹

Abdülazîz el-Buhârî'nin ifadesiyle Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), Şâfiî (ö. 204/820) ve ashabına göre namaz vaktinden herhangi bir cüz'ün bulunması durumunda gayr-i müslim birisi müslüman olsa, o vaktin farzıyla sorumlu olur yani o kişinin namazı edâ etmesi, edâ edememişse kazâ etmesi gerekir. Zira namaza ehil olduğu bir halde iken namazın sebebi olan vakit bulunmaktadır.³⁰ Bununla birlikte Şafiîlerden farklı olarak Haneîlere göre mükellef, namaz vaktinin sonunda ölmüş olsa o vaktin namazıyla sorumlu değildir.³¹ Zira Haneî mezhebinde yaygın olan bakış açısına göre vaktin son kısmında ehliyetin ortaya çıkması ve aynı şekilde ehliyetin ortadan kalkması itibara alınmaktadır. Örneğin iftitah tekbirine yetecek kadar bir vakitte namaza ehil olan kişi, örneğin hayızdan kesilen kadın veya bulûğa eren çocuk, bu namazla sorumlu olup kazâ etmesi gerekmektedir.³² Çünkü vaktin herhangi bir cüz'ü namazın sebebi- dir ve mükellef de sebep olan o vakte ulaşmış durumdadır. Bununla birlikte mükellef

²⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 213; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 218; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 70.

²⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 214; Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 139, 140.

²⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 214.

²⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 224; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 220, 221; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 71, 72.

²⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 224; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 221; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 72, 73.

²⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 224. Bu konuda, yani sebebiyetin iftitah tekbirini içine alacak son cüz'e kadar tertip üzere intikal etmesinde Haneî fakihlerinden İmam Züfer'in (ö. 158/775) farklı bir yaklaşımı bulunmaktadır. Ona göre sebebiyet, tahrimeyi değil edânın sığacağı yani edâyı içine alacak bir cüz'e kadar intikal eder. (Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 73).

³⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 215.

³¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 216.

³² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 74.

vaktin edâya yetmemesi sebebiyle namazı edâ edememiştir. Mükellefin edâ kudretine sahip olması ise namazın vücubiyeti için şart değildir.³³ Şâfiîler ise vaktin son cüz'ünde ehliyetin ortadan kalkmasını itibara almaktadırlar. Dolayısıyla vaktin son cüz'ünde hayız görmeye başlayan kadın, eğer vakit namazını kılmamış ise o namazı kazâ etmekle sorumlu olmaktadır.³⁴

Sebebiyet vasfının vaktin belli bir cüz'üne yerleşmesi, ibadete başlama eyleminin (şurû') vaktin herhangi cüz'ünde bulunmasına; vaktin tamamına yerleşmesi ise söz konusu eylemin vaktin hiçbir cüz'ünde bulunmamasına bağlıdır.³⁵ Yani vaktin son kısmında da namaz edâ edilmeyip vakit çıkacak olsa, sebebiyet vasfı, artık vaktin yalnızca bir kısmına değil tamamına nispet edilir. Bu durumda vaktin tamamı namazın vücûb sebebi olmuş olur.

Bu tür vakit birden fazla namazın kılınmasına elverişli olduğu için o vaktin farzına niyet edilmesi ve niyette hangi farzın edâ edileceğinin belirtilmesi (tayin) gerekmektedir.³⁶ Dolayısıyla bu tür vakitte namazın, mutlak niyetle edâ edilmesi mümkün olmamakta, vakit dar olsa bile edâ edilecek olan namazın niyette belirtilmesi gerekmektedir. Debûsî bu durumu, vakit içerisinde meşrû olan namazların farklı türlerde olabileceği, Bu nedenle birinin ancak tayin edici bir delil olan niyetle belirginlik kazanabileceği şeklinde ifade etmektedir.³⁷

Vaktin bu türüyle ilgili olan hükümlerden biri de müeddânın yani edâ edilecek olan ibadetin ancak edâ etme eylemiyle tayin edilebilmesidir. Yani vaktin herhangi bir kısmının mükellef tarafından sözle sebep olarak belirlenmesi mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla öğle namazı vakti içerisinde "Falanca vakitte öğle namazını kılacağım" denilmesiyle o vakit namaz için belirlenmiş olmaz, ancak namazın edâ edilmesiyle vakit tayin edilmiş olur.³⁸

2.2. Mi'yâr, Şart ve (Vücûb İçin) Sebep Olan Vakıt

Debûsî vaktin bu kısmı için "Emredilen fiil için mi'yâr olan vakit" ve "mudayyak" ifadelerini kullanmış ve bu vakti "müvessa' olması tasavvur edilemeyen bir vakit türü" olarak nitelemiştir.³⁹ Pezdevî, "Vaktin kendisi için mi'yâr, vücûbu için sebep olduğu ibadetler" ifadesini kullanırken,⁴⁰ Serahsî "Emirle vacip olanın mi'yârı olan vakit" başlığını kullanarak Debûsî'ye yakın bir tutum benimsemiştir.⁴¹

Sadece emredilen şeyin yapılmasına yeterli olan vakit şeklinde nitelendirilmesi mümkün olan bu tür vaktin "mi'yâr" olarak isimlendirilmesi hususunda Hanefî usul geleneğinde birbirine yakın gerekçelendirmelerin ortaya konduğu görülür. Debûsî'ye göre orucun süresi, oruç tutulan günlerin uzayıp kılınmasına göre uzayıp

³³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v .

³⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 75.

³⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 75, 76.

³⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 2r .; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâ'iyî*, 1: 22r; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 83.

³⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v .

³⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 83.

³⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 67.

⁴⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 2r .

⁴¹ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 30.

kısıldığı için günler oruç için mi'yâr olmaktadır. Aynı şekilde herhangi bir işi yaptırmak amacıyla günlük işçi kiralınması işleminde de gün, mi'yâr olmaktadır.⁴² Pezdevî, emredilen şeyin söz konusu vakit ile takdir edilmesi ve bilinir olmasını gerekçe olarak zikrederken Serahsî, orucun miktarının ancak vakti ile bilinebileceğini gerekçe olarak zikretmekte ve hacim ölçüsüyle ölçülen malların (keylî) ölçümünde kullanılan mi'yâr benzetmesini yaparak konuya açıklık getirmektedir.⁴³

Vaktin bu türü, vakit içerisinde edâ edilecek olan şeyin mi'yârı olmasının yanında vücûbunun da sebebidir. Bu sebebiyet vaktin herhangi bir cüz'üne şahit olmakla gerçekleşmektedir.⁴⁴ Vaktin, ilgili ibadet için hem mi'yâr hem de sebep olmasının örneği Ramazan ayıdır. Ramazan ayı, orucun farz olmasının yani vücûbunun sebebidir. Ayrıca Ramazan ayı oruç için mi'yârdır. Bu vakitte aynı cinsten başka bir ibadeti, yani Ramazan orucu dışında herhangi bir orucu sıdırmak mümkün değildir.⁴⁵ Zira Şâri', mi'yâr olan vaktin yalnızca bir ibadetle meşgul olmasını öngörmüştür.⁴⁶ Mi'yâr olan bu tür vakit içerisinde edâ edilmesi gereken sorumluluğun vaktinden sonraya ertelenmesi (tehir) de caiz değildir. Çünkü vaktin tamamı mi'yâr olduğu için oruç ibadeti ancak vaktin tamamında edâ edilebilmektedir.⁴⁷

Vaktin bu türünde mutlak oruç niyetiyle Ramazan orucunun edâ edilmesi mümkün olmaktadır. Yani bu tür vakitte, edâ edilecek olan sorumluluğun tayin edilmek suretiyle belirgin hale getirilme şartı bulunmamaktadır.⁴⁸ Zira sıfatını belirlemek suretiyle oruca niyet edilmesi, orucu kendisine özel nitelikleriyle tayin etmek ve diğer oruç fiillerinden ayırmak içindir.⁴⁹ Ramazan ayı ise o ayda tutulacak olan oruç için Şâri' tarafından tayin edilmiştir. Ayrıca o ayda başka bir oruç tutulma imkânı bulunmaması yönüyle Ramazan orucunun başka tür oruçlarla karıştırılması gibi bir durum söz konusu olmamaktadır. Örneğin Ramazan ayında oruç tutmak için yapılacak niyette "Ramazan orucu" şeklinde tayin edici bir ifadenin kullanılma zarureti bulunmamaktadır. Hatta Hanefî fakihlerinden Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ramazan ayının Şâri' tarafından oruç için belirlenmiş olması gerekçesine dayanarak niyet edilmeden de oruç tutulabileceği yaklaşımını savunmuştur. Dolayısıyla ona göre orucun rüknü olan imsâk halini bozan herhangi bir şey bulunmadığında niyet edilmeksizin Ramazan orucu tutulabilmektedir.⁵⁰ Fakat Züfer'in bu yaklaşımının, cebir düşüncesini barındırdığı ve ibadetin, bireyin cebir altında olmayan ihtiyarıyla gerçekleştirdiği bir eylem olması gerektiği gibi gerekçelerle Hanefî usul âlimleri tarafından eleştirildiği görülmektedir.⁵¹

⁴² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 6A

⁴³ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 2r.; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 36. Benzer izahlar için bk. Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyî*, 1: 223.

⁴⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 2r.

⁴⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v.2; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 2r.; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 87.

⁴⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 2r.; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyî*, 1: 224.

⁴⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v.2, 74.

⁴⁸ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyî*, 1: 224; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 87.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v.3.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v.2. Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 234; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyî*, 1: 224; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 89.

⁵¹ Bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 234; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyî*, 1: 225; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 89.



Ramazan ayında başka bir oruca niyet etmek, dolayısıyla başka bir oruç tutmak meşrû olmadığı için Ramazan ayında kazâ veya nafilâ oruca niyet edilmiş olsa bile Ramazan orucuna niyet edilmiş kabul edilmektedir. Bu hüküm, mukîm olanlar için söz konusudur. Ramazan ayında başka oruca niyet eden seferî (yolcu) hakkında ise Hanefî mezhebi içinde farklı görüşler ortaya konmuştur. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre Ramazan ayında başka bir oruç meşrû olmadığı için, seferînin Ramazanda başka bir vâcib orucu edâ etmesi caiz değildir.³² Zira seferînin Ramazanda, Ramazan orucu tutması meşrû kılınmış, bununla birlikte yolcu olması sebebiyle kendisine oruç tutmama ruhsatı da tanınmıştır. Ona verilen bu ruhsat, farzdan başka bir orucu meşrû hale getirme işlevine sahip değildir.³³ Dolayısıyla seferînin, Ramazan orucu dışında niyet ettiği herhangi bir orucun varlığı söz konusu olmadığı için fiilî olarak gerçekleştirilmesi yani edâ edilmesi mümkün değildir.³⁴ Ramazan ayında seferî olan kişiye sadece oruç tutmama ruhsatı verildiğini ifade eden Debûsî'ye göre ibadette asıl olan vücûbiyetinin düşmemesidir. Nitekim seferî olan kişi Ramazan orucunu tutmak istediği zaman bu asla dayanarak orucu tutabilmektedir. Dolayısıyla Ramazan ayı, vücûbun sebebi ve edânın mahalli olarak devam etmektedir.³⁵ Bu itibarla seferînin başka türden bir oruç tutma imkânı bulunmamaktadır. İmameyn'in benimsemiş olduğu yaklaşıma göre seferînin nafilâyâ niyet etmesi veya niyeti mutlak kullanması durumunda, niyet etmiş olduğu nafilâ gerçekleşmemekte ve seferî olan mükellef Ramazan orucu tutmuş kabul edilmektedir.³⁶

Ebû Hanîfe'ye göre ise Ramazan ayında başka bir vâcibe niyet eden seferînin niyet ettiği vâcib oruç ne ise o tutulmuş kabul edilir.³⁷ Zira İslam dini, seferînin Ramazan orucunu edâ etmesi hususunda, ruhsat ve azîmet olarak iki durum getirmiştir. Mükellef Ramazan orucunu tutmamak suretiyle ruhsat yönünü tercih ettiğinde, artık üzerindeki Ramazan orucu yükümlüğünü yerine getirme noktasında Ramazan ayı şaban ayı gibi normal bir zaman dilimi olmaktadır. Böyle bir zaman ise diğer türden oruçların tutulması için de uygun olan bir zaman dilimidir.³⁸ Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu bu yaklaşıma göre Ramazan ayında seferînin niyet etmiş olduğu nafilânin de geçerli olması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte onun iki farklı yaklaşım ortaya koyduğuna dair rivayetler de söz konusudur. İmameyn'in yaklaşımında olduğu gibi Ebû Hanîfe'ye göre de seferînin, Ramazan ayında mutlak niyetle oruç tutması durumunda Ramazan orucu tutulmuş kabul edilmektedir.³⁹

Ebû Hanîfe ve İmameyn'e göre hasta olan kişinin Ramazan ayında tutmuş olduğu oruç Ramazan orucu olarak kabul edilmektedir. Zira ona verilen ruhsat, oruç tutma hususundaki acziyeti sebebiyledir. Hastaya öngörülen bu ruhsatın şartı olan acziyet durumu ortadan kalktığında hasta olan kişi sağlıklı insanlarla aynı hükme

³² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v4; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 230; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 36; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 88.

³³ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 230, 231. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 89.

³⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 231. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 231.

³⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v4

³⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 231;

³⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v4; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 231.

³⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 231, 232.

³⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 232.

tabi olmaktadır.⁶⁰

2.3. Sadece Mi'yâr Olan Vakit

Debûsî, vaktin bu türü için herhangi bir isimlendirmede bulunmazken Pezdevî'nin bu kısım için "Vaktin kendisi için mi'yâr kılındığı fakat sebep kılınmadığı ibadetler" başlığını kullandığı ve kendi taksim sisteminde üçüncü kısım olarak incelediği görülmektedir.⁶¹ Serahsî ise bu türü ikinci kısım kapsamında zikretmektedir.⁶² Tespit edebildiğimiz kadarıyla vaktin bu türünü, müstakîl bir bölüm olarak taksime dahil eden ilk usulcû Pezdevî'dir. Sonraki usulcülerden Molla Fenârî de Pezdevî'nin yaklaşımını sürdürmüş ve kendi taksim sisteminde beşinci kısım olarak konuya yer vermiştir.⁶³ Molla Hüsrev'in de büyük oranda Molla Fenârî'nin tutumunu devam ettirdiği görülmektedir. Bununla birlikte o, vaktin bu kısmını "Sadece mi'yâr olan vakit" şeklinde isimlendirmiştir.⁶⁴

Vaktin ibadet için mi'yâr olup, şart ve sebep olmamasının örneği keffâret oruçları, Ramazan orucunun kazâsı ve mutlak olarak nezredilen (nezr-i mutlak) oruçlardır.⁶⁵ Vaktin mi'yâr olması, o vakitte aynı türden ancak bir ibadetin yapılmasının mümkün olması sebebiyledir. Vaktin bu çeşidi, edâ edilecek olan ibadetin edâsının şartı değildir. Yani vakit içerisinde edâ edilecek olan şeyin, bu vakitlerin sonrasına bırakılması halinde kazâyâ kalma durumu söz konusu olmamaktadır.⁶⁶ Vaktin bu türü, ibadetin edâsının vâcib oluşunun (vücûbu'l-edânın) sebebi de değildir. Zira edânın vâcib olmasının sebebi ilgili naslardır. Ayrıca bu tür vakitler, ibadetin bizzat vâcib olmasının (nefsû'l-vücûbunun) sebebi de değildir. Örneğin nezirde vücûbun sebebi, mükellefin nezretmesidir. Yemin keffâretinin sebebi ise mükellefin yeminini bozmasıdır.⁶⁷

Vaktin bu türü, yukarıda zikredilen oruçlar açısından mi'yâr olmakla birlikte sebep ve şart olmadığı için niyetin ve niyette tayinin bulunması gereklidir. Ayrıca mezkur oruçların ibadet olmaları yönü de niyetin bulunmasını gerekli kılan diğer bir husustur.⁶⁸ Yani bu tür ibadetleri gerçekleştirecek olan mükellef hangi orucu tutacaksa ona niyet etmelidir. Buna göre örneğin Ramazan orucunu kazâ ediyorsa Ramazan orucunun kazâsına, mutlak olarak nezrettiği orucu tutuyorsa nezir orucuna niyet etmelidir. Ramazan ayı ve orucundan farklı olarak vakit, bu türden ibadetler için Şârî' tarafından tayin edilmediği için söz konusu niyetin geceden yapılması gerekmektedir. Zira bu zaman diliminde aynı türden başka ibadetlerin de yapılabilme ihtimali söz konusudur.⁶⁹

Söz konusu vakit, mezkur oruç ibadetleri için tayin edilmediğinden, diğer bir

⁶⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 232; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 88, 89.

⁶¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 247.

⁶² Serahsî, *el-Usûl*, 1: 42.

⁶³ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230.

⁶⁴ Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 93.

⁶⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 247; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 93.

⁶⁶ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94.

⁶⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94.

⁶⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 247; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94.

⁶⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 247; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94.

ifadeyle bu tür oruçların Şâri' tarafından tespit edilmek suretiyle belirlenmiş bir vakti bulunmadığından, ibadetlerin yapılmaması suretiyle fevt olması yani kazâya kalma durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla keffâret oruçları, Ramazan orucunun kazâsı ve mutlak olarak nezredilen oruçlar ne zaman yapılırsa yapılsın edâ edilmiş olmaktadır.⁷⁰

Vaktin bu kısmıyla ilgili bir diğer hüküm ise vakit içinde edâ edilecek olan ibadetin (müeddâ) vaktinin daralmamasıdır. Yani söz konusu ibadetin hemen yapılması gerekmez. Hanefî mezhebinde yerleşik olan yaklaşım bu şekildedir. Ancak Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) gibi Iraklı Hanefî usulcülere göre, bu tür vakitli ibadetler fevr ifade etmekte yani hemen yapılmayı gerektirmektedir. Kerhî bu görüşü Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) görüşü olarak aktarmaktadır.⁷¹

Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Pezdevî'nin bu kısmı muvakkat ibadetler içerisinde zikretmesinden hareketle bu kısmı, vakit açısınan mutlak ibadetler içerisinde zikreden âlimlerin olduğunu ifade etmektedir. Zira bu tür vaktin her ikisine de benzerliği bulunmaktadır. Muvakkat ibadetlere benzemesi, ibadetin takdir edilmiş (mukadder) bir zamanla irtibatlı olmasıdır ki, bu zaman gündüzdür. Zekat ibadeti gibi mutlak bir zamanla ilişkilendirilmemiştir. Zira mükellefin, orucu gece tutması dinen muteber değilken zekatı gece edâ etmesi geçerli olmaktadır. Mutlak vakitli ibadetlere benzeyen yönü ise yerine getirilmediği zaman edânın ortadan kalkacağı muayyen bir vakitle ilişkisinin olmamasıdır.⁷² Yani bu tür oruçların vakti, muayyen olmayıp bütün ömür olduğu için herhangi bir vakit açısından kaçırılmış olma durumu söz konusu değildir.⁷³

2.4. Mî'yâr, Şart ve (Edânın Vücûbu İçin) Sebep Olan Vakıt

Hanefî usulcülerinden ilk olarak Pezdevî'nin bu vakit çeşidine değindiği görülmektedir. Bununla birlikte Pezdevî, bu vakit türünü bağımsız bir bölüm olarak incelememiş, kendi taksim sisteminde "Vaktin kendisi için mî'yâr, vücûbu için sebep olduğu ibadetler" olarak isimlendirdiği ikinci kısım vakit türü kapsamında ele almıştır.⁷⁴ Abdulazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin bu kısmı ikinci kısım kapsamında incelemesini uygun görmez. Ona göre her ne kadar iki vakit türü de mî'yâr olmaları yönüyle ortak bir noktada birleşiyor olsalar da ikinci kısımda yer alan vakit çeşidi, ibadetin vücûb sebebi olurken bu vakit türü ibadetin vücûb sebebi olmamaktadır. Abdulazîz el-Buhârî, bu vakit türünün Pezdevî tarafından "Vaktin kendisi için mî'yâr kılındığı fakat sebep kılınmadığı ibadetler" başlığı altında incelenen üçüncü kısım vakit türü kapsamında ele alınmasının daha uygun olacağı düşüncesindedir. Onun ifadesine göre Pezdevî bu vakit türünün, ikinci kısma benzerliğini daha kuvvetli görmektedir. Zira ikinci kısımda vakit hem mî'yâr hem de edâ şartı olmakta iken, üçüncü kısımda

⁷⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 42; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94.

⁷¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94.

⁷² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 24v.

⁷³ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 142.

⁷⁴ Bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 24v;

sadece mi'yâr özelliğine sahip olmaktadır.⁷⁵ Pezdevî tarafından ortaya konan bu yaklaşımın sonraki dönem kimi Haneî usulcileri tarafından da sürdürüldüğü görülmektedir.⁷⁶ Molla Cîven (ö. 1130/1718) bazı hükümler açısından ortak yönlerin varlığından hareketle her iki bakış açısının mümkün olduğuna vurgu yapmakla birlikte konu ile ilgili tercihini Pezdevî'den yana kullanmaktadır.⁷⁷ Konuya değinen Tetfâzânî (ö. 792/1390), Abdulazîz el-Buhârî tarafından ortaya konan yaklaşımı bir adım ileri taşır ve bu kısmın diğer iki kısımına benzerlik yönünü zedeleyen unsurların varlığına dikkat çeker. Ona göre bu tür vakitler, ikinci ve üçüncü kısımdan bağımsız bir vakit türü olarak ele alınmalı ve bu sebeple de muvakkat ibadetlerdeki vakit türleri dört ile sınırlandırılmamalıdır.⁷⁸ Abdulazîz el-Buhârî ve Tetfâzânî tarafından dillendirilen bu görüşün sonraki usulcülerden Molla Fenârî tarafından pratiğe aktarıldığı görülmektedir. Molla Fenârî, taksim iskeletinde dördüncü kısım olarak bu vakit türüne ve ilgili hükümlere yer vermektedir.⁷⁹ Onun bu yaklaşımının, Molla Hüsrev tarafından büyük oranda takip edildiği görülmektedir.⁸⁰

Usulcüler bu vakit türüne; oruç tutmanın veya itikafa girmenin nezredildiği belirli (muayyen) vakti örnek vermektedirler. Bu vakit türü, edâ edilecek olan ibadetin edâsının şartı olmaktadır. Çünkü söz konusu vaktin geçmesiyle ibadetin edâ edilebilme durumu ortadan kalkmaktadır. Ayrıca vakit, söz konusu ibadetin edâsının vâcip olmasının (vücûbu'l-edânın) sebebi olmakla birlikte ibadetin bizzat vâcip olmasının (nefsü'l-vücûbunun) sebebi değildir. Zira ibadetin vâcip olmasının sebebi mükellefin nezretmesidir.⁸¹

Vaktin bu çeşidi mi'yâr olduğu için, nafil oruca veya mutlak olarak oruç tutmaya niyet edildiğinde nezredilmiş olan vâcip ibadet edâ edilmiş kabul edilir. Bunun yanında niyetin zeval vaktinden önce gerçekleşmiş olması durumunda da nezredilmiş olan ibadetin edâsı mümkün olmaktadır.⁸²

Vaktin bu kısmında, nezredilmiş olan vâcipten başka bir vâcip oruç veya itikaf edâ edilebilirken, nafil bir oruca veya itikafa niyet edilmesi durumunda nezredilmiş olan vâcip yerine getirilmiş kabul edilir. Yani bu tür vakitlerde nezredilen vâcipten başka kazâ veya keffâret orucu gibi başka bir vâcip ibadete niyet edilirse, niyet edilen ibadet, söz konusu vakitte gerçekleşir. Nafil niyet edilmesi durumunda ise nezredilmiş vâcip gerçekleşmiş, nafil gerçekleşmemiş olur.⁸³ Söz konusu vakit türü bu yönüyle Ramazan ayından ayrılmaktadır. Zira Ramazan ayında başka bir vâcipe niyet edilmesi durumunda Ramazan orucu gerçekleşmiş olmaktadır. Bunun sebebi Ramazan ayını, o vakitteki oruç ibadeti için tayin eden Şâri' iken bu vakit türünde

⁷⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 21 v.

⁷⁶ Bk. Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 91; Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî, *Nûrû'l-envâr fî şerhi'l-Menâr* (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1: 92.

⁷⁷ Molla Cîven, *Nûrû'l-envâr*, 1: 92.

⁷⁸ Tetfâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1981), 1: 408.

⁷⁹ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230.

⁸⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 93.

⁸¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 93.

⁸² Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 91; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 93.

⁸³ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 24 v; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 93.

nezirde bulunan mükellefin kendisi olmasıdır. Mükellefin yapmış olduğu bu tayin işlemi kendi hakkında etkili olurken vakti Şâri' tarafından tayin edilen başka bir vâcibe etki etmemektedir.⁴⁴

2.5. Zarf, Şart ve (Edânın Vücûbu İçin) Sebep Olan Vakit

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî usul geleneğinde vaktin bu türü ve ilgili hükümlerinden bahseden ilk usul âlimi Molla Fenârî'dir. Molla Fenârî, bu vakit türüne kendi taksim sisteminde üçüncü kısım olarak ve müstakil bir başlık altında yer vermiştir.⁴⁵ Bu durumun, onun fıkıh usulü alanında yetkinliğini göstermesinin yanında Hanefî usul düşüncesine yapmış olduğu katkıların varlığına dikkat çekmesi yönüyle önem arz ettiği söylenebilir. Sonraki usulcülerden Molla Hüsrev'in de konu ile ilgili olarak Molla Fenârî'nin yaklaşımını benimsediği görülmektedir.⁴⁶

Molla Fenârî bu vakit türüne, namaz kılınması veya sadaka verilmesi nezredilmiş olan belirli (muayyen) vakit örneğini verir. Bu vakit türü, söz konusu ibadet edâ edildikten sonra arttığı için edâ dilecek olan ibadetin zarfı olmaktadır. Vaktin çıkmasıyla edâ edilebilme durumunun ortadan kalkması anlamında nezredilmiş olan ibadetin edâsının şartı ve söz konusu ibadetin edâsının vâcip olmasının (vücûbu'l-edânın) sebebidir. Bu tür vakitte ibadetin bizzat vâcip olmasının (nefsü'l-vücûbun) sebebi mükellefin nezretmesidir.⁴⁷

Bu kısım vaktin hükmü; edânın, söz konusu vakit üzerine takdim edilmesinin câiz olmasıdır. Dolayısıyla edâ, muayyen olan vakitten önce gerçekleşebilir. Çünkü nefsü'l-vücûb, nezretme ile zaten gerçekleşmiştir.⁴⁸

2.6. Müşkil vakit

Bu vakit türünü Debûsî "Müşkil olan belirli vakit",⁴⁹ Serahsî "Müşkil, müştebih vakit"⁵⁰ Pezdevî "Müşkil olan muvakkat ibadet",⁵¹ Molla Fenârî ise "Vakti müşkil olan edâ" olarak isimlendirmiştir.⁵² Sonra gelen Hanefî usulcülerinin, vaktin bu türü için genel olarak "müşkil vakit" ifadesini kullandıkları görülmektedir.⁵³ Serahsî'nin "müşkil" kavramından sonra "müştebih" ifadesine yer vermesinin, incelediğimiz kavram ile lafızlar (elfâz) taksiminde yer alan "müşkil" terimi arasında gerçekleşebilecek

⁴⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 24v; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 91; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 93.

⁴⁵ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 228.

⁴⁶ Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 92.

⁴⁷ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 228; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 92.

⁴⁸ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 228, 229. Buna benzer bir durum zekat ibadetinde de söz konusudur. Zira zekatta nisâb, nefsü'l-vücûbun sebebidir. Bu itibarla senenin başında nisâb miktarı mala sahip olan mükellefin bir kameri yılın geçmesini beklemeden zekatını vermesi caiz olmaktadır. Çünkü zekatın nefsü'l-vücûbu olan nisâb miktarı mal mevcuttur. Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 92.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 67.

⁵⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 30.

⁵¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 24v.

⁵² Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230.

⁵³ Bk. Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 93; Molla Cîven, *Nûrü'l-envâr*, 1: 92; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94. Bunun yanında "meşkûkun fih vakit", "müşkil zamanlı vâcip" ve "züş-şebeheyn vâcip" gibi ifadelerinin de kullanıldığı görülür. Konu ile ilgili olarak bk. Hanbelîzâde, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 74; Dönmez, İbrahim Kâfi, "Vâcip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 412.



muhtemel karışıklığı gidermeye yönelik olduğu ifade edilebilir. Nitekim usul geleceğinde bu mahzuru dillendiren usulcüler de bulunmaktadır.⁹⁴

Vaktin bu kısmının örneği hac ibadetinin yapıldığı vakittir. Vaktin bu çeşidinin “müskil” olarak nitelendirilmesi hususunda Haneî usul âlimleri arasında birbirine yakın gerekçelendirmelerin zikredildiği görülür. Debûsî'nin ifadesine göre hac ibadetinin yapıldığı aylar Şevvâl ve Zilkade aylarının tamamı ile Zilhicce ayının on gününü kapsamaktadır. Bu vakit, bir sene içerisinde birden fazla hac yapılması mümkün olmaması yönüyle mudayyak vakte, hac ibadetinin bütün vakti kapsamaması yönüyle de müvessa' vakte benzemektedir. Bundan dolayı bu vakit “müskil” olarak isimlendirilmiştir.⁹⁵ Benzer ifadelere yer veren Pezdevî ve Serahsî'ye göre ise müskil olma durumu iki açıdan söz konusu olmaktadır. Birincisi; hac ibadeti belirli fiillerle edâ edilebilen bir ibadettir ve bu fiillerin edâsı vaktin tamamını kapsamaktadır. Bu yönüyle hac ibadeti namaza benzemektedir. Bir sene içinde ancak bir hac ibadeti yapılabilmesi yönüyle de oruca benzemektedir. İkinci olarak; hac ibadetinin vakti bütün ömürdür. Dolayısıyla her bir yılın hac ayları, hac ibadetinin edâsına uygun bir zaman dilimi olmaktadır. Bu yönüyle de zarfa benzemektedir. Haccın mükellefe farz olduğu ilk senenin ayları ise hac ibadeti için muayyen bir vakit olmaktadır. Bununla birlikte ilk senede başka bir hac ibadetinin yapılması mümkün değildir. Bu yönüyle de mi'yâra benzerliği bulunmaktadır.⁹⁶ Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'in konuyla ilgili olarak benzer ifadelere yer verdikleri görülmektedir.⁹⁷

Haneî mezhebinde bu kısmın hükmüyle ilgili olarak farklı görüşler ortaya konulmuştur. Haneî fakihleri hac ibadetinin, mükellefe farz olmasından sonra hangi yıl edâ edilirse edilsin sahih ve geçerli olduğu noktasında görüş birliğinde olmalarına karşılık,⁹⁸ ibadetin ilk sene edâ edilmeyip sonraki bir yıla ertelenmesinin câiz olup olmadığı noktasında ayrılığa düşmüşlerdir.⁹⁹ Ebû Yûsuf, bu tür vakitlerin mi'yâr yani mudayyak olma yönünü tercih etmiş ve mazeretsiz bir şekilde gelecek seneye tehir edilmesinin câiz olmadığını, dolayısıyla tehir edilmesi durumunda mükellefin günahkâr olacağını ifade etmiştir.¹⁰⁰ Ebû Yûsuf'a göre haccın mükellefe farz olduğu sene hac vaktinin geçmesiyle (fevt) ibadetin o sene edâ edilebilme durumu ortadan kalkmaktadır. Kişinin bir sonraki seneye ulaşması ise şüphelidir. Dolayısıyla mükellefin sonraki seneye ulaşmasını gerçekleştirmiş bir durum olarak değerlendirip ertelenmesine câiz hükmünün verilmesi doğru değildir. Bununla birlikte mükellefin kendisine farz olan hac ibadetini edâ etmemesi ve bu suretle hac vaktinin geçirilmesi ise sabit bir durum olup hükmün bu mevcut durum göz önüne alınarak verilmesi daha uygun olmaktadır. Dolayısıyla mükellefin kendisine farz olduğu sene hac ibadetini bilerek yapmaması (tefvît) haramdır.¹⁰¹

⁹⁴ Bk. Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî (1848-1886), *Kamerü'l-akmâr* (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 2: 93.

⁹⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 67.

⁹⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 231; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 42.

⁹⁷ Bk. Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94.

⁹⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v1.

⁹⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 94.

¹⁰⁰ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyî*, 1: 230; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 95.

¹⁰¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v1.

Muhammed eş-Şeybânî ise bu tür vakitlerin mevessa' yani zarf olma yönünü tercih etmiştir. Ona göre hac ömürlük bir ibadettir. Dolayısıyla ilk seneden sonraya tehir edilmesi câiz olmaktadır.¹⁰² Bununla birlikte İmam Muhammed'in öngörmüş olduğu bu cevâz hükmünün kapsamında bir daraltmaya yer verdiği görülür. Ona göre öleceğine dair herhangi bir kanaate (zann-ı gâlibe) sahip olmayan mükellefin bu tür ibadetleri ertelemesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁰³

Hac ibadeti, ömür içinde edâ edilebilir olduğu için kendisine hac farz olan kişinin, nâfile hacca niyet etmesi durumunda nâfile haccı sahih olur.¹⁰⁴ Zira hac ibadeti, başka bir hac ibadetinin gerçekleştirilmesine engel teşkil etmez. Bununla birlikte Ebû Yûsuf'un da belirttiği gibi hac ibadeti dar zamanlı (mudayyak) olarak vacip olduğu için bir senede ancak bir hac ibadeti yapılabilir.¹⁰⁵

Mükellef, hac ibadeti kendisine farz olduktan sonra ilk sene edâ etme imkânı var iken edâyı ertelese ve bu hal üzere vefat etse sorumluluk zimmetinden düşmüş olmaz. Zira ilk sene edâ imkânı var iken yapmayıp haccı ertelemesi durumunda tevfit (bilerek yapmama) durumu söz konusu olmaktadır. Nitekim keffâretlerde de böyle bir durum söz konusudur. Mükellef, keffâret yükümlülüğünü yerine getirme imkânı varken yapmaz ise keffâret zimmetinden düşmüş olmaz.¹⁰⁶

Sonuç

Dinî alanda mükelleflerden yapılması istenen sorumlulukların vakitle sıkı bir irtibatı söz konusudur. Bu itibarla erken dönemden itibaren fıkıh usulü âlimleri, Şârî'in emrinin veya Şârî tarafından emredilen şeyin (me'mûr bih) vakitle irtibat yönünü incelemişler ve kendi usul düşüncelerini ortaya koyarak konuya katkı sağlamışlardır.

Herhangi bir vakitle kayıtlı olup olmaması yönüyle emir, mutlak ve mukayyed olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksime göre mutlak emir; yapılması istenilen işin, bir vakitle kayıtlanmadığı emirdir. Mukayyed emir ise yapılması istenilen şeyin belirli (muayyen) bir vakit içinde yapılmasını öngören emirdir. Vakitle kayıtlanmış olan emirle, mükelleften yapılması istenilen şeyin, emrin öngörmüş olduğu vakit içerisinde yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla vakitten sonra yapılması durumunda kazâ veya gayr-i meşrû olma gibi hususlar söz konusu olmaktadır.

Hanefî usul âlimleri, emri veya me'mûr bihi, zamanla kayıtlı olması açısından muhtelif kısımlara ayırmışlardır. "*Müvessa' vakit*", "*mi'yâr vakit*" ve "*müşkil vakit*" şeklinde yaygın bir sınıflandırma söz konusu olmakla birlikte dördü ve altı taksimeler de bulunmaktadır. Hanefî usul âlimlerinden Pezdevî, söz konusu yaygın taksime bir kısım ilave etmiş ve bu yönüyle vakitleri dört kısımda ele almıştır. Sonraki dönem Hanefî usulcülerinden Molla Fenârî ise vakitleri altı kısma taksim etmiştir. Molla Fenârî tarafından ortaya konan bu taksimin, Molla Hüsrev tarafından da bü-

¹⁰² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v. 1; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 249; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâ'î*, 1: 230; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 96.

¹⁰³ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâ'î*, 1: 230, 231; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 96.

¹⁰⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 97.

¹⁰⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v1.

¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, v2.

yük ölçüde benimsendiği görülmektedir. Hanefî usul geleneğinde, emrin veya emredilen şeyin bir kaydı olması yönüyle vakit çeşitlerinin şu şekilde ifade edilmesi mümkündür:

1. Zarf, Şart ve (Vücûb İçin) Sebep Olan Vakit
2. Mi'yâr, Şart ve (Vücûb İçin) Sebep Olan Vakit
3. Sadece Mi'yâr Olan Vakit
4. Mi'yâr, Şart ve (Edânın Vücûbu İçin) Sebep Olan Vakit
5. Zarf, Şart ve (Edânın Vücûbu İçin) Sebep Olan Vakit
6. Müşkil vakit

Bu vakit türlerinden birinci, ikinci ve altıncı kısımda yer alan vakitler yaygın olarak bilinen vakit türleridir. Üçüncü kısımda yer alan vakit çeşidini ise müstakil bir bölüm olarak taksime dahil eden ilk usulcü Pezdevî'dir. Sonraki usulcülerden Molla Fenârî de Pezdevî'nin yaklaşımını sürdürmüş ve kendi taksim sisteminde beşinci kısım olarak konuya yer vermiştir. Dördüncü kısımda yer alan vakit türüne Hanefî usulcülerinden ilk olarak Pezdevî'nin değindiği görülmektedir. Bununla birlikte Pezdevî, bu vakit türünü bağımsız bir bölüm olarak incelememiş, ikinci kısımda yer alan vakit türü kapsamında ele almıştır. Vaktin bu kısmını ve hükümlerini müstakil olarak taksime dahil eden ilk usulcü Molla Fenârî'dir. Molla Fenârî bu vakit türüne, kendi taksim iskeletinde dördüncü kısım olarak yer vermiştir. Hanefî usul geleneği incelendiğinde beşinci kısımda yer alan vakit türüne ve ilgili hükümlerine yer veren ilk usulcünün Molla Fenârî olduğu görülmektedir. Molla Fenârî bu vakit türüne kendi taksim sisteminde üçüncü kısım olarak ve müstakil bir başlık altında yer vermiştir. Molla Fenârî'nin bu yaklaşımının, sonraki usulcülerden Molla Hüsrev tarafından da benimsendiği görülmektedir.

Konu özelinde Pezdevî ile başlayan ve sonraki dönem usul âlimlerinden Molla Fenârî tarafından da sürdürülen farklı görüş ve eleştirilerin teoriye yansıtıldığı söylenebilir. Her iki usulcünün özellikle de Molla Fenârî'nin, Hanefî usul düşüncesinde emrin veya emredilen şeyin (me'mûr bih) vakitle ilişki yönünün teorik düzeyde gelişmesine önemli katkıları olmuştur. Ayrıca bu araştırma neticesinde elde edilen veriler ışığında Hanefî mezhebinin usul düşüncesinin dinamik bir yapıya sahip olduğu da ifade edilebilir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. 2. Baskı. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 1. Baskı. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin Meys. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfî, "Vâcip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. *Kamerü'l-akmâr*. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Hanbelîzâde, Muhammed Şâkir. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. 1. Baskı. Beyrût: Dârü'l-Beşâir, 2004.
- Molla Civen, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî. *Nûrû'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.

- Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Füsûlü'l-bedâ'iy' fî usûli's-şerâi'*. Thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail. 1. Baskı. 2. Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev, Mehmed. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ty.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *el-Usûl*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890.
- Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menârü'l-envâr*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Farfûr, 2001.
- Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Serahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2005.
- Seydişehrî, Mahmud Esâd. *Teshîl-u Usûl-i Fıkıh*. 1. Baskı. İstanbul: Yasin Yayınları, 2002.
- Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: y.y., 1913.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Yahyâ Maabdeh. "el-Ehâdisü'l-vâride fî tahdîdi bedi' duhûli vakti'l-mağrib dirâseten nakdiyyeten fî dav'i ilmi'l-felek". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018): 469-489.

Summary

Time is one of the important concepts in human life. Time is a process that can only be consciously perceived by human beings, although it is associated with all beings. Because the only entity that can think about time is human. Islam has not neglected the direction of human contact with time, has given special importance to the importance of time and should not be neglected, and has given various orders and recommendations. In Islam, the issue of regulating human life in accordance with Allah's commands and prohibitions is an important matter. In this context, worships in Islam; the daily, weekly and annual prayers are arranged in a timely form.

With these features, it can be said that acts of worship are also helpful in keeping the consciousness of the servants alive.

When the works of Islamic law are examined, it can be seen that, with the features of acts of worship and related subjects, those related to time are included. On the other hand, there is a theoretical aspect of the subject. Acting from this standpoint, the scholars of the usul al-fiqh have examined the direction of the relationship of what was ordered by Shari's speech with time and contributed to the issue by making a different division. The order is divided into two parts as "mutlak" and "mukayyad" in terms of whether a subject is limited to any time. According to this division of mutlak order; it is an order in which the requested thing to do (ma'mûr bih) is not limited to any time. The Mukayyad order is not like this. In the mukayyad order, the thing that is required from those responsible (mukallaf) should be done within a certain time.

The Hanafî scholars of usul al-fiqh divided the order or what was ordered into various parts in terms of whether or not it was limited in time. It is generally known that there is a widespread classification in usul al-fiqh as "wide time", "narrow time" and "equivocal time". There are also scholars who divided the time into four and six parts.

Al-Bazdawî (d. 482/1089), one of the Hanafî scholars of usul, added a part to this widespread division and in this respect, he examined time in four parts. Mollâ Fanârî (d. 834/1431), one of the Hanafî scholars of usul who lived in the following period, divided time into six parts. It's seen that this division, made by Mollâ Fanârî, was also largely adopted by Mollâ Khusraw (d. 885/1480).

As stated before, the time types which are expressed as "wide time", "narrow time" and "equivocal time" are commonly known in usul al-fiqh. The example of wide time is the time of prayer (salât). The example of narrow time is the month of Ramadan which is the time of fasting and the example of the equivocal time is the time of hajj. Apart from these, it is seen that some Hanafî scholars of usul al-fiqh added new types of time to the classification. al-Bazdawî, one of the Hanafî scholars of usul, included a variety of time in the name "only a narrow time". This type of time is not the cause and condition of worship. The meaning of time being "narrow" is that it is possible to make only one worship of the same kind at that time. Since this type of time is not a cause and a condition, it should be intended when worshipping. Mollâ Fanârî also continued al-Bazdawî's approach to the subject and included this kind of time as the fifth part in his division system.

Again, al-Bazdawî is the first scholar who referred to another kind of time. Although this type of time is narrow, it is the condition of worship and the reason for the practice of worship. al-Bazdawî has not examined this type of time as an independent section, but has studied it under the heading of "narrow

time" that has taken in the second section. The first scholar of usul al-fiqh who included this kind of time and related provisions as an independent section in the division is Mollâ Fanârî. Molla Fenârî has included this kind of time as the fourth part in his division system. There is another type of time in the time division. Although this type of time is wide, it is the condition of worship and the reason for the practice of worship. When the tradition of usul al-fiqh of Hanafî is examined, it is seen that Mollâ Fanârî was the first scholar of usul who included this type of time and related provisions. Mollâ Fanârî examined this kind of time independently and in the third part of his division system. It is seen that Mollâ Fenârî's approach regarding this type of time was adopted by Mollâ Khusraw.

Regarding the development of time theory in the usul al-fiqh of Hanafî, the following points can be briefly mentioned. In the tradition of usul al-fiqh of Hanafî, the connection of time with the order or what was ordered (ma'mûr bih) is examined in detail and systematically. Since the early periods, the problems around the subject have been examined and answers have been sought. The scholars of the usul al-fiqh of Hanafî have put forward ideas reflecting their own approaches in relation to the time theory. In this context, it is necessary to emphasize the importance and role of al-Bazdawî who is one of the scholars of usul. Because he was the first person to draw attention to the logical inconsistency in the widely known time division. This difference of opinion, which began with al-Bazdawî, was continued by Molla Fanârî, one of the scholars of usul who lived in the following period. al-Fanârî took the subject one step further and mentioned the existence of different kinds of time. This is important in terms of demonstrating the existence of his deep knowledge in the field of usul al-fiqh. In this sense, it can be said that al-Bazdawî and Mollâ Fanârî had important effects and contributions on the theoretical development of the subject. In addition, it is necessary to emphasize Mollâ Khusraw's contribution on the subject. Mollâ Khusraw has continued al-Fanârî's approach to the time theory and has made important contributions to the updating of the subject. Especially in naming of parts of time, it can be seen that the final form was given by Mollâ Khusraw. According to the data obtained from the research, it is understood that the theory of time has a content which has a development in the tradition of usul al-fiqh of Hanafî. On the other hand, when the discussions around the subject are looked at, it is also seen that the thought of usul al-fiqh of Hanafî has a dynamic structure.

Maksadın Akde Tesiri Bağlamında Outsourcing (Dış Kaynak Temini) Uygulamalarının Fıkıhî Açıdan Değerlendirilmesi

Cemil Liv

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
yzmliv@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2937-5917>

Geliş Tarihi / Received: 24.03.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2019

Öz

Sanayi ve teknolojinin hızlı gelişimi sosyal, kültürel ve ekonomik alanda büyük değişimlere sebep olmuştur. Üretim anlayışı yerini tüketime bırakınca ticari firmalar tüketim hızına erişmek için yeni arayışlara yönelmiştir. Firmalar rekabet gücünü artırmak, talebe cevap verebilmek ve maliyeti düşürmek gibi nedenlerle dış kaynak teminine gitmek zorunda kalmışlardır. İktisadi alandaki bu gelişmelerin İslâm hukukuna uygunluğunu belirlemek ve bu hususta müteşebbislere rehberlik etme gereksinimi artmıştır. Konunun ilk dönem kaynaklarda, haram faaliyette bulunacak kişi veya firmalara hammadde temini özelinde akitlerde zâhirî irade beyanının yanı sıra maksatlara da itibar edilip edilmeyeceği kapsamında değerlendirildiği görölmüştür. Bu araştırmada klasik kaynaklardaki yaklaşımdan hareketle kötölüğe vesile olma maksadı sebebiyle sedd-i zeria ilkesi bağlamında konunun değerlendirmesi amaçlanmıştır. Buna göre; outsourcing uygulamalarının fıkıhî değerlendirmesinde; işletmenin faaliyet alanı, dış kaynak temininin hangi konuda sağlanacağı, firmaya temin edilen dış kaynağın haram faaliyette kullanılıp kullanılmayacağı ve verilecek desteğin işletmenin ana faaliyet alanının bir halkasını oluşturup oluşturmadığının tespiti belirleyici olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İktisat, Dış Kaynak Temini, Maksad, Sedd-i Zerâi.

An Assessment of the Practices of Outsourcing from an Islamic Legal Perspective

The rapid development of industry and technology has caused great changes in social, cultural and economic areas. Production concept has been replaced by consumption. The rate of consumption of societies has pushed new searches. Companies have had to go to outsourcing for reasons such as increasing their competitiveness, responding to demand and reducing costs. It is necessary to determine the compliance of these developments in the economic field with Islamic law and to guide the entrepreneurs. Evaluations about the new economic structure will be determined in accordance with the basic principles of Qur'an and Sunnah. The Islamic law rules must be observed while meeting the demands of outsourcing of enterprises. In the first term's sources, this subject is evaluated operating in the field of haram raw material. From these examples, We work to analyze outsourcing. raw material, human resources, transportation, technical support to company.

As a result; Evaluation of outsourcing practices by Islamic law, it is important to determine the scope of the enterprise, whether outsourcing and support can form a link to the company's core business.

Keywords: Islamic Law, Outsourcing, Economics, Objective, Sadd al-Dharâi.

Atf / Cite as

Liv, Cemil. "Maksadın Akde Tesiri Bağlamında Outsourcing (Dış Kaynak Temini) Uygulamalarının Fıkıhî Açidan Değerlendirilmesi". *Marife* 19/1 (2019): 141-158. <https://doi.org/10.33420/marife.544000>.

1. Outsourcing İle İlgili Kavramsal Çerçeve

Değişen dünya şartlarında işletmeler rekabet koşullarına ayak uydurabilmek için strateji ve yöntemlerini günün şartlarına göre ayarlamak durumundadırlar. Özellikle kaynaklarını etkin ve verimli kullanabilmek adına işletmelerin ana konular dışındaki faaliyetleri için dışarıdan destek almaları önemlidir. Bu doğrultuda işletmeler outsourcing (dış kaynaklardan yararlanma) adı ile bilinen yönetim stratejisini sıklıkla kullanır olmuşlardır.¹

Outsourcing, şirketlerin devamlılık arz eden bazı içsel faaliyetlerini ve karar haklarını, bir anlaşmaya bağlı olarak, dışarıdaki tedarikçi firma veya firmalara devretmesidir. Outsourcing, bir işletmenin temel olmayan işlevlerinin o konuda uzmanlaşmış, daha etkin hizmet sağlayıcı başka işletmelerden sağlanmasını öngören bir yönetim stratejisi olarak kabul edilmektedir.²

Dış kaynaklardan yararlanma isteğinin amacı, işletmelerin operasyonel faaliyetleri içerisinde yer alan fakat öz yetenekleri arasında yer almayan işleri başka tedarikçi firma veya firmalara devretmesidir. Bu sayede firmalar uzmanı oldukları iş alanına odaklanarak, uzmanı olmadıkları faaliyet alanları ile ilgili konularda, o konunun uzmanı olan kaynak sağlayıcılardan hizmet almaktadırlar.³ Yerel firmalar maliyetlerini düşürmek, rekabet edebilir duruma gelmek, ekonomik riskleri azaltmak gibi sebeplerle dış kaynak kullanımına yönelirlerken; uluslararası faaliyet gösteren firmalar ise, tedarikçilerinin o ülkedeki konumlarından yararlanmak, ucuz iş gücü, hammadde ve vergi avantajı gibi sebeplerle dış kaynak kullanımını tercih etmektedirler.⁴

Dış kaynak kullanımı, firmaların ara sıra dışarıdan hizmet alması değildir. İşletmelerin hâli hazırda kendisinin bizzat ürettiği hizmet ya da ürünlerin tedarikçiler tarafından sağlanması konusunda yapılan sözleşmedir. Diğer bir ifadeyle firmanın daha önce kendisi tarafından üretilen girdi niteliğindeki ürünlerin dış kaynaklar tarafından tedarik edilmesidir.⁵ Bunun için outsourcing firmasının sağladığı bazı hizmetlerin işletmenin ana faaliyetinin temel halkasını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

¹ İsmail Bakan v.dğr., "Türkiye'de Dış Kaynak Kullanımında Tedarikçi Seçim Kriterleri ve Sözleşme Şartlarında Dikkat Edilecek Hususlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2 (2012): 142.

² Asuman Akdoğan - Korhan Karacaoğlu, "Dış Kaynaklardan Yararlanma ve Bankacılık Sektöründe Teknoloji ve Bilgi İşlem Faaliyetleri İle İlgili Dış Kaynaklardan Yararlanma Üzerine Bir Uygulama", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 17/2 (2003): 93.

³ Akdoğan - Korhan, "Dış Kaynaklardan Yararlanma ve Bankacılık Sektöründe Teknoloji ve Bilgi İşlem Faaliyetleri İle İlgili Dış Kaynaklardan Yararlanma Üzerine Bir Uygulama", 93.

⁴ Nervin Aydın, "Dış Kaynak Kullanım Nedenleri ve Uygulamaları", *Adalet Bilimleri Meslek Yüksek Okulu Dergisi* 41 (2016): 63.

⁵ Azim Öztürk - Konuralp Sezgili, "Dış Kaynaklardan Yararlanmanın Yeni Bir Rekabet Stratejisi Olarak Kullanılması ve Uygulama Süreci", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/2

Outsourcing, tedarik sözleşmesine benzemektedir. Tedarik sözleşmesi, “satıcı ile müşteri arasında, ileride ödenecek malum bir ücret karşılığında, belirli tarihlerde, vasıfları belli bir takım malları yahut muayyen hizmetleri temin etmek üzere yapılan bir sözleşme olarak tarif edilmektedir. Bu tarife göre şer’an mal değeri taşıyan, taşınır ve taşınmaz tüm nesnel varlığa sahip, mülkiyet konusu olmaya elverişli eşya ile birlikte, elektrik, su, telefon ve doğalgaz gibi hizmetlerin tedariki bu sözleşmenin kapsamına girer.”⁶ İşletmelere hammadde temini konusunda outsourcing ve tedarik sözleşmesine aynı kapsamda değerlendirilebilir. Ancak dış kaynak temini hammaddenin yanı sıra pek çok faaliyet alanında kullanılmaktadır.

Dış kaynak kullanımı hem üretim sektöründe hem de hizmet sektöründe kendini göstermekle birlikte hizmet sektöründe daha fazla tercih edilmektedir. Bununla birlikte gıda, tekstil, beyaz eşya, otomotiv gibi sektörlerde hammadde ve yedek parça tedariki için dış kaynak kullanılmaktadır.⁷ Dış kaynak kullanımının hızlı ilerleyişi neticesinde günümüzde tasarım, pazarlama, insan kaynakları, finans, reklam, yemek, taşıma, halkla ilişkiler ve ARGE’ye kadar pek çok faaliyet alanı artık dış kaynağa aktarılmaktadır.⁸ Asıl itibarıyla outsourcing İslam hukuku açısından meşru bir ticari yöntemdir. Ancak dış kaynağın temin edildiği firmaların ticari faaliyetlerinin mahiyeti outsourcing fikhî değerlendirilmesinde etkin rol oynamaktadır. Her ne kadar klasik kaynaklarda haram faaliyetler bağlamında konu işlense de outsourcing kavramı yalnızca haram faaliyetlerle veya şüpheli işlemlerle iştigal eden işletmelerle alakalı bir ticari yöntem değildir. Fıkhi problem alanı haram faaliyette bulunan işletmeler veya şüpheli işlemlerle iştigal eden işletmelere dış kaynak temini olduğu için bu bağlamda değerlendirilmiştir.

2. Haram Faaliyette Bulunan İşletmelere Dış Kaynak Temini

İslâm’ın iki ana kaynağı olan Kur’ân ve Sünnette ticari hayatın temel parametrelerini belirleyen hükümler yer almaktadır. Akitlerin hukukî şartlarıyla birlikte yerine getirilmesi de bunlardan biridir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* “Ey iman edenler! Akitlerin gereğini yerine getiriniz.”⁹ ayeti kerimesinde geçen “عُقُود” kelimesi, ayette hem sözlük hem de terim manasıyla zikredilmiştir. Zira Kur’ân, akitleri teker teker ele

(2002): 131.

⁶ Recep Çetintaş, “İslâm Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmesinin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku’ndaki Mahiyeti Bağlamında), *Turkish Studies* 11/12 (2016): 43.

⁷ Aydın, “Dış Kaynak Kullanım Nedenleri ve Uygulamaları”, 75.

⁸ Hasan Gül, “Dış Kaynak Kullanma Nedenleri ve Taşıdığı Riskler; İmalat Sanayiinde Bir Uygulama”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2005): 159.

⁹ el-Mâide 5/1.

olarak hüküm koyma yerine, bütün akitleri kapsayan genel ilkeler koymuştur.¹⁰ Diğer taraftan Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "Müslümanlar şartlarına bağlı kalırlar."¹¹ ifadesinde de akitten doğan hukuki sorumluluklara uymanın gereği vurgulanmıştır. Bütün akitlerde olduğu gibi ticaret bağlamında yapılan akitlerde de iki temel unsur taraflar ve irade beyanıdır. Akit, akdi gerçekleştirme ehliyetine sahip tarafların usûlüne uygun şekilde karşılıklı rızaya dayanarak ifade ettikleri irade beyanlarıyla mün'akid olur.¹² Özellikle Şâfiî ve Hanefîlerde kabul edilen görüşte¹³ akdin kurulması için gerekli unsur ve şartların şeklen varlığı akdin sıhhati için yeterlidir.¹⁴ Şâfiî ve Hanefî mezheplerindeki bu yaklaşım tarzına karşılık, Mâlikî ve Hanbelîlerde ise, "Akitlerin gereğini yerine getirin."¹⁵ ayetinin sadece şekil itibarıyla değil, akde dâhil olan bütün şartlara riayeti gerektirdiği benimsenmiştir.¹⁶ Ayrıca amellerin niyetlere göre değerlendirileceğini ifade eden hadis¹⁷, başta ibadetler olmak üzere akitler ve diğer hukukî meselelerde tarafların niyetlerine itibar edilmesini gerektirir.¹⁸

Outsourcing iktisat literatüründeki yerini yeni almış olmakla birlikte, klasik kaynaklarda şarap imalatçısına üzüm satışı veya fitne ehline silah satışı gibi örnekler bu kavramlara ışık tutar mahiyettedir. Söz konusu örneklerle ilgili değerlendirmelere bakıldığında, mezheplerin akdin kuruluşu hususundaki zâhiri (objektif) veya maksat odaklı (subjektif) yaklaşım tarzlarının dış kaynak kullanımıyla ilgili hükümlerin değerlendirilmesinde de etkili olduğu görülür.¹⁹ Tarafların maksatları

¹⁰ Bk. el-Bakara 2/282. Müdayene ayeti olarak da bilinen bu ayette sadece borç ilişkileri değil bütün akidlerle ilgili düzenlemeler getirilmiştir. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Daru l-İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, 1405), 3: 385; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1372/1952), 6: 32; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1408/1987), 1: 600; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), 1: 505; Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dârü'l-Tunusiyye, 1999), 6: 74; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve l'râbuḥ* (Beyrut: Dârü'l-Hadîs, 1988), 2: 139.

¹¹ Ebû Dâvud, Akdiye, 12.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404/1983), 3: 3.

¹³ Şâfiî, el-Ümm, 3: 310; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1402/1981), 16: 181; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1407/1986), 7: 15.

¹⁴ Konuyla ilgili bk. Abdülkerim Zeydan, "Akidlerde ve Hukuki İşlemlerde Kasdın Rolü", trc. Ali Bardakoğlu, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1986): 353-373; Cemil Liv, "İslâm Fıkhdında Zâhiri-Bâtını İrade Ayrımının Hukuki İşlemlere Etkisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 181-200.

¹⁵ Maide 5/1.

¹⁶ İbn Kudâme, el-Muğnî, 10: 53; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Daru'l-hadis, 1425/2004), 4: 244.

¹⁷ Buhârî, Bedü'l-vahy, 1.

¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 96.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 26; Abdullâh b. Mahmûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtar* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 4: 162; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1402/1981), 6: 108; Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil Müzenî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410/1990), 8: 182; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, ts.), 2: 21; Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasît fi'l-fıkh* (Kahire: Dârü's-selâm, 1417/1996), 3: 68; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 4: 167; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1412/1992), s: 254.

şer'an yasaklanmış eylemlerde bulunmak olduğunda "İyilik ve takvada yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın."²⁰ ayeti ile birlikte sedd-i zerâi ilkesi devreye girmektedir.²¹

Ebû Hanîfe'ye göre, içki üreten bir kişiye üzüm suyu satımı câizdir. Çünkü üzüm sırasının bizatihi kendisi helâl bir maddedir. Haram kılınan üzümde elde edilen içkidir. Dolayısıyla helâl olan üzümün satışı değil, onun şaraba dönüştürülerek içilmesi yasaklanmıştır.²² Müşterinin kastı irade beyanı sırasında zâhiren ortaya çıkmamışsa mâsiyet kastı satıcının akdini fesat kılmaz. Zira Kur'ân "Hiç kimse bir başkasının günahını yüklenmez."²³ ifadesiyle günahın şahsiliğine vurgu yapmıştır.²⁴

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise, mâsiyette yardımlaşma olan böylesi bir uygulamayı istihsanen mekruh kabul etmişlerdir.²⁵

Klasik kaynaklarda şarabın müslüman toplum için satışa konu olacak mütekavvim bir mal olmadığının altı çizilerek, gayri müslim şarap üreticilerine üzüm satışı ve karşılığında alınacak ücret farklı değerlendirilmiştir.²⁶

Hanefî fıkhında prensip itibariyle haram faaliyette bulunan işletmeye ürün satımı câiz olarak görülse de "İyilik ve takvada yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın."²⁷ ayeti gereğince fitne dönemlerinde gayri müslime veya fitneci kişilere silah satımı mekruh kabul edilmiştir.²⁸ Her ne kadar günahın şahsiliği kapsamında müşterinin kastının dikkate alınmayacağı söylene de fitne dönemlerinde gayri müslime veya fitneci kişilere silah satımı konusunda zâhiri iradedden ziyade karinelerin göstergesi ile bâtinî iradenin esas alındığı söylenebilir. Silah satın alan kişinin toplumda fesat çıkarma ihtimali sebebiyle sedd-i zerâi ilkesi gereği akid mekruh kabul edilmiştir.

Ebû Hanîfe, silah satımında hammadenin değil, bizzat mefsedete götürücü aletin satımı söz konusu olduğunu söyleyerek silah satımını, şarap imalatçısına üzüm satımından farklı değerlendirmiştir.²⁹ Çünkü silah, hiçbir dönüşüme gerek ol-

²⁰ el-Maide 5/2.

²¹ Sedd-i zerâi, mefsedete götüren vasıtaların yasaklanması demektir. Zekiyyüddin Şâban, *İslâm Hukuk ilminin Esasları*, trc. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 269.

²² Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-i'l-Muhtar*, 4: 162; Aynî, *el-Binâye*, 6: 108; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 7: 142; Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira* (Kahire: Matbaatü'l-hayriyye, 1322/1904), 2: 287; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nuceym, *el-Bahru'r-râ'ik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1413/1993), 5: ١٥٤; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkam* (Beyrut: Daru lhyai'l-kütübü'l-arabi, ts.), 1: 320; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddül-l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1412/1992), 4: 268.

²³ En-Necm 53/38.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 26.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 26.

²⁶ Haddâd, *Cevheretü'n-neyyira*, 2: 287; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 5: 87.

²⁷ el-Maide 5/2.

²⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 7: 142; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Daru'l lhyai Türrâsi'l-Arabi, ts.), 4: 378; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-i'l-Muhtar*, 4: 122; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Babertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 6: 107.

²⁹ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-emirîyye, 1313/١٨٩٥), 6: 29; İbn Nuceym, *Bahru'r-râ'ik*, 8: 230; İbn Âbidîn, *Reddül-l-*



madan mâsiyete sebep olabilecek özelliğe sahiptir. Özellikle toplumsal kargaşa sırasında silah satın alındığında, satın alış sebebi zikredilmese de mâsiyet amaçlı alındığı anlaşılır. Üzüm veya üzüm suyunda ise, müşterinin maksadı gizlidir. Zira satın alan kişinin maksadı, alınan ürünlerin şaraba dönüştürülmesiyle ortaya çıkar. Ebû Hanîfe, dönüşümden önce hammaddenin helâl alanlarda kullanılma ihtimalini akdin geçerliliğinin sebebi olarak kabul etmektedir. Silahı satın alan müşterinin fitne ehlinde olmaması yönünde bir şüphe var ise silah satımı câiz görülmüştür. Çünkü bu durumda silahın farklı amaçlarla kullanma ihtimali ortaya çıkmaktadır.³⁰ Ebû Hanîfe'den nakledilen bu yaklaşım tarzı, şarap imalatçısına üzüm veya üzüm suyunun satışındaki görüşlerinin odak noktasını müşterinin bu ürünleri kullanma şeklinin oluşturduğunu göstermektedir.

Hanefî fıkıhındaki konuyla ilgili prensibi izah eden diğer bir örnek ise, evini Mecûsî, Hristiyan veya Yahudi'ye mabet olarak kullanılmak üzere kiraya verme öneriği gösterilmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki tavrı da üzüm satışındaki gibidir. Evin kiralanması ile içerisindeki faaliyetler ayrı değerlendirilir. Diğer bir ifadeyle icâre akdi ile müstecirin kastı farklıdır. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin bu meselede tarafların kastına itibar etmediği söylene de, gayri müslimlere ibadethane için ev satılması veya kiralanmasının Kûfe'nin kırsal alanları ile sınırlanması dikkat çekicidir.³¹ Bu hususun, şehir merkezlerinde farklı dinlere mensup simgelerin kullanılmasının mâsiyete sebep olabileceği ihtimalinin yüksek olmasından kaynaklandığını düşündürmektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise, mâsiyette yardımlaşma anlamına geleceği için bu tür eylemi mekruh kabul etmişlerdir.³² Herhangi bir kimse için şarabın taşınması konusunda ise, Hanefî mezhebinde farklı görüşler olup Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf şarabın taşınması sebebiyle alınan ücreti helâl kabul etmekle birlikte İmam Muhammed ise, helâl olmayacağını söylemiştir. Diğer bir görüşe göre ise, Ebû Hanîfe, şarabın taşınması karşılığı alınan ücrette bir beis görmemekle birlikte, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed yapılan sözleşmeyi geçersiz kabul etmektedir.³³ Çünkü Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre şarap, içmek amacıyla taşınır. Şarap içmek ise mâsiyettir. Mâsiyet için satım veya icâre akdi yapılması da câiz değildir.³⁴ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, şarabın taşınması sebebiyle alınan ücreti câiz görmeyişlerine gerekçe olarak "Mâsiyette yardımlaşmayın."³⁵ ayeti ile "Şarabı taşıyan ve kendisi için taşınana Allah lanet eder."³⁶ hadisini göstermektedir. Ebû Hanîfe'ye göre ise, taşıma işinde bizatihi mâsiyet bulunmamaktadır. Haram olan şarabın içilmesidir. İçmek de kişinin kendi iradesiyle olan bir husustur. Şarabın taşınması onun içilmesini zorunlu kılmaz. Şarap, sirke yapmak veya bir yere dökmek için

Muhtar, 4: 268.

³⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 378; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkam*, 1: 306.

³¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 378; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), 7: 483; Bâbertî, *İnâye*, 10: 60;

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 38; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 378; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 7: 483; Bâbertî, *İnâye*, 10: 60; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 8: 230.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 38; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 4: 190.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 38; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 4: 190; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 378; Babertî, *el-İnâye*, 10: 60; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2: 286.

³⁵ el-Maide 5/2.

³⁶ Tirmizî, *Büyu'*, 58.



de taşınabilir. Şayet akidin kuruluşu sırasında hangi amaçla şarap taşıyacağı belirlenirse ecîrın masiyet amaçlı şarap taşınması câiz olmayacağı için ücret alamaz. Ebû Hanîfe şarap taşımacılığını leş olan hayvanın taşınması üzerinde sözleşme yapmaya benzetmektedir. Müste'cirin leş olan hayvanı taşıması mâsiyet amaçlı olmayabilir. Temizlik ve defin gibi bir maksat da gözetilmiş olabilir. Şarap nakliyesinde de aynı durum söz konusudur. Şarabı taşıyanın lanetlenmesi ile ilgili rivayet, içmek için taşımayla ilgilidir.³⁷ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise, şarap taşımacılığının çoğunlukla içilmesi maksadıyla olmasından hareketle mâsiyette yardımlaşma kategorisine dâhil etmişlerdir.³⁸

Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre, akid esnasında tarafların maksatları açıkça beyan edildiğinde maksatlara itibar edilir. Akid esnasında beyan edilmemekle birlikte maksat biliniyorsa, maksada itibar edilmelidir. Ecîr, müste'cirin içmek amacıyla şarap taşıttığını biliyorsa onunla akid yapıp ücret talep edemez.³⁹

Haram faaliyette bulunan işletmeye dış kaynak temini konusunda Hanefî kaynaklarda verilen örnekleri bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirdiğinde Ebû Hanîfe'nin görüşünün, işletmenin bu hammadde helâl ürün üretebilme ihtimalinden kaynaklandığı görülmektedir. Fitne dönemlerinde gayri müslim veya âsi kişilere silah satımı örneğinde de aynı şey geçerlidir. Silah satımı aslen yasak olan bir şey değildir. Ancak fitne ehli bir kişi, toplumsal kargaşanın yaşandığı dönemde silah satın almasındaki maksadının fitne çıkarmak olduğu açıkça anlaşılabılır. Bu sebeple Ebû Hanîfe, zâhiren de bilinen maksattan hareket ederek sedd-i zerâi ilkesi bağlamında fitne döneminde silah satımını mekruh görmüştür.⁴⁰

Günümüzdeki üretim politikalarına bakıldığında ürünlerin tamamen ayrıştığını görülmektedir. Her bir ürünün bileşenleri farklı fabrikalarda üretilbildiği için hammadde temin edilen fabrikanın hangi ürünü üreteceği kesin olarak bilinmemektedir. Akitteki mâsiyet sarahaten ortadadır. Dolayısıyla bugünkü koşullarda haram faaliyette bulunan işletmelere hammadde temininin Hanefî fıkhi açısından hükmü haram destek olma olarak değerlendirilecektir.

İmam Şâfiî'nin görüşlerine bakıldığında ise, objektif yaklaşım tarzının konunun değerlendirmesinde etkili olduğu görülecektir. İmam Şâfiî'ye göre, şekil şartları itibariyle sahih olan bir sözleşme tarafların farklı niyetlerde olmaları sebebiyle bâtil sayılamaz. Hukukun şeklen aradığı şartlar tamam olduğu sürece yapılan akde icazet verilir. Şarap imalatı yapacağına kanaat getirilen kişiye üzüm satışı da bu kapsama dâhildir. İmam Şâfiî'ye göre, üzüm satın alanın aldığı üzümü şarapta kullanmama, silah satın alanın da aldığı silahla cinayet işlememe ihtimali fesat unsuru olarak görülmemiştir.⁴¹ Çünkü yapılan alışverişte mâsiyette yardımlaşma anlamı olduğu kesin değildir. Müşterinin maksadı görünürde bilinmeyeceği için akdin sıhhati bu durumdan etkilenmez. Ancak satılan üzüm şarapta kullanılsa veya satılan silah fitne

³⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 4: 190.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 38.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 38.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 7: 142; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 378; Mevsâlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-i'l-Muhtar*, 4: 122; Bâbertî, *el-İnâye Serhu'l-Hidâye*, 7: 310; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtar*, 4: 268.

⁴¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 75.

amaçlı kullanılacak olsa, mâsiyet kesinleştiği için yapılan işlem diyâneten mekruh olacaktır.⁴² Şâfiîler içerisinde şarap üretiminde kullanacağı kesin olan birisine üzüm satışının haram olduğu görüşü de dile getirilmiştir.⁴³ Ancak, haram veya mekruh olarak hüküm verilmiş olması, akdin sıhhati için mâni görülmemiştir.⁴⁴ Şâfiî'ye göre, müşterinin kastı irade beyanında açıkça zikredilmemekle birlikte mevcut ortam ya da karineler şarap imalatında bulunacağını gösteriyorsa bu durumda üzüm satışı haramdır. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Allah içkiye, onu dağıtana, içene, üzümünü sıkana, kendisi için sıkıtırana, taşıyana, kendisi için taşınana, satana, satın alana ve parasını yiyene lanet etsin."⁴⁵ hadisi mâsiyete sebep olmanın ve mâsiyette yardımlaşmanın yasaklandığını açıkça göstermektedir. Bu sebeple de mâsiyete sebep olan veya mâsiyete yardım anlamına gelen şeyler haramdır.⁴⁶

Şarap üreticisine üzüm satışı noktasında müşterinin maksadından ziyade zâhiri iradesini dikkate alan Şâfiîler, dâru'l-harp ehline (düşmana) silah satımı konusunu ise farklı değerlendirmişlerdir. Mezhep içerisinde ihtilaflar olmakla birlikte tercih edilen görüş yapılan akdin sahih olmayacağı yönündedir.⁴⁷ He ne kadar Şâfiî fıkhında kötü niyet ibare ve lafza yansıdığına akde etkisi söz konusu olsa da İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönem de dikkate alındığında harbîlerin satın aldığı silahı Müslüman toplumlara karşı kullanma ihtimali çok yüksektir. Bu durum da akdin sahih kabul edilmemesine neden olmaktadır.

Mâlikî ve Hanbelîlerde ise, şarap yapacak kimseye üzüm suyu satmak haramdır.⁴⁸ Yapılan alışveriş de feshedilmelidir.⁴⁹ Bu gruptaki fukâha, görüşlerini "Mâsiyette ve düşmanlıkta yardımlaşmayın."⁵⁰ ayeti ile birlikte⁵¹ Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen "İçilmesi haram olanın satılması da haramdır."⁵²; "Allah içkiye, onu dağıtana, içene, üzümünü sıkana, kendisi için sıkıtırana, taşıyana, kendisi için taşınana,

⁴² Müzenî, *el-Muhtasar*, 8: 182; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2: 21; Tûsî, *el-Vasît fi'l-fikh*, 3: 68; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc* (Beyrut: Dâru l'hyai'l-Turasi'l-Arabi, 1357/1983), 4: 317.

⁴³ Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebû'l-Hayr b. Salim el-İmrânî, *el-Beyan fi Mezhebi'l-İmami's-Şafîi* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 5: 121.

⁴⁴ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *el-Azîz Şerhu'l-Veciz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 1417/1997), 4: 135.

⁴⁵ Tirmizî, "Büyü", 58.

⁴⁶ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 4: 316; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2: 224.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-fikh*, 3: 69; Ebû Zekerriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *el-Mecmû'* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 9: 354.

⁴⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fi fûrû'l-Mâlikiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980), 1: 677. Ebû'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadîr el-Harrânî, *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1404/1984), 1: 311; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, 1: 254.

⁴⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâm, 1408/1988), 9: 394; Nemerî, *el-Kâfi fi fûrû'l-Mâlikiyye*, 2: 277.

⁵⁰ el-Maide 5/2.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4: 167.

⁵² Müslim, *Müsâkât*, 12.



satana, satın alana ve parasını yiyene lanet etsin."⁵³ şeklindeki hadisler ile temellendirirler.⁵⁴

Mâlikî ve Hanbelîlerde konuya yaklaşım sedd-i zerâi kaidesi gereğince harama götüren şeylerin de haram ve bâtil olduğu yönündedir. Şayet kişinin kastı bilinmiyor ancak, bununla ilgili karineler varsa, karineler de akdin haram ve bâtil olması için yeterli kabul edilir. Müşterinin satın aldığı ürünü haramın yanı sıra helâl alanda kullanma ihtimali varsa, akid haram kabul edilir.⁵⁵ Bu yaklaşıma göre de, şarap imalatçısına üzüm satışı veya dâru'l-harp ehline (düşmana) silah satımı haram ve batıl kabul edilmiştir.⁵⁶

Konuyla ilgili olarak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)Tâvus b. Keysân (ö. 106/725) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) şarap yapacağı belli olan kişiye üzüm suyu satışını câiz görürler. Delil olarak, "Allah alışverişi helâl kılmıştır."⁵⁷ ayetini göstermişlerdir. Bu ayete göre, bizatihi haram olmayan her şey satım akdinin mevzuu olabilir. Akid de rükün ve şartları tamam olduğunda sahihtir.⁵⁸ Süfyân es-Sevrî konuyla ilgili kendisine iletilen soruya "Helal olduktan sonra dilediğine sat." Şeklinde cevap vermiştir.⁵⁹

İbn Teymiyye (ö. 652/1254) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise, mâsiyete sebep olma ve mâsiyette yardımlaşma anlamına geleceği için şarap üreteceği bilinen bir kişiye üzüm satışını câiz görmemektedir. Onlara göre, akitlerde niyet ve maksatlara itibar edilmesi nasların gereğidir. Diğer bir ifadeyle akdin zâhiren kurulmuş olması sıhhat için yeterli değildir. Tarafların niyetleri akdin geçerli olmasını etkileyecektir. Zira Kur'ân, akitlerde maksatlara da itibar edilmesi gerektiğine işaret eder.⁶⁰ Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen "Kim hasat zamanı üzümünü depolayıp bunu Yahudi veya Hristiyanlara yahut da şarap üreticisine satarsa, Allah onu ateşe girdirir."⁶¹; "Allah içkiye, onu dağıtana, içene, üzümünü sıkana... lanet etsin."⁶² hadisleri naslarda kişilerin maksatlarının akdi etkilediğini açıkça gösterir.⁶³

Şevkânî (ö. 1250/1834), "Allah içkiye, onu dağıtana, içene, üzümünü sıkana,

⁵³ Tirmizî, Büyü' 58.

⁵⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yunus es-Sıkkî, *el-Câmi li-Mesâilil-Müdevvene* (Beyrut: Daru'l-fîkr, 1434/2013), 22: 523.

⁵⁵ Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-arabi, ts.), 1: 40.

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 168.

⁵⁷ Bakara 2/275.

⁵⁸ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982), 9: 217 (16992. rivayet); Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbü'rî, *el-İsrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ulema* (Ras el-Haimah: Mektebetü Mekke es-Sekafiyye, 1420/2004), 1: 138; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 167; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 4: 40.

⁵⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 4: 461 (22137. rivayet)

⁶⁰ Bakara 2/228, 231; en-Nisa 4/12.

⁶¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Daru'l-Harameyn, ts.), 5: 294.

⁶² Tirmizî, Büyü' 58.

⁶³ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1987), 6: 57; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemin* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1411/1991), 3: 125.

kendisi için sıkıtırana, taşıyana, kendisi için taşınana, satana, satın alana ve parasını yiyene lanet etsin.”⁶⁴ hadisinin içki imalatçısına hammadde temininden ziyade, içki üreticisi, taşıyıcısı, tüketicisi, alıcı ve satıcısı ile ilgili bir hüküm getirdiğini söylemiştir. Hammadde teminini yasaklayan nass ise, bağ bozumu zamanında üzümlerini satmayarak bunu şarap imalatçısı için saklayan kişilerin ateşe gireceğini ifade eden hadis⁶⁵ ile “Şarap üreticisine üzüm satmayın.”⁶⁶ rivayetidir. Bu delillerden hareket eden Şevkânî, mâsiyette yardımlaşma anlamına gelecek her türlü şeyin ticaretinin haram olacağını söylemiştir. Bu sebeple de şarap üreteceği bilinen birisine üzüm suyu satışı haramdır.⁶⁷ Ona göre helâl amaçlı kullanılan şeylerin satımı helâldir. Aslen helâl bir ürünün haram olan şekilde faydalanmak amacıyla alınıp satılması ise haramdır. Müşterinin haram amaçlı kullanacağı yönünde bir kuşkusuna varsa hüküm aynıdır.⁶⁸ Domuz, leş, şarap gibi ürünlerin satışı haram dışında kullanılmamaları sebebiyle haram kılınmıştır. Şevkânî, haram faaliyette bulunacak bir kişiye ürün satımında tarafların maksadının dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple de kişinin maksadının haram bir eylem olduğu bilindiğinde o kişiye hammadde satımının da haram olacağını savunmaktadır.⁶⁹

Muhammed Ebû Zehra (ö. 1250/1834) ise, şarap üretme ihtimali olanlara üzüm satışı ile ilgili kendisine sorulan soruya, satım akdinin câiz olacağı şeklinde cevap vermiştir.⁷⁰

Konuyla ilgili Saffet Köse ise, klasik kaynaklarda içki üretimi ile üzüm satışını ayrı değerlendiren alimlerin “helalin, helal ile satışı” ve “günah, suç ve cezada şahsîlik” prensiplerinden hareketle sorumluluğu içki üreticisine ait gördüklerini ifade etmiştir. Ancak sanayi devrimi sonrasında sorunlar büyümüştür. Fıkhnın tedvin döneminde bireysel üzüm yetiştiricileri üzümlerini hasat zamanı sattığında alıcının onu hangi amaçla kullanacağını bilemediği için bir problem yoktu. Ancak günümüz modern ekonomisi geçmişin ticari hayatından bir çok açıdan farklılık gösterir. Artık helalin haramda kullanılması etkili bir güce sahiptir. Mesela verimi artırmak için satılan gübrede bomba, benzinden molotof, haşhaş gibi faydalı bitkilerden uyuşturucu imal edilebilmektedir. Ürünlerin üretim aşamasında kategorize edilmiş vaziyettedir. Artık şarap için ayrıca üzüm yetiştirilebilmektedir. Arpa sadece insan ve hayvan yemi olarak kullanılmamakta, aynı zamanda biranın da hammaddesini oluşturmaktadır. Bütün bunlar değerlendirildiğinde haram üretimi yapan ya da haramda kullanılacağı kuvvetle muhtemel olan birey ve kurumlara verilecek mal haram üretim zincirinin bir halkasını oluşturacaktır. Bu sebeple de helalin helalle satışı ile suç ve cezada şahsîlik ilkelerinden hareketle bu tür satışlara cevaz vermek mümkün gözükmemektedir.⁷¹

⁶⁴ Tirmizî, *Büyu'*, 58 (1295); İbn Mâce, *Eşribe*, 6.

⁶⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5: 294.

⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4: 461 (22136. rivayet)

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr* (Mısır: Daru'l-Hadis, 1357), 5: 183.

⁶⁸ Şevkânî, *Seylül-cerrâr*, 482.

⁶⁹ Şevkânî, *el-Fethu'r-rabbânî min fetâva'l-İmâm eş-Şevkânî*, thk, Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (San'a: Mektebetül-celilî'l-cedid, ts.), 8: 4211-4212.

⁷⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Fetâve's-Şeyh Muhammed Ebû Zehra* (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2010), 329.

⁷¹ Saffet Köse, “Outsourcing İşlemleri (Haram Faaliyetlerde Bulunan İş Yerlerine Dışarıdan Ürün ve

3. Faaliyetleri İçerisinde Helâl ve Haram Karışık Olan İşletmelere Dış Kaynak Sağlama

Klasik kaynaklara bakıldığında mezheplerin haram faaliyette bulunan işletmelere hammadde temini konusunda akdin şekli yapısıyla birlikte tarafların maksatlarına dikkat etme konusundaki yaklaşım tarzlarının haram ile birlikte helâl faaliyette bulunan işletmelere dış kaynak sağlama hususunda de etkili olduğu görülür.

İmam Şâfiî şekil şartları itibariyle sahih olan akdin, tarafların farklı niyetlerde olmaları sebebiyle bâtil sayılmayacağını savunmaktadır. Bu durumda, malları içerisinde helâl ve haram karışık şekilde bulunan kişilerle ticari ilişki mekruh olmakla birlikte hukuken geçerlidir.⁷²

Hanefî mezhebinde ise, malları içerisinde helâl ve haram karışık şekilde bulunan kişilerle ticari ilişkinin hükmünü belirlemede temel kıstas helâl ve haram oranıdır.⁷³ Helâl malı haramdan daha çok olan kişi ile alım, satım ve hibe gibi her türlü muamele câizdir. Haram kısmı çok ise, bu tür muameleler de câiz olmayacaktır.⁷⁴

Mâlikîler mal varlığında helâl ile birlikte haram da bulunan kişilerle yapılacak muamelenin fikhî sonucu konusunda farklı görüşler yer almaktadır. Abdullâh b. Vehb'e (ö. 197/813) göre, helâl kazanca haram karıştığında o mal tamamıyla haram olur. Ribâ ile ilgili ayette yer alan "şayet tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir."⁷⁵ ifadesi faiz kısmı içerisinde temizleninceye kadar tüm malın haram olduğunu belirtir. Faiz içerisinde temizlenmeden bu kişilerle yapılacak alım satım yada hibe akdi de haramdır. Bu kişinin malının tamamını tasadduk etmesi gerekir.⁷⁶

Mâlikîlerde kabul edilen diğer bir görüş ise, mal varlığı içerisinde helâl ve haram karışık olan kişilerle alım, satım ve hibe gibi akidler câizdir.⁷⁷ Ayrıca, maldaki haram oranına göre hükmün değişeceği yönünde görüşler de vardır.⁷⁸

İbn Rüşd (ö. 520/1126), haram kısım çoksa o malın haram, helâl kısım çok ise de kerahatle birlikte helâl olacağını söylemiştir.⁷⁹ Bunun yanı sıra Mâlikîler içeri-

Hizmet Satımı) Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"*, ed. Mehmet Babayiğit (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 342.

⁷² Râfiî, *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz*, 4: 135.

⁷³ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Uyûnü'l-mesâ'il* (Bağdad: Matbaatü Es'ad, 1386/1966), 478; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 1: 350; Babertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, 12: 209.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 5: 144; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtar*, 4: 122; İbrâhîm es-Semerkindî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 478; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 1: 350; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 186; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyh-i Zade Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhûr* (Beyrut: Daru'l-hayât-Turasi'l-Arabi, ts.), 2: 529.

⁷⁵ Bakara 2/279.

⁷⁶ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-Tahsil*, 18: 194

⁷⁷ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-Tahsil*, 18: 194.

⁷⁸ Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 4: 180.

⁷⁹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-Tahsil*, 10: 124.

sinde oranlamaya dikkat etmeden bu tür karışık mallar ile muamelenin mekruh olacağı da ifade edilmiştir.⁸⁰

İbn Teymiyye, bir kişinin malında helâl ve haramın karışık halde bulunmasının o kişinin malını tamamen haram kılmayarak, şüpheli duruma düşüreceği kanaatindedir.⁸¹ Onunla yapılacak ticari muamelenin haram mı yoksa helâl kısımdan olduğu önem arz eder. Malının çoğunluğu helâl ise, bu kişiyle yapılan ticari muamele helâldir. Malının çoğu haram ise, onunla yapılacak ticari muamelenin haram veya helâl olacağı konusunda farklı görüşler rivayet edilmiştir.⁸² İbn Teymiyye, faizli işlem yapanların mallarında helâl kısmın daha çok olduğu görüşündedir. Faiz anaparanın üzerine konulan fazlalık olduğu için helâl olan ana paranın daha fazla olacağını ifade etmektedir. Buradan hareketle İbn Teymiyye, bir kişinin mallarında helâl ve haram karışıksa bu kişiyle yapılacak alım satım akdi haram olmayacağını, ancak haram malın bir an önce ayıklanması gerektiğini belirtmektedir.⁸³

Salih Fevzan, Abdullah b. Gadeyân, Abdurrezzâk Afîfî, Abdullah Aziz b. Abdillâh b. Bâz, Hüsamüddin b. Mûsâ Afâne, Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn gibi muasır fıkıhçılar, haram faaliyette bulunan işletmelerde çalışma, bu tür yerlere mülkünü kiraya verme ve buradan elde edilen kazancı haram olarak vasıflandırmışlardır. İşletmenin kazancının bir kısmının helâl olmasının hükmü değiştirmeyeceği kanaatindedirler. Onlara göre haramdan uzak durmak gerektiği gibi, haram şüphesi taşıyan muamelelerden de uzak durmak gerekir.⁸⁴

Hasan-ı Basrî (ö. 119/728), Mekhûl (ö. 116/734), Zührî (ö. 124/742) ve Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre ise, gelirlerinde helâl ve haram karışık olan kişilerle ticari muamele câizdir.⁸⁵ Gerekece olarak da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Yahudi bir kişiye zırhını rehin olarak vermesini ve Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas gibi pek çok sahâbenin Yahudilerden hediye kabul etmelerini gösterirler.⁸⁶

Yûsuf el-Karadâvî, İslâm'ın mâsiyette yardımlaşmayı yasaklayıp⁸⁷ onunla mücadeleyi emretmesinden hareketle⁸⁸ mâsiyete yardımcı olmanın o suça ortak olmak anlamına geldiğini söyler. Buna referans olarak da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Yer ve göktekiler bir mü'minin öldürülmesine iştirak etseler Allah onların hepsini ateşe

⁸⁰ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-Tahsil*, 10: 124, 18: 579.

⁸¹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâva* (Riyad: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1995), 29: ۲۷۳.

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâva*, 29: ۲۷۳.

⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâva*, 29: ۲۷۳.

⁸⁴ Hüsamüddin b. Musa Afâne, *Fetâva Yes'elüneke* (el-Halil: Mektebetü Dendis, 1428/2007), 1: 121; Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, *Fetâve'l-İcneti'd-dâime*, thk. Ahmed b. Abdurrezzâk ed-Devîş (Riyad: er-Riaseti'l-Amme li'l-İdarati'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta ve'd-Da've ve'l-İrşad, ts.), 14: 45, 74; Muhammed b. Abdulaziz b. Abdullah, *Fetâve'l-İslâmiyye* (Riyad: Daru'l-vatan, 1413/1993, 2: 423; Suud b. Sa'd b. Derib, "eş-Şeriatü'l-İslâmiyye mine'l-Müskirat ve'l-Mühdırat", *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâm* 1(1395/1975): 369.

⁸⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbü'rî, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ulema* (Re'sülhayme: Mektebetu Mekketü's-Sekafiyye, 1425/2004), ۳: 151.

⁸⁶ İbn Münzir, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ulema*, 6: 151; Şevkânî, *Seylül-cerrârü'l-mütedeffik 'alâ hadâ'iki'l-Ezhâr* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2004), 4482-483.

⁸⁷ el-Maide 5/2.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18: 42; Müslim, İmân 78.



atar.”⁸⁹ hadisi ile şarap konusunda sadece içen değil, içilme aşamasına gelineye kadar bu mâsiyete sebep olanların ve ribâ meselesinde alan, veren, şahitlik eden ve yazanın sorumlu tutulacağını ifade eden rivayetleri gösterir.⁹⁰ Karadâvî’ye göre, günümüzdeki faizli bankalara dış kaynak temini mâsiyette yardımlaşma kapsamına dâhildir. Ancak, dünyaya hakim olan ekonomik sistemin kaçınılmaz bir sonucu olarak Müslümanlar bu tür bankalarla ticari ilişki içerisine girmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple müslüman birey iktisâdi sistemi değiştirme gayretiyle birlikte geçiş döneminde faizli bankalarda çalışabilir. Karadâvî bunun bir ihtiyaçtan kaynaklandığını ve ihtiyaçların da zaruret menzilesinde olduğunu özellikle belirtir. Bu görüşünü de bankaların mal varlıklarının tamamının haram olmadığı, hatta çoğunluğu helâl kapsamına girdiği tezi de, bu tür yerlere insan kaynağı teminini ihtiyaca binaen câiz görmesinde etkili olmuştur.⁹¹ Bununla birlikte sigara alım satımı ile ilgili kendisine sorulan soruya ise, “sigaranın içimi haram olduğu için alım satımı da haramdır.” şeklinde cevap vermiştir.⁹² Müslüman bir kişinin kilise yapımı için arazisini, evini kiralaması veya satması konusunda Ebû Hanîfe dışındaki çoğunluğun bu durumu mâsiyette yardımlaşmak olarak değerlendirdiğini söyleyen Karadâvî, devlet başkanının Hristiyan tebanın ibadetlerini ifa için buna ihtiyaç duymaları halinde siyaset-i şer’iyye gereği bu tür uygulamaya izin verilebileceğini söyler. Ayrıca, gayri müslim ülkelerde yaşayan müslümanlara ibadetlerini yerine getirebilecek mescid inşasına izin verilmesi halinde emanla İslâm beldelerine gelenlerin kilise talepleri de devlet başkanı tarafından karşılanabilir.⁹³

Karadâvî’nin görüşleri tahlil edildiğinde, helâl ile birlikte haram faaliyette bulunan işletmelere dış kaynak teminini mâsiyette yardımlaşma kapsamında değerlendiren câiz kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ancak günümüz ekonomik sistemi gereği bu tür ticari ilişkilere zaruret kapsamında değerlendirilen ihtiyaçlara binaen geçici süre izin verilebilir.

Muhammed Ebû Zehra da benzer şekilde haram faaliyette bulunan işletmelerle yapılacak muamelelere ihtiyaç noktasından bakmaktadır. O bu tür işletmelerde çalışmanın hükmü ile ilgili sorulan soruya “zaruret halinde çalışılabilir” şeklinde cevap vermiştir. Başka bir iş imkanı varken, buralarda çalışmayı ise, mâsiyette yardımlaşma gördüğünden câiz görmemiştir.⁹⁴ Faizle işlem yapan bankada çalışma konusunda verdiği cevapta ise, ribânın haram li-zatihi, ribayla ilgili belge düzenlemenin ise haram li gayrihi kapsamında olduğunu ve sedd-i zerâi gereği haram kıldığını belirtmiştir. Ebû Zehra, haram li gayrihi kapsamında olan şeylerin ihtiyaç anında mubah hale dönüşebileceğinden hareketle başka bir sektörde iş bulamayan kişilerin ihtiyaca binaen faizli bankada çalışılabileceğini de ifade etmiştir.⁹⁵

Kaşif Hamdi Okur ise, Ebû Hanîfe’nin görüşlerini temellendirirken Haneffî fi-

⁸⁹ Tirmizi, Diyât 8 (1398).

⁹⁰ Müslim, Mûsâkât 106.

⁹¹ Yûsuf el-Karadâvî, *Fetava Muasıra* (Kuveyt: Daru'l-kalem, 1432/2011), 1: 609-611.

⁹² Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, 4: 724.

⁹³ Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, 4: 774.

⁹⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Fetave’s-Şeyh Muhammed Ebû Zehra*, 788.

⁹⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Fetave’s-Şeyh Muhammed Ebû Zehra*, 411.

kıhçılarca dile getirilen mahiyeti itibariyle helâl olma ve mâsiyet ya da mâsiyete sebep olmama illetlerinden yararlanarak iki kriter belirlemiştir: “Birincisi, dış kaynak sağlayan işletmenin sattığı ürün ve hizmet, mahiyeti itibariyle haram olmamalıdır. İkincisi ise, dış kaynak kullanan işletmenin sattığı mal ve hizmet, müşteri firmanın haram olan işgalinin bir parçasını oluşturmamalıdır. Bu durumda dış kaynak, haram olan ürün ya da hizmetin ortaya çıkış zincirinin bir bölümü değilse câiz görülebilir. Faizle çalışan bankaya personel taşıma servisi, yemek temini, temizlik ve güvenlik hizmeti, elektrik tesisatı bakımı, elektronik aletlerin temini ve bakımı gibi dış kaynak hizmeti verilebilir. Bu hizmetler mahiyeti itibariyle helâldir. Ayrıca firmanın haram olan ribâlî işlemlerinin bir parçasını oluşturmamaktadır. Ancak bir iletişim firması şans oyunları veya pornografik içerikli materyale dayalı faaliyet gösteren bir işletmeye telefon hattı veya kanal tahsisi yaparsa, haram olan işgalin bir parçası olduğu için câiz görülemez. Her bir dış kaynak ilgili ilkeler ışığında müstakil olarak değerlendirilmelidir.”⁶⁶

Okur, tespit edilen ilkeler çerçevesinde câiz görülen dış kaynak temini uygulamasında, kaynak temin eden işletmenin aldığı bedel ve ücretin helâl olduğunu söyler. Ancak ana işgal sahası haram olan bir işletmeyle ticari faaliyette bulunmanın kerahat olduğunu, dış kaynak sağlayan işletmelerin bu ticari işlemle günaha girmeseler de bu tür firmalarla imkan nispetinde iş yapmalarının müstehap olacağını da belirtir.⁶⁷

Sonuç

Klasik İslam Hukuku kaynakları çerçevesinde “Outsourcing / Dış kaynak” temininin İslâm hukuku açısından değerlendirmesine yer verdiğimiz bu çalışmada şunları söylemek mümkündür:

1. Klasik kaynaklarda dış kaynak kullanımı, akitlerin kuruluşundaki maksatların (bâtınî iradenin) akde tesiri bağlamında haram faaliyette bulunan işletmelere hammadde temini ve fitne çıkaracak kişilere silah satımı örnekleri üzerinden değerlendirilmiştir. Bu sebeple outsourcing uygulamalarını “maksadın akde tesiri” üst başlığı içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

2. Outsourcing uygulamalarının fikhî değerlendirmesini yaparken işletmenin faaliyet alanı, dış kaynak temininin hangi konuda yapılacağı, firmaya temin edilen dış kaynağın haram faaliyette kullanacağını kesin olarak bilinip bilinmediği ve verilecek desteğin işletmenin ana faaliyet alanının bir halkasını oluşturup oluşturmadığının tespiti gerekir. Buna göre işletmenin haram faaliyetlerde bulunduğu ve talep edilen dış kaynağın firmanın ana faaliyet alanının bir halkasını oluşturduğu tespit edilirse, “Günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın.” ayeti; “Allah içkiye, onu dağıtana, içene, üzümünü sıkana, kendisi için sıktırana, taşıyana, kendisi için taşınana, satana, satın alana ve parasını yiyene lanet etsin”, “Allah faiz yiyene, yedirene, faizli muamele için şahitlik edene ve yazana lanet etti.” hadisleri ile birlikte sedd-i zerâi kaidesi

⁶⁶ Kaşif Hamdi Okur, “Outsourcing İşlemleri”, *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”*, ed. Mehmet Babayigit (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 335.

⁶⁷ Okur, “Outsourcing İşlemleri”, 335.

gereğince o firma ile sözleşme yapma haram olarak nitelendirilecektir.

3. Helâl ile birlikte haram faaliyette bulunan işletmelere dış kaynak sağlama-
nın fıkıhî hükmünü belirlemede ise, helâl ve haram oranlarına göre hükmünün veril-
mesi gerektiği görüşü daha isabetli gözükmektedir. Buna göre mâsiyete tepki göster-
ilmesi gerektiğini bildiren rivayetler de gözetilerek haram oranı yüksek olan işlet-
melere dış kaynak temini harama destek olma ve mâsiyette yardımlaşma kapsa-
mında değerlendirilmelidir. Ancak günümüz ekonomik sistemi sebebiyle bu işlem-
lerin yapılması kaçınılmaz hale gelmişse, “İhtiyaçlar zaruret menzilesindedir.” ilkesi
gereği ihtiyaç oranına göre geçici süreyle câiz görülebileceği yaklaşımı tercih edile-
bilir. Toplum içerisinde haram faaliyette bulunan ya da haram faaliyet oranı yüksek
olan işletmelerle ilişkiler yaygın hale gelmesinden hareketle dış kaynak teminini ta-
mamıyla câiz görmek doğru olmayacaktır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 45 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1416/1995.
- Afâne, Hüsamüddin b. Musa, *Fetâva Yes'elüneke*. 14 Cilt. el-Halil: Mektebetü Dendis, 1428/2007.
- Akdoğan, Asuman - Karacaoğlu, Korhan. “Dış Kaynaklardan Yararlanma ve Bankacılık Sektöründe Teknoloji ve Bilgi İşlem Faaliyetleri İle İlgili Dış Kaynaklardan Yararlanma Üzerine Bir Uygulama”. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 17/2 (2003): 91-107.
- Aydın, Nervin. “Dış Kaynak Kullanım Nedenleri ve Uygulamaları”. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 41 (2016): 61-79.
- Aynî, Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1981.
- Babertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Bakan, İsmail - Fettahloğlu, Seçil - Eytmiş, Melih. “Türkiyede Dış Kaynak Kullanımında Tedarikçi Seçim Kriterleri ve Sözleşme Şartlarında Dikkat Edilecek Hususlar”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2012): 141-161.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Mekke: Darü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1994.
- Burhânüddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, 1405/1984.
- Çetintaş, Çetintaş, “İslâm Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmesinin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku'ndaki Mahiyeti Bağlamında)”, *Turkish Studies* 11/12 (2016): 43.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. 2 Cilt. Samsun: Etüt Yayınları, 2010.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyh-i Zade. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Desûkî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'l-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Fetave's-Şeyh Muhammed Ebû Zehra*. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2010.
- Erdoğan, Mehmet. “Garar”. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 150. İstanbul: Ensar Yayınları. 2010.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasît fi'l-fıkıh*. Kahire: Dâru's-selâm, 1417/1996.
- Gül, Hasan. “Dış Kaynak Kullanma Nedenleri ve Taşıdığı Riskler; İmalat Sanayiinde Bir Uygulama”. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2005): 157-184.
- Haddâd, Radiyyüddin Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n neyyira*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *İbrâhîm Mülteka'l-Ebhur*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Harrânî, Ebû'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadîr. *el-Muharrer fi'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1404/1984.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1412/1992.

- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Muhtâc*. Beyrut: Dâru l-İhyai'l-Turasi'l-Arabi, 1357/1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Abdillâh, Muhammed b. Abdulaziz. *Fetâve'l-İslâmiyye*. 4 Cilt. Riyad: Daru'l-vatan, 1413/1993.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't- Tunusiyye, 1999.
- İbn Ba'z, Abdulaziz b. Abdullâh. "Faiz Oranları İle İlgili Değerlendirme". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 39 (1414/1994): 27-77.
- İbnü'l-Cevzî. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesîr fî'lîmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.
- İbn Derib, Suud b. Sa'd , "eş-Şeriatü'l- İslâmiye mine'l-Müskirat ve'l-Mühdırat", *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâm* 1(1395/1975): 369.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd. 1409.
- İbnü'l-Fevzan, Salih b. Fevzan. "İslâmi Şeriatla Alışverişle Riba Arasındaki Fark". *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâmiyye* 10 (1404/1984): 77-97.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l- Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbüri. *el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ulema*. Ras el-Haimah: Mektebetü Mekke es-Sekafiyye, ١٤٢٠/2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbah ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r- râ'ik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1993.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmuatü'l-fetâva*. Riyad: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1995.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebü'l-Hayr b. Salim. *el-Beyan fî Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'î' fî tertibi's-şerâ'î'*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1407/ 1986.
- Karadavi, Yûsuf. *Fetâvâ Muâsıra*. Kuveyt: Daru'l-kalem, 1432/2011.
- Köse, Saffet. "Outsourcing İşlemleri (Haram Faaliyetlerde Bulunan İş Yerlerine Dışarıdan Ürün ve Hizmet Satımı)Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"*, Ed. Mehmet Babayiğit 340-345. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabi, 1372/1952.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.
- Mevsîlî, Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyar li ta'lîlî'l-Muhtar*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Molla Hüsrev. *Düerü'l-Hükkam*. Beyrut: Daru l-İhyai'l-kütübî'l-arabi, ts. Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr. *el-Kâfî fî fûrû'î'l-Mâlikiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İslâmiyye. *Fetâve'l-lecneti'd-dâime*. Thk. Ahmed b. Abdurrezzâk ed-Devîş. Riyad: er-Riasetü'l-Amme li'l-İdaratî'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrşad, ts.
- Liv, Cemil. "İslâm Fıkında Zâhiri - Bâtını İrade Ayırımının Hukuki İşlemlere Etkisi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (Konya: 2016): 181-200.
- Makdisî, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-

- kitabî'l-arabi, ts.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Outsourcing İşlemleri". *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"*. Ed. Mehmet Babayiğit. 323-338. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Öztürk, Azim - Sezgili, Konuralp. "Dış Kaynaklardan Yararlanmanın Yeni Bir Rekabet Stratejisi Olarak Kullanılması ve Uygulama Süreci". *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/2 (2002): 127-142.
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Aziz Şerhu'l-Veciz*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Uyûnü'l-mesâ'il*. Bağdad: Matbaatü Es'ad, 1386/1966.
- Serahşî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1981.
- Sıkallı, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yunus. *el-Câmî li Mesâ'il-i-Müdevvene*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1434/2013.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1991.
- Şâban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk ilminin Esasları*. Trc. İbrahim Kafî Dönmez Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1983.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. 8 Cilt. *Neylû'l-evtâr*. Mısır: Daru'l-Hadis, 1357.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Seylû'l-cerrârû'l-mütedeffik 'alâ hadâ'iki'l-Ezhâr*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1425/2004.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *el-Fethu'r-rabbânî min fetâva'l-İmâm eş-Şevkânî*. Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. San'a: Mektebetü'l-celilî'l-cedid, ts.
- Şirâzi, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemül- Evsat*. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Harameyn, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbuḥ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1408.
- Zeydan, Abdulkirim. "Akidlerde ve Hukuki İşlemlerde Kasdın Rolü". Trc. Ali Bardakoğlu. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(1986): 353-373.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus, *Tebyînû'l-hakâ'ik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-emirîyye, 1313/1896.

Summary

The rapid development of technology and industry has caused great changes in social, cultural and economic spheres. When the notion of production is replaced by that of consumption, commercial companies embarked upon new quests with the aim of keeping up with the speed of consumption. Companies have had to take recourse to outsourcing for such reasons as increasing their power of competition, responding to the demand and decreasing the costs. The term "outsourcing" means a company's transfer of its continuous internal activities and rights of decision-making to one or more than one external supplier in accordance with an agreement.

What is aimed for by making use of external supply sources is the delegation by a company of those works to other companies that are included in its operational activities, but not in its capacities. Thanks to this, the companies can focus on the field of business in which they are expert, buying services in other fields from the other supplying companies. By means of outsourcing, the local companies aim at decreasing their costs, reaching a competitive position and decreasing the economic risks, while the international companies are planning to make use of the position of their local suppliers, as well as take advantage of the cheap labor, raw material and low taxes. As a result of the speedy progress of outsourcing practices, many fields of activity are outsourced such as design, marketing, human resources, finance, advertisement, food, transportation, public relations, and research and development. Although outsourcing has taken its place recently in economic literature, such examples occurring in the classical Islamic legal literature as selling grapes to the producer of wine and selling weapons to the

anarchists shed light on this concept. A glance at these examples shows that the objective or subjective attitude of the Islamic legal schools to the formation of a contract is also influential in assessing the decisions about the practice of outsourcing. Those, who think that a formally valid contract cannot be invalidated on the basis of the aims of the parties, are not interested in the aims of the parties. However, as regards contracts that are highly probable to cause evil, the aims of the parties are taken into consideration. Those, who hold that the aim also should be considered along with the formal conditions concerning the validity of a contract, regard the contracts with high probability of causing evil as invalid on the basis of the principle of sadd al-dharā'i', i.e. blocking the means to an expected evil.

A glance at today's policies of production shows a total differentiation of products. Since the components of every product can be produced at different factories, what product is to be produced by the factory that supplies the raw material is certainly predictable. In the codification period of Islamic law, there was no such problem because, when the individual producers of grapes sold their grapes at the season of harvest, they did not know for what goal the buyers would use them. However, today's modern economy differs from the past one in many respects. Now the use of the permissible in the impermissible has an effective power. For example, the production of a bomb from fertilizers, of a molotov cocktail from gasoline, and of drugs from the useful herbs. The products are categorized in the process of production. Now grapes are exclusively grown for wine. Barley is not only used for human and animal food, but also as the raw material of beer. If one considers all of this together, one can certainly know that a product that is supplied to the people or organizations that produce and are strongly probable to produce impermissible products shall form a major link of the chain of impermissible production.

The companions of the Prophet disagreed over outsourcing for the companies which include a mix of permissible and impermissible activities. Even though it is said that insofar as the formal conditions are met, a contract cannot be regarded as invalid, such contract is religiously reprehensible and even impermissible. Some contemporary scholars of Islamic law, relying on the commercial transactions the Prophet and the companions did with the Jews, maintain that the nature of the commercial transaction holds no importance for the validity of a contract. Some others look at outsourcing for those companies performing impermissible activities from the perspective of need, regarding this as permissible temporarily in proportion with the need.

The rapid pace of development of the practices of outsourcing increased the need for determining a criterion for outsourcing for companies with impermissible activities. As a result of such studies, it is set forth that on the basis of permissibility or that of avoiding sinfulness or avoiding leading to sinfulness, a product or service supplied by an outsourcing company should not be impermissible and that supplied material or service should not form part of the impermissible activities of the company.

When making a legal assessment of the practices of outsourcing, it is necessary to know the company's field of operation, the field of its outsourcing, whether it is certain that the supplied outsourcing is to be used in the impermissible activity and whether the supply forms a link of the company's main field of operation. Thus, if it is identified that the company performs impermissible activities and that the demanded outsourcing forms a major link of the company's main field of operation, doing business with that company will be considered impermissible on the basis of the Qur'ānic verse, "Do not cooperate in sin and aggression", and on the basis of the ḥadīths "Allah has cursed wine, its drinker, cup-bearer, one who squeezes it, one for whom it is squeezed, its seller, one who purchases it, its bearer, the one for whom it is carried and the one who consumes its money" and "Allah has cursed the one who consumes interest, the one who gives it, the one who records it and the witnesses", as well as on the basis of the principle of sadd al-dhrā'i'.

As regards deciding the legal position of the companies which carry on both legal and illegal operations, it seems to be more accurate to decide in keeping with the rate of its permissible and impermissible operations. Accordingly, in observation of the religious reports that demand reacting against the sinful actions, one should regard the act of outsourcing for the companies with a high rate of impermissible operation as supporting the impermissible and cooperating in sinful acts. However, if the modern economic system necessitates such transactions, they might be considered permissible interim in proportion with the rate of necessity on the basis of the general rule, "Needs are held in the position of necessity." However, it will not be accurate to consider outsourcing to be absolutely permissible on the basis of the presence of extensive relations with the companies which conduct impermissible activities or a high rate of impermissible activities.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Hudeybiye Seferi ve Hz. Ömer'in Bey'atü'r-Rıdvan Ağacını Kestirme Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme

Kemal Taşkın

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı
ktaskin@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0719-8956>

Geliş Tarihi / Received: 08.04.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2019

Öz

İslam tarihinin dönüm noktalarından birisi ilk olarak hesapta olmayan bir antlaşma ile sona eren Hudeybiye seferidir. Başlangıçta çok sert bir tutum sergileyen Mekke müşriklerini antlaşmaya mecbur bırakan ve umre maksadıyla düzenlenen bir yolculuğun amaç ve gidişatını değiştiren diğer bir önemli olay ise Hz. Peygamber'e gönülden bağlılığı ifade eden ve bir nevi güven tazeleme anlamı taşıyan Rıdvan Bey'atı'dır. Altında bu bey'atin gerçekleştiği ve sonraları "Şeceretü'r-Rıdvan" ismi ile anılan Hudeybiyedeki bir ağaç, ilk dönemlerden itibaren Müslümanların ilgisini celp etmiştir. Konu ile ilgili sahabe'nin daha sonraları bu ağacı arayıp bulamadıkları şeklindeki rivayetlerin yanı sıra Hz. Ömer'in, aşırı ilgiden dolayı insanların putlaştırmasından korktuğu için onu kestirdiği gibi rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır. Belirli bir mekân yahut nesnelere kutsiyet atfetmenin kişiyi itikâdî açıdan problemli noktalara götüreceği meselesinde zikredilen deliller arasında söz konusu ağacın kesilmesi hususunun da sıklıkla zikredildiği görülmektedir. Bu makalede Rıdvan bey'atinin ön aşaması konumundaki Hudeybiye seferine değinilerek ağacın esilmesiyle ilgili sahih rivayetlere ulaşılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hudeybiye, Şeceretü'r-Rıdvan, Kutsal, Şirk, Hz. Ömer.

An Analysis of the Hudaibiyya Expedition and the Issue of Caliph 'Umar's Cutting Down the Tree of the Pledge of Rıdwan

One of the most important milestones of Islamic history is the Hudaibiyya treaty, which is primarily overlooked. The most important event that changed the aim and the course of the expedition and forced the polytheists of Mecca to make a deal in the beginning was the Rıdvan allegiance which was a kind of trust and a way to express devotion to the Prophet. This allegiance was made under a tree named afterwards "Şeceretü'r-Rıdvan" and it has been held in the limelight by Muslims since the first periods of Islamic history. The Companions of the prophet couldn't find this tree afterwards and there were narrations that Khalifa Omar had cut it down for fear of it becoming a fetish in virtue of excessive interest of the Muslims. Based on this, it is claimed that not any place cannot be considered sacred and worshiping in there will lead the person to polytheism (shirk). In this article, what is aimed is to reach the truth by discussing the Hudeybiye expedition and evaluating the narrations related with felling the tree.

Keywords: Hudaibiyyah, Tree of the Pledge of Rıdwan, Holy, Shirk, Caliph Umar.

Atıf / Cite as

Taşkın, Kemal. "Hudeybiye Seferi ve Hz. Ömer'in Bey'atü'r-Rıdvan Ağacını Kestirme Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Marife* 19/1 (2019): 159-182. <https://doi.org/10.33420/marife.551074>.

Giriş

Kaynak hadis kitaplarında, Hudeybiye antlaşmasının önemini, sebep ve neticelerini detaylarıyla açıklayan birçok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerde Rıdvan bey'atının sebepleri, yapılış şekli ve neticeleri anlatılmaktadır. Yine sahabenin bir sene sonra altında bey'at yapılan ağacı aradıkları, ancak bulamadıklarından bahsedilmektedir. Bununla beraber Hz. Ömer'in bu ağacı kestirdiği rivayeti de bulunmaktadır. Zahirî bir ağacın kesilip kesilmemesi çok önemli gözükmeyebilir. Bidatlere olan hassasiyeti ile tanınan Hz. Ömer'in insanların tazimde aşırı giderek şirke düşmesinden tedirgin olduğu için bu ağacı kestirdiği yorumları yapılmıştır. Bazı çevrelerce de günümüzde bir takım uygulamalar -maksadını aşma pahasına- bu rivayete kıyas edilerek herhangi bir mekanın kutsal sayılmasının kişiyi şirke götüreceği iddia edilmiştir.

Modern zamanda da Hudeybiye seferi detaylarıyla incelenmiş, birbirinden değerli tez, makale ve sempozyum düzeyinde akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda ise -belki kapsam dışı kaldığından dolayı- altında Rıdvan Bey'atı yapılan ağacın kesilmesiyle ilgili rivayetin sıhhati ile ilgili detaylı bilgi bulunmamaktadır. Konu "Hz. Ömer bu ağacı kestirmiştir" denilerek nakledilmiştir. Bazı çalışmalarda kaynak olarak da hadis literatüründe asli kaynak sayılmayan eserlere atıf yapılmıştır. Bazılarında da "sonraki yıllarda Rıdvan ağacı veya onun yerine başka bir ağaç ziyaret edilerek altında namaz kılınmaya başlanmış, durumu öğrenen Hz. Ömer, zamanla kutsallaştırılacağı kaygısı ve fitne korkusuyla bu ağacı kestirmiştir" denilerek Buhârî ve İbn Ebî Şeybe birlikte kaynak gösterilmiştir. Halbuki ağacın kesilme rivayeti Buhârî'de bulunmamaktadır.

Konuyla alakalı yapılan bu çelişkili rivayetlerin itikadî bir konuda kaynak gösterilmesi bizi bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Bundan dolayı bizim öncelikli hedefimiz Hudeybiye seferi veya antlaşması ile ilgili rivayetleri detaylı bir şekilde değerlendirmek değildir. Daha ziyade Hudeybiye ile alakalı konumuzu açıklama sadedinde izahtan varestede kalınamayan rivayetlere kısaca temas etmek ve ağacın kesilme meselesini açıklığa kavuşturmadır.

1. Hudeybiye, Muhteva, İsimlendirme

Hudeybiye Seferi, Hz. Peygamber (s) ve O'na inanan sahabenin Mekke'de başlayan, Medine'ye hicret ettikten sonra da devam eden zor günlerinin artık biteceğini müjdeleyen ve hakkında bir sure indirilen, İslam tarihinin müstesna olaylarından biridir. Bu antlaşma ile İslâm devleti resmen tanınmış ve Müslümanlar maddi-manevi yönden sınanmıştır. Görünüşte ağır bir yenilgi aldığı izlenimine kapılan ashap, ne olursa olsun Hz. Peygamber'e bağlılığı bırakmamış, antlaşmanın seyrini değiştiren Rıdvan Bey'atı ile samimiyetlerini sergilemişlerdir. Nihayetinde de Müslüman-

1 Davut Şahin, "Hz. Ömer'in Ayetleri İstişâd Etmesi ve Uygulaması" *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017): 344.

2 Sezayî Bekdemir, "Hz. Ömer'in Bid'atlere Karşı Tutumu", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 224.

lar fetih suresiyle teskin edilmiş ve kendilerini bekleyen büyük fethin müjdesini almışlardır.⁹

Hudeybiye, orta büyüklükte bir yerleşim yeri olup ismini, altında Hz. Peygamber'e (s) bey'at edilen ağacın oraya inşa edilen Şecere Mescidinin¹⁰ yanındaki kuyudan almıştır. Nitekim rivayetlerde bu kuyunun isminin Hudeybiye olduğu ifade edilmiştir.¹¹ Hudeybiye, Mekke'ye yaklaşık dokuz merhale uzaklıktadır¹². Bir kısmı harem, bir kısmı hill bölgesi¹³ olup mikat¹⁴ mahallidir.¹⁵

Bazı İslam alimleri bu olaya “Hudeybiye Gazvesi” (غزوة الحديبية)¹⁶ derken bazıları “Hudeybiye Antlaşması” (صلح الحديبية)¹⁷ diye isimlendirmiştir. Bu meyanda yaklaşık bir ay süren Hudeybiye seferini üst başlık olarak sayarsak “gazve safhası” ve “antlaşma safhası” diye ikiye ayırmak mümkündür. Bu çalışmada daha çok birinci safhaya değinilecektir. Hudeybiye seferinin başlamasından antlaşmanın yapıldığı zamana kadar geçen sürede pratikte herhangi bir savaş olmamıştır. Ancak müşrikler tarafından Müslümanları söz ve fiille tahrik etmek ve aşağılamak için psikolojik bir savaş olduğu da göz ardı edilmediğinde bu isimlendirmenin yanlış olmadığı sonucuna varılabilir.

2. Kur'an-ı Kerim'de Hudeybiye Seferi ve Rıdvan Bey'atı

Kur'an-ı Kerim'in 48. suresi “Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik” el- (Feth, 48/1) ayetiyle başlamaktadır. Bundan dolayı da “Fetih Suresi” diye isimlendirilmiştir. Müfessirlerin çoğuna göre bu sure Hudeybiye seferi hakkında nazil olmuştur. Ancak surenin Mekke'nin fethi hakkında indiği ile alakalı farklı rivayetler de vardır.

Konu ile alakalı bu rivayetlere geçmeden önce Fetih (الفتح) kelimesine filolojik açıdan değinmek yerinde olacaktır. Arapça fetih (الفتح) ismi fe-te-ha (فتح) kökünden

⁹ el-Fetih 48/1.

¹⁰ Bu mescidin yerine yapılan ve şuanda mevcut olan mescidin adı “Hudeybiye Mescidi”dir.

¹¹ Ahmed b. Hanbel es-Şeybânî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.) 3: 325, 4: 290; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1423/2003), *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9: 373.

¹² Günümüz ölçüsüyle bu mesafe takriben 17 km'dir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, “Hudeybiye Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1999), 18: 297.

¹³ Harem ile mikat sınırları arasında kalan bölgedir. Detaylı bilgi için bk. Salim Ögüt, “Harem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1997), 16: 127.

¹⁴ Hac ve umre ibadeti için ihram giyilecek günler ve yerlerdir. Detaylı bilgi için bk. Salim Ögüt, “Mikât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2005), 30: 48.

¹⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 2: 229.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed el-Vâkidî, *el-Meğâzî* (Beyrut: Dâru'l-alemî, 1409/1989), 2: 571; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beytü'l-Efkâr, Riyad 1419/1998), “Meğâzî”, 33; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîbu'r-Rahman el-'Azamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 5: 330; Ebû Bekr İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 5: 330; Ebû'l-Hasen Ahmed el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1: 350; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 5: 21.

¹⁷ Ebû İshak es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418/1997), 2: 87; Ebû'l-Hasen el-Mâveridî, *en-Nuket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1437/2015), 5: 317; Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1423/2003), 9: 373; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), 4: 334.



gelmekte olup üçüncü bapıtan mastardır. Sözlükte “Kapalı olan bir şeyi açmak, yarıdım, zafer, akarsu, düşman ülkesini ele geçirmek” gibi manalara gelmektedir.¹² Bazılarına göre ise asıl manası “Kapalı olan bir şeyi açmak” olduğu için Müslümanların küfür diyarını ele geçirmesine “fetih” ifadesinin kullanılması mecazidir.¹³

Fetih kelimesinin bir diğer manası da “Aralarında husumet olan iki taraf hakkında hüküm vermek”tir. Bu durumda fettâh-füttâh hâkim için kullanılır.¹⁴ O zaman ilk ayetin manası; “Senin İslam dinini yaymana ve düşmana karşı galip gelmene hükmettik” olmaktadır.¹⁵

Fetih kelimesinin semantiğine uygun olarak, bu seferde herhangi bir savaş ya da düşman toprağını ele geçirme söz konusu olmadığı iddiasıyla surede kast edilen fethin, Mekke’nin fethi olduğu görüşü varsa da, Hudeybiye seferi hakkında indiği görüşü daha kuvvetlidir. Enes b. Malik (93/711) de (r.a) “Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik” (el-Feth, 48/1) ayetini okuyarak bu sûrenin Hudeybiye antlaşması hakkında indiğini söylemiştir.¹⁶ Nitekim gerek surenin içeriği gerekse konu hakkındaki rivayetler bu minvaldedir.

Bununla beraber Hudeybiye seferine fetih denmesinin sebebi, kendisinde bulundurduğu maslahat ve Mekke’nin fethine zemin hazırlaması olarak ifade edilebilir. Nitekim İbn Mesud (ö. 32/652), Berâ b. Âzib (ö. 71/690) ve Câbir (ö. 78/697) gibi sahâbîler şöyle demiştir:¹⁷ “Siz fetih denince ilk olarak Mekke’nin fethini anlıyorsunuz. Doğru, Mekke’nin fethi bir fetihtir. Ancak biz Hudeybiye günündeki Rıdvan Bey’atı’nı (asıl) fetih sayardık. O gün biz Hz. Peygamber’le (s) beraber bin dört yüz kişiydik. Hudeybiye bir kuyunun adıdır.”¹⁸

İlgili rivayetlerde geçtiği üzere Fetih suresi, Hz. Peygamber’in (s) Hudeybiye dönüşünde, hicretin 6. senesinin sonunda, Zilkade ayında, başından sonuna kadar Hudeybiye seferi süresince inmiştir.¹⁹ Sure inmeden önce Hz. Peygamber (s) ve sahabe, antlaşma maddelerinin görünüşte aleyhte olması²⁰, Mekke’ye girmeden ve

¹² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-’ayn* (Beyrut: Mektebetü’l-hilâl, ts.), 2: 194; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 2: 81.

¹³ Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-’arûs* (Kuveyt: Müessesetü’l-Kuveyt, 1421/2000), 7: 5.

¹⁴ el-’Araf 7/19.

¹⁵ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mekâyisü’l-luğa* (Dâru’l-Fikr, Beyrut ts.), 375; Muhammed b. Ebî Bekr er-Razî, *Muhtâru’s-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1995), 517; Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994), 2: 536.

¹⁶ Buhârî, “Meğâzî”, 33, “Tefsîr”, 47.

¹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-kur’ani’l-azîm*, 7: 325.

¹⁸ Buhârî, “Meğâzî”, 33.

¹⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed el-Himyerî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1374/1955), 2: 308; Ebû’l-Leys es-Semerikandî, *Bahrü’l-ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1413/1992), 3: 308; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen*, thk. Abdulmu’tî Emin Kal’acî (Beyrut: Daru kuteybe, 1412/1991), 4: 50; Sa’lebi, *el-Keşf’el-beyân*, 9: 40; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâu’t-turâsî’l-Arabî, 1420/1999), 17: 65; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1422/2001), 5: 125; Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kurân*, 5: 196; Ebû Muhammed el-Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, thk., Abdurrezzâk el-Mehdî (Riyad: Dâru’t-Taybe 1996/1417), 7: 298; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu’l-Beyân* (Dâru’l-fikr, Beyrut ts.), 9: 2.

²⁰ Hudeybiye antlaşmasının tam metni ve açıklamaları için bk. Esra Atmaca, *Hudeybiye Seferi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 70; Mustafa Özkan, “Hudeybiye Antlaşması Özelinde Hz. Ömer’in Kişilik Tahlili Denemesi”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 8/15 (2010):



Kabe'yi tavaf edemedi ihramdan çıkıp kurbanlarını kesmelerinden dolayı üzüntü içindeyken inen bu sure, onlara ciddi manada moral ve motivasyon sağlamıştır. Bundan dolayıdır ki Allah Rasûlü (s) fetih suresi hakkında, "Bu gece bana üzerine güneşin doğduğu her şeyden daha hayırlı bir sure indirildi"²¹ demiştir. Antlaşma dönünde insanlar Kur'â'u'l-ğamîm²² civarında toplandı. Hz. Peygamber (s) devesinin üzerindeyken "Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik" (el-Fetih, 48/1) ayetini okudu. Orada bulunanlardan bir adam²³ "Ya Rasûlallah! bu antlaşma bir fetih midir?" diye sorunca Hz. Peygamber (s); "Muhammed'in nefsi kudret elinde bulunan Allah'a yemin olsun, muhakkak ki bu antlaşma bir fetihtir"²⁴ diye cevap verdi. Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) konu ile alakalı açıklaması da dikkate şayandır: "İslam'da Hudeybiye fethinden daha büyük bir fetih olmamıştır. Fakat o gün insanlar Muhammed (s) ile Rabbi arasında olup bitenlerden habersizdi. Kullar acelecidir. Allah (c.c) ise kulları gibi acele etmez. Ta ki murad ettiği iş olana kadar."²⁵ Neticede Hudeybiye, insanların akın akın İslam'a girmesinin başlangıcı olarak büyük bir fetih olmuştur. Bundan dolayı Hudeybiye "Fetih" diye isimlendirilmiştir.²⁶

3. Rivayetlerde Hudeybiye Seferi

Rivayetlerin bildirdiğine göre bir gün Hz. Peygamber (s) rüyasında Mescid-i Haram'a girdiğini, başını tıraş ettiğini, Kâbe'nin anahtarını aldığını ve yanındakilerle beraber Arafat'ta vakfeye durduğunu görmüştü. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s), rüyasını ashabına anlatarak onları bir an önce umre yapmak niyetiyle sefere hazırladı.²⁷ Bu rüya Kur'an- Kerim'de şöyle anlatılır:

"And olsun ki Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi".²⁸

Daha sonra Hz. Peygamber bu doğrultuda sahabeye sefere hazırlanmaları talimatını verdi. Civar beldelere sefere çıkılacağına dair haber saldı. Bedevilerin çoğu

49.

²¹ Malik b. Enes, *Muvatta* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1418/1997), "Kur'an", 4; Buhârî, "Tefsir", 48; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'us's-sahîh* (Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1418/1998), "Cihad", 34; Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1419/1998), "Tefsir", 48; Süleymân b. Eş'as b. İshâk, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen* (Riyad: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), "Cihad", 155; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 4: 290; İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 11: 126; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9: 373.

²² Mekke ve Medine arasında Medine'ye daha yakın Râbiğ ve Cuhfe yakınlarında bir yer ismidir. Detaylı bilgi için bk. Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 4: 214

²³ Taberânî'nin başka bir rivayetine göre bu soruyu soran Hz. Ömer'dir. Bk. *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6: 90.

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2: 392; Ebu Davud, "Cihad", 153; Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Musul: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 19: 445; Ebû Abdillâh Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî (405/1014), *el-Müstedrek ale's-sahihayn* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1996/1417), 2: 14 (Hâkim, isnadının sahîh olduğunu söylemiştir. Zehebi de ona muvafakat etmiştir); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6: 529.

²⁵ Vâkidî, *Meğâzi*, 2: 610.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959), 5: 348.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 3: 323, 4: 164.

²⁸ el-Feth, 48/27.

sefere çıkmak istemediği için ağırdan aldılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.), Zil-kade ayının on ikinci günü evinde gusûl abdesti aldı, Kasva adlı devesine binerek ve yanında bulunan muhacir, ensar ve diğer Arap kabilelerden kendilerine katılanlarla beraber sadece umre niyetiyle yola çıktı.²⁹

Umre niyetiyle gittikleri için yanlarına hiçbir savaş aleti almadılar. Sahabe Mekke'ye girme hususunda zerre kadar şüphe etmiyordu. Ancak tedbirli olma mahiyetinde Hz. Ömer (ö. 23/644), Ya Rasûlallah! Savaş için hiçbir hazırlığımız yok Ebu Süfyan ve diğer Kureyşlilerin saldırısından korkmuyor musun?" diye sorunca Hz. Peygamber(s); "Umre niyetiyle gidip silah kuşanmak hoşuma gitmiyor" diye cevap verdi. Gerçekten de Hz. Peygamber'in savaş gibi bir niyeti yoktu. Ancak Kureyş'in Müslümanlara savaş açacağından ve onların Mekke'ye girişine engel olmalarından korkuyordu.³⁰

Hz. Peygamber (s), Nümeyle b. Abdullâh'ı Medine'de vekili olarak bıraktı.³¹ Abdullah b. Ümmü Mektum (ö. 15/636) ve Kinâne oğullarından Ebû Ruhm'un da vekil olarak bırakıldığı şeklinde rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetleri cem eden Belâzürî (279/892), "Hepsini birden vekil olarak bırakmış olabilir. Zira İbn Ümmü Mektûm, namaz kıldırmak için, Ebu Ruhm ve Nümeyle de şehrin idaresi için vekil bırakılmıştır" demektedir.³²

Hz Peygamber (s) ve beraberindekiler Zülhuleyfe'ye kadar gelmiş ve orada öğle namazını kılmışlardı. Savaşa niyetlerinin olmadığını göstermek için de yanlarında getirdikleri kurbanlıklarını işaretleyip ihrama girmişlerdi.³³ Hz. Peygamber (s), Huzâ'a kabilesinden Bişr (Büsr) b. Süfyan el-Ka'bî'yi kendisini Kureyşlilerin durumundan haberdar etmesi için casus olarak Mekke'ye gönderdi.³⁴ Kurâ'u'-ğamîm'e gelince burada konakladı ve sahabeye şöyle seslendi: "Kureyş bize karşı kabileleri toplayıp onlara ziyafet verdi. Beytullah'a girmemize engel olmaya çalışacaklar. Sizinle istişare etmek istiyorum. Beytullah'a doğru ilerleyelim mi? Yoksa bize engel olmak isteyen Mekkelilerle savaşalım mı? Bu konuda görüşünüz nedir?" Bunun üzerine Hz. Ebubekir: "Ya Rasûlallah! Beytullah'ı ziyaret maksadıyla evinden çıktın. Kimseyi öldürmek ya da kimseyle savaşmak istemiyorsun. Beytullah'a doğru ilerle. Kim bizi engellemeye kalkarsa bu sefer onunla savaşırız" dedi. Sonra Hz. Peygamber (s), "Allah'ın ismi ile devam edin" dedi.³⁵

Kureyş, Hz. Peygamber'in yola çıktığı haberini alınca toplanarak Halid b. Velîd (21/642) başkanlığında, iki yüz atlıyı Kurâ'u'l-ğamîm'e gönderdiler. On gözlemciyi de tepelere yerleştirdiler. Birbirlerine "Muhammed şöyle şöyle yaptı" diye haber veriyorlardı. Bişr; olup bitenleri gözlemledikten sonra geri döndü. Hz. Peygamber (s) onu görünce "Ey Bişr! Neler öğrendin? Anlat bakalım" diye sordu. Bunun üzerine

²⁹ Vâkidî, *Meğâzî*, 2: 570; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 5: 332.

³⁰ Vâkidî, *Meğâzî*, 2: 572.

³¹ Vâkidî, *Meğâzî*, 2: 589; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 309.

³² Belâzürî, *el-Ensâbü'l-eşraf*, 1: 350.

³³ Ya'kub b. İbrâhîm, Ebu Yusuf, *Kitabu'l-harac* (Kahire: Matbaatu's-selefiyye, 1382/1962), 226.

³⁴ Vâkidî, *Meğâzî*, 1: 580.

³⁵ Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1988), 14: 429; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 4: 320; Buhârî, "Meğâzî", 33.

Bişr, “Ya Rasûlallah! Kureyş senin yola çıktığını duymuş, Mekke’ye zorla gireceğinden korkarak çoluk çocukla birlikte develer üstünde Zituvâ’ya kadar gelmişler. ‘Onları Mekke’ye sokmayacağız’ diye Allah’a yemin etmişler. Başlarında da Halid b. Velid var. Atının üstünde onları Kurâ’u’l-ğamîm’e kadar getirmiş.” diye haber verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s), “Yazıklar olsun Kureyş’e! Savaş onları yiyip bitirdi. Benimle diğer Araplar arasından çekilseler ya! Bize saldırırlarsa kendileri bilir. Şayet Allah beni muvaffak kılsa İslam’a girerler. Yok, Müslüman olmazlarsa tüm güçleriyle savaşsınlar. Kureyş (kendini) ne zannediyor? Beni hak din ile gönderen Allah’a yemin olsun ki! Ya galip gelinceye, ya da ölünceye kadar onlarla savaşırım” dedi.⁹⁸

Daha sonra Hz. Peygamber (s) durumu sahabeye şöyle haber verdi: “Mekkeliler Halid b. Velid önderliğinde bir grubu bizi gözetlemeleri için buraya kadar göndermiş. Biz onlara gözükmeden sağ taraftan ilerleyelim”. Halid b. Velid, Peygamber ve yanındakilerin orada olduklarını tam olarak göremedi. Ancak, kalkan tozları görünce, anladı ve atını koşturarak, Hz. Peygamber ve sahabenin geldiğini Mekkelilere haber vermeye gitti.⁹⁹ Akşam olunca Hz. Peygamber (s), “Kureyş gözcülerini Merru’z-Zahrân” ya da Dacnân’a” yerleştirmişler. Zâtu Hanzal tepesini kim biliyor?” diye sordu. Büreyde b. Husayb el-Eslemî (63/682), “Ya Rasûlallah! ben orayı biliyorum” dedi. Büreyde, Hz. Peygamber (s) ve Ashabını götürmeye başladı. Biraz ilerledikten sonra taşla takılıp düştü, yaralandı ve rehberliğe Amr b. Abdinühm el-Eslemî devam etti. Bir müddet sonra Hz. Peygamber (s) bir tepeye baktı ve “Şu tepe Zatu Hanzal tepesi mi ey Amr? diye sordu. Amr, “Evet Ya Rasûlallah!” diye cevap verdi. Oraya gelince biraz durup dinlendiler.¹⁰⁰

Sonra Rasûlullah “Muhakkak ki Allah, bizimle beraber bu tepeyi aşanları bağışlamıştır” dedi. Ebu Saîd el-Hudrî (74/693) bu sözü uzaktakilere tekrarladı ve şöyle dedi: “Hz. Peygamber’in (s) bu sözünü duyan insanlar hızlıca tepeyi aştı. Tepeyi en son aşan kişi, benim anne bir kardeşim Katade b. Numan (23/643) oldu. Aşağı inince Hz. Peygamber; ‘Kimin yanında un varsa pişirsin dedi’. Ancak insanların çoğunda azık olarak hurma vardı. Devamında biz: ‘Ya Rasûlallah! (Eğer ateş yakarsak) Kureyş’in bizi görmesinden korkuyoruz’ dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s), ‘Onlar sizi göremeyecek, Allah onlara karşı size yardım edecektir. Ateşleri yakın ve isteyen istediğini pişirsin’ diye cevap verince, beş yüzden fazla ateş yakıldı ve orada gecelediler. Sabah olunca Hz. Peygamber (s), namazı kıldırıldı ve şöyle dedi: “Varlığım kudret elinde bulunan Allah’a yemin olsun ki, kızıl develi bir kişi müstesna¹⁰¹ Allah herkesi bağışlamıştır”.¹⁰²

⁹⁸ Ebu Yusuf, *Kitâbu’l-harâc*, s. 226; Vâkidî, 2: 572; İbn Hişâm, *Sîret*, 2: 309; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 349; Buhârî, “Meğâzî”, 33.

⁹⁹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5: 330; Buhârî, “Şurût”, 15; Köksal, *İslam Tarihi*, 5: 261.

¹⁰⁰ “Merru’z-Zahrân”, Mekke yakınlarında bir vadidir. Hamevî, *Mu’cemu’l-büldân*, 4: 63.

¹⁰¹ Decnân, Mekke’ye 15 mil (ortalama 24,1 km) uzaklıkta bir yerin adıdır. Bk. Hamevî, *Mu’cemu’l-Büldân*, 3: 453.

¹⁰² Ebu Yusuf, *Kitâbu’l-Harac*, s. 246; Vâkidî, *Meğâzî*, 1: 584.

¹⁰³ Saîd b. Zeyd b. Amr en-Nüfeyl adında Seyfü’l-Bahr halkından olan bu adam kızıl devesini aramak için oraya gelmişti. Ona “Rasulullah’a git senin içinde istiğfarda bulunsun” denilince, “Benim devam onun bana istiğfar dilemesinden daha hayırlıdır” diye cevap verip gitti. Daha sonra cesedini vahşi hayvanlar yerken buldular. Bk. Vâkidî, *Meğâzî*, 2: 585.

¹⁰⁴ Tirmizî, “Menâkıb”, 59; Ebû Bekr Ahmed el-Bezzâr, *Müsned* (Mektebetü’l-Ulûm, Medine 1429/2008),

H. Peygamber (s), Hudeybiye'nin Harem'e yakın olan hududuna yaklaşıncâ devesi Kasvâ bir anda durdu ve tüm çabalara rağmen kalkmadı. Oradakiler "Kasvâ çöktü! Kasvâ çöktü!" dediler. H. Peygamber, "O, kendisi çökmedi, bu şekilde çökmesi onun adeti değildir. Fakat fili durduran bunu da durdurdurdu." dedi. Diğer tarafa doğru sürünce deve kalktı ve suyu az olan, Hudeybiye denilen kuyunun yanında durdular.¹¹

H. Peygamber (s) devesinin Mekke tarafına ilerlememesinin nedenini bir işaret olarak yorumlayıp Kabe'yi yıkmaya gelen Ebrehe'nin fil ordusunun Allah tarafından engellenmesine benzetmiştir. Çünkü deve ilerleyeydi Müslümanlar direk olarak Mekke'ye girmeyi isteyecek, Kureyşliler de onları var güçleriyle engellemeye çalışacaktı. Bu durumda aralarında şiddetli bir çarpışma olacak, belki çok kan dökülecek ve mallar yağmalanacaktı. Müslümanlar savaşa hazır durumda olmadıkları için belki de mağlup olacaktı. Allah, Kureyşlilerden ve onların soylarından İslam'a girecek olanları bildiği için onların bu şekilde Mekke'ye girmelerinin engelledi.¹² Nitekim bu antlaşmadan sonra Kureyş müşriklerinin soyundan gelen birçok kişi İslam'a girmiştir.

Hudeybiye'de konaklandığında Bedîl b. Verkâ el-Huzâî, kavminden bir grup adamla beraber H. Peygamber'in (s) yanına geldi. Huzâa kabilesi diğer zamanlarda da Mekkelilerden gizli olarak H. Peygamber'e (s) haberler getirirdi.¹³ Selam verip içeri girdiler. Bizzat H. Peygamber (s) tarafından gönderilmeyen Büdeyl,¹⁴ "Kavminden sana haber getirdik. Onlar sana karşı gelmek için diğer kabilelerle birlik olmuş, kadın, çocuk herkes ölene kadar seni Kâbe'ye sokmayacaklarına dair Allah'a yemin etmişler" dedi. Bunun üzerine H. Peygamber, "Biz kimseyle savaşmak için gelmedik. Biz sadece Beytullah'ı tavaf etmek için geldik. Kim bizi engellerse onunla savaşırız. Eğer isterlerse onlarla anlaşma yapabiliriz" dedi. Büdeyl, "Bu söylediklerini onlara ileteceğim" diyerek oradan ayrıldı.¹⁵

Büdeyl, Mekke'ye ulaşınca müşriklerden bazıları, "Bu gelen Büdeyl ve arkadaşlarıdır. Bizden bir şeyler öğrenmek için geliyorlar. Onlara bir kelime bile söylemeyin" dediler. Büdeyl onların bir şey söylemeyeceğini anlayınca onlara "Size Muhammed'den birtakım haberler getirdim söylememi ister misiniz?" diye sordu. Bunun üzerine İkrime b. Ebi Cehil (13/634) ve Hakem b. Ebi'l-Âs (13/634): "Bizim ondan

11: 12.

¹¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 7: 381; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 323; Buhârî, "Şurût", 15; Ebu Davud, *Sünen*, "Cihat", 166; İbn Hibban, *Sahîh*, 11: 216; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 20: 9; İbn Ahmed b. Ebî Süfre el-Mühelleb, *el-Muhtasarun-nasîh fi tehzîbi'l-kitâbi'l-câmi'i's-sahîh* (Riyad: Dâru Ehli's-sünne, 1430/2009), 3: 199; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9: 366.

¹² Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledüniyye* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 1: 318.

¹³ Mehmet Ali Kapar, "Hudeybiye Seferi ve H. Muhammed'in Barışçı Siyaseti", *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 8/16 (2016): 160.

¹⁴ Ramazan Özmen, "Hudeybiye Barış Antlaşması ve Hadislerin Anlaşılmasında Hâdiselerin Arka Planını Okumanın Sunacağı İmkanlar Üzerine Bir Deneme", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018): 287.

¹⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2: 593; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5: 330; İbn Hişâm, *Sîret*, 2: 311; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1387/1968), 2: 96; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 323; Buhârî, "Şurût", 15.

haber almaya ihtiyacımız yoktur. Ancak sen, bizden hiçbir adam sağ kalmayınca kadar bu sene onları asla Kâbe'ye sokmayacağımızı ona ilet" şeklinde cevap verdiler. Bu konuşmaları duyan ve henüz Müslüman olmayan olan Urve b. Mesud (9/630), "Ne acayip cevap veriyorsunuz! Onları bir dinleyin. Eğer hoşunuza giden bir haber ise onu kabul eder, hoşunuza gitmeyen bir haber ise reddedersiniz. Bu şekilde davranan hiçbir kavim felaha ermemiştir" dedi. Bunun üzerine Büdeyl, Hz. Peygamber'in (s) söylediklerini onlara aktardı. Bu cevap üzerine Urve b. Mesud, "Büdeyl size güzel bir barış teklifi getirmiştir, onu kabul edin. Beni de Muhammed'e gönderin onunla bir konuşayım. Ondan size haberler getireyim" dedi. İlk olarak bu teklifi Urve'nin taraf tutacağı endişesiyle kabul etmeyen Kureyş, onun ikna edici konuşmasıyla kabul etmek zorunda kaldı⁴⁸ ve onu ikinci elçi olarak Hz. Peygamber'e gönderdi.⁴⁹

Urve, Hz. Peygamber'in yanına gelince ona şöyle dedi: "Ya Muhammed! Senin kavminin yanından geliyorum. Onlar Hudeybiye'nin sulak yerlerini tutmuşlar ölsem de seni oraya sokmamaya kararlılar. Senin yanında ise benim yüzlerini tanımadığım, neseplerini bilmediğim, bir savaş olduğunda hemen dağılacak, ayak takımından karmaşık bir topluluk var". Bu sözlere kızan Hz. Ebubekir (ö. 13/634), "Sen kendi işine bak! Biz mi onu rezil edeceğiz?" diyerek onu azarladı. Urve, Hz. Peygamber'le (s) konuşurken -Arapların samimiyet ifadesi olarak⁵⁰- onun sakalını okşuyordu. Bu sırada kılıç ve miğferiyle Hz. Peygamber'in (s) arkasında duran Muğîre b. Şube (50/670), kılıcıyla eline vurarak "Çek ellerini Rasûlullah'ın sakalından" diyerek ona çıkıştı. Daha sonra Hz. Peygamber Büdeyl'e dediklerinin aynısını ona da söyledi.⁵¹

Urve bir müddet daha orada bekleyip, sahabenin Hz. Peygamber'e olan bağlılığına şahit olduktan sonra Kureyşlilerin yanına döndü ve onlara, "Ey kavmim! Vallahi Kayser, Kısra ve Necâşî kralları gibi nice kralların yanında elçi olarak bulundum. Krallarına bu derece saygı, sevgi ve hürmet gösteren bir topluluk görmedim. Vallahi Muhammed (s) tükürmüyor ki o tükürük birinin eline düşüp onu yüzüne, bedenine sürmesin! Kesilen hiçbir saç yok ki daha yere düşmeden onu biri almasın! Onlara bir emir verir vermez onu derhal yerine getiriyorlar. Abdest aldığı zaman O'nun abdest suyunu almak için adeta kendilerini öldürürcesine birbirleriyle yarışıyorlar. Onun yanında seslerini yükseltmiyorlar, o izin vermedikçe asla konuşmuyorlar. Konuştukları zaman da saygıdan kısık sesle konuşuyorlar. O'na hürmetten dolayı dikkatlice yüzüne bile bakamıyorlar. Bana sorarsanız size hangi öneri ile gelirse onu hemen kabul edin. Yanlış karar vermekten sakının" dedi. Kureyşliler bu teklifi kabul etmeyerek şöyle dediler, "Eğer bu sözleri başkası böyleseydi onu azarlardık. Bu sene Beytullah'a asla giremezler. Ancak önümüzdeki sene gelip tavaf edebilirler".⁵²

⁴⁸ Habil Nazlıgöl, "Urve B. Mes'ud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2012), 42: 183.

⁴⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2: 596.

⁵⁰ Kastallânî, *el-Mevâhib*, 1: 320.

⁵¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2: 593; İbn Hişâm, *Sîret*, 2: 314; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5: 332.

⁵² Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, s. 211; Vâkıdî, *Meğâzî*, 2: 598; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 324; 3: 357; Buhârî, *Şurûr* 15; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 5: 330; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 20: 9; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9: 366.

Sonra Hz. Peygamber'e (s) elçi olarak Mikrez b. Hafs geldi.³³ Hz. Peygamber onu görünce "Bu fasık bir adamdır" dedi ve önceki elçilere söylediklerini ona da söyledi. O da Kureşlilere gitti ve Hz. Peygamber'in (s) kendisine söylediklerini onlara ilettiler.³⁴ Bunun üzerine orada bulunan Huleys b. Alkame "Bana izin verin bir de Muhammed'e ben gideyim" dedi. Bu sefer onu gönderdiler. Hz. Peygamber onu görünce "Bu kurbanlıklara önem veren bir kavimdir. Kurbanlıkları ona doğru sürün de görsün" dedi. Sahabe de kurbanlıkları onun görebileceği yere getirdiler ve onu "Leb-beyk" diyerek karşıladılar. O da bunu görünce "Sübhane'llah! Bu insanları Kabe'yi ziyaret etmekten engellemek hiç hoş bir hareket değildir" dedi.³⁵ Gördüklerine duyduğu saygıdan dolayı Hz. Peygamber'le konuşmaya gerek bile görmeden geri döndü.³⁶ Kureşlilerin yanına gelince onlara durumu şöyle anlattı: "Ben orada kendisini Beytullah'a girmekten engellemenin helal olmadığı bir topluluk gördüm. Kurbanlarını işaretlemişler, Beytullah'ı tavaf etmek için koku sürünmeyi terk etmiş, üstleri başları kirlenmişti. Biz sizinle Kabe'ye tazim için kurbanlıklarıyla beraber gelenleri engellemek için anlaşımadık. Eğer onlara engel olmaya kalkarsanız bütün Ehâbîşlileri de yanıma alarak burayı terk ederim". Huleys'in bu anlattıklarına karşılık Kureşliler: "Vallahi senin bu gördüklerin Muhammed ve ashabının birer hilesidir. Aramızda hepimizin razı olacağı bir karar alıncaya kadar bekle" dediler.³⁷

Kureş'ten peşpeşe gelen bu elçilerden sonra Hz. Peygamber de (s) Hırâş b. Ümeyye el-Ka'bî'yi (60/680) onlara elçi olarak gönderdi. Hırâş, Hz. Peygamber'in (s) Kureş'e gönderdiği ilk elçiydi.³⁸ Mekke'ye varınca onlara, "Biz buraya sadece umre yapmak niyetiyle ihrama girerek geldik. Yanımızda hedy kurbanlarımız var. Kabe'yi tavaf edip ihramdan çıkacağız ve geri döneceğiz. Başkaca bir niyetimiz yoktur" dedi. Bu teklife çok kızan Mekkeliler İkrime b. Ebi Cehil vasıtasıyla Hz. Peygamber'in ona binek olarak verdiği deveyi kestiler. İbn Ümeyye'yi de öldürmek istediler ancak orada bulunanlardan bazıları onu himayesine alarak bunu engellediler. Güçlkle Hz. Peygamber'in (s) yanına gelebildi ve ona, "Ya Rasûlallah! Sen Mekke'ye arkası benden daha kuvvetli ve orada akrabası daha çok olan birini gönder" dedi.³⁹

4. Rıdvan Bey'ati

Hz. Peygamber (s) Hırâş b. Ümeyye'den sonra elçi olarak Kureş'e göndermek için Hz. Ömer'i çağırdı. Hz. Ömer: "Ya Rasûlallah! Kureş benim onlara karşı olan sert tutumumu, kinimi ve düşmanlığımı bilir. Orada beni onlara karşı koruyacak kimse de yok. Bununla beraber sen istiyorsan yine de oraya giderim. Ancak bence Kureşlilere Mekke'de benden daha itibar sahibi ve akrabaları daha çok olan Osman b. Affan'ı (35/656) gönder" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s), Hz. Osman'ı çağırdı

³³ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 599.

³⁴ Buhârî, "Şurût", 15.

³⁵ Buhârî, "Şurût", 15.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 325. Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 599.

³⁷ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 600.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 96;

³⁹ İbn Hişâm, *Sîret*, 2: 314; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1407/1987), 2: 631.

ve ona şöyle dedi: “Kureys’e git ve onlara buraya hiç kimse ile savaşmaya değil, sadece şu Beyt’i ziyaret etmek için geldiğimizi, ihramlı olduğumuzu, ziyaretimizi yapacağımızı ve kurbanlarımızı kesip geri döneceğimizi söyle.”⁶⁰ Ayrıca onları İslam’a davet et” dedi. Bununla beraber ona Mümin erkek ve kadınlara gidip onlara yakında Mekke’nin fethedileceğini müjdelemesini, Allah’ın dinini yakında Mekke’de yayacağını söylemesini emretti.⁶¹ Hz. Osman, Rasûlullah’ın (s) yanından ayrılıp Beldah’a⁶² ulaşınca orada bazı Kuryşlileri gördü. Onlar Hz. Osman’a hangi maksatla geldiğini ve nereye gittiğini sordu. Hz. Osman, “Beni Rasûlullah gönderdi. Sizi Allah’a ve onun dini İslam’a davet ediyorum. (önünde sonunda) topluca İslam’a gireceksiniz. Şüphesiz Allah dinini ve peygamberini üstün kılacaktır. Ona ilk karşı çıkan siz olmayın. Başkaları Muhammed’e (s) karşı galip gelirse -ki sizin de istediğiniz budur- o zaman istediğiniz yerine gelmiş olur. Yok, eğer Muhammed (s) galip gelirse o zaman İslam’a girmek ve onunla savaşmak hususunda muhayyersiniz. Savaş sizi yıpratmış, birçok kişiyi yok etmiştir. Allah Rasûlu (s) haber veriyor ki o, hiç kimseyle savaşmak için gelmemiştir. Sadece kurbanlıklarıyla beraber umre yapma niyetiyle gelmiştir. Onları kurban edip geri dönecektir” diye cevap verdi. Onlar ise “Söylediklerini dinledik. Bunlar hiçbir zaman olmayacaktır. Zorla Mekke’ye giremeyeceksiniz. Şimdi arkadaşının yanına dön ve bize asla ulaşamayacağını ona söyle!” diye karşılık verdiler. Orada bulunan ve henüz Müslüman olmayan Ebân b. Saîd (13/634) onu himaye etti,⁶³ onu selamladı ve “dilediğini yap” dedi. Kendi atını Hz. Osman’a verdi, kendisi de arkasına bindi ve beraber Mekke’ye girdiler. Hz. Osman, Ebu Süfyan (31/651), Safvan b. Ümeyye (41/661) ve diğer Kureys’in ileri gelenleriyle tek tek görüştü ve Hz. Peygamber’in (s) Mekke’ye gelme niyetini onlara ilettiler. Hz. Peygamber’in (s) emrettiği gibi Müslümanlarla görüşüp onlara Mekke’nin yakında fethedileceğini de müjdeledi.⁶⁴

Kureys Müşrikleri, Hz. Osman’ın söylediklerini de kabul etmediler. Ancak dilerse onun Kâbe’yi tavaf edebileceğini söylediler. Hz. Osman da Rasûlullah (s) tavaf etmediği müddetçe asla tavaf etmeyeceğini söyledi.⁶⁵ Bunu üzerine Kureysliler onu üç gün hapsetti.⁶⁶

Diğer taraftan Müslümanlar Hz. Peygamber’e; “Ya Rasûlallah! (Ne güzel) Osman Beytullah’a ulaştı ve tavaf etti” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ben burada mahsur kalmışken Osman’ın Beytullah’ı tavaf edeceğini zannetmiyorum” dedi. Nitekim Osman, Rasûlullah’ın dediği gibi Kureyslilerin bu teklifini kabul etmemiştir. Hudeybiye’ye dönünce “Ne güzel Beytullah’ı tavaf ettin” diyenlere “Ne kötü zanda

⁶⁰ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 600; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2: 96.

⁶¹ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 39: 77; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefyâtü’l-meşâhîri ve’l-’alâm*, 2: 382.

⁶² Beldah Mekke’nin batı tarafında oraya yakın bir vadidir. Bk. Hamevî, *Mu’cemu’l-büldân*, 1: 480.

⁶³ Ali Toksarı, “Ebân b. Saîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1994), 10: 67.

⁶⁴ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 601; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2: 97; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5: 330; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 39: 77.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 323.

⁶⁶ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 602.

bulundunuz! Şayet orada bir sene de kalsaydım Hz. Peygamber Hudeybiye’de mahsurken asla Kabe’yi tavaf etmezdim” karşılığını vermişti.⁶⁷

Hız. Peygamber, sahabeye geceleri nöbet tutma emri vermişti. Bir gece Hız. Osman Mekke’ye gideli üç gün olmuşken⁶⁸ Kureyş oraya geceleyin saldırı maksatlı Mikrez b. Hafs komutasında elli kişilik bir grup göndermişti. O günün nöbetçisi olan Muhammed b. Mesleme (43/663) ve arkadaşları onları yakaladı. Sadece Mikrez kaçmayı başardı. Bu Hudeybiye seferi süresince tarafların birbirlerine fiili müdahalede bulunduğu tek olaydır.

Diğer taraftan da Hız. Peygamber (s) ailelerini ziyaret etmek maksadıyla Mekke’ye gitmesi için on muhacire izin vermişti. Mekkeliler de onları hapsetmişti. O esnada her nasıl olduysa Hız. Peygamber’e (s), Hız. Osman arkadaşlarının öldürüldüğü haberi ulaştı.⁶⁹ Bu haber bardağı taşıran son damla oldu⁷⁰. Bunu duyan Hız. Peygamber; (s) “Allah onlara lanet etsin!”⁷¹ Eğer bu haber doğruysa onlarla savaşmadan buradan ayrılmayacağız!⁷² Buyurdu. Bu esnada sahabe ağaçların altında oturuyorlardı. Hız. Ömer zırhını, diğer sahabe de yolcu silahlarını kuşanmıştı.⁷³

Daha sonra Hız. Peygamber (s); “Allah bana bey’at edilmesini emretti” buyurarak sahabeyi bey’ate çağırdı. Bir münadi oradakilere bunu, “Ey İnsanlar Ruhul-Kudüs indi! Hız. Peygamber’e bey’ati emrediyor. Allah’ın ismi ile bey’ate geliniz” diye bağırarak oradakilere duyurdu.⁷⁴ İbn Ömer (73/692) bu durumu anlatırken şöyle dedi; “Bende babamla beraber çıktım. O da insanları bey’ate çağırıyordu. Bana git Allah Rasûlüne insanlara duyurduğumuzu haber ver” diyerek beni Hız. Peygamber’e gönderdi. Geldiğimde insanlar semüre ağacının altında⁷⁵ -ki o yeşil bir ağaçtır⁷⁶-Hız. Peygamber’e bey’at ediyordu. Ben de bey’at ettim.⁷⁷ Sonra babamın yanına gidip Hız. Peygamber’in (s) yanına dönmesini söyledim. Döndüğümüzde insanlar bey’at için akın akın geliyorlardı. Babam Hız. Peygamber’in elinin tuttu ve ona bey’at etti.⁷⁸ Hız. Peygamber (s), kendisine ilk bey’at eden Sinan b. Ebi Sinan’a “Ne için bey’at ediyorsun?” diye sorunca o “Ya Rasûlallah senin gönlünde ne varsa onun için bey’at ediyorum” dedi. Diğer sahabe de bu şekilde bey’at etti. Ancak sahabeden bazıları Hız. Peygamber’e (s), ne olursa olsun kaçmayacaklarına⁷⁹, bazıları her türlü sakıntıya sabreceklerine, bazıları ise ölümüne kadar Hız. Peygamber (s) ile beraber olacaklarına

⁶⁷ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 603.

⁶⁸ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 604.

⁶⁹ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 603; Buhârî, “Meğâzî”, 33.

⁷⁰ Mehmet Azimli, “Tarihin Kırılma Noktası: Hudeybiye Antlaşması”, *Hikmet Yurdu, Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (2010): 39.

⁷¹ Taberî, *Tarih*, 3: 78.

⁷² İbn Hişâm, *Sîret*, 2: 315.

⁷³ Buhârî, “Meğâzî”, 33.

⁷⁴ Taberî, *Tarih*, 2: 632.

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm* (Suudî Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419/1998), 10: 330; Ebû’l-Muzaffer es-Sem’ânî, *Tefsiru’l-Kur’an* (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997), 5: 200; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm*, 7: 340.

⁷⁶ Begavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 5: 265.

⁷⁷ Vakıdî, *Meğâzî*, 2: 603.

⁷⁸ Müslim, “İmâre”, 18.

⁷⁹ Müslim, “İmâre”, 18.

dair bey'at ediyordu.¹⁰

İnsanlar bu şekilde bey'at ederken Rasûlullah (s), şöyle dedi: “Muhakkak ki Osman Allah ve Rasûlu'nun haceti için gitmiştir. İşte ben de onun için bey'at ediyorum” dedi ve sağ elini sol elinin üzerine koydu.¹¹

Mekke'ye kendilerinden de esirler alındığı haberi ulaşınca Kureyşliler, onları kurtarmak için bir grubu Hudeybiye'ye gönderdiler. O grupta Müslümanlar arasında ufak çaplı bir arbede yaşandı. Hatta birbirlerine ok ve taş attılar. Müslümanlar aynı şekilde onları da esir aldılar. Sonra Kureyş elçi olarak Süheyl b. Amr (18/639) ve Huveytib b. Abdiluzza ve Mikrez b. Hafs'ı gönderdi. Hz. Peygamber Mikrez'i görünce sahabeyi “Bu adam günahkârın tekidir” diye uyarır.¹² Süheyl gelince Hz. Peygamber, “(Galiba) onlara saldırma emrini Süheyl verdi” dedi. Bunu duyan Süheyl, “Seninle kim savaşmaya kalkmışsa bizim bilgimiz dışında olmuştur. Onlar bizim içimizde bir grup sefih kimsedir! Onları ve onlardan önce esir aldığın kişileri serbest bırak” dedi.¹³

Hz. Peygamber (s), ise buna karşılık “Siz esir olarak aldığınız ashabımı serbest bırakmadıkça ben kimseyi serbest bırakmayacağım” dedi. Bunun üzerine Süheyl ve yanındakiler, Şetîm b. Abdi Menâf et-Temîmî'yi bu teklifi iletmesi için Kureyş'e gönderdiler. Şetîm Kureyşlilere, “Sizinle akraba olduğu halde Muhammed'in ashabından bazı kişileri hapsettiniz. Muhammed, siz onları göndermeden bizden esir aldıklarını göndermeyeceğini söylüyor. Biliyorsunuz ki Muhammed söylediğini yapar. Bunu duyan Kureyşliler Hz. Osman ve beraberindeki on muhaciri serbest bıraktılar. Hz. Osman dönünce Rasûlullah (s) onu altında bey'at yapılan ağacın yanına götürdü ve orada Osman, Hz. Peygamber'e (s) bey'at etti.¹⁴

Bunun neticesinde Mekke'liler stratejilerini gözden geçirerek Müslümanlarla bir antlaşma yapma gereğini duymuşlardır. Esasen antlaşmaya götüren etkenler arasında başlıca; Mekke ekonomisinin kalbi olan ticaret kervan yollarının Medineliler tarafından kesilmesinin beraberinde getirdiği ekonomik kriz, Müslümanların Mekke'ye zorla gireceklerini tahmin eden Mekkelilerin bunu kendileri açısından bir prestij kaybı olarak görmeleri ve nihayetinde Rıdvan Bey'atı esnasında Müslümanların Mekkelilere karşı savaş yapma kararlılığını fark etmiş olmaları sayılabilir.¹⁵

5. Rıdvan Bey'atine Katılanların Sayısı ve Fazileti

Hudeybiye seferi ile Rıdvan bey'atine katılanların sayısı ve fazileti hakkında bir takım rivayetler bulunmaktadır. Bazı hadis ve rical kitaplarında ravilerin faziletini ifade etmek için “Rıdvan bey'atine katılanlardandır” şeklinde açıklamalar yapılmaktadır.¹⁶ Esasen Rıdvan bey'atine katılanlar Allah Teâlâ'nın “Andolsun ki o ağacın

¹⁰ Buhârî, “Cihâd”, 109.

¹¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2: 60r; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7: 386; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 97.

¹² Soner Gündüzöz, “Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 11/1 (2011): 25.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 96; İbn Hibbân, *Sahîh*, 11: 222.

¹⁴ İbn Hişâm, *Sire*, 2: 171; Vâkıdî, *Meğâzî*, 2: 60v.

¹⁵ Özkan, “Hudeybiye Antlaşması Özelinde Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi”, 48.

¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4: 27; Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1: 421; Buhârî, “Cuma”, İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 3: 143; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-

altında sana bey'at ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir”⁸⁷ şeklindeki methine ve rızasına nail olmuştur. Hz. Peygamber de (s), sefere katılanlara, “Siz yeryüzünün en hayırlılarısınız” dedi. ⁸⁸ Rıdvan bey'atine katılanların hiçbirisi cehenneme girmeyecektir. ⁸⁹ Muhakkak ki Rıdvan bey'atine katılanlar cennete girecektir⁹⁰ gibi ifadelerle onları müjdelemiştir.

Kabul gören görüşe göre Hudeybiye Fethi savaşız olduğundan başlı başına Hz. Peygamber'in en büyük mucizelerindendir. Bununla beraber sahabe, sefer süresince Hz. Peygamber'in (s) bir takım mucizelerine de şahit olmuşlardır. Örnek olarak Salim'in (12/633) Cabir'den yaptığı rivayeti zikredebiliriz: “Hudeybiye gününde su-suz kalmıştık. Hz. Peygamber'in (s) kırbaasında su vardı ondan abdest aldı. Sonra insanlara doğru yöneldi ve şöyle dedi: Neyiniz var? Sahabe şöyle cevap verdi: Senin kırbandaki su dışında ne içmeye ne de abdest almaya suyumuz var. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s) elini kırbaasının içine soktu. Çıkardığında parmaklarının ucundan aynı bir pınar gibi su fişkıryordu. Hepimiz o sudan içtik ve abdest aldık. Câbir'e o gün kaç kişiydiniz? Diye sordum. 1500 kişiydik dedi.”⁹¹

Hudeybiye seferine katılanların sayısı hakkında ise 700, 1000 küsur, 1300, 1400, 1500, 1600 kişi olduklarına dair rivayetler vardır. Bu rivayetleri kısaca açıklayacak olursak “İnsanlar Hudeybiye günü yanında her on kişiye bir deve olmak üzere yetmiş deve kurbanlık götürün 700 kişiydi”⁹² şeklindeki rivayet, muhtemelen kurbanlık deve götürünlerin sayısı hakkındadır. Zira sefere katılan herkes kurban kesmemişti. ⁹³ “Ashabu's-Şecere 1300 kişiydi. Bunların sekizde biri Eslem kabilesindendi” şeklindeki Abdullah b. Ebî Evfâ (86/705) rivayeti⁹⁴ ise Medine'den çıkarken eli silah tutan erkekler hakkındaki tahmini olabilir. Zira bu rakam kadınlar, çocuklar ve hizmetçiler ve yolda katılanlarla beraber 1400'ü geçmiştir. Nitekim kaynaklarda bey'ate katılan dört kadın sahabenin⁹⁵ ismi de geçmektedir.⁹⁶

Ebu İshak'ın, (127/745) Berâ b. Âzib'ten, Saîd b. Müseyyeb'in (94/713) ve Amr b. Dinar'ın (126/744) Cabir'den yaptığı rivayet ise 1400 kişi olduklarıdır. Züheyr'in, Berâ b. Âzib'ten yaptığı rivayette 1400 veya daha fazla, Salib b. Ebi'l-Ca'd'ın,

kütübü'l-ilmîyye, 1371/1952), 9: 372; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XV3: 299; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 669; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1991), 9: 715.

⁸⁷ el-Fetih 48/18.

⁸⁸ Buhârî, “Meğâzî”, 33;

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, 3: 350; Tirmizî, “Menâkıb”, 58; Ebu Davud, “Sünne”, 9; İbn Hibbân, *Sahih*, 11: 127.

⁹⁰ Tirmizî, “Menâkıb”, 59; Bezzâr, *Müsned*, 11: 12.

⁹¹ Buhârî, “Meğâzî”, 33. Benzer mucizeler hakkındaki rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7: 387; Vâkidî, *Meğâzî*, 2: 587; Buhârî, “Meğâzî”, 33; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 14: 445.

⁹² İbn Huzeyme, *Sahih*, 4: 290; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 55; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 20: 15; İbn Kesir, *Tefsir*, 7: 331; *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 4: 188.

⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7: 440; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî* (Mısır: Matbaatü'l-Emîriyye, 1323/1905), 6: 347.

⁹⁴ Buhârî, “Meğâzî”, 33.

⁹⁵ Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme, Ümmü 'Umâre, Ümmü Menî', Ümmü Âmir (r.a).

⁹⁶ Vâkidî, *Meğâzî*, 2: 57.

Câbir'den ve Mucemma' b. Cariye el-Ensârî'den yaptığı rivayet ise 1500 kişi olduklarıdır. Bu rivayetler "Hudeybiye'ye katılan sahabe sayısı 1400'den fazla idi" rivayetiyle cem edilebilir. 1500 diyenler küsuratları birleştirmiştir. 1600 diyenlerde bunu teyit etmiştir.⁹⁷ Son olarak "Hudeybiye senesinde Hz. Peygamber (s) bin küsur sahabesiyle birlikte yola çıktı" rivayeti ise genel olarak yapılan bir tahmindir.⁹⁸

Bey'ate katılanların sayıları hususundaki farklı rivayetlerin diğer bir sebebi de ravilerin Medine'den çıkıp daha sonra sefere katılanların farkına varamadıklarından kaynaklanmış olabilir.⁹⁹ Hz. Peygamber yolda İslam'a ve sefere çağırarak gidiyordu. Davetine icabet edenler olduğu gibi bazı bedeviler "Muhammed bizi silah kuşanmış ve savaşa hazır bir topluluğa karşı sefere çağırıyor. O ve ashabı kurbanlık deve gibidirler. O seferden asla sağ dönemeyecekler" diyerek bu daveti geri çeviriyordu.¹⁰⁰

Neticede Hudeybiye'ye katılan sahabe'nin sayısı "1400 den fazladır. 1300 rivayeti yapan raviler ise kendi bulunduğu duruma göre gördükleri topluluğun söylemişlerdir. 1400 ve 1500 rivayeti ise diğerlerinin görmediği sonradan katılanlarla beraber olan sayıdır. 1600 rivayeti yapanlar önceki rivayetleri de göz önünde bulundurarak hepsini kapsayıcı bir tahminde bulunmuşlardır. Sikanın ziyadesi zaten makbuldür.¹⁰¹ Neticede her ravi kendi gördüğü kişiler üzerinde bir tahminde bulunmuştur. Bu tahminler belirli bir sayının olmadığını göstermektedir. Meşhur olan 1400 veya daha fazla rivayeti doğruya daha yakın gözükmektedir.

6. Bey'atu'r-Rıdvan Ağacının (Şeceretü'r-Rıdvan) Kesilme Meselesi

Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de bey'ati gerçekleştirenlerden razı olduğunu ifade ederken "ağacın altında" ifadesini kullanmıştır.¹⁰² Bundan dolayı bey'at "Beyatü'r-Rıdvân" (Rıdvan Bey'ati), ağaç da "Şeceretü'r-Rıdvân" (Rıdvan Ağacı) diye isimlendirilmiştir. Sahabe döneminden itibaren Müslümanların ilgi odağı olan ve Semure olarak tarif edilen ağaç,¹⁰³ günümüzde sint (akasya) olarak bilinen talh ağacıdır.¹⁰⁴ Bu ağaç altında Rıdvan Bey'atine katılanlara da "Ashabu's-Şecere"¹⁰⁵, Ashâbü's-Semüre"¹⁰⁶ diye isimlendirilmiştir. Rivayetlerde sahabenin daha sonraları bu ağacı aradığı, bu ağaç altında namaz kılmaya gayret ettikleri, hatta oraya mescid

⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7: 441.

⁹⁸ Buhârî, "Meğâzî", 33.

⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7: 440.

¹⁰⁰ Vâkidî, *Meğâzî*, 2: 574.

¹⁰¹ Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledûniyye*, 3: 170.

¹⁰² el-Fetih 48/18.

¹⁰³ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 7: 386; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 355; Müslim, "İmâre", 18; Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî, *Sünen* (Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1407/1987) "Siyer", 21; Ya'kub b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyîni, Ebû Avâne, *Müstahrec* (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1419/1998), 4: 278; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6: 518.

¹⁰⁴ Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1365/1945), 26: 100.

¹⁰⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 100; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *et-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1406/1985), 1: 450.

¹⁰⁶ Humeydî, *Müsned*, 1: 421; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 296; Müslim, "Cihâd", 28; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000), "Siyer", 50.

bina edildiği geçmektedir. Konuyla alakalı “Hudeybiye’de altında Rıdvan bey’atinin yapıldığı ağacın olduğu yerde Hz. Peygamber’in mescidi vardı”¹⁰⁷ rivayeti, daha sonraları oraya mescit yapıldığını teyit etmektedir.

Bunların yanında Hz. Ömer’in, insanların çok fazla rağbet ettiklerini görünce, putlaştırılmasından korktuğu için Rıdvan ağacını kestirdiği rivayetleri de bulunmaktadır. Özellikle selefi ekole mensup olduğunu iddia eden alimler, bu rivayete dayanarak herhangi bir mekanın kutsal sayılamayacağını savunmaktadır. Örneğin İbn Teymiyye (728/1328), Hz. Ömer’in altında Rıdvan Bey’atinin gerçekleştiği ağacı kestirdiğini naklederek şöyle demektedir: “Bazıları ağaçlar, taşlar gibi şeylere adaklar adayıp dallarına çaput gibi şeyler bağlamaktadırlar. Ayrıca ağaçların yapraklarından teberrük için alıp onların yanında namaz kılmaktadırlar. Bu davranışların hepsi çirkin bidatlerden olup cahiliye dönemi adetlerindendir. Bu gibi davranışlar kişiyi Allah’a şirk koşmaya kadar götürmektedir. Nitekim bazıları şu rivayeti nakletmektedirler: “İnsanların namaz kılmak için Rıdvan Bey’atinin yapıldığı ağacın yanına gidip geldikleri haberi Hz. Ömer’e ulaşınca o ağacın kesilmesini emretti ve ağaç kesildi”.¹⁰⁸

İbn Teymiyye, başka bir eserinde ise; “Hz. Ömer, insanların Şeceretü’r-Rıdvan zannederek bir ağacın altında, sanki orası Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebvî imiş gibi namaz kılmak için yarıştıklarını görünce o ağacı kestirmiştir” demektedir.¹⁰⁹

Hindistan’lı alim Kannevcî (1307/1890) de benzer şekilde şöyle demektedir: “İbn Ömer’den gelen sahih görüşe göre o ağacın gizlenmesi Allah’tan bir rahmettir. Şayet o ağaç kalsaydı bazı cahillerin ona tazim göstermesinden emin olunmazdı. Hatta belki de o ağacın fayda sağlayıp zararı def ettiğine inanılabilirdi. İbn Ebi Şeybe’nin rivayet ettiği gibi Hz. Ömer İnsanların Rıdvan ağacını ziyarette geldiklerini duyunca onu kestirmiştir.”¹¹⁰

İbn Useymîn (1421/2001) ise, “İnsanların Rıdvan Bey’atinin yapıldığı ağaca rağbet ettiklerini görünce onu kestirmesi Hz. Ömer’in yaptığı güzel işlerdendir”¹¹¹ demektedir.

Ancak araştırdığımız kadarıyla Hz. Ömer’in, ayette bahsedilen ve altında Hz. Peygamber’e bey’atin gerçekleştiği ağacı kestirdiği ile alakalı sahih bir rivayete rastlayamadık. İbn Teymiyye, bu konuda herhangi bir kaynak zikretmemektedir. Bahsettiği rivayet İbn Ebî Şeybe¹¹², İbn Vaddâh (287/900)¹¹³ ve İbn Sa’d tarafından Nâfi’den (117/735) nakledilmektedir.¹¹⁴ Ancak Nâfi’, Hz. Ömer’e yetişemediğinden munkatı olduğu için bu rivayet zayıf sayılmıştır.¹¹⁵

¹⁰⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5: 217; İbnü’l-Mülakkîn, *el-Bedru’l-münîr*, 6: 413.

¹⁰⁸ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ* (Medîne: Mecme’u’l-Melik Fahd, 1996/1416), 27: 172.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâtı’l-müstekîm li muhâlefeti ashâbi’l-cahîm* (Beyrut: Dâru Alemi’l-Kütüb, 1420/1999), 2: 144.

¹¹⁰ Sıddık Hasan Han el-Kannevcî, *Fethu’l-beyân* (Beyrut: Mektebetü’l-asriyye, 1412/1991), 13: 105.

¹¹¹ Muhammed b. Salih b. Useymîn, *Mecmû’u fetâvâ ve resâil* (Riyad: Dâru’l-vatan, 1413/1992), 9: 186

¹¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2: 150.

¹¹³ İbn Vaddâh, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Bide’u ve’n-nehyu anhâ* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416/1995), 88.

¹¹⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2: 100.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1416/1995), 10: 370.

İbn Teymiyye'nin bahsi geçen ilk rivayeti kaynak vermeden "naklettiller" ifadesiyle, ikinci rivayeti ise direk kaynak vermeden zikretmesi, bu rivayetleri zayıf sayması olarak yorumlamak mümkündür. Ayrıca birbirine zıt iki rivayeti de nakletmesi dikkat çeken diğer bir noktadır.

Öte yandan Taberî'de munkatı olarak şu rivayet bulunmaktadır: "Hz. Ömer, ağaç kaybolduktan sonra o mekana gitti ve "O ağaç neredeydi?" diye sordu. Orada-kilerden bazısı şurada, bazısı burada dedi. İhtilafın çok olması üzerine Hz. Ömer: "Bu mükellefiyet sizden giderildi, hadi gidin" dedi. O ağaç semure ağacıydı. Sel veya başka bir sebepten dolayı kaybolmuştur."¹¹⁶

Hz. Ömer'in bu ağacı kestirme ihtimalini zayıflatan ve Taberî rivayetini destekleyen diğer bir husus da ağacın, Hudeybiye antlaşmasından sonra bir daha bulunamadığı ile alakalı Buhârî (256/870) ve Müslim'in (261/875) Sahihlerinde yapmış oldukları rivayetlerdir.¹¹⁷ Bu rivayetlerin metinleri, birbirine yakın manaları ifade etmekte olup şöyle özetlenebilir:

Tarık b. Abdullah şöyle dedi: Hacca gittiğim sırada topluluğun bir yerde namaz kıldığını gördüm ve onlara bu namaz kıldıkları yerin hangi mescit olduğunu sordum. Onlar da "Bu ağacın altı Hz. Peygamber'in Rıdvan Bey'atini yaptığı yerdir" dediler. Bunun üzerine ben Saîd b. Müseyyeb'in (94/713) yanına gittim ve gördüklerimi ona anlattım. O da güldü ve şöyle dedi: "Hz. Peygamber'e orada bey'at eden babama ağacın nerde olduğunu sordum. O da bana "Bey'atten bir sene sonra oraya tekrar gittim, ancak ağacı bulamadın. O, bize unutturuldu."¹¹⁸ Muhammed'in (s) ashâbı onun nerde olduğunu bilmiyor. Madem siz biliyorsunuz, o zaman onu insanlara gösterin. Siz daha iyi biliyorsunuz ya!" dedi.¹¹⁹

Yine Buhârî ve Müslim, Sahihlerinde ve aynı bablarda, ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybeden Câbir'den (r.a) şu rivayeti yapmışlardır: "Rasûlullah (s), Hudeybiye günü -ki biz o gün bin dört yüz kişiydik- şöyle buyurdu: 'Siz yeryüzünün en hayırlılarısınız'. Eğer şu an gözlerim görseydi o ağacın yerini size gösterirdim".¹²⁰

Sadece Buhârî'de geçen İbn Ömer rivayeti ise şu şekildedir: Hudeybiye antlaşmasından bir sene sonra oraya tekrar gittik. Ancak (bulamadığımız için) Rıdvan Bey'atı'nı yaptığımız ağacın altında bizden iki kişi bile toplanamadı. O, Allah'tan bir rahmetti.¹²¹

İbn Ömer'in "O, Allah'tan bir rahmetti" ifadesi, "Hakkında ayet indiği için o ağaç Allah'tan bir rahmettir" veya "Onun bizden gizlenmesi bir rahmettir. Çünkü şayet o ağaç gizlenmeseydi bazı cahilleri o ağacın bir fayda ve zarar sayladığı inancına

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 21: 275. Benzer ifadeler için bk. Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 47; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 5: 134; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 7: 304.

¹¹⁷ Buhârî, "Megâzî", 33 (Dört farklı senetle); Müslim, "İmâre", 18. (Beş farklı senetle)

¹¹⁸ Hadisin diğer rivayetlerinde bu kelime yerine "Ağacın yerini unuttuk", "O bizden gizlendi" gibi lafız farklılıkları vardır. Diğer bir tarikte de Saîd b. Müseyyeb, bey'ate katılanlar için babasından rivayetle "Onu unuttular" demiştir.

¹¹⁹ Buhârî, "Megâzî", 33; Müslim, "İmâre" 18. Said b. Müseyyeb'in ifadesi ise bu soruyu hoş karşılamadığı için alaylı bir şekilde cevap vermesi şeklinde yorumlanmıştır. Musa Şahin, *Fethu'l-mün'im Şerhu Sahîhi'l-Müslim* (Mısır: Dâru's-Şurûk, 1422/2002), 7: 485.

¹²⁰ Buhârî, "Megâzî", 33; Müslim, "İmâre" 18.

¹²¹ Buhârî, "Cihâd", 109.

itebilirdi” gibi yorumlar yapılmıştır.¹²²

Hâkim, Buhârî ve Müslim’in rivayetlerini destekler nitelikte biraz daha detaylı şu rivayeti yapmaktadır: “Hudeybiye’de bir kuyu vardır. Rıdvan bey’atinin yapıldığı ağaç ise bu kuyunun yakınlarındaydı. Daha sonraları bu ağacı sel götürdüğü için kayboldu. Saîd b. Müseyyeb, bu bey’ate katılan babasının ‘Daha sonraları o ağacı çok aradık ancak bulamadık’ dediğini söyler”.¹²³

İbn Hacer (852/1449), bu rivayetleri aktardıktan sonra ağacın kaybolduğu ve Câbir’in (r.a) o ağacın yerini bildiği ile alakalı rivayetten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: “Saîd b. Müseyyeb’in babasının bir sene sonra gidip o ağacı bulamamaları ve onun bilinmediğini söylemesi aslında ağacın yerinin hiç kimse tarafından bilinmediği anlamına gelmez. Nitekim Cabir (r.a) rivayetinde, gözlerinin gördüğü dönemde yerini zapt ettiği, uzun zaman geçtikten sonra ömrünün sonlarına doğru bile ağacın yerini bildiği anlaşılmaktadır. Görünen o ki Cabir, bu sözü söylediğinde o ağaç ya kuruyarak ya da başka bir sebepten dolayı yok olmuştu ve o hala ağacın yerini biliyordu. Daha sonra İbn Sa’d’ın (230/845), Nafi’den (117/735) sahih isnatla şu rivayetini buldum: Hz. Ömer’e insanların o ağacın yanına gelip namaz kıldıkları haberi ulaşınca onu kestirmiştir”.¹²⁴

İbn Hacer’in açıklamalarından yukarıda zikrettiğimiz İbn Sa’d rivayetini sahih kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak *Tehzîb*’te Ahmed b. Hanbel’den nakille Nâfi’nin Hz. Ömer’den yaptığı rivayetlerin munkatı olduğunu söylemektedir. Çünkü Nâfi, Hz. Ömer’e yetişememiştir.¹²⁵ İbn Hacer’in bunu bizzat naklettiği halde, söz konusu rivayetin senedini mutlak bir şekilde tashih etmesi düşündürücüdür. İbn Hacer bu rivayeti siyer-meğâzî cinsinden değerlendirip munkatı olmasını reddedilmesi için gerekli sebep olarak görmemiş olabilir.

Bu tür teberrüke karşı çıkan Elbânî (1419/1999) bile “Hz. Ömer’in Rıdvan Ağacını kestirdiği ile alakalı rivayet kendisinde inkıta olduğundan dolayı zayıftır. Ayrıca Buhârî’nin yapmış olduğu rivayetler, Hz. Ömer zamanında kesilecek bir ağacın bilinmediğini ifade etmekte olup bu rivayetin zayıf olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir” demektedir.¹²⁶

Yukarıda zikredilen sahih rivayetler, insanların ilk yıldan itibaren ağacın yerinin tespitine ve bu ağacın altında namaz kılmaya önem verdiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu tespit çalışmasının Câbir’in (r.a) kör olduğu h. 70, hatta Sa’îd b. el-Müseyyeb’in vefat ettiği h. 94’e kadar uzun yıllar devam ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Hz. Ömer’in ağacı kestirme emrini halifeliğinin kaçınıcı yılında verdiği ile alakalı bir bilgiye rastlayamadık. Munkatı rivayette bahsedilen ağacı kesme işi halifelüğün ilk zamanlarında gerçekleştiği farz edilirse Rıdvan Bey’atinin meydana geldiği h. 6. yıl ile Hz. Ömer (r.a)’ın hilafetinin başlangıcı h. 13. yılları arasında 7-8 sene vardır. Dolayısıyla bu süre zarfında ağacın altında namaz kılındığı anlaşılmaktadır. Bunun ise sahabeden bir itiraz görmeden bu süre boyunca devam etmiş olması ayrıca

¹²² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 6: 118.

¹²³ Hâkim, *Ma’rifetu ’ulûmi’l-hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1397/1977), 24.

¹²⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7: 448.

¹²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 10: 414.

¹²⁶ Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Tahzîru’s-Sâcid* (Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut ts.), 116.

önemli bir noktadır.

H. Ömer'in (r.a) Rıdvan ağacını kestirdiğini ifade eden munkatı ya da mürsel rivayete sahih hükmü verilecek olursa, Rıdvan bey'atinde bulunan sahabenin ağacı neden aradıkları, yeri bulunamayan bir ağacın nasıl kesildiği ve özellikle İbn Ömer'in ağacı bulamadıklarını söyleyip babasının bu ağacı kestirdiğini neden söylemediği gibi sorular cevapsız kalacaktır.

Rıdvan ağacı, Hudeybiye seferinin ertesi yılı da dahil olmak üzere sonraki zamanlarda aranmış Saîd b. Müseyyeb, İbn Ömer gibi sahabeden gelen sahih rivayetler bunu açıkça ifade etmiştir. Şayet İbn Hacer'in dediği gibi munkatı rivayeti sahih sayacak olursak, H. Ömer'in kestirdiği bir ağaç varsa bile bu, yeri tespit edilemediği ve bulunamadığı halde insanlar tarafından Rıdvan ağacı olduğu düşüncesiyle kutsiyet atfettikleri başka bir ağaçtır. Bu durumda H. Ömer kestirme eylemini Rıdvan ağacını kutsal sayıp onu putlaştırarak şirke düşmeleri endişesiyle değil, sıradan bir ağacı kutsal saymanın önüne geçmek için yapmıştır ki bu da yerinde bir karardır. Bununla beraber şayet sahabenin veya daha sonra gelen nesillerin bu ağaç sebebiyle şirke düşme tehlikesi olsaydı H. Peygamber o ağacı kestirirdi. Zira O (s), müşriklerin kutsal saydığı ağacı bizzat kendisi kesmiştir.¹²⁷ Zaten hâlihazırda ne Rıdvan ağacının ne de H. Ömer'in kestirdiği ağacın yeri belli değildir.

Sonuç

Orta büyüklükte bir yerleşim yeri olup ismini, altında H. Peygamber'e (s) bey'at edilen Şecere Mescidinin yanındaki kuyudan alan Hudeybiye seferi, kendisinden sonraki birçok fethetme kapı araladığı için büyük bir fetih sayılmıştır. Savaşın sadece kılıçla değil manen ya da siyaseten de olabileceğini gözler önüne sererek H. Peygamber'e uymanın avantajı ve şer görünen şeylerde hayır çıkabileceğinin tecrübi sabitesi olarak tarih sayfalarındaki yerini almıştır. Sefer, H. Peygamber'in (s), Zilkade ayının on ikinci günü muhacir, ensar ve diğer kabilelerden kendilerine katılanlarla beraber sadece umre niyetiyle yola çıkmasıyla başlamıştır. Ancak Hudeybiye'ye varıldığında Mekkelilerin, Müslümanları Mekke'ye almayacaklarını bildirmesi üzerine durum değişmiştir. H. Osman'ın öldürüldüğü haberinin H. Peygamber'e ulaşmasıyla gazveye, ilahi buyrukla bey'ate ve nihayetinde de Mekke'den gelen elçilerin, Müslümanların kenetlenmesinden etkilenmesiyle antlaşmaya dönüşmüştür.

Hudeybiye seferi aynı zamanda -H. Peygamber (s) ve sahabenin ifadesiyle- bir fetihtir. Bunun en büyük göstergesi olan Fetih suresi, H. Peygamber'in (s) Hudeybiye dönüşünde, hicretin 6. senesinin sonunda, Zilkade ayında, başından sonuna kadar Hudeybiye seferi hakkında inmiştir.

H. Peygamber (s), "Allah bana bey'at edilmesini emretti" diyerek sahabeyi bey'ate çağırınca ilk olarak Sinan b. Ebi Sinan, daha sonra orada bulunan bin dört yüzden fazla sahabe tam itaat hususunda H. Peygamber'e bey'at etti. Allah Teâlâ'nın ağacın altında bu bey'ate katılanlardan razı olduğunu bildirmesiyle, bey'at

¹²⁷ Ebü'l-Münzir Hişâm, İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000), 27.

Bey'atu'r-rıdvan, ağaç da Şeceretü'r-rıvan diye isimlendirilmiştir. Semüre diye bilinen bu ağaç altında Rıdvan bey'atine katılanlar ise "Ashabu's-şecere, Ashâbü's-semüre" diye isimlendirilmiştir. Sahih rivayetlerde sahabenin bu ağaca önem verdiği, daha sonraları bu ağacı aradıkları ancak bulamadıkları geçmektedir. Bütün bunların yanında Hz. Ömer'in, putlaştırılmasından korktuğu için Rıdvan ağacını kestirdiği rivayetleri de bulunmaktadır. İbn Ebî Şeybe, İbn Vaddâh ve İbn Sa'd tarafından Nâfi'den nakledilen bu rivayet bazı mekanların kutsal sayılmasının ve oralarda namaz kılınmasının kişiyi şirke götüreceği görüşüne dayanak yapılmıştır. Ancak bahsi geçen bu rivayetler incelenmiş olup munkatı olduğu için zayıf sayılmıştır.

Bu rivayet hadis usulü bağlamında munkatı olmasıyla beraber ilgili konudaki diğer sahih rivayetlerle de çelişmektedir. Bu çelişki, ağacın kesilmesiyle ilgili olan rivayetin delil hüviyeti taşımasının önünde başka bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. *Sahihayn* başta olmak üzere birçok hadis kitabında zikredilen "Daha sonraları o ağacı çok aradık ancak bulamadık" şeklindeki sahabe beyanları Hz. Ömer zamanında kesilecek bir ağacın bilinmediğini ortaya koymakta olup munkatı rivayetin zayıf olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Bu hadisi sahih kabul eden en net ifade İbn Hacer'de karşımıza çıkmaktadır. Ancak İbn Hacer *Tehzîb*'te Ahmedb. Hanbel'den nakille Nâfi'nin Hz. Ömer'den yaptığı rivayetlerin munkatı olduğunu söylemektedir. Kendisi bunu bizzat naklettiği halde, söz konusu rivayeti sahih sayması dikkat çekicidir. Kanaatimizce İbn Hacer'in bu "sahih" değerlendirmesi doğru bir tespit değildir.

Yukarıda zikredilen sahih rivayetlerden, insanların ilk yıldan itibaren ağacın yerinin tespitine ve bu ağacın altında namaz kılmaya önem verdiği, ayrıca bu uygulamanın Sa'id b. el-Müseyyeb'in vefat ettiği h. 94'e kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Munkatı rivayette bahsedilen ağacı kesme işi Rıdvan Bey'ati ile Hz. Ömer'in halifeliği arasında en az yedi sene vardır. Bu süre de uygulamanın sahabeden bir itiraz görmeden devam etmiş olması ayrıca önemli bir noktadır.

Bütün bunlarla beraber munkatı olan rivayet sahih kabul edilecek olursa Hz. Ömer (r.a), bazı insanların Rıdvan ağacı zannettiği başka bir ağacı kestirmiş olabilir. Kanaatimizce İbn Hacer'in açıklamasından anlaşılan da kesilenin başka bir ağaç olduğudur. Bu durumda da Hz. Ömer ve Sa'id b. Müseyyeb'in tepkisi Rıdvan ağacı kasıtlı başka bir ağaca önem verilmesinden kaynaklanmış olur.

Buhârî ve Müslim tarafından yapılan ve ittifakla sahih olan rivayetlerden anlaşıldığına göre sahabenin o ağacı araması, ona teberrük kastıyla belli bir önem verdiklerini göstermektedir. Bununla beraber sahabenin, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerlerde teberrükten namaz kılması konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Sıhhati ve realitede varlığı tartışmalı olan bir eylem kaynak gösterilerek diğer mekanlarda namaz kılan insanları şirke düşmekle itham etmek yerinde bir karar olmasa gerektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla da gerek fıkıh kitaplarında gerekse hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in, sahabenin veya veli bir kulun namaz kıldığı yerlerde onlara uymak niyetiyle namaz kılmayı yasaklayan bir rivayet bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Atmaca, Esra. *Hudeybiye Seferi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Azimli Mehmet. "Tarihin Kırılma Noktası: Hudeybiye Antlaşması". *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (2010): 35-48.
- Begavî, Ebû Muhammed. *Me'âlimu't-tenzîl*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Riyad: Dâru't-Taybe, 1996/1417.
- Bekdemir, Sezayi. "Hz. Ömer'in Bid'atlere Karşı Tutumu", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. Ed. Ali Aksu. 207-238. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Thk. Muhammed Hamidullah. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Ma'rifetü's-sünen*. Thk. Andulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Daru kuteybe, 1412/1991.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed. *Müsned*. Thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-ulûm, 1429/2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Rasulillâh (s) ve sünenihî ve eyyâmih*. Riyad: Beytül'efkâr, 1419/1998.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1407/1987.
- Ebû Avâne, Ya'kub b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyîni. *Müstahrecü Ebî Avâne*. Thk. Eymen b. Arif. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnâvud. Riyad: Dâru'l-fikr, 1420/1999.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbu'l-Harâc*. Kahire: Matbaatu's-selefiyye, 1382/1962.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Tahzîru's-sâcid*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Gündüzöz, Soner, "Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği-". *Marife* 11/1 (2011): 9-30. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344246>.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1417/1996.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*. Thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1397/1977.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, ts.
- Hamidullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 297-299. İstanbul: TDV yayınları, 1999.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. Hüsamüddin el-Kudsî. Beyrut: Daru'l-fikr, 1412/1991.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-vecîz*. Thk. Abdusselam Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1371/1952.
- İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kurânî'l-Azîm*. Thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Suudî Arabistan: Mektebetü'nizâr, 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. Thk. Muhammed Avvâme. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1988.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1379/1959.
- İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*. Thk. Sa'd Ali Humeyyid. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416/1995.
- İbn Hibbân el-Büstî. *Kitâbü's-sikât*. Seyyid Şerefüddin Ahmed. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1395/1975.
- İbn Hibbân el-Büstî. *Sahîh*. Thk. Şuayb el-Arnâvud. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed el-Himyârî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurânî'l-Azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed Selame. Riyad: Dâru't-Taybe, 1420/1999.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1387/1968.
- İbn Teymiyye, Takyyüddîn. *Mecmâ'u'l-fetâvâ*. Medîne: Mecme'u'l-Melik Fahd, 1996/1416.
- İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstekîm li muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*. Thk. Muhammed Hamid el-Fakî.

- Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1420/1999.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Salih. *Mecmû'u fetâvâ*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1413/1992.
- İbn Vaddâh, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Bide'u ve'n-nehyu anhâ*. Thk. amr Abdulmun'in Selim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *et-Tefsira*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1406/1985.
- İbnü'l-Cevzî, Zâdû'l-mesîr. Thk. Abdurrezzâk Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbü'l-'arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm. *el-Esnâm*. Thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısıryyye, 1421/2000.
- Kannevcî, Sıddık Hasan Han. *Fethü'l-beyân*. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1412/1991.
- Kapar Mehmet Ali. "Hudeybiye Seferi ve Hz. Muhammed'in Barışçı Siyaseti". *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 8/16 (2016): 155-175.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *İrşâdû's-sârî*. Mısır: Matbaatü'l-emîriyye, 1323/1905.
- Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*. Kahire: Mektebetü't-tevfikiyye, ts.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam Tarihi*. Üsküdar: Işık Yayınları, 2008.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta'*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1418/1997.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen. *en-Nuket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1437/2015.
- Merâğî, Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1365/1945.
- Mühelleb, İbn Ahmed b. Ebî Sufre el-Endülüsi. *el-Muhtasarü'n-nasîh fi tehzîbi'l-kitâbi'l-câmi'i's-sahîh*. Riyad: Dâru Ehli's-sünne, 1430/2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'us's-sahîh*. Riyad: Beytü'l-efkâr, 1418/1998.
- Nazlıgül, Hâbil. "Urve B. Mes'ud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 183. İstanbul: TDV yayınları, 2012.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- Öğüt, Salim. "Harem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 127-132. İstanbul: TDV yayınları, 1997.
- Öğüt, Salim. "Mikât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 48-49. İstanbul: TDV yayınları, 2005.
- Özkan, Mustafa. "Hudeybiye Antlaşması Özelinde Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 8/15 (2010): 43-59.
- Özmen, Ramazan. "Hudeybiye Barış Antlaşması ve Hadislerin Anlaşılmasında Hâdiselerin Arka Planını Okumanın Sunacağı İmkanlar Üzerine Bir Deneme". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018): 277-298.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Razî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârû's-sihâh*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1995.
- Sa'lebî, Ebû İshak (ö. 427/1035). *el-Keşf ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. Nşr. Habîbu'r-Rahman el-'azamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebû'l-Leyl. *Bahrü'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1992.
- Şahin, Davut. "Hz. Ömer'in Ayetleri İstişâd Etmesi ve Uygulaması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Amasya 2017): 333-355.
- Şahin, Musa. *Fethü'l-mün'im şerhu sahihi'l-Müslim*. Mısır: Dâru's-şurûk, 1422/2002.
- Şeybânî, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsne'd*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsim. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Abdülmecid es-Silefi. Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1404/1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Mısır: Dâru hicr, 1422/2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1407/1987.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Toksarı, Ali. "Ebân b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 67. İstanbul: TDV yayınları, 1994.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Meğâzî*. Beyrut: Dâru'l-âlemî, 1409/1989.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemu'l-büldân*. Beyrut: Dâru sâdir, 1397/1977.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs*. Kuveyt: Müessesetü Kuveyt, 1421/2000.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

Summary

The main hadith sources contain many narrations that explain the importance, reason and consequences of the Hudeybiyya Treaty. These narrations also explain the reasons of the Pledge of Ridwân, the way it was carried out, as well as its consequences. As regards the tree under which the pledge took place, it is said that the companions later on searched for it but found it missing there.

However, there is a report saying that 'Umar ordered the tree to be cut down. It is also claimed that 'Umar, well-known for his aversion to the innovations in religion, did this out of his fear and worry that people might go too far in honoring it and fall into the pitfall of polytheism. One may regard the cutting down of a tree as insignificant apparently. But some people hold that the veneration of any place shall lead to polytheism by relying on this narration.

The fact that various and conflicting narrations are relied on about a creedal issue led us to study this subject. Therefore, our primary goal is not to investigate in detail the narrations about the expedition and treaty of Hudeybiyya; instead, we shall briefly touch upon the narrations that are necessary for clarifying the issue at hand and shed light on the question of the cutting of the tree.

The expedition of Hudeybiyya is one of the significant events in Islamic history, about which a Qur'anic chapter was revealed, giving good news about the end of the difficult days of the Prophet (peace be upon him) and his companions starting in Mecca and lasting after the immigration to Medina. With this treaty, the Islamic state was officially recognized and the Muslims were tested physically and spiritually. The companions, though they thought they apparently suffered a heavy defeat, stayed loyal to the Prophet at any rate, displaying their sincerity through the Pledge of Ridwān that changed the course of the treaty. Eventually, the Muslims were relieved with the revelation of the Chapter Fath, receiving the good news of the conquest of Mecca in near future.

During the period lasting from the expedition of Hudeybiyya until the making of the treaty, in fact no fight took place practically between the Muslims and the Meccan polytheists apart from the attack from a small group of Meccan troops that was repulsed by them nevertheless, as one may regard the verbal and physical provocation and humiliation of the Muslims by the Meccan polytheists as a psychological war, one may think that the naming of it as a "treaty" is not wrong.

According to the reports, the Prophet mobilized his companions for a journey upon a vision he had and sailed off with the aim of visiting the Ka'ba along with the neighboring Arab tribesmen. When they reached the post of Hudeybiyya, the Meccans informed them that they would not let them visit the Ka'ba. The Muslims repeated their bid to visit and made alternative offers only to receive the same negative answer. Eventually, the Prophet called upon his companions for swearing an oath of allegiance to himself when he learned that 'Uthman, whom he sent as his envoy to the Meccans to negotiate with them about the visit, was retained by them. The companions obeyed this call and swore the oath of allegiance unto death to the Prophet. As a result, the Meccans had to revise their strategy and felt compelled to sign a treaty with the Muslims. The fact that the Qur'an itself tells that this treaty was made under a tree led the Muslims to pay a special attention to that tree.

Furthermore, some companions searched for this tree one year later to find it missing in its place. Along with these reports, there are some reports saying that 'Umar, seeing the exaggerated interest of people in the tree, had it cut down for the fear of it being revered and idolized. Those scholars, who claim to be following the Salafī school, maintain that it is certainly illegal in Islamic law to venerate any place as sacred and that such practice will lead to polytheism.

However, as far as we see as a result of our studies, there is no authentic report about 'Umar's behest of cutting down this tree. Ibn Taymiyya, who is relied on about this view, fails to mention any sources about this subject. The report he cites is narrated by Abi Shayba, Ibn Waḍḍāh and Ibn Sa'd through Nāfi'. Yet, as Nāfi' did not reach 'Umar, the report is considered munqaṭi' and thus weak.

This report is not only munqaṭi' in ḥadīth methodology, but also in conflict with other authentic reports related with the subject. This conflict appears as another obstacle to taking the report of the cutting down of the tree as a legal evidence. The occurrence of the reports by the companions such as "Later on we searched much for it to find it missing there" in many ḥadīth collections, especially in the Ṣaḥīḥayn, makes it clear that no tree was known to be cut at the time of 'Umar, supporting that this munqaṭi' report is weak. The clearest stand that regards this report as authentic is taken by Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, who, however, clarifies in his Tahdhīb by quoting Aḥmad bin Ḥanbal that the reports Nāfi' narrates from 'Umar are munqaṭi'. In spite of making this point clear, he interestingly authenticates the report in question. We think that this authentication is not sound and that there is another tree which 'Umar had cut.

From the authentic reports about the issue, one can see that early Muslims paid attention to discovering the location of the tree as well as praying under it from the first year onwards and that this practice lasted until the year 94 after Hijra when Sa'īd bin al-Musayyab passed away. There are at least seven years of time gap between the cutting of the tree and the beginning of 'Umar's term of caliphate. It is especially important that this practice of praying under the tree continued without any objection to it by the Companions.

As one may infer from the reports that are narrated by both Bukhārī and Muslim and have been considered unanimously authentic, the searching for this tree by the Companions shows that they attached a certain importance to the tree in a quest for blessings. However, there is no disagreement over the fact that the Companions performed prayer in seeking for blessings at those posts in which the

Prophet had performed prayer. It is not appropriate to blame the Muslims for falling into the pit of polytheism on the grounds of a practice whose authenticity and historical actuality is controversial. As far as we know, Islamic creedal and legal books mention no ban on performing prayer at the posts, where the Prophet, his companions or a saintly person performed prayer, doing that in imitation of them.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Sâmiha Ayverdi Romanlarının Değer Eğitimi Açısından İncelenmesi*

Hüseyin Algur

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

huseyin.algur@giresun.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2028-2151>

Geliş Tarihi / Received: 28.01.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 30.05.2019

Öz

Değerler, bireyin çevresiyle etkileşimi sonucunda içselleştirdiği ve davranışlarını yönlendiren standartlardır. İnsan hayatında belirleyici olan bu standartların kazanılmasına katkı sağlayan eğitim, toplumun kalıcılığını sağlamak için kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılması, bireyin kabiliyetlerinin uyandırılması, geliştirilmesi ve ona bilgi ve becerilerin kazandırılması suretiyle bireyin kişilik gelişimine ve topluma karşı sorumluluklarının farkına varmasına yardımcı olur. Bu bağlamda aile, okul, sosyal çevre ve okunan edebî eserlerin değerlerin eğitim sürecine katkısından söz edilebilir. Toplumun kültürel kodlarından mülhem yazılmış hikâye, roman, hatırat vb. gibi eserler, değerlerin öğrenilmesi ve öğretilmesinde önemli bir role sahiptir. Bu makale, 1938 yılından itibaren Türk edebiyatında değerli eserler kaleme alan Sâmiha Ayverdi'nin Batmayan Gün, Ateş Ağacı, Yaşayan Ölü, İnsan ve Şeytan, Son Menzil ve Mesih Paşa İmamı adlı romanlarını değer eğitimine katkısı bağlamında içerik analizine tabi tutarak araştıran bir durum çalışmasıdır. Yapılan değerlendirmelerde değer eğitiminde edebiyatın önemli bir yere sahip olduğu görülmüş, verilmek istenen mesajların, romanlardaki iyi rolü üstlenen kahramanların dilinden akıcı ve etkileyici bir şekilde okuyucuya iletildiği kanaatine varılmıştır. İncelenen romanlarda sevgi, saygı, sadakat, sorumluluk gibi değerlerin ön plana çıkarıldığı, şöhet, gösteriş, şehvet gibi durumların da yerilerek uzak durulması gerektiğine işaret edildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Değer Eğitimi, Değer, Sâmiha Ayverdi, Roman.

An Analysis of the Novels by Samiha Ayverdi from the Perspective of the Education of Values

Values are the standards that are internalized by an individual as a result of his interaction with his environment and which direct his behaviors. Education, as a factor contributing to the acquisition of such definitive standards for human life, also contributes to the individual's growth of personality and helps him realize his responsibilities towards the society. It does this by transmitting the cultural heritage to the future generations with the aim of contributing to the continuation of society, as well as by awakening and developing his capabilities, and his earning the necessary knowledge and skills. Such literary works as

* Bu makale 10-13 Ekim 2018 tarihinde Giresun'da yapılan 3. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Sâmiha Ayverdi Romanlarının Değer Eğitimi Açısından İncelenmesi" adlı tebliğın içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

This paper is the final version of an earlier announcement called "Evaluation Of The Samiha Ayverdi's Romanes Within Values Education", not previously printed, but orally presented at a symposium called "3rd International Symposium on Philosophy, Education, Art and History of Science", the content of which has now been developed and partially changed.

inspired by the cultural codes of a given society such as stories, novels, memoirs, etc. play an important role in learning and teaching values. This article is a case study intended to examine the following novels by Sâmîha Ayverdi, who has produced valuable works in Turkish literature since 1938, by analyzing their contents from the viewpoint of their contribution to the education of values: Batmayan Gün (A Day Without Sunset), Ateş Ağacı (Tree of the Fire), Yaşayan Ölü (The Living Dead), İnsan ve Şeytan (Man and Satan), Son Menzil (The Last Sojourn) and Mesihpaşa İmamı (The Imam of Mesihpaşa).

Keywords: Education, Education of values, Value, Samiha Ayverdi, Novel.

Atıf / Cite as

Algur, Hüseyin. "Sâmîha Ayverdi Romanlarının Değer Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Marife* 19/1 (2019): 183-208. <https://doi.org/10.33420/marife.518743>.

1. Giriş

Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü olarak tanımlanan değer, gerek bireysel gerekse toplumsal açıdan karşılığı olan bir kavramdır. Değerler, bireyin çevresiyle etkileşimi sonucunda içselleştirdiği ve davranışlarını yönlendiren standartlardır. Bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme süreci olarak tanımlan: eğitim, davranışlara yön veren değerlerin kazanılmasına katkı sağlar. Zira eğitim, toplumun kalıcılığını sağlamak için kültürel mirasın ilerlemeye engel olmayanlarının gelecek kuşaklara aktarılması, bireyin kabiliyetlerinin uyandırılması, geliştirilmesi ve ona bir takım bilgi ve becerilerin kazandırılması, bireye toplum içerisinde mutlu olacağı bir yer edinmesi için destek verilmesi gibi farklı unsurları bünyesinde taşır. Bir davranış değişikliği süreci olarak "eğitim" kavramı ile davranışları yönlendiren standartlar olarak "değer" kavramının bir arada anılması karşımıza "değer eğitimi" çıkarmaktadır. Değer eğitimi, değer kavramının ne olduğunun, bireyin bir değeri nasıl içselleştirdiğinin ve davranışlarını yönlendiren standartlar haline nasıl getirdiğinin bilinmesine imkan tanır.

Bireyin doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt etmesinde kendisine yön veren değerlerin neler olduğunu öğrenmesinde değer eğitiminden yararlanılır. İlgili literatür incelendiğinde değer eğitimi faaliyetlerinde farklı yaklaşımların benimsendiği görülmektedir. Değer eğitimi yaklaşımlarında temel ayrım, bireyin söz konusu eğitim sürecindeki rolüne ilişkindir. Bireyin pasif olduğu yaklaşımlar değer aktarımı, aktif olduğu yaklaşımlar değer geliştirme ve her iki yaklaşımın bir arada kullanıldığı yaklaşımlar da bütüncül değer eğitimi olarak anılmaktadır.³

Benimsenen yaklaşımın paradigması ve birey üzerindeki etkisi saklı kalmak

³ Türk Dil Kurumu (TDK), "Genel Türkçe Sözlük", erişim: 10 Nisan 2017, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58eb9b39856516.59725166.

⁴ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi, 2013).

⁵ Değer eğitimi yaklaşımlarıyla ilgili bk. Hüseyin Algur, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi, 2007), 169-194; Howard Kirschenbaum, "From Values Clarification to Character Education: A Personal Journey", *Journal of Humanistic Counseling, Education & Development* 39/1 (2000): 2-4; Kupchenko, Ian - Parsons, Jim. "Ways of Teaching Values: An Outline of Six Values Approaches." *Educational Resources Information Center (ERIC) No: 288806*. 1987. 1-23.



kaydıyla bireysel ve toplumsal açıdan önemi büyük olan değer eğitimi, bireyin kişilik gelişimine olumlu yönde katkı sağlar ve topluma karşı sorumluluklarının farkına varmasına yardımcı olur.⁴ İçerisinde yaşadığı toplumun değerlerini bilen, tanıyan, yaşayan ve yaşatan bireyler, toplumsal açıdan kabul görürler. Böylece bireyin topluma entegre olması, sosyalleşmesi ve kültürel aidiyet duygusuna sahip olması sağlanır. Bireyin içinde yaşadığı toplumun değerlerinin farkına varmasında etkili olan en önemli etkenlerden biri de sanat ve edebiyattır. Toplumun kültürel kodlarından mülhem yazılmış hikaye, roman, hatırat vb. gibi eserler, değerlerin öğrenilmesi ve sonraki nesillere öğretilmesinde önemli bir role sahiptir.⁵ Bu kapsamda araştırmada roman, hikâye, nesir, tarihi ve fikir eserleri ortaya koyan Ayverdi'nin "Batmayan Gün (1939)"⁶, "Ateş Ağacı (1941)"⁷, "İnsan ve Şeytan (1942)"⁸, "Yaşayan Ölü (1942)"⁹, "Son Menzil (1943)"¹⁰ ve "Mesih Paşa İmamı (1948)"¹¹ adlı romanları değerlendirilmiştir.

Yazarlığı süresince milli kültür, sanat ve edebiyata katkı sunmak amacıyla farklı sivil toplum kuruluşlarında konferanslar veren, sohbet toplantılarına katılan, mûsiki, hat ve tezhip kurslarının açılmasına önayak olan ve 1905'te İstanbul'da dünyaya gelen Sâmiha Ayverdi'nin babası piyade kaymakamı İsmâil Hakkı Bey, annesi Meliha Hanım'dır. İstanbul'un seçkin ailelerinden birine mensup olan Ayverdi'nin büyükannesi Hâlet Hanım'ın, kendisinin yetişmesi ve psiko-sosyal gelişiminde büyük etkisi olmuştur. Samiha Ayverdi, iyi derecede Fransızca bilmektedir. Ayverdi'nin kitaplara kolay ulaşma imkânı ve babasıyla beraber katıldığı selâmlık sohbetleri bilgi ve kültürünü geliştirmiş, fikri alt yapısını hazırlamıştır. Sultan Reşad ile Sultan Vahdeddin dönemlerini, II. Meşrutiyet ile İttihat ve Terakkî zamanını, Balkan muharebeleri, I. Dünya ve İstiklâl savaşları ile Cumhuriyet devrini idrak eden yazar bu yıllara ait müşahedelerini, intibalarını ve bilhassa toplumun kaybettiği değerleri eserlerine geniş biçimde yansıtmıştır. Hayatının akışına yön veren asıl kişi, annesi vasıtasıyla tanıştığı ve yazarlık deneyiminde teşviklerini gördüğü Kenan Rifâî (Büyükkasoy) olmuştur.¹²

Roman (8), hikâye (1), mensur şiir (3), hatırat (12), biyografi (2), otobiyografi (1) ile kültür medeniyet ve tarihe dair eserleri (4) olan Ayverdi'nin bu çalışmaları başta Türk Dili ve Edebiyatı olmak üzere farklı birçok alanda araştırmalara konu

⁴ Oktay Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedede Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2004); Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2014); Kadir Ulusoy - Ali Arslan, "Değerli Bir Kavram Olarak 'Değer ve Değerler Eğitimi,'" *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*, ed. Kadir Turan - Refik Ulusoy (Ankara: Pegem Akademi, 2016).

⁵ Nazım Elmas, "Sanat, Edebiyat ve Değerler Eğitimi", *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi, 2017).

⁶ Sâmiha Ayverdi, *Batmayan Gün*, 9. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2017).

⁷ Sâmiha Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 8. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2016).

⁸ Sâmiha Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 4. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2004).

⁹ Sâmiha Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 3. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2001).

¹⁰ Sâmiha Ayverdi, *Son Menzil*, 4. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014).

¹¹ Sâmiha Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 3. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000).

¹² Zeynep Uluant, "Ayverdi, Samiha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1: 151-152.

olmuştur. Kırzioğlu, 1990 yılında kaleme aldığı doktora tezinde Ayverdi'nin hayatı ve eserlerini araştırmış, ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu araştırmada yer alan bilgiler Ayverdi'nin eserlerini daha çok edebi yönden ele almıştır.¹³ Ünal, 2014 yılında tamamladığı araştırmasında Ayverdi'nin eserlerindeki estetik, sanat ve edebiyat eğitime odaklanmıştır. Çalışmada Ayverdi'nin eserlerinden hareketle eğitimin gerekliliği, ailede eğitimin önemi, öğretmen, insan ve gençlerin özellikleri ve iman-ahlak ilişkisi üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur.¹⁴ Ayverdi romanlarındaki kadın tiplerini üzerine bir araştırma yapan Ildır, Batıcı, şehvet düşkünü, kışkanç, para düşkünü ve basit yaradılışlı olmak üzere beş tipten bahsetmektedir.¹⁵ Öztürk ise, Ayverdi'nin romanlarındaki kadın psikolojisi üzerinde bir araştırma yapmıştır. Araştırmada annelik psikolojisi, kadınların eğitim ve dindar olma durumları ile maddeci kadının hayata bakış açısı hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.¹⁶

Ayverdi'nin romanlarındaki geleneği araştıran Pekmezci, mahalle geleneği, yardımlaşma geleneği, aile gelenekleri, eğitim gelenekleri, eğlence hayatı ile ilgili gelenekler, mimari, ticaret gelenekleri, ramazan bayramı gelenekleri ve hoşgörü geleneği üzerine değerlendirmeler yapmıştır.¹⁷ Akçal, Ayverdi'nin romanları dışındaki üç eserini inceleyerek iman, ibadet, tasavvuf ve ahlak üzerine tespitler yapmıştır. Ahlaki unsurlar olarak gaflet-basiret, tevazu-kibir, kemlik-iyilik, kınama-ayıplama, teslimiyet, ümit ve şehvet ile ilgili değerlendirmelere yapmıştır.¹⁸ Ayverdi'nin dini düşüncesini araştıran Sancılı, onun etkilendiği isimler, iman, İslam, mezhep, kültür-medeniyet, siyaset, tasavvuf ve aşk, ahlak, kadın anlayışı üzerine değerlendirmeler yapmıştır.¹⁹ Din Psikolojisi alanında Ayverdi'nin eserlerindeki dini ve manevi unsurları araştıran Akdeniz, çalışmasında sevgi, adalet, doğruluk, şefkat, misafirperverlik, dürüstlük, alçakgönüllülük, iyilik, ikiyüzlülük, nezaket, müsamahakârlık, yardımlaşma, gurur, aşk ve mana bağlamında değerlendirmelere yer vermiştir.²⁰ Literatürde Ayverdi'nin eserleriyle ilgili yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğu söz konusu eserleri edebi yönden incelemiştir. Ahlak ve değerleri ele alan Akçal'ın araştırması²¹ romanları dışındaki eserleri incelemiş, Akdeniz ise psikolojik olarak değerlendirmeler yapmıştır.²² Bu çalışmada Ayverdi'nin romanları, informal bir eğitim unsuru olarak görülmüş ve değer eğitimi açısından ele alınmıştır.

İyi-kötü, doğru-yanlış ayırımında sosyal bir varlık olan insana yol göstericilik

¹³ Banıççek Kırzioğlu, *Sâmiha Ayverdi Hayatı, Eserleri* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1990).

¹⁴ Banu Ünal, *Sâmiha Ayverdi Eserlerinde Estetik, Sanat ve Edebiyat Eğitimi* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2014).

¹⁵ Münevver Ildır, *Sâmiha Ayverdi'nin Romanlarında Kadın ve Eğitim* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014).

¹⁶ Selime Öztürk, *Sâmiha Ayverdi Romanlarında Kadın psikolojisi* (Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Üniversitesi, 2018).

¹⁷ Adem Pekmezci, *Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Gelenek* (Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2015).

¹⁸ Münire Akçal, *Sâmiha Ayverdi'nin Üç Eserinde (Hancı, Yusufçuk, Dile Gelen Taş) Dinî ve Tasavvufî Unsurlar* (Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2007).

¹⁹ Fatih Sancılı, *Sâmiha Ayverdi'nin Dinî Düşüncesi* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2013).

²⁰ Yasemin Akdeniz, *Sâmiha Ayverdi Eserlerinde Dinî ve Manevi Unsurlar* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).

²¹ Akçal, *Sâmiha Ayverdi'nin Üç Eserinde...*

²² Akdeniz, *Sâmiha Ayverdi Eserlerinde...*



misyonu ile malum değerlerin kazandırılması, formal eğitimin yanı sıra informal eğitimle de mümkün kılınabilir.²³ Bu kapsamda edebi kaygıyla yazılmış romanların, -informal düzeyde de olsa- okuyucusunun çevresindeki olay ve olguları anlamlandırması, sosyal ilişkilerinin, hayata bakış açısının ve değer dünyasının şekillenmesinde dikkate değer bir etkisinden söz edilebilir. Araştırmaya konu edilen Ayverdi'nin romanlarında geçen değerler ve söz konusu eserlerde ismi geçen kişilerin söz, düşünce ve davranışlarını yönlendiren standartların tespit edilerek, edebi bir eser olan romanın değer eğitimindeki yeri ve öneminin ortaya koyulması, bu çalışmanın temel problemi olarak belirlenmiştir. Bu temel probleminden hareketle aşağıda yer alan alt problemlere cevap aranmıştır.

Romanlarda ismi geçen kahramanlar kimlerdir, olay ve mekân örgüsü nasıl yapılmıştır?

Romanların benzeştiği ve farklılaştığı yönler nelerdir?

Ayverdi'nin romanlarında değer eğitimi bağlamında hangi temalardan söz edilebilir?

Ayverdi'nin romanlarında değer eğitimine dair hangi yaklaşımlardan söz edilebilir?

Ayverdi romanları özelinde roman türünün değer eğitiminde kullanılabilirliği mümkün müdür?

2. Yöntem

Nitel bir yaklaşım benimsenen araştırmada Ayverdi'nin romanlarında değer ve değer eğitimine dair ne gibi unsurların yer aldığının tespiti için durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışmaları, bir veya daha fazla olay ya da olgunun derinlemesine incelendiği araştırmalardır.²⁴ Ayrıca veri toplama sürecinde gözlem ve görüşmenin mümkün olmaması sebebiyle doküman incelemesi tercih edilmiştir.²⁵ Romanların değerlendirilmesinde nitel veri analiz türlerinden içerik analizi benimsenmiştir. Temel amacı verileri açıklayabilecek kavram ve ilişkilere ulaşmak olan içerik analizi ile veriler tanımlanabilmekte ve bu tanımlamalar sayesinde değerlendirmeler yapılabilmektedir.²⁶ Bu doğrultuda araştırmada öncelikle incelenen romanlardaki ahlak ve değerlerle ilgili kavramlar tespit edilmiş, sonrasında ifade edilen değerlerin okuyucuya yöneltilmesinde kullanılan ilke ve yöntemler tespit edilmeye çalışılmıştır. Eserlerde tespit edilen temalarla ilgili çarpıcı ifadeler aynen alıntılanarak okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Ancak çalışmada değer ve değer eğitimi dair kavram ve anlatımlara odaklanıldığından incelenen eserler arasında alıntılanan ifadeler itibarıyla bir denge gözetilememiştir. Zira bir tema altında çokça verinin yer aldığı bir eserde başka bir tema altında çok nadir anlatımlara rastlanması ya da bir eserde diğerlerine göre daha fazla verinin bulunması mümkün olmaktadır.

²³ Formal-informal eğitim ile ilgili bk. Nurullah Altaş – İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü – Nurullah Altaş, 3. Baskı (İstanbul: Ensar, 2014), 53.

²⁴ Şener Büyüköztürk - Ebru Kılıç Çakmak - Özcan Erkan Akgün - Şirin Karadeniz - Funda Demirel, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 22. Baskı (Pegem Akademi Yayınları: Ankara, 2016), 260.

²⁵ Türker Baş – Ulun Akturan, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 2. Baskı (Seçkin Yayınları: Ankara: 2008), 117.

²⁶ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı (Ankara: Seçkin, 2011), 227.

3. Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde araştırma problemi doğrultusunda romanlardaki kişiler, mekân, olaylar ve değer eğitimine dair bulgular ele alınmıştır. Öncelikle değerlendirilen romanlar okuyucuya kısaca tanıtılmış, sonrasında yapılan analizler sonucu ulaşılan bulgular, literatürde yer alan benzer çalışmalarla karşılaştırılarak yorumlanmıştır.

3. 1. Değerlendirilen Romanların Genel Tanıtımı

3.1.1. Batmayan Gün

Ayverdi'nin 1939 yılında kaleme aldığı *Batmayan Gün*²⁷ adlı romanın ana kahramanı Aliye'dir. Eserde ismi geçen diğer kişiler, İrfan Paşa (dedesi), Sezâi Nur Bey (babası), Fikriye Hanım (annesi), Selma (arkadaşı), Feyzi (arkadaşı), K (Kerim Bey) (âşık olduğu kişi), Doktor Hüsnü ve Doktor Cevat'tır.

Aliye, akranlarından farklı olarak hayatın anlamını arayan, günlük olayların ötesindeki manaya hâkim olmayı isteyen bir genç kızdır. Ona bu yolda kendisi iki yaşında iken vefat eden dedesi İrfan Paşa'nın hatıraları yol gösterir. Aliye'nin babası Sezâi Bey, dedesi İrfan Paşa'nın mirasının anlam ve önemini tam anlamıyla kavrayamasa da onlara sahip çıkmakta; kızı Aliye'ye olan özel sevgi ve ihtimamı da bu durumu güçlendirmektedir. Anne Fikriye Hanım ise, tam anlamıyla gösteriş ve günlük yaşantının verdiği zevklerin peşinde olan dedikodu ve şatafatı seven bir hayatı isteyerek yaşamaktadır. Aliye, İstanbul'daki hayatında (kendisi gibi düşünmese de) en yakın arkadaşı Selma ile vakit geçirirken; Almanya'daki yaşantısında aynı zamanda Kerim Bey'in oğlu olan Feyzi ile zaman geçirmektedir. Feyzi, aynı zamanda Aliye'yi dedesi İrfan Paşa'nın öğrencisi olan Kerim Bey'e ulaştıran bir köprü rolündedir.

Roman, Aliye'nin hayatı tanımaya yönelik arayışları çevresinde dönmektedir. Bu süreçte kah Selma, Doktor Hüsnü, anne Fikriye Hanım gibi dünyayı sadece anın yaşanmasından ibaret sayan bir hayatın tasviri yapılmakta, kah Doktor Cevat ve baba Sezai Bey gibi arayış içinde olan insanların psikolojisi üzerinden; çoğunlukla da Aliye, İrfan Paşa'nın notları ve nihayetinde Doktor Kerim Bey'in dilinden dünyada aslolanın yaratılıştaki mana ve hakikate vakıf olmanın olduğunu ifade eden anlatımlara yer verilmektedir.

Hayatın daha çok tasavvufi açıdan ele alınmaya çalışıldığı *Batmayan Gün* adlı eserde, yüceltilen hakikat ve mana arayışı, ilahi aşk ile açıklanmaktadır. Bu değerlendirmelerde açıkça ifade edilmese de "vahdet-i vücud"²⁸ konusuna da kısmen değinilmektedir. Bu yönüyle eserin soyut değerler üzerinden tartışmalara fazlaca sahne olduğunu söyleyebiliriz. Mana ve hakikat arayışı dışındaki bir hayatın ölü olunan ve hiçbir anlamı olmayan bir zaman dilimi olarak nitelendirilmesi, değerler bağ-

²⁷ Ayverdi, *Batmayan Gün*.

²⁸ Vahdet-i vücûd, varlığı, mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izafet ilişkisiyle birbirine bağlamaktadır. Bk. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 431-435.

lamında düşünüldüğünde daha çok manevi ve amaç değerlerin öncelendiğini göstermektedir. Dedikodu, gösteriş ve eğlence peşinde olunmasının devamlı yerildiği eserde, aile içinde arkadaşlar arası ve yaratıcı ile olan ilişkilerde sevgi, saygı, sorumluluk, sadakat, diğergâmlık, çalışkanlık gibi değerler ön plana çıkarılırken; kin, nefret, gurur, kibir, sadakatsizlik ve yalan gibi kötü hasletlere vurgu yapılarak bunlardan uzak durulması önerilmektedir.

Romanda ayrıca değerlerin nasıl öğretileceğine dair izlere rastlanmaktadır. Bunlardan ilki olabildiğince fazla karşımıza çıkan örneklerle konunun muşahhaslaştırılmasıdır. Ayrıca hakikat ve mana arayışı özelinde, insanın iç denetime ulaşması için içsel bir huzura kavuşması ve kendine has değerlerini oluşturması salık verilmiş, bu sayede daha çok değer geliştirici yaklaşımlara vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte aile, toplum ve geleneğe dair yapılan tasvir ve değerlendirmelerle de kültürün aktarılması bağlamında değer aktarımına dair izlere rastlanmaktadır.

Romanda ifadesi geçen aşk, her ne kadar ilahi aşk anlamında kullanılsa ve en başından itibaren buna dair izler yer alsada; romanın asıl kahramanı olan Aliye ve Doktor Kerim arasında yaşanan aşkın, –Doktor Hüsnü’nün zannettiği gibi- beşeri bir aşk olarak anlaşılmaya müsait olması ve vahdet-i vücud gibi anlaşılması zor bir konunun bir romanda kendine yer bulması eleştirilecek bir yön olarak ele alınabilir. Eserdeki tasavvufi vurgular, yer yer uzayan felsefi tartışmalar okuyucu açısından zorluk olarak nitelenebilirse de diğer taraftan romana bir gizem ve ahenk katmaktadır.

3.1.2. Ateş Ağacı

İlk olarak 1941 yılında basılan ve zengin bir ailede yetişen Cemil’in anlam arayış sürecinin işlendiği bu romandaki²⁹ diğer kişiler amca, yenge, Salih (yardımcı), Kadriye, teyze, enişte, Rasim Bey (vali), Şermin, İzzet Efendi (kitapçı), Juliette Maurin Madame’dır. Cemil, çevresindeki sosyetenin tavırlarından rahatsızdır. Amcasının siyasete ve iş dünyasına girmeye yönelik ısrarlarından bunalarak Bursa’ya kaçar. Bursa’da öğretmenlik yapar. Annesinin de vasiyeti doğrultusunda aslında sevmediği ama hürmet ettiği teyzesinin kızı Kadriye ile evlenir. Uşağı Salih’in irfanı onu etkiler. Romanda Bursa Valisi Rasim Bey ve şehirdeki kitapçı İzzet Efendi ile konuşmaları üzerinden hayatın anlamına dair değerlendirmeler yer almaktadır. Cemil Bey’in Fransız Coğrafyacı Juliette ile yaşadığı aşk, onun içindeki arayışı adeta kor haline getirir. Bir yandan eşine ve çocuğuna karşı vicdani bir sorumluluk hissederken, bir yandan da Juliette’e karşı aşkı artar. Juliette’ten ayrılan Cemil, amcasının istediği gibi bir bankacı olur. Amcası ve yengesi eşi Kadriye’yi çok severler. Yıllar sonra Juliette’nin amcası Max’ın getirdiği günlüklerde Juliette Cemil’e olan aşkının ilahi aşka dönüştüğü görülür.

Bu romanda zengin bir aile ortamında yetişen Cemil’in yaşadığı ortam ve çevresinden memnuniyetsizliği dile getirilmekte, hayatta mutlu ve huzurlu olmak için sadece maddi imkânların yeterli olmadığı ifade edilmektedir. Cemil’in amcasının yönlendirmelerine rağmen kendi istediği doğrultuda bir hayat yaşaması, onun ken-

²⁹ Ayverdi, *Ateş Ağacı*.

dine olan özgüveni ile açıklanabilir. Bir yandan amcası, annesi ve eşine yönelik sadakati vurgulanırken, diğer yandan Juliette'ye yönelik aşkı onu bir ikilemde bırakır.

Romanda Cemil'in çalışanı Salih ile olan iletişimi, ona yönelik kanaatleri ve değerlendirmeleri, ilim ve irfan kavramları üzerine derinlemesine bir düşünme ve değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. İnsanın hayatına yön veren değerlerin sadece ilimle değil aynı zamanda irfanla da elde edilmesi gerektiği görülmektedir. Ayrıca Salih'in Cemil Bey'in işlerini yaparken ortaya koyduğu ciddiyet, meslek ahlakı açısından örnek alınacak düzeydedir. Cemil'in Vali Rasim Bey ve İzzet Efendi ile yaptığı sohbetlerde, insan hayatının anlamı üzerine değerlendirmeler yer almakta ve insanın iç huzuruna vurgu yapılmaktadır.

Her ne kadar romanda faziletler ön plana çıkarılıyor olsa da Batmayan Gün romanında da karşılaşılan aşk vurgusu, özellikle değerler konusunda yetkinliği olmayan okuyucularda yanlış anlaşılmalara sebep olabilir. İstemediği bir kadınla kendi arzusuyla evlenen bir kişinin başka bir kadınla aşk yaşaması, insan ruhunun ve iç huzuruna yapılan vurgunun bir yansıması olarak gösterilse de, okuyucuda menfi yönde etkiler uyandırabilir. Bu yönüyle eser, direkt olarak değer eğitimi kapsamında değerlendirilemese de, araştırmanın değerlendirme başlığı altında da ifade edildiği üzere romandaki özgüven, sorumluluk, sevgi, saygı, sadakat gibi değerler, informal düzeyde de olsa değer eğitime katkı sunabilir niteliktedir.

3.1.3. Yaşayan Ölü

Leyla ve Seniye adındaki iki yakın arkadaşın mektuplaşmaları ile başlayan ve ilk baskısı 1942 yılında yapılan bu romanda¹⁰ Ayşe, Gerçek Çelebi, Ekmel Haydar, Macit, Doktor Şerif, Şükriye Hanım'ın isimleri çokça geçmektedir. Leyla, nişanlılık sürecinde evlenmekten vazgeçen, aşka mesafeli oluğunu ifade eden birisi iken, Seniye, âşık olduğu Ekmel Haydar ile evlenerek kazandığı okula gitmez. Mektuplarda Leyla'ya karşı aşkı ve sevgiyi savunan Seniye, eşi Ekmel'i kıskanmasıyla ön plana çıkar. Konya'da öğretmenlik yapan Leyla, zengin bir ailenin çocuğu olarak hayatı anlamlandırmanın yolunu arar. Şehirde hat sanatı ile uğraşan Gerçek Çelebi ve kızı Ayşe ile tanışır. Bu tanışmadan sonra hayata bakış açısı değişir. Aşkın ne olduğunu, ilahi aşkla tekrar öğrenir.

Leyla ve Seniye arasındaki mektuplaşmalar, Seniye'nin eşi ile Konya'ya gelmesiyle son bulur. Ekmel Haydar, Gerçek Çelebi ve Ayşe ile önceden tanışıyordur. Ekmel Haydar ve Ayşe arasında beşeri aşkın ötesinde bir aşk olduğu ifade edilir. Bu aşkı yaşayanlar arasında mesafenin ve ayrılığın bir önemi yoktur. Bu durumu yaşayanlar "yaşayan ölü" olarak anılır. Romanda sık sık beşeri aşk, Leyla'nın ayrıldığı Macit üzerinden eleştirilirken, ilahi aşk ise Ekmel Haydar üzerinden ön plana çıkarılmaktadır.

Ayverdi'nin diğer romanlarıyla aynı doğrultuda bu romanda da maddi birçok imkâna sahip olmasına rağmen ruh dinginliği arayan bir insanın anlam arayışına yer verilmektedir. Aşkın konu edildiği eserde, her ne kadar beşeri aşk eleştirilmiş, kıs-

¹⁰ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*.

kançlık, bencillik gibi kötü hasletler yerilmişse de üstün aşka dair değerlendirmelerin en samimi arkadaşın eşine duyulan hayranlık üzerine bina edilmesi ve Ekmel Haydar'ın evli iken başka bir kadına (Ayşe) duyduğu aşk, özellikle değerleri tam anlamıyla yerleşmemiş bireyler açısından sakınca doğurabilecek niteliktedir.

Bu eserde de tasavvufun bariz etkisinden bahsedilebilir. İnsanın iç huzuru elde etmesi ve nefsinin üstesinden gelmesi üzerinde durulmaktadır. Kıskançlık, haset, riya ve menfaate dayalı bir hayat yerine, temelinde menfaat ve çıkar olmayan samimi bir hayata vurgu yapılmaktadır. Romanda Gerçek Çelebi ve Ayşe'nin temsil ettiği hayat üzerinden estetik değerlere vurgu yapılmış, hayatı anlamlandırma ve bir gaye belirleme bağlamında değerlendirmelere yer verilmiştir.

Seniye'nin eşiyle olan iletişimi, ona olan sevgi ve bağlılığı, aile saadeti açısından olması gereken değerlere vurgu yapmaktadır. Diğer taraftan iki arkadaş arasında yazılan mektuplar, farklı düşüncede de olsa fikirlerini özgün bir şekilde dile getirmeleri, sosyal medyanın yaygın bir şekilde kullanıldığı günümüzde farklı bir alternatif olarak değerlendirilebilir. Romanda çok sıkça yapılan benzetmelerin, ifade edilen konuların rahatça anlaşılmasına imkân tanıdığı düşünülebilir. Beşeri ve ilahi aşkın Macit ve Ekmel tiplerini üzerinden tanımlanması da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bütün bunlarla birlikte Ateş Ağacı ve Batmayan Gün romanlarında da görüldüğü gibi ilahi aşkın bir beşere olan bağlılık ve sonrasında cisimden uzaklaşarak ortaya çıkması roman okurları tarafından zorlanılabilecek bir durum olarak görünmektedir. Bu romanda da söz konusu durumun en yakın arkadaşın eşi üzerinden yaşanması ayrıca dikkat çekicidir. Ayverdi, bu romanında kendine has üslubu ile tasavvufi bir çizgiyi esas alarak insanın hayatı nasıl anlamlandırması gerektiğine dair bir rota çizmiştir.

3.1.4. İnsan ve Şeytan

Ünlü bir doktor olan Şevket'in yoğun temposuna verdiği bir ay süreli arada hayatının nasıl değiştiğini anlatan bu roman ilk olarak 1942 yılında basılmıştır.¹¹ Romanda Doktor Şevket'in yanında ismi geçen diğer kişiler, eşi İsmet, yeğeni Ferhat, kızı Güzin, Halim Paşa, hastası Osman'ın annesi Hanife Kadın, Lale (şeytan), kayınbiraderinin eşi Malike, Doktor Murat, harem ağası Nasip Hanım, hastası Osman, kâhya Recep Ağa, eşinin dayısı Sururi Bey, babası Şaban Ağa, yeğeni Şakire ve dadısı Şekerpere Kalfa'dır.

Doktor Şevket, bir paşa konağında aşçılık yapan Şaban Ağa'nın oğludur. Babasının isteğiyle köyünden annesinin yanından konağa getirilen bir çocuktur. Burada Nasip Hanım'ın himmeti ile konağa girer ve eğitim alır. Şevket, akıllı olması, bulunduğu ortamda kendisinden istenen ve beklenen şekilde bir davranış göstermesi ve çok çalışması sayesinde hem konakta hem de okulda herkesin sevgi ve takdirini kazanır. Doktor Şevket'in annesi ve babası bir ay içinde peş peşe vefat eder. Zamanla konaktaki yeri pekişen Şevket, doktor olur. Halim Paşa'nın isteği ile

¹¹ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*.

Paşa'nın yeğeni İsmet ile evlenir. İsmet, maneviyatı ön plana çıkaran bir bakış açısına sahiptir. Evli oldukları sürede hep eşinin arkasında olarak onun başarılı olmasına katkı sağlamıştır. Halim Paşa kendi çocuğu olmadığı için onu ve yeğeni İsmet'i kendisine varis ilan eder.

Doktor Şevket çalışmalarının temel sebebinin iyi bir insan olmaktan ziyade şöhretli ve herkesin övdüğü bir insan olma isteği olarak ifade eder. Bu isteklerine çok kısa sürede kavuşabildiği için insanlara faydalı da olduğunu belirtir. Herkes tarafından sevilen ve takdir edilen Doktor Şevket, eşinin ısrarıyla bir aylık izne ayrılır. Kendi hayat hikâyesinin bu sürede bir deftere yazarak eşine hediye etmek ister.

Doktor Şevket'in kayınbiraderinin, ekonomik olarak zor durumda kalması sebebiyle ailesiyle birlikte kendi köşklerine yerleşmesi hayatını değiştirir. Kayınbiraderinin üvey evladı olan ve romanda Doktor Şevket'in diliyle "şeytan" olarak nitelendirilen Lale'nin etkisinde kalarak onunla gayri meşru ilişki yaşar. Bu süreçten sonra Doktor Şevket'in yaşadığı iç bunalım, suçluluk psikolojisi ve vicdan azabı kapsamında kendi iç hesaplaşmasına yer verilir. Doktor Şevket kendisinin önce şöhretin sonra şehvetin kölesi olduğunu ifade eder. Bir eğlenceye giderken Lale eşeğin tepmesi sonucu yuvarlanarak ölür. Doktor Şevket ise bir gün sonrasında felç olur. Felç olmadan önce Lale'nin ölümünü "şeytan öldü" diyerek değerlendirir ve hayata bakışı farklı bir boyut alır.

İnsan ve Şeytan, Ayverdi'nin ilk üç romanından farklı olarak insanın hayatına yön vermede belirlediği bakış açısına odaklanmaktadır. Doktor Şevket toplumda herkesin kendisini iyi bir insan ve doktor olarak tanıdığını ifade etmesine rağmen, asıl amacının şöhret, ün ve nam olduğunu itiraf etmektedir. Çocukluğunda çevresindekilerin her istediğini yapmasının sebebi olarak da kendisi için önemli gördüğü şöhret ve imkânları elde etme isteğinin olduğunu belirtmektedir.

Ayverdi, bu romanında da insanların nefsi ve kendi iç dünyasıyla ilgili konular başta olmak üzere sık sık benzetmelere başvurmaktadır. Eserde bir yandan doğruluk, sadakat, sevgi, saygı gibi değerler ön plana çıkarılırken diğer yandan kibir, gurur, şöhret düşkünlüğü gibi durumlar yerilmektedir. Doktor Şevket'in eşi İsmet, maneviyatı ve ahlaki hayatı temsil eden bir kimliği; Sururi Bey ise ateist, inanmayan ve aklı ön plana çıkaran bir bakış açısını temsil etmektedir. Doktor Şevket, kendisini bu ikisi arasında olarak ifade etmektedir. Karısının uzun bir süre kendisini etkilemeye çalıştığını bunda başarılı olamayınca rahat bıraktığını ve birbirlerine karışmadıklarını belirtmektedir.

Eserde ifade edilen Halim Paşa'nın Doktor Şevket için yaptıkları, onun da yapılan bu iyiliklere layık olmak için ortaya koyduğu tutumlar üzerinden çalışmanın, gayretin değeri ortaya koyulurken diğer yandan insan hayatında asıl amacın ne olduğuna dikkat edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. İnsanın kendi nefsi ile mücadelesine çokça yer verilen eserde Doktor Şevket'in meslek hayatına atılması ve başarılar elde etmesinde iradesine çok güvendiğini belirtmesine rağmen şehvet konusunda iradesine yenik düşerek Lale'nin tuzaklarına düşmesi, insanın cüz'i iradesi kapsamında değerlendirilmektedir.

Ayrıca baba-kız, eşler arası ilişkiler, kardeşler arası ilişkiler, toplumun örf ve adetleri, âdâb-ı muâşeret kuralları gibi konular üzerinde yapılan değerlendirmeler

de eserde dikkati çeken diğer konulardan bazılarıdır. Doktor Şevket, Lale'nin kendisine yönelik tavırlarına bir yandan onu diğer yandan kendisini suçlayarak karşılık verirken, en sonunda bütün sorumluluğun kendisine ait olduğunu kabullenerek kendisinde şeytanî bir yön olmasaydı böyle bir duruma düşmeyeceğine kanaat getirmiştir. Eser, insanın dışarıdan görüldüğünden çok insanın kendisini nasıl gördüğünün daha önemli olduğu, bu bağlamda kendinden emin olup neleri niçin istediği, kendi fazilet ve reziletlerinin farkında olarak faziletlerin artırılması, reziletlerin yok edilmesi yönünde bir çaba sarf etmesi gerektiğine dair vurgulara sahne olmaktadır.

3.1.5. Son Menzil

İlk baskısı 1943 yılında yapılan roman²², Ressam Haşim, eşi Cemile, Cemile'nin eski eşi Ali Feyyaz, Cemile'nin akrabasından getirdiği genç kız Melek, Haşim'in amcazadesi İlyas Bey'in kızı Seniha ve eşi Siret, Haşim'in öğrencisi Aziz, Türülü (meczip) ve aile dostları okçu Bahaeddin arasındaki ilişkiler üzerine bina edilmiştir. Bu eserde, diğer romanlarda olduğu gibi ön plana çıkan bir başkahraman yoktur. Ressam Haşim, Ali Feyyaz'ın eşini elinden aldığı için kendisini sorumlu görür. Bir yandan da eşi Cemile'ye karşı sevgisi kalmamıştır. Ali Feyyaz, maneviyatının ön planda olmasıyla tanınan bir kişiliği temsil eder ve Haşim'e kendisini Cemile gibi bir kadından kurtardığı için minnettardır.

Romanın sonuna doğru Haşim'in Melek'e âşık olduğu anlaşılır. Bu aşk sebebiyle elinden tutup yetiştirdiği Aziz'e nefret duyan Haşim, amcazadesi Seniha'nın yirmi yıllık sırrını, kendisine âşık olduğunu açık etmesiyle aşkın sahip olmak olmadığını anlar. Seniha'nın müdahalesiyle Melek'e içini dökmekten vazgeçer. Melek ise sürpriz bir şekilde Azizle değil Ali Feyyaz'la evlenir.

Romanda Haşim sadece maddeyi, Okçu Bahaeddin sadece manayı, Ali Feyyaz ise hem madde hem de manayı temsil etmektedir. Zaman zaman bu kişiler arasında geçen diyaloglarla hakikat, anlam arayışı ve aşk üzerine değerlendirmelere şahit olunmaktadır. Bu romanda da önceki romanlara benzer bir şekilde insanın anlam arayışı ve kendi iç dünyasını keşfetmesi üzerinde durulmaktadır. Romanda kıskançlık, şan ve şöhret peşinde koşmak, hovardalık gibi durumlar yerilirken, sevgi, aşk, maneviyat sahibi olmak gibi durumlar ön plana çıkarılmaktadır.

Ayverdi'nin diğer romanlarıyla benzer şekilde bu romanda da olaylar ve kişiler daha çok zengin bireyler ve onların hayatı üzerinde kurgulanmıştır. Bu durum sözü edilen hayatların sıradan okuyucular üzerinde bırakması düşünülen etkinin olumsuz olmasına sebep olabilir. Eserde tasavvufi yaşama dair olumlu atıflar dikkat çekmektedir. Cami, namaz ve oruç gibi dinle ilgili söylemlere çok az yer verilmiştir. Her ne kadar beşeri aşkın sonunda insanın ilahi aşka yönelmesi yüceltiliyor olsa da bunun gerek bireyler arası yaş farkı gerekse sosyolojik açıdan olmaması gereken bireyler arasında gerçekleşiyor olması romanın geniş bir kitleye hitap etmesine olumsuz yönde katkı sunabilir.

Okçu ve Ali Feyyaz'ın konuşmaları, Türülü üzerinden ahlaki yaşantıya ve ta-

²² Ayverdi, *Son Menzil*.

savvufî hayata yapılan vurgular, Siret ve Cemile üzerinden aşağı davranışların yerilmesi, Aziz ve Haşim üzerinden bir yandan çalışkanlık bir yandan da kıskançlığın anlatılması toplumda insanların hayatlarına yön vermede etkili olan değerlere dikkat çekmektedir.

3.1.6. Mesihpaşa İmamı

Mesihpaşa İmamı Halis Efendi'nin hayatının anlatıldığı ve ilk baskısı 1948 yılında yapılan Ayverdi'nin kaleme aldığı son romandır.²² Romanda Gülsüm Hanım (eşi), Abdullah ve Zahid (oğulları), Zehra (kızı), Hediye (âşık olduğu kız), Tahir (sarhoş, marangoz), Bekçi Hüseyin, Cemile, Feyzullah, Mehmet Bey (Muhtar), Pembe Hanım (kayınvalidesi), Safiye Hanım (halası), Rakım Efendi (babası), Salim Efendi (müezzin), Şakir Ağa (kahveci) ve Rüştü Efendi'nin (müezzin) isimleri geçmektedir.

Mesihpaşa İmamı Halis Efendi, medrese eğitimi almış birisidir. Aldığı eğitim gereği sosyal hayata çok fazla karışmamış, ev, cami ve kahvehane arasında bir hayat yaşamaktadır. Evinde ve iş hayatında otoriter bir yaşam tarzı benimsemiştir. Gerek eşi, gerekse çocukları her dediğini yapar, karşısında kimse aksi bir söz söylemez. Çocukluğunda babasının kendisini çok baskı altında tuttuğunu düşünerek çocuklarına çok fazla müdahil olmaz.

Halis Efendi, her gün yolunu kesen ve kendisiyle alay eden sarhoş marangoz Tahir Efendi'den çok çekinir. Ayrıca mahkemelerde bilirkişi olarak görev yapar. Zamanla evinde her şey eskisi gibi gitmez. Zira artık oğulları büyümüştür. Önce büyük oğlu Abdullah kendisine karşı gelir ve Allah'a inanmadığını söyler. Arkasından küçük oğlu Zahid dolandırıcılık yaparak kendisine hayal kırıklığı yaşatır. Kızı Zehra ise kendisinden habersiz kemençe çalmaya başlar. Karısı Gülsüm Hanım, sessiz sedasız evde işini yapar. Ama onu da Halis Efendi hiç sevmez.

Balkan savaşları patlak verince Halis Efendi'nin görev yaptığı caminin bahçesine mülteciler yerleşir. Bu süreçte marangoz Tahir uzun bir süre kaybolmanın arkasından değişmiş olarak gelir. Onunla hayatın anlamına dair konuşmalar yapar. Halis Efendi, mültecilerden biri olan muallimin kızı Hediye'ye âşık olur. Bu aşkını kimseye söylemese de eşi Gülsüm Hanım'dan bu durumu saklayamaz. Zira Halis Efendi uykusunda bu aşkı sayıklar. Halis Efendi'nin aşkı karşılıksız da değildir. Âşık olmasından sonra hayata bakışı değişir. Daha müsamahakâr olur. İnsanlara yardım etmeye daha fazla istekli olur. Oğlu Abdullah da Hediye'ye âşık olur ama onun aşkı karşılıksız kalır. Roman, Halis Efendi ile oğlu Abdullah arasındaki konuşma ile biter. Halis Bey'in kâbus gördüğü bir günün sabahında oğlu Abdullah, kendisine "Hediyeyi sana bırakıyorum. Ben tekrar Allah'a iman ettim" der. Abdullah, annesinin hasta olduğunu ve ancak iki aylık ömrünün kaldığını, babasından Hediye ile annesinin ölümünden sonra nikâhlanmasını ister.

Bu romanda ele alınan Mesihpaşa İmamı'nın hayat hikâyesiyle bir yandan medrese eğitimine eleştiriler getirilmiş, diğer yandan Osmanlı'nın son dönemlerindeki şarklı-garplı tartışmalarına yer verilmiştir. Küçük yaştan itibaren kendi isteklerinin, yeteneklerinin çok dikkate alınmadan anne ve babasının yönlendirmesiyle

²² Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*.

bir hayat yaşayan Halis Efendi, kırk yaşında âşık olduğunda önceki hayatını yaşamamış olarak görmüştür.

Diğer yandan helal ve harama riayet eden, hayatı ev ile cami arasında geçen bir babanın çocuğunun (Abdullah), Allah'a iman etmemiş olması üzerinden din ve değer eğitiminde ailenin verdiği eğitim, yönlendirme ve tavrının ne kadar önemli olduğu ortaya koyulmaktadır. Diğer romanlardan farklı olarak bu romanda hayat, zengin bir yaşantı içinde bir yalıda geçmemektedir. Mütevazı bir imamın evinde, camide ve mahalle kahvehanesinde geçmektedir. Romanda rüşvet, tefecilik, yolsuzluk gibi yanlış tavır ve davranışlar sıkça eleştirilirken, dürüstlük, çalışkanlık, adalet gibi değerler de ön plana çıkarılmıştır.

Değer eğitiminde bireyin kendi istek ve arzusuyla bireysel farklılıklarının göz önüne alınmadığı telkin yaklaşımını andıran otoriter baba figürünün romanda eleştirildiğini görmekteyiz. Zira otoriter bir yaklaşımla baskı altına alınan çocuklar her ne kadar istenen birey görüntüsünü karşısındaki otoriteye gösterse de aslında çok farklı bir hayatı benimseyebilmektedir. En önemlisi de bunu kaçak yollarla yasak olan bir şeyi yapıyor olarak yapmalarıdır. Buradan hareketle anne-babalarının çocuklarına yönelik tutumlarına dikkat etmeleri gereği ve ailenin değer eğitimindeki yeri ortaya çıkmaktadır.

Bu romanda da önceki romanlarda olduğu gibi tasavvufi yaşam tarzına işaret edilmektedir. Sarhoş marangoz Tahir kısa bir sürede hayatını değiştirmiş, dünyada var olan her şeyi Allah rızası için sevmeyi öğrenmiştir. Başına gelen musibetleri de kendi yanlışlarının bir telafisi olarak görmüştür. Halis Efendi'nin Hediye'ye olan aşkı ile Tahir Efendi'nin ilahi aşkı karşılaştırılarak ilahi aşkın insanı kurtuluşa, beşeri aşkın ise saplantıya götürdüğü ifade edilmiştir. Romanda Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nin ekonomik olarak içinde bulunduğu sıkıntılar, az maaş vermesi, bürokrasinin çok yavaş ilerlemesi gibi konular üzerinden dönemin din eğitimi uygulamalarına dair veriler de yer almaktadır.

3.2. Elde Edilen Bulguların Değerlendirmesi

Bu bölümde araştırma kapsamında incelenen altı romanın değer eğitimi bağlamında değerlendirilmesi yapılmıştır. Yapılan değerlendirmelerde Ayverdi'nin eserleri üzerine yapılan farklı çalışmalarla karşılaştırmalara yer verilmiştir. Araştırmaya dâhil edilen eserler romanın kahramanı, olay kurgusu, kişiler ve temsil ettikleri değerler, okuyucuya verilmek istenen mesaj ve mekân açısından karşılaştırıldığında oldukça benzer yönlerinin olduğu görülmektedir. Mesihpaşa İmamı adlı roman dışındaki eserlerde kahramanlar genelde maddi kaygısı olmayan kişilerden oluşmaktadır. Olay kurgusuna bakıldığında kişilerin yaşam paradigmaları üzerinden mana ve hakikat vurgusu yapılmaktadır. Bütün eserlerde ön plana çıkarılan değerler ile yerilen durumlar benzerlikler göstermektedir. İlahi aşk ve beşeri aşk karşılaştırması yine bütün romanlarda karşımıza çıkmaktadır. Romanlarda karşılaşılan bu durumları aşağıda yer alan Şekil 1 ile özetleyebiliriz.

Şekil 1: Romanlarda Hayatın Anlamına Dair Değerlendirmeler



3.2.1. Hayatı Anlamlandırma

Her insan doğduğu günden öleceği güne kadar bir hayat yaşar. Yaşanan bu hayata nasıl bir anlam yüklediği kişinin içinde bulunduğu şartlar, psiko-sosyal durum, sosyo-ekonomik etkenler, eğitim vb. gibi unsurlardan etkilenir. İnsan hayatının anlamına dair araştırmalar yapan Maslow'a göre bir insanın hayattan en üst düzey beklentisi "kendini gerçekleştirme-dir".³⁴ Kişinin kendi potansiyelinin farkına varması olarak ifade edilen kendini gerçekleştirmenin öncesinde

daha alt seviyedeki ihtiyaçların karşılanması gerekir.³⁵ Bireyin tüm ihtiyaçları giderilse bile, eğer kendine uygun olanı yapmıyorsa kısa sürede hoşnutsuzluk ve huzursuzluk ortaya çıkar. Bireyin yapması gereken şeyler yapabildikleridir.³⁶

Kendini gerçekleştiren birey, kendini, başkalarını ve doğayı olduğu gibi kabul eder. Kendisinin zayıf ve kuvvetli yönlerinin farkındadır. Gerçeği olduğu gibi algılayıp, içinde bulunduğu ortama kolay uyum sağlar. Daha derin kişilerarası ilişkiler kurabilir. Diğer insanlara sevgi ve sempati duyar. Hayattan gerçekten doyum alır, her yeni güne keyifle başlar. Özerk bir yapıya sahiptir ve çevresinden bağımsızdır. Neyin doğru, neyin yanlış olduğuna kendi özerk değerler sistemine uygun olarak karar verir. Kendine güveni yüksek düzeyde olduğu için, hemen her konuda başkalarından bağımsız düşünüp üretebilir. Kendisini mutlu eden, hayatın anlamını kavradığı coşku dolu anları sıklıkla yaşar. Bilgilerin sınırlı olduğunu kabullenir ve her zaman herkesten bir şeyler öğrenebileceğinin farkındadır. Doğal davranır, yapmacık davranışlardan uzak durur. Kendisi dışında diğer insanlara da katkı sağlamayı düşünür. Davranışlarında amaçları vardır ve bu amaçlar daha çok soyut ve üst düzey niteliktedir. Yalnız kalabilen ve kendi kendine yetebilen bir kişidir. İnsanlarla birlikte olmaktan hoşlanmakla birlikte toplumsal kalıplardan hoşlanmaz. Düşmanca olmayan mizah anlayışı vardır ve en sıkıntılı anlarda bile gülünebilecek bir şeyler bulabilir.³⁷

Ayverdi'nin romanlarında hayatın anlamı, bireyin kendisini bilmesi ve neden var olduğuna dair manaya hâkim olmayla açıklanmaktadır (n=33). Batmayan Gün

³⁴ Maslow'un basit fiziksel ihtiyaçlardan başlayarak kendini gerçekleştirmeye uzanan, insanların ihtiyaçlarının yedi basamağını gösterdiği modeldir. Bu yedi ihtiyacın ilk dördü en önce karşılanması gereken düşük seviyeli hayatta kalma, güvenlik, ait olma ve öz saygıdır. Bu ihtiyaçlar karşılandığında üç yüksek seviyeli var olma ihtiyaçları olan başarı, estetik anlayışı ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarının karşılanması istenir. Bk. Anita Woolfolk Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, trc. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs, 2015), 213-215; John Adair, *Etkili Motivasyon*, 4. Baskı, trc. Salih Uyan (Ankara: Babıali Kültür Yayınları, 2013), 30-43.

³⁵ Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, 764-765; Adair, *Etkili Motivasyon*, 45.

³⁶ Adair, *Etkili Motivasyon*, 39.

³⁷ Münire Erden - Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretme* (Ankara: Arkadaş, 2017), 101-103.

romanında bir yandan insanın kendini bilmesi gerektiği “Esasen insan bu dünyaya, kendini okumak, bilmek için gelmiştir. Eğer kendi vücudun kitabını okumazsan sair kitapları yutsan da boştur.” gibi ifadelerle ortaya koyulurken³⁹, bir yandan da insanın bu konudaki aciziyet ve eksikliği “Peki bilgisine bile tasarruf edemeyen insan, her an kendisine vefasızlık etme ihtimali olan maddi kuvvetlerinin yanı başında, kendisini hakiki ve zevalsız bir dünyaya ulaştıracak olan ‘kendini bilme ilmine’ de neden bir köşe ayırmıyor?” sorusuyla ifade edilmektedir⁴⁰. Aynı eserde kendini bilen bir insanın aynı zamanda cemiyete de faydalı olacağına “...evet insan her sahada cemiyete faydalı olabilir. Fakat her cemiyete yardımı dokunan kimsenin her zaman mükemmel bir insan olması icap etmez. Ancak lazım olan, hem cemiyete, hem de kendini bilmekle, kendine faydalı olmaktır. Esasen kendini bilen kimse hiç şüphe yok ki, cemiyete de, kendinden hariç saymadığı için etrafına da faydalı olur.” sözüyle işaret edilmektedir.⁴¹

3.2.2. Mana ve Hakikat Vurgusu

Ayverdi’nin romanlarında en çok vurgu yapılan konulardan biri de insanın hayatın anlamını araştırmasıyla bağlantılı olarak mana ve hakikat arayışıdır.⁴² Bu arayışta istenen insanın maddi zevklerin peşinden koşmayı bırakıp manevi hazların takipçisi olmasıdır. Mana ve hakikat bu bağlamda bir hedef olarak gösterilmekte, Batmayan Gün romanında geçen “Ömür, yaşanan hayat, ancak insanîyet manasına kavuşmak, dünyaya gelişin ve buradan gidişin sırrını çözmek içindir”⁴³ sözünde de görüldüğü gibi mana ve hakikati bulan insanın aynı zamanda hayatın anlamını da kavrayabileceği ifade edilmektedir (n=23). İnsanın fizyolojik isteklerin ötesinde bir yapısının olduğu, Ateş Ağacı adlı eserde “...şu halde insan, yalnız fizyolojik buyrukların emrinde olan bir mahlûk ise, ağzındaki cevizi damın üstüne fırlatarak kıran kargadan, tavukları için döğüşen horozdan, geviş getiren inekten, çirkef deliğinde fare bekleyen kediden ne farkı kalıyordu?” sorusuyla veciz bir şekilde dile getirilmektedir.⁴⁴

İnsanın maddi ve manevi yönünün olduğu belirtilerek zaman zaman bu iki yönün karşılaştırılması yapılmakta, genellikle manevi yönün ihmal edildiğine vurgu yapılmaktadır. İnsanların mutluluğu maddi değerler peşinde koşmaktan ziyade manevi değerlerde araması gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁵ Bütün romanlarda hakikat arayışında en önemli unsurun aşk olduğu belirtilmektedir. Örneğin Batmayan Gün romanında geçen “Hakikat aşksız bulunmaz. O bulunmadıkça da hilkatin manasına

³⁹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 82; Kendini bilmenin gerekliliği, Ateş Ağacı adlı romanda “bir cihangir olsam, hatta bütün dünya şahsi mülküm olsa, ben benim olmadıkça kendimi hiçbir şeye malik saymam” sözüyle ortaya koyulmaktadır. Bk. Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 49.

⁴⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 123.

⁴¹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 261.

⁴² Ayverdi’nin mana ve hakikat anlayışı onun tasavvuf geleneğinden aldığı eğitimden mülhemdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Sancılı, *Sâmiha Ayverdi’nin Dinî Düşüncesi*, 112-125.

⁴³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 256.

⁴⁴ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 23.

⁴⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 68.

varılmaz”⁴⁵, “Hilkatten mana insan, insandan maksat aşk”⁴⁶ sözleri bu kapsamda değerlendirilebilir. İnsanın manayı arayış sürecinde devamlı bir gayret ve çalışma içinde olması gerektiği vurgulanmaktadır.⁴⁷ Bu uğraştan yoksun insanların olmayan manevi haz ve heyecanların yoksunluğunu maddi haz ve heyecanlarla tatmin etmeye çalıştıkları belirtilmektedir.⁴⁸ Son Menzil romanında Ayverdi, manaya olan vurguyu “...şüphe yok ki, şekli vücuda getiren manadır. İnsanlar ruhlarıyla manadan, kalıplarıyla da şekilden zevk alırlar” ifadesiyle beyan etmektedir.⁴⁹

3.2.3. Değerler

Ayverdi’nin romanlarında sevgi (n=32), saygı (n=8), sorumluluk (n=3), dürüstlük (n=10), merhamet (n=1), diğergamlık (n=3), dostluk (n=7) çalışkanlık (n=5), özeleştirici (n=7), estetik değerler (n=10), sanatsal değerler (n=6), tevazu (n=4), sadakat (n=5), ilim - bilmek (n=10) kanaatkâr olmak (n=2) ve kültürel değerler (n=3) gibi değerler ön plana çıkarılırken menfaat (n=21), gösteriş ve riya (n=9), şöhret (n=10), gurur-kibir, hiddet-öfke-kin-nefret (n=7), kıskançlık (n=9) rüşvet (n=2), hırsızlık (n=2), şehvet (n=10), yalan (n=10), dedikodu (n=3) gibi durumlar sıklıkla eleştirilerek bunlardan uzak durulması gerektiği belirtilmektedir. Maddi-manevi değer karşılaştırması yaparak “...yalnız şu var ki, mana zevki ummansa bunlar katrelerdir. Maddi hazlar bir damla su gibi süratle uçup gider. Hâlbuki mana denizinde yüzün, kovanızı daldırıp istediğiniz kadar alın; bitmez tükenmez.” ifadesinde olduğu gibi manevi değerlerin üstünlüğü ön plana çıkarılmaktadır.⁵⁰

Ayverdi’nin romanlarında ahlaki olanın ne olduğuna dair değerlendirmelere de rastlamak mümkündür. Batmayan Gün adlı romanda yapılan iyiliklerin vicdanen değil de korkudan kaynaklı yapıldığında bir anlamı olmayacağına “şunu unutmayalım ki birçok kimseleri yapacakları fenalıklardan meneden kendi vicdanları değil, korkudur. Ya cezalanmak yahut menfaatlerini elden kaçırmak korkusu... Fenalık yapmayan veya zaaflarını dışa vurmayan pek çok kimsenin, o suçluluk isteği kendilerinde düşünce halinde mevcuttur. Faraza düşmanından korkan bir kimse, o düşmana herhangi bir şahsın fenalık yapmasıyla ne derin bir zevk duyar.” sözleriyle dikkat çekilmektedir.⁵¹ İnsan ve Şeytan adlı romanda doğruluk değeri, “...kendi vücudu memleketinin gizli, aşikâr ihtiraslarına hâkim olarak, hırsı, kibri ve gururu silebilmektir” ifadesiyle tanımlanarak ahlaki erdeme ulaşmak için hırs, kibir ve gurur gibi

⁴⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 25.

⁴⁶ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 167.

⁴⁷ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 104.

⁴⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 113; Ayverdi’nin diğer eserlerinde gerçek dünyayı bulma kapsamındaki görüşleri için bk. Akçal, *Sâmiha Ayverdi’nin Üç Eserinde...*, 90-92.

⁴⁹ Ayverdi, *Son Menzil*, 131.

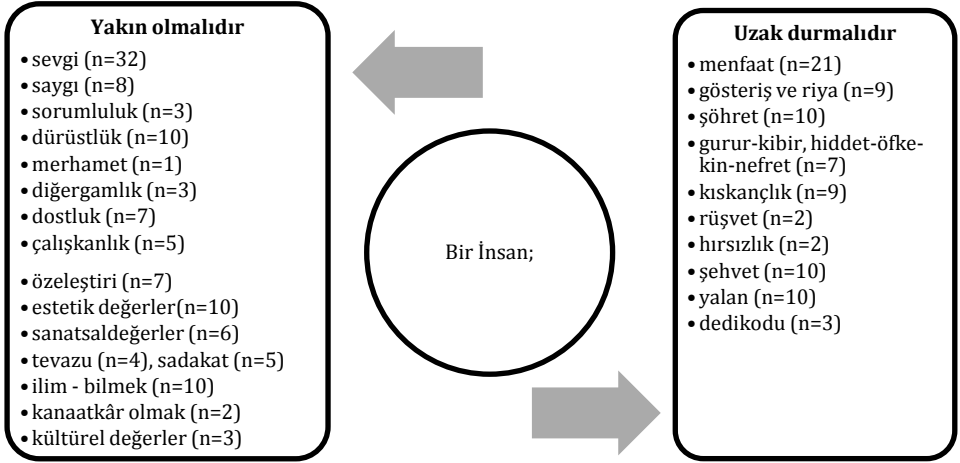
⁵⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 69; Akdeniz, Ayverdi’nin romanlarında sevgi, adalet ve doğruluk, şefkat, misafirperverlik, dürüstlük, alçakgönüllülük, iyilik, ikiyüzlülük, nezaket, müsamahakârlık, yardımlaşma, gurur kavramları üzerinden ahlak ve değerler hakkında değerlendirme yapmıştır. Bk. Akdeniz, *Sâmiha Ayverdi Eserlerinde...*, 175-208; Ayverdi’nin kültürel değerlerle ilgili düşünceleri için ayrıca bk. Sancılı, *Sâmiha Ayverdi’nin Dinî Düşüncesi*, 98-101; Ayverdi’nin diğer eserlerindeki ahlaki unsurlara dair değerlendirmeler için bk. Akçal, *Sâmiha Ayverdi’nin Üç Eserinde...*, 116-133.

⁵¹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 259.

reziletlerden uzak olunması gereğine işaret edilmektedir.³² Ayrıca romanlarda iş ahlakı bağlamında yapılan işin en iyi bir şekilde yapılması gerektiğine dair vurgulara da rastlamak mümkündür (n=5). İnsan ve Şeytan romanında “... Gençliğimin, hatta çocukluğumun tek ihtirası yükselmektir. Bunu benim kadar o (eşi) da biliyordu ve ben bu emelimi mücadeleler, yorgunluklar ve biraz da şöhretimi yapacak şöhretli kimseleri zayıflara, kuvvetsizlere, düşkünlere tercih ederek elde etmişim” ifadesiyle ortaya koyulduğu gibi şöhret elde etmek için çalışmanın yerildiği görülmektedir. İş ahlakı bağlamında düşünüldüğünde bu durumun, ‘nitelikli bir çalışmada amaç ne olmalıdır?’ sorusunun düşünülmesine ve iş hayatında daha bilinçli olunmasına katkı sağladığı söylenebilir.³³

Sevgi değeri romanlarda daha çok aile içinde anne, baba, evlat ve eş sevgisi olarak gündeme gelmektedir. Ayrıca Allah sevgisinin de ele alındığı romanlarda³⁴ sevginin ne olduğu³⁵, insanların neden sevdikleri³⁶ üzerine düşüncelere de yer verilmektedir. Ayverdi’nin romanlarında yakın olunması gereken değerler ve uzak durulması gereken durumlar Şekil 2’de net bir şekilde görülmektedir.

Şekil 2: Romanlarda ifade edilen değerler



İnsanın menfaati için yaptığı her tür davranış –bu ibadet bile olsa³⁷– değersiz görülerek eleştirilmektedir. Yaşayan Ölü adlı romanda insanın menfaatlerinin esri olması durumunda hayvandan bir farkının kalmayacağı “...mamafih hangi şartta hangi muameleye maruz kalırsa kalsın, gene hayat onu iyi kullananlar için ganimet,

³² Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 5.

³³ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 10; Ateş Ağacı romanında Cemil’in çalışanı Salih’in davranışları da iş ahlakı bağlamında değerlendirilebilir. Bk. Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 27; Ateş Ağacı romanında iş ahlakına dair farklı bir değerlendirme için bk. Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 95; Mesihpaşa İmamı adlı romanda da iş ahlakına dair değerlendirme yer almaktadır. Bk. Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 16.

³⁴ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 181.

³⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 105.

³⁶ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 24; Ayverdi, *Son Menzil*, 235.

³⁷ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 78.

kötü kullananlar için mihnettir. Şüphe yok ki, içgüdülerimizin körü körüne esiri olur, hayat dinamosunu menfaat kuvvetiyle tahrik edersek hayvandan başka bir şey değiliz.”³⁸ sözleriyle ifade edilmektedir. Diğer taraftan günlük hayatta yapılan menfaatsiz iyilikler de Mesihpaşa İmamı adlı romanda yer alan “Halis Efendi’nin Şakir Ağa’ya asıl için için saygı duyduğu nokta, onun bir kimseye el uzatır, öğüt verir, düşünce ve tecrübelerinden istifadesini sağlarken takındığı hasbi ve menfaatsiz tavrıdır.”³⁹ ifadesinde görüldüğü gibi övülmektedir.

Değerlerin öğrenilmesi ve hayata yön vermesinde bireyin kendini tanıması ve geliştirmesi gerekir. Bu bağlamda bireyin kendini tanıması gerektiği Son Menzil romanında “ne acı şeydir, kendine, kendinden yakın olandan uzak kalmak! Biz, kendimize yaklaşmak ve bulmak için dünyaya geldik” sözleriyle ifade edilmektedir.⁴⁰ Benzer şekilde bireyin kendini tanıması gerektiği Yaşayan Ölü romanında “devan sendedir, hâlbuki bilmezsin; derdin de sendedir, hâlbuki görmezsin. Sen kendini küçücük bir varlık zannedersin, hâlbuki koskoca cihan sende dürülmüştür” ifadesiyle vurgulanmaktadır.⁴¹ Son Menzil romanında kendini tanıyan bireyin kemale ereceği ve böylece özdenetimin güçleneceği “içi tımar olmamış kimse ister âlim, ister hâkim, ister sanatkâr ne kıyafette olursa olsun kâmil değildir... Kâmil insan, kendi kendinin âmiri, iç düzeninin nâzımı ve iradesinin sahibi olandır...” ifadeleriyle gözler önüne serilmektedir.⁴²

Çalışmanın şöhret elde etmek amacıyla olmaması gerektiği İnsan ve Şeytan adlı romanda Doktor Şevket’in dilinden ifade edilmektedir. Yine Batmayan Gün romanında şöhretin bir afet olduğu ve kaçınılması gerektiği⁴³, hakiki büyüklerin meşhur olmaya çalışmadan meşhur oldukları⁴⁴ ve ilimde asıl amacın gösteriş ve meşhur olmanın değil insanlara fayda sağlamanın olduğu dile getirilmektedir.⁴⁵

Romanlarda çokça vurgu yapılan “din” ve “aşk” değerleri, ayrı başlıklar altında değerlendirilmiştir.

3.2.3.1. Din

İncelenen romanlarda dine dair değerlendirmeleri önceleyen bir bakış açısı yoktur. Yeri geldiğinde cami⁴⁶, namaz⁴⁷, ibadet gibi kavramlara değinildiği görülmektedir.⁴⁸ Mesihpaşa İmamı adlı roman konusu itibarıyla din ve din eğitime dair daha

³⁸ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 29.

³⁹ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 29.

⁴⁰ Ayverdi, *Son Menzil*, 118.

⁴¹ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 165; hayatını insanın bizzat kendisinin güzelleştirdiğiyle ilgili bk. Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 106.

⁴² Ayverdi, *Son Menzil*, 36.

⁴³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 83.

⁴⁴ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 129.

⁴⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 169.

⁴⁶ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 121.

⁴⁷ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 47. Ayverdi’nin dini düşüncesi ile ilgili olarak ayrıca bk. Sancılı, *Sâmiha Ayverdi’nin Dinî Düşüncesi*, 74-94.

⁴⁸ Ayverdi, *Son Menzil*, 197; Ayverdi’nin Ramazan ayına ait geleneklere dair görüşleri için bk. Pekmezci, *Sâmiha Ayverdi’nin Eserlerinde Gelenek*, 126-142.

fazla anlatımlar yer almaktadır.⁶⁹ Ayverdi'nin özellikle *Batmayan Gün* adlı romanında olmak üzere insanın ahlaki yönü ön plana çıkarıldığından genellikle tasavvufî bir bakış açısı hâkimdir. İnsanın Allah'la olan ilişkisinde⁷⁰, insanın insanlarla olan ilişkileri, Allah'ın varlığı⁷¹, iyi-kötü ayrımı⁷² gibi konularda dini değerler ön plana çıkarılmaktadır. Ele alınan konulardan birisi de gayba inanmaktır.⁷³ İnsanın neden Allah'a inanmayacağına dair değerlendirmeler⁷⁴, İslam dininin kemale ermiş bir din olarak anlatılması⁷⁵, bir dine inanmada sosyo-ekonomik faktörler⁷⁶, tasavvufî bakış açısının izdüşümleri kapsamında vahdet-i vücud konusuna dair değerlendirmeler⁷⁷, Allah'a dua etmek⁷⁸, gaybın bilinmesine yönelik kader ile ilgili değerlendirmeler⁷⁹, namaz ibadetinin değeri⁸⁰, örnek olarak verilebilir.

Dine dair yapılan değerlendirmelerden birisi de insanın cüz'i iradesi ile Allah'ın küllî iradesi ve bu bağlamda insanın konumu ve acziyeti üzerinedir.⁸¹ Örneğin *Batmayan Gün* romanında insanın acziyeti "...fakat bu bilgilerinize rağmen değil yalnız siz, o medeniyet harikalarına vücuda getiren hiçbir insan var mıdır ki bir dakika sonra hayatının devam edeceğine, fizyolojisini teşkil eden kuvvetlerin kendisine itaat edeceğine senet verebilsin? On dakika evvel konuştuğunuz, istikbal için projeler yaptığınız bir adamın ölüm haberini alıyorsunuz. İşte acz." sözleriyle dile getirilmektedir.⁸² İnsanların manevi olarak eğitildiğinden bahsedilen aynı eserde bu durum, "manevi talim ve terbiye, aslında iyi olup da, geçici olarak fenalığa bulaşmış kimse-leri uyarmak ve uyandırmak yolunun ışığıdır, rehberidir." şeklinde tanımlanmaktadır.⁸³

Allah korkusuna değinilen *Yaşayan Ölü* adlı romanda "...insanların Allah'tan değil, kendilerinin pervasızca el attıkları her uygunsuz fiillerinden korkmaları lazım." olduğu ifade edilerek asıl sorumluluğun insanın kendisine ait olduğu ortaya koyulmaktadır.⁸⁴ Allah'ı bilmek ve O'na yönelmek romanlarda dine dair geçen diğer konulardır.⁸⁵ *Mesihpaşa İmamı* adlı romanda ise ahlak sahibi olmak için yirmi otuz sene dirsek çürütüp mürekkep yalamak yerine Allah'ı tanımanın yeterli olduğu ifade edilmektedir.⁸⁶

Mesihpaşa İmamı adlı romanda dinin insan hayatındaki yeri ve önemine dair

⁶⁹ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*.

⁷⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 16.

⁷¹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 121.

⁷² Ayverdi, *Batmayan Gün*, 20.

⁷³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 69.

⁷⁴ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 100.

⁷⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 140.

⁷⁶ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 140-142.

⁷⁷ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 158.

⁷⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 217.

⁷⁹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 255.

⁸⁰ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 57.

⁸¹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 287; Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 160.

⁸² Ayverdi, *Batmayan Gün*, 283.

⁸³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 270.

⁸⁴ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 37.

⁸⁵ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 180; 211; 243.

⁸⁶ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 186.

değerlendirmeler yer almaktadır. Bir yandan dinin insan şahsiyetindeki etkisi tartışılırken bir yandan da dinin hayata yansımaması eleştirilmektedir.⁸⁷ Özellikle Halis Efendi'nin kendi kendini Kur'an'ın lafzına hâkim olduğu halde kendi fiillerine manasının etkili olmaması konusundaki öz eleştirileri dikkat çekmektedir.⁸⁸ Bu değerlendirmeler aynı zamanda medrese eğitime dair eleştirileri de beraberinde getirmektedir.

3.2.3.2. Aşk

İnceleme yapılan romanların hepsinde beşeri ve ilahi aşk karşılaştırması yapılmaktadır. Beşeri aşk sorgulanırken şehvetle olan yakınlığına vurgu yapılmakta ve bu yönüyle kısa ömürlü ve değersiz olarak nitelendirilmektedir. Buna karşılık ilahi aşkın menfaat ve şehvetten uzak insanın kendini bulması, mana âlemi ve hakikatin farkına varması bağlamında değerli olmasına vurgu yapılmaktadır. İncelenen romanlarda beşeri ve ilahi aşkı temsil eden kişiler Tablo 1'de görülmektedir.⁸⁹

Tablo 1: Romanlardaki Beşeri ve İlâhi aşkı Temsil Eden Karakterler

Roman adı	Beşeri aşk - şehvet	İlahi aşk - mana ve hakikat
Batmayan Gün	Doktor Hüsnü, Selma	Aliye, Kerim, İrfan Paşa
Ateş Ağacı	Şermin	Cemil, Juliette Maurin Madame
Yaşayan Ölü	Macit, Seniye, Doktor Macit	Leyla, Ekmel Haydar, Ayşe, Gerçek Çelebi
İnsan ve Şeytan	Lale, Doktor Şevket	İsmet, Osman
Son Menzil	Ressam Haşim, Cemile, Siret	Ali Feyyaz, Okçu Bahaeddin, Türülü, Aziz, Melek, Seniha
Mesihpaşa İmamı	Halis Efendi, Hediye	Gülsüm Hanım, Tahir

Batmayan Gün adlı romanda aşk “insanın kıymetine mihenkittir. Aşk, donmuş bir ruhun, üzerindeki buz tabakalarını bir anda eritir, yok eder ve çıplak kalmış bu vücuda kendinden, kendi ateşinden bir kaftan giydirir.” şeklinde tarif edilerek⁹⁰ hakikat ve hilkatin manasına ancak aşkla varılabileceği ifade edilmektedir.⁹¹ Beşeri ve ilahi aşk karşılaştırması yapılarak, ilahi aşkın beşeri aşk gibi görülüp bu sebeple âşık ve maşukun eleştirilmesine tepki gösterilmektedir.⁹² Son Menzil adlı romanda ise aşk, “aşk kemal haddine varan bir ruhun en yüksek hazzıdır; o, her kaybı telafi eder, her eksileni ikmal eder, ağıyarı yar eder” sözleriyle anlatılmaktadır.⁹³

Ateş Ağacı adlı romanda da hakikat ve mananın anlaşılmasında aşk ve akıl arasındaki ilişki, anne sütü ve emzik benzetmesiyle anlatılmaktadır. Aşk ana sütü olarak, akıl ise emzik olarak görülmektedir. “Ana sütü olduğunda emziğin hükmü ne

⁸⁷ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 76-78.

⁸⁸ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 82.

⁸⁹ İldır, Ayverdi'nin eserlerinden hareketle kadınlar için Batıcı, şehvet düşkünü, kıskanç, para düşkünü ve basit yaradılışlı olmak üzere beş tipten bahsetmektedir. Bk. İldır, *Samiha Ayverdi'nin Romanlarında Kadın ve Eğitim*, 70-90; Benzer tespitler için ayrıca bk. Öztürk, *Samiha Ayverdi Romanlarında Kadın psikolojisi*, 56-99.

⁹⁰ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 306.

⁹¹ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 25.

⁹² Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 243-253.

⁹³ Ayverdi, *Son Menzil*, 35.

ise aşk olduğunda da aklın durumu öyledir” denilerek aşkın insan hayatındaki önemine dair değerlendirmeler yapılmaktadır.⁹⁴ Aynı eserde aşk ve ilim karşılaştırması yapılarak ilmin cehaleti kaldırıp şüpheyi silip kaldıramadığından bahsedilmiş ve aşk ile elde edilen hakikatlerin asıl olduğu belirtilmektedir.⁹⁵

Yaşayan Ölü adlı romanda aşkın insan nefsindeki büyüklük, gurur ve şeref gibi kötü hasletlerin çiçeklerini amansız bir hücumla kırıp geçirdiğinden bahsedilerek ahlaki olgunluk açısından ne kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır.⁹⁶ Aynı eserde hayat bir denize benzetilmiş, hayatı aşkla yaşayan insanlar da yüzme bilen insana benzetilerek dünya hayatından kolayca tasarruf edebildikleri,⁹⁷ aşkta menfaat olmaması gerektiği⁹⁸, gerçek aşkın bir arada olunmasa da yaşayabileceği⁹⁹ ve aşkta ölmeyi bilenlerin, ölmeden ölen, öldükten sonra da yaşayan kimseler olduğu¹⁰⁰ dile getirilmektedir.

İnsan ve Şeytan adlı romanda aşk ve şehvet ilişkisinden bahsedilerek, gerçek aşkın şehvetten uzak olması gerektiğine işaret edilmektedir.¹⁰¹ Benzer tespitler Son Menzil adlı romanda da yapılmış¹⁰², cehaletle ilmin arasındaki perdeyi aşkın kaldırmayacağı dile getirilerek¹⁰³, aşk ve ıstırapın insanı terbiye ettiği vurgulanmaktadır.¹⁰⁴ Mesihpaşa İmamı adlı romanda “Aşk kalbe girdi mi, orada yerleşmiş olan riya, kötü ahlak, fesat ve isyan gibi menzili ifsat eden her şeyi harap ve şeytan misilli her ne varsa zelil ve esir eder.” ifadesiyle aşkın insan hayatındaki ve değer eğitimindeki önemi ortaya koyulmaktadır.¹⁰⁵

Ayverdi’nin romanlarında aşkı ilahi ve beşeri olarak ayırması ve ilahi aşka vurgu yapması, okuyucunun kendi yaratılış gayesini düşünmesi suretiyle bir iç sorgulama yapması bağlamında değerlendirilebilir. İnsanın ontolojik olarak varlığını sorgulaması, hayatını anlamlandırmasına ve ortaya koyduğu söz, fiil ve davranışların daha bilinçli olmasına zemin hazırlar. Dolayısıyla hayatını yönlendiren değerleri kazanırken içsel bir bakış açısı benimsemesine vesile olur.¹⁰⁶ Bu yönüyle Ayverdi’nin romanlarının değer eğitimi açısından okuyucu üzerinde önemi yadsınamayacak bir etki uyandırabileceğinden söz edilebilir.

⁹⁴ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 73-74.

⁹⁵ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 171.

⁹⁶ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 9.

⁹⁷ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 79.

⁹⁸ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 111; 149.

⁹⁹ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 122; 133.

¹⁰⁰ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 128.

¹⁰¹ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 183.

¹⁰² Ayverdi, *Son Menzil*, 152.

¹⁰³ Ayverdi, *Son Menzil*, 163.

¹⁰⁴ Ayverdi, *Son Menzil*, 225.

¹⁰⁵ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 66; Ayverdi’nin aşk anlayışıyla ilgili ayrıca bk. Sancılı, *Sâmiha Ayverdi’nin Dinî Düşüncesi*, 125-130; Ayverdi’nin aşka dair diğer eserlerindeki tespitleri için bk. Akçal, *Sâmiha Ayverdi’nin Üç Eserinde...*, 70-79.

¹⁰⁶ İnsanın davranışlarını içsel motivasyonla ortaya koyması, ahlak felsefesine de konu olmuş ve bu durum, ahlaki otonomi kavramı ile ifade edilmiştir. Bk. Mustafa Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 229-233.

3.2.4. Değerlerin Öğretilmesinde İzlenen Yaklaşımlar

Ayverdi, romanlarındaki anlatımlarda iyi ve kötü ayırımına dair tartışmaları kahramanlar üzerinden yaptırmakta; bunlar arasında hangisinin kabul edilebilir olduğunu zorunlu bir yönlendirme olmadan okuyucuya aktarabilmektedir. Bunu yaparken benzetmelere çok sık yer vermektedir. Söz konusu benzetmeler bir taraftan soyut kavramların somutlaştırılmasına katkı sağlarken, bir yandan da anlatımın canlanmasını ve akıcılığın artmasını sağlamaktadır.

Batmayan Gün adlı romanda insanlarla olan iletişimde gerektiğinde öfkeleyen muhababın karşısında alttan alınması gerektiği, havada birbirlerine çarpmadan ahenkle uçan kuşlara benzetilerek anlatılmaktadır.¹⁰⁷ Başka bir benzetme uyku ve ölüm arasında yapılmaktadır. Ölümden sonraki hayatın uyuduktan sonra uyanmaya benzediği ifade edilmektedir.¹⁰⁸ Aynı romanda yaratılışın gayesinin insan olduğu belirtilmiş, şeftali ağacı yetiştirmek isteyen insanın toprağa şeftali çekirdeği dikmesi ve sonrasındaki tekâmül süreci üzerinden örneklendirme yapılmaktadır.¹⁰⁹ Hakikati anlatma konusunda da yumurtadan nasıl bir civciv çıkıyorsa, hakikatler de öyle ortaya çıkmaktadır şeklinde örneklendirmeye gidilmektedir.¹¹⁰ Aşkın insan hayatına girmesi, sele benzetilerek selin bastığı yerlere girmek için izin istemediği gibi aşkın da gönlüne girdiği insandan izin istemediği belirtilmektedir.¹¹¹ Hakikatin insana dokunmadığında aslına dönmesi, un değirmeni benzetmesiyle açıklanmaktadır. Değirmen çalışmadığında suyun dere yatağına akıtıldığı gibi, hakikatin insana dokunmadığı durumla benzerliğe işaret edilmektedir.¹¹² Kötülüklerden uzak kalmanın gerekliliği “Perhiz nasıl her derdin devası ise, kötülüklerden uzak kalmak da ruhun devasıdır.” sözüyle anlatılmaktadır.¹¹³

Ateş Ağacı adlı romanda mananın keşfedilmesine örnek olarak bir sanatkarın zihnindekilerin ancak ortaya çıkardıkları eser görüldüğünde anlaşılabilceği örneğiyle açıklama getirilmektedir.¹¹⁴ Başka bir benzetme anlaşılması zor konulardan biri olan vahdet-i vücud konusu anlatılırken nar meyvesinin dışı teklik içi çokluk ifade eden meyve olarak tanıtılması suretiyle yapılmaktadır.¹¹⁵ Aynı eserde aşkın anne sütüne benzetilmesi de bu kapsamda değerlendirilebilir.¹¹⁶ Toplumda kötülüklerin neden var olduğuna dair vücut örneği “vücut içinde mikropların olması bir denge açısından ne kadar normal ise toplumda kötülerin olması da böyle düşünülmelidir.” ifadesiyle verilerek konunun daha iyi anlaşılmasına imkân sağlanmaktadır.¹¹⁷

Yaşayan Ölü adlı eserde ateşin demiri eritmesi örneğinden hareketle insan

¹⁰⁷ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 33.

¹⁰⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 112.

¹⁰⁹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 116.

¹¹⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 161.

¹¹¹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 202.

¹¹² Ayverdi, *Batmayan Gün*, 227.

¹¹³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 89.

¹¹⁴ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 18.

¹¹⁵ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 56.

¹¹⁶ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 74.

¹¹⁷ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 90.

hakkında değerlendirme yapılmaktadır.¹¹⁸ Yine aynı eserde daha önce de ifade edilen yüzme bilen insan ile yüzme bilmeyen insan için denizin ifade ettiği anlam üzerinden aşkın hayatın anlamına verdiği katkı değerlendirilmektedir.¹¹⁹ Ateş Ağacı adlı romanda ise, insanın bildiklerine güvenerek büyülenmesinin yeni öğrenmelere engel olacağı ifade edilerek, eğitimde gurur ve kibrin olmaması gerektiğine “...işte biz de o kadar çok şeyler biliyor ve bu bilgilerimizin kalesi içine o kadar gömülüyoruz ki bu yüzden vicdani dünyayı gözleyecek en küçük bir mazgala bile sahip olamıyoruz” sözleriyle işaret edilmektedir.¹²⁰

Değer eğitiminde bireyden beklenen hususlardan birisi kendi iç disiplini oluşturması ve ona göre hareket etmesidir. Gazali, ahlaki bu yönde insanın içinde yerleşmiş bir meleke olarak tanımlamaktadır.¹²¹ Ayverdi’nin romanlarında iç disiplinin oluşturulmasına dair değerlendirmelere rastlanmaktadır. Ateş Ağacı adlı romanda geçen “...ben hesabımı tek bir muhasibe veririm; eğer içimin sesi, içimin fetvası beni mesul etmezse başkalarından korkarım.” sözleri bu yönde değerlendirilebilir.¹²² Bu kapsamda İnsan ve Şeytan adlı romanda bir insanın ihtiyarlık sebebiyle kötülük yapmamasının ahlaki olarak bir anlamının olmadığı ifade edilmektedir. İyilik yapan bir insanın bu iyiliğinin sadece eylemlerinde değil kalbinde de olması ve iyiliği kendisine bir erdem edinmesinin gerektiği vurgulanmaktadır.¹²³

Mesihpaşa İmamı adlı eserde yer alan “...öyle ki terbiyeyi, kuru, yavan ve ardı arkası gelmez, nasihatlerden ibaret zanneden bir babanın önünden kalkan çocuk gibi, başının içi bomboş kupkuru, yalnız biraz düşünceli idi...” ifadeleri değer aktarımı yaklaşımlarının bireyde bıraktığı olumsuz etki hakkında fikir vermektedir.¹²⁴ Ayverdi, değerlerin bir sonraki nesil tarafından ne anlama geldiğini “eskilerin kötü dediklerine, fenalığa diye kaçtıklarına, yeniler, kanatlanmış kuşlar gibi atılıyorlardı.” ifadeleriyle ortaya koymaktadır.¹²⁵ Bu ifade, öğrencinin pasif olduğu, doğruluğu önceden kabul edilen değerlerin önceki nesil tarafından sonraki nesle aktarılmasını esas alan değer aktarımı yaklaşımlarının¹²⁶ değer eğitiminde yeterli olamayacağına bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Benzer tespitler örf ve adetler ile ilgili de “bayramlarda eli öpülmedik büyük, kendisine uzanan eli reddeden küçük bulamaz; fıkaraı hoşlamak, kimsesizleri kollamak, şefkat, sevgi ve müsamaha, sanki uzviyetin insiyaklarıymış gibi kolaylık ve tabilikle yerine getirilir ve bütün bu adetlerin bir şuurları, bu şuurlarının emirlerini yerine getirmek için aza ve imkân aletleri varmış gibi, gelişmeleri kendi kendine, kendiliğinden olurdu.” ifadeleriyle ortaya konulmaktadır.¹²⁷

¹¹⁸ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 60.

¹¹⁹ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, 79.

¹²⁰ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 59.

¹²¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir, 2011), 3/4: 166.

¹²² Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 89.

¹²³ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 97; Ayverdi, iyi bir insanın yetişmesinin temelinde Kur'an'dan alınan referansla İslam ahlaki olduğunu ifade eder. Bk. Sancılı, *Sâmiha Ayverdi'nin Dinî Düşüncesi*, 130-137.

¹²⁴ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 92.

¹²⁵ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 58.

¹²⁶ Değer eğitimi yaklaşımları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Algur, “Değer Eğitimi Yaklaşımları”, 169-194.

¹²⁷ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, 110; Ayverdi'nin romanlarında mahalle geleneği, yardımlaşma geleneği, aile

Sonuç

Cumhuriyet döneminde yazdığı eserlerle adından çokça söz ettiren yazarlardan birisi de Sâmiha Ayverdi'dir. Bu çalışmada Ayverdi'nin yazmış olduğu altı roman değer eğitimi kapsamında incelenmiştir. Bireyin hayatında iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımında yaptığı tercihlerin belirleyicisi olan değerlerin öğretimi insanın var olduğu her dönem ve konumda söz konusu olmuştur. Değerlerin nasıl öğretileceği ise zaman, mekân ve hayat paradigmalarına göre farklılıklar göstermektedir.

Ayverdi'nin romanları bir yandan edebiyatın en önemli türlerinden birisi olan romanın verdiği akıcılıkla sanatsal bir tat ortaya koyarken, diğer yandan ortak bir tema etrafında okurlarına mesajlar vermeyi hedeflemektedir. Söz konusu eserler birlikte değerlendirildiğinde bu ortak temanın ilahi aşk olduğu görülmektedir. Sevmeyen bir insanın ne kendisi, ne çevresi ne de yaratanının farkında olmayacağı belirtilmektedir. Romanlarda insanın en önemli hedefi hayatın manası ve hakikatin takipçisi olmaktır. İnsanın ancak bu şekilde anlamlı bir hayat yaşayacağı ifade edilmektedir.

Romanlarda sevgi, saygı, sadakat, sorumluluk gibi değerler ön plana çıkarılmış, şöhret, gösteriş, şehvet gibi durumlar da yerilerek uzak durulması gerektiğine işaret edilmiştir. Verilmek istenen mesajlar, romanlardaki iyi rolü üstlenen kahramanların dilinden akıcı ve etkileyici bir dil kullanılarak okuyucuya iletilmektedir. Bu durum, değer eğitiminde telkin ve davranış değiştirme gibi aktarım esaslı yaklaşımlarının teorik ve monoton yapısının ötesine geçilerek etkileyici bir dilin oluşmasına katkı sağlamaktadır.

Romanlarda hep aşk temasının farklı olaylar örüntüsü ve karakterler üzerinden ortaya koyulması zaman zaman okuyucu açısından tekrara düşüldüğü hissi verse de romanların bir handikapı olarak görülen olaya takılıp verilmek istenen mesajı kaçırma ya da göz ardı etme tehlikesinin bertaraf edilmesine katkı sunduğu düşünülebilir. Diğer taraftan bir edebi eserde değerlere dair mesajların verilmesi, değer öğretiminin sadece belli bir kesimin değil, toplumdaki herkesin görevi olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir.

Ayverdi'nin romanları, değer eğitiminde formal eğitimin yanında informal eğitimin de etkili olduğunun iyi bir göstergesidir. Dolayısıyla daha yaşanabilir bir toplum için aileden okula, okuldan iş yerlerine toplumun her kesiminde değer eğitimi bir amaç olarak görülmeli, eldeki her türlü enstrüman kullanılarak sürece katkı sunulmalıdır. Zira ailesinde değer eğitimi almamış birey okul için, okuldan eksiklikle mezun olan birey toplum için sorun oluşturmaktadır. Bu sebeple gerek politikacılar, gerek eğitim camiası, gerek iş dünyası, gerekse sivil toplum, nitelikli insanların yetişmesi için değer eğitimine katkı sunmalıdır.

Kaynakça

- Adair, John. *Etkili Motivasyon*. 4. Baskı, Trc. Salih Uyan. Ankara: Babıali Kültür Yayınları, 2013.
Akbaş, Oktay. *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademe Gerçekleşme*

gelenekleri, eğitim gelenekleri, eğlence hayatı ile ilgili gelenekler, mimari, ticaret gelenekleri, ramazan bayramı gelenekleri ve hoşgörü geleneği üzerine değerlendirmeler için bk. Pekmezci, Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Gelenek, 18-162.

- Derecesinin Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2004.
- Akçal, Münire. *Sâmiha Ayverdi'nin Üç Eserinde (Hancı, Yusufçuk, Dile Gelen Taş) Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*. Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2007.
- Akdeniz, Yasemin. *Sâmiha Ayverdi Eserlerinde Dinî ve Manevi Unsurlar*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Algur, Hüseyin. "Değer Eğitimi Yaklaşımları". *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*. Ed. Mustafa Çakmak. Ankara: Pegem Akademi, 2017: 169-194.
- Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 3. Baskı. İstanbul: Ensar, 2014: 48-74.
- Ayverdi, Sâmiha. *Ateş Ağacı*. 8. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2016.
- Ayverdi, Sâmiha. *Batmayan Gün*. 9. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2017.
- Ayverdi, Sâmiha. *İnsan ve Şeytan*. 4. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2004.
- Ayverdi, Sâmiha. *Mesihpaşa İmamı*. 3. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000.
- Ayverdi, Sâmiha. *Son Menzil*. 4. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014.
- Ayverdi, Sâmiha. *Yaşayan Ölü*. 3. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2001.
- Baş Türker - Akturan Ulun. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. 2. Baskı. Seçkin Yayınları: Ankara: 2008.
- Büyüköztürk, Şener - Çakmak, Ebru Kılıç - Akgün, Özcan Erkan - Karadeniz, Şirin - Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 22. Baskı. Pegem Akademi Yayınları: Ankara, 2016.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlak, Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Elmas, Nazım. "Sanat, Edebiyat ve Değerler Eğitimi". *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*. Ed. Mustafa Çakmak. Ankara: Pegem Akademi, 2017: 221-243.
- Erden, Münire - Akman, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretme*. Ankara: Arkadaş, 2017.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi, 2013.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111). *İhyâu Ulûmî'd- Dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir, 2011, 3/4.
- Hoy, Anita Woolfolk. *Eğitim Psikolojisi*. Trc. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs, 2015.
- Ildır, Münevver. *Sâmiha Ayverdi'nin Romanlarında Kadın ve Eğitim*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2014.
- Kırzioğlu, Banıççek. *Sâmiha Ayverdi Hayatı, Eserleri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1990.
- Kirschenbaum, Howard. "From Values Clarification to Character Education: A Personal Journey." *Journal of Humanistic Counseling, Education & Development* 39/1 (2000): 4-20. <https://doi.org/10.1002/j.2164-490X.2000.tb00088.x>.
- Kupchenko, Ian - Parsons, Jim. "Ways of Teaching Values; An Outline of Six Values Approaches." *Educational Resources Information Center (ERIC) No: 288806*. 1987. 1-23.
- Öztürk, Selime. *Sâmiha Ayverdi Romanlarında Kadın Psikolojisi*. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Üniv., 2018.
- Pekmezci, Adem. *Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Gelenek*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2015.
- Sancılı, Fatih. *Sâmiha Ayverdi'nin Dinî Düşüncesi*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2013.
- Türk Dil Kurumu (TDK). "Genel Türkçe Sözlük". Erişim: 10 Nisan 2017. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58eb9b39856516.59725166.
- Uluant, Zeynep. "Ayverdi, Samiha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1: 151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Ulusoy, Kadir - Arslan, Ali. "Değerli Bir Kavram Olarak 'Değer ve Değerler Eğitimi.'" *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*. Ed. Kadir Turan - Refik Ulusoy. Ankara: Pegem Akademi, 2016: 1-16.
- Ünal, Banu. *Sâmiha Ayverdi Eserlerinde Estetik, Sanat ve Edebiyat Eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2014.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 8. Baskı. Ankara: Seçkin, 2011.

Summary

Values are the standards that are internalized by an individual as a result of his interaction with his environment and which direct his behaviors. Education, as a factor contributing to the acquisition of such definitive standards for human life, also contributes to the individual's growth of personality and helps him realize his responsibilities towards society. It does this by transmitting the cultural heritage to future generations with the aim of contributing to the continuation of society, as well as by awakening and developing his capabilities, and his earning necessary knowledge and skills.

Those individuals who know, recognize, live and maintain the values of the larger society in which they live are socially acknowledged. Thus, it becomes possible for the individual to become integrated into society, to socialize and acquire a sense of cultural belonging. Arts and literature are two of the most influential means that introduce an individual to the cultural values of his society. Such literary works as inspired by the cultural codes of a given society such as stories, novels, memoirs, etc. play an important role in learning and teaching the values. This article is a case study intended to examine the following novels by Sâmiha Ayverdi, who has produced valuable works in Turkish literature since 1938, by analyzing their contents from the viewpoint of their contribution to the education of values: *Batmayan Gün* (A Day Without Sunset), *Ateş Ağacı* (Tree of the Fire), *Yaşayan Ölü* (The Living Dead), *İnsan ve Şeytan* (Man and Satan), *Son Menzil* (The Last Sojourn) and *Mesihpaşa İmamı* (The Imam of Mesihpaşa).

This study, taking up a qualitative approach, employs a design of a case study that delves deep into several cases or facts in an attempt to discover what elements Ayverdi's novel includes in terms of values and values education. In order to reach the concepts and relations that are capable of explaining the data acquired from the novels, the method of contents analysis has been employed. With this in mind, the moral and value-related terms occurring in the novels in question are first identified, and then the principles and methods that are followed in directing the values to the readers are explored. Striking passages in the works are quoted and presented verbatim to the readers.

A comparison of these works from the perspective of their protagonists, story plots, characters and their values, as well as their messages and scenes, shows that they share much in common. Except the *Mesihpaşa İmamı*, the protagonists of all the novels are characters with no economic concerns. A glance at the story plots shows that an emphasis has been laid on meaning and truth through the life paradigms of people. The novels display similarities in terms of the values that are highlighted and the situations criticized. One may also recognize a striking comparison of the human love and the divine love in all of the novels.

One of the themes in Ayverdi's novels that attracts attention is the meaning attached to life. The works in question tend to explain the meaning of life as the individual's self-knowledge and his mastery of why he exists. One of the themes that receives the biggest emphasis is man's quest for meaning and truth in association with his search for the meaning of life. What is aimed at in this quest is to cease running after physical pleasures and start chasing spiritual ones. Meaning and truth are showed as a goal in this context, suggesting that man who discovers meaning and truth can also grasp the meaning of life. It is suggested in all of the novels that love is the most important element in quest of truth.

While the novels praise such moral virtues and cultural values as love, respect, responsibility, honesty, mercy, altruism, friendship, self-criticism, aesthetic values, artistic values, humility, loyalty, knowledge, contentedness, they frequently criticize and discourage people away from such vices as self-seeking, vanity and hypocrisy, arrogance, wrath, fury, spitefulness, hatred, jealousy, bribery, theft, lustfulness, lying and backbiting. The novels introduce the value of love more in terms of the parental, filial and marital love. They also speak of the love for God, discussing what love is and why people love. The studied novels do not adopt an especially religious outlook. They, however, deal with such elements as mosque, prayer, and worship as the occasion arises. The *Mesihpaşa İmamı* includes more accounts about religion and education of religion because of its subject. This novel discusses the impact of religion on the individual on the one hand and criticizes the lack of the adequate reflection of religion in the personality of people on the other.

One may see that a comparison is made between the human and divine love in all of the novels in question. When the human love is under scrutiny, its proximity to lustfulness is emphasized and discarded as short-lived and worthless. On the other hand, the divine love is considered valuable insofar as it designates the world of meaning and the self-discovery and realization of truth by that person who is away from self-interest and lustfulness.

Ayverdi discusses the dichotomy of good versus evil through the protagonists of her novels, suggesting to the reader which one of the two is worth choosing without imposing any of them on the reader. She takes a very frequent recourse to analogies when she does this. These analogies not only embody the abstract ideas, but also increase the vividness and fluency of narration.

Ayverdi's novels not only set forth an artistic zest through the fluency given by their literary genre, but also aim at giving some certain messages to their readers around a common theme. If one considers these works all together, one may recognize that the theme at issue is the divine love. They suggest that someone without love will not be aware of himself, nor his environment, nor his Creator. According to the novels, the most important goal of man is to seek the meaning of life and truth. One can only live a meaningful life in such manner. The studied novels are a good indication of the fact that informal education is as influential as the formal one. Therefore, with a more livable society in mind, education of values should be viewed as the primary goal in every aspect of life from family to school and workplaces, contributing to the process by using every means possible.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Nietzsche’de Yaşamın Olumlanması Üzerine

Engin Yurt

Dr. Öğr. Üyesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı
enginyurt@sdu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1687-1068>

Erdal Yıldız

Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı
erdalyildiz@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7782-4636>

Geliş Tarihi / Received: 15.06.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2019

Öz

Bu makalede Nietzsche’nin kendi döneminde baskın olan ahlak anlayışlarına eleştirileri üzerinden onun neredeyse tüm eserlerinde mevcut olan yaşamın olumlanması teması ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu tema onun etik açıdan Hristiyan ahlakına yönelik eleştirilerinde, daha metafiziksel bir zemine sahip olan bengi döngü anlayışında ya da insanın nasıl daha özgün ve kendi olarak yaşayabileceği bir teori olarak okunabilecek olan ünlü Zerdüş karakterinde görülebilir. Bu yaşama evet diyen tavır Nietzsche’nin tüm felsefi görüşlerinin içine nüfuz etmiştir. Bu makalede de bu yaşama evet diyen tavrın Nietzsche’nin felsefesi içinde ne kadar özsəl ve merkezi bir yere sahip olduğu açık kılınmaya çalışılmıştır. İnsanın biricikliği ve insan yaşamının değerinin olumlu anlamda yüceltilmesi fikrinin Nietzsche için ne kadar önemli olduğunun gösterilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Nihilizm, Zerdüş, Eleştiri, Yaşam.

On Affirmation of Life in Nietzsche

In this article, through Nietzsche’s criticisms about moral sentiments which were dominant in his era, the theme of affirmation of life -which exists in almost all of his works- is presented. This theme can be seen in his criticisms towards Christian morals ethically, in the understanding of eternal recurrence which has more of a metaphysical ground or in the famous character of Zoroaster which can be read as a theory about how a human can live more authentically and as himself/herself. This yes-saying attitude towards life has penetrated into all of his philosophical views. And in this article, an attempt is made to clarify the attitude towards life has an essential and central place in Nietzsche’s philosophy. The aim is to show how important the idea of the uniqueness of the human and the extollment of human life in a positive manner was for Nietzsche.

Keywords: Nietzsche, Nihilism, Zarathustra, Critics, Life.

Atıf / Cite as

Yurt, Engin - Yıldız, Erdal. “Nietzsche’de Yaşamın Olumlanması Üzerine”. *Marife* 19/1 (2019): 209-224. <https://doi.org/10.33420/marife.434165>.

Giriş

Söz konusu Nietzsche'nin felsefesi ya da felsefi görüşleri, yaşama dair tutumu olduğunda Nietzsche her şeyden önce bir eleştirmendir. Örneğin onun ahlak üzerine görüşlerini okuyan biri onun asıl derdinin herhangi *bir diğer* ahlak anlayışı ortaya koymak olmadığını ama öncelikle mevcut tüm ahlak anlayışlarının bir eleştirisi olduğunu fark eder. Gerçekten de Nietzsche "ahlak değerlerinin bir *eleştirisine* ihtiyacımız var; *bu değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalıdır*"¹ dediğinde tam da bu türden bir eleştirel tutumu kendisine zemin alarak ahlaka yaklaşır. İster faydacı ahlak ister Kant'ın ödev ahlakı² ya da ister Hristiyan ahlakı üzerine konuşuyor olsun, Nietzsche öncelikle bir eleştiri ile başlar ve bu eleştirin asıl olarak yöneldiği nokta bu bahsi geçen ahlak anlayışlarının kökensel bir eleştirisini yapıp bunlardan haklı bir uzaklaşmanın yolunu açmaktır.³ Burada onun amaçladığı türde ahlak anlayışlarının bir eleştirisi, öncelikle ahlakın yaşam üzerindeki [en azından onun yaşadığı dönemde baskın ve geçerli olan ahlaki tutumların, özellikle geleneksel Hristiyan ahlakının] kişinin arzu ve isteklerini olumsuzlayıcı, onlara "hayır" diyen tavrın, yaklaşımın kendisiyle ilgilidir. Belki de söylenebilir ki, bu tavır eğer yaşam üzerine bu denli büyük ve yıkıcı bir etkiye bulunmasaydı, büyük ihtimalle Nietzsche ahlak üzerine bu kadar eleştirmez, düşünmez ve yazmazdı.

Nietzsche'nin bu eleştirel tutumu -belki de güzel bir metafor ile- onun ünlü Zerdüşt karakterinin bir sözünde sezilebilir. Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün ait olmadığı kulaklara ait olmayışında bu eleştirel zemin kendini belli eder. Hatırlansın, Zerdüşt ne demişti Üstinsan'ı anlattıktan sonra: "Zerdüşt bu sözleri söyledikten sonra halka baktı tekrar ve sustu; 'Orada öylece duruyorlar' dedi kendi kendine, 'gülüyorlar, beni anlamıyorlar, ben bu kulakların ağzı değilim.'"⁴ Burada kulak ve ağız arasında kurulan ilişki, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinin birkaç yerinde daha geçer ve tüm bu geçtiği yerlerde Nietzsche'nin belki de ahlaka yönelik geliştirdiği tüm eleştirileri için bir metafor ya da simge hâline gelmiş olarak okunabilir istenirse. Zerdüşt'ün ağzı, oradaki kulaklar için değildir. Çünkü Zerdüşt oradaki kulakların sadece alışık olmadığı bir şeyi söylemez, aynı zamanda sanki neredeyse anlamsız (tam da anlamsız olduğu için yanlış anlaşılmaya düşmeye mahkûm) bir şeyler söyler. Zerdüşt'ün ağzı bir ahlak eleştirisidir, söz konusu olan kulaklar ise eleştirilen tüm ahlak anlayışları. Ağız ve kulak arasında neredeyse ontolojik ve aşılabilir bir farklılık, ayırım söz konusu gibidir. Zerdüşt'ün ağzı o kadar bağdaştırılamaz, ilişki kurulamaz

¹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, trc. Carol Diethe (New York: Cambridge University Press, 2007), 5-6.

² Ahlak bağlamında Nietzsche'nin Kant'a yönelik eleştirisine dair olarak bk. Garrath Williams, "Nietzsche's Response to Kant's Morality", *The Philosophical Forum*, 30/3 (1999): 201-216.

³ Nietzsche söz konusu ahlak olduğunda bu eleştirel tutumu oldukça önemser. Onun derdi asıl olarak diğerleri arasında bir diğer ahlak anlayışı olarak yer alacak herhangi bir diğer ahlak anlayışı ortaya koymak değil ancak mevcut olan tüm ahlak anlayışlarının bir eleştirisi ile bu mevcut ahlaklardan kurtulduğunda ne olduğunu görmektir. Bunun için de ahlak anlayışlarına yönelik bu eleştirel tutum özel olarak gereklidir: "Görevim görünüşte özgürlüğüne kavuşmuş ve doğası değişmiş ahlak değerlerini kendi doğalarına, yani doğal 'ahlaksızlıklarına' geri döndürmektir [...] Problemim: İnsanlığa ahlak ve ahlaklılığından dolayı nasıl bir zarar geldi? Ruha gelen zarar vs." Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, trc. Walter Kaufmann – R. J. Hollingdale (New York: Random House Inc., 1968), 168-169.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, trc. Adrian Del Caro (New York: Cambridge University Press, 2006), 9.

(unrelateable), farklı bir şey olarak gelir ki kulaklara, kulaklar başka bir şey anlar. Tamamen başka ve yanlış bir şey. İşte Nietzsche'nin mevcut ahlak anlayışlarına getirdiği eleştiriler de bu ahlak anlayışlarının temelde oldukları şeyden bu denli farklı bir şeydir. Nietzsche'nin ortaya koyduğu eleştirilerin arkasında eğer benimsediği bir ahlak anlayışı varsa bu ahlak anlayışı hiçbir şekilde mevcut ahlak anlayışlarıyla ortak zeminde buluşabilecek, "ne kadar farklı olsalar da bir yandan da aynı kategoride ele alınabilecek" türde bir şey değildir. Nietzsche'nin kafasındaki ahlak kurgusu (eğer böyle bir kurgu var ise) mevcut tüm ahlak anlayışlarından temelde ve özsel olarak farklı bir şeydir. Nietzsche bu farkı şöyle dile getirir:

Filozofların tamamı (gülünç derecede inatçı bir ciddiyetle) çok daha engin, daha hırslı, daha heybetli bir şey beklediler, ahlaki bir bilim olarak ele alır almaz: Ahlakın temellendirilmiş olmasını istediler ve şu ana kadar her filozof ahlaka böyle bir temel sağladığını düşünmüştür. Ancak ahlakın kendisi "verili" bir şey gibi düşünülmüştür [...] Özellikle ahlak filozofları ahlaki facta'ya dair eksik bir bilgiye sahip olduğu için, tamamen keyfi olarak seçilmiş ve rastgele kısaltılmış olarak -örneğin kendi çevrelerinin, sınıflarının, kiliselerinin, Zeitgeistlerinin, iklimlerinin ve bölgelerinin bir ahlaki olarak- özellikle halklar, çağlar ve tarihler hakkında eksik bilgilendirilmiş oldukları (ve daha fazlasını öğrenmeye dair de istekli olmadıkları) için, ahlakın içinde söz konusu olabilecek asıl sorunları tamamen gözden kaçırmışlardır, sadece farklı ahlakların bir karşılaştırılması sonucu ortaya çıkabilecek olan sorunları. Kulağa her ne kadar garip gelse de ahlak sorununun kendisi şu ana kadar ki tüm "ahlak bilimleri"nde eksik olmuştur.⁵

Mevcut ahlak anlayışları ahlakın kendisini bir sorun olarak ele alıp eleştirmekten ve düşünmekten çok uzaktadır. Tüm bu ahlak anlayışları ahlaki daha en baştan "verili" bir şey olarak ele alır. Burada "verili" ifadesi, oldukça negatif bir tını ile "insanın kendi içinden, kendi kendisinin kurduğu, oluşturduğu bir şey değil ama dışarıdan gelen" anlamındadır. Nietzsche ahlakın ya da genel olarak herhangi bir değer, erdemin bu türden dışarıdan gelen, verilen bir şey olmasını sakıncalı bulur.⁶ "Bir erdemin; bizim kendi icadımız, en çok kendi kişisel ihtiyacımız ve savunmamız olması gerekir: Başka her türlü anlamda, bir erdem sadece tehlikelidir."⁷ Bu anlamda Nietzsche, ahlakın insanın kendisi dışında bir dayanak noktası, bir zemini, bir gücü olması fikrini tamamen yadsır. Ancak yine de mevcut ahlak anlayışlarındaki tek sorun bu değildir. Burada ahlakın verili bir şey olarak ele alınması ile de doğrudan ya da dolaylı ilişkili olarak tüm bu ahlak anlayışlarının ahlak denilen şeyi sistemli, sınırları tamamen belli olan, dizgeci bir kurallar silsilesi şeklinde ortaya koyması ya da düşünmesi de bir diğer sorundur. Buradaki kökensel fark, eleştirilen ahlak anlayışlarının ne kadar sistemleştirilmiş, kurallar hâlinde ortaya koyulmuş olmasıyla il-

⁵ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trc. Judith Norman (New York: Cambridge University Press, 2002), 75-76.

⁶ Nietzsche'de değer ve erdem kavramlarıyla ilgili olarak ayrıca bk. Lester H. Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue* (New York: Routledge, 2005), 12-16, 56-71.

⁷ Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, trc. Judith Norman (New York: Cambridge University Press, 2007), 9.

gilidir. Nietzsche eğer bir ahlak olacaksa, ahlakın insanın tüm bu mevcut “öyle, olduğu gibi kabul edilen” ahlaklardan sıyrıldıktan sonra yine insanın kendisinin yaratıcılığının ürünü olan bir ahlak ister. Değerini insanın dışında herhangi bir yerde kuran ve yerden alan herhangi bir ahlak anlayışı, eninde sonunda değersiz ve anlamsız olmaya mahkûmdur.⁹ “Ancak nihilizm sadece dinlerin ahlakıyla bağdaştırılamaz. Nihilizmin gelişi bütün sistemleştirilmiş, formalize edilmiş ve kurallaştırılmış, kodlaştırılmış ahlakların kaderidir.”¹⁰ Nietzsche kendi kafasındaki ahlak anlayışının bu kaddeden kaçabilmesini ister ve ahlak üzerine ifadelerini de buna göre şekillendirir.¹¹ Bu nedenle Nietzsche, kendisinden önce hiç yapılmamış bir şeyi yapmaya kalkışır. Ahlak denilen şeyi en temelinde daha hiçbir ön varsayım ya da kabul olmadan ciddi bir eleştiriye tutmak.¹² Bu “hiçbir ön varsayım ya da kabul olmaması” ifadesi; ahlaka dair sorgulanmadan kalabilecek herhangi bir kuralın, formel halde ya da bir norm olarak kendini incelenmeye kapatmış öğelere sahip olan bir ahlak sisteminin imkânsızlığına işaret eder. Nietzsche öncelikle herhangi bir alternatif ahlak önermez ama o tüm ahlakları eleştirerek içini oyar ve nasıl anlamsızlaştıklarını ve nihilizmin içinde eriyip yok olduklarını göstermek ister. Bu yüzden Nietzsche için -her ne kadar onun da kafasında bir ahlak anlayışı olsa da- öncelikle bir ahlak eleştirmeni demekte hiçbir sorun yoktur. O, ahlak eleştirisinin başlangıcında herhangi bir ahlak önerisi ile gelmez. Ancak ahlaqsızlığın (mevcut kabul gören ahlak anlayışlarında tanımlandığı şekildeki ahlakın olmadığı ama Nietzsche’nin onun içinde bir ahlak bulacağı türdeki ahlaqsızlığın) içindeki kökensel bir ahlaki ortaya çıkarmayı dener. Zira ironik

⁹ Ancak burada unutulmamalıdır ki, Nietzsche’nin peşinde olduğu, amaçladığı bu ahlak eleştirisinin temel motivasyonu olan “değerlerin ortadan kaldırılması edimi” en kökeninde yeni ve insana layık olan, insanın kendisinde temellenen değerlerin yaratılmasına bir zemin oluşturmaya içindir. Bk. Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Affirmative Morality: An Ethics of Virtue”, *Journal of Nietzsche Studies*, 26/1 (2003): 66.

¹⁰ Metin Coşar, *Nietzsche: Kavramada Yeni Bir Yol* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2009), 18-19.

¹¹ Kuçuradi Nietzsche’nin ahlak anlayışı için derken “hep kendi kendisinin yenilenmesini isteyen bir moraldir [ahlaktır]” derken aslında biraz da bu duruma işaret eder. Bk. İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 84. Nietzsche’nin eleştirdiği ahlak anlayışları kendi içinde bir sabitliğe, değişmez olana, evrensel olana, genel-geçer olana eğilim gösterirken Nietzsche’nin kafasındaki ahlak ise bunların tam tersine “değişime, varoluşa, insanın kendisine, her bir kişinin kendisi için biricik olmaya [ancak bu, bireysel bir ahlaklılık amacı gütmek demek değildir], yaşamaya” eğilim gösterir. “Ne? İçindeki kategorik buyruğa hayran mısın? Sözde ahlaki yargının bu ‘sağlamlığına’? Burada herkes benimle aynı yargıda bulunmalı” diyen duygunun mutlaklığına? Asıl kendi *bencilliğine* hayran ol! Ve bencilliğinin körlüğüne, adiliğine, budalalığına da! Çünkü, birinin kendi yargısını evrensel bir yargı olarak düşünmesi bencilliktir ve bu bencillik kördür, adidir ve budaladır çünkü senin kendini henüz keşfetmediğini gösterir ya da kendin için kendi ereğini yaratmadığını -zira bu asla başka birisinin ereği olamazdı, bırak herkesin ki olmasını, herkesin ki!” Friedrich Nietzsche, *Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, trc. Josefine Nauckhoff – Adrian Del Caro (New York: Cambridge University Press, 2008), 188-189. Ayrıca bk. “Benim felsefem kademelerin bir düzenlenmesini amaçlar, bireysel bir ahlaki değil.” Nietzsche, *Will to Power*, 162.

¹² Nietzsche bunu şu şekilde dile getirir: “Öyleyse neden şimdiye kadar, ahlaka bu kişisel anlamda yaklaşan, ahlaki bir sorun olarak bilen ve bu sorunu kendi kişisel derdi, işkencesi, lüks düşkünlüğü ve tutkusu olarak bilen birini, kitaplarda bile bulamadım hiç? Açıkta ki şimdiye kadar ahlak hiç de bir sorun olmadı, ama tam tersine bütün güvensizliklerden, uyumsuzluklardan ve çelişkilerden sonra uzlaşılabilen -düşünürlerin orada kendilerinden uzaklaşıp dinlenebildikleri, derin bir soluk aldıkları ve tekrar canlı hissettikleri kutsal bir huzur yeri oldu. Ahlaki değerlendirmelerin bir *eleştirisine* kalkışan hiçkimseyi görmedim.” Nietzsche, *Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, 202.



bir şekilde, ahlakın ya da ahlaklılığın kendisi zaten bir tür ahlaksızlıktan ileri gelir. Onun ahlaka dair bir tutum olarak eleştirisinin sebebi bu pozitif bir tınıda ortaya koyulan ahlaksız ahlak oluşturmaktır.¹² Bunu tam olarak kavramak için öncelikle Nietzsche'nin ahlak ve ahlaksızlık arasındaki kurduğu korelasyon ile ilişkisi bağlamında ahlakı nasıl yorumladığına bakmak gerekir.

Yaşamın Olumlanması

Nietzsche mevcut ahlak anlayışlarının ortaya koyduğu "ahlaklı" insandan hazzetmez. Bu hazzetmemenin en temel sebeplerinden biri, bu ahlak anlayışlarının ortaya koyduğu dünya ve insan tasviri ile doğrudan ilişkili olarak *yaşamın yüceltilmemesidir*. Gerçekten de Nietzsche'nin eleştirdiği ister genel olarak kendi döneminin Avrupa insanı ve toplumu olsun¹³ ister Hristiyan ahlakı olsun¹⁴ bu eleştirinin en temel argümanlarından biri bu ahlakların (ki birbirlerinden ayrı ele alınması da pek doğru olmaz zaten) yaşamı ve insanı yüceltmediğine yöneliktir. Onun; mevcut ahlak anlayışlarındaki "-malısın / -melisin (must/should/have to/ought)" yapısına karşı çıkmasının¹⁵ en temelinde de bu yaşamın olumlanması öğesinin bu ahlak anlayışlarında mevcut olmaması yatar.¹⁶ Nietzsche daha en baştan "Tanrı" kavramının (Hristiyan ahlakı ile ilişkisi içinde) yaşamı, insanı, dünyayı (insanın onun içinde yaşadığı dünyayı) olumsuzlama konusunda bir payı olduğunu şu şekilde dile getirir: "Hayatın karşıt kavramı olarak türetilmiş olan 'Tanrı' kavramı -zararlı, zehirli, karalayıcı, hayatın can düşmanı olan hayata karşı tüm nefreti berbat bir birliği içinde birleştirir!

¹² Konuya dair temel açıklama oluşturması açısından bk. Alfred W. Benn, "The Morals of an Immoralist: Friedrich Nietzsche (I)", *International Journal of Ethics*, 19/1 (1908): 1-23.

¹³ Nietzsche'nin şu ifadesi açıklayıcıdır: "Burada bilindiği iddia edilen, övgü ve sitemle kendi kendisini yücelten ve kendisine iyi diyen şey sürü hayvan insanının içgüdüdür; öne çıkmış olan, diğer içgüdülere üstünlük sağlayarak hakimiyet kuran ve bu hakimiyeti pekiştiren; büyümekte olan fizyolojik yaklaşım ve bunun semptomunun ona ait olduğu şeye yakınlaşması ile. *Bugünlerde Avrupa'daki ahlak sürü hayvanının ahlakıdır*: -ve bu yüzden, anladığımız kadarıyla, olanaklı olan ya da olanaklı olması gereken birçok farklı (özellikle *daha yüksek*) sayıda ahlaktan önce, sonra ya da bu ahlakların yanı sıra mevcut olan tek insan ahlakı türüdür ama bu ahlak bu türden bir 'olanaklı' ve bu türden bir 'olmalı'ya karşı derin bir mücadele verir: İnatla ve amansız bir biçimde şunu ifade eder: 'Ben ahlakın kendisiyim ve başka hiçbir şey ahlaklı değildir!' Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, 90.

¹⁴ "En başından beri Hristiyanlık, özsel olarak ve her bir zerresinde yaşamın yaşamdan duyduğu tiksinti ve bıkkınlığı; 'başka' ya da 'daha iyi' bir yaşama duyulan inancın altında kendisini gizleyen ya da süsleyen." Bk. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trc. Ronald Speirs (New York: Cambridge University Press, 2007), 9.

¹⁵ "En son olarak da 'insanların böyle olması gerekir!' demenin ne kadar naif olduğu üzerine düşünelim. Gerçeklik bize türlerin etkileyici çokluğunu, değişmekte ve oynamakta olan formların çok sayıdaki bolluğunu göstermektedir: ve bazı kıyırık salak ahlakçılar tüm bunu görüp şunu söylüyor: 'hayır! İnsanlar *olduklarından farklı olmalıdır*!'? .. İnsanların nasıl olmadığı gerektiğini bile bilmektedir bu acınası aptal, kendisini bir duvara resmeder ve 'ecce homo!' der .. Ama bir ahlakçı tek bir insanı seçip ona 'işte, *sen* böyle olmalısın!' dediğinde bile hâlâ kendisini aptal durumuna düşürüyor olur. Bir birey, en başından en sonuna, kaderin bir parçasıdır; bir birey bir diğer yasadır, gelmekte ve olmakta olan her şeye dayatılan bir diğer zorunluluktur. Bir bireye 'kendini değiştir' demek her şeyin değişmesini talep etmek demektir, geçmişe yönelik olarak da." Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, 175.

¹⁶ Nietzsche'nin buna getirdiği eleştiri üzerine kısa bir çalışma için bk. Maudemarie Clark, "Suffering and the Affirmation of Life", *The Journal of Nietzsche Studies*, 43/1 (2012): 87-98.



Mevcut olan *tek* dünyayı değerden düşürmek [ve böylece bizim dünyevi gerçekliği-miz için hiçbir amaç, neden, görev bırakmayan] için türetilmiş olan ‘ahiret’, ‘hakiki dünya’ kavramları.”¹⁷ Nietzsche, dinin ve Tanrı inancının daha eski çağlarda insanın belli açılardan gelişimi için gerekliliğini [a da daha doğru bir ifade ile gerekli olmasının olasılığını] yadsımaz¹⁸ ancak artık kurumlaşmış bir Kilise olarak dinin insana herhangi bir katkıda bulunmadığı aşikârdır onun için.¹⁹

Dinin ortaya koyduğu ahlakın içinde kendine yer bulmak isteyen insan modeline uymak insanın kendisi için bir tür çürüme ya da çöküş anlamına gelir ve Avrupa insanı bu çöküşü seçer. Nietzsche, bu yüzden bunu tanımlamak için Latince *çözülme, bozulma, zayıflama, dağılma* anlamlarına gelen *decadence* fiilinden türemiş *décadence* terimini bu tür insanları ya da topluluğu ifade etmek için kullanır. “Ben yozlaşmayı (şimdiye kadar sizin de tahmin etmiş olduğunuz gibi) *decadence* anlamında anlarım: Benim iddiam, insanlığın eksikliği hissettiği kendi en yüksek arzularını onda topladığı tüm değerler *decadence değerleridir*. Bir canlıya, bir türe, bir bireye içgüdülerini yitirdiğinde, kendisine zararlı olanı seçiyorsa, *tercih ediyorsa* yozlaşmış derim.”²⁰ Burada *décadence* bir tür “yozlaşmış olan” olarak da düşünülebilir.

Ancak buradaki “yozlaşma” terimini, genel olarak kastedilenin aksine, toplum içinde baskın olan ahlak anlayışına uygun *olan* şeklinde anlaşılması en yerinde okuma olacaktır. Kilisenin ahlaksız ve dolayısıyla yozlaşmış dediği insan Nietzsche için bir *décadence* olmayabilir. Ayrıca Nietzsche bu terimi Kilise’ye ve kurumlaşmış bir din anlayışına hiçbir sorgulama olmaksızın itaat eden ve kendi ahlaki değerlerini yaratmanın olasılığından vazgeçip kendini Hristiyan ahlakına teslim eden [ve dolayısıyla öncelikle bir yaratıcı birey değil ama bir sürünün (herd) içinde olarak anılmak zorunda olan] için, Kilise’nin ve sistemleşmiş Hristiyanlığın sevdiği “ahlaklı insan” modeli için de kullanır. “Sürü hayvanının zayıflığı; yozlaşmış olanın [decadent] zayıflığı tarafından üretilen ahlaka oldukça benzer bir ahlak üretir. Onlar birbirlerini anlar, ittifak oluştururlar (büyük yozlaşma dinleri her zaman sürünün desteğine güvenir). Kendi içinde, sürü hayvanına dair hastalıklı olan herhangi bir şey yoktur, hatta paha biçilemezdir; ama kendini yönetmekten aciz olarak, bir ‘çobana’ ihtiyaç duyar – papazlar bunu anlar [...] Yani, sürü hayvanı rahipler tarafından böyle mi hasta edilmiştir?”²¹ Rahipler insanı hasta eder çünkü Kilise’nin ya da Hristiyanlığın “iyileştirilecek” insanlara ihtiyacı vardır. Hristiyan insan Kilise’nin gözünde (ve dünyaya Kilise’nin gözünden bakan her bir bireyin gözünde) günahkârdır. İsa bu

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: How to Become What You Are*, trc. Duncan Large (New York: Oxford University Press, 2007), 95.

¹⁸ “Belki de, din az sayıda bireyin bir Tanrının kendine-yetmesinin ve tüm kendini kurtarma gücünün tadını çıkarmasını bir gün olanaklı kılmak için tuhaf bir araç olmuş olabilir. Gerçekten de, -sorulabilir- bu dinsel eğitim ve prehistorya olmadan insanın *kendisine* dair açlık hissetmeyi ve *kendisinde* tatmin olmayı ve tamlığı bulmayı öğrenmiş olabilir miydi?” Nietzsche, *Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, 170.

¹⁹ “Din ‘insan’ anlayışının değerini düşürmüştür; onun nihai sonucu iyi, mükemmel ve hakiki olan her şeyin insanüstü olduğu ve bunun sadece ilahi bir inayet ile bağışlandığıdır.” Nietzsche, *Will to Power*, 87.

²⁰ Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, 6.

²¹ Nietzsche, *Will to Power*, 160.

yüzden, bu günahların karşılığı olarak kendini feda etmiştir. Ancak bu yine de yeterli değildir. Hristiyan şimdi hem günahkârdır hem de İsa'ya borçludur. Kilise toplumdaki her bir bireyin buna inanmasına ve kendisinin günahkâr olduğunu düşünmesine ihtiyaç duyar. Çünkü Kilise günahkâr olana kurtuluşun kendisini sunar. Hasta olan insana iyileşmeyi, şifayı vaat eder. Bu dünyada hakkı yenmiş olana öte dünyada adaletin ve hakkın temin edileceğinin sözünü verir. Bu anlamda Kilise zaten iyi olan, zaten günahkâr olmayan, zaten borcu olmayan, zaten kurtulmuş olan insanı istemez.²² Ona sunabileceği ya da satabileceği herhangi bir şey yoktur çünkü. Hasta olmayan insanın Kilise ile hiçbir işi olmaz ve Kilise bunun farkındadır ve tam da bu sebepten hasta olmayan insanlardan oluşan bir toplum istemez. Hristiyanlığın ortaya koyduğu ahlak ve inanç dünyası da bu temelde şekillenir.²³ Nietzsche için bu anlamda yozlaşmış olan aslında Hristiyanlığın kendisidir:

*Şimdi bir sona geldim ve yargımı açıklıyorum. Hristiyanlığı mahkûm ediyorum, Hristiyan kilisesini bir ithamda bulunanın şimdiye dek ağzından çıkmış en korkunç suçlamalarla itham ediyorum. Onu, düşünülebilecek en büyük yozlaşma olarak görüyorum, olası en nihai yozlaşma istencine sahiptir o. Hristiyan kilisesi kendi yozlaşmışlığının bulaşmadığı hiçbir şey bırakmadı, her bir değeri değersizliğe, her bir hakikati yalana, her bir dürüstlüğü de ruhun bir kötülüğüne dönüştürdü [...] Hristiyanlığa dair bu ebedi ithamı her bir duvara yazmak istiyorum, duvarların olduğu her yerde, - Körlerin bile görmesini sağlayacak harflere sahibim ... Hristiyanlığı büyük bir lanet olarak anıyorum, en derinde yatan yozlaşma olarak; hiçbir yöntemi yeterince zehirli, gizli, yeraltına ait ve aşağılık görmeyen büyük bir intikam güdüsü olarak, - Onu insanlığın üzerine bulaşmış ölümsüz bir leke olarak anıyorum.*²⁴

Nietzsche için bireyin bir ahlak yargısı oluşturmanın biricikliği ve bu ahlak yargısının anlamının ve değerinin dışarıda başka bir şeyde değil ama yine bu yaratıcı bireyin tam da kendisinde²⁵ olması olgusu mevcut tüm ahlak anlayışlarında paramparça edilmiştir, yoktur.²⁶ Bireyin üstünden bu ahlaki olanın ve olmayanın (neyin iyi

²² "Tıpkı Antik Yunan'ın sağlık fazlalığına ihtiyaç duyduğu gibi Hristiyanlık da hastalığa ihtiyaç duyar - şeyleri hasta etmek kilisenin tüm kurtuluş prosedürleri sisteminin arkasındaki asıl niyettir. Kilisenin kendisi -kendi varılacak mutlak ülküsü olarak Katolik deli tımarhanesi olarak görmez mi? Dünyayı tek bir büyük deli tımarhanesi olarak? Kilisenin istediği tür dindar insan, tipik bir yozlaşmış olandır [decadents]." Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, 49.

²³ "Hristiyanlık insanlığın bugüne dek başına gelen en kötü şey olmuştur. Hristiyanlık ayrıca tinsel olarak düzgün bir şekilde kurulmuş olan her şeye de karşıdır, - sadece hastalıklı bir akıl Hristiyan aklı olarak kullanılabilir, Hristiyanlık aptalca olan her şeyle aynı tarafı tutar, 'tin'i, sağlıklı tinin *superbia*'sını lanetler. Hastalık Hristiyanlığın özüne ait olduğu için, tipik Hristiyan 'inanç' durumu da bir tür hastalık biçimi olmak zorundadır." Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, 51.

²⁴ Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, 65-66.

²⁵ "Ahlaklı insan, ahlaksız insandan daha düşük bir türdür, daha zayıf bir türdür; gerçekten de söz konusu ahlak olduğunda o bir tiptir, ama kendinde bir tip değil; bir kopya, en iyi ihtimalde iyi bir kopya -onun değer ölçüsü kendisinin dışında bulunur." Nietzsche, *Will to Power*, 205-206.

²⁶ Nietzsche'nin söz konusu ahlak olduğunda yaratıcı güç olarak bireyin kendisine başvurmasının anlamı asıl olarak Nietzsche için bu tutumun "ahlak" ile sınırlı kalmamasıyla yakından ilgilidir. Nietzsche her bir bireyden (özellikle geleceğin filozoflarından) bu tutumu başka alanlarda da görmek ister. "Bu gelen filozoflar 'hakikatin' yeni dostları mı? Büyük ihtimalle, zira şimdiye kadar ki tüm filozoflar kendi



olduğu neyin iyi olmadığı da dahil olmak üzere)²⁷ ne olduğuna karar verme sorumluluğun, yükünün alınmasının yarattığı rahatlık tam da Kilise'nin, Hristiyanlığın bu ahlaka dair yasa koyucu olması konusundaki gücünü sağlayan şeydir.²⁸ Bu anlamda Hristiyanlık tam da vaazını verdiği öte dünyanın, hakikatin, asıl olanın karşısındaki öge olarak bu dünyayı ve bu şu an yaşanılmakta olan yaşamı ikincil plana atar. Öte dünya hakiki olandır, bu dünya ise geçici ve fani olan. “[...] ikincisi [Hristiyanlık] şeylerin değerini düşürür, soldurur ve bozar, o dünyayı *yadsır*. ‘Dünya’, Hristiyanlıkta bir aşağılama terimi.”²⁹ Hristiyanlığın ortaya koyduğu ahlakın yaşamı değersizleştirmesine söz konusu içgüdülerin bastırılması ve görmezden gelinmesi olduğunda diğer mevcut ahlaklar da dahil olur. Nietzsche, özellikle Kant’ın aksine kişinin otonom olması ya da otonomi fikrini duyguların ve içgüdülerin bastırılması ya da inkâr edilmesi üzerinden düşünmez. Genellikle Kant’a atfedilen “aklın” ve “duyguların” birbirinden ayrılması gerektiği teması Nietzsche için negatif bir tınıya sahiptir. O, eylemlerimizin gerçekleştirilme sebepleri ya da motivasyonları olarak duyguların ya da eğilimlerin bastırılması ya da dışlanması yerine bu duygulara odaklanıp bunların kontrol edilmesini ve belli amaçlara yönelik olarak yönlendirilmesini savunur.³⁰

Bu anlamda Nietzsche’nin istediği tam da şu an yaşanılmakta olan yaşamın, bu yaşamın anlamını kurmaya yetili olan insanın (bu insanın içgüdü, eğilim, yönelim

hakikatlerini sevdiler. Ama kesinlikle dogmacı olmayacaklardır. Eğer hakikatleri herkes için bir hakikat olursa (ki bu, şimdiye kadar ki tüm dogmatik arzuların üstü örtülü anlamı ve gizli dileği olmuştur) onların gururuna dokunur, tıpkı zevklerini de bozacağı gibi. ‘Benim yargım benim yargımdır: Diğer insanların bunun üzerinde öyle bariz bir hakları yoktur’ – belki de bu türden geleceğin filozoflarının söyleyeceği şey budur. Çoğunlukla hemfikir olmayı istemeye yönelik olan kötü beğeni ortadan kaldırmalıyız. ‘İyi’, komşunun ağzından çıktığında artık iyi değildir. Ayrıca, ‘ortak iyi’ diye bir şey nasıl olabilirdi ki! Terim kendisiyle çelişiyor: Ortak olabilen asla çok fazla değere sahip olmayacaktır.” Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, 40.

²⁷ “Büyük bir ahlakçı, diğer birçok şeyin yanı sıra, ayrıca zorunlu olarak da büyük bir oyuncudur da; onun tehlikesi yaptığı rolün istemsiz bir şekilde doğal hâle gelmesidir, kendi *esse’sini* ve *operari’sini* ilahi bir şekilde ayrı tutmak onun asıl gayesi iken; onun yaptığı her şey *sub specie boni* olarak yapılmak zorundadır -yüce, uzak ve titizlik isteyen bir gaye. *İlahi* bir gaye. Gerçekten de ahlakçıların bunda Tanrının kendisinin bir modeline öykündüğü söylenir.” Nietzsche, *Will to Power*, 171.

²⁸ “İstediginizi söyleyebilirsiniz: Hristiyanlık, *mükemmelliğe giden daha kısa bir yol* gösterdiğini düşünerek, insanları ahlakın gerektirdiklerinin yükünden kurtarmak istemiştir: Tıpkı bazı filozofların, ‘hakikate götüren asil bir yola’ işaret ederek, yorucu ve usandırıcı diyalektikten ve doğruluğu titizlikle sınamış olguların toplanmasından kaçınabileceklerini sanmaları gibi. Her ikisi de bir hataydı, ama ıssızlığın ortasında çölün ortasında bitkin düşmüş ve umudunu yitirmişler için büyük bir teselli.” Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trc. R. J. Hollingdale (New York, Cambridge University Press, 2006), 36.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *The Case of Wagner, Nietzsche Contra Wagner, The Twilight of the Idols, The Antichrist*, trc. Thomas Common (Londra: T. Fisher Unwin, 1899), 57.

³⁰ David E. Cartwright, “Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity”, *Journal of the History of Ideas* 45/1 (1984): 83-98.



ve duygularının aşağı görülme-yerek)³¹ ve tam da şimdi içinde olunan dünyanın yüceltilmesidir.³² Nietzsche'nin ahlak anlayışı da tam da bu anlamda yaşamı olumlar. Nietzsche için yaşamı olumlamayan ve yaşamın yeşermesine olanak vermeyen mevcut ahlakların *ahlak dışı* olarak gördüğü -eğer söz konusu bağlam bunların yaşamı olumlamaları, yaşama evet demeleri yüzünden ahlakdışı olmaları ise- tutum, yaklaşım ve yaşam tarzları hiçbir sorun ya da negatif bir durum teşkil etmez hatta Nietzsche bunları açık bir şekilde savunur da.³³ Onun için mesele asıl olarak şu ya da bu ahlak anlayışının tamamen yok edilmesinden daha çok, insanın kendi potansiyelini ortaya çıkarmasına uygun zemin hazırlayacak ideallerin ve şartların yeşertilmesidir.³⁴ Ancak yine de yaşam ve ahlaklılık Nietzsche için temel bir bağlamda birbirine zıt ve karşı konumlarda durur. Mevcut ahlak anlayışlarının ortaya koyduğu ahlaklılık ya da ahlaklı birey karakteri, tipolojisi yaşamı olumlamaya yapısı gereği uygun değildir: "Benim anladığım şu: Yaşam ve büyümenin onlar sayesinde var olduğu bütün güçler ve dürtüler ahlakın yasaklaması altında durmaktadır: yaşamı reddetme içgüdüleri olarak ahlakın. Eğer yaşam özgür kılınmak isteniyorsa, ahlak yok edilmelidir."³⁵ Yaşam ve ahlak arasındaki bu birbirine karşı bir şekilde³⁶ kurulan korelasyon ile ilgili olarak aynı zamanda bu, mevcut ahlak anlayışlarının ve bunları toplum

³¹ Nietzsche burada içgüdünün önemine vurguda bulunmak için "décadance" ve "içgüdü" arasında şu türden bir tersine korelasyon kurar: "Sokrates bir yanlış anlaşılımdı; tüm ilerleme ahlaki, Hristiyanlık ahlaki da dahil olmak üzere, bir yanlış anlaşılımdı... En çok parıldayan aydınlık, ne pahasına olursa olsun rasyonellik, soğuk, parlak, temkinli, bilinçli bir içgüdü, içgüdüye karşı bir hayatın kendisi sadece bir hastalıktır, bir diğer hastalıktır -ve hiçbir şekilde bir 'erdem', 'sağlığa' mutluluğa geri dönüş yolu değildir... İçgüdülerle savaşmak zorunda olmak -yozlaşmanın [decadence] formülü budur: Hayat yükseldiği sürece, mutluluk içgüdüye eşittir." Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, 166.

³² "Sizden rica ediyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size dünya dışı umutlardan bahsedenlere inanmayın!", Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, 6.

³³ Nietzsche'nin bu tutumunu tüm açıklığıyla dile getiren en azından iki ifadesi vardır: (1) "Hepimiz bugün yaşamın avukatlarıyız. - Biz ahlaksızlar bugün en kuvvetli gücüz: Diğer büyük güçlerin bize ihtiyacı var." Nietzsche, *Will to Power*, 71; ve (2) "Size ahlakın yok edicileri diyecekler ama siz sadece kendinizin yaratıcılarısınız." Karl Jaspers, "Man as His own Creator (Morality)", *Nietzsche: Critical Assessments: On Morality and the Order of Rank*, ed. Daniel W. Conway - Peter S. Groff (Londra: Routledge, 2003), 111. Ayrıca bk. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (West Sussex: Princeton University Press, 1974), 250. Bu anlamda söylenebilir ki mevcut ahlak anlayışlarıyla ters düşmek Nietzsche için negatif bir şey olmadığı kadar eğer içeriğinde ve bağlamında "yaşamı olumlamak" varsa hiç de yanlış bir şey değildir. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997), 125-170.

³⁴ "Anemik Hristiyan idealine (ve bununla yakından ilgili olan şeylere de) karşı yok etme amacıyla değil, ama sadece onun tiranlığı bir son verme ve yeni ideallere, daha güçlü ideallere yol açmak için savaş açtım." Nietzsche, *Will to Power*, 197.

³⁵ Nietzsche, *Will to Power*, 189.

³⁶ "Tüm yorumlama tarzlarından en düzenbaz olanı, sözde 'ahlaki dünya düzeni' doğal 'neden' ve 'sonuç' kavramlarını kesin olarak baş aşağı çeviren. İnsanlar ödül ve ceza kavramlarını doğal nedenselliği dünyadan sürmek için kullandıktan sonra, doğal-karşıtı bir nedenselliğe ihtiyaç duydular: Şimdi de doğal-olmayan tüm diğer şeyler bunun ardından geldi. Talep eden bir Tanrı -yardım eden, öğüt veren ve en temelde kendine-güven ve cesaret için uğurlu bir ilham için herhangi bir terim olaran bir Tanrı yerine... Ahlak, artık bir halkın yaşam ve gelişim koşullarının bir ifadesi değil; artık en temel yaşam içgüdüleri değil, ama bunun yerine soyut bir şey, yaşamın bir karşıtı." Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, 22.



içinde uygulanmaları insana ve topluma dair çöküşü getiren en temel öge olarak durur: “Hiçbir hata *sebepe ve sonucu birbirleriyle karıştırma* hatası kadar tehlikeli değildir. Ben bunu aklın asıl yıkımı olarak anıyorum. Buna rağmen, bu hata insanlığın hem en yeni hem de en eski alışkanlıkları içinde bulunabilir: Hatta biz bunu kutsal ve ona ‘din’ ve ‘ahlak’ adını veririz. Bu [hata], din ve ahlak tarafından ortaya koyulmuş her bir talepte bulunabilir; papazlar ve ahlak yasalarını koyanlar aklın bu yıkımının failleridir.”³⁷

Nietzsche, bu anlamda “ahlaklılık” fikrinin kendisine karşı değildir ancak mevcut ahlak anlayışlarının ortaya koyduğu ahlaklılık anlayışlarına karşıdır. Yaşamı yücelten bir ahlak anlayışı onun pekâlâ da yanında durup öveceği bir şey olacaktır. “Ahlakın iki türü birbirine karıştırılmamalıdır. Sağlıklı içgüdünün kendini yeni yeni başlamakta olan çöküşe karşı koruduğu ahlak; ve tam da bu çöküşün kendini onunla birlikte tanımladığı, haklı çıkardığı ve aşağı doğru götürdüğü diğer ahlak”³⁸ derken de onun tam olarak kastettiği budur. O; insanı, yaşamı, dünyayı yücelten bir ahlak ister ve bunun mevcut ahlak anlayışlarında ahlaksızlık olarak görülmesinin içini oyarak bu yarı kasıtlı (Nietzsche için tam olarak kasıtlıdır belki de) yanlış yorumlamayı ortadan kaldırmak ve insana daha yaraşır idealler ile başka bir ahlakın da mümkün olduğunu göstermek ister.

Bu anlamda o genellikle “iyi-kötü”, “haklı-haksız”, “adil-adaletsiz”, “doğru-yanlış”, “asıl-geçici” gibi kavramlar etrafında kurulan mevcut ahlak anlayışları yerine “güç” ve “isteme” üzerinden alternatif, farklı bir ahlaklılığın olanağını düşünür. “Ben, insanı onun istencinin gücü ve bolluğunun miktarına göre değerlendiririm: Bu istencin güçten düşmüşlüğüne ve yok olmasına göre değil; istencin reddedilmesini öğreten bir felsefeyi bir hakaret ve iftira öğretisi olarak görürüm.”³⁹ Nietzsche’nin *Üstinsan* kavramı da tam olarak burada kendi anlamını bulur. Zira Nietzsche bu kavramı, bu insan anlayışını biraz da kendi kafasındaki bu “ahlaksız ahlak” ya da “ahlakın olmadığı ahlak” düşüncesine uygun olan insan karakterinin nasıl olacağını tarif etmek için ortaya koymuştur. Üstinsan her şeyden önce yaşamı ve yaşamın değerini düşüncesinin merkezine koyar ve tam da bu anlamda o, Tanrıya ve hiçliğe karşı bir zafer kazanır.⁴⁰ Asıl amaç bu dünyadır ve insanın potansiyellerinin gerçekleşmesini engellemeyecek, tam tersine teşvik edecek türde bir ahlaklılığın sahici bir anlamda yaratımıdır. Böyle Buyurdu Zerdüşt eserinde bahsedilen, ruhun geçirdiği Deve-Aslan-Çocuk dönüşümü de en temelinde Nietzsche’nin olumladığı anlamda ahlaklılığın oluşturulmasına yönelik bir süreçtir.⁴¹ Bu süreç, mevcut ahlak anlayışlarının ortaya koyduğu insan tipolojisini, dünyayı değersiz görmesini, “-meli/malı” tutumu geride bırakmanın da sürecidir.⁴²

³⁷ Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, 176.

³⁸ Nietzsche, *Will to Power*, 153.

³⁹ Nietzsche, *Will to Power*, 206.

⁴⁰ J. Harvey Lomax, “Löwith’s Nietzsche”, *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*, ed. Ashley Woodward (New York: Continuum, 2011), 22.

⁴¹ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, 16-17.

⁴² “Bir zamanlar ‘yapmalısın’ı en kutsal varlığı olarak severdi: Şimdi ise kendisi için en kutsal olanda bile delüzyonu ve despotizmi bulmak zorunda, kendi özgürlüğünü kendi sevgisinden avlanarak zorla alabilmesi için.” Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, 17.

Nietzsche'nin arzuladığı ahlaktaki insanın değerinin biricikliği ve yaratıcı gücünün yüksekliği mevcut ahlak anlayışlarında yoktur ya da olumlanmaz.⁴³ Ancak yine de Nietzsche'nin mevcut ahlak anlayışlarını yorumlarken bu ahlakların tamamına mutlak anlamda negatif bakmadığını söylemek gerekir. Burada kastedilen şey Nietzsche'nin köle ahlakı⁴⁴ ve efendi ahlakı arasında yaptığı ayırım ve bu ayırmada efendi ahlakının olumlu yanlarına işaret etmesiyle ilgilidir. "Alt tabakadaki insanların yalancı olduğu, aristokratların temel bir inancıdır. 'Biz dürüst olanlar' -bu, antik Yunan'ın soylularının kendileri için söylediği bir şeydir. [...] Soylu tipteki insan, değeri belirleyen *kendisi* olduğunu düşünür, o herhangi birisinin onayına ihtiyaç duymaz, 'bana zararlı olan şeyin kendisi zararlıdır' diye yargıda bulunur; kendisini daha en başta şeyleri onurlandıran kişi olarak düşünür; o, *değer yaratır*. Kendi içinde gördüğü her şeyi onurlandırır: Bu türden bir ahlak kendini-yüceltir."⁴⁵ Nietzsche sürü ahlakına kıyasla efendi ahlakını daha yeğlenebilir bulur çünkü efendi ahlakında söz konusu olan yargının ya da düşüncenin değeri dışarıdan belirlenmez ama efendi ahlakına sahip olan kişi tarafından kararlaştırılır. Efendi ahlakına sahip olan kişi değer yaratır, köle ahlakına sahip olan kişi bu yaratılan değeri kabul eder. Köle ahlakına sahip olanın kendisini şekillendiren ahlak yargılarının anlamını belirleyen değerleri yaratması söz konusu değildir. Bu anlamda köle ahlakı ve efendi ahlakı arasında mutlak bir zıtlık bulunur. Nietzsche bu zıtlığı bir tür "evet-hayır" karşıtlığı üzerinden anlatır: "Her soylu ahlak, kendisine 'evet' demenin getirdiği zaferden doğru gelişirken, köle ahlakı prensip olarak 'dışarıda' olana, 'öteki'ne, 'kendi-olmayan'a 'hayır' der: *Bu 'hayır'*, onun yaratıcı eylemidir."⁴⁶ Bu anlamda Nietzsche burada efendi ahlakını Antik Yunan'ın soylu⁴⁷ ya da savaşçı ahlakı ile benzerlik içinde düşünür. Ahlaklılık kavramı efendi ahlakı ve sürü ahlakı için farklı bağlamlarda farklı şekillerde kendini ortaya koyar. Efendi ahlakı güçlü olanın ahlakıdır. Ahlak neredeyse onun adına çalışır, işler.⁴⁸ Sürü ahlakı ise güçsüz olanın ahlakıdır. Burada işler tama-

⁴³ Konuyla ilgili olarak bk. Ken Gemes -Christopher Janaway, "Life-Denial versus Life-Affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on Pessimism and Asceticism", *A Companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele (West Sussex: John Wiley & Sons Ltd., 2016), 280-299.

⁴⁴ "Kölenin bakışı güçlü olanın erdemlerine içerler. Kuşkucu ve güvensizdir, orada yüceltilmiş tüm 'iyi'ye karşı *üstü kapalı* bir güvensizliği vardır, -orada mutluluğun bile hakiki olmadığına kendini inandırmak ister. Buna karşılık, acı çeken insanların varoluşunu teskin etmeye hizmet eden özellikler ortaya çıkarılır ve olabildiğince açık kılınır: Acıma, nazik, yardımsever bir el, sıcak bir kalp, sabır, çalışkanlık, alçak gönüllülük ve dostluk tamamen onurlandırılır, -zira bunlar varoluşun baskısı altında dayanmayı sağlayan en kullanışlı ve pratik açıdan da tek işe yarayan özelliklerdir. Köle ahlakı özünde bir yarar ahlakıdır." Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, 155-156.

⁴⁵ Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, 154.

⁴⁶ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 20.

⁴⁷ Elbette burada "soylu" ile kastedilenin içeriğinin de açıkça belirtilmesi gerekir, konuyla ilgili olarak bk. Christa Davis Acampora - Keith Ansell Pearson, *Nietzsche's 'Beyond Good and Evil': A Reader's Guide* (Londra: Continuum, 2011), 191-211.

⁴⁸ "Üç önerme: Aşagılık olan daha yücedir ('sıradan insan'ın itirazı); doğal-karşıtı olan daha yücedir (yoksun olanın itirazı); ortalama olan daha yücedir (sürü insanının, 'bayağı' olanın itirazı). Böylece ahlak tarihinde bir güç istenci ortaya çıkmıştır; şimdi kölelerin ve bastırılmışların, şimdi yapıları hastalıklı olanın ve kendilerinden dolayı acı çekenlerin, şimdi bayağı olanın *kendilerine* yarayan değer yargılarının üstün çıkmasını sağlamayı denemeleriyle. Bu anlamda ahlak fenomeni biyolojik bakış açısından oldukça şüphelidir." Nietzsche, *Will to Power*, 216.



men tersine dönmüştür artık. Ahlaklılık sürü adına işlemez ya da çalışmaz, tam tersine ona çile getirir.⁴⁹ Ancak bu çile sürüye hiç de negatif bir şey olarak gelmez ya da gözükmez. Tam tersine, insana -ya da daha doğru bir ifade ile efendi ahlakına değil ama sürü ahlakına sahip olana hayata ve kendi varoluşuna dair bir anlam verir: “Çileci idealin dışında; insanın, bir *hayvan* olan insanın, şimdiye kadar hiçbir anlamı olmadı. Onun dünyadaki varoluşunun hiçbir amacı yoktu; ‘İnsan ne içindir, gerçekten?’ –cevabı olmayan bir soruydu bu; insan ve dünya için hiçbir *istenç* yoktu [...] Acı çekmenin anlamsızlığı, acı çekme *değil*, şu ana kadar insanlığın üstünü örten lanet oldu, - ve *çileci ideal insana bir anlam sundu!* Şimdiye kadar sunulmuş tek anlamdı bu ama herhangi bir anlam hiçbir anlam olmamasından daha iyiydi.”⁵⁰ Efendi ahlakında böyle dışarıdan, sonradan getirilen anlama gerek ya da yer yoktur çünkü efendi ahlakı kendi ahlaklılığının anlamını ve değerini kendisi belirler. Sürü ahlakı ise bu çilenin yarattığı anlam olmadan kendini nihilizme düşmekten koruyamaz bile.⁵¹

Ancak yine de burada Nietzsche’nin ahlaka dair asıl görüşünü ve yaklaşımını gözden kaçırmamak gerekir. Nietzsche efendi ahlakı ve sürü ahlakı arasında yaptığı ayırmada efendi ahlakını daha üstün tutar. Daha üstün tutar çünkü efendi ahlakı kişinin ahlak yargısının *değerini ve anlamını kendi kendine belirlemesini* içerir. Ancak bu demek değildir ki Nietzsche efendi ahlakının bir tür savunucusudur. İster efendi ahlakı olsun ister sürü ahlakı (ya da başka bakış açılarından şekillendirilmiş ve tanımlanmış olan mevcut ahlak anlayışları), kesinlikle geride bırakılması gereken öğelerdir, bunların sundukları tüm anlamlar sorgulanıp nihilizme terk edilip⁵² *insana ve yaşamın değerine daha uygun* ahlaki anlamların, değerlerin, ideallerin doğmasına zemin hazırlanması gereklidir. Nietzsche’nin özellikle seçtiği “iyinin ve kötünün *ötesinde*” başlığı (ya da Ecce Homo’nun “insan nasıl kendisi olur?” alt başlığı) bu duruma dair açık bir ipucu taşır. Nietzsche mevcut farklı ahlak anlayışları arasında bir şeyi diğerine yeğlemek ya da seçmekle ilgilenmez. O, mevcut tüm ahlakların bulunduğu iyi ve kötü anlayışının ötesine erişmek ile ilgilenir. Bu anlamda o, ahlak ötesi anlamında ahlakdışıdır. Onun işaret ettiği ahlaksızlık durumu asla hiçbir değer yargısının mevcut olmadığı bir ortama dair değildir ama mevcut tüm değer yargılarının anlamlarının en baştan sorgulanarak tüm bunların ötesine ulaşan yeni bir değer ortamının sürekli olarak kendini baştan bir şekilde yeniden ve yeniden kurmasına da irdirir.⁵³ Yaşamın ve insanın kendisini değersizleştirmeyen, ikincil plana atmayan ama tam tersine yüceleştiren değerlerin yeniden bir kurulmasına dair. Bu anlamda onun

⁴⁹ Nietzsche’nin çilecilik [asketizm] anlayışına dair olarak ayrıca bk. Melissa A. Orlie, “The Art of Despising Oneself: The Slavish Roots of Nietzsche’s Asceticism”, *International Studies in Philosophy*, 32/3 (2000): 71-82.

⁵⁰ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 120.

⁵¹ “Ahlak, yoksun olanları; her birine sonsuz bir değer, metafiziksel bir değer atayarak ve onları dünyevi kademe ve güç düzeniyle uyumlayan bir düzene sokarak nihilizme karşı korumuştur: Boyun eğmeyi, uysallığı vs. öğretmiştir.” Nietzsche, *Will to Power*, 37.

⁵² Nietzsche’nin nihilizm anlayışına dair olarak bk. Bernard Reginster, *Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 21-53.

⁵³ Değer yargılarının yeniden değerlendirilmesiyle ilgili olarak ayrıca bk. (1) David Owen, *Nietzsche’s Genealogy of Morality* (New York: Routledge, 2014), 11-62; (2) Aaron Ridley, “Nietzsche and the Re-evaluation of Values”, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, ed. Christa Davis Acampora (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006), 77-92.

nihilizm anlayışı da her şeyin onun içinde kaybolup yok olduğu ve ortada herhangi bir değer kalmadığı mutlak olumsuzlamaya dayalı bir nihilizm değil ama pozitif bir şekilde mevcut olan değerlerin sürekli olarak eleştirilip, geliştirilip insanın yaşamına ve doğasına uygun hâle gelene kadar kısır bir döngü içinde devinip evrilmesini içeren türde bir nihilizmdir.

Sonuç

Tüm bunlardan sonra Nietzsche için yaşamın ve insanın değerinin olumlanmasının onun felsefi görüşü ya da hayata yaklaşım tarzı içinde ne kadar önemli olduğu ve ne kadar özsel, merkezi bir noktada durduğu artık ortaya koyulmuş gözükür. Son olarak birkaç şey söylemek gerekirse; Nietzsche'de istenirse bir ahlak eleştirmeni, bir metafizikçi, bir tanrıtanıyıcı, bir nihilist, bir toplum düşmanı bulunabilir ve görülebilir. Bu hitapların ve sıfatların hepsi belli bir noktaya kadar haklı olabilir ve Nietzsche'nin kendisi de bunları kabul ederdi belki de. Ancak gözden kaçırılması gereken şey, Nietzsche [olduğu tüm bu şeylerin arka planında ve kalbinin en derininde] tüm bunların ötesinde ve bunları onun üzerine kurduğu bir zemin olarak yaşamı ve insanın değerini, biricikliğini, anlamını, özgün ve kendisi olarak yaşaması gerektiğini savunan -Nietzsche'ye göre o dönemdeki Hristiyan ahlak anlayışına zıt olarak- bir düşünür olmuştur. O, yaşamı ve yaşamın içindeki yaşama dair tüm öğeleri öncelikle insana dair şeyler olarak gördüğüne -insanın yaşamının değerini bir Tanrı üzerinden ve dolayısıyla belirleyen ve insandan önce Hristiyanlığı, yeryüzünden önceye ötedünyayı koyan dönemin Hristiyan ahlakından- ve insan ile insanın özgün ve kendisi olarak yaşayabildiği bir yaşam arasındaki tüm engellerin hepsine karşıydı. Yaşamın kendisi içinde insan için olan tüm şeylere *hayır* değil ama *evet* diyen birisiydi. Ya da kısaca Zerdüş'tün sözü hatırlanacak olunursa: "Evet, kardeşlerim, yaratma oyunu için kutsal bir evet-deme gereklidir."⁴⁴

Burada, Nietzsche'nin kendi döneminde mevcut olan ahlak görüşlerine dair eleştirileri ve ahlaka ilişkin kendi görüşlerinin etraflıca ve kapsamlı bir şekilde açık kılınması, analizi denenmiştir. Bu eleştirilerde ne kadar haklılık payı olduğu ya da Nietzsche'nin görüşlerinde eleştirilecek yanlar bulmak ya da bu görüşlerin hangi oranda benimseneceği her okuyucunun kendisine kalmıştır. Burada amaçlanan, ilk olarak Nietzsche'nin ahlak eleştirilerinde bir tür her değeri silip yutan, her şeyi yokluğa ve hiçliğe çeken bir nihilizmin mevcut olmadığı ancak insanın insan olarak değerinin ikincil plana atıldığı -Kilise'nin kurallarına, yasaklarına uyan bir birey ya da bir ödevi sadece ödev olduğu için yerine getiren bir makine olduğu zaman ancak birincil planda değerli olduğu- ahlak anlayışlarının insanın yaşamına saygı duymayan, uymayan yanlarının bir eleştirisi ile sürekli bir insanın doğasına daha uygun bir ahlaka doğru evrilten pozitif ve üretken bir nihilizmin olduğudur. İkinci olarak da, Nietzsche'nin karşısına hangi ahlakı alırsa alsın, her zaman bir tür "yaşamın olumlanması", "yaşama evet denilmesi" temasının en temel ve özsel olarak tüm eleştirilerinde merkezde yer aldığının ortaya çıkarılmasıdır. Nietzsche'nin asıl derdinin ahlak değil ama yaşamın kendisi olduğunun vurgulanması için bu ortaya çıkarma önemlidir. Bu anlamda denilebilir ki Nietzsche öncelikle bir ahlak eleştirmeni değil

⁴⁴ Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None, 17.

ama bir yaşam filozofudur.

Kaynakça

- Acampora, Christa Davis – Pearson, Keith Ansell. *Nietzsche's 'Beyond Good and Evil': A Reader's Guide*. Londra: Continuum, 2011.
- Benn, Alfred W.. "The Morals of an Immoralist: Friedrich Nietzsche (I)". *International Journal of Ethics* 19/1 (1908): 1-23.
- Brobjer, Thomas H.. "Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue". *Journal of Nietzsche Studies* 26/1 (2003): 64-78.
- Cartwright, David E.. "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity". *Journal of the History of Ideas* 45/1 (1984): 83-98.
- Clark, Maudemarie. "Suffering and the Affirmation of Life". *The Journal of Nietzsche Studies* 43/1 (2012): 87-98.
- Coşar, Metin. *Nietzsche: Kavramada Yeni Bir Yol*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2009.
- Gemes, Ken – Janaway, Christopher. "Life-Denial versus Life-Affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on Pessimism and Asceticism". *A Companion to Schopenhauer*, Ed. Bart Vandenabeele. 280-299. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd., 2016.
- Hunt, Lester H.. *Nietzsche and the Origin of Virtue*. New York: Routledge, 2005.
- Jaspers, Karl. "Man as His own Creator (Morality)". *Nietzsche: Critical Assesments: On Morality and the Order of Rank*. Ed. Daniel W. Conway – Peter S. Groff, 95-108. Londra: Routledge, 2003.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. West Sussex: Princeton University Press, 1974.
- Kuçuradi, İonna. *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.
- Lomax, J. Harvey. "Löwith's Nietzsche". *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*. Ed. Ashley Woodward, New York: Continuum, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Trc. Judith Norman. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Trc. R. J. Hollingdale. New York, Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: How to Become What You Are*. Trc. Duncan Large. New York: Oxford University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, Trc. Josefine Nauckhoff – Adrian Del Caro. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Geneology of Morality*. Trc. Carol Diethe. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Trc. Judith Norman. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Trc. Ronald Speirs. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *The Case of Wagner, Nietzsche Contra Wagner, The Twilight of the Idols, The Antichrist*. Trc. Thomas Common. Londra: T. Fisher Unwin, 1899.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Trc. Adrian Del Caro. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Will to Power*. Trc. Walter Kaufmann – R. J. Hollingdale. New York: Random House Inc., 1968.
- Orlie, Melissa A.. "The Art of Despising Oneself: The Slavish Roots of Nietzsche's Asceticism". *International Studies in Philosophy* 32/3 (2000): 71-82.
- Owen, David. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. New York: Routledge, 2014.
- Reginster, Bernard. *Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Ridley, Aaron. "Nietzsche and the Re-evaluation of Values". *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Ed. Christa Davis Acampora. 77-92. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006.
- Williams, Garrath. "Nietzsche's Response to Kant's Morality". *The Philosophical Forum* 30/3 (1999): 201-216.

Summary

*In this article, an attempt is made to present the theme of affirmation Nietzsche's criticisms over moral sentiments which were dominant in his era, the theme of affirmation of life -exist in almost all of his works-. This theme can be seen in his criticisms towards Christian morals ethically, in the understanding of eternal recurrence which has more of a metaphysical ground or in the famous character of Zarathustra which can be read as a theory about how a human can live more authentically and as himself/herself. This yes-saying attitude towards life has penetrated into all of his philosophical views. And in this article, an attempt is made to clarify how this yes-saying attitude towards life has an essential and central place in Nietzsche's philosophy. The aim is to show how important the idea of the uniqueness of the human and the extollment of human life in a positive manner was for Nietzsche. Here, first of all, there has been an examination of Nietzsche's opinions towards ethics and morals from different works to provide a ground for this article's main research aim. For Nietzsche, criticism of moral understandings holds a critical importance for people to be able to start living according to the worth of their own nature. Without criticism of moral understandings, it is impossible to start living in a manner that affirms life. This criticism of morals, without staying granded with the word's initial meaning, is also a criticism of values. Nietzsche makes a deep criticism of society through the criticism of morals. Nietzsche wants to make people fundamentally question and enhance the relations between morals and human, morals and society, value and human, value and society. His criticism, in this manner, is not a negative but a positive one. In this article, quotations relevant to the subject from different works have been exhibited in this positive manner to be clearly seen. After this, the theme of "affirmation of life" which has an unseverable connection with this criticism of values has been examined. The relation between Nietzsche's criticism towards values and his view of "affirmation of life" has been clarified through Nietzsche's own statements. The theme of "affirmation of life" in Nietzsche is related with the human and society model which Church in his lifetime wanted to be dominantly sustain. Even though his criticism is generally towards the very moral structures and values which trivialize humanity, specifically it is towards the moral rules and values that the Church has adopted. For Nietzsche, the human and societal model which the Church has canonized is decayed. Here, the term *décadence* which has found a special place for itself in the philosophy of Nietzsche comes to the surface. This term has a deep functionality with regard to it being both a center in his criticism of morals and also opening a door, a way to the theme of the affirmation of life. Nietzsche does not use this term, as a label of decay, in a traditional way which the Church or society use. The one labeled as decayed by the Church or society might not be decayed for Nietzsche at all. Social human typology which the Church has defended and adopted -which means the typology that the Church defines as "not decayed"- might just be the decayed one for Nietzsche. Nietzsche's usage of the term *décadence* is in an opposite way from the general useage of the term has led to an examination of the structure of the relationship between life and the Church, life and the human and such. Nietzsche's aim is not about creating a philosophy of life or a theory of life which can be accepted by everyone. Nor is it creating a human model or moral structure which is more preferable compared to others. He, first of all, wants every individual to examine these relations on his/her own, by himself/herself. A world full of values, a life, a moral, which every individual can choose and create on their own, after their own examination. This is what Nietzsche was really after. Thanks to this examination, another term, nihilism -which is generally mentioned linked with Nietzsche in history of philosophy- puts itself forward within Nietzsche's thought in this context. Nihilism which symbolizes the last place that European culture, ideals and values will reach necessarily throughout the historical progress also points towards a state of valuelessness, vileness, meaninglessness, insignificance where people get far away from living according to their nature while being in decay. But for Nietzsche, the meaning and the function of this term does not end here. Nihilism, for Nietzsche, does not only cause a destruction of all values -being parallel to his theme of the affirmation of life- and state of absolute valueless. Furthermore, this devaluation of values with revaluation is not for a state of valuelessness but for a constant evolution, change and refinement of values. Nietzsche's understanding of nihilism, then, is not destructive and extinguishing in to nothingness in a negative way, but a productive one which creates a better, more healthy, more proper values for human nature, life and morals. Here, it is aimed to show that, first of all, that there is no nihilism which extinguishes every value and destroys them in nothingness in Nietzsche's criticism of morals but his understanding of nihilism is positive and productive one which is more in accord to the human nature with criticizing the moral understandings that don't respect human life and leave the human value aside, especially when the human life has its primary value only if the Church's rules and prohibitions are obeyed by humans as a non-questioning machines. Secondly, it is aimed to show that there is a theme of "the affirmation of life", "saying yes to life" is at the center of Nietzsche's criticism, no matter which understanding of morals is being criticized. These two clarifications are important to reveal that Nietzsche's real problem is not about criticizing morals but about emphasizing the meaning*

of life itself. With this manner, it can be said that Nietzsche is not a critic of morals but a philosopher of life.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA
Research

Iraklı Öykücülerden ‘Alî es-Sibâî’nin “Suyûfun Hâşebiyetun” Adlı Öyküsü

Mevlüt Öztürk

Öğr. Gör. Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

mevlut.ozturk@usak.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5711-520X>

Geliş Tarihi / Received: 09.04.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2019

Öz

Batı’da ilk örnekleri verilmiş olan modern kısa öykü, bütün dünyada olduğu gibi başta Mısır olmak üzere Arap dünyasında da büyük bir ilgi görmüş ve bu türde seçkin örnekler verilmiştir. Öykü aynı şekilde Irak’ta da büyük bir ilgi ile karşılaşmış ve yazarlar tarafından başarılı yapıtlar ortaya konmuştur. Mısır ve Lübnan, daha sonra Batı ve Osmanlı etkisinde kalan Irak öykücülüğü sonraki dönemlerde bu etkilerden kurtularak kendine özgü temellerini yavaş yavaş atmaya başlamış ve güzel örneklerini vermiştir.

Bu türün Irak’taki temsilcilerinden biri de günümüz öykücülerinden ‘Alî es-Sibâî’dir. Kendine has bir üslûba sahip olan yazar, şu ana kadar on bir öykü kitabı yayımlamıştır. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden öyküsü yazarın “Benâtul-hâibât” (Umutsuzluğun Kızları) adlı öykü kitabının ikinci öyküsüdür. İlk öyküsü “Ferâis-u bi siyâbi’l-ferah” (Mutluluk Elbiselerinin Avcıları) olan eser, 47 sayfadan oluşmuş orta hacimli bir kitaptır. Suyûfun Hâşebiyetun (Tahtadan Kılıçlar) adlı bu öyküde özelde Nâşiriye kenti olmak üzere Irak tarihi ile sonraki dönem arasında bir olay örgüsü bulunur. Öykü, Irak tarihinin bir döneminde (Saddam Hüseyin Dönemi) yapılan -özellikle de kadınlara- zulümleri ele almaktadır. Öyküde birlikte yaşadığı insanlarla adeta bütünleşmiş olan yazar, onların karşılaştıkları zorlukları, ümitsizlikleri gözlemlemiş ve gördükleri zulümleri anlatmıştır.

Anahtar Kelimeler: ‘Alî es-Sibâî, Benâtul-Hâibât, Suyûfun Hâşebiyetun, Çağdaş Arap Edebiyatı, Çağdaş Irak Edebiyatı.

The Iraqi Storywriter ‘Alî al-Sibâî’s Story Suyûf Khashabiyya (The Wooden Swords)

The first examples of the genre of modern short story have appeared first in the West, receiving a great interest from the Arab world in general and from Egypt in particular. As has been done all over the world, many distinguished examples have been produced in this genre. In the same way, this genre has enjoyed a great interest from Iraqi writers and many successful works have been produced by them. The Iraqi literature of short stories, coming under the sway of Egypt and Lebanon first and then the West and the Ottoman, has gotten rid of that sway to slowly lay down its own literary foundations and then bear fruits.

‘Alî al-Sibâî, a contemporary storywriter, is one of the representatives of this genre in Iraq. Possessed of a literary style special to himself, he has so far published eleven books of short story. The topic of this study is the second short story of his book Banât al-Khâiba (The Daughters of Despair). The book, the first story of which is Farâis bi Thiyâb al-Farah (The Hunters for the Clothes of Joy), is a middle-sized book that consists of forty-seven pages. The short story entitled Suyûf Khashabiyya (The Wooden Swords) contains a plot that extends from the past history of Iraq and the city of Nâşiriyya in particular to the subsequent times. The story deals with the oppressions that were perpetrated particularly against the women in a certain period in the history of Iraq, i.e. during the rule of Saddam Hussein. The author, who is almost united with the people with whom he co-existed in the story, observed their hardships and despair, describing graphically the oppressions

they suffered.

Keywords: 'Alī al-Sibāī, Banāt al-Khāibāt, Suyūf Khashabiyya, Contemporary Arabic Literature, Contemporary Iraqi Literature.

Atıf / Cite as

Öztürk, Mevlüt. "İraklı Öykücülerden 'Alī es-Sibāī'nin "Suyūfun Hāşabiyyetun" Adlı Öyküsü". *Marife* 19/1 (2019): 225-248. <https://doi.org/10.33420/marife.551187>.

1. Giriş: Irak Öykücülüğüne Genel Bir Bakış

Kısa öykü, (short story/kıssa ʔaşıra) XIX. asırda ortaya çıkmıştır. Kısa öykü türünü ilk kez ortaya çıkaran, Amerikalı yazar Edgar Allan Poe'dur. (1809-1849) Poe'dan sonra aynı türde ilk eser verenler arasında Fransız Guy de Maupassant (1850-1893) yer almaktadır. Bu iki öykücü, kısa öykünün temellerini atmış ve sağlamlaştırmışlar; hatta bu uğurda hayatlarını vakfetmişlerdir. Rus modern kısa öyküsünün en önemli ustalarından Nikolay Vasilyeviç Gogol (1809-1852) ve Anton Pavloviç Çehov (1860-1904) kısa öykücülüğün temellerini daha da güçlendirmişlerdir. Bu öncü öykücülerin çalışmalarından sonra kısa öykü türü tüm dünya ülkelerine yayılmıştır.¹

Arap edebiyatında öykü ise geleneksel anlatı türleri Binbir Gece Masalları, Antara Efsaneleri, Hıyy bin Yakzân ve Makâmeler'e kadar uzansa da modern anlamda 19. yüzyılın son yıllarında gelişen ve ancak 20. yüzyılın ilk yıllarında olgunlaşan yeni bir edebî türdür. Eleştirmenler, Arap öykücülüğünün kaynakları konusunda farklı görüşleri paylaşmaktadırlar. Bazı eleştirmenler, modern Arap öyküsüyle Orta Çağ Arap nesri arasında doğrudan bağlantı kurarak Makâmeler'i Arap öyküsünün atası olarak görürler. Diğer bir grup ise Arap öykücülüğünün geçmişle hiçbir biçimde bağlantılı olmadığını ve öykünün Batı'dan ödünç alındığını savunur.² Unutulmaması gerekir ki, modern Arap öyküsü ile Batı öykü biçimleri ya da klasik Arap öyküsünün ilk biçimi arasındaki ilişki sadece köken bakımından değil; aynı zamanda dinamik bir metinsel ilişkidir.³ Arap edebiyatında ilk modern kısa öykü ise Muhammed Teymur'un *fi'l-Kıṭâr*'ıdır. ("Trende", 1917)⁴

Arap dünyasında büyük bir ilgi gören ve bu türde güzel örnekler verilmiş olan öykü, aynı şekilde Irak'ta da büyük bir ilgi görmüş ve bu türde başarılı yapıtlar ortaya konmuştur. Irak öykücülüğünde önce Mısır ve Lübnan, daha sonra Batı ve Osmanlı tesiri görülür.⁵ Öykü yazarları 1920 ve 1930'larda Mısır ve Lübnan edebiyatının bu etkisinden kurtularak kendi edebiyatlarının temellerini yavaş yavaş atmaya

¹ Muhammed Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in Sıcak Bir Yaz'ı", *Marife* 6/2 (2006): 133-134.

² Mehmet Hakkı Suçın, "Arap Öykücülüğünde Kilit Bir İsim: Yahya Hakkı", *Son Duvar Dergisi* (Mart 1998): 30.

³ Sabri Hâfiz, "Modern Arap Kısa Öyküsü- 1", trc. Azmi Yüksel, *Nüşa Dergisi* 9 (2003): 78.

⁴ Musa Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü: Muhammed Teymur'un *Fi'l- Kıṭâr*' ı", *Nüşa Dergisi* 4 (2002): 44.

⁵ Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17:



başlamışlardır.⁴⁸²

Irak’ta öykücülüğün geçmişi 1908’e kadar uzansa da modern edebi öykünün ölçülerine uygun eserler 1930 neslinin kaleminden çıkmıştır. Aralarında, “et-Talâ’î” (Bağdad 1929) adlı eseriyle Türk öykücüsü Ömer Seyfeddin’in etkisinde kalan Mahmud Ahmed es-Seyyid, “el-Hasedu’l-evvel” (Bağdad 1930) adlı eseriyle Enver Şâûl, ‘Azâmetun fâriğa ile Zunnûn Eyyub, Usretu umm Mihâîl ve Hâîrûn ile ‘Abdulhak Fâdîl, Ahrâr ve ‘abîd ile Şâlûm Dervîş gibi isimlerin bulunduğu bu ilk nesil; yabancı baskısından kurtulma, fakirlik, hastalık ve cehaletle mücadele gibi temaları işlemiştir. 1940’lı yıllarda fazla bir gelişmenin görülmediği Irak’ta 1950’lerde içtimaî, fikrî ve edebî açıdan önemli atılımlar kaydedilmiş; özellikle ‘Alî el-Hâkânî’nin Necefte “el-Beyân” adlı bir dergi çıkarıp öykü yarışmaları düzenlemesinden sonra daha önceki edebî sınırların dışına çıkan ‘Abdumecîd Lutfî, “Hems mubhem” ile Fuâd Tekerli, Nezar Selim, Şakir Hasbâk, “Hasîdu’r-rehâ” ile Gâîb Tume Fermân, “Mucrimûn tay-yibûn” ile Mehdî İsa es-Sakr, Abdullah Niyâzî ve “Neşîdu’l-arḍ” ile ‘Abdumelik Nuri gibi isimler öykü tekniğini geliştirmişlerdir. Kültür açısından da bir ilerlemenin kaydedildiği bu dönemde adı geçen yazarların iç monolog tekniğiyle sosyal konulara eğildikleri dikkati çekmektedir. Bu arada öykülerde milliyetçi fikirler de yavaş yavaş kendini hissettirmeye başlamıştır. 1958’de siyasî atmosferden olumsuz yönde etkilenen öyküde 1965’ten itibaren önceki çalışmalarından kopuk ve düşük tempolu bir hareketlenme görülür. ‘Âdil Kâmil, Mûsâ Kirîdî, Yahyâ Cevâd, Bâsim Hammûdî, “Şevâri zerḳâ” ile Munîr ‘Abdulemîr ve “Ḥamâmu’s-sa’âde” ile Hudaîr ‘Abdulemîr gibi genç öykücüler bu dönemde kayda değer yazarlar olarak görülmektedir. Irak öykücülüğü 1976’dan sonra genç neslin ortaya koyduğu sosyal, psikolojik ve yeni Batılı metot ve anlatım teknikleriyle muhteva ve üslûp bakımından çok ilerlemiştir. Başta ‘Abdurrahman er-Rebî’î (er-Rubey’î), ‘Abdussettâr Nâşîr, Fu’âd Tekerlî ve Gâzî el-‘Abbâdî olmak üzere birçok Iraklı öykücünün eseri çeşitli dillere tercüme edilmiştir.⁴⁸³

2. Yazar Hakkında

Modern dönem Irak öykücülerinden biri olan ‘Alî ‘Abdu’l-Hüseyn Şâlih Necm es-Sibâî 10.06.1970’de Irak’ın Nâşîriye kentinde doğmuştur. Gazetecilik hayatına Fransız felsefeci, edebiyat eleştirmeni, edebiyat ve toplum teorisyeni Roland Barthes’in çok sayıdaki makalesini tercüme ile başlamıştır. Daha sonra gazeteciliğinin ardından, iletişim alanında hizmet veren bir elektrik şirketinde mühendis olarak çalışan yazar, 1984 yılında ilk öyküsü ‘Arbede ‘uḳbi sicâratî’ḍ-dâbiṭî’l-‘Irâkî’yi yazmış ve 1997 yılında ise yazarlığının ilk dönem eserlerinden biri olan “Ursun fî maḳberatin” adlı öyküsünü ise Tunus “İthâf” dergisinde neşretmiştir.⁴⁸⁴

482.

⁴⁸³ Gülyaşar Demirci, *Mısır Edebiyatında Kısa Hikâye* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2004), 27.

⁴⁸⁴ Yazıcı, “Hikâye”, 17: 482-483.

⁴⁸⁵ Arabicstory, “Ta’rîfu ‘Alî es-Sibâî”, erişim: 15 Kasım 2018, <https://www.arabicstory.net/index.php?p=author&aid=2791>.

2.1. Yayımlanmış eserleri:

1.“Îkâ’ātu’z-zemeni’r-râkış”: Kısa öykülerden oluşan eser 2002 yılında Dımeşk/Suriye İttihâtu’l-Udebâ ve’l-Kitâbu’l-‘Arab tarafından neşredilmiştir.

2.“Şarḥatun ḳable’l-bekm”: Yazarın kısa öykülerinden oluşan bu eseri 2003-2004 yıllarında Dubey es-teḳāfe’nin üçüncüsünü düzenlediği yarışmada üçüncülük ödülü almıştır.

3.“Zuleyhâtu Yûsuf”: Kısa öykülerden oluşan eser 2005 yılında Bağdat/İrak Dâru’s-Şuûni’s-teḳāfeti’l-‘Âmme tarafından neşredilmiştir.

4.“İhtirâḳu memleketi’z-Zâmâmâ”: Beyrut/Lübnan’da Nâci Nu’mân ödülüne layık görülmüştür. Eser 2009 yılında Dımeşk/Suriye Dâru’l-Yenâbi’ li’n-Neşr tarafından neşredilmiştir. Eser beş dile çevrilmiştir.

5.“Benâtu’l-hâibât”: İki kısa öyküden oluşan eser ilk olarak 2014 yılında Bağdat/İrak Dâru Mezopotamya tarafından neşredilmiştir.

6.“Mudevvenâtu ermeleti cundiyyin mechûl”: Kısa öykülerden oluşan eser 2014 yılında Bağdat/İrak Dâru Mezopotamya tarafından neşredilmiştir.

7.“Şehrâzât: Ḳadrî”: Eser 2017 yılında Washington /ABD Dâru Şâfi li’n-Neşr ve li’t-Tevzî’ tarafından neşredilmiştir.

8.“Ḳışaşun lâ testeḥiḳḳu’n-neşr”: Eser 2017 yılında Bağdat/İrak Dâru Kanâdîl tarafından neşredilmiştir.

9.“Alâ ḥâfeti’s-serdi”: Eser 2017 yılında Kâhire/Mısır Dâru Cûldin Bûk li’n-Neşr ve’t-Tevzî’ tarafından neşredilmiştir.

10.“Cudâriyyât”: Modern Irak öykü seçmelerinden oluşan eser 2017 yılında Bağdat/İrak Menşûrâtı Ahmet el-Mâlikî/Dâru’s-Semâ tarafından neşredilmiştir.

11.“Meselletu’l-eḫzâni’s-Sûmiriyye”: Öykü koleksiyonu olan eser 2018 yılında Dâru’d-Derâvîş li’n-Neşr ve li’t-Tevzî’ tarafından neşredilmiştir.

2.2. Yayımlanmamış eserleri:

- 1.Yemḏî ve tebḳâ Şehrazât
- 2.Ve beḳiye ra’su’n-ne’âmeti tahte’r-rimâl
- 3.Ra’su’n-ne’âmeti ḥârice’r-rimâl
- 4.Elvâḥ..
- 5.Nuḥalâtun ‘âşîḳâtun ye’kulu ruûsehunne’ṭ-ṭayr
- 6.Rivâyetâni
- 7.Rihletu’s-şâtır ke’l-kâmiş ilâ dâri’s-selâm

2.3. Ödülleri:

1.“Beytü’s-Şi’ri’l-‘Arabî”nin düzenlemiş olduğu yarışmada 1996-1997-1998 yıllarında peşpeşe birincilik ödülleri almıştır. Yazar bu birincilik ödülleri 1996 yılında “Medînetu ḥulimet bi ḥiḳâyâtihâ”, 1997 yılında “Îkâ’ātu’z-zemeni’r-râkış” ve 1998 yılında “Ursun fî maḳberatin” adlı öyküleri ile almıştır.

2. “Ûr el-İbdâ’iyye” dergisinin 1999 yılında Irak’ta düzenlemiş olduğu yarışmada “Mumyâu’l-Behlûl” adlı öyküsüyle üçüncülük ödülünü almıştır.

3. “Dubey eâ-æêkâfe” nin 2003/2004 yıllarında düzenlemiş olduğu yarışmada “Şarhatun kable’l-bekm” adlı öyküsüyle üçüncülük ödülünü almıştır.

4. 2006 yılında Beyrut/Lübnan’da “İhtirâku memleketi’z-Zâmâmâ” adlı öyküsüyle Nâci Nu’mân ödülüne layık görülmüştür. Eser beş dile çevrilmiştir.

5. “Ûr el-İbdâ’iyye” dergisinin 2006 yılında Irak’ta düzenlemiş olduğu yarışmada “Ferâis-u bi siyâbi’l-ferah” adlı öyküsüyle birincilik ödülünü almıştır.

6. “Sihru’l-Beyân” adlı programın 2006 yılında Irak’ta düzenlemiş olduğu yarışmada altın plaket ödülüne layık görülmüştür.

7. 2011 yılında edebiyat alanında yapmış olduğu hizmetler sebebiyle Irak Kültür Bakanlığı tarafından devlet plaketine layık görülmüştür.

8. “Ûr el-İbdâ’iyye” dergisinin 2007 yılında Irak’ta düzenlemiş olduğu yarışmada “Mezâdu’r-ruûsi’l-‘alenî” adlı öyküsüyle birincilik ödülünü almıştır.

9. “Eylû” dergisinin 2016 yılında Irak’ta kısa öyküler dalında düzenlemiş olduğu yarışmada “Rihletu’ş-şâtîr ke’l-kâmiş ilâ dâri’s-selâm” adlı öyküsüyle ikincilik ödülünü almıştır.

10. 2017 yılında Öykücü Zemen ‘Abd Zeyd öykü yarışmasında takdir ödülü almıştır.

11. 2018 yılında Kahire/Mısır’da düzenlenen “Nil ve Fırat Edîbi” şair yarışmasında “Nuḥalâtun ‘âşikâtun ye’kulu ruûsehunne’t-ṭayr” adlı öyküsü ile üçüncülük ödülünün yanı sıra “Nil ve Fırat Edîbi” ünvanını almıştır.

12. 2018 yılında Kahire/Mısır’da düzenlenen “Muntedâ eâ-æêkâfi li’l-Eşâleti ve’l-Mu’âşirati” yarışmasında “Kâkâ... Abdülḥalîm Hâfiô” adlı öyküsü ile birincilik ödülü almıştır.

2.4. Yazar Hakkında Yapılan Çalışmalar:

1. “Veylâtü’z-Zâmâmâ fî serdiyyâtî’l-kâşî ‘Alî es-Sibâî”: Vecdân ‘Abdu’l-‘Azîz tarafından telif edilen eser 2015 yılında ‘Ammân/Ürdün Dâru Feḍâât tarafından neşredilmiştir.

2. “el-Muncizu’l-ibdâ’î li’l- kâşî’l-‘Irâkî ‘Alî es-Sibâî: Eser 2017 yılında Dımeşk/Suriye Dâru Temmûz li’n-Neşr ve’t-Tevzî’ tarafından neşredilmiştir.

3. “el-Meytâ kâşşin fî nuşûşî’l-kâşî ‘Alî es-Sibâî: Eser 2017 yılında Bağdat/Irak Dâru’s-Semâ tarafından neşredilmiştir.

4. “‘Alî es-Sibâî kâşşan”: Hâzım Kâmil Keyṭân el-Ḳaṭrânî tarafından 2015 yılında Ürdün Mûte Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Bazı eserleri İngilizce ve Hollandaca gibi dillere çevrilen yazarın eserleri birçok ilmi ve edebi dergide yayımlanmıştır.*

‘Alî es-Sibâî eserlerinde içerisinde yaşadığı toplumun uğradığı zulümleri, acıları, sıkıntıları kendine has bir üslup ile anlatmıştır. Yazar, hikâyelerini, olayların

* ‘Alî es-Sibâî, *Benâtü’l-ḥâibât*, 1. Baskı (Dâru Kitâbâtin Cedîdâtin li’n-Neşri’l-İlkturiniyyi, 2016), 71-74. *Marife* 19/1 (2019): 225-248

birbiri içerisine girdiği Binbir Gece Masalları'na benzer, bir olayın diğer bir olay ile bağlantılı olduğu, öykünün ardında asil bir fikir ve bir hikmetin bulunduğu bir üslup ile yazmış,¹⁰ eserlerinde muhatabının dikkatini çekmek ve edebî bir amaç için sembolik bir anlatım kullanmıştır.

3. Öykünün İncelenmesi

'Alî es-Sibâî'nin "Suyûfun haşebiyyetun" (Tahtadan Kılıçlar) adlı bu öyküsü yazarın iki öyküden oluşmuş "Benâtu'l-hâibât" (Umutsuzluğun Kızları) adlı kitabının ikinci öyküsüdür. İlk öyküsü "Ferâis-u bi siyâbi'l-ferah" (Mutluluk Elbiselerinin Avcıları) olan eser 47 sayfadan oluşmuş orta hacimli bir kitaptır.

Eserde yer alan her iki öykünün de birçok konuda birbirine benzer olduğu görülür. Öykünün yer aldığı bu eserin 2014 ve 2016 yıllarında olmak üzere iki baskısı yapılmıştır. Eserdeki her iki öyküde de çok acıklı trajik olaylar yer almasına rağmen ilk baskısında kitabın kapak resminde iki mutlu kız olması gerçekten ilginçtir. Gülümsemekten daha ziyade gözyaşı döktüren, insanın acıklı halini yansıtan bu esere başlık ve içerikle tamamen zıt böyle bir resmin konulmasının arka planında okurun dikkatini çekme isteği olduğu görülür. Zaten eserin başka bir yayınevi tarafından yapılan diğer bir baskısında eserin kapağı değiştirilmiş ve konu ile tamamen ilgili, ağlayan bir kız resmine yer verilmiştir.¹¹

Öykünün yer aldığı bu eserin 2016 yılında yapılan baskısına bir mukaddime yazan edebiyat eleştirmeni Senâ eş-Şe'lân eserde yer alan öyküler hakkında özet olarak şu şekilde bir değerlendirme yapmıştır:

Yazar, eserinde yer verdiği öykülerinde açık bir şekilde günlük hayatında birlikte yaşadığı insanların tarafını tutar. Onların ihtiyaçlarını, isteklerini, zorluklarını, kırılmalarını ve hayal kırıklıklarını tek tek gözlemler. Nitekim günlük hayatının ayrıntılarında tekrarlanan trajik durumlarında uzunca durur ve bu durumları gördüğü, idrak ettiği ve anladığı şekilde nakleder. Bunun için de bu trajik durum, mefhûma ve yazarın bakış açısına göre öyküde birçok çeşit almıştır. Bazen o gerçek; üzücü, bazen de fantezi bir elbise içinde dehşet ve muammaya boğulmuş, bazen de insanı aldatan yoğun sembolik anlatımlarla karmaşık bir ağ içinde mizahi olarak karşımıza çıkar. 'Alî es-Sibâî özetle insanı -bu eserindeki her iki öyküsünde de- felaket penceresinden görür. Ona göre bu felaket penceresi insanın içi gibi dışı için de bir gerçek penceredir. Bunun yanında o çehresi güzelleştirilmeyen ve daima ondan hoşnut olunmayan, insanlık seviyesinin düşmesi nedeniyle yeryüzünde sayıları, sıkıntıları ve azapları artan sıkıntılı insanların yüzlerindeki perişanlık, gerçekle karşılaşmak isteyen kimsenin önünde duvarları olmayan keşfedilen alandır. Yani gerçek.¹²

¹⁰ Mecelletu Entelcinsyâ, "eş-Şeytânü ve'l-Mer'etu fî Benâti'l-Hâibât li-Kâşi'l-'Arabî 'Alî es-Sibâî", erişim: 11 Kasım 2018, <https://www.intelligentsia.tn/للشيطان-والمرأة-في-بنات-الخانبات>

¹¹ en-Nâkıd el-'Irâkı, "el-Mukârabetu'l-Edebiyye... Fî Benâti'l-Hâibât li-'Alî es-Sibâî". erişim: 21 Aralık 2018, <https://www.alnaked-aliraqi.net/article/44285.php>.

¹² Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 4-5.

“Tahtadan Kılıçlar ” adlı öykü şu şekilde özetlenebilir:

Saddam Hüseyin Dönemi, zulmün bütün şiddeti ile Irak’ın tamamını esir aldığı bir dönemdir. Zulüm o kadar artmıştır ki kadınlar fuhuş yaptıkları iddiaları ile meydanlarda herkesin gözü önünde infaz ediliyordu. Bütün bu zulümlerin yapılması için vesvese veren İblis öyküde sahneye çıkar ve kendi kendine konuşmaya başlar. Öyküde başrolü oynayan İblis bütün yaptıklarının kendisinin bir imtihanı olduğunu ifade ederek bunun için de Nuh’un gemisine binip insanlar arasına karıştığını, onlara hep kötülük yapmalarını telkin ettiğini söyler. İblis vesvese vererek dünyada ne gibi kötülüklere neden olduğunu ispatlarcasına vesvese verdiği kimselerin adlarını da söyleyerek durumu somutlaştırır. İblis yaptırdığı bu kötülüklerin nedeninin kendisi olmadığını, sadece insanları teşvik ettiğini, onlar üzerinde bir gücünün bulunmadığını da ekler. İblis ayrıca onların yaptıkları kötülük ve günahların nedeninin bizzat kendisi olduğunu onlara telkin ederek onların vicdanlarını da rahatlatır.

Olayın geçtiği zaman 2000’li yıllardır ve İblis yine sahnededir. 7 Ekim 2000... Yine kadınlar meydanlarda fuhuş yaptıkları iddiaları ile infaz edilmeyi bekliyor. İnfazı seyretmek için insanlar toplanmış. Kimisi üzgün, tedirgin... Kimisi umursamaz... Kimisi ne olduğunu anlamaya çalışan yabancı...

İblis ve karşısında infaz edilmeyi bekleyen kadın... İblis öyküde elinde bir kılıç¹³ ile okurun karşısında... İblis sembolik bir anlam ifade eden kılıcı ile karşısındaki kadını -gerçek anlamda Nâşîriye halkını- korkutmaya çalışır.

*Çıplak olarak fahişemin önünde duruyorum... Kılıcım hariç. O fahişe onunla çıplak olarak birlikte olmamı seviyor. Kılıcım elimde. Her ne zaman onunla birlikte olmak için geldiğimde engelliyor. Çıplaklığı beni dehşete düşürdü.*¹⁴

İblis insanları cezbetmek için öyküde sürekli olarak kadın ile olan diyaloglarında cinselliğe vurgu yapar. Kadın, İblis’in kılıç sembolü ile yaptığı bu korkutmasına cinsel olarak yetersiz anlamında “iktidarsız”¹⁵ diyerek İblis’e cevap verir. Kadın, kendisine zulüm edenlerin kılıçları ile kendisini yaralarken onların akın akın gelen bu yaralamaları karşısında dünyanın sessiz kaldığını haykırır. Bu trajik sahnede kılıcının güçlü olduğu bu nedenle erkeklerin güçlü olduğunu söyleyen İblis’e kadının cevabı şu olur:

Kadınlar esastır. Onlar mükemmel varlıklardır. Çünkü onlar rahme sahiptir. Allah, kadını yavrularını savunan kedi gibi hayatı seven olarak yaratmıştır. Allah erkeği ise büyük kedi gibi öldürmesi için yaratmıştır. O (erkek) soyumu ve akıcı hayatı sınırlandırmaktadır.

Gururlu ve kendine güveni tam bir şekilde cevap vermeye devam eder:

*Biz -fahişeler- hayatın karanlık bölgesindeyiz. Öyleyse değerler bizden kaynaklanıyor. Aydınlık bölgelerden; tüccarların bölgelerinden değil.*¹⁶

Kadın bu diyalogların ardından onu kendisinden uzaklaştırmaya çalışır ama

¹³ Öyküde sıkça kullanılan kılıç sosyal ve siyasal gücün sembolüdür.

¹⁴ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 45.

¹⁵ Yazar burada “iktidarsız” ifadesi ile zimnen Saddam Hüseyin ve onun zulümlerini destekleyen Baas Hükümetinin Nâşîriye kentini ele geçiremeyeşine vurgu yapmaktadır.

¹⁶ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 54.

başarılı olamayarak İblis ve onun gibi kötülüğü temsil edenlere teslim olur.

İblis bu trajik sahnenin ardından öyküde sürekli olarak yaptığı cinsellik vurgusunu tekrarlar ve okurun dikkatini yapılan bu zulümlerden yine o yöne çekmek ister. Zaten insanın ayağını da bu şekilde kaydırmıştı. Öykü geniş betimlemelerle ifade edilen kalabalığın önünde kadının infaz edildiği ana gelir. Fakat teslim olmuş kadın, İblisin karşısında bu son sahnede oldukça mağrur bir şekilde durur. Âdeta meydan okurcasına şu sözlerini haykırır:

*Başımı hızlı bir şekilde kes, çünkü hayatımız kısadır.*¹⁷

İblis'in sözleri artık bir zulmün daha masum bir kadının infaz edilmesi ile trajik bir şekilde gerçekleşir:

*Onu kestim. Evet! Onu kestim. Büzüşük dudaklarının karşı çıkışını süpürdüm. Ustaca bir hareketle boynunu aldım.*¹⁸

‘Alî es-Sibâî genel olarak öykülerinde kendisine has bir üslup kullanmaktadır. Yazar çalışmanın konusu “Suyûfun haşebîyyetun” adlı bu öyküsünü de, diğer öykülerinde olduğu gibi olaylar arasında bağlantı kurarak olayların iç içe olduğu bir yapıda yazmıştır. Yazar öyküsünde muhatabının dikkatini çekmek isteği ve edebî bir amaç için sembolik bir anlatım kullanmış; gerçek hayatta yaşadığı, şahit olduğu olayları ve özellikle de kadınların gördükleri zulümleri anlatmıştır. Yazar öyküsünde yapılan zulümlere bütün dünyanın dikkatini çekmeyi amaçladığından kadınlara yapılan infaz sahnesini ve bu kadınların o andaki durumlarını uzunca betimlemelerle tasvir etmek suretiyle öyküdeki genel amacının ne olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Öykünün başlığı “Suyûfun haşebîyyetun” (Tahtadan Kılıçlar) öykünün içeriği ile bütünlük arz etmektedir. Çünkü öykü sembolik bir anlam ifade eden kılıç etrafında dönmektedir. Öyküde kılıç sosyal ve siyasal gücün simgesidir.

Hikâyede İblis'in ağzından betimlenen infaz sahnesi ile yine ondan aktarılan 2000’li yılların ahlaksızlıklardan uzak olacağı söylemi öyküde zamanın 2000’li yıllar olduğunu göstermektedir.

*7 Ekim 2000’de, büyük bir kargaşa oldu. Binlerce genç şehrin alanlarını, binalarının çatısını ve sokakların kaldırımlarını doldurdu. Diğerlerine nazaran beni en iyi görmek için birbirlerinin omuzlarına bindiler. Ben de duruyorum...*¹⁹

Yeni 2000’li yıllardan sonra ahlaksızlık yok.

*Dünya ahlaksızlıklardan beri bir şekilde 2000’li yıllara gireceğiz.*²⁰

Öykünün geçtiği yer ise yazarın baştan sona kadar sembolik bir anlatım ile defalarca ifade ettiği “Nâşîriye” kentidir. Yazar öyküdeki “kadîm, Sümerli gözler” sembolik ifâdesi ile infazı bekleyen kadına yüklediği anlamlarda “Nâşîriye” kentini

¹⁷ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 68.

¹⁸ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 69.

¹⁹ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 44-45.

²⁰ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 56.

kasdetmiştir.

Kadîm, Sümerli gözlerinden sıcak bir gözyaşı sızdı; o ağlıyor, gözlerini gözlerime batırdı. Gözlerinden korku bakışları fıskırıyordu. Bir anlık bakışından korkuyu -bizzat bakışlarımda- idrak ettiğini anladım. Portakal gibi gökyüzünün son anydı. Sıcak, mor gurub bizi örttü.²¹

Ayrıca infazın gerçekleştiği alanda yer alan Hübûbî’nin heykeli de olayın “Nâşiriye” kentinde gerçekleştiğini göstermektedir.

Başımı hızlı bir şekilde kes, çünkü hayatımız kısadır.

Onu kestim. Evet! Onu kestim. Büzüşük dudaklarının karşı çıkışını süpürdüm. Ustaca bir hareketle boynunu aldım. Onun boynunu keserken kılıcım sanki onu kucaklıyordu. Bu sırada Hübûbî’nin heykeli tam arkasında idi.²²

Öyküdeki şahıslar ise bütün kötülüklerin yapılması için vesvese veren İblis ve zulümlere uğrayan ve bu zulümlerin sonunda infaz edilmeyi bekleyen kadındır.

Öykünün İblis’in ağzından anlatımını seçen yazar, yapılan bütün kötülüklerin nedeni olan İblis ve onun insanlığın ebedî düşmanı olduğu gerçeğinin sürekli olarak öyküde okurun hatırında kalmasını amaçlamıştır. Çünkü yazara göre yapılan bu zulümlerin arka planındaki sebebi İblis’tir.

Öykünün girişinde okura yoğun hikâye tarzında bir anlatım sunan yazar, giriş bölümünden sonra da hikâyenin başkahramanı İblis ve kadın arasında geçen bol miktarda diyaloga yer vermiştir. Bu diyaloglar arasında da hikâye tarzında anlatımlarına devam eden yazar, öyküde mesajını okura etkili bir şekilde ulaştırmayı amaçlamıştır. Hikâye tarzında öyküsüne başlayan yazar, İblis’in rolüne girer ve öykü İblis’in ağzından dökülen şu sözlerle başlar:

Bütün insanlardan daha çok, son derece kötü bir şöhretim var. Bir eşeğin kuyruğundan tutundum ve Nuh’un gemisine girdim. Alçaklık ve hakirliğime rağmen insanların kötülüklerinden büyük nasibe sahibim. Ancak ben evlere sadece kapılarından girerim. İpimi her dokumaya sokabilirim. Çirkinini güzelleştirir; güzeli çirkinleştiririm. Bu konuda bir imtihanım var. Bazıları zengin, bazıları ise kadınlar tarafından sevilerek doğar. Üçüncüleri ise ilimle süslenirler. Kötü şöhretim sebebiyle bir imtihanım var.²³

Yazar, öykünün başlangıcında insanın İblis’le mücadelesine gönderme yaparak insanlığın ilk düşmanı ile olan mücadelesini hatırlatmış böylece de öykünün henüz başında okurun dikkatini çekmeyi başarabilmiştir. Öykü fertlerin ve toplumun hayatlarını cehenneme çeviren İblis’in vesveseleri ile başlar. İblis öykünün bu sahnesinde vesvese verdiği kimseleri ve onlara ne gibi kötülükler fısıldadığını örnekler. Yazar öykünün burasında dünyanın farklı bölgelerinde yapılan kötülükleri ve bu kötülükleri yapan kişilerin okur tarafından tanınan meşhur kimselerden (Hint b. ‘Utbe,

²¹ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 64-65.

²² Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 68-69.

²³ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 40.

Selmi'l-Hâsir, Enver Sedat, Talibân Lideri Molla Muhammed vb.) olmasını tercih etmiş, yazarın tercih ettiği bu örnekleme ise okurun öyküye ilgisini ve merakını daha da artırmıştır. İblis bu örnek isimler üzerinden öyküde insanın mutluluğunu alır.

İblis'in yaptıkları bu kötülükler ile öyküye yapılan bu girişten sonra öykünün başrolünü oynayan İblis, öykünün ana konusunu oluşturan masum kadınların infaz edilmesine içgüdüleri harekete geçiren, büyük küçük ve erkek kadın herkesi cezbeden bir konuyu yani cinselliği seçer. Öyküde verilmek istenen mesajı İblis aracılığı ile cinsellik üzerinden veren yazar seçmiş olduğu bu konuyu da sembolik bir tarzda başarılı bir şekilde ele alır. Bu nedenle de okura defalarca cinsel tecrübe yaşamış ve doymayan bir nefse sahip bir kadın tasviri yapmış, İblis'in insanın varlığını gasp etmeye başladığı bu sahnede okurun ilgisini artırmak için de sürekli olarak İblis'in elindeki kılıcı kullanmıştır.²⁴

Taze dilim leziz uçlarını yalamaya başladı. Acıları fışkırdı, acım arttı. Beni kuvvetlice, kuvvetlice kucakladı. Kuvvetli bir şekilde kollarının arasında beni eğdi. Hayat kollarının arasında bir çabadır. Havva ile hayatımız sonuç değildir, mutluluk onun kucağındadır: Ait olmaktadır. Dudaklarım alt dudaklarını emerken kurnazca ona şöyle dedim.

Bu derin yara sana geliyor.”²⁵

Öyküde kadın ve İblis arasındaki uzun diyaloglarla okura mesajını aktaran yazar, bu diyalogunda ise zulme uğrayan kadın cinsinin saygıdeğer oluşuna onların rahme sahip oluşlarını sembolik bir anlamda kullanmak suretiyle edebî bir şekilde vurgu yapmıştır.

Onu cesaretlendirmek için kibirli bir şekilde bağırdım:

- Adamın kılıcı esastır.

Sağ kolumu ısırırken öfkeli bir şekilde şöyle dedi:

Kadınlar esastır. Onlar mükemmel varlıklardır. Çünkü onlar rahme sahiptir. Allah, kadını yavrularını savunan kedi gibi hayatı seven olarak yaratmıştır.²⁶

Öyküdeki İblis ve kadın arasındaki uzun diyaloglarda, İblis'in kadının konuşmasını engellemesini okurun anlamaması için dikkatleri başka bir yöne çekmek amacıyla öyküde farklı konulara ani geçişler yapıldığı görülür.²⁷ İblis'in ağzından bu tür aktarımlarda bulunan yazarın bu anlatım üslûbu da öykünün edebî yönden değerini artırmıştır.

Yazar peş peşe getirdiği uzun diyaloglarla öyküde akıcılığı başarılı bir şekilde sağladığı gibi birbirine tamamen zıt olay ve konular arasındaki ani değişimlerinde okurun ana konudan kopmamasını da sağlamıştır.

²⁴ Mecelletu Entelcinsyâ, “eş-Şeytânü ve'l-Mer'etu fi Benâti'l-Hâibât li-Kâşî'l-'Arabî 'Alî es-Sibâi”.

²⁵ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 48.

²⁶ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 53.

²⁷ Mecelletu Entelcinsyâ, “eş-Şeytânü ve'l-Mer'etu fi Benâti'l-Hâibât li-Kâşî'l-'Arabî 'Alî es-Sibâi”.

Öyküde yazar örneğin cinsellik ve aşk sahnesini büyük bir ustalıklarla öldürme, yıkım ve kan sahnesine çevirmiş ve bu yıkım sahnesini betimlemek için de Filistin'deki harap durumu kullanmıştır. Yazar burada şehvet sahnesine dalmış muhatabın ilk aslına dönmesi için dini, millî ve insani değerlere dikkatini çeken bir sahneyi yine başarı ile kullanmıştır.²⁸

*Dilim şehvetli ağzının koridorlarında yolculuk yaptı. Ansızın müzik durdu. Radyo tembel bir dille yayın yaptı. Siyonist düşmanla savaşmak için Filistinli "Yasemin" in mehri M16 tüfekte. Radyo otomatik bir şekilde umursamazca anırtıyor. "Şâib 'Arîkât" Ariel Şaron'un Ardu'l-Eşvâk açıklamasına karşı uyarıyor.*²⁹

Öyküsünde olayı okura sunarken farklı bir o kadar da başarılı teknik ve yöntemler kullanan yazar, yapılan bunca zulme kayıtsız kalan bütün dünyaya olan serzenişinde yine sembolik bir anlatım ile birlikte çok etkili bir benzetme kullanmıştır. Yapılanlara karşı güçsüzlüğünü yine kılıç ve iktidarsızlık sembolleri ile ifade eden yazar üzerine düşen hiçbir görevi yerine getirmede ve zulme dur demediği, bu olanlara gözlerini kapattığı halde barış çıkırtkanlığı yapan dünya liderlerini New York kibrit kutusunun içinde hiçbir şey yapmadıkları suçlamasıyla edebî bir şekilde eleştirir. Yazar New York kibrit kutusu benzetmesi ile "Birleşmiş Milletler"i kastederek onun zayıflığını vurgulamıştır. Bu benzetme de öykünün sanatsal değerini artırmıştır:

*İkinci kez kılıcım öldü. Onu kınına soktum. İktidarsızlık bana saldırıyor. Bütün dünya liderlerinin gözünü kör etti. Onları New York kibrit kutusunun içine koydu.*³⁰

Yazarın öyküsünde betimlemelere geniş yer verdiği görülmektedir. Özellikle de kadınların infaz edildiği mekân, zaman, o anda bu olayı seyreden insanlar ve infazı bekleyen kadınlar ile ilgili geniş betimlemeler de bulunmuştur. Yazar o andaki sahneyi o kadar ustalıklarla betimlemiştir ki, âdeta okuyucuya o anı bizzat yaşatmıştır. Yazar öyküde yaptığı bu betimlemelerde ayrıca kahramanların içerisinde bulunduğu psikolojik durumlarını da okura hissettirmeyi başarmıştır.

*Fahişe kadınların boyunlarının vurulmasını görmek için uygun yerler eden gözler bana bakıyor. Erkeklerin gözleri kamaşmış, diğerleri ise ilgisiz. Üzgün ve beni suçlayan sert yüzler bana bakıyor. Diğer taraftan benden yardım isteyen tozlu gözler -umutsuz, yaralı kadın gözleri- de bana bakıyor...*³¹

Öyküsünde yine beklenmedik dönüşümlerinden birini yapan yazar, bu trajik dönüşümünde ise İblis'i adalet esasını koyduğu ve toplumu açık bir ahlaksızlıktan temizlediği için bir efendi yapmış ve yazılı pankartlar da bunu somutlaştırmıştır.³²

²⁸ Mecelletu Entelcinsyâ, "eş-Şeytânü ve'l-Mer'etu fî Benâti'l-Hâibât li-Kâşî'l-'Arabî 'Alî es-Sibâî".

²⁹ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 55.

³⁰ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 56.

³¹ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 58.

³² Mecelletu Entelcinsyâ, "eş-Şeytânü ve'l-Mer'etu fî Benâti'l-Hâibât li-Kâşî'l-'Arabî 'Alî es-Sibâî".

*Fahişelerin boyunlarını vuran İblis'e selam olsun!*³³

Öykünün ve olayların sonunun İblis'in lehine olmasını istemeyen yazar, öyküde müthiş bir final yapar. İnfazına az bir süre kalan kadının sahip olduğu cesareten dolayı hürmet ve takdiri hak ettiği bir sahne sunar. Bu sahne ile öykünün zayıf karakteri adeta kahramanlaştırılır. Kadının şu sözüyle ölümün önüne geçtiği görülür.³⁴

*Başımı hızlı bir şekilde kes, çünkü hayatımız kısadır.*³⁵

Yazarın öykünün sonunda toplumda hakir görülmüş insanın ölüme ve korkuya karşı zafer kazanmasını gözler önünde canlandığı görülmektedir. Çaresiz kalmış kadının bu cesareti, normal bir insana nispetle sıra dışı bir olaydır. Öyküde bu sıra dışı olayın ölüm öncesinde bu şekilde sunulması ile öykünün nispeten farklı bir şekilde sona ermesini sağlayan yazar öykünün edebi değerine değer katmıştır.

Öyküsünde Irak tarihi ile sonraki dönem arasında bir olay örgüsü de kuran yazar, bu amaçla Irak Devrimi gibi çağdaş bir tarihî olaya atıfta bulunmuştur.

*Tıpkı hemşerimiz "Seyyid Kâdı'ya vesvese verdiğim gibi. 1958 yılında cumhuriyetin ilânı esnasında emsali askerler başarısız olduktan sonra üzerine gelen yoğun mermilere rağmen "Seyyid Kâdı'" "ez-Zuhûr" sarayından kralın bayrağını indirmesi için kahramanlıkla cesaret göstermişti."*³⁶

Yazar öyküsünde vermek istediği mesajında şiir inşasında "Nizâr Kabbânî"den tazminde bulunmak suretiyle öyküsünde akıcılığı sağlamıştır.

Şehir halkının gözlerinin çevrelediği dairenin içinde duruyorum. Kılıcım elimde. Nizâr Kabbânî'nin Hâlid b. Velîd' e nidasını tekrarlayarak sesleniyorum.

"Yâ İbne Velîd! Kiralayacağın bir kılıcın var mı?"

*"Bütün kılıçlarımız tahta oldu."*³⁷

Öyküsünde anlatımı zenginleştirmek isteyen yazar İblis'in güç ve kudretini betimlerken ayetten iktibâsta da bulunmuştur. "Azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur" dedi. (el-Hicr 15/42).

Öyküde İblisin ağzından şu sözler aktarılmıştır:

*Şu sözümü itiraf, kabul ve tasdik ediyorum: İhlaslı kulların dışında onları saptıracağım" "Hiçbir şekilde ihlaslı hiçbir insanı saptırmadım. Buna hiçbir şekilde niyet etmedim. Çünkü bu benim güç ve otoritemin dışındadır."*³⁸

Yazarın "Benâtu'l-hâibât" (Umutsuzluğun Kızları) adlı bu eserindeki ilk öyküsü "Ferâis-u bi siyâbi'l-ferah" (Mutluluk Elbiselerinin Avcıları) ile çalışmamız "Suyûfun haşebiyetun (Tahtadan Kılıçlar) adlı öykü ile aralarında birçok konuda

³³ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 59.

³⁴ Mecelletu Entelcinsyâ, "eş-Şeytânü ve'l-Mer'etu fî Benâti'l-Hâibât li-Kâşi'l-'Arabî 'Alî es-Sibâî".

³⁵ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 68.

³⁶ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 68.

³⁷ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 58.

³⁸ Sibâî, *Benâtu'l-hâibât*, 43.

benzerlikler ve paralelliklerin olduğu dikkati çekmektedir.

Öykülerin girişinden başlayan bu ortak noktalar kahramanların mücadeleyi kaybetmiş olmalarından ve sonunda başlarının kesilmelerine, kahramanların Irak’ın Nâşiriye kenti ile özdeşleşmelerine, öykülerin zamanlarının aynı olmasına, öyküde tabiat olayları güneş ve ay tutulmasının ifâde edilmesine ve en önemlisi de konuların benzerliği açık bir şekilde görülmektedir. Yazar eserindeki öykülerinde güneş ve ay tutulması gibi tabiat olaylarını tekrarlamış ve bunları sembolik bir anlamda kullanmıştır. es-Sibâî “Ferâis-u bi siyâbi’l-ferah”ta güneş tutulmasını görme yeteneğini kaybettiren bir özellikte sunarken bu tutulma ile de Nâşiriye şehrinin başına gelen harap durumu ifade eder. Bu öyküsünde ise bu defa da ay tutulmasını sembolik bir anlamda, diğer öyküsündeki güneş tutulmasına yüklediği olumsuz anlamın aksine olumlu bir anlamda kullanmıştır.³⁹ Eserlerindeki bu anlatımlar yazarın öykülerinde benzer konuları ve anlatım tarzlarını seçtiğini açıkça göstermektedir.

Gözleri ayın ışığını yansıtarak parlıyor idi. Penceresinin aralığında tutulmuş ayın rengine bakmaya başladı. O koyu portakal renginde idi. Dedi ki:

- Biz -fahişeler- hayatın karanlık bölgesindeyiz.

Öyleyse değerler bizden kaynaklanıyor. Aydınlık bölgelerden; tüccarların bölgelerinden değil.

Konuyu değiştirmeye çalışarak şöyle dedim:

- Tutulmuş ayın tarafına bakma. Hiç evlenmemiş, kocasız olacaksın. Bu komşumuzun yedi kızının kulaklarına tekrarladığı şeydi.⁴⁰

Yazar öyküsünün başlangıcında İblis’in verdiği vesveselerin ve bunların dünyada ne gibi büyük kötülöklere neden olduğunu İblis’in ağzından aktarmış idi. Aynı şekilde öykünün sonunda yine İblis’in vermiş olduğu vesveselere dönerek öyküde konu bütünlüğünü mükemmel bir şekilde sağlayan yazar, okurun öyküde yer alan bütün zulümlerde öykünün ana kahramanının oynadığı rolü unutmamasını da tekrar hatırlatmıştır. Bu da öyküde verilmek istenen mesajın muhatapta kalıcılığını sağlamıştır. Yazar ayrıca bu vesveselerinde İblis’in insanı kıskırtmasının çok üzücü olaylara neden olduğunu ifade etmiştir. Yazar öyküsünün sonundaki bu hatırlatmasında 1958 Irak devrimi gibi tarihi bir olaya atıfta bulunmuş, diğer örnek olayında ise halk arasında yaygın anlatım olan Manşûr’un amcasını öldürmesini dile getirmek suretiyle öyküsünde farklı hikâyeler kullanarak kendine özgü bir üslûbu olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Yazar kullandığı bütün bu örneklerindeki seçimleriyle okurun olaylara ilgisinin daha da artmasını sağlamış ve insanın ölüm ve şehvete karşı meydan okumasının nasıl mümkün olduğunu sunan son sahne ile de öykü kısmen de olsa olumlu bir şekilde bitmiştir.

Sonuç olarak ‘Alî es-Sibâî’nin “Suyûfun Hâşebiyyetun” adlı bu öyküsü, Saddam Hüseyin Döneminde Iraklıların özelde ise Nâşiriye halkının yaşadıkları zulümlerin edebî bir dille anlatıldığı bir çalışmadır. Yazar gerçek hayattan alınmış bu konuyu,

³⁹ en-Nâkıd el-‘Irâkı, “el-Mukârabetu’l-Edebiyye... Fî Benâti’l-Hâibât li-‘Alî es-Sibâî”.

⁴⁰ Sibâî, *Benâtu’l-hâibât*, 54-55.

öyküsünde sembolik anlatım ve bolca kullandığı diyaloglarla akıcı bir şekilde aktarabilmıştır. Okuyucunun ilgisini çekmek için olaylar arasında beklenmedik geçişler yapmış ve farklı semboller kullanmıştır. Yaşananlar ile insanlık tarihi arasında ilgiyi İblis üzerinden kuran yazar, anlatımında kullandığı tarihî olay ve edebî metinlerden yaptığı tazminler ile de öykünün sanatsal değerini arttırmıştır. Yazarın ayrıca önceki eserleriyle bu öyküsü arasında konu ve kullandığı semboller bakımından da bir ilgi kurma hedefinde olduğu görülmektedir. Yazar, bu hedefi ile okura kendisine has üslubunu aktarabildiği başarılı bir öykü ortaya koymuştur.

4. Tahtadan Kılıçlar Adlı Öykünün Çevirisi

Bütün insanlardan daha çok, son derece kötü bir şöhretim var. Bir eşeğin kuyruğundan tutundum ve Nuh'un gemisine girdim. Alçaklık ve hakirliğime rağmen insanların kötülüklerinden büyük bir nasibe sahibim. Ancak ben evlere sadece kapılardan girerim. İpimi her dokumaya sokabilirim. Çirkini güzelleştirir; güzeli çirkinleştiririm. Bu konuda bir imtihanım var. Bazıları zengin, bazıları ise kadınlar tarafından sevilerek doğar. Üçüncüleri ise ilimle süslenirler. Kötü şöhretim sebebiyle bir imtihanım var. Herkesi, bu kötü şöhretin su dolabına bağladım ve su dolabı döner oldu. Bu su dolabı, insanoğlunun kötülükleri ile dönüyor. Yalnız iyiler bu su dolabından kurtuldular. "Hint bint 'Utbe"nin göğsüne vesvese verdim. Allah'ın aslanını avlamak için Vahşi'yi eğittim. "Selmi'l-Hâsir"ın göğsüne vesvese verdim. Kuran'ı satın parasıyla çalacağı ud satın aldı. "Windsor Dükü"nü göğsüne vesvese verdim ve onu sevdiği kadınla evlenmek için İngiltere tahtından vazgeçirttim. Avusturya veli ahtı "Lutrak"ı teşvik ettim. Hür yaşamak uğruna Avusturya mülkünü sattı. Paris'te fahişe bir kadının koynunda ölü olarak bulundu. "Muhammet Enver Sedat"ın göğsüne vesvese verdim. "Âdil İmâm"a "Hiçbir şey görmeyen şahit" adlı tiyatroyu sunmasını emretti. O otoritesine karşı çıkan göstericilerin gözyaşlarını akıtan gaz bombasıydı. Salvâdor Dâlî'nin göğsüne vesvese verdim, bıyıklarını uzattı ve o ikisinden hız çağının (sonsuz) bilmecelelerini yaptı. Çeçenistan'da terör gruplarını izleme bahanesi ile korkutucu savaşlar tutuşturdum. Benim durumum defalarca düşüp zarar görse bile kum torbasını bırakmayan boksörün benzeridir. Ben "İblis", kum torbam kötülüklerdir. Balkanlarda savaşlar çıkardım. O savaşlar çok sert ve vahşi idi. Afrika'nın ortasında "Tûtsî ve Hûtû" kabileleri arasında korkunç vahşetler yaşatarak mezbahaneler yaptım. Tüccarların göğsüne vesvese verdim, Doğu'ya "Bâlât"⁴¹ ticaretini soktular. Böylece de Batı'nın çöplerinin çöp kutusu olduk. Afganistan'da Talibân lideri "Molla Muhammed Ömer"ın göğsüne vesvese verdim ve o da "Bamyân"⁴²da Buda heykellerini yerle bir etti. Bu sınırdan da durmadım. Dünyayı ona karşı kıskırttım, böylece dünya putların yerle bir edilmesini bir trajedi olduğunu tasavvur eder oldu. Nepal veliahdını kıskırttım ve o, babası ve annesi başta olmak üzere ailesinden yedi kişiyi öldürdü; bir kadın uğruna tahtından vazgeçti. Günler önce uluslararası hukuk

⁴¹ Avrupa'dan getirilmiş kullanılmış elbiseler.

⁴² Afganistan'da bir şehir.

ile insan medeniyeti arasında yeni bir soğuk savaş yapmaya niyetlendim. Yükselttiğim bir parolam vardı: "Bir kadınla birlikte olmayacağım ve sevgilinin bekâretinin parçalanmasından zevk almayacağım." Çünkü ben bunu yaparsam derhal ölürüm. Hayatımın sonu ile ölümümle sözleşme vaktim sevgi ile başlar. İsteyerek gönüllü bir şekilde ölmeyi kötü görürüm. Bunun için bu kötü şöhretimi "Tebriyetün"⁴³ şeklinde özetlemeye karar verdim.

Ulûhiyyet iddia edenlerin sayısı nübüvvet iddia edenlerden, nübüvvet iddia edenlerin sayısı ise melekleri sevgilileri olarak iddia edenlerden daha çoktur. Ben ise şeytan olduğumu iddia edeceğim. İlmime göre ben şeytanım. Kendi elleriyle kötülük işleyen şu müminlerin tamamının, hiçbir şeyi kendi yapmayan bir varlığa üstünlüğü yoktur. Onun yaptığı tek şey, (insanları) kötülüğe teşvik etmesidir. Şeytanın bütün inkârına ve her şey onların ellerinde olmasına rağmen onlar ona hızlı bir şekilde koşarlarken ellerindekinin kendilerine bir faydası yok. Şu sözümü itiraf, kabul ve tasdik ediyorum. "İhlaslı kulların dışında onları saptıracağım." Hiçbir şekilde ihlaslı hiçbir insanı saptırmadım. Buna hiçbir şekilde niyet etmedim; çünkü bu, benim güç ve otoritemin dışındadır. Bütün yaptığım şey şudur: Temel olarak kötü insanları teşvik ettim. Hatta teşvikim dahi olmadı. Hata yapanların sileni, günahkârların hatalarının askısı idim. Günahkârlar bütün hata ve günahlarını iki omzuma asıyorlardı.

Her insanı günahlardan beri kılmak için sıkıntının başıma gelmesine razı oldum. Onu bu günahı yapması için teşvik ettim. En azından hiçbir şeyi öfkeden yapmadıkları hususunda onların vicdanlarını rahatlatmak ve işledikleri haramların sebebinin sadece ben olduğuma, benim aklım ile olduğuna ikna etmek için kendim için böyle bir konuma razı oldum. Lakin (o insanlar) işledikleri bütün suçları, hata ve günahları kendi elleriyle işlemelerine rağmen onlardan, fayda sağlayan ben değilim; bilakis bizzat kendileridir. Kendilerinden başkasına faydası dönmeyen iş ve şeyleri yapması için insanları teşvik etmekten dolayı beni cezaya maruz bırakacak nedir? Onları hata ve günaha ne düşürdü? Onlar bilmiyorlar mı ki o bir günahdır? Ondan sakınsınlar. Bunun hata olduğunu bilmiyorlar mı, ondan uzaklaşınsınlar.

7 Ekim 2000'de, büyük bir kargaşa oldu. Binlerce genç şehrin alanlarını, binalarının çatısını ve sokakların kaldırımlarını doldurdu. Diğerlerine nazaran beni en iyi görmek için birbirlerinin omuzlarına bindiler. Ben de duruyorum..."

Kedisini yavruları yanında eğlenirken sağ eliyle yüzünü yıkarken gördüm. Hain bir gülümsemeye şahit oldum. Zarif bir meydan okuyuşla ona dik dik baktım. Basitçe şöyle dedi:

- Kılıcını indir. Kılıçtan yeterli olanı gördüm.

Kılıcımın gücünü yokladım. Elimle onu aniden çekip aldım. Elim kendiliğinden ona masaj yapmaya başladı. Onu parlatıyor, üzerinde gidip geliyor, temizliyor,

⁴³ Tebriye, yazarın merhum arkadaşı Emced Târik en-Neccar'ın kendisinden hikâyede yazmasını istediği vasiyetidir.

⁴⁴ Çıplak olarak fahişemin önünde duruyorum... Kılıcım hariç. O fahişe onunla çıplak olarak birlikte olmamı seviyor. Kılıcım elimde. Her ne zaman onunla birlikte olmak için geldiğimde engelliyor:

Kılıç habere olarak kitaptan daha doğrudur.

Gerçekle oyun arasındaki çizgi (kılıcın) yüzündedir.

Çıplaklığı beni dehşete düşürdü. Beni sarhoşluk verici ve baş döndürücü bir titreme aldı. Mutlu oldum. Yumuşak, bronz elini uzaklaştırırken tatlı bir şekilde fısıldadı. Kılıcım esmer. Kılıcını indir.

sertleştiriyor. Kaylûle saatlerinde kedisine masaj yaptığım gibi. Nitekim kedi geriniyor ve sırtını uzatıyordu. Gizlice sinsi sinsi anlaşılamaz bir bakışla kılıcıma baktı. Sarhoşluk ve şehvete dalmış işitilecek bir sesle ona fısıldadım.

- Bu kılıcımla senin kibrini engelleyeceğim.

Kılıcım elimdedir. Kılıcım uzamaya, o esnada yatak üzerine konulan radyodan da sakın müzik nağmeleri yükselmeye başladı. Yatağın üzerine konulmuş radyo yayın yapıyordu. Kılıcım hızlı bir şekilde gerildi. Dik durdu, hemen akabinde kendiliğinden sertleşti. Parıltılı esmer göz üle ile şiddetle saldıran parıltılı kılıcım keskin oldu.

Bir gün “Seffâne bint Hâtım et-Tâi”ye “Kadınların hoşlandığı şey nedir? Diye sordular. O da şöyle cevap verdi: “cinsel ilişki” “cimâ”dır. “ Ona yeniden sordular: “Sen bekâr olduğun halde bunu nereden bildin?” O şöyle cevap verdi: “Annem ebe idi. Doğumları esnasında ölüm anları gelmiş kadınların doğum sancısı çektikleri anlarda bile ölüm kendilerine ulaşmasına rağmen eşleri ile ilişkiye girmek için (istekli) kaldıklarını görür idim.” Gözlerim süslenmiş, iri göğsün dönmesi ile leziz, yumuşak vücudunun coğrafyasında yolculuk etmeye başladı. Gözlerim (vücudunun) dikkat çekici kıvrımlarını keşfediyor. Bir yandan da salâvatlarımı⁴⁴ okumaya başladım... Bronz renkli tepeleri üzerinde:

Ağzından çıkan tatlı havayı (içime) çekiyorum.

Her gün güzelliğini düşünüyorum.

İsteğim hoş sesini işitmektir.

Öyle (sevgili) ki kuzey rüzgârının hışıltısına benzer.

Sevgi, gençliğimi uzuvlarıma tekrar döndürecek.

Ruhunu tuttuğun elini bana ver.

Onu kucaklayacağım ve onunla yaşayacağım.

Beni bir kez daha isminle ebediyete kadar çağır.

Çağrın ebediyen icabet edilmeksizin asla sâdır olmayacak.

Parmaklarımın gizliliklerini keşfetmeye başladı. Lezzetinden haz alıyordu. Taze dilim leziz uçlarını yalamaya başladı. Acıları fışkırdı, acım arttı. Beni kuvvetlice, kuvvetlice kucakladı. Kuvvetli bir şekilde kollarının arasında beni eğdi. Hayat kollarının arasında bir çabadır. Havva ile hayatımız sonuç değildir, mutluluk onun kucağındadır:

Ait olmaktır. Dudaklarını alt dudaklarını emerken kurnazca ona şöyle dedim.

- Bu derin yara sana geliyor.

Ah! Demedi. Bağırmadı. Ondan tatlı, tatlı bir gülüşten başka bir şey çıkmadı. Tatlılık ve sıcaklık aktı. Acı alay ile dolu bir ton sesiyle sorarak bağırды.

- Silahın nerede? İktidarsız!

Kılıcımı tekrar boynuma astım. İçim yanarken O tatlılıkla gülüyor. Sanki fısıltı gibi gizli bir sesle dedi ki:

⁴⁴ Mumyanın ayağının altında, yazanın isminin kaybolduğu, altın levhada yazılı bulunduğu Salâvatlar.

- Birçok kılıçla yaralandım.

-

- Sen kılıcsızsın.

Bir an sakinleşti. Sonra dikkatli bir tonla devam etti:

Onlar çıplak oldukları halde beni kılıçlarıyla yaraladılar. Onlarla bütünleştim. Onlar beni yaralarken dünya, onların akın gelen derin yaralamaları karşısında duruyor, sakinleşiyor. Onu görmüyor, işitmiyorum. Dalgalarını, -yaralamalarını- beni boğan mavi bir deniz gibi hissediyorum. Bu ani titremeler ile yaralamalarıyla dünya kapılarından rüya şehirlerine geçiyorum. Onlar üzerimde iken rüyalarımın dünyalarına ulaşıyorum. Umutsuzca beni yaralıyorlar. Rüya görüyorum. Ümitli bir şekilde rüya görüyorum. Ansızın yaralamayı durduruyorlar. İstemeyerek rüyalarımın şehirlerinden ayrılmak durumunda olduğum için ağlayarak "ah" ediyorum. Bunun için yolculuğumu yeniliyorum. Öyle ki...

Şöyle diyerek sözünü kestim:

- Fuhuş ile mi?

Süratli bir şekilde göz kırptı. Yüzüne baktı. Bakışlarında iyi bir şekilde tanıdığım bir ses vardı. Gözlerini sıcak, bâkir bir hüznü kapladı. Bir an sustu. Sonra dudaklarında küçümseyerek bakışlarını yansıtan, yapmacık bir gülümseme ile bana şöyle dedi:

- Sevgin, fahişeliğimin sebebidir.

- Dehşetimi gizledim. Kalbim o esnada acı hissediyordu. Çünkü bunda ortak idim. Acıyan, sevgi duyan bir lehçe ile dedim: Üzgünüm.

Ekşi bir sesle konuyu değiştirme çabasını tamamladım ve dedim ki:

- Şehvetler olmasaydı var olunmaz ve insan yaşamazdı.

Şöyle diyerek başını salladı:

- Sen beni, şehvetler ile görüyorsun, ben de seni şehvetler ile görüyorum.

Dedim:

- Onlar seninle ruhları ile değil, kılıçları ile birlikte oluyorlardı.

Beni arsız bir şekilde süzüyordu. Göz göze geldiğimizde gözünü kapatıyordu. Gözleri kapalı ve tedirgin, telaşlı bir sesle bana sordu:

- Sen de biliyorsun ki onların senin gibi ruhları yok.

Dedim:

- Bir ruha sahip olan yaralayan kılıca sahip olamaz.

Bana inatla baktı. Gözleri düşmanlık saçıyor. Sert ve soğuk bir şekilde şöyle dedi:

- Sen içinde bir kılıcının olmadığını biliyorsun.

Çakalların ulumaları kulaklarıma girdi. Suçüstü yakalanan bir öğrenci gibi şöyle dedim;

- İyi... İyi...

Ona bunun ifade ettiği halk inanışını açıkladım. Yılın başında çakalların ulu-

maları iştirildiği zaman bu iyilik ve iyimserlik için bir sebeptir. Netice olarak bu yılı-mızda şanslı olacağız ve bu yıl bereketli geçecek. Üzerine yattım onu sıkıca kucakladım. Kollarım sırtından onu içine alıyordu. Sert, inatçı, zorlayıcı bakışlarının altında ona edepsiz bir şekilde şöyle dedim:

Kılıcım güçlüdür, diktir. Al.

Beni kendisinden uzağa itti, kalktı, ayakkabımı aldı, çıplak olarak büyük ke-diye hücum etti. Yavru kedilerinden bir yavruyu yutuyor, anneleri büyük kedi ise cesaretle onu savunuyordu. Ona neşeli, açık bir şekilde seslendim.

- Kılıcımı al. Onunla bana vur.

Ayakkabılarımı fırlatıp atarak bana doğru döndü. Çıplaklığı tıpkı taze süt gibi yoğun, doyurucuydu. Tatlı ve titrek bir sesle bağırdı:

- Kadınlar esastır.

Onu cesaretlendirmek için kibirli bir şekilde bağırdım:

- Adamın kılıcı esastır.

Sağ kolumu ısırırken öfkeli bir şekilde şöyle dedi:

- Kadınlar esastır. Onlar mükemmel varlıklardır. Çünkü onlar rahme sahiptir. Allah, kadını yavrularını savunan kedim gibi hayatı seven olarak yaratmıştır. Allah erkeği ise büyük kedi gibi öldürmesi için yaratmıştır. O (erkek) soyumu ve akıcı ha-yatı sınırlandırmaktadır.

Ona doğru kalktım. Çıplaklığını çıplaklığıma kattım. Kalbi kalbim gibi şiddetle çarpıyordu. Kılıcım kınının dışında diktir. Kalbim kalbinin yanına hareket etti. Onu elimle eğdim. İki kalbin tek olması için onu kucakladım. Gözleri ışıldamaya başladı. İki gözü de Sümerli idi. Benzeri olmayan farklı bir ışıldama atıyorlardı. Bu gözler tıpkı siyah mermer yığını idi. Beni çağırıyor, beni istiyor. Uzun, kavisli kirpiklerinin altında parlayan bir şevk üflüyor. Gece ıslak ve taze idi. Tazeliği beni canlandırdı. Ona sordum:

- Adam niçin fahişeyi anlamsız bırakıyor.

Gözleri ayın ışığını yansıtarak parlıyor idi. Penceresinin aralığından tutulmuş ayın rengine bakmaya başladı. O koyu portakal rengine idi. Dedi ki:

- Biz -fahişeler- hayatın karanlık bölgesindeyiz. Öyleyse değerler bizden kay-naklanıyor. Aydınlık bölgelerden; tüccarların bölgelerinden değil.

Konuyu değiştirmeye çalışarak şöyle dedim:

- Tutulmuş ayın tarafına bakma. Hiç evlenmemiş, kocasız olacaksın. Bu kom-şumuzun yedi kızının kulaklarına tekrarladığı şeydi.

Gülmeye başladık. Tıpkı kaçan tavşanlar gibi göğsünün titremesi beni kış-kırttı. Ona adamın kılıcının nasıl temel olduğunu öğretmek istedim. Kılıcı kınından çektim. Patlama derecesinde gerildi. Onu şiddetli bir arzu ile kucakladım. Dilim şeh-vetli ağzının koridorlarında yolculuk yaptı. Ansızın müzik durdu. Radyo tembel bir dille yayın yaptı. Siyonist düşmanla savaşmak için Filistinli "Yasemin" in mehri M16 tüfektir.

Radyo otomatik bir şekilde umursamazca anıyor. “Şâib ‘Arîkât” Ariel Şaron’un Ardu’l-Eşvâk“ açıklamasına karşı uyarıyor.

İkinci kez kılıcım öldü. Onu kınına soktum. İktidarsızlık bana saldırıyor. Bütün dünya liderlerinin gözünü kör etti. Onları New York kibrit kutusunun içine koydu. Tekrar barış çanları çalmaya başladı.

“Yeni 2000’li yıllardan sonra ahlaksızlık yok”

- “Dünya ahlaksızlıklardan beri bir şekilde 2000’li yıllara gireceğiz”

Bütün hataların sebebi tek kadın Havva’yı hatırladım. Dünya liderlerini alkışlamaya ve insanları coşku ile zılgıt çekmeye teşvik ettim. Bu sevinç benim içim manidardır. Onu doğruladım. Lezzetli bedeninin üzerine öpücükleri dağıtmaktan sevindim. Üzerine öpücükler yağıyordu. Üzerine çıktım. Büyük kedinin dışisine binerek (üzerine çıkarak) yaptığı gibi yaptım. Üzerine çıktı. Onu (dişlerini) gıcırdatarak boyundan ısırdı. O miyavlarırken o da miyavlıyor. Ona bindim. Üzerindeyim. Kokusunu koklamaya başladım. Sol kulağının altından ona yöneldim. Ben inlerken o da iniyor.

.....

.....

Şehir halkının gözlerinin çevrelediği dairenin içinde duruyorum. Kılıcım elimde. Nizâr Kabbânî’ nin Hâlid b. Velîd’e nidasını tekrarlayarak sesleniyorum.

“Yâ İbne Velîd! Kiralayacağın bir kılıcın var mı?”

“Bütün kılıçlarımız tahta oldu.”

Fahişe kadınların boyunlarının vurulmasını görmek için uygun yerler edinen gözler bana bakıyor. Erkeklerin gözleri kamaşmış, diğerleri ise ilgisiz. Üzgün ve beni suçlayan sert yüzler bana bakıyor. Diğer taraftan benden yardım isteyen tozlu gözler -umutsuz, yaralı kadın gözleri- de bana bakıyor. Bu sırada görünen bir korkuyla beni gözetleyen çocuk gözleri dikkatimi çekiyor. Kılıcımın tarafına bakan çok ümitsiz gözler. Diğer yere bakanlar ise sıcak bakışlı, zenginler ve fakirler; gri elbiseli erkekler, siyah çarşaf giymiş kadınlar, çocuklar ve büyük spor ayakkabısı giymiş ergenler, şişman erkekler ve şişman kadınlar, zayıf erkekler ve zayıf kadınlar, uzun erkekler ve uzun kadınlar, kısa erkekler ve kısa kadınlar... Gürültüler, başlarını evlerinin kapılarından çıkarmaya başlayan, yüzleri kirli çocuklarına bağırarak kadınları cezbeden, bilmiyorum. Niçin beni süzen çocukların yüzlerinde, keder ve fahişelerin üzüntüsüne benzeyen, insanlara üzüntü saçan şeyi gördüm.

Hamile kadınlar sinek sürüsünü çeken şeker kümesi gibi önümde toplanıyorlar. Şehir halkı, üzerinde “Fahişelerin boyunlarını vuran İblis’e selam olsun!” sözleri yazılı pankartları taşıyarak hızlı bir şekilde şehrin merkezine geliyordu.

Muhtelif engel dereceleri ile çeşitli gruplardan engelliler; gözleri kör, soğuk çini gözleri dilsiz, sıcak ve gözyaşıyla dolu, gözleri topal toz dolu, gözleri sağır, insanlar idam edenlerin gözlerine benzer kamaşık, hastalar ve yüzleri sarı, soluk, eski yıpranmış elbiseleriyle yaşlılar da meydanda toplandılar.

“ İsrail Ordusu’nun tecdîcen hayati bölgelerde yayılmasının ve oraya hâkim olmasının, Filistin’in yönetimi altındaki bölgelerin içerisine askeri kamplar inşa edilmesinin ve iki bölge arasındaki engellerin resmi geçişlere çevrilmesinin yazıldığı, Şaron ve Barak arasında bilinen antlaşma.

Yüzümü kalabalıklara çeviriyorum, araba sürücülerini trafik tıkaandığı için onlara bağıyor; dilenciler dileniyorlar sadakalar istiyorlar, yabancılar seyrettiklerinin tadına varıyorlar, kadınlar seyrettikleri sebebiyle ağlıyor, askerler gördükleri şeylerden dolayı kibirli bir şekilde yorum yapıyorlar. İkinci güneşi, fabrikasından yorgun olarak dönen işçilere benzer şekilde yorgun göründü. Saç örgülerinin uçları gölgeler yansıttı, kadınımsı görünümlü bir genç fahişeler gibi gülüyor, özellikle hamile kadınlar yerlerinde sabit, kindar gözlerle bana doğru bakarken hastalar polisin topuzları önünde kalabalıkları ile tekrar birleşiyorlar. Çok mutlu oldum; çünkü yeni bir kalabalığı ve seyircilerden bir münafığı ele geçirdim. İnsanlar daima kader ve kazanın bir sonucu olan barışı tercih ederler. Kendilerine ne yapacağımı bekliyorlar. Fahişelerin önünde durdum. Yüzleri kireç renkli, solgun, sarı fahişeler... Gurup anları müzik çalmaya başladı. Renkleri sıcak. Sessizliğe büründüler, kızardılar, dikilip kaldılar. Kılıcım bakıyorlar. Bakışları kuşkulu, acı bir ümitsizlikle dolu, benimse çelik, parlak kılıcım elimde. Öyle ki üzerinde yaldızlı altın ve gümüş harflerle ismim “İblis” yazıyordu. Elektrik direkleri zayıf, parlak olmayan ışıklarını üzerlerine düşürüyordu. O yücelere yükselirken soğuk madenin parlamasına tebessüm etmeye başladım. Kamaştırıcı bir şimşek ile solgunluğuna acı verdi. Her şey hızlıca tamamlandı. Sırada onların birincisi bağırmadı. Şaşkın, endişeli ve son bir nefes alıştan başka bir hareket yapmadı. Korkarak ağırbaşlılıkla başlarını indirdiler. Fahişenin başını çektim. Vahşi bir şekilde bağırarak burnunu ısırmaya başladım: “Hain.”

Bakışlarım Hübûbî'nin heykeli üzerine geldi. Bronz yüzünü yaptığımdan tiksinerken çevirdi. Arkasında “Fahişelerin boynunu vuran İblis'e selam olsun!” yazılı pankartların sayısı çoğaldı. Polis onlardan başlarını kaldırmalarını istedi. Kalabalık topluluğun içerisinde bakarak başlarını kaldırdı. Ayçiçeği gibi, korku ile kılıcımın tarafına baktıkları anlar; vücutları ateş volkanlarıdır. Kokmuş ter üflüyor. Kulağımdan önce kalbimi delen kalplerinin sadâlarını açıklıkla işitiyorum. Yüzleri soluk, hareketleri titrek ve felçli; bana nefret dolu üzgün bakışlarla baktılar. Üzgün, perişan. Gözleri kırmızılıkla dolu ve uykusuzdu. Gözlerinde morluk göründü. Metresim aralarına sığındı. Elektrik direkleri solgun sarı ışıkları ile alanın üstünde ikinci bir gökyüzü, açık bir gökyüzü yaptı. Metresim, zelil bir sığınma içerisinde benden yardım dileyen bir ima ile başını hareket ettirdi. Alnında çok yoğun, ıslak ter taneleri gördüm. Kalitesiz makyajının üzerinden akan, onu silen, tırmalayan ve bozan ter damlalarının üzerine vuran ışığın koyuluğunu hissettim. Alanın etrafını çevreleyen binaların ardından güneş görünmez oldu. Kırmızı renkler, ardından mor, ardından ise menekşe renkleri ayrılmaya niyetlendi. Ülkenin semalarında su birikmiş asfaltın yüzeyine binlerce karışık renkli ışıkları yansıtarak ilerliyor. Sıcak canlı, taze yoğun, parlak renkler... Doğrusu sevimli, mor bir akşamdı. Metresim zincirlerinden kurtulma çabası ile sert bir şekilde hareket etti. Elbisesinin düğmesinin ani bir hareket ettirmesiyle kaçtı. Bronz renkli ışıklar parıltıydı. Dar elbiselerinin tutuklamalarından kaçanların göğüs tarafı onu yansıttı. Benden yardım isteyerek bağıyor:

- Benden vazgeçtin mi?

Ona doğru bir adım ilerledim. Mesafe uzaktır, uzak. Başka bir adım daha attım, mesafe hâlâ uzak, sonra yarım adım daha attım. O anda gözlerini feryat ederken

ve isterken gördüm. Ona cevap verdim.

- Sen kendinden vazgeçtin. Sana yardım edemem. Feryat etti:

- Lakin ben sevgilin değil miyim?

Sustum ve ona cevap vermedim. Büyük bir sıkıntı ile sesi titredi. Ağlayarak:

- Hayatımın tamamı senin mülkündü.

Dedim ki:

- Seni insan yapmaya çok çabaladım hem de asaleti olan bir insan.

Dedi ki:

Kalbin (aramızda) hükmedsin.

Dedim ki:

- Dut yaprağı senden düştü.

Rica etti:

- Kalbini istiyorum.

Dedim ki:

- İblis'in kalbi olmaz.

Sustu, ona şöyle dedim:

- Kalbimle boynunu rehin alamazsın.

Kadîm, Sümerli gözlerinden sıcak bir gözyaşı sızdı; o ağlıyor, gözlerini gözlerime batırdı. Gözlerinden korku bakışları fışkırıyordu. Bir anlık bakışından korkuyu -bizzat bakışlarımda- idrak ettiğini anladım. Portakal gibi gökyüzünün son anıydı. Sıcak, mor gurub bizi örttü. Hasretle şöyle dedi:

- Senden bir sevgili yapmaya çalıştım; fakat başaramadım.

Bu anda yüzünde soğuk, uyumlu bir gülümseme esintisi görülüyordu. Dedi ki:

- Seni rezil edeceğim.

Kendimi, kalbimin parçalanışlarını gizlemek için zorlar bir şekilde buldum. Ayakları altında okuduğum salâtları hatırladım. Hayatım her türlü hürmetim üzerinde, yaşadığım hayattaki rolüm temsili değil. Aniden gerçekleşen hayat tiyatrosunda tek gerçek ben idim. Oradaki rolüm gerçektir, o da İblis'in rolüydü. Onun yanında kaburga kemikleri arasında çarpan bir fare vardı. O da kalp idi. Şayet seven bir kalbe sahip olsaydım, bu ölüm vaktim olurdu. Dedim ki:

- Metresim! Mesele bütün sadeliği ile budur. Başının kesilmesi hayatımın devamı içindir.

Dudaklarını sıkı, ilan ederek:

- Başım kılıcının rehinidir. Vur.

Ona doğru bir adım ilerledim. Mesafe uzaktır, uzak. İkinci bir adım daha attım. Hâlâ uzaktı. Peşinden yarım adım daha attım. O anda gözlerini feryat ederken gördüm. Gözleri yardım istiyordu. Bu karmaşanın ortasında gözleri dolup taşıyordu. Çocuk gözyaşları yanaklarından sessizce süzülüyor. Bir soğukluk hissettim. Nefesim sakinleşti. Kaçış yok. Cesaretimi topladım; derin bir nefes aldım. Kılıcımı kaldırdım. Onu sıkıca tutmamın ardından koluma acı veriyor. Lâkin önemi yok. Onu gözetledim. Dikkatli gözlerini kaldırıyor. Bu sırada metal olan kılıcımın soğuk yüzünde suretim

göründü. Gümüş ve altından harflerle işlenmiş ışıldayan ismim göründü: “İblis”

Kışkırtan kuzey rüzgârının esişinin beraberinde yükselerek benden ayrıldı. Manşûr’un göğsüne vesvese verdiğim vakti⁴⁴ bana hatırlattı. Manşûr, cariyesi ile birlikte amcasını öldürmeyi planladı. Bir an kılıcımı hızlı bir şekilde indirdim. Gümüş yüzeyinin üzerinde sureti göründü. Yüzündeki ifade de suretimizi canlı buldum. Bunu metal soğukluğu gözlerinden öğrendim. Hatta onun boynunun tadından zevk alıyor olduğu ve saniyenin onda birinden sonrası ile karşı karşıya kalacağı şiddetli, keskin, kapan; yumuşak, uysal ve acıdan kurtarıcı şeyler hakkında hissedecekleri aklıma geldi. Bu esnada bedenim yoğun bir şekilde titredi. Kalabalığın, idamı izleyenlerin kokuları etrafımdan yoğun toz gibi yükselmeye başladı. Bana bakan sararmış yüzleri koyu bir sarılık ateşinin kapladığını gördüm. İdamı izleyenlerin göğüslerine idamları protesto etmeleri amacıyla beyaz iç çamaşırlarını yukarı çıkarmalarını vesvese verdim. Tıpkı hemşerimiz “Seyyid Kâdı’ya vesvese verdiğim gibi. 1958 yılında cumhuriyetin ilânı esnasında emsali askerler başarısız olduktan sonra üzerine gelen yoğun mermilere rağmen “Seyyid Kâdı” “ez-Zuhûr” sarayından kralın bayrağını indirmesi için kahramanlıkla cesaret göstermişti. (Bu sırada idamları protesto edenler) geri çekilmeye ve gruplar halinde dağılmaya başladılar. Kılıcımın muhalifi olduğunu zannediyordum. Lakin ona tek muhalif gölgemdi. Çatık açık bir yüzle beni tekrar kışkırttı.

- Başımı hızlı bir şekilde kes, çünkü hayatımız kısadır.

Onu kestim. Evet! Onu kestim. Büzüşük dudaklarının karşı çıkışını süpürdüm. Ustaca bir hareketle boynunu aldım. Onun boynunu keserken kılıcım sanki onu kucaklıyordu. Bu sırada Hübûbî’nin heykeli⁴⁵ tam arkasında idi. Koyu yeşil değneği sağ elinde dik duruyor. Allaha yemin ederim ki, onun boynunu kestiğimde Hübûbî’nin heykelinin dudakları titredi. Rüzgârın kalbini sürüklemesi ile artan elemi dindirmek üzere bedeni ile esasına yöneldi. Metresim yüksek, uzun, kalın ve keskin, yalnız son çılgılığını attı. Lâkin bir dairenin helezonlarla büyümesi gibi kararsızdı. Metresim bir gün bana ninesinin kendisine kılıçla vurulmuş ve bedeninden ayrılmış bir kuşbaşından haber verdiğini söyledi.

Kesik baş yere düştüğü zaman uçtuğunu hissediyor. O zaman metresimin başının uçuyor olduğunu anladım. Uçuyordu... Gerçek bir uçuşu ve gerçek bir rüyayı

⁴⁴ Manşûr yanında tutuklu bulunan amcası ‘Abdullah İbn ‘Alî’den kurtulmak istedi. Adamlarından birisine bunun için bir plan yapmasını istedi. (O kimse) Yanında bir câriye ile beraber ‘Abdullah’ın yanına girdi. Câriye olayı seyrederken ‘Abdullah’ı boğdu. Onu yatağın üzerine uzattı. Sonra câriyeyi boğmaya başladı. Câriye ona şöyle dedi: “‘Abdullah’ın öldürülmesinden farklı olsun. Cellat ise şöyle diyordu. Bu kadının dışında öldürdüğüm hiçbir kimseye acımadım. Yüzümü ondan çevirdim ve onun boğulmasını emrettim. Câriyeyi ‘Abdullah’ın yanına koydum. Kucaklanmış gibi birbirlerine sarıldılar. Sonra evin üzerlerine yıkılmasını emrettim. Sonra Kadı İbn ‘Allâm’ı ve diğerlerini getirttik. (Birlikte olmak isteği ile) Yattıkları esnada evin enkazı altında öldüklerine şahit olmaları için ‘Abdullah ve câriyeye baktılar.

⁴⁵ Yazar eserlerinde “Hübûbî” ye yer vermesini şu şekilde açıklar: “Bilmiyorum, her ne zaman bir hikâye yazmak istesem o aklıma gelir ve hikâyede edinmek istediğe yere yerleşir. O Nâşriye şehrinin merkezinde sürekli kendisi ile iç içe olduğumuz bir şahittir...”

yaşıyor, rüyasını bizzat kendisi yaşıyordu. Gerçekten uçuyor. Süzülüyor, çığlığı başının omzundan ayrılması ve tekrar yerine dönmesi ve aynı zamanda bedeninin yere düşmesine kadar sessiz bir çığlık olarak sürüyordu.

Kaynakça

- Demirci, Gülyasar. *Mısır Edebiyatında Kısa Hikâye*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2004.
- Hâfız, Sabri, "Modern Arap Kısa Öyküsü- 1". Trc. Azmi Yüksel. *Nüsha Dergisi* 9 (2003): 78.
- es-Sibâî, Ali. *Benâtu'l-hâibât*. 1. Baskı. Dâru Kitâbâtın Cedîdâtın li'n-Neşri'l-İlleturiniyyi, 2016.
- Suçin, Mehmet Hakkı. "Arap Öykücülüğünde Kilit Bir İsim: Yahya Hakkı". *Son Duvar Dergisi* Mart 1998: 30.
- Tasa, Muhammet. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in Sıcak Bir Yaz'ı". *Marife* 6/2 (2006): 133-134. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343731>.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 482-483. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldız, Musa. "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü: Muhammed Teymûr'un Fi'l-Kıttâr'ı". *Nüsha Dergisi* 4 (2002): 44.
- Arabicstory, "Ta'rîfu 'Alî es-Sibâ'î", Erişim: 15 Kasım 2018. <https://www.arabicstory.net/index.php?p=author&aid=2791>.
- Mecelletu Entelcinsyâ, "eş-Şeytânü ve'l-Mer'etu fi Benâti'l-Hâibât li-Kâşî'l-'Arabî 'Alî es-Sibâ'î". Erişim: 11 Kasım 2018. <https://www.intelligentsia.tn/السلطان-والمرأة-في-بنات-الخائبات-للشاعر-الكاشي-العربي-علي-السبائي>.
- en-Nâkîd el-'Irâkî, "el-Mukârabetu'l-Edebiyye... Fî Benâti'l-Hâibât li-'Alî es-Sibâ'î". Erişim: 21 Aralık 2018. <https://www.alnaked-aliraqi.net/article/44285.php>.

Summary

The first examples of modern short story were produced by the American writer Edgar Allan Poe, this genre receiving a great interest from the Arab world as did it all over the world and fine examples being produced in this genre. Though this genre dates back in the Arabic literature to such works as the *Tales of One Thousand and One Nights*, *The Antara Legends*, *Ḥayy bin Yaqzân*, and the *Maqâmas*, it developed in the modern sense as late as the late nineteenth century, reaching its maturity as late as the early twentieth century. Some critics, establishing a direct link between the modern Arabic short story and the medieval Arab prose, consider the *Maqâmas* to be the ancestor of the Arabic short story, while some others, rejecting this view, hold that the modern Arabic short story has nothing to do with the past and that it is borrowed from the West as a whole. The first modern short story in Arabic is *Fî al-Qiṭâr* (On the Train) by Muḥammad Taimûr. The genre of short story has received a great welcome in Iraq as has it done all over the Arab world and many successful works have been produced by the Iraqi authors in this genre. Though the history of short story dates back to 1908, the works, in keeping with the criteria of the modern literary short story, were produced by the 1930's generation. The early examples of short stories deal with such themes as the emancipation from the foreign influence, poverty, illness, and illiteracy, while the later ones, in parallel to the cultural progress, address social issues with the technique of internal monologue. The Iraqi short story literature considerably progressed stylistically by means of the new Western methods and techniques of expression, successful works being produced by the Iraqi authors.

'Alî al-Sibâ'î is one such successful writer of this genre. Born on the sixth of June, 1970, in the town of Nâşiriyya, Iraq, the writer first picked up journalism and later on he worked as an electrical engineer for an Iraqi company functioning in the telecommunication sector. He composed his short story under the title 'Arbâdat 'Uqbî Sijârât al-Zâbit al-'Irâqî (The Roister of the Cigarette Butt of An Iraqi Officer), publishing one of his early literary works, 'Urs fî Maqbara (A Wedding Ceremony in the Cemetery) in the Tunisian journal *Ithâf*. The writer has been awarded with various prizes for this work and other works of his in the genre of short stories. He has so far published eleven books of short story.

The topic of this study is the second short story of his book *Banât al-Khâiba* (The Daughters of Despair). The volume, the first story of which is *Farâis bi Thiyâb al-Farah* (The Hunters for the Clothes of Joy), is a middle-sized book that consists of forty-seven pages. The short story entitled *Suyûf Khashabiyya* (The Wooden Swords) contains a plot that extends from the past history of Iraq and the city of Nâşiriyya in particular to the subsequent times. The story deals with the oppressions that were perpetrated particularly against women in a certain period in the history of Iraq, i.e. during the rule of Saddam Hussein. The author, who is almost united with the people with whom he co-existed in the story, observed

their hardships and despair, describing the oppressions they suffered. The volume that includes the story was published twice in 2014 and in 2016. It is interesting that the book has two happy girls on its cover illustration in the first print though it included very tragic incidents inside. The choice of such a cover illustration that is squarely opposite the contents of the book is clearly meant to attract the attention of the readers. In the following edition, the cover illustration was replaced with the picture of a weeping girl in line with the character of the work. The story contains a plot that extends from the past history of Iraq and the city of Nāşiriyya in particular to the subsequent times. In this story, in which the author successfully applies the techniques and methods of the genre of short story, tells symbolically of the oppressions that were perpetrated particularly against the women in a certain period in the history of Iraq, i.e. during the rule of Saddam Hussein. The author symbolically tells of a scene in which the women were executed publicly in the squares of the city of Nāşiriyya during the rule of Saddam Hussein when oppression took hostage of the whole of Iraq with all its vehemence; he, being united, as it were, with the people with whom he co-existed, seeks to tragically inform the whole world of the oppressions they suffered.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAşTIRMA

Research

Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Muhalefeti

Davut Eşit

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
davutesit@hakkari.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-1366-4650>

Geliş Tarihi / Received: 13.02.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2019

Öz

Eş'arî, mütekellem vasfının yanında aynı zamanda usûlî kimliğiyle bilinmektedir. Biyografik çalışmalarda Eş'arî'nin fikhî kimliğine ilişkin farklı değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Ancak Eş'arî, fıkıh usûlünde herhangi bir mezhebe bağlı olmayıp, kendine özgü görüşleri vardır. Binaenaleyh Eş'arî'nin fıkıh usûlüne ilişkin bazı görüşleri genelde pek çok usûlcünün özelde Şâfi'î'nin görüşlerinden farklıdır. İşte bu çalışmada Eş'arî'nin Şâfi'î'ye veya Şâfi'î mezhebinin yerleşik görüşlerine muhalefeti ve bu muhalefetin sonuçları ele alınmaktadır. Eş'arîlik ve Şâfi'îliğin tarihsel süreçte eklektik bir yapı arz ettiği dikkate alındığında Eş'arî'nin, Şâfi'î'ye muhalefetinin, Şâfi'î mezhebinde fıkırsel bir hareketliliğe neden olduğu muhakkaktır. Eş'arî/Eş'arîlik kaynaklı olan bu hareketliliğin, Şâfi'î fıkıh usûlünün gelişimine etkisini ortaya çıkarmayı amaçladığımız bu çalışma, bir noktada fıkıh usûlündeki farklılaşmaya ve değişime işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Eş'arî, Şâfi'î, Şâfi'îlik, Eş'arîlik.

Ash'ari's Disagreement with Shafi'i Over Islamic Legal Methodology

In addition to being an Ash'arite theologian Ash'ari was also a theoretician of usûl al-fiqh. Although there are different evaluations of Ash'ari's fiqh identity in biographical studies, it is necessary to say that the Shâfi'î school has embraced him strongly. However, Ash'ari has his own authentic views in usûl al-fiqh without being connected to any sect. Some of the views defended by Ash'ari in usûl al-fiqh differ from the views of Shâfi'î. This study deals with Ash'ari's opposition to Shafi'i and the established views of Shâfi'î sect and the results of this opposition. Given the fact that Ash'ari and Shâfi'î represent an eclectic structure in the historical process, it is certain that Ash'ari's opposition to Shâfi'î has caused an intellectual dynamism in Shâfi'î sect. This study in which we aim to reveal the effect of this dynamism stemming from Ash'ari/Ash'arism on the development of Shafi'i usûl al-fiqh points to the differentiation and change in the usûl al-fiqh.

Keywords: Usûl Al-Fiqh, Shâfi'î, Ash'ari, Shâfiism, Ash'arism.

Atf / Cite as

Eşit, Davut. "Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Muhalefeti". *Marife* 19/1 (2019): 249-264. <https://doi.org/10.33420/marife.526711>.

Giriş

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, 260/873-74 yılında Basra'da doğmuş¹ ve Mu'tezilî bilginlerden kelâm eğitimi alarak uzun yıllar Mu'tezilî fikirleri benimsemiştir.² Eş'arî (ö. 324/935-36), Mu'tezile'nin önemli mütekellimlerinden iken,³ geçirdiği fikri dönüşümden sonra Mu'tezile karşıtı çevrelerle beraber olduğunu ilan etmiştir.⁴ Eş'arî'nin Şâfiî'lerle olan yoğun etkileşimi, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki dönemde gerçekleşmiştir.⁵ Bu süreçte Eş'ârî özellikle Iraklı Şâfiî çevrelerle etkileşim halinde olmuştur. Bu dönemde Eş'arî, Iraklı Şâfiî'lerden fıkıh dersleri almıştır.⁶ Keza Iraklı Şâfiî'ler, Eş'arî'den kelâm eğitimi almışlardır.⁷ Bunun da ötesinde Eş'arî, Iraklı Şâfiî'lerle kelâmî meselelerde tartışmıştır.⁸ Eş'arî'nin Mu'tezileden ayrıldıktan sonra Şâfiî çevrelerle olan etkileşimi, onun Şâfiî mezhebini benimsediğine ilişkin görüşlerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Nitekim Şâfiî'ler, Eş'arî'nin Şâfiî mezhebini benimsediğini sıklıkla dile getirmişlerdir.⁹ Ancak Eş'arî, fikhî kimliği dışında özellikle fıkıh usûlü meselelerinde Şâfiî'ye (ö. 204/820) muhalefet etmesiyle dikkat çekmiştir. Sübkî'nin (ö. 771/1370) naklettiğine göre Ebû Muhammed el-Cüveynî (ö. 438/1047), Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'sine yazdığı şerh çalışmasında Eş'arî'nin bazı usûl görüşlerinde Şâfiî'ye muhalefet etmesine rağmen usûl ve furû'da Şâfiî'ye tabi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰ Bu noktada Eş'arî'nin fıkıh usûlü görüşlerini derleyen İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) değerlendirmesi konumuz açısından önem arz etmektedir. İbn Fûrek'e göre Eş'arî, fıkıh usûlü meselelerin çoğunluğunda Şâfiî'nin *er-Risâle* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserlerindeki görüşlerini benimsemiştir. İbn Fûrek

¹ İbn Hallikân Eş'arî'nin [hicrî] 270 yılında doğduğunu ancak [hicrî] 260 yılında doğduğunu söyleyenlerin olduğunu belirtmektedir. Bu görüşler için bk. Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Şâdr, 1968), 3: ١٨٤; Ebû 'Amr Taqıyyuddîn 'Usmân b. Şalâhuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyuddîn 'Alî Necîb (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 2: 604; Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Sübkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, thk. Maḥmûd Muhammed Tanâhî, 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhira: Maḥba'ātu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964/1383), 3: 347; Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Ḥasen el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İslâmiyye, 1987/1407), 1: 47.

² Sübkî, *Tabakât*, 3: 347.

³ Sübkî, *Tabakât*, 3: 347-348.

⁴ Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kaleme aldığı *el-İbâne* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini belirtmektedir. Bk. Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. İsmâ'il b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Huseyn Maḥmûd (Kâhira: Dâru'l-Enşâr, 1397), 20-21.

⁵ Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer 'Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, 1993/1413), 23: 210; *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Heyet) (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1985/1405), 14: 198.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. æâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Ḥatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002/1422), 13: 260.

⁷ Sübkî, *Tabakât*, 3: 203.

⁸ Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdîr b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî usûli'l-fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1994/1414), 1: 196-199; Ebu'l-Fidâ 'İmâduddîn 'İsmâ'il b. 'Umer İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, thk. Enver el-Bâz (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2004/2425), 1: 200.

⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Aşbâhânî İbn Fûrek, *Maḳâlâtü's-şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî imâm ehli's-sunne*, thk. Ahmed 'Abdurrahîm es-Sâyiḥ (Kâhira: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005/1425), 201; Sübkî, *Tabakât*, 3: 352; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1: 9.

¹⁰ Ebu Muhammed el-Cüveynî'nin bu aktarımı için bk. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1: 9.



her ne kadar Eş'arî'nin fıkıh usûlü meselelerinde Şâfi'î'nin görüşlerini benimsediğini söylese de -ileride değineceğimiz üzere- bizatihi kendisi Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği birçok meseleyi aktarmaktadır. Çalışmamızda ilk önce Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği bazı meseleleri tespit ettikten sonra, bu muhalefetin Şâfi'î mezhebindeki etkilerini ve sonuçlarını irdedeceğiz.

1. Eş'arî'nin Fıkıh Usûlünde Şâfi'î'ye Muhalefet Ettiği Meseleler

Eş'arî'nin fıkıh usûlü görüşlerini Eş'arî mutekellimlerinden İbn Fûrek, *Makâlâtü'l-Eş'arî* adlı eserinde müstakil başlık altında ele almaktadır. Bu eser dışında fıkıh usûlü eserlerinde Eş'arî'ye nispet edilen birçok usûl görüşü yer almaktadır. Bu eserlerden hareketle, Eş'arî'nin fıkıh usûlünde Şâfi'î'lere veya muhalefet ettiği meseleleri zikredeceğiz.

1.1. Elfâz Bahsi

Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de ele aldığı konular arasında emir-nehiy ve 'amm-hâss lafızlarının delâleti meselesi yer almaktadır. Şâfi'î, 'âmm bir lafzın hâss bir manaya delalet ettiğine dair bir delil olmadığı müddetçe 'umûma hamledileceği; nehyin yasaklanma dışında başka bir manaya delalet ettiğine dair bir delil bulunmadığı sürece yasaklama hükmünün devam edeceği; emir lafızlarının zahirî manalarının vucûb olduğu ancak vucûb dışında başka bir manaya hamledilmesini gerektiren bir delil ile de ihtiyarî veya ahlakî emir kapsamında değerlendirileceği kanaatindedir.¹¹ Şâfi'î'nin bu görüşleri mezhepte lafızların delaleti konusundaki çerçeveyi belirlemiştir. Buna göre 'amm lafız 'umûma, emir lafız vucûba,¹² nehiy lafız ise tahrîme delalet etmektedir. Bu lafızların zahirî manalarının dışında başka bir manaya delâlet etmesi yani 'âmm lafzın husûsa, emrin vucûb dışındaki ve nehyin tahrîm dışındaki başka bir manaya hamledilmesinin ancak bir delil ile gerçekleşmektedir.¹³ Keza, Şâfi'î mezhebindeki yerleşik görüşe göre 'âmm-hâss, emir-nehiy ve haber-istihbar lafızları için dilde vaz edilmiş bir siğa vardır.¹⁴

Eş'arî'nin fıkıh usûlü meselelerinde Şâfi'î'ye muhalefet ettiği en önemli konulardan biri lafızların delâleti konusundadır. Eş'ârî 'âmm, hâss, emir ve nehiy başta olmak üzere kelâmın bir parçası olan lafızlara özgü dilde vaz edilmiş herhangi bir siğanın olmadığı görüşündedir.¹⁵ Eş'arî'ye göre, emir kipine özgü dilde konulmuş bir siğa yoktur. Ona göre "if'al/yap" lafzı bir karine olmadan kendi başına hiçbir anlam

¹¹ Şâfi'î, *er-Risâle*, 841-845.

¹² Şâfi'îlerin emrin delâleti konusundaki farklı görüşleri için bk. İhsan Akay, *Şâfi'î Usûl Geleneğinde İmam Şâfi'î'ye Muhalif Görüşler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 200.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Akay, *Şâfi'î Usûl Geleneğinde İmam Şâfi'î'ye Muhalif Görüşler*, 195.

¹⁴ Şîrâzî, Şâfi'îlerin çoğunluğu mutlak emrin vucûba hamledileceği görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Bk. Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî usûlî'l-fıkıh*, thk. Muhyiddîn Dîb Misto, Yûsuf 'Alî Budeyvî (Dimeşk; Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2008/1429), 47; Sem'ânî ise ilim ehlinin çoğunluğunun emrin vucûba delâlet ettiğini belirtmektedir. Ebu'l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed b. 'Abdilcebâr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî usûlî'l-fıkıh*, thk. 'Abdullah Hâfız Ahmed el-Hukmî (Riyâd: Mektebu't-Tevbe, 1998/1319), 1: 92.

¹⁵ İbn Fûrek, *Makâlât*, 199; 205; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. 'Abdulmecîd et-Turkî (Tûnus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012/1433), 1: 199-200; 291-292; 308-309; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1: 80; 251; 254; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3: 270.

ifade etmemektedir.¹⁶ Buna göre emir lafzının delâlet ettiği mananın ortaya çıkmasını sağlayacak bir karine ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerekir.¹⁷ Eş'arî, emir siğasının emredilenin vucûbuna delalet etmediği gibi, emredilenin hemen (fevr) yapılmasına da tek başına delalet etmediği görüşündedir.¹⁸ Eş'arî'nin emir konusundaki benzer görüşü nehiy lafızları için de geçerlidir. Eş'arî'ye göre emir lafzı tek başına vucûba delalet etmediği gibi nehiy lafzı da tek başına hazra delalet etmez.¹⁹ Eş'arî'nin emir ve nehiy lafızları için dilde konulmuş herhangi bir siğanın olmadığı ve bu lafızların delalet ettikleri mananın ortaya çıkması için tavakkuf edilmesi gerektiği şeklindeki görüşü Şâfi'ilerin genel görüşüne aykırıdır.²⁰

Eş'arî, emir ve nehiy lafızları için ön gördüğü teorisini, 'âmm lafızları için de ön görmektedir. Eş'arî'ye göre, 'âmm lafızlar için dilde konulmuş özel bir siğa yoktur.²¹ Dolayısıyla da herhangi bir lafzın 'âmm veya hâss olduğunu gösteren bir delil olmadığı takdirde lafzın delaleti için tavakkuf edilmesi gerekir. Eş'arî'nin bu görüşü, dilde 'âmm lafızlar için vaz edilmiş bir lafzın olduğuna ilişkin Şâfi'ilerin görüşüne aykırıdır.²²

Eş'arî'nin savunduğu görüşlerden bir tanesi de haber lafızlarına özgü dilde konulmuş herhangi bir siğanın olmadığı görüşüdür.²³ Bu görüş genel olarak lafızlar için dilde konulmuş özel bir siğanın olduğu görüşünü benimseyen Şâfi'ilerin görüşüne aykırıdır.²⁴

Eş'arî'ye göre cemi' siğasının delâlet ettiği sayıda en alt sınır ikidir. Bu görüş cemi' siğasının en alt sınırının üç olduğu görüşünü benimseyen Şâfi'î çoğunluğun benimsediği görüşe aykırıdır.²⁵

1.2. İcmâ'

İcmâ'da asrın inkırâdı meselesi, icmâ'ın gerçekleşme şartları arasında zikredilen şartlardan biridir. İnkırâdu'l-'asr olarak tabir ediline bu şart icmâ'ın kesinleşmesi için icmâ'a katılan bütün müctehidlerin ölmesi anlamında olup, usûlcülerin çoğunluğu buna karşı çıkmıştır.²⁶ Bu şartı ileri sürenler icmâ'a katılan müctehidlerin

¹⁶ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 80.

¹⁷ İbn Fûrek, *Maḳâlât*, 199; 204-205.

¹⁸ İbn Fûrek, *Maḳâlât*, 204-205.

¹⁹ İbn Fûrek, *Maḳâlât*, 205.

²⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 47; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 92; Konuya ilişkin Şâfi'î çoğunluğun görüşleri için ayrıca bk. Mehmet Aziz Yaşar, *Tâciüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 190-193; Şâfi'ilerin bu konudaki farklı görüşleri için bk. Akay, *Şâfi'î Usûl Geleneğinde İmam Şâfi'î'ye Muhalif Görüşler*, 201.

²¹ İbn Fûrek, *Maḳâlât*, 199; 205; el-Kâḍî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ' el-Bağdâdî el-Hanbelî el-Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Aḥmed b. 'Alî b. Seyr b. el-Mubârekî (Riyâd: y.y. 1993), 2: 489.

²² Şîrâzî, *el-Luma'*, 70-71.

²³ Bu görüş için bk. Şîrâzî, *et-Tebşira fî usûli'l-fıkh*, thk. Muḥammed Ḥasen Heyto (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983/1403), 289.

²⁴ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 284-292; Şîrâzî, *el-Luma'*, 70-71.

²⁵ Şâfi'îlerin görüşü için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 69; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 330; İmâmu'l-Hameyn Ebû'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012/1433), 1: 215.

²⁶ İbrahim Kafi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000),

benimsedikleri görüşten vazgeçme ihtimali bulunduğu için asrın inkırâdını şart koşmuştur.²⁷ Bunlardan biri de Eş'arî'dir. Ona göre icmâ'ın gerçekleşmesi için asrın inkırâdı şarttır. Şâfi'î usûlcülerden bir kısmı bu yönde görüş beyan etmişse de²⁸ mezhebin kabul edilen görüşü, asrın inkırâdının icmâ'ın gerçekleşmesi için şart olmadığıdır.²⁹

1.3. İctihâdda İsâbet ve Hata

İctihâdda isâbet ve hata meselesi fıkıh usûlü meseleleri arasında erken dönemden beri tartışılan bir mesele olup, temelde ictihâdda bulunan bütün müctehidlerin ictihâdlarında doğruya ulaşip ulaşmadığı hususu etrafında cereyan etmektedir. Eş'arî'ye nispet edilen görüşe göre her müctehid kendi ictihâdında musîbtir.³⁰ Şâfi'î ise müctehidlerin ictihâdları içinde hakk (doğru) olanın bir tane olduğu diğerlerinin ise batıl (yanlış) olduğu görüşünü benimsemektedir. Şâfi'î ictihâdında hata eden kimsenin ictihâdında hata etmesi nedeniyle günahkâr değil, aksine müctehid ictihâd emrini yerine getirdiği için sevap kazandığı görüşünü ileri sürmektedir.³¹

1.4. Teklif

Eş'arî'ye göre muhâlin teklife konu olması caizdir.³² Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) aktardığına göre Şâfi'î başta olmak üzere Şayrafi (ö. 330/942), Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) başta olmak üzere önde gelen Şâfi'îler muhâlin teklife konu olamayacağı görüşünü benimsemektedirler.³³

1.5. Nesih

Eş'arî, neshin ancak bir arada bulunması mümkün (sahih) olmayan hükümler arasında gerçekleştiğini, bir arada bulunması mümkün (sahih) olan hükümler arasında nesh ilişkisinden bahsetmenin söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir. Eş'arî, bu görüşünü esas alarak Kitâb ve Sünnet arasında bir arada bulunması sahih olmayan hükümler arasında nesh ilişkisinin olabileceğini düşünmektedir. Buna göre Kitâb Sünnet'i nesh edebildiği gibi Sünnet de Kitâb'ı nesh edebilir. Eş'arî, mütevâtir ve mütevâtir hükmünde olan Sünnet'in ancak Kitâb'ı nesh edebileceği görüşünü ileri sürerken, Kitâb'ın mutlak anlamda Sünnet'i nesh edebileceğini düşünmektedir.³⁴ Bu görüş Kitâb ve Sünnet arasında nesh ilişkisi olmadığı görüşünde olan

21: 423.

²⁷ Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Hâbib el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve huve Şerhu muhtaşari'l-Muzenî*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvağ, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1419), 16: 113-114.

²⁸ Şîrâzî, *el-Luma'*, 184; Şerhu'l-Luma', 1: 697-698; Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 392-394.

²⁹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 184; Şerhu'l-Luma', 1: 697-698; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 3: 310; Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 392-394; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1: 286-287.

³⁰ İbn Fûrek, *Mağâlât*, 209; Şîrâzî, *el-Luma'*, 260.

³¹ Şâfi'î, "Kitâbu İbtâlî'l-İstihsân". (*el-Üm'ün içinde*) (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7: 316-318

³² Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 111.

³³ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 112-113.

³⁴ İbn Fûrek, *Mağâlât*, 207.

Şâfi'î'nin görüşüne aykırıdır.³⁷ Bilindiği üzere Şâfi'î'ye göre Kitâb ancak Kitâb'ı, Sünnet ise ancak Sünnet'i nesih edebilir. Kitâb'ın Sünnet'i, Sünnet'in Kitâb'ı nesih etmesi söz konusu değildir.³⁸

2. Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Fıkıh Usûlünde Muhalefedinin Sonuçları

Eş'ârî, Eş'arîliğin kurucu imamıdır. Eş'arîlik ortaya çıktıktan sonra tarihsel süreçte Şâfi'îlikle eklektik bir yapıya bürünmüştür.³⁹ Şâfi'îler kelâm mezhebi olarak genelde Eş'arî mezhebini benimsemişlerdir.⁴⁰ Bundan ötürü Eş'arî'nin fıkıh usûlünde Şâfi'î'ye muhalefet etmesi, Şâfi'î mezhebi özelinde önem arz etmektedir. Çünkü bu durum biri fıkıh mezheplerinin imâmı olan Şâfi'î, diğeri ise kelâm mezheplerinin imâmı olan Eş'arî'nin farklılaşan görüşleri karşısında mezheb mensuplarının farklı eğilimler içinde olmalarına neden olacaktır.⁴¹ Bundan ötürü, Şâfi'î'nin ve onun görüşleri temelinde şekillenen fikhî mezhebinin yerleşik görüşlerine karşı, yine mezhebin içinde kabul edilen başka bir otoritenin muhalefet etmesi, mezhebin sistematüğünü ve istikrarını ne ölçüde etkilediği ayrıca önem arz etmektedir. Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefedinin mezheb içindeki sonuçlarını görmek, mezheb mensuplarının Eş'arî'ye karşı Şâfi'î'yi destekleyip desteklemediklerini veya ne ölçüde Eş'arî'yi desteklediklerini tespit etmekle mümkündür. Bu noktada Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefeti karşısında Şâfi'îlerin gösterdikleri tavırları ele almak gerekmektedir.

Şâfi'îlerden oluşan bir grup fakîh, usûlcü ve Eş'arî mütekellimi Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği konularda Şâfi'î'yi desteklemişlerdir.⁴² Buna karşın fıkıhta Şâfi'î olmalarına rağmen Eş'arî mütekellimlerinden oluşan bir grup Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği meselelerde Eş'arî'den yana tavır sergilemişlerdir.⁴³ Her iki grup birbirine karşı reddiye türü eserler kaleme almışlardır. Horasanlı Şâfi'îlerden Ebu't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî (ö. 404/1013), Şâfi'î'nin nesih konusundaki düşüncesini desteklemek için bir eser kaleme almıştır.⁴⁴ Horasanlı Şâfi'î-Eş'arîlerden İbn Fûrek ise, Ebu't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî'nin nesih konusunda yazdığı ve Şâfi'î'yi desteklediği eserine karşı reddiye türünde bir eser kaleme almıştır.⁴⁵ Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Fûrek, Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği nesih konusunda Eş'arî'yi desteklemiştir. Ebu't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî ise Şâfi'î'yi desteklemiştir. İbn Fûrek sadece nesih konusunda değil itihâdda isâbet ve hata meselesinde de bütün müctehidlerin musîb olduğu görüşünü benimseyerek Şâfi'î'nin değil Eş'arî'nin görüşünü

³⁷ Davut İltas, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışması'nın Mahiyeti Üzerine", *Bilimname Düşünce Platformu* 7/17 (2009/2) : 78.

³⁸ Şâfi'î, *er-Risâle*, 181-182.

³⁹ Davut Eşit, "Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* (21-23 Eylül 2014), haz. Cemalettin Erdemci-Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2: 608-612.

⁴⁰ Eşit, "Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti", 2: 608-612.

⁴¹ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 267.

⁴² Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 272-277.

⁴³ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 271-272.

⁴⁴ İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, 1: 421.

⁴⁵ İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, 1: 421.

desteklemiştir.⁴⁴ Keza İbn Fûrek, icmâ'da asrın inkırâdını muteber bir şart olarak kabul etmektedir.⁴⁵ İbn Fûrek bu görüşünde de Şâfi'î mezhebinin değil Eş'arî'nin görüşünü benimseyerek Şâfi'î'lere muhalefet etmiştir. Ebu't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî dışında Horasanlı Şâfi'î-Eş'arîlerdem Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve onun öğrencisi Ebû Mansûr 'Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) nesih konusunda Şâfi'î'yi desteklemişlerdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî⁴⁶ ve 'Abdulkâhir el-Bağdâdî⁴⁷ kendi dönemlerinde önemli Eş'arî mütekellimlerinden olmalarına rağmen sadece nesih konusunda değil, Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği birçok konuda Şâfi'î'yi desteklemişlerdir.⁴⁸ Eş'arî-Şâfi'îlerin çoğunluğu benimsedikleri Eş'arî aidiyetlerini ön plana çıkararak, Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği meselelerde Şâfi'î'yi desteklemekten kaçınmışlardır.⁴⁹ Ancak Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû Mansûr 'Abdulkâhir el-Bağdâdî Eş'ari mütekellimlerinin aksine nesih ve ictihâdda isâbet-hata meselesi başta olmak üzere diğer meselelerde Şâfi'î'yi desteklemişlerdir. Onların bu tavrını İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî açık bir şekilde ifade etmektedir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Şâfi'î mütekellimlerinin (Eş'arîlerin) emir lafzının ifade ettiği anlam konusunda Şâfi'î'yi desteklemek yerine Eş'arî'yi desteklediklerini belirtmekte ve Ebû İshâk el-İsferâyînî dışındaki [Eş'arî] mütekellimlerinden hiç kimsenin bu konuda Şâfi'î'den yana tavır sergilemediklerini vurgulamaktadır.⁵⁰ Onlarla benzer tavır içinde olan Şâfi'îlerden biri de Ebû Muhammed el-Cüveynî'dir. Ebû Muhammed el-Cüveynî müctedilerin musîb olduğu ve emir lafzına özgü dilde vaz edilmiş bir kipin olmadığı meselelerinde olduğu gibi Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği meselelerde Eş'arî'yi değil Şâfi'î'yi destekleyeceğini açıkça ifade etmektedir.⁵¹

Eş'arî'ye karşı Şâfi'î'yi destekleyen fakihlerden biri de Iraklı Şâfi'îlerden Ebû Hâmid el-İsferâyînî'dir.⁵² İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) aktardığına göre Ebû Hâmid el-İsferâyînî Eş'arîler başta olmak üzere kelâm ehline karşı şiddetli tavrıyla bilinmektedir.⁵³ Onun tespitine göre Ebû Hâmid el-İsferâyînî [birçok Eş'arî'nin aynı zamanda Şâfi'î olmasına rağmen] Şâfi'î fıkıh usûlünü, Eş'arî'nin usûlünden ayırt etmiştir. İbn Teymiyye, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin *Kitâbu't-ta'likâ fî usûli'l-fıkh* adlı eserinden yaptığı alıntıda gerçekten de "Eş'arî ve ona tabi olanlar"ın görüşlerini Şâfi'î'nin görüşlerinden ayrı tutarak, kendilerini ve Eş'arîleri iki farklı grup olarak

⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbu't-talhîs fî usûli'l-fıkh* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 3: 341.

⁴⁵ Râzî, *el-Maḥsûl*, 2: 62.

⁴⁶ İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, 1: 313.

⁴⁷ İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, 2: 553.

⁴⁸ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 268-271.

⁴⁹ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 271.

⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 68; İltaş, *Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine*, 69.

⁵¹ Ebu'l-Kâsım 'Alî b. Ḥasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî İbn 'Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-mufterî fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebil-Ḥasen el-Eş'arî* (Beyrût: Dâru Kitâbi'l-'Arabî, 1983/1404), 115; İltaş, *Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine*, 71.

⁵² İltaş, *Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine*, 70.

⁵³ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Der'u te'ârûdi'l-'akl ve'n-naql ev muvâfaqâtu şahîhi'l-menkûl li-şarîhi'l-ma'kûl*, thk. Muhammed Râşid Sâlim (Su'ûd: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991), 2: 98.

sunmaktadır. Emir kipine özgü dilde konulmuş bir siğanın olup olmadığı meselesinde Ebû Hâmid el-İsferâyînî, fakîhlerin imamlarının görüşünü aktarmakta ve Şâfi'î, İmâm Mâlik (ö. 179/795), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Evzâî'nin (ö. 157/774) emre özgü vaz edilmiş bir kipin olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir.⁵⁴ Ebû Hâmid el-İsferâyînî bu şekilde hem Şâfi'î'nin görüşünü desteklemekte hem de Eş'arîleri, Şâfi'îlerden bağımsız bir ekol olarak değerlendirmektedir.⁵⁵ Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin sergilediği bu tavrı Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve çağdaşı Sem'ânî (ö. 489/1096) de sergilemektedir. Her ikisi de Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği nesih, elfâz bahsi başta olmak üzere diğer konularda Şâfi'î'nin görüşünü desteklemektedir.⁵⁶

Şîrâzî, Eş'arîlerin aksine emir kipine özgü dilde konulmuş bir siğanın olduğunu ve bu siğanın vucûb ifade ettiğini belirtmektedir.⁵⁷ Şîrâzî, emirde olduğu gibi nehiy lafızları için dilde konulmuş bir siğanın olduğunu ve bu siğanın nehye delalet ettiği görüşünü benimsemektedir.⁵⁸ Şîrâzî, (bazı) Eş'arîlerin benimsediği 'umûm lafızlar için dilde konulmuş bir siğanın olmadığı görüşünü zikrederek bunu uzun uzadıya eleştirmekte, 'âmm ve hâss lafızların delâleti konusunda tevakkuf görüşünü benimseyen (bazı) Eş'arîlerin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.⁵⁹ Şîrâzî'nin bu tarzı nesih konusunda kendini göstermektedir. Şîrâzî, Kitâb'ın ancak Kitâb ile nesih edilebileceğini, Sünnet'in ise Kitâb ve mütevâtir Sünnet ile nesih edilebileceğini ifade etmektedir. Şîrâzî Kitâb'ın Sünnet'i nesih etmesi konusunda Şâfi'î'nin iki farklı görüşü olduğunu belirttikten sonra Kitâb'ın Sünnet'i nesih edebileceği görüşünün daha sahih (asah) olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ O Sünnet'in Kitâb'ı nesih edebileceği görüşünü Şâfi'î'lerden İbn Süreyc'e (ö. 306/918) nispet ettikten sonra bu görüşün Ebû Hanîfe ve mütekellimlerin görüşü olduğunu belirttikten sonra Şâfi'î'nin görüşünü desteklemek için uzun delillendirmelerde bulunmaktadır.⁶¹ Şîrâzî, ictihâdda isâbet ve hata meselesinde de Şâfi'î'nin görüşünü desteklemektedir. Şîrâzî hükümleri aklî ve şer'î olarak iki kısma ayırdıktan sonra dinin asıllarından (usûlû'd-diyânât) olan âlemin yaratılmış ve onun bir yaratıcısının olduğu, nübüvvetin isbâtı gibi aklî hükümlerde doğru olanın bir tane olduğunu, diğerlerinin batıl olduğunu ve doğruya muhalefet edenin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Şîrâzî, şer'î hükümleri ise ictihâda açık olan ve olmayan hükümler olarak iki kısma ayırdıktan sonra dinen bilinmesi zorunlu olan (namazın ve zekatın farziyeti, zina ve livatanın haramlığı) hususlarda da doğrunun bir tane olduğu diğerlerinin batıl olduğunu ve doğruya muhalefet edenin kafir olduğunu belirtmektedir. Şîrâzî, dinen bilinmesi zorunlu olma-

⁵⁴ İbn Teymiye, *Der'u te'ârudi'l-'aql ve'n-naql*, 2: 106-107.

⁵⁵ İbn Teymiye, *Der'u te'ârudi'l-'aql ve'n-naql*, 2: 98.

⁵⁶ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 276-275.

⁵⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 47-48; *Şerhu'l-Luma'*, 1: 199-206.

⁵⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1: 291-294.

⁵⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1: 308-324. Şîrâzî, Eş'arîlere nispet ettiği haber lafızlarına özgü dilde konulmuş bir siğanın olmadığı görüşünü zikrederek, bu görüşü eleştirmekte ve haber lafızları için dilde konulmuş bir siğanın olduğu görüşünü ispatlamaya çalışmaktadır. Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1: 567-568.

⁶⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1: 499-511.

⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1: 499-507.

yan ancak üzerinde icmâ' edilen bir konuda da doğru olanın bir tane olduğunu diğerlerinin batıl olduğunu, doğruya muhalefet edenin ise fasık olduğunu düşünmektedir. Şîrâzî, ictihâda açık olan ve kendisinde ihtilâf edilen [zannî] meselelerde ise, doğrunun bir tane diğerlerinin batıl olduğunu düşünmektedir. Ancak Şîrâzî, ictihâdında hata eden kimsenin günahkâr olmayacağını ifade ederek temelde Şâfi'î'nin benimsediği görüşü desteklemektedir.⁶² Şîrâzî, cem'in en alt sığasının üç olduğu görüşünü benimseyerek mezhebin yerleşik görüşünü desteklemektedir.⁶³

Fıkıh usûlü meselelerinde hocası Ebû İshâk el-Şîrâzî'den etkilen el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği elfaz bahsi, nesih ve ictihadta isâbet-hata meselesinde Şâfi'î'yi desteklemektedir.⁶⁴

Sem'ânî, Eş'arî ve ona tabi olanlara nispet ettiği emre özgü dilde vaz edilmiş bir sığanın olmadığı görüşünün ulemeden hiç kimsenin daha önce seslendirdiği bir görüş olmadığını ileri sürmekte ve bu görüşü uzun bir reddiye ile eleştirmektedir.⁶⁵ Sem'ânî mutlak emrin Şâfi'î'lere göre vucûb ifade ettiğini belirtmektedir.⁶⁶ Sem'ânî, "Eş'arî ve ona tabi olanlar"a nispet ettiği nehye özgü bir sığanın olmadığı görüşünün geçersiz olduğunu ve nehyin muktezasının tahrîm olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Sem'ânî aynı tavrı 'umûm ve husûs lafızlar için de sergilemektedir. Sem'ânî, 'umûm ve husûs lafızlara özgü dilde konulmuş bir sığanın olmadığı ve bunun delâleti konusunda tevakkuf görüşünü benimseyen Eş'arîleri eleştirmektedir.⁶⁸ Sem'ânî'nin lafızlar konusundaki Şâfi'î/mezhebi savunusu nesih konusunda da görülmektedir. Sem'ânî, Kitâb'ın Kitâb ile Sünnet'in Sünnet ile nesih edildiğini, Sünnet'in Kitâb'ı nesih edemediği görüşünü aktarmaktadır.⁶⁹ Sem'ânî de Şîrâzî gibi, Sünnet'in Kitâb'ı nesih edebileceği görüşünü Ebû Hanîfe ve mütekellimlere nispet ettikten sonra uzun tartışmalarda bulunarak bu görüşün caiz olmadığını savunmaktadır.⁷⁰ Sem'ânî, Kitâb'ın Sünnet'i neshi konusunda Şâfi'î'nin hem cevâza hem de gayr-ı cevâza halledilebilecek ifadelerinin olduğunu belirttikten sonra Şâfi'îlerin bu konuda iki görüş tahric ettiklerini belirtmektedir. Sem'ânî, Kitâb'ın Sünnet'i nesh etmesinin caiz olduğu görüşünü göre daha doğru bulmuştur.⁷¹ Sem'ânî ictihâda isâbet ve hata meselesinde de Şâfi'î'yi desteklemektedir. Sem'ânî hükümleri aklî (usûl) ve şer'î (furû') olarak iki kısma ayırdıktan sonra usûlî konularda doğrunun tek olduğunu diğerler ictihâdların batıl olduğunu düşünmektedir. Sem'ânî ictihâda açık olan fer'î meselerdeki ictihâdlar arasında doğrunun tek olduğunu diğerler ictihâdların batıl olduğunu bununla beraber ictihâdda hata eden kimsenin günahkâr olmadığı görüşünü desteklemektedir. Sem'ânî bu görüşün Şâfi'î'nin görüşü olduğunu bu görüş dışında başka

⁶² Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 1043-1045; *el-Luma'*, 258-262.

⁶³ Şîrâzî, *el-Lumâ'*, 69; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1: 330-334.

⁶⁴ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-fakîh ve'l-mutefakkih*, thk. Ebû 'Abdirrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garâzî (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 1: 219, 224, 252; 2: 114-119.

⁶⁵ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 80-90.

⁶⁶ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 92.

⁶⁷ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 251.

⁶⁸ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 254-

⁶⁹ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 3: 158-160.

⁷⁰ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 3: 172-176.

⁷¹ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 3: 176-1182.

bir görüşün Şâfi'î'ye nispet edilmesini doğru bulmamaktadır.⁷² Sem'ânî cem'in en alt sınırının üç olduğu görüşünü benimseyerek kendi mezhebinin görüşünü tercih etmiştir.⁷³

Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği meselelerin tamamında olmasa da bir kısmında Eş'arî'yi destekleyen Eş'arî-Şâfi'îler'den biri İmâmu'l-Harameyn Cüveynî'dir.⁷⁴ Cüveynî, nesih konusunda Şâfi'î'nin görüşünü naklederken, Şâfi'î'nin Sünnet'in Kitâb'ı nesih edememesi konusunda kesinlik düzeyinde görüş sahibiyken, Kitâb'ın Sünnet'i nesih etmesi konusunda ise mütereddit olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Cüveynî, mütekellimlerin benimsediği, Kitâb ve Sünnet arasında neshin imkânsız olmadığı görüşünün apaçık bir hakikat (el-haqq'u'l-mubîn) olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Cüveynî Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği temel mesele olan nesih konusunda açık bir şekilde Eş'arî mütekellimlerin görüşünü desteklemiştir. Cüveynî lafızlara özgü dilde konulmuş bir siğanın olup olmadığı ve bunların delâleti konusunda Şâfi'î'nin görüşünü nakletmesine rağmen onun görüşünü desteklemekten kaçınmıştır. Örneğin mutlak emir siğasının icâbı gerektiği görüşünü Şâfi'î'ye nisbet etmesine ve mütekellim Şâfi'îlerin çoğunluğunun vakıfiyye görüşünü benimseyen Eş'arî'nin yaklaşımını desteklediklerini belirtmesine rağmen kendisi Şâfi'î'nin görüşünü desteklememektedir.⁷⁷ Cüveynî, ictihâdda isabet ve hata meselesinde *et-Telhîs* adlı eserinde musavvibe'nin görüşünü benimserken *el-Varakât* ve *el-Burhân*'da ise muhattie'nin görüşünü benimsemektedir.⁷⁸

Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği konularda Eş'arî'yi destekleyenlerden biri de Gazzâlî'dir.⁷⁹ Gazzâlî nesih konusunda Şâfi'î'nin görüşünü eleştirerek, Kur'an'ın sünnet, sünnetin Kur'an ile neshinin câiz olduğu görüşündedir. Ona göre sünnet ile sabit olan beytu'l-makdise yönelme emri Kur'an ile nesh edilmiş yine sünnetle sabit olan aşura orucu Kur'an ile (ramazan orucu) nesih edilmiştir. Gazzâlî, anne-baba ve yakın akrabaya vasiyet ayetinin, sünnet ile sabit olan "varise vasiyet yoktur." hükmüyle nesih edildiğini söyleyerek sünnetin Kur'anı nesih ettiğini söylemektedir.⁸⁰ Aynı şekilde Gazzâlî lafızlar bahsinde de Şâfi'î'yi desteklemekten kaçınmıştır. Emir ve nehiy lafızlarının delaleti konusunda tevakkuf görüşünü benimsemektedir.⁸¹ İctihâdda isabet ve hata konusunda Gazzâlî, zannî meselelerde her muctehidin musîb olduğu görüşünü benimseyerek Şâfi'î'nin düşüncesi yerine Eş'arî'nin düşüncesine katılmaktadır.⁸²

Eş'arî'nin fıkıh usûlü meselelerinde Şâfi'î'ye muhalefet etmesi mezheb içinde

⁷² Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 5: 16-19.

⁷³ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1: 330-331.

⁷⁴ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 272.

⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 656-657

⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 656-657

⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 136.

⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 752-759; 773-775; *Kitâbu't-talhîs*, 3: 344-376; *Metnu'l-varakât* (Riyâd: Dâru's-Samî'i, 1996/1416), 18.

⁷⁹ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 272.

⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 1: 186-189.

⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 2: 53.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 2: 335-336.

farklı reaksiyonların oluşmasını sağlamıştır.

Eş'arî-Şâfi'îlerin fıkıh usûlü meselelerinde Şâfi'î'nin görüşü yerine başka bir görüşü benimsemeleri mezheb içi savunmalara ve eleştirilere konu olmuştur. Ebu't-Ṭayyib Sehl es-Şu'lûkî'nin nesih konusunda Şâfi'î'yi savunan eser kaleme alması ve İbn Fûrek'ın bu eseri eleştirmesi, Ebu İshâk el-İsferâyîni ve Ebû Manşûr 'Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Şâfi'î'yi savunmaları mezheb içindeki eleştiri ve savunma literatürünün oluştuğunu göstermektedir.⁸³ Şâfi'î'ye karşı yapılan muhalefeti sert bir şekilde eleştirmekle ön plana çıkan kişi Sem'ânî'dir. Sem'ânî'nin, fıkıh usûlü meselelerinde mezhebin görüşünü bırakıp başka görüşü benimseyenleri hedef alan eleştirileri⁸⁴ mezhebi savunma konusunda gösterdiği çabayı göstermektedir.⁸⁵ Şîrâzî de "Eş'arî ve ona tabi olanlar" olarak nitelendirdiği mezheb muhaliflerinin görüşlerini özellikle zikredip, eleştiri konusu etmiştir.⁸⁶ Şîrâzî, bir anlamda mezhebin görüşünü savunma görevini de üstlenmiştir. Eş'arî'lere karşı Şâfi'î alimlerinin gösterdikleri tepki ve savunma mezheb içinde Eş'arî kaynaklı görüşlerinin benimsenmesini ve savunulmasını bir anlamda Şâfi'î'ye olan muhalefeti dengelemiştir. Bu durum Şâfi'î'nin görüşlerinin benimsenmesi konusunda farklı tavırların oluşmasını da olanak sağlamıştır. Örneğin *et-Telhîsi* yazdığı dönemde Eş'arî'ye ait tasvip görüşünü benimseyen Cüveynî, *el-Burhân*'da bu görüşünden vaz geçip muhattie taraftarı olan Şâfi'î'nin görüşünü benimsemiştir.⁸⁷ Aynı şekilde Cüveynî, *el-Varâkât*'ta karinesiz mutlak emir siğasının vucûb ifade ettiğini, vucûb dışında başka bir manaya hamledilmesinin ancak bir delil ile gerçekleşebileceğini ileri sürerek, bu konuda vakıfıyye görüşünü benimseyen Eş'arî'nin yerine Şâfi'î'nin görüşünü benimsemiştir.⁸⁸ Keza Gazzâlî, icmâ'da inkırâdu'l-'asrı şart koşan Eş'arî'nin değil Şâfi'î'nin görüşünü benimsemiştir.⁸⁹ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî ve Gazzâlî'nin mezheb içi eleştiriler karşısında takındıkları diğer ve belki daha önemli tavır Şâfi'î taraftarlığı yapmak olmuştur. Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde diğer mezheb imamlarını eleştirerek Şâfi'î'ye tabi olmayı gerekli görmüştür.⁹⁰ *el-Burhân*'daki bu tavrını yeterli görmeyen Cüveynî, Şâfi'î mezhebinin diğer mezheblere üstünlüğünü ve onun mezhebine uyanın gerekliliğini ispatlamak için *el-Muğîs* adlı eserini kaleme almıştır. Cüveynî bu eserinde diğer mezheb imamlarını eleştirmenin yanında Şâfi'î'ye yapılan eleştirilere de cevap vermiştir.⁹¹ Cüveynî, Şâfi'î'nin nesih düşüncesine yapılan eleştirilere özel bir başlık açıp

⁸³ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 261-271.

⁸⁴ İltaş, *Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine*, 87-90.

⁸⁵ Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 1: 53; 151.

⁸⁶ Şîrâzî, *el-Lumâ'*, 47-48; 65-66; 71.

⁸⁷ İltaş'ın tespitine göre Cüveynî, Eş'arî kelâmcısı Bakıllânî'nin etkisinde olduğu bir dönemde yazdığı *et-Telhîs* adlı eserinde Şâfi'î'ye muhalefet etmektedir. Ancak olgunluk döneminde yazdığı *el-Burhân* adlı eserinde ise Şâfi'î'nin görüşlerine yaklaşmıştır. Bk. İltaş, *Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine*, 71-72.

⁸⁸ Cüveynî, *Metnu'l-Varâkât*, 10

⁸⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 2: 295-298.

⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 778-780.

⁹¹ Cüveynî, *Muğîsu'l-ḥalk fi tercihi'l-ḳavli'l-ḥaḳḳ* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2003/1424), 39-40; 48-112.

Şâfi'î'yi savunmuştur.⁹² Cüveynî'nin, nesih konusunda Şâfi'î'nin görüşünü benimsemese de bu konuda Şâfi'î'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermesini mezheb içinden kendisine yapılan eleştirileri yumuşatma çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Cüveynî esasen bu tavrıyla Şâfi'î'ye ve mezhebe olan bağlılığının sorgulanmasına yönelik mezheb içi tenkitlere karşı, eleştiride bulunanların temel argümanlarını boşa çıkartacak bir şekilde Şâfi'î'ye ve mezhebe olan bağlılığını en üst noktaya taşımıştır. Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî de hocasının etkisinde olduğu bir dönemde kaleme aldığı *el-Menhûl* adlı eserinde Cüveynî gibi Şâfi'î mezhebini benimsemeyi gerekli görmekte ve diğer mezheb imamlarına eleştirilerde bulunmaktadır.⁹³ Bu durum her ne kadar diğer mezheb mensuplarına karşı verilen fikri mücadelenin bir yansıması olarak okunabilse de mezheb içi muhalefetin doğurabileceği sonuçlara set çekmeyi de amaçladığını söylemek mümkündür.

Gazzâlî'den sonraki dönemde de Eş'arî'nin benimsediği görüşler mezheb içinde karşılık bulmuştur. Şâfi'î'ye karşı Eş'arî'nin görüşünün benimsenmesi Eş'arî'ye/Eş'arîliğe ait görüşlerin de mezheb içinde meşruiyet zeminine kavuştuğunu göstermektedir. Bu durumu Gazzâlî sonrası dönemde etkili olan Eş'arî-Şâfi'î alimlerinden Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), Beydâvî'nin (ö. 685/1286) ve Sübkî'nin eserlerinde görmek mümkündür.

Fahrüddîn er-Râzî, icmâ'ada asrın inkırâdı şartını kabul etmeyerek Eş'arî'nin görüşü yerine mezhebin görüşünü desteklemektedir.⁹⁴ Keza ictihâdda isabet ve hata meselesinde de Eş'arî'nin değil Şâfi'î'nin görüşünü benimseyerek muhattat den taraf olmayı tercih etmiştir.⁹⁵ Ancak Râzî teklif⁹⁶, nesih⁹⁷ ve lafızlar konusunda⁹⁸ Şâfi'î'nin görüşü yerine Eş'arî'nin görüşünü benimsemektedir.

Âmidî, lafızlara özgü dilde konulmuş bir siğanın olup olmadığı tartışmasında Eş'arî ve onun görüşlerini benimseyenlerin görüşlerini aktarmaktadır.⁹⁹ Nesih konusunda açık bir şekilde Şâfi'î'ye karşı çıkarak Eş'arî'nin görüşünü benimsemektedir.¹⁰⁰ Âmidî, icmâ'da asrın inkırâdının şart olmadığı şeklindeki görüşü Şâfi'îler ve Eş'arîlere nispet ettikten sonra kendisi iki farklı icmâ' türüne göre asrın inkırâdının

⁹² Cüveynî, *Muğîs*, 62-63.

⁹³ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâtî'l-uşûl*, thk: Muḥammed Ḥasen Heyto (Beyrût; Dimeşk: Dâru'l-Fikrî'l-Mu'âşır, Dâru'l-Fikr, 1998/1419), 608-618.

⁹⁴ Fahrüddîn Muḥammed b. 'Umer b. el-Ḥuseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi'l-uşûli'l-fıkh*, thk. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999/1420), 2: 62.

⁹⁵ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2: 438-441.

⁹⁶ Râzî, kişinin güç yetiremeyeceği bir şeyle emredilmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. Râzî, Mu'tezile ve

Gazzâlî'nin aksi görüşte olduğunu da vurgulamaktadır. Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 253.

⁹⁷ Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 454-456.

⁹⁸ Râzî emir, nehiy, 'âmm, hâs ve haber lafızları için dilde konulmuş bir kipin olup olmadığı tartışmasına açık bir şekilde yapmamasına rağmen, emrin mahiyeti konusunda ileri sürdüğü görüşlerden hareketle onun Eş'arî'nin görüşünü benimsediği sonucuna ulaşmak mümkündür. Çünkü o emirdeki talebin siğanın kendisi olmadığını, çünkü talebin farklı lafızlar kullanan bölgelere ve milletlere göre değişiklik göstermediğini aksine mahiyet olarak talebin mütekellimin nefsinde kaım olan mahiyet olduğunu siğaların ise buna delalet ettiğini ifade etmektedir. Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 167.

⁹⁹ Ebu'l-Ḥasen Seyfuddîn 'Alî b. Muḥammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, thk. 'Abdurrazzâk 'Affî (Beyrut; Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402), 2: 141; 200.

¹⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 150-160.

şart olup olmadığını tartışmaktadır. Buna göre [müctehidler] sözleri veya fiilleri veya ikisiyle birden herhangi bir konuda icmâ' etmişlerse asrın inkırâdı şart değildir. Ancak ehlu'l-hal ve'l-'akd'tan olan biri bir görüşü ileri sürüp diğer [müctehidler] arasında bu görüş yaygınlık kazanmasına rağmen hiç birisi bu görüşü inkâr etmeyip susarsa asrın inkırâdı şarttır.¹⁰¹ Âmidî, ictihâdda isâbet ve hata meselesinde muhat-teden taraf olarak Şâfi'î'nin görüşünü benimsemiştir.¹⁰²

Beydâvî, ictihâdda isâbet ve hata meselesinde açık bir şekilde Şâfi'î'nin görüşünü desteklemektedir.¹⁰³ İcmâ'da asrın inkırâdının şart olmadığı konusunda da Eş'arî'nin değil mezhebin görüşünü benimsemektedir. Kezâ emrin vucuba, nehyin ise tahrimde delalet ettiğini söyleyerek bu konuda vâkıfıyye görüşünü benimseyen Eş'arî'den farklı olarak Şâfi'î'nin görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁴ Ancak nesih konusunda Şâfi'î'nin değil Eş'arî'nin görüşünü benimsemektedir.¹⁰⁵

Sübkî, nesih¹⁰⁶ ve muhalin teklif edilmesi konularında¹⁰⁷ Eş'arî'nin görüşünü benimsemektedir. Buna mukabil ictihâdda isâbet-hata¹⁰⁸, cemi sığası¹⁰⁹ ve asrın inkırâdı¹¹⁰ meselelerinde ise Şâfi'î'nin görüşünü tercih etmektedir.

Sonuç

Eş'arî mütekellim yönü ağır basan bir âlimdir ancak usûlî yönü de göz ardı edilmemesi gereken bir şahsiyettir. Eş'arî'nin fikhî mezhebi tartışmalıdır. Şâfi'îler onun Şâfi'î mezhebini benimsediğini sıklıkla dile getirmişlerdir. Eş'arî, fıkıh usûlü meselelerinde kendine özgü düşüncelere sahiptir. Eş'arî'nin benimsediği bazı fıkıh usûlü görüşleri, Şâfi'î'nin veya mensubu olduğu iddia edilen mezhebin görüşlerine aykırıdır. Tarihsel süreçte Şâfi'îlerin büyük bir bölümü kelâmî olarak Eş'arî itikadını benimsemişlerdir. Eş'arî kelâm sistemini benimseyen bazı Eş'arî-Şâfi'îler kelâmî mezheplerini önceleyerek benimsedikleri fıkıh mezhebinin kurucu imamı olan Şâfi'î'nin görüşleri yerine kelâmî mezheplerinin kurucusu olan Eş'arî'nin görüşünü benimsemişlerdir. Bundan dolayı Şâfi'îler mezheb içinden gelen bu muhalefete karşı Şâfi'î'yi ve mezhebi savunmuşlardır. Ebû İshâk el-İsferâyînî, Abdulkâhîr el-Bağdâdî, Ebu Hâmîd el-İsferâyînî, Ebû Muhammed el-Cüveynî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Sem'ânî'nin mezhebi savunmaları Eş'arîlerin mezhepte faaliyet alanlarını sınırlamıştır. Ancak bu sınırlamaya rağmen Eş'arî'nin görüşleri mezheb içinde azımsanmayacak derecede karşılık bulmuştur Eş'arî'nin mezheb içinde karşılık bulması onun görüşünü benimseyip nakledenlerin Şâfi'î mezhebinin otorite usûlcüleri olmasından kaynaklanmaktadır. Eş'arî'nin görüşlerini aktaran İbn Fûrek başta olmak üzere

¹⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 256.

¹⁰² Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1Aε.

¹⁰³ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. 'Umer b. Muhammed el-Beydâvî, *Minhâcu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Süleym Fehd Seb'aniyye (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009/1430), 190.

¹⁰⁴ Beydâvî, *Minhâcu'l-vuşûl*, 81; 86.

¹⁰⁵ Beydâvî, *Minhâcu'l-vuşûl*, 112.

¹⁰⁶ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, thk. 'Abdulmun'im Halîl ibrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003/1424), 58.

¹⁰⁷ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 19.

¹⁰⁸ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 120.

¹⁰⁹ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 46.

¹¹⁰ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 77.

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî ve Gazzâlî gibi Şâfi'î-Eş'arîlerin çabaları Eş'arî'nin görüşlerinin mezheb içinde karşılık bulması konusunda etkili olmuştur. Eş'arî'nin usûl görüşlerini benimseyen Şâfi'î-Eş'arîlerin mezheb içinden gelen tepkilere karşı Eş'arî'nin görüşlerini benimserken daha dikkatli olmaları ve mezhebe bağlılıklarının sorgulanmasına izin vermemek adına Şâfi'î'ye ve mezhebe olan bağlılıklarını ayrıca deklare etmeleri manidardır. Gazzâlî'den sonra Eş'arî mezhebine mensup olan Râzî, Âmidî, Beydâvî ve Sübkî gibi önemli Şâfi'î âlimlerinin, Eş'arîlerin farklı görüşlerini eserlerinde nakletmeleri, Eş'arîlerin görüşlerinin Şâfi'î mezhebinde karşılık bulduğunu göstermektedir. Sonuç olarak Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefeti mezheb içinde fikrî bir hareketliliğe yol açtığını bu hareketliliğin mezheb içinde kayda değer tartışmaları beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi. *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*. Thk. 'Abdurrazzâk 'Affî. 4 Cilt. Beyrut; Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402.
- Akay, İhsan. *Şâfi'î Usûl Geleneginde İmam Şâfi'ye Muhalif Görüşler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. 'Umer b. Muhammed el-Beydâvî. *Minḥâcu'l-vuṣûl ilâ 'ilmi'l-uṣûl*. Thk. Suleym Fehd Seb'aniyye. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009/1430.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012/1433.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Muḡisu'l-ḥalk fî tercihi'l-kavli'l-haḳḳ*. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2003/1424.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu't-talḥîs fî usûli'l-fikh*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Metnu'l-Varâḳât*. Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1996/1416.
- Dönmez, İbrahim Kafî. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Eşit, Davut. "Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* (21-23 Eylül 2014). Haz. Cemalettin Erdemci-Fadıl Aygân, 2: 593-614. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Eşit, Davut. *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Eş'arî. Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Maḥmûd. Kâhira: Dâru'l-Enşâr, 1397.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Çev. H. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menḥûl min ta'liqâtî'l-uṣûl*. Thk. Muhammed Hasen Heyto. Beyrût; Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, Dâru'l-Fikr, 1998/1419.
- el-Ḥatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Târîḫü Bağdâd*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002/1422.
- el-Ḥatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Kitâbu'l-fakîh ve'l-mutefaqḳih*. Thk. Ebû 'Abdirrahmân 'Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî. 2 Cilt. (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebna'i'z-zemân*. Thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdr, 1968.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Der'u te'drûḳi'l-aḳl ve'n-naḳl ev muvâfaqâtu saḫîhi'l-menḳûl li-sarîhi'l-ma'kûl*. Thk. Muhammed Râşid Sâlim. 10 Cilt. Su'ûd: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbnu's-Şalâḥ, Ebû 'Amr Takıyyüddîn 'Usmân b. Şalâhuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî. *Ṭabaḳātu'l-fuḳahâi's-Şâfi'îyye*. Thk. Muḫyuddîn 'Alî Necîb. 2. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Hasen. *Ṭabaḳātu's-Şâfi'îyye*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1987/1407.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ 'İmâduddîn 'İsmâ'îl b. 'Umer. *Ṭabaḳātu'l-fuḳahâi's-Şâfi'îyyîn*. Thk. Enver el-Bâz. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2004/2425.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî. *Maḳâlâtü's-şeyḫ Ebi'l-Hasen el-Eş'arî imâm Marife* 19/1 (2019): 249-264

- ehli's-sunne*. Thk. Ahmed 'Abdurrahîm es-Sâyiḥ. Qâhira: Mektebetu's-Seḫâfeti'd-Diniyye, 2005/1425.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım 'Alî b. Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkı. *Tebyînu kezibi'l-mufterî fî mâ nusibe ile'l-İmâm Ebil-Hasen el-Eş'arî*. Beyrût: Dâru Kitâbi'l-'Arabî, 1983/1404.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakîhler Yöntemi" Ayrışmaşmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname Düşünce Platformu* 7/17 (2009/2): 65-94.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Bağdâdî el-Kâdî. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed b. 'Alî b. Seyr b. el-Mubârekî 5 Cilt. Riyâd: y.y. 1993.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Ḥabîb. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve huve Şerhu muhtaşari'l-Muzenî*. Thk. 'Alî Muhammed Mu'avvaḍ-Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1419.
- Râzî, Faḥruddîn Muhammed b. 'Umer b. el-Huseyn. *el-Maḥşûl fî 'ilmi'l-usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1420.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaḫfer Manşûr b. Muhammed b. 'Abdilcebbar. *Qavâti'u'l-edille fî usûli'l-fikh*. Thk. 'Abdullâh Ḥâfîz Ahmed el-Ḥukmî. 5 Cilt. Riyâd: Mektebu't-Tevbe, 1998/1319.
- Sübkî, Ebû Naşr Tâcu'ddîn İbnu's-Sübkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed Tanḥî-'Abdulfettâḥ Muhammed el-Ḥulv. 10 Cilt. Qâhira: Maṭba'atu 'Isâ el-Bâbî el-Halebi, 1964/1383.
- Sübkî, Ebû Naşr Tâcu'ddîn İbnu's-Sübkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*. Thk. 'Abdulmun'im Halîl ibrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle li'l-İmâmi'l-Muṭṭalibî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Qâhira: Mektebetu Dâri't-Turââ, 2005/1426.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *Kitâbu İbâti'l-İstiḥsân*. (el-Üm'ün içinde). 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlu'ddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fî usûli'l-fikh*. Thk. Muḥyiddîn Dîb Misto-Yûsuf 'Alî Budeyvi. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Keâir, 2008/1429.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlu'ddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Luma'*. Thk. 'Abdulmecîd et-Türkî. 2 Cilt. Tûnus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012/1433.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlu'ddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *et-Tebşîra fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Ḥasen Heyto. Dimeşk: Dâru'l-Fikr. 1983/1403.
- Yaşar, Mehmet Aziz. *Tâcu'ddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları 2018.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân b. Kaymâz. *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. 'Umer 'Abdusselâm et-Tedmurî. 53 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1993/1413.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Heyet). 20 Cilt. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1985/1405.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutûbî, 1994/1414.

Summary

Abû'l-Ḥasan al-Ash'arî forsook Mu'tazilite theology during his time as one of the important theologians of Mu'tazilite theology. In the following years, he adopted a clearly anti-Mu'tazilite theological position. During this new period, he accompanied particularly the important representatives of the Iraqi Shâfi'î school. Of the Shâfi'ite scholars with whom he stayed in contact, one may mention Zakariyyâ al-Sâjî, Abû Ishâq al-Marwazî, al-Qaffâl al-Shâshî, Abû Bakr al-Şayrafî, İbn Abi Hurayra and Abû Sahl al-Şu'lûkî. Due to Ash'arî's close contact with the Shâfi'ite scholars, it has been widely thought that he adopted the Shâfi'ite school. Therefore, the later Shâfi'ite scholars have considered him one amongst themselves. Although Ash'arî is a scholar who is predominantly a theologian, he is at the same time an Islamic legal theoretician, having special views in this field. These views differ from some of the views held by other legal theoreticians in general and by Shâfi'î in particular.

Ash'arî disagreed with Shâfi'î himself and the majority of Shâfi'ite scholars over such subject-matters as the passing of the era in which a consensus is formed (inqirâḍ al-aşr), successfulness and failure in producing sound legal opinions, obligation, abrogation, etc. The fact that Ash'arî as a mujtahid set forth views different from Shâfi'î's is significant for two reasons. First, the Shâfi'ite scholars consider Ash'arî one amongst themselves, tending therefore to view Ash'arî's disagreement with Shâfi'î as that of an insider scholar with the founder of the school. Second, an overwhelming majority of the Shâfi'ites adopted the Ash'arite theology in the historical process. Therefore, Ash'arism and Shâfi'ism displayed an eclectic nature in history. Shâfi'î has been regarded as the founder of the Shâfi'ite school or Shâfi'ism while Ash'arî is viewed as the founder of Ash'arism. Ash'arî's disagreement with Shâfi'î over some

subjects of Islamic legal theory put the later generations of Shāfi'ite scholars on the horns of a dilemma in deciding the conflicting views of Shāfi'ī and Ash'arī, the first being their imam in legal issues and the second their imam in theological issues. Noting this situation, Abū Muḥammad al-Juwaynī clarifies that Ash'arī disagreed with Shāfi'ī over some certain subjects of Islamic legal theory, emphasizing that he took sides with Shāfi'ī in this case. Yet not all Shāfi'īs adopted the same attitude. Therefore, one may consider the Shāfi'ite tendency towards this issue in two groups. The Shāfi'ites took up two attitudes towards the issues over which Ash'arī disagreed with Shāfi'ī. Some of the Ash'arite-Shāfi'īs, who adopted the Ash'arite system of theology, gave precedence to their theological school, preferring the views of Ash'arī as the founder of their theological school to those of Shāfi'ī as the founder of their legal school. As pointed out by Ibn Ṣalāh, majority of the Shāfi'ite theologians avoided supporting Shāfi'ī. However, a group of Shāfi'ī jurists and theologians supported Shāfi'ī against Ash'arī. Therefore, the Shāfi'ite scholars defended Shāfi'ī and the Shāfi'ite school against this intra-school opposition. Of the pro-Shāfi'ite scholars, one may mention such figures as Abū Ishāq al-Isfarāyīnī, Abduḥqāhir al-Baghdādī, Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī, Abū Muḥammad al-Juwaynī, Abū Ishāq al-Shīrāzī and Abū'l-Muẓaffar al-Sam'ānī. Their pro-Shāfi'ī action limited and constrained the intra-school activities of the Ash'arites. Therefore, Ash'arī himself and his followers encountered a serious and strong reaction within the school. However, despite this reaction, the Ash'arite doctrines received a considerable response within the school. The reverberation of the Ash'arite teachings in the school results from the fact that his exponents are authoritative legal theoreticians of the Shāfi'ite school. An important role was played in this process by the efforts of such Ash'arī-Shāfi'ī figures as Ibn Fūrak, the main transmitter of the Ash'arite doctrines, Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, as well as Abū Ḥāmid al-Ghazālī. It is meaningful that those Shāfi'ite-Ash'arites who adopted the Ash'arite position regarding the subjects of Islamic legal theories acted more carefully in holding that position vis-à-vis the reactions from inside the school, declaring their particular loyalty to Shāfi'ī and the Shāfi'ite school on the fear of their Shāfi'ī affiliation being questioned. The fact that such Shāfi'ī luminaries as Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Sayf al-Dīn al-Āmidī, al-Qāḍī al-Bayḍāwī and Tāj al-Dīn al-Subkī cited in their works the differing views of the Ash'arites demonstrate that these Ash'arite views took their place as established and legitimate doctrines within the Shāfi'ite school. Although Ash'arī's disagreement with Shāfi'ī created a serious crisis within the Shāfi'ite school, the school's internal balances, systematics and dynamics prevented this crisis from evolving into a serious disintegration and from breaking away.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

İNCELEME
Review

Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî, Ukalâu'l- Mecânîn (Akıllı Deliler)

Adnan Arslan

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
adnan.arslan@bilecik.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

Geliş Tarihi / Received: 20.02.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2019

Atıf / Cite as

Arslan, Adnan. "Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî, Ukalâu'l- Mecânîn (Akıllı Deliler)". *Marife* 19/1 (2019): 265-271. <https://doi.org/10.33420/marife.529589>.

Yaşlılar ve fakirler gibi psikiyatrik hastalar ve zihinsel engelliler de toplumların inkâr edilemez bir gerçeğidir. Görme ve işitme engellilerin yanı sıra zihinsel engelli hastaların da sosyal hayata rehabilite edilmesi, bugün olduğu gibi insanlık tarihi boyunca vicdanını yitirmemiş milletlerin¹ sorumluluğu olmuştur.

Engellilere karşı insan yaratılışının fitri tepkisi olan "şefkat" ve "merhamet", fitratın tercümanı olan İslamiyet'in de tavizsiz ve istisnasız bir surette emrettiği hususlardan olmuştur. Gerek Kur'ân ayetleri gerekse sevgili Peygamberimizin (s.a.v.) sünneti bizi onlara karşı var gücümüzle yardıma, merhamete teşvik etmektedir.²

Bu hassasiyetin bir sonucu olarak İslam toplumunun her kesimi ile yakından alakadar olan ulema ve üdeba da sorumluluk bilinci ile hareket etmiş ve toplumun

¹ Fiziksel ve zihinsel hastalara merhametle yaklaşmak, onlara karşı şefkat hissiyle yardım etmek gayet fitri, insani bir meseledir. Burada "vicdanını yitirmemiş milletler" ifadesiyle savaşlar gibi olağan üstü durumların yaşandığı tarihlerde bazı yöneticilerin barbarca yöntemlerle fiziksel ve zihinsel engelli hastaların sistematik bir biçimde imha edildiğine işaret edilmektedir. Örneğin, Hitler dönemi Almanya'sında "1939-1945 yılları arası altı yıl içerisinde 180 bin psikiyatrik hastanın, psikiyatristlerin gözetiminde öldürüldüğü" ifade edilmektedir. Ayşegül Bilge, Olcay Çam, "Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele", *TAF Preventive Medicine Bulletin* 9/1 (2010): 72. (71-78).

² Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Engelliler Gerçeği ve İslam –Sorunlar ve Çözüm Önerileri-, ed. İsmail Karagöz (20-21 Aralık 2003 Ankara).

“musibete maruz” kesimlerine farklı bakış açılarından teselli amaçlı telifatta bulunmuşlardır. Bu âlimlerden birisi de İbn Habîb en-Nisâbü’rî (Neysâbü’rî) (ö. 406/1016)’dir. Çok yönlü bir âlim olan İbn Habîb, fıkıh, hadis, tefsir ve dil çalışmalarının yanı sıra “*Ukalâu’l- mecânîn*” adlı bir eser ortaya koymuştur.¹

Eserin başlığından da anlaşılacağı üzere konu bir bütün halinde akıl sağlığı yerinde olmayan “mecânîn” “deliler” hakkındadır. Klasik Arap edebiyatında mizahî unsur olarak kullanıldığını sıklıkla gördüğümüz “obur, tembel, asalak vb.” tiplerinin sosyal hayata farklı bir renk katan gülünç ama düşündürücü hikâyelerine benzer bir şekilde bu eserde de “deli” figürünün “akıllıca” verdiği cevaplar ya da takındığı “bilgece” tavırlar müellifin “derleme” amacı doğrultusunda, didaktik anlatım çerçevesinde edebi kalıba dökülmüştür.

Klasik Arap literatüründe “akıllı deli” olarak bilinen taifeye dair kendisine ulaşan rivayetleri derlediği bu eserde müellif, muhtemelen hadisçi oluşunun etkisi ile aldığı rivayetlerin mümkün oldukça senetlerini vermeye özen göstermiştir. Bühlûl el-Mecnûn, ‘Uleyyân el-Mecnûn, Cu’ayfi-rân el-Müvesves, Sabbâh el-Müvesves, Ebû’d-Dîk, Sa’dûn gibi akıllı delilerin anekdotlarını mizahi bir materyal olarak belli bir düzende tasnif etmiştir. Pratik bir zekâ ve hazırcı cevaplık özelliği ile okuyucuları hayran bırakacak bu tipolojinin günümüz insanına vereceği pek çok yararlı mesajlar da bulunmaktadır.

Giriş kısmında ağırlıklı olarak “gerçek deliliğin ne olduğu” üzerinde durmuş olmakla birlikte konunun farklı yönlerine de atıfta bulunmayı ihmal etmemiştir. Engelli oluşunu istismar etmeye çalışarak duygu sömürüsü ile çıkar devşirmeye çalışan fırsatçılara karşı uyanık olunması ya da toplumun “deli” diyerek sözüne itibar etmediği bazı kimselerin hakikatte “bilge” olabileceği gibi pek çok ayrıntıyı rivayetler ışığında aktarmaktadır.

İbn Habîb besmele, hamdele ve salveleden sonra eserine giriş cümlesi olarak

¹ Arap edebiyat tarihinde Abbasiler döneminden itibaren dert ve sıkıntı halinde kulun nasıl davranması gerektiği, “şer”li görünen şeyde “hayır”lı olanı nasıl görebileceğine ilişkin hacimli eserler yazılmıştır. Hikâyeler koleksiyonu olarak karşımıza çıkan bu eserlerde sıkıntılar karşısında teselli, ümitsizlikler karşısında umut verme amacı güdülmüştür. Çoğunlukla “teselli” bağlamında âyetler, hadisler, sahabe ve tâbiûn kavi ve tecrübeleri başta olmak üzere diğer ibretli olay ve menkıbeler edebi üslup ile yoğrularak kısa başlıklar altında verilmiştir. Konu hakkında ayrıntı için bk. Adnan Arslan, “et-Tenûhi ve el-Udeydân Özeline Düünden Bugüne Bir Psikoterapi Geleneği: ‘el-Ferac Ba’deş-Şidde Konulu Eserler”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017): 211-233.

² Mehmet Ali Sarı, “İbn Habîb en-Nisâbü’rî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 150.

³ Folklorik bir anlatıma dayanan eserde müellifin halk tarafından akli muhakemesi yerinde olmayan kimseler için kullanılan “mecnun” (deli) tanımlamasını esas almış olmasına binaen biz de bu tanımda eserin orijinal atmosferini yansıtabilmek adına “mecnun” tanımlamasını Türkçemizdeki argo bir kullanım olan “deli” ile ifade edeceğiz.

⁴ Anekdot koleksiyonları şeklinde derlenmiş bu hikâyelerde mizahi figür olarak “obur, tufeyli, cimri, bedevi ve sarhoş” karakterlerinin ele alınışına dair kapsamlı bir çalışma için bk. Şener Şahin, *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı Tipler ve Temalar* (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

⁵ *Ukalâu’l- mecânîn* adlı eserin ilk devir muhaddislerinden Ebû Muhammed Hasen b. İsmâîl b. Muhammed ed-Darrâb’ın (ö. 313/925) *Ukalâu’l-mecânîn ve’l-müvesvesîn* adlı eserden ilhamını aldığı söylenebilir. Bu eserde de müellif Bühlûl, ‘Uleyyân, Cu’ayfirân, Sa’dûn ve Ebu’d-Dîk gibi meşhur hazırcı cevap meczupların pratik zekâ ürünü söz ve eylemlerine yer vermiş, onlara nispet edilen 25 adet manzûme ve mizahi hikâyeyi derlemiştir.

mealen şöyle başlamaktadır: *Allah dünyayı; zevale mahkûm, yol üstünde bir han, bu hanın sakinlerini ise her an fenaya maruz, türlü bela ve musibetlere hedef, hayat ölümle; beka fanilikle; kuvvet zaafı; gençlik ihtiyarlıkla; izzet zilletle; varlık darlıkla; sıhhat marazla malul bir surette halk buyurmuştur. O, varlığı bu zıtlıklar üzerine yaratması ile zaafı olmayan bir güç, aczi olmayan bir kudret, ölümü olmayan bir hayat, zilleti olmayan bir izzet ve fakrı olmayan bir zenginlik gibi kemâl sıfatlarını sadece ve sadece kendi zatında topladığını göstermektedir.*⁴

Müellifin eserine “zıtlıklar üzerine kurulu bir âlem” değerlendirmesi ile başlaması kanaatimizce gayet derin bir tasavvufi arka planın işaretidir.⁵ Zira bilindiği üzere “zihinsel engel” gibi kalıtsal hastalıkların tamamen tedavisi -bunca uluslararası “gen merkezli” çalışmalara rağmen- şimdilik dahi tıbben mümkün değildir. O halde zihinsel engelli bir hastanın kendisi -hastalığın engelinden dolayı- durumunun farkında değilse de onun çevresindeki birinci dereceden yakınları ve diğer akrabaları tedavisi mümkün olmayan ömürlük bir hastalığı nasıl değerlendirmeleri gerektiği yönünde irşada muhtaçtır. Engellinin özellikle ebeveyni, hiç kimsenin maruz kalmak istemeyeceği ağır bir imtihanda Müslüman olarak mümince bir duruş, bir düşünce sergileme hususunda İslam âlimlerinin nasihat ve tevcihatlarına ihtiyaç duyacaktır. Anladığımız kadarıyla İbn Habîb gibi İslam âlimlerini bu tür eserler yazmaya sevk eden saik budur. Ağır imtihanlarda kaza ve kaderin hükümlerine karşı Allah’a itiraz etmek, onun “Rabb” oluşuna karşı anlık da olsa bir şikâyetle bulunmak gibi maddi musibetten çok daha büyük bir musibete düşmemek için İslam ümmetine karşı irşat ve rehberlik görevi üstlenme lüzumu hissetmektedir. Her şeyden önce dünya hayatının hakikat ve mahiyetinin ne olduğunu tespit ederek “zaten fani” olan hayatın zorluklarını da “geçici” bilmek lüzumunu, musibetler karşısında “aciz, zayıf” oluşumuzun “kudret sahibi bir Allah”a karşı varoluşsal bir kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla üzerimize düşen onun kudretinin nihayetsizliğini anlayarak rahmetine itimat etmemiz olduğu gibi pek çok itikadi gerçeği veciz bir şekilde kaleme almıştır. Dünya hayatının zıtlıklar üzerine kurulu olması Allah’ın bu zıtlıkların da üzerinde mutlak kemalde sıfatlara haiz olduğunu göstermesi gayesine matuf olduğunu dolayısıyla musibet denilen şeylerin de onun iradesi dâhilinde geldiği gerçeğini en başta vurgulamak istemiştir.

Müellif, hastalık, fakirlik, yaşlılık, acizlik ve ölüm gibi zahiri musibetlerin gerçeğinin ne olduğuna dair yapılan bu değerlendirmeden sonra hayattaki zıtlıkların hikmetine dair Hz. Peygamberin “hastalıklar” hakkındaki hadislerinden deliller ge-

⁴ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 27.

⁵ Hicri 4. Yüzyılda Bağdat’ta yaşamış sûfi Ebû Said el-Harrâz’ın (ö. 277/890) “Allah, ancak zıtları terkib etmekle bilinebilir.” yaklaşımının İbn Habîb’in eserinin mukaddimesinde kendini lafzan olmasa da manen hissettirdiğini söylemek mümkündür. Ünlü mutasavvıf İbn Arabî’de ilmi ve felsefi bir öğretiye dönüşecek olan *vahdetu'l- vücûd*, daha öncesinde de özellikle hicri üçüncü asırdan itibaren Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi ilk dönem sûfilerinde tecrübeye dayalı bir düşünce olarak makes bulmuştur. Harrâz’ın Allah hakkında marifet elde etmek için şart olarak öne sürdüğü ve İbn Arabî’de sistemleşecek olan “zıtların birliği” anlayışının bir bakıma İbn Habîb’in yukarıdaki ifadelerinde de etkin olduğunu görülmektedir.

tirmektedir. Enes b. Malik'e isnat edilen bir rivayete göre Hz. Peygamber "*Sana hastalık olarak selamet yeter*" demiştir. Bu rivayetin mazmununu teyit eden bir beyte daha yer vermiştir.

"Rabbime yana yana beni yaşatmasına dair selamet için dua ettim.

*Gördüm ki sıhhat hastalık imiş."*¹⁰

Aynı bağlamda verilen diğer kavillere göre de sıhhat hastalık ve afiyet ise fena ve zeval davetçisidir.

Eserin girişine alınan bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla olumlu görünen sağlık ve olumsuz kabul edilen hastalık, görünenin aksine anlamlar taşımaktadır. Hastalığın sıhhat ve sıhhatin hastalık olduğuna dair bu yaklaşımın bağlamının ne olduğuna dair herhangi bir yönlendirme de bulunmadığı dikkat çekmektedir. "Sağlık ve selameti hastalık yapan husus nedir?" mukadder sorusunun cevabını müellifin vermediği görülmektedir.

Anlaşılan müellif maksadının ne olduğunu hemen tasrih etmektense eserinin akışı içerisinde kendine özgü bir diyalektik kurmayı tercih etmiştir. Zira bu girişten sonra Hz. Peygamberin "delilik" denen şeyin aslında "gençliğini Allah'a isyanda kul lanma" olduğunu belirten rivayete yer vermiştir.¹¹ Bu rivayete göre mecnun Allah'a itaat etmeyen gençtir. Diğer bir rivayette Hz. Peygambere "mecnun" olduğu söylenen bir adam gösterilmiştir. Allah Rasûlü (a.s.m.) onun "musibetzed" olduğunu mecnunun ise Allah'a isyan eden kişi olduğunu haber vermiştir.¹² Müellif, "delilik" denilen şeyin toplumda yerleşmiş bir âdeti ya da düzeni terk ederek muhalif hareketler ve sözler sarf etme olduğuna işaret eden ayetleri konu bağlamında ele almıştır. Bu ayetlere göre Nuh (a.s.)'ın kavmi kendisine "mecnun" demiştir. Yine Mûsa (a.s.)'a karşı Firavun "mecnun" suçlamasında bulunmuştur. Nübüvvet silsilesinin en nihayetinde olan Hz. Peygamber (a.s.m.)'e dahi "mecnun" isnadında bulunulmuştur.

Müellifin, deliliğin ne olduğunu tespit etmek için vermiş olduğu bu pasajlarla okuyucuyu maksadına doğru yönlendirmek istediği anlaşılmaktadır. Buna göre yakın akraba ya da çevresinde "deli" bulunan bir kişi onun bu halinden dolayı aşırı kederlenip kendisinin müzmin bir üzüntüye kapılmasına izin vermemelidir. Zira gerçek anlamda "*delilik*" bile bile "*Allah, ahiret ve ibadetten yüz çevirmektir*". Bu itibarla İbn Habîb, hakiki hastalığın Müslümanca kıstaslarını ortaya koyarak değerlendirmeyi bu ölçütler çerçevesinde yapılmasını tavsiye etmektedir. Yoksa deliliğin insanlar arasında vaz edilmiş beşeri ve örfi kıstaslar ele alınarak bakılacaksa peygamberler dahi "deli" kabul edilmişlerdir. O halde Müslümana yakışan, hastalıklar ve musibetlere maruz kalındığında hakikatin ölçüleri ile bakmak, kısa ve fani hayatın mutluluk ve refahını değil, ebedi ahiret hayatının afiyet ve sıhhatini esas almak olmalıdır. Müellif bu mesajları satır aralarında, yapmış olduğu alıntılarda dolaylı olarak aktarmaktadır. Süfyân-ı Sevrî (ö. 161), Fudayl b. İyâz (ö. 187), Halef b. Eyyûb, Ubeydullah b. Muhammed b. Âişe, Halîl b. Ahmed (ö. 175), ve Bîşr b. Mûsâ el-Esedî

¹⁰ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 28. Şiiri Ebû Dâvût Süleyman b. Ma'bed, es-Sebhî, "Bazı edebiyatçılar bana şöyle söylemiştir." diyerek aktarmıştır.

¹¹ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 29.

¹² İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 30.

gibi selef âlim ve edebiyatçılardan hakiki manada deliliğin Allah'ı unutup ahirete hazırlanmamak olduğuna dair kavillerine isim vererek atıfta bulunduğu gibi isim vermeden “قیل” formunda pek çok kavle de sahibini belirtmeden yer vermiştir.

Mecnunluğa dair bu ön tespitlerden sonra filolojik olarak mecnunluğun değerlendirilmesini yapmakta ve aynı bağlamda kelimelere Arap şiirinden örnekler getirmektedir. Müellife göre mecnun anlamına gelen kelimeler şunlardır:

الأحمق الأخرق المعتوه المائق الرقيق المرقعان المسوس المخبيل المختل الأنوك الدولة المؤتة الأولق المهوس الهلجاجة الخذب الرشاع الملغ الجعيس المألوس المتيم المعبد الأهوج الهائم المدله الأبله المستهتر الواله الهبتقع.

İbn Habîb tüm bu kelimelerin “deli” anlamında kullanıldığını gösteren şiirlere ya da kavillere yer vermiştir. Bundan sonraki bölüm başlıklarının isimlerini vererek daha sonrasında kitabın tamamı hakkında bir değerlendirmede bulunmanın daha yerinde olacağını düşünüyoruz.

- Ahmaklık ve Ahmaklar Hakkında Darb ı Meseller
- İnsan Dışındakiler Hakkında Söylenen Ahmaklık Sözleri
- Hayvan Ahmaklık İsimleri
- Deliler Hakkında Darb ı Meseller
- Hurufu'l- Ceddi ve'l-Akl ve Devletü'l- Hamki ve'l-Cehl
- Ahmaklardan ve Onların Sohbetinden Kaçınmak
- Akıllı Delilerin Haberleri ve Onların Özellikleri (Meşhur Deliler)
- Bedevi Deliler
- Kadın Deliler
- İsmi Bilemediğimiz Delilere Ait Haberler

Yaklaşık 358 sayfalık eserin muhakkık önsözü ve fihristler hariç kalmak şartıyla 318 sayfası müellife aittir. 12 bölüme ayrılmış olan kitabın yaklaşık 160 sayfası sadece “akıllı deliler”e ait haberlere tahsis edilmiştir. Sonuç olarak eserin büyük ölçüde “ahbar” nitelikli yönünün ağır bastığı Câhız (ö. 255) Ebu'l-Ferac el-İsfahânî (ö. 356), Ebû Alî et-Tenûhî (ö. 384) ve çağdaşı Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414) gibi Arap edebiyatçılarındaki görülen hikâyeler koleksiyonu telif geleneğini devam ettirmiştir.

İbn Habîb bu eseriyle toplumda “deli” olarak tanınan kişilerin “mahiyet” bakımından bir bütünlük teşkil etmediği düşüncesini aktarmak istemektedir. Nitekim hak peygamberlere de “deli” denildiği olmuştur. Eserde tilki gibi bir zekâyla insanların sırtından geçinmeye çalışan bazı sahtekâr tabiatlı insanların “deli” maskesi takarak çıkarları peşinde koştuğuna dair örnekler verildiği gibi yine toplumda “deli” olarak bilinen ancak aslında birer “zâhid, sûfî, ârif, abdâl” olan gizli velilerin ibret dolu sözlerine, hikmet kuşanmış davranışlarına ve hayatın hakikatini tüm berraklığıyla keşfeden ferasetli hallerine değinilmiştir.

Eserin okuyucu hafızasında en uzun süre kalacak olacak hikâyeleri kanaatimizce “akıllı deliler” bölümünde yer almaktadır. Burada, Türkçemizde geçen “Ya tuz kokarsa” sözünün yüzyıllar önce Arap dilinde de atasözü olarak kullanıldığını görürüz.¹³ Hayatını mezarlıklarda geçiren Bağdatlı Ebû Alî el- Muharramî adında bir delinin “*kabrin karanlık ve yalnızlığını düşündükçe mezarlığın ona pek ferah ve nurlu*

¹³ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 221.

*geldiği*¹⁴ şeklindeki irfan dolu sözü bizleri ürkütecektir. Mevlana Celaleddin Rûmî (ö. 604)'den duymaya alışkın olduğumuz “Şeb-i Arus” (*Ölüm düğündür bana*) hikmetli sözünü, Velhân adında bir deliden de duymak okuyucuyu şaşırtacaktır.¹⁵ Ehvâzlı deli bir kadın olan Hayyûne'nin geceleri sabaha kadar “Allahım! Ne zamana kadar beni bu avarelerle yaşamaya mecbur edeceksin?” diyerek akıllı görünümlü delileri Allah'a şikâyet edişi düşündürcektir.¹⁶ Tarsus'ta halk içinde “Deli Razzâm” olarak bilinen bir şahsın Bizans askerleri ile çatışmaya girdiğinde tam bir fedai gibi kahramancasına savaşıp şehre geri döndüğünde yine deliliğine devam etmesi¹⁷ Osmanlı ordusunda “*Sefere ordunun önünde giden, savaş sırasında gözlerini budaktan sakınmayarak düşman saflarını yaran, taburlarını delen,*”¹⁸ akıncı deli bölüklerini akla getirecektir. Bağdatlı bir mecnun olan Gavdek'in kendisiyle “deli” diyerek alay eden çocuklar için, “*Aşkın ve cinnetin eziyeti yetmiyor mu ki bu çocuklar da bana böyle ayrıca eziyet ediyor?*” şeklindeki serzeniş,¹⁹ aşk ve cezbe hallerinde bazen sufilerin ne- lere duçar olduğunu gösterecektir. Tabrûne adında bir delinin cami kapısına işemesi sonucu cemaatten dayak yerken: “Eşek olsam beni döver miydiniz? Farz edin ki ben eşeğim.”²⁰ pişkinliği hem güldürecek hem de deli dediğimiz insanların kafa yapıları hakkında bir fikir verecektir. Abdurrahman b. el-Eş'as adlı Kûfe'li bir delinin “Kendini taşıyarak kovalayan çocuklara neden taş atarak karşılık vermiyorsun?” sorusuna: “Allah'tan korkuyorum ve onlar gibi olmak istemiyorum.” cevabı²¹ bizleri “deliler” hakkında düşüncelerimizi tekrar gözden geçirmeye sevk edecektir.

İbn Habîb'in hadisçi kişiliği ve o dönemde haber rivayetlerinde isnada verilen öneme binaen hemen tüm rivayetlerin senedi ile birlikte verildiğinden bahsetmiştik. Kimim okuyucular için bu uzun senetlerin eserin akıcılığına ve hikâyelerdeki mazmunu takip edebilmede olumsuz etki uyandırması mümkündür. Diğer taraftan esere yönelik bir eleştiri olarak şunu da söylemek mümkündür. Müellif, klasik İslam telif geleneğinde uygun olarak eserinde önce konu ile ilgili ayet, hadis ve sonrasında da selef-i salihin kavillerini vermiştir. Eserde zaman zaman halk tarafından “deli” olarak bilinen kimselere karşı kötü muamelede bulunduğu temas etmiştir. Ancak zihinsel engelli bu kişilerin tamamı da elbette ki bilgece cevaplar veren ya da “deli” oluşunu suiistimal eden kimselerden ibaret değildir. Gerçekten de şefkat ve ilgiye muhtaç zihinsel engelliler de toplumların bir parçasıdır. Dolayısıyla bu kesime karşı şefkati uyandıracak tarzda öğütlerin, tavsiyelerin eserin bütünlüğü içerisindeki yer almadığı görülmektedir.

Bu tanıtımda, ilk defa Vecîh Fâris el-Kîlânî tarafından neşredildiği belirtilen eserin Ömer el-Es'ad'ın tahkiki ile Dârû'n-nefâis tarafından Beyrut/1987 baskısı esas alınmıştır. Eseri Yahya Atak Türkçeye kazandırmış ve tercümesi Şule Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

¹⁴ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 223.

¹⁵ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 228.

¹⁶ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 286.

¹⁷ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 266.

¹⁸ Salih Demirbilek, “Türk Kültüründe ‘Deliler’ ve Bunların Dede Korkut Oğuznâmelerine Yansıması”, *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2013): 69-77.

¹⁹ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 255.

²⁰ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 254.

²¹ İbn Habîb, *Ukalâu'l-mecânîn*, 174.

Kaynakça

- Bilge, Ayşegül; Çam, Olcay. "Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 9/1 (2010): 71-78.
- Engelliler Gerçeği ve İslam – Sorunlar ve Çözüm Önerileri-*. Ed. İsmail Karagöz. 20-21 Aralık 2003 Ankara.
- Arslan, Adnan. "et-Tenûhi ve el-Udeydân Özelinde Düünden Bugüne Bir Psikoterapi Geleneği: 'el-Ferac Ba'deş-Şidde Konulu Eserler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017): 211-233.
- Sarı, Mehmet Ali. "İbn Habîb en-Nîsâbü'rî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 150. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şahin, Şener. *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı Tipler ve Temalar*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Demirbilek, Salih. "Türk Kültüründe 'Deliler' ve Bunların Dede Korkut Oğuznâmelerine Yansıması". *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2013): 69-77.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

İNCELEME

Review

İmam Hatip Okullarının Niteliği, Problemleri ve Çözüm Önerileri Çalıştayı, 13-14 Mayıs 2017, Balıkesir

Ahmet Ali Çanakcı

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı

ahmet.canakci@balikesir.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-6200-2763>

Geliş Tarihi / Received: 25.02.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 08.05.2019

Atıf / Cite as

Çanakcı, Ahmet Ali. "İmam Hatip Okullarının Niteliği, Problemleri ve Çözüm Önerileri Çalıştayı, 13-14 Mayıs 2017, Balıkesir". *Marife* 19/1 (2019): 273-279. <https://doi.org/10.33420/marife.531816>.

Günümüzde büyük bir ivme kazanan bilimsel, teknolojik ve inovatif gelişmeler, toplumun tüm alanlarını (aile, sosyal çevre, kitle iletişim araçları, kurumlar vb.) etkilemektedir. Bu etkileşimden ve inovasyondan genelde MEB, özel de ise örgün din eğitiminin merkezindeki en yaygın kurum olan imam hatip okulları da nasibini almaktadır. Bu bağlamda, MEB/Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün imam hatip okulları ile ilgili yeni düzenlemelerinin (öğretmen/öğrenci niteliği, yönetim, öğretim programı, ders kitapları, yöntem-teknik ve materyaller, DİB ile yapılan protokol kapsamında hafızlık programları, proje okulları) bazı problematikleri/sorunsalları da beraberinde getirdiği görülmektedir.

Bu sorunların en aza indirgenmesinde, imam hatip okullarında motivasyon/verimlilik ve hedeflenen amaca ulaşılmasında en önemli husus ise yeni düzenlemelerin/programların uygulanabilir ve sürdürülebilir bir nitelik kazanmasıdır. Bunun için İmam Hatip Okullarındaki beklenti/ ihtiyaç ve problemlerin, yapılacak bilimsel çalışmalarla sağlıklı bir şekilde yerinde tespit edilip, bunların çeşitli bilimsel platformlarda (çalıştay/workshop, sempozyum, kongre, eğitim semineri vb.) tartışılması ve müzakere edilmesi önem arz etmektedir.

Bu çerçevede, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İlim Yayma Cemiyeti Balıkesir Şubesi, İmam Hatip Okulları Platformu, Balıkesir Milli Eğitim Müdürlüğü, Balıkesir İl Müftülüğü ve Balı-

kesir Büyükşehir Belediyesi iş birliği ile 13-14 Mayıs 2017 tarihleri arasında Balıkesir’de, 2 panelist ve yaklaşık 100 katılımcıyla (akademisyenler/din eğitimcileri, DİB temsilcisi, il, ilçe milli eğitim müdürlüğü temsilcileri, İHO ve İHL idarecileri ve meslek dersleri öğretmenleri, DKAB öğretmenleri, il, ilçe müftülüğü temsilcileri, Kur’an kursu idarecileri ve öğreticileri, imam-hatipler, okul aile birliği temsilcileri, STK temsilcileri, sendika temsilcileri) “İmam Hatip Okullarının Niteliği, Sorunları ve Çözüm Önerileri Çalıştayı” gerçekleştirildi.

“İmam Hatip Okullarında İdari, Fiziki, Yönetim ve Organizasyon Faaliyetleri”, “İmam Hatip Okullarında Öğrenme-Öğretme Süreci: Öğretim Programları, Yöntem-Teknik ve Materyal Geliştirme”, “İmam Hatip Okullarında Öğretmen Niteliği”, “İmam Hatip Okullarında Öğrenci Niteliği ve Sosyal Çevresi”, “İmam Hatip Okulları ve Hafızlık Eğitimi” konularının ele alındığı ve tartışıldığı program, 13 Mayıs 2017 Cumartesi günü saat 08.30’da Balıkesir Merkez Anadolu İmam Hatip Lisesi müdür yardımcısı Hüseyin ÇAKAL’ın sunumuyla ve Karesi İlçesi Yeşilli Camii müezzini kayyımı Süleyman CENGİZ’in Kur’an-ı Kerim tilavet ile başladı.



Balıkesir İl Müftü Vekili Ramazan TOPCAN, Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürü Yakup YILDIZ, İlim Yayma Cemiyeti Genel Merkez Eğitim Müdürü Kurtuluş ÖZTÜRK, İmam Hatip Okulları Platformu Başkanı Halil TAŞ, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN ve İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi ve çalıştay koordinatörü Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI’nın selamlama konuşmalarının ardından saat 09.00’da panele geçildi.



Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI'nın moderatörlüğünde, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Nevzat ÂŞIK ve Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölüm Başkanı Prof. Dr. Halit EV'in palenist olarak katıldığı panelde "Dünden Bugüne İmam Hatip Okulları ve imam Hatip Okullarının Gelecek Vizyonu" konusu ele alındı.



Panelden sonra çalıştay oturumlarına geçildi. Her biri yaklaşık bir saat otuz dakika süren beş oturumda grup çalışmaları yapıldı. Bu bağlamda ilk oturum/grup çalışması, 13 Mayıs 2017 Cumartesi günü saat 10.40-13.10 arasında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT'in başkanlığında "İmam Hatip Okullarında İdari, Fiziki, Yönetim ve Organizasyon Faaliyetleri" adlı başlıklar üzerinde yürütüldü. İkinci oturum/grup çalışması, saat 14:00-16:00 arasında İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ'ın başkanlığında ""İmam Hatip Okullarında Öğrenme-Öğretme Süreci: Öğretim Programları, Yöntem-Teknik ve Materyal Geliştirme" konuları üzerine gerçekleştirildi. Sonrasında 14 Mayıs 2017 Pazar günü saat 08:30-10:30 arasında Prof. Dr. Halit EV'in başkanlığında "İmam Hatip Okullarında Öğretmen Niteliği" başlıklı üçüncü oturum/grup çalışması yapıldı. Dördüncü oturum/grup çalışması saat 10:50-12:30 arasında Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI başkanlığında "İmam Hatip Okullarında Öğrenci Niteliği ve Sosyal Çevresi" başlıklı konu üzerinden tartışıldı. Beşinci oturum ise saat 13.30-15.00 arasında İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKCI başkanlığında sürdürülmüş olup, çalışmada, "İmam Hatip Okulları ve Hafızlık Eğitimi" konusu ele alındı. Daha sonra saat 15.00'da değerlendirme ve kapanış oturumuna geçildi. Prof. Dr. Halit EV, Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKCI'nın çalıştayda tartışılan konular ve ulaşılan sonuçlarla ilgili yaptıkları genel değerlendirmelerin ardından katılımcılara katılım belgesi verilmesiyle çalıştay sona erdi.



Çalıştay çalışma gruplarındaki tartışma ve müzakereler neticesinde, İmam Hatip Okullarında karşılaşılan sorunlar ile ilgili aşağıdaki ortak önerilere ulaşılmıştır:

1. Okulların fiziki şartları (spor salonu, konferans salonu, kütüphane, internet vb.) iyileştirilmelidir.
2. İHO'larındaki kontenjanlar, okulların fiziki kapasitesine uygun olarak belirlenmelidir.
3. Fiziki açıdan kız ve erkek öğrencilere uygun olarak sağlık (hijyen) ve yapısal açıdan iyi tasarlanmış abdesthaneler inşa edilmeli ve bütün İHO ve İHL'ler bu tasarıma uygun bir şekilde yapılandırılmalıdır.
4. İHO ve İHL'nin iç ve dış mekânlarının tasarım açısından, öğrencilerin gelişim düzeylerine ve ilgi alanlarına göre renklendirilmesine özen gösterilmelidir.
5. İHO ve İHL bünyelerindeki yurt ve pansiyonlar, hukuki ve yapısal olarak revizyona ihtiyaç duymaktadır. Bu kurumlar, öğrencilerin kişisel gelişimlerine olanak sağlayacak şekilde tasarlanmalıdır.
6. Pansiyonlu okullarda, yurt ve bahçe güvenliği sağlanmalıdır.
7. Klasik kütüphane ve mescit tasarımından vazgeçilerek, bu alanlar öğrencilerin

farklı ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde tasarlanmalıdır.

8. Öğrencilerin milli ve manevi değerleri kazanmalarını sağlayacak türdeki eserler açısından, kütüphanelerin zenginleştirilmesine önem verilmelidir.
9. Öğrencileri, kitap okuma konusunda motive etmek amacıyla, okullarda “Okuma Sokakları” ve “Z Kütüphane” şeklindeki yeni tasarım alanları dizayn edilmelidir.
10. Kütüphanelerin zenginleştirilmesi veya kurulması noktasında, devlet kaynakları yanında STK’larla işbirliğine gidilmelidir.
11. İHL farklı proje okullarının sayıları artırılmalıdır.
12. İHL öğrencilerinin mesleki yeterliklerini destekleme bakımından staj eğitimlerinin desteklenmesine daha fazla önem verilmelidir.
13. Sınavlarda sadece test yapmak yerine öğrencilerin muhakeme gücünü artırmaya yönelik açık uçlu, boşluk doldurma, doğru-yanlış gibi soruların yer aldığı sınavlar hazırlanmalıdır.
14. Başarılı olan öğrenciler ödüllendirilmelidir.
15. Öğretim programı hazırlanırken, öğrencilerin öğrenme alanları (bilişsel, duyuşsal ve psikomotor) daha fazla dikkate alınmalı ve eleştirel düşünme becerileri kazanımı göz ardı edilmemelidir.
16. Derslerde, öğrencilerin duyuşsal becerilerini geliştirmeye yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Bu yönde öğretim programında eleştirel düşünmeye yönelik seçmeli derslere yer verilebilir.
17. Adab-ı muâşeret konuları, tüm derslerin içerisine dağılan bir alan olarak değerlendirilmelidir.
18. Meslek dersleri öğretmenlerine, pedagojik açıdan farklı yöntem-teknik ve materyal kullanımı üzerine, hizmet içi eğitim seminerleri (ihtiyaç ve beklentiye göre), daha profesyonelce verilmelidir. Öğretmenlerin de hizmet içi eğitime katılmaları teşvik edilmelidir.
19. Öğrencilerin gelişim düzeylerine, bireysel farklılıklarına ve öğrenme stillerine (görsel, işitsel, kinestetik) göre çeşitli yöntem ve teknikler kullanılarak dersler verimli hale getirilmelidir.
20. Değerler eğitimi kapsamında, derslerde öğrencilerin psiko-sosyal sorunlarının çözümüne yönelik somut hikâye, kıssa ve örnek olay gibi hayattan rol model alabilecekleri örnekler verilmelidir.
21. Öğrenciler, sağlıklı kişilik ve bireysel yeteneklerinin gelişimi için sanat, müzik, spor gibi faaliyetlere yönlendirilmelidir.
22. İHL meslek dersleri öğretmenleri, her derse girmemeli ve bu konuda branşlaşmaya gidilmelidir.
23. İHL meslek dersleri öğretmenleri, kendilerini geliştirme, çağın gerektirdiği bilgi birikimine haiz olma (mesleki, sosyal, kültürel, pedagojik), teknolojiyi etkin ve verimli kullanabilme becerisi için lisansüstü eğitim yapma yönünde teşvik edilmelidir.
24. Kur’an-ı Kerim alanında hizmet içi eğitim seminerlerinde, DİB’in yetiştirmiş personelden istifade edilmelidir.
25. Öğretmenler, öğrencilerin gözünde rol model olduğunun bilincinde olmalıdır. Etkili bir din eğitimi için, bu yönde seminerlere tabi tutulmalıdır.

26. Meslek dersine giren öğretmenler, öğrencileri not kaygısı ile korkutmamalı, öğrenciyi okuldan soğutmamalı, hiçbir öğrencinin meslek dersleri yüzünden okulu terk etmesine sebebiyet verilmemelidir.
27. Öğretmenlerin motivasyonunun artırılması için ödüllendirmeye başvurulmalıdır.
28. Okullardaki idareci ve öğretmenler, vizyonlarının geliştirilmesi amacıyla bilimsel proje yapmaları konusunda teşvik edilmeli ve desteklenmelidirler.
29. Okul yöneticileri, okul aile birliğinin, ailelerin, okul ve eğitim ile daha iç içe olması hususunda çalışmalar yapmalıdır.
30. Parçalanmış aile çocukları, yaptıkları olumsuzluklardan dolayı dışlanmamalıdır. Onları kazanma yoluna gidilmeli ve gerekirse bu süreçte rehberlik servisin-den yardım alınmalıdır.
31. Okullardaki PDR öğretmenlerinin ihtiyaca göre sayıları ve etkinlikleri artırılmalıdır.
32. Öğrencinin, öğretmene ulaşımını engelleyen sorunlar ortadan kaldırılmalıdır.
33. Öğrencilerin arkadaş çevresinden olumsuz etkilenmesini önlemek amacıyla öğrencilerin, okula aidiyet duygusu güçlendirilmeli ve pekiştirilmelidir.
34. Çocukların kullanmış oldukları sosyal, çağdaş iletişim araçları, ailenin gözetiminde olmalı ve bu süreç aile tarafından sürekli takip edilmelidir. Öğrencilere ve ailelere sosyal medyanın doğru kullanımı ile ilgili eğitimler verilmelidir.
35. Öğrencilerin okullardaki etkinliklerine, aileler davet edilerek, öğrenci ve aile onurlandırılmalıdır.
36. Hafızlık eğitiminin uzun ve zor bir süreç olduğu ve bu sürecin küçük yaşlarda başlaması sebebiyle, hafızlık yapan öğrencilerin yaş düzeyine göre moral-motivasyonlarının sağlanması önemli bir konu olduğundan, bu süreçte onlara rehberlik desteği verilmelidir.
37. Hafızlık eğitimi veren öğreticilere pedagojik formasyon eğitimi verilmelidir.
38. Hem İHO'da okuyan hem de hafızlık yapan öğrencilerin motivasyonu için hafızlık yapmış rol modellerden faydalanılmalıdır.
39. Hafızlık sürecinde Kur'an kursu idarecileri, öğreticileri ile DKAB ve meslek dersleri öğretmenleri arasında koordinasyon/işbirliği sağlanmalıdır.
40. Hafızlık öğrencilerinin sağlıklı pedagojik gelişimi için sportif, sosyo-kültürel ve sanatsal faaliyetlere katılması sağlanmalıdır.
41. Hafızlık proje okulları fiziki ve sosyal açıdan donanımlı olmalıdır.
42. Hafızlık eğitiminde, farklı modern yöntem ve teknikler araştırılarak, çocukların seviyelerine ve özelliklerine uygun yöntemler belirlenmelidir.



Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakekî bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, 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, göndericileri 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 takdim 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 dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye 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 yaptıktan 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.
 - İlk hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
 - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
 - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine 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 olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5

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'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlama, 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.
- 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

cm ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, ilk yana yaslı ve hecelemiş 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, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Özlere, derginin [www. marife.org](http://www.marife.org) sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atıf ve kaynakça gösteriminde ISNAD Atıf Sistemi'nin kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi ISNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

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 *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* critical letters and words with transcripty.
 - 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](http://www.marife.org) accessible by the international academic community.
- FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES**
Marife, requires writers to use the Isnad Citation Style. More information can be found on the ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org>)