



asoscongress

ALANYA

**ULUSLARARASI DİN BİLİMLERİ
SEMPOZYUMU**

International Symposium on Religious Sciences

**18-19-20 APRIL
2019**

TAM METİN KİTABI

ASOSCONGRESS CONFERENCE PROCEEDINGS

ISBN: 978-605-7602-99-2

www.asoscongress.com

VI. ULUSLARARASI DİN BİLİMLERİ SEMPOZYUMU TAM METİN KİTABI

ISBN: 978-605-7602-99-2

Yayın Yönetmeni
Muhammet Özcan

Yayın Editörü
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu

Kapak Tasarımı
Bülent Polat

Erişime Açıldığı Tarih
27.08.2019

Asos Yayınevi

1.baskı

Adres: Çaydaçıra Mah. Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 67/2-4/MERKEZ/ELAZIĞ

Telefon: 0532 643 75 23

Mail Adresi: asos@asosyayinlari.com

Web: www.asosyayinlari.com

Instagram: <https://www.instagram.com/asosyayinevi/>

Facebook: <https://www.facebook.com/asosyayinevi/>

Twitter: <https://twitter.com/Asosyayinevi>

Tam metin kitabında yayınlanan tüm bildiriler Sobiad tarafından indekslenmiş, İntihal.net tarafından benzerlik denetiminden geçirilmiştir.





Sempozyum Onursal Başkanı

Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Ahmet Pınarbaşı

Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Aldyab

Dr. Öğretim Üyesi Bilal Yıldırım

Dr. Öğretim Üyesi Hüsametdin Karataş

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Belkacem Boumahdi

Prof. Dr. Candalene J. McCombs

Prof. Dr. Cemile Hesenzade

Prof. Dr. Choi Han – Woo

Prof. Dr. Daoud Djefafla

Prof. Dr. David Carr

Prof. Dr. Elena Oganova

Prof. Dr. Erica H. Gilson

Prof. Dr. Gwendolyn Alexander

Prof. Dr. Hasan Onat

Prof. Dr. Hocine Boukara

Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu

Prof. Dr. Kathleen Malu

Prof. Dr. Khalil Awda

Prof. Dr. Kim Hyo Joung

Prof. Dr. Liptai Kalman

Prof. Dr. Lubov Kopanitsya

Prof. Dr. M. Ali Kırman

Prof. Dr. Mohammed Hardan Ali

Prof. Dr. Moheddin Bananeh



Prof. Dr. Nabeel Madallah Hamad Al-Obaidi

Prof. Dr. Sevil Mehdiyeva

Doç. Dr. Elmira Memmedova Kekeç

Doç. Dr. Gulnara Kanbarova

Doç. Dr. Nazile Abdullazade

Doç. Dr. Tarana Khalilova Ahmed Gizi

Doç. Dr. Turan Akkoyun

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Aldyab

Dr. Öğretim Üyesi Bilal Yıldırım

Dr. Öğretim Üyesi Hüsamettin Karataş

Dr. Öğretim Üyesi Recep Özdemir

Dr. Öğretim Üyesi Semra Kıranlı Güngör

Dr. Öğretim Üyesi Türkan Askerova



İÇİNDEKİLER

‘CİHAD’ KAVRAMI ÖRNEĞİNDE KUR’AN AYETLERİNİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI SORUNU	2
SOSYAL MEDYA VE YENİ RİSK ALANLARI: MAHREMİYET BAĞLAMINDA ÖZEL YAŞAMIN DÖNÜŞÜMÜ.....	7
DÖRT HALİFE DÖNEMİ EĞİTİM FAALİYETLERİNİN İSLÂM MEDENİYETİNE KATKISI	12
İSLÂM GELENEĞİNDE HİSBE TEŞKİLATININ ORTAYA ÇIKIŞI - İŞLEYİŞİ	26
ÖLÜM VE YENİDEN DİRİLİŞİN SEMBOLİK ANLATIMI OLARAK ASHAB-I KEHF OLAYI.....	41
KÜLTÜREL BAĞLAMIYLA KUTSAL MİRASIN MİMARİ -SEMBOLİK- DEĞERLERİ; ANTAKYA SAINT PIERRE KİLİSESİ.....	53
SERAHSİ’NİN USÛLÜ’NDE HZ. PEYGAMBER’İN FİİLLERİ	70
OSMANLI DEVRİNDE RUMELİ’DE KUR’ÂN TEDRİSİ (BULGARİSTAN VE YUNANİSTAN ÖRNEĞİ).....	88
BEŞERÎ MÜNÂSEBETLER VE UZLAŞI KÜLTÜRÜ AÇISINDAN ‘HUCURÂT SÛRESİNİN TAHLİLİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ	98
İBN TEYMİYYE’YE GÖRE İMAM EŞARÎ	126
İSLAM HUKUK TEORİSİNDE ADÂLETİN BİÇİMSEL EŞİTLİĞE İNDİRGENMESİ SORUNU: HANEFÎ HUKUK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME.....	140
CUMHURİYET’TEN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE’DE ‘AŞERE-TAKRÎB-TAYYİBE EĞİTİMİ (ANKARA ÖRNEĞİ).....	157
HADİSİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASINDA METİN DIŞI UNSURLARIN KATKISI	170
GÖRME ENGELLİ ÖĞRENCİLERE ARAPÇA BRAİLLE (KABARTMA) OKUMA YAZMA SİSTEMİNİN ÖĞRETİMİNE YÖNELİK YENİ BİR YÖNTEM	182



‘CİHAD’ KAVRAMI ÖRNEĞİNDE KUR’AN AYETLERİNİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI SORUNU

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet AKIN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Kur’an, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu esas alan ilkeler içerir. Başlangıçtan itibaren bu ilkeler, Müslüman bireyler açısından insanlar arası ilişkilerin yanı sıra, insanın Tanrı ve evren ile kurduğu barışçıl ilişkilerin temel meşruiyet çerçevesini oluşturmuştur. Bununla birlikte, günümüzde bazı kişi ve grupların Kur’an’ın söz konusu ilkelerine temel oluşturan ayetlerini kendi tahripkâr ideolojilerini meşrulaştırmak için kullandıkları görülmektedir. Bu çerçevede, özellikle ‘cihat ayetleri’ olarak nitelenen altmışa yakın ayetin özgün tarihsel-sosyolojik bağlamından kopartılarak araçsallaştırıldığı tespit edilmiştir. Esasen bu ayetlerden her biri kendi başına bir çalışmanın konusu olarak ele alınmayı gerektirecek anlam zenginliğine sahiptir. Bu nedenle, özellikle doğrudan ‘cihad’ sözcüğünün geçtiği ayetlerin müstakil başlıklarla sonraki çalışmalarda ele alınması planlanmaktadır. Tebliğimizde ise, bu ayetler arasından seçtiğimiz, konumuz bakımından sıkça atıfta bulunulan ve “*Allah’a ve peygamberine inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda ‘cihat’ edersiniz. Eğer bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır*” anlamına gelen Saf suresinin 11. ayetini, tefsir ve sosyoloji biliminin imkânlarını kullanarak disiplinler arası bir yaklaşımla inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Cihad, Araçsallaştırma, Meşruiyet, Şiddet.

Giriş

İnsanlar yaratılışı gereği benzer nitelikler taşımaktadır. İlk insandan günümüze kadar insanlar arasındaki münasebetlerin temel gerekçeleri de benzerlikler göstermektedir. Bu benzerliklerle birlikte Yüce Allah belirli bir amaç uğruna yarattığı insanın yaşantısına peygamberler ve vahiy yoluyla yön vermektedir. Bu



İtibarla dinin temel kaynağı olan vahiy, insan davranışlarını belirli bir düzene sokma gayesi taşımaktadır. Davranışların doğru bir zemine dayanması da vahiy metninin doğru anlaşılması ve yorumlanmasıyla mümkün olmaktadır. İnsanın yaşamış olduğu zaman dilimi ve coğrafyanın getirmiş olduğu yaşam şekilleri, ilahi metnin farklı şekillerde yorumlanmasını ortaya çıkarmaktadır. Bu yorumlama çabalarının temelini ilahi metin oluşturmakla birlikte, vahyin murad olunan anlamları, zaman zaman ideolojilerin, farklı amaçlar taşıyan grupların faaliyetlerinin meşruiyet olgusuna çekme amacıyla göz ardı edildiği görülmektedir. Tarih boyunca varolagelen iktidar mücadeleleri toplumsal düzenin sağlanması ve benzeri hususlarda vahyin sürükleyen gücünden etkilenmiştir. Özellikle Kur'an'ı Kerim'de savaşla ilgili ayetler dikkate alındığında daha çok bu yönelim ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla savaş motivasyonunu artıran, Kur'an'da yaklaşık otuz yerde geçen ve başlı başına bir araştırma konusu olan "cihad" kavramının ne anlama geldiği önem arz etmektedir.

Terim olarak cihad, güç sarfetmek, gayret sarfetmek, bir işi başarmak için çabalamak mânasına gelen cihad kökünden türetilmiştir. İstilahta Allah'ın emir ve yasaklarını öğrenip o doğrultuda yaşamak ve başkalarına örnek olarak iyiliği yaygınlaştırıp kötülüklerden uzak durmaktır.¹ Cihad, aynı zamanda örnek bir yaşantı ortaya koyarak İslâm'ı tebliğ etme, nefse ve düşmanlara karşı mücadele verme anlamında da kullanılmıştır. Nitekim Râgıb el-İsfahânî, cihadı düşmanla mücadelenin yanı sıra nefis ve şeytanla mücadele şeklinde tanımlamıştır.² Aynı zamanda cihadla ilgili hadis kaynaklarında geçen "Mücahid nefsiyle cihad edendir"³ şeklindeki ifade bütün bir hayat tecrübesine ve davranışlardaki samimiyete dikkat çekmektedir.⁴

Saf Suresi 11. Ayet Bağlamında Cihad Kavramı

Cihad kavramının düşmanla mücadele etmenin yanında nefis mücadelesi olduğu düşüncesi müfessirler tarafından kabul edilmektedir. Düşmanla mücadelenin gerekli şartları haiz olduğunda yapılabileceğini kabul etmekle birlikte, gerçek anlamda cihadın nefsin menfi isteklerine karşı yapılan mücadele olduğu açıktır. Nitekim birçok âlimin de vurguladığı nefisle mücadele daha kapsamlı ve süreklidir. Bu itibarla "Allah'a ve Peygamberine iman edip mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edersiniz. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır."⁵ "Allah yolunda cihad etmek" malla ve canla ifadesiyle birlikte

¹ Ahmet Özel, "cihad", İslam Ansiklopedisi," c.7, s. 527.

² Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât fî Garîbui'l-Kur'ân*, s. 142.

³ Tirmizî, "Fezâ' ilü'l-cihâd", 2.

⁴ Mustafa Öztürk, Kur'an'da Cihad, "İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad" KURAMER, s. 101.

⁵ Saf Suresi, 61/11.



ilk anda maddi bir savaşımayı akla getirirse de gerçekte durum böyle değildir. Cihadın bizatihi gerçekleşebilmesi nefsin isteklerini yenmekle mümkündür. Yüce Allah bir önceki ayette; *Ey iman edenler! Sizi elem dolu bir azaptan kurtaracak bir ticaret göstereyim mi size?*⁶ buyurmakta, bu anlamdaki cihadın önemine dikkat çekmektedir.

Allah ve Resulüne iman edip iyi ameller işleyenler için elbette mükafatlar vardır. Taberî Katade'den rivayetle ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: Allah, insanları iyiye ulaştıracak davranışların neler olduğunu bildirmiştir. İşte bu ayetler de insanların dünya hayatlarında yapacakları tercihlerin sınırlarını çizmektedir.⁷ Bu durumda mükafata ulaşmak için, Allaha ve Resulüne iman ettikten sonra Allah'ın dini uğrunda mallarla ve canlarla cihad etmek yeterli gelmektedir. İman ettikten sonra mal ve canla cihadın icrası konusu anlaşılması gereken en önemli husustur. Malla ve canla cihad etmekten kastın Allah'ın dinini yaymak adına savaş etmek manasında olduğunu düşündüğümüzde, dinin aslını teşkil tasdik aşamasını geçersiz kılmaktadır. Bu konuda Taberî net bir açıklama yapmamış, cihadın Allah tarafından istenen ve kişiyi mükâfaata götüren bir araç olduğundan bahsetmiştir. Görüldüğü üzere Saf suresi 11. ayette cehennem azabından kurtuluşun çaresi olarak iman etmek ve Allah yolunda cihad etmek zikredilmektedir. İman etmekle birlikte zikredilen cihadın önemi vurgulanmaktadır.

Razi ise Saf suresi 11. Ayeti kendinden önce gelen "sizi kurtaracak ticareti göstereyim mi?" şeklindeki ifadeden yola çıkarak açıklamaktadır. Ticaretten kastın karşılıklı bir şey alıp verme olduğunu düşünmekte, cennet karşılığında insanların bir şeyler vermek durumunda olduklarına dikkat çekmektedir. Buna delil olarak "Allah'a ve peygambere iman ederseniz..." ifadesini göstermektedir. İman için gerekli olan şartlardan kalp ile tasdik - dil ile ikrar karşılığında Allah insanı ahiretteki zorluklardan alıkoyar.⁸ Allah'a ve peygambere iman ettikten sonra zikredilen cihadla ilgili Razi üç görüş beyan etmektedir.

İlki; Kişinin, kendisi ile nefsi arasındaki cihadı ki bize göre en önemlisi ve zor olan cihad şeklidir ki, nefsi kontrol altında tutmak heva ve heveslerden günahlardan sakınmaktır.

İkincisi; kişinin, kendisi ile diğer yaratılmışlar arasındaki cihadıdır ki, kendisi dışındakilere son derece acıma ve merhamet duygularıyla yaklaşmaktır.

⁶ Saf Suresi, 61/10.

⁷ Taberî, Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Daru'l Hicr, Kahire, 2001, c.22, s. 616-618.

⁸ Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, Tefsir-i Kebir, Daru'l Kitâbul İlmîyye, Tahran, trhsz, c.30, s. 316.



Üçüncüsü kişinin, kendisi ile dünyası arasındaki cihadıdır ki ahiretle dünya hayatını dengede tutmak, dünyayı ahirete hazırlık için vasıta bilmektir.⁹ Bu şekilde imandan sonra cihadın kişide olması gereken üç şekline temas edilmektedir. Bu üç görüşün temelini oluşturan harekete geçirici dayanak noktası ise, insanın davranışlarına yön veren nefsidir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de var olan birçok ayetin farklı amaçlar uğruna meşruiyet aracı olarak kullanıldığı yadsınamaz bir gerçektir. Asırlardır süregelen bu tutum ayetler ve kavramların çıkarlar lehine yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Müslüman gelenekte var olan hakimiyet anlayışının yerleştirilmesi ve pekiştirilmesi aşamalarında müsbet anlamda karşılığı olan zorunlu savaş durumlarının dışında, cihad kavramının içerisine yerleştirilen inanmaya zorlanan bir anlayış yatmaktadır. Bu zorlama öyle bir zorlamadır ki bireylerin ya da grupların düşüncelerini meşrulaştırma çabasıyla birlikte savaşma, kendi gibi düşünmeyenleri yok etme noktasına kadar gitmektedir. Bizim araştırmamızın konusu olan Saf Suresi 11. ayet de zaman zaman benzer düşünceler meşruiyet aracı olarak kullanılmıştır. Ayette “mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edersiniz” ifadesi Razi'nin değindiği üzere nefisle olan mücadeleyi işaret etmektedir. Nefsin zorlandığı canlı varlıklar olarak kendini ve tüm canlıları kollamak, onlara şefkat ve merhametle yaklaşmaktır. Aynı zamanda dünya nimetlerinin Allah'ın isteği doğrultusunda kullanılması en önemli nefis mücadelesidir. Esasen nefse ağır gelen, kişinin Allah'a karşı olan bireysel sorumluluğudur. Bu sorumluluğu yönlendiren güç nefis olduğuna göre, aslında cihad, nefisle mücadele sonucunda murad-ı ilâhîye uygun hareket etmektir.

Kaynakça

er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, (trhsz.), *Tefsir-i Kebir*, Tahran: Daru'l Kitabul İlmiyye.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (2001), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire: Daru'l Hicr.

Özel, Ahmet (1993), “Cihad” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.

⁹ Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. 30, s. 316.



Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed (1970), *el- Müfredât fî Garîbui 'l-Kur'ân*, Kahire: Muhammed Ahmed Halefullah, Mektebetü'l-Anclü'l-Mısriyye.

Tirmizî, “Fezâ' ilü'l-cihâd”, 2, “Fiten”, 13.



SOSYAL MEDYA VE YENİ RİSK ALANLARI: MAHREMİYET BAĞLAMINDA ÖZEL YAŞAMIN DÖNÜŞÜMÜ

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet AKIN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Yeni medyada kullanıcıların kendileri tarafından üretilen içerikleri internet ortamında ve mobil ortamlarda kolayca yayımlayabilmeleri, bir taraftan iletmek istedikleri mesajları geniş kitlelere daha hızlı ve etkili biçimde ulaştırabilme imkânı sağlarken, diğer taraftan her geçen gün özel ve kamusal alan ayırımının dönüşümünü hızlandıran yeni riskleri beraberinde getirmektedir. Bu bağlamdaki risklerin başında, özel yaşamın gizliliğinin ya da mahremiyetin ihlali gelmektedir. Esasen yeni medya içeriklerinin kaynağının belirsiz olması, yeni medya formatlarında özel yaşam ile kamusal yaşam ayırımının büyük oranda muğlaklaşmasına neden olmaktadır. Kişisel yaşama ilişkin verilerin gönüllülük esasına göre kullanıcılar tarafından paylaşılması, söz konusu belirsizliğin ana değişkeni durumundadır. Çünkü bu paylaşımlar, paylaşan kişinin izni alınmaksızın yeniden üretilebilmekte ve kişinin alenileşmesini istemediği içerikler böylece kamusal platformlarda görünür kılınabilmektedir. Bu bağlamda, tebliğimizde özel yaşamın gizliliğinin ihlaliyle birlikte mahremiyet olgusunun geçirdiği dönüşümün ana hatlarıyla açıklanması amaçlanmaktadır.

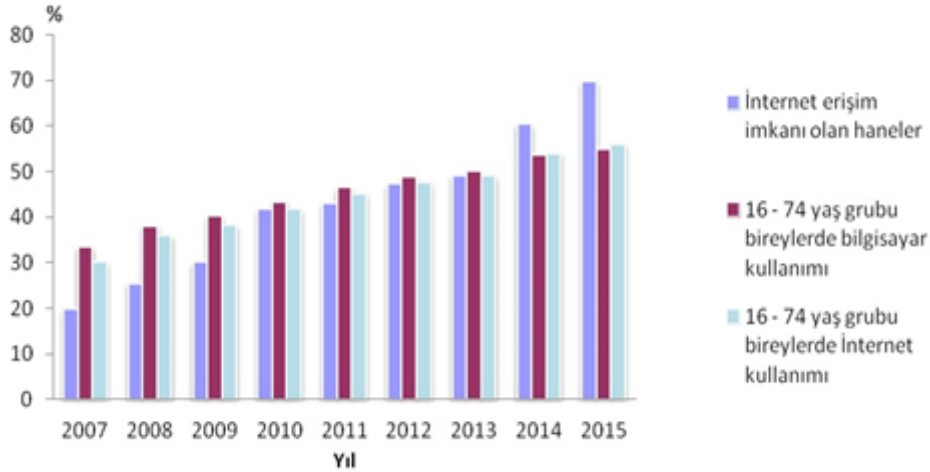
Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya, Risk Alanları, Mahremiyet, Özel Yaşamın Gizliliği.

Giriş

Günümüzde yeni iletişim ortamları, özellikle internet, modern iletişim sisteminin en büyük destekçisi olmaktadır. 1970’lerde başlayan ve 1990’lardan sonra hızla devam eden internet kullanımı, web sitelerinin ve portalların yaygınlaşmasıyla kullanıcı sayısını artırmış, 2000’li yıllarda sosyal medyanın işlerlik kazanmasıyla birlikte ise, her kesimden insanı ilgilendirecek noktalara ulaşmıştır. Bugün çoğu insanın alışkanlık haline getirdiği sosyal medya kullanımı, her kültür ve her kesimden geniş kitlelerin, sosyal taleplerine yanıt verirken; aynı zamanda bu ortamı eleştirenlerin odak noktasında bulunmaktadır. Üstelik ilginin her geçen gün artması sosyal medyanın gücünü artırmaya devam etmektedir. Esasen sosyal medyayla birlikte, düzeyi ve etkinliği sözlü iletişimdeki kadar olmasa da, bilginin istenildiği anda seçilebildiği, adreslenebildiği, paylaşılabilirdiği ve geri bildiriminin anında yapılabildiği bir “sanal” etkileşim çerçevesi sunan; bilginin kolayca depolanabildiği çok büyük miktarlarda bir belleğe sahip yeni bir iletişim biçimi ortaya çıkmıştır. Tebliğimizde, sosyal medyanın bu düzeyde yayınlaşmasının beraberinde getirdiği risklere mahremiyetin dönüşümü bağlamında kısaca temas edilecektir.

Sosyal Medyada Mahremiyet: Riskler ve Tehditler

Sosyal medya eğitim, siyaset, din, ekonomi, tüketim ve pazarlama gibi alanlardaki içeriklerin geniş kitlelere hızlı ve etkili biçimde erişimine imkân sağlayan benzersiz bir niteliğe sahiptir. Böylece insanlar arası etkileşimin niteliğini artıran duygu ve düşüncelerin yanı sıra, fotoğraf ve video gibi görsel içeriklerin paylaşımı kolaylıkla yapılabilmektedir (İspir, 2013: 2-26), Ayrıca sosyal medyanın hedef kitlesinin her yaş ve kesimden insan olması da, söz konusu etkileşimi güçlendiren hususlar arasındadır. Belli bir kesimin tekelinde olmaması ve erişim kolaylığı, sosyal medya araçlarının çok az maliyetle erişilebilir olması, sürekli kendini yenileyen, gündem belirleyen etkileşimli bir ortam oluşturması, içerikler üzerindeki yorumların hızlı bir şekilde işlem görmesi, bununla birlikte yeniden düzenlemeyle anında değiştirilebilir olması gibi hususlar da sosyal medyanın kullanıcılarına sunduğu imkânlar arasında sayılabilir.



Şekil 1: TÜİK Verilerine Göre İnternet Erişim Oranları¹

Sosyal medyanın erişilebilirliği, internet kullanımının yaygınlığıyla doğrudan ilişkilidir. Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK)'nin verilerine göre, 2014 Nisan ayı itibariyle 16-74 yaş grubundaki bireylerde internet kullanım oranı %53,8'dir. Bu oran erkeklerde % 63,5, kadınlarda ise % 44,1'dir. İnternet kullanım oranları, 2013 yılının aynı döneminde Türkiye geneli için % 48,9 iken, erkeklerde % 59,3, kadınlarda ise % 38,7 olarak gerçekleşmiştir. Türkiye genelinde internet erişim imkânına sahip hanelerin oranı 2013 yılının aynı ayında % 49,1 iken, bir yıl sonra % 60,2'ye yükselmiştir. Bu oran her geçen gün artmaya devam etmektedir. Günümüzde internet kullanımının olmadığı hane neredeyse yok gibidir.

Sosyal medyanın dünyada olduğu gibi ülkemizde de bu denli yaygınlık kazanmasının beraberinde getirdiği avantajlarla birlikte dezavantajlardan da söz edilmesi kaçınılmazdır. Esasen insan yaşamını kolaylaştıran teknolojik gelişmelerin onu belli açılardan zorlaştırması beklenen bir durumdur. Çünkü geniş kitleler açısından teknolojik yenilikler bir taraftan yaşamı kolaylaştırıcı özelliğiyle kolay kabul edilebilir etkilere yol açarken, diğer taraftan toplumsal değişimin hızına ayak uyduramayan kesimler açısından zorlaştırıcı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu zorlaştırıcı faktörlerin başında, yaşam

¹ Bkz. TÜİK, Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=18660#> [Erişim Tarihi: 18.03.2019].



tarzlarını dönüştürücü etkisiyle mahremiyet algısı gelmektedir. Öyle ki, günümüzde sosyal medyanın dönüştürücü gücüyle, bir yandan, mahremiyetin bir hak olarak korunmasına yönelik talepler gittikçe artarken, diğer yandan mahremiyete yönelik tehditler yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Üstelik bu taleplerin ve tartışmaların konusunu oluşturan olguyu ifade etmek üzere kullanılan mahremiyet kavramının anlamı ve kapsamı üzerinde de bir uyuşmanın varlığından söz etmek oldukça güçtür. Mahremiyetin çok anlamlılığı ve belirsizliği, onu tanımlama girişimlerini de her geçen gün zorlaştırmaktadır.

En genel anlamıyla mahremiyet, başkaları tarafından ne ölçüde tanınıp bilindiğimiz ve başkalarının fiziksel olarak bize ne ölçüde ulaşabilir olduklarının yanı sıra, başkalarının ilgi ve dikkatinin ne ölçüde nesnesi olduğumuzla da yakından ilişkili bir kavramdır. Bu bağlamda mahremiyet hakkı, bireylerin, grupların veya kurumların, diğerleriyle iletişime girdiklerinde kendileri hakkındaki bilgiyi ne zaman, nasıl ve ne ölçüde vereceklerini belirleme yetkisini ifade eder. Sosyal hayata bireysel katılım açısından bakıldığında mahremiyet, bir kimsenin fiziksel veya psikolojik araçlar yoluyla genel toplum yaşamından gönüllü ve geçici olarak çekilmesiyle yakından ilişkilidir. Bu, yalnızlığa çekilme şeklinde olabileceği gibi, küçük grup dayanışmasını yaşama veya geniş gruplar içinde anonim bir halde kalma şeklinde de ortaya çıkabilir. Bu niteliği ile mahremiyet, yalnız başına kalma ile başkalarıyla birlikte olma arasındaki karşılıklı diyalektik alanı ifade eder.

Sosyal medyanın dönüştürücü etkisiyle mahremiyete yönelik riskler ve etik ihlaller, bireysel yaşantıyı ve bireyselliği zayıflatarak toplumu ortalama kimselerden oluşan bir bütün haline getirmektedir. Sosyal medya içerikleri yoluyla sürekli olarak başkaları arasında yaşayan, hayatının her anını diğerleriyle paylaşmaya zorlanan insan, kendi bireyselliğinden, onurundan ve saygınlığından yoksun kalma riskiyle karşılaşmaktadır. Böylece her ihtiyacı, arzusu, zevki ve düşüncesi, kamusal bir soruşturmaya veya denetime konu olan birey, bireyselliğini yitirerek ortalama bir varlığa dönüşmektedir. Oysa kolektif toplumsal yaşamın, bireyin bağımsızlığına müdahalesinin bir sınırı olmalıdır. Zira bu sınırı bulmak ve onu saldırılara karşı korumak, toplumsal yaşamın iyi bir şekilde sürdürülebilmesi bakımından vazgeçilmez öneme sahiptir (Yüksel, 2009: 280-294).

Mahremiyeti dönüştürücü etkisinin yol açtığı risk ve tehditlerle sosyal medya, etik sorunları da beraberinde getirmektedir. Kullanıcının içerikler üzerinde hem kullanıcı hem de üretici, dağıtıcı ve yaygınlaştırıcı olarak konumlandırılmasının yol açtığı sosyal medya içeriklerinin kaynağının belirsiz olması sorunu, öncelikle “özel yaşamın gizliliğinin ya da mahremiyetin ihlaline” yol açmaktadır. Çünkü sosyal medyada kullanıcılar, kendi ürettikleri içerikleri çok kolay bir şekilde internet ortamında ve mobil ortamda yayımlayabilmektedir. Bu durum, yeni medya formatlarında özel yaşam ile kamusal yaşam ayırımının büyük oranda muğlaklaşmasını beraberinde getirmektedir. Bu ortamda kişisel yaşama ait veriler gönüllülük esasına göre kullanıcılar tarafından paylaşılmaktadır. Ancak bu paylaşımlar, paylaşan kişinin izni alınmaksızın yeniden üretilebilmektedir. Böylece kişinin alenileşmesini istemediği içerikler kamusal platformlarda görünür kılınabilmektedir.

Sosyal medyada mahremiyet bağlamında ortaya çıkan sorunlardan biri de, “kullanıcıların ‘rıza/onaylarının/onaylarının’ yeniden üretilmesidir”. “Rıza/onay” kavramı, özünde kişisel seçimlere dayanıyor gibi görünse de, dijital platformların içerik üretici, yönlendirici ve denetleyicileri tarafından gittikçe özgür bir tercih konusu olmaktan çıkartılmaktadır. Böylece, öncelikle reklam endüstrisinin

sunduğu imkânlarla tüketicilerin düşünce, kanaat, inanç, tutum, beğeni ve alışkanlıkları belirlenmektedir. Daha sonra söz konusu belirlenimler çerçevesinde içerikler üretilerek müşterilerin beğenisine sunulmaktadır. Ancak bu süreç, anlatıldığı kadar yalın işlememekte, esasen son derece karmaşık süreçler içinde tüketici davranışlarına yön veren içerikler yeniden kurgulanarak bireysel ve toplumsal beğeni ölçütleri oluşturulmaktadır. Bu bağlamda karşılaşılan etik sorunlardan biri de, kullanıcıların yoğun biçimde reklamsal içeriklere maruz bırakılmasıdır (bkz. Demir, 2006). Dijital ortamda aradığınız herhangi bir bilgi ya da ziyaret ettiğiniz herhangi bir sitenin kayıtları reklam endüstrisinin araçları tarafından depolanmakta, müşteri profiliniz oluşturulmakta ve sonraki ziyaretlerinizde size özel reklam içerikleri sayfanızda belirlemektedir (Şahin, 2015: 35-44). Böylece potansiyel müşteriler olarak gündeminize henüz girmemiş ya da ihtiyacınız olmayan söz konusu ürün(ler)e ilişkin satın alma isteğiniz güdülenerek alış-veriş eğiliminiz güçlendirilmektedir. Esasen burada “bireyin sadece tüketici olarak konumlandırılması” da etik bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, haber ile ticari enformasyonun sınırlarını belirsizleştirmekte ve kullanıcılar arasında haberin kaynağına ilişkin güvensizliğin gittikçe artmasına neden olmaktadır.

Sonuç

Genel olarak sosyal medyadaki sıkça karşılaşılan etik sorunların, özel olarak ise mahremiyet içerikli sorunların çözümüne giden yolda atılması gereken adımların başında medya okuryazarlığının geliştirilmesi gelmektedir. Çünkü sosyal medya ortamlarındaki özel yaşamın gizliliğinin ihlali başta olmak üzere yaşanan her türden etik sorunu en aza indirmek ve var olan sorunları çözmek için sorunun kaynağının tespiti önemlidir. Kanaatimizce, mahremiyete ilişkin mevcut risklerin ve tehditlerin kaynağında kullanıcıların sosyal medya kullanımı konusunda yeterli düzeyde bilgi sahibi olmaması yatmaktadır. Söz konusu sorun çözüldüğünde kullanıcılar; kamusal, sivil ve siyasal alanlarda bilgi, duygu ve düşüncelerini daha bilinçli bir şekilde açıklayabilecektir. Böylece sosyal medya platformlarını kullanan bireyler, kullanıcıyı pazar yönelimli bir ortamda ‘salt müşteri ya da tüketici’ olarak konumlandıran söz konusu ortamdaki risklerin farkına daha kolay varabilecek ve bunlardan kaçınma yollarını öğrenmeye gayret edecektir. Zira sosyal medya okuryazarı olan bireyin internette risk yaratabilecek çeşitli nitelsiz ve/veya sakıncalı içeriklere erişim konusunda bir çeşit farkındalıkla donanmış olması ve bu içeriklere erişmemesi, aracın ve ortamın iletişim sürecindeki dolaylı niteliğinin farkında olmasıyla mümkündür. Esasen, özellikle informal ve anonim özelliği nedeniyle sosyal medya içerikleri kullanıcılar arasında kolaylıkla bir dedikodu zincirine dönüşebilmektedir. Bu anlamda, informellik ve anonimlik olgusu, özellikle sosyal medya içeriklerinde karşılaşılan yaygın etik sorunlar arasında yer almaktadır. Sosyal medyada formatların ve içeriğin çeşitlenmesi ile birlikte, informal ve anonim üretimlerin sayısı artmış, bu durum da kaynağa olan güveni zayıflatmıştır. Bu yeni durumda, örneğin sıradan bir izleyici bir sosyal medya kanalı açarak içerik üreticisi olabilmekte, üstelik kendi medyasını kurarak, bu yolla bırakın içerik üretmeyi onun patronu bile olabilmektedir. Böylece sosyal medya, bireylere kendi medyasını oluşturma imkânı vermekte ancak bu durum denetimsiz ve güvensiz içerikleri yaygınlaştırarak enformasyon kirliliği gibi ciddi etik sorunlara yol açabilmektedir.

Kaynakça

Demir, Vedat (2006). *Medya Etiği*. İstanbul: Beta Yayınları.



İspir, Burçin (2013), “Yeni İletişim Teknolojilerinin Gelişimi”, s. 2-26. *Dijital İletişim ve Yeni Medya*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Şahin, Özgür Erkut (2015), “Bilişim ve Yeni Medya”, s. 31-59. *Bilişim ve...* İstanbul: Hiperlink Yayınları.

TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”,
<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=18660#> [Erişim Tarihi: 18.03.2019].

Yüksel, Mehmet (2009), “Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 64 (1): 275-298.



DÖRT HALİFE DÖNEMİ EĞİTİM FAALİYETLERİNİN İSLÂM MEDENİYETİNE KATKISI

Doç. Dr. Ahmet GÜZEL
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi

Öz

Evrensel bir dinin Peygamber'i sıfatıyla Hz. Muhammed (s.a.v.), gönderildiği Câhiliye döneminin eğitim anlayışını değiştirmiş, tarihe "Saadet Asrı" olarak geçmiş yeni bir devir inşa etmiştir. Hz. Peygamber'in uygulamalarına bakıldığında eğitimin "istenilen davranışların geliştirilme süreci" tanımıyla uygunluk arz ettiği görülür. Hz. Peygamber'in vefatında yaklaşık 3.000.000 kilometre kare olan İslâm devletinin yüzölçümü, Dört Halife döneminde yaklaşık 13.000.000 kilometre karelik bir alana yayılmış, farklı etnik ve kültürel yapıya sahip insanlarla karşılaşmıştır. Dolayısıyla bu dönemde tatbik edilen eğitim faaliyetleri, Hz. Peygamber'in eğitim faaliyetlerine bir takım ilâvelerin yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu çalışmada "Dört Halife Dönemi Eğitim Faaliyetlerinin İslâm Medeniyetine Katkısı" incelenecektir. Dört Halife döneminin önceki dönem uygulamalarından farklı olduğu yönler, bu farklılığı doğuran sebepler nelerdir, bu uygulamaların İslâm medeniyetindeki yansımaları nasıl olmuştur sorularının cevapları, çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. Çalışmamızda Doküman analizi yöntemi kullanılacak; elde edilen veriler ışığında değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Hz. Peygamber, Eğitim, Dört Halife, Mescit, Küttab.*

CONTRIBUTION OF EDUCATIONAL ACTIVITIES IN RASHIDUN CALIPHATE PERIOD INTO ISLAMIC CIVILIZATION

Abstract

Prophet Mohammad (p.u.h.) changed education understanding in jahilliyah (pre-islamic age of ignorance) in which term he was sent under title of prophet of a universal religion and he built a new age that was recorded as "Era of Bliss" in the history. When applications of Prophet Mohammad are considered, it is seen that they are coherent to definition "period of progressed desired behaviors". Survey of Islamic State was nearly 3.000.000 square kilometer at time of passing away of Prophet Mohammad but it became 13.000.000 square kilometer at time of Rashidun Caliphate also people from different ethnical and cultural structures were met. Therefore, education activities performed in this period required to add some additions into education activities performed at time of Prophet Mohammad. "Contribution Of Educational Activities in Rashidun Caliphate Period Into Islamic Civilization" will be examined in this study. The different aspects of Educational Activities in Rashidun Caliphate Period; what the reasons are causing this difference; how such applications reflected to Islamic



Civilization composed objection of our study. Document analysis method will be used in our study and assessment will be realized under the light of obtained data.

Key Words: Prophet Mohammad, Education, Rashidun Caliphate, Masjid, Küttab (religious schools).

Giriş

Fertlerin toplum hayatında yer edinmeleri için gereken bilgi, birikim, kabiliyet ve karakter gelişimine doğrudan tesir etmesi sebebiyle eğitim öğretim bir toplumun, bir devletin geleceğine şekil veren en etkili faktörlerin başında yer almaktadır.

Bu zaviyeden bakıldığında gerçek eğitimden, fertleri erdem olarak kabul edilen davranış şekillerine ulaştırması beklenir (Bayraklı, 1983: 151). Ancak bunu dizayn edecek, eğitimin tahribine müsaade etmeyecek olanlar devletin koruyucularıdır (Eflatun, 1971: 150); zira tıpkı bir aile reisi gibi devlet başkanı da tebaasının şahsiyet gelişimini şekillendirmek zorundadır (Bayraklı, 1983: 152).

İslâm daveti de, İslâmî bir cemiyetin teşekkülü için eğitim ve öğretime gereken değeri vererek, bunu sağlayacak her türlü imkân, vasıta ve metotlara başvurmak mecburiyetindedir. İslâm davetinin temel metotlarından birisi, eğitim ve öğretim yoluyla neticeye ulaşmaktır (Önkal, 1983: 250). Nitekim İslâm ilk emri “oku” olan, “kalemin önemine” işaret eden ve mensuplarına defaatle “düşünmeyi” emreden bir dindir. Hz. Peygamber’e henüz vahyin başlangıcında medeniyetin adresi olarak bu fiiller gösterilmiştir. Esasen bunları gerçekleştirmek de ciddi bir eğitim faaliyetini gerektirmektedir.

Bu çalışmada “Dört Halife Dönemi Eğitim Faaliyetlerinin İslâm Medeniyetine Katkısı” incelenecektir. Konu Hz. Peygamber’in uyguladığı eğitim uygulamalarına genel bir bakış açısının üzerine temellendirilecektir. Zira Dört Halife, O’nun uygulamalarını rehber edinmiştir. Ancak ülkenin yüz ölçümü ve nüfusun gelişimi, bu uygulamalara yeni ilâveler yapmayı gerekli kılmıştır. Neticede gerek Hz. Peygamber gerekse takipçileri olan Dört Halife’nin eğitim alanındaki uygulamaları ileriye dönük İslâm medeniyetinin eğitim anlayışına yön vermiştir. Dolayısıyla Dört Halife’nin eğitim anlayışının söz konusu medeniyete katkısı yadsınamaz. İşte çalışmanın nirengi noktasını bu dönemin eğitim anlayışının tahlili oluşturmaktadır. Çalışma temel kaynakların referanslarıyla ele alınacak, hem Hz. Peygamber dönemi eğitim anlayışıyla hem de Dört Halife sonrası dönemlerle mukayeseler yapılarak değerlendirilecektir.

1.Hz. Peygamber’in Uyguladığı Eğitim

Araplar, yerleşik hayata ve ziraata elverişli yerleri hariç, genel olarak göçebe hayatı süren bir kavimdir. Mekke ve Medine dolayları da dâhil Yarımada’nın diğer bölgelerinin Câhiliye çağındaki kültür



hareketleri, hemen tamamıyla göçebe hayatın zaruretlerinden doğan tecrübe, âdet ve geleneklerin geliştirdiği bilgilerden ibaretti (Çağatay, 1957: 128).

Okuma yazma bilenlerin sayısı çok azdı. Rasûlüllah'ın: “Biz ümmî bir topluluğuz, yazı ve hesap bilmeyiz” (Buhârî, Savm, 13) hadisi, bu hususa işaret etmektedir. Câhiliye döneminde okuma ve yazma bilen on yedisi erkek, yedisi kadın olmak üzere yirmi dört kişinin isimleri veriliyorsa da, İslâmiyet'ten önce Araplar arasında yazı muhtemelen sanıldığından çok kullanılıyordu. Dinî metinler, ticarî senet ve vesikalar, muhtelif anlaşmalar, mektuplar, mezar kitabeleri gibi belgelerden bu sonuca varılabilir (Çetin, 1991).

Şiir ve Hitabet ilimleri Araplar'ın kendilerine mahsus ilimlerdir. Bunların dışında başka milletlerden alarak uzmanlaştıkları başka alanlar da mevcuttu. Ensâb ilmi; kısaca soy şecere ilmi olarak tanımlanabilir. Kehanet ve Arafet; aslında aynı anlama gelen kelimelerdir, fakat bazıları kehanetin geçmişteki olaylara, arafetin gelecekteki olaylara ait bilgi verme terimleri olduğunu kabul ederler. Kıyafet; iz arama ve ayak izinden bu izin sahibini tanıma bilgisidir. Birçok eski çağ milletleri gibi Araplar da tıbbi, Babillilerden öğrenmişlerdir. O dönem için söz konusu edebileceğimiz Meteoroloji ve İlm-i Nücûm (Astroloji); yağmurlara ve esen yellere ait değişiklikleri anlamaktan ibaretti. Esatir ve hurafeler ilmi demek olan mitoloji de ilm-i nücûmun bir şubesi idi. Araplar'da at, deve gibi hayvanların yetiştirilmesi de önemli bir bilgi saha olduğundan sırf bunların bakımı, tedavisi ile uğraşan kimseler yani baytarlar da vardı. Mesela Âs b. Vâil, Câhiliye çağının meşhur baytarlarından idi. Zecrû't-tâir; kuşların uçuşlarından hüküm çıkarma işidir. Araplar'ın takvim kullandıklarına dair bilgilerimiz Tedmürlüler ve Lâhmîler'le ilgili nakillerden oluşmaktadır. Ayrıca Câhiliye Arapları dericilik ve yün işlemeciliği gibi el sanatlarıyla da ilgileniyorlardı (Çağatay, 1957: 129-135).

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in gönderildiği Câhiliye toplumunda, maddî ve manevî anlamda insanların huzuruna vesile olacak kayda değer herhangi bir eğitim öğretim faaliyetiyle karşılaşmamaktadır.

İslâm medeniyetinde ferdin iki dünya saadetine erişme vasıtası, eğitimidir. Hz. Peygamber'in temel görevi de, esasen insanları bu amaca yönelik olarak eğitmektir. Gönderildiği Câhiliye toplumunu, uyguladığı eğitim faaliyeti neticesinde saadet toplumu hâline ulaştıran Hz. Peygamber, İslâm eğitiminin temelini Mekke döneminde atmıştır. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği yeni din, Arabistan'da yaşayan halkın yerleşik kavramlarında, ilişkilerinde ve davranışlarında köklü değişikliklere sebep olmuştur (Naşabi, 1992: 90).



Mekke döneminde eğitim merkezi mekânı olarak Dârü'l-Erkâm kullanılmış, İslâm toplumunun temelini oluşturan çekirdek kadro, bizzat Hz. Peygamber tarafından burada yetiştirilmiştir. Hz. Peygamber'den öğrendiklerini başta aile efradı olmak üzere toplumun diğer katmanlarına ulaştırmak ilk İslâm eğitimcilerinin aslî görevleri olmuştur.

Mekke dönemi henüz müstakil bir devlet kuramamanın, dolayısıyla müşriklerin baskılarına maruz kalmanın doğal sonucu olarak eğitimci açısından da, öğrenciler açısından da çileli bir dönem kabul edilir. Bu dönem eğitim ve öğretim faaliyetlerinin karakteristik hususiyeti; inzal olunan Kur'ân âyetlerinin ezberlenmesi, yazılması, saklanması, haberdar olmayan müslümanlara iletilmesi ve gereğince amel edilmesi; niteliği ise Tevhit esasının zihinlere ve kalplere yerleştirilmesidir (Algül, 1982: II/80).

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti eğitim öğretim açısından yeni gelişmelere kapı aralamıştır. Baskılardan uzak, müstakil bir devlet olmanın sonucu, kurumsallaşmanın temelleri de atılmaya başlanmıştır. Kurumsallaşma faaliyetlerinden en çok nasiplenen alanın eğitim öğretim alanı olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber, eğitim öğretim merkezi olarak Mescid'i seçmiştir (Varol, 2018:2/482). Mescit, bir ilim meclisi, eğitim ve öğretim müessesesidir. Tesis edildiği andan itibaren orada ders halkaları teşekkül etmiş, yüksek seviyede öğretim veren bir kuruluş mahiyetini almıştır. Kur'ân, hadis, fıkıh, tefsir gibi mühim ilimlerin tedris kaynağı hep mescit olmuştur. Mescit aynı zamanda İslâm kültür sarayıdır. Orada edebî konuşma ve yarışmalar (müfâhara) yapılmış, şiirler inşat edilmiştir (Önkal, 1983: 245-246).

Mescidin müstemilâtı içerisinde yer alan Suffe, İslâm'ın ilk üniversitesi olarak kabul edilecek çalışmalarıyla dikkati çekmiştir. Hz. Peygamber şartların gerek nitelik gerek nicelik olarak olgunlaşmasına paralel olarak, burada ileride genişleyecek toplumun ihtiyacına cevap verecek eğitim öğretim kadrosunu ve kültür elçilerini yetiştirmiştir (Varol, 2018:2/482).

Suffe, bekâr ve fakir müslümanların sadece barınacakları bir yer olarak kalmamış, aynı zamanda Kur'ân ve yazı ile diğer ilimlerin talim edildiği yatılı-gündüzlü bir mektep, hatta bir "üniversite" mahiyeti arz etmiştir (Önkal, 1983: 250). **Suffe'de sadece Medinelî sahâbîler kalmıyor, yeni dine girip İslâmiyet'i öğrenmek maksadıyla Medine'ye gelen kişiler de, Suffe'de kalıyorlardı. Başta Hz. Peygamber olmak üzere Ubâde b. Sâmit gibi yetkin kişiler burada ders veriyorlardı (Sarıçam - Erşahin, 2014: 124).**



Zeyd b. Sâbit örneğinde gördüğümüz gibi bazı müşriklerden de eğitici olarak yararlanılmış (Sarıçam - Erşahin, 2014: 124); ilk yıllarda okuma yazma konusu için yeterli öğretmenin bulunmaması sebebiyle kâfirlere bile okuma yazma tevdi edilmiştir. Hatta kadınları eğitim öğretimden mahrum bırakmamak için kadınların eğitim öğretim ihtiyaçlarını gidermek üzere kadın öğretmenler tayin edilmiştir (Önkal, 1983: 250).

Her ne kadar Suffe’de kalanların sayısı dört yüze ulaşırsa da, her geçen gün çoğalan müslümanların sayısı Mescid ve Suffe’nin yanı sıra ibadetlerin dışında eğitim öğretim alanında da yararlanmak üzere dokuz mescid daha yapılmıştır (Sarıçam - Erşahin, 2014: 124). Müslüman eğitiminin müfredatının özünü Kur’ân-ı Kerim oluşturuyordu. Yani Kur’ân’ın öğretilmesi, İslâm ilimlerinin temeliydi (Kayaoğlu, 1994: 45). Ayrıca fıkıh, tefsir, hadis dallarında Hz. Peygamber tarafından dersler verilmiştir (Algül, 1982: II/190).

Suffe ihtiyaca yetmeyecek duruma gelince, Hz. Peygamber izdihamı önlemek için, Medine’nin muhtelif mahallelerinde ilkokul yahut hazırlık okulları diyebileceğimiz birçok “küttab” açtı (Önkal, 1983: 250). Küttab, yazdırmak ve yazı öğretmek manasına gelen “et-Tekdîb” kökünden türemiştir ve “yazı öğrenilen yer” demektir. Bir nevi sıbyan mektebi anlamına gelen küttablarda daha çok okuma yazma öğreniliyordu. Küttabın bir çeşidinde de Kur’ân ve ilk dinî bilgiler öğretiliyordu (Kazıcı, 1996: 222-223). Ancak bununla birlikte küttablarda öğretmenler basit matematik, biraz şiiir ve tarih bilgisiyle birlikte aşağı seviyede Kur’ân ve hadis bilgileri veriyorlar, yüksek seviyede tahsil, mescitlerde devam ediyordu (Önkal, 1983: 250).

Hz. Peygamber, eğitim öğretimde dil öğrenmeye de teşvik etmiştir. Sahâbe arasında Farsça, Rumca, Kıptice, Habeşçe, İbranice, Süryanice bilenler vardı ki, bu, dil eğitiminin ihmal edilmediğini göstermektedir (Sarıçam - Erşahin, 2014: 125).

İslâmiyet öncesi dönemlerde öykü anlatıcıları “el-kassas” ve anlatıcılar “er-râvi” sözlü geleneğin temsilcileriydiler. İslâmî dönemlerde de bu kimseler, yeni toplumun eğitimcileriyle yan yana görevlerini sürdürdüler. Yeni eğitimciler “kurra” özel öğretmenler “müeddib” ve diğer öğrenim görmüş “âlim, fakih” kişilerdi (Naşabi, 1992: 91).

Medine’deki eğitim öğretim faaliyetlerinin bir kısmını, örgün öğretimin ilk örnekleri oluşturuyordu. Bir kısmı da hutbe ve sohbet gibi faaliyetlerde görüldüğü gibi yaygın öğretim olarak değerlendirilebilecek mahiyetteydi (Demircan, 2018: 100).



Hüseyin Algül, Hz. Peygamber'in Medine dönemindeki eğitim öğretim faaliyetlerinin sistemli bir şekilde yürütüldüğünü belirtmekte ve şu tasnifi yapmaktadır:

a. Medine İçindeki Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri:

a.a. Plânlı Programlı eğitim öğretim faaliyetleri (yatılı-ücretsiz).

a.b. Plân ve Programa dayanmayan eğitim öğretim faaliyetleri (gündüzlü-serbest).

b. Taşraya dönük eğitim ve öğretim faaliyetleri,

c. Kadınlara yönelik eğitim ve öğretim faaliyetleri (Algül, 1982: II/80).

Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber eğitim öğretim konusuna son derece hassasiyet göstermiş, bütün fertleri kapsayacak şekilde bir eğitim öğretim ortamı oluşturmuştur. O günün şartlarında eğitim ve öğretime imkân sağlayacak unsurların eksikliğine rağmen, Rasûlullah oluşturduğu sistemle eğitim öğretim sorununu çözmüş, kendinden sonraki dönemlere de rehber olmuştur. Nitekim onun yetiştirdiği insanlar arasından hafızlar, kıraat âlimleri, hâkimler, valiler, ordu komutanları, devlet adamları ve devlet başkanları yetişmiştir (**Sarıçam - Erşahin, 2014: 125**).

2.Dört Halife Döneminde Uygulanan Eğitim

Dört Halife, eğitim öğretim konusunda, Hz. Peygamber'in izinde yürümüş, eğitim öğretimin gelişmesi için tüm imkânlarını kullanmıştır. Denilebilir ki, İslâmî eğitim öğretimin tohumunu Rasûlullah atmış, Dört Halife bunu büyütmüş ve nihayet Emevîler ve Abbâsîler semeresini toplamışlardır.

Asr-ı Saâdet döneminde dinî bilginin kaynağını Kur'an ve Sünnet teşkil ettiğinden Resûl-i Ekrem'in açıklamaları, uygulamaları ve onayları sahâbe açısından hem dinî eğitim, hem dinî konularda bilgilenme ve öğrenim anlamına geliyordu. Bundan dolayı Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte kalan sahâbîler aynı zamanda iyi bir dinî eğitim ve öğrenim görmüş oldular (Fayda, 1998). Hz. Peygamber döneminden sonra da eğitim öğretim faaliyetleri bu doğrultuda gelişimini sürdürdü.

Bu dönemde eğitimin temel hedefi fertlerin hayata hazırlanması ve kendisine lâzım olan dinî bilgilerin öğrenilmesi, İslâm medeniyetinin temel iki kaynağı olan Kur'an ve hadisle ilgili bilgilerin öğrenilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması şeklinde özetlenebilir (Demircan, 2018: 101).

Hz. Peygamber'in tedrisinden geçen birçok sahâbî, Râşid halifeler döneminde eğitim öğretim alanına katkıda bulunmuştur. Bizzat Râşid Halifeler okuma yazma biliyorlardı. Onlar aynı zamanda Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliklerini yapmışlar, hayatları büyük ölçüde O'nunla geçmiş, Kur'an ve Sünnet bilgisine vâkîf, fetva verecek düzeyde âlim idiler (Sarıçam - Erşahin, 2014: 125). Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Enes b. Mâlik ve bunların yetiştirdikleri içlerinde mevâliden



olan, kendilerini ilme vakfetmiş kişiler (Demircan, 2018: 101) söz konusu âlimlerin öncüleri sayılmaktadır.

Hız. Ömer, halk eğitimine büyük bir hız vermiş, fethedilen ülkelerde açılan ilk mekteplerde Kur'ân-ı Kerim, terbiyevî şiirler, Arap atasözleri öğretilmiş, hukuk ve hadisi iyi bilen bütün seçkin sahâbiler halkı eğitmeye memur edilmişlerdir (Şiblî Numanî, 1975: II/169).

Nitekim Hız. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'yi Basra'ya vali olarak gönderdiği zaman, akabinde İmran b. el-Husayn'ı halka dini (fıkıh) ve Kur'ân'ı öğretmek için (Belâzürî, 1984: 546), Humus'ta bulunan Abdullah b. Mes'ûd'u da Kûfe'ye aynı amaçla göndermiştir (Ahmet Cevdet Paşa, 1980:I /377). Muaz b. Cebel'in başkanlığındaki bir kadro Filistin'de on altı bin öğrencinin eğitim öğretimini üstlenmiştir (Sarıçam - Erşahin, 2014: 126).

Râşid Halifeler İslâm'ın yayılması noktasında fetih hareketlerini yürütürlerken, eğitim öğretim faaliyetlerini de ihmal etmemişlerdir. Bu dönemde halifeler tüm valilerine bütün çocukların okuma yazma öğrenmelerini sağlamaları yönünde talimatlar vermişlerdir (Sarıçam - Erşahin, 2014: 126).

Öğretmenlerin maaş listesine alınması, Hız. Ömer'in getirdiği bir yeniliktir (Uğur, 1980: 141; Hizmetli, 1991:205; Arnold, 1982: 66). Ayrıca Hız. Ömer kütaplara, Cuma camilerinde halka ders vermek üzere tayin ettiği öğretmenlere de maaş bağlamıştır (Sarıçam - Erşahin, 2014: 126). Medine'de Kur'ân öğretenlere aylık 15 dirhem veriliyordu (Sarıçam - Erşahin, 2014: 126). Bu bilgilerden hareketle eğitim öğretimin profesyonelce yapılması, eğitimcilerin kendilerini mesleklerine adanmaları sağlanmıştır, diyebiliriz.

2.1.Eğitim Alanları

Dört Halife döneminde İslâm uygarlığı, askerî fetihler ve politik otoritenin sağlam temellere oturtulmasıyla ilgilenilmesi sebebiyle gelişmesini yavaş sürdürmüştür. Bu da doğaldır. Zira bu tür koşullar genellikle örgütlü eğitim faaliyetlerine elverişli değildir (Naşabi, 1992: 92).

Bu noktada Kur'ân ve Sünnetin öğrenilmesi, anlaşılması ve yorumlanması merkezli bir eğitim anlayışı benimsenmiştir. Hadis ve fıkıh bilgileri de hayatın doğal akışında öğrenilmiş ve öğretilmiştir (Sarıçam - Erşahin, 2014: 126).

2.1.1.Kur'an Eğitimi

Râşid Halifeler döneminde, Halifelerin ülke savunması, toplumun sulh ve sükûnu gibi öncelikli gündemleri gibi sebeplerle Kur'ân'dan başka herhangi bir kitap yazılmadı (Komisyon, 1989: II/282).



Ancak Kur'an'ın muhafaza edilmesi son derece önem arz ediyordu. Hz. Osman döneminde Zeyd b. Sâbit başkanlığında toplanan bir heyet, ilk halife döneminde yazılan mushafı esas alarak Kur'an'ın nüshalarını çoğalttı. Mushaflardan biri Medine'de alıkonuldu; diğerleri Mekke, Kûfe, Basra, Dımaşk gibi merkezlere gönderildi (Fayda, 1998). Kur'an'ı bu resmî mushaflara göre okutmak üzere Zeyd b. Sâbit Medine'de, Abdullah b. Sâib Mekke'de, Mugîre b. Ebû Şihâb Dımaşk'ta, Ebû Abdurrahman es-Sülemî Kûfe'de ve Âmir b. Abdullah Basra'da görevlendirildi (Fayda, 1998).

Kur'an'la ilgili çalışmalar bunlarla sınırlı kalmadı. Kur'an eğitimi ve öğretimi sistemli ve plânlı bir şekilde verilmeye başlandı. Mescidlerde verilen öncelikli eğitim ve öğretim Kur'an eğitimi oldu. Abdullah b. Abbâs Mekke'de, Abdullah b. Mes'ûd Kûfe'de, Ebü'd-Derdâ Dımaşk mescidinde birçok öğrenciyeye Kur'an eğitimi verdiler. Ebü'd-Derdâ eğitime sabah namazından sonra başlıyor öğleye kadar devam ediyordu (Varol, 2018: 487). Kur'an eğitimi sadece şehirlilere değil bedevîlere de veriliyordu (Sarıçam - Erşahin, 2014: 126).

2.1.2. Tefsir İlmi

Tefsir ilminin temelini Hz. Peygamber atmıştır. Hadis kaynaklarında tefsirle ilgili bab başlıklarından bunu anlayabiliyoruz. Hz. Peygamber'den sonra da tefsir sahasında en mühim rolü, en yakın arkadaşları olan dolayısıyla nüzul sebebi, anlam ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına vâkıf olmak gibi tefsir ilminin gerektirdiği donanıma sahip olan sahâbiler aldılar. Sahâbe, Kur'an âyetlerini yorumlarken, önce Kur'an'ı Kur'an'la, onda yoksa sünnetle tefsir etme usulünü yerleştirdi. Basiret, ferasetleriyle birlikte Arap toplumunun örf âdetlerini, Arap dilinin inceliklerini bilmeleri, Ehl-i kitap hakkında sahip oldukları malumat, sahâbenin açıklamalarına önem kazandırdı. Onlar manası kapalı âyetler konusunda çekimser davranırken, amele, hayata dair hususlarda geniş açıklamalar yapmışlardır. Fayda'ya göre (Fayda, 1998) bu dönemde yapılan tefsirlerde icmâlî mânalarla yetinilmiş, yorum faaliyeti de Kur'an'da geçen kelimelerin kısa sözlük açıklamalarını yapma, âyetlerin nüzûl sebebini, nâsîh veya mensuh oluşunu belirtme, sözü edilen tarihî olayları açıklama gibi noktalarda yoğunlaşmıştır.

Kaynaklarda müfessir olarak zikredilen başlıca sahâbiler şunlardır: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Zübeyr (Varol, 2018: 490).

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde tefsir ve Kur'an ilimleri sahasında telif edilmiş herhangi bir esere rastlanmamakla birlikte İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbilerin özel mushaflarına tefsir kabilinden notlar düştükleri bilinmektedir" (Fayda, 1998). Ancak Abdullah b. Abbâs, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd



gibi sahâbilerin önderliğinde birçok tefsir âlimi yetişmiştir (Varol, 2018: 490). Dört Halife döneminde tefsir eğitimine verilen bu önem, ileriye dönük tefsir ilminin gelişmesine ciddi anlamda katkılar sağlamıştır.

2.1.3.Kıraat

Kıraat sahasında üstat kabul edilen Hz. Osman, Hz. Ali, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahâbilerin verdikleri kıraat dersleri, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Sâib gibi genç sahâbilerin yanı sıra çok sayıda tâbiînin de bu alanda uzmanlık kazanmasına, böylece kıraat ilminin sonraki nesillere ehil kişiler vasıtasıyla intikal ettirilmesine imkân vermiştir (Fayda, 1998).

2.1.4.Hadis İlmî

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde hadislerin naklinde titizlik gösterilmiş, rivayetlerin tahrif edilmesini önlemek için bazı tedbirler alınmıştır. Bu amaçla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman, “az hadis rivayet edilmesi” siyasetini uygulamışlardır. İlk iki halifenin büyük bir özenle uyguladığı ilk tedbir Resûl-i Ekrem'den az hadis rivayet edilmesi olmuştur. Hz. Ömer ve Hz. Âişe'nin katkılarıyla bu dönemde rivayetler ilmî tenkide tâbi tutulmuş, dinin nass ve kaideleriyle karşılaştırılmıştır (Fayda, 1998).

Hadis-i Şeriflerin yazılması konusundaki titizlik bazı yazarlar tarafından tenkit edilmiştir (Allâme Tabataba, 1993: 37, 38). Ancak uygun görmüş olmalı ki Hz. Osman ve Hz. Ali de bu yasağı sürdürmüşlerdir. Bu durumda söz konusu durumun Kur'ân ve Hadis'in karışma ihtimalini önlemek gayesine yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Hz. Osman'ın vefatından sonra gelişen olayların sonucunda ortaya çıkan güvensizlik ortamı hadislerin senetleri ve râvilerin durumlarını tetkik etmeyi gerekli kılmıştı. Böylece cerh ve ta'dil ilminin, ricâl tenkidi faaliyetinin de temelleri atılmıştır (Fayda, 1998).

İslâm'ın ikinci temel kaynağı olan Hadis ilminin öğretimi, Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi mescidde devam etmiştir. Nitekim Übey b. Ka'b, Medine mescidinde talebelerine, Ebû Hüreyre de Cuma günleri mescidde hadis öğretmişlerdir. Öte yandan İslâm topraklarının gelişmesi sonucu sahâbenin birçoğu bu topraklara dağıldılar, ilim yolculukları yaptılar. Hadis literatürüne “rihle” ismiyle geçen bu ilmî yolculukların da temeli Râşid Halifeler döneminde atılmıştır (Varol, 2018: 491).



2.1.5.Fıkıh İlmi

Hız. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar, karşılaştıkları fikhî problemleri Kur'ân ve Sünnet ışığında çözmeye çalıştılar. Bu yönüyle Râşid Halifeler dönemi, re'yi içtihadının ve bunun tezahür şekillerinin kabul görüp kullanıldığı yeni bir dönemin başlangıcı; aynı zamanda fıkıh tarihinin ikinci evresi olarak sayılır. Bu dönemde karşılaşılan yeni problemlerin çözümü için hasıl olan yeni yorum metotları ihtiyacı da karşılanmaya çalışılmıştır. Yani Fıkıh ve fıkıh usulü ilminin temelleri atılmıştır (Fayda,1998).

Râşid Halifeler, muhtelif belde ve merkezlere gönderdikleri vali ve öğretmenlere Kur'ân eğitiminin yanında Fıkıh eğitimi vermelerini emrediyorlardı. Bununla beraber bizzat fıkıh öğretmek için çeşitli bölgelere eğitimciler de gönderilmiştir. Nitekim Hız. Ömer, Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit ve Ebü'd-Derdâ ile Abdurrahman b. Ğanm'ı Şam'a, İmrân b. Husayn'ı Basra'ya bu maksatla göndermiştir (Varol, 2018: 492).

Hulefâ-yi Râşidîn döneminin önemli bir özelliği ve İslâm medeniyetine katkısı; Halifelerin sahâbenin önde gelen fakihlerinden olmaları hasebiyle, görüş ve uygulamalarının daha sonraki devirlere ve özellikle Sünnî fıkıh geleneğine yaptıkları katkı olmuştur (Fayda,1998).

2.1.6.Kelâm

Hulefâ-yi Râşidîn itikadî açıdan önemli sonuçlar doğuran olayların yaşandığı bir dönemdir. Şöyle ki, Hız. Ebü Bekir'in halife seçiminde yapılan tartışmalar, Kur'ân'ın toplanması, Hız. Osman'ın şehadeti gibi durumların amelî yönleri olmakla beraber ileriye dönük Kelâmî konuların gündeme taşınmasında etkili olmuştur (Fayda, 1998). Hakeza bu olaylara Cemel, Sıffîn savaşları gibi olayları da eklememiz mümkündür.

2.1.7.Siyer İlmi

Bu dönemde 94/712 yılında vefat eden Urve b. Zübeyr ve 105/723 yılında vefat eden Eban b. Osman'ın siyer ve meğazî ilmiyle meşgul oldukları; daha sonra bu alanda yapılan çalışmalara öncülük ettikleri söylenebilir (Varol, 2018: 492).

2.1.8.Şiir ve Edebiyat

Araplar nazarında Câhiliye döneminden itibaren devam eden şiir geleneği, Râşid Halifeler döneminde de sürdürülmüştür (Varol, 2018: 493). Eğitim öğretimin, sağlıklı yürütmesinde ahlâkî değerlere ihtimam gösterilmesi zorunludur. İşte bu sebeple Hız. Ömer, şairlerin sevgililerini andıkları müstehcen şiirlerin



yazılmasını, ahlâkî gevşekliğe mahal verilmesini yasaklamıştır (Şiblî Numanî, 1975: II/195). Buradan şiir ve edebiyat konusunda Cahilîye dönemindeki gayri ahlâkî unsurların ayıklanmasına önem verildiği sonucunu çıkarabiliriz.

Hişam Naşabî; Ali b. Ebî Tâlib'in, Ebü'l-Esved ed-Düelî'den Arapçanın üslûp ve yapısının, Arap olmayan müslümanlar tarafından bozulmasını önlemek için ilk gramer kitabını yazmasını istedi (Naşabî, 1992: 93), şeklinde bir görüşe sahiptir. Dolayısıyla bu dönemde şiir ve edebiyat alanının ihmal edilmediği ve İslâm medeniyetinin oluşumuna bu konuda katkı sağladığı söylenebilir.

2.1.9.Okuma Yazma Eğitimi

Fetihler genişleyip, Arap olmayanlar ve çocukların sayısı çoğalınca, Hz. Ömer okullar açılmasını emretti ve çocukların eğitim ve öğretimi için görevliler tayin etti. Onlar bütün hafta boyunca eğitim öğretimi sürdürüyorlardı (Kettânî, b.t.y: I/293-294). Bu dönemde çocuk mekteplerinde yazı öğretimine özen gösteriliyordu (Şiblî Numanî, 1975: II/180). Başlangıçta yazı okulları olarak düşünülen bu okullar günümüzdeki ilköğretim okullarının işlevini yerine getiriyordu. Esasen bunlar okuma yazmanın öğretildiği küttablarda ve Kur'ân ve temel dinî bilgilerin öğretildiği bilgiler olmak üzere iki kısma ayrılıyordu. İkinciler birinciye paralel olarak gelişmişlerdir. İkinciler daha çok fetihler sırasında ortaya çıkmışlardır (Sarıçam - Erşahin, 2014: 127).

2.1.10.Ahlâkî Eğitim

İslâm dini iman, ibadet esaslarının yanı sıra ahlâk esaslarına da ehemmiyet vermektedir. Hz. Peygamber "Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim" (İmam Mâlik, *Muvatta, Husnü'l Halk*, 8) hadisiyle konunun önemini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber oluşturduğu ilim meclislerinde İslâmî bilgilerin yanı sıra oturup - kalkma, konuşma... gibi adabı muaşeret kurallarını da öğretmişti. Aynı şekilde Râşid Halifeler döneminde de devam eden bu ilim meclisleri aynı işlevlerini devam ettirmiştir (Varol, 2018: 506-507). "Ağaç yaş iken eğilir" anlayışıyla küttablarda da küçük yaşta, çocuklara ahlâkî eğitim verilmiştir. Çocuklara dinî bilgiler, Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas tarafından veriliyordu. Onlar çocukları halakalara katmak suretiyle bu eğitimi vermişlerdir (Kazıcı, 1996: 224) Dört Halife döneminde Hz. Ömer çocukların eğitim ve öğretimi için ilk programı düzenlemiş ve bu programı diğer bölgelere göndermiştir (Aktaran: Kazıcı, 1996: 224).



2.2.Eğitim Mekânları

Gerek Hz. Peygamber, gerekse Râşid Halifeler döneminde devletin tam anlamıyla kurumsallaşamaması sebebiyle eğitim mekânları devrin şartlarına göre seçildi. Medreselerin açılmasına kadar da genellikle bu mekânlar eğitim öğretim mekânları olarak görüldü.

2.2.1.Evler

İslâm eğitim tarihi içerisinde gerek Hz. Peygamber, gerekse Râşid Halifeler döneminde bir kurum olarak görülen “evler”in çıkış noktası, Hz. Peygamber’in Mekke’de tebliğ faaliyetlerini sürdürdüğü “Dârü’l-Erkâm” olmuştur (Varol, 2018: 500). Hz. Ömer’in halifelüğinden önce ashaptan bir kimsenin küçük kardeşini ve kızını okuttuğuna dair rivayetten (Kettânî, b.t.y: I/293-294) Râşid Halifeler döneminde evlerin eğitim için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Netice itibariyle bu dönemde eğitim öğretim merkezlerinden biri olarak kabul edilen evlerin insanların müslüman olmalarında ve dinlerini öğrenmelerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz (Varol, 2018: 501).

2.2.2.Kütüphaneler

Bu dönemde çocuk mekteplerinde yazı öğretimine özen gösteriliyordu (Şibli Numanî, 1975: II/180). Başlangıçta yazı okulları olarak düşünülen bu okullar günümüzdeki ilköğretim okullarının işlevini yerine getiriyordu. Daha sonraki dönemlere sıbyan mektebi olarak intikal eden bu eğitim türü, Hz. Peygamber döneminde ve devamı olan Râşid Halifeler devrinde uygulanmıştır. Okuma yazma için kullanılan kütüphaneler, genellikle öğretmenlerin evlerinden oluşuyordu (Kazıcı, 1996: 222). Bazen mekân olarak bir hurma ağacının altı, bazen bir çadır, bazen bir şahsın evi de kullanılmıştır (**Sarıçam - Erşahin, 2014: 127**).

2.2.3.Cami/Mescid

Camiler, mescitler Hz. Peygamber’den itibaren Medreselerin açılmasına kadar eğitim öğretimin vazgeçilmez mekânı olmuştur. Camiler her şeyden önce yaygın eğitim kurumu olarak halka eğitim veriyordu. Buradaki eğitim faaliyetleri daha çok hutbeler, vaazlar, sohbetler şeklinde gerçekleşiyordu (**Sarıçam - Erşahin, 2014: 127-128**). Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi bu dönemde de müslümanların hayatlarının çoğunu geçirdikleri camiler, ferdin dinî ve fikrî hayatının gelişmesine katkı sağlıyordu (Demircan, 2018: 101).

Hz. Peygamber döneminde mescitlerde oluşturulan ilim meclisleri önemli eğitimlerin verildiği yerlerdi. Râşid Halifeler devrinde de ilim meclislerinden istifade edilmiştir. Ancak buna ilâveten ilim meclislerinin plânlı programlı şekli diyebileceğimiz ilim halkaları müslümanların eğitiminde önemli rol



üstlenmiştir (Varol, 2018: 506). Camiler bu dönemde daha çok yüksek eğitim veren yerler şeklinde görülmektedir (Sarıçam - Erşahin, 2014: 128). Kuruluşundan itibaren, camilerde tedrici bir gelişme ile gerek dinî, gerekse tabii ilimler olmak üzere hemen hemen bütün ilimler tedris edilmiştir (Kazıcı, 1996: 227).

Sonuç

Câhiliye döneminin enkazı üzerine kurulan Asr-ı Saadet devrinde öncelikle Hz. Peygamber ve devamı olan Râşid Halifeler dönemi, eğitim öğretim açısından nümune-i imtisal sadedinde örneklerle dolu bir dönem olmuştur.

Toplam sadece 24 kişinin okuma yazma bildiği bir topluma, “oku!” emrinin, “kalemle yazmak” ilkesinin ve “düşünme” mefhumunun üzerine oturtulan eğitim anlayışı, ileriye dönük İslâm medeniyetinin gelişimine ciddi manada katkılar sağlamıştır.

Hz. Peygamber ve O'nun takipçileri olan Halifeler, eğitim öğretim konusunu fertlerin maddî ve manevî arzularını tatmin edecek boyutta değerlendirmişlerdir. Zira madde ve mana bir kuşun kanatları şeklinde düşünülebilir; tek kanatla uçmanın imkânsızlığı ortadadır. İşte söz konusu dönemde ne hıristiyan anlayışı gibi salt manevi, ne de yahudi anlayışı gibi sadece madde üzerine değil, hem maddî, hem manevî ihtiyaçlara cevap verecek bir eğitim anlayışı benimsenmiştir.

Eğitim alanları açısından bakıldığında Râşid Halifeler döneminden sonraki Emevî, Abbasî, Selçuklu, Osmanlı ve birçok Müslüman Türk devletleri dönemlerinde, hemen hemen aynı alanlarda eğitim öğretim verildiği görülmektedir. Yani İslâm medeniyetinin oluşumunda dinî ilimlerle pozitif ilimler birbirini destekler şekilde değerlendirilmiştir.

Eğitim mekânları açısından bakıldığında da gelişen şartların zorunlu kıldığı değişiklikler olmakla birlikte özde farklılıklar olmamıştır. Şöyle ki Medreselerin kuruluşuyla camiler, evler, eğitim öğretim bağlamında önceki fonksiyonunu kaybetmiştir. Ancak görev alanları aynı olmakla beraber kütüphaneler, sıbyan mektebi adıyla Osmanlı devletinde işlevini sürdürmüştür.

Eğitim öğretim anlayışı zaviyesinden bu dönemin en mümeyyiz vasfı, eğitim öğretim anlayışının gelişim ve değişime açık olmasıdır. Gelişim ve değişime açık olması da dönemin eğitim öğretim anlayışının dinamik bir yapı arz etmesini sağlamıştır.

Kaynakça

Ahmet Cevdet Paşa. (1980), Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ. sad. Ali Arslan, İstanbul.

Algül, H. (1986), İslâm Tarihi. İstanbul.

Allâme Tabataba. (1993), İslâm'da Şîa. çev. Kadir Akaras - Abbâs Kâzımî, İstanbul.



- Arnold, T. W. (1982), İslâm'ın Yayılış Tarihi. çev. Hasan Gündüzler, Ankara.
- Bayraklı, B. (1983), Fârâbî'de Devlet Felsefesi. İstanbul.
- Belâzürî, A. (1984), Fütûhu'l-Büldân. çev. Mustafa Fayda, Ankara.
- Buhârî, E. A. (1958), el-Câmiu's-Sahîh. Kahire.
- Çağatay, N. (1957), İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı. Ankara.
- Çetin, N. M. (1991), "Arap -Yazı, Dil, Edebiyat-". *DİA.*, c. . III, s. 276-309, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demircan, A. (2018), İslâm Medeniyeti Tarihi. Edt. M. Azimli, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Eflatun, (1971), Devlet. çev. Sebahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, İstanbul.
- Fayda, M. (1998), "Hulefâ-yı Râşidîn". *DİA.*, c. XVIII, s. 324-328, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güzel, A. (2017), Câhiliye Dönemi. Konya: Çimke Yayınları.
- Hizmetli, S. (1991), İslâm Tarihi. Ankara.
- Kayaoğlu, İ. (1994), İslâm Kurumlar Tarihi -I-. Ankara.
- Kazıcı, Z. (1996), İslâm Müesseseleri Tarihi. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Kettânî, M. A. (b.t.y.), et-Terâtibu'l-İdâriyye. Beyrut.
- Komisyon. (1989), Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi. İstanbul.
- Mâlik b. Enes, (1951), el-Muvatta. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Kahire.
- Mevlânâ Şiblî, (1977), Asr-ı Saadet. muh. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul.
- Naşabî, H. (1992), "Eğitim Kurumları". *İslâm Şehri* edt. R. B. Serjéant, çev. Elif Topcugil, İstanbul.
- Önkâl, A. (1983), Rasûlüllah'ın İslâm'a Da'vet Metodu. Konya.
- Sarıçam, İ. - Erşahin, S. (2014), İslâm Medeniyeti Tarihi. 4. bsk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şibli Numani. (1975), Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdâresi (el-Faruk). çev. Talip Yaşar Alp, İstanbul.
- Uğur, M. (1980), H. I. Asır'da İslâm Toplumunu. İstanbul.
- Varol, B. (2018), "Râşid Halifeler Döneminde Kültürel Faaliyetler". *Râşid Halifeler Dönemi- İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul: Siyer Yayınları.



İSLÂM GELENEĞİNDE HİSBE TEŞKİLATININ ORTAYA ÇIKIŞI - İŞLEYİŞİ

Doç. Dr. Ahmet GÜZEL

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi

Öz

Yetki ve sorumlulukları bakımından tek bir kurumun görev ve sorumluluklarına indirgenemeyecek kadar geniş olan Hisbe teşkilâtı, -her ne kadar Hz. Ömer döneminde tam manada kurumsallaştığı söylenmekteyse de- esasen Hz. Peygamber'den itibaren aktif anlamda varlığını sürdüren bir müessesedir. Hisbe, bir işi Allah rızasını kazanmak amacıyla yapmak demektir ve “iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek” prensibine dayanan bir görevdir. Hisbe teşkilâtı, görevi itibariyle günümüzdeki belediyeler, maliye, ticaret, iktisat, sanayi, Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın işlevlerinden bazılarını ifa etmektedir. Muhtesipler, Kur'an'da sık sık tekrarlanan “emri bil maruf nehyi anil münker” misyonunun gerektirdiği bazı kamusal alanların denetimini sağlamışlardır. Muhtesibin görevlerini zabıta görevleri (kontrol-denetim), adli görevleri (hukukî fonksiyon) ve şurta görevleri (cezalandırmak) şeklinde üç kategoride ele almak mümkündür. Bu çalışmada Hisbe teşkilâtının tarihî süreç içerisinde geçirdiği aşamalar, temel kaynaklar çerçevesince günümüzle de mukayeseler yapılarak incelenecektir. Çalışmamızda doküman analizi veri toplama yöntemi kullanılacak, veriler içerik analizine tâbi tutularak, algı ve olaylar bütüncül bir biçimde tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Hisbe teşkilâtı ilk kez hangi dönemde/coğrafyada, hangi sorunları çözmek için kullanılmış ve sonuçta bu teşkilât devlete ve topluma neler kazandırmıştır, sorularının cevabı aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hisbe, Muhtesip, İhtisab, Emr-i bi'l-ma'ruf Nehy-i ani'l-münker, Sâhib'ü-sûk.

ARISEN AND OPERATING OF HISBE ORGANIZATION IN ISLAMIC TRADITION

Abstract

Hisbe Organization of which power and responsibilities are too wide and cannot be minimized into powers and responsibilities of a sole organization. Even we can say that it became organization in Period of Omar; in fact, it has been performed its facilities actively since period of Prophet Mohammad. Hisbe means to perform a work only with aim of gaining consent of Allah; it is a duty based to “Ordering good things and forbidding bad things”. Duties of Hisbe organization are some of actions of today municipalities, Revenue Office, Ministry of Trade, Industry and Economy, Ministry of Health and Directorate of Religious Affairs. Muhtesipler - Auditors, performed audits of some public area required by mission, which is often repeated in Holy Qoran as “[arising] from you a nation inviting to [all that is] good, enjoining what is right and forbidding what is wrong.” It is possible to consider duties



of mukhtesib (auditors) in three categories: City police duties (control-auditing), legal duties (legal function) and punishing (punishment). Phases of hisbe organization within historical period will be examined in this study through comparing with today actions in the frame of basic resources. Document Analysis, Data Collecting Method will be used in our study; data will be applied content analysis; senses and cases will be tried to be determined in totalitarian aspect. In this regard, we will look for answer of the following questions: when hisbe organization was used for the first time and in which geography it was used; Which problems were tried to be solved by hisbe organization and consequently, what this organization make gain to state and society.

Key Words: Hisbe, Mukhtesip- Auditor, İktisap- islamic-ottoman office for public regularity, Emribil ma'ruf Nehyi anilmünker-“[arising] from you a nation inviting to [all that is] good, enjoining what is right and forbidding what is wrong , SahibüS-Suk – City policeman.

Giriş

Dünya, iyilikler üzerine kuruludur. Herhangi bir karşılık beklemeden yapılan, Allah'ın rızasına ulaştıracak her hayırlı, güzel işi, “iyilik” olarak tanımlamak mümkündür. İnsanı iki dünya saadetine ulaştıracak yegâne yol, iyiliklerle donanmaktan geçmektedir. Aslında insanın mutluluğunun ölçüsünü de yaptığı iyiliklerle tespit edebiliriz. Dolayısıyla hayatlarında çokça iyilikler biriktirmiş fertlerden oluşan toplumlar, huzura kavuşmuş toplumlardır.

İnsanlığı iki cihan saadetine eriştirecek peygamberlerin de aslî vazifeleri gönderildiği toplumlarda iyilikleri yerleştirmek, kötülükleri yok etmektir. Hz. Peygamber, gönderildiği Câhiliye döneminden saadet devri adıyla maruf yeni bir toplum oluştururken, esasen bunu “iyilikleri çoğaltıp”, “kötülükleri asgariye indirgemek”le gerçekleştirmiştir. O'nun biriktirdiği söz konusu iyilikler, İslâm medeniyetinin yapı taşları olma vasfını haizdir. Hz. Peygamber, bu başarısını -Kur'an'ın mesajları doğrultusunda- oluşturduğu bazı kurumlar vasıtasıyla elde etmiştir. Bu kurumlardan biri de, özü “iyiliği emretmek”, “kötülükten men etmek” esası üzerine kurulu Hisbe teşkilâtıdır. Her ne kadar Hisbe'nin tam anlamıyla kurumsallaşması Hz. Ömer zamanında gerçekleşmişse de, bu kurumun temelini atan şüphesiz Hz. Peygamber olmuştur.

Bu çalışmada Hisbe teşkilâtının ortaya çıkışı ve işleyişi incelenecektir. İslâm medeniyetindeki önemli kurumlardan biri olan Hisbe teşkilâtı, Asr-ı Saadet devrindeki kuruluşundan itibaren, Osmanlı devletinin son dönemlerine kadar varlığını/işlevini hemen her Türk- İslâm devletinde başarıyla sürdürmüştür.

Çalışmamızda doküman analizi veri toplama yöntemi kullanılacak, veriler içerik analizine tâbi tutularak, algı ve olaylar bütüncül bir biçimde tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Hisbe teşkilâtı ilk kez hangi dönemde/coğrafyada, hangi sorunları çözmek için kullanılmış ve sonuçta bu teşkilât devlete ve topluma neler kazandırmıştır, sorularının cevabı aranacaktır.

1-Hisbe Teşkilâtının Mahiyeti

Hisbe teşkilâtı, günümüzde sadece bir kurumla benzerlik arz etmemekte; aksine birçok kurumun bazı görevlerini yerine getirmektedir. Bundan dolayı Hisbe teşkilâtının kavramsal çerçevesini çizmemiz,



Kur'ân ve Hadislerin konuya bakış açısını tespit etmemiz, teşkilâtın mahiyetini anlamamız açısından önemli bir husustur.

1.1.Tanımı

Hisbe kelimesi Arapçada yeterli olmak, hesaplamak anlamındaki hisab kelimesinden türemiştir. Falan kişi güzel hisbe sahibidir demek, o kişinin sağlam görüşlü, tedbirli olması anlamına gelmektedir. Aynı şekilde falan kişi falan kişiye ihtisabda bulundu denilince de, falan kişi falan kişinin hoş olmayan, kötü görüşünü kabul etmedi anlamı kastedilmektedir (İbn Manzûr, 1970: I/317). Kelimenin ıstılah anlamı ise kısaca, bir işi yalnızca Allah rızasına erişmek amacıyla yapmak (İbn Manzûr, 1970: I/317; Sourdel, 1976: 73); “iyiliği emretmek, kötülükten yasaklamak” prensibine dayanan bir görev demektir. Bu görevi yapan kişiye muhtesip denir (Mâverdî, 1976: 272; İbn Haldûn, 1968: I/ 564; Kettânî, 1990: II/45).

Kâtip Çelebi ihtisabı (hisbeyi), isabetli bir anlayış ve sezgi gücü gerektiren, ilimlerin en incelerinden bir ilim dalı olarak ele almakta ve şöyle tanımlamaktadır: Halk arasında meydana gelen, medeniyete ulaştırılacak işlemleri, fertler arasında karşılıklı rızayı sağlayacak biçimde, kanunlara uygun olarak adilce icra etmeyi, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker prensibiyle halkın yönetilmesini konu alan bir ilimdir. İhtisab ilminin gayesi mezkûr işlemler hususunda istidat kazandırmak, faydası ise şehirdeki işleri eksiksiz olarak yerine getirmektir (Kâtip Çelebi, 1362: I/15).

İslâm'a göre bütün kamu görevlerinde gayenin, dinin bütünüyle Allah'a ait ve Allah adının en yüce olması (İbn Teymiyye, 1996: 4) hasebiyle hisbe görevi, dinî fonksiyonların en büyüklerinden biridir (Kettânî, 1990: II/45). İslam geleneğinde halkın düzenini sağlamak, ahlâka muğayir uygulamaları murakabe etmek görevini bu teşkilât üstlenmiştir. Yusuf Ziya Kavakçı, en geniş anlamıyla hisbeyi şu şekilde tanımlamıştır: Hisbe, adalet ve fazileti şeriat esaslarına ve her devir ve muhitte alışlagelen örf ve âdetlere uygun olarak tahakkuk ettirmek maksadıyla fertlerin ahlâk, din ve iktisat yani, umumî olarak içtimaî sahada refahını temin için devletin hususî vazifeliler yoluyla ifa ettiği idarî kontroldür. Tanımından da anlaşıldığı gibi hisbe günümüzdeki kuruluşlardan sadece herhangi bir kuruluşa tekabül etmemektedir (Kavakçı, 1975: 13-14, 141).

1.2. Kur'ân ve Hadislerde Hisbe

İnsan fitratı itibarıyla medenî bir varlıktır. Çıkarları hem dünya hem ahiret konusunda cemiyet hâlinde yaşamaları, yardımlaşma ve dayanışmalarıyla gerçekleşir. Yardımlaşma, yararlarını elde etmek; dayanışma ise zararları defetmek içindir. Bütün İslâmî kamu görevlerinin amacı, yalnızca iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymaktır (İbn Teymiyye, 1996: 5, 9).

Kur'ân-ı Kerîm'de “iyiliği emretmek ve kötülükten yasaklamak”la ilgili âyetler bir hayli yekûn teşkil etmektedir.

“İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir” (Âl-i İmrân, 3: 104) ayetinde hisbenin kurtuluşa ermeye vesile olduğu vurgulanmaktadır.

(Âl-i İmrân, 3: 110). ayette “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz. Kitap ehli de inansalardı elbette kendileri için hayırlı olurdu. Onlardan iman edenler de var. Ama pek çoğu fâsik kimselerdir” buyrulmakta, hisbe, imanla birlikte zikredilmekte ve hayırlı ümmet olmanın ilkelerinden biri olarak ifade edilmektedir.

Benzer bir şekilde (Tevbe, 9: 71). ayetinde “Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Rasûlüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir” buyrulmaktadır. Bu ayette de dikkati çeken husus, hisbenin iman, namaz ve zekâtla birlikte zikredilmesi, Allah’ın merhametine vesile kılacak bir unsur olduğunun vurgulanmasıdır.

(A’raf, 7: 157). ayette de hisbenin peygamberlerin aslî görevlerinden olduğu, muhataplarına da bunu emrettikleri, ona tâbi olanların da kurtuluşa erecekleri belirtilmektedir. “Onlar, ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O Peygamber’e inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler”.

Görüldüğü gibi iyiliği emretmek ve kötülükten yasaklamak, Yüce Allah’ın kendisi sebebiyle kitaplarını indirdiği ve peygamberlerini gönderdiği dinî bir esastır (İbn Teymiyye, 1996: 69).

Kaynaklarda konuyla ilgili Hz. Peygamber’in bizzat hayatından örnekler verilmektedir. Rasûlüllah (s.a.v.) çarşıda bir yiyecek yığımına rastlayınca elini yığına daldırıp çıkardı. Parmaklarına rutubet bulaştı. Adama: “Ey satıcı nedir bu?” diye çıktı. Adam: “Ey Allah’ın Rasûlü, yağmur ıslattı, deyince: “Bu yaşlığı üste getirip, herkesin görmesini sağlayamaz mıydın? Kim bizi aldatırsa o bizden değildir” buyurdu (Müslim, İman, 164; Tirmîzî, Büyü, 74; Ebû Dâvûd, Büyü, 52; İbn Mâce, Ticarat, 36).

Konuyla ilgili bir hadis ise şöyle nakledilir: “Tâvus, İbn Abbâs’tan o da Rasûlüllah (s.a.v.)’den şunu rivâyet etmiştir: Allah’ın Rasûlü binitlileri yolda karşılamayı (pazara gelmeden yüklerini satın almalarını), şehirlinin köylü adına satış yapmasını yasaklamıştır. Tâvus, İbn Abbâs’tan; şehirlinin köylü adına satışının anlamı nedir? diye sormuş, o da: şehirlî köylüye simsâr (komisyoncu) olup da, onun malını satamaz şeklinde cevap vermiştir” (Buhârî, Büyü’, 72, İcâre, 11, 19; Nesâî, Büyü’, 18).

Câbir b. Abdillah’tan Rasûlüllah (s.a.v.)’in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Şehirlî köylü adına satış yapamaz. İnsanları kendi hallerine bırakınız, umulur ki, Allah onlardan bir kısmını diğerleri sebebiyle rızıklandırır” (Buhârî, Büyü’, 58, 64, 68-71, İcâre 14, Şurut, 8; Müslim, Büyü’, 17, 18).

Enes b. Mâlik kanalıyla gelen şu rivâyet yukarıdaki hadisi teyit etmektedir: “Rasûlüllah, şehirlinin köylüye gıyapta satışını; simsâr (komisyoncu) olmasını yasaklamıştır. İsterse bunlar, onun babası veya kardeşi olsunlar” (Müslim, Büyü’, 21; Ebû Dâvud, Büyü’, 45; Nesâî, Büyü’, 17).

1.3. Görevleri

İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren, geniş yetkilerle donatılan, bu yetki ve görevlerinin tamamını günümüzde tek bir kurumda toplamak mümkün olmayan Hisbe teşkilâtı (Kazıcı, 1996: 144; 2013: 147), belediyelerle, maliye, ticaret, iktisat, sanayi, sağlık bakanlıkları ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın gördükleri işlerden bazılarını ifa etmektedir (Kavakçı, 1975: 13-14, 141). Kallek’e göre görev ve yetkileri bakımından hisbe teşkilâtının günümüzdeki durumu şu şekildedir: Bugün özelde ölçü tartı âletleri, fiyatlar ve karaborsacılığın, genelde meslekî ilkelerin / standartların denetimi Başbakanlık Türk Standartları Enstitüsü’nün tespitleri doğrultusunda Maliye, Ticaret, Sanayi ve Sağlık bakanlıkları ile belediyelerin, çevre temizliği ve imar inşaat işlerinin denetimi İmar ve İskân Bakanlığı ile



belediyelerin, dinî hizmetler ve görevlilerinin denetimi Diyanet İşleri Başkanlığının, eğitim kurum ve görevlilerinin denetimi Millî Eğitim Bakanlığının ve kalpazanlık ile fuşun önlenmesi de İçişleri Bakanlığının sorumluluğu altındadır (Kallek, 1994). Kazıcı ise İslâm dünyasında, hisbe teşkilâtının başka görevleri olmakla birlikte en önemli vazifesinin ekonomik hayatın tanzimi ile ilgili olduğunu belirtmektedir (Kazıcı, 2013: 147).

Halife veya veziri tarafından atanan muhtesip, dinle ilgili vazifelerin kontrolünü sağlayan bir müfettiştir (Kayaoğlu, 1985: I/43). Resmî statü itibariyle muhtesipler vali ve kadılardan sonra gelirler, görev yerlerine göre de kendi aralarında ayrı bir derecelendirmeye tâbi tutulurlardı (Kallek, 1998; Kayaoğlu, 1985: I/43). Onun vali, kadı ve divan üyelerinin görevleri arasında bulunmayan, iyiliği emretme, kötülükten yasaklama yetkisi vardır (İbn Teymiyye, 1996: 13) ve devlet sultasına dayanarak salâhiyetini kullanır, yardımcılardan yararlanabilir ve korkutabilir. Oysa kadılıkta korkutma söz konusu değildir (Kazıcı, 1996: 153). Bu açıdan bakıldığında halifenin sağ kolu gibidir; ülke içindeki problemlerin tespitini yapmak için köşe bucak dolaşır, sorunları yerinde çözmeye çalışır ve konuyla ilgili halifeyi bilgilendirir (Kavakçı, 1975: 145).

Bir kısmı hukukî (fikhî), bir kısmı da halifenin görüşlerinden kaynaklanan idarî hususlarla ilgili olan Hisbe teşkilâtının görevleri (Kâtip Çelebi, 1362: I/15, 17); Allah hakları, hususî haklar ve sosyal güvenlik hakları gibi karma hakları korumaktır (Akgündüz, 1989: 36), şeklinde özetleyebiliriz. Bu haklar o derece kapsamlı tutulmuştur ki, hayvanların haklarını (Muddazir, 1992: 60) da içine almıştır. Verilen bilgilerden hareketle muhtesibin görevlerini dinî hayatla ilgili olanlar, adlî hayatla ilgili olanlar, ekonomik ve sosyal hayatla ilgili olanlar şeklinde üç grupta toplayabiliriz (Kazıcı, 1996: 146).

İnsanların genel ihtiyaç duyduğu, camilerin hakları, fey malı, zekâtlar, ihtiyaç sahiplerine ve kamu yararına vakıf, hırsızlığın, zinanın, içki içmenin cezalandırılması gibi konularda hak, Allah'a aittir ve muhtesip bunları korumakla yükümlüdür (İbn Teymiyye, 1996: 13). Aynı şekilde Allah'ın hakkı; ezanın vaktinde okunmasının, cemaatle ibadetlerin zamanında edasının, Cuma ve Bayram namazlarının ifasının sağlanması, ibadetlerde aleni ihlâllere ve bid'atlere engel olunması, taşkınlık ölçüsüne varan eğlencelerin, sarhoşluk verici içki kullanımının, sınırı aşan kadın erkek ilişkilerinin engellenmesi; muamelâtta genelde haramların, özelde fasid-batıl akidlerin, hile ve aldatmaların, ölçü tartı, âlet ve birimlerinde sahtekârlığın önlenmesi; ihtiyaçtan kaynaklanmayan dilencililiğin menedilmesi; ehliyetsiz din adamlarının halkı yanıltmasına fırsat verilmemesi türünden dinî-içtimaî faaliyetleri içermektedir (Kazıcı, 1996: 144-145; Kallek, 1998).

İkinci grup umumî ve ferdî haklar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlar ihmal yahut imkânsızlık yüzünden harap olan yol, su kanalı, kanalizasyon vb. alt yapı tesisleriyle ibadethanelerin ve savunma sistemlerinin tamirinin sağlanması; işçi- işveren anlaşmazlıklarının çözümlenmesi; komşu haklarına tecavüzün, her türlü meslek ahlâkı ihlâlinin, borçluların temerrüdünün önlenmesi gibi kamu işleri; muamelâtta kanunlara riayetini temini gibi çarşı ve pazarla ilgili hususlardır (Kallek, 1998).

Üçüncüsü, toplu taşıma araçlarında yahut kamuya ait alanlardaki kadın - erkek ilişkilerinde dinî-ahlâkî kurallara bağlılığın sağlanması; taşıtlarda aşırı yüklemenin engellenmesi; işçi, yetim, köle ve hayvan haklarının korunması; buluntu hayvan yahut kaybolmuş çocukların yedirilip içirilmesi; yolların temiz tutulması ve aydınlatılması; kamu yararına aykırı inşaatlara izin verilmemesi gibi faaliyetleri

kapsamaktadır. Muhtesip, Allah hakkının ihlâlî hâlinde affetme yetkisini kullanabilirken, kul haklarının ihlâlî durumunda böyle bir yetkiye sahip değildir (Kallek, 1998).

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre muhtesibin kapsamlı bir görev ve yetki alanı vardır. Muhtesibin görevleri camilerle, pazarlarla, yollarla, hamamlarla ve ammeyle ilgili olan görevleri başlıklarıyla da bir tasnife tutulmuştur (Kazıcı, 1996: 145).

Ancak ekseriyetle adlî ve emniyet görevlerini icra eden muhtesibin görevlerini; zabıta görevleri (kontrol-denetim), adlî görevleri (hukukî fonksiyon) ve şurta görevleri (cezalandırmak) şeklinde üç kategoride ele almamız mümkündür.

3.1. Zabıta Görevi

Bu kurum bir anlamda bugünkü zabitanın görevini üstlenmiştir (Sarıçam - Erşahin, 2014: 84). Günümüzde şehirlerde zabıta tarafından verilen kamu hizmetlerinin tamamı, hatta daha fazlası, geçmişte İslâm toplumlarında muhtesip denilen memur tarafından yerine getirilmekteydi (Özdemir, 2013: 137). Muhtesip, kişiyi harama sevk eden şaibeli işleri kontrol ve yasaklama yetkisini haizdir (Mâverdi, 1976: 286; Hitti, 1989: II/834). O, toplumun gündelik hayatında -özellikle de pazarlarda- ticarî ve sosyal işlerin İslâm ahlâk değerlerine uygun şekilde yürütülmesini sağlar. Bu görevi sebebiyle, özellikle gelişiminin ilk yıllarında bazen, sâhibü's-sûk (pazaryerinin denetleyicisi) olarak bilinirdi (Muddazir, 1992: 59; Hitti, 1989: II/834).

Hisbe teşkilâtı, bir belediye teşkilâtına benzemektedir. Muhtesibin etleri kontrol etmek, yiyecekleri, lokantaları tetkik etmek, dükkânlardan dışarıda bırakılan ve trafiği aksatan şeylerin kaldırılmasını sağlamak (Subhi Salih, 1981: 251), çarşı, esnaf ve tüccarları kontrol etmek, tartı, ölçü ve fiyatları incelemek, insanların ahlâk ve davranışları ile ilgilenmek, dinî ibadetleri kontrol etmek (İbn Teymiyye, 1996: 9-11; Kettânî, 1990: I, 284-285; Hitti, 1989: II/834) gibi görevleri, onun günümüzdeki zabıtalardan görevini yürüttüğünü göstermektedir.

Bütün dönemlere ait tevki'lerde muhtesibin, ölçü tartı âletleriyle sikkeler için belirlenen standartların tebliğ ve kontrolü, bunlara uymayanların cezalandırılması sorumluluğundan bahsedilmektedir. Ölçü tartının bir yandan ticarî işlemlerin esasını oluşturması, öte yandan piyasalardaki âlet ve birimlerin arasındaki çeşitli farklar sebebiyle neredeyse muhtesibin kimliğiyle özdeşleştirildiği görülmektedir. Ayrıca piyasada çok çeşitli dinar ve dirhemler tedavül ettiği için sarrafların takas işlemlerinin denetimi ve gereğinde müdahale edilmesi de ona bırakılmıştır. Özellikle kuraklığın hüküm sürdüğü yıllarda muhtesibin en önemli görevi tahıl, un ve ekmeğin arzının ve fiyatlarının denetimi idi (Kallek, 1998).

3.2. Adliye Görevi

Muhtesibin, zabtî görevlerine bağlı olarak bir diğer fonksiyonu da, çeşitli gruplar (meselâ zanaatkarlarla-işveren) arasında doğan anlaşmazlıkları çözümlenmesi (Muddazir, 1992: 60). O, alış verişle, ölçü tartıyla, alacak ve borç davalarıyla, işçi işveren davalarına bakabilirdi. Kadıdan farklı olduğu tarafı budur. Yani muhtesip, kadı gibi genel davalara bakmamaktadır. Kadıdan farklı olan bir diğer özelliği de mahkeme usulüyle ilgilidir. Bunlar, dava açılmadan tarafları muhakeme etme yetkisine sahiptirler. Hatta bazı hâllerde muhakeme etmeden hüküm verebilirler. Davanın ispatı için muhtesiplerin taraflardan delil getirmelerini istemeleri şart değildir. Denilebilir ki muhtesipler, cemiyet



içinde sosyal huzuru sağlamak için vazife yapmaları hasebiyle, bazı durumlarda bugünkü savcıların yaptıkları görevleri yürütmektedirler (Atar, 1979: 172-173).

İslâm'da yargı şekillerinden biri de; "hisbe"dir. Hisbe teşkilâtı, kaza velâyeti ve mezalim velâyeti arasındadır, kararları da bu iki velâyetin ortasında kabul edilmektedir (Subhi Salih, 1981: 249). Muhtesibin kadiya bağlı bir memurluk olması (Akgündüz, 1989: 35) da, kısmen adlî yetkilerinin olduğuna işaret etmektedir.

3.3. Emniyet Görevi

Muhtesibin bakacağı işler daha çok, ticarî işlemler, ölçülerin kontrolü ve ticarete hile yapanlarla, borçlarını ödemeyenleri cezalandırma konularını kapsar (Hitti, 1989: II/834; Kayaoğlu, 1985: I/ 43). Medine çarşısında halifenin ve bazen muhtesiplerinin ellerinde kamçıyla dolaşmaları (Kettânî, 1990: I, 287) bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Nitekim "Muhtesip pazaryerinde sarhoş dolaşan bir kişiye kendi eliyle, acımadan kırk kamçı vurdu" (Nizâmülmülk, 2013: 56-57) şeklindeki bir rivâyet, bu hususa açıklık kazandırmaktadır.

Muhtesibin görevleri arasında tıp, eczacılık, eğitim ve öğretim gibi mesleklere mensup kimselerin yeterli derecede vasıflı olup olmadıklarını ve haksız, ahlâka aykırı işler yapıp yapmadıklarını denetleme görevi de yer almaktadır (Muddazir, 1992: 60).

4. Muhtesibin Görevini Tatbik Etme Usulleri

Muhtesip, hak edeni ta'zir cezasıyla cezalandırma yetkisine sahiptir (Mâverdi, 1976: 272-273). Ancak bu yetkisini kullanırken takip etmesi gereken usuller vardır. Söz konusu usuller, işlenen fiillere göre hafiften şiddetliye doğru bir sıra takip etmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür. Muhtesip, işlenen münkeri meşru ölçüler içerisinde, tecessüse mahal vermeden "bilmeli"dir. Suçun sahibi şayet işlediği suç bilgisizliğinden kaynaklanıyorsa, onu konuyla ilgili olarak "bilgilendirmeli"dir. Münker işlenmeden önce "güzel öğüt ve nasihatler yapmalı"dır. Öğüt ve nasihatlere kulak asmayan kişi "cahil, günahkâr vb." sözlerle "tekdir edilmeli"dir. Şartlara göre münkeri "eliyle düzeltilmeli"dir. Münkeri işlemek konusunda ısrarcı olanları "sopa ile tehdit etmeli"dir. Sıralanan hususlardan netice alınmazsa "sopa atılmalı"dır. Tüm bu uygulamalardan da fayda elde edilmezse son çare olarak "silâh kullanılmalı"dır. Ancak bu nadiren başvurulmuş olan son çaredir. Genellikle karşı tarafın silâh kullanması durumunda mecburen başvurulur. Muhtesip, tüm bunları yaparken "bilgi" ve "kudret"e sahip olmalıdır (Kazıcı, 1996: 146-147).

5. Muhtesipte Aranılan Özellikler

İslâm toplumunda önemli görevleri yerine getirmesi hasebiyle bu teşkilâta görevli tayin edilecek kişilerde bazı vasıflar aranmaktadır.

Müslüman olmak, mükellefiyet çağına gelmiş olmak, hür olmak, adaletli olmak, cezayı gerektiren durumlarda izin almak, kudret sahibi olmak, ilim erbabı olmak, ilmiyle amel etmek, Allah rızasına uygun hareket etmek, Vera ve takva sahibi olmak, güzel ahlâklı olmak (Mâverdi, 1976: 273; Gazâlî, 1975: II/816; Atar, 1979: 174-175; Kazıcı, 1996: 147-151).

Muhtesipte bulunması gereken şartlardan biri erkek olmaktır. Kettânî, bu konuda Hz. Ömer'in, Şifa el-Ensârî'yi hisbe görevine getirmesinin delil olamayacağını, onun görevinin kadınlarla ilgili bir durumdan kaynaklandığını belirtir (Kettânî, 1990: II/44-45).

Muhtesibin, Hz. Ömer gibi hevasına, hevesine uymayan bir kişi olması gerekir (Kâtip Çelebi, 1362: I/16).

6. Tarihî Süreçte Hisbe Örnekleri

İslâm medeniyetinin önemli kurumlarından biri olan Hisbe teşkilâtı, Hz. Peygamber'in temelini attığı bir kurumdur. Hz. Peygamber sonrası dönemlerde bu teşkilât gelişen şartlar paralelinde bir takım ilâvelerle seyrini sürdürmüştür. Ancak hangi dönemde olursa olsun Hisbe'nin aslî vazifesi değişmemiştir.

6.1.Asr-ı Saadet Dönemi (622-661)

Hisbe “iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek” şeklinde ele alınca, şüphesiz bunun ilk uygulayıcısının Hz. Peygamber olduğu ortaya çıkar (Kavakçı, 1975: 41). Zira Rasûlullah: “İnsanoğlunun iyiliği emretmesi, kötülükten nehyetmesi ve Allah'ı zikretmesi müstesna, bütün sözleri aleyhinedir” (İbn Mâce, Fiten, 12) hadisiyle bu hususu teyit etmektedir.

İslâm hukukuna has orijinal bir müessese olan hisbe, Hz. Peygamber devrinden beri vardır (Ebû Ubeyd, 1968:711; İbn Sa'd, t.y.: III/192, Akgündüz, 1989: 36). Rasûlullah halkın umumî ahlâkını, alış verişini, fertler ile cemiyetin ticarî münasebetlerini kontrol etmek gayesini taşıyan ihtisaba önem vermiştir (Mevlânâ Şiblî, 1977: I/445).

Hz. Peygamber, çarşı ve pazarlardaki denetimleri esnasında her meslek ehline kendi işiyle ilgili emir ve direktifler verip gerekli uyarılarda bulunmuştur (İbn Mâce, Ticarat, 36; Tirmizî, Büyü, 72; İbn Hanbel, III, 428, 444; IV, 335-336).

Hz. Peygamber'in Zübeyr b. Avvam'la ashaptan birisi arasında cereyan eden su kavgalarını hükme bağladığı (Buhârî, Şirb, 6-8; Müslim, Fezâil, 129; Ebû Dâvûd, Akdiye, 31; Nesâî, Kudat, 26; Tirmizî, Ahkâm, 26) rivâyeti bizzat kendisinin muhtesiplik yaptığını göstermektedir.

Hz. Peygamber, Mekke pazarına Saîd b. el-Âs'ı, Medine pazarına da Hz. Ömer'i muhtesip olarak görevlendirmiş (Kettânî, 1990: II/45), daha sonra Abdullah b. Saîd, Semra bt. Nüheyk ve Şifa bt. Abdillâh'ı muhtesip olarak tayin etmiş; valilerine yazdığı bir takım talimatlarında da onlara hisbe faaliyetlerinden sorumlu olduklarını bildirmiştir (Kallek, 1994).

Dört halife döneminde halifeler, ordunun teçhizi ve cihat gibi hayatî önemi haiz çok önemli konularla ilgilenmelerine rağmen, maslahatının umumî oluşu ve menfaatinin büyüklüğü sebebiyle hisbe görevini bizzat kendileri yapmışlardır (Kettânî, 1990: II/45).

Hasan İbrahim Hasan'a göre, hisbe sistemini ilk defa uygulamaya koyan kişi Hz. Ömer'dir (Hasan İbrahim Hasan, 1985: II/200). Hasan İbrahim Hasan'ın “hisbe”yi ilk kez Hz. Ömer'in kurduğunu söylemesine dair görüşü tarihî gerçeklere aykırı düşmektedir. Zira Hz. Peygamber Medine'ye hicretten sonra İslâm ekonomi kurallarının yürürlükte olduğu müstakil bir alış veriş merkezinin teşekkülünü sağlamış, kendisi de sık sık giderek denetlemelerde bulunmuştur (Algül, 1994). O hâlde Hz. Ömer

döneminde tam teşkilâtli bir yapıya kavuştuğu fikrinin umumî kabul görmesine rağmen, hisbe müessesesinin teorik temelleri Hz. Peygamber zamanında atılmıştır (Kallek, 1994).

Hız. Ebû Bekir devrinde müstakil belediye teşkilâtı yoktu (Mevlânâ Şiblî, 1977: I/ 157). Hız. Ömer hisbe teşkilâtına özel bir ehemmiyet vermiştir (Kettânî, 1990: I, 285). Nitekim o, Saîd b. Yezîd ile Abdullah b. Utbe'yi Medine çarşısında görevlendirmiştir (Hindî, 1970: V/815; Kavakçı, 1975: 41). Çarşının kadınlara ait bölümündeki kontrolü sağlamak için Şifa bt. Abdillâh ve Semra bt. Nühayk el-Esediyye'yi görevlendirmiş, hatta tayin ettiği görevlilerle de kalmamış bizzat kendisi de elinde kırbaç bu görevi îfa etmiştir (Kettânî, 1990: 1990: I, 286-287).

Hız. Ömer sık sık pazarları kontrol ederek muhtesiplik yapmıştır. Bir gün pazarda Hafîb b. Ebî Beltea'ya uğradı. Hafîb'in ucuz fiyatla kuru üzüm sattığını görünce "ya fiyatı yükseltir, diğerlerinin seviyesine getirirsin ya da pazarımızdan çeker gidersin" demiştir (Malik b. Enes, el-Muvatta, Büyü, 5). Diğer birçok müesseselerde de olduğu gibi hisbe denilen piyasa kontrol teşkilâtı, Hız. Ömer'in dikkate değer tatbikatlarından biridir (Uğur, 1980: 143).

Hız. Ömer devrinde her tarafta muhtesiplik vazifesi gören memurlar bulunup bulunmadığı sarahaten malûm değildir. İhtimal ki bu vazifelere zabıta reisi nezaret etmiştir (Mevlânâ Şiblî, 1977: I/370).

Hız. Osman ve Hız. Ali'nin hatta Hız. Ebû Bekir'in muhtesip tayin ettiklerine dair bir malûmata rastlayamadık. Fakat kendilerinin bizzat hisbe ile ilgilendiklerine dair rivâyetler mevcuttur. Hükümet merkezinde halife bizzat hisbe görevini yerine getirmiş, vilâyetlerde de vali ve kadılara bu görevi tevdi etmiştir (Ebû Yûsuf, 1970: 128).

Hisbe, dinî işlerin esaslarından. Halkın hepsinin iyi olması, bu nev'i işlerle meşgul olmanın sevabının bol oluşu sebebiyle ilk asır halifeleri ve şehirlerde valileri bu işi bizzat deruhte etmişlerdir (Mâverdî, 1976: 272). Şüphesiz Hız. Peygamber ve halifeler hisbe ile ilgili vazifelerinde ihmal göstermeden ve geri kalmadan icraatta bulunmuşlardır (Kavakçı, 1975: 42-43).

Bazı şarkiyatçılar tarafından sâhibü's-sûkun işlev bakımından Grekler'in Agoranomos, Romalılar'ın Curule Aedile ve Bizanslılar'ın Praefectus dedikleri pazar zabıtalılarının taklidi olduğu ileri sürülmüş, ancak bu iddiayı ispatlayacak kayda değer bir delil gösterilememiştir (Kallek, 1998).

Dört halifeden sonra, Emevî, Abbasî, Endülüs, Fatımî, Eyyübî, Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Memlûk, Safevî ve Osmanlı gibi devletlerde önemli hizmetler îfa eden Hisbe teşkilâtı, o kadar revaç bulup yaygınlaşmıştı ki, neredeyse muhtesibi olmayan bir belde düşünülemezdi. Hatta Osmanlılarda kadısı olan her kaza merkezinin bir muhtesibi de bulunmaktaydı (Kazıcı, 1996: 153).

6.2. Emevîler Dönemi (661-750)

Emevîler döneminde hisbe mevcuttu birçok şehirde sâhibü's-sûk denilen görevliler daha çok alış verişin denetimini sağlıyorlardı (Yılmaz, 2018: 79). Ticarî anlaşmazlıklar, pazar yerlerinin denetlenmesi emîrû's-sûk denilen görevli tarafından gerçekleştiriliyordu. Ömer b. Abdülaziz döneminde içki içen birinin muhtesip tarafından yakalanıp halifeye getirildiğinden hareketle, bu teşkilâtın zamanla ahlâkî hususlarla ilgili görevler yaptığı akla geliyorsa da (Kallek, 1994); -Ömer b. Abdülaziz devrindeki bu istisnâî durum bir yana bırakılırsa-, genel anlamda bu dönemde muhtesibin küçük çaptaki denetçilik görevi dışında emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l- münker prensibinin içeriğini doldurabilecek ve toplumun



tümünü kapsayacak sınırsız uygulamalarda bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir (Yılmaz, 2018: 79).

6.3. Abbasîler Dönemi (750-1258)

Hisbe teriminin günümüzde ihtiva ettiği anlamıyla Abbasîlerde ortaya çıktığı yaygın bir kanaat olarak kabul edilmiştir (Yılmaz 2018: 79). İktidarlarını dinî söylemler üzerine oturtan Abbasîler devrinde hisbe teşkilâtı ihtiyaç duyulan önemli kurumlardan biri olmuştur (Kallek, 1994). Abbasîlerin ikinci halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (754-775), çarşı ve pazarların denetimini sağlamak üzere Yahya b. Zekeriyâ'yı 157/774 yılında muhtesip olarak tayin etmiş; ancak Mansûr görevini istismar eden Bağdat muhtesibi Yahya'yı idam ettirmiştir. Ayrıca o, bazı meşhur âlimleri de muhtesip olarak atamıştır (Yılmaz, 2018: 80; Kallek, 1994).

İlk olarak sahibü's-sûk ismini halife Me'mun'un hisbe ismine dönüştürdüğü, ancak hilâfet merkezi dışındaki diğer vilâyetlerde hisbe yanında başka isimlerin de kullanıldığı ve Me'mûn'un, Dârü'l-Hisbe adlı bir daire kurduğu zikredilmektedir (Yılmaz, 2018: 79-80).

Bu dönemde muhtesip çarşı, pazar, alış veriş gibi ticarî işlerin yanı sıra ahlâkî ve dinî konuları da denetlemekteydi. Yani görev ve nüfuz alanı geniş idi. Protokolde vali ve kadılarından sonra gelen muhtesiplerin başlıca görevleri ölçü âletlerinin kontrolünü, alacak verecek işlemlerinin denetimini, içki satışlarının, kumar, faiz gibi dinen yasaklanan fiillerin kontrollerini sağlamaktı (Kazıcı, 2006: 18).

6.4. Endülüs Emevîler Dönemi (756-1031)

Endülüs'te muhtesip ismi yerine II. Abdurrahman döneminden (822-852) itibaren daha çok çarşı ve pazarla meşgul olduğu için sâhibü's-sûk ismi kullanılmıştır (Özdemir, 2013: 137). Murabıtlar iktidara gelince Fâtımî idaresinin mecbur tuttuğu İsmailî mezhebi yerine tekrar Sünnî Malikî mezhebi benimsenmiş ve bu çerçevede hisbe faaliyetlerine önem verilmiştir. Öyle ki Murabıtlar Devleti "Maliki fakihleri, kadılar ve muhtesipler idaresi" olarak anılmaya başlanmıştır. Murabıtlar'ın kurucusu Abdullah b. Yasin, aynı zamanda bid'atlara karşı mücadelesiyle meşhur bir muhtesip idi. Kuzey Afrika'da Murabıtlar'ın hâkimiyetinin sonları yahut Muvahhidler iktidarının başlarında artık bir hisbe literatürü de oluşmaya başlamış, hisbe divanı oluşturulmuştur (Kallek, 1994).

Muhtesip, Endülüs Emevîler'de yüksek düzeyde bir memuriyetti. Kadı veya kadı olabilecek düzeyde kişiler arasından seçiliyordu. Emin ve arif denilen yardımcıları vardı. (Özdemir, 2013: 137). Endülüs'te hisbe faaliyetleri kadı'nın gözetiminde yürütülürdü ve muhtesibi tayin ve azil yetkisiyle beytûlmalden maaş takdiri de kadıya aitti. Muhtesipler genellikle belli bir maaş karşılığında çalışır, yardımcılarının maaşlarını da beytûlmalden tahsis edilen aynı fondan öderdi. Kendisinin ve yardımcılarının halktan bir şey almaları yasaklanmıştı (Kallek, 1994).

Muhtesibin görevi çarşı pazarların denetimi, şehirlerin imar iskânı ve şehir halkının ahlâkî kurallara uymaları şeklinde üç ana başlıktan oluşmaktaydı. Bir devlet görevlisi olarak çarşı ve pazar yerlerini denetlemekle yükümlü bulunan muhtesip, aynı zamanda ezan okunduğunda sokakta dolaşan ya da han hamam gibi yerlerde bulunan kimselere namaz için camiye gitmelerini emretme yetkisine sahipti (Özdemir, 2013: 75, 137-138). Kasapların etlerine etiket koymaları mecburi idi. Denetimler sırasında pahalı satış yapanları tespit eden muhtesipler ceza uygularlardı. Muhtesipten habersiz fiyat arttıran yahut



eksik tartan satıcı bu suçu tekrarlırsa darb ve pazarlarda teşhir cezasından sonra gerekirse sürgüne gönderilirdi (Kallek, 1994). Endülüs'te İslâm'a girecek Hıristiyan ve Yahudilerle kadıların yanı sıra muhtesipler de ilgilenmekteydi (Özdemir, 2013: 35).

Endülüs'te hisbe teşkilâtı, daha sonra zimmî Hıristiyanların aracılığıyla, almotaceni çavaçogue ve almutazaf adları altında Hıristiyan İspanya'nın idarî yapısına nüfuz etmiştir (Özdemir, 2013: 139).

6.5.Karahanlılar Dönemi (840-1212)

Karahanlılar döneminde Yusuf Has Hacib'in meşhur eseri Kutadgu Bilig'deki ifadelerinden anlaşıldığı üzere muhtesip, toplumun huzurunu sağlayan unsurlardan biridir. Halkı cemaatle namaz kılmaya teşvik etmek gibi dinî görevlerinin yanı sıra, çiftçilerin ve hayvancılık yapanların verimi artırmaları konusunda denetimler de yapan muhtesipler, güçlü kişilerden seçilmiştir (Kallek, 1994).

6.6.Fatımîler Dönemi (909-1171)

Şîi mezhebe bağlı Fâtımîlerde hisbe teşkilâtı vardı (Kazıcı, 2006: 21). Muhtesipler çarşı, pazarların denetimini yaparlar, ağırlık, uzunluk ve hacim ölçülerini kontrol ederlerdi (Hitti, 1989: II/1007).

Halife Muiz-Lidinillah'ın emriyle 358 (969) yılında Mısır'ı ele geçiren başkumandan Cevher es-Sıkkili, Fustat'ın kuzeydoğusunda kurduğu Kahire'ye bir muhtesip tayin etmiş ve ertesi yıl meydana gelen kıtlık sırasında fiyatları denetlemekle onu görevlendirmiştir. Muhtemelen Haçlı seferlerinin tesiriyle, bu dönemde zimmîler de muhtesipler tarafından sıkı bir şekilde denetim altında tutulmuşlardır (Kallek, 1994).

6.7.Gazneliler Dönemi (963-1186)

Gazneliler döneminde anlatılan bir olaydan hisbenin mevcut olduğu ve aktif manada görevini icra ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Gaznelilerin meşhur komutanlarından 50.000 askere sahip olan ve 1000 askere bedel olarak nitelendirilen Ali Nûş Tekin, pazar yerinde sarhoş vaziyette dolaşırken muhtesip onu atından indirmiş, kendi eliyle 40 kamçı vurmıştır (Siyasetnâme, 2013: 32).

6.8.Selçuklular Dönemi (1040-1157 / 1075-1308)

Büyük Selçuklular döneminde (1040-1157) eyaletlerde ve yerleşim merkezlerinde belediye hizmetlerini yürütmek muhtesiplerin göreviydi (Merçil, 2009). Büyük Selçuklular döneminde her şehirde bir muhtesip vardı ve bunların görev alanı daha çok alış veriş, ticaret ahlâkının denetimiyle ilgiliydi (Kazıcı, 2006: 22). Nizamülmülk, devlet görevleri içerisinde muhtesibin görevlerinin önemli olduğunu vurgulamakta bu konuda Sultana da tavsiyelerde bulunmaktadır (Nizamülmülk, 2013: 29) Büyük Selçuklu Sultanı Sencer tarafından Mazenderan muhtesipliğine tayin edilen Evhadüddin adlı bir kişi için çıkarılan ihtisab menşurunda, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker temeline dayalı olarak muhtesibin genelde fık ve fesadın, özelde ise ölçü tartı ve ticarî işlemlerdeki her türlü hilenin önlenmesi gibi bilinen görevleri sayıldıktan sonra camiler ve mezarlıklar civarında içki alışverişinin engellenmesi, zimmîlerin kendilerine has kılık kıyafet kurallarına uymalarının sağlanması, kadınların ilim ve vaaz meclislerinde erkeklerle karışık oturmalarının önüne geçilmesi hususları da belirtilmiştir (Kallek, 1994).

Anadolu Selçukluları döneminde (1075-1308) bir Hisbe Divan'ı vardı ve başkanına "Hâkim-i Divân-ı Hisbe" deniyordu. Muhtesip, esnafın, ölçü tartı âletlerinin, dirhem ayarlarının kontrolü gibi ticaretle



ilgili görevlerin yanı sıra, fisk ehlinin, gayrimüslimlerin denetimleri gibi dinî alanla ilgili vazifeleri yerine getiriyordu. Bu dönemde muhtesip ayrıca vakfiyelerde vakfiye şartlarına uyulup uyulmadığını denetliyordu. Anadolu Selçukluları'nda askerî teşkilât içinde muhtesibin yer alması dikkati çeken uygulamalardandır. Endülüs'te olduğu gibi burada da muhtesibin emrinde bizzat kendisi tarafından seçilen arif, emin ve reis denilen yardımcılar vardı (Kallek, 1994).

6.9.Hârizmşahlar Dönemi 1097-1231

Harizmşahlar döneminde muhtesipler, “şeyh imam” olarak adlandırılan, Kur’ân ve sünnete bağlı müttekî kişilerden seçilen, kendisine saygı gösterilmesi istenen bir kişi olarak karşımıza çıkar. Görev alanları açısından bakıldığında ölçü tartı kontrolü gibi ticarî, ibadetlerin ve zimmîlerin denetimleri gibi dinî mahiyette görev yaptıklarını görmekteyiz (Kallek, 1994).

6.10.Memlûkler Dönemi (1250-1517)

Memlûkler döneminde hisbe teşkilâtı mevcut idi. Memlûkler'de hisbe, adlî görevlerden biri olarak zikredilmektedir. Adlî görevlilerden muhtesip genel ahlâk kurallarının korunmasını sağlar ve günümüz belediye hizmetlerinin önemli bir kısmını yürütürdü. Dârü'lâdl'e bağlı olarak çalışan beytûlmâl vekili, beytûlmâlle ilgili alım satım işlerine bakardı (Yiğit, 2004).

6.11.Osmanlılar Dönemi (1300-1922)

Görev alanı daha önceki dönemlerle aynı paralelde olmasına rağmen, Osmanlılar'da muhtesip ismi yerine ihtisab ağası veya ihtisab emini isimleri kullanılmıştır. Osman Gazi'den itibaren görülen hisbe teşkilâtının görev ve sorumlulukları İhtisab Kanunnameleri'nde belirlenmiştir. Kadı'nın yardımcısı olarak telâkki edilen muhtesipler, sosyal, ekonomik, adlî ve dinî işleri yaparlardı. Bu bağlamda sanat erbaplarına hükmedip ta'zir ve cezalandırma, alış verişlerde hile yapanları tekdir etme, kınama yetkilerinin olduğu da söylenebilir (Kazıcı, 2006: 33).

Muhtesipler bazen sadrazamla birlikte halkla esnaf arasındaki ilişkilerin denetimine katılır; çarşı ve pazarları dolaşır, narhlarla, esnafın kanuna riayet etmeleri hususlarıyla ilgilenirlerdi. Esnafın ve loncalarının haklarını korumak da muhtesibin görevleri arasında olduğundan esnafın nazarında son derece nüfuz ve itibar sahibi idiler. İş yerlerinin açılmasını, ithalat ihracat işlemlerini, vergilerin toplanmasını muhtesip yerine getirirdi. Şehirlerde asayişin sağlanması, fakir fukaranın durumlarının takibi, ihtiyaç sahiplerine iaşe temini onların kontrollerindeydi. Muhtesiplerin önemli görevlerinden biri de, iskân konusunda idi. Kontrolsüz göçleri engellemek amacıyla mahalleleri denetler, gerekli gördüklerini memleketlerine gönderirlerdi (Kallek, 1994).

Görevleri hayatî önemi haiz olduğu için, Osmanlı devletinde muhtesip atamalarında çok hassas davranıldığı dikkati çekmektedir. Nitekim ihtisab işlerinin başına ilmiyeden veya medreselerin eski mezunlarından deneyimli kimseler seçiliyordu. 11826 yılında II. Mahmud'un çıkardığı İhtisab Ağalığı Kanunnamesi'nde onların şer'i hukuktan anlaması şartı da getirildi. Suçu sabit olanlara huddâm-ı ihtisâb denilen yardımcılarını vasıtasıyla suçun durumuna göre dayak, hapis ve sürgün gibi cezalar verebilirlerdi. Başkalarına karşı caydırıcı olması için bazen dayak cezası halkın gözü önünde falakaya yatırmak şeklinde gerçekleşiyordu. 25 Temmuz 1855 tarihinde Hisbe teşkilâtının görevleri, yeni kurulan şehremânetine yani belediyeye devredildi (Kallek, 1994; Kazıcı 2006: 33).



6.12. Diğer Devletlerde Hisbe Teşkilâtı

Büveyhîler döneminde (932-1062) şehirlerdeki çarşı ve pazarlara yahut meslek erbabına yardımcı mahiyetinde ayrı ayrı muhtesipler tayin edilebiliyordu. Muhtesip bütün işleri yalnız başına göremeyeceği için kendisine yardımcıları tayin edebilir ve gerektiğinde de bunların görevine son verebilirdi. Eyyübîler döneminde (1171-1462) muhtesipler önemli devlet görevlilerinden biriydi; günümüzde belediye başkanlarının görevlerini icra ederlerdi. Bunun yanı sıra zimmîlerin ve Batınîlerin denetimlerini de yaparlardı. İlhanlılar devrinde (1256-1353) hisbe teşkilâtının korunduğu anlaşılmaktadır. Ölçü ve tartı birimlerinde standardizasyona giden Gazan Han bunun kontrolünü de muhtesibe vermiştir. Timurlular döneminde (1370-1507) muhtesibin işlevleri ve taşınması gereken vasıflar esas itibarıyla Selçuklu dönemindekinden pek farklı değildir. Safevîler döneminde (1501-1736) ilk dönem idarecileri hemen her şehirde hisbe faaliyetlerini yürüten, ancak seleflerinden farklı olarak daha çok İsnâaşeriyye mezhebi mensupları arasından seçilen bir muhtesip tayin etmiştir (Kallek, 1994).

Netice itibarıyla tarihte İslâm vasfına sahip bütün devletlerde mevcut bir İslâm hukuk, kültür ve tarih müessesesi olan (Kavakçı, 1975: 142) bu teşkilât, modern çağın başlangıcına kadar devam etmiştir. Zamanla fonksiyonlarının bir kısmı polis ve belediye gibi teşkilâtlara devredilmiş ve **“bireyin özgürlüğü”** gibi Batı kavramlarının etkisiyle halkın eleştirisi ve kınamalarına karşı gün geçtikçe daha umursamaz davranması yüzünden bazı fonksiyonlar da geçerliliklerini yitirmişlerdir (Michon, 1992: 44-45).

Sonuç ve Öneriler

Hisbe teşkilâtı temelleri Hz. Peygamber tarafından atılmış, Hz. Ömer döneminde kurumsallaşmış ve daha sonraki Türk İslâm medeniyetlerinde, hatta onlardan etkilenecek birçok Avrupa ülkesinde uygulanmış bir kurumdur. Ve insanlık tarihi boyunca benzerini görmediğimiz “Saadet Devri”nin oluşumunda bu kurumun da etkisi olmuştur.

Bu kurumun Roma Bizans gibi bazı uygarlıklardan etkilendiğine dair ileriye sürülen şarkiyatçı görüşlerin herhangi bir dayanağı mevcut değildir; bizzat mimarı Hz. Peygamber’dir.

Asr-ı Saadet sonrası İslâm medeniyetlerinde günün şartlarına göre geliştirilmiş ve toplumun huzurlu yaşantıya kavuşmasında etkin rol üstlenmiştir. Dolayısıyla hisbe teşkilâtı dar bir alanda, kısa süreli oluşturulmuş bir kurum değildir; aksine Hz. Peygamber döneminde 3 milyon, Dört Halife döneminde 13 milyon, Osmanlı devletinde yaklaşık 25 milyon kilometre karelik alanlarda işlevini sürdürebilmiş bir kurumdur.

Hisbe teşkilâtı görev ve yetkileri bakımından günümüzdeki Başbakanlık Türk Standartları Enstitüsü, Maliye, Ticaret, Sanayi, Çevre, İmar İskân ve Sağlık bakanlıkları ile Diyanet İşleri Başkanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı gibi birçok kurum ve kuruluşların yaptığı bazı işlerle ilgilenen şümüllü bir kurumdur.

Siyasî, sosyo ekonomik, içtimaî, ahlâkî açıdan ciddi anlamda buhranlarla kuşatılmış çağımız insanının, içinde bulunduğu çıkmazlardan kurtulabilmelerinde bu kurumdan istifade etmeleri faydadan hali değildir.

Bu bağlamda ilgili, sorumlu ve yetkililerin Hisbe teşkilâtını ciddi anlamda mercek altına alıp incelemelerinin, uzman kişilerce ülkenin bünyesine uyarlanabilecek çalışmalar yapmalarının son derece önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Atar, F. (1979), İslâm Adliye Teşkilâtı (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi). Ankara.
- Akgündüz, A. (1989), Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası. İstanbul.
- Algül, H. (1994), “Asr-ı Saadet’te İdarî Hayat”. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*, c: II, s. 145-162, İstanbul.
- Buhârî, E. A. (1958), el-Câmiu’s-Sahîh. Kahire.
- Ebû Dâvûd, S. (1950), es-Sünen. Mısır.
- Ebû Ubeyd, K. (1968), Kitâbü’l-Emvâl. Mısır.
- Ebû Yûsuf, Y. (1970), Kitâbu’l-Harac. çev. Ali Özek, İstanbul.
- Gazalî, E. H. (1973–1975), İhyâ-u Ulûmi’d-din. çev. A. Serdaroglu, İstanbul.
- Hasan İ. H. (1985), Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi. çev. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş, İstanbul.
- Hindî, A. (1970), Kenzü’l-Ummâl fi Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef ‘âl. Beyrut.
- Hitti, K. P. (1989), Siyâsî-Kültürel İslâm Tarihi. çev. Salih Tuğ, İstanbul.
- İbn Haldûn, E. Z. (1968), Mukaddime. çev. Z. K. Ugan, İstanbul.
- İbn Mâce, E. A. (1954), es-Sünen. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Mısır.
- İbn Manzûr, E. M. (1970), Lisânü’l-Arab. Beyrut.
- İbn Sa’d, E. A. (1975), et-Tabakâtü’l-Kübrâ. Beyrut.
- İbn Teymiyye, T. (1996), Hisbe. çev. Cemal Güzel, İstanbul: Tevhid Yayınları.
- Kallek, C. (1994), “Asr-ı Saadet’te Devlet Piyasa İlişkisi”. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*, c. III, s. 403-473, İstanbul.
- Kallek, C. (1998), “Hisbe”. *DİA*, c. XVIII, s. 133-143, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Katip Çelebi. (1360-1362), Keşfüzzünûn. neşreden. Muallim Rifat - Şerafettin Yaltkaya, İstanbul:
- Kavakçı, Y. Z. (1975), Hisbe Teşkilâtı. Ankara:.
- Kayaoğlu, İ. (1985), İslâm Kurumlar Tarihi -I-. II. bsk., Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Kazıcı, Z. (1996), İslâm Müesseseleri Tarihi. İstanbul: Kayıhan Yayınları
- Kazıcı, Z. (2013), İslâm Kurumları ve Medeniyeti. Edt. M. Hızlı, 4. bsk. Eskişehir: Aöf Yayınları.
- Kazıcı, Z. (2006), Osmanlıda Yerel Yönetim. İstanbul: Bilge yayıncılık
- Kettânî, M. A. (1990), et-Terâtibü’l-İdâriyye. çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz yayıncılık.
- Mâlik b. Enes, (1951), el-Muvatta. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire.
- Mâverdî, E. H. (1976), el-Ahkâmü’s-Sultâniyye ve’l Vilâyâtü’d-Dîniyye. çev. Ali Şafak, İstanbul.
- Merçil, E. (2009), Selçuklularda Devlet Teşkilâtı”. *DİA*, c. XXXVI, s. 388-392, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mevlânâ Şiblî. (1977), Asr-ı Saadet. muh. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul.
- Michon, J. L. (1992), “Dinî Kurumlar”. *İslâm Şehri* edt. R. B. Serjéant, çev. Elif Topçugil, İstanbul.
- Muddazir, A. (1992), “Hukûkî Kurumlar”. *İslâm Şehri*, çev.: Elif Topçugil, İstanbul.
- Müslim, E. H. (1955), Sahîhu Müslîm. Mısır.
- Nesâî, E. A. (1930), es-Sünen. Mısır.



- Nizâmülmülk, (2013), Siyâsetnâme. Haz. M. Altan Köymen, 2. bsk. Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- Özdemir, M. (2013), Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyeti). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sarıçam, İ. - Erşahin, S. (2014), İslâm Medeniyeti Tarihi. 4. bsk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sourdel, D. (1976), L'Islam. Paris.
- Subhi S. (1981), İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri. çev. İbrahim Sarmış, İstanbul.
- Şeşen, R. (1995), "Eyyübiler". *DİA.*, c.XII, s. 20-31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tirmizî, E. İ. (1937), es-Sünen. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Mısır.
- Uğur, M. (1980), H. I. Asır'da İslâm Toplumu. İstanbul.
- Yılmaz, M. (2018), İslâm Medeniyeti Tarihi. Edt. M. Azimli, Ankara: Bilay Yayınları.
- Yiğit, İ. (2004), "Memlükler". *DİA.*, c. XIX, s. 90-97, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



ÖLÜM VE YENİDEN DİRİLİŞİN SEMBOLİK ANLATIMI OLARAK ASHAB-I KEHF OLAYI

Doç. Dr. M. Naci KULA

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fak

Öz

Kur'an'ın 18. suresi Kehf'te yer alan Ashab-ı Kehf olayı, ana hatlarıyla Allah'a iman eden bir grup gencin onları inançlarından vazgeçirmek ve kendilerine baskı ve zulüm yapmak isteyen kişilerden korunmak üzere sığındıkları mağarada Allah tarafından o kişilerden korunmak üzere yıllarca uyutulmalarını ve ardından uyandırılmalarını konu edinirken ölüm ve yeniden diriliş olgularını sembolik bir anlatımla ele almaktadır.

Bu tebliğde Ashab-ı Kehf olayı, Kur'an'da anlatılan yönleri çerçevesinde farklı açılardan değerlendirilecektir. İlk olarak, insanın günlük hayatında yer alan uykunun ölüme benzerliği ve uyanmanın da yeniden dirilişe benzerliği sure ile bağlantılı olarak açıklanacaktır. Ölüm ve yeniden diriliş, insanın anlamak ve anlamlandırmak istediği önemli konulardandır ve Allah'a inanç noktasında Tanrı-insan ilişkisini açısından önemlidirler. Zira ölümle ilgili yapılan araştırmalarda genel olarak ölüme ilişkin dört tutum ve davranışın olduğu gözlenmiştir. Bunlardan ölümü inkar ve ölüme meydan okuma, insanın ölüm gerçeğini kabullenme noktasında gerilimli bir duruş sergilediğini gösteren bir tutumdur. Ölüm düşüncesi ve ölümsüzlük arzusu arasındaki çatışma yeniden diriliş ve buna bağlı ahirete iman konusunda ciddi sıkıntılar doğurabilir. Dolayısıyla ölüm ve diriliş gerçeklerini ahirete ve Allah'a iman ile bağlı olarak kabullenmede Ashab-ı Kehf olayında bir grup gencin Allah tarafından uzun bir süre uyutulup tekrar uyandırılması önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Suredeki ikinci dikkat çeken nokta ise inanan gençlerin uyandıktan sonra çok fazla uyumadılarını düşünmeleridir ki bu da İslam'a göre ölüm ve diriliş arasında kısa zaman geçeceği gerçeğine gönderme yapmaktadır. Mağarada uyutulup uyandırılan gençlerin bir gün ya da bir günden daha az uyuduklarını ifade etmeleri ve içlerinden birisinin de şehre indiğinde geçen zamanı ve değişimi fark etmesini ilgili anlatımda yer alır. İzafi bir kavram olan zaman insanlara sunduğu değişimler ile anlam kazanmaktadır. Bu nedenle Ashab-ı Kehf olayında ölüm ve yeniden dirilişin sembolik anlatımında öne çıkan zaman algısı, günlük hayatta da insan-zaman ilişkisi ve ölüm ile ahiret arasındaki zamanın kısalığının algılanışı açısından insanın zamanını daha iyi değerlendirmesi için iyi bir örnek sunmaktadır.

Surede vurgulanan üçüncü husus ise insanın temel meseleleri önemsemesi, ayrıntı ve gereksiz konularla uğraşmamasıdır. Kehf suresi 17. ayette belirtildiği gibi bir gerçeklik olarak ölüm, (iman ve salih amel ile gelen) kaliteli bir hayat ve Allah-insan ilişkisinin bir parçası olarak görüldüğünde rahat ve huzurlu bir uyku olarak algılanacaktır. Bir başka deyişle, iman ve salih amel ilişkisi içerisinde gerçekleşen bir hayat sonucunda ölüm huzurlu bir uyku gibi olacaktır ve sonrasındaki yeniden diriliş mağarada uyuyan gençlerin huzurlu bir şekilde Allah tarafından uyandırılmalarına benzeyecektir.



Anahtar Kelimeler: ölüm, yeniden diriliş, mağara, zaman, Allah, ahiret, iman

A SYMBOLIC RECOUNTING OF DEATH AND RESURRECTION: AL-KAHF INSTANCE IN QURAN

Abstract

The 18th chapter/surah of the Quran, “Al-Kahf” (The Cave), recounts the story of a young group of believers who took refuge in a cave where God put them in a very deep sleep and woke them up after a long time to protect them from the people who forced them to give up on their faith in God, and tortured and suppressed them for their belief, symbolically illustrating the phenomena of death and resurrection.

In this paper, the example of the young believers will be dealt with different aspects. Firstly, how sleep is similar to death and waking up to resurrection will be explained in relation to the surah. Death and resurrection are two fundamental topics people wish to understand and attach meaning to, and they are significant in clearly understanding the God-human relationship with respect to faith in God. Researches have shown that there are four categories of human attitude and behavior about death. One of them is that people may challenge and reject death, showing a nervous attitude towards the phenomenon. The conflict between the idea of death and the desire for immortality might result in serious problems about appreciating resurrection, and thus faith in the hereafter. Therefore, the story of the young believers who were put into sleep for a very long time and then woken up by God is a crucial example in helping people to accept death and resurrection in connection with belief in the hereafter and faith in God.

The second point about the chapter is that the young people thought they did not sleep for a very long time, referring to the fact that the time between death and resurrection will not be very long according to Islam. They said we slept either one day or less, and they did not realize how long they slept until they sent one of them to their city and he/she saw the changes there. As a relative phenomenon, time becomes meaningful for people with the changes it offers for their lives. For this reason, Al-Kahf is an effective instance in drawing attention to the relativity of time as it symbolically tells about the relationship between time and humans in daily life and shortness of time between death and the afterworld, providing a good example with people to spend their time better.

That people should attach importance to fundamental issues and not focus on irrelevant and unnecessary topics is the third issue highlighted in the story. As indicated in the 17th ayah of the surah, death will be perceived as a comfortable and peaceful sleep when it is, as a reality, seen as part of a quality life (with faith and good deed) and God-human relationship. In other words, a life spent with faith and good deed will end with death which will be like a peaceful sleep, and resurrection after death will happen as in the example of the young believers who were woken up from their sleep by God in a peaceful way.

Key Words: death, resurrection, cave, time, God, hereafter, faith

Giriş

İlahi kaynaklı kutsal kitaplarda yer alan kıssalar, insanlık tarihinde daha önce yaşamış olan toplulukların ya da peygamber örneği ve toplumsal hayatta belirleyiciliği olan bireylerin hayatlarında etkili olan bazı olaylar olup, olumlu ya da olumsuz sonuçları ile daha sonra yaşayanlara önemli mesajlar sunma özelliğini taşır. Bu yönüyle kıssalar kutsal kitabı okuyan kişi için bir rehberlik özelliğini taşımaktadır. Çünkü geçmiş dönemlerde yaşayan kavmin ya da peygamber ve önemli bazı şahsiyetlerin yaşadığı etkileyici ve içinde bulunduğu durumu değiştiren, belirleyici olaylar, sadece yaşanmışlık özelliği ile önem arzetmiyor ; aynı zamanda sahip olduğu özellik ve önem nedeniyle de mahiyeti itibarıyla yaşanması mümkün olabilen bir olaya da yol göstericilik vasfını taşımaktadır. Kutsal kitaplarda yer alan kıssaların her dönemdeki insanlara rehberlik yapıcı yönünün olması, onların üzerinde düşünmeyi, verdikleri mesajları anlamayı ve hayatımıza katacağı önemi dikkate almayı gerekli kılmaktadır.(Bkz. Kaya, 2002; 36) Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'in de yaklaşık beşte biri tarih ve kıssalara ilişkin olmaktadır. Bir başka ifadeyle Kur'an'ın ayet sayıları açısından bu oran, Kur'an'ın toplam 61886 ayetinin % 28.84'üne tekabül etmektedir. (Eyüpoğlu 2009:106)

Kur'an kıssaları içerisinde yer alan Ashab-ı Kehf, kıssası, öldükten sonra dirilmenin bir misali olarak Kur'an'da 18. sure olan Kehf suresinin 9-26 ayetleri arasında anlatılan gençlerin kıssasıdır. Bu kıssa, aynı zamanda iman eden gençlerin hükümdar tarafından inkara zorlanmaları nedeniyle zulümden kaçmalarıyla ilişkin olarak gençlik psikolojisi açısından ayrıca tahlil edilebilecek bir özelliğe sahiptir.(Altuntaş, 2013:440) Gençlerin Allah tarafından sığındıkları mağarada uzun bir müddet uyku hali üzere bırakılmaları ve sonrasında uyandırılıp şehre gittiklerinde çok uzun bir sürenin geçtiğini farketmeleri yaşanmış bir olayın anlatımı yanında uyku ile ölüm hali ve tekrar uyanıp yaşadıklarını muhasebe etmeleri de yeniden dirilişin sembolik olarak ilişkisel özelliği üzerinde durmayı gerekli kılacak niteliktedir.(Çelik, 2017:190-191) Biz de bu tebliğde Kehf suresinde anlatılan bu olayın insan hayatı ve insanın Allah'la ilişkisi açısından önemli bir yeri olan ölüm ve yeniden dirilişin sembolik olarak uyku ve yeniden uyanma arasındaki ilişkisinin anlam ve önemi üzerinde durmaya çalışacağız. Önce Kutsal kitaplarda yer alan kıssaların insan açısından yeri ve önemi ile birlikte kıssaların sembolik anlatım değerini ana hatlarıyla ele alıp daha sonra Kur'an-ı Kerimde Kehf suresinde geçen Ashab_1 Kehf olayına değinerek sembolik anlatım niteliği olan uyku ile ölüm arasındaki ve yeniden uyanma ile de yeniden diriliş arasındaki ilişkinin insan hayatında günlük yaşamındaki yerini ve genel olarak ta İnsanın Allah'la ilişkisini belirlemedeki önemini ortaya koymak istiyoruz.

1.Kutsal Kitaplarda Kıssaların Anlam ve Önemi ve İnsan Hayatındaki Yeri

Kıssa bir şeyin izini sürerek onu adım adım takip etmek, birine bir haber veya sözü bildirmek ve nakletmek, kesmek gibi anlamları ihtiva eden "k-s-s" kökünden türetilmiş bir sözcüktür.(Kara, 2014: 71)

Kutsal kitaplarda özellikle de Kur'an 'da yer alan kıssalar; " Yalan ihtimali veya hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya birtakım izleri insanlığın hafızasında varlığını koruyabilmiş, her zaman için geçerli mutlak gerçekleri, yüksek dini değerleri, yönlendirme, teşvik gibi unsurları, başka kıssalarda bulunmayan bir şekilde içeren tarihi olayların, sözce kendisinden daha doğru bir varlığın bulunmadığı Allah tarafından muhataplarına adeta olaylara yeniden canlılık vererek anlatılmasıdır." şeklinde nitelendirilebilir.(Akıncı, 2004: 44)



Kıssalardaki esas hedefin, sadece kıssa anlatmak değil nakledilen olay vasıtasıyla muhatapların mükemmel insan tasavvuruna yükseltilmesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. (Arpaguş, 2003: 12; Özdemir, 2007: 68)

Kur'an-ı Kerimde yer alan kıssalar ise , Kur'an'da tarihi bir olay gibi ele alınmayıp kendi üslubu çerçevesinde bir takım mesajları taşır. Bu yönüyle de sadece Kur'an'ın hidayet rehberi oluşuna uygun bir şekilde, muhataplarını irşad edip, aydınlatacak kısımlar anlatılmıştır. (Kaya, 2002: 35) Dolayısıyla, Kur'andaki kıssalar, bazı peygamberler, bireyler ve toplumlar hakkındaki olayları edebî bir tarzda sunarak dinî ve ahlâkî amaçlar içeren anlatımlar olarak ifade edilebilir.(Çelik, 2004:57)

Kehf suresinde yer alan Ashab-ı Kehf .kıssası da muhtevası yönüyle bireyin hayatında dini yaşantısı ve genel olarak hayat felsefesini oluşturması açısından önemli mesajlar sunarak belli bir etkisi olan kıssa özelliğine sahiptir. Ashab-ı Kehf olayı iman etmiş bir grup gencin imanlarını koruma adına bir mağaraya sığınmaları ile sınırlı kalmayıp mağarada Allah tarafından uzun bir süre uyutulup daha sonra uyandırılarak insanın hayat felsefesinin temelini oluşturacak ölüm ve ölüm sonrası yeniden dirilişin varlığını dikkate almasını hatırlatan mesajları ile önemli bir yer tutmaktadır.(Bkz. Şahin, 2007:215; Altuntaş,2013: 440-443) Bu mesajlar insanın hayatını kaliteli bir şekilde geçirmesine yardımcı olacak olan uyku ile ölüm ilişkisinin aynı zamanda her insan için kaçınılmaz olan ölüm sonrası hayatın varlığına işaret eden yeniden diriliş ile uykudan uyanma arasındaki ilişkilerin sembolik anlatımı ashab-ı Kehf kıssasının tarihi gerçekliği yanında üzerinde durulması gereken en bariz yönüdür. Ashab-ı Kehf kıssası ile dikkatimiz çekilen ölü ile uyku ve uykudan uyanma ile yeniden dirilişin sembolik anlatımını ortaya koyarken kıssalarda sembolik anlatımın özelliğinden bahsetmek yerinde olacaktır

2. Kıssalarda Sembol ve Sembolik Anlatım

Sembol ya da simge , genel olarak bir başka şeyin yerini tutan veya bir şeyi temsil eden her şeydir. Bu açıdan baktığımızda eşyalar, kişiler, hareketler, sözcükler gibi hemen her şey sembol olabilir. Örneğin evlilik ya da nişan sembolü olan yüzük, bir ülkenin sembolü olan bayrak, bir kurumu temsile den başbakan ya da vali bir ideoloji ya da teorinin sembolü durumundaki figürler Marx gibi veya bilim adamları, Einstein gibi kişiler, beden dili olarak el kol hareketleri jest ve mimikler, sözlü iletişim açısından konuşulan veya yazılan sözcükler vb.(Bkz Yavuz, 2006:239-240)

Bu özellikle çerçevesinde Kur'an'da kıssalar açısından tarihi olaylar arasında insan açısından Kutsalın tezahürleri bulunmaktadır ki bunların sembolik anlamları vardır.

Örneğin H.z Musa kıssasında yer alan olaylar içerisinde esasının büyük bir yılana dönüşmesi, sihirbazlara ait olan yılanları yutması Kutsalın tezahürü olarak H.z Musa'nın Allah'ın elçisi olduğunu anlatan Allah'ın kudretini, gücünü ve iradesini yansıtmaktadır.

Bu olay kendi gerçekliği dışında aşkına ait soyut gerçeklikleri yansıttığından sembolleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla Kutsalın bir tezahürü (mucizeleri) olarak çıkan olayların sembolik anlamları bulunmakta ve kendilerinin ötesindeki gerçeklikleri tecelli etmektedir. (Bkz.Yavuz, 2006:348-372)Bu durum Ashab-ı Kehf kıssası için de geçerlidir

3. Ana hatlarıyla Ashab-ı Khef Kıssası

Kur'an-ı Kerim, geçmiş peygamberlerin ve toplumların kıssalarında örnek alınması gereken hususlardan bahseder. Bu yönüyle Khef suresinde bahsi geçen Ashab-ı Khef olayı bir grup gencin imanlarını koruma adına bir mağaraya sığınıp orada Allah tarafından uzun bir süre uyutularak zulme karşı direnişlerine manevi destek olması noktasında örnek bir olay olarak zikredilmesidir. Kur'an-ı Kerimde bu olayın detayları verilmemiş oradaki gençlerin sayısından ve ne kadar mağarada kaldıklarına ilişkin net bir bilgi yer almamakla birlikte bu tip bilgilerin gereksizliğini vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte kıssanın yorumu yapılırken tefsirler ve tarihi kaynaklarda Ashab-ı Khef ile ilgili bazı bilgilere rastlanmaktadır.(Bkz. Sekme, 2014: 43 vd)Bu çerçevede genel olarak bu kıssada H.z İsa'ya iman etmiş ve Rum ehlinin üst tabakasından olan 8 gençten bahsedildiği rivayet edilmekle birlikte (Bkz.Sekma, 2014:37) Muhammed Esed ve Hamidullah, Ashab-ı Khef olayını Yahudilerle ilişkilendirerek H.z İsa'dan önce yaşamış ve daha önceki peygamberlere iman etmiş Kumran cemaatine bağlı Esseni mezhebine mensup bir grup genç ile ilgili olduğu bunun en önemli kanıtının ise Khef süresinde kıssa ile ilgili geçen "Rakim" kelimesidir Bu kelimenin yazılı metinlere işaret etmesi ve mağaralarda bu metinlerin yer alması önemli dayanak noktasını oluşturmaktadır. Ayrıca Mekkeli müşriklerin Peygamberimizin geçmiş toplumlardan verdiği haberlerin kaynağının vahiy olup olmadığını anlamak üzere Medine'deki Yahudilere danışarak onların Peygamberimize Ashab-ı Khef olayını sormalarını tavsiye etmelerini bu kanaatlerine delil olarak göstermişlerdir. (Bkz.Sekme,2014:.41-42) Konuyla ilgili genel kanaat ise Ashab-ı Khef olayında yer alan gençlerin H.z İsa'ya inanan gençler olduğudur. Aynı zamanda kaynaklarda Ashab-ı Khef'in geçtiği yer, gençlerin isim ve sayıları ile ilgili de farklı görüşler de mevcuttur. Kur'an-ı Kerimde bu konuda detaylara girilmediğinden biz de Ashab-ı Khef kıssasındaki ölüm uyku uyanma ve yeniden diriliş ilişkisi üzerinde duracağız. Bu husus ele almadan önce Kur'an-ı Kerimde Khef suresi 9-26 ayetlerde bu olayın nasıl ele alındığını ana hatlarıyla belirtmek gerekir.

Konunun öznesi olan bir grup genç, kavimlerinin içerisinde Allah' a iman etmiş, bu inançlarından dolayı zulme uğramış ve yaşadıkları beldeyi terk ederek bir mağaraya sığınmışlardı. Bu mağarada derin bir uykuya daldırılmışlar ve çok uzun bir süre sonra uyandırılmışlardı.

Kur'an'ın beyanına göre onlar, uykudayken sağa sola döndürülmüşler, bu süre içerisinde hiçbir şey yemeden ve içmede mağarada kalmışlardı. Güneş ışınları mağaranın içine vurmuş olmasına rağmen onları rahatsız etmemişti. Uyandıklarında bir gün veya daha az bir zaman kaldıklarını zannetmişlerdi. Allah, Ashab-ı Khef'in başından geçen olayı onlar alış veriş için şehre indiklerinde halka bildirmiş, onlar da öldükten sonra dirilmenin gerçekliğini yakinen kavramışlardı.(Özdemir& kavak, 2013: 499-500)

Ashab-ı Khef olayının ana mesajı olan ölüm ve sonrasında yeniden dirilişin kavranmasında uyku ile ölüm ve uyanma ile yeniden diriliş ilişkisine dikkat çekilmesi bu vesile ile de konu ile ilgili olarak ta zaman algısının mesajın kavranmasındaki yeri ve önemini vurgulanmasıdır.

4.İnsan Hayatında Zaman ve Zaman Algısının Uyku Ölüm ile Yeniden Diriliş açısından Anlamı

İnsan reel varlık alanında yaşayan reel bir varlıktır. Zaman ise reel varlık alanını belirleyen başlıca ilkelerden biridir. Reel varlıklar zamanın içinde yer alırlar, ortaya çıkış, gelişme ve çözümleri de zamana bağlı olarak gerçekleşir.(Evkuran, 2007: 32) Dolayısıyla zaman dolaylı yollardan insanın



tecrübe ettiği, var dediği bir niteliğe sahiptir. Zamanı en çok var eden doğal gerçeklik durumu ise, mekanda ki harekettir. Hareket, bir durumun veya olayın önceki halini koruması, bir önceki durumda kalmaması halidir. Dolayısıyla hareketin olduğu yerde, bir 'önceki' bir de 'sonraki' durum açığa çıkar. Yani iki hal mevcuttur. Bu iki halin ard arda gelmesi ve bunun sayıca artarak ileriye doğru yol alması, bizde tek yönlü bir akış olduğu izlenimini doğurur ve bu akışla 'zaman' tecrübe edilir.(Bkz. Karadaş, 2015:326-327)

Zamanın nesnel gerçekliği ve zamanın zihinsel gerçekliği zaman üzerine konuşulan en temel ayrımdır.Zamanla ilgili tartışma iki ana problem etrafında gerçekleşmektedir. Birincisi; zamanın insan zihninden bağımsız fiziksel bir gerçeklik olduğu, diğeri ise; olaylar toplumsal ilişkiler içinde yaşanan boyutu olan antropolojik zaman. Zamanın dolaylı yollardan tecrübe edilen bir olgu oluşu, aynı zamanda bu meselenin çözümünün zorluğunu da beraberinde getirmektedir.

Fizik ya da fiziksel zaman, soyut ve belirsiz bir var oluş durumunu niteler ve tek boyutlu bir süreklilik ve akış olgusunu anlatır

Antropolojik bir ilke olarak zaman kavramı, insanın içinde yaşadığı zamandır. Varoluşa (being) değil de oluşa (becoming) ait bir kavramdır ve aktif bir varlık olarak insanın yapıp etmelerinin başladığı, geliştiği, gerçekleştiği ve tüm bunların ölçüldüğü bir «dayanak noktası» olarak ele alınır.(Evkuran, 2007:33) Ayrıca öznel zaman algımız da mevcuttur. Öznel zaman ise, zamanı, insan bilincinin kendine özgülüğünde temellerini bulan bir 'birlikte görme tarzı' şeklinde yorumlayan yaklaşımdır.Öznel zamanda ise, zaman, zihnimizin var ettiği bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Bilinç, yapısı itibariyle zamanı temellendirir ve özne bu temellenmiş yapıyla zamanı var eder. Dolayısıyla burada zaman ve özne gibi iki karşı unsurdan değil, bir birlikte oluşturma durumundan bahsedilmektedir. Özne bu zaman anlayışında zamanla birlikte şekillenendir.(Karadaş, 2015:327

Yaşadığımız olayların yapısı etkisi, öznel(psikolojik) zaman algımız şekillendirir. Zevk aldığımız, hoşlandığımız ortam ve işler içerisinde iken ya da duygu ve düşüncelerimizin olumlu yansıması içerisinde iken uzun bir zaman bize kısa bir zaman gibi tersi bir durum ise kısa bir zaman uzun geçen bir zaman gibi gelir..Bu itibarla insan bulunduğu hale göre zamanı farklı hisseder. Rahat bir ortamda kişi geçen süreyi hissetmez. Hatta zamanın nasıl geçip gittiğine hayret eder. Halbuki sıkıntılı hallerde zaman kişi için geçmeyen bir hal alır. Kişiyeye dakikalar saat gibi saatler gün gibi günler ay gibi uzun gelebilir.(Bkz. Taybaş,2017:Sinirbilim.org) Bu durum peygamberimiz tarafından da belirtilmiştir Ebu Said el-Hudri, peygamberimizin ahirette bir günün elli bin yıl olduğunu bildirmesi üzerine bu durumun çok uzun olduğunu ona söylediğini belirtir. Peygamberimiz de cevap olarak ahirette müminler için bu uzun zamanın farz bir namazı kalma vaktinden daha çabuk geçeceğini belirtir (Bkz. Kabakçılı, 2015:38) Kuşeyri de bu durumu şöyle ifade eder: Sıkıntı ve ayrılık anlarında kişiye geceler uzar. Buluşma ve ünsiyet anlarında ise geceler kısalır. (Bkz. Kabakçılı, 2015:38) Zamanın bu özelliği Ashab-ı Kehf olayında da gerçekleşmiş olup onlar mağarada kaldıkları zamanı kendi aralarında tartışırken bir gün ya da bir günün bazısı olarak ifade etmişlerdir Halbuki onların orada kaldığı süre çok uzundur. Kuşeyri, bu ayetin tefsirinde sürur ve visal, hallerinde zamanın çabuk geçtiğini belirtir. Ayrılık hallerinde ise zamanın geçmediğine vurgu yapar.

Ayette ise kıyamet gününün vaktinin belli olduğuna vurgu yapılarak asıl mesaj verilmek istenir. Ahiret hayatı ve yeniden diriliş zamanının algılanışı Kur'an-ı kerimde şu özellikleri ile dikkatimize



sunulmaktadır. Müminun suresinin 112-116. ayetlerinde geçen bu diyalog, **Allah ile cehennemdekiler / veya sura üflenmekle kabirden kalkan cehennemlikler arasında** gerçekleşir.

Allah cehennemdekilere / veya cehennemliklere der ki: **“Size kalsa, dünyada kaç yıl kaldınız?”**

Onlar, azabın verdiği dehşetin sersemliğinden ötürü; **“Bir gün veya daha da az. Ne bilelim, isterseniz bunu tam tamına aklında tutanlara sor! Zira bizim aklımız başımızdan gitmiş durumda.”** diye cevap verirler.

İnkârcılar asla diriltilmeyeceklerini iddia ediyorlar. De ki: "Hayır, öyle değil! Rabbime yemin ederim ki mutlaka diriltileceksiniz, ardından yapıp ettikleriniz size bildirilecek." Bu da Allah'a göre kolaydır. (Tegabün 7.ayet)

Ahiret hayatı ve öldükten sonra dirilme arasındaki geçen zamanın algılanışındaki durum, günlük hayatımızda ölüm uyku ilişkisindeki uykuda geçen zaman için de benzer hallerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla Ashab-ı Kehf olayında ölüm ile uyku ilişkisi üzerinde durmak bu hallerin anlaşılmasına yardımcı olabilecektir.

İnsan yaşamının vazgeçilmez özelliklerinden olan ölüm ve uyku kendi içinde var olan bazı yönleri ile birbirine benzerlik gösterir. (Bkz. Kasapoğlu, 2004: 59-62)

Ölüm, insanın başta çok sevdiği kişi ya da besleyip baktığı hayvanların kaybı yanında kendisinin de yaşayacağı vazgeçilmez bir olgudur.

Uyku da insanın günlük yaşamında etkili olan her gün zorunlu olarak yaşadığı önemli bir özelliğidir

Ölüm canlılığın son bulması, uyku ise bilinçli ve aktif olan durumun en az düzeye inmesi, ölüm dirilişe hazırlık, uyku da uyanışa hazırlık olarak nitelendirilebilir

Ölüm, dirilişe tekrar hayatın muhasebe edilmesi, uyku ise Rem dönemindeki rüya ile günlük hayatın yeniden gözden geçirilişinin yaşanması gibi hususiyetleri ile ortak yönleri olan iki insani olgudur.

İnsanın yaşamında etkili olan ölüm ve uykunun temel özellikleri ise şu şekilde ana hatlarıyla sıralanabilir.

Ölüm, kaçınılmaz bir durum olarak Allah'ın izni ile gerçekleşecek ve O'nun katında belli bir zamanı olan (Al-İ İmran 152) hastalık, kaza, yaşlanma vb sebeplerle yaşanılacak olan bir durumdur.

Ölüm İslam dinine göre insan açısından bu hayatından ahiret hayatına geçişinin yaşandığı ve tekrar dirilişe kadar gerçekleşen bir durumdur.

İnsanın yaşamında etkili olan uykunun temel özellikleri ise şu şekilde belirtilebilir.

Uyku, her gün bedenimizin 24 saatlik biyolojik değişikliklerin yaşandığı, uyku zamanında uyumamızı ve uyanmamızı gerektiğinde de uyanmamızı sağlayan ve vücut tarafından üretilen ama dış uyaranlarla etkilenebilen vücut saati diye isimlendirebileceğimiz sirkadiyen ritim adı verilen zaman döngüsünün pasif devresi olarak yaşanan bir durumdur. (Şahin&Aşçıoğlu, 2013: 94)

Uyku, Kur'an'ın ifadesiyle dinlenmek için (Nebe 9, Furkan 47) insana verilen bir özellik olup insan vücudunun normal ve sağlıklı işlemesi için gerekli olan bir durumdur.

Bu nedenle uykuda büyüme hormonu salınımı söz konusudur. Hafızadaki bilgiler yeniden düzenlenir, öğrenme açısından daha önce öğrenilmiş bilgiler organize edilir ve öğrenme pekişir, yaratıcılık açısından yeni fikirlerin oluşumu hızlanır Bağışıklık sistemi güçlenerek yara iyileşmesi gerçekleşir. Bir başka ifadeyle uyumanın üç amacı bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla «yenilenme», «düzenleme» ve «öğrenme»dir. (Bkz. Selvi, 2019:20-22)

İnsan, aydınlıkta uyanmaya karanlıkta uyumaya eğilimlidir. Bu eğilim görme engelli insanlarda bile bulunan «suprakiazmatik» çekirdek ile ilişkilidir. Bu çekirdek epifiz bezi ve melatonin salgısı ile biyolojik saatimizi düzenler. (Şahin& Aşçıoğlu, 2013:94)

Uykuyu başlatan; beynin alt kısmında Hipotalamusun hemen yanında yer alan bir bezelye büyüklüğündeki epifiz bezi tarafından salgılanan melatonindir. Akşam saatlerinde düzeyi yükselir, uykunun başlangıcında en yüksek seviyeye çıkar, sabah saatlerinde de seviyesi düşer.(Selvi, 2019:55-56)

İnsanın yaşamında etkili olan uykuda iki temel evre yaşanır.

Uyku evreleri NREM (non-rapid eye movement) 1.evre 2.evre (göz hareketleri durur) 3.evre 4.evre uykü derinliği artar(beyin dalgaları yavaşlar)

REM (rapid eye movement) dönemi 8 saatlik uykuda 4-5 defa gerçekleşir.

Toplam uykunun %20-25'i REM ve NREM döngüsü uykü süresince devam eder.

Rüyalar REM döneminde görülür.(Selvi, 2019:50)

İnsan ömrünün 3 de 1' i uykuda geçer. Bu da 75 yıl yaşayan bir insan için neredeyse 25 yıl demektir. .(Selvi, 2019:9)

Bebekler 14-16 saat uyurlar. REM toplam uykunun çoğunu kapsar. (3-4 aylık) Uyanıklıktan doğrudan REMe geçer Sonrasında uyanıklıktan NREMe geçmeye başlar.

Yaşlılarda 3 ve 4. evre süresi azalır. Daha yüzeysel uykü söz konusudur. Gece sık uyanırlar. Yatakta geçen süre artar.(Selvi, 2019:28-30)

Ölüm ve uykunun var olan bu özellikleri aynı zamanda onların ortak özelliklerinin de anlaşılmasını sağlar Bu itibarla ölüm ve uykü arasındaki ilişkiyi anlamamız sağlayabilecek ortak özelliklerini şöylece sıralayabiliriz.

İnsan yaşamının vazgeçilmez özelliklerinden olan ölüm ve uykü kendi içinde var olan bazı yönleri ile birbirine benzerlik gösterir.(Bkz. İmamoğlu, 1997:232 vd)

Ölüm canlılığın son bulması olup, uykü ise bilinçli ve aktif olan durumun en az düzeye inmesi, ölüm dirilişe hazırlık, uykü da uyanışa hazırlık, ölüm, dirilişle tekrar hayatın muhasebe edilmesi, uykü ise Rem dönemindeki rüya ile günlük hayatın yeniden gözden geçirilişinin yaşanması gibi hususiyetleri ile ortak yönleri olan iki insani olgudur.

Bu ortak özellikleri aynı zamanda hayatın anlamını keşfetmede ölüm ve uykunun önemini de kavramamıza yardımcı olabilecek niteliktedir.

Ölümün dünya hayatının mutlak olarak ebedi olmadığı noktasından ve uykuda ise uyanıklık zamanındaki bilinçlilik ve aktifliğin en az seviyeye inmesi ile ölümü hatırlatmasından hareketle kaliteli bir hayat tarzı oluşturmayı sağlayıcı bir hayatı anlamlandırmaya yardımcı olabileceği söylenebilir.

Ölüm, insanın bütün özellikleri ile deruni olarak kendi içinde yaşayacağı bir durum olacağından onun kendilik bilincini tamamlayan bir olgudur.

Hayatın sonu olarak görülen ölüm, bir bitiş olmaktan öte hem hayatın içinde var olmanın anlamını kavramada hem de dirilişle kendi varoluşunun anlamını kavrama açısından bir tamamlanma ya da bütünlenmedir. Bir kimsenin ölümle yüz yüze gelmesi onu hayat bütünlüğünün bir parçası olarak algılaması anlamlı bir hayat yaşamak için kaçınılmazdır. Denebilir ki ölüme hazır olamayan bir kimse hayatın değerini ve anlamını tam olarak kavrayamaz.

5. İnsanın hayatla ilişkisini belirleyici şekilde hayatı anlamlandırma ölümün ve yeniden diriliş inancının yeri

Çevresinde sevdiklerinin kaybı ya da kendi hayatının sona ermesiyle yaşanacak olan ölüm düşüncesi insanın hayatının anlamı noktasında iki türlü etkide bulunabilir. Birincisi Ölüm insanın varlık tecrübesindeki son durak olduğu için dünya biricik gerçektir; dolayısıyla bu hayatın ardına sarkan eskatolojik bir beklentiden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla ölümlü oluşu “hayatı sadece bu dünya hayatı olarak anlamlandırma” ya yol açması olarak görmek mümkündür. Bu nokta Cahiliyye dönemi Araplarının inanış biçimi olarak ta Kur’an’da şöyle ifadelendirilmiştir: “[Âhiretin gerçekliğine inanmayan Araplar] dediler ki: Hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. [Biz burada] yaşar ve ölürüz. Bizi yokluğa sevk eden güç zamandan (*dehr*) başkası değildir.” (Casiye 24. ayet)

Ölümü sadece bu dünyada olup bitecek ve dünya hayatının bitişi olarak anlamlandırmanın bireyin hayatında cahiliye anlayışına örneklik teşkil eden bir bakış açısı olması yerine günlük hayatta yaşanan uykunun ölüm ve hayatın anlamını keşfetmede ve yeniden dirilişle ilişkisini kavrayarak dünya ve ahret dengesini oluşturacak şekilde hayatı anlamlandırmasını sağlayacak boyuta ulaşması açısından Ashab_1 Kehf örneğinde de dikkatimizi çeken mağaradaki gençlerin Allah tarafından uyutulması ile ölüm ve uyandırılmaları ile yeniden diriliş örneklilik teşkil edecek durumun oluşmasında bu hususun üzerinde durmak gerekir. Bu noktadan hareketle bakıldığında hayatı sadece bu dünya hayatı olarak görmek, kişiyi haz merkezli, bireyci, bencilce davranan bir insan olma noktasına getirebilir. İnsanın yüksek seviyede amaç ve değerler çerçevesinde hayatını anlamlandırmasında ölüm sonrası bir hayatın varlığını dikkate alması bir başka ifadeyle yeniden diriliş ihtiva eden ahirete inanmanın önemli bir yeri bulunmaktadır. Ahiret inancı çerçevesinde diriliş inancı ve düşüncesi hayatımıza yeni bir boyut kazandırmakta, ona hiçbir şeyin veremeyeceği bir anlam ve ciddiyet vermektedir. Dolayısıyla, insanı insan kılan ve ahlaki bir varlık oluşunu pekiştiren, onun ölüm ötesiyle ilgili metafizik bir gerilim içinde olmasıdır.

Gaybı zihinde tutma, işlerin sonunu düşünme, bugünden yarına bir şeyler hazırlamanın gayreti içerisinde olma insan davranışlarının ahlaki bir düzene kavuşması için zorunludur.

Bu yüzden, Allah ve son yargı/ hesap fikirleri olmaksızın gerçek bir ahlakiliğin mümkün olmadığı söylenebilir. Bu dünyada yapılan küçük-büyük her iş ve davranışın hesabının verileceği bir yargı gününün varlığına duyulan inanç, kişide içsel bir kontrol duygusu yaratır.

İçsel kontrol sağlama açısından uyku da bireyin sahip olduğu pasif olma hali ve uyanma ile ölümü ve sonrasını insana her gün hatırlatması da dikkat çekici bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu itibarla ölçülü, tutarlı ve dengeli yaşanan bir hayat için her gün yaşanan uyku ile ölüm ve uykudan uyanma ve yeniden diriliş ilişkisini hatırlatan doğal sürecin anlam ve önemi şu noktaların kavranmasına imkan sağlamaktadır.

Ölümün insana bu hayatın ebedi olmadığını; bir gün bu dünyadan göçüp gideceğini kavrayabilen bir yönünden bahsedilebilir. Kuran-ı kerimde “her kişi ölümü tadacaktır

r” (Ankebut 57) “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir.” (Rahman 26) Bu ayetler ışığında ölüm, insana bu hayatın bir gün sona ereceğini hatırlatmaktadır

Öleceğini düşünen bir kimse ölüm sonrasına hazırlık yapması gerektiğini ve hayatını hem bu dünyasını hem de ölüm sonrası hayatını düşünerek ölçülü, tutarlı dengeli davranılan bir yaşam tarzı olması gerektiğini göz önüne almasına yardımcı olabilir.

Uykunun da günlük yaşamda ölümü hatırlatıcı yönü ile bu noktada katkı sağlayabileceği söylenebilir. Nitekim Kuranda uyku, ölüm haline benzetilerek şöyle ifade edilir; «Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı alır, ötekini belirli bir zamana kadar bırakır. Şüphe yok ki, bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır.» (Zümer 42)

Kur'an'ın bize hatırlattığı bu ilişki biçimi aynı zamanda kaliteli bir hayat için her gün doğal olarak yaşanan uykunun ölümü hatırlatıcı yönünü göz önüne almayı gerekli kılacağından bireyin günlük yaşamı kaliteli bir boyut kazanabilecektir. Çünkü kalite, bir insanın, nesnenin ya da yaşantının nitelikçe nasıl olduğunu belirten, onun başka şeylerden ayırt edici üstünlüğünü ölçüp değerlendirebilen özelliğidir. Varlığın temel kategorilerinden biri olan kalite, bir bakıma yetkinliği ve üstünlüğü niteler; yaşamı kalitelendirmenin ilk adımı kendi'nin bilincine sahip olmaktır; kendini tanıyan ve bilen, kendine güvenen kişi başarıyı da garantilemiş sayılır.

Herkes yaşamını daha iyi bir düzeye çıkarmayı, yaşamında bulunmayan, özlemini çektiği şeylere sahip olmayı, kısaca refaha ve mutluluğa ulaşmayı ister. İşte bu yapıcı ve yaratıcı olma çabası, yaşamda kaliteyi aramadır .Dolayısıyla İrvin Yalom (Bkz. 1999: 57 vd)ve Doğan Cüceloğlu'nun da (Bkz, Cüceloğlu, 1999: 217 vd)belirttiği gibi ölüm bilinci bireyin kaliteli bir hayat sürmesine ve hayatını dolu dolu yaşamasına, kendisinin çevresinin farkında olarak hayatını anlamlandırmasına imkan sağlar.

Nitekim Stephen Covey “Etkili Ailelerin 7 Alışkanlığı” kitabında bireyin Ailesi ile kaliteli bir zaman geçirmesi açısından bir an için şu soruyu kendisine sormasını tavsiye eder.”Ölüm döşeginde olduğunuzu düşünün, Gerçekten biraz daha televizyon seyretmek ister miydiniz?” Bireyin kendisine soracağı bu sorunun ona ailesiyle daha kaliteli ve dolu dolu bir zaman geçirmesine imkan sağlayacağına dikkat çekerek ölüm bilincinin kaliteli yaşam ve zamanın anlam ve önemini kavramadaki yerine dikkat çekmektedir. Bu nedenle ölüm bilincini oluşturmada yarın ölecekmiş gibi ölüme hazırlık yaparak zamanın ve yaşadıklarının farkına varma söz konusudur.

Bunu sağlamada ise her gün yaşanan uykunun da bireyin ölüm bilincini oluşturmada ölüme olan benzerliği sebebiyle günlük hayatta hazırlayıcı bir role sahiptir. Bu ilişkinin pekişmesi açısından da uykudan uyanma ile yeniden diriliş arasındaki ilişki de hem uykunun doğal bir süreci olarak hem de metafizik boyuta sıçrama yapma imkanı oluşturan bir yönü olarak yaşanmaktadır. Bu itibarla Ashab-ı Kehf olayında mağaraya sığınan gençlerin uzun bir süre uyutulduktan sonra uyandırılmaları, yeniden dirilişin uyku ile ilişkisinin kavranmasına imkan sağlayan bir özelliği. olarak dikkatimize sunulmuştur. Uykudan sonra uyanmanın günlük hayatta doğal olarak yaşanan uykunun bir özelliği olarak gerçekleşmektedir Zira uyku ile uyanıklık çok karmaşık ve birbiri ile çok yakından ilişkili sistemlerin çalışması oluşmaktadır. Beynin arka kısmında yer alan beyin sapı, egsersiz, hareketlilik, gürültülü, aktif olma durumunu algılayan ve uyanıklığı sağlayan ve beyin kabuğunu uyaran sistemdir.Beyin kabuğu dış dünya ile ilgili dikkat seviyemizi üst seviyede kalmamızı sağlayarak uykuya dalmayı engellerken aynı zamanda dışarıdan gelen tehlikelere karşı da dikkatli olmamıza katkı sağlar. Işık, gürültü, ses gibi çevresel uyaranlar azaldığında ise insan rahatlar ve uyku haline geçer.(Selvi,2019: 71-72)

Sonuç

İlahi kaynaklı Kutsal Kitaplar, yeryüzüne halife olarak gönderilen insana yaratısı karşısında görev ve sorumlulukları ile hayatını dünya ve ahret dengesi çerçevesinde sürdürmesini sağlayıcı hususları ortaya koyuştur.. Bu bilgilendirme peygamber hayatlarından veya bazı toplumlardan örneklerin yer aldığı kıssalar yoluyla da yapılmıştır. Kıssalar, tarihte olmuş, gerçekleşmiş olaylardan ibaret olan ancak tarihi



bir olay gibi ele alınmayıp ayrıntı ve gereksiz bilgilerden kaçınılarak mesaj muhtevalı anlatımlar olarak dikkati çekmektedir. Kur'an-ı Kerimde Kehf suresi 9-26. Ayetlerde zikredilen yaşadıkları dönemde imanları sebebiyle baskı ve zulme maruz bırakılmak istenen bir grup gencin yaşadıkları şehirden kaçarak mağaraya sığınıp Allah tarafından uzun bir süre uyutulup daha sonra uyandırılarak oradaki insanlarla durumları haberdar edilip ölüm ve yeniden dirilişin anlam ve önemini kavratıldığı Ashab-ı Kehf kıssası üzerinde durulması gereken kıssalardandır. Bu kıssa bize günlük hayatımızda olağan bir şekilde yaşadığımız uykunun ölümle uyanmanın da yeniden dirilişle ilişkisinin hayatımızı kaliteli bir şekilde yaşamada ve dünya ahret dengesini sağlamadaki önemini kavratacak özelliğe sahiptir. Bu nedenle uyku ve ölüm ilişkisi her iki olgunun canlılık halindeki gibi olmayan ancak uykuda çevremizde olup bitenlerin en alt düzeyde de olsa farkında olunan ölüm de o anda bireysel olarak bunun farkındalığının yaşandığı ortak noktaların olduğu uyanmanın da yeniden diriliş gibi yeni bir başlangıç ve daha önceden yaşananların gözden geçirileceğinin de fırsatının olduğu ortak noktaları dikkat çekici yönlerdir. Aynı zamanda bu ilişkiler özelliği kaliteli yaşam oluşturma açısından da insanın ölümlü olacağı ve yeniden dirilişle de yaptıklarından hesaba çekileceği inancının etkisini gerçekleştirilebilecektir. Ayrıca zaman algısı noktasında da öldükten sonra yeniden diriliş arasında geçen zamanın çok uzun gibi değil de kıssa da olduğu gibi kısa olarak algılanacağı hususunu dikkate almanın zamanı değerlendirmedeki önemini kavramasına yardımcı olabilecektir

Kaynakça

- Akıncı, A. (2004). "Kur'andaki Kıssalar ve Din öğretimindeki Yeri". *Harran Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Yıl 10, Sayı 13*.
- Alpagaş, H. (2003). "Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Kültürel Miras". *Marmara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 25, 2003/2*.
- Altuntaş, A. (2013). "Ashab-ı Kehf Olayının Psikolojik ve Metafizik Dokusu",. *Uluslararası İnanç Turizm ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu, 20-22 Eylül 2012, Kahramanmaraş, (edt. Seydiğhan Küçükdağlı, Serdar Yakar) Öncü Basımevi, Kahramanmaraş*.
- Covey, S. (1997). *Etkili Ailelerin 7 Alışkanlığı, (çev. Selim Yeniçeri . İstanbul: Varlık*.
- Cüceloğlu, D. (1999). *Savaşçı, İstanbul: Sistem*.
- Çelik, A. (2004). "Birey ve Toplum Açısından Kur'an Kıssaları". *Atatürk Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı 22*.
- Çelik, H. (2017). "Ashab-ı Kehf Kıssası ve İçerdiği Mesajlar". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, C.6, Sayı 1, .*
- Evkuran, M. (2007). "Zaman, Bilinç ve Tarih Üzerine, Teolojik Bir İnceleme". *Milel ve Nihal, 4(3)*.
- Eyüpoğlu, O. (2009). "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları, (Sosyolojik ve Pedagojik Açıdan). *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu, Kur'an ve Risalet, 25-26 Ekim 2008, Samsun, Fecr Yay.. No:133 .*



- Kabakçılı, O. (2015). Kur'an Açısından Zaman Kavramının Anlam Derinlikleri". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu, 08-11 Ekim 2015 Konya c.1 (Edt Bila Kuşpınar)Bilir Matb.İstanbul.*
- Kara, M. (2014). "Kur'an Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz. *İslami İlimler Dergisi, yıl 19, C.5.*
- Karadağ, N. (2015). "Zaman Kavramına Kuramsal Yaklaşımlarve İnternette Şimdiki Zaman Olgusu". *Folklor ve Edebiyat , C.21, say,183.*
- Kasapoğlu, A. (2004). "Kur'anın Amaçları açısından Uyku Hakkında Değerlendirme,. *KSU. İlahiyat Fak.Dergisi, 4 .*
- Kaya, R. (2002). "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri". *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, C11, sayı2.*
- Özdemir, Ş. (2007). Elmalılı Hamdi Yazırım Kıssaları Tahlili,. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.*
- Özdemir, Ş. Kavak,R. (2013). "Ashab-ı Kehf Kıssasında İfade Edilen Örnek İnsan Modeli,(Eğitim açısından Yaklaşım)". *Uluslararası İnanç Turizmive Eshab-ı Kehf Sempozyumu, 20-22 Eylül 2012, Kahramanmaraş, (edt.Seydiğhan Küçükdağlı, Serdar Yakar)Öncü Basımevi, KahramanMaraş.*
- Sekme, E. (2014). Klasik ve Modern Kur'an Yorumlarında Ashab-ı Kehf Kıssasının Tahlili,. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.*
- Şahin, H. (2007). "Mesnev'ide Asahab-ı Kehf Kıssası ve Tefsiri". *Harran Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı18, Temmuz- Aralık.*
- Şahin, L. A. (2013). "Uyku ve Uykunun Düzenlenmesi". *Sağlık Bilimleri Dergiai, 22(13).*
- Yalom, İ. (1999). *Varoluşcu Psikoterapi, (Çev. Zeliha İyi doğan Babayiğit). İstanbul: Kabalcı Yay.*
- Yılmaz, A. (2008). Kur'andaki Kıssaların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya : SSakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*



KÜLTÜREL BAĞLAMIYLA KUTSAL MİRASIN MİMARİ -SEMBOİK- DEĞERLERİ; ANTAKYA SAİNT PIERRE KİLİSESİ

Doç. Dr. Nevin TURGUT GÜLTEKİN

Gazi Üniversitesi

Öğr. Gör. Ayşe Nur CANBOLAT

Amasya Üniversitesi

Öz

Kültürle inanç sistemleri arasındaki ilişkinin somut yansıması olarak mimari yapılar ve kentler insan uygarlığının göstergelerindedir. İnanç, duygu, gizem gibi somut olmayan, din ve inanca dair sembolik öğeleriyle tanrının evi olduğuna inanılarak dini ritüellerin gerçekleştirildiği mabetler, kutsallığın en güçlü yaşandığı yapılardır. 2000’li yıllarla UNESCO’nun kutsal değerlerin de insanlığın ortak mirası olarak korunması ilkesine dayalı gelişmelere koşut olarak, Hıristiyanlığın -Kudüs dışında- ilk dinsel yaşamının tanıdığı, kadim kent Antakya’daki Saint Pierre Kilisesi, bu çalışmada mimari-mekânsal yapısı barındırdığı kutsal sembollerıyla birlikte değerlendirilecektir. Böylece, Hz. İsa’ya inananlara ilk kez Hıristiyan adının verildiği, dünyanın ilk -katolik- kiliselerinden biri olarak 2011’de Dünya Kültür Mirası Geçici Listesi’ne alınan Saint Pierre Kilisesi’nin kutsal, tarihsel, kültürel değerlerinin tanımlanmasıyla dini mimarinin kültürel ve kutsal değerlerinin birlikte sürdürülebilirliği gerektiği konusunda, alan yazına katkı sağlamak ve farkındalığı artırmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Miras, Kutsal Miras, Mabet, Antakya, Saint Pierre Kilisesi.

1. Giriş

Kültürel mirasın maddi ve maddi olmayan nitelikleri yer’in ruhunu da kapsayan biçimde korunmalıdır. Uluslararası 1994’de Dünya Miras Listesi (*World Heritage List*) başvuru kriterleriyle tanımlanan bu bağlam, 2005’de mekân’ın ruhu kavramıyla genişletilmiş, 2008’de somut olmayan kültürel mirasın diğer formlarının (ruh ve duygu, inanç ve diğer iç ve dış faktörler gibi) koruma kapsamında olması gerektiği öngörülmüştür (Gültekin ve Canbolat, 2018). Geçmişten bugüne, kültürel miras alanına sayısız katkı sağladığı için mutlaka korunması gereken her tür inanç ve kutsal mekânlar (ICOMOS, 2015) her biri kendine özgü dini deneyimin ürünü olarak görünenin ötesinde simgelerle aktardığı gizil anlamlar barındırdığına göre bu kapsamla tanımlanmalı ve korunmalıdır.

Bu çalışmada, tüm inanç sistemlerine ait kutsal mirasın somut ve somut olmayan değerlerini tanımlamak mümkün olamayacağı için kavramsal bu çerçevede Hıristiyan mabedi olan Kilise, Saint (St., Aziz) Pierre (Petrus) Kilisesi üzerinden ele alınmaktadır. Bu Kilisenin incelenme gerekçesi ilk -mağara-kilise ve Hıristiyanlara bu adın verildiği yer olması, Hz. İsa’nın Havarisi ve ilk papa olan St. Pierre’nin ilk vaaz verdiği, Katolik Örgütlenmenin kaynağı ve Hıristiyanlığın kurumsallaşma ve yayılma sürecinin tanıdığı

olarak, diğer Hıristiyan mabetlerine göre bu eşsiz sembolik -ilk zaman- değeriyle hac yeri kabul edilmesi ve kente kutsal kimlik kazandırmasıdır. Bu özgün değerlerine bağlı olarak ulusal ölçekte 2005’de korunması gereken kültür varlığı olarak tescillenmiş ve 2011’de Dünya Mirası Geçici Listesine alınmış (UNESCO, WHC, 2011) .

St. Pierre Kilisesi, kültürel miras olarak derin arketipsel (ilk örnek) sembollerle, Hıristiyanlıkta kutsal mesajları somut olarak ilk aktaran simgelerin ve kilise mimarisinin de arketipidir. Bu çalışmada, Kilisenin mimarisi (*düzanlam-gösteren*) ve somut olmayan (*yananlam-gösterilen*) kutsal değerleri göstergebilimsel yaklaşımla tanımlanmaya çalışılmıştır. Ancak, bu yaklaşımla bu Kiliseyi tanımlamada ve anlamlandırmada, alımlayıcı’nın (*suje’nin*) ait olduğu inanca ilişkin asgaride temel bilgiye ve farkındalığa sahip olmak gereklidir. Ancak bu çalışmadaki bilgi, inananların ve din bilimcilerin (Teolog) düzeyinde değil, alan yazınla sınırlı olduğu için çalışmanın hedefi, göstergebilimin kutsal tarihi mekânların ve/veya yapıların değerliliğini -güncel koruma yaklaşımlarının öngördüğü biçimde- belirlemede yol gösterici olabileceği düşünülmüştür.

2. Kutsal(Lık) Algısı ve Kutsal Mekânlar

İnsanoğlunun varoluşundan bugüne kutsala inanç, her dönemde ve her coğrafyada var olmuş, insanlar inançlarına göre yaşamlarını ve yaşam çevrelerini biçimlendirmişlerdir. İlahi varlığı deneyimlemeye¹ dayalı dinlerde, tanrısal varlığı veya gücü hissetme, ilahiye yaklaşımda, kutsal(lık) (*Latince; sacred, sacredness, İngilizce; holy, holiness*) belirlemiştir. Politeizmden monoteizme tüm inanç sistemlerinde yer alan kutsal(lık) kavramı, Tanrı tarafından olan, dini, saf, erişilemez, dokunulamaz, dini saygı uyandıran, uyandırması gereken, ilahi, aziz, aşkın nitelik gibi çeşitli anlamları kapsar. Kutsal ve kutsallığın dinle eşdeğer kullanımı ise dinlerin kutsal tezahürler (*teofani, hiyerofani, kratofani*)² içermesi ile ilgilidir.

Din sosyolojisinde sıkça kullanılan kutsal kavramı sadece Tanrı, ruh gibi anlamlardan ibaret değildir. Yaratıcı ve O’nunla ilgili her şey; O’nun kitapları, O’nun kutsal olarak bildirdiği zaman, mekân ve yerler kutsala dâhildir (Örenç, 2013: 11). Kutsal gücün ve ilahi olanın daha yoğun hissetme, kutsal olanın peşinden gitme, kutsal(lık) arayışı, bir olaya, varlığa, nesneye, insana veya mekâna kutsallık atfetme veya kutsal mekânlar oluşturma ve kutsala ilişkin deneyim, insan yaşamının en önemli parçasıdır. Bu nedenle insan, kendi kültürüne ait değerlerle inanç biçimine ve bilincine göre dini duygularıyla ve olaylarla kutsalla özdeşleştirdikleri mekânları biçimlendirmiştir (Meriç, 2005: 143). Bu biçimlenişte, evrenin yaratılışı özdeşleştirilerek anlam bulan mekân, dini ritüeller aracılığıyla Tanrı’ya yakın olmanın aracıdır. Böylece kutsal mekân, Dünya’yı yeniden kurmayı ve bu hakikat içinde yaşamayı sembolize eder. Bu bağlamda, mekânlar hiçbir zaman homojen ve/veya eşdeğer değildir. Kutsal (*holy*) ve kutsal olmayan (*profan*) ayrımı mekânın niteliğini belirlemede, mekânlar arasında türdeş olmama, farklılıklar

¹ Dinî tecrübe-deneyim (*religious experience*); kutsalla karşılaşılmasıyla ortaya çıkan ve doğrudan algılanan durumdur. İnsanın doğuştan (fitri) olan dinî hassasiyeti, ilk dini tecrübesinin oluşumuna olanak tanır. Bu ilahî sezgi, bir dinin inanç ve değerleriyle farklılaşır ve o dinin kimliğini taşıyan bir tecrübe haline gelir (Hökekleli, 1993: 130).

² Teofani: Tanrı’nın kendini göstermesi veya vahy etmesidir. Hiyerofani: ilahinin kutsal bir yerde, nesnede veya durumda tecellisidir. Kratofani: tanrısal olan (politeist) dinlerde ilahi güçlerin fizik âleme tezahürleri şeklindedir. Kutsalın kendisini açığa çıkardığı hiyerofaniler, aynı zamanda bir gücün, kudretin, normal olmayanın ve gizemin açıklaması olan kratofanidir (Yıldırım, 2007, Eliade, 2017:15).

arz etme sonucu ortaya çıkan bu ayırım dünyanın inşasına da olanak tanımaktadır (Yavuz, 2006: 50; Kaynak, 2016: 452).

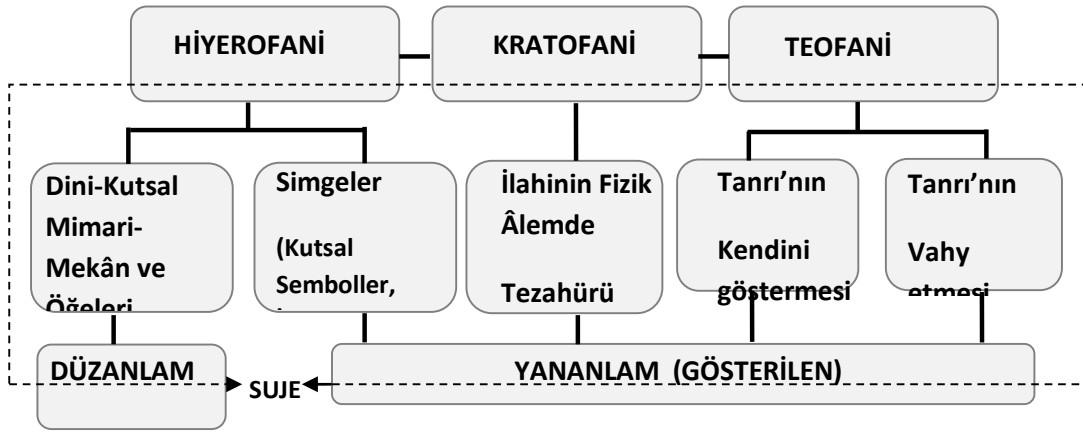
Kutlu ya da kutsal yapı ve mekânları belirlenmesi, onları huşu ve hürmet alanları ya da bir kültürün merkezi yapılması yani kutsallığın atfedilmesi için ulûhiyetin (tanrısallık, tanrılık vasfı) o yerde tecelli etmesi ve buna inancın oluşması şarttır (Otto, 2014: 165). Kutsallık atfedilerek ayrıcalıklı kılınan mekân ya da yapı; toplanma, ibadet, ziyaret ve ritüellerin gerçekleştirilme alanı olarak *işlevsel*, inanç ve duyguların yoğun bir şekilde yaşanması ve maddi dünyadan yalıtık bir ortam sunmasıyla *manevi*, bugüne aktardığı mimari tasarım, üslup ve yapı üretim tekniği ile *bilimsel ve sanatsal*, topluluklar ve kültür grupları için taşıdığı sembollerle *sosyal ve simgesel*, yarattığı görsel ve görsel olmayan etkilerle *estetik* değerlere sahiptir. Kutsala yakın olma düşüncesi ile tanrıların evi ya da kopyası olduğuna inanılan mabetlerin (tapınaklar) inşası da bu değerlerin dışı vurumunun mekânsal ifadesidir.

3. Kuramsal Arka Planda Kutsallığın Dışavurumu: Mabet(Ler)

Mabet (tapınak, ibadethâne, *temple, sanctuary*) yüce, ilahi bir varlığa tapınılan ve dini ritüellerin gerçekleştirildiği kutsal mekân ya da yapıdır. Mabet farklı dinlerde, toplanma ve ibadet yeri anlamındaki farklı kavramlarla adlandırılmaktadır (*İslamiyet'te Cami, Hıristiyanlıkta Kilise, Musevilikte Sinagog gibi*). Bu yapılar, ait olduğu dine, ibadet biçim ve kurallarına, coğrafyaya ve zamana, yerel kültüre ve uygarlık seviyesine göre hem mimari hem de anlam olarak farklılıklar göstermektedir. Mabetler, ibadet etme, toplanma gibi ortak işlevlerine karşın her somut öğenin farklı anlatım teknikleriyle simgelediği farklı kutsal değerler, dini kurallar esas alınarak imgeden simgeye dönüşen süreçte tasarlanmıştır. Bu süreçte imge (*imagery*); zihinde tasarlanan şey, duyularla algılanan, bir uyarıcı olmadan bilinçte beliren hayal ya da bilinçaltındaki kod'tur. İnsan aklının, imgeyi somutlaştırma isteği ile simge ortaya çıkmıştır. Simge (*image*), duyular ve hayal gücü ile yapılamayacak somutlaştırmanın koşuludur. En geniş anlamıyla nesnel olanın (gösteren) ötesinde, nedensellik ilişkisi olmadan temsil eden veya görünür kılan im (*sign*) ya da işaretlerle (*token*) arketipleri gösterir ya da yeniden üretir. Simge, insanın kavrama ve imgelem (*imagination*) gücünü uyarır, temsil ettiği soyut ve aşkın değerlerin anımsanmasını, anlaşılmasını, paylaşılmasını sağlayan bir anahtardır. Ancak şifrelerini belli bilgi ve anlayışa aşına olanlara açar (Arpacioğlu, 2006; Bobaroğlu, 2014). Mekânsal imgeleme ise kişi ile mekân arasında iki yönlü bir sürecin sonucudur. Kişi mekânı belirli bir süzgeçten geçirerek algılar, farklılıkları seçer, düzenler ve anlamlandırır. Mekâna atfedilen anlamlar doğal olarak, sosyal ve psikolojik bakışta bir açıklamaya neden olmaktadır. Özellikle gündelik hayat deneyimleri daha çok mekân kategorilerine göre işlendiği için (Özen, 2011: 139) kutsallık sosyal hayatın mekânsallığı içinde anlam bulmaktadır. Mabetlerde başta din olmak üzere kültürel kodlarla aktarılmak istenenler, manevi öze tamamlanır hatta bu yapıların anlamsal değerleri kimi zaman işlevsel amacını aşabilir (Köseoğlu, 2012:142).

Kutsal-dini mimari yapılar olarak mabetler evreni, mabedin oluşumu ise evrenin yaratılışını simgeler. Kutsal tasavvurunda, kozmik merkezin etrafında gelişen dünyada, evrenin merkezine ulaşarak Yaratan'a daha yakın olma arzusuyla mabetlerde merkezi mekân kurgusu ve göğe yükselme geleneği yaygındır. Dini (simgesel) anlamı ve bunun mekâna aktarılması olan bu kutsal geometrinin odağı kutsal (tapınaklar, mabetler gibi) yapılar, insanlık tarihi boyunca yerleşimin geometrik odağında dolayısıyla en kısa zamanda ulaşma ve en adil biçimde toplanma noktasındaki bu konumları da (Can, 2014: 104; Çaycı, 2017:13) merkeziliğin sunumudur. Bu anlayışla, yerleşim alanının en yüksek noktasına inşa edilen, görkemli mimarisıyla mabetler din'in, medeniyetin ve erk'in göstergesidir. Böylece kutsalın tezahürleri olan hiyerofani, teofani ya da kratofani ile şekillenen mabetler kutsallığın en belirgin simgesel, nesnel

ve görsel ifadesidir (Eliade, 2017: 401). Ancak, din-inanç sisteminin ortaya çıkışı, gelişimi, öğretileri arasında tarihsel, zamansal ve mekânsal farklılıklarla tüm kutsal mimari yapılarda olduğu gibi mabetlerde de sembolik değerler çeşitlendirilmiştir. Bu değerleri anlamlandırma ya da algılamada göstergebilimsel³ yaklaşım etkin bir araçtır. Mabetlerin somut (gösteren) olarak sahip olduğu *düzanlamı* ve taşıdığı simgelerle *yananlamı* (gösterilen) bu yaklaşımla okunabilmek (Şekil 1) için ait olduğu inanca dair temel bilgiye sahip olmak gereklidir.



Şekil 1. Kutsal mekânı göstergebilimsel yaklaşımla anlamlandırma

4. Kutsal Mirasın Mimari-Sembolik Değerleri

Kutsal'ın somut ifadesi olarak mabetler başta dini olmak üzere barındırdıkları kültürel kodlar ile manevi bir öze sahip olurlar ve bu öz ile tamamlanırlar. Dini yapıların konumu, yapı ölçeği, biçimi ve elemanları hatta bezemelerdeki geometrik formları bile simgesel anlam yüklüdür. Politeizmden monoteizme insan belleğinde yer eden, ulvi-ilahi değerleri somutlaştıran dini yapılara özellikle mabetlere dair semboller, bu çalışmaya sığdırılmayacak boyutlardadır. Bu nedenle mabetlerin mekânsal ve simgesel değerleri, Hıristiyan mabedi kiliseler üzerinden incelenmektedir. Böylece Antakya St. Pierre Kilisesinin taşıdığı düzanlam ve yananlamlarını tanımlayabilmek için öncelikle Kilisenin ortak değerleri hakkında genelgeçer bilgi edinilmiştir.

Hıristiyanlıkta ve dolayısıyla kiliselerde sembollerin dayanağı Erken Hıristiyanlık dönemidir. Bu dönemde Hıristiyanlar, Romalıların baskı ve zulmü nedeniyle, dini gizlemek ve gizlenmek için bazı simgeler ve resimler kullanmak, hatta mabetlerini erişilmesi güç yerlerde inşa etmek zorunda kalmışlar ve bu nedenle Kilise kavramı bir mekândan çok cemaati ifade etmiştir. 4. yüzyılda Kilise'nin kurumsal statü kazanmasıyla mabet olarak inşasına izin verildiğinde, çoktanrılı dinlerin tapınakları örnek alınmış hatta bu tapınaklar ya da kalıntıları üzerine Kilise yapılmış ya da Kiliseye çevrilmiştir. Bu nedenle

³ Göstergebilim, tüm kültür görüngülerinin (*phenomenon*) birer gösterge dizgesi olduğu varsayımıyla dizgelerin içerdikleri anlamı ortaya çıkarmaya çalışır (Topçu, 2005). Bu yaklaşımla anlamlandırma; birbirinden daha önde veya önemli olmayan *düzanlam* ve *yananlam* düzeylerde gösterge ile kurulan ilişkiye dayanır. Düzanlam, göstergenin dışsal gerçeklikteki göndergesiyle ilişkisini betimler ve buna dâhil olan herkes aynı çıkarsamaları yapabilir. Yananlam gösterge ile alımlayıcı'nın duygularıyla, bilgisiyle ve kültürel değerleriyle oluşan etkileşimdir. Yananlam, toplum tarafından paylaşılabilir ve genellikle nedensizdir (*arbitrary*) ve kültüre özgüdür (Barthes, 1993:183; Eco, 1987: 88-89).

çoktanrılı dinlerin etkisiyle biçimlenen klasik dönem kiliselerinde ortak semboller kullanılmışsa da bazı semboller farklı mezheplerde zamanla değişime uğramıştır. Bugüne süregiden bazı semboller, özetle aşağıda açıklanmaktadır. Kilise (*Church, Parish*) kavramsal olarak, Hıristiyan mezheplerinden her biri, Hıristiyanlara ait dini teşkilat, Hıristiyan doktrini ve öğretisi, Hıristiyan topluluğu, birliği ve kurumu, toplantı ve toplantı yeri anlamlarını içerir. Günümüzde yaygın olarak Kilise, Hz. İsa'nın yolunda olanları, Hıristiyanların herhangi bir yerde oluşturduğu topluluğu ve Hıristiyanların dini ritüellerini gerçekleştirdikleri mabedi sembolize etmektedir.

- Kiliselerin plan kurgusunda ve birçok simgede, teslis (*tri-theism*)⁴ eşkenar üçgenle, yeniden doğma sekizgenle ifade edilmiştir.
- Latin haç'ı, Hz. İsa'nın çarmıha gerilişini dolayısıyla Hıristiyanlığı sembolize etmesi en belirgin örnektir.
- Kilise mimarisinde dikdörtgen form siyasi gücü, siyasetin ve yönetimin, dine ve ilme dayandığını ifade etmektedir. Dikdörtgen plan şeması değişmez ilke olup, din, ilim, hakikat ve adaleti, dört kısım da dört ana yönü simgeler.
- Erken Hıristiyan kiliselerinden itibaren kiliseler, ruhban sınıfına ayrılan yüksek platformlu *Bema* ve halka mahsus kısım olmak üzere iki bölümden oluşur. Her kilisede, Bema kısmında yer alan sunak-altar veya adak sunma masası, kilisenin manevi merkezinin simgesidir. Apside, Erken Hıristiyanlık dönemindeki gibi taşınabilir bir ağaç masa üzerinde, *kutsal ziyafet* olan sembolik komünyon-kutsal birlik ayini (*Eucharist, Eukhaist, Holy Communion*)⁵ kutlanmaktadır. Apsisin arkasında ise Hz. İsa'nın vekili olarak kabul edilen din adamının koltuğu bulunur (Aras, 2011:99).
- Kilisenin içi evrenin mekâna indirgenmiş şeklidir. Girişten itibaren batı-doğu eksenli yapının omurgasıdır. Girişin tam karşısında doğu yönünde, yarım dairesel formlu apsis, cennettir.
- Kilise binasının yapımında kullanılan malzemeler, ahşap, doğal taş ya da tuğla Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu anımsatır. Ağaç ve taştan oluşan maddi kilise ise **teslise** inananlar ve azizlerden oluşan ruhanî kilisenin simgesi olmuş ve her zaman sağlık ve kalıcılık gibi güçlü sembolik anlamlar da taşımıştır (Sargın, 2012:77). Ortaçağ'da kiliselerden daha büyük ve daha sağlam olan Katedraller, Hıristiyanlığın din ve Tanrı odaklı yaşamının sembolleridir (Schimmel, 1954:67; Alodalı, 2015; 81).
- Kiliselerde çatı örtüsünün kubbe formu, iç mekânda akustiği ve dikeyde büyümeyi sağlamış ve böylece mabede içten-dıştan görkemli bir görünüm kazandırmış ve gökyüzünü yani cenneti temsil etmiştir (Aras, 2011: 100; Cündüoğlu, 2012: 39). Kubbe, semavi bir örtü olarak maddi dünyayı simgeleyen kaide üzerine ve genelde dört ayağa oturtulmuştur. Bu sayının dört oluşu ise İsa'nın

⁴ Teslis; (Üçlü-Tanrı inancı ya da Doktrini) Hıristiyanlığın temel esaslarından. Baba, Oğul ve Ruh'ül-Kudüs'ten meydana gelmiş üçlü bir Tanrı inancıdır. Tanrı, Oğul'un varlık sebebi olması bakımından Baba'dır. Tanrı, Baba'dan doğmuş olması bakımından Oğul'dur. Tanrı, her şeye nüfuz etmesi anlamında Kutsal Ruh'tur. Baba birinci uknumdur, ancak bu onun ilk var olduğu anlamına gelmez. Oğul'un rolü, yerine getirmek ya da uygulamaktır. Tanrı'dan olan (sudur eden) Kutsal Ruh'un rolü, ulaştırmak ya da tatbik etmektir.

⁵ Eucharist, Hıristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerilmeden önce havarileri ile yediği son akşam yemeği anısına ve Hz. İsa'nın kendisini feda etmesine ithafen et ve kanı temsil eden ekme ve şarabın karıştırılması ayinidir. Kutsal Eucharist bir kutsallık ve bir fedakârlıktır, ekme ve şarap görünümünün altında, Mesih yer almaktadır.

- dünyanın dört bir köşesine egemenliği ve dört İncil yazarı ile özdeşleştirilmektedir. Kubbe segmanındaki on iki küçük pencere havarileri simgelemektedir.
- Katolik ve Ortodoks mezheplerinin gelişimiyle kilise mimarisinde iki farklı üslup oluşmaya başlamış, mekânsal ve sembolik değerler farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Doğu Roma İmparatorluğu Ortodoks mezhebinin dini ve mistik simgesi olarak merkezi kubbeli, büyük açıklıklı mekân anlayışını benimsemiştir (Ayasofya gibi). Katolikler ise ruhban sınıfının, Tanrı ile insan, dünya ile cennet arasındaki arabulucu rolüyle uyumlu simgesel bir tarz geliştirmiş, kiliseye girişte apside doğru boylu boyunca yürünen yol, dünyadan Hz. İsa'ya giden yolu sembolize eden neflerle uzatılan dikdörtgen plan bu inancı sembolize etmiştir. (Alkım, 2011; Alodalı, 2015: 79; Aras, 2011: 96; Atasağun, 1996: 97).
 - Geç dönemde Narteks, Apsis, Koro, Sunak (Altar) gibi oylumlarla birlikte kiliselerin daima üç nefli olarak yapılması teslis inancını temsil etmektedir. İç mekan örtüsü kaburga tonozlar doğrultusunda oluşan dikey hareketlilik Tanrıya yönelme olarak kabul edilmektedir.
 - Hıristiyanlıkta asli günah⁶ sembolü ise, loş mekânın karamsar ve kasvetli ortamıyla yansıtılmaktadır (Çakıroğlu ve Engin, 2014: 85).
 - Kilise iç mekânlarında kullanılan renklerin dinsel anlamları vardır. Beyaz renk Eski Ahit'te ruhun masumiyetini, düşüncenin saflığını ve yaşamın kutsallığını, kırmızı ise Rehab'ın⁷ evini ve kanının korumasını, mavi renk ise göksel yaşamı sembolize eder (Sargın, 2012:77).
 - Mabetlerde gotik mimarinin dikey sistemi, sonsuzluğun, göğe ve Tanrı'ya yükselmenin sembolü olmuştur. Bu üslupla ışık, Tanrı'nın kutsal varlığını simgeleme aracı olmuştur. Dünyevi ışık, kutsal mekânda göksel ışığın bir sembolü olarak yer almıştır. Işık ve kusursuz matematikle cennet sembolize edilmiş ve duvarlarının yerini renkli-vitraylı camlar almıştır. Rönesans ve sonrasında ise mimaride insan ölçeği ve gereksinimleri önemsenmiştir (Alkım, 2011; Kaya, 2010; Alodalı, 2015: 81; Sargın, 2012: 74).

5. Antakya Saint Pierre Kilisesi'nin Mimari-Sembolik Değerleri

Antakya St. ierre Kilisesi'nin, mağara kilise olduğu için hem doğal nitelikleri hem de kültürel nitelikleriyle aktardığı düzanlamını okuyabilmek için dönemin koşullarına, Antakya Kentinin konumuna ve Hıristiyanlıktaki önemine, simgesel öğeleriyle barındırdığı yananlamını anlayabilmek için Hıristiyanlığın doğuşu ve ilk gelişim sürecine ilişkin temel bilgiye sahip olmak gereklidir. Bu çalışmadaki bilgi ise inananların ve din bilimcilerin (*Teolog*) düzeyinde değil, alan yazınla sınırlı olup, bu kilise üzerinden kutsal mekânların taşınmaz kültür değerlerinin somut olmayan değerleriyle birlikte tanımlanması gerektiğine koşut olarak göstergebilim aracılığıyla oluşturulan izlence aktarılmaktadır. Ancak, bu ele alışı -tüm kutsal tarihi yapılar gibi- St. Pierre Kilisesi'nin tüm kültürel ve kutsal değerlerini, bu çalışmanın ve ait olduğu dine ilişkin bilginin kısıtlılığıyla tanımlamak mümkün değildir. Verilebilen betimlemelerle, bu izlencenin kutsal tarihi yapıların değerliliğini belirlemede yol gösterici olabileceği düşünülmüştür.

⁶ Asli günah, insanlığın atası olarak ilk insanın işlediği günah ve bu günahın insanlar üzerindeki olumsuz etkilerini ifade etmektedir.

⁷ Tanrı'nın elçilerini evinde saklayan kadın fahişe.



5.1. Antakya Kentinin Hıristiyanlıktaki Önemi

Hıristiyanlık aynı yaratıcı Tanrı'ya imanı, aynı kutsal yazıları ve aynı on emrin kabulü inancını koruyarak (Budizmin, Brahminlerin dininden geliştiği gibi) Musevilikten doğmuştur (Fleming ve Honour, 2015: 288). Bu din, MS 1. yüzyılda, Filistin'in Galile Bölgesinde Nasıra'da doğan Hz. İsa'nın öğretileri ile ortaya çıkmış ve havarilerin çabalarıyla yaygınlaştırılmıştır. Ancak Roma İmparatoruna ibadet ve bağlılığı yani onun ilahi gücünü sarsacak bu yeni din, Roma karşıtı ve kanundışı ilan edilmiş, Hz. İsa Golgota tepesinde çarmıha gerilmiş (MS 33), havarileri ile inanan Yahudilere şiddet ve zulüm uygulanmıştır. Bu ortamdan korkan Yahudi Hıristiyanlar gizli olan toplantılarını Filistin ve Antakya (*Antiokheia*) olmak üzere Kudüs (*Jerusalem*) dışındaki iki merkeze taşımışlardır (Brown, 2000:49; Gündüz, 2016: 78).

Antakya, Asi nehri (*Orontes*) kıyısına, Habib-i Neccar Dağı (*Silpius*) eteğinde, Akdeniz'e 28 km. ve denizden 80 m. yükseklikte kurulmuş, Antik dönemde Doğu'nun Kraliçesi (*Queen of the East*) olarak anılan bir kenttir (Şekil 2). Uzak mesafe ticaret (kervan) yollarının üzerindeki konumu, Asi nehri ile Samandağ'ındaki (*Seleucia*) Limana bağlanmasının sağladığı olanaklarla Antakya her dönemde bölgesel ticaret merkezi ve Asya'ya ve bütün doğuya açılan bir kapıdır. Kent, Hellenistik kent tipolojisine uygun olarak ızgara plan (*grid*) düzeninde kurulmuş, M.Ö. 64'de İmparator Pompeius'un Suriye'yi Roma'nın bir eyaleti haline getirmesiyle varsıllaşmış ve birçok farklı etnik gruplar (Yahudiler, Araplar, Grekler gibi) kente yerleşmiş ve çoğunlukla bu yeni dini kabul etmişlerdir ⁸ (Turgut, 1986:26). M.S. 35-40 yılları arasında Hz. İsa'nın üç havarisi Pavlos, Barnabas ve Petrus'un (Pierre) kente gelerek Hıristiyanlık öğretilerini Paganlara aktarmışlar ve bu dinin şekillendirilmesine ve Antakya Kilisesinin kurulmasına öncülük etmişlerdir (Bahadır, 2003; Aydın, 2015). Bu üç havarinin Antakya'ya gitmesinin ve Hıristiyanlığın bu kentte kabul görmesi ve yayılmasının nedeni o dönemdeki kentin nitelikleriyle açıklanabilir. Bunlar;

- Kudüs'teki baskılardan uzak huzurlu ve varsıl ortam,
- Farklı etnik grupların ve dinleri barındıran, toleranslı kentsel yaşam,
- İmparatorluğun merkezi Roma'ya ve doğuya kolay ulaşım olanakları,

Böylece Kapadokya, Asya ve Akdeniz'e giriş kapısı olan Antakya, Anadolu'ya, Mezapotamya'ya, Ege'ye hatta Yunanistan'a Hıristiyanlığın yayılmasında merkezi üs olmuştur. Bu inancı benimseyenlere muhalifleri tarafından Hıristiyan (*Hiristos*) adının verildiği, havarilerin ve ilk inananların dini stratejiler geliştirdikleri ilk yer olan Antakya, bu ilk dönem hatıraları nedeniyle Hıristiyanların kutsal kabul ettikleri bir kenttir. Kudüs'te yer alan Yahudi Kilisesi sadece Yahudi asıllı inananları barındırırken, Antakya kilisesi her ırktan insanı kabul eden kilise olduğu bu için bu kent Hıristiyanların sığınma, propaganda ve toplanma merkezine dönüşmüştür. Antakya Kilisesi iki ayrı ırktan; Musevilikten geçen Yahudiler ve Putperestlikten (Pagan) geçen Romalılardan oluşturulmuş, bu dinin yayılması ve yerleşmesi için çok önemli misyonlar yüklenmiş ve tarih içinde on iki metropolit ve yüz otuz yedi piskoposluk ile bölgenin (Doğu Kilisesinin) en büyük kilisesi olmuştur. Antakya Kentinde kurulan ilk

⁸ Antakya'nın yerli Asurlu halkının Hıristiyanlığı kabul etmesiyle, diğer halklar önemini kaybetmiş ve Antakya Kilisesi zamanla Antakya Süryani Kilisesine dönüşmüştür (Sarı, 2011:56-59).

Hıristiyan kilisesi ⁹ olan St. Pierre Kilisesinin Hıristiyanlık tarihindeki kutsal değerleri şöyle açıklanabilir;

- İlk Havarî (*Havariyyun*) kiliselerinden biri,
- Kudüs toplantılarında Yahudi-Hıristiyanlara göre Nuhî Kanunlarına (*Şeva mitzvot bney Noah*)¹⁰ inananlar kurtuluşa erecekleri için Nuhî çalışmalarına hız kazandıran öncü kilise,
- Yahudiye’deki ¹¹ kıtlık ve sefalet içinde olan cemaate destek olması ve acılarını dindirmesi,
- İsa’nın ve Havarilerinin dili olan Aramicenin yaşatması ve ayinlerde kullanılması,
- Hıristiyanlığın ilk yüzyılında Matta İncili (MS 41), 1. yüzyılın ortalarına doğru Didake (*Didacke, Havarilerin öğretisi doktrini*) ve geleneksel inanca göre St. Petrus’un Roma’ya yerleşmeden önce M.S. 52’den M.S. 60’a kadar Antakya’da yaşamış, Hıristiyanlığı burada yaydığı sürede Apokrif ¹² Petrus İncili’ni Antakya’da yazmıştır ¹³. St. Pavlus, İncil’i putperestlere ilan etmek için giriştiği ilk üç yolculuğa da Antakya’dan başlamış, Musevilik kurallarını kabul etme gereğini ortadan kaldıran ilk Havarisel Konsil (*Apostolic Council*) de Antakya’da hazırlanmış, “*Kutsal Kitap Okulu*” burada açılmış olmasıdır. .

İlk dönem Hıristiyanlığı, Yahudilerin ve Romalıların baskısı altında kalmış, İmparator Konstantin’in (272-337) 313’de yayınlayacağı Milan Fermanıyla baskı kaldırılmış, 380’de I. Theodosius’un Hıristiyanlığı resmi dini ilan etmesiyle devletten güç alan bu dinin hızlı yayılışında, Antakya ilk misyonunu sürdürmüştür (Bahadır, 2011: 397; Uygur, 2015: 62).

5.2. Antakya Saint Pierre Kilisesi

Hıristiyanlığın ilk döneminde zulme uğrayan inananlar, temkin ve korkuyla ibadetlerini, yer altı mezarları (*katakompları*), güvenilir kişilerin evleri gibi korunaklı mekânlarda yapmışlardır. Aynı nedenle Antakya’da St. Pierre Kilisesi mağarada kurulan ilk kilisedir. Bu kilise bugünkü kentin 2 km. kuzeydoğusunda, Antakya-Reyhanlı yolu üzerinde, Habib-i Neccar Dağı’nın (*Silpius*) uzantısı olan Haç (*Stauris*) Dağı’nın eteğinde yer almaktadır (Şekil 1,2).

⁹ Dünyadaki ilk kilise olduğu iddia edilen çok sayıda yer bulunmaktadır. Bunlardan biri Ürdün, Rihab’daki St. Georgeous Kilisesidir. Bu durum, farklı geleneklerin inançlarına bağlıdır.

¹⁰ Yahudilikte insan Nuhî (Nuhoğulları) ve İsrailî (İsrailoğulları) olarak tanımlanır. Yahudiliğe göre Tufan’dan sonra bütün insanlık Nuh’un soyundan geldiği için Nuh insanlığın Âdem’den sonra ikinci atasıdır. İnsanlar önce Âdemoğulları, sonra da Nuhoğulları’dır. Sina ahdi ile Yahudiler İsrailoğulları kimliği kazanmış, geriye kalan bütün insanlara Nuhoğulları denilmiştir (Hasanov, 2015; Adam, 1998).

¹¹ Yahudiye ismi MÖ 6. yüzyıldaki antik Yehuda Krallığı’na atfen verilmiştir. Yehuda Krallığı Babilliler, Persler, Eski Mısırlılar tarafından fethedilmişse de her fethin ardından Yahudiler yeniden iktidarı ele geçirdiler. MÖ 63’de Roma İmparatorluğu Yahudiye bölgesine egemen olmuştur. Burada yaygın olarak Krallığın başkenti Kudüs’e verilen ad olarak kullanılmaktadır.

¹² Hıristiyanlıkta apokrif, kanonik (dini otoritelerce genel kabul görmüş) dini metinlerin ve kitapların parçası olmayan metindir. Diğer bir söylenceye göre tamamlanma süreci 400-500 yıl sürmüştür.

¹³ Hıristiyanlıkta dört İncil vardır: *Matta, Markos, Luka* ve *Yuhanna*. Bunlar Hz. İsa’nın hayatını ve sözlerini içeren metinler olsalar da, tam yazılış tarihleri ve tam olarak kimler tarafından yazıldıkları binlerce yıldır bilinmemektedir (Aydın, 2015:67).



Şekil 2. Antakya Kentinin ve St. Pierre (Petrus) Kilisesinin Konumu

5.2.1. Mimari-Somut Kültürel- Değerleri

Yapım tarihi kesin olarak bilinmeyen kilisenin ilk yapısının devasa bir kaya oyularak elde edilen beşik tonozlu bir mekândan oluştuğu ve pagan mabedi olduğu düşünülmektedir (UNESCO, WHC, 2011). MS 38-39'de sığınmaya uygun olduğu için bu mekânı ilk Hıristiyanların mabet olarak kullanmaya başladıkları, Antakya kilisesinin kurucusu, Hıristiyanlığın ilk rahibi sayılan ve MS. 29'da ilk vaazını burada veren St. Pierre'nin adının kiliseye verildiği ve sonrasında kilise olarak kullanıldığı bilinmektedir (Şekil 1, Foto 1).



Foto 1. St. Pierre Kilisesinin cephesi ve tepe pencereleri

Mağaraya gömülü kiliseye, 4 rıhtlı ve yaklaşık 1.40 m. genişliğindeki taş kaplama mermer merdivenlerle ulaşılan genişliği 6 m. olan taş kaplı teras ile ulaşılmaktadır (Foto 1). Mağara içerisindeki iç mekân 13 m. uzunluğunda, 9.5 m. genişliğinde ve 7 m. yüksekliğindedir. 8. yüzyılda ya da 3 Haziran 1098 tarihinde Antakya'yı ele geçiren Haçlılar tarafından, iç mekân yaklaşık 2.70 m. uzatılarak büyütülmüş ve iç mekân ilave edilen giriş bölümü, iki taş sütun üzeri iki kemer ile ön cephedeki duvara bağlanmıştır. Böylece, giriş mekânı, giriş kapılarının arasındaki duvarların aksına dayanan dar kemerli

oylumlarla, Anadolu'nun sıcak iklim bölgelerinin yerel mimari tarzıyla üç portallı (revaklı gibi) tasarlanmıştır (Foto 2).

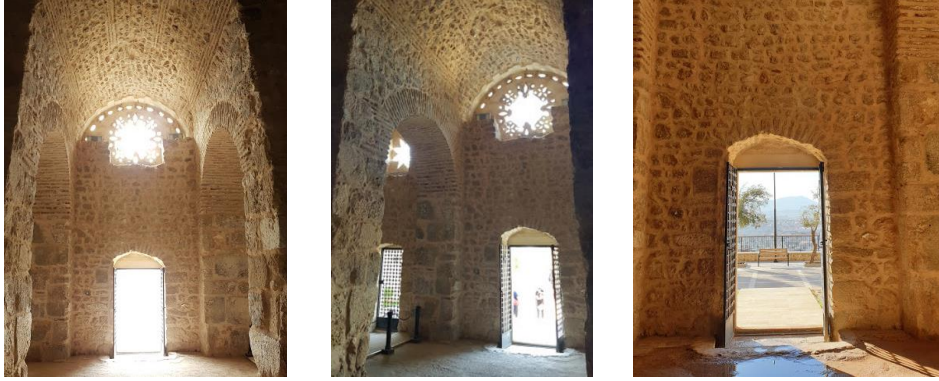


Foto 2. Kilisenin giriş bölümünün iç mekândan görünüşü

1098 yılında Antakya'yı ele geçiren haçlılar kiliseyi birkaç metre daha uzatıp iki kemerle ön cepheye bağlamışlardır. Bu cephe 1863 yılında, Papa IX. Pius'un isteğiyle Kapuçin rahipleri tarafından yeniden yapılmıştır. Restorasyona III. Napolyon da katkıda bulunmuştur. Kilise girişinin solunda duran kalıntılar bir zamanlar ön cephenin önünde bulunan portikonun izleridir.

İç mekân duvarları döşeme üzerinden yaklaşık 2 m. kadar düzgün taş üzeri taş ve sonrasında ince tuğla olup, tavanı dar tonozlu formda, ince tuğla kemer arası moloz taş ile yapılmıştır (Foto 2,6). Mağaraya gömülü kilisenin tek cephesi olan bu duvar gotik tarzı anımsatacak biçimde doğulu anlayışla ve yerel malzemeyle (Antakya Sarı Taşı) örülmüştür (Foto 1). Bu ilave sonrası kilise, Katolik kilisesine dönüştürülmüştür.

Plan şeması cephe kadar yalın olsa da daha sonra bazilika¹⁴ olarak adlandırılan kilise mimarisinin başlangıcı (*arkitip*) kabul edildiği için, dini işlevlerle biçimlendirilen iç mekân düzenlemesi önemlidir. Kilise planı giriş bölümü ve sonrasındaki tek oylumlu (*naos*) ibadet mekanı ve bu mekanın sonlandığı - daha sonra *bema* olarak tasarlanacak- oylumunda *sunak* –altar (Foto 3,6) ve hemen arkasında derinliği yaklaşık 50. cm., yüksekliği 2 m. olan yayvan kemerli nişle belirginleştirilen *apsis* 'ten oluşmaktadır (Foto 3). 1932'de apside beyaz mermerden yapılmış Aziz Petrus heykeli, apsin önüne yeni taş sunak konmuştur (Foto 3). 1997'de T.C. Turizm Bakanlığı tarafından restorasyon ve çevre düzenlemesi ile kilisenin ön bahçesi genişletilmiştir.

¹⁴ Anadolu'da bazilika, Antik Yunan tapınağının prototipi, dikdörtgen ya da kare iç mekân ile ön bir dehlizden oluşan *megaron* (Anadolu konut ilk arketipi) dur. Bir kaç basamakla çıkılan yarı kapalı giriş ve salondan meydana gelmiştir. Tapınma yeri avlu ve onun solundaki sunak önüdür. Bu tapınaklar M.Ö. 7.yüzyıldan itibaren Dor Nizamında taşla yapılmıştır (Assos-Athena Tapınağı gibi). Halk, Pagan tapınaklarına giremezken, bazilikalara girebilmiştir. Bazilikalara, 4.yüzyıl başında kiliseye dönüştürülmüştür. Bu yüzyıldan sonra, çeşitli tiplerde inşa edilmiştir. da Hıristiyanlıkta Doğu ve Batıda inşa edilen ana mabet tipi olmuştur. Pagan dini mimarisinden köklü bir "sapma" olarak nitelendirilen "bazilika", yeni dinin "zaferini" sembolize etmiştir (Krautheimer, 1986: 36-41).



Foto 3. Kilise’de apsis, apsiste St Pierre (Petrus) Heykeli ve Sunak

Kilisenin kapalı ilk oylumu, -sonraki tarihlerde tüm kiliselerde narteks bölümü olacak- giriş mekânına, ortadakinin görece daha geniş olduğu dikdörtgen üç kapı ile girilen giriş bölümü sonrasında ulaşılmaktadır. Yan kapıların masif taş lentosunun yaklaşık 3 m. üzerinde, çemberi yaklaşık 80-85 cm. olan daire formunu anımsatan 8 parçalı taş oyma, orta kapının yaklaşık 3.50 üzerinde yayvan biçimli ana yönlerde birbirine yaklaşan uçları belirginleştirilmiş gül motifleri ve etrafı çiçek desenli motiflerle bezeli tepe pencereleri bulunmaktadır. Yandaki pencerelerin yaklaşık 20 cm. üzerinde daire formuna benzer boşluk ve bunun üzerinde yarım çembere dizili 25 cm. uzunluğunda delikler bırakılarak cepheye hareket sağlanmıştır. Ortadaki pencerenin 10 cm. üzerinde bu delikli çember tekrar edilmiştir (Foto 1,6,2).

Kilisenin kapıları ve apsis duvarları üzerinde gül motifleri, M.S. 4. ve 5. yüzyıllara ait sunağın sağında ve kürsünün arkasındaki duvarlarda fresk ve zeminde mozaik kalıntıları bulunmaktadır (Demir, 1996; Bolat, 2016:67-68). Bizans dönemine tarihlenen zemin mozaiklerinin, farklı yerlerden alınarak mağaraya yerleştirildiği bilinmektedir. Bu mozaiklerin bir süreklilik göstermediği yani tek bir tasarımın parçası olmadığı anlaşılmaktadır (Foto 4).

Sunağın sol tarafında konumlanan ve kilisenin içine açılan tünelin ani baskınlarda dağa kaçıp saklanmak için yapıldığı düşünülmektedir. Mağaranın kök kısmında, sol köşede (uzey-doğu yönündeki) daralarak ilerleyen baca şeklinde tamamen karstik doğal oluşumların devam ettiği bu tünel (galeri) içerisinde akmataşlar, çok küçük ölçekli sarkıtlar ve dikitler mevcuttur. Günümüzde tünel, toprak ve kaya parçaları ile doludur (Foto 5). Mihrabın sağında kayalardan damlayan suyun ise şifalı olduğuna inanılmaktadır. Bu su 1997 yılındaki depremden sonra kesilmiştir (Sahillioğlu, 1999; Türkoğlu, 2006: 58; Bolat, 2016: 67-68). Kilisenin iç kısmında özellikle sunağın önünde ve çevresinde din adamlarının mezarları bulunmuş ve ön bahçe birkaç yüzyıl mezarlık olarak kullanılmıştır (Harbalıoğlu ve Özel, 2013).



Foto 4. Zemin mozaikleri

Foto 5. Kilise İçerisinden tünel giriş

5.2.2. Kutsal (Simgesel) Değerleri

St. Pierre Kilisesinin en belirgin ve bilinen kutsal- simgesel değerleri mimari-doğal yapı üzerinden şöyle açıklanabilir.

- Antakya’ya gelen ve inanan ilk Hıristiyanların bu kilisenin içerisinde yer aldığı mağarayı kullanmalarıyla Hıristiyanlara “ilk zaman” yaşatmaları,
- Hıristiyanlığın yayılmasında öncü olan Havariler Pavlos, Pierre (Petrus) ve Barnabas’ın ilk Hıristiyan cemaatini burada toplayıp ilk vaaz vermeleri,
- Hıristiyan mabedi olarak kilise mimarisinin ilk arketipi olması,
- İç mekândaki kutsal kabul edilen kişilerin mezarlarıyla bu geleneği Hıristiyanlığa taşıması,
- Hz. İsa’ya ve onun yaydığı dine inananlar için Hıristiyan adının ilk kez bu kilisede verilmesi, İlk Hıristiyan Kilisesi’nin kurucusu kabul edilen Havarî Petrus bu kilisenin patriği unvanını alarak eşdeğer biçimde Roma kilisesinin de ilk papası olarak Saint Pierre unvanı ile anılması ve böylece St. Pierre’nin ilk Papa olması nedeniyle Katolik mezhebinin de yayılmasında bu kilise merkez konumu kazanması,
- 325’de İznik Konsülü’nde Antakya, İskenderiye, Kudüs ve İstanbul-Fener Patrikliği ile birlikte kilise hiyerarşisinde en yüksek rütbe olan patriklik seviyesine yükseltilmesi,
- Hıristiyanlık tarihinde ilk mağara kilisesi ve ilk dört katolik kilisesinden biri olması,
- Hıristiyanlığın yayılma döneminden kalan yegâne yapı olması nedeniyle 1963’de Papa VI. Paul tarafından hac yeri ilan edilmesidir. (Tahincioğlu, 2011:34-36; Uygur, 2015; 63-64).

Bu dini değerler, olaylar ve ritüellerle St. Pierre Kilisesi Hıristiyanlıkta ilk zaman’a ithafen ayrıcalıklı kutsal mabet olarak Antakya kentine de kutsal kimlik kazandırmıştır.

St. Pierre Kilisesinde Hıristiyanlığın arketip simgelerinin oluşturulduğu söylenebilir. Bunlar;

- Hıristiyanlıkta teslis inancı M.Ö. 4. yüzyılda kabul görmüşse de 1098’de Kiliseye eklenen girişin iki sütun ve kemerle, ortadaki görece büyük üç oyluma ayrılması, 1932’de onarılan ön cephedeki duvarında üçlü kapı bu inancı aktarmaktadır. Ortadaki görece büyük kapı ve üzerinde büyük ve daha bezeli pencere Tanrıyı işaret eden simge olarak yorumlanabilir.

- Altarın arkasındaki apsisin dairesel formu ve önünde yer alan bema ayini yürüten din adamlarının girebildiği kutsal bir alandır. Bu kutsal düzenin dayanağı, St. Pierre Kilisesidir.
- St. Pierre Kilisesinin tavanı beşik tonoz¹⁵ biçiminde oyularak üzerinin ince tuğla kemer arası moloz taş kaplanmıştır. Daha sonra kiliselerde bu form kullanılmış sıklıkla kullanılmış hatta Hıristiyan mabetlerinin simgesi olmuştur.
- Batı yönünde dışa açılan taş duvardaki tepe pencerelerinin sekiz uçlu motifi sekizgene gönderme yaparak yeniden doğmayı simgelemektedir. Bu pencerelerin üzerinde yarı çember biçiminde ardışık 12 deliğin ise 12 havarinin işareti olabilir. Ortadaki büyük tepe penceresinin sağ ve solunda 2 delik bırakılmasının tesadüfî olmadığı, İsa'nın dünyanın dört köşesine egemenliğinin sembolü olduğu söylenebilir.
- Sunağın (atlar) ilk prototipi bu kiliseye dayanır. Altar, taşınabilir ahşaptan kürsüyken (*mensae*) sonra sabitlenerek St. Pierre Kilisesinde olduğu gibi 1932'de taştan yapılmıştır. Altarın üzerindeki dini imgelerden haç dışındaki diğer işaretler anlamlandırılmamıştır.
- Hıristiyan ibadetinin eksenindeki kutsal birlik ayini ve bu ayinin odak noktasının sunak olması bu kiliseden yayılan dini bir ritüeldir.



Foto 6. St. Pierre Kilisesinde Sunak, beşik tonoz tavan örtüsü ve dış duvardaki orta tepe pencere

¹⁵ Beşik tonoz, çoğunlukla dikdörtgen planlı mekânları örten üst yapı unsurudur. Tonozun en basit biçimi olup tek eksenli bir yapıya sahiptir. Silindirin yarından uzunlamasına kesilmiş formudur. Zamanla çeşitli biçimlerde geliştirilmiştir. Manastır tonozu denilmesi gibi gotik katedrallerde çapraz, kaburgalı, yıldız gibi birçok Hıristiyan mabetlerinde kullanılmıştır.

- Restore edildiği bu yılda sunağın arkasında, bir zamanlar evrensel kilise anlamına gelen “Antakya’da St. Petrus Kürsüsünü” hatırlamak için taştan bir kürsü konmuştur. Antakya kökenli bu gelenek St. Pierre’nin Roma’ya gidişiyile yaygınlaştırılmıştır.
- Taberî tarihinde ¹⁶, Âdem ile Havva’nın üzerinde kuruyup yere dökülen cennet yapraklarının güzel kokulu bitkiler halinde bir uç vermesiyle doğduğu söylenen gül, bütün din ve kültürlerde yer bulmuş, edebî ve kutsal anlamlar yüklenmiş, “saf öz”ü temsil etmiştir. (İslamoğlu, 2005:263). St. Pierre Kilise duvarında ve iç mekândaki Gül motiflerinin yer alması Gül’ün mitik, kutsal ve dini anlamını vurgulamaktadır. Restorasyonlarda Gül figürünün eklendiğini konusunda söylenceler vardır.
- St. Pierre Kilisesinde sunağın yanındaki doğal su kutsal kabul edilmiş ve aynı inançla daha sonra tüm kiliselerde sunağın yanına konulan su, vaftiz ve farklı ritüellerde kullanılmıştır.

St. Pierre Kilisesinin kültürel ve kutsal değerleriyle kutsal kent kimliği ve hac yeri statüsü kazanan Antakya Kenti günümüzde dinler arası hoşgörünün temsilcisidir. Günümüzde Anıt Müze olan kilisede 29 Haziran günü St. Pierre Bayramı kutlanmaktadır. Bu bayramda dünyanın her yerinden gelen Hıristiyanlar Antakya’da buluşup barış yürüyüşü yaparlar. Sünni, Alevi, Ortodoks, Katolik, Protestan, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinin temsilcileri bu yürüyüşte mutlaka katılırlar. Bu temsilciler birbirlerinin kutsal mekânlarını (sırasıyla Katolik Kilisesi, Ortodoks Kilisesi, Yahudi Havrası, Habib-i Neccar Camii) ziyaret ederek, dua ederler (Şekil 2).



Şekil 2. Barış Yürüyüşünde Ziyaret Edilen Kutsal Mekânlar

¹⁶ Din ve tarih bilgini Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin (839 - 923) Taberî Tarihi (Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk veya Ca'ferî Tarihi) olarak adlandırılan eserinde yaradılıştan 915/916 (h. 303) yılına kadarki dönem tarihi anlatılmaktadır.



6. Değerlendirme ve Sonuç

St. Pierre Kilisesi, erken Hıristiyanlığa özgü kültürel, tarihi ve dini tanıklık yapmış, dünyanın ilk mağara kilisesidir. Hıristiyanlığın, Romalıların zulmünden kaçan ilk Hıristiyanlar tarafından bu kiliseden yayıldığı, ilk zaman dinsel deneyimlemenin yaşandığı, havari St. Pierre'nin ilk vaazını verdiği yer, Hıristiyanlık ritüellerinin ve kilise mimarisinin arketipleri ve simgeleri bu kilisede oluşturulduğu ve hac yeri olduğu için bu kilise kente kutsal kimlik kazandıran Hıristiyan dünyasının sembolü olmuş kutsal mekândır.

St. Pierre Kilisesi eşsiz ve olağanüstü bu değerleriyle ulusal ölçekte korunması gereken kültür varlığı olarak tescillenmiş ve dünya kültür mirası geçici listesine alınmış Hıristiyanlığın sembolü ve kutsal mekânıdır. Kültüre, topluma, inanca, geleneğe, tarihe ilişkin somut olmayan değerleriyle, bu değerleri simgelerle ileten kutsal yapıların somut (mimari) değerleriyle birlikte sürdürülebilirliği, ilk kez 1994'de Dünya Miras Komitesi'nin (*World Heritage Committee-WHC*) onayladığı Küresel Strateji (*Global Strategy for a Representative, Balanced and Credible World Heritage List*) projesi ile uluslararası gündeme taşınmıştır. Aynı tarihte Nara Özgünlük Belgesi (*The Nara Document on Authenticity*), daha adil, güvenilir ve temsili bir Dünya Miras Listesi'nin (*World Heritage List -WHL*) oluşturulması hedeflenmiştir. Bu doğrultuda 2003'de WHC'nin 27. Oturumunda Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi (*International Council on Monuments and Site -ICOMOS*) tarafından belirlenen tematik üç çerçevenin (tipolojik çerçeve, kronolojik-bölgesel çerçeve ve tematik çerçeve) kapsamına kutsal miras da dâhil edilmiştir. WHC, 2005'de maddi olmayan niteliklerin, kendi kültürel bağlamı içerisinde üstün evrensel değerlerin tanımı için mutlaka tanımlanması, 2008'de maddi ve maddi olmayan niteliklerin miras değerlerinin özgünlük değerini oluşturduğunu ve yer'in ruhu bağlamıyla açıklanması gerektiğini vurgulamıştır. Bu çabalarla, 2000'li yıllarda yeni(likçi) açılımlar ile kültürel varlıkların yer'in ruhuna zenginlik ve anlam katacak şekilde, buldukları yerlerde hatta sınırlarının ötesinde sosyal, ekonomik ve çevresel faydayı artıracak biçimde korunması ve yönetilmesi öngörülmektedir (ICOMOS 2005; ICOMOS, 2008).

Sonuç olarak, kutsal mekân ve yapıların sadece somut kültürel değerleriyle miras değerinin tanımlanması yeterli değildir. Mimari yapı ve öğelerinin ilettiği kutsal simgeler hatta buna bağlı mekân organizasyonunun ve/veya kutsal değerlerinin tanımlanması gerekmektedir. Mimari şifrelerde gizli kutsal değerler göstergebilimin aracılığıyla çözümlenebilir, anlamlandırılabilir. Bu çalışmanın mimari şifrelerde gizli kutsal değerlerin göstergebilimin aracılığıyla çözümlenebileceği, anlamlandırılabilirliği konusunda yönlendirici olacağı, ilgili alan yazına ve uygulamaya katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Böylece, Türkiye'de koruma politikalarını ve uygulamalarını biçimlendirmede esas olan 2863 Sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanununun, taşınmaz kültür varlıklarının tanımlanmasında, kutsal mekânlar gibi yeni(likçi) açılımlarla geliştirilen miras türlerine, somut olmayan değerlerin önemsenmesine atıfta bulunması beklenmektedir.

Kaynakça

- Adam, B. (1998). Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslama Bakışı. *Dinler Tarihi Araştırmaları-I* içinde (s. 147-177). (Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara).
- Alodalı, A. N. (2015). *Mimarlıkta Sembolizm Kutsal'ın Mimariyle Buluşması ve Kâbe Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul.



- Aras, H. (2011). Dünya Dinlerinde Merkez Sembolizmi, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Arpacioğlu, B. (2006). Cami Sembolizmi Üzerine Bir Deneme. Yeni Yüksektepe Dergisi, No.53, <https://docplayer.biz.tr/11520162-Cami-sembolizmi-uzerine-bir-deneme.html> adresinden erişildi. (ET:10.09.2018).
- Atasağun, G. (1996). İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Aydın, F. (2015). Hıristiyanlık, Sakarya. http://content.lms.sabis.sakarya.edu.tr/Uploads/58755/33472/ilitam-hıristiyanlık_2012-13.pdf adresinden erişildi. (ET: 21.03.2019).
- Bahadır, G. (2003). Antakya Kuruluşundan İslam Fethine Kadar. Yüksek Lisans Tezi. Celal Bayar Üniversitesi, Manisa.
- Bahadır, G. (2011). Farklı medeniyetlerin ve Kültürlerin Bir Arada Yaşamasında Örnek Olarak Antakya. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 10 (38), 397-322.
- Barthes, R. (1993). Göstergibilimsel Serüven (Mehmet-Sema Rifat, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bobaroğlu, M. (2014). Simge Kavramı ve Simgesel Düşünme. Anadolu Aydınlanma Vakfı, 1-12.
- Bolat, M.E. (2016). Antakya Tarihi Yerleşimi Çok Katmanlı Yapısının Algılanmasına Yönelik Tespit ve Öneriler. Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Can, Y. (2014). İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2013). Mimarlık ve Felsefe. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çakıroğlu, B. ve Engin N. (2014). Dini İnanışların Mimariye Etkisi. Dini Araştırmalar. 17(44), 67-94.
- Çaycı, A. (2017). İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol, Konya: Palet Yayınları.
- Eco, U. (1987). Göstergibilime Giriş. (Fatma Erkman, çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Eliade, M. (2017). Dinler Tarihine Giriş. (Lale Arslan Özcan, çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayınları.
- Honour, H. ve Fleming J. (2015). Dünya Sanat Tarihi. (Hakan Abacı, çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.
- Hasanov, E. (2015). Nuhi Kimliği Bağlamında Yahudilikte Yabancı Algısı. Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi, 2 (1), 137-160.
- Hökekleli, H. (1993). Din Psikolojisi. Ankara: T.D.V. Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2016). Yaşayan Dünya Dinleri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- ICOMOS. (2015). International Conference On Religious Heritage Towards Understanding the Outstanding Universal Value of Religious Heritage. April 24. ICOMOS-Korea.
- ICOMOS. (2008). The ICOMOS Charter for the Interpretation and Presentation of Cultural Heritage Sites, Quebec, Canada.
- ICOMOS. (2005). The World Heritage List – Filling The Gaps An Action Plan For The Future. Methodical Approach to the Representativity of the World Heritage List. 25-27 July 2003. Munich, Germany.
- İslamoğlu, A. (2005). Gül Kültürü ve Cevat Rüştü. Gül Kitabı: Gül Kültürü Üzerine İncelemeler. Isparta: Isparta Belediyesi Yayınları.



- Kaynak, İ. H. (2016). Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı. SUTAD, 39, 443-455.
- Krautheimer, R. (1986). Early Christian and Byzantine Architecture. London: Yale University Press.
- Köseoğlu, E. (2012). Kurgusal Olarak Farklılaşan Örüntülerde Mekânsal Okunabilirliğin Biçimsel, Dizimsel ve Öznel Boyutları. Doktora Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Meriç, N. (2005). Değişen Kentte Dinî Hayat. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Otto, R. (2014). Kutsal'a Dair (Sevil Ghaffari, çev.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.
- Öreñ, A. (2013). Hadislerde Kutsal Mekân Algısı. Doktora Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Özen, Y. (2011). Kişisel, Sosyal, Ulusal ve Küresel Sorumluluk Bağlamında Toplumun Yeniden İnşası: Mekân. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , 8, 137-148.
- Sargın, H. (2012). Havra, Kilise ve Cami İç Mekanlarına İbadethane Kimliğini Kazandıran Mekânsal İmge ve Sembollerine İlişkin Ortak kavramlar. Yüksek Lisans Tezi. Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- Sarı, G. (2011). Geçmişten Günümüze Süryaniler ve Süryanilerin Türkiye'ye Etkileri. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Topçu, A. (2005). Kayseri'yi Okumak: Göstergebilimsel Yaklaşımla Bir Şehrin Analizi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(18), 11-20.
- Turgut, N. (1986). Antakya Tarihi Ticaret Merkezi Mekânsal Yapı Değişim ve Gelişim Sürecinin Kent Ticaret Merkezi Planlamasına Etkinliği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Türkoğlu A. E. (2006). Geçmiş ve Günümüzde Antakya'da Hristiyanlık. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi, Adana.
- UNESCO, WHC (2011). World Heritage Tentative List <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/5613/> adresinden erişildi. (ET: 05.04.2019)
- Uygur, G. (2015). Kültürel Doku içinde Mardin Süryanilerinin Kutsal Mekân Efsaneleri Doktora Tezi. Hacettepe Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Ülger, G. (2013). Tapınma Ritüeli İle İbadet Mekânı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Yavuz, Ö. F. (2006). Kuran'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri. Milet ve Nihal, 3(1-2), 37-65.



SERAHSÎ'NİN USÛLÜ'NDE HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir DAYHAN

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

“Mekâsîdü’ş-şerîa” üzerinde yapılacak çalışmaların en önemli adımlarından biri; Hz. Peygamber (s.a.v.)’in söz ve fiillerini taksîme, tasarruflarını tasnîfe tabi tutmak olmalıdır. Hz. Peygamber’in vasfı belli olan ve olmayan (mutlak) fiillerinin, onlara tâbî olma bakımından ümmetine neyi zorunlu kıldığı/kılmadığı; re’y ve icthâdının vahyin hangi kısmında ele alınması gerektiği; şahsına mahsus fiiller ile “zelle” ve “sehv” sayılan tasarruflarının da “ittibâ” alanına girip girmediği gibi temel bazı soru(n)lar karşısında, klasik kaynakların konuya hangi bakış açısıyla yaklaştıklarını tespit etmek önem arz etmektedir. Fıkıh metodolojisinin kurucu şahsiyetlerinden ve Hanefî mezhebinin önde gelen usulcülerinden Şemsü’l-Eimme es-Serahsî (400/1010-483/1090), Usûl-i Fıkh’a dâir kaleme aldığı eserinde, Hz. Peygamber’in Fiilleri’ne tahsis ettiği müstakil bir babda, konuyu muhaliflerinin delillerini de tartışarak incelemektedir.

“Usûl”ün ikinci cildinde, Hz. Peygamber’den “bir kasda binâen” zuhûr eden fiilleri; önce (şer’î vasıflarına nazaran) mubah, müstehab, vâcib ve farz olarak dört kısma ayıran, “zelle”nin ise iktidâ’ya müsâit olmaması sebebiyle bu taksîmin dışında kalması gerektiğini savunarak konuya giren Serahsî; “Âlimler Nebî (a.s.)’den sehven ya da insan olması bakımından tabiatı netîcesinde neş’et etmeyen fiillerin ümmetine neyi gerektirdiği husûsunda ihtilaf etmişlerdir. Bazısı: ‘Delil bulununcaya kadar bu konuda tevakkuf etmek gerekir’ derken, bir grup: ‘Aleyhte bir delil ortaya çıkıncaya kadar bunların hepsine ittibâ ve iktidâ etmek gerekir’ demişlerdir” diyerek her iki grubun delillerini tartışmakta; ardından Hz. Peygamber’in “mutlak olarak yaptığı” fiillere dair kendi delillerini ortaya koymaktadır.

Kendisinden önceki Hanefî usulcülerden Kerhî (340/951) ve Cessâs (370/980)’ın görüşlerini tahlil eden Serahsî; Hz. Peygamber’in fiil ve tasarruflarını “ittibâ”, “iktidâ”, “teessî” gibi kavramlar çerçevesinde incelemektedir. Allah Rasûlü (s.a.v.)’nün re’y ve icthâdına da geniş şekilde temas eden Serahsî, O’nun hüküm koymadaki “metodu” üzerine görüşlerini delillendirmekte; Hz. Peygamber’in hatâ edip edemeyeceği veya ona muhâlefetin mümkün olup olmayacağı gibi hassas konuları âyet ve hadislerden örnekler getirerek irdelemektedir.

Araştırmamız, Fıkıh Usûlü ile Hadis Usûlü’nün kesişim noktalarından biri olan “nebevî fiiller” konusunu, İslâm “usûl” geleneğinin kadîm bir temsilcisinin bakışıyla takdim etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: es-Serahsî, el-Kerhî, el-Cessâs, Ef’âlü’n-Nebî, Mekâsîdü’ş-Şerîa, Hanefî Fıkıh Usûlü, Hadis ve Sünnet, Hz. Peygamber’in Fiilleri, İttibâ, İktidâ, Teessî.



THE PRACTICES OF THE HOLY PROPHET IN USUL AL-FIQH OF AL-SARAKHSI

Abstract

One of the most important steps to be taken for the studies to be done about “goals purposes/objectives of Islamic law” is to separate the words and actions and to classify the behaviours of the Holy Prophet (pbuh). It is important to determine that what’s mandatory or non mandatory for the community (ummah) with respect to following of clear (defined) and unclear (absolute) practices/doings of the Prophet and in which kind of revelation His judicial opinion and discretion (ra’y-ijtihad) is to be taken and whether the activities that belonged to His personality and His actions named as “lapse” (zallah) and “inattention” (sahv) are to be included in imitation (ittibâ’, iqtida) field and from which point of view the classical sources have approached towards these some basic problems/issues. One of the founders of the methodology of Islamic jurisprudence and the jurist leaders of the Hanafi school of thought, Shamsul A’immah Al-Sarakhsi (400/1010-483/1090), in his book regarding Usul al-Fiqh, in the special chapter that he allocated to practices of the Prophet, handles the issue by debating the evidences of his opponents.

Al-Sarakhsi, in the second volume of “Usul”, analyses the views of the predecessor Hanafi jurists Al-Karkhi (340/951) and Al-Jassas (370/980) and examines the actions and practices of the Holy Prophet within the frame of the terms like imitation (al-ittibâ’), following (al-iqtida), exact resemblance/similitude (al-Taassi). Al-Sarakhsi who touches broadly on the judicial opinion and discretion of the Prophet, also backs his views with reasons on the “method” of the Prophet in the legislation.

Our research targets to present the “Holy Prophet’s practices” issue that is one of the intersection points of both Usul al-Fiqh and Usul al-Hadith, from viewpoint of the very old representative of the Islamic methodology tradition.

Key Words: Al-Sarakhsi, Al-Karkhi, Al-Jassas, The Prophet’s Practices, Af’al al-Nabi, Purposes/Objectives of Islamic Law, Maqasid al-Shari’ah, Methodology of Hanafi Jurisprudence, Hadith and Sunnah, Imitation (al-Ittibâ’), Following (al-Iqtida), Exact Resemblance/Similitude (al-Taassi).

Sünnet, Mekâsîd, Furûk

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in söz ve fiillerini taksîme, tasarruflarını tasnîfe tâbî tutmak, “Mekâsîdü’ş-şerîa” üzerinde yapılacak çalışmaların en önemli adımlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira O’nun akvâl ve ef’âline kaynak olmaya elverişli çok sayıda sıfat/vasıf/nitelik bulunmaktadır ki, İslâm şeriatinin maksatlarını anlama bakımından bunların belirlenmesi ve sınıflandırılması kaçınılmazdır.¹

Sünnet-i Nebeviyye’yi bu zâviyeden ele alan âlimlerin başında, Mâlikî fukahâsından Şihâbüddîn el-Karâfî (684/1285) gelmektedir. *Envâru’l-Burûk fî Envâi’l-Furûk* adlı eserinde,² *kazâ*, *fetvâ* (*tebliğ*) ve *imâmet* olmak üzere üç ayrı tasarruftan söz eden Karâfî’ye göre; Rasûlullah (s.av.)’ın “tebliğ ve fetvâ” yoluyla söyledikleri ve yaptıkları -ki bunlar çoğunluğu teşkil eder- kıyâmete kadar herkesi bağlayıcı nitelikte genel bir hükümdür. “İmâmet” sıfatıyla yaptığını, herhangi bir kimsenin ancak imâmın izniyle yapması; “kazâ” sıfatıyla yaptığını ise ancak hâkimin hükmüyle uygulaması câiz olur.³

Aslında her biri hukûkî nitelik taşıyan söz konusu tasarrufları sahâbe (r.anhüm), bu nitelikte olmayanlardan ayırdeder, kendilerine kapalı gelmesi halinde ise -imkân ve izin nisbetinde- bizzat Allah Rasûlü (s.a.v.)’ne sorarlardı.⁴ Asıl güçlük, sonraki nesillerin onun Sünnetine nasıl yaklaşmaları ve davranışlarını hangi sıfatın tezâhürü olarak anlamaları gerektiği hususunda ortaya çıkmış; konu, ciddi bir *tefakkuh* faaliyetine ihtiyaç duymuştur.

¹ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Mekâsîdü’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Katar 2004, III/87.

² Karâfî, kitabına yukarıda zikri geçen ismi koyduğunu, bununla birlikte okuyucunun onu (muzâfun ileyh olan kelimeleri hazfederek) *Kitâbü’l-Envâr ve’l-Envâ* diye de isimlendirebileceğini ifade eder. Bk. el-Karâfî, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İdrîs es-Sinhâcî, *Envâru’l-Burûk fî Envâi’l-Furûk*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, ts., I/4.

³ el-Karâfî, *a.g.e.*, “otuz altıncı fark”, I/205-206; İbn Âşûr, *a.g.e.*, III/87-89. İki ya da daha fazla sıfatla ilgili olması sebebiyle ihtilafı olan tasarruflara Karâfî’nin verdiği örnekler ile “Peygamberin akvâl ve ef’âlinin sâdır olduğu 12 ayrı sıfat ve ahvâl” üzerine İbn Âşûr’un tesbitleri için bk. *a.g.e.*, III/99-128. Karâfî’nin bu üçlü tasnif için kullandığı başlıklar ve delil olarak aldığı hadisler, Şâfiî fakihî olan hocası Sultânü’l-Ulemâ el-‘Izz (Abdülazîz) b. Abdisselâm (660/1262)’in eserinde de aynen mevcuttur. Oradaki tasnif, a) Fütüyâ, b) Hükm (kazâ), c) el-Emânetü’l-Uzmâ şeklindedir. Bk. *Kavâidü’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm*, Beyrut, ts., II/121. Karâfî’den iki asır önce de bu tür taksimleri gündeme getiren fukahânın varlığını belirtmek gerekir. Basra mu’tezile ekolünün ilk temsilcilerinden Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî el-Bağdâdî (436/1044) *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh* adlı kitabında Hz. Peygamberin fiillerini beş ana grup altında toplamış, ondan iki asır sonra, ‘Izz b. Abdisselâm’ın öğrencilerinden Şihâbüddîn Ebû Şâme el-Makdisî ed-Dimeşkî (665/1267) de *el-Muhakkak* adlı eserinde bunları beş ana başlık ve iki alt başlık hâlinde toplam yedi kısımda ele almıştır. Muhakkikin verdiği bilgiye göre, Ebû Şâme bu eserinde, Usûl-i fıkh’a dair daha önce te’lif edilmiş (*el-Mu’temed* dahil) toplam 16 kitaba atıfta bulunmuştur. Bk. el-Makdisî, *el-Muhakkak min ‘İlmi’l-Usûl fî mâ Yeteallaku bi Ef’âli’r-Rasûl*, Medine 2011, s. 121-123. Ebû Şâme’nin yaptığı sınıflandırma şöyledir: a) Emrolunduğu şey kendisinin ve bizim imtisâl etmemiz için vaki olan fiil, b) Cibillet olarak (tabiatı gereği) vaki olan fiil (kurbet kasdıyla yaptığı ortaya çıkmadığı sürece mubahtır), c) Kendisine has olduğu bir delil ile sabit olarak sâdır olmuş fiil, d) Kur’an’da vârid bir mücmelin hükmünü beyân etmek için işlediği fiil, e) Ne bir hükmü beyân ne de bir emre imtisâl için olan, kendisine has olduğu bilinmeyen, insan tabiatının alışkın olduğu işlerden de olmayan, ilk kez olarak ondan sâdır olan fiil. Bu tür fiil, kendi içinde, sıfatı bilinen ve bilinmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Sıfatı bilinmeyen fiil ise; a) Kurbet kasdı olduğu anlaşılın ve b) Anlaşılmayan olmak üzere iki kısımdır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in işlediği bir fiil, ilk kategori den başlanarak aşağı doğru sırayla inmek koşuluyla, bu maddelerden birine girmek zorundadır. Bk. el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 175-189. Krş. Sakallı, Talat, *Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 2, Isparta 1995, s. 40-48. Karâfî’nin hocasına bağlı kalarak yaptığı taksimde, muâsırı (ve muhtemelen arkadaşı) Ebû Şâme’den ayrılan yönü, sadece teşriî nitelik taşıyan tasarrufları konu edinerek bunlara fiilli sünnet yanında kavli sünneti de dâhil etmesi; fiilleri bağlayıcılıkları ya da şer’î vasıfları (hükümleri) açısından değil, sâdır oldukları nebevî nitelikleri açısından değerlendirmiş olmasıdır. Serahî’nin konuyu ele alış biçimi ise Ebû Şâme’nin tasnifine daha yakındır.

⁴ Sahîhân’da tahrîc edilen “Sizi terkettiğim sürece siz de beni bırakın (soru sormayın)!” (Deûnî/Zerûnî mâ teraktüküm) hadisinin izahı sadedinde İbn Hacer el-Askalânî’nin, Mâlikî muhaddis Ahmed b. Ferec el-Lahmî el-İşbîlî (699/1300)’nin *Şerhu’l-Erbâin*’inden naklettiği cümleler için bk. *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut 1960, XIII/260.

Hız. Peygamber'in vasfı belli olan ve olmayan (mutlak) fiillerinin, onlara tâbî olma bakımından ümmetine neyi zorunlu kıldığı/kılmadığı; re'y ve icthâdının vahyin hangi kısmında ele alınması gerektiği; şahsına mahsus fiiller ile "zelle" ve "sehv" sayılan tasarruflarının da "ittibâ" alanına girip girmediği gibi temel bazı soru(n)lar karşısında, klasik kaynakların yaklaşım tarzını ve muhakkik ulemânın bakış açılarını tespit etmek önem arz etmektedir.

Serahsî'nin, konuya ışık tutan görüşlerini ve ufuk açıcı analizlerini özetleyerek ele aldığımız çalışmamız, Nebvî fiillerin sınıflandırılması işlemine katkı sağlayabilecek önemli bazı kriterlere temas etmektedir.

Serahsî'nin "Usûlü'l-Fıkh"ında Ef'âlü'n-Nebî

Hanefî mezhebinin müdevvin fakihlerinden ve önde gelen usulcülerinden, Sâmânî-Karahanlı (Hâkâniyye) dönemi *Mâverâünnehir Fıkh Ekolü*'nün temsilcilerinden Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (400/1010-483/1090),⁵ Usûl-i Fıkh'a dair kaleme aldığı eserinde, "Nebî (s.a.v.)'nin fiilleri"ne tahsis ettiği müstakil bir babda, konuyu muhaliflerinin delillerini de tartışarak incelemektedir.⁶

Hocası Abdülazîz el-Halvânî (452/1060)'den Buhâra medresesinde birlikte ders okudukları arkadaşı Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî (482/1089)'nin de onunla eş zamanlı olarak bir *Usûl* kaleme aldığını, bu eserinde onun da "Ef'âlü'n-Nebî (s.a.v.)" başlıklı bir bâba yer verdiğini biliyoruz. Benzer cümlelerin yer aldığı her iki bâb arasında bir mukayese yapıldığında, Serahsî'nin konuyu ele alış biçimi ve yaptığı tahlillerin Pezdevî'ye nisbetle daha detaylı, getirdiği delil ve verdiği örneklerin daha fazla sayıda olduğu; Fiiller'e ayırdığı bölümün diğerine oranla dört misli yer kapladığı görülecektir.⁷

Serahsî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den "bir kasda binâen" zuhur eden fiilleri; önce (şer'î vasıflarına nazaran) *mubah*, *müstehab*, *vâcip* ve *farz* olarak dört kısma ayırmakta; beşinci tür olan *zelle*'nin ise "iktidâ"ya müsâit olmaması sebebiyle bu taksîmin dışında kalması gerektiğini savunarak konuya girmektedir. Söz konusu sınıflandırmadan bin sene sonra, Fıkh usûlü üzerine yazılmış yeni eserlerle bir mukâyese yaptığımızda, Serahsî'nin meseleye, "mükelleflerin fiillerine bağlanan şer'î vasıf" diye tarif

⁵ Biyografisi, yaşadığı çevre, ilmî şahsiyeti ve hapis hayatı hakkında bk. 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., LXIII, Ankara 1965, s. 7-13, 16, 43-51; Aydın, Osman, *VXI. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Siyasi ve Kültürel Durum*, Uluslararası Serahsî Sempozyumu, DİB Yay., Ankara 2013, s. 47-74, Kahraman, Abdullah, *İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri*, Diyanet İlmî Dergi, cilt. 49, sayı. 2, Ankara 2013, s. 28-33.

⁶ es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Haydarâbad, ts., II/86-99. Serahsî Usûlü'nü, bugün Kırgızistan'da bulunan Uzgend/Özkent'te atıldığı ve 14-15 yıl boyunca tutulduğu hapisanenin bir zâviyesinde, hicrî 479 senesi Şevvâl ayının son günü olan Cumartesi günü (7 Şubat 1087) öğrencilerine yazdırmaya başlamıştır. Tuğ, Salih, *Eserlerinde Raslanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, Serahsî Armağanı, s. 46, 50. Karahanlı Devleti Hakânı Şemsülmülk Nasr (473/1080) tarafından hapse atılan Serahsî'nin Usûlü'nü imlâ etmeye başladığı günlerde, Nasr'ın kardeşi Hızır Han'ın oğlu Ahmet Han (487/1094) tahtta bulunmaktaydı. Bu tarihten beş ay sonra, hicrî 480 yılının Rabîulevvel ayında, miladî 1087 yılının Haziran'ında özgürlüğüne kavuşarak ömrünün son üç yılını geçireceği Fergana bölgesindeki Merginan'a yerleşmiştir. Krş. Aydın, Osman, *a.g.m.*, s. 64.

⁷ Bk. Pezdevî, Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Hâmişinde Kâsim b. Kutluboğa'nın *Tahrîcü Ehâdisi Usûlü'l-Bezdevî*'si ile birlikte, Mîr Muhammed Kutubhâna Merkez-i İlm u Edeb, Ârâmbağ, Karacı, ts., s. 227-228. Pezdevî'nin Usûlü'nü şerheden Abdülazîz Buhârî (730/1330)'nin, kitabında 400'e yakın yerde "Şemsü'l-Eimme rahimehullah" diyerek Serahsî'nin ibarelerine atıfta bulunmuş olması, onun fıkh usûlüne dair meseleleri Pezdevî'ye nazaran daha detaylı şekilde ele aldığıın göstergesidir. Bk. el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûlü Fâhri'l-İslâm el-Bezdevî*, Beyrut 1997.

edilen ve *teklîfi* - *vad'î* olmak üzere ikiye ayrılan “hükümler” açısından yaklaştığını farketmekteyiz. Şöyle ki:

“Teklîfi Hüküm”; Şâriin (ki burada Hz. Peygamber), mükelleften bir fiili yapmasını veya yapmamasını istemesi, yahut onu yapıp yapmama arasında serbest bırakmasıdır. *Usulcülerin* benimsediği bu tarife göre, yapılması ya da yapılmaması istenen fiiller bağlayıcılık açısından *îcâb*, *nedb*, *tahrîm*, *kerâhe* ve *ibâha* şeklinde beşe ayrılır. *Fakihler* ise, teklîfi hükmü “mükelleften sâdır olan fiillere sonuç bakımından bağlanan şer’î vasıf” olarak tarif ederler. Bu sonuçları, yukarıdaki terimlerden yola çıkarak; *vâcib*, *mendûb*, *harâm*, *mekrûh* ve *mubâh* şeklinde nitelendirirler.⁸ Görüldüğü üzere Serahsî, ilgili bâba girerken verdiği taksimde, yapılması istenen fiillere göre hükümleri sıralamakla yetinerek, bunlara haram ve mekrûhu ilave etmeye gerek görmemiştir. Zira konuyu, teklife muhatap olan *Mükellefler’e* değil, onları ilzâm eden fiillerin sâdır olduğu *Peygamber’e* nazaran ele almaktadır.

Serahsî’nin giriş cümleleri şu tespitle devam eder: “Âlimler Nebî (a.s.)’den sehven ya da insan olması bakımından tabiatı netîcesinde neş’et etmeyen *fiillerin ümmetine neyi gerektirdiği* hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazısı: ‘Delil bulununcaya kadar bu konuda tevakkuf etmek gerekir’ derken, bir grup: ‘Aleyhte bir delil ortaya çıkıncaya kadar bunların hepsine “ittibâ” ve “iktidâ” etmek gerekir’ demişlerdir.”⁹

Yukarıdaki paragrafta dile getirdiği “İttibâ” kavramı; “iktidâ, itâat, imtisâl, inkıyâd ve i’tisâm” yerine de kullanılabilen, “boyun eğmek, emredilene yapmak, uymak, yolundan gitmek, teslim olmak ve bağlanmak” gibi anlamlara gelen kuşatıcı bir kavramdır. Eğer ittibâ, delile bakmaksızın başkasına uyma şeklinde gerçekleştiyse bunun adına “taklîd”, delil aranmakla birlikte neden ve niyet dikkate alınmaksızın şeklen benzeme söz konusu olduysa buna da “teşebbüh” denir.¹⁰

Ebu’l-Hasen el-Kerhî (340/951)’nin; “Hz. Peygamber’in bir fiili vâcib, mendûb veya mubah olarak yaptığı bilirse bu sıfatla ona tâbî olunur. Bilinmezse, ibâha sıfatı sâbit olur ve delil bulunmadıkça o konuda ittibâ gerekmez” şeklindeki iddiası ile Ebû Bekr el-Cessâs (370/980)’ın; “Fiilin sıfatı bilinmezse, Hz. Peygamber’e mahsus olduğuna dâir delil bulununcaya kadar bu konuda ona ittibâ gerekir” yönündeki kanaatini nakleden Serahsî, “doğru olan da budur” diyerek açıkça Cessâs’ı haklı bulduğunu belirtmekte, Hz. Peygamber’in bütün fiillerinde “esâsen” ona tâbî olmak gerektiğini vurgulamaktadır.

⁸ İzah ve örnekler için Bk. Şa’bân, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara 1990, s. 89, 199 vd.

⁹ *Usûlü’s-Serahsî*, II/86.

¹⁰ Çelik, Ali, *Sünnet’e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt. 13, sayı. 1, Ankara 2000, s. 75-83. Bu noktada, ileride gelecek olan konuyla ilgili üç kavrama daha temas etmemiz yerinde olacaktır. “Teessî; Ali b. Muhammed el-Âmidî (631/1233)’nin tarifine göre; “Peygamber’in yaptığını, sûret ve sıfat olarak (yani aynı şekilde, aynı niyet ve maksada binâen) ve o yaptığı için yapmak” demektir (en tef’ale misle fi’lihî alâ vechihî min ecli fi’lihî). Fiilde ittibâdan asıl maksad işte bu teessîdir ve aynıysa “terk” için de geçerlidir. “Mütâbea”da, fiil ve fiilin terkine ilâve olarak, söze de ittibâ etmek anlamı vardır. “Muvâfaka” ise, bir kimsenin diğerine; söz, fiil, terk, itikad v.b.’de, sadece şekil bakımından uyumudur; o yaptı diye yapsın ya da yapmasın farketmez, aslolan müşâreke ve musâdefe’dir. Bk. el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Beyrut 1984, I/226-227. Âmidî’nin serdettiği bu görüşlerin, kendisinden iki asır önce kaleme alınmış bir başka eserden aktarılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bk. el-Basrî, Ebu’l-Huseyn, *el-Mu’temed*, Beyrut 1983, I/343-345. Bu ifâdelerin, Âmidî’den iki asır sonraki bir kaynakta da tekrarlandığını görüyoruz. Bk. el-Halebî, İbn Emîr el-Hâcc el-Hanefî (879/1474), *Kitâbü’t-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, Beyrut 1996, II/404. (İbn Emîr’in kitabı, hocası Kemal İbnü’l-Hümâm (861/1457)’in *et-Tahrîr* adlı usûle dair eserinin şerhidir). Bu noktada, Usulcülerin Hz. Peygamber’den sâdır olan fiilleri bağlayıcılık esâsına göre incelerken dayandıkları farklı ölçü ve taksimler için bk. Çelik, Ali, *a.g.m.*, s. 84.

Ef'âlû'n-Nebî karşısında *ümme*tin tutumu hususunda, bir delil bulununcaya kadar “tevakkufl”u tercih edenler ile “ittibâ” etmeyi gerekli görenlerin delillerini tartışan Serahsî, Nebî (s.a.v.)’nin “mutlak olarak yaptığı” fiiller hakkındaki görüşleri masaya yatırmaktadır.

Tevakkuf’u tercih edenler; Hz. Peygamber’in fiilinin vasfı bilinemediği takdirde, fiilin sâdece kendisinde (aslû’l-fi’l) ona muvâfakat edilmiş olacağını, fiilin niteliğinde de (sıfatû’l-fi’l) muvâfakat olmadıkça ittibânın gerçekleşmeyeceğini savunmaktadırlar. “Eğer O bir şeyi nâfile olarak yapar da biz onu farz diye yerine getirirsek, bu, muvâfakat değil münâzaa olur. Öyleyse delil ortaya çıkıncaya kadar beklemek/tevakkufl gerekir” demektedirler.

Serahsî bu tutum karşısında: “İyice düşünüldüğünde bu söz bâtıdır. Bu sözün sahibi, bu yolla, Hz. Peygamber’in yaptığını yapmaktan ümmeti meneder ve onları bundan dolayı kınayacak olursa, ittibâdan geri durma sıfatını öne sürmüş olur. Menetmez ve kınamazsa, bu sefer de ibâha sıfatını öne sürmüş olur. Böylece, *vakfedilmeye* dâir görüşün doğru olmadığını anlıyoruz” der.¹¹

İttibâ ve iktidâ’yı gerekli görenler ise; Rasûlullâh (s.a.v.)’a söz ve fiillerinde uyulması gerektiğini bildiren Kur’ân âyetleriyle delil getirerek,¹² “menedici bir delil bulunmadıkça üzerimize ittibâ vâciptir” demektedirler.

Mutlak Fiiller

Tevakkuf ve *İttibâ* arasında, konunun net çizgilere kavuşması için çaba sarfeden Serahsî, ilk iş olarak Hz. Peygamber’den sâdır olan vasfı belli olmayan (mutlak) fiillerin tahliline yönelmektedir.

“Sahih bir hadiste rivâyet edildiğine göre, Nebî (a.s.) bir namaz esnâsında na’lerini¹³ ayağından çıkarmış, arkasındaki insanlar da çıkarmışlardı. Namaz bitince onlara: ‘Size ne oldu da na’lerinizi çıkardınız?’ buyurdu.¹⁴ İşte, onun istisnâsız her yaptığı tâbî olunmayı (mütâbea) gerektirseydi, ‘mâ leküm hala’tüm niâleküm?’ diye sormasının bir anlamı olmazdı. Yine, Terâvih namazı için mescide bir ya da iki gece çıkmış, daha sonra çıkmamasının sebebi sorulunca: ‘Üzerinize Terâvih’in farz kılınmasından korktum. Farz kılınsaydı onu yerine getiremezsiniz’ buyurmuştur.¹⁵ Eğer onun *mutlak fiili* bu konuda ona ittibâ etmemizi gerektirseydi ‘haşitü en tüktebe aleyküm’ demesinin bir anlamı olmazdı”.¹⁶

¹¹ *Usûlü’s-Serahsî*, II/87.

¹² Kitapta zikri geçen âyetler: Ahzâb, 33/21; Mâide, 5/92; Âlü İmrân, 3/31; A’râf, 7/157-158; Nûr, 24/63; Hûd, 11/97.

¹³ “Na’l” kelimesinin günlük dilimizdeki tam karşılığı “sandalet” olmalıdır. Gerek Topkapı Sarayı’nda (takunyayı çağrıştıracak biçimde yanlış bir isimlendirmeye “nalın-ı saadet” etiketiyle) ziyarete açılan ve gerekse hadislerde tavsif edilen “na’leyn-i saadet”in şekli “sandalet’e” tıpatıp uymaktadır. İsa b. Tahmân rivâyetiyle Enes b. Mâlik (r.a.)’den öğrendiğimize göre bu ayakkabının; biri, ayak başparmağı ile yanındaki parmağın, diğeri de kalan üç parmağın içine geçebileceği biçimde iki atkısı (kibâl) ve ayağın üstünden geçerek onu kavrayacak iki adet/çift kat tasması (şirâk) bulunmaktaydı. Tabaklanmış ve yünü tıraşlanmış sığır derisinden mamul olduğunu öğrendiğimiz bu na’ller için Enes b. Mâlik (ecrad’ın müennesi cerdâ’nın tesniyesiyle) “cerdâveyn”, (Ubeyd b. Cüreyc’in rivâyetiyle) Abdullah b. Abbâs ise “es-Sibtîyye” tabirini kullanmışlardır. Bk. el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1992, K. Fardî’l-Humus 5, IV/47; K. Vudû’ 30, I/49-50; K. Libâs 37, VII/48-49; İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul 1992, II/1194, no: 3614; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Riyad 1989, V/177, no: 24941; el-Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, Beyrut 1990, V/177, no: 6270; Abdürrezzâk b. Hemnâm, *el-Musannef*, Beyrut 1970, I/202, no: 787.

¹⁴ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, Beyrut 1993, V/560, no: 2185; el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Beyrut 1994, II/431, no: 4048.

¹⁵ Hadisin, Serahsî’nin kullandığı lafızlarla rivâyeti için Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1992, V/184; et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, Musul 1983, V/143, no: 4892.

¹⁶ *Usûlü’s-Serahsî*, II/88.

Hakîkî mânâda *muvâfakatın* fiilin hem kendisinde hem de niteliğinde olması gerektiğini belirten Serahsî, fiilin *mutlak* olması durumunda kendisinden emin olunan en küçük miktar olan “ibâha” sıfatının sâbit olacağını, bundan ötesi için ise delil bulunması gerektiğini ifade eder. Böylece iki kısım fiil ortaya çıkmış olmaktadır: Yapmak ve Yapmamak (*Ahz* ve *Terk*). Hz. Peygamber’in iki kısım uygulamasından biri olan *Terk*, diğeri gibi, delil olmadıkça ittibâyı zorunlu kılmaz. Örneğin, şarabın mubah olduğu bir zamanda Rasûlullah kesinlikle ondan içmemiş, bu durum diğer insanların onu bırakmasını gerektirmemişti.¹⁷ Mutlak olarak yaptığı her işe uymak zorunlu olsaydı, bütün fiillerine vâkıf olup uygulayabilmek için her sahâbînin onun yanından gece gündüz ayrılmaması gerekirdi. “*Bu mümkün olmadığına göre, mutlak fiil ona tâbî olmamızı gerektirmez* (fe arafnâ enne mutlaka’l-fi’li lâ yülzümünâ’t-tibâahû fî zâlik)”.¹⁸

Serahsî sözlerine şöyle devam eder:

“Delil olarak öne sürülen âyetlere gelince; ‘Lekad kâne leküm fî Rasûlillâhi üsvetün hasenetün’ âyeti,¹⁹ onu bütün fiillerinde örnek edinmenin (teessî’nin) vâcip olmadığına delildir. Zira eğer vâcip olsaydı, sözün hakkı olarak ‘lekad kâne aleyküm’ denilmesi gerekirdi. ‘Leküm’ ifâdesi, teessînin gerekli olduğuna değil, mubahlığına delildir.²⁰ İttibânın emredilmesinden maksat ise, onun getirdiği şeyleri tasdik ve ikrâr etmektir. Böyle hitap edilmesi, âyetin siyâkından da anlaşılacağı üzere, ehl-i kitâb sebebiyledir”.²¹

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus şudur:

Serahsî’nin yukarıya aldığımız iddia ve ifadeleri, Hz. Peygamber’in “mutlak olarak yaptığı ve niteliği bilinmeyen fiilleri” hakkındadır. Zira müteâkiben, Kerhî ve Cessâs arasında mukâyeseye giren Serahsî, netice olarak *Hz. Peygamber’in fiillerine ittibânın aslı olduğu* kanaatine ulaşmaktadır.

Kerhî’ye göre, Allah Rasûlü’nden sâdır olan bir fiilin kendisine has şeylerden (hasâisü’n-nebî) olup olmadığı bilinemezse, bu *muârazayı* giderecek bir delil bulununcaya kadar vakfedilir. Cessâs’a göre ise, yukarıda geçen teessî âyetinde Hz. Peygamber’i bütün fiillerinde örnek almanın cevâzına vurgu vardır. Şu halde bu nass, fiilin kendisine has olduğuna dâir bir delil ortaya çıkıncaya kadar ma’ mülün bih’tir.

¹⁷Aslında mubah olduğu halde Allah Rasûlü’nün terkettiği hususlar birkaç şekilde değerlendirilebilir: a) Tabiatı icâbî insana tiksinti veren şeyleri yemeyi terketmesi. Keler etini yememesi gibi (Buhârî, Et’ime 10, 14, 16; Ebû Dâvud, Et’ime 27). b) Başkalarının hukûkuna saygı göstermek için mubahı terketmesi. Melekleri rahatsız etmemek için soğan ve sarımsak yememesi gibi (Tirmizî, Sünen, Eşribe 13; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/249, 252). c) Farz kılınır endişesiyle bazı fiilleri terketmesi. Terâvih namazında cemaate devam etmeyi, ümmetine farz kılınır endişesiyle sonradan terketmesi gibi (Buhârî, Ezân 80). d) Müslümanlar “nasıl olsa günah değildir” düşüncesine kapılırlar da yasaklanmış olanı da yaparlar endişesiyle bir fiili terketmesi. Nitekim kendi evinde, Hz. Âişe’nin yanında şarkı söyleyen câriyeleri dinlememek için yatağa uzanıp yüzünü öbür tarafa çevirmiştir (Buhârî, İdeyn 2, 3). e) Daha efdal olanı yapmak için mübahı terketmesi. Kendisine zehirli koyun eti yedirmek isteyen kadını cezalandırmaktan vazgeçmiştir (Buhârî, Hibe 28). f) Ortaya çıkaracağı zarar, faydasından daha çok olabilecek fiilleri terketmesi. “Muhammed ashâbını öldürüyor” dedikodusu yayılmasın diye münâfıkları öldürmek isteyenlere mâni olması gibi (Buhârî, Menâkıb 8). Bk. Başaran, Selman, *Fiilî Sünnetin Delil Değeri*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt.1, sayı.1, Bursa 1986, s. 17-18.

¹⁸ *Usûlü’s-Serahsî*, II/88.

¹⁹Ahzâb, 33/21. “Andolsun ki Allah Rasûlü, sizin için, Allah’a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok zikredenler için güzel bir örnektir”.

²⁰Serahsî’nin bu ifâdelerine müteahhir fıkıh usüllerinde de rastlamak mümkündür. Örneğin Râzî (606/1209), “...nedb ifâde ettiğini söyleyenler” başlığı altında isim vermeksizin bu görüşü aktarmış, sonra da iddialara cevap vermiştir. Bk. er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, Riyad 1980, III/368.

²¹ *Usûlü’s-Serahsî*, a.y.

Kıyası Kerhî, delil bulununcaya kadar tevakkuf etmeyi; Cessâs ise delil bulununcaya kadar örnek alıp ittibâ etmeyi savunmaktadır.

Bu konuya şu âyet örnek verilebilir: “Zeyd (b. Sâbit) o kadından (Zeyneb binti Cahş’dan) ilişkisini kesince biz onu sana nikahladık ki, evlatlıkları karılarıyla ilişkilerini kestiklerinde mü’minlere bir güçlük olmasın”.²² Âyet, ona mutlak olarak helal olan bir şeyin, ümmetine de helal olduğuna delildir. Eğer bir şey sadece ona has ise, bu ayrıca belirtilmiştir. Aynı sûnenin bir başka âyetinde ise, “mehirsiz nikâhın” sadece Peygambere mahsus olduğu belirtilerek şöyle buyurulmaktadır: “Peygamber kendisiyle evlenmek istediği takdirde, kendisini Peygambere hibe eden mü’min kadını, diğer mü’minlere değil sırf sana has olmak üzere helal kıldık!”²³

Mutlak fiile ümmetin ittibâi gerekmeseydi ‘hâlisaten lek’ (sırf sana has olmak üzere) denilmesi bir yarar sağlamazdı. Bazen “husûsiyyetin” bu kelime bulunmadan da sâbit olabileceğini belirten Serahsî, hadislerden iki örnek getirdikten sonra²⁴ şu hükmü vermektedir:

“Bundan, Hz. Peygamber’den sâbit olan fiillerde ona ittibânın, o fiilin kendisine mahsus olduğuna dair delil ortaya konuncaya kadar, asıl olduğu ortaya çıkar”.

Serahsî’ye göre bütün peygamberler, Allah Teâlâ’nın da buyurduğu gibi,²⁵ kendilerine uyulması gereken önderlerdir. Onlardan sâdir olan bütün fiillerde aslolan, mertebelerinin yüksekliğine itibarla, kendilerine has kılındığı yönünde bir delil sâbit olmadıkça, *iktidâ*’dır. Bir husûsiyyet söz konusuysa bunun, o fiilin hemen arkasından (mukârinen bih) beyan edilmesi icâbeder.²⁶

²² Ahzâb, 33/37.

²³ Ahzâb, 33/50.

²⁴ a) İlk hadis şöyledir: Rasûlullah (s.a.v.) ashâbi ile beraber bir seferde iken yağmur bastırır. Bunun üzerine bir münâdiyi görevlendirerek “herkes namazını devesinin üzerinde kılsın” diye emir verir. Emre rağmen Abdullah b. Revâha devesinden inip namaz kılmak için uygun bir yer aramaya başlar. Durumu farkeden Hz. Peygamber: “Verdiğim emri duymadın mı? Senin için ben bir üsve (örnek) değil miyim?” buyurur. Abdullah b. Revâha: “Yâ Rasûlallah! Sen hürriyetine kavuşmuş (ateşten âzâd edilmiş) bir boyun için çalışırken ben, âzâd edlip edilmeyeceği belli olmayan bir boyun için çabalıyorum” diye karşılık verince, Hz. Peygamber: “Buna rağmen ben Allah’tan en çok korkanınız olduğumu umarım” buyurur. Bu rivâyet Serahsî’nin *el-Mesûr* adlı eserinde, İmam Ebû Hanîfe’nin aksine, yolcunun vâcip bir namaz olan vitri binit üzerinde kılabileceği görüşünde olan Ebû Yûsuf ve Muhammed’in dayandıkları delili gösterme gerekçesiyle zikredilmiştir. Bk. *el-Mesûr*, Beyrut 1986, I/250-251; ayrıca XVI/69. Bu rivâyet, Pezdevî’nin *Usûlü*’ne şerh yazan Abdülazîz Buhârî tarafından da (muhtemelen Serahsî’den kopya edilerek) aynı konuda delil olarak zikredilmiştir. Bk. el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III/302. Rivâyetin *Mesûr*’taki metninin başında yer alan “namazlarınızı develerinizin üzerinde kılınız (sallû alâ ravâhîliküm)” kısmı, “rihâliküm” kelimesi ile Kütüb-i Sitte’nin tamamında tahrîc edilmiş olmakla birlikte; konuya delil olarak zikredilen sonraki kısım hiçbir hadis kaynağında bulunamamıştır. b) İkinci hadis ise şudur: Bir kadın Ümmü Seleme (r.anhâ)’ye oruçlu kimsenin eşini öpmesinin orucu bozup bozmayacağını sorar. O da: “Rasûlullah (s.a.v.) oruçlu olduğu halde öperdi” deyince kadın: “Biz Allah Rasûlü gibi değiliz. Onun geçmiş ve gelecek günahları affolundu” karşılığını verir. Kadının itirazını Hz. Peygamber’e ileten Ümmü Seleme şu cevabı alır: “Ben içinizde Allah’tan en fazla korkanınız ve onun koyduğu sınırları en çok bileneğiniz olduğumu umuyorum”. Bu hadis, Atâ b. Yesâr’ın mürsel rivâyetiyle, oruçluymken eşini öpen bir adamın eşini Ümmü Seleme’ye göndermesi şeklinde, iki kaynaktan mevcuttur. Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*’, Beyrut 1990, s. 227, no: 645; eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Müsned*, Beyrut, ts., I/240. Ömer b. Ebî Seleme’nin, aynı konuyu Hz. Peygamber’in işareti üzerine annesi Ümmü Seleme’den sorması şeklindeki rivâyet için Bk. el-Müslim, *es-Sahîh*, I/779, no: 1108; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VIII/310, no: 3538.

²⁵ Bakara, 2/124.

²⁶ *Usûlü’s-Serahsî*, II/89-90.

Re'y ve İctihâd

“Şeriat Ahkâmını Ortaya Koymada Rasûlullah (s.a.v.)’ın Metodu (Tarîkatı)” başlığı altında Serahsî’nin, Vahyi; *Zâhir* ve *Bâtın* diye ikiye ayırdığını, herbirini tarif ettikten sonra²⁷ Hz. Peygamber’in *re’y ve ictihâdıyla* ilgili yeni bir konuya girdiğini görüyoruz.

Rasûlullah (s.a.v.)’ın nass bulunmayan konuda re’y ve ictihadla hüküm istinbât edip etmediğinde ulemânın ihtilaf ettiğini, bazı âlimlerin bunu kerih görererek; “Bu yol ümmetin nasîbidir. Allah Rasûlü’nün nasîbi ise iki tür vahiyden biriyle amel etmektir” dediklerini, bazılarının da; “Bazen vahiyyle bazen de re’yiyle amel eder, her iki yolla da ahkâmı beyân ederdi” dediklerini nakleden Serahsî; “Bize göre en doğru görüş şudur: Hz. Peygamber, hakkında vahiy gelmemiş olup hakîkati üzerinde teemmüle (ibtîlâya) durduğu hâdiselerde, bekleme müddeti bitinceye kadar vahiy bekler, daha sonra re’y ve ictihadla amel ederek hükmü bildirirdi.²⁸ Üzerinde karar kıldığı takdirde bu hüküm, kesin huccet (huccet-i kâtia) olurdu” demektedir.²⁹

Birinci grup kendi görüşlerini özetle şöyle delillendirmektedirler:

Şeriat ahkâmına dair konularda Rasûlullah’a hiç kimse muhalefet edemez. Bunda ihtilaf yoktur.³⁰ Ancak re’ye hem onun hem de başkasının hataya düşmesi sözkonusu olabilir. Şu durumda, Hz. Peygamber (s.a.v.) re’yiyle şer’î hüküm koymuş olsaydı, bu konuda ona muhalefet de caiz olurdu; savaş ve ganimetlerle ilgili konularda olduğu gibi. Nitekim, Bedir günü el-Hubâb b. el-Münzir (r.a.)’in tavsiyesi

²⁷ Serahsî “Vahy-i Zâhir”i iki kısma ayırır: a) Peygamber’in, tebliğ edenin kim olduğunu kesin olarak bildikten sonra, meleğin lisanı üzere kulağına gelen vahiy ki, Allah Teâlâ’nın “kul nezzelehü rûhu’l-kudûsi min Rabbike bi’l-hakk” (Nahl, 16/102) ve “innehu lekavlü Rasûlin kerîm” (Hâkka, 69/40) buyurmasından murad budur. b) Meleğin Peygamber’e kelâm ile beyanda bulunmaksızın işaret etmesiyle ortaya çıkan vahiy. Buna da Rasûlullah (s.a.v.) şu sözüyle işaret buyurmuştur: “Rûhu’l-Kuds, hiç kimsenin rızkının tamamını tüketmeden ölmeyeceğini kalbime fısıldadı (nefese fi rûi). Öyleyse Allah’tan korkun ve istekte bulunurken acele etmeyin, itidalli olun”. Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII/79, no: 34332; el-Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, VII/299, no: 10376. “Vahy-i Bâtın” ise: Kalbin, hiçbir şüphe, muhâlefet ya da daralma olmaksızın te’yîdidir ki bu, Rabbinden kalbine gelen bir nûr ile hakkın ortaya çıkması ve hâdisenin hükmünün vuzûha kavuşması şeklinde olur. Allah Teâlâ buna, “li tahkûme beyne’n-nâsi bimâ erâke’llâh” (Nisâ, 4/105) buyurarak işaret etmiştir. Bunların hepsi ibtilâ’yı ta’kîben meydana gelir. “İbtîlâ”: Hâdisenin hakîkati üzerinde maksûd olan şey ortaya çıkıncaya kadar *teemmül* etmektir. Bu, Rasûlullah’a mahsûs olup kesin huccettir. Ve bu konuda Hz. Peygamber’e, Allah’ın kendilerine ikrâm ettiği velî kulları dışında hiç kimse ortak değildir. Bk. *Usûlü’s-Serahsî*, II/90. Devamla Serahsî, bir de “Şîbhü’l-Vahy”den bahseder ki bu, Allah Rasûlü’nün nasslardan re’yle hüküm çıkarması ve ictihâd etmesidir. Bu yolla verdiği hüküm, vahiyyle sâbit olanla aynı konumdadır ve doğru olmaktan başka yolu yoktur. Zira Peygamber (ümmetinden herhangi bir müctehidin aksine) hatada karar kılamayacağına göre, onun ictihâdı (vardığı sonuç itibarıyla) kesin delil demektir. Bk. *Usûlü’s-Serahsî*, II/90-91. Ebu’l-Berekât Hâfîzu’d-dîn en-Neseî (710/1310), Serahsî’nin “Vahy-i Bâtın” diye tarif ettiği şeyi Vahy-i Zâhir’in üçüncü kısmına sokmaktadır. “Şîbhü’l-Vahy” dediği ictihâd ise, ona göre Vahy-i Bâtın’dır. Bk. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Nesemâti’l-Eshâr alâ Şerhi İfâdati’l-Envâr alâ Metni Usûli’l-Menâr*, Mısır 1979, s. 205-207.

²⁸ Hz. Peygamber’in, özellikle bi’setin ilk yıllarında kendisine vahiy gelmeyen bazı konularda ictihâd etme dışında nasıl bir tutum sergilediğini İbn Abbâs (r.a.) şöyle anlatır: “Ehl-i kitâb saçlarını (alınları üzerinden) aşağı salıyorlar, müşrikler ise üstten ayırıyorlardı. Rasûlullah (s.a.v.), vahiyyle emrolunmadığı konularda Ehl-i kitâb’a muvâfakat etmeyi severdi. Böylece o da alından aşağı saldı, sonra da üstten ayırdı”. Bk. el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Libâs 70, VII/59. Bu hadisi şerh ederken İbn Hacer şöyle der: “İkiden fazla ihtimâl bulunmayan durumlarda Nebî (s.a.v.)’ye vahiy inmediği zaman, (ikisi arasında daha hafif olanı almak için) Ehl-i kitâb’a muvâfık olarak amel ederdi. Çünkü onların, putperest müşriklerin aksine, şeriatleri vardı. Müşrikler/putperestler Mekke’nin fethiyle müslüman olunca, artık muhâlefet kâfirlerin geri kalanıyla/Ehl-i kitâb’la sınırlı kaldı. O da onlara muhâlefet etmeyi emretti”. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VII/276, X/362.

²⁹ *Usûlü’s-Serahsî*, II/91.

³⁰ Bunu söylerken şu iki âyeti delil olarak gösterirler: “Vemâ yentiku ani’l-hevâ in hüve illâ vahyün yûhâ” (Necm, 53/3-4); “Kul mâ yekûnû lî en übeddilehü min tilkâi nefsi in ettebiu illâ mâ yûhâ ileyye” (Yûnus, 10/15).

üzerine kendi kararından vazgeçip kuyuların başına inmeye karar vermişti.³¹ Yine, Medine'ye geldiğinde hurmalarını aşlayan halkı bundan vazgeçirmiş, sonra ağaçlar meyve vermeyince kendilerine: “Entüm a’lemü bi emri dünyâküm, ve ene a’lemü bi emri dîniküm” (Siz dünyanızla ilgili işleri en iyi bilensiniz, ben de dîninizle ilgili işleri en iyi bilenim) demişti. Demek ki, şeriat ahkâmı ancak, muhalefetin mümkün olmadığı ve hatâ tevehhümü bulunmayan bir yolla vaz’edilebilir ki, bu da Vahiy’dir. Mekke’de bulunup Kâbe’yi gören bir kimsenin kibleyi tayinde teharrî yapması caiz değildir. Aynı şekilde, kendisine her vakit vahiy gelen ve ilkten (ibtidâen) hükümler koyan bir peygamberin, baştan hüküm koymaya elverişli olmayan re’yi kullanması düşünülemez. Ayrıca şer’î hükümlerde hak Allah’a aittir. *Allah hakkı* ise ancak kat’î ilim gerektiren vahiyle sâbit olur, re’yle değil! Muâmelâtı ilgilendiren savaş ve şûrâ ile ilgili konular bunun dışındadır. Kulların hukûkuna dahil olan bu gibi konularda, ihtiyaca binâen re’ye başvurmak câizdir.³²

Serahsî’nin de tasvip ettiği ikinci grubun delilleri ise şöyledir:

Kur’ân-ı Kerim’de, “Ey akıl sâhipleri ibret alın!”³³ ve “... Halbuki onu Rasûl’e ya da aralarında yetki sâhibi kimselere götürselerdi, onlar arasından işin iç yüzünü anlayanlar onun ne olduğunu bilirlerdi” (...le alimehü’llezîne yestenbitünehü minhüm)³⁴ buyurulmaktadır. İnsanlar arasında basîret sahibi olmaya en layık olan Rasûlullah’tır ve O, Allah’ın istinbâtı bildiklerini haber verdiği insanlara dahildir. Hz. Dâvûd (a.s.) nasıl ki huzuruna gelen iki davacının sorularına “kıyasla” cevap vermişse,³⁵ Hz. Peygamber (s.a.v.) de Has’amlı kadına: “Babanın bir borcu olsaydı ve sen de bunu ödeseydin kabul olmaz mıydı?” diyerek “kıyas yoluyla” açıklık getirmiştir.³⁶ Oruçlunun hanımını öpmesinden sual eden

³¹ Bedir harbinden hemen önce, Hz. Peygamber (Medine istikametine göre) Bedir’e en yakın suya gelip orduyu konaklatmıştı. el-Hubâb b. el-Münzir (r.a.) Rasûlullah’a: “Burası Allah’ın seni konaklattığı, ileri ya da geri gidemeyeceğimiz bir menzil midir? Yoksa kendi görüşünüz, savaş taktiği ve tuzak mıdır?” diye sordu. Hz. Peygamber bunun kendi görüşü olduğunu belirtince; “Ey Allah’ın elçisi! Burası uygun bir yer değildir. İnsanları kaldır da düşmana (Mekke istikametine) daha yakın bir suya gidelim. Çünkü suyu bol/tatlı olanı biliyorum. Orada konaklayıp diğer gölcükleri/kuyuları kapatırız. Böylece biz içeriz, onlar içemezler” dedi. Peygamber (s.a.v.): “Fikir vermiş oldun” (lekad eşarte bi’r-ra’yi) buyurdu. Bk. İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut 1960, II/15; et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu’l-Ümeme ve’l-Mülük*, Beyrut 1987, II/29; İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mülûki ve’l-Ümem*, Beyrut 1992, III/103; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Beyrut 1981, III/267. Bu hâdise kaynakların tümünde, İbn İshâk’ın, Seleme Oğulları kabilesinin erkeklerinden duyup naklettiği bir haber olarak kayıtlıdır. Taberî’nin dışındaki üç kaynaktan, konuşma sonrasında Cibrâil (a.s.)’in Hz. Peygamber’e gelerek: “Re’y Hubâb’ın işaret ettiği gibidir” (er-Ra’yü mâ eşâra bihi’l-Hubâb) dediği nakledilir. İbn Kesîr, bu ayrıntıyı senediyle İbn Abbâs’tan rivâyet etmektedir.

³² *Usûlü’s-Serahsî*, II/91-92.

³³ Haşr, 59/2.

³⁴ Nisâ, 4/83.

³⁵ Sâd, 38/21-25.

³⁶ Vedâ haccında Has’am (hı, peltek se ve ayn ile) kabilesine mensup bir kadın Hz. Peygamber’e gelerek, babasının deve üzerinde duramayacak kadar yaşlı bir adam olduğunu, onun yerine kendisinin haccedip edemeyeceğini sormuş ve “evet” cevabını almıştı. Elimizdeki meşhur hadis kaynaklarının tümünde, Zühri’den (onun da Süleymân b. Yesâr tarikiyle İbn Abbâs’tan) çok sayıda râvî yoluyla tahrîc edilen rivâyetlerde, Serahsî’nin zikrettiği bu ifâdenin bulunmadığını görmekteyiz. Ancak râvîler arasında Süfyân b. Uyeyne’nin, dolaysız olarak Zühri’den aktardığı hadiste yer almayan sözkonusu ilâve, Amr b. Dînâr vâsıtasıyla Zühri’den aktardığı metinde mevcuttur. Ayrıca, el-Velîd b. Müslim’in Evzâi vâsıtasıyla Zühri’den naklettiği metinde de mevcuttur. Bk. el-Humeydî, Ebû Bekr Abdullah, *el-Müsned*, Medine 1962, I/235, no. 507; İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed, *es-Sahîh*, Beyrut 1970, IV/346, no. 3042; İbn Mâce, *es-Sünen*, II/971, no. 2909; en-Nesâî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, VIII/227-228, no. 5386-5387. Ebû Ya’lâ’nın farklı senedlerle Hz. Ali’den naklettiği rivâyetlerde de bu cümle kayıtlı değildir. Bk. Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, Dîmeşk-Beyrut 1984, I/264, no. 312; I/413, no. 544. Bu tabloya göre ilk bakışta, cümlelerin Zühri’ye ait bir ziyâde olabileceği akla gelmektedir. Ne var ki, kaynakların bir kısmında farklı senedlerle zikredilen farklı anlatımlara sahip bazı hadisler, bu şüpheyi izâle eder niteliktedir. Örneğin, İbn Ebî Şeybe’nin Abdullah b. ez-Zübeyr’den, Nesâî’nin ise İbn Abbâs’tan aktardığı, kabilesi belirtilmeyen bir adamın Rasûlullâh’a gelerek

Hız. Ömer'e: "Ağzında suyu çalkalayıp tükürsen sana zarar verir mi?" demesi;³⁷ "Ailesiyle cinsî münâsebete giren kimse ecir alır" buyurunca "hem şehvetimizi gideriyor hem de sevâba mı giriyoruz?" diyerek şaşırarlara; "Şehvetinizi helâl olmayan yerde gidermiş olsaydınız, günâha girmez miydiniz?" diye sorması da böyledir.³⁸

Kıyâs'a başvurmanın hüküm koymada Nebevî bir metotlardan biri olduğunu örnekler üzerinden gösteren Serahsî, ilk grubun iddiası aksine, Hakkullâh'a dahil olan meselelerde de *meşveret ve istişârenin* şeriat ahkâmını belirlemede rolü bulunduğuna temas eder.

Hız. Peygamber (s.a.v.), "Yapacağın iş hakkında onlarla müşâvere et"³⁹ âyeti gereğince ashâbına danışmakla emrolunmuştu. Bedir Savaşı sonrası esirlerin fidyesi konusunu Hız. Ömer ve Hız. Ebû Bekr'e danışıp, Hız. Ebû Bekr'in fidiye karşılığı salınmalarına dair teklifine meyletmişti. Bunun üzerine; "Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığımız fideden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu"⁴⁰ âyeti nâzil oldu.⁴¹ Esirlerin fidiye karşılığı serbest bırakılmasının caiz olması ya da

babasının öldüğünü söylediği bir hadiste bu cümle mevcuttur. Yine; Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Ebû Ya'lâ ve Nesâî'nin Abdullah b. ez-Zübeyr'den rivâyet ettiği benzer hadiste de aynı kayıt vardır. Ancak bu sefer, gelen adamın Has'am'a mensup olduğu ve babasının ihtiyarladığını söylediği belirtilir. İbn Huzeyme'nin aktardığı iki ayrı rivâyette de bu ibare yer almaktadır. Şöyle ki; Mûsâ b. Seleme'nin İbn Abbâs'tan naklettiği rivâyette, annesi ölmüş bir kadın annesi yerine haccedip edemeyeceğini sorarken, Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbâs'tan naklettiği diğer rivâyette ise haccetmeyi nezrettikten sonra ölen bir kadının kız kardeşinin aynı soruyu sorduğu anlatılmaktadır. Şu halde, benzer metinlerin bazılarında yer alan Peygamber'e ait bir ifâdenin, râvîlerin tasarrufu neticesinde diğerlerine de (Has'amlı kadın rivâyetine) taşındığını düşünebiliriz. İkinci grup hadislerin geçtiği kaynaklar için Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III/380, no. 15120; en-Nesâî, *es-Sünen*, V/118, no. 2637-2638; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/5; ed-Dârimî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, I/371, no. 1843; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, XII/185-186, no. 6812; en-Nesâî, *es-Sünen*, V/117, no. 2636; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV/343, no. 3034; IV/346, no. 3041. Hız. Peygamber'in, ölen annesinin eksik bıraktığı oruçları tutup tutamayacağını soran bir kadına verdiği cevapta da bu ibareyi görmekteyiz. Bk. el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV/256, no. 8230.

³⁷ Câbir b. Abdillâh (r.a.)'ın naklettiğine göre Hız. Ömer, bir Ramazan günü neşesinden zevcesini öpmüş, sonra da "ben bugün vebâli büyük bir iş yaptım" diyerek durumu Hız. Peygamber'e arz etmişti. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): "Oruçlu olduğun halde ağzında su çalkalasan ne olur?" diye ona sordu. Hız. Ömer: "Bunda bir beis yok ki" diye cevap verdi. Rasûlullah da: "O halde? (fe fime)" diyerek soruyla karşılık verdi. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/21, I/52; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II/315, no. 9406; el-Kissî, Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, Kahire 1988, s. 37, no.21; el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut 1990, I/596, no. 1572. Kitabına hadisleri yalnızca ilk râvîlerini zikrederek (ta'likan) alan Serahsî, çoğu zaman yaptığı gibi bu hadisi de mânâ ile nakletmiştir. Verdiği metnin ikinci kısmındaki "sonra da tükürsen sana bir zarar verir mi? (sümme mecectehû e kâne yedurruke?)" ibâresi rivâyetlerde yoktur. Serahsî'den bir asır önce İbn Hıbbân'ın (354/965), fukahânın hadis nakletmedeki zaafılarını tespit sadedinde söylediklerini burada kaydetmenin yerinde olacağını düşünüyoruz: "Arkadaşlık ettiğimiz fakîhlerin çoğunu işte bu durumda gördük. Bir haberi hıfzetteklerinde yalnızca metnini ezberlerlerdi ve aktarıırken de isnâdın başında zikrettikleri ilk şey 'kâle rasûlullâh' olurdu... Bir fakîh hâfızasından hadis naklettiğinde, kimi zaman isimlerde tashîf yapar, isnadları değiştirir; mevkûfu merfû, mürseli de mevkûf hâle sokardı". Bk. *Kiitâbü'l-Mecrûhin*, Halep 1976, I/93-94. Ondan çok sonra dahi aynı durumun değişmediğine İbn Receb el-Hanbelî'nin şu sözleri şahitlik etmektedir: "Re'ye önem verdiği için onunla daha çok meşgul olan fakîhler, hemen her zaman bir hadisi gereği gibi ezberlemeyip isnâdlarda hatâ ederler, metinleri mânâ ile rivâyet ederek lâfızlarda hadis hâfızlarına ters düşerler". Bk. *Şerhu İleli't-Tirmizî*, Beyrut 1985, s. 373. Bununla birlikte Serahsî'nin, kitaplarını yazdığı hapishane ortamı hesaba katıldığında, *Mebisût ve Usûl*'de delil olarak kullandığı hadislerin kaynaklarda geçen orijinal lafızlarını tetkik etme ve sıhhat durumlarını muhaddis arkadaşlarına sorma imkânı bulamadığı düşünülebilir.

³⁸ Mânâ olarak nakledilen bu cümleler, Ebû Zerr (r.a.)'ın sorduğu bir soru üzerine Rasûlullah'ın, sadakanın çeşitlerini sayarak verdiği uzunca bir cevap içinde geçmektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/167; el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed, *el-Müsned*, Beyrut-Medine 1989, IX/352, no. 3917; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI/82, no. 11222; el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, VI/106, no. 7619.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/159.

⁴⁰ Enfâl, 8/68.

⁴¹ Bk. Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk, *el-Müsned*, Beyrut 1998, IV/255, no. 6692; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII/359, no. 36690; el-Bezzâr, *el-Müsned*, I/306, no.196; en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, II/359, no. 3270.

olmaması, şer'î bir hükümdür ve *Allah hakkını* ilgilendirir. Ancak Hz. Peygamber bu konuda bile ashâbına danışmış, re'yiyle hüküm vermiştir.⁴²

Bu ifadeleriyle, ilk grubun “savaş ve şûrâ” konularını *kulların hakkı* (hukûku'l-ibâd) olarak kabullerine de zımnen itiraz etmiş olan Serahsî, şöyle der:

“Allah hakkı olan *ezan* konusunda da Abdullah b. Zeyd (r.a.)’in rüyasına uygun davranmış, re'yiyle hareket etmiştir.⁴³ Hz. Peygamber (nass bulunmayan konularda) ashâbıyla, *görüşleri birleştirmek ve kendi fikrini güçlendirmek için* (li takrîbi'l-vücûh ve tahmîsi'r-re'y) istişâre ederdi. Bu sebeple; “Meşveret akli güçlendirir” (el-meşûratü/el-meşveratü telkîhu'l-ukûl) ve “Re'y sahibi bir kimse ile istişâre ettikten sonra onun dediğini tutman, ihtiyattandır” (mine'l-hazmi en testeşîra zâ ra'yin sümme tutî'ahû) buyurmuştur”.⁴⁴

Serahsî'ye göre; re'y ile hüküm istinbât etmek, *nassların mânâlarını bilmeye* bağlıdır. Şüphesiz Hz. Peygamber (kendisinden başka kimsenin mânâsını bilemediği *müteşâbihâta* vâkıf olmakla) bu konuda en üst derecede yer alır. Hükme götüren yol bilindikten sonra, artık bunun kullanımını serbest bırakmak yerine engellemek, onun mertebesinin yüceliğine yakışmaz.⁴⁵

“Hz. Peygamber’in re'yiyle beyân ettikten sonra üzerinde karar kıldığı şeyler kesinlikle doğrudur” diyen Serahsî, “Örneğin, Havle bt. Sa'lebe (r.anhâ), kocası Evs b. es-Sâmit (r.a.)’in kendisine yaptığı zihârın hükmünü sormaya geldiğinde ona: ‘Senin ancak kocana haram olduğunu tahmin ederim’ dedi. Havle’nin: ‘Ben de bunu Allah’a şikâyet ederim’ demesi üzerine: ‘Kocası hakkında seninle tartışan ve

⁴² Bu noktada el-Hasen el-Basrî’nin (110/728) şu sözlerini aktarmak yerinde olacaktır: “Allah nebîsine ashâbıyla müşâvere etmeyi onların re'yiine muhtaç olduğu için emretmedi; meşveretteki bereketi onlara öğretmesini murad etti”. Bk. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Behcetü'l-Mecâlis ve Ünsü'l-Mücâlis ve Şahzû'z-Zâhîni ve'l-Hâcis*, Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II/451.

⁴³ ed-Dârimî, *es-Sünen*, no. 1187; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, I/192, no. 370; İbn Hıbbân, *es-Sahîh*, IV/573, no. 1679. Abdullah b. Zeyd (r.a.)’in yaptığı tarife göre ilk ezanı okuyan Bilâl’in sesini duyan Hz. Ömer, koşarak Hz. Peygamber’e gelir ve aynı rüyâyı daha önce kendisinin de gördüğünü söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): “Allah’a hamdolsun. Bu (rüya) daha da sağlam” buyurur. Onun bu ifadesi, ezan konusunda kendisine vahiy inmedigine işaret etmektedir.

⁴⁴ Serahsî’nin bir başka eserinde de zikrettiği (*el-Mesûit*, XVI/174, “İhtilâfü’s-Şehâde” bâbı) bu iki söze, temel hadis kaynaklarında rastlayamadık. Meşveretle ilgili ilk sözü, İbn Abdilberr’in pekçok konuda söylenmiş vecîze ve darb-ı mesellerden oluşan üç ciltlik eserinde, el-Ahnef b. Kays’tan (67/686) nakledilen bir cümlede “ve müzâkeratü’r-ricâli telkîhun li ukûlihâ” şeklinde bulmaktayız. Bk. en-Nemerî, İbn Abdilberr, *Behcetü'l-Mecâlis*, I/54. Aynı cümleyi Hanbelî âlim Şemsüddîn Muhammed el-Makdisî de (673/1274) nakletmektedir. Bk. *el-Âdâbü’s-Şer’iyye ve'l-Minahu'l-Mer’iyye*, Müessesetü Kurtuba, ts., II/54. Büveyhî vezirlerinden İbn Sa’dân’ın sohbet arkadaşı filozof Ebû Hayyân (414/1023), Ömer b. Abdilazîz’in “inne fi’l-muhâdeseti telkîhan li’l-ukûl, ve tervîhan li’l-kalb, ve tesrîhan li’l-hemm, ve tenkîhan li’l-edeb” sözünü nakleder. Bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve'l-Müânese*, Menşûratü’s-Şerîf er-Radiyy, Kahire, ts., I/26. Pezdevî şârihi Abdülazîz Buhârî ise, Hz. Peygamber’in icthâdından bahsederken, “kâle şemsü’l-eimme” diyerek Serahsî’nin konuyla ilgili ibârelerini aynen aktarır. Ancak meşveretle ilgili iki rivâyete gelince, “alâ mâ kâne yukâlû” şeklinde müphem bir ifade kullanması dikkat çekicidir. Oysa aynı yerde Serahsî, “alâ mâ kâne yekülû” diyerek sözü Hz. Peygamber’e nispet etmektedir. Bk. *Keşfü'l-Esrâr*, III/313. Re’y sâhibi bir kimse ile istişâre etmeyi tavsiye eden ikinci söze gelince; İbn Hazm, el-İhkâm adlı eserinin “İstihân ve re'yle istinbât” a ayırdığı 35. bâbında, Abdullah b. Abdirrahmân b. Ebî Huseyn’e ulaşan kendi senediyle rivâyeti zikrettikten sonra, bunun mürsel bir haber olduğunu ve ayrıca Hz. Peygamber’in böyle bir sözü söylemekten uzak olduğunu belirterek reddeder. Bk. İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1984, VI/200, 205. Benzer bir sözü, Ömer b. Abdilazîz “bir kadida mutlaka bulunması gereken beş haslet”ten biri olarak söylemiştir. Bk. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/369. İbn Kudâme ise aynı sözü Hz. Ali’ye nisbet eder. Bk. el-Makdisî, Abdullah b. Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1985, X/95. Muhaddis İbnü'l-Esîr (606/1210)’in bu sözü sened vermeksizin “hadîs” olarak aktarması ilginçtir. Bk. İbnü'l-Esîr, Ebu’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Beyrut 1997, I/365.

⁴⁵ *Usûlü’s-Serahsî*, II/93-94.

Allah'a şikayette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir' âyeti⁴⁶ nâzil oldu ve zihâr keffâretini açıklayarak Allah Rasûlü'nün hükmünü düzeltti"⁴⁷ demektedir, ve konuyla ilgili hükmünü şu şekilde vermektedir:

"Biz buradan, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şer'î bir konuda re'yiyle fetva verdiğini, ancak hata'da karar kılmadığını anlıyoruz.⁴⁸ İşte bu yüzden ona ittibâ ile emrolunduk. Allah Teâlâ: 'Rasûl size neyi verdiyse onu alın!' buyurdu.⁴⁹ O, re'yi ile bir beyanda bulduktan sonra üzerinde değişmeden kalırsa, bu konuda ona tâbî olmak şüphesiz üzerimize farzdır"⁵⁰

Serahsî'nin birkaç vesîleyle tekrar ettiği son cümlesinden, Hz. Peygamber'in üzerinde karar kılmadığı re'yelerinin de varlığını anlıyoruz. Kendi ifadesiyle, "O bunlardan dolayı kimi zaman itâba (ikaz ve ihtara) uğramış, kimi zaman da uğramamıştır".

İtâba uğradıklarına örnek; "Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?"⁵¹ ve "Âmânın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve arkasını döndü"⁵² âyetleridir.

İtâba uğramadığına verdiği örneklerden biri şöyledir: Hz. Peygamber, Ahzâb (Hendek) gazvesinden evine döndüğünde silahını bırakmıştı. Cebrâil (a.s.) kendisine gelerek: "Melekler silahlarını koymadığı halde sen koydun" diyerek Benû Kureyzâ üzerine yürümesini emretti. Diğer örnek ise şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ebû Bekr'e, insanları haccettirmesini emrettiği sene, Berâe sûresini de müşriklere tebliğ etmekle görevlendirmişti. Cebrâil (a.s.) kendisine gelerek: "O sûreyi onlara sadece

⁴⁶ Mücâdele, 58/1.

⁴⁷ Bu rivâyet Serahsî'nin anlatımındaki ifadelerle Kütüb-i Tis'a'da bulunmamaktadır. Beyhakî Hz. Peygamber'in: "Senin meselenle ilgili bize bir şey emredilmedi" (mâ ümirnâ fi emriki bi şey') dediğini; Ebû Dâvûd ve Taberânî ise "Allah'tan kork! O senin amcaoğlundur" (itteki'llâh! fe innehü'bnü ammik) buyurduğunu rivâyet ederler. Bk. el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII/629, no. 15245; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, II/663, no. 2214; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXIV/247, no. 633. Havle'nin, hâlini Allah'a şikayet edeceğini söylediği cümlelerin bir benzerine (Allâhümme innî eşkû ileyk) yalnızca İbn Mâce'de ve Beyhakî'nin diğer bir rivâyetinde rastlıyoruz. Bk. İbn Mâce, *es-Sünen*, I/666, no.2063; el-Beyhakî, *a.g.e.*, VII/629, no. 15243. Hz. Peygamber'e atfedilen "Senin ancak kocana haram olduğunu tahmin ederim" (mâ erâki illâ kad harumti aleyhi) ifadesi, Taberî'nin *Tefsîr*'inde ve İbn Receb'in İbn Ebî Hâtim'den, onun da Ebu'l-Âliye'den rivâyet ettiği bir hadiste aynen yer almaktadır. Bk. et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, XXVIII/4; İbn Receb, *Câmiu'l-Ulûmi ve'l-Hikem*, Beyrut 1988, I/150. el-Beyhakî'nin Sünen'inde, yukarıda kaydettiğimiz hadislerden biraz ileride Ebu'l-Âliye'den gelen mürsel bir haberde, aynı hâdisenseârda ismi belirtilmeyen bir adam ile Havle etrâfında gelişmektedir. Ve Hz. Peygamber orada da "mâ a'lemü illâ kad harumti aleyhi" buyururlar. Bk. el-Beyhakî, *a.g.e.*, VII/631, no. 15256; krş. İbn Adiy, Abdullah b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut 1988, III/164. İbn Receb'in İbn Ebî Hâtim'den naklettiği rivâyet, *'İlelü'l-Hadis* dışındaki başka bir eserinden alınmış olmalıdır. Çünkü bu eserde iki yerde Ebu'l-Âliye vâsıtasıyla İbn Abbâs'tan nakledilen hadiste, Hz. Peygamber'in Havle'ye "Enti aleyhi harâmün" dediği kayıtlıdır. Bk. İbn Ebî Hâtim, *'İlelü'l-Hadis*, Beyrut 1985, I/430, 434, no. 1295, 1308. Serahsî, arz etmeye çalıştığımız bütün bu rivâyet farklılıklarını, hadisciler nezdinde "telfik" adıyla bilinen metodu uygulayarak tek metin hâlinde birleştirmiş olmaktadır.

⁴⁸ "Zelle" adı verilen bu yanılmalar daha çok, dîni konular dışında kalan; askerlik, devlet işleri, muhâkeme usulleri gibi konularda vukû bulmuştur. Bu yanılmaların bir kısmını Allah Teâlâ, bir kısmını Hz. Peygamber bizzat kendisi, bazıları da ashâbî düzeltmiştir. Örnekler için Bk. Başaran, Selman, *a.g.m.*, s. 15.

⁴⁹ Haşr, 59/7.

⁵⁰ *Usûlü's-Serahsî*, II/95.

⁵¹ Tevbe, 9/43.

⁵² Abese, 80/1-2.

senden (senin kabilenden) bir kimse tebliğ etsin!” dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü, Hz. Ebû Bekr’in arkasından Hz. Ali’yi gönderdi.⁵³

Bu örneklere binâen, Hz. Peygamber’in ancak doğru olan şey üzerinde karar kıldığını ve böylesi durumlarda hiç kimsenin ona muhalefet edemeyeceğini belirten Serahsî, re’y ve ictihâd konusunu birinci grubun ileri sürdükleri delillere cevap vererek bitirmektedir.

Ona göre; “Vemâ yentiku ani’l-hevâ” âyetinde kastedilen, Kur’an’dan okuduğu âyetlerin ancak birer vahiy olduğudur. Zira sûrenin evvelindeki “ve’n-necmi izâ hevâ” âyeti, “indirildiği zaman Kur’ân’a yemin olsun ki” anlamındadır. Diğer âyetteki hevâ’dan kasdın ise kötülüğü emreden nefis (en-nefsü’l-emmâratü bi’s-sû’) olduğu söylenmiştir. Hiç kimse Hz. Peygamber’in, hevâsına tâbî olduğunu öne süremez. Ayrıca *istinbât ve re’y*, nefsin hevâsı demek değildir.

Serahsî, “Hz. Peygamber’in Fiilleri”ne dair açtığı konunun ana eksenini, şu sözlerle noktalamaktadır:

“Allah Rasûlü’nden başka herkesin durumu, seferde yanında su bulunmayan ve su bulmayı da ümit etmeyen yolcunun haline benzer. Vahiy gelecek diye bir beklentisi olmadığı için ictihâdı tehir edemez. Rasûlullah (s.a.v.)’ın durumu ise, su bulmayı ümit ettiği için teyemmümde acele etmemesi gereken yolcunun haline benzer. Ona âdeten her vakit vahiy geldiği için, vahiy bekler, re’y ile amel etmek için acele etmezdi. Onun bu bekleyişi, müevvel ya da hafî bir nass karşısında başkasının teemmülü makâmındadır. Bu bekleyişin süresi, o konuda vahyin nüzûlünden ümit kesilinceye kadardır. Vahiy gelmezse, re’yiyle amel eder ve bunu insanlara açıklardı. Üzerinde karar kıldığı vakit, artık o hüküm vahiyyle sâbitmiş gibi huccet-i kâtia olurdu”.⁵⁴

Sonuç

Debûsî (430/1039), Halvânî (452/1060) ve Soğdî (461/1069)’den sonra Pezdevî ile birlikte Mâverâünnehir Hukuk Okulu’nun temsilcisi olan, Hanefî mezhebinin müctehid ve usulcülerinden

⁵³ *Usûlü’s-Serahsî*, II/95. Hicretin 9. yılı hac mevsiminde ve Ci’râne umresinden dönüşte “Berâe” sûresinden bir grup âyet Allah Rasûlü’ne nâzil olunca, Hz. Ebû Bekr’i yanına çağırarak âyetleri yazılı halde kendisine verir ve hacca insanlara okuması için görevli olarak Mekke’ye gönderir. O henüz yolda iken bu sefer Hz. Ali’yi çağırarak: “Ebû Bekr’e yetiş! Kavuştuğun yerde kitabı ondan al ve Mekke halkına götürerek onlara oku!” buyurur. Hz. Ebû Bekr’e yetişen Hz. Ali denileni yerine getirir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekr mahzun bir halde hacdan dönerek Rasûlullah (s.a.v.)’a: “Yâ Rasûlallâh! Yoksa hakkımda âyet mi indi?” diye sorar. Hz. Peygamber: “Hayır lâkin, onu ya ben ya da ehl-i beytimden birinin tebliğ etmesi emredildi” buyurur. Bk. en-Nesâî, *Hasâisu Emîri’l-Mü’minin Aliyyi’bni Ebî Tâlib*, Kuveyt 1986, I/92, no.76; el-Melaî, Ebu’l-Mehâsin Yûsuf b. Mûsâ, *el-Mu’tasar mine’l-Muhtasar*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, ts., I/192. Ahmed b. Hanbel’in rivâyetinde ise bazı küçük farklar vardır. Buna göre, Berâe sûresinden 10 âyet inmiştir, Hz. Ali Hz. Ebû Bekr’e “Cuhfe” denilen mevkîde ulaşmıştır, Hz. Ebû Bekr’in “mahzun bir halde” döndüğü kayıtlı değildir ve Hz. Peygamber: “Cebriâl geldi ve ‘sen ya da senden biri dışında bu görevi kimse ifâ etmeyecek!’ dedi” buyurmuştur. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/151. Müsned’deki rivâyetin bir benzeri İbn Hıbbân tarafından da nakledilmiş, Hz. Ali ile Ebû Bekr’in bulunduğu yerin ismi “Dacnân” olarak belirtilmiştir. Bk. İbn Hıbbân, *es-Sahîh*, XV/17, no. 6644. İbn Hıbbân’ın bir sonraki 6645 no’lu rivâyetinde ise bu yerin ismi “el-Arc” olarak zikredilmektedir. Ayrıca buluşma yerinde Hz. Ebû Bekr Hz. Ali’ye: “Emir misin elçi mi?” diye sormuş, Hz. Ali de elçi olarak gönderildiğini söylemiştir. Gerek bu rivâyetten, gerekse Nesâî’nin iki eserinde kaydedilen bir diğer rivâyetten öğrendiğimize göre o yıl müşriklerle birlikte yapılan hac esnâsında, Hz. Ebû Bekr dört ayrı yerde insanlara hac menâsikinden bahsetmiş, ve her defasında onun arkasından Hz. Ali ayağa kalkarak Berâe sûresini okumuştur. Bk. İbn Hıbbân, *es-Sahîh*, XV/19; en-Nesâî, *es-Sünen*, V/247, no. 2991; en-Nesâî, *Hasâis*, I/93-94, no. 78. Bazı rivâyetlerden öğrendiğimize göre, Berâe sûresi dışında Hz. Ali’ye, dört önemli emri insanlara tebliğ etmesi de emredilmişti. Bunlar: 1) O yıldan sonra Mekke haremine müşrik giremez, 2) Kâbe çıplak olarak tavâf edilemez, 3) Cennete müslüman olandan başkası giremez, 4) Rasûlullâh ile ahidleşen müşriklerin ahdi, sözleşilen süre kadardır. Ahidleşmeyenler için ise süre dört haram aydır. Muharrem’in sona ermesiyle bu süre de biter. Bk. Ebû Dâvud, *es-Sünen*, II/483, no. 1946; et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, X/59; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII/319.

⁵⁴ *Usûlü’s-Serahsî*, II/95-96.

Şeybânî şârihi Serahsî, üzerinde çalıştığımız bölümde, “Hz. Peygamber’in fiillerine, re’y ve ictihadlarına tabi olmanın, onlara ittibâ ve iktidâ etmenin lüzumunu ele almış, “Mekâsîdü’ş-Şerîa” (dinî hükümlerin gayeleri) alanında atılması gereken ilk adımı temsil eden kavramsal bir çerçeve çizmiştir.

Çalışmamız, Şâri’in maksadını tayin edebilmek adına, Mu’tezile fakîhi Ebu’l-Huseyn el-Basrî (436/1044)’nin *el-Mu’temed*’i ile başlayıp Şâfiî fakîhi ‘Izz b. Abdisselâm (660/1262)’ın *Kavâidü’l-Ahkâm*’ı ile devam eden, ondan biri Mâlikî diğeri Şâfiî iki öğrencisi; Şihâbüddîn el-Karâfi (684/1285)’nin *Envâru’l-Burûk*’u ile Ebû Şâme el-Makdisî (665/1267)’nin *el-Muhakkak*’ına intikal eden, oradan da İbn Âşûr (1973)’un *Mekâsîdü’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*’sine dek uzanan *Allah Rasûlü’nün sünnetini, taşıdığı sıfat ve niteliklere göre kısımlara ayırma ve ef’âl-i nebî’yi sınıflandırma* gayretlerinin, Hanefî mezhebi içerisindeki küçük ama önemli bir kesitine odaklanmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sâbit olan bütün fiillerde ona ittibânın, o fiilin kendisine mahsus olduğuna dair bir delil ortaya konuncaya kadar, “asıl” olduğunu vurgulayan Serahsî, ef’âlü’n-nebî karşısında bir delil bulununcaya kadar “tevakkuf”u tercih edenler ile ona “ittibâ” etmeyi gerekli görenlerin gerekçelerini tartışmış, Peygamber’in “mutlak olarak yaptığı” fiiller hakkında, “menedici bir delil bulunmadıkça üzerimize ittibânın vâcip olduğu” yargısına ulaşmıştır.

Serahsîye göre, konuyla ilgili en doğru görüş şudur: “Hz. Peygamber, hakkında vahiy gelmemiş olup hakîkati üzerinde teemmüle (ibtîlâya) durduğu hâdiselerde, bekleme müddeti bitinceye kadar (zâhir ya da bâtın) vahiy bekler, daha sonra re’y ve ictihadla amel ederek hükmü bildirirdi. Üzerinde karar kıldığı takdirde verdiği bu hüküm, kesin huccet (huccet-i kâtia) olurdu”.

“Re’y ile hüküm istinbât etmek, nassların mânâlarını bilmeye bağlıdır. Şüphesiz Allah Rasûlü bu konuda en üst seviyede donanıma sahiptir. Hz. Peygamber’in re’yiyle beyân ettikten sonra üzerinde karar kıldığı şeyler kesinlikle doğrudur”.

“Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şer’î bir konuda re’yiyle fetva verdiğini, ancak hatada karar kılmadığını anlıyoruz. İşte bu yüzden ona ittibâ ile emrolunduk. Allah Teâlâ: ‘Rasûl size neyi verdiyse onu alın!’ buyurdu. O, re’yi ile bir beyanda bulunduktan sonra üzerinde değişmeden kalırsa, bu konuda kendisine tâbî olmak şüphesiz üzerimize farzdır”.

Nebevî fiillere “bağlayıcılık” açısından yaklaşan Serahsî’nin, konuya ışık tutan görüşlerini ve ufuk açıcı analizlerini özetleyerek ele aldığımız çalışmamız, fiil ve tasarrufların sınıflandırılması işlemine katkı sağlayacak önemli bazı kriterlere temas etmekle, tasnif ve taksîmin bir önceki adımı olan “fiiller karşısında mü’minin duruşu ve ümmetin tutumu”na açıklık getirmiş olmaktadır.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr (Abdürrezzâk) b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, Beyrut 1970-72.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (Mevsûatü’s-Sünne içinde), Tunus-İstanbul 1992.

el-Âmidî, Ebu’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Ebî Ali b. Muhammed et-Tağlibî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Beyrut 1984.



Aydınlı, Osman, *V/XI. Yüzyılda Mâverâünnehir’de Siyasî ve Kültürel Durum*, Uluslararası Serahsî Sempozyumu, DİB Yay., Ankara 2013.

el-Basrî, Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu’temed (fî Usûli’l-Fıkh)*, Beyrut 1983.

Başaran, Selman, *Fiilî Sünnetin Delil Değeri*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt.1, sayı.1, Bursa 1986.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Beyrut 1994.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şuabü’l-İmân*, Beyrut 1990.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *Müsnedü’l-Bezzâr (el-Bahru’z-Zehhâr)*, Beyrut-Medine 1989.

el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*, Beyrut 1997.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Mevsûatü’s-Sünne içinde), Tunus-İstanbul 1992.

Çelik, Ali, *Sünnet’e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt. 13, sayı. 1, Ankara 2000.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *es-Sünen*, (Mevsûatü’s-Sünne içinde), Tunus-İstanbul 1992.

Ebû Avâne, Ya’kûb b. İshâk el-İsferâinî, *Müsnedü Ebî Avâne*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1998.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Mevsûatü’s-Sünne içinde), Tunus-İstanbul 1992.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-Müânese*, Menşûratü’ş-Şerîf er-Radiyy, Kahire, ts.

Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsılî, *el-Müsned (Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsılî)*, Dımeşk-Beyrut 1984.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, Beyrut 1990.

el-Halebî, İbn Emîr el-Hâcc el-Hanefî, *Kitâbü’t-Takrîr ve’t-Tahbîr*, Beyrut 1996.

el-Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsned*, Medine 1962.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî, *Behcetü’l-Mecâlis ve Ünsü’l-Mücâlis ve Şahzü’z-Zâhini ve’l-Hâcis*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İbn Abdisselâm, el-‘Izz (Abdülazîz) b. Abdisselâm, *Kavâidü’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm*, Beyrut, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımeşkî, *Hâşiyetü Nesemâti’l-Eshâr alâ Şerhi İfâdati’l-Envâr alâ Metni Usûli’l-Menâr*, Mısır 1979.



İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah (b. Adiyy) b. Abdullah b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut 1988.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Mekâsîdü's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Vakıflar Bakanlığı, Katar 2004..

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, Beyrut 1992.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî et-Temîmî, *İlelü'l-Hadîs*, Beyrut 1985.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Riyad 1989.

İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Beyrut 1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1960.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1984.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, Halep 1976.

İbn Hibbân, *es-Sahîh (Sahîhu'bni Hibbân bi Tertîbi'bni Belbân)*, Beyrut 1993.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nisâbûrî, *es-Sahîh (Sahîhu'bni Huzeyme)*, Beyrut 1970.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1981.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, (Mevsûatü's-Sünne içinde), Tunus-İstanbul 1992.

İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, Beyrut 1985.

İbn Receb, Zeynüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed (b. Receb) el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulûmi ve'l-Hikem*, Beyrut 1988.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1960.

Kahraman, Abdullah, *İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri*, Diyanet İlmî Dergi, cilt. 49, sayı. 2, Ankara 2013.

el-Karâfî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs es-Sinhâcî, *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.

el-Kissî, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd, *el-Müsned (el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd)*, Kahire 1988.

el-Makdisî, Abdullah b. Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1985.



el-Makdisî, Ebû Şâme Şihâbüddîn ed-Dımeşkî, *el-Muhakkak min 'Ilmi'l-Usûl fî mâ Yeteallaku bi Ef'âli'r-Rasûl*, Medine 2011.

el-Makdisî, Şemsüddîn Muhammed, *el-Âdâbü'ş-Şer'iyye ve'l-Minahu'l-Mer'iyye*, Müessesetü Kurtuba, ts.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Beyrut 1990.

el-Melatî, Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Mûsâ, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn (Müslim) b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *es-Sahîh*, (Mevsûatü's-Sünne içinde), Tunus-İstanbul 1992.

en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horasânî, *Hasâisu Emîri'l-Mü'minîn Aliyyi'bni Ebî Tâlib*, Kuveyt 1986.

en-Nesâî, *es-Sünen*, (Mevsûatü's-Sünne içinde), Tunus-İstanbul 1992.

Pezdevî, Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Hâmişinde Kâsim b. Kutluboğa'nın *Tahrîcü Ehâdîsi Usûli'l-Bezdevî*'si ile birlikte, Mîr Muhammed Kutubhâna Merkez-i İlm u Edeb, Ârâmbağ, Karaçi, ts.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, Riyad 1980.

Sakallı, Talat, *Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 2, Isparta 1995.

Serahsî Armağanı, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsi Armağanı*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., LXIII, Ankara 1965.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Haydarâbad, ts., Tıpkı Basım: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut 1993.

es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Müsned (Müsnedü'l-İmâmî'ş-Şâfiî)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Taberânî, Ebu'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Musul 1983.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.

et-Taberî, *Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987.



OSMANLI DEVRİNDE RUMELİ'DE KUR'ÂN TEDRİSİ (BULGARİSTAN VE YUNANİSTAN ÖRNEĞİ)

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Gökdemir

Kırklareli İlahiyat Fakültesi

Öz

Avrupa'nın güneydoğusunda yarımada şeklinde yer alan Balkanlar, ismini Balkan dağlarından almaktadır ve Osmanlı'da Rumeli diye bilinmektedir. Osmanlı, vermiş olduğu mücadelelerle Balkanlardaki hakimiyetini tesis etmiş ve bu durum 500 yıl kadar devam etmiştir. Osmanlı, bu zaman zarfında Rumeli'yi Anadolu'dan ayırt etmemiş; bu manada bölgeden bayındırlık, eğitim, kültür ve sanat gibi her alanda hizmetlerini esirgememiştir. Osmanlı'nın Osmanlı Devleti'nin, Balkanlar'da önemseydiği hususlardan biri de Kur'ân eğitimidir. Osmanlı, bu meyanda vakıflar aracılığıyla bölgede darülkurrâlar ve sıbyan mektepleri tesis etmiştir. Bu hizmetlerin bir kısmı da Bulgaristan ve Yunanistan'a yöneliktir. Bulgaristan'ın Osmanlı'nın idaresinde daha fazla kalmasından olsa gerek Bulgaristan'daki Kur'ân eğitimi ve kıraatine yönelik hizmetler Yunanistan'a nispetle daha ziyadedir. Araştırmada Bulgaristan ve Yunanistan'daki bahsi geçen Kur'ân eğitim merkezleri, buralarda yetişen kıraat âlimleri ile eserlerine değinilecek; daha sonra bu bölgelerin Kur'ân eğitimi ve kıraati manasında Osmanlı'ya yapmış oldukları katkılar zikredilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Bulgaristan, Yunanistan, Kıraat, Kur'ân.

Giriş

Balkanlar, Avrupa'nın güneydoğusunda bulunan bir yarımadadır. Bölge ismini Balkan dağlarından almaktadır. Türkçe'de Rumeli diye de bilinmektedir. Osmanlı, Avrupa'da fethettiği topraklara Rumeli adını vermiştir.¹ Osmanlı'nın Avrupa'daki fetihlerinin ilki Çimpe Kalesi'nin alınmasıyla gerçekleşmiş; fetihler, I. Murad'la Bulgaristan, Makedonya ve Güney Sırbistan topraklarının hakimiyet altına

¹ Ramazan Özey, *Balkanlar ve Balkan Ülkeleri Coğrafyası*, (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 3.



alınmasıyla Balkanlar'da sürdürülmüş; daha sonra da Padişahların bölgeye yönelik fetihleriyle Balkanlar'daki Osmanlı fetihleri devam ettirilmiştir.² Osmanlı vermiş olduğu mücadelelerle Balkanlarda hakimiyetini tesis etmiş ve bu durum 500 yıl kadar sürmüştür.³ Balkanların fethi sonrasındaki gelişmeler sonucunda bölgenin dil, kültür, eğitim ve geleneklerinde büyük değişimler söz konusu olmuştur. Nitekim Osmanlı, bir yandan Balkanlar'da yoğun bir şekilde imar faaliyetine girişirken diğer yandan Anadolu'dan birçok zanaat çeşidini de Balkanlar'a taşımıştır.⁴

Osmanlı'da divanın ikinci önemli vazifesi İslam dininin muhafazası ve yayılması ile hakimiyeti altında olmayan yerlerde İslam'ın düzenini sağlamak olduğundan Rumeli'ye aynı gözle bakmış; bu manada Rumeli'yi Anadolu'dan ayırmamıştır. Hatta Anadolu'dan daha fazla itina göstermiştir.⁵ Osmanlı'nın kültür ve medeniyet namına Balkanlar'da yaptığı hizmetleri ise daha ziyade kurmuş olduğu vakıflar sayesinde mümkün olmuştur. Bu manada Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Osmanlı döneminde Balkanlarda söz konusu vakıfların sayısını 15. 787 olarak vermesi⁶ oldukça manidardır. Bölgedeki 8089 cami ve mescit, 900 tekke ve 307 türbe dini amaçlı vakıflar sayesinde tesis edilebilmiştir.⁷ Osmanlı'nın Balkanlarda kurduğu vakıflardan bir kısmı da eğitim-öğretime yöneliktir. Nitekim bahsi geçen bölgedeki mektep, medrese, kütüphane, dârülkurrâ ve dârülhadisler söz konusu vakıflar sayesinde kurulup yine onlar sayesinde varlıklarını devam ettirebilmişlerdir.⁸ Kaynaklarda adı geçen mekânlardan dârülkurrâlarla ilgili Bulgaristan ve Yunanistan haricindeki yerlerden Bosna'da 2, Makedonya ve Sırbistan'da ise 4 rakamından bahsedilir. Kur'an tedris mekânlarından mekteplerin sayıysa

² Tahsin Nasuhbeyoğlu, *Balkan Tarihine Genel Bir Bakış*, (İstanbul: 2008), 9-10.

³ Fikret Karaman, "Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki Mirası", İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/2 (2018), 21.

⁴ Nimetullah Hafız, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: IRCİCA, 1985), 97; Karaman, *Balkanlardaki Miras*, 26.

⁵ Mehmet Doğan, "I. Murad", *Osmanlılar Ansiklopedisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 1: 108; Karaman, *Balkanlardaki Miras*, 31.

⁶ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, (İstanbul: TBMM Kültür, sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, 2006), 145; Karaman, *Balkanlardaki Miras*, 31.

⁷ Osmanlı'nın Balkanlarda kurmuş olduğu vakıflarla ilgili bk. Karaman, *Balkanlardaki Miras*, 34-39.

⁸ Balkanların fethinden sora bölgede açılan medrese ve mektepler sayesinde yerli Müslümanların eğitiminde büyük mesafeler kaydedilmiştir. Bu meyanda cami ve zaviyelerle mektep ve medreselerde çok sayıda kitap istinsahında bulunulmuştur. İstinsah edilen kitapların bir kısmı tedris mekanlarında muhafaza edilirken diğer bir kısmı için de kütüphaneler kurulmuştur. Bk. Orlin Sabev (Orhan Salih), "Bulgaristan Örneği Işığında Balkanlar'da Osmanlı Medrese Kütüphaneleri", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*, (İstanbul: 2014), 143. (143-174)



dârülkurrâlara nispeten oldukça fazladır. Buna göre Bosna-Hersek'te 874, Arnavutluk'ta 111, Kosova'da 26, Makedonya'da 152, Sırbistan'da 121 adet mektebin varlığı zikredilir.⁹

Aşağıda Bulgaristan ve Yunanistan'daki bahsi geçen Kur'ân eğitim merkezleri, buralarda yetişen kıraat âlimleri ile eserlerine değinilecek; daha sonra bu bölgelerin Kur'ân eğitimi ve kıraati manasında Osmanlı'ya yapmış oldukları katkılar zikredilecektir.

Bulgaristan ve Yunanistan'daki Kur'ân Eğitim Merkezleri

Bulgaristan'da dinî eğitim ve özellikle de Kur'ân eğitimi merkezleri genelde diğer Balkan ülkelerine özeldir ise Yunanistan'a nispetle daha fazladır. Bu durumun oluşmasının en büyük sebebi Bulgaristan'ın diğer Balkan ülkelerine nispetle Osmanlı sınırları dahilinde daha fazla bulunmuş olmasıdır. Zira Bulgaristan, Balkanlarda ilk fethedilen aynı zamanda en son kaybedilen yerdir. Nitekim I. Murad zamanından itibaren toprakları fethedilen Bulgaristan'ın Osmanlı'dan ayrılması 1888 yılında gerçekleşmiştir.¹⁰ XV. yüzyılda Rumeli eyaleti sınırlarına dahil olan Yunanistan'ın Osmanlı'dan ayrılıp bağımsız olduğu tarih ise 24 Nisan 1830'dur.¹¹

1744 tarihli Şumnu Şerif Halil Paşa Camii külliyesindeki vakfiyesinde Sadrazam Kethüdası Şerif Halil Paşa'nın medresede haftada üç gün ders vermesi için tayin ettiği dersiâmın yanı sıra camide şeyhülkurrâ konumunda kıraatte uzman birinin, haftada iki gün ve günlük 10 akçe karşılığında olacak şekilde öğrencilere ders vermesinin vakfiyede dile getirmesi; ayrıca Şerif Halil Paşa'nın tesis ettiği kütüphaneye vakfettiği eserlerin arasında kıraate dair kitapların da olması; o dönemde Balkanlarda kıraat ilminin önemsendiğini gösterir. Tüm bunlarla birlikte kütüphanesine hat hocası tayin etmesi, bunun sonucunda buranın Balkanlarda Kur'ân istinsahı merkezi haline gelmesi ve burada yazılan Kur'ân'ların İstanbul'da bile rağbet görmesi Bulgaristan'ın Kur'ân'a hizmetini göstermesi açısından manidardır.¹²

⁹ Metin İzeti, *Balkanlarda Tasavvuf*, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 118.

¹⁰ Yusuf Halaçoğlu, "Bulgaristan (Tarih/Osmanlı Dönemi)", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 396-398.

¹¹ Yunanistan'ın Osmanlı idaresindeki durumuyla ilgili bilgi için bk. Mehmet Hacısalihioğlu, "Yunanistan (Tarih ve Ülkede İslâmiyet ve Türk-Müslüman Azınlık ve Kültür Varlıkları)", (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43: 587; Salih Gökçen, "Dogmatik Yunan Paranoyası/Anadolu'da Rum Soykırımı", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Ens. Dergisi*, 31 (2006): 85.

¹² Sabev, "Osmanlı Medrese Kütüphaneleri", 147-148, 150-153. Hattat ve hafız İbrahim Nesip Efendi'nin (ö. ?) İstanbul'da hat üstatlarından ders aldıktan sonra hat ilminde eğitimini sürdürmek için Şumnu'ya geçmesi ve burada beş yıl kadar hat dersi alması; Şumnu'nun hat ilminde o dönemki yerini göstermesi açısından önemlidir. Bilgi için bk. İrfan Ünver Nasrattinoğlu, *Afyonkarahisar'lı Şairler Yazarlar Hattatlar*, (Ankara: İpek Matbaası, 1971), 206-207.



Bulgaristan'ın kıraat ilmi açısından en gelişmiş yeri Filibe'dir. Nitekim Filibe'de 53 adet caminin varlığından bahsedilirken 7 adet de dârülkurrânın mevcudiyeti zikredilir. Bu manada Anadolu'nun birçok bölgesinde Filibe'deki kadar kıraat eğitim merkezlerinin bulunmaması, Osmanlı'nın Balkanlara verdiği değeri göstermesi açısından manidardır. Bahsi geçen Kur'ân eğitim merkezlerinden Ulucami Dârülkurrâsı'nda şeyhülkurâ Gazzazzâde yedi kıraate dair ders verirken; Şehâbeddîn Paşa Dârülkurrâsı'nda ise eğitimin mahiyetiyle ilgili bilgi verilmemekle birlikte her gün kıraat ilmi tedrisine dair bilgi vardır. Filibe'de Kur'an eğitimi verilen yerlerden bir diğeri sıbyan mektepleridir. Filibe'deki mekteplerinin bir diğeri özelliği her caminin yanında bir mektebin bulunması; yani mekteplerin camilerle birlikte düşünülmesi hususudur.¹³ Filibe'nin yanı sıra Zağra Yenicesi'nde de dârülkurrâ ve sıbyan mekteplerinden bahsedilmektedir. Buradaki sıbyan mektebi sayısı kırk iki iken dârülkurrâların sayısından bahsedilmemektedir.¹⁴ Ayrıca Tatar Pazarcığı,¹⁵ Sofya,¹⁶ Hacıoğlu,¹⁷ Yanbolu,¹⁸ Köstendil,¹⁹ Plevne,²⁰ Prevadi,²¹ Silistre,²² Dobruca,²³ Usturumça²⁴ ve Menlikte²⁵ de çok sayıda sıbyan mekteplerinin mevcudiyetine dair bilgi verilir.

Yunanistan'ın Kur'ân eğitimiyle alakalı en gelişmiş yerleri ise Tırnova, Moton, İnebahtı ve Kandiye'dir. Bunlardan Tırnova Larissa'da (Yenişehir) üç yerde dârülkurrâ mevcutken yirmi iki adet de sıbyan mektebi bulunmaktadır. Tırnova'da özellikle Dârülkurrâ Camii'nde çok sayıda hafızın varlığından bahsedilmektedir.²⁶ Tırnova'dan sonra kıraat eğitiminin gelişmiş olduğu bir diğeri beldesi Moton'dur.

¹³ Coşkun Eyüp-Ensar Ferhat, "Bulgaristan'daki Bazı Kültür Merkezleri", 185-186.

¹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, hzr. Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011). 3: 214.

¹⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3: 219.

¹⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3: 224.

¹⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3: 196.

¹⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 26.

¹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5: 304.

²⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 6: 96.

²¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3: 176.

²² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3: 192.

²³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3: 209.

²⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 336.

²⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 339.

²⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 88.

Burada da dârülkurrâ ile sıbyan mekteplerinin mevcudiyetinden bahsedilirken Tırnova'dan farklı olarak Moton'daki medreselerde de Kur'ân eğitiminin verildiği ancak buralarda çok fazla sayıda öğrencinin bulunmasına rağmen hafız sayısının az olduğu onların da çoğunun o yöreye göç etmiş Arap kabilelerin çocukları olduğu zikredilir.²⁷ Kur'ân eğitimiyle ilgili bahsedilmesi gereken diğer iki yer ise Selanik ve Kandiye'dir.²⁸ Bunlardan Selanik'te dârülkurrâlar ile sıbyan mekteplerinin varlığına dair bilgi mevcutken adetleriyle alakalı malumat zikredilmemiştir.²⁹ Kandiye'de ise daha ziyade mekteplerin varlığından ve bunların üst düzey bürokratlar tarafından yaptırıldığından bahsedilmektedir.³⁰ Ayrıca Ağrıboz'da iki tane medresenin mevcudiyeti ile buralardaki öğrencilerin hafız olup tefsir ve hadis ilmine dair ders almaları dile getirilmektedir.³¹

Bulgaristan ve Yunanistanlı Kıraat Âlimleri

Bulgaristan'ın değişik yerlerinde kıraat ilmine hizmet eden âlimler yetişmiştir. Filibe Şehâbeddîn Paşa Camii vaizi ve şeyhülkurrâsı Mehmed Efendi (ö. 1078/1667)³² ile Hacı Tefik Efendi (ö.?) bahsi geçen kıraat âlimlerindendir.³³ Filibeli kıraat âlimlerinden bir diğeri Mustafa Abdullah Efendi'dir (ö.?).

²⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 145.

²⁸ Kandiye, Girit adasında bir şehirdir. Osmanlı, Girit adasını fetihten sonra burayı Girit adasının merkezi haline getirmiştir. Ersin Gülsoy, "Kandiye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 303-305. Köprülü ailesinin Kandiye'de Kur'ân'ın eğitimi ve tilâveti işini oldukça önemsemişlerdir. Nitekim Fâzıl Ahmed Paşa, Kandiye vakfiyesinde ser-mahfil ve dört adet devirhân için yevmiye tayininde bulunması; el-Hâc Ahmed Paşa'nın da ailesinden ahirete irtihâl edenlerle vefatı sonrasında kendi ruhu için Kandiye'de mütevellisi olduğu vakıflarda Kur'ân kıraati için on kişiyi tayini ve bunlara yardımcı olmaları açısından müvezzi' ile hâfız-ı eczâ gibi görevliler belirlemesi; ayrıca Kandiye'de Kur'ân eğitim mekânlarından mektep tesisinde bulunması Köprülülerin Kur'ân kıraatini ve fethedilen yerlerde Kur'ân eğitimi önemsemelerini göstermesi açısından önemli bir veridir. *Köprülüzâde el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi, nr. 8, 6; *el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 12, 2b-3b.

²⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 71.

³⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 229.

³¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 110.

³² Ahmet Bâdi, *Riyâzı Belde-i Edirne*, haz. Ratip Kazancıgil, (İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, 2000), 3: 2282; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 198.

³³ Hacı Tefik Efendi, Filibe'deki Şehâbeddîn Medresesi'ndeki eğitimi sonrasında İstanbul'a gelmiş burada Çarşamba'daki Mehmed Ağa Medresesi'nde, Şeyhülkurrâ Hâfız İsmail Efendi'den kıraat ilmi tahsilinde bulunmuştur. Buradaki eğitimi sonrasında memleketi Filibe'ye dönen Hacı Tefik Efendi, Rusların Filibe'yi irşadına kadar hocalık yapmıştır. İstanbul'a geri dönen Hacı Tefik Efendi, burada iki yıl kaldıktan sonra Mudurnu'ya giderek Yıldırım Bayezid Camii ikinci imamlığıyla Mudurnu Müderrisliği görevlerinde bulunmuştur. Hacı Tefik Efendi'nin aynı zamanda tasavvuf erbabıdır. Selami Şimşek "Osmanlı'nın Balkanlar'daki Önemli Kültür Merkezlerinden Biri Filibe'de Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*, (İstanbul: 2014), 247.

Abdullah Efendi, döneminin Filibe şeyhülkurrâlarındandır.³⁴ Aslen Filibeli olup da Osmanlı'nın değişik beldelerinde kıraat ilmine hizmet eden diğer âlimler ise Muhammed Rasim Efendi (ö. 1939),³⁵ Filibeli Hafız Ahmed Cevdet Efendi (ö. 1936),³⁶ Hafız İbrahim Efendi (ö. ?),³⁷ Hasköylü Hafız Süleyman Efendi'dir (ö. ?).³⁸

Şumnu da Filibe gibi kıraat ilminin geliştiği ve kıraat âlimlerinin yetiştiği yerlerdendir. Hafız Hilmi Efendi (ö. 1200/1785),³⁹ İbrahim Hakkı Efendi (ö. ?),⁴⁰ Yûsuf b. Mehmed b. İbrahim (ö. 1282/1865),⁴¹ Hâfız Hüsnü Efendi (ö. ?)⁴² aslen Şumnulu olup da Osmanlı kıraat ilmine hizmet eden âlimlerdendir. Bulgaristan kökenli diğer kıraat âlimleri ise Tırnovalı Muhammed Hilmî (ö. 1334/1916);⁴³ Köstendil Müftüsü Ahmed Efendi (ö. ?)⁴⁴ ile Köstendilli Hafız Mehmed Efendi (ö. ?) ve Köstendilli Mehmed Ârif

³⁴ Kendisi, Filibe şeyhülkurrâsıdır. Oğlu Mehmet Tevfik Efendi de kendisi gibi kıraat âlimlerindedir. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, (İstanbul: Medrese Yayınları, 1980), 4: 130. Mehmed Tevfik Efendi, meşhur Yemişçizâde İsmail Hakkı Efendi'nin (ö. 1305/1887) talebelerindedir. Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 287-288.

³⁵ Ebu'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 2-3: 261.

³⁶ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3, 253.

³⁷ Eğini, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushaflar Kurulu Arşivi, 32.

³⁸ Eğini, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 33.

³⁹ Kaynaklarda Hafız Hilmi Efendi'nin uzun müddet Vardar Yenicesi'nde kıraate hizmet ettiği zikredilir. Tecvid ve vakıf işaretlerine dair eserleri vardır. Kendisi ve eserleri hakkında bilgi için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matabaâ-i Âmire, 1333), 2: 28; Şumnulu Hafız Hilmi, *Manzum Tecvîd: Zafer*, (İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1265), 3-11; Şumnulu, *Tertîbu Secâvendî Hurûf*, (İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1265), 11-13; Akyüz, *Osmanlı Müellifleri*, 104-105.

⁴⁰ Fatih Camii imamlarındandır. Bosnalı Hafız Ömer Râsih Efendi ile Hâşim Efendi'nin kıraat hocasıdır. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 97.

⁴¹ Yûsuf Efendi, kıraat ilminin yanı sıra tefsir ve Arap diline yönelik dersler de vermiştir. Kendisinin ayrıca tasavvufî yönüne dair bilgi verilmektedir. Kur'ân'ın cem'i ve tertibine dair *İm'ân fî cem'il- Kur'ân* isimli eseri vardır. Bilgi için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 202; Ahmed Badî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, haz. Niyazi Adıgüzel, Raşit Gündoğdu, (Edirne: Trakya Üniversitesi, 2014), 2: 1490; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 252-253.

⁴² Yemişçizâde İsmail Hakkı Efendi'den takrîbe dair eğitim almıştır. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 78.

⁴³ Tırnovalı Muhammed Hilmi Efendi, memleketinde kıraat eğitimi aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş, burada Tikveşli Yûsuf Efendi'den icâzet almıştır. Eğitimi sonrasında Fetih dersiâmlığı, Tetkîk-i Müellefât Meclisi üyeliği ve Huzur dersleri muhataplığı görevlerinde bulunmuştur. Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 3: 275; Mardin, *Huzur Dersleri*, 858-859.

⁴⁴ Arpacılar İmamı Hâfız Ahmed Efendi'den takrîb okumuştur. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 28.

Efendi;⁴⁵ İslimyeli Mehmed Selim Efendi (ö. ?)⁴⁶ ile İslimyeli Hâfız İslam Efendi (ö. ?);⁴⁷ Varnalı Hâfız İsmali Efendi'dir (ö. ?).⁴⁸

Hali hazırda Yunanistan sınırları dahilinde bulunan Serez, Yunanistan'da kıraat ilmine katkısı bulunan âlimlerin yetiştiği yerlerin başında gelir. Nitekim Ayinezâde Muhammed Şemsüddîn (ö. 1100/1688),⁴⁹ İbrahim Ethem Efendi (ö. 1326/1908),⁵⁰ Serezli İsmail Efendi (ö. 1330/1912),⁵¹ Serezli Mehmed Emin Efendi (ö. 1330/1912),⁵² Serezli Kurrâ Hasan Efendi (ö. 1330/1912),⁵³ Serezli Ahmed Hatemî Efendi (ö. 1330/1912)⁵⁴ ve Serezli Hasan Kâşif Efendi (ö. 1330/1912)⁵⁵ gibi Serez'de yetişen ve Osmanlı'nın değişik beldelerinde kıraat ilmine hizmet eden âlimler bu durumun göstergelerindedir. Ahmed Hatemî Efendi ile Hasan Kâşif Efendi örneklerindeki gibi bu âlimlerden Osmanlı'nın son döneminde yaşamış

⁴⁵ Her ikisi de Köstendil Müftüsü Ahmed Efendi'nin talebesidir. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 31. Ârif Efendi, Köstendil Mollazâde Mederesesi'nde dinî ilimler tahsil etmiş ve Bursa'da müderrislik görevinde bulunmuştur. Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 3: 104.

⁴⁶ Sultan İmamı Muhammed Râşid Efendi'den 'aşere icâzeti almıştır. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 33.

⁴⁷ Sultan İmamı Muhammed Râşid Efendi'den 'aşere icâzeti almıştır. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 33.

⁴⁸ Sultan İmamı Muhammed Râşid Efendi'den 'aşere icâzeti almıştır. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ Defteri*, 33.

⁴⁹ Ayinezâde'nin kıraat ilmine dair ihtisas sahibi olmasıyla birlikte, kârilik vasfı da vardır. Öyle ki Cum'a günleri hutbesi ve Kur'ân tilâvetini dinlemek için camisinin dolmasından bahsedilir. Ayinezâde'nin Şerh-u Cezerî isminde bir de eseri vardır. Bk. Serezli Mehmet Esat, *Memleket Hatıraları*, Haz. İbrahim Şirin-Faruk Yavuz, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012), 2: 189, 309; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaay-i Amire, 1333), 1: 213; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 71.

⁵⁰ İbrahim Efendi, Petriç'in Toponiçe köyünde Hacı Kurrâ Efendi'de hafızlık yapmış; daha sonra İstanbul'a geçip burada tashih-i hurûf, aşere ve takrîbe yönelik eğitim almıştır. Bornova'da imamlık görevinde bulunan Kurrâ İsmail Efendi talebelerindedir. Serezli, *Memleket Hatıraları*, 2: 239-240; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 325.

⁵¹ İsmail Efendi, dinî ilimler sonrasında kıraat ilmini tahsilinde bulunup devrinin sayılı kurrâlarından addedilmiştir. Serezli, *Memleket Hatıraları*, 2: 176, 251-252; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 332.

⁵² Mehmed Efendi'nin oğlu Ahmed Hatemî Efendi de babası gibi kurrâdır ve Serez'de şeyhülkurrâ olarak görev yapanlardandır. Serezli, *Memleket Hatıraları*, 2: 206-207; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 332-333.

⁵³ Dini ilimler sonrasında Mehmed Emin Efendi'den 'aşere ve takrîb eğitimi alan Hasan Efendi, Serez'de çok sayıda hâfız ve kurrâ yetiştirmiştir. Serezli, *Memleket Hatıraları*, 2: 151, 261; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 333.

⁵⁴ Hasan Efendi'nin talebesidir. Meşrutiyete kadar Kurrâhane diye bilinen dârülkurrâda vazife yapan Ahmed Hatemî, meşrutiyet döneminde burası dârümuallimîne çevrilince burada Kur'ân hocası olarak vazifesini sürdürmüştür. Serezli, *Memleket Hatıraları*, 1: 207, 219 - 2: 223, 272; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 333.

⁵⁵ Fatih Dersiâmlarından Serezli Eyüp Efendi'nin talebelerindedir. Tahsili sonrasında memleketi Serez'e dönen Kâşif Efendi, memleketinin işgali sonrasında İstanbul'a gelip burada vazife yapmıştır. Serezli, *Memleket Hatıraları*, 1: 188, 218- 2: 265; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 334.



olanların bir diğer özelliği; Bulgar işgali sonrasında Osmanlı'nın değişik bölgelerine geçip buralarda Kur'ân hizmetinde bulunmuş olmalarıdır.⁵⁶

Sonuç

Balkanların değişik bölgelerine mensup kurrâ, kendi memleketlerinin yanı sıra İstanbul'da da kıraat eğitimi almış; daha sonra memleketlerine dönerek burada hizmet etmiştir. Bunlar arasında önce memleketine hizmet edip sonrasında Osmanlı'nın değişik bölgelerinde Kur'ân hizmetinde bulunan kimseler de vardır.

Yunanistan'da kıraat âlimi yetiştiren yerlerden en önemlisi Serez'dir. Serez'de yetişen ve Serezli olup da İstanbul'da kıraat ilmi tahsilinde bulunan âlimler Osmanlı'nın muhtelif yerlerinde kıraat ilmine hizmet etmişlerdir. Bölgede yetişen âlimlerin değişik yerlerde bu ilme hizmet etme işi Bulgar işgali sonrasında hızlanmıştır. Bu durumun oluşmasının ana nedeni Bulgar işgalinden kaçan âlimlerin değişik bölgelere geçip buralarda Kur'ân hizmetinde bulunmalarıdır.

Serez asıllı kârîlerin kıraat ilmine katkılarının en fazla önemsenmesi gereken zaman dilimi Cumhuriyet sonrasıdır. Zira Mısır tarihinin Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine aktarımında Serezli Ahmed Şükrü Efendi ile Yeğeni Kesikbacak İsmail Efendi'nin rolü büyüktür. Nitekim Ali Üsküdarlı, Gönenli Mehmed Efendi ve Aşıkutlu Hoca Efendi gibi Mısır tarihine hizmeti bulunan zatların icâzetleri bu kişiler vesilesiyledir.

Balkanlar'da Osmanlı'da Kandiyeye diye de biline Girit'teki Kur'ân eğitimi ve kıraatinin gelişmesinde Köprülülerin rolü büyüktür. Nitekim Köprülü ailesi Kandiyeye'de Kur'ân eğitim mekânlarından sıbyan mektepleri tesis etmiş; ayrıca vakfiyelerinde Kur'ân'ın tilâvetine hizmet etmekle görevli ser-mahfil, devirhân, müvezzi ve hâfız-ı eczâ gibi görev tayinini önemsemişlerdir.

⁵⁶ Serez asıllı kurrâların Kur'ân hizmetleri Cumhuriyet sonrasında da devam etmiştir. Nitekim Mısır tarihinin Osmanlı'dan Cumhuriyete aktarımında Serezli Ahmed Şükrü Efendi (ö. 1932) ile yeğeni Kesikbacak İsmail Efendi'nin rolü büyüktür (1905/1972). Şöyle ki Türkiye'deki Mısır tarihi icâzet silsileleri büyük oranda bu âlimler vasıtasıyla devam ederken Üsküdarlı Ali Efendi (1885/1976) ve Gönenli Mehmed Efendi (1903/1991) ile Aşıkutlu Efendi (1901/1980); sonrasındaki nesilde de tanınmış kurrâların icâzet silsileleri bu zatlar vesilesiyledir. Bahsi geçen zatlar ile eğitimlerine dair geniş bilgi için bk. Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, 1: 110-111; Recep Akakuş, "Kesikbacak İsmâil Efendi", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 96; Yûsuf İlgar, "Afyonkarahisar'da Kur'ân'a Hizmet Edenler", *Taşpınar*, VIII (2012): 63-64; Ali Sâdeddîn Efendi, *İcâzetnâme*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Ktp., Üsküdarlı Blm. nr. 42: 2a-b; Mustafa Uzun, "Hâfız Ali Üsküdarlı", *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür Yay., 2012, 57; Recep Akakuş, "Gönenli Hoca ve Eyüp Camii Şeyhülkurrâlığı", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI*, (2003): 349; Emin Aşıkutlu, "Aşıkutlu Mehmet Rüşü", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 6.



Kaynakça

Akakuş, Recep. “Kesikbacak İsmâil Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 96. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Akakuş, Recep. “Gönenli Hoca ve Eyüp Camii Şeyhülkurrâlığı”. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI*, (2003): 348-355.

Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kıraat Âlimleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 3. Cilt. İstanbul: Medrese Yayınları, 1980.

Âşıkkutlu, Emin. “Âşıkkutlu Mehmet Rüştü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri*. İstanbul: TBMM Kültür, sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, 2006.

Badî, Ahmet. *Riyâz-ı Belde-i Edirne*. Haz. Ratip Kazancıgil. 2-3. Cilt. İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, 2000.

Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 1. Cilt. İstanbul: Matabaâ-i Âmire, 1333.

Coşkun, Eyüp-Ensar, Ferhat. “Bulgaristan’daki Bazı Kültür Merkezleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 17 (2001): 11-42.

Doğan, Mehmet. “I. Murad”. *Osmanlılar Ansiklopedisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Ebu’l-Ulâ, Mardin. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.

Eğini, Muhammed Hulusî. *Esâmî-i kurrâ*. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi, 32.

Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. Haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman- Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011.

Gökçen, Salih. “Dogmatik Yunan Paranoyası/Anadolu’da Rum Soykırımı”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Ens. Dergisi*, 31 (2006): 73-92.

Gülsoy, Ersin. “Kandiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 303-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.



Hacısalihoglu, Mehmet. “Yunanistan (Tarih ve Ülkede İslâmiyet ve Türk-Müslüman Azınlık ve Kültür Varlıkları)”. 43: 587. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Hafız, Nimetullah. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: IRCİCA, 1985.

Halaçoğlu, Yusuf. “Bulgaristan (Tarih/Osmanlı Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 396-398. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İlgar, Yûsuf. “Afyonkarahisar’da Kur’ân’a Hizmet Edenler”. *Taşpınar*, 8 (2012): 60-67.

İzeti, Metin. *Balkanlarda Tasavvuf*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Karaman, Fikret. “Osmanlı Devleti’nin Balkanlardaki Mirası”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2018): 21:47.

Köprülüzâde el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi. Köprülü İlavesi, 7, 8, 12. Süleymaniye Kütüphanesi.

Nasrattınoğlu, İrfan Ünver. *Afyonkarahisar’lı Şairler Yazarlar Hattatlar*. Ankara: İpek Matbaası, 1971.

Nasuhbeyoğlu, Tahsin. *Balkan Tarihine Genel Bir Bakış*. İstanbul: y.y., 2008.

Özey, Ramazan. *Balkanlar ve Balkan Ülkeleri Coğrafyası*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.

Sabev, Orlin (Orhan Salih). “Bulgaristan Örneği Işığında Balkanlar’da Osmanlı Medrese Kütüphaneleri”. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. (İstanbul: 2014): 143-174.

Sâdeddîn Efendi, Ali. *İcâzetnâme*. Üsküdarlı, 42. Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Kütüphanesi.

Serezli, Mehmet Esat. *Memleket Hatıraları*. Haz. İbrahim Şirin-Faruk Yavuz. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012.

Şimşek, Selami. “Osmanlı’nın Balkanlar’daki Önemli Kültür Merkezlerinden Biri Filibe’de Tasavvuf ve Tarikatlar”. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. (İstanbul: 2014): 231-260.

Şumnulu, Hafız Hilmi. *Manzum Tecvîd: Zafer*. İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1265.

Şumnulu, Hafız Hilmi. *Tertîbu Secâvend-i Hurûf*. İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1265.

Uzun, Mustafa. “Hâfız Ali Üsküdarlı”. *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi*. (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür Yay., 2012): 55-57.



BEŞERÎ MÜNÂSEBETLER VE UZLAŞI KÜLTÜRÜ AÇISINDAN ‘HUCURÂT SÛRESİ’NİN TAHLİLİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Öğr. Üyesi Dr. Mustafa CORA

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Öz

İnsan için onurlu bir yaşam kaynağı olan Kur’ân’ın önem verdiği ve insanî ilişkilerde bulunmasını istediği erdem, hoşgörü, ahenk, saygı, sabır, tahammül vb. içtimaî hayatın sağlığı, emniyeti ve mutluluğu açısından vazgeçilmez değerlerdir. Nitekim bu nedenle o, kulun vahiy kültürü ile hemhal olmasını, ona uygun bir ortamda yetişerek fitrî ve doğal davranışlar sergilemesini ister. Bu anlamda Kur’ân’ın ana konularından olan sosyal ilişkilerin keyfiyeti ve düzenlenmesi meselesi Hucurât sûresinde kendi muhtevası ölçüsünde ve ona özgü belirgin, eğitici bir üslupla ortaya konur. Bu sûrede, müminlerde oluşturulması murat edilen dâhili iyileşme ve aralarında oluşturulmak istenen dinî/insanî ilişkiler, davranışlar ile onların İslâm’dan yeterince istifade etmeleri yönünün ziyâdelendirilmesi ile alakalı öğretim ve terbiye hususuna da vurgu yapılır. Öyle ki, onda bu hususlarla ilgili hakikatlerin, tavsiyelerin hatta buyrukların ve nehiyelerin olduğu görülür. Özellikle sahabenin dinî, insanî ve sosyal ilişkiler açısından onurlu, seviyeli, medenî olmaları ve kendilerinden sonra gelecek müslüman nesiller için seçkin bir ahlâk ve terbiye ile yetiştirilmeleri ve de örnek bir ilk nesil olmaları gerekiyordu. İşte bu çerçevede İslâmî edep, âdâb-ı muâşeret, ahlâkî tavır, uzlaşî kültürü, medenî olma gibi meseleler bağlamında ve bilhassa bu sûre merkezli âyetlerin bağlam ve anlam bütünlüğünü de dikkate alarak, gerektiğinde diğer ilgili âyetlerle de ilişkilendirerek konuyu ilmî usullerle klâsik/çağdaş tefsirlerden ve sünnetin de yardımıyla ilgili kaynaklardan, inceleyerek, irdeleyerek, değerlendirerek ve çıkarımlarda bulunarak ortaya koymaya gayret ettik.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân ve Ahlâk, Görgü/Edep, Nitelikli Diyalog ve Uzlaşî Kültürü



ANALYSE ET ÉVALUATION DE LA SOURATE AL-HUJURAT AU REGARD D'INTERACTIONS HUMAINES ET DE CULTURE DE RÉCONCILIATION

Résumé

En tant que source de vie digne pour les êtres humains, le Saint Coran accorde une importance particulière à la vertu, à la tolérance, à l'harmonie, au respect, à la patience, à l'endurance, etc. qui sont des valeurs indispensables en termes de santé, de sécurité et de bonheur de la vie sociale. En effet, il souhaite que le serviteur soit en contact avec la culture de la révélation, qu'il grandisse dans un environnement approprié et qu'il présente des comportements innés et naturels. En ce sens, la question de l'arbitraire et de la régulation des relations sociales, qui est l'un des sujets principaux du Coran, est soulevée de manière spécifique et instructive dans le contexte dans le contenu propre de la sourate Hucurât. Dans cette sourate, l'accent est mis sur la guérison interne, les relations et comportements religieux / humains qui doivent être établis chez les croyants et sur l'attitude de ceux-ci à faire un usage suffisant de l'islam. En effet, on voit qu'il y a des vérités, des recommandations, même des commandements et des opinions sur ces questions. En particulier, les compagnons du Prophète se devaient d'être honorables, de niveau, civilisés sur le plan des relations religieuses, humaines et sociales, et ils devraient être élevés avec la moralité et la décence des élites pour les prochaines générations de musulmans et constituer un modèle de première génération. A cet égard, dans le contexte de questions telles que la décence islamique, l'adultère, l'attitude morale, la culture de réconciliation, la civilisation, et en particulier en tenant compte de l'intégrité du contexte et de la signification de ces versets centrés sur le sujet, ils relient également le sujet aux méthodes contemporaines et connexes. A l'aide de la circoncision, nous avons tenté de révéler des sources pertinentes en examinant, en évaluant et en tirant des conclusions.

Mots clés : Coran et Ethique, Bonnes manières/Politesse, Dialogue qualifié et culture de réconciliation, relation sociale.

Giriş

Kur'ân'da müminleri/müslümanları, görgü ve edep açısından yönlendirecek ve ihtiyaçlarını giderecek nitelikte esaslar ve üstün ahlâk kuralları bulunur. Beşerî ilişkilerin uyumu ve hoş bir ortam için her insanın ve her toplumun bunlara ihtiyacı vardır. Bu anlamda kendine has muhtevası itibariyle birtakım buyruklar ve bilgiler taşıması bakımından sûreler arasında önceliği olanın *Hucurât sûresi*¹ olduğu

¹ Hicretin dokuzuncu senesinde Medîne'de nâzil olan *Hucurât sûresi* onsekiz âyetten ibarettir. (Bkz. Muhammed b. Ali b. es-Şevkânî(ö.135), *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1431/2010, c. V, s. 72.) Bunun, nüzul sebebi hakkında ihtilâf olsa da iniş sebebi veya sebeplerinden biri olarak özellikle birinci âyette ifade edilen ve Hz. Peygamber'e karşı gösterilen menfi edep/terbiye hakkında ilgilileri eleştirme ve uyarma konusunda olduğu



görülebilir. O, hicrî dokuzuncu senede Medine’de inzâl olmuş, ismini dördüncü âyette geçen ve Arapça olan hücre (حجرة) ve bunun çoğulu olan hücurât (حجرات) kelimesinden almıştır.² Bu isimle Hz. Peygamber’in mescidi etrafında bulunan dokuz odadan ibaret olan evi kastedilir.

Hz. Peygamber’in, beşerî münasebetlerinin gerçekleştiği ev, çevresi ve diğer ilgili mekânlar edep ve görgünün cereyan etmesi bakımından ahlâkî ve terbiyevî ilişkilerin yoğun olarak yaşandığı ortamlardır. Bu da gösteriyor ki, onun Kur’ân’ın murat ettiği insanî, medenî ve ahlâkî ilişkiler çerçevesinde ashabıyla/ümmetiyle ve diğer insanlarla ilişkileri bağlamında vuku bulan ve sosyal hayatın ahengi hakkında örnek teşkil eden davranışları özellikle bu mekânlarda pratiğe aktarılmıştır.

Bu sûrede, yukarıda söylenenler muvâcehesinde ve sûrenin kendi çapında, ilgili meseleler farklı şekillerde ama gerekli yönleriyle ortaya konur. Bunların dayandığı ilgili esaslar, kâideler de hemen hemen bütünüyle Hucurât sûresi bünyesinde yer alır. Dolayısıyla insan zihninde onun başlı başına müstakil bir *sûre* olduğu izlenimi oluşur. Allah buradaki prensipler çerçevesinde edep ve ahlâk konusundaki muradını ihtiva eden mesajlarından önemli bir kısmını özellikle bu sûre ile ileterek müminleri/insanları hem uyarmayı hem eğitmeyi hedeflemiştir.

Bu sûrenin muhtevası kısaca, bir mümin/müslüman için Allah ve Hz. Peygamber hakkında gözetilecek edep ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde takınılması gereken tavır, gerekli olan emir ve tavsiyeler, bir müminin diğeri ile arasında meydana gelebilecek ihtilâfların ne şekilde halledilebileceği gibi yöntem, kök itibarıyla insanoğlunun birliğinin ve eşitliğinin müessir bir şekilde ortaya konulması, üstünlüğün fırsat eşitliğinde ve hayırda müsâbakayla elde edilebileceği gerçeğinin etkili bir şekilde ifade edilmesi, iman ve İslâm terimlerinin farkı gibi hususların ele alınması olarak ifade edilebilir.

Hucurât sûresinde, yukarıda ifade edilen hususlarla ilgili hakikatler, tavsiyeler hatta buyruklar ve nehiyeler olduğu görülür. İşte bunlara göre sahabenin dinî, insanî, sosyal ilişkiler açısından onurlu, seviyeli, medenî, nitelikli ve de kendinden sonra gelecek müslüman nesiller ve diğer insanlar için örnek bir ilk nesil olarak seçkin ahlâkla, terbiyeyle yetiştirilmiş olmaları da gerekiyordu. Bununla birlikte, onun yanında her vakit bulunamayan, bulunsa bile zaman zaman ölçüyü aşan veya bazı bedevi olan kimseler veyahut da bazı münâfıklar vb. edebe mugayir/saygısız söz ve davranışlarda bulunabiliyorlardı.

Sahabenin aldığı terbiyeyi ve eğitimi, kendilerinden sonra gelecek nesillere aktarabilmeleri için yeterli düzeyde bilgili ve donanımlı olmaları ve hayatlarında uygulamaları gerekiyordu. Bu nedenle içinde buldukları süreç gereği Hz. Peygamber’in etrafında insanî ve uygulamalı ilişkilerle ve yaptıkları

nakledilir. Bkz. *Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, İbnü'l-A'rabî* (ö.543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1407/1987, c.IV, s.1712-14 vd.

² Bu belirli ve kendisine tahsisi edilen odalarda Hz. Peygamber aile efrâdı/zevceleri ile beraber kalıyordu. Bkz. Atiyye b. Muhammed Sâlim (ö.1420), *Tefsîru Sûreti'l-Hucurât*, ys. ts., c.II, s.7; Fahd Nâsır es-Süleyman, *Tefsîru Sûreti'l-Hucurât*, ys. ts., c.16, s.1.

faaliyetlerle bunu kazanmış oluyorlardı. Bir nevi pratik yapıyorlardı. Burada ve buna benzer şekilde örneğin Hz. Lokman'ın³ oğluna nasihat etmeden önce hikmet⁴ sahibi olduğunu hatırlamak yerinde olur.

İnsan, rehberlik ettiği başkalarının davranışlarının nasıl olmasını veya hangi konularda timsal olacaksa onları önce kendi örneğinde, yaşantısında sunmalıdır. Bu şekilde yapıldığında insanlığa gerekli olan görgü, terbiye ve eğitimin daha etkili olduğu malumdur. Bu gibi hususlarda sadece doğru söz veya bilgi her zaman yeterli olamayabilir. Buna uygun isabetli, düzgün hareketlerin ve davranışların sergilenmesi de icap eder. Bu sûrenin kendine özel sunumunda bunu görmek mümkündür.

Kur'ân müminlerce, kendi öğretisine muvâfık bir anlayışta tabii hareketler/davranışlar ve ilişkiler sergileme imkânını oluşturabilmek için vahiy kültürüne, ona uygun davranışa ve bu anlamda pratiğe sahip olmaya teşvik eder ve buna yönlendirir.⁵ Nitekim bu manadaki tavır ve ilkeleri içermesinden dolayı Hucurât sûresine *Ahlâk sûresi* de denilmiştir. Biz burada ve genelde ilgili âyetler bağlamında beşerî ve ahlâkî ilkeleri bu bağlamda görgü ve uzlaşî kültürünü ve bunların keyfiyetlerini adâp ve insanî ilişkiler çerçevesinde sunmaya çalışacağız.

Bu çalışmamızda *Hucurât sûresini* ele alma biçimine ve gâyesine matuf, onun indiği şartlar ve içerik olarak ne gibi ihtiyaçlara cevap verdiği, iniş gayesi ve bunların neyi karşıladığı, insanî ilişkiler ve nitelikleri gibi hususlar cevaplanmış olacaktır. Bu şekilde konu, *bir taraftan* insanî ilişkilerle ilgili görgü, edep ve ahlâka dair nazârî bilgiler, *diğer taraftan* genel manada edep, ahlâk⁶ ve insanî ilişkiler

³ Onun adıyla olan ilgili sûre, terbiye konusunda yüksek hakikatleri ve önemli medeniyet prensiplerini içinde barındırır. Bu nedenle müfessirlerden bazılarının bunu da “*Ahlâk sûresi*” ismiyle zikrettikleri de görülür, Bkz. Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, (trc. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz), Ensar Nşr. İstanbul 1993, c.VI, s.135, 36.

⁴ *Hikmet*, ilim, akıl, akıl ve ilim aracılığıyla hakka ulaşma/isabet etme veya onu duyanın gönlünde herhangi bir itiraza yeltenme olmaksızın kabul edilir derecede hakikat olan söz gibi anlamlara gelir. *Lokman sûresinde*, “وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ...”, “*Lokmana şükretmesi için hikmet verdik*” (*Lokman* 31/12) buyurulmaktadır.

⁵ Bkz. Hayreddin Karaman v.dğr, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (DİB, Yayınları), Ankara 2008, c.V, s. 84,85. Ayrıca bkz. Şahin Güven, *Erdemli Toplumun İnşası* (Hucurât Sûresi Tefsiri), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s.52. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ts., c.VI, ss. 4447-4451 vd.

⁶ Ahlâk, tabiat, seciye, huy vb. anlamları taşıyan *hulk* “خلق” un çoğulu *huluk* “خُلُق”dur. Bu kavramlar, İslâm literatüründe umumiyetle iyi-kötü huylar, fazilet ve reziletler anlatılırken kullanılmakla birlikte, bilhassa iyi huylar/faziletli davranışlar için *mekârimü'l-ahlâk*, *el-ahlâku'l-hamîde* vb., kötü olan huylar ve davranışlar hakkında ise, *el-ahlâku'z-zemîme*, *el-ahlâku's-seyyie* gibi terimler isti'mal olunur. Tanım olarak *ahlâkı*, insan hakkında olumlu(iyi) veya olumsuz(kötü) olarak nitelenmeye götüren soyut/mânevî vasıflar, huylar ve bunların tesiri sonucu ortaya çıkan bütün irâdeli davranışlar olarak ifade edilebilir. Bkz. Mustafa Çağırıcı, “*Ahlâk*” mad., DİA, İstanbul 1989, c.II, s.1; Mahmud Esad Erkaya, *Ku'ran Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, OTTO Yayınları, Ankara, 2017, s. 68.



çerçevesinde ölçüler, pratik örnekler ve de yeterli ayrıntılar olarak yer vermek suretiyle ortaya konulacaktır.

1-Hz. Peygamber'in Örneğinde Oluşturulmak İstenen Davranış ve Keyfiyeti

Bu sûrede insanî ilişkiler bağlamında müminler/müslümanlar tarafından Allah'a ve Hz. Peygamber'e karşı gözetilmesi gereken, kendi aralarında ve başkalarıyla olan ilişkilerinde uyulması istenen görgü, edep, takınmaları gereken ahlâkî tavır ile bunun nasıl olacağı hakkında buyruklar, tavsiyeler ve uyarılar yer alır.

Burada gündeme getirilen talimatlar, sosyal münâsebetleri düzenleyici hakikatler/prensipeler hatta ilgili nehiyeler, emirler, tavsiyeler ve bunların öğrenilmesi ile kazanılacak ve yaşanarak geliştirilecek olan edep, ahlâk yanında bunlardan yararlanılması hususunda muhatabın mümin kul/insan olduğu da gösterilir ve vurgulanır. Bu nedenle saygınlığına ve onuruna yönelik sosyal ilişkilerde gözetilmesi gereken nezaket, uyum ve ahenk hakkında açık işaretler de yer alır.

Hucurât sûresinde zikredilen edep, ahlâk ile davranışlar, bütünüyle genel ve temel prensiplerle/esaslarla ve buna özgü oluşturulan anlayışlarla ayakta tutulur, devamlılıkları, korunmaları sağlanır ve güvence altına alınır. Bunun, burada ortaya konulanların ortak ve temel özelliklerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Sûrede insanın eğitimi ve terbiyesi hakkında olması gereken hasletler de öne sürülür; müminler/müslümanlar hem ahlâkî güzel prensiplere ve davranışlara sevk edilir hem de aralarında olabilecek ihtilâf/anlaşmazlık gibi durumlarda başvuracakları mercie⁷ ve çözüm yollarına da yönlendirmeler yapılır. Bütün bunlarla alâkalı yapısal durumlar, dayanaklar ve esas alınacak temel anlayışlar ile bunların keyfiyetleri de yine burada ortaya konur.

Bu sûresinde ortaya konulan ilgili meseleler ve keyfiyetler nedeniyle bahsedilen hususların onda mündemiç olduğu düşüncesi zihinlerde daha da netlik kazanır, pekişir. Orada insana sunulan temel ve ahlâkî ilkelerden başlıcaları şunlardır:

- a) Hz. Peygamber hakkında edepli ve saygılı olmak, bunun keyfiyeti ve zorunluluğu⁸;
- b) Müminlerin/müslümanların kendi aralarında ve diğer insanlarla olan münâsebetlerinde Hz. Peygamber'in örneğinde edepli ve saygılı olmakla birlikte bunun gerekliliği,
- c) Takvâ sahibi olmanın ve ona göre hareket etmenin zarureti⁹,

⁷ Nisâ 4/39 vd.

⁸ Bkz. Hucurât 49/2. Bu hususta örnek olarak ses miktarını ayarlama, Hz. Peygamber'in huzurunda reyî öne geçirmeme, emir ve hükümlerine muhâlif bir konuma düşmeme vb. örnekler verilebilir. Mehmed Vehbi, *Büyük Kur'an Tefsiri (Hulâsâtu'il-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an)*, Üçdal Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul ts., c.XIII., s. 5481.

⁹ Bkz. Hucurât 49/13.

- d) Getireni/hâmili fâsık olan haberin çok hassas bir şekilde araştırılması/incelenmesi ve bunun zorunluluğu¹⁰,
- e) Müminlerin/insanların kardeşliği ve aralarının bozulması halinde bunun adâlet gözetilerek düzeltilmesinin istenmesi ve lüzumu¹¹,
- e) Allah'ın kulları ile çeşitli işâretlerle/hareketlerle ve çirkin sözlerle alay edilmemesi ve dalga geçilmemesi¹²,
- g) Zandan, gıybetten ve teccessüsten(gizliliklerin/sırların araştırılmasından) kaçınılması¹³,
- h) İman ve İslâm terimleri arasında belirgin bir fark olması¹⁴ vb. esaslardır.¹⁵

Bütün bu hususlarda ve o dönemde ahlâk ve terbiye bağlamında söz konusu olanlar, ilk nesil müminler ve Hz. Peygamber'in ashabı olan müslümanlardı. Bu anlamda müminler arası münâsebetlerin iyileştirilmesinde ve bunun artırılmasında öğretim ve bunun düzenlenmesi hususu da öğretilir. Bunun bilgi kaynağı ağırlıklı olarak elbette vahiydir ve ana kaynak olan Kur'an'dır. Bu içerikteki mâneviyatın katkısı ile müminlerin kendi aralarında birbirlerine karşı hoş görülmesi, müsâmahalı ve tahammüllü olmalarına katkıda bulunmak ve bunu geliştirmek, güçlendirmek, artırmak da hedeflenir.

Hiç şüphesiz bu ilâhî bilgilerin ve pratiğin odağında gerçek bir rehber olarak Hz. Peygamber yer alır. Bu nedenle onun sünnetinin örnekliği olmadan yapılanlar isabetli olmaz.¹⁶ Bunun önemi ortada iken onun gerçek bir rehber olmasının ve örnekliğinin gereği olarak her hangi bir kimse onun önüne geçemez ve geçmemeliydi. Bu anlayış aynı zamanda kişi için onu hep Allah'ın huzurunda imiş gibi düşünerek

¹⁰ Bkz. *Hucurât* 49/6. Bu anlamda her itaatten yoksun ve fâsık olanın haberi bu kategoriye girer. Zira bu bir mesele hakkında sağlıklı bir karara varabilmek için çok büyük önem arz eder. Aksi takdirde haksızlık yapılabilir ve bu uhrevî cezaya da sebebiyet verebilir. *Büyük Kur'an Tefsiri*, XIII, s. 5488.

¹¹ Bkz. *Hucurât* 49/9.

¹² Bkz. *Hucurât* 49/11. Bu, ayıplama, kusur arma, kötü lakaplarla çağırma gibi şekillerde olabiliyordu. Oysa bu bağlamda küçümsenen kişi Allah'ın en sevgili kulu olabilir. Üstelik bir müminin incinmesi, üzülmeye bütün müminlerin aynı şekilde üzüntüye sevk edilmesi demek olur. Ayrıca bir mümine ta'n edilmesi, bunu yapanın kendi kendine hatta müminlerin hepsine ta'n etmesi gibidir. *Büyük Kur'an Tefsiri*, c.XIII, s.5499.

¹³ Bkz. *Hucurât* 49/12.

¹⁴ Bkz. *Hucurât* 49/14. Bu maddeler ve geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr (ö.774/1373), *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, (Çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner), Çağrı Yay., İstanbul 1986, c.XIII, ss.7395-7426.

¹⁵ Bu bağlamda bilgi için bkz. Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî eş-Şâfiî(ö.606/1210), *Tefesîru'l-Fahri'r-Râzî* (Mefâtihu'l-Gayb mine'l-Kur'âni'l-Kerim), Dâru l-Hyâi't-Turâsi'l-Arabî, ys. ts. c.I, ss. 4100-4126 vd.

¹⁶ Bkz. *Mumtehine* 60/6; *Ahzâb* 33/21 vd. Ayrıca bkz. *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4448.

ve bu bilinçle hareket etmekte âdeta bir sâik vazifesi görüyordu. Bunun tersi bir anlayış durumunda Allah'ın huzurunda yanlış bir söze veya davranışa cüret edilmiş olurdu.¹⁷

Hz. Peygamber'e bir kişi/topluluk geleceği zaman ona, onu nasıl selâmlayacağı ve yanında nasıl davranacağı bile öğretiliyordu.¹⁸ Zira onun konumu gereği ona gösterilen saygı, itaat ve onu sevmek, Allah'a sevgi, saygı ve itaat demek idi.¹⁹ Bu anlamda Hz. Peygamber'in örneğiğinde ve onun tedibinden geçerek vahye uygun nitelikte edep²⁰ ve terbiye oluşturulması ve bu çerçevede ona hem saygı gösterilmesi hem de müminlerin kendi aralarındaki ilişkilerde hürmetin yerleşmesi gerekiyordu; dolayısıyla bunlar önemli prensiplere/bazı esaslara bağlanarak ortaya konuyor²¹ ve zamanla uygulanarak görenek hâlini alıyordu.²² Bunlar aynı zamanda olgun bir mümin kul olmanın da gereklerindedir.

Endülüslü fakih Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) göre, Hz. Peygamber hakkında ölümünden sonra gösterilen saygı hayatta iken ona gösterilen hürmet gibidir. Bununla beraber nakille gelen hadisleri onun ağızından işitilen sözleri gibidir. Onlar okunduğu esnada hârici seslerin kısılması ve orada bulunanların seslerini yükseltmeden Hz. Peygamber'i dinliyorlarmış gibi onları münâsip bir hal ile dinlemeleri gerekir. Bu saygı onun kabri başında da devam ettirilmelidir. Nitekim bu anlayışa uygun olmalıdır ki, kabrinin yer aldığı “*Ravda-i Mutahhara*”nın kibleye dönük duvarının bir hayli yukarı ve üst kısmına *Hucurat sûresi* ikinci âyeti²³ “*nesih*” yazı çeşidi ile yazılmış vaziyette yer alır.²⁴ Bu, elbette onun kabrini ziyaret edenler tarafından gösterilmesi gereken saygıyı ve saygınlığı hatırlatma mahiyetindedir.

¹⁷ Bkz. *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4449.

¹⁸ Bkz. *A.g.e.*, VI, 4450.

¹⁹ Bkz. *Âl-i İmrân* 3/31.

²⁰ Burada *edebi*, insanlar arasında yerleşik olan örf, âdet veya bir prensibe/kurala dönüşmüş güzel davranış/tutum şeklinde tarif edebiliriz. Ancak burada zımnen ve özellikle ilâhî buyruklara karşı saygının/hürmetin olması gerektiğinin anlaşıldığının da bilinmesi gerekir.

²¹ Bkz. Mehmet Yaşar Kandemir, Halit Zavalı, Ümit Şimşek, *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an'ı Kerim Meali*, İstanbul 2010, c. II, s.1766. Aynı şekilde peygamberlerin vârisleri olan ilim adamlarına ve ilme saygı babından ilim veya ulemâ meclislerinde örneğin sesi ayarlamak veya hafif ve yavaş sesle konuşmak bu saygıda bir devamlılık ve bir simge anlamında düşünülebilir.

²² *Görenek*, bir şeyin yapılmasını mütemadiyen göre göre onu yapma becerisinin/alışkanlığının, âdetin insanda oluşmasıdır.

²³ İlgili âyet: “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ”, “*Ey inananlar, seslerinizi, Peygamberin sesinin üstüne çıkarmayın, birbirinizle yüksek sesle konuştuğunuz gibi, onunla da öyle yüksek sesle konuşmayın; yoksa siz farkında olmadan amelleriniz boşa gider.*” (*Hucurât* 49/2.) Bu aynı zamanda müminlere/insanlara edebini öğretilmesidir. Meselâ Hz. Ömer ve Ebû Bekir bu gibi hususlarda çok hassas ve dikkatli olanlardan idi.

²⁴ Bu hususla alâkalı daha geniş bilgi için bkz. Lütfi Doğan, *Fâtiha ve Hucurât Sûrelerinin Meal ve Tefsiri*, DİB Yay., Ankara 2017, ss. 50-54. Ayrıca bkz. *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. 4, s.1714, 1715.

2-Hz. Peygamber'e Karşı Saygılı/Edepli Davranmadaki Keyfiyet ve Zorunluluk

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in etrafında yaşayan topluluğun/ashabın ona karşı, kendi aralarında ve başkalarına karşı edepli, saygılı, hoşgörülü ve tahammüllü olmaları ve bu anlamda davranışlar sergilemeleri istenir. Bunlar, genel olarak ahlâk çerçevesinde ve oldukça derli toplu, belirgin/yoğun, eğitici ve gayesine matuf olarak Hucurât sûresinde bahis mevzu edilir. Zira müminin/müslümanın ve ilk nesil olan sahabenin ahlâk kuralları ile donanımlı, temsil ettiği misyona uygun, görgülü, edepli ve mümtaz olarak yetiştirilmeleri öngörülmüştü. Ashabın bu değerlerle tedip edilmeleri bir zorunluluktur. Onların Allah'a ve Hz. Peygamber'e karşı olan tartışılmaz sevgileri ve muhabbetleri yanında bu kuralların kendi aralarında da olması isteniyordu.

Hucurât sûresinde beşerî münasebetler için ortaya konan görgü, edep, ahlâkî tavır ve birbirine tahammül hakkında değerler ele alınır. Bunlar, o topluluk insanların birbirleriyle olan münâsebetlerinde gerekli oluşunun kanıtları niteliğindedir. Zira bunların pratik hayatta görülen yararı ve icralarının zorunluluğu aşikârdır. Bu anlayışla sahabe için istenen dâhili ve terbiyevî iyileşme yanında, diğer insanlar için oluşturulması istenen dinî/insanî, seviyeli ilişkiler, davranışlar da onda hedef niteliğinde bulunur. Nitekim Hz. Peygamber'e karşı münâfıkların yaptıkları saygısızlıklar, bazı bedevilerin görgüsüzlükleri gibi davranış biçimleri ve niteliklemlerle ilgili çevrelerin kültürü ve görgüsü hakkında zihinlerde yapısal ve keyfiyet olarak bir tahayyül meydana gelmesine götürür.²⁵

Kur'ân'ın insan davranışlarında/ilişkilerinde, değişim dönüşüm bağlamında, olmasını istediği edep, ahenk, itidal, hoşgörü ve uzlaşma aynı zamanda ictimâî hayatın emniyet kaynağı ve huzuru için ayrıcalıklı birer niteliktir. Bunun temini için o, insanı çeşitli yönlerden örneğin görgü, edep ve ahlâkî meseleler ve keyfiyetleri hususunda ele alır, bilgilendirir ve eğitir. Bu bağlamda o, muhataplarında mümin/insan olarak hem kendi aralarında hem de Hz. Peygamber'le olan ilişkilerinde hassasiyet sahibi olmalarını ister. Zira onun yanında söz ve davranışta birtakım eksiklikler, yanlışlıklar oluyordu. Örneğin onun huzurunda cereyan eden ilişkilerde, konuşmalarda, görgü ve edebe riayet edilmediği, yanına zamanlı zamansız girilip çıkıldığı görülmüyordu. Bazen ashaptan, Hz. Peygamber her hangi bir kanaat belirtmeden veya vahiy gelmeden öne geçerek şu veya bu konuda bir âyet gelse de şöyle şöyle yapsak şeklinde kendi aralarında konuşmalarının olduğu anlaşılıyor.²⁶ İşte keyfiyet ve evsâfî anlaşılabilir bu ilişkilere ve davranışlara vahiy bağlamında bir şekil ve çeki düzen veriliyordu.

Bir toplumun sosyal düzeninde ahlâkî prensipler, toplumsal ilkeler ve hukuk gerekli olsa da bunların özümsemiş kültür olarak insanın iç dünyasına dönük yönleri ve doğal olarak dışa vuran davranış şeklinde yansımaları da olur. Ayrıca saygın ve onurlu ilişkilerin/davranışların oluşması ve bu halin muhâfaza edilmesi sadece ahlâk prensiplerine ve zihinsel işlevlerin/duyguların pür olmasına da

²⁵ O dönemde ve o toplumda insanların örneğin evlere pencerelerin altlarından girmeleri söz konusu idi. Ama Allah, evlere arkalarından/pencere altlarından onlara girmenin bir iyilik olmadığını, evlere kapılarından girilmesinin doğru olduğunu, esasen Allah'tan sakınmanın iyilik olduğunu bildirmiştir. Bkz. *Bakara* 2/189. Bu konuda ayrıca bkz. *Tefsîru Sûreti'l-Hucurât*, ys. ts., c.II, s.7.

²⁶ Bkz. *Hucurât* 49/1, 2 vd. Ayrıca bu âyetlerin tefsiri için bkz. *Fethu'l-Kadîr*, c. V, s. 72,72; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c.IV, s.1712-16 vd.

bırakılamaz. Bir başka ifade ile bunlar sadece hükümlere ve ilkelere havale edilmez. Davranışlara dayanak oluşturan huyların ve duyguların değiştirilmesi imkân dâhilindedir. O zaman bu, kötü ve çirkin huyların düzeltilmesi ve güzelleştirilmesi zorunluluğunu da beraberinde getirir.²⁷ Hadislerde dile getirilen bu yönün tedipte gözetildiği anlaşılmaktadır.

Müminin/insanın ilişkilerinin olumlu tutumdan, samimiyetten, iç güzellikten gelen, duygulardan yeşeren, davranışa dönüşen, birbirleri ile uyumlu, dengeli müspet davranışlardan ve edepli fiillerden oluşması beklenir. Bu, elbette onun ilişkilerinin iman esaslı ve kaynaklı olası halinde böyle olur.²⁸ Zira bunu isteyen ve bunun esasını teşkil eden Kur’ânî sistemin hükümleri ve prensipleri birbirleriyle uzlaşılındedir. Bu durum ilgili duyguları ve düşünceleri birbirleriyle yakınlaştırır ve kaynaştırır. Bu konuda canlı örnekleri özellikle ilk dönemlerde Hz. Peygamber’in ahabında birbirleriyle olan ilişkilerdeki terbiyevî ve etkileşimli eğitim ortamlarında uzlaşılı ve sosyal münâsebetler olarak görmek mümkündür.

Bu sûrenin verdiği anlayışla olacak ortamlarda Allah ve Hz. Peygamber hakkında duyguların daha belirgin olarak ortaya çıkması beklenir.²⁹ O zaman kul sözde, davranışta, işte onlarla ilişkiyi kesemez, onlara olan saygıda, güvende, korkuda, hayada ve edepte kusur edemez. Böyle bir kültür ve gelenekle tanışan müslümanların Hz. Peygamber’le olan diyaloglarında, doğal olarak saygılı ve özel edep tarzı ile iç içe olmaları isteniyordu.³⁰ Bu şekilde aralarında oluşan kaynaşma, saygılı ve muhabbet çerçevesinde sağlıklı ve ahenkli birliktelikler meydana gelmesi ön görülüyordu. Aynı zamanda bununla, övgüye değer edepli, tazimli ve hürmetli olmaya işaret edilerek buna uyan müminler/müslümanlar da methediliyordu.

Hz. Peygamber’in yanında söze başlamadan ve davranışa teşebbüs etmeden önce uyulması ve izlenmesi gereken hususi yöntemler veya davranış biçimleri vardı. Meselâ Hz. Peygamber’in huzurunda ileri atılmama, emir buyurmadan ihtisası rey etmeme vb. bunlardandır.³¹ İslâm, bu anlayış ve davranışa sahip olmayı sağlayacak ilişkilere dair yapısı ve oluşturmak istediği edebî kendine özgü bir niteliğe sahip olan bir dindir. Bu nedenle o, ilişkilerde oluşacak olumsuz davranışlar ve filler ile heyecandan, kararsızlıktan ve fesattan kişiyi uzak tutmaya yönelik pratik çözümler ve izlenmesi gereken değerleri ve talimatları da verir. Nitekim Kur’ân’da, insanlar mümin kardeşliği prensibi, adâlet, düzelme/ıslah gerçeği, Allah korkusu, rahmet ve rızayı isteme arzusu ile ortaya çıkan pratik icraatlarla karşı karşıya konulur.³²

²⁷ İnsanın iç dünyasının iyileşmesi, ahlâkî ve terbiyevî hassasiyet edinmesi, bunu artırması ve bu hususta gerekli itaati, özeni de göstermesi ve ruhunda bir alışkanlık oluşması gerekiyor. Bkz. *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 4444. Bu hususta “... إنکم لئن تسعوا للناس بأموالکم ولکنن یتسعونکم بسط الوجہ وحسن الخلق...” hadisinin şerhi için bkz. Zeynu’l-Dîn Muhammed Abdu’r-Raûf el-Munâvî(ö.1031/1622), *et-Teysîr bi Şerhi’l-Câmi’î’s-Sğîr*, Yay., Mektebetu’l-İmâmi’ş-Şafîî, Riyâd 1408/1988, c. I, s.725.

²⁸ Bkz. *Hucurât* 49/14.

²⁹ Bkz. *Hucurât* 49/1.

³⁰ Bkz. *Hucurât* 49/2, 3-5 vd. s.483.

³¹ Bkz. *Hucurât* 49/6-8 vd. Ayrıca bkz. Seyyid Kutup, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, (trc. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler), İstanbul 1977, c.XIII, s. 484.

³² Bkz. *Hucurât* 49/9,10. Ayrıca bkz. *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, XIII, 484.



Hoş ve güzel ilişkiler içinde insanların yaşamlarında, birbirlerine karşı olan duygularında ruhânî bir terbiyenin baskın olmasıyla ilişkilerde genel bir hareket tarzı ortaya çıkar ve hâkim olur.³³ Bu şekilde duygular temiz, merhametler güvence altında olur, görülen veya görülemeyen hallerle ilgili masumiyetler de korunma altında olur. Böylece bir kimse başkası tarafından tahminlerle muâhaze edilemez, hesaba çekilemez, sorgulanamaz, gizli noktalar veya özellikleri araştırılmaz, birbirinin onuruna, güvenine tecavüz edilemez, hürriyeti çiğnenemez ve böylece karşılıklı güven içinde olunur.³⁴ İnsanlar değişik cinsler, kültürler ile farklı alışkanlıklarda olsalar da dayanışma anlayışından kaynaklanan ve onlar üzerlerinde etkili olan sağduyuya üstün ve ortak bir düşünce oluşur ve gelişi. Bu, kendi ölçüsü ile ayrılıkların giderilmesinde bir etki oluşturur, her türlü aksaktan, şâibeden uzak kalmaya yardımcı ve vesile olur.³⁵

Hz. Peygamber'in etrafındakilerden ondan öne geçme gibi konuşmayla, davranışla veya fikirle edebe mugayir davranışlar zuhur etmemesi gerekiyordu. Bunlar, onun bulunduğu temsiliyet konumuna aykırı olurdu. Kaldı ki o, onlar için örnek bir insan ve Peygamber durumunda idi. Onların birbirine karşı hoşgörülü, tahammüllü ve saygılı olmaları da isteniyordu. Aralarında farklı kültürlere ve alışkanlıklara sahip olanlar olsa da bu anlamda bazı incelikleri öğrenmek durumundaydılar. Bu sûrede, bir kısmını daha önce ifade ettiğimiz bir takım görgü, edep ve ahlâk kurallarının teoriden pratiğe dönüştürülmüş halde tasvirleri verildiği görülür.

Burada önerilen davranışlara dayanak oluşturan iman ve kendisi ile pratiğe işaret edildiği anlaşılan İslâm ve bu iki kavram arasında bulunan önemli fark belirtilerek buna dikkat çekilir. Bu meyanda imana dayanan ve onun uzantısı olan ilişkilerin ortaya çıkması hedeflenir. Onda bu kavramlar bağlamında ifade edilen ve kullar arasında takınılması gereken belirgin edep ve tavırla alâkalı emirler ve tavsiyeler mevcuttur. Burada müminlerin aralarında vukuu bulabilecek ihtilâflı konular hakkında çözüm merci³⁶ ve nasıl hal olunacaklarına dair kendilerine yapılan öneriler, açıklamalar ve prensipler ifade edilir. Bu anlamda en önemli hususlardan biri olan insanî kardeşlik, eşitlik ve birbirine kıyasla insanlar arası üstünlük vb. nasıl olacağı da bildirilir ve vurgulanır.

Burada ortaya konan edep ve ahlâk prensipleri Allah, Hz. Peygamber ya da müminlerin ilişkileri hakkındadır. Bunların dışında iman, ibâdet ve güzel ahlâk üzere bulunanlar ile bunların beraberindekilerden veyahut da sapıklık içinde olanlardan da söz edilir. Bu bağlamda ve ayrıca sözü edilen hidâyet üzerindeki maksatın da muhtemelen yine onlarla birlikte/bir arada olan veya başka yerlerde bulunanlardır. Bu da gösteriyor ki, müminlerle beraber/onların karşısında kendilerinden söz edilen ve aralarında farklılıklar bulunan farklı kesimler veya inşa tipleri de söz konusudur. Her hâlükârda bir takım âyette³⁷ Allah tarafından doğrudan muhatap alınan müminlere yönelik nidâsı ile söze başlanır,

³³ Bkz. *Hucurât* 49/11. Ayrıca bkz. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XIII, 484.

³⁴ Bkz. *Hucurât* 49/12.

³⁵ Bkz. *Hucurât* 49/13. Ayrıca bkz. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XIII, 485.

³⁶ Bkz. *Nisâ* 4/59.

³⁷ Bkz. *Hucurâ* 49/1, 2, 6, 11, 12.

sonra diğer âyetlerin tamamında diğerlerine yönelinir. Bunların hepsi dahil, yukarıda zikri geçen ilkeler³⁸ ve bunlarla kazandırılmak istenen ilişkilere dair kandileri ile alâkalı nitelikler ve keyfiyetler dile getirilir.

Bu sûrede yer alan bir âyette³⁹ geçen “... لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ...” ifadesi ile sadece “Allah’ın önüne geçmeyin!” şeklinde buyurulmasının yeterli olduğu düşünülebilir. Ancak bu ifadenin devamında Hz. Peygamber için de “... وَرَسُولِهِ...”, “ ve Rasûlü’nün önüne geçmeyin” cümlesinin gelmesi, Hz. Peygamber’e dini tebliğ etme, onu açıklama ve uygulama konusunda, ayrıca ilâhî talimata istinaden onun itimamdaki rolüne, ona itimatın bir şekilde Allah’a itimat olunduğuna işaret edilmesi ve buna vurgu yapılmasıdır. Bununla, etrafındaki müminlerin/insanların ne sebeple olursa olsun hiçbir şekilde onun önüne geçmemeleri ve onunla ilişkilerinde olmaması gereken bir durum olarak ifade edilir.

Müminler onu bekler, gözetir, ardından gider ve onun izniyle hareket ederlerdi. Bu, onun olmadığı yerlerde, zamanlarda bir önüne geçmemek ve başkasını önüne geçirmemek, vahye, ona muhâlifkâr olmamak ve bu anlamda herhangi bir şey de yapmamak demektir. Bir başka ifade ile bu, Allah ve onun önüne geçmemek, kadir ve kıymete dikkat etmeden –insanın kendi nefsi de dâhil- başkasının isteklerini, onların önüne geçirmemek ve bu minval üzere hareket etmekle birlikte, onun iradesini ve rızasını gözetmek ve kabul etmek veya fikri manada önceliğini kabul etmek anlamına gelir. Her hâlükârda sünnete ve Kur’ân’a gereğince ve keyfiyetince uyulması gerektiği anlaşılıyor.⁴⁰

Hucurat sûresi çerçevesinde kulun/müminin sergileyeceği güzel davranışlarda Allah, Hz. Peygamber ve bunların dışındakilerle alâkalı edebî işleyişine ait ölçülerle ve inceliklerle ilgili oluşturulacak ilişkilerin niteliği de ortaya çıkar. Bu şekilde sosyal münâsabetlerle duygularda, hareketlerde, vicdanlarda beliren ve organlardan sâdır olan güzel edepten söz edilir. Oluşacak böylesi beşeri ilişkilerin temelinde onları muhâfaza edecek, devamlılıklarını sağlayacak, teminatları olacak prensipler, ortaya konan ve yaşanan ilkeler de vardır⁴¹ ki, bunların mefhumu bağlamında ilâhî sistemle, ahenkle ve düzenle kalpler, ruhlar, diller tertemiz, gönüller nezâhetle, güzelliklerle dolar ve bu şekilde terbiyenin ve edebî varlığı sürer. Böyle bir terbiyede örneğin ve rehberliğin katı ve kaba yürekli olmaması gerekir. Katı ve kaba

³⁸ Bkz. *Tefesîru'l-Fahri'r-Râzî*, c.I, s. 4100 vd.

³⁹ *Hucurâ* 49/1. Bu âyette yer alan “لا تقدموا” fiili, bazılarınca az olmakla birlikte her ne kadar geçişsiz(lâzîmî) olarak kullanıldığı iddia edilse de veya *geçmeyin* anlamını ifade edecek bir *sıga* olarak düşünülse de burada “*lâ tukaddimû*”, “لا تقدموا” şeklinde manaca genel (umum) ifade edecek biçimde ve maksatta mefulün bih (nesne) almadan kullanıldığı kanaatinin daha ağır bastığı anlaşılıyor. Bu şekliyle, temelinde bir murat/tercih/emir olmadan yapılmaması istenen bir şeye veya onunla alâkası olan herhangi bir şeye yöneliş veya bir fiil gerçekleştirme olamaz demektir. Bu durumda bir mümin kul/insan, öne geçme/geçirtme(takdim etme) gibi bu türden herhangi bir şeyin veya durumun oluşması bağlamında uyarı ve yasaklama ile tercihte, kararda, hükümde veya davranışta/münâsebette Allah’ın ve Hz. Peygamber’in önüne geçmemeye ilgili yasaklı olmasından dolayı geçemez. Aksi takdirde sorumludur. Daha geniş bilgi için bkz. *Fethu'l-Kadîr*, c. V, s. 72,73.

⁴⁰ Bkz. *Enfâl* 8/24; *Nisâ* 4/59 vd.

⁴¹ Bkz. *Fî Zılâli'l-Kur’ân*, XIII, 482.



yürekli kişi bir takım başka erdemlere hâiz olsa da insanlar kendisi ile dost olmak istemezler, olsalar da onunla ilişkilerde nefretin uyanmasına sebep olur, onunla muhatap olmayı veya ona kulak vermeyi arzulamazlar veya bundan hoşlanmazlar, ona katlanamazlar. Bu nedenlerden ötürü Hz. Peygamber etrafındakilere, onları yanında tutmak için yumuşak davranmıştır.⁴²

İnsanların vahye dayalı ilişki ve davranışlarının manevi bir yönü de söz konusudur. Bu durumda kişide iç(bâtın) ve dış(zâhir) uyumun ve ahengin olması, davranışın güzel ve dengeli olmasına katkı sağlar. Ama bu, sadece kişideki bilinçli çabaya veya toplumun sevk ve idaresindeki keyfiyete bırakılmaz. Bunun yanında kalbî ve duygusal ilişkiler de olmalı ve geliştirilmelidir. O zaman kulun Allah'a ve Hz. Peygamber'e dair duygularda ziyadesiyle oluşur, gelişir ve ortaya çıkar.⁴³ Artık kul sözünde, davranışında ve işinde onları görmezlikten gelemmez. Onlara olan saygıda, güvende ve korkuda haya ve edepte kusur edemez. Nitekim böylesi kültür ve geleneği olan müslümanlar Hz. Peygamber'e seslenirken saygı ifade edecek şekilde özel bir tarza, edebe bürünüyorlardı.⁴⁴ Nitekim seslerini ayarlıyorlar veya kısıyorlardı. Örneğin Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir vb. bu şekilde davranıyorlardı. Böylesi davranışlarda bulunanların Allah gönüllerini/kalplerini takva ile sınamış/ımtihan etmiştir.⁴⁵ Artık bu anlayış ve ilişkiler çerçevesinde hemen hemen herkesçe onun yanında, evinde veya bulunduğu yerlerde ona uygun nitelikte davranışlar sergileniyordu. Zira Hz. Peygamber o mekânlardaki faaliyetler konusunda bir rehber ve mürebbi makamında idi.⁴⁶

Hz. Peygamber aracılığıyla, sosyal ilişkilerde oluşturulmak istenen edep ve saygı için kaynaklık eden/öğretici olan âyetler sayesinde mümin kulların edeplendirilmesiyle alâkalı⁴⁷ onlarda insan onurunu, uzlaşmasını, bunların keyfiyetlerini ve devamlılıklarını sağlamaya yönelik hem esaslar hem de ilâhî talimatlar, buyruklar vardır.

İnsanın olduğu her yerde edep ve ahlâk teorilerine/kurallarına rağmen sağlıklı ilişkiler ve uzlaşmazlıklar hep vardır. İşin tabiatına veya fitrata uygun bir şeyler yapılamazsa bu durum varlığını hep sürdürecektir. Hâlbuki vahye dayalı ilkeler, buyruklar ve tavsiyeler, insanlar arasında bulunması gereken samimi, saygılı ve uzlaşmacı davranışlar oluşmasına katkı sunacak nitelikte ve altın harflerle yazılabilecek değerler ve erdemler mesabesinde. Bunlar ilk mümin kuşağın/ashabın, sonra da bütün müslümanların ahlâk ve terbiyesi için uygulaması gereken ölçütlerdir. İnsanın ilişkilerinde uyumlu, tahammüllü ve saygılı olması konusunda bu ölçütlere ihtiyaç duyduğunun da ispatıdır. Bunlar, ümmet arasında iyileşme/düzelme ve de bunun artırılmasına katkıda bulunma amacına yönelik öğretime ve terbiyeye, bunlarla ilgili bazı hasletlere vurgu yapmaya yönelik olarak da öne sürülür. Bu sûrede aynı

⁴² Bkz. *Al-i İmrân* 3/159.

⁴³ Bkz. *Hucurât* 49/1 vd.

⁴⁴ Bkz. *Hucurât* 49/2, 3-5. Ayrıca bkz. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XIII, 483.

⁴⁵ Bkz. *Hucurât* 49/3

⁴⁶ Bkz. *Tefsîru Sûreti'l-Hucurât*, ys. ts., c.16, s.1.

⁴⁷ Bkz. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. İbn Kesîr (ö. 774), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1413/1993, c. IV, s. 120.

zamanda diğer ahlâkî teorilerle birlikte itaat ve terbiye yanında dâhili iyileşmenin önemi de ortaya konur.

Bütün bunlardan anlaşılın o ki, Kur'ân'da ifade edilen ictimâî ilişkilere dair anlayış, temiz, onurlu, gerçekçi ve ahenklidir. Ama hayalden, sade düşünceden ve ideal olamayan bir tasavvurdan ibaret değildir. Bundan kaynaklı ilişkiler oluşturmak için bitmek tükenmek bilmeyen samimi bir hissiyata, gayrete, teoriden aksiyona dönüşen edebe ve davranışa ihtiyaç vardır. Bu manada beşeri münâsebetlerin düzenlenmesi, ahenklerinin ve keyfiyetlerinin belirlenmede bazı bilgi ve hakikatlerin bu anlayışa katkısının ve bu şekilde ilişkilerin, davranışların geliştirilmesini temin etme gereği vardır.

Bu sûrede, sosyal münâsebetlerin seviyeli, düzenli, ahenkli, uyumlu, bütünlük içinde ve nitelikli olması öne çıkar, ilgili emirler ve tavsiyeler için açık işaretler verilir. Bu anlamda pratik hayatta izlenmesi ve uyulması istenen görgü⁴⁸, saygı, nezaket, erdem, medenî incelik, edep, ahlâkî tavır, terbiye, sabır/tahammül, insan hak ve hürriyetlerinin korunması, müslümanlar/insanlar arası anlaşmazlıkların giderilmesi, uzlaşî kültürünün benimsenmesi gibi hasletler yanında en hayırlı topluluk olan Hz. Peygamber'in ümmetiyle⁴⁹ ilgili öne sürülen davranışlara dair ahvâl ve nitelikler de ortaya çıkar.

Bir müminin ve müslümanın davranışının ve edebinin rengi bu sûrede verilen anlayışla ve keyfiyetle örtüşür olabilmelidir. Bu şekilde insanda inanç bağlantılı görgülü, edepli ve velev ki farklı kesimlerden, cinslerden sâdir olan farklı düşünceler olsa da, genele hâkim olan üstün bir anlayış/düşünce de oluşur ve gelişir. Bu, kendine özgü durumu ve ölçüleri ile bütün ayrılıkların düzeltilmesinde kendine has bir niteliğe hâiz olur. Onun ölçüleri ile her türlü aksaklıktan ve şâibeden uzak kalabilmekle beraber bu, uzlaşî ve güven için de kaynaklık eder.⁵⁰

Biraz önce belirtilenlerle beraber, bu sûrede ortaya konulan anlayışla, insanî ve ahlâkî değerler bağlamında yer alan; tahmin ile oluşan ve kötü düşünceden ibaret olan *su-i zann*⁵¹, insanın gizliliklerinin araştırılmasından ibaret olan *tecessüs*⁵², insanları gıyaben çekiştirmek demek olan *gıybet*⁵³, yoldan ayrılmayı/çıkılmayı ve dine riâyet etmemeyi ifade eden (tutum/tavır, davranış olan) *fisk*⁵⁴, kimlik olarak farklı yaratılma ve birbiri ile tanışma ama yaratılıştan ve boy bakımından eşit olmak, bunun gayri her hangi bir üstünlük aramama, üstünlüğün takvâ ve ahlâk ile olacağı gerçeği gibi birbirinden farklı ve

⁴⁸ *Görgü*, insanlar arası ilişkilerde, yaşanarak kazanılan, uyulması gerekli olan ve varlığını hep koruyarak sürdüren incelikli, nezaketli ve saygılı davranış olarak tanımlanabilir.

⁴⁹ Bkz. *Al-i İmrân* 3/110.

⁵⁰ Bkz. *Hucurât* 49/13.

⁵¹ Bkz. *Hucurât* 49/12.

⁵² Bkz. *Hucurât* 49/12.

⁵³ Bkz. *Hucurât* 49/12.

⁵⁴ Bu sûrede aynı kök bağlamında iki farklı sığada üç yerde geçer. Bkz. *Hucurât* 49/6,7,11.



açıklayıcı bilgiler, ölçüler ile davranışlar ısrarlı bir şekilde zikredilirken zihinlerde bunlarla ilgili tasvirler oluşur.

Hz. Peygamber'in yanında sesin yükseltilmemesi ve birbirine bağırılmaması, yüksek sesle tartışılmaması, sesin yavaşlatılması, onun huzurunda söz ve fiiliyatta ondan öne geçilmemesi, hücrelerin ardından bağırılmaması⁵⁵, onun sözlü veya fiili davranışının/hareketinin beklenmesi, fisk ehlinin vereceği/getireceği haber isnatlı yanlış bir davranışta bulunulmaması gibi davranışlar insan ilişkilerinin nasıl olması gerektiği hakkında bilgi verir.

Aralarında anlaşmazlık olan iki mümin grubun din kardeşi olarak anlaşmayı kabul etmeleri, adâletle aralarının bulunması, sulha karşı ısrar eden, haksızlığa sapan veya haksız saldırıya geçen tarafla Allah'ın emrine dönüncüye kadar savaşılmaması/mücâdele edilmesi bildirilir.⁵⁶ Müminlerin/insanların birbirlerini alaya ve eğlenceye almamaları, birbirlerini ayıplamamaları, karalamamaları, birbirini kötü lakaplarla çağırılmaları konusunda uyarılmaktadır. İmandan sonra fisk hâlinin kötü bir şey olduğunun bilinmesi, yasaklanan kötülüklerden yana tavırla zâlimlerden olunmaması, tevbe edilmesi, günah ve kötü olan zandan kaçınılması, Allah'ın aralarında gizlediği (gizlenmesi gerekli olan) kusurun araştırılmaması/deşilmemesi, insanların birbirlerini arkadan çekiştirmemesi gibi ifadeler ve de yukarıda anlattığımız olumsuz münâsebetler ve davranışlar insanî ilişkileri zedeleyici, bozucu olup ve ilişkilerde dikkat edilmesi ve sakınılması gereken davranış biçimleri anlatılmaktadır.

İnsanların tutum ve davranışta farklılıklar görülse de onlar yaratılıştan müsâvi oldukları gibi söz ve davranış açısından sorumlu olmalarında birbirinden farksızdırlar. İşte bütün bunlar dayanağı iman olan bir anlayışa ve müeyyidesi bulunan bir ahlâk anlayışına göre sûrede bildirilmiştir. O halde imanda sâdik olmanın gereği olarak mümin/müslüman asla Allah ve Resûlü'ne imanda şüphe etmemelidir. O'nun uğrunda malı ve canı ile mücâdele etmesi ama müslüman olmaktan dolayı bir başkasının (veya Hz. Peygamber'in) başına kakmamalıdır. Bu yaptığı kendisi içindir. Bu gibi talepleri dile getiren ifadelerin beşerî ilişkilerde, davranışlarda, bunlarla alâkalı uzlaşma kültürü bağlamında yönlendirmeler yapılır.⁵⁷

⁵⁵ Bkz. *Tefsîru Sûreti 'l-Hucurât*, c.16, s.1.

⁵⁶ Bkz. *Hucurât* 49/9 vd. Bu kişiler arasında nasihat edilmesi ve Allah'ın hükmüne çağırılarak aralarının düzeltilmesi esastır. Bu, Allaha yaklaşır bir itaat ve yaparı için güzel bir davranış olur. İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi 'l-Beyân*, Erkan Yay., İstanbul 1435/2014, c. XIX, s.463, 464.

⁵⁷ Bu bağlamda *Muaz* hidisi, onun hüküm vermedeki feraseti, anlayışı, beşerî ilişkiler, uzlaşma kültürü ve özellikle sosyal ilişkilerin rengi ve nasıl olmaları gerektiği yönünden önemi hatırlanmaya değerdir. Bunun için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî(ö.241/855), *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaut, Adil Murşid v. dğr., Müessesetu'r-Risâle, 2. Baskı, ys. 2001, XXXVI, 382. Bu hadisin farklı versiyonları için bkz. *Mu'cemu 'l-Kebîr*, c. XX, s.170, hds. No: 362. vd.



Buradan amaç ilişkilerle ve davranışlarla iyi insan olmaktır. Nitekim insanın başkalarıyla iyi ilişkiler kurması, onun olgun insan olmasıyla ilgili başlıca özelliklerindedir.⁵⁸

Nihayet bu sûrede temiz, ulvî, şerefli, insanların birbirine saygılı olduğu bir dünya için işaretler ve tasvirler canlı bir şekilde sunulur. Zira ilgili âyetlerde söz konusu olan değerlere ve kültüre sahip olan toplum fertleri eleştiriye, ilmî olana ve birbirine tahammüle, uzlaşmaya daha eğilimli ve yakın olunacağına dair hususları görmek mümkündür. Ardından özel niteliklerde büyük gerçekler beyan edilir, sonra dönüp imanî işaretlerden söz edilir ve imanın ardından bunun oluşturulmasının sorumluluğu müminlere bırakılır. Bundan sonra ilgili davet yolunda bütün zorlukların yenilmesi ve bütün kalplerin şevkle dolması ifade edilir.⁵⁹ Ancak bütün bunlar bu sûrenin sonuna doğru Allah'ın insana en büyük ihsan olarak lütfettiği ve bu güzelliklerin yaşamasına vesile kıldığı anlayışının ve kültürünün temelini oluşturduğu imandan⁶⁰ özellikle söz edilir. Sûrenin nihayetinde O'nun ilmi, gücü ve her şeyin yine O'nun gözetiminde olduğu vurgulanır.

Bütün bunlar, insanlar için olması istenen medenî, görgülü bir diyalog ve uzlaşî ile edepli, seviyeli ve bir birine tahammüllü ilişkiler oluşturulmasına matuf bir içerik sunma amacına yöneliktir. Sunulan anlayışla, anlatılanların anlam ve bağlam bütünlüğü ile aynı zamanda bunların ayakta tutulmalarını ve devamlılıklarını sağlayan bir niteliğe sahip muhtevada olmaları ile kâim olurlar. Bu anlamda inanılacak ve yapılacak şeylere karşı oluşan sevgi, onlara bağlanma ve dayanma Allah'ın rahmetinden olup iyi ilişkiler ve güzel davranışlar da iyi ve olgun mümin olma ölçülerinden kabul edilir.⁶¹

Bütün bunlar, İslâm'ın ilk dönemlerinde ve ilk müslümanlar için olduğu gibi her yerde ve her zamanda herkes için gerekli olan esaslar, görgü, edep kuralları, buyruklar ve tavsiyelerdir.

3-Uzlaşî Kültürü/Eleştiri ve Tahammül

İnsanların güzel konuşmaları, diyalogda mâhir olmaları bu konuda olumlu katkı sağlar. Bu elbette yeterince kültür sahibi olmayı, makul bir bilgeliği ve hikmetli olmayı da ifade eder. Hz. Peygamber, sözü Kur'ân'a her zaman muvâfık, ibretle, hikmetle dolu ve ana dilini çok güzel kullanan bir peygamber idi. Nitekim bu, onun güzel konuşma yeteneğinden kaynaklanıyordu.⁶²

⁵⁸ Ahmed b. Hambel (ö.241/855), *Müsned*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1429/2008, c. XII, 4/515 (9436); Beyhakî(ö458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c.XI, 10/400 (21097)

⁵⁹ Bkz. *Hucurât* 49/14-16.

⁶⁰ Bkz. *Hucurât* 49/17,18.

⁶¹ Bu konudaki bazı hadisler için bkz. İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, (thk. Sıdkî Cemîl), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1424/2003, Zühd 24.

⁶² Mehmet Yaşar Kandemir, *Şemâil-i Şerif Şerhi*, Tahlil Yay., 2. Baskı, İstanbul 2016, c.II, s. 240, 241.



Hiz. Peygamber'in mübelliği olduğu Kur'an'ın güzel hitabını *Hucurât* sûresi'nde görmek ve ondan anlamak mümkündür. Öyle ki, onda insanı cezbeden, kalpleri coşturan hoş bir hitap tarzı vardır.⁶³ Bu iki örnek başlığa uygun, kişide oluşması gereken tutuma, davranışa ve diyaloga yönelik ilham verici birer örnek niteliğinde olabilir.

Hiz. Peygamber'in, kişisel bazı tercihleri, tasarrufları sebebiyle Kur'an'da zaman zaman ve değişik yerlerde örneğin kınanması⁶⁴, bazı davranışlarının tasvip edilmemesi⁶⁵ veya onaylanmaması⁶⁶, bazen bir yanlışta içinde olduğunun dile getirilmesi⁶⁷ ve bu nitelermeler/ifadeler onun uygulamalarının zaman zaman tasvip ve tasdik edilmediğinin veya eleştirildiğinin göstergesidir. Hiz. Peygamber, bu bağlamda insanların vereceği tepkileri dikkate almaksızın onları insanlara söylüyordu. Ancak Allah'ın zaman zaman ona bu şekilde hitabı, onun herhangi bir emre karşı gelmesinden, İslâm'ın kâidelerinden/esaslarından herhangi birine muhâlif olmasından kaynaklanan fiillerden veya davranışlardan olduğuna anlamına gelmez.

Seçkin ve örnek insanlar olarak gelmiş peygamberler, hem insanların beğenisini kazanmışlar hem de toplumların fiillerin ve davranışların düzelmesi cihetinde yönlendirmeleri ile bu anlamda onlara katkıda bulunmuşlardır. Hiz. Peygamber de benzer misyonu yerine getirmiştir. Bununla birlikte bir meseleye dair hüküm varsa buna hem kendisi hem de ashâbı uyumuş, ama bu bulunmadığı zamanlarda ya kendi fikri ya da tercihi geçerli olmuş veya ashâbının kine uymayı tercih etmiştir. Amaç oluşan bir sorunu Kur'an'a uygun halletmek veya onun için bir çözüm üretmek olmuştur.⁶⁸ Bu demektir ki, peygamberler de sorulara ve sorunlara muhatap olmuşlar ve onlara şeriata göre çözümler üretme yoluna gitmişlerdir.⁶⁹

Melekler, Allah'ın izni ile O'na, “*Orada (yeryüzünde) bozgunculuk yapan, kan döken birisini mi halîfe yapacaksın?*”⁷⁰ şeklinde soru sormuşlardır. Ancak bu, onların meselenin hikmeti/hayır tarafı hakkında bir şey bilemedikleri için O'nun yapacağına bir itiraz veya tenkit mâhiyetinde olmamıştır. Zira onların

⁶³ Bkz. Ayrıca bkz. *Fî Zılâli'l-Kur'an*, XIII, 487.

⁶⁴ Bkz. *Abese* 80/1-12; *Enfâl* 8/67,68.

⁶⁵ Bkz. *Nûr* 24/11,12.

⁶⁶ Bkz. *Tevbe* 9/43.

⁶⁷ Bkz. *Tahrîm* 66/1.

⁶⁸ Bkz. *Nisâ* 4/59.

⁶⁹ Ayrıca dine uygun çözümü, çözüm yöntemlerini de onaylamışlar ve buna teşvik etmişlerdir. Nitekim Muaz İbni Cebel'in dinî ve sosyal ilişkilerle alakalı hüküm verme anlayışı ve Hiz. Peygamber'in onu onaylaması hakkındaki hadis bu konuda güzel bir örnek teşkil eder. Bkz. *Müsned*, XXXVI, 382; *Mu'cemu'l-Kebîr* XX, s.170, hds. No: 362. vd.

⁷⁰ İlgili âyet: “*قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ*”, “... (Melekler): *Orada bozgunculuk yapan, kan döken birisini mi halîfe yapacaksın?...*” *Bakara* 2/30.

masumiyetleri O'na itirazda bulunmalarına mâni idi. Burada maksat istişâre ve işin hikmet yönünü öğrenmek/öğretmekti.⁷¹ Hz. Peygamber, diğer peygamberler gibi bu bilgiye sahip olduğu gibi sahabe de az çok bu bilgiye vakıftı.

Hz. Peygamber'in ashabı kendilerinden sonra gelecek kuşaklar için prensipler, uygulamalar ve davranışlar yönünden örnek oluşturacak ilk nesil idi. Kaldı ki onlar da insandı ve olumsuz davranışları, hataları, suçları olmakla birlikte bu şekilde uyarılmaları hatta cezalandırılmaları bile vâki olmuştur. Ama bunlar, Hz. Peygamber ile onların arasında herhangi bir kırgınlığa veya birbirlerine bakışta herhangi bir farklılığa gerekçe olmamıştır. Hz. Peygamber onlara da nefis taşıyan birer insan olarak bakmış ve yaptıklarını da ona göre değerlendirmiştir.

Sahabe kendisine soruları cevaplar veya sorun varsa çözerdi. Bu mümkün olmazsa başka bir sahabeye/ilim ehline, en çok da Hz. Peygamber'e sorarlardı.⁷² Onların bilhassa öncelikli tercihleri bu oluyordu. Zira bir âyette⁷³ konuya ışık tutacak mâhiyette ve bu hususta bilgi ve açıklama bulunduğu, bundan müslümanlar için yol gösterici nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

Toplumda hatta insanın bulunduğu her yerde birbirine soru sormak, bazı meseleleri danışmak ya da tartışmak her zaman olmuştur ve olacaktır. Ama bu, var olan görgü, edep ve ahlâka –ki burada söz konusu olan İslâm ahlâkı ve edebidir- münâsip bir şekilde cereyan etmelidir. Zira önemli olan ve istenen karşılıklı uyumun, birbirine tahammülün sağlanabilmesidir. Nitekim bu, insanların kendi aralarında uzlaşa, hoşgörü, saygı ve birbirine karşı sabır ve tahammülün toplumlarda güven kaynağı olmuştur. Dolayısıyla orada sosyal ilişkiler, edep ve ahlâk prensipleri muvâcehesinde işler ve gerçekleşir. Bu aynı zamanda oradaki insanların hem birbirleriyle hem de başkalarıyla kuracakları pozitif ilişkilerde bir bilincin ve aktif bir kültürün mevcudiyetinin gerekliliğini de gösterir.

Her meselenin bir niyet ve düşünce veya manevî tarafı bulunduğunu bir kez daha hatırlamak yerinde olur. Onun fiiller ve davranışlar olarak dışarıya yansıyan şeklinde bir yönü ve belirtileri olur. Bu gibi durumlarda ve ortamlarda ilişkilerin, güzel davranışların, saygılı diyalogların oluşabilmesi bir bakıma işin iç yüzünün keyfiyeti ile alakalıdır. Çünkü bunun, meselelerde veya ortamlarda kulun yararına, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in ve de onun dışındakilerin lehine olması büyük ölçüde bu işin kişideki manevî tarafına, niyete veya sahip olduğu ahlâkî kültüre bağlıdır.

Vahiy kültürü ile alâkalı ilişkilerde duygulardan, hareketlerden, vicdanlardan gelen ve kendini gösteren edepten⁷⁴, saygıdan ve nezaketten söz edilir. İşte bu anlamda ve bu sürede, güzel ortamların

⁷¹ Bkz. *Bakara* 2/30.

⁷² Sahabeden bazıları, Hz. Peygamber'e bizzat kendi sorunları ile ilgili sorular da sorarlardı. Meselâ, Bedir harbinde ölen Sa'd b. er-Rabîa'nın karısı, iki kız çocuğuna ait mirası âdeten amcalarının aldığını, bunların malları olmadan evelenemeyeceklerini ve bu durumun ne olacağını sorar. Bunun üzerine âyet iner ve Hz. Peygamber kızların amcalarına haber göndererek sorunun çözümü için taksimatın nasıl yapılması gerektiğine dair bilgi iletir. Bkz. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî (ö.279-892), *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. İbrâhm Adve İvad), İhyâut'-Turasi'l-Arabî, ys. ts., *Kitâbu'l-Ferâiz* 30, Hadis no:2092, c.IV, s. 414, Bab 3.

⁷³ Bkz. *Nahl* 16/43 vd.

⁷⁴ Kazanılan incelik, nezaket, zarafet, terbiye, güzel ahlâk vb. olarak nitelendirilebileceğimiz *edep*, bir toplumda müşterek alışkanlıklar, insanlarca benimsenmiş davranışlar, yerleşmiş yaşam biçimleri bağlamında davranma



oluşturulmasıyla ve bunun esaslı temeller üzerine oturtulmasıyla birlikte muhâfaza edilmesi konusunda teminat niteliğinde prensipler mevcuttur.⁷⁵

Bu sûrede, özellikle yukarıda ifade ettiğimiz ilgili hususlar yer alır ve vurgulanır. Onda kulların kendi aralarında ve Allah ile Hz. Peygamber hakkında takınmaları gereken edep ve tavırla ilgili kültür ve değerler zikredilerek insanî ve dinî kardeşlik de vurgulanır. İnsanlık öz veya kök olarak aynı anne ve babadan gelmiştir. Bu soy kardeşliği nasıl fânî hayata vesile olan baba gibi bir asla mensup oluyorsa müminlerin din kardeşliği de ebedî hayatlarına vesile olan iman gibi bir asla mensup kılınıyor. Bu yüzden bir hayata vesile olması bakımından iman, babaya benzetilir.⁷⁶

Sosyal hayatta çeşitlilikten kaynaklanan serbestlik anlayışında veya kültürlerinde farklılıkların olması çok doğaldır. Sonuçta insanlar ya soy ya inançta ya da her ikisinde kardeştir. İnsanların hoşgörülü, birbirine karşı tahammüllü ve saygılı ilişkilerle edebe, görgüye ve ahlâkî kurallara sahip olmaları muhakkaktır. Aynı zamanda fitraten bir gerekliliğin sonucudur. Kur'an nazarında bunlar, İslâm toplumunda olması gereken hoş görünün, düşüncenin ve kültürün somut birer varlığı, yapısı olarak ortaya çıkar ve çıkmalıdır ki, bunun toplumsal tertibe ve düzene, uyuma ve tahammüle katkısı olsun.

Bir cemiyetin bütünüyle aynı anlayışa ve kabiliyete sahip nitelikteki insanlardan oluşması düşünülemez. Bu, gerçek farklı düşüncelere saygılı, sabırlı ve tahammüllü olma bilincine ve buna uygun kültürün oluşturulmasına, geliştirilmesine ve orada böyle bir atmosferin hâkim kılınmasına ihtiyaç olduğunun da bir göstergesidir. Bu durum, toplum bireylerinin itidal üzere uyumlu, anlayışlı ve eleştirilere açık bir kültür ve alt yapıya kavuşturulmasını da gerekli kılar. Nitekim düşüncelerin gelişmesinde, bilimsel ufukların genişlemesinde ve beslenmesinde fikrî münâzaraların etkili olduğu çok açıktır.⁷⁷

Bu sûrede, tartışmalar, ihtilâflar, bunların hal olunmalarının gerektiği, hangi mercie götürülebileceklerine dair bir anlayış ve bilgi verilerek fikir ve çözüm önerileri ortaya koymanın yolu açılır. Bu meyanda açıklamalara da yer verilir. Ayrıca Hz. Peygamber çeşitli meseleler hakkında şöyle veya böyle bir karara varmadan önce ashâbı ile onları detaylı olarak istişare ediyordu. Bu, insanlar için son derece güzel bir örnek oluşturmuştur. Bu, insanlar arası zıtlıkların/tahammülsüzlüklerin ortadan kaldırılmasında müessir bir metot olmuştur. Bu anlamda, sahabenin Hz. Peygamber ile olan ilişkilerine dair Hucurât sûresi hep yol gösterici mâhiyettir.

Sağlıklı ilişkiler ve birbirine tahammül açısından saygı, nezaket, erdem, medenî incelik, edep ve terbiye, sabır, insan hak ve hürriyetlerinin korunması, uzlaşî kültürü gibi değerler ve bunlarla ilintili hasletler ile bunların benimsenmesi, özümsemesi, olumlu ve kuvvetli bir irade ile pratiğe dönüştürülmesi, bu sûrenin genel çerçevesi ve yönlendirmeleri arasında yer alır. Bu bağlamda ondaki görgü, ahlâkî tavır ile bilinç kazanmak yanında uzlaşmacı, birbirine tahammüllü olmak ve mükemmel ilişkiler için örnek

olarak ifade edilebilir. Ancak burada kastımız, İslâm kültürü irtibatlı ve ağırlıklı ictimâî hayata ait değerlerdir. Zira bizim daha ziyade üzerinde durduğumuz Hz. Peygamber'in ashâbıyla ilgili görgü ve edeptir.

⁷⁵ Bkz. *Fî Zılâli 'l-Kur'ân*, XIII, 482.

⁷⁶ *Tefsîru Rûhi 'l-Beyân*, XIX, s. 470.

⁷⁷ Bkz. *Nisâ* 4/39 vd.



davranışlar öne sürmek onun özelliklerindedir. Bu bağlamda bir yanlışı düzeltmek ya da eleştirmek usulüne uygun, dozunu ayarlayarak, güzellikle ve karşıdakini küçük düşürmeden veya azarlamadan olmalıdır.

İslâm'ın ilk dönemlerindeki o hayırlı toplulukta Hz. Peygamber'e karşı sesi yükseltmenin ve birbirine bağırmanın, amelin boşa gitmesine sebep olacağı; sesin yavaşlatılmasının takvayla irtibatlandırılması; onun bir hareketini beklemenin kişinin yararına olacağı, hücrelerin ardından bağırılmasının akılın ermezliği ile nitelendirilmesi veya irtibatlandırılması⁷⁸, fiska bulaşmışın vereceği/getireceği haberin iyice araştırılması, anlaşılması ve yanlış bir davranışta bulunulmamasının gerekliliği, sahabenin pek çok konuda Hz. Peygamber'e uymakla sıkıntıdan uzaklaşılacağı veya sıkıntının ona uğramayacağı⁷⁹, Hz. Peygamber'e olan sevgi nedeniyle Allah tarafından küfrün, fıskın ve isyanın çirkin gösterilmesi gibi davranışlar *bir taraftan* dile getirilirken *diğer taraftan* bunların insanla bire bir ilgili fitrî, psikolojik (rûhî/kalbî), akli, dinî, ahlâkî ve sosyolojik gerçeklerle ilişkilendirilmeleri, oluşturulacak ilişkilerin ve davranışların nitelikleri ve ilişkilerin keyfiyetleri açısından ışık tutma yönünden birer miyar ve yerinde örnekler mesabesinde dir.

İnsanların/müminlerin anlaşmazlıklarının giderilmesinde din kardeşliğinin ve adâletin öne çıkartılması, olmazsa sulha karşı ısrar edenle savaşılması ya da mücâdele edilmesi⁸⁰, müminlerin/insanların birbirlerini alaya ve eğlenceye almamalarında hayır olması, birbirini ayıplama bağlamında bütün müminlerin bir can gibi olduğunun hatırlatılması, imandan sonra fıska hâlinin kötü bir şey olduğunun bildirilmesi, yasaklanan kötülükler sebebiyle zâlimlerden olunmaması ve bunun için tevbe edilmesi, günâh ve kötü olan zandan kaçınılması, Allah'ın aralarında gizlediği (gizlenmesi gerekli olan) kusurun araştırılmaması veya deşilmemesi, insanların birbirlerini arkadan çekiştirmelerinin tiksini len ölü etini yemeye benzetilmesi gibi ifadeler, insanî ilişkilerde göz önünde bulundurulması gereken hususlar olmakla birlikte, bunların oluşturulmasında ölçü ve dikkate alınması gereken değerler olarak konurlar.

Bu sürede her hâlükârda Allah'tan korkma, insanların yaratılışta müsâvi olmaları, ayrı ayrı topluluk veya kabile kabile olmanın birbiriyle tanışmak, kültür alış verişinde bulunmak vb. için olduğu, soyun üstünlük taslamak için sebep olmadığı, yaratılıştan gelen ve insanın kendisinin katkısının bulunmadığı hasletler konusunda övünmenin yersiz olduğu ve bunun fitrata aykırı olduğu ama örneğin Selmân-ı Fârisî, Bilâl-i Habeşî gibi bir millete nisbetli isimlerin olmasında ve soyla gurur duyulmasında bir beis olmadığı, insanların boyca birliği ve eşit oldukları hususları vurgulu bir şekilde dile getirilirken bir birine nisbetle şerefli veya üstün olmanın takvaca ileri olmayla irtibatlandırıldığı da görülür. Nitekim müminin takvayla olgunlaşan ruh haliyle yükselebileceği, imanın sadece sözle olmayacağı ve onun bedeviler örneğindeki imanın aksine kalbe girip yerleşmesi, bir kıvama ulaşması, tasdiğ in gerçekleşmesi ve teslim olmanın gerekliliği, Allah ve Hz. Peygamber'e itaat edilmesiyle amellerden/davranışlardan hâsıl olan sevâbın eksiltilmeyeceği haber verilir. Bununla birlikte Allah imanı kalbe sindirince, süsleyince, onu

⁷⁸ Bkz. *Tefsîru Sûreti 'l-Hucurât*, c.16, s.1.

⁷⁹ Bkz. *Hucurât* 49/7.

⁸⁰ Bkz. *Hucurât* 49/9 vd. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi 'l-Beyân*, Erkan Yay., İstanbul 1435/2014, c. XIX, s.463, 464.



sevdirince⁸¹ ve onda şüphe olmayınca bu şekilde O'nun emirlerine bağlanmada, güzel insanî ilişkileri oluşturmada, karşı istek ve şevk olacağı anlaşılmaktadır.

İmanda sâdik olmanın gereği olarak müminin Allah ve Hz. Peygamber'e inancında şüpheye düşmemesi, O'nun uğrunda malı ve canı ile mücâdele etmesi (savaşması), kişinin Allah'a kurucusu olduğu dinini öğretmeye kalkmaması, bir insanın müslüman olmakla başkasının (veya Hz. Peygamber'in) başına kalkamayacağı, bunun kendi lehine olduğu ve onun, bunlara neden olamayacağı ama kişiyi imana muvaffak kılması nedeniyle imanında sâdik olana Allah'ın minnet edeceği, her şeyi (açığıyla, gizlisiyle) en incelikleriyle ve ayrıntısıyla veya nasıl yapılması gerektiğine dair gerçek şekliyle Allah'ın bileceği ve göreceği gibi hususları bilinmenin beşerî ilişkiler ve uzlaşma kültürü konusunda mutlaka yönlendirici ve katkı sağlayıcı olacağı görülür.⁸²

Buraya kadar ifade edilenler, insanın eğitimi, terbiyesi müspet münâsebetleri hakkında bazı ölçüleri, nitelikleri, davranış biçimlerini ve hasletleri de ortaya koyar. Üstelik bu sûrenin ortaya koyduğu bir anlayışla, anlam ve bağlam bütünlüğüyle bunların ayakta kalması sağlanır ve muhâfaza edilir. İnsanların uyumlu, hoş görülmesi ve davranışlarında itidal üzere tahammüllü olmaları da istenir ki bu, hem sosyal hayatın emniyeti hem de ilgili meseleler ve özümsemeleri hakkında önem arz eder. Bu bağlamda müslümanlar birbirleriyle ve başkalarıyla ilişkilerinde olumlu ve aktif olmaları cihetine yönelik kültürle iç içe olmaları isteniyor. Yapısal olarak bünyesinde farklı anlayış, kabiliyet ve eğilimde insanlar olsa da İslâmî ilişkiler yapısı, hoşgörüsü, düşünce ve kültürü ile somut bir varlık olarak ortaya çıkıyor. Her halükârda İslâm, insanların düzenini ve uzlaşmayı sağlamada, sulha kavuşturmada onlara önemli ölçüde katkı veren⁸³ yeterli niteliğe ve keyfiyete sahip bir dindir.

Her ne kadar bir toplumda değişik kesimlerden kültürel farklılıklar olsa da onlarda, yukarıda bahsettiğimiz hoşgörü, birbirine tahammül ve saygı ortamının oluşması için görgü ve ahlâk kuralları bulunması gerekliliği bu sûrede yer alır ve bunların katkısıyla birlik beraberlik oluşturulması istenir. Bu aynı zamanda ölçülü ve itidalli eleştirilere her zaman açık olmayı da gerekli kılar. Elbette farklı düşüncelere sabırlı ve tahammüllü olmak, onlara uygun atmosferlerde yetişmekle ve yaşamakla mümkün olur. Bunun için İslâm ahlâkının, değerlerinin önemi büyüktür ve bunlar önemsenmelidir.

İslam düşüncesindeki eleştiri kültürü ve tahammül anlayışı ile beşerî ilişkilerde olması gereken edep ve ahlâkî tavır hakkında *Hucurât sûresi* ışığında bu ilişkiler geliştirilebilir ve bunlara ahenk ve güzellikler katılabilir. Bir arada yaşama kültürü ve bu anlayışla çok iyi kavranarak, özümşenerek, pratiğe aktarılarak sosyal ilişkilere ve kültür lehine iyileştirmelere katkısı sağlanabilir. Zira onda sosyal ilişkilerle ilgili ahenk ve güzel bir düzen için açık işaretler vardır.

⁸¹ Bkz. *Hucurât* 49/7.

⁸² Beşerî ilişkiler, uzlaşma kültürü, bu konularda hüküm verme anlayışı ve sosyal ilişkiler vb. hususlara dair hadisler için bkz. Bkz. *Müsned*, XXXVI, 382; *Mu'cemu'l-Kebîr*, XX, 170, hds. No: 362. vd.

⁸³ Bunun ayrıntısı ve Kur'ânî bilgi için bkz. *Hucurât* 49/9,10 vd.

İnsani değerlerle yoğrulmak ve bütünleşmek bazı meseleleri tartışmak makuldür ancak meseleyi mecrasından çıkartarak ihtilâflı meseleleri kişiselleştirme eğiliminden yana olmak doğru değildir. Zira bu, meseleler yerine insanların kendilerini tartışmasına dönüşebilir. Oysa her biri nefis taşır; nisyanları, eksileri ve hata ile malûl olma nitelikleri vardır. Bunları dikkate alarak hâlisâne niyetle, kişisel hırslarla hareket etmekten, nefsi tartışmalardan ve çatışmalardan uzaklaşarak yapılabilir.

İhtilâflı konularda veya eleştirilerde esas olan bizzat meseleyle ilgili müzâkereler yaparak çözüm üretme gayreti içinde olmaktır. Tam bu noktada insanların öзде ve soyda bir oldukları veya iman bazında kardeşlikleri gözden kaçırılmamalıdır.⁸⁴ Aksi takdirde insan fitratında var olan ben ve nefis ortaya çıkar. Oysa isabetli ve âdâba uygun eleştiri/tartışma hem yapılan işin veya sahip olunan davranışın kalitesini artırır, geliştirir hem de kişiyi itidale çeker, fikir ve ifade serbestliği hakkında rahat hareket etmesine katkı sağlar. Böyle bir anlayış bu gibi meselelerde bir esas olmalıdır.

Elbette, yukarıda belirtilen, kültür, terbiye çerçevesinde insanlar fikirleri, tercihleri veya yapıp edilenleri eleştirebilirler. Nitekim buna benzer durumlar sahabe arasında da olmuştur. Öyle ki, yukarıda da ifade ettiğimiz şekilde Hz. Peygamber bile bazı tasarruflarından dolayı Allah tarafından uyarılmıştır, eleştirilmiştir veya kendileri de eleştirilmişlerdir. Ona sahabe tarafından soru sorulduğu da olmuştur. Hatta meleklerin, yukarıda sözünü ettiğimiz şekilde, Allah'a hikmetini bilmedikleri bir konuda soru sordukları bile vâki olmuştur.

Eleştiri, tartışma ve müzâkere insanı sorgulayan, kötöleyen, kıran, yıpratın, zorda bırakan bir amaca yönelik değil olumlu, yapıcı, gönülleri kazanacak, doğru olanı bulacak veya ortaya çıkartacak nitelikte olmalıdır. Aksi takdirde bu, ayrılıklara veya fesada yol açmaya sebep olabilir. Bu da toplumun enerjisinin boşa harcanmasına, ayrılıklara ve gücünün zayıflamasına, çekişmeye, yılgınlığa neden olur.⁸⁵ Hal bu ki Allah kendisine ve Hz. Peygamber'e kayıtsız, şartsız teslim olunmasını, müminler/müslümanlar arasında sulhun⁸⁶ ve birliğin hâkim olmasını ister.

İnsan hangi kesimden hangi meşrepten olursa olsun, kişinin ona karşı kendini beğenme/kendini üstün görme⁸⁷ veya tersine bu manada her hangi bir hakka sahip olma veya böyle bir psikolojiye bürünme hakkı da yetkisi de olamaz. Her şeyden önce kul kendini çok iyi tanımalı, takvânın gayrında üstünlük⁸⁸ aranamayacağını, kendisinin kul olduğunu ve Hz. Muhammed'in ümmetinden olduğunu, her şeyde münekkit olmak yerine, yapıcı olunması gerektiğini, tebliğ görevinin de bulunduğunu, insanın başkalarını eleştirirken izlediği metodun veya davranışın bir bakıma kendi kişiliğini de ortaya koyduğunu bilmelidir.

⁸⁴ Bkz. *Nisâ* 4/1; *Hucurât* 49/10, 13 vd.

⁸⁵ Bkz. *Enfâl* 88/46 vd.

⁸⁶ Bkz. *Hucurât* 49/9,10.

⁸⁷ Bkz. *İsrâ* 17/37.

⁸⁸ *Takvâ*, kulun/insanın, canını veya nefisini cezaya/azaba sürükleyecek şeylerden sakınması, uzak durması veya ilâhî buyrukları gözetmede ve yerine getirmende titiz davranmasıdır.



İnsanlar arası üstünlüğü iradeli, eşit şartlarda ve hayırda yapılacak yarışla, takvayla elde edilebileceği Kur'ân'da ısrarla vurgulanır.⁸⁹ Nitekim bu sûreye göre de meseleler güzel ahlâkla, âdâba riâyetle⁹⁰, güzel davranışlarla ve ilişkilerle çözülebilir. Nitekim iyiliğin, üstünlük ölçüsü olarak ifade edebileceğimiz takvâ, evrensel değerlere, erdemlere sahip olmakla ve bunların aksi hallerden sakınmakla mümkün olur. Bu açıdan bakılınca sahip olunan vasıflar, mevki veya varlık olma insanın eleştirilmesinde bir engel veya bir zırh oluşturamaz. Ayrıca Allah'ın insana bahsettiği onur ve değer kendi çabası ile oluşan bir şey değildir. Hal bu ki övünç kaynağı olan şey, dinî/evrensel değerler bağlamında ortaya konulabilecek şeylerle ilişkilidir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in Kur'ân'da eleştirilmesi söz konusu olmuşsa da onun peygamberliği açısından bir sorun dahi olmadığı gibi Kur'ân'a olan güven açısından da bir sorun veya zarar teşkil etmez.

Hz. Peygamber'in, arkadaşlarıyla istişare etmesi, yukarıda bahsettiğimiz hususlar bağlamında, son derece önemlidir. Bu aynı zamanda onun için ifade ve düşünce özgürlüğünün ne kadar önemli olduğunu gösterir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in kendisiyle ilgili arkadaşlarıyla açıkça ve rahatlıkla paylaşmış olması insanlar için son derece önemli ve örnek bir davranıştır. Ancak onunla ilgili yapılan bu eleştirilerin, Hz. Peygamber'e karşı bir argüman olarak kullanılmayacağı anlaşılıyor. Bunun gerekliliği bu sûrede ortaya konan edep ve saygı bağlamında düşünülmelidir. O zaman yapılacak şey, söz konusu meselelerin anlaşılmasına çalışmak veya ne şekilde anlaşılacakları üzerinde durmak olmalıdır. O zaman bu hususta sağlıklı değerlendirmeler yapılabilir.

Nihayet Hz. Peygamber'in evi, ahlâk, irfan ve terbiye odalarından ibaretti. Burada birbirinden farklı metotlarla değişik meseleler hakkında gönüllere ve nefislere hitap ediliyordu. Öyle ki o, nübüvveti döneminde ümmi olan o topluluğu ahlâklı, adâletli ve medenî bir hale getirmiştir. Bunu yirmi üç yıllık bir zamanda yaptığı anlaşılmalıdır. Bunlar aynı zamanda o hayırlı topluluğun durumunu terbiye ve tedip etmede özellikle Kur'ân'ın önemli rolünü de ortaya koyar. Bütün bunlarda Hz. Peygamber'in örnek kişiliğinin, son derece ideal bir eğitici ve öğretici olmasının ağırlığı ve katkısı asla yadsınamaz.⁹¹ *Hucurât sûresi* üzerinden, Kur'ân'ın güzel hitabının ve bu bağlamda iletişiminin uzlaşısı konusunda insanlara nasıl ışık tuttuğunun bariz bir şekilde ortaya konulmasının önemi de ortaya çıkmış oluyor. Bu bağlanmada insanlar arasında istenen edebî, uzlaşının ve güvenin sağlanmasının büyük bir önem arz ettiği de kendisini gösteriyor. Zira bütün müminler tek bir can gibidir ve öyle olmalıdır. Bu, özellikle o hayırlı topluluk için olmazsa olmazlardan biri olup en hayırlı bir nimettir.

Kur'ân mesajı ve hoş hitabı ile insan cezp olur, coşar ve bu vesile ile kalpler ülfet eder. Ayrıca Hz. Peygamber, talim ve terbiye faaliyetlerindeki kılavuzluğu, yönlendirmesi, muhatabına bilgisini aktarması ve de bunun onlara etkisine katkıda bulunması gibi dahli hususlar, bu işin keyfiyetindeki

⁸⁹ *Hucurât* 49/13 vd.

⁹⁰ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el- Kurtubî, *el-Câiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, c. XVI, s.198.

⁹¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Erkan Kavaklı, "*En Sevilen Öğretmen Hz. Muhammed*", Nesil yay., İstanbul 2006, ss.11-20; ayrıca bkz. Mehmet Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri*, MÜ İF Vakfı Yay., sy. 6, İstanbul 1989, ss. 81-93.



mevcut mükemmelliği ve vahyin insana etkisini ve katkısını ve de harika sunumunu gösterir. Zira Kur'ân'da ve özellikle bu sûrede ortaya konan ilişkilerde onun rehberliği, beşerî uyumda, hoş görüde, sağlıklı iletişimde, görüşlerin faydalı olana yoğunlaşmasında, insanların bir birine tahammüllü olmasında vb. hususlarda da etkili bir ilaç olmuştur.

Sonuç

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde nâzil olan Hucurât sûresi, ashabın görgü, edep ve ahlâk hakkında terbiyesi/eğitimi ile alâkalı hususları dile getirir. Nitekim onların izlenmekte olan ahlâkî tavırları ve tutumları hakkında vahiyle eleştiri ve uyarı gelmişti. Bu, Hz. Peygamber'e karşı edepte ve saygıda kusur etmelerinden kaynaklanmıştı. Nihayet Hucurât sûresinde onların ilişkilerde takınmaları gereken tutumlara ve tavırlara dair bilgi ve buyruklar da gelmişti.

İsmi dördüncü âyette geçen “*hücre*” ve onun çoğulu olan “*hucurât*” kelimesinden gelen bu sûre kısa, sözleri veciz ama manaca çok geniştir. Adı Hz. Peygamber'in yaşadığı hâne-i saadeti ifade eder. O ve diğer ilişkili mekânlar, onun edep ve görgü kabilinden beşerî münâsebetlerinin cereyan ettiği, ahlâkî ve terbiyevî faaliyetlerin yoğunluklu olarak yaşandığı ortamlardır.

Bu sûrede ahlâkla ve edeple ilgili meseleler ele alınır. Nitekim o dönemlerde İslâm toplumunda, diğerlerinde ve yukarıda sözü edilen ortamlarda âdâb-ı muâşeret açısından sıkıntıların olması, bunlara duyulan ihtiyacın bir göstergesidir. Bununla birlikte saygı, üstün bir edep ve terbiye hakkında gelen ölçülerin temelini oluşturan genel esaslarla ilgili hususlar da bu sûrede nâzil olmuştur. Bu anlamda Hz. Peygamber'le alâkalı olan ve tesisi istenen edep, bunun her çeşidini içeren edeptir. İşte bu, kendisi ile edepdenilmesi murat edilen, evsâf ve meziyetleri bildirilen ve de pratiğe dönüştürülmesi için kendisine yönlendirilen edeptir.

Allah'ın emrettiğini yapmakla ve nehiy ettiğinden sakınmakla edinilebilecek, geliştirilebilecek ve güzel huy diyebileceğimiz *edep* ve *görgü* ile istenen davranışları sergilemek mümkündür. Bunlar, Hz. Peygamber'in şahsı, nübüvveti hakkında ve ashabının kendi aralarında ve başkalarıyla olan ilişkilerine dair cereyan eden kalıcı saygıyı ve edebi ifade ederler. Bu manada ve özellikle insan onuruna yakışır saygılı, nezaketli, seviyeli, medeni ve kendi şanına uygun hususiyetlerin/meziyetlerin terbiyesi, eğitimi, bunların kazanılması, bunlarla donanımlı olunması ve pratiğe dönüştürülmesi en hayırlı ve ayrıcalıklı bir konumda olan sahabe için bir zorunluluk olmuştur.

Hz. Peygamber'in huzurunda veya herhangi bir konuda örneğin sözde ve davranışta, sünnete ve Kur'ân'a uygun hareket ederek genel manada dini konularda veya fikir yönünden onun tarafından bir izin veya yapılan bir istişare olmadan önüne geçilmemesi isteniyordu. Buna uygun tutum ve davranış ancak üstün meziyetler, edep ve samimi bir itaat ile mümkündür. İşte bu ihtiyacın anlayış ve bilgisine yönelik Hucurât sûresi'nde en genel anlamda ahlâkla, edeple ilgili davranışlar konusunda temel esaslarla birlikte herkes için gerekli olan ibretler, öğütler ve nasihatler de ortaya konur. Bunlarla medenî, onurlu, seviyeli ve nitelikli olmakla birlikte kendileri ile yaşanarak yükselme şerefi yakalanabilecek insanî ilişkiler oluşturulması da öngörülür.



Bu srede ilgili yüksek değerler, erdemler Hz. Peygamber ve sahabe aracılığıyla ama özellikle Hz. Peygamber'in örnek duruşu üzerinden veriliyor. Bu görevini, konumuna münasip, sabırlı ve tahammüllü bir Şekilde, stelik zaman zaman kendine yönelik yapılan kaba hareketlere karşın kırılmadan ve alınganlık göstermeden yerine getiriyor ve bu gibi durumları engin hoşgörüsü ile karŐılıyordu. Ancak hem samimi hem de buna Şahit olan ve ona karşı muhabbet besleyen sahabe imanları ve iyi niyetleri sayesinde ona karşı kendilerine ĉeki düzen vermiŐlerdi.

Hz. Peygamber, bir mürebbi ve muallim olarak bulunduğu meknlerde mutlaka terbiye ve edep faaliyetleri konusunda rehberlik eder, bildiğini aktarır, yönlendirme yapar ve bu gibi hususlarda ilâveten bizzat etkisi ve katkısı ile hareket eden bir elĉi idi. O'nun bu anlamda kutsal ulvi bir görevi olması nedeniyle ve de kendi saygınlığının önemine binaen itibarının ve konumunun saygınlığının da korunması gerekiyordu. Zira o, misyon aĉısından sıradan bir vazife ile görevli olmamakla birlikte, Allah'ın Őeĉkin kulu ve elĉisi idi. Nitekim asabı, istenen kimliğe ancak böyle güzel prototip rehberliğinde kavuŐabilirdi.

Sahabeden oluşan o güzide ve en hayırlı topluluğun güzel ahlâk ve prensipler ile terbiye ve edep kazandırmak iĉin yönlendirilmesi amaĉlanmıŐtır. Bunun yanında edep ve dikkat ile Allah'ın sözlerini, emirlerini ve hükümlerini itina ile ve hassasiyetle dinleme ve uygulama hususu da ima edilmiştir. Bununla birlikte itaatle onlara riâyet edilmesi ve Hz. Peygamber'in sahip olduğu mevkiye uygun olacak Şekilde onunla diyalog kurulması talebine de vurgulu bir Şekilde işaret olunmuŐtur.

Bu srede aŐap arasında olması gereken edep, tavır, vuku bulabilecek ihtilâflar hakkında ne yapılması gerektiği hususlarında da yol gösterilmiş ve bunlarla ilgili emir ve tavsiyeler de bulunulmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in rnekliğinde aŐap arasında insanî, dinî kardeşlik ve birlik-berberlik anlayışı/ruhu da geliŐtirilerek pekiŐmiŐ ve güvenceye kavuŐma imkânı bulmuştur. Bu nedenle aralarında zaman zaman oluşan meseleler, msmaha ve anlayışla karŐılanır, kolaylıkla ĉzm alternatifleri bulunabilir olmuş ve bu anlamda fırsatlar yakalama/ortaya koyma hakkında ilgili refleks/mekanizma da geliŐmiŐtir.

Hz. Peygamber herhangi bir meselede karar vermeden önce onu aŐabıyla detaylarıyla istişâre ederdi. Bu onun fikir ve ifade serbestliğine verdiği önemin en mühim göstergelerinden biri idi. Buna rağmen o Őeĉkin insan, dışındakilerle aynı sosyal hayatı paylaŐmakla birlikte ilâhî talimatlara ve kanunlara hem tâbi idi hem de onlardan sorumlu idi. Üstelik o, ne biyolojik ne de fizyolojik yönden diğer insanlardan farklı bir niteliğe sahip idi. Oysa o, karakter yönünden hrika, kişiliği ĉok yüksek olmakla birlikte onun bir insan olarak bazı olaylardan kaynaklı etkilenir olması ĉok doğaldı.

Kur'an'da beyan edilen ve bizzat Hz. Peygamber'e yönelik vahiyle bildirilen uyarıları ve eleştirileri o, etrafındaki insanlara aĉıkĉa söylüyordu ve bundan ĉekinmiyordu. Bu davranıŐına insanlar tarafından nasıl bir tepki verileceği kaygısı ve düşüncesi ona her hangi bir engel teşkil etmiyordu. Bu uyarıların ve eleştirilerin Kur'an'da yer alması, beyan edilmesi ve de aĉıkĉa ifade edilmesi her zaman var olmuş ve olacak olan müslümanlar iĉin ĉok güzel bir örnek teşkil etmiştir. Bunun insanlar arasında bir anlayış olarak akis bulması, yaygınlaŐması, düşüncenin ve fikrin serbestĉe ifade edilmesi hususunda bir anlayış olarak yerleşmesi konusuna etkili bir katkısı olmuştur.



Hız. Peygamber'in açık yüreklilikle dile getirdiklerinden dolayı onu eleştirmekten ziyade ilgili meseleleri anlamaya çalışmanın daha uygun olduğu anlaşılıyor. Onunla ilgili uyarıyı/taziri Kur'ân'ın dile getirmesi, eleştiri kültürünün yerleşmesi, ifade ve fikir serbestliğinin önem kazanması açısından da son derece önemlidir. Bundan amacın, söz konusu diğer ahlâkî meseleler gibi bu hususlarda/meselelerde de ilişkiler/âdâb-ı mâşeret hakkında gerekli olan terbiye, nezaket, görgü vb. değerleri kullara/müminlere öğretmek ve onlara bunların pratiklerini kazandırmaktır. Böylece bu, Kur'ân kaynaklı tâlimle, terbiyeyi kulun derecesinin yükseltilmesi, *sâlih/olgun, saygılı ve edepli*, uzlaşmacı insan oluşmasına katkıda bulunulmasından ibaret olan nihâi hedefe yöneliktir.

Hucurât sûresinde çeşitli konularda müminlerde/müslümanlarda faziletli, edepli, uyumlu ahlâklı davranışlar oluşturmak istenmiş, ama çirkin ve hoş görülme söz ve davranışlardan da uzaklaştırılmaları amaçlanmıştır. Zira bunlar ilişkileri zedeleyen davranışlardır. Örneğin *alay etme, gıybet, tecessüs* vb. bunlardandır. Kul özellikle bu anlamda ve bu sürede edep ve güzel ahlâk ilkelerine sevk edilmiştir. Bununla birlikte Hız. Peygamber'e karşı yapılacak belli nitelikteki davranışların övgü konusu olduğu da anlatılmak istenmiştir. Nitekim buna benzer melekler de söz ve emirde riâyetkârlıklarından dolayı Allah tarafından övgüyü hak etmişlerdir. O halde bu biçimde/renkte ilişkilerin devam ede gelen ilâhî kaynaklı kadîm birer gelenek olduğunu söylemek mümkündür. Bu gelenek, ahlâk ve prensipler özde bir ve bu mesajı muhatap olan bütün insanlığa teşmil edilebilir.

Nihayet Hız. Peygamber, oldukça değişik etnik kesimlerden, farklı kabiliyette, anlayışta ve alışkanlıklarda fertlerden/insanlardan meydana gelen bir topluluğu kendisine gelen vahiy ile insanî ve ahlâkî değerlerle donatmayı, farklı bir anlayışla, üslupla ve düzenle hemhal olmalarını sağlamayı başarmıştır. Onlar da elbette aralarındaki ilişkilerinde bunları benimsemiş, bunlardan nasiplenmiş, bunları uygulamış ve geliştirmişlerdir. Bu şekilde Kur'ân'ın talep ettiği üzere o topluluk fertleri arasında edep, hoşgörü, birbirine tahammül, uzlaş ve saygı hâkim olmuş ve bu değerler bağlamında o, en hayırlı bir ümmet/topluluk olma vasfına ve şerefine nâil olmuştur. ve's-Selâm...



Kaynakça

İbnü'l-A'rabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah (ö.543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1407/1987.

Bayraktar, Mehmet Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri*, MÜİF Vakfı Yay., sy. 6, İstanbul 1989.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî(ö458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân -Kur'an Meâli ve Tefsiri-*, Erkan Yay., İstanbul 1435/2014.

Çağırıcı, Mustafa “*Ahlâk*” mad., DİA, İstanbul 1989.

Doğan, Lütfî, *Fatiha ve Hucurât Sûrelerinin Meal ve Tefsiri*, DİB Yay., Ankara 2017.

Erkaya, Mahmud Esad, *Ku'ran Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, OTTO Yay., Ankara, 2017.

Güven, Şahin, *Erdemli Toplumun İnşası* (Hucurât Sûresi Tefsiri), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî(ö.241/855), *Müsned*, (thk. Şu'ayb el-Arnaut, Adil Murşid v. dğr.), Müessesetu'r-Risâle, 2. Baskı, ys. 2001.

....., *Müsned*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1429/2008.

Kandemir, Mehmet Yaşar, *Şemâil-i Şerîf Şerhi*, Tahlil Yay., 2. Baskı, İstanbul 2016.

....., Halit Zavalısız, Ümit Şimşek, *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an'ı Kerîm Meâli*, İstanbul 2010.

Karaman, Hayreddin, Çağıcı, Mustafa ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB, Yay., Ankara 2008.

Kavaklı, Ali Erkan, “*En Sevilen Öğretmen Hz. Muhammed*”, Nesil Yay., İstanbul 2006.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer (ö.774/1373), *Hadislerle Kur'an'ı Kerîm Tefsiri*, (çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner), Çağrı Yay., İstanbul 1986.

....., *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1413/1993.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

Kutup, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, (trc. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler), İstanbul 1977.



İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni(ö.273/887), *Sünen-i İbn Mâce*, (thk. Sıdkî Cemîl), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1424/2003.

el-Munâvî, Zeynu'd-Dîn Muhammed Abdu'r-Raûf (ö.1031/1622), *et-Teyisîr bi Şerhi'l-Câmii's-Sğîr*, Yay., Mektebetu'l-İmâmi'ş-Şafîî, Riyâd 1408/1988.

er-Râzî, Mhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî eş-Şafîî(ö.606/1210), *Tefesîru'l-Fahri'r-Râzî* (Mefâtihu'l-Gayb mine'l-Kur'âni'l-Kerîm), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ys. ts.

Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, (trc. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz), Ensar Nşr., İstanbul 1993.

Sâlim, Atiyye b. Muhammed (ö.1420), *Tefsîru Sûreti'l-Hucurât*, ys., ts.

Süleyman, Fahd Nâsır, *Tefsîru Sûreti'l-Hucurât*, ys. ts.

Muhammed b. Ali b. es-Şevkânî(ö.135), *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1431/2010.

Teberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî, *Mu'cemu'l-Kebîr*(ö.360/971), thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, 2.Baskı, Kahire 1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (ö.279/892), *el-Câmiu's-Sahîh* (Sünenü't-Tirmizî), (thk. İbrahim Adve İvad), İhyâut'-Turasi'l-Arabî, ys. ts., *Kitâbu'l-Ferâiz* 30.

Vehbi, Mehmed, *Büyük Kur'an Tefsiri* (Hulâsâtu'il-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân), Üçdal Neşriyât, 4. Baskı, İstanbul ts.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ts.





İBN TEYMIYYE'YE GÖRE İMAM EŞARÎ

Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKKOYUNLU

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dinî İlimler Fakültesi

Öz

Fıkıhta Hanbelî itikatta Hadis Taraftarı bir çizgiye sahip olan Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), kelâm, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlere dönük tümel eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye, tikel anlamda itikadî İslam mezheplerine dönük eleştirel bir duruş sergilemiştir. Siyasî-itikadî İslam mezhepleri arasında İbn Teymiyye'nin eleştirilerine en çok Şia ile Cehmiyye ve Mutezile'nin hedef olduğu görülmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin kendine özgü bir biçimde oluşturmuş olduğu Ehl-i Sünnet tasavvurunun dışında kalan Eşarîlik gibi yapılar da İbn Teymiyye tarafından tenkit edilmiştir. Genel kanaate göre ise Eşarîlik, Maturidîlik ile birlikte Ehl-i Sünnet çatısı altında kabul edilmektedir. Konuya tam da bu noktadan eğildiğimizde İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisinin farklı bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisinin ilk ve en önemli noktalarından birini ise Eşarîliğin kurucusu Ebû Hasan el-Eşarî'nin (ö. 324/936) şahsına dönük tespit ve değerlendirmeleri oluşturmaktadır. Zaman zaman birtakım olumlu ifadeler kullansa da İbn Teymiyye, çoğunlukla İmam Eşarî'ye dönük bazı tenkitlerde bulunmuştur. Bu doğrultuda tebliğimizde İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî'ye yönelik eleştiri ve değerlendirmeleri, farklı değişkenler üzerinden analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Eşarîlik, İmam Eşarî.

IMAM AL-ASHARI ACCORDING TO IBN TAYMIYYA

Abstract

Ibn Taymiyya (d. 728/1328), in addition to criticism in the fields of theology, logic, philosophy and mysticism, has also shown a critical stance towards the Islamic sects. Among the Islamic sects it is seen that the criticism of Ibn Taymiyya is mostly aimed at Shia and Mutazilite. However, Ibn Taymiyya criticized the schools such as Asharism, which were outside the conception of the Ahl as-Sunnah, which Ibn Taymiyya had created in a particular way. According to the general opinion, it is accepted under the framework of Ahl as-Sunnah together with Maturidism. It is seen that Ibn Taymiyya's criticism of Asharism has a different content when we talk about this point precisely. One of the first and most



important points of Ibn Taymiyya's criticism of Asharism is the criticism of Abu Hasan al-Ashari (d. 324/936). Although sometimes using positive expressions, Ibn Taymiyya often found some criticisms towards Imam al-Ashari. In this direction, the criticism and evaluation of Ibn Taymiyya to Imam Ashari will be analyzed through different variables in this paper.

Key Words: Ibn Taymiyya, Asharism, Imam al-Ashari.

Giriş

Mezheplerarası ilişkilerin seyrettiği ve mezheplerin birbirlerini görme ve okuma biçimlerini şekillendiren çok sayıda değişkenden bahsetmek mümkündür. Mezheplerin doktrinleri, kendilerini temellendirme biçimleri ve diğerlerini gerek dine gerekse kendilerine göre konumlandırma tarzları, bu süreçte oldukça önemlidir. Bu faktörlerin itici gücüyle mezhepler hem kendi varlıklarını temellendirmekte hem de öteki ile ilişkisinin temel kodlarının anlam çerçevesini kurgulamaktadır. Belirtilen hususun hem siyasî-itikadî İslam mezheplerinin kendi arasında hem de fıkıh mezhepleri olan ilişkilerinde bu hal üzere olduğu söylenebilir. Bununla birlikte itikadî ve fikhî ekollerin kendi aralarında yaşanan gerilim odaklı mücadelenin özellikle itikadî mezhepler açısından bakıldığında daha fazla ve yoğun anlamlar taşıdığını belirtmek gerekir.

İslam düşüncesinin tarihsel seyrine bakıldığında siyasî-itikadî İslam mezheplerinin kendi aralarında etkileşim ve ötekileştirmeye dayalı uzun soluklu bir ilişki biçimi geliştirdiği görülmektedir. Bu ilişki biçimi, bazı durumlarda örneğin Mutezile-Hanbelîlik ilişkisinde görüldüğü gibi taraflardan birinin zamanla tarihten silinmesi gibi nedenlerden ötürü varlığını büyük oranda yitirmiştir. Farklı bir örnek olarak Eşarîlik-Maturidîlik ilişkisine¹ bakıldığında ise daha başka bir manzara ile karşılaşırız. Zira bu iki ekol arasındaki çok değişkenli denklemlere dayalı ilişki biçimi, hicrî IV. asrın sonlarından itibaren başlayarak günümüze kadar gelmiştir. Zaman zaman Şafilik ve Hanefîlik gibi fıkıh ekollerinin zaman zaman da siyaset, sūfî epistemoloji ve felsefe ile kurulan bağın anlam kazandırdığı bu ilişki, günümüzde de farklı yoğunluk ve düzeylerde varlığını sürdürmektedir.

Tarihin erken dönemlerinde başlayarak günümüzde de varlığını devam ettiren mezheplerarası ilişki biçimlerinden birini de Eşarîlik-Hanbelîlik mücadelesi² oluşturmaktadır. Sünnîlik olgusu ve Ehl-i Sünnet perspektifinden bakıldığında bu iki ekol, aynı potada değerlendirilmektedir. Sünnîlik merkeze alınıp siyaset ve itikat sahasındaki bazı hususlar devre dışı bırakılacak olursa bu iki mezhebin söylemleri benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte Eşarîlik ile Ehl-i Hadis zihniyeti üzerinde yükselen Hanbelîliğin aynı zamanda tarihin farklı dönemlerinde kıyasıya bir rekabet yaşadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu iki ekolün edebiyatına göz atıldığında en etkili muhatabın aslında bir diğeri olduğu görülür. Eşarîlik-Hanbelîlik mücadelesinin geliştirdiği ilişki biçimi, tarihin geneline yayılmış aynı

¹ Konu ile ilgili müstakil bir ilişki için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2019.

² Eşarîlik-Hanbelîlik mücadelesinin tarihinden bir kesit için bkz. Muhyettin İğde, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yay. İstanbul, 2016, s. 223-228.

zamanda fikirler ve eserler üzerinden seyreden bir ilişki olmakla birlikte bazı dönemlerde etkili birtakım isimlerin bu ilişkiye yön verdiği ve yeni boyutlar kazandırdığı anlaşılmaktadır. Hanbelilik açısından bakılacak olursa İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) hem Eşarîliğin hem de bu ekolün kurucu ismi olan İmam Eşarî'nin (ö. 324/935-36) hicrî VIII. asırdan sonraki en önemli muarız ve münekkitlerinden biri olarak karşımıza çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Bu doğrultuda Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğinin en etkili ve renkli simalarından biri olan İbn Teymiyye gerek İmam Eşarî gerekse de Eşarîlik ile ilgili değerlendirmelerinden hareketle kendi geleneğinde merkezî bir konum elde etmiştir. Dahası İbn Teymiyye'nin bu konumu, otoritesini günümüzde de hâlâ sürdürmektedir.

Bu nedenle tebliğimizde İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisi bağlamında şekillenen İmam Eşarî algısı, mezheplerarası ilişkiler ve mezhebî aidiyet olgusu gibi değişkenler üzerinden analize tabi tutulmuştur. Her ne kadar İbn Teymiyye'nin zihninde İmam Eşarî ve Eşarîlik tarihsel vakıya da uygun olarak farklı şekillerde konumlandırılrsa da bu ekol ve kurucu figür olan İmam Eşarî ile ilgili zaman zaman müspet ifadeler kullansa da onun İmam Eşarî ile ilgili eleştiri, tespit ve değerlendirmeleri, birçok açıdan önem arz etmektedir. Bu amaçla elde edilen veriler, İbn Teymiyye'nin özelde İmam Eşarî ve Eşarîlik genelde ise Ehl-i Sünnet algısının tasvir edilmesini kolaylaştıracaktır. Böylece Hanbelîliğe yaslanmış bulunan günümüz Vehhâbî ekolünün ve Selefi-Vehhâbîler'in Eşarîlik ve Ehl-i Sünnet algılarının ortaya çıkarılmasına da farklı yönlerden katkı sunulması hedeflenmektedir.

I. Mutezile ile Ehl-i Hadis-Küllâbiyye Arasında İmam Eşarî

İbn Teymiyye'nin zihninde şekillenmiş bulunan İmam Eşarî algısının analiz edilmesine yardımcı olacak en önemli hususlardan biri, aşağıdaki verilerden de anlaşılacağı üzere onun Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırladığı genel kabul gören Abdullah İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ile ilgili değerlendirmeleridir. Zira İbn Teymiyye, İmam Eşarî'den bahsettiği çoğu yerde İbn Küllâb'ı da anmakta ve birçok açıdan bu iki isim üzerinden çeşitli bağlantılar kurarak karşılaştırma ve değerlendirmeler yapmaktadır. Bu sürecin daha iyi aydınlatılması adına her ne kadar İbn Teymiyye, İbn Küllâb'dan bahsettiği yerlerde Küllâbiyye mektebinden çok fazla söz etmese de tarihte yer edinmiş bulunan bu ekolün de değerlendirmeye alınması önem arz etmektedir.³ Böylece İbn Teymiyye'nin ehl-i ispat kelimcileri arasında gördüğü ve çoğunlukla müspet ifadeler kullandığı İbn Küllâb ve Küllâbîlik ile ilişkisi üzerinden tesis etmiş olduğu İmam Eşarî algısı, daha sağlıklı bir zeminde ele alınma imkânı bulacaktır. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin bu süreçte Küllâbîlik'ten ziyade İbn Küllâb ile ilgili değerlendirmelere yer verdiği görülmektedir. Belirtilmelidir ki Küllâbiyye mektebinin İbn Küllâb'ın görüşlerinden çok fazla farklılık göstermemesi, zaman zaman Küllâbiyye ile ilişkilendirilen İmam Eşarî'nin doğrudan İbn Küllâb ile ilişkisi bağlamında dile getirilen ifadelerden hareketle ele alınmasını kolaylaştırmıştır. İmam Eşarî'nin Ehl-i Hadis ile olan ilişkisi de aslında benzer bir nitelik taşımaktadır. Böylece İbn Teymiyye, İmam Eşarî'nin Ehl-i Hadis ile ilişkisine dair değerlendirmelerde bulunurken bu sürecin merkezine bazı durumlarda Ahmed b. Hanbelî (ö. 241/855) yerleştirmektedir. Ahmed b. Hanbelî'nin din anlayışının Ehl-i Hadis zihniyeti ile çok büyük oranda örtüşüyor olması, İmam Eşarî-Ehl-

³ Küllâbîlik ile ilgili iki çağdaş araştırma için bkz. Tefik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Emin Yayınları, Bursa, 2006; Mehmet Kalaycı, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2010, cilt: LI, sayı: 2, s. 399-431.

i Hadis ilişkisinin Ahmed b. Hanbel gibi merkezî bir figür üzerinden analiz edilmesini mümkün kılmaktadır. Bu süreçte İbn Küllâb örneğinde görüldüğü gibi zaman zaman el-Kalânîsî'nin de İmam Eşarî ile birlikte anıldığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin el-Kalânîsî hakkındaki değerlendirmeleri her ne kadar bu çalışmada kendisine yer bulamamış olsa da İmam Eşarî ile ilgili tespitlerinin analiz edilmesine yardımcı olacak bir nitelik taşımaktadır.

İmam Eşarî ile İbn Küllâb arasında sık sık bağlantı kuran İbn Teymiyye, İbn Küllâb'ın İslam'da "Kur'an Allah'ın sözüdür fakat Kur'an'ın harfleri Allah'ın sözü değildir" diyen ilk kişi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu görüş, yarısı Mutezile'den yarısı Ehl-i Sünnet'ten alınmış bir görüştür. Böylece İbn Küllâb, aslında Allah'ın sıfatlarını ispat etme yoluna gitmek suretiyle bir anlamda Mutezile'ye muhalefet etmiştir. İbn Küllâb'ın kendinden sonraki dönemde takipçilerince benimsenen en önemli görüşü ise budur. İbn Küllâb'ın taraftarları arasında sıfatların kabulü yönünde görüş beyan edenlerin en önemlilerinden biri İmam Eşarî'dir. Buna rağmen Eşarî, bazı görüşlerinde Mutezile'ye muvafakat etmekten kurtulamamıştır.⁴ İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre bazen de Eşarî, Cehm b. Safvan ve taraftarlarının görüşlerini benimsemiştir. Allah'ın yarattıklarını bir hikmet ve gaye ile yaratıp yaratmadığı ile ilgili tartışmalarda İbn Teymiyye, yaratmanın bir hikmet ve gaye ile olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün aksini savunanlar ise Cehm b. Safvan ve taraftarlarıdır. Ebu Hasan el-Eşarî ise bu konuda Cehm b. Safvan ve taraftarlarına tabi olmuştur.⁵ Yine İbn Teymiyye'ye göre İmam Eşarî, "meşiet", "muhabbet" ve "rıza" kavramlarının aynı olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda bu kavramları bir kabul etmiş böylelikle Cehm b. Safvan, Cehmîyye ve Mutezile ile benzer görüşleri benimsemiştir.⁶

İbn Teymiyye, kelamın doğası ile ilgili tartışmalara değinirken bu konuda üç ayrı görüşün ortaya çıktığını belirtmektedir. Bunların üçüncüsü selef imamlarının görüşüdür ki buna göre kelam, tüm harfleri ve anlamları ele alır. Bu konuda İbn Küllâb'a ait bir görüş vardır ki bu görüş ilk kez onun tarafından ortaya atılmıştır. Daha sonra ise Ebu Hasan el-Eşarî bu konuda kendisini takip etmiştir. İbn Küllâb ile Ebu Hasan el-Eşarî ise Mutezile'ye muhalif Ehl-i Sünnet'e ise muvafık görüşlere sahiptir. Yine de bu iki isim, sünnet ilimlerindeki bilgilerinin azlığı ve Mutezile'ye olan yakınlıklarından dolayı bazı fasid usüllere sahiptir. Ayrıca bu iki ismin sünnete muhalif olan ama Mutezile ile de uyuşmayan birtakım görüşleri vardır.⁷ İbn Teymiyye bazen de Ebu Hasan el-Eşarî ve Kalânîsî'yi birlikte ele almakta ve bu iki ismin Mutezile'ye karşı çıkmalarına rağmen selef neslinin ve imamların usûlünü benimseyerek onların yolundan tam olarak gidemediklerini belirtmektedir. Zira selef imamları, Mutezile'nin çelişkilerini net bir biçimde ortaya koyan bir usûl benimsemişken bu isimler için aynı durum söz konusu değildir.⁸

⁴ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Dekâiku't-Tefsir*, thk. Muhammed es-Seyyid Celyend, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, Dımaşk, 1984, c. II, s. 189-187.

⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî, Matabiü'r-Riyad, Riyad, 1381/1962, c. XVI, s. 130. Ebu Hasan el-Eşarî'nin Cehm b. Safvan'a tabi olduğu ileri sürülen bir başka konu için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XVII, s. 101.

⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. VIII, s. 474-475.

⁷ İbn Teymiyye, *el-İstikame*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, 1983, s. 211-212.

⁸ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmîyye fî Te'sisi Bidaihimi'l-Kelamiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Huneydi, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, Medine, 2005, c. V, s. 503.

İmam Eşarî'nin Mutezilî geçmişi,⁹ özellikle kelamcı yönünün Mutezile'den kalmış olması,¹⁰ İbn Teymiyye tarafından çoğunlukla menfî bir zeminde ele alınmış olmakla birlikte söz konusu Eşarî'nin Mutezile eleştirisi olduğunda durum tersine dönmekte ve İmam Eşarî'nin Mutezilî geçmişi işlevsel bir rol icra etmektedir. Zira İbn Teymiyye, İmam Eşarî'nin Mutezile'nin görüşlerini en iyi bilen kelamcılardan biri olduğu hususunu sık sık vurgulamaktadır.¹¹ Hatta İbn Teymiyye'nin ifadelerine bakılırsa İmam Eşarî, Mutezile'den ayrıldıktan¹² sonra tüm mesaisini Küllâbîler'in de içerisinde yer aldığı Ehl-i Sünnet çevrelerinde geçirmesine rağmen Eşarî'nin Ehl-i Sünnet hakkındaki bilgisi çoğunlukla yüzeysel kalmış ve hiçbir zaman Mutezile hakkındaki bilgisi kadar tafsilatlı olmamıştır.¹³ Böylelikle Eşarî'nin Küllâbîlere'e yaslanarak gerçekleştirmiş olduğu Mutezile eleştirisi, oldukça sağlam ve sahih bir zemine oturmaktadır. İmam Eşarî, Mutezile'nin görüşlerini en iyi bilenlerden biri olduğuna göre onun Mutezile'nin görüşlerini bir anlamda Mutezile düşünce sisteminin argümanlarıyla eleştirmesi, İbn Teymiyye tarafından etkili bir eleştiri örneğinin sergilenmesi adına fazlasıyla yeterli görülmektedir. Bu verili durumdan hareket edildiğinde İmam Eşarî'nin Mutezile hakkındaki donanımı olumlu bir algı oluşturmaya rağmen söz konusu Ehl-i Sünnet hakkındaki bilgisi olduğunda İbn Teymiyye'nin bakış açısının değiştiği görülmektedir. Zira ona göre İmam Eşarî'nin Ehl-i Sünnet hakkındaki bilgisi, yukarıda da belirtildiği gibi Mutezile hakkındaki bilgisiyle kıyaslanamayacak derecede azdır.¹⁴

İbn Küllâb'ın mihne sürecinde yer alması ve halku'l-Kur'an tartışmalarında Kur'an'ın kadim olduğu görüşünü savunanların ilki olması, İbn Teymiyye'nin İbn Küllâb ile ilgili algısını belirleyen en önemli etkenlerdendir. Bilinmektedir ki İbn Teymiyye, mihne sürecinde Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunan Ehl-i Hadis zihniyetinin ve bu zihniyetin en önemli temsilcilerinden olan Ahmed b. Hanbel'in sıkı bir takipçisidir. İbn Küllâb'ın İbn Teymiyye'nin bağlı bulunduğu zihniyetle örtüşen bu tür söylemleri, bu süreçte İbn Teymiyye açısından ayırt edici bir işlev görmüştür. Yine de genel anlamda belirtmek gerekirse İbn Küllâb'ın Mutezile'ye karşı vermiş olduğu mücadelede kelam yöntemini benimsemiş olması, İbn Teymiyye'nin görmezden gelemeyeceği bir durumdur. İbn Teymiyye'nin İbn Küllâb'ı eleştirdiği yerlerde genel olarak bu noktadan hareket etmiş olması, İbn Teymiyye'nin bu seçici yaklaşımına işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.¹⁵ İbn Teymiyye'nin bazı durumlarda İmam Eşarî'yi de bu bağlamda değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Ebu Hasan el-Eşarî, tarihsel vakıadan da bilindiği üzere tevhid konusundaki görüşlerini aslında Mutezile'den almış ve ilk başlarda Mutezilî kelam yöntemini yoğun bir biçimde benimsemiştir.

⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. IV, s. 72; c. XII, s. 178.

¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XVI, s. 331.

¹¹ İbn Teymiyye, *Şerhü Hadisi'n-Nüzul*, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1977, c. I, s. 172; a. m. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. I, s. 223-224; *el-Fetavâ el-Kübra li İbn Teymiyye*, thk. M. Abdulkadir Atâ', Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c. VI, s. 631.

¹² İmam Eşarî'nin Mutezile'den ayrılması ile ilgili çağdaş bir araştırma için bkz. Mehmet Keskin, "Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", *İlahiyat Akademî: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 2017, sayı: 5, s. 93-112.

¹³ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. I, s. 223-224.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. I, s. 224.

¹⁵ İbn Teymiyye'nin İbn Küllâb'a yönelik eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, 1986, c. I, s. 304; c. II, s. 246; c. III, s. 370; c. V, s. 277. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 157.

Mutezile'den ayrıldıktan sonra ise bazı konularda Mutezile'ye muhalefet etmiş olmakla birlikte yine de Eşarî'de bid'at olarak nitelendirdiği Mutezile kelimından bazı şeyler kalmıştır.¹⁶ İbn Teymiyye, İmam Eşarî ile İbn Küllâb'ı çoğunlukla aynı düzlemde değerlendirme eğiliminde olmasına rağmen bazen de bu iki isim arasındaki farklılıkları öne çıkarmaktadır. Böylece İbn Teymiyye, bu iki isim arasındaki fikir ayrılıklarına ve ihtilaf noktalarına işaret etmekte ve Ebu Hasan el-Eşarî'nin İbn Küllâb'tan ayrıldığı hususları vurgulamaktadır.¹⁷

Müşriklerin çocuklarının cennetlik ya da cehennemlik oldukları tartışmalarında İbn Teymiyye, bir rivayet aktarmakta ve bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'e dayandırmaktadır. Ona göre İmam Eşarî de bu konuda Ehl-i Sünnet ve'l-Hadis'in bu meyandaki görüşlerini aktarmıştır ki bu görüşler de İbn Teymiyye'nin tasdik ettiği görüşler cümlesindedir.¹⁸ Bir başka yerde ise İbn Teymiyye, yine bu konuyu gündemine almakta ve bu kez İmam Eşarî'den naklettiği benzer görüşü, Ehl-i Sünnet ve'l-Hadis'in değil de Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak nitelendirmektedir.¹⁹ Allah'ın arşa istivası ve arşın üstünde olduğu konusunu ele alırken de İbn Teymiyye, İmam Eşarî'nin eserlerine müracaat etmektedir. Eşarî'nin Allah'ın arşa istiva ettiği ve arşın üstünde olduğu yönündeki görüşlerini aktardıktan sonra o, bu görüşlerin aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in ve Ehl-i Hadis'in görüşleri olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Hatta ona göre İmam Eşarî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Ehl-i Sünnet ile ilgili verdiği bilgilerin büyük bir kısmını Ehl-i Hadis'in önemli temsilcilerinden olan Basralı fakih ve muhaddis Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî'den (ö. 220/835) aktarmıştır.²¹ İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri, Eşarî'nin görüşlerinin genel hatlarıyla Ehl-i Sünnet düşüncesinden kaynaklan görüşler olduğu imasını içerisinde barındırmasına ek olarak onun İmam Eşarî'yi kendi zihninde şekillenmiş bulunan Ehl-i Hadis orijinli Ehl-i Sünnet düşüncesine yaklaştırma gayretiyle de izah edilebilir.

İbn Teymiyye, esmâ ve sıfat konusunu tartıştığı bir başka yerde İmam Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* adlı eserine müracaat etmekte ve bu eserden İmam Eşarî-Ahmed b. Hanbel ilişkisine dair bilgiler aktarmaktadır. Buna göre Eşarî, büyük bir hata olarak gördüğü sıfatların nefyini terk etmiş ve Allah'ın ilahî sıfatlar ile muttasıf bir varlık olduğunu kabul etmiştir.²² İbn Teymiyye'nin esmâ ve sıfat konusuna ek olarak kelamın temel tartışma konuları arasında yer alan Allah'ın varlığı ve birliği, diğer varlıklarla ilişkisi, zaman ve mekânla münasebeti, irade ve fiilleri gibi birçok konuyu tartışırken İmam Eşarî'nin *Makalât ve el-İbâne* adlı eserlerinden çokça nakillerde bulunduğu görülmektedir. Bu konulardan biri de ru'yetullahtır. Allah'ın görülüp görülemeyeceği konusunu tartışırken İbn Teymiyye, Eşarî'nin *el-İbâne* adlı eserine müracaat etmektedir. Buna göre Eşarî, Allah'ın görülebileceğini kitap ve sünnetten hareketle aynı zamanda sağlam, açık ve sem'î delillere dayalı olarak ispat etmiştir. Bu süreçte Eşarî, cevher ve

¹⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetavâ el-Kübra*, c. VI, s. 563.

¹⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetavâ el-Kübra*, c. VI, s. 599; a.m. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. VIII, s. 182.

¹⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale's-Şazeli fî Hizbihi ve ma Sannefahu fî Adâbi't-Tarîk*, thk. Ali b. Muhammed el-Umran, Daru Alemi'l-Fevaid, Mekke, 2008, s. 79-80.

¹⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetavâ el-Kübra*, c. III, s. 67.

²⁰ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. VIII, s. 187-188. Ayrıca bkz. a.m. *Şerhü Hadisi'n-Nüzul*, c. I, s. 47.

²¹ İbn Teymiyye, *Şerhü Hadisi'n-Nüzul*, c. I, s. 47. Benzer değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye *el-Fetavâ el-Kübra*, c. VI, s. 661.

²² İbn Teymiyye, *el-Fetavâ el-Kübra*, c. VI, s. 433.

araz gibi kavramları kullanmamış olmasına ek olarak kalamî kıyas yöntemine de çok fazla başvurmamıştır. İmam Eşarî'nin özetle Allah'ın görülememesinin O'nu varlıktan yokluğa taşıma gibi bir sonuca götürme gerçeğinden hareketle kanıtlamaya çalıştığı ru'yetullah hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra İbn Teymiyye, Eşarî'nin bu görüşünün Ahmed b. Hanbel gibi selef imamlarından alındığını belirtmektedir.²³

İbn Teymiyye'nin Kur'an lafızlarının mahlûk olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda da benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bu konuda o, Ebu Hasan el-Eşarî'nin Ahmed b. Hanbel gibi selef ve sünnet imamlarının yolundan giderek Kur'an lafızlarının mahlûk olup olmadığı tartışmasına girilmemesinin en doğru yol olduğu görüşünü benimsediğini belirtmektedir.²⁴ Böylece İbn Teymiyye, bir anlamda kendi görüşlerinin ya da kabul ettiği bazı fikirlerin meşruiyetini daha önce de belirtildiği gibi Eşarî üzerinden kendi mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'e dayandırmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu süreçte İmam Eşarî'den aktardığı bilgileri genel anlamda tasdik ettiği hatta kendi fikirlerini temellendirmek amacıyla delil olarak öne sürdüğü görülmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, ilkesel duruşu ve Eşarîler'e dönük kalam eleştirisinin kaynaklık ettiği hassasiyeti nedeniyle Eşarî'nin Mutezile etkisinin görüldüğü kalam yöntemine dair bakış açısını içeren kayıtlar düşmekten de geri durmamıştır.

İbn Teymiyye, sıfatlar konusunu tartıştığı bir yerde Sıfatiyye olarak nitelendirilen ve sıfatları kabul eden bir gruptan bahsetmekte ve bu grubun temel vasıflarından birinin de Cehmiyye'ye yönelik muhalefetleri olduğunu ifade etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre Sıfatiyye içerisinde yine de bazı Cehmî görüşlerin benimsendiği görülmektedir. Zira Sıfatiyye mensuplarının büyük bir kısmı, Allah'ın isim ve sıfatlarını bütün olarak kabul ederken bazıları, özellikle de haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. İbn Küllâb ve ona tabi olanlar ise nas ile sabit olan sıfatları kabul etmekle birlikte nas ile sabit olmayan sıfatları da kabul eden ama bazı durumlarda bu sıfatları nefyeden bazı durumlarda da ta'til eden kesim içerisinde yer almaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bu konuda İbn Küllâb'a tabi olanlardan biri de Ebu Hasan el-Eşarî'dir.²⁵ Zira İmam Eşarî, İbn Teymiyye'nin birçok yerde belirttiği gibi İbn Küllâb'ın yolundan giden ve Sıfatiyye'ye mensup ehl-i ispat kalamcılarındandır.²⁶ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, sıfatlar konusunu ele alırken İbn Küllâb'ı genel olarak sıfatları kabul eden zümre içerisinde değerlendirmektedir. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere yine de o, sıfatlar konusunda İbn Küllâb ile ilgili şerh düşmekten geri durmamaktadır. Böyle bir manzaranın ortaya çıkmasında Ahmed b. Hanbel'in de İbn Küllâb'ın sıfatlar hakkındaki bazı görüşlerini eleştirmiş olması özellikle Allah'ın kalam sıfatı konusundaki görüşünü tenkit etmesi önemli bir etken olarak görülebilir.

İbn Teymiyye, *Der'u Tearûz* adlı eserinde fırak ve makalât eserlerinden aktarılan ve Ehl-i Sünnet'e ait olduğu bildirilen itikat esaslarının aslında Ahmed b. Hanbel gibi sünnet imamlarının görüşleri olduğunu ifade etmiştir. Tam da bu noktada İbn Teymiyye, Eşarî'nin *el-İbâne* adlı eserini merkeze almakta ve yukarıda bahsettiği hususu Eşarî'nin Ahmed b. Hanbel hakkındaki görüşleri üzerinden temellendirme

²³ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. IV, s. 317-319.

²⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1991, c. I, s. 268.

²⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetavâ el-Kübra*, c. VI, s. 371-372.

²⁶ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. I, s. 69.

yoluna gitmektedir. Buna göre İmam Eşarî'ye, Cehmiyye, Kaderiyye, Rafıza ve Mürcie'nin görüşlerini reddettiği bildirilmiş ve bu durumda kendi görüşlerinin ne olduğu sorulmuştur. Bunun üzerine Eşarî, kendi görüşlerinin Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine, sahabe ve tabiînden rivayet edilenlere bir de Ahmed b. Hanbel gibi imamların görüşlerine bağlılık üzerine tesis edildiğini bildirmiştir. Devamında ise İmam Eşarî, Ahmed b. Hanbel ile ilgili övücü ifadelerle yer vermiştir.²⁷ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, daha önce de karşılaştığı gibi birçok konuda Ahmed b. Hanbel'e ve bağlı bulunduğu geleneğe merkezî bir konum tahsis etmektedir. Bazen de bu görüşünü temellendirme adına önce İmam Eşarî ile Ahmed b. Hanbel arasında organik bir bağ kurma çabasına girmekte daha sonra ise İmam Eşarî'nin Ahmed b. Hanbel ile ilgili yaklaşımını delil olarak öne sürmektedir.

İbn Teymiyye, Cehmiyye'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini tartışırken İmam Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* ve *el-İbâne* adlı eserlerinden sıklıkla nakillerde bulunmaktadır. Böylece İbn Teymiyye, İmam Eşarî'nin Cehmiyye ve Mutezile'ye sıfatlar konusunda yapmış olduğu tenkitler üzerinden bir kurgu yapmakta ve sıfatlar konusunda bu iki ekole dönük eleştirilerini bir anlamda İmam Eşarî'nin görüşleri üzerinden gerçekleştirmektedir.²⁸ Bazen de İbn Teymiyye, Kaderiyye'yi de işin içine katmakta böylelikle de Cehmiyye ve Kaderiyye'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini eleştirmek maksadıyla yine İmam Eşarî'nin *el-İbâne* adlı eserinden nakillerde bulunmaktadır. Buna göre İmam Eşarî, *el-İbâne* adlı eserinde Cehmiyye ve Kaderiyye'nin Allah'ın sıfatlarını yok sayma şeklindeki görüşlerini net bir biçimde ortaya koymuş ve bu görüşlerin köken itibarıyla Zenadîka ile ehl-i ta'til'den alındığını ifade etmiştir.²⁹ İbn Teymiyye'nin Ebu Hasan el-Eşarî'den aktardığı bir başka husus, Rafizîlik-Cehmiyye daha genel bir ifadeyle Şîlik-Mutezile ilişkisine dairdir. Buna göre erken dönem Rafizîler, Cehmî değildir. Zira onların çok büyük bir kısmı sıfatları kabul eder. Kaldı ki Ebu Hasan el-Eşarî gibi *Makalât* sahipleri eserlerinde bu hususu zikretmişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre ise Cehmîler de Rafizî değildir. Zira Cehmîler arasında itizal revaçtadır ve benzer bir şekilde Mutezile, Rafizîliğin karşısında konumlandırılır.³⁰

İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî ile ilgili değerlendirmelerinin anlam çerçevesini belirleyen en önemli hususlardan biri, İmam Eşarî-Eşarîlik ilişkisidir. Bilindiği üzere İmam Eşarî, Eşarîliğin kurucu ismi olarak tarihte yer edinmiş olmakla birlikte Eşarîlik, kendisinden sonraki süreçte felsefe ve tasavvuf ile yaşamış olduğu inişli-çıkışlı tecrübeler neticesinde ilk ortaya çıktığı noktadan farklı yerlere gelmiş ve birtakım yapısal değişikliklere maruz kalmıştır. Bu husus da Eşarîliğin İmam Eşarî'nin ortaya koymuş olduğu düşünce sisteminden bazı yönlerden ayrılmasına neden olmuştur ki İbn Teymiyye'nin de İmam Eşarî ile ilgili değerlendirmelerinde bu hususa temas ettiği görülmektedir. Örneğin o, İmam Eşarî'nin Allah'ın arşa istivasını ve arşın üstünde olduğunu kabul ettiğini belirttikten sonra müteahhirin Eşarîlerini ve geç dönem Eşarîliği söz konusu etmektedir. Buna göre geç dönem Eşarîler, Mutezile'nin düşünce sistemini ve usûl anlayışını benimsemiş olmaları nedeniyle Allah'ın arşın üstünde olduğunu kabul

²⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. V, s. 6-7; a.m. *Mecmûu Fetâvâ*, c. V, s. 93. Ebu Hasan el-Eşarî'nin Ahmed b. Hanbel'e tabiiyeti ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. IV, s. 167.

²⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetavâ el-Kübra*, c. VI, s. 370-371.

²⁹ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. V, s. 283.

³⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetavâ el-Kübra*, c. VI, s. 368-369.



etmemişlerdir. Onlara göre bu kabul, Allah'ı mekân ile ilişkilendirdiğinden tenzih doktrini gereği nefyedilmelidir.³¹ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, İmam Eşarî ile Eşarîliği aslında birçok yerde birbirinden ayırmakta ve geç dönem Eşarîlikten ayrı, Mutezile düşünce sisteminden uzak aynı zamanda kendi din anlayışına yakın bir Eşarî portresi oluşturmaya çalışmaktadır.

II. İbn Teymiyye'nin Bilgi Kaynağı Olarak İmam Eşarî

İbn Teymiyye, İmam Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn*, *Makalâtu Ğayri'l-İslamiyyîn* ve *el-İbâne* adlı eserlerini birçok yerde bilgi kaynağı olarak kullanmakta ve bu eserlerden fazlaca nakillerde bulunmaktadır. Genel olarak bakıldığında İbn Teymiyye, sıfatlar gibi kelamî-felsefî konuları tartışırken İmam Eşarî'nin *el-İbâne* adlı eserinden, mezhepler ve mezheplerin görüşleri hakkında bilgi verirken ise *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eserinden bilgi aktarmaktadır. Bazen de İbn Teymiyye, mantık ilminin temel meselelerine dair tartışmalarda kendi görüşünü temellendirirken yaptığı gibi Eşarî'nin kitaplarını genel olarak zikretmekte ve öne sürdüğü fikrin bu eserlerde yer aldığını belirtmektedir.³² İmam Eşarî'nin özellikle *el-İbâne* adlı eserini Mutezile'den ayrıldıktan sonra kaleme almış olmasının İbn Teymiyye açısından ayrı bir önem taşıdığını belirtmek gerekir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye, İmam Eşarî'nin görüşlerine en çok Cehmiyye ve Mutezile'nin görüşlerine karşı çıkarken müracaat etmektedir. Cehmiyye ve Mutezile'nin değişik alanlardaki görüşlerine cevap verilirken çoğunlukla İmam Eşarî'nin Mutezile'den ayrıldığı dönemden sonra ve daha çok Mutezile karşıtlığı bağlamında öne sürdüğü fikirleri, İbn Teymiyye'nin en çok yer verdiği fikirler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'nin kalam karşıtı söylemlerinde Ebu Hasan el-Eşarî'nin konu ile ilgili ifadeleri birçok yerde gündeme getirilmektedir. İlim ehlinde birçok kişinin belirttiği gibi Eşarî de *er-Risale ila Ehli's-Suğr* adlı eserinde belirtmiştir ki kalam yöntemi ile dinde ilim elde etmek zorunlu değildir. Hatta kalam, bid'at olarak görülmüştür. Her ne kadar Eşarî gibi isimler, kalamın doğası gereği sahih olduğunu bildirse de barındırdığı zarar ve tehlikeler nedeniyle nehyedilmesi gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre selef ve imamlar ise kalamın doğası gereği dahi sahih olmadığını bildirmiş ve batıl olduğunu ileri sürerek zemmetmişlerdir. İbn Teymiyye'nin kendi kanaatine göre de kalam yöntemi, Allah'ın kitabında yer almaması, peygamberin emretmemesi bir de sahabe ve tabiîn neslinin bu ilmin yöntemlerine başvurmadan Allah'ın varlığına ve birliğine dair ilim elde etmiş olmalarından ötürü zorunlu olmadığı gibi gerekli de değildir.³³ İbn Teymiyye, kalamın otoritesini tartışmaya açtığı ve bu bağlamda dinde özellikle de ulûhiyyet konularında ilim elde etmenin ancak kelamî yöntemlerle mümkün olabileceği fikrini tenkit ettiği yerlerde İmam Eşarî'nin görüşlerine müracaat etmektedir. İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî gibi aslen kelamcı olan ve kendisi tarafından da kelamcı olarak nitelendirilen³⁴ bir ismin kalam karşıtı söylemlerini kendi kalam eleştirisi bağlamında delil olarak kullanması dikkat çekicidir. Kendisi de bir Hanbelî kelamcısı olarak nitelendirilebilecek İbn Teymiyye'nin bu hamlesi, Mutezile'den ayrıldıktan sonra kendi zihniyetine yakın bir düşünce geleneğine geçmiş bir isim olan Eşarî'nin kalam karşıtı söylemlerinin ya da en azından Sünnî kelam

³¹ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. VIII, s. 182.

³² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. IX, s. 88.

³³ İbn Teymiyye, *Der'u Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. I, s. 308-309.

³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. V, s. 185.

anlayışının İbn Teymiyye tarafından nispeten de olsa müspet bir zeminde değerlendirilmiş olması ile açıklanabilir.

İbn Teymiyye, fırkalaşma olgusunu Kur'an ayetleri bağlamında ele aldığı bir yerde Ehl-i Sünnet ile Rafizîlik ve Mutezile'yi karşılaştırmaktadır.³⁵ Böylece Ehl-i Sünnet mensupları, peygamberin sünnetine uyduklarından daha az ihtilaf ve iftirak içindeyken Mutezile ve Şia, sünnetten uzaklaşmaları nedeniyle daha fazla ihtilafa düşmüştür. Filozofların ihtilafları ise çok daha fazladır. İbn Teymiyye'nin Ebu Hasan el-Eşarî'nin *Makalâtu Ğayri'l-İslamiyyîn* adlı eserinden aktardığına göre İmam Eşarî, bu eserde filozofların sayılamayacak kadar çok olan ihtilaflarını hatta Farabi ve İbn Sina'nın zikretmediklerini dahi dile getirmektedir.³⁶ İbn Teymiyye, her ne kadar filozofların tıp, matematik ve tabiiyyat konularında doğru bilgilere sahip olduklarını ifade etse de başta ilahiyat olmak üzere birçok konuda ihtilaf içerisinde olduklarını sıklıkla vurgulamaktadır. Dolayısıyla filozofların isabet ettiği ve ittifak içerisinde bulunduğu görüşleri olsa da onlar çok farklı gruplardan oluşmaktadır ve çoğunlukla ihtilaf içerisinde bulundukları görülmektedir. Kaldı ki Eşarî, *Makalâtu Ğayri'l-İslamiyyîn* adlı eserinde filozofların görüşlerini aktarırken onların pek çok konuda ihtilaf içerisinde bulduğunu sıklıkla dile getirmektedir.³⁷

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, mezheplerarası karşılaştırmalar yaptığı yerlerde veya filozofların konularını tartışmaya açtığı bölümlerde Eşarî'nin *Makalâtu Ğayri'l-İslamiyyîn* adlı eserini bilgi kaynağı olarak sıklıkla kullanmaktadır. Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* adlı eserini de çok sık bir biçimde bilgi kaynağı olarak kullandığı göz önünde bulundurulduğunda İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî'nin eserlerine itibar ettiği ve bu eserlere ilmî bir değer atfettiği rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki İbn Teymiyye, sadece bu eserleri bilgi kaynağı olarak kullanmakla kalmamakta yeri geldiğinde Ebu Hasan el-Eşarî'nin eserleri ile ilgili övgü dolu ifadelerle yer vermektedir. İbn Teymiyye'nin "Makalât eserleri arasında gördüğüm en tafsilatlı olanı, Eşarî'nin eseridir" şeklindeki ifadeleri,³⁸ bu durumu gözler önüne sermektedir. Bu husus, İbn Teymiyye'nin Mezhepler Tarihi nosyonu açısından analiz edildiğinde de kayda değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira İbn Teymiyye, kendi dönemine kadar gelmiş bulunan fırkalaşma hareketlerini ve bu fırkaların tarihini önemsemiştir. *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* gibi bu geleneğin en önemli eserlerini sürekli elinin altında bulundurması ve sahih bilgi kaynağı olarak görmesi, bu duruma işaret etmektedir. İbn Teymiyye'nin sadece Eşarî'nin *Makalât* adlı eserini değil yeri geldiğinde Ebu İsa el-Verrâk, Nevbahtî, Ebu'l-Kasım el-Ka'bî, Şehristanî ve İbn Hazm gibi isimlerin makalât ve milel-nihal türü eserlerini gündeme getirmesi³⁹ de bu bağlamda zikredilmelidir.

İbn Teymiyye'nin kelimî konuları ele alırken ya da mezhepler hakkında bilgi verirken bazı yönlerden eleştirmiş olduğu Eşarî'nin *Makalât* ve *el-İbâne* gibi eserlerini bilgi kaynağı olarak kullanmasının bir

³⁵ İbn Teymiyye, bazen de Eşarîlik ve Kerramiyye gibi mezhepleri karşılaştırmakta ve anlaşıldığı kadarıyla Eşarîlikten daha açık bir ifadeyle İmam Eşarî ve Eşarî imamlarından yana tavır koymaktadır. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Allah'ın arşın üstünde olduğu yönündeki görüş sadece Kerramiyye'ye has kılınmaz. Zira İmam Eşarî ve takipçileri, istiva meselesi bağlamında Allah'ın arşa istiva ettiğini ve arşın üstünde bulunduğunu sem'i delillere dayalı olarak gayet net bir biçimde ortaya koymuşlardır. Bkz. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. IV, 484.

³⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantukyyîn*, haz. Refik el-Acem, Dârü'l-Fikri'l-Lübni, Beyrut, 1993. c. I, s. 334.

³⁷ İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, thk. M. Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır, 1986. c. II, s. 292-293.

³⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, c. V, s. 275.

³⁹ İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, c. II, s. 40-41.

nedeni olarak bu eserlerin sahih bilgi kaynağı olarak görülmesi öne sürülebilir. Yine de bu husus, farklı yönlerden ele alınmalı ve İbn Teymiyye'nin aslında kendi geleneğinden olmayan hatta zaman zaman tenkitler yönelttiği bir ismin eserlerine bu derece itibar etmesinin nedenleri sorgulanmalıdır. Bu süreçte İbn Teymiyye'nin bağlı bulunduğu Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğin Şafî-Eşarî gelenek kadar fırak ve makalât sahasında edebiyat üretememiş olması önemlidir. Bakıldığında Ehl-i Hadis-Hanbelî gelenek, Şafî-Eşarî geleneğe ek olarak Hanefî-Maturidî gelenek, Mutezilî gelenek ve Şîî geleneğe oranla da az denebilecek bir fırak ve makalât literatürü oluşturmuştur.⁴⁰ Böylece İbn Teymiyye'nin kendi geleneğinin oluşturmuş olduğu edebiyata referansla bu konuya eğilmesi zorlaşmıştır. Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğin fırak ve makalât yazıcılığında diğer ekoller arasında fazlaca yer edinmemesinin bir nedeni olarak bu geleneğin firkalaşma hareketlerinin tarihinden çok firkalara dönük reddiye içerikli eserler oluşturmuş olması görülebilir. Zira bu gelenek açısından diğer fırkalar ve bu fırkaların görüşleri, bid'at kategorisinde görüldüğünden anlaşılmaya konu edinmek yerine çoğunlukla reddiye söylemine malzeme yapılmıştır. Mesela Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğe mensup olan ve firkalaşma hareketlerinin tarihini önemseyen İbn Teymiyye'nin bile en önemli eserlerinden biri konumundaki *Minhacus's-Sünne*'nin Şîilik reddiyesi bağlamında oluşturulmuş en hacimli ve etkili yapıt olması, bu durumu kanıtlar niteliktedir.

İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî'yi birçok yerde Ehl-i Sünnet'in görüşlerini aktarırken sahih bilgi kaynağı olarak görmesi ve Eşarî'nin muhtelif eserlerinden özellikle Ehl-i Sünnet ile ilgili bilgiler aktarması son derece önemlidir. Bu husus, bizleri İmam Eşarî'nin aslında eserleri, eserlerinde ortaya koyduğu fikirleri ve görüşleriyle İbn Teymiyye nazarında sağlam bir yer edinmiş olduğu sonucuna götürmektedir. Her ne kadar İbn Teymiyye, İmam Eşarî ile ilgili zaman zaman olumsuz ve yargılayıcı ifadeler kullansa da Mutezile hakkındaki bilgisine kıyasla Ehl-i Sünnet'in görüşlerini aslında çok iyi bilmediğini bazı durumlarda dile getirirse de onun eserlerine ve eserlerinde yer vermiş olduğu bilgilere çoğunlukla itibar etmiş olması, önemli bir veridir. Bu gerçeklik, İmam Eşarî'nin genelde İslam düşüncesi özelde ise Mezhepler Tarihi açısından konumuna işaret etmesine ek olarak İbn Teymiyye'nin zaman zaman tenkitler yönelttiği İmam Eşarî'ye ve eserlerine kayıtsız kalamadığı gerçeğini de gözler önüne sermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Teymiyye'nin zihninde şekillenen İmam Eşarî algısına baktığımızda Eşarî'nin müstakil olarak ve kendi görüşleri bağlamında değil de daha çok bağlı bulunduğu Mutezilî düşünce sistemi, sonrasında eklemlediği Küllâbî gelenek, İbn Küllâb gibi bu geleneğin öncü isimleri ve Ehl-i Hadis zihniyeti bir de kendisinden sonra şekillenmiş bulunan Eşarîlik düşüncesi bağlamında varlık kazandığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî'yi anarken çoğunlukla kırk yaşına kadar bağlı bulunduğu Mutezilî gelenek, sonraki dönemde içerisinde yer aldığı Küllâbî çevre ve nihayetinde kendisinden sonra şekillenmiş bulunan Eşarîlik düşüncesi ile irtibatlı bir biçimde tartışma konusu yaptığı ve değerlendirmelerini bu kurgu üzerinden gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu süreçte İmam Eşarî'nin bizzat kendi düşünce sistemine referansla değerlendirmelerin yapıldığını da belirtmek gerekir.

⁴⁰ Fırak ve makalât eserlerinin mezheplere göre tasnifini içeren bir liste için bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. İstanbul, 2013, s. 181-187.

Yine de İbn Teymiyye, hangi anlamda olursa olsun İmam Eşarî'yi zikrettiği yerlerde onun düşünce sisteminin ve mezhebî aidiyetinin parçalı yapısı üzerinden hareket etmiştir. Bazen de İbn Teymiyye, onu kendi dönemine kadar gelmiş bulunan Eşarîlik düşüncesi içerisinde farklı şekillerde konumlandırmaya çalışmıştır. Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı, zihninde bütüncül bir Eşarî portresinin oluşmasını engellemiştir. Böyle bir manzaranın ortaya çıkmasında İmam Eşarî'nin hayat hikâyesinin doğrusal bir seyir izlememiş olması da belirleyicidir.

İbn Teymiyye, İmam Eşarî'nin Mutezili geçmişini anarken beklenildiği gibi onunla ilgili olumsuz bir tablo ortaya koymaktadır. İmam Eşarî'nin Mutezile'den ayrılarak Küllâbîler'in arasına katılması ise İbn Teymiyye açısından başlı başına bir meseledir. Zira İmam Eşarî, Küllâbîler'in arasına katıldıktan sonra hem mesaisinin büyük bir kısmını Mutezili geçmişinin ötekileştirilmesine ayırmış hem de yeni muhitinde Ehl-i Hadis zihniyeti, Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîler ile ilgili övücü ifadelerle yer vermiştir. İmam Eşarî'nin bu tavrının İbn Teymiyye tarafından takdir görmemesi, elbette düşünülemez. Bununla birlikte İbn Teymiyye, yeri geldiğinde İmam Eşarî'yi Mutezili bakiyesinden hareketle hatta bu bakiyenin bir kısmını yeni çevresinde hala terk edememiş olduğu tespitini de işin içine katarak tenkit etmekten geri durmamıştır. İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî'yi Eşarîlik içerisinde konumlandırma şekline baktığımızda ise biraz daha farklı bir manzaranın bizi beklediğini görürüz. Zira İbn Teymiyye, İmam Eşarî-Eşarîlik ilişkisine de parçacı bir şekilde yaklaşmaktadır. Her ne kadar o, İmam Eşarî ile ilgili olumsuz birtakım kanaatler taşısa da söz konusu Eşarîlik özelliikle de geç dönem Eşarîlik olduğunda İmam Eşarî'ye farklı bir konum tahsis etmektedir. Zira Eşarî, selef dönemine geç dönem Eşarîler'den daha yakın olmasına ek olarak geç dönem Eşarî mütekelliminde görüldüğü gibi mantık ve felsefeye dalarak salt felsefî bir dil kullanma ya da kelim ile felsefeyi mezcetme gibi bir tavır içerisinde girmemiştir. İmam Eşarî ile ilgili hakkı teslim edilmesi gereken bu durum tespiti ise geç dönem felsefî Eşarîliğe nispetle İmam Eşarî'nin İbn Teymiyye'nin zihninde nispeten müspet bir karşılık bulması şeklindeki bir durum ile sonuçlanmıştır. İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî algısını belirleyen en önemli hususlardan biri de geçmişi eskilere dayanan Eşarîlik-Hanbelîlik mücadelesidir. Farklı değişkenler üzerinden seyrederek İbn Teymiyye'nin yaşadığı döneme sarkan bu ilişki, onun İmam Eşarî algısını belirleyen faktörlerden biridir. Her ne kadar İbn Teymiyye'nin zihninde Eşarîlik ve İmam Eşarî farklı anlamsal çerçevelere sahip olsa da İmam Eşarî'nin Hanbelî geleneğin en önemli muarızlarından olan Eşarîliğin kurucu figürü olarak tarihte ve zihinlerde yer edinmiş olması, İbn Teymiyye açısından anlamlı bir veri olarak işlev görmektedir.

Tüm bu hususlar bir arada değerlendirildiğinde İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî'ye dönük algısının çoğunlukla sıfatlar konusunun öne çıktığı kelâmî-felsefî bir düzlemde şekillendiği, mezhebî aidiyetlerin ve bu aidiyetlerin değişkenliğinin bu süreçte fazlasıyla rol oynadığı görülmektedir. Ayrıca tüm bu gelişmelerin İbn Teymiyye'nin dinî-toplumsal zeminde gerçekleşen çok yönlü hassasiyetleri, eleştirel zihniyeti ve din anlayışı ile yakından ilişkili olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye'nin İmam Eşarî'ye dönük bütüncül aynı zamanda kendi gerçekliği üzerinden şekillenmiş bulunan bir algı oluşturamamış olması ise bu sürecin en kritik ve kırılma noktalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça



İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, 1986, c. I-VIII.

İbn Teymiyye, *Değişiklik'te Tefsir*, thk. Muhammed es-Seyyid Celyend, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, Dımaşk, 1984, c. I-VI.

İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî, Matabiü'r-Riyad, Riyad, 1381/1962, c. I-XXXVI.

İbn Teymiyye, *el-İstikame*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, 1983, c. I-II.

İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sisi Bidaihi'l-Kelamiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Huneydi, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, Medine, 2005, c. I-X.

İbn Teymiyye, *Şerhü Hadisi'n-Nüzul*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1977.

İbn Teymiyye, *el-Fetavâ el-Kübra li İbn Teymiyye*, thk. M. Abdulkadir Atâ', Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c. I-VI.

İbn Teymiyye, *er-Red ale's-Şazeli fî Hizbihî ve ma Sannefehu fî Adâbi't-Tarîk*, thk. Ali b. Muhammed el-Umrân, Daru Alemlî'l-Fevaid, Mekke, 2008.

İbn Teymiyye, *Der'u Tearûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1991, c. I-X.

İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*, haz. Refik el-Acem, Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1993.

İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, thk. M. Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır, 1986.

İğde, Muhyettin, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yay. İstanbul, 2016.

Kalaycı, Mehmet, "Eşârlîğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2010, cilt: LI, sayı: 2, s. 399-431.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşârlilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2019.

Keskin, Mehmet, "Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 2017, sayı: 5, s. 93-112.

Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. İstanbul, 2013.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Küllab", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 156-157.



Yücedoğru, Tefvik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllab ve Küllabiye Mezhebi*, Emin Yayınları, Bursa, 2006.



İSLAM HUKUK TEORİSİNDE ADÂLETİN BİÇİMSEL EŞİTLİĞE İNDİRGENMESİ SORUNU: HANEFÎ HUKUK DÜŞÜNÇESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Dr. Öğr. Üyesi Ünal YERLİKAYA
Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Öz

İslam hukuk ekollerinin karakteristik yapılarını tespit etme en belirleyici ölçütlerden biri, onların ne tür bir adâlet telakkisine sahip oldukları ve adâlet-biçimsel eşitlik ilişkisini nasıl kavradıklarıdır. Zira bu husustaki yaklaşımı, belli bir ekolü, teorik yapısı bakımından kendine özgü kılan hususların başında gelmektedir. Bu bağlamda hanefî usûl ve furû' literatürü incelendiğinde, *mümâselet*, *hem sûreten hem ma'nen mümâselet*, *yalnızca ma'nen mümâselet*, *musâvât*, *muâdelet* ve *en âdil/a'del* kavramlarına, belli bir meselenin teorik izâhında temellendirici bir unsur olarak sıklıkla başvurulduğu görülmektedir. Öyle ki bu durum, kıyas gibi usûlün en teknik konuları bakımından olabildiği gibi, furû'un tikel konuları bakımından da söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla, sözü edilen kavramların hukukî içeriğinin belirlenmesi, kendine özgü yönüyle hanefî hukuk düşüncesinin kavranmasında önemli bir yere sahiptir.

İster usûle ister furû'a ilişkin olsun, sözü edilen kavramlara atıfla temellendirilmeye çalışılan birçok konudaki teorik yaklaşımı incelendiğinde hanefî düşüncenin, soyut bir adâlet telakkisinden ziyade, özellikle kul hakkı olarak tabir edilen haklar bakımından *adâleti*, *biçimsel eşitliğe indirgeyen bir düşünce yapısını* temsil ettiği görülmektedir. Söz gelimi, borçlar hukuku ve tazminat hukukuna ilişkin hemen tüm düzenlemelerde etkisi görülen hanefî fâiz teorisi, büyük ölçüde biçimsel eşitlik ilkesini merkeze almaktadır. Esasen fazlalık fâizinin, aynı cinsten olup tartı veya ölçü yoluyla eşitlenebilen mallar arasında gerçekleştiği görüşü, bunun açık bir göstergesidir. Bunun dışında, hanefî düşüncüyü kendine özgü kılan ve özellikle tazminat hukukuna ilişkin düzenlemeler bakımından köklü farklılıklara kaynaklık eden hanefî menfaat teorisi de, eşya/nesne ile menfaati arasında biçimsel bir eşitliğin tesis edilememesi anlayışına dayanmaktadır. Diğer yaklaşım biçimleriyle kıyaslandığında, cezâî ve hukukî sorumluluk bakımından önemli bir yeri olan mübâşeret-tesebbüb ilişkisinin/ayrımının oldukça farklı şekilde anlaşılması da mahiyetleri gereği mübâşeret ve tesebbübün, biçimsel olarak eşitlenebilir türden birer olgu niteliği taşımadığı anlayışına dayanmaktadır. Şu hâlde denilebilir ki; özellikle kul hakkına ilişkin düzenlemeler bakımından hanefî hukuk düşüncesi, adâleti biçimsel eşitliğe indirgeyen bir düşünce yapısını temsil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuk Teorisi, Hanefî Hukuk Teorisi, Adâlet, Biçimsel Eşitlik.



THE PROBLEM OF REDUCTION OF JUSTICE TO FORMAL EQUALITY IN ISLAMIC LAW THEORY: A REVIEW IN THE CONTEXT OF HANAFI LAW THOUGHT

Abstract

One of the most decisive criteria of determining the characteristic structures of Islam law schools is the idea of their justice and understanding the relation between justice and formal equality. The approach of a certain school to justice is one of the issues that make the school unique. When hanafi legal literature is examined, it is seen that the concepts of *mumâsala*, *both formal and qualitative mumâsala*, *formal mumâsala only*, *musâvama*, *muâdala* and *'adal* have been referenced frequently as a proofing element for a theoretical explanation of a particular legal issue. This situation is in question in terms of both jurisprudential issues and legal issues. Therefore, determination of the legal content of these concepts is important for comprehension of hanafi legal thought in terms of separating properties.

Whether in relation to jurisprudential issues or legal issues, when examining its theoretical approach to many subjects that have been evidenced with these concepts, it is seen that hanafi thought reduces the justice to formal equality in particular regarding the servant rights. For example, hanafi interest theory that affects many law rules relating to obligations law and compensation law is based on formal equality. The opinion of the hanafi jurists about surplus interest is a clear indication of this. Hanafi benefit theory that makes the hanafi thought unique and reveals fundamental differences in terms of legal norms on compensation law is also based on understanding that there is no formal equality between the goods and its benefits. When comparing with other approaches, understanding of the relation between direct and indirect that has an important place in terms of criminal and legal responsibility is also based on understanding that there is no formal equality between direct and indirect. It can be said that hanafi legal thought represents the thought structure reducing justice to formal equality in particular regarding the servant rights.

Key Words: Islamic Law Theory, Hanafi Law Theory, Justice, Formal Equality.

Giriş

Hukukun sosyal düzeni sağlama, sosyal hayattan kaynaklanan ihtiyaçları karşılama ve adâleti tesis etme biçimindeki üç temel işlevi esas alındığında, belli bir hukuk düzeni ile o hukuk düzenine kaynaklık eden iradenin adâlet telakkisi arasında doğrudan bir ilişki olduğu

anlaşılmaktadır. Esasında belli bir hukuk düzenini, mahiyeti bakımından diğer hukuk düzenlerinden ayıran en esaslı yönü, kendisini var eden ve şekillendiren kaynak iradenin adâlet telakkisidir. Şu hâlde belli bir hukuk düzeninin adâlet telakkisi bakımından yapılacak bir tespit, aynı zamanda o hukuk düzeninin diğer hukuk düzenlerinden en belirgin olarak hangi yönüyle ayrıldığı konusunda da bir tespit işlevi taşımaktadır. Bu sebeptir ki İslam hukukçuları, faaliyetlerini, İslam hukukuna ilişkin düzenlemeler bakımından en adil düzenlemelerin hangileri olduğu hususundaki tespitlere özgülemiştir. Esasen aynı hukukî olgulara, İslam hukukçuları tarafından farklı hukukî düzenlemeler öngörülmesi; nihayetinde başlı başına birer ekol niteliği taşıyabilecek hukukî düşünme biçimlerinin açığa çıkması gerçekte, sözü edilen faaliyetlerin bir neticesidir.

İslam hukuk ekollerinin ne tür bir adâlet telakkisine sahip oldukları, daha doğrusu ne tür bir adâlet telakkisinin Şâri'e nispetinin uygun olduğu yönündeki düşünceleri, İslam hukuk literatüründeki kimi kavramlardan hareketle tespit edilebilir gözükmektedir. Bu kavramların başında *misliyet/mümâselet* gelmektedir. Öyle ki bu kavram, belli bir hukukî meselenin adâletle ilişkilendirilerek temellendirme ihtiyacı açığa çıktığında, kendisine en fazla atıf yapılan bir kavramdır. Kaynaklardaki somut hukukî düzenlemeleri incelendiğinde kimi ekollerin söz konusu kavramı, biçimsel eşitliği aşan bir çerçevede kavramasına karşılık kimi ekollerin, en azından hukukun belli alanları bakımından, daha çok biçimsel eşitlik çerçevesinde kavradığı görülmektedir. Denilebilir ki, misliyet/mümâselet kavramının mahiyeti ve kapsamına yönelik bu kavrayış farklılığı, İslam hukuk ekolleri arasındaki en belirgin farklılıklar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla belli bir İslam hukuk ekolünün misliyet/mümâselet kavramını anlayış biçimi ve dolayısıyla adâlet telakkisi, o ekolün kendine özgü düşünce yapısının kavranmasında en önemli hususların başında gelmektedir. Esasen bu çalışmanın amacı da, misliyeti/mümâseleti anlayış biçiminden hareketle, hanefî ekolün adâlet telakkisini ve dolayısıyla kendine özgü hukukî düşünce yapısını tespit etmekten ibarettir.

Adalet-Biçimsel Eşitlik İlişkinin Kavranmasındaki Yeri Bakımından Hanefî Menfaat Teorisi

Diğer hukuk ekolleri tarafından benimsenen ağırlıklı yaklaşımdan farklı olarak hanefî teoride menfaat, hukuken değerli bir mal niteliğinde görülmemektedir. Ağırlıklı yaklaşıma göre, hukukî değerlilik (tekavvüm) bakımından bir malın somut/biçimsel varlığı (ayn) ile menfaati arasında bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla bir malın somut/biçimsel varlığı hukuken değerli olduğu gibi onun menfaati de hukuken değerlidir.¹ Esasen kira/icâre akdine ilişkin

¹ el-Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhu Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, I-XVIII, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, VII, 161; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*, I-XV, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1417/1997, VII, 369; er-Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b.

düzenlemeler içeren nasslar, bir malın biçimsel varlığı ile menfaati arasında hukukî değerlilik bakımından bir fark bulunmadığının açık birer göstergesidir.² Buna göre icâre akdine konu edilerek hakkında iktisâdî bir değer tayin edilebilen her tür menfaat, tıpkı satım akdine konu edilen mallar gibi, hukukî değere sahiptir.³ Hukukî değerlilik bakımından belli bir malın somut varlığı ile menfaati arasında bir fark bulunmaması, sorumluluk hukuku bakımından o mal hakkında söz konusu olabilen her bir düzenlemenin menfaati hakkında da söz konusu olacağı anlamına gelmektedir. Nasıl ki bir malın biçimsel varlığı, akde konu edilebilmesinin dışında, herhangi bir haksız fiilin varlığına bağlı olarak tazmine konu edilebiliyorsa, o malın menfaati de tazmine konu edilebilmektedir.⁴ Daha teknik ifadesiyle, menfaatler de gasp ve itlafın konusu olabilmektedir. Zira menfaatlerin tazmine konu edilebilmesi, onların gasp ve itlafa konu olabilmelerine bağlıdır.

Hanefî yaklaşımda ise, menfaatlerin hukukî değerliliği bakımından akit sorumluluğu ile haksız fiil sorumluluğu arasında, daha doğrusu akde konu edilmeleri ile haksız fiile konu edilmeleri arasında fark bulunmaktadır. Şöyle ki hanefî yaklaşıma göre menfaatlerin hukukî değerliliği, onların akde konu edilmeleri durumuyla sınırlı olup tazmine konu edilmelerini kapsamamaktadır.⁵ Daha açık bir ifadeyle menfaatler akde konu edilebilmekte fakat tazmine konu edilememektedir. Buna göre hanefî yaklaşımda menfaatlerin gasp ve itlaf suçuna konu olmaları söz konusu değildir. Bu anlayışın temelinde, menfaatlerin akde konu edilebileceğini gösteren nassların, yalnızca menfaat-akit ilişkisine özgü nasslar olup menfaat-tazmin ilişkisini içermediği anlayışı bulunmaktadır.⁶ Bir diğer ifadeyle icâre akdine ilişkin düzenlemeler içeren nasslar, menfaatlerin yalnızca akde konu edilmeleri durumunda hukuken değerli bir mal hükmünü alacağı konusunda birer delil işlevi görmektedir. Buna göre, hanefî yaklaşımda menfaatlerin haksız fiile konu olmaları ve dolayısıyla tazmine konu edilmeleri söz konusu değildir.⁷ Kısacası hanefî yaklaşıma göre belli bir malın somut/biçimsel varlığı (aynı) hem akde

Abdülkerim el-Kazvinî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, I-XIII, Tahkîk ve Ta'lik: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, V, 416.

² el-Mâverdî, VII, 136; İbn Kudâme, VII, 369; er-Râfî, V, 416.

³ el-Mâverdî, VII, 136; İbn Kudâme, VII, 369; er-Râfî, V, 416.

⁴ el-Mâverdî, VII, 160-161; İbn Kudâme, VII, 369; er-Râfî, V, 416.

⁵ ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, 3. Baskı, Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2016, 282-283; es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 152; es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût (el-Mebsût)*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty, XI, 79; Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, II. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, III, 453.

⁶ ed-Debûsî, 282-283; el-Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrû'l-İslâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, I-IV (Abdulazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, III, 453; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 79; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 152-153; Abdulazîz el-Buhârî, III, 453.

⁷ ed-Debûsî, 282-283; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 79; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 152-153; el-Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî* (Fethu'l-Kadîr içinde), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IX, 361-363; Abdulazîz el-Buhârî, III, 453.

hem de tazmine konu olabilmekte, menfaati ise yalnızca akde konu olabilip tazmine konu olamamaktadır. Bu anlayış bir yönüyle hanefî kıyas teorisinin⁸ bir yönüyle de hanefî adâlet teorisinin bir sonucu olarak açığa çıkmaktadır.

Hanefî anlayışa göre, haksız fiil sorumluluğu hemen tümüyle misliyet/mümâselet ilkesine göre şekillenmektedir. Zira haksız fiil sorumluluğunun düzenlendiği nasslarda, herhangi bir haksız fiile karşılık olarak öngörülebilecek yaptırımın, söz konusu haksız fiille ihlal edilen hukukî değere mümâsil/müsâvî/eşit bir yaptırım olması gerektiği açıkça belirtilmektedir.⁹ Herhangi bir haksız fiille ihlal edilen hukukî değere mümâsil bir yaptırım öngörülebilmesi ise, ancak belli bir malın somut varlığı bakımından söz konusu olabilmektedir. Çünkü bir olgu olarak misliyet/mümâselet, menfaatleriyle değil ancak malların somut varlıklarıyla ilgilidir. Esasen, haksız fiil sebebiyle açığa çıkan tazmin yükümlülüğünün yalnızca malların somut varlıklarıyla sınırlı olup menfaatleri kapsamaması, gerçekte misliyet olgusunun yalnızca malların somut varlıklarıyla ilgili olması sebebiyledir. Dolayısıyla malların somut varlıklarıyla menfaatleri arasında tazmin yükümlülüğüne ilişkin düzenlemeler bakımından açığa çıkan farklılık, malların somut varlıklarının hem sûreten hem ma'nen (kıymeten) veya en azından ma'nen (kıymeten) birbirine eşitlenebilir olmalarına karşılık menfaatlerin ne sûreten ne de ma'nen eşitlenebilir olmamalarından kaynaklanmaktadır.

Hanefî teoride misliyet/mümâselet olgusu bakımından mal ile menfaat arasındaki farklılık farklı yönleriyle izah edilmekte ve temellendirilmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, bu farklılıklara ilişkin izahlar, hangi gerekçelerle malların somut varlıklarının hukuken değerli görülmelerine karşılık menfaatlerin hukuken değerli görülmediği sorusuna cevap niteliği taşımaktadır. Hanefî teoriye göre her şeyden önce, bir şeyin tazmine konu edilebilmesinin yegâne koşulu, o şeyin hukuken değerli bir mal (التقوم) ve dolayısıyla iktisadi bir değere sahip olma (المالية) özelliği taşıyor olmasıdır. Sözü edilen özelliklerin bir şeyde açığa çıkması ise, öncelikle o şeyin var/mevcut (somut olarak açığa çıkmış) olmasıyla mümkündür. Halbuki bir malın somut varlığı halihazırda mevcut iken menfaati henüz açığa çıkmış değildir. Dolayısıyla bir malın somut varlığı ile menfaati arasında, var olup olmama bakımından mümâselet ilişkisi kurma imkânı hiçbir biçimde mümkün değildir.¹⁰ Diğer taraftan menfaat, somut olarak açığa çıktıktan sonra, mahiyeti gereği biriktirilebilir ve muhafaza edilebilir bir şey değildir. Biriktirilebilir ve muhafaza edilebilir olmaması sebebiyle menfaatin, hukuken değerli ve dolayısıyla iktisadi değere sahip bir şey/mal olarak görülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla biriktirilebilir olma bakımından da malın somut varlığı ile menfaati arasında bir mümâselet

⁸ ed-Debûsî, 282-283; el-Pezdevî, III, 453; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 152-153.

⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 79; Kâdizâde, Şemsüddîn Ahmed b. Mahmûd el-Edirnevî, *Netâicu'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr/Tekmiletu Fethi'l-Kâdir* (Fethi'l-Kâdir'in devamında 8, 9 ve 10. ciltler), Ta'lik ve Tahrîc: Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, IX, 363; et-Tûrî, Muhammed b. Huseyn b. Alî el-Kâdirî el-Hanefî, *Tekmiletu'l-Bahrî'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik (el-Bahrû'r-Râik*'ın sonunda 7. 8. ve 9. ciltler), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, VIII, 222.

¹⁰ el-Pezdevî, III, 453; Abdulazîz el-Buhârî, III, 453.

ilişkisi kurma imkânı bulunmamaktadır.¹¹ Sözü edilen hususların dışında bir malın somut varlığı ile menfaati arasında ‘araz-cevher ilişkisi açısından da mümâselet ilişkisi kurma imkânı bulunmamaktadır. Şöyle ki, aynın, menfaatin (araz) ancak kendisiyle var olabildiği bir cevher; buna karşılık menfaatin ise, kendi başına değil ancak aynın varlığıyla var olabilen bir araz olması sebebiyle mal/ayn ile menfaat arasında, muâdil ve musâvî olma bakımından bir ilişki kurulamamaktadır.¹² Kısacası hanefî teoride, ancak hâlihazırda mevcut, biriktirilebilir, bir kimsenin mülkiyetinde ve teslimi mümkün olan şeyin hukukî ve iktisadî değer niteliği taşıdığı; dolayısıyla yalnızca bu türden şeyler arasında mümâselet imkânı bulunduğu kabul edilmektedir. Örneklemek gerekirse, hanefî yaklaşıma göre başkasına ait bir malı gasp edip belli bir süre menfaatinden istifade ettikten sonra itlaf eden kimse, yalnızca malın kendisini tazmin etmekle yükümlüdür. Bunun dışında ayrıca menfaatini tazmin etmek yükümlülüğü bulunmamaktadır.¹³ Yine benzer şekilde başkasına ait bir malı gasp ettikten sonra, mala herhangi bir zarar vermeksizin menfaatinden belli bir süre istifade eden kimsenin yükümlülüğü, yalnızca gasp ettiği malı sahibine iade etme yükümlülüğüyle sınırlıdır. Bunun dışında ayrıca maldan elde ettiği menfaatin karşılığı olarak mal sahibine tazminde bulunma yükümlülüğü yoktur.¹⁴ Çoğunluğun yaklaşımında ise sözü edilen her bir durumda menfaatin, emsal bir oran tayin edilerek tazmin edilmesi gerekmektedir.¹⁵ Bahsi geçen durumlarda hanefî yaklaşım bakımından menfaatin tazmininin söz konusu olmaması, menfaat ile mal arasında bir mümâselet ilişkisinin kurulamaması gerekçesine dayandırılmaktadır.¹⁶

Hanefî yaklaşım bakımından oldukça ilginç olan ve bu sebeple vurgulu bir biçimde ifade edilmesi gereken husus şudur: Esasında hanefiler gasp edilen maldan bir menfaat elde edilmesi durumunda, yani başkasına ait bir maldan haksız menfaat elde edilmesi durumunda bir suçun varlığını kabul etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre sözü edilen durumlarda, başkasına ait maldan haksız olarak menfaat elde eden kimsenin gerçekte tazmin yükümlülüğü

¹¹ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 153; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 79; Abdulazîz el-Buhârî, III, 453.

¹² ed-Debûsî, 345; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 80; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I, 57; II, 152-153; Abdulazîz el-Buhârî, III, 453; Kâdîzâde, IX, 361.

¹³ el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, I-X, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, X, 12-15; el-Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed, *el-Cevheratü'n-Neyyira Şerhu Muhtasari'l-Kudûri fi Furû'l-Hanefiyye*, I-II, Thk. İlyas Kaplan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, II, 49; Kâdîzâde, IX, 359-360; el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Ğânim b. Muhammed, *Mecmeu'd-Damânât*, I-II, Dâru'l-İslâm, Kahire 1999, I, 313; el-Haskefî, Muhammed b. Alî b. Abdîrahmân b. Muhammed, *ed-Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, 618; et-Türî, VIII, 222; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, I-XIII, Dirâse, Ta'lik ve Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvîd, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1423/2003, IX, 299.

¹⁴ el-Kâsânî, X, 12-15; el-Haddâd, II, 49; Kâdîzâde, IX, 359-360; el-Bağdâdî, I, 313; el-Haskefî, 618; et-Türî, VIII, 222; İbn Âbidîn, IX, 299.

¹⁵ el-Mâverdü, VII, 136; İbn Kudâme, VII, 369; er-Râfî, V, 416.

¹⁶ ed-Debûsî, 345; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 79-80; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 152-153; el-Merğînânî, IX, 361-362; Abdulazîz el-Buhârî, III, 453; Kâdîzâde, IX, 362-363.

bulunmaktadır. Ne var ki bu yükümlülüğün hangi türden bir malla yerine getirileceğini daha doğrusu gasp edilen maldan elde edilen menfaatin neyle tazmin edileceğini tespit etme imkânı bulunmamaktadır. Çünkü belli bir maldan elde edilen menfaatin ne somut mal türünden ne de başka bir menfaat türünden bir misli bulunmamaktadır.¹⁷ Halbuki haksız fiil sorumluluğunun düzenlendiği nasslarda, herhangi bir haksız fiil için ancak misliyet koşulunu sağlayan bir yaptırım/yükümlülük öngörülebileceği belirtilmektedir. Bu durumda, belli bir menfaatin ne somut mal türünden ne de başka bir menfaat türünden bir mislinin bulunmadığı göz önüne alındığında, menfaatlerin tazmini bakımından dünyevî-mâlî bir yaptırım öngörme imkânı bulunmamaktadır.¹⁸ Dolayısıyla başkasına ait maldan haksız menfaat elde etmenin karşılığı, uhrevî bir yaptırımdır. Bu ise, mağdurun hakkının, daha doğrusu asıl mal sahibinin hakkının heder edilmeyip âhirete ertelendiği anlamına gelmektedir.¹⁹ Kısacası hanefî yaklaşımda başkasına ait maldan haksız şekilde elde edilen menfaatlerin tazmine konu edilmemesi, belli bir menfaat ile ne başka bir mal ne de başka bir menfaat arasında misliyet ilişkisi kurulamaması gerekçesine dayandırılmaktadır. Bu tıpkı, bir kimsenin bir başka kimseye sövmesi durumunda belli bir tazminle yükümlü tutulmaması gibidir.²⁰ Zira söz konusu durumda, sövme ile kendisiyle tazminin gerçekleştirileceği mal arasında bir misliyet ilişkisi kurma imkânı bulunmamaktadır. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse; çoğunluğun yaklaşımıyla kıyaslandığında hem menfaat teorisi hem de menfaatlerin tazmini konusunda hanefî yaklaşımın oldukça biçimsel sayılabilecek bir adâlet anlayışını temsil ettiği görülmektedir. Hanefî yaklaşımda, haksız fiil sorumluluğunu düzenleyen nasslardaki misliyetin, yukarıda örneklendirildiği şekliyle, daha çok biçimsel eşitlik olarak anlaşılması bunun açık bir göstergesidir.

Mübâşeret-Tesebbüb İlişkinin Adâlet-Biçimsel Eşitlik İlişkinin Kavranmasındaki Yeri: Şâhitlikten Dönme ve Yalancı Şâhitlik Örneği

İslam hukuk literatüründe şâhitlikten dönme ve yalancı şâhitlik, ağırlıklı olarak bu türden şâhitliklerin, şâhitler aleyhine ne tür hukukî sonuçlar doğuracağı bağlamında ele alınmaktadır. Bir diğer ifadeyle şâhitlikten dönme ve yalancı şâhitlik konusunda İslam hukuk ekollerinin yaklaşımları arasındaki en esaslı farklılık, yalancı şâhit ve şâhitlik ettiği husustan dönen şâhit hakkında ne tür yaptırımlar öngörülmesi gerektiği noktasında açığa çıkmaktadır. Genel olarak bakıldığında yalancı şâhitliğin ve şâhitlikten dönmenin, aleyhine şâhitlik yapılan kimsenin mal varlığında eksilmeye sebep olması durumuyla ilgili İslam hukuk ekolleri arasında köklü bir yaklaşım farklılığı bulunmamaktadır. İslam hukuk ekolleri arasında açığa çıkan esaslı farklılık, ilgili olduğu hususta hakikatın hilafına olarak ortaya konan şâhitlik ile yalancı şâhitliğin, bir

¹⁷ ed-Debûsî, 345; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 80.

¹⁸ ed-Debûsî, 346; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 80.

¹⁹ ed-Debûsî, 346; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 80.

²⁰ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I, 57.

kimsenin beden bütünlüğünün ve hayat hakkının ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanması hususunda açığa çıkmaktadır. Söz gelimi, yalancı şahitliği sonucu bir kimse hakkında ölüm cezası hükmünün verilip infaz edilmesine, kısacası yalancı şahitliğiyle suçsuz bir kimsenin ölümüne sebep olan şahit hakkında kısasa hükmedilip edilemeyeceği gibi hususlar, bahse konu şahitlikler hakkındaki en esaslı yaklaşım farklılığını temsil etmektedir. Benzer durum suçsuz bir kimsenin beden bütünlüğünün ortadan kaldırılması durumu bakımından da söz konusudur. Sözü edilen durumlarda yalancı şahitlik yapıp sonra şahitliğinden dönen veya önce gelişigüzel şahitlik yapıp sonra dönen kimse hakkında kimi İslam hukukçuları, ihlal edilen hukukî değer oranında bir yaptırım öngörülmesi gerektiği kanaatindedirler. Bu kanaatte olan İslam hukukçularına göre, gelişigüzel şahitliği veya yalancı şahitliği sonucu suçsuz bir kimsenin ölümüne sebep olan kimse hakkında kısas yoluyla ölüm cezasına hükmedilmesi gerekmektedir.²¹ Aynı şekilde gelişigüzel şahitliği veya yalancı şahitliği sonucu suçsuz bir kimsenin bir organını kaybetmesine sebep olan kimse hakkında da kısasa (aynı organının yok edilmesine) hükmedilmesi gerekmektedir.²² Bu görüşte olan İslam hukukçularına göre, sözü edilen durumlarda şahit, her ne kadar doğrudan (mübâşeret) bir kimsenin hayat hakkını ve vücut bütünlüğü hakkını ihlal etmemiş olsa da, en nihayetinde dolaylı olarak (tesebbüben), suçsuz bir kimsenin hayat ve vücut bütünlüğü hakkını ortadan kaldırmıştır. Bu durumda, bir kimseyi doğrudan öldürme veya organını doğrudan yok etme söz konusu olmadığı gerekçesiyle kısasa hükmetmemek, İslam hukukunun hakkaniyet ilkesiyle uyuşmamaktadır. Diğer taraftan yalancı şahitlik yoluyla bir kimsenin hayat ve vücut bütünlüğü hakkının ortadan kaldırılması, *ikrâh-ı mülcîye* benzemektedir. Nasıl ki *ikrâh-ı mülcîde*, her ne kadar bir kimsenin hayat ve vücut bütünlüğü hakkını doğrudan ortadan kaldırmış olmasa da mükrih, sözü edilen hakları doğrudan ortadan kaldırmış gibi kabul ediliyorsa, aynen bunun gibi yalancı şahitliği yoluyla bir kimsenin hayat ve vücut bütünlüğü hakkını ortadan kaldıran kimse de, bu hakları doğrudan ortadan kaldırmış gibi kabul edilmekte ve kendisi hakkında kısasa hükmedilmektedir.²³ Kısacası yalancı şahitlik yapan veya gelişigüzel yaptığı şahitliğinden dönen kimse hakkında, ihlal edilen hukukî değer oranında bir yaptırım öngörülmesi, İslam hukukunun hakkaniyet anlayışıyla uyumlu bir yaklaşımdır.

Hanefî yaklaşıma göre ise, haksız fiillere ilişkin yaptırımların düzenlendiği naslarda, yaptırım ile haksız fiil arasında misliyet ilkesine göre hareket edilmesi gerektiği öngörülmektedir.²⁴ Diğer taraftan kısas türünden olan cezaî yaptırımlar, bir kimsenin hayat hakkını ve vücut bütünlüğü hakkını doğrudan (mübâşeret) ihlal eden haksız fiillere ilişkin yaptırımlardır.²⁵ Halbuki bir kimsenin hayat veya vücut bütünlüğü hakkını doğrudan ihlal eden haksız bir fiil ile dolaylı olarak (tesebbüben) bir kimsenin hayat veya vücut bütünlüğü hakkını ihlal eden yalancı

²¹ el-Mâverdî, XVII, 256; İbn Kudâme, XIV, 246.

²² el-Mâverdî, XVII, 256; İbn Kudâme, XIV, 246.

²³ el-Mâverdî, XVII, 257; İbn Kudâme, XIV, 246.

²⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181; el-Kâsânî, IX, 69-70; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 252.

²⁵ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 311; el-Kâsânî, IX, 70; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 251.

şahitlik arasında bir misliyet/mümâselet ilişkisi kurulamamaktadır.²⁶ Bu ise, bir kimsenin hayat veya vücut bütünlüğü hakkını doğrudan ihlal eden haksız fiil hakkında öngörölmüş cezai yaptırımın söz konusu hakların dolaylı olarak ihlaline sebep olan yalancı şahitlik hakkında öngörölemeyeceği anlamına gelmektedir. Çünkü doğrudanlık ile dolaylılık arasında bir eşitleme (mümâselet/musâvât) imkânı bulunmamaktadır.²⁷ Biçimsel eşitleme imkânının bulunmadığı iki farklı durum arasında eşitleme yaparak her iki durum için aynı yaptırımı öngörmek ise, haksız fiil sorumluluğunu düzenleyen nasslardaki misliyet ilkesiyle uyuşmayan bir sonuç açığa çıkarmaktadır. Kısacası hanefî yaklaşımda, yalancı şâhitliği sebebiyle suçsuz bir kimsenin hayat veya vücut bütünlüğü hakkının ortadan kaldırılmasına sebep olan kimse hakkında, kısas türünden bir cezai yaptırımın öngörölmemesi, hemen tümüyle hanefî teoride adâletin biçimsel eşitliğe indirgenmesinin bir sonucu olarak gözükmektedir.

Örnekleme gerekirse, hanefî yaklaşıma göre, iki kişi gerçekte suçsuz olan bir başka kimse aleyhine hırsızlık yaptığı konusunda şahitlik yapsa, onların şâhitlikleri sebebiyle hâkim zanlı aleyhine el kesme cezasına hükmetse ve ceza infaz edildikten sonra şâhitler, şâhitliklerinden dönseler, bu durumda kendileri hakkında kısas olarak el kesme cezasına değil, haksız olarak kesilen elin tazminine hükmedilmesi gerekmektedir.²⁸ Zira yalancı şâhitler, gerçekte suçsuz olan kimsenin elini doğrudan kesmiş, daha doğrusu vücut bütünlüğü hakkını doğrudan ihlal etmiş değillerdir. Dolayısıyla onlar hakkında, haksız olarak bir başkasının vücut bütünlüğü hakkını doğrudan ihlal eden kimse hakkında öngörölmüş olan kısasa hükmetme imkânı bulunmamaktadır. Çünkü vücut bütünlüğü hakkının doğrudan ihlali ile dolaylı olarak ihlali arasında bir misliyet/mümâselet ilişkisi kurma imkânı bulunmamaktadır.

Hanefî kaynaklarda ifade edildiği şekliyle, bahse konu hukukî durumu, aksi yaklaşımı savunan İslam hukukçularının temellendirme biçiminde olduğu gibi, ikrâhla ilişkilendirerek düzenleme imkânı bulunmamaktadır.²⁹ Aksi yaklaşımı savunan İslam hukukçularına göre, iki kişinin hırsızlık yaptığı konusunda aleyhine şâhitlik yaptığı kimse hakkında hâkimin aksi bir hüküm verme, daha doğrusu iki kişinin şâhitliğine rağmen zanlının suçsuz olduğuna hükmetme imkânı bulunmamaktadır. Bir bakıma yalancı şâhitler hâkimi zanlı aleyhine hüküm vermeye mecbur bırakılmaktadırlar. Bu durumda hâkim mükreh/zorlanan, yalancı şâhitler ise mükrih/zorlayan konumundadırlar. Açığa çıkan zararlı sonucun (haksız olarak el kesmenin) mükrehe değil, mükrihe nispet edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla gerçekte her ne kadar bir kimsenin vücut bütünlüğü hakkını doğrudan ihlal etmemiş olsalar da, yalancı şâhitler hükmen/hukuken suçsuz

²⁶ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 311; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181; el-Kâsânî, IX, 70; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 252.

²⁷ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 311; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181; el-Kâsânî, IX, 70; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 252.

²⁸ el-Kâsânî, IX, 69; İbn Mâze, *Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, VIII, 577.

²⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181; el-Merğînânî, VII, 458; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 252; et-Tûrî, VII, 231.

kimsenin vücut bütünlüğü hakkını doğrudan ihlal etmiş gibi kabul edilirler.³⁰ Bu ise kendileri hakkında, doğrudan vücut bütünlüğü hakkının ihlali için öngörülmuş yaptırıma/kıysasa hükmedilmesini gerektirmektedir.³¹ Hanefî yaklaşıma göre ise, sözü edilen hukukî olayı ikrâhla ilişkilendirerek ele alma ve düzenleme imkânı bulunmamaktadır. Zira yalancı şahitlik ile zanlının vücut bütünlüğü hakkının ortadan kaldırılması (elinin kesilmesi) arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Şöyle ki, her ne kadar yalancı şahitlik sebebiyle hâkim belli yönde hüküm vermeye zorlanmış olsa da, en nihayetinde yalancı şahitlik ile zanlının vücut bütünlüğü hakkının ihlali arasında yine de doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi kurulamamaktadır. Çünkü hâkimin el kesme hükmünün infâzı, mağdurun (malı çalınan kimsenin) zanlıyı affetmeyip kıyas talebinde ısrar etmesine bağlıdır. Daha açık bir ifadeyle zanlı hakkında verilen hükmün açığa çıkmasında ve infazın gerçekleştirilmesinde, şahitliğin varlığı kadar, mağdurun kıyas talebinden vazgeçmemiş olması da etkindir.³² Bu da göstermektedir ki, bir kimsenin vücut bütünlüğü hakkının ihlaline dolaylı olarak yol açan yalancı şahitlik ile bir kimsenin vücut bütünlüğü hakkını doğrudan ihlal eden haksız bir fiil arasında misliyet/mümâselet/musâvât ilişkisi kurma imkânı bulunmamaktadır.

Hanefî yaklaşım bakımından dikkat çekici bir diğer husus, aksi yaklaşımda olan İslam hukukçularının delil getirdikleri rivayetleri, hanefî hukukçuların değerlendirme biçimleridir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Ali zamanında iki kişi hırsızlık yaptığı konusunda bir kimse aleyhine şahitlik yapmışlar, Hz. Ali de onların şahitliklerine dayanarak aleyhine şahitlik edilen kimse hakkında el kesme cezasına hükmetmiş ve ceza infaz edilmiştir. İki şahit daha sonra yanlarında bir başka kimseyi getirerek “Biz yanılmışız, hırsızlığı yapan o değil, buymuş.” dediklerinde Hz. Ali, getirdikleri ikinci kimse hakkındaki şahitliklerini kabul etmeyerek onlara, kesilmesine sebep oldukları ilk elin diyetini ödettirmiş ve “Bu işi bilerek yaptığınızı bilsem ikinizin de elini keserdim.” demiştir.³³ Bunun dışında Hz. Ebû Bekr’in, bir kıyas davasında önce şahitlik yapıp ceza infaz edildikten sonra şahitliklerinden dönen şahitler hakkında kıyas olarak ölüm cezasına hükmettiği, aksi yaklaşımı savunan İslam hukukçularının bir diğer delilini temsil etmektedir.³⁴ Hanefî yaklaşıma göre, Hz. Ebû Bekr’in uygulamasına ilişkin bu rivayet, ilgili olduğu hususa kaynaklık edecek düzeyde güvenilir bir rivayet niteliği taşımamaktadır.³⁵ Güvenilir olduğu kabul edilse bile, Hz. Ebû Bekr’in bu uygulamasını, siyaseten verilmiş ve dolayısıyla istisnâsi bir karar olarak yorumlamak gerekmektedir.³⁶ Hz. Ali’nin uygulamasına ilişkin rivayete gelince, aynı şekilde bu rivayet de ilgili olduğu hususa kaynaklık edecek nitelikte değildir. Zira ilgili hususta daha güvenilir bir başka rivayetin muhtevası esas

³⁰ el-Mâverdi, XVII, 256; İbn Kudâme, XIV, 246.

³¹ el-Mâverdi, XVII, 256; İbn Kudâme, XIV, 246.

³² es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 252.

³³ el-Kâsânî, IX, 69; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 253.

³⁴ Abdulazîz el-Buhârî, IV, 252-253.

³⁵ Abdulazîz el-Buhârî, IV, 253.

³⁶ Abdulazîz el-Buhârî, IV, 253.

alındığında, Hz. Ali'nin "bir ele karşılık iki elin kısas yoluyla kesilemeyeceği" biçiminde bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.³⁷ Bu husus dikkate alındığında yalancı şahitler hakkında kısasa hükmedilmesi gerektiği biçimindeki yaklaşımın, Hz. Ali'nin uygulamasına referansla temellendirilme imkânı bulunmamaktadır. Diğer taraftan Hz. Ali'nin "Bu işi bilerek yaptığınızı bilsem ikinizin de elini keserdim." biçimindeki sözü, bahse konu hukukî durumla ilgili genel bir hüküm olarak değil bir tehdit olarak anlaşılmaya daha elverişlidir.³⁸ Konumuz açısından burada dikkat çekici husus, hanefilerin, aksi yaklaşımı savunanlar tarafından ileri sürülen rivayetleri, adalet-biçimsel eşitlik (misliyet/mümâselet) konusundaki genel yaklaşımlarıyla uyumlu görmemeleri sebebiyle, farklı biçimlerde yorumlamayı tercih etmiş olmalarıdır. Zira, yukarıda bahsi geçtiği şekliyle, hanefilerin Hz. Ebu Bekr'e nispet edilen uygulama hakkındaki değerlendirmeleri bunun açık bir göstergesidir.

Hanefilerin, bir kimsenin hayat veya vücut bütünlüğü hakkının doğrudan ihlal edilmesi ile - yalancı şahitlikte olduğu gibi- dolaylı olarak ihlal edilmesi arasında bir misliyet/mümâselet ilişkisi kurulamadığı, dolayısıyla yalancı şahitliği sebebiyle bir kimsenin hayat veya vücut bütünlüğü hakkının ihlaline sebep olan kimse hakkında kısasa hükmedilemeyeceği biçimindeki anlayışları, suçsuz bir kimsenin kâtil olduğuna veya iffetli bir kimsenin zina ettiğine şahitlik eden kimse bakımından da söz konusudur.³⁹ Her iki durumda da hanefilere göre, yalancı şahitlik ve şahitliğinden dönen kimseler hakkında kısas olarak ölüm cezasına değil, ölen kimsenin diyetini ödemeye hükmedilir. Çünkü her iki durumda da, doğrudan bir kimsenin öldürülmesi değil, dolaylı olarak ölüme sebep olma söz konusudur. Halbuki kısas, dolaylı olarak ölüme sebep olmanın değil, doğrudan öldürmenin cezasıdır.⁴⁰ Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, şahitlikten dönmenin ne tür bir hukuki yaptırım gerektireceği konusundaki hanefî yaklaşım, hemen tümüyle misliyetin/mümâseletin biçimsel eşitlik olarak anlaşılmasının bir sonucudur.

Adâlet-Biçimsel Eşitlik İlişkisinin Kavranmasında İşlevsel Bir Örnek Olarak Hanefî Fâiz Teorisi

İslam hukuk düşüncesinde, mahiyeti itibariyle fâizin ne olduğu, fâizle ilgili düzenlemeler içeren nassların nasıl anlaşılması gerektiği, hangi türden malların mübadelesinde fâizin gerçekleşeceği ve fâizin illetinin ne olduğu gibi hususlarda köklü yaklaşım farklılıkları açığa çıkmıştır. Öyle ki sözü edilen hususlarda açığa çıkan yaklaşım farklılıkları, belli bir ekolün fâiz konusundaki kendine özgü tüm düzenlemelerini şekillendirdiği kadar, aynı ekolün tazmin yükümlülüğüne ilişkin düzenlemelerini de şekillendirmektedir. Dolayısıyla belli bir ekolün fâiz konusundaki

³⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 253.

³⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 253.

³⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181; el-Kâsânî, IX, 69; İbn Mâze, VIII, 577; Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh*, I-II (et-Taftâzânî'nin et-Telvîh'i ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, II, 285-286; el-Haddâd, II, 544; et-Tûrî, VII, 231.

⁴⁰ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 311; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 253.



teorik yaklaşımı, o ekolün adâlet-biçimsel eşitlik ilişkisi konusundaki yaklaşımı bakımından bir değerlendirme imkânı verecek işlevde bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Fâiz konusundaki düzenlemelere ve dolayısıyla yaklaşım farklılıklarına kaynaklık eden hadiste/hadislerde, *altına karşılık altının, gümüşe karşılık gümüşün, buğdaya karşılık buğdayın, arpaya karşılık arpanın, hurmaya karşılık hurmanın ve tuza karşılık tuzun misli misline ve peşin olarak satılması gerektiği; cinslerinin değişmesi durumunda ise peşin olmak kaydıyla istenildiği oranda (misli misline olmaksızın) satılabileceği* ifade edilmektedir. Söz konusu hadisle ilgili yaklaşım farklılıklarından ilki, fâiz yasağının hadiste bahsi geçen altı maddeye özgülenmiş olup olmadığıdır. Azınlık görüşü olarak nitelendirilebilecek yaklaşıma göre, İslam hukukunda fâiz yasağı hadiste zikri geçen maddelere özgü olup onlarla sınırlıdır. Bir diğer ifadeyle, hadiste zikri geçmeyen hiçbir maddenin kıyas yoluyla fâiz yasağı kapsamına dâhil edilme imkânı bulunmamaktadır.⁴¹ Buna göre, hadiste zikri geçen altı madde dışındaki hiçbir madde fâiz yasağı kapsamına girmemektedir. İslam hukuk düşüncesinde, dört büyük ekolün de içinde bulunduğu çoğunluk yaklaşımına göre ise, fâiz yasağı, hadiste zikri geçen altı maddeye özgülenmiş değildir. Daha açık bir ifadeyle, altı maddeye ilişkin yasağı düzenleyen söz konusu hadis, kıyasa konu edilebilir türden bir hadistir.⁴² Kıyas ise, ancak ilgili nass hükmünün illetinin tespitine bağlı yapılabilen bir işlemdir. Şu hâlde, ilgili hadis bakımından en esaslı husus olarak, hadiste zikri geçen maddelerin mübadelesinin hangi koşullarda meşru hangi koşullarda yasak olduğunu düzenleyen hükmün illetinin ne olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. İslam hukuk ekolleri arasında fâiz yasağının kapsamına ilişkin esaslı yaklaşım farklılıkları da esas itibarıyla sözü edilen hususta açığa çıkmaktadır. Bu arada, bahse konu hadiste geçen *mislen bi mislin (مَثَلًا بِمِثْلٍ)* kaydının, hadisin konumuzla doğrudan ilgili kısmı olduğunu özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Zira söz konusu kayıttan kimi ekollerin biçimsel eşitlikle birlikte kıymet eşitliğini de anlamalarına karşılık kimi ekoller daha çok biçimsel eşitliği anlamaktadır. Esasen hanefî hukuk düşüncesi bakımından adâlet-biçimsel eşitlik ilişkisinin nasıl anlaşıldığı sorununun fâiz teorisi örneği üzerinden kavranmaya çalışılması da, hanefî hukukçuların *mislen bi mislin (مَثَلًا بِمِثْلٍ)* kaydını anlayış biçimleri yönüyledir.

Hanefî teoriye göre, fâiz yasağı karşılıklı iki bedelden birinde karşılığı olmayan fazlalığa ilişkin bir yasaktır. Daha açık bir ifadeyle fâiz, mübâdeleye konu edilen karşılıklı bedellerden birindeki fazlalıkta açığa çıkmaktadır. Fazlalık ise bir olgu olarak ancak birbiriyle eşitlenebilir türden olan şeylerde söz konusu olabilmektedir. Birbirine eşitlenebilir türden olmayan şeylerde, doğal olarak bir fazlalıktan bahsetme imkânı bulunmamaktadır. İki şeyin/malın birbirine eşitlenebilir olup olmadıkları hususunda ilk ölçüt, söz konusu iki şeyin aynı cinsten olup olmadıklarıdır. Buna göre iki şey arasında bir eşitlemeden bahsedilmesi, öncelikle o *iki şeyin aynı cinsten birer*

⁴¹ İbn Ruşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 540; İbn Kudâme, VI, 54; İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, 5.

⁴² el-Kâsânî, VII, 55; İbn Ruşd, 540; İbn Kudâme, VI, 54; İbnu'l-Humâm, VII, 5.

mal olmalarını gerektirmektedir.⁴³ Dolayısıyla *karşılığı olmayan fazlalık* bir olgu olarak, ancak aynı cins mallar arasında söz konusu olmaktadır. Bu durumda hanefî teoriye göre, faiz yasağını düzenleyen nasslar bakımından *cins birliği*, illet olmaya elverişli bir vasıftır. Zira mübâdeleye konu edilen karşılıklı bedellerden hangisinde karşılığı olmayan bir fazlalığın bulunduğu ancak ilgili bedellerin aynı cinsten olmaları durumunda tespit edilebilen bir husustur.⁴⁴ Söz gelimi, buğday ile elmanın mübadelesi, hangi miktarlarda mübâdele edildiklerinden tümüyle bağımsız olarak, fâiz yasağı kapsamına girmemektedir. Çünkü buğday ile elma, aynı cinsten birer mal olmadıkları için, eşitlemenin konusu değildirler. Eşitlemeye konu edilemeyen iki bedelin mübâdelesi ise, fazlalığı tespit etmenin imkânsızlığı sebebiyle fâiz yasağı kapsamına girmemektedir. Kısacası hanefî teoriye göre fâiz yasağı ancak aynı cinsten olan malların mübadelesinde söz konusu olmaktadır.

Karşılıklı bedellerin mübâdelesinde karşılığı olmayan fazlalığın tespitinde ikinci ölçüt ise, aynı cinsten olan *karşılıklı bedeller arasında bir misliyetin/mümaseletin bulunup bulunmadığıdır*. Zira ilgili nasslarda, karşılıklı bedellerin mübadelesinde *mislen bi mislin* kaydı, söz konusu mübâdelenin meşruiyet koşulu olarak öngörülmektedir. Buna göre, aynı cins mallar arasında misli misline yapılan mübâdele fâiz yasağı kapsamı dışında kalmakta, misli misline yapılmayan mübâdele ise fâiz yasağı kapsamına girmektedir. Bu aşamada, İslam hukukçuları arasındaki en esaslı yaklaşım farklılıklarının açığa çıktığı noktaya gelmiş bulunmaktayız. Zira İslam hukukçuları arasındaki en esaslı yaklaşım farklılığı, ilgili nasslarda geçen *mislen bi mislin* kaydından, mübâdeleye konu edilen *iki bedel arasındaki biçimsel eşitlik* mi (miktar eşitliği) yoksa *kıymet (iktisâdî değer) eşitliği* mi anlaşılması gerektiği noktasında açığa çıkmaktadır.⁴⁵ Hanefî teoriye göre, ilgili nasslardaki *mislen bi mislin* kaydıyla, mübâdeleye konu edilen karşılıklı bedeller arasındaki biçimsel eşitlik daha doğrusu miktar eşitliği kastedilmektedir. Hanefî literatürde bu husus, *mislen bi mislin* kaydının kapsamına yalnızca miktar eşitliğinin dâhil olduğu, buna karşılık vasıf eşitliğinin dâhil olmadığı biçiminde ifade edilmektedir.⁴⁶ Esasında hanefîler bir olgu olarak misliyetin hem miktar eşitliğini hem de vasıf/kıymet eşitliğini içerdiğini kabul etmektedirler.⁴⁷ Ne var ki onlara göre, fâiz yasağını düzenleyen nasslardaki *mislen bi mislin* kaydının, hem miktar hem de vasıf/kıymet eşitliği (musâvât) olarak anlaşılma imkânı bulunmamaktadır.⁴⁸ Çünkü fâiz yasağına ilişkin düzenleme içeren kimi nasslarda, fâiz yasağı kapsamına giren mallar bakımından vasıf farklılığının dikkate alınmaması öngörülmüştür.⁴⁹ Örneğin, bir hadiste ham altın ile işlenmiş altın arasında bir fark bulunmadığı

⁴³ el-Kâsânî, VII, 62; Abdulazîz el-Buhârî, III, 423-424; İbnu'l-Humâm, VII, 7.

⁴⁴ el-Kâsânî, VII, 62; Abdulazîz el-Buhârî, III, 424; İbnu'l-Humâm, VII, 7.

⁴⁵ el-Kâsânî, VII, 73; Abdulazîz el-Buhârî, III, 422-425.

⁴⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 110; el-Kâsânî, VII, 73; Abdulazîz el-Buhârî, III, 422-423; İbnu'l-Humâm, VII, 7-8; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, I-IX, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, VI, 212.

⁴⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 110; Abdulazîz el-Buhârî, III, 423.

⁴⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 110-111; Abdulazîz el-Buhârî, III, 423.

⁴⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 110-111; el-Kâsânî, VII, 73; Abdulazîz el-Buhârî, III, 424; İbn Nuceym, VI, 213.

açıkça ifade edilmektedir.⁵⁰ Diğer taraftan hanefilere göre, fâiz yasağıyla ilgili düzenleme içeren kimi nasslarda altının altınla ve gümüşün gümüşle mübâdelesinin meşruiyeti bakımından *veznen bi veznin*; yine ilgili nasslardaki dört yiyecek maddesinin kendi cinsleriyle mübâdelesinin meşruiyeti bakımından *keylen bi keylin* kaydının zikredilmiş olması, *mislen bi mislin* kaydından kıymet eşitliğinin değil yalnızca miktar eşitliğinin anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır.⁵¹ Şu hâlde hanefilere göre, *veznen bi veznin* ve *keylen bi keylin* kaydının geçtiği nasslar, *mislen bi mislin* kaydını detaylandırıcı (tefsir edici) işlevde nasslardır.⁵² Kısacası hanefî teoriye göre, nasslarda geçen *mislen bi mislin* kaydıyla, mübâdeleye konu edilen karşılıklı bedeller arasındaki miktar eşitliği kastedilmektedir. Bu durumda, fâiz yasağının ikinci illeti, *veznî* olan mallar bakımından *veznîlik*, *keylî* olan mallar bakımından ise *keylîlik*dir. Karşılıklı bedeller arasındaki *cins birliği* ve *veznî* ya da *keylî olma* illetleri bir arada değerlendirildiğinde, hanefî yaklaşıma göre fazlalık fâizi, aynı cinsten olup aynı zamanda *keylî* veya *veznî* olan malların mübâdelesinde söz konusu olmaktadır. Buna göre, *keylî* veya *veznî* malların kendi cinsleriyle mübâdelesini, aralarındaki vasıf ve iktisadi değer farklılığına bakılmaksızın ancak biçimsel olarak eşit miktarlarda mübâdele edilmeleri halinde meşru olmaktadır.

Hanefî fâiz teorisi bağlamında bir değerlendirme olarak ifade etmek gerekirse; her ne sebeple olursa olsun fâiz yasağıyla ilgili düzenleme içeren nassları anlama ve yorumlama biçimleri esas alındığında hanefî hukukçuların oldukça biçimsel sayılabilecek bir adâlet telakkisi ortaya koydukları görülmektedir. Zira hanefilere göre, ilgili nasslardaki *mislen bi mislin* kaydının, ancak *aynı cinsten olan malların yalnızca miktar bakımından eşitlenmesi* biçiminde anlaşılması durumunda en âdil düzenlemeye ulaşılabilmektedir. Denilebilir ki, fâiz yasağıyla ilgili düzenlemeleri esas alındığında hanefî yaklaşım, adâleti biçimsel eşitliğe indirgeyen bir yaklaşımı temsil etmektedir. Esasen hanefî yaklaşıma yöneltilen en esaslı eleştiri de bu açıdandır. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî, “Gerçekte/hakikatte mümâseletin sizin (hanefîlerin) bahsettiğiniz şekilde gerçekleştiğini kabul etmiyoruz. Çünkü, iki bedel/mal, her ne kadar cins ve miktar bakımından eşitlenmiş olsa da, onlar arasında vasıf/nitelik farklı bulunmaktadır. Mallar/eşya bakımından asıl olan ise, onların (biçimsel varlıkları değil) iktisadî değerleridir (mâliyetleridir). Onların iktisadi değerleri kaliteli olduklarında artar, kalitesiz olduklarında ise azalır. Dolayısıyla aynı cins iki bedel arasındaki miktar eşitliği, onlar arasında mümâseletin gerçekleştiğini göstermez.” biçimindeki eleştiriyi, mübâdeleye konu edilen aynı cins iki bedel/mal arasındaki vasıf ve dolayısıyla iktisadi değer farklılığına şeriatın itibar etmediği şeklinde cevaplamaktadır.⁵³ Özetle fâiz yasağıyla ilgili düzenlemeler bakımından hanefî teori, aksi yaklaşımı savunan teorilerle mukayese edildiğinde, oldukça biçimsel sayılabilecek bir adâlet anlayışı ortaya koymaktadır. Öyle ki, fâiz yasağıyla ilgili düzenlemeler bakımından

⁵⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 111; el-Kâsânî, VII, 73; Abdülazîz el-Buhârî, III, 424.

⁵¹ el-Kâsânî, VII, 73-74; Abdülazîz el-Buhârî, III, 423-424.

⁵² es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 111; Abdülazîz el-Buhârî, III, 421.

⁵³ Abdülazîz el-Buhârî, III, 424-425.



ortaya koydukları biçimsel adâlet anlayışı, başta fâize konu olan malların (ribevî malların) tazminine ilişkin düzenlemeler olmak üzere, hanefî ekolüne özgü birçok hukukî düzenlemeyi doğrudan etkilemekte ve şekillendirmektedir.

Sonuç

Hanefî hukuk düşüncesi açısından adâlet telakkisinin ve adâlet-biçimsel eşitlik ilişkisinin şekillenmesinde, hanefî düşünce yapısını kendine özgü kılan belli teorik yaklaşımların belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Bu teorik yaklaşımlardan belki de en fazla öne çıkanı hanefî menfaat teorisi. Diğer İslam hukuk ekollerinin teorik yaklaşımlarıyla kıyaslandığında hanefî menfaat teorisinin, adâleti biçimsel eşitliğe indirgeyen ve dolayısıyla oldukça biçimsel sayılabilecek bir adâlet teorisini temsil ettiği görülmektedir. Hanefî menfaat teorisinin, adâleti biçimsel eşitliğe indirgeyen bir teori olarak açığa çıkması, menfaat ile mal ve menfaat ile menfaat arasında biçimsel bir eşitlik/misliyet ilişkisinin kurulamaması gerekçesine dayandırılmaktadır. Menfaat ile mal arasında misliyet ilişkisinin kurulamaması ise, mala yönelik haksız fiillere ilişkin düzenlemelerin menfaate yönelik haksız fiiller bakımından söz konusu olmadığı anlamına gelmektedir. Bu açıdan denilebilir ki, hanefî teoride menfaate yönelik haksız fiillere ilişkin düzenlemeler hemen tümüyle biçimsel eşitliği esas alan bir adâlet anlayışına göre şekillenmiştir. Diğer taraftan, cezaî sorumlulukla ilgili hukukî düzenlemeleri esas alındığında, hanefî teorisinin, aynı şekilde adâleti biçimsel eşitliğe indirgeyen bir teori olarak açığa çıktığı görülmektedir. Zira hanefî teoride, doğrudan/mübâşeretten zararlı fiil ile dolaylı/tesebbüben zararlı fiil arasında, sorumluluk hukukuna etkileri bakımından tam bir ayırım gözetilmektedir. Bu ayırım, bir olgu olarak doğrudanlık ile dolaylılık arasında biçimsel bir eşitliğin kurulamadığı gerekçesine dayandırılmaktadır. Bu ise, diğer ekollerin yaklaşımlarıyla kıyaslandığında, hanefî teoriyi, adâlet-biçimsel eşitlik ilişkisinin kavranış biçimi ve dolayısıyla sorumluluk hukukuna ilişkin düzenlemeler bakımından kendine özgü bir teori olarak karşımıza çıkarmaktadır. Son olarak, hanefî hukukçuların özellikle fâizin illeti ve kapsamına ilişkin yaklaşımları esas alındığında hanefî teoride adâletin biçimsel eşitliğe indirgendiği görülmektedir. Zira hanefî fâiz teorisi, hemen tümüyle ilgili nasslarda ifade edilen misliyetin biçimsel eşitlik, bir diğer ifadeyle cins birliğiyle birlikte miktar eşitliği şeklinde anlaşılmasına göre şekillenmiştir. Şu hâlde denilebilir ki, diğer İslam hukuk ekollerinin yaklaşımlarıyla kıyaslandığında, en azından hukukun belli alanları bakımından hanefî adâlet teorisi, adâleti daha çok biçimsel eşitliğe indirgeyen bir teoriyi temsil etmektedir.

Kaynakça

Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed (ö. 730/1330), **Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, I-IV, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Ğânim b. Muhammed (ö. 1032/1623 [?]), **Mecmeu'd-Damânât**, I-II, Dâru'l-İslâm, Kahire 1999.



ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. Âsâ (ö. 430/1039), **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, 3. Baskı, Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2016.

el-Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed (ö. 800/1398), **el-Cevheratü'n-Neyyira Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fî Furû'l-Hanefiyye**, I-II, Thk. İlyas Kaplan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

el-Haskefî, Muhammed b. Alî b. Abdirrahmân b. Muhammed (ö. 1088/1677), **ed-Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr**, Thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz (ö. 1252/1836), **Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr**, I-XIII, Tahkîk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvîd, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1423/2003.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), **el-Muğnî**, I-XV, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1417/1997.

İbn Mâze, Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî (ö. 616/1219), **el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhî'n-Nu'mânî**, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed (ö. 970/1562), **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik**, I-IX, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

İbn Ruşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö.595/1199), **Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesıd**, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861/1457), **Fethu'l-Kadîr**, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Kâdîzâde, Şemsüddîn Ahmed b. Mahmûd el-Edirnevî (ö. 988/1580), **Netâicu'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr/Tekmiletu Fethu'l-Kadîr** (Fethu'l-Kadîr'in devamında 8, 9 ve 10. ciltler), Ta'lîk ve Tahrîc: Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), **Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'**, I-X, Tahkik ve Ta'lîk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

el-Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebû Bekr b. Abdilcelîl (ö. 593/1197), **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî** (Fethu'l-Kadîr içinde), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

el-Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (ö.450/1058), **el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî**, I-



XVIII, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvid ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

el-Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahru'l-İslâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482/1089), **Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl**, I-IV (Abdülazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

er-Râfîî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim el-Kazvinî (ö.623/1226), **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, I-XIII, Tahkîk ve Ta'lik: A. M. Muavvid ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd (ö. 747/1347), **et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh**, I-II (et-Taftâzânî'nin et-Telvîh'i ile birlikte), 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, (ö. 483/1090), **Usûlu's-Serahsî**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

_____ **Kitâbu'l-Mebsût (el-Mebsût)**, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.

et-Tûrî, Muhammed b. Huseyn b. Alî el-Kâdirî el-Hanefî (ö. 1138/1725), **Tekmiletu'l-Bahrî'r-Râik Şerhi Kenzi'd-Dakâik** (*el-Bahrü'r-Râik*'in sonunda 7. 8. ve 9. ciltler), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.



CUMHURİYET'TEN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE'DE 'AŞERE-TAKRÎB-TAYYİBE EĞİTİMİ (ANKARA ÖRNEĞİ)

Dr. Öğretim Üyesi Yaşar AKASLAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Öz

Kıraat ilmi, Müslümanların her alanda referansı olan Kur'ân'ın, nesilden nesile aktarılması hususunda önemli fonksiyon icra etmiştir. Kur'ân kelimelerini edâsı itibariyle ele almak suretiyle, bu husustaki ittifak ve ihtilafları belirterek nakledenlerine isnâd edip inceleyen disiplin olması bakımından kıraat ilminin tahsiline başlangıçtan itibaren özen gösterilmiştir. Ülkemizde, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte kıraat tedrisatının yürütüldüğü dâru'l-kurrâ müesseselerinin kaldırılmasıyla kıraat ilminin tahsili resmî olarak kesintiye uğramıştır. 1968 yılına kadar ülkemizde 'aşere-takrîb-tayyibe ilmi bazı özverili kurrâlar vasıtasıyla bireysel olarak tedris edilirken mezkûr tarihten itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın girişimleriyle Mehmet Rüştü Âşıkkutlu'nun Trabzon/Of'ta açtığı kursla birlikte devlet eliyle yürütülmek suretiyle resmî hüviyet kazanmıştır. 1974 yılında Ankara'da; 1976 yılında İstanbul'da açılan bu kurslar, günümüzde sayıları hatırı sayılır bir şekilde artan 'aşere-takrîb-tayyibe ihtisas kurslarının da temelini oluşturmuştur. Gerek Ankara gerekse İstanbul, öteden beri 'aşere-takrîb-tayyibe üzere kıraat ilminin tahsil edildiği merkezler olarak dikkat çekmektedirler. Çalışmamızda, Ankara'da yürütülen ve burada bir gelenek halini alan kıraat ilmi tedrisi ele alınacaktır. Bu çerçevede Ankara'da kıraat ilmi öğretiminin tarihî seyri, tahsilde esas alınan metotlar ve eğitim süreci, kıraat kursuna ilişkin bilgiler, takip edilen müfredat, günümüzdeki durumu vb. konulara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ankara, Kıraat Eğitimi, 'Aşere-Takrîb-Tayyibe, Metot.

EDUCATION OF 'ASERE-TAKRIB-TAYYİBE SINCE THE REPUBLIC PERIOD IN TURKEY (EXAMPLE OF ANKARA)

Abstract

Science of qiraah has played an important role for transferring the Qur'an, which is a reference for Muslims in every field, from generation to generation. It has been paid attention to the education of qiraah from the beginning in terms of being a dicipline that indicates and examines alliances and conflicts in the words of the Qur'an by referring to their conveyers and by handling these words in point of their tones. In Turkey, due to the abolishment of the legal institutions of the Qur'an education by Law of Unification of Education, the learning education of the Qur'anic science was officially interrupted. Until 1968, in Turkey, while science of 'ashere-taqreeb-tayyibe is being educated individually with some kurra's; from this date with support presidency of the republic of Turkey Presidency of Religious



Affairs, Mehmet Rüştü Aşikkutlu opened the course by support of the state. Therefore, this course has gained official identity because it has been conducted by the state. In 1974, in Ankara and in 1976 in İstanbul, these courses, which were opened have also formed the basis of ‘ashere-taqreeb-tayyibe specialization courses, whose numbers of these courses have increased considerably. Ankara and İstanbul take attention as center of education for ‘ashere-taqreeb-tayyibe. In this study wil exemined studies on science of qiraah in Ankara. In this context, topics will be covered; historical process of the teaching of Qur’an in Ankara, and it’s methods used in the education and the educational process, the information on the Qur’an and curriculum which is courses are followed, the situation of followed, the current situation.

Key Words: Ankara, science of qiraah, ‘ashere-taqreeb-tayyibe, method.

Giriş

Tarihî sürecinde kıraat ilmi, Kur’ân’ın beşer eliyle muhafazası ve nesilden nesile aktarılması açısından önemli rol oynamıştır. Kur’ân kelimelerinin edâ keyfiyetini ele alan bu köklü ilmin temelleri, Hz. Peygamber’in sağlığında atılmıştır. Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındaki süreçte, başta sahâbe ve tâbiîn olmak üzere Müslümanların gerçekleştirdiği kıraat faaliyetleri, Kur’ân eğitiminin bir parçasını teşkil etmiştir. Kıraat ilmi; Dâni (ö. 444/1053), Şâtübî (ö. 590/1193), İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi bu sahanın otoritelerinin kaleme aldıkları eserler ve tedris faaliyetleriyle de tarihî seyrinde sistematik bir disiplin olarak yerini almıştır.

Dâni ve Şâtübî, İbn Mucâhid’in (ö. 324/936) *Kitâbü’s-seb’a* adlı eserinde yer verdiği yedi imamın kıraatlerini esas alan kıraat-ı seb’a üzere kıraat tedrisini belirli usûller çerçevesinde daha pratik hale getirmişlerdir. Daha sonra yedi kıraati ona (‘aşere) tamamlayan İbnü’l-Cezerî ile¹ kıraat-ı ‘aşere öğretimi özellikle Anadolu topraklarında yayılmıştır. Günümüzde de Türkiye’deki kıraat tedrisatı, kıraat-ı ‘aşere üzere gerçekleştirilmektedir.

Ülkemizde ‘aşere-takrîb-tayyibe tedrisatı, 3 Mart 1924’te ilan edilen Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu’na kadar dâru’l-kurrâ² denilen ihtisas merkezlerinde³ yürütülmüş; mezkûr tarihte medreselerin kapanmasıyla birlikte Türkiye’de, kıraat eğitim-öğretimi uzun bir süre kesintiye uğramıştır. Dolayısıyla medreselerin ilgâ edildiği bu tarihten 1968 yılına kadar ülkemizde ‘aşere-takrîb-tayyibe ilmi, kurumsal seviyede tedris edilememiştir. Ancak özverili kıraat üstadlarının şahsî gayretleriyle ve az sayıdaki taliplileri sayesinde bu ilim günümüze aktarılabilmiştir.

3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu’nun 2. maddesi gereği bütün okullar gibi dâru’l-kurrâların da Maarif Vekaleti’ne bağlanması gündeme gelmiştir. Ancak dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Rifat Börekçi (ö. 1941), dâru’l-kurrâların birer ihtisas okulu olduğunu, bu münasebetle

¹ Kıraatler açısından onlu tasnif teşebbüsleri ilk defa İbnü’l-Cezerî ile başlamamıştır. Ancak kabul görmesi itibarıyla bu isim önemlidir. İbnü’l-Cezerî öncesi onlu tasnife ilişkin eserlere dair bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 81.

² Nebi Bozkurt, “Dâru’l-kurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, c. VIII, ss. 543-545.

³ Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2009, s. 369.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir şekilde öğretime devam etmesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Börekçi'nin söz konusu ısrarlarının sonucu dâru'l-kurrâlar, Kur'ân kurslarına dönüştürülerek günümüze kadar varlıklarını kesintisiz devam ettirmişlerdir. Fakat bu müesseseler, zamanla sadece Kur'ân okumanın öğretildiği, din dersleriyle takviye edilen okullara dönüşmüştür.⁴

24 Haziran 1968 tarihinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın girişimiyle Mehmet Rüştü Âşıkutlu (ö. 1980)⁵ riyâsetinde resmî olarak 'aşere-takrîb-tayyibe ilmi yeniden tahsil edilmeye başlanmıştır. Bu tarihte, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevlendirmesiyle kurumun bazı personeli, hizmet içi eğitim kapsamında, Âşıkutlu'dan 'aşere-takrîb-tayyibe derslerini tahsil etmek üzere Trabzon'un Of ilçesine bağlı Çıfaruksa/Uğurlu kasabasına gönderilmiştir. Söz konusu öğrencilerin bir kısmı 'aşere, bir kısmı ise takrîb-tayyibe ilmini tahsil etmiştir. Türkiye'de ilk resmî kıraat kursu böylece açılmıştır. Aynı yılın 24 Ekim'inde, takrîb-tayyibe eğitiminin dört ay gibi kısa bir sürede tamamlanmasıyla mezun öğrenciler için burada icâzet merasimi düzenlenerek Âşıkutlu tarafından öğrencilere icâzetleri verilmiştir.

Ankara'da yürütülen 'aşere-takrîb-tayyibe eğitiminin başlangıç süreci, Âşıkutlu'nun söz konusu kursunun semerelerindedir. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı, Âşıkutlu'dan, icâzet verdiği öğrencileri içinden 'aşere-takrîb-tayyibe ilmini okutabilecek yeterlilikte olanları seçip isimlerini Başkanlığa göndermesini istemiştir. Bu çerçevede Âşıkutlu, 11 kişi belirlemiştir. Başkanlık, bu kurrâ hâfizlar riyâsetinde, Türkiye'nin 11 farklı merkezinde gerekli şartları taşıyan personeli için 'aşere kursu açmıştır. 'Aşere kursu açılan merkezlerden biri de Ankara olmuştur.

1. 'Aşere-Takrîb-Tayyibe Kurslarının Ankara'daki Tarihî Seyri

Diyanet İşleri Başkanlığı, 1969 yılında Âşıkutlu'nun takrîb-tayyibe icâzeti verdiği ve kıraat ilmini okutabilecek yeterlilikte gördüğü Safvan Çakıroğlu'nu (ö. 2014); Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görevli meslektaşlarına ders vermek üzere 'aşere kursunda hoca olarak görevlendirmiştir. Çakıroğlu, Hacıbayram-ı Veli Camii müstemilatında bulunan bir odada derslere başlamış, 1,5 yıl süren bu kursta 20 kursiyere sadece 'aşere ilmini okutarak onlara 'aşere icâzeti vermiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bu faaliyet, gerek bireysel gerekse resmî açıdan Cumhuriyet sonrası Ankara'da gerçekleştirilen kıraat tedris çalışmalarının ilkidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1974 yılında Ankara'da düzenlenen 'Aşere-Takrîb İhtisas Kursu'na, İstanbul'dan Bâyezid Câmîi İmam-Hatibi Abdurrahman Gürses (ö. 1999),⁶ hoca olarak davet edilmiş ve onun nezaretinde 8 kursiyer ile burada kıraat eğitimine başlanmıştır.⁷ Derslerin başlamasından kısa bir süre sonra Gürses'in sağlık sorunlarının baş göstermesi üzerine kıraat derslerinin devamı için Âşıkutlu,

⁴ Bozkurt, "Dâru'l-kurrâ", c. VIII, s. 545; Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 371.

⁵ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Emin Âşıkutlu, "Âşıkutlu, Mehmet Rüştü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, c. IV, s. 6; "Mehmet Rüştü Âşıkutlu (Hayatı, Şahsî ve İlmî Kişiliği)", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu* (8-10 Ekim 2015), ed. Şenol-Betül Saylan, İstanbul: Melisa, 2016, ss. 225-260; Mehmet Günaydın, "Kıraat Âlimi Mehmet Rüştü Âşıkutlu'nun (1901-1980) Din Eğitimi ve Öğretimine Katkıları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/6 (Ocak-Nisan 2000), ss. 179-197.

⁶ Gürses'in hayatı ve kıraat ilmine ilişkin hizmetleri için bk. Fatih Çollak, "Reisü'l-Kurrâ Hendekli Hâfiz Abdurrahman Gürses Hocaefendi'nin Hayatı", *Abdurrahman Gürses Amına I. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu*, (İstanbul-12 Kasım 2000), ss. 11-45; Naci Demirci, "Abdurrahman Gürses'in "Kıraat İlmî Eğitimindeki Yeri", (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2013).

⁷ Detaylara ilişkin bk. "Kur'ân-ı Kerim İhtisas Kursu Açıldı", *Diyanet Gazetesi*, 4/86 (15 Şubat 1974), s. 16.

Trabzon'dan Ankara'ya davet edilmiştir. Uzun süren ikna çabaları sonunda⁸ Âşıkutlu, Ankara'ya gelmiş ve mezkûr kurstaki tedrisatı tamamlamıştır. 1,5 yıl süren kurs, 6 Temmuz 1975 tarihinde Ankara Maltepe Camii'nde düzenlenen cemiyet merasimiyle nihayete ermiştir.⁹

Yukarıda belirtilen sürecin sonundan itibaren 1988 yılına kadar 1988 yılına kadar Ankara'da kıraat ilmi bağlamında, gerek resmî gerekse gayr-ı resmî olarak düzenli bir tedris faaliyeti gerçekleşmemiştir. Ancak Çakıroğlu, bu süreçte tashîh-i hurûf dersleri verdiği ve az sayıda da olsa kıraat ilmi tahsil etmek isteyen bazı kimselere 'aşere okutmaya başladığı ve fakat sonuç alamadığı birtakım teşebbüslerden bizzat bahseder. 1988 yılına gelindiğinde, dönemin Ankara İl Müftüsü Hasan Şakir Sancaktar (ö. 2012) ve Altındağ İlçe Müftüsü Mehmet Zeki Arslan'ın (ö. 2007) aldıkları karar¹⁰ ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın onayıyla Ankara ve merkez ilçelerinde görevli olup da gerekli şartları taşıyan ve başvuruda bulunan personel, ilgili kurs için sınava tabi tutulmuştur. Bu kapsamda, sınavı kazanan 12 kişi, 1988 yılının Kasım ayında söz konusu kursa başlamıştır. Kurs hocası Çakıroğlu'nun ciddi sağlık sorunları sebebiyle eğitim-öğretimde aksamalar yaşansa da yaklaşık 5 yıllık uzun bir sürecin sonunda, 1993 yılının Ekim ayında 12 kursiyerin tamamı başarıyla mezun olarak hocaları tarafından kendilerine 'aşere-takrîb-tayyibe icâzetnâmeleri verilmiştir. Aynı yılın Kasım ayında da Hacıbayram-ı Veli Camii'nde, dönemin reisü'l-kurrâsı Abdurrahman Gürses riyâsetinde icâzet merasimi düzenlenmiştir.

Esasen, 1988'de açılan kurs bir defaya mahsus olmak üzere düşünülmüştür. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976 yılından beri İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde 'aşere-takrîb-tayyibe ihtisası üzere eğitim verilmesi hasebiyle Ankara'da benzer bir faaliyetin zâit olduğu kanaatindeydi. Bu münasebetle birçok teşebbüs olmasına rağmen kursun yeniden resmî olarak açılmasına Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sıcak bakılmamıştır. Hal böyle olunca Ankara'da, yönetim kurulunu, kursun ilk mezunlarının oluşturduğu, başkanlığını da Abdülkadir Şehitoğlu'nun yaptığı "Ankara Ehl-i Kur'ân Yetiştirme, Yaşatma ve Sosyal Hizmetler Derneği" isimli bir dernek kurulmuştur. Mezkûr oluşumun amacı Kur'ân ve kıraat eğitimini Ankara'da yaymaktır. Söz konusu derneğin, kıraat kursunun tekrar açılması hususunda yoğun ısrarları sonucu Diyanet İşleri Başkanlığı, dernek bünyesinde kursta kıraat faaliyetlerine müsaade etmiştir. Böylece 1995 yılının Ekim ayında, Hacıbayram-ı Veli Camii Başımam-Hatibi Çakıroğlu nezaretinde 'aşere-takrîb-tayyibe kursunun II. dönemi başlamıştır. 1995 yılında Ulus'ta, mezkûr dernek yönetimince kiralanan bir dairede tedrise başlayan kurs, birkaç defa mekân değiştirmek zorunda kalmış, nihayetinde 1999 yılında 15 kurrâ hâfızı mezun etmiştir. Kocatepe Camii

⁸ Âşıkutlu'nun Ankara'ya geliş süreci, öğrencisi M. Kemal Atik'in dilinden kısaca şöyledir: "Aşere kursunu ilk olarak Abdurrahman Gürses başlatmıştı. Ancak rahatsızlığı nedeniyle devam ettiremedi. Böylece bir anlamda yarı yolda kaldık. Kursun devam edebilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı'nda müfettişlik görevini yürüten ve aynı zamanda Âşıkutlu Hoca'nın talebesi olan Yakup İskender, hocayı almak için Of'a gitti. Meseleyi Âşıkutlu Hoca'ya aktardı. Kendileri de: "Öğrencilerim var. Bunları nasıl yarı yolda bırakırım?" diyerek Ankara'ya gelmeyi kabul etmedi. Daha doğrusu Yakup İskender eli boş döndü. Bunun üzerine Başkan Yardımcısı Tayyar Altıkulaç'ın, Hoca'yı bizzat kendilerinin alıp getireceğini söylediler. Kimisi 'Tayyar Bey onu getiremez', kimisi 'Hayır o mutlaka onu ikna eder ve alır getirir.' diyordu. Biz her sabah sınıfımıza gidiyor ve bekliyoruz. Kendi imkânlarımızla bir şeyler yapmaya çalışıyoruz. Tayyar Bey'in bizzat kendileri Of'a giderek hocayla görüştü. Meseleyi anlattı. Onu ikna etti. Kendileri de herhalde Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı bizim yanımıza kadar geldi, gitmezsek uygun olmayacak diye düşünerek Ankara'ya gelmeyi kabul etti..." Mehmet Günaydın, "Reisü'l-Kurrâ Mehmet Rüştü Âşıkutlu'nun Kur'ân Öğretimine Katkıları ve Dinî Görüşleri", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2008), 139'dan naklen.

⁹ Diyanet Gazetesi, "Başkanlığımızdaki Aşere Takrîb Kursu Sona Erdi", 122 (1 Ağustos 1975), 14.

¹⁰ Söz konusu karar ve kursun açılma sürecine Abdülkadir Şehitoğlu'nun ön ayak olmasını özellikle zikretmemiz gerekir. Zira Şehitoğlu, kursun açılabilmesi için çok sancılı bir süreç yaşanmış, bu çerçevede önemli mesai harcamıştır.



Konferans salonunda düzenlenen icâzet merasimiyle mezun olan kurrâ hâfızlara icâzetnâmeleri verilmiştir.

Kursun III. dönemi, Çakıroğlu nezaretinde 1999 yılında Hacıbayram-ı Veli Camii müştemilatında, “Diyaret İşleri Başkanlığı Kur’ân-ı Kerim (Aşere-Takrîb-Tayyibe) İhtisas Kursu” adı altında başlayıp 1 Mayıs 2003’te son bulmuştur. Mezun olan 14 kurrâ hâfızın icâzet merasimi Kocatepe Camii’nde düzenlenmiştir. 2003-2007 yılları arasında, söz konusu mekânda bulunan kursta, Çakıroğlu nezaretinde 16 kişiyle IV. dönem ‘aşere-takrîb-tayyibe tedrisi yürütülmüş, 2007 yılında yine Kocatepe Camii’nde, reisü’l-kurrâ Ahmet Arslanlar riyâsetinde cemiyetleri tertip edilen kurrâ hâfızlara icâzetleri verilmiştir. V. dönem kursu, 2007 yılında Çakıroğlu nezaretinde aynı mekânda tedrise başlamıştır. 2010 yılında Ankara Büyükşehir Belediyesi tarafından Hacıbayram-ı Veli Camii ve çevresinde gerçekleştirilen müştemilat çalışmaları çerçevesinde, cami avlusundaki bu kurs, dönemin Keçiören Müftüsü Ahmet Durmuş’un davetiyle Keçiören Müftülük binasının kütüphanesinde, 12 kursiyerle eğitim-öğretime devam etmiştir. 2010 yılında 12 kurrâ hâfızın mezun olduğu V. dönemin icâzet merasimi, reisü’l-kurrâ Ahmet Arslanlar riyâsetinde Kocatepe Camii’nde 24 Mayıs 2010 tarihinde icra edilmiştir.

VI. dönem kursu, Keçiören Müftülük binasının kütüphanesinde bir süre devam etmiş, Çakıroğlu’nun rahatsızlığının iyice artması ve hastalığından dolayı merdiven çıkamaması üzerine, 13 Aralık 2012 tarihinde Keçiören Müftülüğü’ne bağlı “Ehl-i Beyt Kur’ân Kursu”na taşınmıştır. Bu kursun giriş katında eğitim-öğretim faaliyetine devam eden VI. dönem kıraat kursundan, 29 Mayıs 2013 tarihinde 13 kişi mezun olmuştur. 2013 yılında Ankara “Asilder” isimli dernekte başlayan VII. dönem kursu ise bir süre burada tedris faaliyetine devam ettikten sonra, 2016 yılında, Mamak ilçesinde bulunan “Safvan Çakıroğlu Kur’ân Kıraati İhtisas Merkezi” isimli müstakil binasına taşınmıştır. 20 Mayıs 2017 tarihinde tamamlanan VII. dönem kıraat kursundan 26 kursiyer mezun olmuştur.

Çakıroğlu nezaretinde, 1969-1970 arasında sadece ‘aşere; 1988-2013 yılları arasında ise VI dönem kesintisiz olarak sürdürülen ‘aşere-takrîb-tayyibe tedrisatı; Çakıroğlu’nun vefatı üzerine icâzet verdiği bazı öğrencileri tarafından günümüzde devam ettirilmektedir. Vefatından kısa süre sonra, Mamak ilçesinde 7 kat olarak inşa edilip faaliyete giren “Safvan Çakıroğlu Kur’ân Kıraati İhtisas Merkezi” isimli kursta kıraat tedris faaliyetleri halen sürdürülmektedir. Başlangıçtan itibaren Ankara Müftülüğü’nce kıraat eğitimi faaliyetlerine devam eden bu kurs; VIII. Dönemin başlangıcında 5 Şubat 2018 tarihi itibarıyla ‘aşere-takrîb tedris çalışmalarını Ankara Dinî Yüksek İhtisas Merkezi denetim ve gözetiminde yapmaya başlamıştır. Burada da mezkûr İhtisas Merkezi Müdürlüğü tarafından hazırlanan ders programı uygulanmaktadır.¹¹

Hâlihazırda Ankara’da “Safvan Çakıroğlu Kur’ân Kıraati İhtisas Merkezi” ile birlikte;¹² Çakıroğlu’nun ‘aşere-takrîb-tayyibe icâzeti verdiği öğrencilerinden Erdal Güntay,¹³ Ekrem Aygün¹⁴ ve Fikret Cömert,¹⁵

¹¹ DİB Program Geliştirme Daire Başkanlığı, *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*, Ankara: DİB, 2014, ss. 8-29.

¹² Buradaki eğitim faaliyeti Nuri Garbetoğlu nezaretinde yürütülmektedir.

¹³ Erdal Güntay, 2014-2017 yılları arasında okuttuğu 3 kişiye ‘aşere-takrîb icâzeti vermiştir. Beşevler’de bulunan kursa, 25. 05. 2019 itibarıyla 3 öğrenci devam etmektedir.

¹⁴ Keçiören Esertepe *Sultan Mahmud Vakfı*’nda 2017 Eylül ayında başlayan kursa, 25. 05. 2019 tarihi itibarıyla 8 kursiyer devam etmektedir.

¹⁵ 2018 yılında Ufuktepe *Abdurrahman Gürses Kur’ân Kursu*’nda başlayan kursa, 25. 05. 2019 tarihi itibarıyla 5 öğrenci devam etmektedir.

Ankara'nın farklı bölgelerinde 'aşere-takrîb dersleri vermektedirler. Ayrıca Âşikkutlu'dan talim dersleri alan; İbrahim Tanrıkulu'nda da kıraat okuyan Mehmet Satan, Altındağ Müftülüğü'nün desteğiyle¹⁶ 'aşere-takrîb dersleri vermektedir. Ankara Dinî Yüksek İhtisas Merkezi bünyesinde faaliyet gösteren "Safvan Çakıroğlu Kur'an Kıraati İhtisas Merkezi" resmî; sayılan hocaların tedris faaliyetlerinde ise gayr-ı resmî ihtisas kursu kapsamında çalışmalar yürütülmektedir. Öte yandan Çakıroğlu'nun öğrencilerinden Abdülkadir Şehitoğlu da 2013-2017 yılları arasında 'aşere-takrîb okuttuğu 10 kişiye 'aşere-takrîb icâzeti vermiştir.

Ankara'da, 1969 yılından bu yana devam edegelen, gerek 'aşere gerekse 'aşere-takrîb-tayyibe üzere yürütülen tedris çalışmaları için kursiyer seçimi sınavla gerçekleştirilmektedir. Bu sınava, hâlihazırda Ankara ve metropol ilçelerinde (Altındağ, Çankaya, Etimesgut, Gölbaşı, Keçiören, Mamak, Pursaklar, Sincan ve Yenimahalle) görev yapmak, hâfiz olmak, Başkanlık teşkilatında 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 4. maddesinin (A) bendi statüsünde kadrolu devlet memuru olarak çalışmak, memuriyette adaylığı kaldırılmış olmak, askerliğini yapmış olmak gibi şartları taşıyan vaiz, Kur'an Kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin-kayyım gibi din hizmetleri kadrolarında görev yapan personel başvurabilmektedir. Fahrî olarak kıraat ilmi faaliyetlerini yürüten hocalar ise kendi belirledikleri kursiyerler ile tedris çalışmalarını sürdürmektedirler.

Sonuç itibariyle Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde sürdürülen kıraat merkezinde, I. Dönem 12; II. Dönem 15; III. Dönem 14; IV. Dönem 16; V. Dönem 12; VI. Dönem 13; VII. Dönem 26 kişi olmak üzere toplamda 108 kişiye 'aşere-takrîb-tayyibe icâzeti verilmiştir.

Dönem	1988-1993	1995-1999	1999-2003	2003-2007	2007-2010	2010-2013	2013-2017
Mezun Sayısı	12	15	14	16	12	13	26

Bu kurs dışında ise Abdülkadir Şehitoğlu (10) ve Erdal Güntay (3) bu kapsamda 'aşere-takrîb icâzeti veren hocalardır. Mezkûr isimler, toplamda 13 kişiyi mezun etmiştir.

2. Eğitim Programı

Öğretimde icrâsı itibariyle tarîkler; *infirâd* ve *indirâc* olmak üzere iki kısma ayrılır. *Infirâd*, "Her bir kıraatin ve rivâyetin müstakil olarak sistematiğinin öğrenilmesinden sonra, bu kıraat ve rivâyetleri birbirine karıştırmadan her bir rivâyet için ayrı hatim yapmak" şeklinde tanımlanır.¹⁷ Bu bağlamda Ankara'da, öğrencilerin 'aşere tarîkinin temel kurallarını öğrenmeleri esnasında; rivâyetleri birbirinden ayırt etme alışkanlığı kazanmasına yönelik infirâd yöntemiyle, Kur'an'ın ilk 5-10 sayfası her öğrenciye 'aşere tarîki üzere yazdırılır ve okutulur. Örnek verecek olursak, ilk imam olan Nâfi'in birinci râvîsi Kâlûn'un usûlü esas alınarak ilk 5 sayfa; ardından ikinci râvîsi olan Verş'in usûlü esas alınarak aynı 5 sayfa yazdırılır ve öğrenciye okutulur.

¹⁶ 2018 yılında başlayan ve Hacıbayram-ı Veli Camii civarındaki *İlim Yayma Cemiyeti*'ne ait binada bulunan kursa, 25. 05. 2019 tarihi itibariyle 5 kursiyer devam etmektedir.

¹⁷ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990, s. 99; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd Istılahları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2009, ss. 74-75.

İndirâc ise “Kıraatleri ya da rivâyetleri birleştirerek tertip edilmiş sıralarına riâyet etmek suretiyle bir hatimde okumak” demektir.¹⁸ İnfirâd yöntemi sürecinde usûlü kavrayan, bir başka deyişle her râvînin kendine özgü metodolojisine hâkim olan öğrenci; kıraat kavramları, kaideleri, imam ve râvî sıralaması gibi hususlarda alışkanlık kazandıktan sonra, indirâc yöntemiyle tüm Kur’ân’ı ‘aşere sûreti üzere yazıp hocasına arz eder.

Ülkemizde öğretim metodunun yaygınlık kazandığı bölgelere nispet edilmesi bakımından tarîkler İstanbul¹⁹ ve Mısır²⁰ olmak üzere ikiye ayrılır. İstanbul tarîki, Dâni’nin *et-Teysîr fi’l-kirâati’s-seb’* ve İbnü’l-Cezerî’nin *Tahbîru’t-Teysîr* isimli eserlerini temel kaynak; Şâtîbî’nin *Şâtîbiyye* ve İbnü’l-Cezerî’nin *Dürretü’l-mudîe* adlı eserlerini de yardımcı kaynak olarak kullanır.²¹ İstanbul tarîkinin, uygulamada *İtilâf* ve *Sûfi* olmak üzere iki mesleği²² söz konusudur.²³ Mısır tarîkinde ise Şâtîbî’nin *Şâtîbiyye* ve İbnü’l-Cezerî’nin *Dürretü’l-mudîe* adlı eserleri ana kaynak; Dâni’nin *et-Teysîr fi’l-kirâati’s-seb’* ve İbnü’l-Cezerî’nin *Tahbîru’t-Teysîr* isimli eserleri ise yardımcı kaynak olarak kullanılır.²⁴ Mısır tarîkinin, uygulamada *Mütân* ve *Şeyh Atâullah* olmak üzere iki mesleği söz konusudur.²⁵ Günümüzde Mısır tarîki; azimet yönünü esas alan *Mütân* mesleğinin takipçisi olmadığından, bu tarîkin metodolojisini ruhsat yönüyle ele alan Şeyh Atâullah mesleğiyle temsil edilmektedir. Takip edilmesi ve yaygın olarak benimsenip uygulanması itibariyle günümüzde Ankara’da *Şeyh Atâullah* mesleği üzere kıraat tedrisi yürütülmektedir.

Kıraat eğitiminde tarîk -İstanbul ve Mısır tarîkleri- ve mesleklerin med miktarları farklılık göstermektedir. Med itibariyle tarîkler, *merâtib-i erba’a* ve *mertebeteyn* olarak ikiye ayrılır. İstanbul ve Mısır tarîklerinde de görülen bu farklılıklar, kıraat imamları ve râvîlerinden rivâyet edildiği üzere medlerin azaltılarak ya da artırılarak okunması şeklinde anlaşılmıştır. Mertebe ölçülerinde tercihlerin farklılaşması metotlara da yansımış ve bu farklılıklar, fer’î med bakımından *merâtib-i erba’a* ve *mertebeteyn* olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır.²⁶ Merâtib-i erba’ada aslî meddin dışındaki diğer medler 2, 3, 4 ve 5 elif olmak üzere dörtlü med sistemi; mertebeteynde ise bu medler 3 ve 5 elif olmak üzere ikili med sistemi esas alınarak rivâyet edilmiş ve okunmuştur. Ancak mertebeler tarîklere göre uygulamada farklılık arz etmektedir. Buna göre İstanbul tarîkinde, Kur’ân’ın başından Rûm sûresine kadar merâtib-i erba’a, Rûm sûresinden Kur’ân’ın sonuna kadar ise mertebeteyn usûlü takip edilirken

¹⁸ Ebu’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, thk. Ali b. Muhammed Dabbâ’, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty, c. II, s. 194; Celâleddîn Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2008, s. 216; Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, s. 101; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, s. 74; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Çelik Yayınları, 2018, s. 55.

¹⁹ Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, ss. 116-118.

²⁰ Akdemir, *Kıraat İlmi*, ss. 119-125. Şehâzetü’l-Yemenî (ö. 970/1562’den sonra), Şâtîbiyye tarîkinin yaygın uygulamasında ve bu tarîkin, Mısır ve Mağrib bölgelerinin yerleşik ekolü haline gelmesinde önemli rol oynamıştır. Şâtîbiyye tarîki böylece, her okutulduğu yerde artık Mısır tarîki olarak anılmaya başlamıştır. İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1995, s. 249; Akdemir, *Kıraat İlmi*, ss. 119-120.

²¹ Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü*, s. 249; Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 116.

²² Meslek: “Gidilen yol, gidiş ve sistem” anlamlarına gelirken literatürde, kıraat ilmi öğretimi esnasında bu sahanın müderrisleri tarafından uygulanan sistem ve metot olarak anlaşılmaktadır. Muhammed Emin Efendi, *‘Umdetü’l-hallân fi’izâhi Zübdeti’l-‘irfân*, İstanbul: Emin, ty, ss. 6-7; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, s. 102.

²³ Muhammed Emin, *‘Umdetü’l-hallân*, 5; Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzûlü*, 250.

²⁴ Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü*, s. 249; Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 121.

²⁵ Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü*, s. 250; Akdemir, *Kıraat İlmi*, ss. 122-125.

²⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 316; Ebû Bekir Ahmed, *Şerhu Tayyibe*, s. 72; Dimyâtî, *İthâf*, I, 158-159; Abdullah b. Muhammed Yûsuf Efendizâde, *Risâletü’l-meddât*, thk. İbrahim Muhammed Curmî, Amman: Dâru Amman, 2000, s. 33.

Mısır tarîkinde Kur'ân'ın başından Meryem sûresine kadar merâtib-i erba'a, Meryem sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar ise mertebeyn usûlü takip edilmektedir. Bu çerçevede Ankara'daki tedriste Kur'ân'ın başından Meryem sûresine kadar merâtib-i erba'a; Meryem sûresinden Nâs sûresine kadar ise mertebeyn üzere okunur.

Kıraat tedrisinde, ilgili Kur'ân lafzının keyfiyeti hususunda öğrencinin bir fem-i muhsine ihtiyacı kaçınılmazdır. Zira ilgili lafzın edâ şeklini hocasından duyması ve telaffuzunu ona kontrol ettirmesi gerekir. Bu çerçevede tarihi süreçte, kıraat dersinin işlenişine ilişkin yeri geldikçe *semâ*,²⁷ *arz*²⁸ ve *edâ*²⁹ olmak üzere üç yöntem karşımıza çıkmaktadır. Kıraatin takip edilmesi gereken bir sünnet oluşu,³⁰ bu yöntemler eşliğinde kıraat ahzetmenin lüzumunu vurgular mahiyettedir. Ankara'daki kıraat tedrisinde de bu metotlar yeri geldikçe uygulanır. Buna göre derslerde, özellikle ilk zamanlarda edâ yöntemi uygulanır. Böylece öğrenci, hocasından ilgili lafzın uygulamasını bizzat işitmiş (*semâ*) ve hocasına dersi sunmuş (*arz*) olur. Hoca, gerektiğinde öğrencinin telaffuz şekline müdahale ederek okuyuşunu tashih eder. Eğitim sürecinin ilerleyen aşamalarında ise öğrenci dersi icrâda meleke kesbettikten sonra *semâ* uygulamasının yoğunluğu azaltılır ve *arz* uygulamasına ağırlık verilir.

2.1.Tashih-i Hurûf

Kıraat ilmini okumak isteyenlerde, hâfızlığın yanı sıra Kur'ân kelimelerini doğru telaffuz edebilme özelliği aranır. Bu çerçevede, gerek Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde gerekse fahrî olarak bu eğitimi veren hocaların nezaretinde tashih-i hurûf dersleri almak mümkündür. 'Aşere-takrîb kurslarına kursiyer seçimi esnasında, adayın Kur'ân okuyuşu bu kapsamda değerlendirilir. Ankara'da, kursa katılmaya hak kazanan kursiyerlere, kıraat derslerine başlamadan evvel belirli bir seviye yakalamak ve ağız birliği sağlamak üzere üç ay sürecek olan sıfât-ı hurûf ve mehâric-i hurûf dersleri verilir. Bu çerçevede her öğrenciye "Sübhâneke" duâsından başlanarak Duhâ sûresine kadar talim üzere okutulur. Ayrıca tecvîd ilmindeki uygulamaların pekişmesine yönelik müfredatta tecvîd konuları üzerinde durulur.

Âlimler, kıraat ilmini tahsil etmek isteyen öğrencinin, sahaya ilişkin manzûm ya da mensûr bir kaynağı ezberlemesinin önemi üzerinde ısrarla durmuşlardır. Bu kapsamda Ankara'da, İbnü'l-Cezerî tarafından kaleme alınan *Mukaddimetü'l-Cezerî* isimli 109 beyitlik manzume, öğrenciye ezberletilir ve eserdeki beyitler izah edilir.

²⁷ "İşitmek ve dinlemek" anlamlarına gelen *semâ* kelimesi literatürde, "öğrencinin dersi hocasından dinleyerek alması ve öğrenmesi" demektir. Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, s. 120.

²⁸ "Ortaya çıkarmak, bir şeyi bir kimseye göstermek, sunmak karşılaş(tır)mak" anlamlarına gelen *arz* kelimesi literatürde, "öğrencinin hocasına dersini hazırlayıp sunması, okuması" demektir. Tetik, *Kıraat İlminin Ta'lîmi*, 95. Arz, mütekaddimûn âlimler tarafından, "Kur'ân'ı sahâbenin Hz. Peygamber'e okuması"; müteahhirûn âlimler tarafından ise "öğrencinin hocasına dinletmesi" anlamında kullanılmıştır. Ebü'l-Hasen Nüreddîn Aliyyü'l-Kârî, *Minahü'l-fikriyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Kahire: yy., 1890, s. 20; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, s. 37.

²⁹ "Tam olarak vermek ve gereken hakkı ödemek" anlamlarında kullanılan *edâ* kelimesi kıraat ilmi istılahında, *semâ* ve *arz* yönteminin birlikte uygulanması şeklinde tarif edilmektedir. Tetik, *Kıraat İlminin Ta'lîmi*, 96; Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü*, s. 242; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, s. 47.

³⁰ Ebû Bekr b. Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972, s. 50.

2.2. ‘Aşere Programı

‘Aşere tarîki, seb‘a tarîki kaynaklarına İbnü’l-Cezerî’nin üç kıraatle ilgili *Tahbîru’t-Teysîr fi’l-kırââtî’l-‘aşr ve Dürretü’l-mudîe* adlı eserleri de eklenerek mezkûr kitapların içeriğinin esas alındığı yöntemdir. Bu metot, on kıraat imamının ve her imamın ikişer râvîsinin okuyuşlarını esas alır.

Türkiye’deki kıraat tedris sürecinde ‘aşere programında olduğu üzere Ankara’da da ‘aşere eğitiminde esas alınan eser, Hâmid b. Abdilfettâh Paluvî’nin (h. 12. asır) *Zübdetü’l-‘irfân fi vucûhi’l-Kur’ân*’dır. *Zübdetü’l-‘irfân*’da on kıraat esas alınarak tarîk detaylarına yer verilmeden on kıraatin meseleleri kendine özgü bir şekilde kaleme alınmıştır. Müellif, eserinde Mısır ve İstanbul tarîklerinin uygulamalarını belirtmiştir.³¹ Ankara’daki ‘aşere tedris sürecinde, söz konusu eserin şerhi olan Muhammed Emîn Efendi’nin (ö. 1275/1859) ‘*Umdetü’l-hallân fi izâh-i Zübdeti’l-‘irfân* isimli eserinden de istifade edilir.³² Ayrıca Âşikkutlu’nun kıraat-ı ‘aşere imamları ve onların yirmi râvîsinin okuyuşlarının usûl ve kurallarını ele aldığı ‘*Aşere Kaideleri (Vukuu Çok ‘Aşere Kaideleri)* isimli kıraat ilmine giriş ve usûl kitabı mahiyetindeki bu Osmanlıca çalışmayla ‘aşere için altyapı sağlanır.

Ankara’da kıraat tedrisi 5 Şubat 2018 tarihi itibarıyla Ankara Dinî Yüksek İhtisas Merkezi denetim ve gözetiminde yapılmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren buradaki kıraat ilmi müfredatına yeni dersler eklenmiştir. Bu kapsamda ‘aşere programında, Kur’ân ve kıraat tarihi, ‘aşere usûlü, kıraat metinleri, Arapça, kıraat çözümlenmeleri, ‘aşere uygulamaları, tecvîd, kıraat-anlam ilişkisi, Kur’ân imlâsı, Kur’ân meâlî, dinî mûsikî gibi dersler yer almaktadır. Toplamda dört dönemden oluşan ‘aşere sürecinde her dönem 360 saat ders işlenir.³³

‘Aşere programının ilk derslerinde kıraat-ı ‘aşere imamlarının ve râvîlerinin hayatlarına ilişkin bilgiler verilir. Kıraat ilmi öğretiminde kolaylık sağlamaya yönelik ‘aşere imamları ve râvîleri için ebced³⁴ sıralamasına göre *remz* denilen bazı harfler belirlenerek kullanılmıştır. Kıraat ilmi sistematikindeki tasnife göre imam ve râvî sırası gözetilerek oluşturulan bu remzler öğrenciye sağlam bir şekilde ezberletilir. İlk birkaç hafta, ilgili kurrâ remzlerinin iyice kavranmasına yönelik öğrenciye sık sık remzler ve sıralamasıyla ilgili sorular sorularak öğrenciler test edilir. Böylelikle imam ve râvîleri tanıyarak, takip edilen ders kitabında adı geçen imam ve râvîlerin isimlerine karşılık gelen remzlerini bilmek durumunda olan öğrenci, bu remzlerle onları kolayca hatırlayabilir hale gelir. Bununla birlikte ‘aşere kuralları denilen her bir kıraat ve rivâyete dair usûl bilgisi de ‘aşere hatmine başlanmadan evvel sağlam bir şekilde kavranmış olmalıdır. Bu çerçevede ‘aşere tarîkinin kuralları ve kavramlarına ilişkin usûl bilgileri verilir.

³¹ Eserin özellikleriyle ilgili olarak bk. Akdemir, *Kıraat İlmi*, ss. 164-167.

³² ‘*Umdetü’l-hallân, Zübde’tü’l-‘irfân*’ın daha yaygın kullanılmasına yardımcı olan bir çalışmadır. ‘*Umdetü’l-hallân*’da, şerhinin yapıldığı *Zübdetü’l-‘irfân*’ın metni (mîm); şârihin ifadeleri ise (şîn) harfleriyle gösterilerek gerekli izahlar yapılmıştır. Eserde, “tenbihat” kısımlarına her sûrenin ardından yer verilmiştir. Eser ile teknik bilgiler için ayrıca bk. Mustafa Atilla Akdemir, “Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve ‘Zübdetü’l-İrfân’ Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkîki”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), ss. 54-55.

³³ Derslerin muhtevasına ilişkin detaylı bilgi için bk. DİB, *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*, ss. 9-16.

³⁴ Ebced, Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemidir. Ebced, aslında alfabedeki harflerin kolaylıkla hatırd tutulmasını sağlamak için eski dönemlerde geliştirilmiş bir formül olup gerçekte bir anlamı bulunmayan kelimelerinin ilki “ebced” (abucad, ebuiced) şeklinde okunduğu için bu adla anılmıştır. Mustafa Uzun, “Ebced”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, c. X, ss. 68-70.

Öğrencilerin ‘aşere tarîkinin temel kurallarını öğrendiklerinde, rivâyetleri birbirinden ayırt etme alışkanlığı kazanmasına yönelik infirâd yöntemiyle, Kur’ân’ın ilk 5-10 sayfası her öğrenciye ‘aşere tarîki üzere yazdırılır ve okutulur. İnfirâd yöntemiyle ‘aşere kaideleri, imam ve râvî sıralaması gibi mevzularda alışkanlık kazandırdıktan sonra ise Kur’ân’ın tümü indirâc yöntemiyle ‘aşere tarîki üzere yazdırılıp okutulur.

2.3. Takrîb-Tayyibe Programı

Kıraat tedrisinde takrîb programına geçmek için ‘aşere programının bitirilmiş olması öngörülür. Zira takrîb ilminin meselelerini anlayabilmek için ‘aşere kaidelerinin çok iyi kavranmış olması gerekir. Bu programda, on imam ve her imamın iki râvîsiyle birlikte râvîlerden sonra gelen nakiller devreye girer. Bunlara da tarîk denir. Bu tarîklerin sayısı yaklaşık olarak bin ile ifade edilir.³⁵

Ankara’da takrîb sürecinde, takrîb tarîkiyle ilgili temel kaideler hakkında bilgi verilmesi ve vucûhât sûretlerini çıkarma istidadı kazandırılması sonrasında indirâc yöntemiyle merâtib-i erba’a ve mertebeteyn usûlü üzere öğrenciye sûretlendirme yaptırılır ve okutulur. Programda öncelikle Âşikkutlu’nun Osmanlıca kaleme aldığı el yazması *Takrîb Kaideleri (Vukuu Çok Takrîb Kaideleri)* ya da *Şeyh Atâullah Mesleği Üzere Takrîb’e Ait Kaideler ve Kolaylıklar Defteri* şeklinde de adlandırılan eserlerden istifadeyle ilgili kurallar öğrenilir. Programın temel kaynakları, İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’iyle bu eserin muhtasarı -programa ismini veren- *Takrîbu’n-neşr*’i ve Dimyâtî’nin (ö. 1117/1705) *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kirâati’l-erba’ate ‘aşer* isimli eseridir. Ayrıca bu süreçte Dinî Yüksek İhtisas Merkezlerinin ortak programı gereği takrîb usûlü, Arapça, *Tayyibe*, tevcîhu’l-kirâât, Kur’ân’da vakf ve ibtidâ, takrîb uygulamaları, kıraat-anlam ilişkisi, Kur’ân meâli, dinî mûsikî, kıraat öğretim metotları gibi dersler yer almaya başlamıştır. Toplamda altı dönemden müteşekkil takrîb sürecinde 2160 saat ders işlenir.³⁶ Takrîb usûlü ve ıstılahları râvî ve tarîklerinin hayatları, ilgili kurrânın okuyuş farklılıkları, İstanbul ile Mısır tarîki arasındaki farklılıklar, şâz kıraatler vb. meselelere yer verildikten sonra da takrîb üzere hatim sûretlerine geçilir.

Takrîb programı sürecinde, İbnü’l-Cezerî’nin *Takrîbu’n-neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr* temel kaynaktır. Yine bu süreçte, takrîb tarîkinin daha kolay hatırda tutulmasına yönelik İbnü’l-Cezerî’nin kaleme aldığı *Tayyibetü’n-neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr* isimli manzumesi ezberlenir. Kendine özgü bir yapısı olan *Tayyibe*’nin remz ve kavramları iyice kavrandıktan sonra ezberlenir ve beyitler üzerinde tahliller yapılır. Teknik bir metin olan *Tayyibe*’nin anlaşılabilmesine yönelik eser üzerine yazılmış şerhlerden istifade etmek gerekir. Bu amaca yönelik olarak Âşikkutlu’nun Ankara’da, Osmanlıca olarak telif ettiği *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe* ve *Tayyibe’nin Elfâz Manası* isimli iki kaynaktan istifade edilir.

Sonuç

Ülkemizde ‘aşere-takrîb-tayyibe tedrisatı, Tevhîd-i Tadrîsat Kanunu ile birlikte resmî açıdan kesintiye uğramış, 1968 yılına kadar mezkûr ilim kurumsal seviyede tedris edilememiştir. Bu tarihte, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın girişimiyle Mehmed Rüştü Âşikkutlu riyâsetinde resmî olarak ‘aşere-takrîb-tayyibe

³⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*’dan hareketle meselenin detaylarını ve tarîkleri özetleyerek programa ismini veren *Takrîbü’n-neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr* olarak kaleme aldığı eserini meydana getirmiştir. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 54.

³⁶ Derslerin muhtevasına ilişkin detaylı bilgi için bk. DİB, *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*, ss. 20-27.



ilmi yeniden tahsil edilmeye başlanmıştır. Türkiye'nin ilk resmî kıraat tedrisi hüviyetindeki bu kurs, Ankara'da yürütülen kıraat tedris faaliyetlerine zemin hazırlamıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Türkiye'nin 11 merkezine, Âşıkutlu'nun kıraat okuttuğu öğrencileri marifetiyle 'aşere kursu açılmış ve bunlardan biri de Ankara olmuştur. Safvan Çakıroğlu nezaretinde 1969 yılında başlayan Hacıbayram-ı Veli Camii müstemilatındaki bir odada başlayan 'aşere kursu, 1970 yılında 20 kişiyle tamamlanmıştır. Bu, Cumhuriyet sonrası Ankara'da gerçekleştirilen ilk kıraat tedris faaliyetidir. Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974 yılında Ankara'da, 'aşere-takrîb ihtisas kursu açmış; hoca olarak Abdurrahman Gürses ile başlanmasına rağmen Gürses'in sağlık sorunları sebebiyle kurs 1975 yılında Mehmet Rüştü Âşıkutlu ile tamamlanmıştır. Bu faaliyet de Ankara'nın kıraat tedrisindeki ikinci etkinliğidir.

1975-1988 yılları arasında, Ankara'da kıraat ilmi bağlamında gerek resmî gerekse gayr-ı resmî açıdan düzenli bir tedris faaliyeti gerçekleşmemiştir. 1988 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara ve merkez ilçelerinde görevli olan ve gerekli şartları taşıyan personeline kıraat kursu için sınav açmıştır. Böylece sınavda başarılı olan 12 kişi bu tarihte Safvan Çakıroğlu nezaretinde kıraat okumaya başlamış ve 1993 yılında mezun olmuştur.

Tüm bu aşamaları takiben Ankara'da kıraat ilmi faaliyetleri günümüze kadar kesintisiz olarak devam edegelmiştir. Bu çerçevede Ankara'daki kıraat tedris faaliyetleri; eğitim faaliyetinin sürdürüldüğü Hacıbayram-ı Veli (Cami Müstemilatı) Kıraat İhtisas Kursu, Ankara Ehl-i Kur'ân Yetiştirme, Yaşatma ve Sosyal Hizmetler Derneği (Ulus), Keçiören Müftülük binasının kütüphanesi, Keçiören Müftülüğü'ne bağlı Ehl-i Beyt Kur'ân Kursu, Asilder ve nihayetinde Safvan Çakıroğlu Kur'ân Kıraati İhtisas Merkezi gibi mekânlar -zorunluluk açısından- değişiklik arz etse de Çakıroğlu rehberliğinde yürütülmüştür. Buna göre Çakıroğlu 1988-1993 arasında 12; 1995-1999 arasında 15; 1999-2003 arasında 14; 2003-2007 arasında 16; 2007-2010 arasında 12; 2010-2013 arasında 13; 2013-2017 arasında 26 kişi kişi olmak üzere toplamda 108 kişiye 'aşere-takrîb-tayyibe icâzeti vermiştir.

Ankara'da, Çakıroğlu nezaretinde, 1969-1970 arasında sadece 'aşere; 1988-2013 yılları arasında ise VI dönem olarak 'aşere-takrîb-tayyibe tedrisatı kesintisiz devam etmiştir. Çakıroğlu'nun vefatı üzerine, icâzet verdiği bazı öğrencileri tarafından günümüzde 'aşere-takrîb tedrisatı burada yürütülmektedir. Başlangıçtan itibaren Ankara Müftülüğünce kıraat eğitimi faaliyetlerine devam eden bu kurs, 5 Şubat 2018 tarihi itibarıyla 'aşere-takrîb tedris çalışmalarını Ankara Dinî Yüksek İhtisas Merkezi denetim ve gözetiminde yapmaya başlamıştır. Dolayısıyla mezkûr İhtisas Merkezi Müdürlüğü tarafından hazırlanan ders programı uygulanmaktadır. Hâlihazırda Ankara'da "Safvan Çakıroğlu Kur'ân Kıraati İhtisas Merkezi" isimli kurs ile birlikte Çakıroğlu'nun öğrencilerinden bazıları Ankara'nın farklı bölgelerinde Mısır tarîkinin Şeyh Atâullah mesleği üzere 'aşere-takrîb dersleri vermektedirler.

Kaynakça

Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nüreddîn, *Minahü'l-fikriyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Kahire: yy., 1890.



Akdemir, Mustafa Atilla, “Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve ‘Zübdetü’l-İrfân’ Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999).

_____, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metodları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Âşikkutlu, Emin, “Âşikkutlu, Mehmet Rüştü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, c. IV, s. 6.

_____, “Mehmet Rüştü Âşikkutlu (Hayatı, Şahsî ve İlmî Kişiliği)”, *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu*, (8-10 Ekim 2015), ed. Şenol-Betül Saylan, İstanbul: Melisa Yayınları, 2016, ss. 225-260.

Bozkurt, Nebi, “Dârü’l-İkurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, c. VIII, ss. 543-545.

Çollak, Fatih, “Reisü’l-Kurrâ Hendekli Hâfiz Abdurrahman Gürses Hocaefendi’nin Hayatı”, *Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur’ân ve Kıraati Sempozyumu*, (İstanbul, 12 Kasım 2000), ss. 11-45.

Demirci, Naci, “Abdurrahman Gürses’in Kıraat İlmî Eğitimindeki Yeri”, (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2013).

Dimyâtî, Ahmed Muhammed Bennâ, *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kirâati’l-erba’ate ‘aşer*, thk. Şa’bân Muhammed İsmail, Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1987.

Diyanet Gazetesi, “Kur’ân-ı Kerîm İhtisas Kursu Açıldı”, IV/86 (15 Şubat 1974), s. 16.

_____, “Başkanlığımızdaki Aşere Takrîb Kursu Sona Erdi”, 122 (1 Ağustos 1975), s. 14.

Fehd Rûmî, Abdurrahman Süleyman, *Dirâsât fî ‘ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Riyad: Mektebetü’l-‘Arabîyyeti’s-Suûdiyye, 2005.

Fırat, Yavuz, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Çelik Yayınları, 2018.

Günaydın, Mehmet, “Kıraat Âlimi Mehmet Rüştü Âşikkutlu’nun (1901-1980) Din Eğitimi ve Öğretimine Katkıları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/6 (Ocak-Nisan 2000), ss. 179-197.

_____, “Reisü’l-Kurrâ Mehmet Rüştü Âşikkutlu’nun Kur’ân Öğretimine Katkıları ve Dinî Görüşleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2008), ss. 121-154.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr, *Kitâbu’s-seb’a fî’l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf, Kahire: Dâru’l-Meârif, 1972.

İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *en-Neşr fî’l-kirâati’l-‘aşr*, thk. Ali b. Muhammed Dabbâ’, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.

Karaçam, İsmail, *Kur’ân-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.

Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Muhammed Emin Efendi, *‘Umdetü’l-hallân fî izâhi Zübdeti’l-‘irfân*, İstanbul: Emin Yayınları, ty.



Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'lîmi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Uzun, Mustafa, "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, c. X, ss. 68-70.

Yûsuf Efendizâde, Abdullah b. Muhammed, *Risâletü'l-meddât*, thk. İbrahim Muhammed Curmî, Amman: Dâru Amman, 2000.



HADİSİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASINDA METİN DIŞI UNSURLARIN KATKISI

Arş. Gör. MEHMET TURAN

Ankara Üniversitesi

Öz

Hadislerin metin ve muhteva tahlili yapılırken, sözün bağlamını göz ardı etmeden her sözü kendi bağlamında değerlendirmek ve anlamlandırmak gerekmektedir. Bir sözün bağlamı bilinmeden sırf lafızlar göz önünde bulundurularak o söze temel bir anlam verilebilir. Fakat verilen anlamın doğru olup olmadığını tespit edebilmek için sözün bağlamına bakılmalı, hadiste geçen hükmün hikmeti veya illeti doğru tespit edilmelidir. Bu nedenle de rivayetlerin metin ve muhteva kritiği yapılırken, insanların örf, adet, alışkanlık, düşünce tarzı, zevk ve karakterlerine hatta sosyal müesseselerin içeriğine kadar etki eden tabii ve fiziki çevre göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çalışmamızda Hz. Peygamberden aktarılan hadislerin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması için gerekli olan hususlar bir örnek üzerinden verilmeye çalışılacak, yüzeysel ve lafzi bir yaklaşımdan ziyade hadisin metni ve anlamı üzerinde durulacaktır. Örnek olarak verdiğimiz hadis metni, kendi bağlamında değerlendirilecek yanlış anlama ve yorumlamaların önüne geçmek için metin dışı unsurlardan yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin kritiği, Muhteva, Bağlam, Sebeb-i Vurud.

Örnek Hadis

«أَقْرُوا الطَّيْرَ عَلَى مَكَانَتِهَا»¹

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“ Kuşları yuvalarında bırakın (ürkütüp/rahatsız etmeyin).”

¹ Ebu Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah el-Humeydi, **Musnedu'l-Humeydi**, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Daranî, Daru's-Saka, Dimeşk 1996, 1.baskı, c.1, s.340 (Hadis no: 350)

Bu hadisi Ebu Davud et-Tayalisi², Humeydi³, İbn Ebi Şeybe⁴, İshak b. Rahuye⁵, İbn Ebi Asım⁶, Ahmed b. Hanbel⁷, Tahavi⁸, İbn Hibban⁹, Taberani¹⁰, Hâkim en-Nisaburî¹¹, Ebu Nu'aym¹² ve Beyhakî¹³ Ummü Kurz el-Ka'biyye'den tahrir etmişlerdir.

Humeydi hadisi şu senetle tahrir etmiştir:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: ثنا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَزِيدَ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي أَنَّهُ سَمِعَ سِبَاعَ بْنَ ثَابِتٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ أُمَّ كُرْزِ الْكَعْبِيَّةَ تَقُولُ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَدِيثِ أَطْلُبُ مِنْهُ مِنْ لُحُومِ الْهَدْيِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «أَقْرُوا الطَّيْرَ عَلَى مَكَانَتِهَا»¹⁴

Hadisin anlaşılmasına katkı sunan unsurlara geçmeden önce yapılması gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlar:

1. Hadisin Bütün Tariklerini Toplamak

Bir hadisin iyice anlaşılabilmesi için bütün tariklerinin bir araya getirilmesi gerekir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiseyi birçok kareden oluşan bir resme benzeten Mehmet Görmez, doğru bir resme varmak için, hadisin farklı tariklerinin bir araya getirilmesi gerektiğini belirtir.¹⁵ Ayrıca birçok hadis âlimi de bu hususa dikkat çekmiştir. Yahya b. Main'in "bir hadisi otuz ayrı (bazı rivayetler de ise elli ayrı)¹⁶ vecihten yazmadıkça onun ne anlama geldiğini kavrayamazdık" dediği kaynaklarda

² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, **Musnedu Ebi Davud et-Tayalisi**, thk. Dr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Daru Hacer, Mısır 1999, c.3, s. 204, (Hadis no: 1739).

³ Humeydi, **Musned**, c.1, s.340 (Hadis no: 350)

⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, **el-Edeb**, thk. Dr. Muhammed Rıza el-Kahvecî, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Lübnan 1999, s. 215; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, **el-Musannef**, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1989, c.5, s.315 (Hadis no:26401).

⁵ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, **Musnedu İshak b. Rahuye**, thk. Dr. Abdulgaffur b. Abdulhak el-Belveşi, Mektebetu'l-İman, Medine 1991, c. 5, s. 158, (Hadis no: 2278).

⁶ Ebû Bekr b. Ebi Asım Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, **el-Âhad ve'l-Mesanî**, thk. Dr. Basım Faysal Ahmet el-Cevabere, Daru'r-Raye, Riyad 1991, c.6, s. 72.

⁷ Ebu Abdullah Ahmet b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybanî, **Musned**, thk. Şuayb el-Arnaut-Adil Mürşit, Muessesetu'r-Risale, 1.baskı, 2001, c.45, s.113.

⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, **Şerhu Muşkili'l-Âsar**, thk. Şuayb el-Arnaut, Muessesetu'r-Risale 1995, c.2, s.258.

⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, **Sahihu İbn Hibban**, thk. Şuayb el-Arnaut, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1993, c.13, s.495, (Hadis no:6126).

¹⁰ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Kebir**, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire ty., c.25, s.167.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, **el-Mustedrek ala's-Sahihayn**, thk. Musatafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c.4, s.265.

¹² Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, **Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya**, en-Naşir es-Saade, Mısır 1974, c.9, s.94.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, **es-Sunenu'l-Kubra**, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c.9, s.523, (Hadis no: 19337).

¹⁴ Humeydi, **Musnedu**, c.1, s.340.

¹⁵ Mehmet Görmez, Hadislerde Delâlet Sorunu, **Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas toplantısı**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, s.233.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî, **Tarihu Dimesk**, thk. Amr b. Garam Amrevî, Daru'l-Fikr, Y.y. 1995, c.65, s.14.

nakledilmiştir.¹⁷ Ahmet b. Hanbel ise “ bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmedikçe o hadisi anlayamazsın.” demiştir.¹⁸

Hadisin farklı tariklerini bir araya getirdiğimizde manen rivayetten kaynaklanan lafız arası farklılıklar tespit edilir. Ayrıca bu değişikliklerin manaya bir etkisinin olup olmadığı ortaya konulabilir. Yukarıda zikretmiş olduğumuz hadis, birçok farklı tarikle rivayet edilmiştir. Rivayet tarikleri arasında lafız farklılıkları yer almakla beraber hemen hemen hepsi aynı anlamı ifade etmektedir. Bazen de bu farklılık hareke değişikliği olarak rivayetlere yansımıştır.

Örneğin hadisin bazı varyantlarından “mekinatiha” kelimesi yerine “مَكَاتِيهَا” (mekanatiha) veya “مَكَاتِيهَا” (mekenatiha) lafzı kullanılmıştır. İmam Beyhakî, ister “mekanatiha” olsun isterse de “mekenatiha” olsun anlam bakımından bir değişikliğin bulunmadığını, her iki sözcüğün de “mekân” kelimesinin çoğulu olup aynı anlama geldiğini ifade etmiştir.¹⁹

Bazı varyantlarda ise “mekinatiha” lafzı yerine “mukunatiha”²⁰ veya “mekunatiha”²¹ yahut da “vukunatiha”²² kelimeleri kullanılmıştır.

“Vukunatiha” ise “vekn” kelimesinin çoğulu olup kuş yuvaları için kullanılmaktadır: Cevherî “vekn” kelimesine şu anlamı vermektedir:

“Kuşların kayalarda (dağlarda) veya duvar deliklerinde edindikleri yuva.”²³

2. Hadisin Rivayet Edildiği Zaman ve Mekânın Tespit Edilmesi

Metin ve muhteva tahliline geçilmeden önce yapılması gerek hususlardan biri de hadisi kimin rivayet ettiği nerede ve ne zaman rivayet edildiğinin tespit edilmesidir. Böylece hadisenin cereyan ettiği ortam hakkında bilgi sahibi olmamız sağlanacak ve olayın okuyucu tarafından daha iyi anlaşılması sağlanacaktır. Çalışmamızın konusu olan söz konusu rivayete baktığımız zaman kaynaklarda hadisi rivayet eden kadın sahabinin Hudeybiye günü müslüman olduğu aktarılmıştır.²⁴ Müslüman olduktan sonra akika kurbanı hakkında Efendimize soru sormak için geldiği ve bu hadisi de o esnada O’ndan işittiği nakledilmiştir.²⁵ Yani hadisin işitildiği zaman, anlaşmanın imzalandığı hicri 6. yılın zilkadesinin başıdır. Yani Mart 628 tarihine denk gelmektedir. Hadisenin işitildiği mekân ise anlaşmanın imzalanmış olduğu Mekke’nin 17 km. batısında ve eski Cidde yolu üzerinde yer alan Hudeybiye’dir.²⁶ Dolayısıyla hadisin işitildiği zaman ve mekân bellidir.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, **el-Câmi’ li-Ahlâkı’r-Râvî ve Adâbi’s-Sâmi’**, thk. Dr. Mahmut Tahhan, Mektebetu’l-Me’arif, Riyad T.y., c.2, s.212.

¹⁸ Hatip el-Bağdâdî, **el-Câmi’ li-Ahlâkı’r-Râvî**, c.2, s.212.

¹⁹ Beyhakî, **Sünen**, c.9, s.523.

²⁰ İbn Ebi Şeybe **el-Edeb**, s.215.

²¹ İbn Ebi Asım, **el-Ahad ve’l-Mesanî**, c.6, s.72; İbn Hibban, **Sahih**, c.13, s.495.

²² Ebu Nu’aym, **Hilye**, c.9, s.94.

²³ İsmail b. Hammad el-Cevherî, **Mu’cemu’s-Sihah**, Daru’l-Ma’rife, Beyrut-Lübnan 2008, 2.baskı, s.1158.

²⁴ Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmet b. Hacer el-Askalanî, **el-İsabe fi Temyizi’s-Sahabe**, thk. Adil Ahmed Abdulmevcut-Ali Muhammed Muavved, Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1.baskı, Beyrut 1995, c.8, s.458.

²⁵ İbn Sa’d Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Haşîmi el-Basri el-Bağdâdî, **et-Tabakatu’l-Kubra**, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 1990, c.8, s.228.

²⁶ Muhammed Hamîdullah, **"Hudeybiye Antlaşması"**, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudeybiye-antlasmasi> (07.05.2019).

3. Hadisin Sened Tenkidinin Yapılması

Hadisin yorumlanmasına katkı sunan unsurlara geçmeden önce yapılması gereken bir diğer husus ise hadisi rivayet eden ravilerin hadis rivayetlerine ehil olup olmadıklarının tespit edilmesidir. Zira hadisi metin ve muhteva yönünden incelemeyen önce onun sağlam bir senedle bize ulaşıp ulaşmadığını tespit etmek gerekir. Bu örneğimizde hadisin senediyle ilgili bir problem görünmemektedir. İbn Hibban'ın *Sahih*'ini tahkik eden Şuayb el-Arnaut, hadisin sahih olduğu yönünde hüküm vermiştir.²⁷ Ayrıca Suyutî'nin *Camiu's-Sağir* isimli eserinde nakletmiş olduğu bu hadis için Elbanî 'Sahihun' hükmünde bulunmuştur.²⁸ Munavî ise Hâkim en-Nisaburî'nin bu hadis için sahihtir dediğini ve imam Zehebî'nin de bu hükmü onayladığını ifade etmiştir.²⁹ Bu nedenle hadisin isnad tetkikinden ziyade, metin ve muhteva tahlili üzerinde durulacaktır.

Metin ve Muhteva Tahlili

Bilindiği gibi hadislerin metin ve muhteva tahlili yapılırken sözün bağlamını göz ardı etmeden her sözü kendi bağlamında değerlendirmek ve anlamlandırmak gerekmektedir. Bu nedenle rivayetlerin muhteva kritiği yapılırken, insanların örf, adet, alışkanlık, düşünce tarzı, zevk ve karakterlerine hatta sosyal müesseselerin içeriğine kadar etki eden tabii ve fiziki çevre göz önünde bulundurulmalıdır.³⁰ Dolayısıyla bir sözü yahut düşünceyi en iyi kavramanın yolu, onu kendi bağlamı içinde değerlendirmektir. Sözü söylendiği bağlamdan kopardığımız zaman o sözde bazı anlam kaymalarının meydana gelebileceği veya farklı algılanabileceği unutulmamalıdır.³¹

Hadisin Anlaşılmasına Katkı Sunan Unsurlar

Hadisin anlaşılması ve yorumlanmasına katkı sunan unsurları tek bir başlık altında sıralamanın daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Bu nedenle farklı başlıklar açmak yerine konuyu bu başlık altında sunmaya çalışacağız.

Bir hadisin doğru bir şekilde yorumlanabilmesi için; hadisin çok yönlü olarak araştırılması ve muhtevasının kavranılmaya çalışılması gerekir. Ayrıca metin ve muhteva yönünden makul olan anlam araştırılıp tercih edilmeli ve eleştirel bir bakış açısıyla rivayet sorgulanmalıdır.³² Dil ve üslup yönünden doğru bir çeviri yapılmalı ve hadisin lafzı da ihmal edilmeden hadisin metni üzerinde iyi durulmalıdır. Hadisin sebab-i vürudu, bağlamı ve arka planı hakkında aydınlatıcı bilgiler verilerek hadisin okuyucu tarafından doğru bir şekilde anlaşılması sağlanmalıdır. Konuyu açıklayan veya hadisin anlamını

²⁷ İbn Hibban, *Sahih*, c.13, s.495.

²⁸ Ebu Abdurrahman Muhammed Nasiru'd-Din el-Elbanî, *Sahihu'l-Cami'i's-Sağir ve Ziyadetuhu*, el-MEKtebetu'l-İslami, yy. ty, c.1, s.259.

²⁹ Muhammed Abdu'r-Rauf el-Münavî, *Fayzu'l-Kadir Şerhu el-Cami's-Sağir fi Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir*, el-Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kubra, Mısır 1938, 1.baskı, c.2, s.69-70; Fakat aynı Zehebî hadisin senedinde yer alan Siba' b. Sabit için "neredeyse tanınmayacak biri" demiştir. Bkz. Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l-Marife Beyrut-Lübnan 1963, c.2, s.115; fakat kaynaklarda gördüğümüz kadarıyla bu şahıs hakkında farklı görüşlerde mevcuttur. Örneğin İbn Hibban bu şahsı sika kimselerden kabul etmiştir. Ebu kasım el-Bağavî ve İbn Kani' ise siba' b. Sabit'in sahabe olduğunu dile getirmişlerdir. Bkz. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmet b. Hacer el-Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1.baskı, Hind 1908, c.3, s. 452.

³⁰ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 341.

³¹ Örnekler için bakınız; Özafşar *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.342-376.

³² Bünyamin Erul, *Hadis Rivayetinin Sınırları*, Gerde Hadis Meclisi, VI. Gerde Hadis Meclisi, 2007, s.10.

pekiştirip destekleyen ayet ve hadisler varsa zikredilmelidir.³³ Modern tarih ilminin yararlandığı ilim dallarından yararlanıp, sosyal bilimlerden de istifade edilerek hadis metinleri tetkik edilmeli ve doğru bir yorumlama yapılmalıdır. Bu nedenle sosyoloji, sosyal psikoloji, etnografya, folklor, filoloji, demografi ve astronomi gibi ilimlerden de yararlanılarak hadislerin söylendiği sosyal şartlar, halkın kâinat tasavvuru, hadisenin geçtiği çevre, baskın kültür vb. hususlar göz önünde bulundurularak okuyucuya olabildiğince sağlam bilgiler sunulmalıdır.³⁴

Bunun için de metin dışı unsurlarla, yani metnin bize vermediği, ancak metne vücut veren, metnin kime, niçin, nasıl ve hangi sebeple söylendiği, metnin sosyo-kültürel çevresi, tarihsel ve toplumsal bağlamı hakkında ciddi araştırmalar yapmak gerekmektedir.³⁵

Bir sözün bağlamı bilinmeden sırf lafızlar göz önünde bulundurularak o söze temel bir anlam verilebilir. Fakat verilen anlamın doğru olup olmadığını tespit edebilmek için sözün bağlamına bakılmalı, hadiste geçen hükmün hikmeti veya illeti doğru tespit edilmelidir. Bunun yanında varsa hadisin sebab-i vürudunun bilinmesi de onu doğru anlayabilmemiz noktasında bizlere yol gösterecektir.

“Kuşları yuvalarında rahat bırakın” hadisinin anlaşılmasında ilk bakışta bir problem görünmemektedir. Fakat efendimizin bu sözü neden söylediği ve bundan ne kast ettiği son derece önemlidir. Bu da rivayetin bağlamını bilmeyi gerekli kılmaktadır. Zira Efendimizi böyle bir şey söylemeye sevk eden durum bilinmediği takdirde, rivayet şu şekilde anlaşılacaktır; ‘Hz. Peygamber, kuşları rahatsız etmemeyi ve onların yuvalarına dokunmamayı emretmiştir.’ Böyle bir durumda ise hadisin hayvan hakları çerçevesinde söylenmiş olabileceği anlaşılacaktır. Fakat cahiliye Araplarının yolculuğa çıkmadan önce kuş uçurtup kehanette buldukları, sağ tarafa doğru uçarsa bu yolculuğun hayır getireceğine inanılıp³⁶ yolculuğa çıkıldığı, sol tarafa doğru süzülüyorsa ise o yolculuğun uğursuz sayılıp geri dönüldüğü bilinmektedir.³⁷ Bu nedenle bu rivayetin ne anlama geldiği, Hz. Peygamberin bu sözle ne kast etmiş olabileceği imam Şafi’î (ö. 204)’ye sorulduğunda O, şu cevabı vermiştir:

“Araplardan biri herhangi bir işi için dışarı çıktığı vakit o işin uğurlu olup olmadığını belirlemek için ilk gördüğü kuşa bakardı. Şayet gördüğü kuş sağından süzülüp geçerse o işi uğurlu sayıp yapar ve başarılı olacağına inanırdı. Solundan süzülüp geçerse de o işi uğursuz sayıp geri dönerdi. Eğer gökyüzünde süzülen bir kuş göremezse bu sefer de kuşlardan birinin yuvasına yönelir ve kuşu dürtüp yuvasından uçmasını sağlardı, böylelikle kuşun uçuş yönüne göre o işin uğurlu mu uğursuz mu olduğuna karar verirdi.”³⁸

Bazı rivayetlerde ise İbn Uyeyne (ö. 198)’nin bu hadisi rivayet ettiği ve imam Şafi’î (ö. 204)’ye gelip bu hadisin anlamını sorduğu aktarılmaktadır. İmam Şafi’î (ö. 204)’nin ise cevaben ona Arapların herhangi bir sefere çıkarken kendilerine yönelen bir kuş gördüklerinde o yolculuğu hayırlı saydıklarını, kendilerinden uzaklaşıp giden veya sırt çeviren bir kuş gördüklerin de ise onu uğursuz sayıp yolculuğa

³³ Bünyamin Erul, **Hadislerin Dili**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016, 9.baskı, s.12-13.

³⁴ Enbiya Yıldırım, **Hadis Problemleri**, Rağbet yayınları, İstanbul 2011, 4. Baskı, s.310-312.

³⁵ Görmez, **Hadislerde Delâlet Sorunu**, s.233.

³⁶ Cevad Ali, **el-Mufasssal fi Tarihi’l-Arab Kable’l-İslam**, Bağdat 1993, 2. Baskı, c.6, s.789.

³⁷ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzade, **Miftahu’s-Sa’ade ve Misbahu’s-Siyade fi Mevzua’ti’l-Ulum**, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1985, 1. Baskı, s.338.

³⁸ Tahâvî, **Şerhu Muşkili’l-Âsar**, c.2, s.258.

çıkılmaktan vazgeçtiklerini söyler.³⁹ Ayrıca İbn Uyeyne (ö. 198)'nin bu cevabı beğendiği ve bu cevabı benimsediği nakledilmektedir.⁴⁰

Yukarıda getirdiğimiz rivayetlerde imam Şafîî, hadisin sebebi vürudunu göz önünde bulundurup bir yorumlama yapmış ve hadisi vücut bulduğu bağlama oturarak anlamlandırmıştır.

Her ne kadar hadisin sebab-i vürudu bilinse de Arapların gerçekten böyle bir inanışa sahip olup olmadıklarının tespit edilmesi, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu nedenle tarihe arz metodu kullanılarak Arapların böyle bir inanışa sahip olup olmadıkları tespit edilmelidir. Arap kültür ve medeniyet tarihiyle ilgili eserler incelenmeli ve bu husus açıklığa kavuşturulmalıdır. Böylelikle hadis metni okuyucu tarafından daha berrak bir şekilde anlaşılacak ve var olan şüpheler giderilecektir.

Arap tarihiyle⁴¹ ilgili kaleme alınan eserlere baktığımızda Arapların böyle bir inanışa sahip oldukları ve bu inanca göre karar verip hareket ettikleri aktarılmaktadır.⁴² İnsanlar çok eski zamanlardan beri bazı şeyleri uğurlu veya uğursuz saymış ve taşımış oldukları bu inanca göre karar alıp vermişlerdir. Cahiliye Arapları arasında da kuş uçurtmak, kuma çizgiler çizmek, yere ufak taşlar atmak ve fal oklarıyla bir işin uğurlu mu yoksa uğursuz mu olduğuna karar vermek oldukça yaygın bir gelenektir. Bu nedenle de gelecekte yapılması planlanan işler hususunda, bu tür yöntemlere başvurulurdu. Araplar yolculuğa çıkma, savaşa girme, ticaret ve nikâh gibi önemli gördükleri konularda karar almadan önce, genellikle bu yöntemlere başvurmuşlardır.⁴³

Hadisin anlaşılmasına katkı sunan bir diğer husus ise söz konusu hadisenin edebi eserlere arz edilmesidir. Zira sanatkâr dediğimiz insan da bir topluma mensuptur. İçinde yetiştiği toplumun örf, adet ve inanışlarından etkilenmesi ve içinde yaşadığı medeniyetin sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel şartları içinde bir kimlik inşa etmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu durum onun yazmış olduğu şiire ve nesre etki edecektir. Edebi eserlere baktığımızda Cahiliye Arapların bu inancına vurgu yapılmakta ve bir işi yapmaya niyetlendikleri vakit kuş uçurttukları aktarılmaktadır. Söz konusu kuş sağa doğru uçarsa buna bir anlam, sola doğru uçarsa ayrı bir anlam, baş üstünden uçarsa apayrı bir anlam yüklemişlerdir. Bu nedenle uğursuzluk için kullanılan tıyare kelimesi teyr (kuş) kelimesinden alıntıdır. Söz konusu inanış Arap şiirinde de kendine yer bulmuştur. Örneğin Dabi'i b. el-Haris el-Bercemî bir şiirinde şunları dile getirmiştir:

وما أنا ممن يزجر الطير همه ... أصاح غراب أم تعرض ثعلب

“Ben kuşun uçuşuna (bağırması ve ötmesine) aldırarak biri değilim ister karga gaklasın isterse önümden tilki geçsin fark etmez.”

Şiirden anlaşıldığı kadarıyla şair bir karganın gaklamasından veya bir tilki ile karşılaşmaktan veyahut kuş uçuşunun iyi ya da kötüye yorumlanmasından dolayı endişelenecek bir kimse olmadığı

³⁹ İbn Ebi Asım, *el-Ahad ve'l-Mesanî*, c.6, s.72.

⁴⁰ İbn Ebi Asım, *el-Ahad ve'l-Mesanî*, c.6, s.72; Tahâvî, *Şerhu Muşkilî'l-Âsar*, c.2, s.258.

⁴¹ Cahiliye Araplarının birçok şeye uğursuzluk affettikleri bilinmektedir. Bu konudaki geniş bilgi için bakınız: Ayten Yılmaz, *İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehanet*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi 2007.

⁴² Mahmud Şükri el- Alusi, *Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlil-Arab*, Daru'l-Kitap el-Misri ty., c.3, s.306-314.; Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab* c.6, s.786-798.

⁴³ Heyet, *Hadislerle İslam*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, c.1, s.684

anlaşılmaktadır. Şair bazı kimseler gibi bu düşünceleri taşımadığını vurgulanmaya çalışmıştır.⁴⁴ Şiirde geçen ‘ زجر الطير ’ kelimesi bir işin uğurlu olup olmadığına karar vermek için kuş uçurma fiilini ifade etmektedir.

Şiirleri Kâbe duvarına asılan meşhur Arap şair Lebid (ö. 40) ise bir şiirinde şunları dile getirmiştir:

لَعْمُرْكَ مَا تَدْرِي الضَّوَارِبُ بِالْحَصَى ... وَلَا زَجْرَاتُ الطَّيْرِ مَا اللَّهُ صَانِعٌ

“Ömrüne yeminler olsun ki ne ufak taşlar atarak fal açanlar ne de kuş uçurup kâhinlik yapanlar Allah’ın ne yapacağını bilemez.”

Burada da her türlü bilginin Allah katında olduğu vurgulanmış. Neyin uğurlu neyin uğursuz olacağı bilgisinin bu tür yollarla bilenemeyeceği aktarılmaya çalışılmıştır.⁴⁵

Ayrıca ‘ زجر الطير ’ kâhinliğin bir çeşidi olarak görülmüştür. Kâhinlik yapanlara kâhin yerine bazen “zacir” tabiri de kullanılmıştır. ‘ زجر الطير ’ tamlaması ise; kuşun sağa doğru uçuşunu talihe sola doğru süzülmesini ise uğursuzluğa yormak için kullanılmaktadır.⁴⁶

Cahiliye hayatında kuşların büyük bir öneme sahip oldukları bilinmektedir. Tarihçiler ‘ زجر الطير ’ fiilinin taş fırlatmak veya yüksek sesle çığlık atmak suretiyle bir kuşu ürkütüp kaçırmak ve uçuşunu sağlayarak hareketlerini gözlemlemek olarak tarif etmişlerdir. Eğer kuş sağa doğru uçarsa niyetlenen işin uğurlu olduğu, sola doğru uçarsa uğursuz olduğu kabul edilmiştir. Araplar uçurdukları kuşun hareketlerini takip ederek gelecekte meydana gelecek olaylar hakkında bir yargıda bulunuyorlardı. Bu nedenle bu tür işler kâhinliğin bir çeşidi olarak görülmüştür. Kâhin için “zacir” tabirinin kullanılması kuşun uğursuzluğa yorumlanacak bir harekette bulunması durumunda yüksek bir sesle çığlık atıp kuşu engellemeye çalışmasından ve onu aksi istikamete yönlendirmesinden dolayıdır. Böylelikle bir nevi uğursuzluğun uğura çevrildiğine inanılırdı.⁴⁷

Yine cahiliye Araplarının bilgi edinme yollarından birinin kuş uçuşunun iyiye ya da kötüye yorumlanması yönünde olduğu, kaynaklarda aktarılmakta ve imam Şafii’nin konuyla ilgili görüşlerine de yer verilmektedir.⁴⁸ Daha sonra Hz. Peygamber, sahip oldukları bu düşüncenin yanlış olduğunu açıklamış, hayır ve şerrin Allah’tan geldiğini ve her şeyin Allah’ın dilemesine bağlı olduğunu beyan etmiştir. Böylelikle kuşlardan uğur veya uğursuzluk beklemenin doğru olmadığı belirtilmiştir. Nitekim kuşların bu durumu Hz. Peygambere sorulduğunda O, bu tür bir anlayışın zan ve kuruntudan ibaret olduğunu şöyle buyurarak vurgulamıştır:

"ذَٰكَ شَيْءٌ يَجِدُهُ أَحَدُكُمْ فِي نَفْسِهِ فَلَا يَصْدُقُكُمْ"

⁴⁴ Ali el-Cündî, *fi Tarihi'l-Edebi'l-Cahiliyye*, Mektebetu Daru't-Turas, 1.baskı, yy., 1991, s.70-71.

⁴⁵ Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Bağdadi el-Maverdî, *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, Daru Mektebeti'l-Hayat, yy. 1986, s.315.

⁴⁶ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-İfriki el-Misri, *Lisanu'l-Arab*, Dar Sader, Beyrut ty., c.4, s.319.

⁴⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab*, c.6, s.786-789.

⁴⁸ Ebu Nu'aym, *Hilye*, c.9, s.94-95.

“Bu, sizin içinizden geçen (psikolojik bir durumdur) bir düşüncedir. Bu düşünce sizleri işlerinizden sakın alıkoymasın”⁴⁹

Görüldüğü üzere bu hadis cahiliye Arapları arasında yaygın bir kültür ve inanış olan ‘kuş uçuşunun iyi yahut kötüye yorumlanması’ gibi bir durumun varlığı sebebiyle söylenmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber böyle bir durumun söz konusu olmadığını yani uğursuzluğun bulunmadığını ifade etmiş ve böyle bir inanışın doğru olmadığını dile getirmiştir.

Hadisin okuyucu tarafından anlaşılmasını sağlayan bir diğer husus ise konuyla alakalı başka hadislerle hadisenin desteklenmesidir. Yani bir nevi hadisin hadise veya sünnetin sünnete arz yöntemi uygulanabilir.. Konuyla alakalı olarak Hz. Peygamberden aktarılan birçok hadis bulunmaktadır. Biz bunlardan sadece bir kaçını zikretmekle yetineceğiz.

Katan b. Kabisa’nın babasından rivayet ettiğine O, şöyle demiştir: Rasulullah (s.a.v.)’den işittim şöyle buyuruyordu:

“Kuşun ötüşünü ve uçuşunu uğursuz saymak⁵⁰, taş atmak yahut kum üzerine çizgi çizmek suretiyle fal bakmak sihir ve kehanet⁵¹ çeşitlerindedir.”⁵²

Nitekim uğursuzluğun dinde olmadığını aktaran başka hadislerde bulunmaktadır. İbn Abbas (ö. 68) Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu söylemiştir:

“(İslam’da) Tıyera (uğursuzluk), hâme ve safer yoktur”⁵³

Zaten çalışmamızın konusu olan hadisin ilk geçtiği kaynaklardan biri olan Ebu Davud Et-Tayalisi’nin *Musned* isimli eserinde hadis zikredildikten sonra şu açıklama yer almaktadır:

“يَعْنِي الطَّيْرَةَ”

Bu açıklamadan da bu hadisin uğursuzluk bağlamında dile getirildiği açıkça anlaşılmaktadır.⁵⁴

Hadisin anlaşılmasını sağlayan bir diğer husus ise onun sahabe sözlerine arz edilmesidir. Bu nedenle şayet var ise konuyu destekleyen sahabe sözlerine de yer verilmelidir.

İkrime (ö. 105)’den konuyla ilgili olarak şunlar aktarılmıştır:

“Biz İbn Abbas’ın yanında oturuyorduk. Yanımızdan öten bir kuş geçiverdi. Orada bulunanlardan biri ‘bu hayra işaretir’ dedi. Bunun Üzerine İbn Abbas bu tür şeyler ne hayra ne de şerre yorumlanır” dedi.⁵⁵

Yine Hz. Aişe validemize Ebu Hureyre: “ Tıyera kadında, evde ve binektedir” hadisini rivayet ediyor denildiğinde, O:

⁴⁹ Ebu Nu’aym, *Hilye*, c.9, s.94.

⁵⁰ Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnu’l-Mabud ala Süneni Ebi Davud*, Beytül-Efkârî’d-Devliyye, Riyad Ty., s.1670.

⁵¹ Azîmâbâdî, *Avnu’l-Mabud*, s.1670.

⁵² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî, *Süneni Ebi Davud*, Thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kamil Karabellî, Daru Risaleti’l-Alemiyye, Beyrut 2009, *Kitabu’t-Tıb* 23, c.6, s.52, Hadis No: 3907.

⁵³ İbn Ebi Şeybe, *el-Edeb*, s.208.

⁵⁴ Ebu Davud et-Tayalisi, *Musned*, c.3, s.204.

⁵⁵ Maverdi, *Edebu’d-Dünya ve’d-Din*, s.315.

“Ebu'l-Kasım'a Ku'ran'ı indiren Allah'a yemin ederim ki O böyle söylemiyordu. Fakat Allah'ın elçisi şöyle buyurmuştu: “Cahiliye ehli şöyle diyorlardı: “Tıyare (uğursuzluk) kadında, evde ve binektedir.”

Daha sonra Hz. Aişe şu ayeti okudu:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ⁵⁶

“Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır.”⁵⁷

Bu hadiste de yine uğursuzluğun cahiliye Araplarının bir inanış tarzı olduğu vurgulanmış ve dinde uğursuzluğun olmadığı böyle bir inanışın İslam dinine ters düştüğü ayet getirilerek reddedilmiştir.

Sonuç

Rasulullah'tan aktarılan bazı hadislerin doğru anlaşılabilmesi için, Hz. Peygamberin içinde yaşadığı toplumun değişik kültürel ve sosyal uygulamalarının bilinmesi gerekmektedir. Çünkü her toplumda, geçmişten kalan kültürel unsurlar barına bilmekte ve canlılığını sürdürebilmektedir. Bunlar, önceki nesillere yani atalara ait olan, örf, adet, inanç, gelenek ve görenek türünden kalıntılardır. Müslüman olan kimseler, her ne kadar yeni bir din seçmiş olsalar da, önceki örf, inanç ve adet türünden kalıntıların devam ettirebilmektedirler.

Bu örnekte de görüldüğü üzere, eğer cahiliye Araplarının kuşlarla ilgili bu inançları ve kültürleri bilinmeseydi bu hadisin hayvan haklarını koruma amaçlı söylendiği zannedilecekti. Hz. Peygamberin bu hadisinin doğru bir şekilde anlamlandırılabilmesi ancak cahiliye Araplarının bu kültürlerinin bilinmesiyle, yani söz konusu hadisin o dönemin kültürel bağlamının içerisine oturtulmasıyla anlaşılabilir.

Zira Hz. Peygamber İslam dinine yeni girenlerin tüm örf, adet ve inançlarını reddetmemiştir. Bilakis İslam'ın ruhuna uygun olanlar kabul görüşmüş, bazıları tashih edilmiş, bazıları ise reddedilmiştir. Bu örneğimizde olduğu gibi hiçbir dini ve ilmi dayanağı bulunmayan bu inanış İslam'da reddedilmiştir.

Sonuç olarak, bir hadisi açıklayıp değerlendirirken şu hususlar göz önünde bulundurulmalıdır:

1. Hadisin bütün tarikleri bir araya getirilmelidir.
2. Hadisi kimin rivayet ettiği; ayrıca hadisin rivayet edildiği zaman ve mekân tespit edilmelidir.
3. Hadisin sened tenkidi yapılmalı, ravilerin hadis rivayetine ehliyetleri tespit edilmelidir.
4. Varsa hadisin sebab-i vürudu zikredilmelidir. Zira bir hadisin anlaşılmasını sağlayan en önemli unsurlardan biri hadisin sebab-i vürudunun bilinmesidir.
5. Hadisin anlaşılmasına katkı sağlayacak veya anlamını destekleyip pekiştirecek ayetlere yer verilmelidir.
6. Konuyla ilgili varsa başka hadisler aktarılmalıdır.

⁵⁶ Hadid 29/22.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, **Musned**, c.43, s. 197.



7. Konuyu aydınlatıcı sahabe sözlerine yer verilmelidir.
8. Yeri geldiğinde kültür ve medeniyet tarihiyle ilgili eserlere başvurulmalı, tarih ilminin verilerinden yararlanılmalıdır.
9. Yeri geldiğinde edebi eserlerden yararlanılmalıdır.
10. Hz. Peygamberden aktarılan rivayetler, söylenen ortamla ve ilişkili bulunduğu bağlamla anlamlandırılmaya çalışılmalıdır. Ayrıca sosyal ve kültürel bağlamı bilmenin son derece önemli olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- AHMET B. HANBEL, Ebu Abdullah Ahmet b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybanî, **Musned**, thk. Şuayb el-Arnaut-Adil Mürşit, Muessesetu'r-Risale, 1.baskı, 2001.
- AZÎMÂBÂDÎ, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, **Avnu'l-Mabud ala Süneni Ebi Davud**, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad Ty.
- ALUSÎ, Mahmud Şükri el-Alusî el-Bağdadî, **Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlil-Arab**, Daru'l-Kitap el-Misri Ty.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, **es-Sunenu'l-Kubra**, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad el-Cevherî, **Mu'cemu's-Sihah**, Daru'l-Ma'rife, 2.baskı, Beyrut-Lübnan 2008.
- CEVAD ALÎ, **el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam**, 2. Baskı, Bağdat 1993.
- CÜNDÎ, Ali el-Cündî, **fi Tarihi'l-Edebi'l-Cahiliyye**, Mektebetu Daru't-Turas, 1.baskı, yy. 1991.
- EBU DAVUD ET-TAYALÎSÎ, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlîsî, **Musnedu Ebi Davud et-Tayalîsî**, thk. Dr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Daru Hacer, Mısır 1999.
- ELBANÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed Nasiru'd-Din el-Elbanî, **Sahihu'l-Cami'i's-Sağir ve Ziyadetuhu**, el-MEKtebetu'l-İslami, yy. ty..
- ERUL, Bünyamin, **Hadislerin Dili**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9.Baskı, Ankara 2016.
- _____, **Hadis Rivayetinin Sınırları**, Gerede Hadis Meclisi, VI. Gerede Hadis Meclisi, 2007.
- EBU NUAYM EL-İSFAHANÎ, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, **Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya**, en-Naşir es-Saade, Mısır 1974.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, **Süneni Ebi Davud**, Thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Kamil Karabellî, Daru Risaleti'l-Alemiyye, Beyrut 2009.
- GÖRMEZ, Mehmet, **Hadislerde Delâlet Sorunu**, Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- HATİP EL-BAĞDADÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdadî, **el-Câmi' li-Ahlâkı'r-Râvî ve Adâbi's-Sâmi'**, thk. Dr. Mahmut Tahhan, Mektebetu'l-Me'arif, Riyad T.y.



HÂKİM EN-NİSABURÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, **el-Mustedrek ala's-Sahihayn**, thk. Musatafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

HEYET, **Hadislerle İslam**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.

HUMEYDÎ, Ebu Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah el-Humeydi, **Musnedu'l-Humeydî**, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Daranî, Daru's-Saka, 1.baskı, Dımeşk 1996.

İBN EBİ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, **el-Edeb**, thk. Dr. Muhammed Rıza el-Kahvecî, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Lübnan 1999.

_____, **el-Musannef**, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1989.

İBN RAHUYE, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, **Musnedu İshak b. Rahuye**, thk. Dr. Abdulgaffur b. Abdulhak el-Belveşî, Mektebetu'l-İman, Medine 1991.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-İfriki el-Misri, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader, Beyrut ty.

İBN EBU ASIM, Ebû Bekr b. Ebi Asım Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, **el-Âhad ve'l-Mesanî**, thk. Dr. Basım Faysal Ahmet el-Cevabere, Daru'r-Raye, Riyad 1991.

İBN ASAKİR, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, **Tarihu Dımeşk**, thk. Amr b. Garame Amrevî, Daru'l-Fikr, Y.y. 1995.

İBN HİBBAN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, **Sahihu İbn Hibban**, thk. Şuayb el-Arnaut, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1993.

TABERANÎ, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Kebir**, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire ty.

TAŞKÖPRÜZADE, Ahmed b. Mustafa, **Miftahu's-Sa'ade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzua'ti'l-Ulum**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1985.

İBN HACER EL-ASKALANÎ, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmet b. Hacer el-Askalanî, **Tehzibu't-Tehzib**, Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1.baskı, Hind 1908.

_____, **el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe**, thk. Adil Ahmed Abdulmevcut-Ali Muhammed Muavved, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1.baskı, Beyrut 1995.

İBN SA'D, İbn Sa'd Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Meni' el-Hâşimi el-Basri el-Bağdadî, **et-Tabakatu'l-Kubra**, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

MUNAVÎ, Muhammed Abdu'r-Rauf el-Münavî, **Fayzu'l-Kadir Şerhu el-Camii's-Sağir fi Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir**, el-Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kubra, 1.baskı, Mısır 1938.

MAVERDÎ, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Bağdadî el-Maverdî, **Edebu'd-Dünya ve'd-Din**, Daru Mektebeti'l-Hayat, yy. 1986.

MUHAMMED HAMÎDULLAH, "**Hudeybiye Antlaşması**", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudeybiye-antlasmasi> (07.05.2019).



ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, Otto Yayınları, Ankara 2017.

TAHAVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, **Şerhu Muşkili'l-Âsar**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risale 1995.

ZEHEBÎ, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, **Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical**, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l-Marife Beyrut-Lübnan 1963.

YILDIRIM, Enbiya, **Hadis Problemleri**, Rağbet yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2011.

YILMAZ, Ayten, **İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehanet**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi 2007.



GÖRME ENGELLİ ÖĞRENCİLERE ARAPÇA BRAİLLE (KABARTMA) OKUMA YAZMA SİSTEMİNİN ÖĞRETİMİNE YÖNELİK YENİ BİR YÖNTEM

Fitnat Hilal GÖRAL

Kani Karaca Görme Engelliler İmam Hatip Ortaokulu Arapça Öğretmeni

Doç. Dr. İbrahim ÖZAY

Gazi Üniversitesi Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Öz

Türkiye'de uzun yıllardan beri Arapça dili öğretilmektedir. Arapça öğrenen öğrencilerden bazıları görme duyusunu kullanamayan (total kör) veya sınırlı kullanabilen (az gören) bireylerdir. Görme engelli bireyler de herkes gibi Arapça öğrenebilmektedir. Görme engelliler yabancı dil olarak veya Kur'an-ı Kerimi anlayarak okumak amacıyla Arapça öğrenmek istemektedirler. Görme engelliler okuyup yazarken Braille (Kabartma) Yazı Sistemini kullanmaktadırlar. Braille yazı sistemi kabartılmış altı noktadan oluşmaktadır. Yukarıdan aşağı üç ve soldan sağa iki olmak üzere 6 nokta olan karakterin her noktasının ayrı numaraları vardır. Okurken soldan aşağıya üç nokta 1. , 2. , 3. nokta ve sağdan aşağıya üç nokta 4. , 5. ,6. nokta olarak ifade edilir (MEB, 1991, s. 3). Arapça Braille yazı sistemini öğrenirken Arapça bilen fakat bu sistemi bilmeyen birinden yardım almak imkânsızdır. Hazırladığımız yeni öğretim materyali ve yöntemiyle gören ve görme engelli bireyler birlikte Arapça okuyup yazabilmektedir. Bu materyal ve yöntem Türkiye'de ilk kez hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Görme Engelli, Braille Yazı Sistemi, Arapça Braille Yazı Sistemi

Giriş

Görme engelliler, görme yetisini tam olarak kullanamayan veya belirli bir sınırdan kullanabilen bireylerdir. Bazıları doğuştan, bazıları ise hastalık, kaza vb. sebeplerden dolayı görme engellidirler.

Görme yetersizliği iki şekilde tanımlanmaktadır. Bunlar; yasal tanım ve eğitsel tanımdır.

1- Yasal tanıma göre tüm düzeltmelerden sonra tek veya iki gözde olmak üzere görme keskinliği 20/70 ve 20/200 arası olanlara "az gören" denir. Görme keskinliği 20/200 den daha az ve görme açısı 20 dereceden daha az olan bireylere "kör" denir. Tıbbi körlük (total kör) ise bireyin ışığı hiç görememesidir.

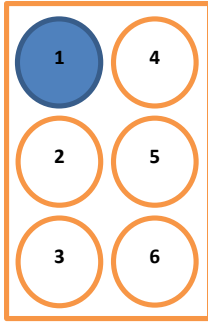
2- Eğitsel tanıma göre görme duyusunu ve görme kalıntılarını eğitimsel açıdan kullanamayan, işitsel ve dokunsal materyallere ihtiyaç duyan, Braille (kabartma) sistemi ile okuyup yazan bireylere "kör" denilir. Az gören bireyler ise eğitim ortamında ve materyallerde gerekli düzenlemeler yapıldığında görme duyusunu kullanabilen bireylerdir (Aydın O'Dwyer, P. & Akça Bayar, S. 2017, s. 139).

Görme engelli bireyler için günümüze kadar farklı isimler kullanılmıştır. Osmanlı Devleti resmi belgeler incelendiğinde, görme engelliler için genel olarak “kör” ve “a’mâ” kullanılmıştır. Gözlerden birisinin görmemesi durumunda “Yek-çeşm “ ve “A’ver” isimleri de kullanılmıştır (Şimşek. K. 2018, s. 734-735).

Türkiye Cumhuriyeti kanun ve kanun hükmünde kararnamelerde, engelli bireyler için kullanılan “sakat, özürlü, çürük” gibi ifadeler 25/04/2013 yılında 6462 sayılı kanun ile “engelli” olarak değiştirilmiştir (TBMM, 2013).

Görme engelli bireyler Braille (kabartma) yazı sistemi ile okuyup yazarlar. Braille yazı sistemi, 1809 yılında Fransa’da doğmuş ve küçük yaşta kaza sonucu gözlerini kaybetmiş Louise Braille tarafından bulunmuştur. Kabartma altı noktadan oluşan Braille yazı sistemi, yukarıdan aşağı üç ve soldan sağa iki olmak üzere 6 noktadır. Her noktasının ayrı numaraları vardır. Okurken soldan aşağıya üç nokta 1. , 2. , 3. nokta ve sağdan aşağıya üç nokta 4. ,5. ,6. nokta olarak ifade edilir (Wymer. N. 1985, s. 1-15).

Braille yazı sisteminde nokta veya noktalarından oluşan her karakterin ifade ettiği Braille karşılığı vardır. Harf, sayı ve semboller 1 noktadan oluştuğu gibi 2, 3, 4 ve 6 noktadan da oluşabilir. Örneğin; 1. nokta “a” harfini ifade eder (MEB, 2015, s. 15).



Şekil 1. Braille yazı sisteminde “a” harfi örneği.

Braille yazı sistemi 46 farklı dil yapısına uyarlanarak çoğu ülkede kullanılmaktadır. Türkçe ve Arapça bu dillerin arasındadır (MEB, 1991; MEB, 2015).

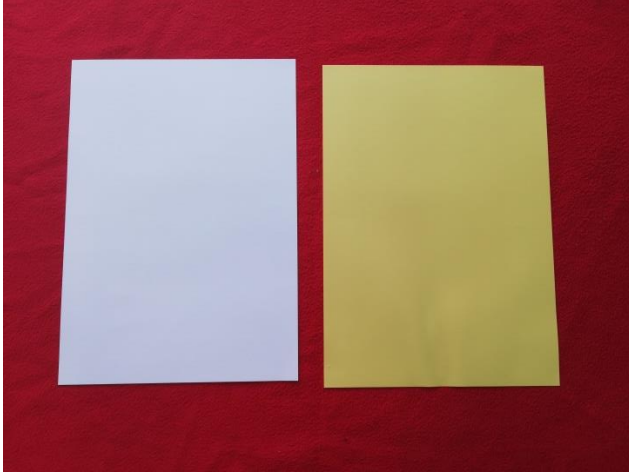
Braille Okuma Yazmada Kullanılan Araç Gereçler

Braille yazı sisteminde kabartma noktaları yazmak için özel araç gereçler vardır. Bunlar;

- 1- Braille yazı kâğıdı (180, 200 g Bristol kâğıt)
- 2-Braille yazı kalemi
- 3- Braille yazı tableti
 - a)- 4 satırlık yazı tableti
 - b)- 27 satırlık yazı tableti
- 4- Braille daktilo

5- Teknolojik araç gereçler

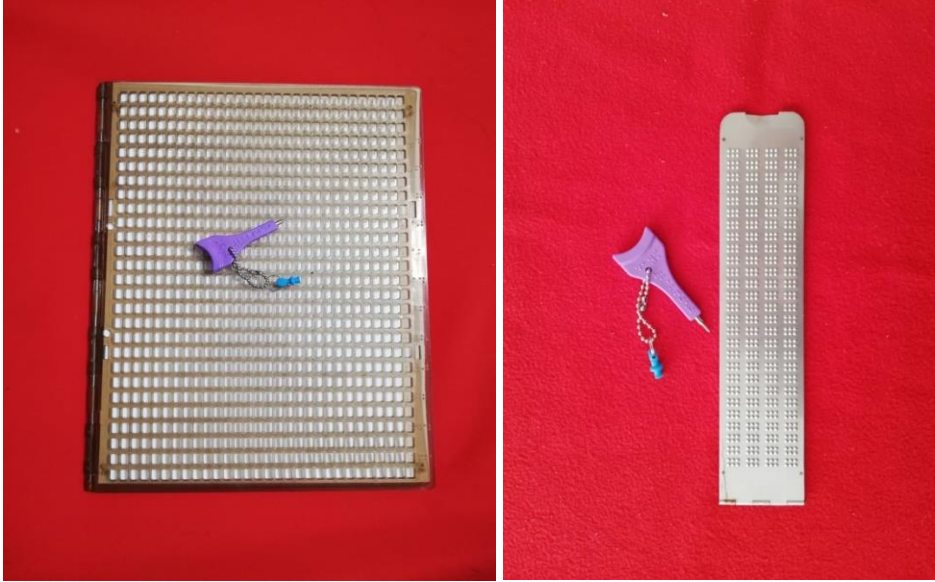
Braille yazı kağıdı 180, 200, 220g farklı kalınlıklarda Bristol A4kağıttır. Braille yazı kalemi, kâğıtta kabartma noktaları oluşturmak için ucu metal ve sivri olan özel bir araçtır. Tutacak kısmı ahşap, plastik vb. farklı maddelerden yapılmaktadır. Braille yazı tabletleri 4 satırlık ve 27 satırlık şeklinde iki çeşittir (MEB, 2015, s. 23- 25).



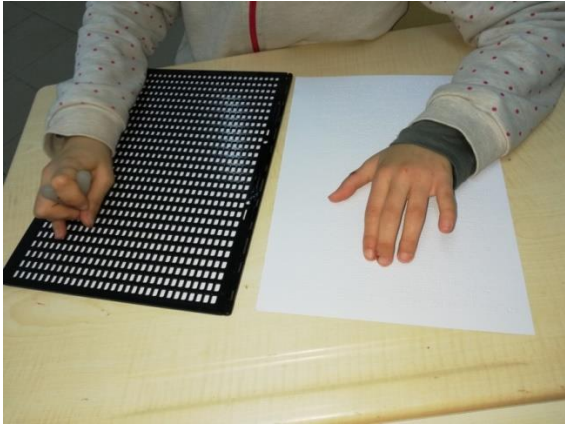
Şekil 2. Braille yazı kâğıt örnekleri.



Şekil 3. Braille yazı kalem örnekleri.



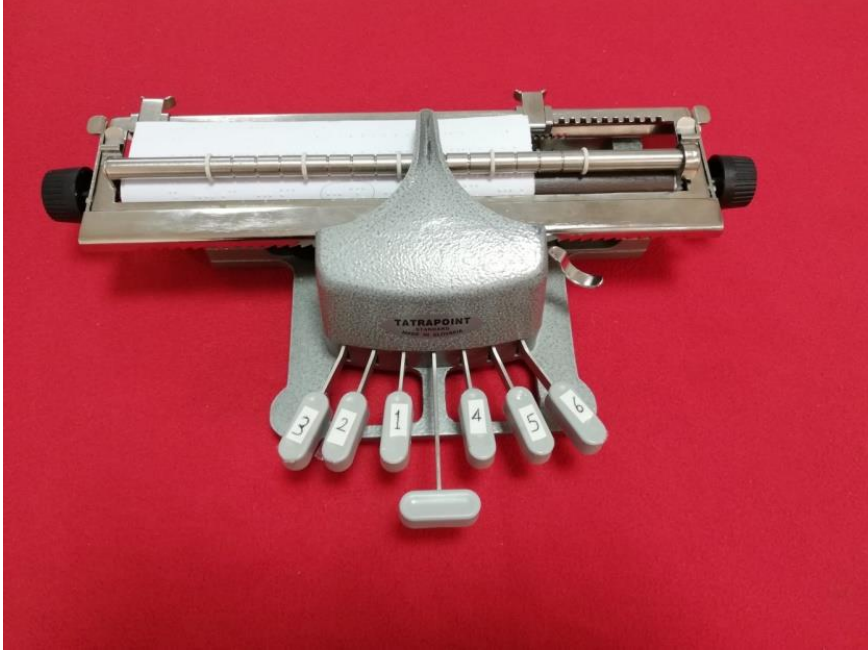
Şekil 4. Braille yazı tablet örnekleri (27 ve 4 satırlık)



Şekil 5. Braille tablet ve kalemle okuduğu metni yazan öğrenci örneği.

Braille yazı daktilolarında kabartma noktaları yapmak için 3 sağda ve 3 solda olmak üzere 6 tuşu vardır. Her tuş ayrı noktayı oluşturmaktadır. Soldaki 3 tuş sırayla 1,2,3. noktaları ve soldaki 3 tuş 4,5,6. noktaları oluşturur. Ayrıca Braille daktiloda boşluk oluşturma tuşu, bir karakter geri alma tuşu, diğer satıra geçme tuşu ve kâğıt çevirme (şaryo) bulunmaktadır (MEB, 2015, s.23).

Braille daktilolarda harf ya da sembolü meydana getiren noktaları yazarken tuşlara aynı anda basılır. Örneğin, iki noktadan oluşan ‘b’ harfini yazarken 1 ve 2. tuşlara aynı anda basılır.



Şekil 6. Braille daktilodaki tuş numaraları örneği.



Şekil 7. Braille daktilo çeşitleri örneği.



Şekil 8. Braille daktilo ile yazı yazan görme engelli öğrenci örneği.

Teknolojinin hızlı gelişimi ile görme engelli bireyler sesli ve Braille yazı sistemine sahip teknolojik araç gereçlerden faydalanmaktadır.

Sensörlü kitap okuma aracı, kitap veya yazılı belgeleri bilgisayara aktarır ve bilgisayar programıyla seslendirir. Seslendirilen metinler ses veya farklı formatlarda kaydedilebilir.

Kitap okuma cihazı, özel programıyla kitabı seslendiren cihazdır. Kitap cihaza yerleştirilir, kitaptaki metinler seslendirme programıyla okunur.

Braille yazıcı, Word formatında olan belgeleri kabartma olarak kısaltmalı veya kısaltmasız olarak almamızı sağlar. Braille kâğıda tek yüz veya arkalı önlü şeklinde yazılabilir.

Kabartma yazıcı, görme engelli bireylerin görsel materyalleri (resim, harita, grafik vb.) dokunarak anlayabileceği şekilde 3 boyutlu olarak çıktı almamızı sağlar.

Ekran okuma (seslendirme) programı, bilgisayar, tablet vb. teknolojik araçların ekranda bulunan veya aktarılan metinleri seslendiren programdır.

Kabartma ekran, klavyeye benzeyen cihaz bilgisayara bağlanarak kullanılır. Bilgisayar ekranındaki metin cihazın yüzeyinde Braille (kabartma) olarak okunabilmektedir. Seslendirme programlarıyla birlikte kullanılabilir (MEB, 2015, s. 26,28).

Arapça Braille (Kabartma) Okuma Yazma Sistemi

Türkiye’de uzun yıllardan beri Arapça öğretimi yapılmaktadır. Yabancı dil olarak Arapça öğrenmek isteyenlerin farklı nedenleri vardır. Bunlar; Kur’an-ı Kerimi anlayarak okumak, Arapça kaynaklardan araştırma yapmak, yabancı dil kazanımı sayesinde mesleki ve ticari vb. nedenlerdir. Arapça öğrenmek isteyenler arasında görme engelli öğrencilerde bulunmaktadır. Görme engelli bireylerde herkes gibi Arapça öğrenebilmektedir.

Görme engelli bireyler Arapça okuyup yazarken Arapça Braille yazı sistemini kullanırlar.

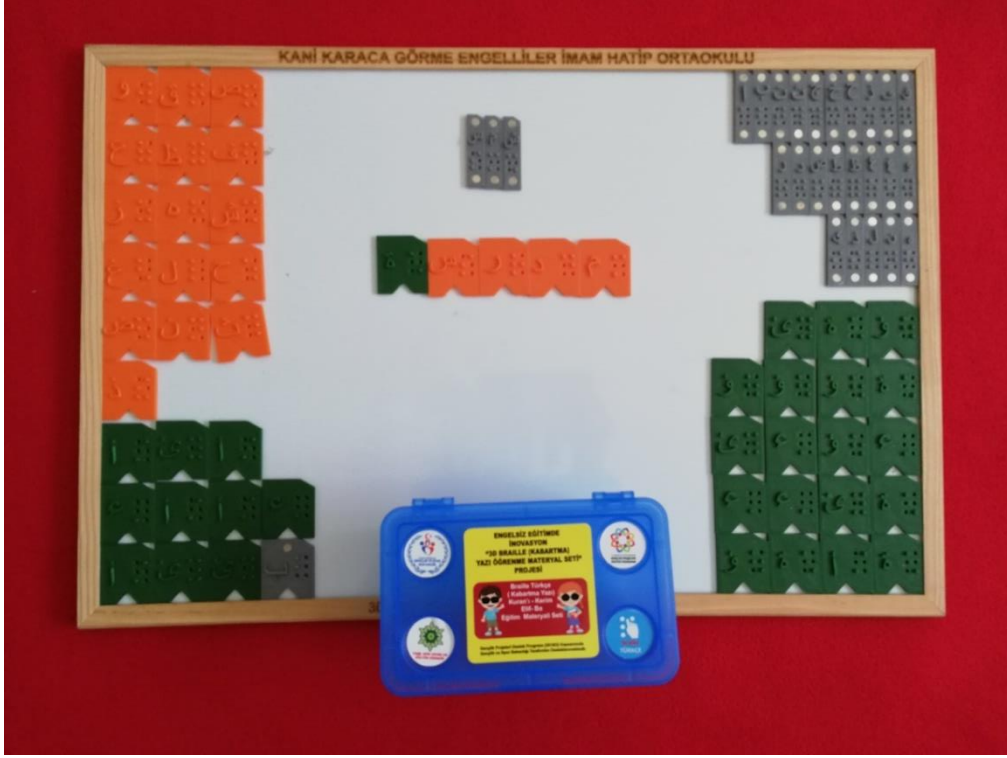
Kani Karaca Görme Engelliler
İmam Hatip Ortaokulu Arapça Dersi Materyali- 1

⠁	1	⠅	1,3	⠆	1	3,4,5,6-1
⠃	1,2	⠆	1,2,3	⠇	2	3,4,5,6-1,2
⠉	2,3,4,5	⠈	1,3,4	⠈	3	3,4,5,6-1,4
⠊	1,4,5,6	⠎	1,3,4,5	⠉	4	3,4,5,6-1,4,5
⠋	2,4,5	⠏	2,4,5,6	⠊	5	3,4,5,6-1,5
⠌	1,5,6	⠑	1,2,5	⠋	6	3,4,5,6-1,2,4
⠍	1,3,4,6	⠒	2,4	⠌	7	3,4,5,6-1,2,4,5
⠎	1,4,5	⠓	1,5	⠍	8	3,4,5,6-1,2,5
⠏	2,3,4,6	⠔	1,3,6	⠎	9	3,4,5,6-2,4
⠑	1,2,3,5	⠕	2	⠏	0	3,4,5,6-2,4,5
⠒	1,3,5,6	⠖	6			
⠓	2,3,4	⠗	2,5			
⠔	1,4,6	⠘	2,3			
⠕	1,2,3,4,6	⠙	3,5			
⠖	1,2,4,6	⠚	2,6			
⠗	2,3,4,5,6	⠛	3			
⠘	1,2,3,4,5,6	⠜	3,4			
⠙	1,2,6	⠝	1,2,5,6			
⠚	1,2,4	⠞	1,3,4,5,6			
⠛	1,2,3,4,5	⠟	1,6			

Şekil 9. Arapça Braille harfler, hareketler ve sayılar örneği.

3d Braille (Kabartma) Arapça Harfleri Öğreniyorum Materyal Seti

Görme engelli bireyler, Arapça Braille yazı sistemini öğrenirken Arapça bilen fakat bu sistemi bilmeyen birinden yardım alması imkânsızdır. Hazırladığımız yeni öğretim materyali ve yöntemiyle gören ve görme engelli bireyler birlikte Arapça okuyup yazabilmektedir.



Şekil 10. “3d Braille (Kabartma) Arapça Harfleri Öğreniyorum Materyal Seti”

“3d Braille (Kabartma) Arapça Harfleri Öğreniyorum Materyal Seti” ile total görme engelli, az gören ve gören bireyler, Arap harflerini, hareketleri kolaylıkla öğrenebilmektedir.



Şekil 11. Total görme engelli ve az gören öğrencilerin öğretmenleri ile materyal kullanımı.

Teknik destek sağlamak için Gazi Üniversitesi, Teknoloji Mühendisliği, İmalat Mühendisliği bölümünde Selin Yıldırım ve Nur Kömürcü isimli 2. Sınıf öğrencilerinden gönüllü destek aldık. 3D Yazıcıyı kullanarak materyali hazırladık.



Şekil 12. 3D yazıcı örneği.

“3d Braille (Kabartma) Arapça Harfleri Öğreniyorum Materyal Seti” Türkiye’de ilk kez hazırlanmıştır.

Kaynakça

Aydın O’Dwyer, P. & Akça Bayar, S. (2017). Görme yetersizliği: Tanım, sınıflama, yaygınlık ve nedenler. H. Gürgür & P. Şafak (Yay. Haz.). İşitme ve görme yetersizliği. Ankara: Pegem Akademi.

Millî Eğitim Bakanlığı (1991). Özel eğitim okulları için Braille kabartma yazı kılavuzu ”öğretmen-öğrenci el kitabı”. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Millî Eğitim Bakanlığı (2015). Görme engellilere okuma yazma öğretim kılavuzu. Ankara: Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü.

Şimşek, K. (2018). Osmanlı Devleti’nde engelliler için kullanılan tabir, lakap ve sıfatlar. Belgi Dergisi, 15, 734-735. <http://dergipark.gov.tr/belgi/issue/35752/399454> sayfasından erişilmiştir.

TBMM. (2013). Kanun ve kanun hükmünde kararnamelerde yer alan engelli bireylere yönelik ibarelerin değiştirilmesi amacıyla bazı kanun ve kanun hükmünde kararnamelerde değişiklik yapılmasına dair kanun. <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k6462.html> adresinden erişildi. (ET:10.12.2018)

Wymer, N. (1985). Louise Braille (H. Kösel, çev.). Ankara: Türkiye Körler Vakfı Yayını.

