

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



TURKISH STUDIES

International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic

KARŞILAŞTIRMALI DİNİ ARAŞTIRMALAR COMPARATIVE RELIGIOUS STUDIES



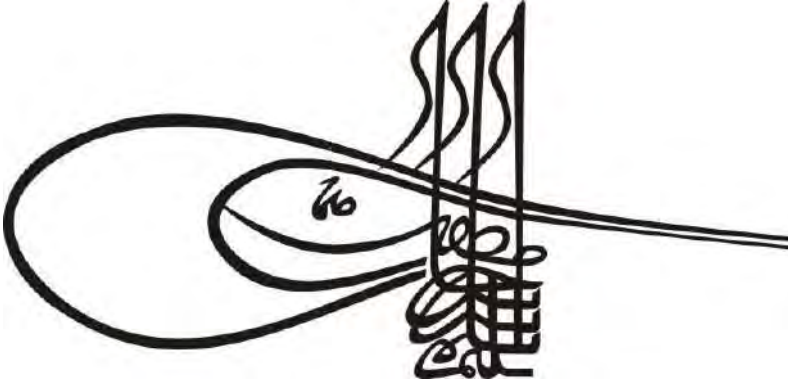
TURKISH STUDIES

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of
Turkish or Turkic

ACADEMIC JOURNAL

KARŞILAŞTIRMALI DİNİ ARAŞTIRMALAR COMPERATIVE RELIGIOUS STUDIES



Turkish Studies Dergisi, üç ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Turkish Studies Dergisi*'nde yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları **www.turkishstudies.net**'e aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Dergide yer alan yazıların dijital baskı, grafik tasarım, DOI numaralarının alınması ve uluslararası indekslere tanıtılması gibi işlemler ASOS Eğitim Bilişim Danışmanlık şirketi tarafından ücret karşılığında yapılmaktadır. Dergide basım kararı alınan yazıların sahipleri yazılarının tasarım, yayın ve indeks masraflarını ASOS Eğitim Bilişim Danışmanlık şirketi öderler.

Turkish Studies; EBSCO, DOAJ, ICAAP, Scientific Commons, MLA, ASOS, AMIR (Access to Mideast and Islamic Resources), Journal Directory, DJS (Dayang Journal System), J-GATE, Indeks Copernicus, Indeks Islamicus, PhilPapers, Research Bible ve ULAKBİM indeksleri tarafından taranmaktadır.

ISSN: 1308-2140

Volume 12/20

**Sahibi***Prof. Dr. Yavuz ÜNAL**Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM***Yayınevi / Publishing House***ASOS Eğitim Bilişim Danışmanlık***Editor***Sibel ÜST***Alan Editörü***Özcan GÜNGÖR***Editör Yardımcıları/Assistant Editors***Mehmet Ata AZ - Halil İbrahim DOĞAN**Rukiye Aysun İNAN - Tuğba ÖZEN***Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Danışma Kurulu/Board of Advisory

Prof. Dr. Abdurrahman KURT	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmad RAFIQ	Sunan Kalijaga State University of Islamic Studies (Endonezya)
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celalettin ÇELİK	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Cevdet KILIÇ	19 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Dosay KENJETAY	Gumilev Eurasian National U. Kazakhstan
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Felix KÖRNER	Pontificia Università Gregoriana (İtalya)
Prof. Dr. Frank GRIFFEL	Yale University (ABD)
Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN	Erciyes Üniversitesi

Turkish Studies

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Heidi HADSELL	President of Hartford Seminary (ABD)
Prof. Dr. İshak ÖZGEL	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Kimbat KARATIŞKANOVA	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. Marcel SİGRİST	EBAF École Biblique of Jerusalem (İsrail)
Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL	Hamad bin Khalifa University (Katar)
Prof. Dr. Sami KILIÇ	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN	Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Andrea SZİGETİ	Gal Ferenc College (Macaristan)
Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Fatima ZOHRA	Aouati University of Sharjah (Bir. Arap E.)
Doç. Dr. Jamal J. ELİAS	University of Pennsylvania (ABD)
Doç. Dr. Murat DEMİRKOL	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV	Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)
Doç. Dr. Yasin YILMAZ	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Doç. Dr. Zekiye DEMİR	Diyanet İşleri Başkanlığı
Yrd. Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE	Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa DEMİRCİ	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Üniversitesi
Dr. A. Ulrich PAFFTRAH	Goethe Universität (Almanya)

Genel Koordinatör/General Coordinator

Yavuz ÜNAL

Dış Temsilciler Koordinatörü/General Coordinator of Foreign Editors

Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN

Dış Temsilciler/Representative of Foreign Country

USA	Robert DANKOFF
Germany	Marcel ERDAL
Greece	Fatih KEMİK
Japan	Yuu KURIBAYASHI
Norway-Swedish	Bernt BRENDEMÖEN
England	Fikret TURAN
Albania	Xhemile ABDÛ
Central Asia	Seadet ŞİKHİYEVA
Kazakhstan	Gülnar KOKUBASOVA
Kyrgyzstan	Ulanbek ALİMOV
Azerbaijan	Vusale MUSALİ

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/20

Uzbekistan Cabbar İŞANKUL
Halab-Aleppo (Syria) Ahmet DEMİRTAŞ
Poland Öztürk EMİROĞLU

Hakemler/Referees

Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Adem EFE	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet NEDİM SERİNSU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ONAY	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BİRİNCİ	
Prof. Dr. Ali COŞKUN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali KAYA	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cevat ÖZYURT	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Durmuş ARIK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk TOPRAK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halit EV	Celal Bayar Üniversitesi
Prof. Dr. Halit EV	Celal Bayar Üniversitesi
Prof. Dr. Hidayet AYDAR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER	Karabük Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Akif KILAVUZ	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN	Kahramanmaraş Sütçü İ. Ü.
Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZER	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KÖÇER	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer CENGİL	Hitit Üniversitesi

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/20

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ
Prof. Dr. Murat YILDIZ
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ
Prof. Dr. Recai DOĞAN
Prof. Dr. Recep YAPAREL
Prof. Dr. Rıfat OKUDAN
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Rüstem ERKAN
Prof. Dr. Sami KILIÇ
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ
Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK
Prof. Dr. Şahmurat ARIK
Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN
Prof. Dr. Turgut KARABEY
Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR
Prof. Dr. Yunus MACİT
Prof. Dr. Yüksel METİN
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ

Balıkesir Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Cumhuriyet Üniversitesi
Kahramanmaraş Sütçü İ. Ü.
Atatürk Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Hakkari Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Dokuz Eylül Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ahi Evran Üniversitesi
Gaziantep Üniversitesi
Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Erzincan Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.

Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU
Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ
Doç. Dr. Ahmet İNANIR
Doç. Dr. Ali AYTEN
Doç. Dr. Ali ÇOLAK
Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK
Doç. Dr. Ali SELÇUK
Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN
Doç. Dr. Bülent AKOT
Doç. Dr. Bülent KARA
Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT
Doç. Dr. Ensar ÇETİN
Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK
Doç. Dr. Gürbüz ÖZDEMİR
Doç. Dr. Hasan AKKANAT
Doç. Dr. Hikmet ATİK
Doç. Dr. Huriye MARTI
Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN
Doç. Dr. İbrahim KUNT
Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
Doç. Dr. İhsan SOYSALDI
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Doç. Dr. Mehmet ATALAY
Doç. Dr. Mehmet BİLEN
Doç. Dr. Mehmet Nesim DORU
Doç. Dr. Mehmet VURAL

İnönü Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Fatih Sultan Mehmet Ü.
Ankara Üniversitesi
Kırıkkale Üniversitesi
Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Osmaniye Korkut Ata Ü.
Gümüşhane Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Erciyes Üniversitesi
Dokuz Eylül Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Niğde Ömer Halisdemir Ü.
Cumhuriyet Üniversitesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Amasya Üniversitesi
Selçuk Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Gaziantep Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Mardin Artuklu Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.

Turkish Studies

Doç. Dr. Merter Rahmi TELKENAROĞLU	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Doç. Dr. Mevlüt ERTEN	Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mithat ESER	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer CENGİL	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Murat DEMİRKOL	Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Doç. Dr. Musa ALP	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KAYA	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Münire Kevser BAŞ	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN	Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Nurettin GEMİCİ	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Doç. Dr. Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Osman ŞAHİN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer BOZKURT	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Doç. Dr. Rıfat ATAY	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Saffet KARTOPU	Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Samettin GÜNDÜZ	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK	Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Süleyman DOĞAN	Yıldız Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Şaban ÖZ	K. Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU	Iğdır Üniversitesi
Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Veli ATMACA	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin YILMAZ	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.

Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Adem ÇATAK	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL	Eskişehir Osmangazi Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT	Siirt Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN	Bülent Ecevit Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan AKÇAY	Uludağ Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Arif ATALAY	Osmaniye Korkut Ata Ün.
Yrd. Doç. Dr. Aytaç AYDIN	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Barış ÇİFTÇİ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Yrd. Doç. Dr. Bayram POLAT	Niğde Ömer Halisdemir Ü.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AYÇİÇEĞİ	İstanbul Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Elif KARA	Muş Alparslan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Emre ÇAVDAR	Iğdır Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Esmâ SAYIN	Balıkesir Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih TOK	Eskişehir Osmangazi Ün.
Yrd. Doç. Dr. Gökhan ATMACA	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT	Bülent Ecevit Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Hasan COŞKUN	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN	Bülent Ecevit Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hulusi YILMAZ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İlhami GÜNAY	Dumlupınar Üniversitesi

Turkish Studies

Yrd. Doç. Dr. İlyas CANIKLI
Yrd. Doç. Dr. İsa KUYUCUOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali Kılavuz ARAZ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ata AZ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet GAYRETLİ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KORKMAZ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ
Yrd. Doç. Dr. Melek DİKMEN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BAŞKONAK
Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNERİGÖK
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYHAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNDER
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin ŞEKER
Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN
Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN
Yrd. Doç. Dr. Osman ORUÇHAN
Yrd. Doç. Dr. Ömer ACAR
Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
Yrd. Doç. Dr. Safiye KESGİN
Yrd. Doç. Dr. Selahattin YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul BALABAN
Yrd. Doç. Dr. Ümit AKTI
Yrd. Doç. Dr. Veli ABA
Yrd. Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN
Yrd. Doç. Dr. Yusuf AKGÜL

Dr. Enes Battal KESKİN
Dr. Şarika GEDİKLİ BERBER

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Dokuz Eylül Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Bozok Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Erzincan Üniversitesi
Erciyes Üniversitesi
Recep Tayyip Erdoğan Ü.
Süleyman Demirel Üniversitesi
Karamanoğlu Mehmetbey Ü.
Muş Alparslan Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Sinop Üniversitesi
K. Sütçü İmam Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Amasya Üniversitesi
Pamukkale Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Şırnak Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
İnönü Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Dumlupınar Üniversitesi
Balıkesir Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Bozok Üniversitesi

Bursa Büyükşehir Belediyesi
Gazi Üniversitesi

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM
Prof. Dr. Ali BAKKAL
Prof. Dr. Ali KAYA
Prof. Dr. Bünyamin ERUL
Prof. Dr. Davut YAYLALI
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR
Prof. Dr. Halit EV
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ
Prof. Dr. Kemal POLAT
Prof. Dr. Mehmet Akif KILAVUZ
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Muammer CENGİL
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Necmettin Erbakan Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Akdeniz Üniversitesi
Uludağ Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Uludağ Üniversitesi
Celal Bayar Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Amasya Üniversitesi
Uludağ Üniversitesi
Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Hitit Üniversitesi
Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Çanakkale Onsekiz Mart Ü.

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/20

Doç. Dr. Ali SELÇUK
Doç. Dr. Eyup ŞİMŞEK
Doç. Dr. Hasan AKKANAT
Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU
Doç. Dr. Murat DEMİRKOL
Doç. Dr. Mustafa KAYA
Doç. Dr. Şaban ÖZ
Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ
Doç. Dr. Veli ATMACA

Erciyes Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Fırat Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Esmâ SAYIN
Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT
Yrd. Doç. Dr. Hasan COŞKUN
Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ata AZ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet GAYRETLİ
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BAŞKONAK
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK
Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN
Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Selahattin YILDIRIM

Siirt Üniversitesi
Balıkesir Üniversitesi
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Bülent Ecevit Üniversitesi
Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Bülent Ecevit Üniversitesi
Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Erzincan Üniversitesi
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Sinop Üniversitesi
Amasya Üniversitesi
Şırnak Üniversitesi
İnönü Üniversitesi

Editörden...

Değerli Meslektaşlarım,

Dünyamız inanılmaz hızlı değişim ve dönüşüm yaşarken ilmi seviye ve üretkenliğin de eş zamanlı ayak uydurması gereken bir süreç yaşadığı dikkat çekmektedir. Başta ilmi araçlar ve araştırma olanakları olmak üzere, bilginin yaygınlaşması, kullanılması ve her ortama hazır hale getirilmesi değişen dünyada önemli görülmesi gerekli imkanlar ve zorunluluklar olarak belirmektedir. İlmi bilgiye sahip olmanın yeterli olmadığı çağımızda, bu bilginin sunum şekli, araçları ve bilgiyi işlevsel halde pazara sunmak başlı başına ayrı ve önemli bir hususiyet arz ediyor. Artık günlerce eser veya makale için bekleme veya yol yürümeye gerek kalmadan çok kısa sürede bilginin kendisine ulaşmak mümkünken üretilen bilgiyi de bir o kadar hızlı yayma imkanı vardır. Ancak bilgiyi sunmada gösterilecek zafiyetler bilginin bizi kendisine değersizlik atfetmek gibi sonuç doğurabilmektedir.

Gelinen noktada dergimiz Türkiye'nin İlahiyat tecrübesinin dünyaya tanıtılması, yaygınlaştırılması ve mümkünse model olarak bir zihniyet örgüsü şeklinde takdimi gibi amaçlarına ulaşmak için görünürlük faaliyetlerini artırarak devam ettirmektedir. Sadece dergi yayıncılığı değil aynı zamanda uluslararası kongreler de bunun bir aracı olarak icra edilmektedir. 18-24 Eylül'de dergimiz önderliğinde Malaga Üniversitesi (İspanya) ile yürütülen Sosyal Bilimler Kongresi ülkemiz tecrübesini küreselleşen dünyada bir farklı bakış olarak sunma imkanını katılımcılarına sağlamış görünmektedir. Bu kongrede 400'ün üstünde bildiri 21 ülkeden katılımcı anılan hedeflere ulaşmada kat edilen önemli bir mesafe olarak görülmektedir. Şimdiden pek çok etkileşim ve kaynak transferi gibi hususlar kazanım olarak görülmektedir.

Dergimizin Uluslararası işbirliğini artırarak devam edeceğini söyleyerek 23-25 Mart 2018 tarihinde Gazi Üniversitesi ve Kudüs Üniversitesi işbirliğinde yapacağı Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'ne (II) bütün sosyal bilimcileri davet etmenin gururunu yaşamaktayız.

Dergimiz bu sayısında on sekiz özgün makale ile İlahiyat bilimlerinin bütün alanlarında Türkçe ve Arapça olmak üzere yayınlanmıştır. Bu vesileyle başta yazarlarımız olmak üzere derginin hazırlanma süreçlerinde emeği geçen herkese şükranlarımı sunuyorum.

Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR

KDA Editör

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

حل المنظوم عند ابن الأثير بين الدلالة والتركيب

CONVERSION OF POETRY TO PROSE AT IBN AL-ATHEER BETWEEN
MEANING AND COMPOSITION

Karim Farouk Ahmed ABDELDAİM

1-20

RİSÂLET DÖNEMİ İLİŞKİLERİNDE BİR HAKARET UNSURU OLARAK
SEBB VE ŞETM
SEBB AND ŞETM AS A INSULT PHENOMENON IN RELATION TO RISÂLET
PERIOD

Cafer ACAR

21-36

SEFERİLİKTE MESAFE VE ZAMAN KRİTERİ İLE İLGİLİ
DEĞERLENDİRMELER
ASSESSMENTS OF DISTANCE AND DURATION CRITEIRA AT SAFAR

Halil İbrahim ACAR

37-52

HANEFİ USÛLCÜ HABBÂZİ'NİN (Ö. 691/1292) BAZI HADİS USÛLÜ
KONULARINA YAKLAŞIMI
HANAFI METHODOLOGIST HABBAZI'S (D. 691/1292) APPROACH TO
SOME SUBJECTS OF THE METHODOLOGY OF HADITH

Nurullah AGİTOĞLU

53-62

TEMEL NASLAR ÇERÇEVESİNDE TEKFİRCİLİK
TAKFİR WITHIN THE FRAMEWORK OF DIVINE REVELATION

Selahattin AYDEMİR

63-84

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/20

FÂRÂBÎ'DE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ MESELESİ

THE IMMORTALITY OF THE SOUL IN FÂRÂBÎ

Mehmet Ata AZ

85-100

İSLAM'IN İLK DEVRİNDE KÜLTÜREL DÖNÜŞÜMÜN ARACI OLARAK
EĞİTİM

*EDUCATION AS A CULTURAL TRANSFORMATION TOOL IN THE FIRST
PERIOD OF ISLAM*

Suat CEBECİ

101-116

YARGILAMADA ŞAHİTLİK VE AHLÂK

BEING WITNESS AND MORALITY IN JUDGMENT

Yılmaz FİDAN

117-136

YUSUF SÛRESİ 24. AYET ÜZERİNE BİR MEAL ÇALIŞMASI

*AN INTERPRETATION STUDY ON THE 24TH VERSE OF SURAH JOSEPH
(YUSUF)*

Şemsettin IŞIK

137-148

YAHUDİLİKTE SAVAŞ KURALLARI VE SAVAŞLA İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

WAR RULES AND APPROACHES ABOUT WAR IN JUDAISM

Sami KILIÇ

Abdullah ALTUNCU

149-166

ENGELLİ GENÇLERİN GELİŞİM ÖZELLİKLERİ VE DİN - AHLAK
EĞİTİMİ

*RELIGIOUS - MORAL EDUCATION AND DEVELOPMENTAL
CHARACTERISTIC OF DISABLED ADOLESCENTS*

M. Naci KULA

167-182

Turkish Studies

*International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/20*

EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADÎ'NİN TANRI ANLAYIŞI
THE CONCEPT OF GOD IN ABU AL-BARAKAT AL-BAGHDADI

Yakup ÖZKAN

183-206

ANNEMARIE SCHIMMEL'İN TASAVVUFÎ ANLAYIŞ TARZI BAĞLAMINDA
ŞEKİLLENEN DAHÎ, TASAVVUFÎ VE AKADEMİK KİŞİLİĞİ
*ANNEMARIE SCHIMMEL'S GENIUSMYSTIC AND ACADEMIC
PERSONALITY THAT HAS BEEN SHAPED IN THE CONTEXT OF
SUFISCTIC APPROACH STYLE*

Esmâ SAYIN

207-222

ÖRF VE ÂDETİN İSLAM BORÇLAR HUKUKU HÜKÜMLERİNE ETKİSİ
ÜZERİNE BİR TAHLİL: HANEFÎ MEZHEBİ ÖZELİNDE
*AN ANALYSIS ON THE INFLUENCE OF CUSTOM AND USAGE ON THE
PROVISIONS OF ISLAMIC LAW OF OBLIGATIONS: SPECIFIC TO HANAFI
SECT*

Ali Aslan TOPÇUOĞLU

223-260

AHMED YESEVÎ'NİN DİVAN-I HİKMET'İNDE NUR KAVRAMI
THE CONCEPT OF LIGHT IN AHMAD YASAWI'S DIVAN-E HIKMA

Hamide ULUPINAR

261-276

نظرة البخاري إلى أبي حنيفة والحنفية

BUHÂRÎ'NİN EBÛ HANÎFE'YE VE HANEFÎLERE BAKIŞI

Enbiya YILDIRIM

277-322

NATURAL LAW THEORY AND ISLAMIC LAW IN TERMS OF
PHILOSOPHY OF LAW
*HUKUK FELSEFESİ AÇISINDAN TABİÎ HUKUK TEORİSİ VE İSLAM
HUKUKU*

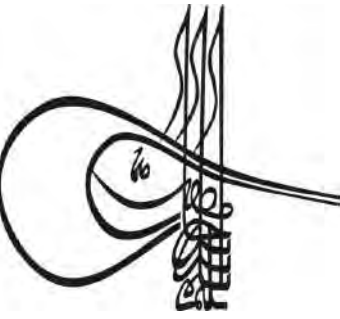
Şahban YILDIRIMER

323-336

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/20

EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAGDÂDÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI VE İLİMLERİ
TASNİFİ
*ABŪ AL-BARAKÂT AL-BAGDÂDÎ'S OPINIONS ABOUT KNOWLEDGE AND
HIS CLASSIFICATION OF SCIENCES*
Ömer Ali YILDIRIM
337-356



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR – Doç. Dr. Mustafa KAYA

This article was checked by iThenticate.

حل المنظوم عند ابن الأثير بين الدلالة والتركيب

Karim Farouk Ahmed ABDELDAİM*

ملخص:

تناول ابن الأثير في كتابيه المثل السائر والوشى المرقوم ما أطلق عليه حل المنظوم، وهو ما يعد تحويل فن أدبي لفن أدبي آخر، عن طريق التعبير في الفن المحول إليه عن دلالة الفن المحول بتركييب مشابهة أو مفارقة لتركييبه؛ لذا تهتم الدراسة برصد العلاقة بين الدلالة والتركيب من جهة الثبات والتغير في تناول ابن الأثير.

تمهيد:

تناول ابن الأثير¹ في كتابيه المثل السائر والوشى المرقوم العلاقة بين بعض أجناس الأدب فضلا عن علاقتها بالقرآن الكريم والحديث الشريف، وذلك عن طريق ما أطلق عليه حل المنظوم، ويرتبط هدف ابن الأثير من حل المنظوم بتلقين الكاتب طريقة مثلى تعينه على فن الكتابة وإنشاء الرسائل، وتلك الطريقة تميز من اتبعها عن غيره؛ لذا كان لزاما عليه أن يؤهل نفسه لهذا الفن بالاطلاع على فنون من الأدب، ومن ذلك الاحتكاك بالأدب الشعبي الصادر عن محاورات الناس اليومية: "وعلى كل حال فإن صاحب هذه الصناعة ينبغي له أن يعلم ما تقوله النادرة في المآثم، وما تقوله الماشطة عند جلوة العروس، وما يقوله المنادي في السوق على السلعة" (ابن الأثير، (2004)، 169).

وحدد ابن الأثير القرآن الكريم، والحديث الشريف، والشعر؛ مما لا بد منه للكاتب لاكتساب القدرة على ممارسة ذلك الفن: "يصرف همه إلى حفظ القرآن الكريم، وكثير من الأخبار النبوية، وعدة من دواوين فحول الشعراء ممن غلب على شعره الإجابة في المعاني والألفاظ" (ابن الأثير، (1990)، 91/1).

وبعد مرحلة التأهيل التي جمع فيها الكاتب أدواته يوضح ابن الأثير الطريقة المثلى التي تصل به إلى درجة الاجتهاد في فن الكتابة: "ولا أريد بهذه الطريق أن يكون الكاتب مرتبطا في كتابته بما يستخرجه من القرآن الكريم، والأخبار النبوية، والشعر؛ بحيث إنه لا ينشئ كتابا إلا من ذلك؛ بل أريد أنه إذا حفظ القرآن الكريم، وأكثر من حفظ الأخبار النبوية، والأشعار، ثم نقب عن ذلك تنقيب مطلع على معانيه، مقتش عن دقائمه وقلبه ظهرا لبطن؛ عرف حينئذ من أين تؤكل الكتف فيما ينشئه من ذات نفسه، واستعان بالمحفوظ على الغريزة الطبيعية" (ابن الأثير، (1990)، 92/1).

* Yrd. Doç. Dr. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı, El-mek: karimel_kholy@yahoo.com

¹ هو أبو الفتح نصر الله ضياء الدين بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري الموصل، ولد في العشرين من شعبان عام ثمانية وخمسين وخمسة بجزيرة ابن عمر وتوفي عام سبعة وثلاثين وستمئة ببغداد، انتقل مع والده إلى الموصل وبها حفظ القرآن الكريم وكثيرا من الأحاديث وحصل طرفا صالحا من النحو واللغة والبلاغة والشعر، التحق ككاتب بخدمة الناصر صلاح الدين الأيوبي ثم صار وزيرا للملك الأفضل ابن صلاح الدين الأيوبي بدمشق، وقيل إن ابن الأثير كان سببا في زوال دولة الأفضل بسوء تدبيره، وتنتقل بين مصر وسميساط وحلب وإربيل وسنجار ثم استقر بالموصل وكتب الإنشاء لصاحبها، ووصف بالكبرياء والاعتداد بالنفس، وله عديد من المؤلفات منها: المثل السائر والوشى المرقوم والمعاني المختارة ومجموع مختار من الشعر ودويان الترتل والجامع الكبير. للمزيد عن ابن الأثير انظر: (ابن الأثير، (1990)، 11/1).

وقد أورد ابن الأثير أمثلة في كتابيه لحل بعض الآيات والأحاديث، ومن فنون الأدب انصب اهتمامه على حل منظوم الشعر؛ لاستغراق الشعر العربي دلالات لا حصر لها، والنقل من ضد إلى ضد حسب تعبيره: "والذي بعثني على الإكباب على حفظ الشعر دون الخطب والرسائل أني إذا أخذت معنى من معاني الشعر وأودعته رسائلي كنت قد نقلت من ضد إلى ضد، وهو أخفى وأستر، ولو فعلت ذلك في الكلام المنثور لكان نقل مثل إلى مثل، وذلك أشهر وأظهر؛ فباعثني إذا على حفظ الأشعار دون الكلام المنثور كثرة الشعر، واستغراقه للمعاني، ولأن الأخذ منه أستر وأخفى" (ابن الأثير، (2004)، (173).

وينصب اهتمام الدراسة على ما تناوله من الشعر، وقبل الشروع في الكشف عن طريقة ابن الأثير في حل المنظوم بصورة تطبيقية، وعن العلاقة بين الدلالة والتركيب في حله؛ يجدر بنا أن نتطرق إلى بعض المفاهيم فيما يتعلق بموضوع الدراسة.

بين الشعر والنثر:

قسم النقاد القدامى فنون القول عند العرب إلى الشعر والنثر: "كلام العرب نوعان: منظوم ومنثور، ولكل منهما ثلاث طبقات: جيدة ومتوسطة وردنية" (القيرواني، (1981)، (19/1).

ويعد قدامة بن جعفر من أوائل من وضع تعريفاً للشعر، وظل هذا التعريف متداولاً يتناقله عديد من النقاد بعده، فالشعر: "قول موزون مقفى يدل على معنى" (ابن جعفر، (1934)، (13).

وجاء تعريف حازم له متأثراً بابن سينا وأرسطو، وذلك بالإشارة إلى أساليب الشعر وخصوصياته وأثره في المتلقي: "الشعر كلام موزون مقفى، من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكره ما قصد تكرهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمن من حسن تخيل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها، أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقتضيه من إغراب؛ فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوى انفعالها وتأثيرها" (القرطاجني، (1986)، (71).

أما ابن خلدون فقد أضاف شرطاً، وهو جريان الشعر على أساليب العرب في التعبير والصياغة فضلاً عن إشارته لدلالة البيت الجزئية: "الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة" (ابن خلدون، (2004)، (400/2).

أما النثر فهو الكلام الفني المقابل للشعر، ويشمل الفنون الأدبية كالكتابة الفنية والخطابة، والفرق الشكلي بين النثر والشعر في طريقة النظم والإيقاع، وهو ما فطن إليه ابن خلدون في تعريفه: "أما النثر فمنه السجع الذي يؤتى بها قطعاً، ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعاً، ومن المرسل وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً، ولا يقطع أجزاء بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية ولا غيرها" (ابن خلدون، (2004)، (293/2).

أما في المضمون فالفرق بينهما عديدة "والحقيقة أن للشعر طبيعة تختلف عن طبيعة النثر ولكل ميدانه وسماته وخصائصه التي تختص به وحده" (موافي، (2000)، (36).

ولأهمية الشعر في حفظ العربية وأساليبها وتدوينه أيام العرب ومفاخرها أثبتت مسألة أفضلية الشعر على فنون النثر، وهنا تكفي الإشارة إلى ما أورده ابن رشيق: "إذا اتفقت الطبقتان في القدر، وتساوتا في القيمة، ولم يكن لإحدهما فضل على الأخرى؛ كان الحكم للشعر ظاهراً في التسمية؛ لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة، ألا ترى أن الدر، وهو أخو اللفظ ونسبته، وإليه يقاس، وبه يشبه؛ إذا كان منثوراً لم يؤمن عليه، ولم ينتفع به في الباب الذي كسب له ومن أجله انتخب؛ وإن كان أعلى قدراً وأعلى ثمناً، فإذا نظم كان أصون له من الابتدال، وأظهر لحسنه مع كثرة الاستعمال" (القيرواني، (1981)، (19/1).

أما ابن خلدون فلم يتطرق لمسألة الأفضلية؛ لأن كلا منهما في رأيه نتاج لما استعمله العرب من أساليب ودلالات، لكنه تطرق لخصوصية كل منهما من جهة الشكل: "إن المحصل لهذه القوالب في الذهن إنما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم، وهذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور فإن العرب استعملوا كلامهم في كلا الفنين، وجاءوا به مفصلاً في النوعين؛ ففي الشعر بالقطع الموزونة، والقوافي المقيدة، واستقلال في كل قطعة. وفي المنثور يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالباً، وقد يقيّدونه بالأسجاع وقد يرسلونه" (ابن خلدون، (2004)، (399/2).

الدلالة وأنواعها:

الدلالة هي "العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى" (عمر، (1985)، 11).

وهي فرع عن اللغة متصل بفروعها الأخرى؛ إذ تعتمد على: ملاحظة الجانب الصوتي، ودراسة التركيب الصرفي للكلمة، ومراعاة الجانب النحوي، وبيان المعاني المفردة للكلمات، ودراسة التعبيرات: "ولا يمكن فصل علم الدلالة عن غيره من فروع اللغة فكما تستعين علوم اللغة الأخرى بالدلالة للقيام بتحليلاتها؛ يحتاج علم الدلالة لأداء وظيفته إلى الاستعانة بهذه العلوم" (عمر، (1985)، 13).

والدلالة ترتبط بنظرية التوصيل التي تقتضي وجود جهاز ثلاثي: "المتكلم الذي يصدر منه الكلام، والمتلقي قارئاً أو سامعاً، ثم الحدث اللغوي الذي يتعلق بالحقائق المطروحة في المجال الكلامي، ويضاف إلى ذلك الرمز اللغوي بأبعاده الدلالية حيث يقوم بمهمة إحضار صورة المخزون اللغوي إلى مجال التخاطب" (عبد المطلب، (2004)، 204).

وتتمحور الدلالة اللغوية داخل مستويين بارزين "الأول: كلية الدلالة واتساع مساحتها لتغطي فنا معيناً من فنون الشعر أو النثر، والثاني: جزئيتها، أو بمعنى آخر العناصر الفرعية التي تنضوي داخل الإطار الموسع للدلالة الكلية" (عبد المطلب، (2004)، 241).

الأسلوب:

منهج نقدي مستحدث من البلاغة وعلوم اللغة والمقولات النظرية قديماً وحديثاً، يقوم تطبيقاً على افتراض مستويات داخل النص الأدبي تتوزع على: المستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى التركيبي، والمستوى التصويري، والمستوى الدلالي. ووضع له النقاد كثيراً من التعريفات تتمحور جميعها حسب أطراف عملية الاتصال: المؤلف، والمتلقي، والرسالة أو النص الأدبي، "فالتحليل الأسلوبي إذن يتعامل مع ثلاثة عناصر: العنصر اللغوي: إذ يعالج نصوصاً قامت بوضع شفرتها. العنصر النفعي: الذي يؤدي إلى أن ندخل في حسابنا مقولات غير لغوية مثل المؤلف والقارئ والموقف التاريخي وهدف الرسالة وغيرها. العنصر الجمالي الأدبي: ويكشف عن تأثير النص على القارئ والتفسير والتقويم الأدبيين له" (فضل، (1998)، 132).

ومنهم من عرفه معولاً على الطرف الذي يراه أهم أطراف عملية الاتصال الأدبي، كاعتبار المؤلف، وذلك بإقامة علاقة متبادلة بين الأسلوب ووقائع حياة المؤلف أو ملامحه الفردية المادية أو النفسية، وهو ما يظهر من تعريف بوفون للأسلوب: "أما الأسلوب فهو الإنسان نفسه" (فضل، (1998)، 96).

وهناك من اهتم في تعريفه بالنظر إلى الرسالة أو النص الأدبي، وذلك باعتباره الأسلوب الظواهر اللغوية المتكررة في النص، فالأسلوب من وجهة نظرهم: "محصلة مجموعة من الملامح المرجعة بنظام خاص في النص الأدبي" (فضل، (2002)، 112).

وهناك من جمع بين المؤلف والنص الأدبي وأغفل المتلقي والمظاهر المؤثرة عليه، وذلك بشموله طبيعة المؤلف ومقاصده واختياره وسائل التعبير في النص ومظاهره، كما في تعريف جيرار: "الأسلوب هو مظهر القول الذي ينجم عن اختيار وسائل التعبير، هذه الوسائل التي تحددها طبيعة ومقاصد الشخص المتكلم أو الكاتب" (فضل، (1998)، 127).

وهناك من اهتم بالنص مع التركيز على دور المتلقي، كما في تعريف ريفاتير: "إبراز بعض عناصر سلسلة الكلام وحمل القارئ على الانتباه إليها، بحيث إذا غفل عنها شوه النص، وإذا حللها وجد لها دلالات تمييزية خاصة" (المسدي، (1982)، 83).

مفهوم الاختيار:

يفترض في عملية إنتاج النص الأدبي الوقوع تحت عملية اختيار من مجموعة من البدائل اللفظية أو التركيبية، التي تحتوي على المضمون أو المعنى نفسه، ويقوم المؤلف بالاختيار من بين تلك الألفاظ أو من بين تلك التراكيب حسب ما أراد التعبير عنه من دلالات، أو التأثير الذي أراد إحداثه في المتلقي. وهذا المفهوم نتيجة تركيز الأسلوبيين النظر إلى الأسلوب من زاوية العنصر الأول في عملية الاتصال وهو المؤلف باعتبار المختار من بين البدائل أكثر ملاءمة لتأدية ما بداخله من دلالات وتصويرها، وهو ما يكشف عن تفرد المؤلف وتمايزه عن غيره بخصائص نفسية وإبداعية.

وأطلقوا على تلك العملية حديثاً الاختيار، وهو ما يظهر في ثنايا تعريفهم الأسلوب باعتباره: "محصلة مجموعة من الاختيارات المقصودة بين عناصر اللغة القابلة للتبادل" (فضل، (1998)، (116). ويتضح أكثر بتفصيل عناصر اللغة: "الأسلوب في منظور هذا الاتجاه إذن، هو نتيجة اختيار واع بين الإمكانيات التي تنتجها اللغة للمتكلم سواء كان هذا الاختيار في نطاق المعجم كما في إثارة لفظة دون مرادفها أم في نظام النحو كما في إثارة صورة من صور تركيب العبارة دون أخرى تعادلها في أداء أصل معناها" (طبل، (1998)، (35).

وعلى الرغم من اتسام البدائل بالمضمون نفسه إلا أن لكل بديل إسهاماً دلالياً قد يختلف عن بديل آخر، ف"الاختيار بين التحولات البديلة ينتج بعداً إضافياً للدلالة" (فضل، (1998)، (116).

وكما هي الحال في عديد من المناهج النقدية الحديثة التي استمدت من القديم كعلم الأسلوب نجد للاختيار بمفهومه السابق جذوراً في الدرس النقدي القديم وفيما نحن بصدد نشر إليه عند ابن الأثير، إذ يظهر الاختيار عنده من بين الألفاظ، من قوله موجه الكتاب إليه: "اعلم أنه يحتاج صاحب هذه الصناعة في تأليفه إلى ثلاثة أشياء: الأول منها اختيار الألفاظ المفردة وحكم ذلك اللالئ المبددة فإنها تتخير وتتلقى قبل النظم" (ابن الأثير، (1990)، (149/1).

ويحدد دلالة البدائل على المعنى نفسه، ويشير إلى أثر العلاقات التركيبية بينها وبين غيرها من الألفاظ في اختيارها: "ومن عجيب ذلك أنك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد، وكلاهما حسن في الاستعمال، وهما على وزن واحد وعدة واحدة؛ إلا أنه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه بل يفرق بينهما السبك" (ابن الأثير، (1990)، (150/1).

كما يشير إلى الاختيار من بين التراكيب معبرا عنها بضروب من العبارات: "واعلم أن من أبيات الشعر ما يتسع المجال لثأثره، فيورده بضروب من العبارات، وذلك عندي شبيه بالمسائل السبالية في الحساب التي يجاب عنها بعدة من الأجوبة" (ابن الأثير، (1990)، (95/1).

كما عبر عن الموجه لعملية الاختيار بخصوصية اقتضت ذلك، وترجمت عملياً إلى أثر السياق أو الدلالة: "العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك" (ابن الأثير، (1990)، (12/2).

الهدف من الدراسة وأهميتها:

تهدف الدراسة إلى رصد العلاقة بين الدلالة والتركيب حسب ما أورده ابن الأثير من فواصل نثرية مختلفة حل فيها أبيات معينة من الشعر. مع الكشف عن إمكانية نقل فن من فنون الأدب إلى فن أدبي آخر مع الالتزام بالسلمات الفنية المؤطرة للفن المنقول إليه. والكشف عن مدى قدرة ابن الأثير على الدوران في فلك الدلالة المستقاة من الشعر، وإعادة إنتاجها بتركيب مشابهة لتلك التي اعتمد عليها الشاعر، أو بتركيب مخالفة لها، والكشف عن مدى تأثير تلك الدلالة في اختياره التراكيب. والكشف عن إنتاج تراكيب مختلفة لدلالة ثابتة.

منهج الدراسة:

للوصول إلى الهدف المرجو منها تعتمد الدراسة على الاستقراء والتحليل واستخلاص النتائج، وذلك برصد الظواهر اللغوية التي ميزت أبيات الشعر المنظوم ومنثورها، وتحليلها للوقوف على دلالاتها الكلية والجزئية، وتأثيرها في المتلقي. وذلك بمنهج يفيد من الدرس الأسلوبي الحديث ويستقي أدواته من اللغة والبلاغة، فيرصد مستويات الأسلوب من صوت وصرف وتركيب وتصوير ودلالة جامعاً بينها، مع الإفادة من المناهج النقدية الأخرى والمقولات النظرية.

خطة الدراسة:

قسمت الدراسة على:

مقدمة تشتمل على:

- التعريف بموضوع الدراسة.
- الفرق بين الشعر والنثر.

- التعريف بعلم الدلالة.
- التعريف بعلم الأسلوب.
- التعريف بمفهوم الاختيار.
- أهمية الدراسة والهدف منها.
- منهج الدراسة وخطتها.
- الدراسة وتشتمل على:
- القسم الثالث: الوصول للدلالة بتركييب وألفاظ مخالفة للواردة في الشعر.
- القسم الثاني: الوصول للدلالة ببعض التراكيب والألفاظ الواردة في الشعر.
- القسم الأول: الوصول للدلالة بتركييب الشعر وألفاظه.
- خلاصة الدراسة.
- ثبت المصادر والمراجع.

الخلاصة:

- تعبير ابن الأثير في منشور الشعر عن دلالة الشعر بتركييب مختلفة عن التراكيب التي اختارها الشاعر في شعره؛ يكشف أن العلاقة بين الدلالة والتركيب علاقة متغيرة؛ إذ يمكن التعبير عن الدلالة بعدة تراكيب.
- تعبير الناثر في منشور الشعر عن دلالة الشعر بتركييب بديلة، لا يعني إحداث التركيب البديل التأثير نفسه في المتلقي.
- إضافة الناثر في منشور الشعر دلالة إلى الدلالات الفرعية المشكلة للدلالة الكلية في الشعر، يقابلها تأثير في المتلقي يعزز من تفاعله مع الدلالة الكلية.
- ورد في الشعر ألفاظ وتراكيب ذات دلالات مركزية لم يستطع الناثر الفكك منها في نثر الشعر للتعبير عن الدلالة ذاتها، وهو مظهر كاشف عن تأثير الدلالة في اختيار الأديب التركيب، مما يعني أن عملية الاختيار من بدائل قد تنعدم، وتضطر الدلالة الأديب إلى اعتماد ألفاظ أو تراكيب بعينها.
- يختار الأديب من معجمه ألفاظا تخدم الدلالة المراد إبرازها، وقد بحكم عملية اختيار الألفاظ رغبة الأديب في إحداث تأثير صوتي في المتلقي عن طريق تميز المختارات صوتيا.
- تجربة الأديب التي دفعته إلى التعبير عما بداخله تؤثر في عملية الاختيار، فالشاعر الذي كان هدفه من المدح نبيل عطاء الممدوح؛ بالغ في التعبير عن كرمه ونال ما أراد. أما الناثر فلم يبالغ لأن هدفه كان نثر المنظوم ووضع قواعد ذلك النثر.
- يظهر مما ذهب إليه ابن الأثير في القسم الثاني من حل المنظوم من زيادة معنى ولفظ، أو زيادة دلالة وتركيب على دلالة المنظوم وتراكيبه الذي يعمل على نثره؛ أنه كان توفيقا بينه وبين نثر منظوم آخر. فما فعله ابن الأثير هو الجمع بين أكثر من منظوم، والتعبير عن دلالة كل منظوم بتركييب مشابهة أو مفارقة لتراكيبه، وذلك في فواصل ذات تأثير صوتي، متناسقة ومتراصة دلاليا وتركييبيا بالإضافة إلى إجادته استخدام الصورة لتوضيح الدلالة، على أنه يصعب نسبيا على المتلقي معرفة المصدر الأول لما نثره ابن الأثير إن لم يكن قد صرح بذلك وبيّن طريقته.
- يظهر من حل المنظوم في القسم الأول أن صعوبة حله بغير لفظه نابعة من ارتباط الدلالة بالتراكيب المعبرة عنها في ذهن المتلقي، أو صعوبة الفصل بين الدلالة التي أنتجها الأديب المبدع وبين التراكيب التي استعملها في التعبير عنها.

الكلمات المفتاحية: ابن الأثير، تركيب، دلالة، منظوم، حل.

CONVERSION OF POETRY TO PROSE AT IBN AL-ATHEER BETWEEN MEANING AND COMPOSITION

ABSTRACT

Ibn al-Atheer wrote in his two books *Al-Masal Al-Sayer* and *Al-wushi Al-Marqum* what he called the solution of the rhythmical, which is the conversion of literary art to other literary art through expression in the art to which it was converted to the meaning of converted art by similar structures or paradoxes of its compositions. Therefore, the study is interested in monitoring the relationship between the meaning and the Syntax of stability and change in the treatment of Ibn al-Atheer.

Introduction:

Ibn al-Atheer's goal from making the art of poetry, prose is associated with teaching the writer an ideal way to help him to write and create letters. And that way distinguish those who follow it from others. So he had to qualify himself for this art by reading the arts of literature, including the friction with the popular literature issued by people's daily dialogues.

Ibn al-Atheer said: The Qur'an, Hadith and poetry are necessary for the writer to acquire the ability to practice that art. And after the stage of qualification in which the writer collected his tools, Ibn al-Atheer explains the best way to reach the degree of diligence in the art of writing.

Ibn al-Atheer mentioned examples in his two books to make some verses and hadiths prose, but his concern was to make the art of poetry a prose; Because Arabic poetry is having infinite meanings, and for transferred from art to against.

The study deals with the Ibn al-Atheer's treatment of poetry, and before revealing the method of Ibn al-Atheer in making the art of poetry prose in an applied manner, and revealing the relationship between the significance and the structure in his solution; we must touch on some concepts regarding the subject of the study.

Between poetry and prose

Ancient critics divided the art of Arabic literature into poetry and prose. And Qadamah ibn Jaafar is one of the first to define the poetry, and this definition was circulating by many critics, The art of poetry is assonant and rhythmical saying indicating the meaning. Hazem identified the art of poetry influenced by Ibn Sina and Aristotle, by reference to the methods of poetry, its specificities and its impact on the recipient. Ibn Khaldun added a condition, namely, the flow of poetry on the ways of the Arabs in expression and formulation, as well as referring to the significance of the partial verse.

Prose is the artistic word corresponding to poetry, and includes literary arts such as writing and rhetoric, and the formal difference between prose and poetry in the method of systems and rhythm, which is defined by Ibn Khaldun in his definition.

But in the content, the differences between them are many, and the fact that the poetry nature is different from the nature of prose and each of them has its features.

Because of the importance of poetry in the preservation of Arabic, its methods, codification of Arab wars and boasting; The question of the superiority of poetry on the art of prose was raised, and it suffices to refer to what Ibn Rashid reported in the preference of poetry. But Ibn Khaldun did not address the question of preference, because both of them in his opinion are the result of what the Arabs used methods and indications, but he touched on the specificity of each of them in form.

Semantics and types

Significance is "the science that studies meaning, or that branch of linguistics that deals with the theory of meaning".and it is a branch of the language connected to its other branches. It depends on: observation of the vocal side, studying the morphological structure of the word, taking into account the grammatical aspect, indicating the singular meanings of words, and studying expressions. Semantics is related to the theory of conduction which requires the existence of a tripartite device: the speaker from which the speech is issued, the recipient reading or hearing, and then the linguistic event. The linguistic significance is concentrated within two distinct levels: total significance and partial significance.

Stylistics

An innovative approach to rhetoric, linguistics, and theorists of the past and present, applied in practice to the assumption of levels within the literary text that are divided into: vocal level, morphological level, syntactic level, depiction level, and semantic level. Critics have defined many definitions for it, all of which are based on the parties to the communication process: the author, the recipient, the message or the literary text.

Critics defined the Stylistics according to the most important parts to the process of literary communication; some of them identified it as the author the most important part, some of them identified it as the letter or literary text is the most important part, some of them identified it as the author and literary text are the most important parts, and some of them identified it as the recipient is the most important party in the process of literary communication.

Objective and importance of the study

The study aims at monitoring the relationship between significance and structure, as reported by Ibn al-Ather from different prose separations in which certain verses of poetry were resolved. While revealing the possibility of transferring art from literary arts to other literary art while adhering to the artistic features framed by the art transferred to it. And to reveal the ability of Ibn al-Ather to use the significance derived from the art of poetry, and reproduce them in compositions similar to those on which the poet relied, or in structures contrary to them, and to reveal the extent of the impact of this significance in the selection of compositions. And the detection of the production of different structures for a fixed indication.

Study Approach

To reach the desired goal, the study relies on extrapolation, analysis, and extraction of results, by monitoring the linguistic phenomena that characterized the verses of the poetry and its prose, and analysis it to determine the implications of the total and partial meaning, and its impact on the recipient. Using methods that benefit from

stylistics, and derive its tools from language and eloquence. It monitors the levels of style: Phonetic, Syntactic, inflection, depiction and a comprehensive Semantics among them, taking advantage of other criticism methods and theoretical arguments.

Study plan:

The study was divided into:

Introduction Includes:

- Determining the subject of the study.
- The difference between poetry and prose.
- Definition of semantic.
- Definition of stylistic.
- Determining the concept of choice.
- The importance and purpose of the study.
- Methodology and plan.

The study includes:

- Section III: access to the semantic through the structures and words contrary to those in poetry.
- Section II: access to the semantic through some of the structures and words in the poetry.
- Section 1: Access to the meaning through the structures and words of poetry.

Conclusion of the study.

Sources and references.

Conclusion:

- The expression of Ibn al-Atheer in the prose which converted from poetry on the semantic of poetry through different structures of the structures chosen by the poet in his poetry; reveals that the relationship between the semantic and structure is variable relationship; the expression can be expressed in several combinations.

- The expression of the proser in his prose which converted from poetry by means of alternative structures, does not mean that the alternative structure occurs the same effect in the receiver.

- The sub- semantic that added to the total semantic by the proser in his prose which converted from poetry, offset by an effect on the receiver that enhances his interaction with the total semantic.

- In the poetry, there are words and structures with central semantic that the proser can not find in the prose to express the same semantic, which is a manifestation of the influence of semantic in the choice of the author of the composition, which means that the selection process of alternatives may not exist.

Keywords: Ibn al-Atheer, poetry, meaning, composition, prose.

الدراسة:

حدد ابن الأثير ثلاثة أقسام في حل المنظوم، عبر فيها عن دلالة المنظوم ذاتها في الفواصل المنثورة، لكن طرق الوصول إلى الدلالة مختلفة؛ ففي القسم الثالث يفترض أنه يعتمد على تراكيب وألفاظ مخالفة لتلك الواردة في المنظوم. وفي القسم الثاني يفترض أنه يعتمد على بعض التراكيب والألفاظ الواردة في المنظوم، فضلا عن إضافة دلالات جزئية إلى دلالة المنظوم. وفي القسم الأول يفترض أنه يعتمد على تراكيب المنظوم وألفاظه.

Turkish Studies

(1): القسم الثالث:

الوصول للدلالة بتركييب وألفاظ مخالفة للواردة في الشعر:

في هذا القسم من المفترض أن تكون الدلالة ثابتة في المنظوم ومنثوره بينما تختلف التراكيب المعبرة عنها في كل منهما، وجعله ابن الأثير أفضل من القسمين الثاني والأول؛ إذ يتبين منه مهارة الناثر في إتقان التأليف وحسن التعبير عنه، كما جاء في المثل السائر: "وهو أعلى من القسمين الأولين، فهو أن يؤخذ المعنى فيصاغ بألفاظ غير ألفاظه، وتَمَّ يتبين حذق الصانع في صياغته، ويعلم مقدار تصرفه في صناعته؛ فإن استطاع الزيادة على المعنى؛ فتلك الدرجة العالية، وإلا أحسن التصرف، وأتقن التأليف؛ ليكون أولى بذلك المعنى من صاحبه الأول" (ابن الأثير، (1990)، 95/1).

وتناوله بالشرح في الوشي المرقوم، مشيراً إلى أهمية التركيب في إنتاج الدلالة، والمفاضلة بين الشاعر والناثر عن طريق التركيب الذي عبر به كل منهما عن الدلالة ذاتها: "القسم الثالث في حل الشعر بغير لفظه، وذلك هو الطبقة العليا، وهو أخفى لأمره؛ فإنه لا يعلم من أين أخذ الناثر، وإن علم كان في موضع الاستحسان، لا في موضع الاستهجان. ومن المعلوم أن الآخر لا يستغني عن الاستفادة من الأول، وليس هذا لفضيلة اختص بها الأول دون الآخر، بل لأنه سبق زماناً؛ فسبق إلى استخراج المعاني. وإذا جاء الآخر من بعده، واستخرج تلك المعاني كما استخرجها، قيل: هذا أخذ من ذاك. وما زال أرباب النثر والنظم يتناقضون المعاني مناقلة، ويتداولونها مداولة. والفضيلة إنما تقع في سبك الألفاظ وإبرازها في حلية رانقة. وخواطر الناس متشاكلة في الوقوع على المعاني. وكثيراً ما يقع لآخر كما يقع للأول من غير وقوف على ما ذكره الأول" (ابن الأثير، (2004)، 311).

وعبر عن سبب أفضليته عن القسمين الآخرين لصعوبة التعبير عن دلالة المنظوم بتركييب مخالفة لتراكيبه: "وهذا القسم الثالث من حل الشعر الذي هو نقل المعنى من لفظ إلى لفظ آخر أوعر عندي، وأصعب مجالاً، وذلك أن نقل الكلام من لغة إلى لغة يسهل بسبب أن ألفاظ هذه غير ألفاظ هذه فلا يحتاج العارف بألفاظ اللغتين أن يرتاد ألفاظ مترادفة يعبر بها في نقله فإن أكثر ما يستعمل في هذا الموضع من الألفاظ إنما هو الألفاظ المترادفة التي هي أسماء كثيرة واقعة على مسمى واحد، ثم إذا كان ناقل المعنى من لفظ إلى لفظ عارفاً بذلك فيحتاج مع هذه المعرفة إلى معرفة أخرى فوقها، وهي اختيار الأحسن الأليق من الألفاظ المترادفة الذي هو متصف بأوصاف الفصاحة" (ابن الأثير، (2004)، 312).

وبعد التمهيد النظري لهذا القسم شرع ابن الأثير في التطبيق، ومن ذلك:

"لَا تَعْدِلُ الْمُشْتَقَّ فِي أَشْوَاقِهِ حَتَّى يَكُونَ حَشَاكَ فِي أَحْسَانِهِ²

وقد نثرت هذا المعنى فمن ذلك قولي: لَا تَعْدِلُ الْمُحِبَّ فِيمَا يَهْوَاهُ، حَتَّى تَطْوِيَ الْقَلْبَ عَلَى مَا طَوَاهُ. ومن ذلك وجه آخر، وهو: إِذَا اخْتَلَفَتِ الْعَيْنَانِ فِي النَّظَرِ، فَالْعَدْلُ ضَرْبٌ مِنَ الْهَرْدِ" (ابن الأثير، (1990)، 96/1).

وقع اختيار ابن الأثير للتمثيل بهذا القسم من أقسام حل المنظوم على بيتين متتاليين للمتنبي ضمن قصيدة قصيرة مدح في آخرها سيف الدولة، تميز كل بيت منهما بإمكانية فصله عن القصيدة؛ ليكون قائماً بذاته مندرجاً تحت الحكم والأمثال، وذلك لدلالته العامة.

يتميز البيت الأول الذي اختاره ابن الأثير بدلالة: بطلان عدل المحب، المفهومة من نهي المتنبي للعادل، وتقييده بما لا يمكن تحقيقه في الواقع، وهو أن يضع العادل حشاه داخل أحشاء المحب المشتاق؛ ليكون ذلك أبلغ في ترك عدله، وهي الدلالة التي فطن إليها العكبري في شرحه ديوان المتنبي: "لا تكن عاذراً للمشتاق في شوقه حتى تجد ما يجده، في أحشائه: يريد يكون قلبك في قلبه أي تحب مثل ما يحب" (العكبري، (1926)، 6/1).

أدرج ابن الأثير طريقتين لحل البيت والتعبير عن تلك الدلالة، اعتمد في الأولى على مشابهة البيت ومفارقه معا في التراكيب والأصوات، على الرغم من افتراضه التعبير عن الدلالة بتركييب غير تراكيب البيت.

أما المشابهة التركيبية فتمثلت في احتذاء الترتيب التركيبي للبيت: لا الناهية، فعل مضارع، فاعل مستتر للمخاطب، مفعول به، شبه جملة، حتى، فعل مضارع، مفعول به، شبه جملة.

وتمثلت في الاعتماد على أسلوب النهي المقيد بغاية غير ممكنة الحدوث: "لا تعدل المشتاق .. حتى. لا تعدل المحب .. حتى" ومادته اللغوية العذل الذي تميز بكونه مركز الدلالة في البيت؛ لذا اعتمد عليه ابن الأثير في حل المنظوم: الأول باعتماد النهي تركيباً ولفظاً، وفي الثاني لفظاً دون التركيب، ويأتي ذلك الاعتماد لدلالة النهي على الترك والكف³، وهو ملائم للدلالة الكلية للبيت؛ إذ يعزز بطلان العذل. ومن الملفت للنظر أن الشاعر أقام علاقة جدلية بين العادل والمعدول - طرفي العدل - لتقوية موقف المعدول بإبراز السبب لنهي العادل، وذلك باختيار كلمة المشتاق للتعبير عن المعدول، التي تتميز بانتشار أصوات مهموسة فضلاً

² انظر: المتنبي، (1983)، 350. وفي شرح العكبري، (1926)، 6/1. وردت "تعدل" بضم الذا في الديوان وأوردها ابن الأثير بالكسر، أوردها العكبري "تعدّل".

³ انظر دلالة النهي على الكف والترك: القزويني، (2003)، 117.

عن تكرارها في شبه الجملة بعدها: ش، ت، ق، في مقابل كلمة العذل التي تتميز بأصوات مجهورة: ع، ذ، ل⁴، وكأن الشاعر عبر بذلك عن جهر العاذل بالعذل وخروجه للعلن في مقابل صمت المعذول المشتاق وعدم البوح بشوقه للعلن، وهو ما يشير إلى الظلم الواقع على المشتاق حال عذله؛ مما يعزز النهي عن عذله لأن العاذل لا يعلم ما بداخل المعذول. واعتمد ابن الأثير على الأصوات المهموسة أيضاً: ح، ف، هـ، فضلاً عن تكرارها، في بديل كلمة المشتاق وشبه الجملة بعدها: "المحب فيما يهواه".

وفي الاعتماد على صيغة اسم الفاعل: "المحب، المشتاق"، وهنا نجد أن كلمة المشتاق ذات دلالة أخص من كلمة المحب، والمشتاق في البيت هو الشاعر نفسه عن طريق الالتفات عن التكلم في بدء القصيدة، وذلك الالتفات منه على استحقاق الشاعر عدم العذل؛ لصفة الاشتياق⁵، وأراد تعميم بطلان العذل على غيره من المشتاقين فلجأ إلى تعريف المشتاق باللام المفيدة للاستغراق ليشمل كل مشتاق⁶. ولصدور البيت عن تجربة الشاعر في الحب والاشتياق وهو ما لا ينطبق على ابن الأثير لأن هدفه هو حل المنظوم وليس عن تجربة الحب والاشتياق للمحبوب؛ لجأ ابن الأثير إلى معادلة البيت بإفادة ذلك الشمول باختيار كلمة المحب ذات الدلالة العامة بالنسبة لكلمة المشتاق ليكون عمومها مضافاً إلى العموم الناتج عن تعريفها باللام لتستغرق كل المحبين.

وفي الاعتماد على: "حتى" التي قيد النهي بها في البيت ونثره، ولما كان تحقق القيد من غير الممكنات، وهو أن يكون حشا العاذل في أحشاء المعذول في البيت، وطى قلب العاذل على ما طوى قلب المعذول في النثر، فضلاً عن دلالتها على تعظيم أمر العذل⁷؛ تأكدت دلالة بطلان عذل المشتاق أو المحب. وهو ما يكشف عن إرادة ابن الأثير التعبير عن الدلالة الكلية للبيت وتأكيدها كما أكدها المتنبي.

وفي الاعتماد على الكناية ففي البيت نجد إثبات دلالة بطلان العذل بإيراد الدليل العملي وذلك بالكناية⁸ عن عدم إمكان توحيد العاذل والمعذول بإدخال العاذل حشاه في أحشاء المعذول وذلك غير ممكن فعلياً، واختار ابن الأثير إثبات الدلالة ذاتها في المنثور بالكناية عن عدم إمكان توحيدهما بطي قلبيهما على الشيء ذاته.

أما المشابهة الصوتية فتتكشف من: اعتماد ابن الأثير في منثور البيت على عدد من المقاطع الصوتية تطابق تلك الواردة في بيت المتنبي؛ إذ ورد في كل منهما خمسة وعشرون مقطعاً، ليس هذا فحسب بل وتقترب أنواع المقاطع فيهما في عددها⁹، فضلاً عن اعتماده السجع القصير المتساوي¹⁰ الذي جاءت ألفاظه مساوية لألفاظ البيت تقريباً، وتلك المطابقة تشير إلى رغبة ابن الأثير في مساواة البيت في طوله الخطي للتعبير عن الدلالة ذاتها، فضلاً عن التأثير في المتلقي بتقريب السجع إلى سماعه¹¹. وقد جاء البيت ضمن قصيدة من البحر الكامل الذي يتميز بالطول وكثرة المقاطع، فسبب تسميته بالكامل: "لأن فيه ثلاثين حركة لم تجتمع في غيره من الشعر" (القيرواني، (1981)، 136/1). وهو بذلك التميز ملائم لما اعتل في قلب الشاعر من شدة وحزن لأشتياقه للمحبوب والعذل¹²، لأن "الشاعر في حالة اليأس والجزع يتخير عادة وزناً طويلاً كثير المقاطع يصب فيه من أشجانه ما ينفس عنه حزنه وجزعه" (أنيس، (1952)، 175). ولعل ابن الأثير فطن إلى ذلك فسأوى عدد الألفاظ والمقاطع.

كما تتكشف من: انطواء الفاصلتين على صوت الهاء، والتزام الألف التي تشبه الردف قبل الهاء¹³؛ لينابر الصوتان الصوتين في شطري البيت من وصل الروي بالهاء، والألف التي جاءت ردفاً¹⁴، ولعل اعتماد ابن الأثير على مشابهة الصوتين في منثور البيت نابع من فطنته دورهما في خدمة الدلالة؛ إذ صوت الهاء صوت رخو مهموس¹⁵ يحتاج إلى جهد عضلي لعله مناسب لحال المعذول من الجهد الذي أصابه جراء الاشتياق للمحبوب وعذل العاذل فضلاً عن تعزيز المتنبي ذلك بكسر الروي وإشباع الهاء بالياء للإيحاء بالانكسار واكتفى ابن الأثير بانطواء الفاصلتين على الهاء، أما الألف فقد ميزت كلمة القافية في البيت

⁴ انظر جهر الصوت وهمسه: أنيس، (1999)، 21. وانظر قدرة الأصوات المفردة على الإيحاء وإنتاج الدلالة: أنيس، (2004)، 35. وانظر مع التطبيق: الضالع، (2002)، 6 وما بعدها. وقد أشار السكاكي إلى التناسب بين صفات الأصوات واستعمالها: "الحروف في أنفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك، مستدعية في حق المحيط بها علماً أن لا يسوي بينهما، وإذا أخذ في تعيين شيء منها لمعنى أن لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة، مثل ما ترى في القسم بالقاف الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير أن يبين، والقسم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين"، انظر: السكاكي، (2000)، 357.

⁵ انظر دلالة الالتفات من التكلم إلى الغيبة على التنبيه على الاستحقاق: الزركشي، (1957)، 317/1.

⁶ انظر دلالة التعريف باللام على الاستغراق بمعنى الشمول: الصعيدي، (1999)، 72/2.

⁷ انظر دلالة حتى على الغاية: المالقي، (1394هـ)، 180. وانظر دلالتها على الغاية والتعظيم والتحقيق: الهروي، (1993)، 214.

⁸ انظر دلالة الكناية على إثبات المعنى بإيراد الدليل: الزركشي، (1957)، 301/2.

⁹ أكثر المقاطع الصوتية شيوعاً في العربية ثلاثة: المقطع الأول يتكون من صامت وصائت قصير، والثاني من صامت وصائت طويل، والثالث من صامت وصائت قصير وصامت. تكرر المقطع الأول في بيت المتنبي ثمان مرات والثاني إحدى عشرة مرة والثالث ست مرات، وتكرر المقطع الأول في منثور البيت سبع مرات والثاني عشر مرات والثالث ثمان مرات. انظر تفصيل المقاطع الصوتية: أنيس، (1999)، 134. وانظر: عبد التواب، (1997)، 95.

¹⁰ انظر السجع وأقسامه: ابن الأثير، (1990)، 233/1.

¹¹ انظر تأثير السجع القصير: ابن الأثير، (1990)، 235/1.

¹² ربط بعض العروضيين بين البحر الكامل والشدة فجاء في ذلك: "يصلح الكامل لكل غرض من أغراض الشعر ولهذا كثر وجوده في شعر القدامى والمحدثين ويوجد في الخبر أكثر منه في الإنشاء وهو إلى الشدة أقرب منه إلى الرقة" انظر: خلوصي، (1977)، 95.

¹³ انظر لزوم ما يلزم: ابن الأثير، (1990)، 261/1.

¹⁴ انظر الوصل بالهاء: عتيق، (1987)، 144. والخروج: 153. والردف: 155.

¹⁵ انظر صوت الهاء وصفاته: أنيس، (1999)، 77.

والفاصلتين بطول زماني¹⁶ يستبطن المتلقي ليتفاعل مع المعذول وحاله من لوعة الشوق وما زاد عليه من العذل، وبالجملية فتفاعل المتلقي وشعوره بحال المعذول يجعله أقرب لتقبل بطلان عذله.

أما المفارقة التركيبية فتمثلت في استبدال ابن الأثير جملة الصلة المتضمنة فعلا مضارعاً: "فيما يهواه، على ما طواه" بجمع القلة: "أشواق، أحشاء"¹⁷، لصبغ الدلالة بالدوام والاستمرار¹⁸ بمعنى استمرار بطلان العذل؛ ليكون ذلك حكماً عاماً، في مقابل القلة التي صبغت بها الأشواق والأحشاء في الشعر. ومما يلتبس للشاعر في استعمال صيغة أفعال للأشواق أنها الصيغة المستعملة لجمع الشوق لغير المصدر¹⁹، أما للأحشاء فلا حاجة للشاعر للتعبير عن كثرتها؛ إذ المقصود منها القلب حسبما أورده العكبري، أما الاستمرار فلا حاجة للشاعر لتكرار صيغة دالة عليه؛ إذ استهل البيت بالمضارع الذي صبغ دلالة البيت به.

كما تمثلت في استبدال القلب ذي الدلالة المباشرة بالحشا الذي سبق للدلالة على القلب بالمجاورة²⁰، فكان ذلك الاستبدال بمثابة التصريح الذي نحى المجاز وتأثيره في المتلقي جانباً. لعل ابن الأثير اكتفى بتأثير السجع في المتلقي كبديل عن المجاز، وانطلاقاً من توظيف "الشاعر الحاذق في قوافيه أو في ثنايا أبياته بعض الأصوات التي ترتبط بموضوع القصيدة وبصورتها الفنية فيعمد إلى صوت يكرره مصوراً به اللوحة والحركة المطلوبة" (الضالع، (2002)، (28)، نجد أن اختيار المتنبي للتعبير عن القلب بالحشا أقام رابطاً صوتياً قوياً للعلاقات التركيبية بين ألفاظ البيت، وذلك بتضمنها صوت الشين الذي تكرر في: "المشتاق، أشواقه، حشاك، أحشائه" فضلاً عن تكرار الأصوات المهموسة القاف والحاء والهاء²¹، وهي تتميز بالرخاوة أيضاً باستثناء القاف، مما يجعلها في حاجة إلى جهد للنطق بها، وذلك يوحي بما يكابده المشتاق وانتشاره المستمد من صوت الشين²²، وهو أدعى للتأثير في العاذل بترك عذله.

وباختيار ابن الأثير كلمة القلب ذات الدلالة المباشرة، مضافاً إليها اختيار كلمة المحب بديلاً عن كلمة المشتاق؛ نجد أنه أقام رابطاً صوتياً بين الكلمتين المختارتين وذلك بتكرار صوت الباء، أي استبدال صوت الباء الشديد المجهور الرابط صوتياً بين: "المحب، القلب" بصوت الشين المهموس الرخو الرابط صوتياً بين: "المشتاق، القلب، الحشا"، فضلاً عن تكرار الطاء الشديدة²³، ليضفي الشدة على ما يعانيه المحب.

وإجمالاً فإن تلك المفارقة تشير إلى الوصول للدلالة المطلوب التعبير عنها في حل البيت بتركيب وأصوات أخرى بديلة تحقق الغرض، لكن يبقى تأثير تراكيب البيت في المتلقي أعمق نوعاً ما مما أورده ابن الأثير في حله.

واعتمد ابن الأثير في الطريقة الثانية لحل البيت: "إِذَا اخْتَلَفَتِ الْعَيْنَانِ فِي النَّظَرِ، فَأَعْذَلُ صَرْبَ مِنَ الْهَذَرِ"؛ على المفارقة التركيبية، وعلى الرغم من تلك المفارقة إلا أنه وصل إلى الدلالة ذاتها وهي عذل المحب باطل. فأورد الكلمة ذات الدلالة المركزية: "العذل" ليدور في فلك البيت، وتستدعي بمركزيتها تمييز عيني المختلفين فعين للعاذل وعين للمعذول، ووقع اختياره على لفظ: "الهذر" ذات الدلالة المعجمية على من كثر في كلامه الخطأ والباطل²⁴؛ ليصل بالكلمتين إلى دلالة البيت: "عذل المحب باطل".

وعزز تلك الدلالة بالاعتماد على التركيب الشرطي بديلاً للنهي المقيد بالغاية؛ إذ ضمن بالشرط تقوية الروابط التركيبية بين الفاصلتين²⁵، مما أضفي قوة على ترتب النتيجة التي هي بطلان العذل على المقدمة²⁶ التي هي الاختلاف مع المعذول في رؤيته، فضلاً عن اختيار الشرط بـ: "إذا" التي تفيد تيقن أو رجحان حدوث النتيجة²⁷، أي تيقن بطلان العذل وفساده حال الاختلاف مع المحب فيما يراه. وصيغ الجواب في قالب الجملة الاسمية الخالية من الزمن الدالة على الاستقرار والثبوت²⁸؛ لتضفي على الدلالة ثبوتاً يقطع بالبطلان، فضلاً عن إطلاقه في الزمن.

16 ذلك حسب التجارب المعملية الحديثة إذ تحتاج أصوات اللين للنطق بها مدة زمنية أطول من الأصوات الصامتة وألف المد الطولى زمنياً بين أصوات اللين، انظر طول الصوت اللغوي: أنيس، (1999)، 127.

17 انظر جموع القلة وصيغة أفعال: الخطيب، (2003)، 773.

18 انظر دلالة المضارع على الدوام والاستمرار: الزركشي، (1957)، 21/3.

19 انظر شوق: الأفريقي، (د ت)، 192/10.

20 انظر المجاز المرسل وعلاقاته: الصعدي، (1999)، 79/3.

21 انظر صفات الشين والقاف والحاء على الترتيب: أنيس، (1999)، 68، 73، 77.

22 انظر إحياء الأصوات بدلالة نابعة من صفاتها: أنيس، (2004)، 65 وما بعدها.

23 انظر صفات الباء والطاء على الترتيب: أنيس، (1999)، 43، 57.

24 انظر: عمر، (2008)، مادة/5382.

25 انظر تميز التراكيب الشرطية بالترابط الداخلي: عبد المطلب، (2004)، 178.

26 انظر اعتبار الشرط مقدمة وجوابه نتيجة له: أبو المكارم، (2007)، 148.

27 انظر دلالة إذا الشرطية على تيقن أو رجحان حدوث الجواب: المرادي، (1992)، 367.

28 انظر دلالة الجملة الاسمية على الثبوت والاستقرار: الزركشي، (1957)، 66/4.

كما عززها بالاعتماد على التقابل الصوتي²⁹ بين الطاء والذال من جهة التفتيح والترقيق³⁰ بين كلمتي الفاصلتين: النظر والهنز؛ وذلك التقابل فضلا عن كونه رابطا صوتيا بين الفاصلتين؛ يعمق الاختلاف بين العاذل والمعول بزيادة أدوات التقابل، وينضاف إليه تميز الصوتين بالصفير³¹ الذي له تأثير على الأذن ينبه المتلقي إلى ذلك البطان. وأقام ابن الأثير كلمتي الفاصلتين: "النظر، الهذر" على صوت الراء التكراري³² الذي يضفي تكرار البطان على مسامع المتلقي لتقريره في ذهنه³³. وبالجملية يبدو من وصول ابن الأثير إلى الدلالة الكلية بتراكيب مختلفة عن التراكيب التي اختارها المتنبي؛ أن العلاقة بين الدلالة والتراكيب علاقة متغيرة؛ إذ يمكن التعبير عن الدلالة ذاتها بعدة تراكيب.

أما البيت الثاني الذي وقع اختيار ابن الأثير عليه:

"إِنَّ الْقَتِيلَ مُضْرَجًا بِدُمُوعِهِ مِثْلَ الْقَتِيلِ مُضْرَجًا بِدِمَائِهِ"³⁴

أخذت هذا المعنى فنثرته، فمن ذلك قولي: الْقَتِيلُ بِسَيْفِ الْعُيُونِ، كَالْقَتِيلِ بِسَيْفِ السَّمُونِ، غَيْرَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُجَرِّدُ مِنْ غُدِّهِ، وَلَا يُقَادُّ صَاحِبَهُ بِعَمْدِهِ. فزدت على المعنى الذي تضمنه البيت وغيّرت اللفظ. ومن ذلك وجه آخر، وهو: دَمْعُ الْمُحِبِّ وَدَمُ الْقَتِيلِ، مُتَّفَقَانِ فِي التَّشْبِيهِ وَالتَّمْثِيلِ، وَلَا تَجِدُ بَيْنَهُمَا بَوْتًا، إِلَّا أَنَّهُمَا يَخْتَلِفَانِ لَوْتًا. وهذا أحسن من الأول" (ابن الأثير، (1990)، (96/1).

فيتميز بدلالة: العاشق كالقتيل، وللتعبير عن هذه الدلالة أبرز المتنبي جانباً من جوانب العشق وهو دموع العاشق في مقابل إبراز جانب من جوانب القتل وهو دماء القتل، وعقد عليهما التشبيه هادفاً من ذلك التأثير في المتلقي ليلتمس العذر للعاشق نظراً لما يكابده من آلام ترتقي به لينظر القتل، وقد أشار العكبري إلى ذلك: "إنه جعل جريان الدمع كجريان الدماء، وهذا لأنه جعل العاشق كالقتيل تعظيماً للأمر" (العكبري، (1926)، (6/1).

أدرج ابن الأثير طريقتين لحل البيت والتعبير عن تلك الدلالة، اعتمد في الأولى على مشابهة البيت ومفارقة معا في التراكيب والأصوات.

أما المشابهة التركيبية فتمثلت في المساواة- ما بعد إن- في عدد الكلمات بين شطري البيت والفاصلتين الأوليين في نثره: "القتيل مضرجاً بدموعه"، "القتيل بسيف العيون"؛ وليصل ابن الأثير إلى دلالة البيت الكلية بهاتين الفاصلتين اعتمد على الكلمة ذات الدلالة المركزية في البيت وتكرارها: القتل، مع تعريفها لتشمل كل عاشق، ثم شرع في الوصول إلى الدلالات الفرعية. كما عمد إلى تكرار كلمتين مقابل كلمتين: "القتيل بسيف"، "القتيل مضرجاً"، ومثل تكرار الشاعر: "القتيل مضرجاً" في الشطر الثاني للبيت وتكرار النثر: "القتيل بسيف" في الفاصلة الثانية؛ تأكيداً للدلالة الكلية وهي العاشق كالقتيل، فضلاً عن تقوية التكرار ادعاء دخول المشبه: "العاشق" في عالم المشبه به: "القتيل" ليقرب من مناظرته³⁵، وبهذا التشبيه قرر الشاعر والنثر الدلالة في ذهن المتلقي³⁶.

كما يظهر من التشبيه في البيت ونثره الاعتماد على المحسوسات مما زاد الدلالة وضوحاً، إضافة إلى اللون المستقى من الدماء والدموع في البيت وهو ما له تأثير في المتلقي بتخيل صورة العاشق بدموعه الشفافة التي تتحول إلى صورة قتيل بدمائه الحمراء، ومن شأن هذا التخيل تفاعل المتلقي مع المتنبي، وأسهم انتشار المد في البيت في شغل الصورة في ذهن المتلقي مدة أطول تزيد من ذلك التفاعل، أما ابن الأثير فلم يبرز اللون هنا لكنه صرح به في الحل الثاني للبيت.

وبجانب التشبيه اعتمد ابن الأثير في الفاصلتين على ما ورد في البيت من الجملة الاسمية والحال المؤكدة، لتضفي الأولى بدالتها على الاستقرار والثبوت؛ على الدلالة ثبوتاً يقطع بالشبه بين العاشق والقتيل كما أضفته في البيت، وتضفي الثانية الدالة على الثبوت³⁷؛ اليقين على الدلالة نفسها وتعظيم ما يكابده العاشق في العشق³⁸.

29 المقصود بالتقابل الصوتي العلاقة القائمة بين صوتين يتحدان في المخرج أو يتقاربان فيه، مع التشابه في الصفات عدا صفة واحدة، ويطلق علماء اللغة على تلك الأصوات النظائر. انظر على سبيل المثال: أنيس، (1999)، (23)، 25.

30 انظر صفات الطاء والذال: أنيس، (1999)، 45.

31 انظر المقصود بأصوات الصفير وتفصيلها: أنيس، (1999)، 66، وما بعدها.

32 انظر صوت الراء وصفته التكرارية: أنيس، (1999)، 60.

33 انظر دلالة التكرير على التقرير والتأكيد: الصعيدي، (1999)، 119/2.

34 انظر: المتنبي، (1983)، 350.

35 في ذلك جاء قول السكاكي: "التشبيه مستدع طريقتين مشبهاً ومشبهاً به واشتركا بينهما من وجه وافتراقاً من آخر .. ارتفاع الاختلاف من جميع الوجوه حتى التعيين بأبي التعداد فيبطل التشبيه لأن تشبيه الشيء لا يكون إلا وصفاً له بمشاركته المشبه به في أمر والشيء لا يتصف بنفسه كما أن عدم الاشتراك بين الشبيين في وجه من الوجوه يمنعك محاولة التشبيه بينهما لرجوعه إلى طلب الوصف حيث لا وصف وأن التشبيه لا يصار إليه إلا لغرض وأن حاله تتفاوت بين القرب والبعد وبين القبول والرد" (السكاكي (2000)، 439).

36 انظر دلالة التشبيه على تقرير الدلالة وتقوية شأنها في نفس السامع: السكاكي، (2000)، 448.

37 انظر دلالة الحال على التأكيد والثبوت: أبو المكارم، (2007)، 255.

38 انظر دلالة الحال المؤكدة على بيان اليقين أو التعظيم أو الفخر أو التحقير أو التهديد: حسن، (1974)، 392/2.

أما المفارقة فتمثلت في المفارقة الصوتية، فقد ورد في البيت ثمانية وعشرون مقطعا موزعة على: ثمانية مقاطع من النوع الثالث، ستة مقاطع من النوع الثاني، أربعة عشر مقطعا من النوع الأول. أما في الفاصلتين الأوليين للنثر فقد ورد ثمانية عشر مقطعا موزعة على: ستة مقاطع من النوع الثالث، مقطعين من النوع الثاني، ثمانية مقاطع من النوع الأول، مقطعين من النوع الرابع، وهي مقاطع أقل عددا من البيت. ومن الملفت للنظر أن ابن الأثير أفاد من المقطعين من النوع الرابع: "يون، نون" الواردين في كلمتي الفاصلتين: "العيون، المنون" ولم يردا في بيت المتنبي، وذلك ليكون النبر على كلمتي الفاصلتين فيمنحهما تميزا في السمع يؤكد به الدلالة³⁹، وذلك التأكيد جاء عوضا عن التأكيد بـ: "إن" في البيت، ولعل الاعتماد على المقطع الرابع يفسر تعبير ابن الأثير عن دلالة البيت بعدد أقل من المقاطع. كما تمثلت المفارقة في إقامة الفاصلتين على صوت النون ذي الوضوح السمعي⁴⁰ مما صيغ الدلالة بالوضوح.

كما تمثلت في المفارقة التركيبية، فقد اعتمد الشاعر على تكرار كلمة: "مضرجا" وهي ذات وقع مؤثر على الأذن تلفت انتباه المتلقي، في حين اعتمد النثر على تكرار كلمة: "سيف" ليفت انتباه المتلقي بدلالاتها المعجمية على آلة القتل⁴¹.

كما زاد ابن الأثير فاصلتين مرتبطتين بالفاصلة الأولى التي عليها مدار الدلالة؛ إذ ترتبط بالعاشق المشبه، أبرز فيهما أن ما يكابده يفوق القتل المشبه به، وذلك بإبراز حال مسبب العشق ومسبب القتل؛ إذ الثاني يحاسب على فعله، أما الأول فلا يحاسب. وهذه الدلالة الجزئية التي زادها ابن الأثير أثرت في تعزيز موقف العاشق وتفاعل المتلقي معه بالتماس العذر له، فهو قاتل لا يحاسب قاتله.

وإجمالا فإن زيادة النثر دلالة على الدلالات الجزئية المشكلة للدلالة الكلية يقابلها تأثير في المتلقي يعزز من تفاعله مع الدلالة الكلية.

اعتمد ابن الأثير في الحل الثاني: "دَمْعُ الْمَحَبِّ وَدَمُ الْقَتِيلِ، مُتَّفَقَانِ فِي التَّشْبِيهِ وَالتَّمَثِيلِ، وَلَا تَجْدُ بَيْنَهُمَا بَوْنًا، إِلَّا أَنَّهُمَا يَخْتَلِفَانِ لُؤْنًا"، على المفارقة التركيبية للبيت، وذلك لم يمنعه من مشابهة البيت إلى حد ما، فقد أقام ابن الأثير الفاصلتين على ثنائيتين: "المحب، القاتل"، "دمع، دم"، الأولى: "المحب" مفهومة من سياق الشطر الأول في البيت أو من البيت الذي سبقه، أما البقية فقد استقاهما من البيت دون اختيار ما يقوم مقامها دلاليا؛ إذ تعد تلك الكلمات القربى معجما للتعبير عن دلالة البيت الكلية: العاشق كالقاتل، والدلالة الجزئية دمع العاشق كدم القاتل، وهو مظهر من مظاهر تأثير الدلالة في اختيار التراكيب.

كما اعتمد فيهما على الجملة الاسمية التي وقع خبرها: "متفقان" أول الفاصلة الثانية؛ ليشكل رابطا تركيبيا بين الفاصلتين يميزهما بالإحكام كما شكل الخبر: "مثل" رابطا تركيبيا بين شطري البيت، وعلى الرغم من تلك المشابهة التركيبية إلا أن النثر جمع ما يخص العاشق والقاتل في خبر واحد: "متفقان" فضلا عن الدلالة المعجمية للخبر؛ للإيحاء بتشابههما- وليس التشبيه- الكامل وهو أبلغ في إقناع المتلقي بدلالة العاشق كالقاتل؛ وبهذا التوظيف الدلالي للخبر استغنى عن التشبيه.

وتأتي التراكيب التي اختارها ابن الأثير موظفة لتأكيد الدلالة وتقديرها في ذهن المتلقي كما قررنا المتنبي، ومن ذلك: الجمع بين المحب والقاتل بالعطف بالواو لإحكام العلاقة بينهما وتقويتها⁴². وتعزيز ذلك الإحكام بالعلاقة الصوتية التي أقامها بين ما يخص كل منهما: "دم، دمع" عن طريق الجنس الناقص⁴³. وبالسجع المتوازي: "بونا، لونا" فضلا عن تأكيده الفرق في المظهر الحسي المتمثل في اللون⁴⁴. وعزز ذلك التأكيد بتأكيد آخر عن طريق القصر: "لا، إلا" لتقرير فرق اللون بينهما في ذهن⁴⁵. وعن طريق التقابل بين: "متفقان، ويختلفان" ليضمن ثبوت الدلالة في ذهن المتلقي⁴⁶. كما اختار ابن الأثير الخطاب المباشر مع المتلقي: "لا تجد"؛ لأنه المعنى بالإقرار بحق العاشق في العشق والتفاعل معه فيما يعانيه.

(2): القسم الثاني:

الوصول للدلالة ببعض التراكيب والألفاظ الواردة في الشعر:

يفترض في هذا القسم اعتماد النثر على بعض التراكيب والألفاظ الواردة في المنظوم، فضلا عن إضافة دلالات جزئية إلى دلالاته، ويرى ابن الأثير فيه براعة النثر في استخدام التراكيب الملائمة لتراكيب المنظوم: "وأما القسم الثاني: وهو

³⁹ المقصود بالنبر هو نشاط في جميع أعضاء النطق في وقت واحد بالميل إلى الضغط على مقطع خاص من كل كلمة لجعله بارزا أوضح في السمع من غيره من مقاطع الكلمة. انظر المقصود بالنبر ومواضعه في العربية: أنيس، (1999)، 138 وما بعدها.

⁴⁰ تعد النون واللام والراء أوضح الأصوات الساكنة في السمع، انظر: أنيس، (1999)، 58.

⁴¹ انظر: عمر، (2008)، مادة 2704.

⁴² انظر أثر العطف بالواو في إحكام العلاقة بين المتعاطفين وتقويتها: عبد المطلب، (2004)، 176.

⁴³ انظر الجنس الناقص: الصعدي، (1999)، 72/4.

⁴⁴ انظر دلالة السجع على التأكيد: الصعدي، (1999)، 82/4.

⁴⁵ انظر دلالة القصر على التأكيد والتقرير: الصعدي، (1999)، 3/2.

⁴⁶ انظر دلالة المقابلة على الثبوت: الشراقي، (1981)، 214.

وسلط بين الأول والثالث في المرتبة، وهو أن ينثر المعنى المنطوق ببعض ألفاظه ويعزف عن البعض بألفاظ آخر، وهناك تظهر الصنعة في المماثلة والمشابهة ومواخاة الألفاظ الباقية بالألفاظ المرتجلة؛ فإنه إذا أخذ لفظاً لشاعر مجيد قد نقحه وصححه فقرنه بما لا يلائمه؛ كان كمن جمع بين لؤلؤة وحصاة، ولا خفاء بما في ذلك من الانتصاب للقدح والاستهداف للطعن" (ابن الأثير، (1990)، 194).

ونشير إلى تطبيقه في هذا القسم متناولاً الجمع بين بيتين أحدهما للمتنبّي والآخر لأبي تمام: "ومن هذا القسم ما ذكرته في وصف سخي، وهو: **لَقَدْ جَارَانِي فِي سَبْقِ مَطَالِي بِالْعَطَاءِ، حَتَّى حَكَمَ إِسْرَاعَهُ عَلَى إِسْرَاعِي بِالْإِطْءِ، وَخَلِيقَةُ الْكَرَمِ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَأْتِيَ عَجَلِي، وَلَا تَكُونِ الْيَدُ الْغَلِيَا شَرِيفَةً إِلَّا إِذَا سَبَقَتِ الْيَدَ السُّفْلَى، وَلِهَذَا قِيلَ: إِنَّ قَلِيلَ الْإِبْتِدَاءِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرِ الْاجْتِدَاءِ، وَرَدَّاءُ الْعَطَايَا لَيْسَ بِكَاسٍ إِذَا حَسَرَ مَا عَلَى الْوَجْهِ مِنَ الرَّدَاءِ.**"

وبعض هذا الكلام مأخوذ من بيتي شعر، أحدهما لأبي الطيّب المتنبّي، وهو:

وَجَاوَدَنِي بِأَنْ يُعْطِيَ وَأَحْوِي فَأَغْرَقَ نَيْلُهُ أَخْذِي سَرِيعاً⁴⁷

والآخر لأبي تمام، وهو:

مَا مَاءٌ كَفَكَ إِنْ جَادَتْ بِنَائِلُهَا مِنْ مَاءٍ وَجْهِي إِذَا أَفْنَيْتُهُ عَوْضاً⁴⁸

والأخذ من بيت أبي الطيب المتنبّي أكثر إصراراً من بيت أبي تمام، وفي الأخذ من بيت أبي تمام ضرب من الكيمياء الذي ينقل الأعيان من صورة إلى صورة؛ حتى ينقل الحجر ياقوتا والنحاس فضة وذهباً. فانظر إلى هذا الفصل من الكلام المنثور، وإلى هذين البيتين من الشعر، وأعط ذلك حق النظر؛ حتى تعلم ما في هذا الكلام المنثور من الزيادة معنى ولفظاً" (ابن الأثير، (2004)، 257).

اعتمد المتنبّي في إطار الدلالة الكلية لقصيدته وهي المدح على وضع طرفين إزاء بعضهما: نفسه والممدوح؛ ليعبر عن دلالة جزئية يبالغ فيها في كرم الممدوح بدخوله في منافسة مع المتنبّي نتيجتها كثرة الإعطاء وسرعه بما لا يدع للمتنبّي قدرة على المنافسة؛ إذ انتهت المنافسة بتحول ثنائية العطاء والأخذ إلى البحر المغرق والأخذ المغرق. استهل المتنبّي بيته بإعلان المنافسة بينه والممدوح عن طريق صيغة المفاعلة الدالة على مشاركة طرفين⁴⁹: جاودني، وتلا ذلك بتوضيح نوع المنافسة: "بأن يعطي وأحوي" لتأكيد حدوثها بالفعل⁵⁰، واعتمد في التوضيح على المقابلة بينهما: "يعطي، أحوي" لثبوت المنافسة وتقريرها في الذهن؛ إذ لعل المتلقي لا يصدق حدوث منافسة بين ممدوح يشار له بالبنان وبين غيره.

وعزز المتنبّي تلك المنافسة بتقابل آخر ألا وهو التقابل الصوتي بين متعلقات الطرفين وذلك بالتقابل جهراً وهمساً بين: "ع، ح" في: "يعطي، أحوي"، وبين: "غ، خ" في: "أغرق، أخذي"، وبالتقابل شدة ورخاوة بين: "ق، خ" في: "أغرق، أخذي"⁵¹، فضلاً عن إقامة التقابل معتمداً على الأصوات الحلقية التي تلائم جهد المنافسة في العطاء والأخذ.

وحسم المتنبّي المنافسة بإعلان نتيجتها بإنتاج صورة متخيلة في ذهن المتلقي معتمداً على استعارة الإغراق المحسوسة؛ فيشاهد المال المعطى شخصاً غريقاً في بحر المعطي، ومن شأن تلك الصورة التأثير فيه لتقرر⁵² في ذهنه دلالة كرم الممدوح غير المتناهي.

وبدأ الإعلان عن النتيجة بالفاء الدالة على التعقيب⁵³؛ ليوحى بسرعة حسم المنافسة، وأكد سرعة الحسم والتعظيم من شأنه بالحال المؤكدة والتصريح المعجمي: "سريعاً".

وعبر المتنبّي عن الندبة بين الطرفين في المنافسة بإيراد عدد متساوٍ من الضمائر لكل طرف، فللممدوح ضميران مستتران وآخر بارز: "جاود، يعطي، نيله"، وللمتنبّي ضميران بارزان وآخر مستتر: "جاودني، أخذي، أحوي"؛ ليوحى بعدالة المنافسة، ومع نتيجتها المتمثلة في: "أغرق سريعاً" يأتي الإحياء باستحقاق الممدوح الفوز؛ إذ توفرت للمتنبّي المنافس فرص متساوية.

47 انظر: المتنبّي، (1983)، 91. والبيت من الوافر وجاء في مدح علي بن إبراهيم التوحي. وفي العكبري، (1926)، 257/2، وجاء فيه: "يقول: لم يلحق أخذي إعطاه حتى أغرق أخذي، أي كان هو في الإعطاء أسرع مني في الأخذ، جعل الإعطاء من الممدوح والأخذ منه مجاودة. يريد: أن أخذي منه كالجود مني عليه".

48 انظر: أبو تمام، (1983)، 465/4. وقد ورد البيت في معاتبة عياش بن لهيعة كالتالي: "ما ماء كفك إن جادت وإن بخلت من ماء وجهي إذا أفنيت عوضاً".

49 انظر دلالة فاعل على مشاركة طرفين أو أكثر، والمواوأة بمعنى تكرار الفعل: الخطيب، (2003)، 327.

50 انظر دلالة الإيضاح بعد الإبهام على التأكيد: الزركشي، (1957)، 477/2.

51 انظر صفات الغين والخاء والعين على الترتيب: أنيس، (1999)، 76، 77.

52 انظر تميز الاستعارة بتمثيل ما ليس بمرئي حتى يصير مرئياً ويتأثيرها في المتلقي وتوضيح الدلالة: الزركشي، (1957)، 433/3.

53 انظر دلالة الفاء على التعقيب بغير مهلة وتراخ: الأنصاري، (2000)، 479/2.

وبالنظر إلى نثر ابن الأثير بيت المتنبي نجد أنه اختار مشابهة تراكيب البيت ومفارقتها معا للوصول إلى دلالة المطلوبة وذلك في الفاصلتين الأوليين، ثم زاد عليها دلالة جزئية مرتبطة بدلالة المدح الكلية وذلك في الفاصلتين التاليتين.

أما المشابهة فتمثلت في الاعتماد على الكلمات الأربع التي ارتكز عليها البيت، وهي: صيغة المفاعلة "جاراني"، ومادتا: العطاء والإسراع، والطلب بديلا عن الأخذ. أعلن النثر بالأولى المنافسة بين الطرفين، ثم أقام بالثالثة المتبقية ثنائيات متقابلة دلالية كما جاء في البيت؛ فقابل بين الطلب والعطاء، وإسراع المعطي وإسراع الطالب. كما اعتمد على الصورة في حسم المنافسة بين الطالب والمعطي؛ فشخص الإسراع المعقول في صورة المحسوس الحاكم بالإبطاء؛ لكن صورة الإغراق في البيت أوضح تخيلا في ذهن المتلقي وأكثر تأثيرا لتقرير كرم المعطي وسرعته في الإعطاء. وهو ما يلفتنا إلى أن وصول النثر إلى الدلالة الجزئية التي عبر عنها الشاعر بأدوات متشابهة؛ لا يعني الوصول إلى درجة التأثير نفسها في المتلقي. وذلك يحيلنا إلى الغرض مما يصدر عن قريحة الأديب؛ إذ كان هدف الشاعر من المدح هو نيل عطاء الممدوح؛ فبالغ في التعبير عن كرمه ونال ما أراد، أما النثر فكان هدفه نثر المنظوم ووضع قواعد ذلك النثر.

وتمثلت المفارقة في الفاصلتين الأوليين في اختيار النثر التأكيد الدلالي بدء الإعلان عن المنافسة عن طريق اللام وقد⁵⁴؛ ليعادل التأكيد في البيت وإقرار المنافسة، فضلا عن جذب انتباه المتلقي لتبين ما بعد التأكيد.

كما اختار مقاطع صوتية أكثر من مقاطع البيت؛ إذ ورد في البيت أربعة وعشرون مقطعا موزعة على: عشرة مقاطع من النوع الأول، ثمانية مقاطع من النوع الثاني، ستة مقاطع من النوع الثالث. وورد في الفاصلتين اثنا وثلاثون مقطعا موزعة على: عشرة مقاطع من النوع الأول، اثني عشر مقطعا من النوع الثاني، ثمانية مقاطع من النوع الثالث، مقطعين من النوع الرابع لإقامة النبر على كلمتي الفاصلتين. والملفت أن النثر زاد من مقاطع النوع الثاني التي تتضمن المد مما يميز الفاصلتين بالبطء- فضلا عن الطول الخطي الناتج عن زيادة المقاطع- وهو ما يضاد السرعة النسبية التي تميز بها البيت مقارنة بالفاصلتين؛ ولعل النثر اعتمد على الإحياء بالسرعة بتكرار مادتها اللغوية: "إسراعه، إسراعي". كذلك لم يساو بين الضمائر العائدة على الطرفين المتنافسين: "جاراني، إسراعه"، "جاراني، مطالبني، إسراعي"؛ فقد فرص المساواة بين الطرفين قبل الحسم.

ولم يعتمد على التقابل الصوتي كرابط بين الطرفين، ومعزز للتقابل الدلالي بينهما. كما فعل المتنبي- لكنه اختار تكرار صوت الطاء؛ ليكون رابطا بين الطلب والعطاء: "مطالبني، بالإعطاء"، ومقررا للعلاقة الدلالية القائمة بينهما.

أما ما صرح به ابن الأثير من أنه زاد معنى ولفظا فتمثل في بناء الفاصلة الثالثة مرتبطة دلاليا بالفاصلتين السابقتين، وزاد عليهما دلالة: السرعة في الإعطاء من شيم الكرم، وممهدة للفاصلة الرابعة التي أضاف بها دلالة: شرف المعطي في سرعة الإعطاء. وعلى الرغم من تصريحه بتلك الزيادة إلا أنه لم يصرح بالاعتماد على الحديث الشريف الذي استقى منه طرفي المعطي والطالب وفضل الأول على الثاني: "اليد العليا، اليد السفلى، خير"⁵⁵، ولعله لم يشر إليه لأن مصدره معلوم ضرورة، فضلا عن تصريحه النظري- الذي أشرنا إليه سابقا- بالاعتماد على القرآن والحديث في نثر المنظوم. وعلى كل حال فقد اختار ابن الأثير للوصول للدلالة التي رامها الاعتماد على البلاغة النبوية التي لها أثر بالغ في متلقي الحديث الشريف بـ"الصورة الأدبية التي تستمد روافدها من كنايتين بليغتين، الأولى صورة: اليد العليا، فهي كناية عن المنق والمصدق، وكثرة البذل والعطاء، والترفع والعفة، والكسب والعمل، والغنى والثراء، والثانية صورة: اليد السفلى، فهي كناية عن الشحاذة والسؤال، والسائل والمحتاج، والفقر والضعف، والكسل والعجز، وعدم الترفع" (صبح، (2002)، 117).

والبلاغة النبوية قصرت الخير على اليد العليا عن طريق التعريف باللام⁵⁶؛ لتقرير فضلها في ذهن المتلقي، وما فعله ابن الأثير هو استبدال طريقة القصر فاختر: "لا، إلا"⁵⁷ لتقرير شرفها في ذهن المتلقي. وجاء بالفعل: "سبقت"؛ ليربط الفاصلة دلاليا بما تقدمها من فواصل.

أما بيت أبي تمام فقد جاء ضمن قصيدة قصيرة مخاطبا فيها عياش بن لهيعة الذي مدحه سابقا؛ يعاتبه على اغتيال بعض الحاقدين أبا تمام في مجلسه، ولعل نتيجة ذلك الاغتيال قطع عياش عطاءه؛ فأراد الشاعر نيل العطاء دون ذل السؤال المهدر لكرامته، وسبيله في ذلك إبراز دلالة: نيل العطاء بذلة لا يعوض الكرامة المهذرة.

بنى الشاعر عتابه لعياش على التقابل الكاشف عن جرأته على المواجهة، اعتمد في بنيته التقابلية على مادة الماء بوضعها أحد الطرفين في صورتين متقابلتين، الصورة الأولى: ماء كفف؛ كنى بها عن كرم المعاتب حال تحققه، وفي الصورة الثانية: ماء وجهي؛ كنى بها عن كرامته حال إهدارها في الطلب، والإهدار متيقن حدوثه أما العطاء فمشكوك فيه؛ إذ اختار أبو تمام

⁵⁴ انظر دلالة اللام وقد على التأكيد والتحقيق: المرادي، (1992)، 124، 258.

⁵⁵ ذلك مما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، فَالْيَدُ الْعُلْيَا: هِيَ السُّنَّةُ، وَالسُّفْلَى: هِيَ السَّائِلَةُ" (البخاري، (2002)، ح 1429)، (مسلم، (2006)، ح 1033/94) وله روايات أخرى في البخاري، (2002)، ح 1427، ح 1472.

⁵⁶ انظر القصر بالتعريف باللام: الصعدي، (1999)، 155/1.

⁵⁷ انظر دلالة القصر على تمكين الكلام وتقريره في الذهن: الصعدي، (1999)، 3/2.

الشرط لعتاء المعائب بـ: "إن" التي تفيد الشك، واختار لإهدار كرامته الشرط بـ: "إذا" التي تفيد اليقين⁵⁸. وتلك البنية التقابلية تستدعي في ذهن وضع كف المعائب بإزاء وجه الشاعر، أو الإعتاء بإزاء الكرامة. وعمق من البنية التقابلية بين الطرفين: "كفك، وجهي" ببنية تقابلية صغرى، وذلك بالتقابل الصوتي همسا وجهرا بين: "ك، ج"⁵⁹؛ ليصل بذلك إلى ذروة التقابل بين موقف الشاعر وموقف المعائب.

وأثرت تلك البنية التقابلية على تراكيب البيت فاستمت بالتعقيد الأفقي؛ إذ بنى عتابه على الجملة الاسمية المنفية: ما ماء كفك، لنفي العوض المقيد بإهدار الكرامة⁶⁰، وآخر الخبر: عوض، ليحتل آخر البيت ويقرع أذن المتلقي، وقدم متعلقات الخبر عليه: من ماء وجهي. ومن شأن التعقيد الكشف عن الموقف المتأزم بين الشاعر والمعائب، فضلا عن إصرار الشاعر على الحفاظ على كرامته.

أما ابن الأثير فقد أثر التعبير عن دلالة البيت بمشابهة بعض تراكيبه؛ فاعتمد على المادة اللغوية: "الوجه"، وعلى النفي: "ليس بكاس"، وتقييد النفي بالشرط: "إذا حسر"، والبنية التقابلية بين الطلب والعتاء: "قليل الابتداء، كثير الاجتداء"، "كاس، حسر".

وتتمثل المفارقة في: عدم اعتماد الناثر على مادة الماء في التصوير، بل اعتمد على مادة الرداء وكررها في صورتين لتكون بديلا عن الماء، ولعل ذلك من فطنة الناثر ما يشبه صوت الثغاء بتكرار "ما" في بدء البيت: ما ماء. واختار أن يصنع من العطايا رداء يكسو الطالب، وقيد الكساء بشمول الوجه؛ فالصورة المتخيلة في ذهن المتلقي واحدة لشخص الطالب دون المعطي؛ إذ دلالة إهدار الكرامة تخص الطالب وحده، وهذه الصورة أيسر للتخيل في ذهن من تخيل صورتين متقابلتين؛ لذا كان اختيار ابن الأثير أطراف الصورة أكثر وضوحا وتأثيرا في المتلقي من اختيار أبي تمام.

ولم يعتمد في البنية السطحية على المواجهة بين شخصين محددين؛ إذ البيت نابع من تجربة أبي تمام مع عياش؛ لذا خلت الفواصل من ضمائر المعائب وطالب العطاء؛ فصبغت الدلالة بالعموم؛ فصارت كالحكم والأمثال العامة التي تنطبق على غير أبي تمام وعياش. ولم يعتمد على التعقيد التركيبي بل صرح بالعطاء لتوضيح الصورة، كما تميزت الفواصل بقوة الروابط بينها كالرابط التركيبي النابع من اختيار الخبر على صيغة التفضيل: "خير من" التي جمعت بين المفضل: "قليل الابتداء" والمفضل عليه: "كثير الاجتداء"، والربط بـ"إن" فضلا عن التأكيد بها أول الفاصلة لجذب انتباه المتلقي لما بعدها. والرابط الصوتي الذي تمثل في: الجناس الناقص بين: "الابتداء والاجتداء"، وفي تكرار الصيغة الصرفية فعيل: "قليل، كثير". فضلا عن تعزيز البنية التقابلية بالتقابل الصوتي بين الكاف والجيم جهرا وهمسا: "كثير الاجتداء، كاس الوجه"، وبين القاف والخاء شدة ورخاوة: "قليل، خير"، وبين العين والحاء جهرا وهمسا: "عطايا، حسر". ومن الملفت تكرار صوت السين المتسم بالصغير العالي⁶¹ في: "ليس، بكاس، حسر" وكأنه أراد بتكراره الإيحاء بعدم لياقة إذاعة المعطي خبر الإعتاء.

وفي المحصلة يبدو مما ذهب إليه ابن الأثير من زيادة معنى ولفظ، أو دلالة وتركيب على دلالة المنظوم وتراكيبه الذي يعمل على نثره، كان توفيقا بين حل منظوم آخر كبيت أبي تمام وحديث للرسول صلى الله عليه وسلم، فما فعله ابن الأثير هو الجمع بين بيتين لشاعرين مختلفين وحديث للرسول، وعبر عن دلالة كل منها بتراكيب مشابهة أو مفارقة لها، وذلك في فواصل ذات تأثير صوتي، متناسقة ومتراصة دلاليا وتركيبيا، بالإضافة إلى إجادته استخدام الصورة لتوضيح الدلالة، على أنه يصعب نسبيا على المتلقي معرفة المصدر الأول لما نثره ابن الأثير إن لم يكن قد صرح به، وبين طريقته في حل نظمه.

(3): القسم الأول:

الوصول للدلالة بتراكيب الشعر وألفاظه:

وفي هذا القسم يتضح أثر الدلالة في ثبات التركيب المعبر عنها؛ إذ يصعب الفكك من تراكيب الشعر وألفاظه أثناء نثره، وعبر ابن الأثير عن التراكيب المؤدية للدلالة باللفظ والآلات، وعلى الرغم من إبداء الرأي في عدم الجدوى من حل منظوم هذا القسم إلا أنه لم ينكر إمكانية حله، وتطبيقه العملي خير دليل على ذلك: "القسم الأول، وهو أدناها مرتبة: أن تحل الشعر بلفظه، وهذا لا فضيلة فيه، وقد يجيء منه ما عليه مسحة من جمال، وذلك نزر يسير، إلا أن الغالب على ما يحل بلفظه أن يأتي غثا باردا عليه قرة البلبل وفترة الخجل، ومثاله كمن هدم بناء ثم أخذ تلك الآلات المهدومة فأنشأ بها بناء آخر فإنه يجيء مخلوق البناء لا محالة، وكان الأولى به أن ترك تلك الآلات واستجد آلات أخرى؛ لتكون أحسن منها وأجمل، وهذا لا أعده من صناعة حل الشعر في شيء، على أنني أجيزه للمبتدئ" (ابن الأثير، (2004)، 187).

58 انظر دلالة إن الشرطية على الاحتمال المشكوك فيه ودلالة إذا الشرطية على المتيقن أو المرجح: حسن، (1974)، 431/4.

59 انظر صفات الكاف والجيم على الترتيب: أنيس، (1999)، 68، 73.

60 انظر دلالة ما على نفي الخبر في الزمن الحالي عند الإطلاق أو التقييد: حسن، (1974)، 593/1.

61 انظر صفات السين والمقصود بأصوات الصغير: أنيس، (1999)، 66.

ويندرج تحت هذا القسم عشرة أنواع- أي لا يجوز تغيير تركيبها وألفاظها عند نثرها- ذكرها ابن الأثير وفصل القول فيها، وهي الأشعار التي تتضمن: مثلاً، أو قصة مشهورة، أو علماً من العلوم كالحساب، أو ذكراً لقبيلة، أو تشبيهاً بألفاظ مخصوصة، أو ما صيغ بلفظ بلغ الغاية القصوى في البلاغة، أو جناساً، أو مطابقة، أو مقصداً محدداً، أو ألفاظاً فراد في محلها لا يسد غيرها مسدها بحيث إذا بدلت بما يرادفها تداعى بناء البيت وانهدم معناه.

وهنا نشير إلى تناول ابن الأثير النوع الأول الذي يتضمن المثل، وإبرازه سبب ثبات التركيب عند حله: "وكل ما يأتي على هذا المنهاج فإنه لا يجوز حله إلا بلفظه، وهو الأحسن، وذلك لأمرين: أحدهما: شياح المثل وإلف الناس. والآخر: لأن الأمثال لا ترد في الكلام إلا قليلة جداً، وإذا ظفر الشاعر المفلق بشيء منها؛ عسر على غيره أن يأتي بمثله، وإن واخه في المعنى؛ عسر عليه أن يؤاخيها في اللفظ؛ لهذا اخترت حل أبيات الأمثال بلفظها" (ابن الأثير، (2004)، (189).

وعلى الجانب التطبيقي نورد تناول ابن الأثير بيتاً للمتنبّي تضمن مثلاً، ألا وهو:

لَعَلَّ عَتَبَكَ مَحْمُودٌ عَوَاقِبُهُ وَرُبَّمَا صَحَّتِ الْأَجْسَادُ بِالْعِلِّ⁶² (المتنبّي، (1983)، (339).

وأورد ابن الأثير في نثره: "وأما بيت أبي الطيب المتنبّي فإنني حللته فقلت: الْعِتَابُ وَإِنْ أَلَمْتَ لَهُ النَّفْسُ، فَإِنَّهُ يَشْفِي مِنْ أَلَمِ الْوُدَادِ، وَكَثِيرًا مَا يَصِحُّ بِالْعِلِّ مَرَضُ الْأَجْسَادِ" (ابن الأثير، (2004)، (189).

جاء بيت المتنبّي ضمن قصيدة يمدح فيها سيف الدولة بعدما عاتبه الأخير بسبب وشاية، وعبر عن فائدة العتاب في عدم تحقيق الوشاة هدفهم فعمل سيف الدولة يتعقبهم بسبب عدم صدقهم؛ بالعلة التي تتسبب في صحة الجسم، وفسرها العكبري بقوله: "من كلام الحكيم: قد يفسد العضو لصالح الأعضاء كالكي والفصد اللذين يفسدان الأعضاء لصالح غيرها" (العكبري، (1926)، (86/3).

بنى المتنبّي بيته على المظنون أو المشكوك فيه بتصدير شطري البيت بـ "لعل، ربما"⁶³؛ إذ شفاء العلة بالعلة ليس مطلقاً، وغرابة المثل تثير ذهن المتلقي فقد يحتاج إلى مدة زمنية يسترجع فيها دلالة الشطر الثاني في ذهنه لتتقرر، وهو ما يترجم إلى تفاعله مع الشاعر.

واعتمد في تلك الغرابة على التقابل الدلالي بين: "صحت، العلل" اللتين تناظران: "محمود عواقبه، عتبك"؛ ليشير بالعلاقة بين العتاب والعلة إلى ألم العتاب.

أبدل ابن الأثير الشرط الواقع اعتراضاً: "وإن أَلَمْتَ بـ"لعل"، وذلك ليعادل المظنون أو المشكوك فيه في دلالة البيت. وجاء التصريح بالألم وتكراره في الفاصلة الأولى لإبراز العلاقة بين العتاب والعلة مما يعد تمهيداً لتلقي المثل المقصود من حل البيت. وصرح بـ: "مرض" التي حذف من البيت؛ لتوضيح المثل. واعتمد على ألفاظ الشطر الثاني في الفاصلة الأخيرة للوصول إلى الدلالة نفسها، وهو ما عبر عنه ابن الأثير بقوله: "فانظر كيف فعلت في حل هذين البيتين .. وأما بيت أبي الطيب فموضع المثل منه: وربما صحت الأجساد بالعلل، وكلا هذين البيتين قد ذكرته بلفظه فإذا شئت أن تحل أبيات الأمثال؛ فحافظ على ألفاظها كما أريت في هذا الموضع" (ابن الأثير، (2004)، (200). وهو ما يشير إلى ارتباط دلالة المثل بالتركيب المعبرة عنها؛ فتغير التركيب يتبعه تغير في الدلالة.

ومن الملفت أن الفاصلة الأولى جاءت أطول من الأخيرة، ولعل ذلك لإنشاء كلمة الفاصلة: "الوداد"؛ لربطها صوتياً بالفاصلة الأخيرة التي بنيت على كلمة: "الأجساد" ذات الدلالة المركزية في المثل، ولذا أخرها وقدم عليها: "العلل"؛ لتكون آخر ما يقرع سمع المتلقي، وطول الفاصلة الأولى يعد خروجاً على القواعد التي حددها ابن الأثير نفسه لحسن الفواصل: "أن يكون الفصل الآخر أقصر من الأول، وهو عندي عيب فاحش، وسبب ذلك أن السجع يكون قد استوفى أمده في الفصل الأول بحكم طوله ثم يجيء الفصل الثاني قصيراً عن الأول؛ فيكون كالشيء المبتور؛ فيبقى الإنسان عند سماعه كمن يريد الانتهاء إلى غاية فيعثر دونها" (ابن الأثير، (1990)، (235/1).

فابن الأثير في حله بيت المتنبّي السابق وقع في العيب الذي دعا الكتاب إلى تجنبه، مما يجعل منشور البيت أقرب إلى شرحه من حله، وهو ما يحيلنا إلى ما صرح به من الصعوبة التي يلقاها الناثر عند حل المنظوم المتضمن مثلاً: "إذا أردت أن تحل مثلاً من الأمثال الشعرية بلفظه؛ فيجب عليك أن تؤاخي بينه وبين الألفاظ التي تضمها إليه وتبنيها عليه، وفي ذلك صعوبة إلا على من يسره عليه الإدمان وآتاه الله طبعاً مجيباً وأقدره على اجتلاب المعاني من مواطنها ونحت الألفاظ من معادنها" (ابن الأثير، (2004)، (199).

⁶² وانظر: العكبري، (1926)، (86/3).

⁶³ انظر دلالة لعل على الترجي بمعنى توقع أمر مشكوك فيه أو مظنون: ابن يعيش، (د ت)، (86/8). وانظر دلالة ربما على التكرير كثيراً والتقليل قليلاً: الأنصاري، (2000)، (320/2).

وتلك الصعوبة نابعة من ارتباط الدلالة بالتركيبة المعبرة عنها في ذهن المتلقي، ومن صعوبة الفصل بين الدلالة التي أنتجها الأديب المبدع وبين التراكيب التي استعملها في التعبير عنها، وهو ما أوضحه ابن الأثير، بقوله: "وذلك لأمرين: أحدهما: شياع المثل، ولف الناس. والآخر: لأن الأمثال لا ترد في الكلام إلا قليلة جداً" (ابن الأثير، (2004)، 189).

المصادر والمراجع:

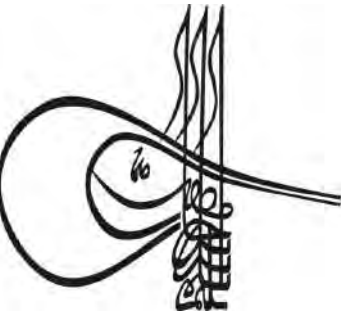
- ابن الأثير، ضياء الدين. (1990). "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر". تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية: بيروت، لبنان.
- ابن الأثير، ضياء الدين. (2004). "الوشي المرقوم في حل المنظوم". تحقيق: يحيى عبد العظيم. الذخائر: القاهرة، مصر.
- ابن جعفر، قدامة. (1934). "نقد الشعر". تحقيق: محمد عيسى منون. المطبعة المليجية: القاهرة، مصر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (2004). "مقدمة ابن خلدون". تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دار يعرب: دمشق، سورية.
- ابن يعيش، موفق الدين. (د.ت). "شرح المفصل". الطباعة المنيرية: القاهرة، مصر.
- أبو تمام. (1983). "ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي". تحقيق: محمد عبد عزام. دار المعارف: القاهرة، مصر.
- أبو المكارم، علي. (2007). "التراكيب الإسنادية". دار المختار: القاهرة، مصر.
- الأفريقي، ابن منظور. (د.ت). "لسان العرب". دار صادر: بيروت، لبنان.
- الأنصاري، ابن هشام. (2000). "مغني اللبيب عن كتب الأعراب". تحقيق: عبد اللطيف الخطيب. السلسلة التراثية: الكويت.
- أنيس، إبراهيم. (1999). "الأصوات اللغوية". الأنجلو المصرية: القاهرة، مصر.
- أنيس، إبراهيم. (2004). "دلالة الألفاظ". الأنجلو المصرية: القاهرة، مصر.
- أنيس، إبراهيم. (1952). "موسيقى الشعر". الأنجلو المصرية: القاهرة، مصر.
- البخاري. (2002). "صحيح البخاري". دار ابن كثير: دمشق، سورية.
- حسن، عباس. (1974). "النحو الوافي". دار المعارف: القاهرة، مصر.
- الخطيب، عبد اللطيف محمد. (2003). "المستقصى في علم التصريف". دار العروبة: النقرة، الكويت.
- خلوصي، صفاء. (1977). "فن التقطيع الشعري والقافية". المثنى: بغداد، العراق.
- الزركشي، بدر الدين. (1957). "البرهان في علوم القرآن". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار التراث: القاهرة، مصر.
- السكاكي، أبو يعقوب. (2000). "مفتاح العلوم". تحقيق: عبد الحميد هندواي. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.
- صبح، علي. (2002). "التصوير النبوي للقيم الخلقية والتشريعية في الحديث الشريف". المكتبة الأزهرية: القاهرة، مصر.
- الصعيدي، عبد المتعال. (1999). "بغية الإيضاح". مكتبة الآداب: القاهرة، مصر.
- الضالع، محمد صالح. (2002). "الأسلوبية الصوتية". دار غريب: القاهرة، مصر.
- طبل، حسن. (1998). "أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية". دار الفكر العربي: القاهرة، مصر.
- عبد التواب، رمضان. (1997). "التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه". الخانجي: القاهرة، مصر.
- عبد المطلب، محمد. (2004). "جدلية الأفراد والتركيبة". لونجمان: القاهرة، مصر.
- عتيق، عبد العزيز. (1987). "علم العروض والقافية". دار النهضة العربية: بيروت، لبنان.
- الشرقاوي، عفت. (1981). "بلاغة العطف في القرآن الكريم". دار النهضة العربية: بيروت، لبنان.
- العكبري، أبو البقاء. (1926). "التبيان في شرح الديوان". تحقيق: مصطفى السقا وآخرون. البابي الحلبي: القاهرة، مصر.
- عمر، أحمد مختار. (1985). "علم الدلالة". عالم الكتب: القاهرة، مصر.
- عمر، أحمد مختار. (2008). "معجم اللغة العربية المعاصرة". عالم الكتب: القاهرة، مصر.

- فضل، صلاح. (1998). "علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته". دار الشروق: القاهرة، مصر.
- فضل، صلاح. (2002). "مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته". ميريت: القاهرة، مصر.
- القوطاني، حازم. (1986). "منهاج البلغاء وسراج الأدباء". تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. دار الغرب الإسلامي: بيروت، لبنان.
- القزويني، الخطيب. (2003). "الإيضاح في علوم البلاغة". تحقيق: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.
- القبرواني، ابن رشيق. (1981). "العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل: دمشق، سورية.
- المالقي. (1394هـ). "رصف المباني في شرح حروف المعاني"، تحقيق: أحمد الخراط. مجمع اللغة العربية: دمشق، سورية.
- المتنبي، أبو الطيب. (1983). "ديوان المتنبي". دار بيروت: بيروت، لبنان.
- المرادي، ابن قاسم. (1992). "الجنى الداني في حروف المعاني". تحقيق: فخر الدين قباوة. دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.
- المسدي، عبد السلام. (1982). "الأسلوبية والأسلوب". الدار العربية للكتاب: طرابلس، ليبيا.
- مسلم. (2006). "صحيح مسلم". تحقيق: نظر محمد الفاريابي. دار طيبة: الرياض، السعودية.
- موافي، عثمان. (2000). "في نظرية الأدب من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم". دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية، مصر.
- الهروي، علي بن محمد. (1993). "الأزھية في علم الحروف"، تحقيق: عبد المعين الملوحي. مجمع اللغة العربية: دمشق، سورية.

KAYNAKÇA

- İbn'l-Esir, Dîyâu'd-din 1990. "El-mislu'sâir fi êdêb el-kitab ve's-şâir", Tahkîk Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-mektebetu'l-asriyye. Beyrut, Lubnan.
- İbn'l-Esir , Dîyâu'd-din. 2004, "el-vaşyi'l Markûm Fi Hal-el-Manzûm", Tahkîk Yahya Abdulazîm, el-zehâir. Kâhire , Mısır.
- İbn Cafer, kîdâme, 1934, "Nakdî's şî'r", Tahkîk Muhammed İsa Menûn, el- Matbâ'atu'l melîciyye, Kâhire, Mısır.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. 2004. "Mukaddimet İbn Haldûn", Tahkîk Abdullah Muhammed el-Dervîş, daru yî'rib. Dimeşk, Suriye.
- İbn Yî'îş, Muvafikuddin, "Şerhu'l-Mufassel", el-Tîbâ'e el-Munîriyye, Kâhire, Mısır.
- Ebu Temmam, 1983, "Dîvan Ebi Temmam bişer el-Hatîb et-Tebrîzî", Tahkîk Muhammed Abd Azzam, Daru'l Meâ'rîf. Kâhire, Mısır.
- Ebu'l-Mekârim, Ali, 2007, "Et-râkîb el-isnêdiyye", Dâru'l-Muhtar, Kâhire, Mısır.
- El-efrîkî, İbn Manzûr, "Lisânu'l-Arab", Dâru sâdır, Beyrût, Lubnân.
- El-ensârî, İbn Hişâm, 2000, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arîb*, Tahkîk Abullatif el-Hatîb, es-silsilet'l-turâsiyye, kuveyt.
- Enîs, İbrahîm, 1999, "el-Asvâtu'l-luğaviyye, el-Ancelu el-Mısıriyye, Kâhire, Mısır.
- Enîs, İbrahîm, 2004, "Dilaletu'l-el-fâz", el-Ancelu el-Mısıriyye, Kâhire, Mısır.
- Enîs, İbrahîm, 1952, "mûsikâ's-Şî'r, el-Ancelu wl-Mısıriyye, Kâhire, Mısır.
- El-Buhârî, 2002, "Sahîhe'l-buhârî, Dâru ibn kesîr, Dimeşk, Suriye.
- Hasan, Abbas, 1974, "en-Nahvu'l-Vafî", Daru'l-Meâ'rîf, Kâhire, Mısır.
- El-Hatîb, Abdullatif Muhammed, "el-Musteksî fi 'ilmi't-Tasrîf", Dâru'l-urûbe, Nakra, Kuveyt.
- Hulûsî, safâ, 1977, "Fene'l-taktî' eş-şî'rî ve'l kafiye", el-musenna, Bağdat, Irak.

- Ez-zerkaşı, Bedruddin, 1957, "el-Burhan fî 'ulûmî'l-Kur'ân", Takhkîk Muhammed ebu'l-Fadl İbrahîm, Daru't-Turâs, Kâhire, Mısır.
- Es-Sekâkî, Ebu yakup, 2000, "miftâhu'l-'ulûm", Tahkîk Abdulhamid Hinavî. Daru'l-kutub el-'ilmiyye, Beyrût, Lubnân.
- Subh, Ali, 2002 "et-Tasvîr en-Nebevî lil-Kıyem el-Ahlâkiyye ve't-Tesrî'iyye fî'l-Hadisi'sh-Şerîf", el-mektebe el-ezheriyye, Kâhire, Mısır.
- Es-sî'îdî, Abdu'l-Mute'âl, 1999, "beğiyyetu'l-idâh", mektebetu'l-âdâb, Kâhire, Mısır.
- Ed-dalî, Muhammed Salih, 2002, "El-uslûbiyye es-savtiyye", Dâru ğarîb, Kâhire, Mısır.
- Tabl, Hasan, 1998, "Uslûb el-iltifât fî'l-belâġe el-Kur'ânîyye", Daru'l-fikr el-'arabî, Kâhire, Mısır.
- Abdu't-Tevvâb, Ramadân, 1997, "Et-Tetavvur el-luġaviy mazâhirehu ve 'ilelehu ve kavanînuhu", el-Hâncî, Kâhire, Mısır.
- Abdulmuttalib, Muhammed, 2004, "Cidliyyet el-efrâd ve'l-Terkîb", Lûncmên, Kâhire, Mısır.
- Atîk, Abdulazîz, 1987, "ilm el-'urûd ve' Kafiye", Dâru'l-nahda el-Arabiyye, Beyrût, Lubnân.
- Eş-Şerkâvî, İffet, 1981, "Belêġetu'l-'atf fî'l-Kur'ân el-Kerîm", Dârun-Nahda el-Arabiyye, Beyrût, Lubnân.
- El-'akbarî, Ebu'l-Bekâ, 1926, "Et-Tibyân fî Şehî'd-Dîvân", Tahkîk Mustafa es-Sekkâ ve âhârûn, el-bêbî el-halabî, Kâhire, Mısır.
- 'umar, Ahmed Muhtâr, 1985, "İlmu'l-Delêle" Âlim el-kutub, Kâhire, Mısır.
- 'umar, Ahmed Muhtâr, 2008, "Mu'cem el-Luġe el-Arabiyye el-Mu'âsire", Âlim el-kutub, Kâhire, Mısır.
- Fadl, Salâh, 1998, "İlme'l-Uslûbiyye Mebadî'ehuve icra'âtuhu", Dâru'sh-şurûk, Kâhire, Mısır.
- Fadl, Salâh, 2002, "Menêhic en-Nakd el-Mu'âsır ve Mustalahâtuhu", mirîf, Kâhire, Mısır.
- El-Kartâcnî, Hâzim, 1986, "Menâhic el-Âdâb ve serâic el-edbê, Tahkîk muhammed el-habîb İbn el-Hûce, Dâru'l-ġarb el-islâmî, Beyrût, Lubnân.
- El-kazvînî, El-hatîb, 2003, "El-idâh fî 'ulûm el-Belâġe", Tahkîk İbrâhîm şemseddin, Dâru'l-kutub el-'ilmiyye, Beyrût, Lubnân.
- El-kîrvânî, İbn Raşîk, 1981, "El-'umde fî Mehâsine'l-şi'r ve Âdâbehu ve nakdehu", Tahkîk Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Cîl, Dimeşk, Suriye.
- El-mâlikî, hicri 1394, "Rasf el-Mebânî fî Şarh Hurûf el-Me'ânî, Tahkîk Ahmed el-Harrât, mucme' el-luġe el-Arabiyye, Dimeşk, Suriye.
- El-mutenebbî, Ebu'l-tîb, 1983, "Divân el-Mutenebbî", Dâr beyrût, Beyrût, Lubnân.
- El-muradî, İbn Kâsım, 1992, el-cenâ ed-Danî Fî Hurûfî'l-Me'ânî", Tahkîk Fahreddin kîbâva, Dâru'l-kutub el-'ilmiyye, Beyrût, Lubnân.
- El-Mesdî, Abdusselam, 1982, "El-uslûbiyye ve'l-uslûb", el-Dâru'l-Arabiyye li'l-kitab, Tîrâblus, Libyâ.
- Muslim, 2006, "Sahîh muslim" Tahkîk Nazr Muhammed el-feryâbî, Dâru't-Tîbe, Rîyâd, Sûdiyarabistan.
- Mûvâfî, osman, 2000, "Fî Nazariyyet el-Edeb min kadâya eş-Şi'r ve en-Nesr fî'l-Nakd el-Arabî el-kadîm, Dâru'l-Ma'rife el-câmi'îyye, İskenderiyye, Mısır.
- El-Haravî, Alî bin Muhammed, 1993, "El-Ezheriyye Fî 'ilmi'l-Hurûf", Tahkîk Abdu'lmu'în el-Melûhî, Mucemme' el-luġe el-Arabiyye, Dimeşk, Suriye.



Article Info/Makale Bilgisi

✍ Referees/Hakemler: Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN – Doç. Dr. Şaban ÖZ - Yrd. Doç. Dr. Hasan COŞKUN

This article was checked by iThenticate.

RİSÂLET DÖNEMİ İLİŞKİLERİNDE BİR HAKARET UNSURU OLARAK SEBB VE ŞETM

Cafer ACAR*

ÖZET

Bu makalede, Risâlet döneminde Müslümanlarla Müşrikler arasındaki ilişkiler bağlamında Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara yönelik hakaret (şetm/sebb) ithamları ele alınmıştır. Hareket noktamız sebb ve şetm kavramlarıdır. Müşrikler ve onların temsilcisi konumunda olan kişilerin özellikle Hz. Peygamber'i, kendi değerlerine hakaret etmekle suçladıkları görülmektedir. Sebb ve şetm gibi kavramlarla dile getirilen bu ithamların gerçek mahiyeti nedir sorusu makalenin temel konusudur. Bu sorunun cevabını bulmak için, öncelikle sebb ve şetm kavramları cahiliyeden itibaren örnekleriyle anlaşılmaya çalışılmıştır. Ardından bu kavramla ilgili gerek Kur'an'daki gerek hadis literatüründeki yansımalar siyer literatürü üzerinden değerlendirilerek sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Sebb ve şetm kelimeleri, genel olarak sövgü ve hakaret şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak, ima yoluyla tarizlerden galiz küfürlerle varıncaya kadar geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Müşriklerin bir propaganda örneği olarak sürekli Hz. Peygamber'i sebb etmekle suçlamaları gerçekte Mekke dönemi boyunca şirk dini ve kültürünün değerine dair Kur'an ayetlerinin hitabından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in bir elçi olarak galiz küfürler ettiği asla düşünülemez. Bununla birlikte bazı Müslümanların Arap kültüründe yerleşik hakaret ifadelerini, Mekke döneminin baskıcı ortamı karşısında bir tepki olarak ortaya koymuş oldukları düşünülebilir. Buna binaen olsa gerek Müslümanların hakarete haklarının olmadığı Allah'ın ikazıyla ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Tebliğ, Hakaret, Sebb, Şetm, Müşrikler

* Yrd. Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, El-mek: caferacar58@gmail.com

SEBB AND ŞETM AS A INSULT PHENOMENON IN RELATION TO RISÂLET PERIOD

ABSTRACT

In this article, in the context of the relations between Muslims and polytheists in the period of Risâlet the accusations against the Prophet and Muslims (şetm / sebb) were taken up. Our point of departure is the concepts of sebb and şetm. The polytheists and their representatives, It is seen that they accused the Prophet of insulting their own values. The true nature of these accusations, which are expressed with concepts like Sebb and Şetm, is the basic question of the article. In order to find out the answer to this question, first of all the concepts of sebb and şetm have been tried to be understood with their examples from ignorance. Then, the reflections in the Qur'an and the hadith literature about this concept were evaluated through the syllabic literature and tried to reach the result.

The words of Sebb and is generally interpreted in the form of cursing and insults. However, by implication, it has a wide range of meaning, from scrolls to defamation. As a propaganda example of polytheists, indeed, accusations of persecuting the Prophet stemmed from the Qur'anic verses about the value of shirk religion and culture during the Mecca era. It is unthinkable that the Prophet blasphemed as an ambassador. However, it can be seen that some Muslims have expressed insulting expressions of resentment in Arab culture as a reaction against the despotic and oppressive atmosphere of the Mecca era. On the contrary, it is revealed by Allah's warning that the Muslims do not have the right to do so.

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction

The *sirah* representations of Muslims' words and actions against the polytheists and other groups are indeed striking. In this period, it is a common accusation that Muslims insulted the polytheists, which disturbed the latter. The present study focuses on the claim that the Prophet insulted those who did not believe in him and opposed his legacy. This article examines the concepts of *sabb* and *shatm* and looks at the examples of *sabb* and *shatm* as reflected in Arabic literature. Additionally, the reflections of *sabb* and *shatm* in both Qur'an and Hadith literature have been considered along with the *sirah* literature.

Sabb and *Shatm* During the Risalah Period

As reflected in the narrations, there are four groups as the examples of *sabb* and *shatm*: The examples of *sabb* and *shatm* among Muslims, from Muslims against people of the book, from Muslims against the polytheists, and from Muslims against idols are found in the sources.

Sabb and *Shatm* Among Muslims

Muslims sometimes expressed their anger at other Muslims with the examples of *sabb* and *shatm*. It is possible to find examples of insult

from the Prophet in the narrations. According to the narration that Makrîzî narrated from Aishah, the Prophet explained to her when she was surprised at his *sabb* against two men after his anger at them: "Don't you know, I already asked from Allah so that whomever I insult (*sabb* and *shatm*), may He turn my *shatm* into a reward for him, for I am a human being too". The historical context of the event does not take place in the hadith sources mostly, and only the request of forgiveness is mentioned if the Prophet had done so. In some versions of the narration, it is noted that the Prophet made this prayer after an orphan girl misunderstood his pray as a curse and cried with great sorrow. Again, in a narrative from Aishah, two people who came to the Prophet's house insisted on something, but he did not give it to them and made *sabb* and *ta'n* because of their excessive insistence. Aishah, thinking that this would destroy them, expressed her concerns, but the Prophet explained that he had already asked from God that He could accept his *sabb* as a pray for the purification of the self (*tazkiah*). However, the nature and details of *sabb* in this example are not included in the sources. Therefore, it is possible to interpret the expressions of anger such as "God damn" and "What kind of men are these!" as examples of *sabb*. Or else, by looking at such aforementioned narrations, it is not possible to conclude that the Prophet uttered indecent words of insult.

Sabb and Shatm Against Polytheists and Their Idols

During the *Risalah* period, Muslims' primary interlocutors were the polytheists. The tensions and struggles between them caused examples of *sabb* and *shatm*. The claim that the Prophet made *sabb* and *shatm* against the polytheists, which is mentioned in nearly all of the sources, needs to be mentioned here in the first place. In fact, it is even claimed that the Prophet had not been disturbed by the polytheists until he insulted their idols. Therefore, the polytheists' attack on the Prophet is justified on the ground that he made *sabb* and *shatm*. However, this is far from being a reasonable explanation.

There are three main subject matters for the aforementioned claim: religion, ancestors, and idols. The words used for these are *sabb*, *shatm* and *ayb* (عيب). It is clear that both Abu Jahl's and other polytheists' claims are related to the Prophet's *risalah*. The Quran must have been the source for the severe, critical language against polytheists and their aforementioned values, for the Prophet showed a firm stand against those demands. It is only the narrative in Bayhakî which explains that the Prophet stopped his *sabb* after the polytheists' requests. Yet, this is only an interpretation since there is not any information available for us to know which words the Prophet used against them. As Tahawi points out, the verse 98 in Surah al-Anbiya, namely "Verily ye, (unbelievers), and the (false) gods that ye worship besides Allah, are (but) fuel for Hell! to it will ye (surely) come!" was found by the polytheists so harsh that they said: "Muhammad did *shatm* us and our gods." As a matter of fact, Ibn Sayyidinnâs explained how this subject needs to be understood in his discussion of the issues and hadiths related to *shatm*, and pointed out that the Quraysh's request was that "their gods should not be mentioned in a undecent way". Another interpretation which supports this explanation is the fact that the polytheists interpreted the situation of the

Prophet as follows: "Muhammad first spoke the idols well and then made *shatm* against them".

Sabb and Shatm Against the People of Book

It is possible to find some examples of *sabb* and *shatm* against *ahl-al kitab* in the *sirah* sources. Useid b. Hudayr heard their insults against the Prophet during the Battle of Trench (*Khandaq*) and he, realizing that they broke the deal, warned them with the following words: "Your situation is similar to that of a fox in its cave". Once informed about this, the Prophet came to them and said: "Are you insulting us, O siblings of pigs and apes, and worshipers of *Taghut*". Another version says: "You broke the deal, O brothers of apes?". It is claimed that a similar statement was used for the Khaybar Jews.

Useid's identification of Qurayza Jews with a fox in its cave is an example of *shatm*. Similarly, the Prophet's words about Qurayza Jews with reference to the Quran can be interpreted as an example of *shatm*. To give a final example that can help us understand *sabb* and *shatm* better, the Najran Christians' negotiations with the Prophet can be mentioned here. While they were negotiating with the Prophet, they said: "O Muhammad, why do you insult our Lord?". Since they regarded Jesus as the Lord, they felt offended by the Prophet's mentioning of him as a servant of Allah.

Conclusion

The concepts of *sabb* and *shatm* can be seen as humanely reactions that we can see in our everyday lives at times of crisis especially. There are different usages of these concepts ranging from critique, insult, and curse. The Prophet's *sabb* and *shatm* examples need to be understood in terms of criticism. However, some Muslims' words went beyond this interpretation. With the Prophet's *risalah*, some polytheists and their representatives who felt offended by the revelation, interpreted the verses as forms of *sabb* and *shatm*. Thus, they requested the Prophet to stop. Yet, the Prophet refused such requests, and continued his duty in accordance with Allah's orders. Some Muslims who cursed the idols were forbidden to do so, which is a fact stated in the 108th verse of Surah Al-An'am.

Keywords: The Prophet, Da'va, Insult, Polytheist, Sabb, Shatm

GİRİŞ

Hiz. Peygamber'in, nübüvvet görevini yüklenmesi ile birlikte davetin muhataplarından farklı tepkiler almıştır. Özellikle muhalif tavır takınan ve davete sırt çevirenlerle ilişkilerin özel bir ilgiye mazhar olduğu söylenebilir. İslâm davetine itibar etmediği gibi düşmanca tutum takınanların gerek Hiz. Peygamber'e gerekse Müslümanlara yönelik eziyet ve işkenceye varan katı bir tutum içine girmeleri, siyer anlatılarının haklı olarak önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu anlatılarda dikkatimizi çeken bir nokta, Müslümanların Müşriklerle ve diğer gruplara yönelik söz ve eylemlerinin yansımalarıdır. Bu dönem ilişkilerinde, başından beri Hiz. Peygamber ve Müslümanlara yönelik bir iddia olarak *hakaret ettikleri* ve bunun Müşrikleri çok rahatsız ettiği kaydedilmiştir. Çalışmada, Hiz. Peygamber'in kendisine tabi olmayan veya davetine karşı çıkanlara hakaret ettiği ithamı ve bu hükme ulaştıran muhteva odak konudur. Bu çerçevede sebb ve şetm kavramlarını öncelikli ele alarak, Arap

edebiyatına yansımış sebb ve şetm örneklerini kaydettik. Ardından hem Kur'an'da hem de hadis edebiyatında sebb ve şetm yansımalarını siyer literatürü ile eş zamanlı değerlendirmeye çalıştık. Neticede özellikle Hz. Peygamber'in hiç kimseye sebb ve şetm kavramlarının ağır ve hafif anlamları bağlamında hakaret etmesinin söz konusu olmadığını tespit ettik. Allah Resulü, elçilik vazifesinin gereği olarak her davet ortamında Kur'an'dan pasajlar okumuş ve mesajın içeriği muhataplarınca Hz. Peygamber'in sebbi ve şetmi olarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte bazı Müslümanların, Mekke'de oluşan ağır atmosferin baskısı altında tepki olarak bazı hakaret ifadelerini kullanmışlardır. Bu kabil davranışlar karşısında Sebb ayeti ile uyarılmışlardır.

Sebb (سب)

Sebb kelimesi, genel olarak sövmek, kötü ve ağır sözler sarfetmek, lanet etmek ve beddua etmek şeklinde tercüme edilmiştir. (Mutçalı, 1995: 372; krş. Boynukalın, 2009: XXXVII, 328). Bu kelime klasik Arapça sözlüklerde *şetm* kelimesi ile izah edilmiştir. Kesmek (قَطَعَ، عَقَرَ) anlamına geldiği değerlendirilen kelimenin, insanların arasını açıp ilişkileri kopardığı için bu anlamı kazandığı ifade edilmiştir (Cevherî, 1987: I, 144). Kelimenin Arap literatüründeki kullanımlarından anlayabildiğimiz kadarıyla sebb kelimesinin, en ağır ve galiz sözlerden hafif ve tariz şeklindeki ifadelerle varıncaya kadar geniş bir anlamı vardır. Hz. Peygamber'e yönelik sebbi izah sadedinde Kadı İyâd'ın açıklaması, sebb kelimesinin çerçevesini anlamamıza ışık tutacak mahiyettedir. Kadı İyâd, şöyle demiştir: “*Bil ki, Nebi'ye (s.a.s) sebbeden, onu ayıplayan yahut onun nefisine yahut nesebine yahut dinine yahut hasletlerinden bir haslete bir noksanlık ilhak eden yahut saygısızlık eden, tarizde bulunan yahut sebb tarikiyle onu bir şeye benzeten, küçümseyen, görmezlikten gelen (النَّضُّ مِنْهُ)، ona bir ayıp nispet eden kimse sebbedendir*” (Kadî İyâz, 1407: II, 473). Sebb kelimesinin bu kadar geniş anlamda değerlendirilmiş olması, Arap dilinin kelime ile ilgili çerçevesinin müellifler tarafından nasıl algılandığını da ortaya koymaktadır. Bu anlamda Hz. Ebû Bekir'in, oğlu Abdurrahman için kullandığı ahmak anlamına gelen “Çunsur” kelimelisin izah eden tüm lügatçiler bu ifadeyi bir sebb ve şetm olarak değerlendirmişlerdir (Zemahşerî, ty: III, 33). Bu haberin bir başka varyantında ise sinek vızıltısı anlamına gelen “anter” (يَا عَنَتْرُ) ifadesi sebb olarak değerlendirilmiştir (Hattâbî, 1982: II, 6). Yine Cahiliye kaynaklı Arap kültüründe kadınlara sebb olarak kullanılan mîkab (المِيقَاب) ifadesi aptal anlamına gelir (İbn Düreyd, 1987: II, 1026). “el-Hicamü” (الْحِجَامُ) kelimesi ile kadına *ferci büyük* anlamında sebb edildiği tespit edilmektedir (Ezherî, 2001: VII, 35: قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: (وغيره: الحجام المرأة الواسعة الهن). Konu ile ilgili sözlük taramalarından anlaşıldığı kadarıyla, erkeklere yönelik sebb ile kadınlara yönelik sebb ifadelerinin birbirinden farklılık arz ettiği görülmektedir. Çok kınanan ve yaramaz işlerle uğraşan erkeğe de “ya lü'manü” (يَا لُؤْمَانُ) “ey kınanan” şeklinde sebb edildiği zikredilmiştir (Ezherî, 2001: XV, 287: وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ إِذَا سُبَّ: يَا لُؤْمَانُ، وَيَامَلَامَانُ، وَيَا مَلَامُ). Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür (İbn Faris, 1979: III, 63).

Sebb kelimesi, Kur'an'da sadece bir yerde geçer (6 En'am 108.). Sövgü olarak tercüme edilen kelimenin ayetteki kullanımı tam da konumuzla ilgilidir. Müslümanlardan, kâfirlerin dua ettiği değerlere hakaret etmemeleri istenmiştir. Bununla birlikte Hz. Nuh'un, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların sebb etmesi ile irtibatlandırılan ayetler vardır. Hz. Nuh'un kendisine yönelik olarak “*Ey Nuh!*” dediler, “*Bu işten vazgeçmezsen, kesinlikle sen de taşlanacaksın!*” (26 Şuarâ 116) hitabında vazgeçilmesi istenen şeyin, onların ilahlarına sebb etmek ve ayıplamak olduğu ifade edilmiştir (Kurtubî, 1964: XIII, 121). Benzer bir yorumla Hz. Peygamber'e iman etmek için Müşriklerin koştuğu şarta Yûnus Suresi 15. ayet bağlamında işaret edilirken gerekçenin *onların ilahlarına sebb edilmesi* olduğu kaydedilmiştir (Vâhidî, 1415: s. 514). Hûd suresi 12. ayet de benzer bir yorumla anılmıştır (Sem'ânî 1997: II, 416; Ferrâ el-Begavî, 1987: II, 441). Bir sebb örneği olarak ise, Enbiya 98. ayette ifade edilen putların cehennemin yakıtı (taşları) olacağına dair ilahi hitap verilmiştir (Zemahşerî, 1407: II, 56).

Tefsir literatüründe Müslümanlardan sadır olup sebb ile irtibatlandırılan iki örnek daha vardır. Bunlardan biri Hz. Ebû Bekir'e sebb eden Ensardan birine karşı sabırla muamele etmesi ile ilgili nazıl olduğu ifade edilen Şura suresi 40. ayettir (Sem'ânî 1997: V, 82). Diğeri ise Ammar b. Yasir'in zorlandığı için Hz. Peygamber'e sebb etmesi örneğidir (Mukâtil b. Süleymân, 1423: I, 382).

Hadis literatürüne gelince, bu alanda da sebb ve ilgili kavramların geniş bir kullanıma sahip oldukları görülmektedir. İnsana, hayvana, değerlere ve eşyaya yönelik sebb örnekleri yer almıştır. İstisnasız bunların tamamında sebb hoş görülmeleyen bir davranış olarak kaydedilmiş ve nehyedilmiştir.

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde yaşanan sebb vakaları; Allah'a (Kadî İyâz, 1407: I, 38), Kur'an'a (Buhârî, "Tefsir", 197), Hz. Peygamber'e (İbn Hişâm, 1984: II, 54), sahabeye (Müslim, 1661), anne ve babaya (Müslim, "İman" 10), Arab'a (Beyhakî, 2003: III, 161), Kureys'e (Halebî, 1427: I, 39), had uygulanan kimseye (İbn Hibbân, 1987: XIII, 37), geçmiş kavimlere (Süheylî, 2000: I, 85), kölelere (İbn Ebî Şeybe, 1409: 37388) ve karşılıklı birbirine (Buhârî, "Savm" 2; Ahmed b. Hanbel, VI, 244) olmak üzere birçok cereyan şekli ve ilgili muhatabı kaydedilmiştir.

Hadis literatüründe bir kısmı tartışmalı mervîyyat olarak değerlendirilebilecek hayvanlara ve soyut varlıklara yönelik nehyedilen sebb örnekleri de mevcuttur. Horoza (Humeydî, 1963: 833) ve pireye (İbn Asâkir, 1995: XXXIX, 4625) sebb etmeye işaret edilmiştir. Dünyaya (Kastallânî, ty: II, 126), hastalıklara (Şâmî, 1993: XII, 162), zamana (dehr) (Buhârî, "Tefsir", 273), şeytana (Ebû Dâvûd, "Edeb" 84), rüzgâra (Tirmizî, "Fiten" 65) ve putlara (Halebî, 1427: III, 310) sebb de bu bağlamda tespit edebildiklerimizdir.

Sahabeye sebb bağlamında ise ismi kaynaklara yansıyan 12 sahabînin ismi tespit edilmiştir. Hz. Ebû Bekir (Kadî İyâz, 1407: II, 491), Hz. Ömer (Kadî İyâz, 1407: II, 492), Hz. Osman (İbn Asâkir, 1995: XXXIX, 266), Hz. Ali (İbn Ebî Şeybe, 1409: 31946), Hz. Aişe (Kadî İyâz, 1407: II, 647), Ebû Süfyan (Tirmizî, "Tefsir" 4), Mistah (Buhârî, "Megâzî", 12), Ebû Zer (Şâmî, 1993: II, 318.), Ammar (Makrîzî, 1999: IX, 107), Abbas (Şâmî, 1993: XI, 100.), Talha (İbn Şebbe, 1399: I, 33), Hasan b. Sabit (Buhârî, "Menâkıb", 16) kendisine sebb edilenlerden olarak bahsedilmiştir. Burada işaret edilen örnekler sebb edilen bağlamında kaynaklara yansıyanlardır.

Şetm (شتم)

Şetm kelimesi de genelde sebb kelimesi ile bağlantılı olarak izah edilmiştir (İbn Düreyd, 1987: I, 69; Cevherî, 1987: I, 145; İbn Manzûr, 1414: I, 457). Bir kadına kısır olduğunu söylemek şetm olarak değerlendirildiği gibi (Halîl b. Ahmed, 1988: III, 49), bir erkeğe aklını yitirmiş demek yahut kibirli olduğunu söylemek şetm olarak anlamlandırılmıştır (Halîl b. Ahmed, 1988: IV, 32). Kur'an'da yer alan bu kelime, Hadis literatüründe sebb kelimesiyle bağlantılı olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'e yönelik Kureys'in şetmi (Buhârî, "Menâkıb", 17), Hz. Ebû Bekir'in oğluna hitabının şetm olarak yorumlanması (Buhârî, "Edeb", 87), kişinin anne ve babasına yönelik şetmi (Müslim, "İman" 38) gibi örnekler sebb ile aynı anlamda kullanılmış birbiriyle müteradif anlatılardır. Şetm kelimesinin sözlü ve mimiklerle yapılan her türlü küçümseyici tavır ve sözü de kapsadığını ifade edebiliriz. İbn Hişâm, Hz. Peygamber'i gördüğünde *hümeze ve lümeze* yapan Ümeyye b. Halef ve arkadaşlarının tavırları üzerine Hümeze Suresinin nazıl olduğunu belirttiikten sonra hümezenin anlamını aleni şetm olarak değerlendirmiştir (İbn Hişâm, 1984: I, 356). Hatta kınama türü ifadelerin de şetm olarak algılandığını söyleyebiliriz. Bedir Savaşı sonrası Kureys'in kendi aralarındaki konuşmaların özetlendiği bir paragrafta İbn İshak'a göre Kureys, birbirlerine "ağıt yakmayın eğer Muhammed ve arkadaşları iştirse bize şetm ederler" demiştir. Burada da kınanma korkusu şetm ile bağlantılı yorumlanmıştır.

Risâlet Döneminde Sebb ve Şetm

Rivayetlere yansıdığı kadarıyla Hz. Peygamber ve Müslümanlardan sadır olduğu ifade edilen sebb ve şetm örneklerinin dört muhatabı vardır. Müslümanlardan Müslümanlara, Müslümanlardan Müşriklere, Müslümanlardan Ehl-i Kitaba ve Müslümanlardan putlara yönelik sebb ve şetm örnekleri kaynaklara yansımıştır.

Müslümanların Kendi Aralarında Sebb ve Şetmi

Hz. Peygamber, yaşadığı toplumda bir değişim mücadelesi vermiştir. Bu süreçte insanî sorunlar hep olagelmıştır. Müslümanlar da kendi aralarındaki sorunlar karşısında öfkelerini bazen sebb ve şetm ifadeleri ile dile getirmişlerdir. Bu yönde Hz. Peygamber'in de sebb ve şetmde bulunduğu dair rivayetlere rastlamak mümkündür. Bunlardan tespit edebildiğimiz iki örneğe işaret etmek istiyoruz. Birincisi mahiyeti belli olmayan bir sebb ve şetm rivayetidir. Buhârî'nin Hz. Aişe'den aktardığı rivayete göre, Hz. Peygamber'in iki adama kızıp sebb etmesi sonrasında hayret eden Hz. Aişe'ye “*Bilmiyor musun, ben Rabbime ahdettim, ben de bir beşerim kime bir sebbde bulunursam onu ona ecir olarak döndür*” demiştir (krş. Buhârî, Deavat, 33: *اللَّهُمَّ فَإِنَّمَا مَوْءِنٌ سَبَبْتَهُ فَاجْعَلْ*; Makrîzî, 1999: II, 250). Ancak hadis kaynaklarında olayın tarihsel bağlamı çoğunlukla yer almamış sadece Hz. Peygamber'in sebb ve şetm etmiş ise bağışlanma talebi zikredilmiştir. Hadisenin bazı varyantlarında yetim bir kızın Hz. Peygamber'in hayır duasını beddua olarak anlaması ve bundan büyük üzüntü duyarak ağlaması üzerine Hz. Peygamber'in bu duayı yaptığı kaydedilmiştir (krş. Müslim, “Birr” 25). Yine Hz. Aişe'den gelen bir haberde Hz. Peygamber'in evine gelen iki kişi kendisinden ısrarla bir şeyler istemiş; ancak o vermemiş ve onlara aşırı ısrarlarından dolayı sebb ve ta'n etmiştir. Hz. Aişe bu sebbin onları helak edeceğine dair endişesini ifade etmesi üzerine Hz. Peygamber kendisinin bu kabil ifadelerinin tezkiye olarak kabul edilmesini Allah'tan niyaz ettiğini belirtmiştir (Ahmed b. Hanbel VI, 390, 488). Ancak buradaki sebbin de mahiyeti ve tam olarak ne söylendiği kaynaklara yansımamıştır. Dolayısıyla sebb kelimesinin anlamı ile ilgili bölümde ifade edildiği üzere Türkçemizdeki öfke ifadesi olarak dile getirdiğimiz “Allah kahretsin”, “Ne biçim adamlar bunlar” şeklinde yorumlayabileceğimiz ifadelerin sebb olarak değerlendirilmesinden bahsetmek mümkündür. Yoksa Hz. Peygamber'in galiz ifadeler kullandığı sonucunu bu ifadelerden çıkaramayız. Zira Hz. Peygamber birçok durumda kendisine tavsiye isteyenler için sebb etmemeyi şart koşmuştur (İbn Hıbbân, 1987: II, 79). Hz. Peygamber'in insani bir öfke ile nadiren kullandığını düşündüğümüz mezkur ifadeleri tashih etmesi de Allah tarafından istenmiştir. Bununla ilgili bir örnek, hadis edebiyatına yansımıştır (Ahmed b. Hanbel, III, 333/22510).

Hz. Peygamber'in sebb ettiğine dair bir haber Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ile ilgili zikredilmiştir. Rivayete göre Nebi, “*Sizden biri şu köpeği öldürseydi ya*” demiştir (Vâkıdî, 1984: II, 856). Burada da Hz. Peygamber'in öfkesinin ravi tarafından yorumlandığını görüyoruz. Zira Vâkıdî hemen cümlelerin sonunda “*veya fasık dedi*” ifadesiyle kendisine gelen haberin mahiyetine dair bilgi vermiştir (Vâkıdî, 1984: II, 856). Hatta hadis ve siyer edebiyatında her hangi bir sebb ifadesi olmaksızın bu olayın yaşandığına dair rivayetleri tespit etmek mümkündür (İbn Hıbbân, 1987: I, 334; Ebu Davud, 2683, 4359; Nesai, 4067, 9). Öyleyse bu rivayetler üzerinden Hz. Peygamber'in sebb ettiğine dair bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Hz. Peygamber, Müslümanlara sebb edilmesini de hoş görmemiştir. Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken yaptığı tavsiyelerden biri şetm etmemektir (İbn Hıbbân, 1987: I, 381). Özellikle kimi Müslümanların Müslüman olmadan önceki yaşananları hatırlatma adına insanlara sebb ve şetm etmelerini tasvib etmemiştir. Hz. Peygamber'in yakalandığı takdirde öldürülmesini emrettiği Hebbar b. el-Esved, Müslüman olarak Hz. Peygamber'in yanına gelirken ona sebb eden bazı Müslümanlardan duyduğu rahatsızlığı ifade etmiştir. Hz. Peygamber burada da yapılan

davranışları hoş görmemiş ve Hebbar'ı teselli ederek, “*Ey Hebbar sana sebb edene sebb edilir*” demiştir (Vâkıdî, 1984: II, 857; Belâzûrî, 1988: IX, 460; Halebî, 1427: II, 225). Bazı rivayetlerde bu ifadeyi Hebbar'ın Hz. Peygamber'e âdeta bir itiraf olarak söylediği kaydedilmiştir: “*Ey Muhammed sana sebb edene sebb edilir*” (Makrîzî, 1999: II, 298). Hebbar, Müslüman olmadan önce, Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'i tekmelemiş ve çocuğunun düşmesine sebep olmuştu. Benzer bir örnek de Halid b. Velid'e babası nedeniyle sebb edilmesinde söz konusu olmuştur (Makrîzî, 1999: IX, 98). Yine Hz. Peygamber, Halid ile Ammar arasında yaşanan bir sorun nedeniyle Halid b. Velid'in Ammar'a sebb etmesini hoş görmeyip *Ammar'a sebb eden bana sebb etmiştir* diyerek meselenin nasıl anlaşıldığını ortaya koymuştur (Halebî, 1427: II, 101). Benî Cezîme Seriyyesi sonrasında ise Halid'e sebb edilmesini de uygun görmemiştir (Vâkıdî, 1984: III, 883). Hz. Ebû Bekir'e şetmeden bir kimseye onun da mukabelede bulunmasına razı olmamıştır. Buna şikayetlenen Hz. Ebû Bekir'e teskin edici tavsiyelerde bulunmuştur (Ahmed b. Hanbel, II, 436). Hatta Allah Resulü, suçunun cezasını çeken insanlara yönelik sebb ve şetmleri de hoş görmemiştir. Abdullah el-Hammar isimli bir kişi, içki içtiği için defalarca had cezası almıştı. Hz. Ömer onun bu durumu ile ilgili, “*Allah'ın laneti üzerine olasıca ne kadar da çok had cezası alıyor*” deyince; Hz. Peygamber, “*Ey Ömer böyle deme, o Allah ve Resulünü seviyor*” diye uyarıda bulunmuştur (Vâkıdî, 1984: II, 665; Makrîzî, 1999: XIII, 335).

Hz. Peygamber Müslümanların şeref ve haysiyetine çok önem vermiştir. Meşhur müflis hadisinde, şetm etmek de manevi iflasın sebeplerinden sayılmıştır (Müslim “Birr” 15). Bu meyanda “*İşin en zirvesi insanların ırzlarına şetm etmektir*” buyurmuştur (Ma'mer b. Râşid, 1403: 20252). Kendisine tavsiyede bulunmasını isteyen bir kimseye, *sebb etme* demiştir (Ebû Dâvûd, IV, 56). Kendisinin de bir lanet edici değil rahmet olarak gönderildiğini beyan etmiştir (Müslim “Birr” 24). Enes b. Malik'in ifadesine göre “*Hz. Peygamber sebb eden bir kimse değildi.*” (Buhârî “Edeb” 38) Çirkinlikleri de çirkin şeylerle izale etmezdi (Buhârî, “Büyü” 50).

Hz. Peygamber usulsüz davrananlara da şetm etmezdi (Makrîzî, 1999: II, 245; Şâmî, 1993: IX, 288). Vefatından önce bu anlamda hakkı geçen var ise onlardan da helallik istemiştir (Makrîzî, 1999: II, 251). İnsanların bilir bilmez şetmlerine karşı da aynı şekilde bilir bilmez şetm de bulunmamasını tavsiye etmiştir (Makrîzî, 1999: VII, 61). Hatta karşılıklı sebb edenlerin yalancı şeytanlar olduğunu belirtmiştir (Makrîzî, 1999: VIII, 139-140; Şâmî, 1993: VII, 400).

Müşriklere ve Putlarına Yönelik Sebb ve Şetm

Risâlet döneminde Müslümanların öncelikli olarak muhatabı Müşriklerdi. Onlarla yaşanan gerilimler ve mücadele, sebb ve şetm açısından bazı örneklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreçte Müslümanlardan Müşriklere yönelik sebb ve şetm örnekleri bağlamında ilk zikredilmesi gereken Hz. Peygamber'in onlara sebb ve şetm ettikleri yönündeki hemen hemen tüm siyer kaynaklarında yer alan ithamdır. Hatta iddiaya göre Hz. Peygamber ilahlarına sebb ve şetm edinceye kadar Müşrikler tarafından rahatsız edilmemişti. Diyarbekrî bu süreçle ilgili Habeşistan hicretini tarih olarak vermiştir (Diyârbekrî, ty: I, 218). Dolayısıyla Müşriklerin eziyetlerinin gerekçesi de Hz. Peygamber ve Müslümanların sebb ve şetmi olmaktadır ki bu eziyetleri Müşrikler açısından meşru bir çizgiye taşımaktadır.

Hz. Peygamber'in Müşriklere yönelik sebb ve şetmine dair ithamın kaynağında Ebû Cehil vardır (İbn İshâk, 1978: 199). Ardından Rükâne gibi bazı müşrikler bu iddiayı tekrarlamışlardır (İsbahânî, 1986: 39; Beyhakî, 1405: VI, 252). Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i himaye ettiği süreçte onun himayesinden rahatsız olanların da temel iddiası Hz. Peygamber'in Müşriklere yönelik sebb ve şetm yaptığı idi (İbn Hişâm, 1984: I, 265, 289, 291, 295, 298). Söz konusu ithamın kaynaklarda yaygın olarak üç teması vardır: Din, Atalar, İlahlar. Bu üç değere karşı ise kullanılan kelimeler sebb, *şetm* ve *ayb*dır. Bu cümleden olmak üzere şirk akliyatının sefih görülmesi, Müşriklerin işlerinin

zayıflatılması, toplumun tefrik edilmesi de zikredilmiştir (İbn İshâk, 1978: 154; İbn Hişâm, 1984: I, 265, 289, 291, 295, 298). Gerek Ebû Cehil'in gerekse sair Müşriklerin mezkur iddialarının Hz. Peygamber'in risâlet görevi ile ilgili hususlar olduğu açıktır. Zira zikredilen hususların tamamı Mekke'deki cari cahiliye zihniyeti ve bunun kaynakları ile ilgilidir. Bu değerlere yönelik sert eleştirel dil ise Kur'an kaynaklı olsa gerektir. Zira Hz. Peygamber bu talepler karşısında kararlı bir duruş sergilemiştir (İbn İshâk, 1978:148; İbn Hişâm, 1984: I, 265; Beyhakî, 1405: I, 65, II, 207, 337; Halebî, 1427: I, 117). Sadece Beyhakî'deki bir rivayette, Hz. Peygamber bundan sonra onlara sebb etmekten vazgeçti (فذكر لي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كف عن سب الأتيم) denilmiştir (Beyhakî, 1405: II, 337). Bunun bir yorum olduğu bellidir. Zira kaynaklarda Hz. Peygamber'in hangi kelimelerle sebb ettiğine dair bir açıklığa rastlamıyoruz. Mamafih onun davet usulünün en önemli parçası Kur'an ayetlerinin okunması ve duyurulmasıdır. Kur'an ayetlerinin şirk ve zihniyetine dair mesajları Müşrikleri rahatsız etmiş ve onlar da bu rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir (Öz, 2017: 85). Zira onlara göre Kur'an, Hz. Peygamber'in kendi sözleriydi (16 Nahl 103; 74 Müddessir 18-25). Hz. Peygamber'e yönelik bu itham, Kur'an ifadelerinin sebb ve şetm olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Tahâvî'nin işaret ettiğine göre, Enbiya Suresi 98. ayette *Müşriklerin ve taptıklarının cehennem ateşi olacaklarına* dair hüküm nazil olduğunda Mekkelilere çok ağır gelmiş ve “Muhammed bize ve ilahlarımıza şetm etti” demişlerdir. Mekkelî İbn Zebârî, “Ey Muhammed bunu özellikle ilahlarımıza mı söylüyorsun yoksa Allah'tan başkasına kulluk edenler de var mı?” sorusuna Hz. Peygamber, onları da dahil edince “*hasım olduk*” demiştir (Tahâvî, 1415: III, 15). Nitekim İbn Seyyidinnâs bu şetm ve benzeri hadiselerin anlatımında konunun anlaşılma istikametini ortaya koymuş ve Kureyş'in talebinin “*kendi ilahlarının kötü bir şekilde anılmaması*” olduğunu dile getirmiştir (İbn Seyyidünnâs, 1993: II, 158: وَكَفَّ عَنْ شَتْمِ آلِهَتِنَا وَلَا تَتَكْرَهَا بِسُوءٍ). Bu değerlendirmeyi anlamlı hale getiren bir diğer yorum da, Ğarânik uydurması sonrası Müşrikler, Hz. Peygamber'in durumunu şöyle değerlendirmişlerdir: “*Muhammed önce ilahları hayırla andı; sonradan ilahlara şetm etmeye geri döndü.*” (İbn Seyyidünnâs, 1993: I, 140)

Müşriklere yönelik sebb örneklerinde önemli görülebilecek bir misal de Ebû Cehil'e yönelik Müslümanların sebb etmesidir. Mekke'nin fethi sonrasında İkrime b. Ebû Cehil'in İslâm'a girmesi sonrası yaşanan bu olay karşısında Hz. Peygamber tepki göstermiştir. Allah Resulü “*ölüye sebb diriye eziyet verir*” diyerek (Vâkıdî, 1984: II, 851, 857; . Makrîzî, 1999: 1, 398; Kara, 2013: 132) bu kabil davranışların anlamsızlığını vurgulamıştır. Aynı ifade ile Hz. Ebû Bekir'in, Ebû Uhayha b. Said b. el-As'ın kabri başında ona lanet okuması üzerine Ebû Uhayha'nın iki oğlu da Hz. Ebû Bekir'in babası Ebû Kuhafe'ye lanet okumuşlardır. Ebû Uhayha Müslüman olmadan ölmüş ve Müslümanlara karşı düşmanlık etmişti. Ancak Hz. Peygamber ölen kimseler hakkında böyle konuşmaları hoş görmemiştir. İkrime örneğinde olduğu gibi “*ölüye sebb ancak dirilere eziyetir*” demiştir. Hatta eğer Müşriklere bir şey denecekse umumi ifadelerle söylenmesini salık vermiştir (Vâkıdî, 1984: III, 925, (فَإِنْ شِئْتُمْ الْمُشْرِكِينَ فَعَمُوا)). Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, kişilere yönelik hakaret ve sebb ifadelerini doğru bulmamaktadır. Bunun yerine genel ve ilkesel eleştirileri tercih etmektedir. Benzer tavrı, Abbas b. Abdülmuttalib Müslüman olmadan önce ona karşı yapılmasına (Nesâî, 4775) ve geçmiş şahsiyetlere yönelik sebb davranışlarına da göstermiştir. Kâbe'yi ilk giydiren Esad el-Himyerî bunlardandır (Süheylî, 2000: I, 85).

Bu bölümde son olarak Hz. Peygamber'in müşriklere yönelik şahit olduğu ancak kaynaklarımızda nasıl değerlendirdiğine dair bir yoruma rastlamadığımız iki sebb örneğine işaret etmek istiyoruz. Bunlardan biri Hz. Fatıma'nın şetmidir. Hz. Peygamber'e yönelik Ebû Cehil ve ekibince yapılan eziyetlerden biri olarak secde esnasında başına işkembe konulması ve Hz. Peygamber'in boğulma tehlikesi atlatması ile ilgilidir. Olaya müdahale eden Hz. Fatıma'nın Müşriklere şetm ettiğinden bahsedilmektedir. Bu olay üzerine Hz. Peygamber'in Müşriklerden bazılarının isimlerini zikrederek Allah'a havale ettiği görülmektedir (İbn İshâk, 1978: 211, 229; Beyhakî, 1405: II, 280). Burada Hz. Fatıma'nın ne dediği kaydedilmemiştir. Sadece niteliğine

işaret edilmiştir. Diğerleri ise Hz. Ebû Bekir'in Hudeybiye görüşmeleri sırasında Kureyş elçisi Urve b. Mesud'un Müslümanları aşağılayan ve Hz. Peygamber'i üstü örtülü tehdit eden sözlerine "*Lat'ın bızırını em*" diyerek hakaret etmesidir (Vâkîdî, 1984: II, 595; İbn Hişâm, 1984: II, 313; Beyhakî, 1405: IV, 103; İbn Seyyidünnâs, 1993: II, 158). Burada hakaret Urve'ye yönelik olmakla birlikte bu ifadeyi onların ilahlarına şetm olarak yorumlayan da olmuştur (İbnü'l-Cevzî, ty: IV, 54). Bu sözlerle Hz. Peygamber'in herhangi bir tepki gösterdiğine dair bilgiye sahip değiliz. Savaş şartlarının olduğu bir ortamda Urve'ye haddinin bildirilmesi bağlamında sükût etmiş olabilir.

Müşriklerin putlarına ve değerlerine yönelik sebb ve şetm ise Müşriklere yönelik negatif davranışların bir diğer tezahürüdür. Burada da üç örneğe işaret etmek istiyoruz. İlki Ebû Zer'in Müslüman olması ile ilgili gelişmeyi hikâye eden rivayetlerden biridir. Ebû Zer'in tavaf eden insanların yanında İşâf ve Nâile isimli iki puta sebb etmesidir. Galiz bir küfürle yapılan bu sebbi (هن مثل الخشب: odun gibi ferc) duyanlar öfkelenmiş ve bu durumdan çok rahatsız olmuşlardır. (Beyhakî, 1405: II, 211; Makrîzî, 1999: IV, 374; Şâmî, 1993: II, 318) Ancak bu hâdise ile ilgili başka bir değerlendirmeye rastlamıyoruz. İkincisi Dammam b. Sa'lebe'nin Müslüman olduktan sonra kavmine bu durumu izah ederken Lât ve Uzzâ'ya sebb etmesidir. Ancak sebbin mahiyeti açıklanmamıştır. Bununla birlikte Halebî konuyu sunarken, Dammam'ın *veyl olsun size* diyerek Müşriklere seslendiğini kaydetmiştir. Bu da sebbin mahiyetine dair bir fikir verebilir (el-Kelâî, 1420: I, 606; Halebî, 1427: III, 310). Putlara yönelik galiz bir küfür olarak değerlendirilebilecek son örnek ise Ebû Süfyân'ın Müslüman olmasında Hz. Ömer'in sarf ettiği cümledir: *...Ebû Süfyan Nebi'nin yanına girdi. O deri bir çadırdaydı. Ömer b. el-Hattâb da çadırın arkasındaydı. Nebi (sav) ona İslâm'ı arz etti. Ebû Süfyân "Uzzâ'yı ne yapabilirim?" dedi. Ömer, çadırın arkasından "üzerine et (büyük abdest)" dedi. Ebû Süfyân, "Sen kötüsün. Sana gelmedim ey Hattâb'ın oğlu. Ben amcamın oğluna geldim ve onunla konuşuyorum"* dedi (Zührî, 2004: 88-89).

Bu örnekler üzerine ele alınması gereken konu sebb ayetidir. En'am Suresi 108. ayet sebbin yapılmaması gerektiğini hükme bağlamıştır: *"Allah'tan başkasına tapanlara hakaret etmeyin; sonra onlar da bilgisizlik yüzünden sınırı aşarak Allah'a hakaret ederler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini güzel gösterdik. Sonunda dönüşleri Rablerinedir. Artık O, ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir."*

Ayetin içinde yer aldığı sure Mekkî bir suredir. Hem siyer hem de tefsir literatüründe, Müşriklerin ve Ebû Cehil'in Ebû Tâlib'e giderek yeğeninin kendi ilahlarına sebb ve şetm etmekten vazgeçmemesi durumunda kendilerinin de sebb ve şetm edeceklerini söylemeleri üzerine mezkur ayetin nazil olduğu bilgisi vardır (İbn Hişâm, 1984: I, 265, 357; Taberî, 2000: XII, 34; Kâdî Abdülcebbâr, ty: II, 508; Makrîzî, 1999: XIV, 325). Taberî'nin, tefsir metninde "*ilahlara eziyet*" ibaresini tercih etmesi önemlidir. Sebb ve şetm ifadeleri, eziyeti izah bağlamında yer almıştır. Müşrikler Hz. Peygamber'in kendi ilahları ile uğraşmaktan vazgeçmesini (فتنه عن ذكر الآلهة) talep etmektedirler. Hz. Peygamber de onlardan La ilahe İllallah demelerini istemiştir. Buna öfkelenmişler ve *"ya ilahlarımıza şetm etmekten vazgeçersin ya da biz de senin ilahına şetm ederiz"* demişlerdir (Taberî, 2000: XII, 35). İşte bu sebebe binaen ayetin nazil olduğu genel olarak kabul görmüştür. Bir başka rivayete göre ise; Müslümanlar Müşriklerin putlarına sebb etmekteydiler ve bunun üzerine ayet nazil olmuştur (Taberî, 2000: XII, 35; İbn Ebî Hatim, 1419: IV, 1367). Genelde tefsir edebiyatının yaklaşımı böyledir. Mamafih rivayetlerin ayetle ilişkisini kurmak telifi zor sonuçlar doğurmaktadır. Öncelikle sebb etmeyi sövgü olarak anlayacaksa bir peygambere ve Müslüman düşüncesine bunu yakıştırmak münasip değildir. Ayetle bunun yasaklanması makuldür. Ancak ayetle ilişkilendirilen Müşriklerle Ebû Tâlib arasındaki konuşmanın neticesinde Hz. Peygamber onların talebinin aksine iddiasına sahip çıkıp devam ettirmekte kararlılık göstermektedir. Allah'ın yasakladığı bir şeyi devam ettirme iddiasını bir peygambere yakıştıramayız. Dolayısıyla burada sebb olarak algılanan şey Kur'an'ın şirk ve müşrik zihniyetine dair hükümleri olarak anlaşılması icab eder.

Hız. Peygamber de vazifesi gereği bu ayetleri tebliğden vazgeçmemektedir. Buradan ayetin sebebi nüzulü bağlamında müşriklerin Ebû Tâlib ile görüşmesine atıfta bulunmak makul gözükmemektedir. Ayetin yasakladığı sebb, galiz olan ve Müslümanları sıradanlaştıracak nitelikte Ebû Zer ve Dammam'ın yaptığı gibi sövgüler olsa gerektir. Kur'an'daki müşriklere ve şirke dair değerlendirmelerin müşrikler tarafından tahkir olarak algılanması normaldir. Allah, şirkin ve şirke bulaşmanın sefahatini Kur'an'ın nüzulü tamamlanıncaya kadar ayetlerle sürekli bildirmiştir. Müşriklerin bu algısını gerekçe alıp sebb etmeyi yasaklayan ayetle ilişkilendirirsek bu ayetin Mekke döneminin ilk yıllarında indiğini hesaba kattığımız zaman bir daha şirki ve şirk zihniyetini eleştiren ve tahkir eden ayetlerle hiç karşılaşmamamız gerekirdi. Hâlbuki biz Risâletin son yıllarında bile şirkin ve şirk zihniyetinin necis olduğu, zulüm olduğu gibi Kur'ânî tespitlerle muhatap oluyoruz (31 Lokman 13; 9 Tevbe 28).

Ehl-i Kitaba Yönelik Sebb ve Şetm

Siyer kaynaklarında, Ehl-i kitaba yönelik sebb ve şetm kayıtlarına rastlamak mümkündür. Bu bağlamda üç örneğe işaret etmek istiyoruz. İlki, Benî Kureyza Yahudilerinin kuşatılması sürecinde gerçekleşmiştir. Hız. Peygamber'in istihbarat elamanlarından Üseyd b. Hudayr, Hendek Savaşı sırasında onların Hız. Peygamber ve Müslümanlara yönelik ağır sözlerini ve hakaretlerini işitince onların anlaşmayı bozduklarını anlamış (İbn Abdilber en-Nemerî, 1983: 178) ve mukabil sözlerle *sizin durumunuz içindeki tilkinin durumu gibi ey Allah'ın düşmanları* (Vâkıdî, 1984: II, 499) diyerek onları uyarmıştır. Durumdan haberdar olan Hız. Peygamber onların yanına gelmiş ve *“Bize şetm mi ediyorsunuz ey domuz ve maymunların kardeşleri ve tağutlara kulluk edenler”* diye seslenmiştir (Vâkıdî, 1984: II, 500). Bir başka varyantta ise *“Ahdinizi bozdunuz mu ey maymunların kardeşleri”* demiştir (İbn Hişâm, 1984: II, 234; Kadı İbn Abdilber en-Nemerî, 1983: II, 455). Benzer bir ifadenin Hayber Yahudileri için kullanıldığı rivayet edilmiştir (Belâzûrî, 1988: 33). Savaş şartlarında gelişen bu olayda Üseyd'in Kureyza Yahudilerinin kötü sözleri karşısında onların durumunu içindeki tilkinin durumu ile özdeşleştirilmesi bir şetm örneğidir. Hız. Peygamber'in ise Kur'an'a referans ile Kureyza Yahudilerinin düştüğü durumu ifade etmesi bir başka şetm örneği olarak değerlendirilebilir. Buradan Hız. Peygamber'in eğer sebb ve şetm ettiğinden bahsedilecek ise bunun Kur'an referanslı bir dil ile olduğunu anlamak mümkündür.

Sadece şetm den bahseden ama ne söylendiği belli olmayan anlatımlar da var. Hayber'de Sa'b b. Muâz kalesinin fethi sürecinde Müslümanların ona şetm ettikleri kaydedilmiştir (Vâkıdî, 1984: II, 665; . Makrîzî, 1999: XIII, 335). Bu hadisenin de savaş şartlarında gerçekleştiği ancak mahiyetinin belli olmadığı söylenebilir.

Sebb ve şetm olgusuna dair konuyu daha net bir şekilde anlamaya imkân sağlayan son bir örnek verelim. Necran Hristiyanlarının Hız. Peygamber'le görüşürken *“Ey Muhammed niçin efendimize şetm ediyorsun”* dedikleri kaydedilmiştir. *Efendi* olarak bahsettikleri Hız. İsa'dır. Ona kul denmesini bir şetm olarak algılamışlardır (Şâmî, 1993: VI, 417; Halebî, 1427: III, 298). Hâlbuki bunu söyleyen de Hız. Peygamber değil Allah'tır (19 Meryem 30). Müşriklerde olduğu gibi Hristiyanlar da kendilerine yönelik Kur'an referanslarını hakaret olarak algılamışlardır.

Değerlendirme

Hız. Peygamber, insani ilişkilere çok önem veren bir şahsiyetti. Etrafında toplanan insanlarda da bu vasıfları görmek istemiştir. Mümini tarif ederken *“Mümin, insanların şerefine saldıran, lânet okuyan, çirkin konuşan ağız bozuk kişi değildir”* demiştir (Tirmizî, “Birr”, 48). Bir peygamber olarak hayatı boyunca çirkin sözlerden uzak durduğu bilinir (Buhârî, “Edeb”, 38, 44). Yeni Müslüman olmuş olan Câbir b. Süleym'e *kimseye sövmemesi* tavsiyesinde bulunmuştur (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25). Ölüye sövmenin, geçmiş insanlara hakaret etmenin bir anlamının olmadığını bunun sadece o insanların neslinden gelenleri inciteceğine işaret etmiştir (Tirmizî, “Birr”, 51). İbadetlerin şuuruna

dair tavsiyelerinde ise kişinin kendisine kötü söz söylene bile kötü söz ile mukabelede bulunmamasını salık vermiştir (2 Bakara 197; Buhârî, “Şavm”, 9).

Hız. Peygamber’in bu vasıflarına rağmen, kaynaklarımıza yansıyan ve Hız. Peygamber’in sebb ve şetm ettiğine dair mahiyeti belli olmayan ve sadece sebb etti, şetm etti ifadesiyle yer alan rivayetlerin bütünüyle bir gerçekliği yansıttığı söylenemez. Hız. Peygamber’e yönelik sebb ve şetm ithamları aslında muhataplarının bir algısıdır. Özellikle davetinin esas, şirk ve oluşturduğu zihniyet ile mücadele olan Hız. Peygamber’in almış olduğu vahiyleri duyurması ana vazifesi idi. Bu ayetlerde muhatapların şirki anlamasını temin için yapılan analizler özellikle düşmanlık besleyen kimi Müşrikleri âdeta çılgına çeviriyordu. Bunu kendilerine yönelik sözlü bir saldırı olarak görüp engellemeye çalışmışlardır. Ebû Talib ile yapılan görüşmelerde dile getirilen de bundan farklı bir şey değildir. Benzer durum Risâlet’in son yıllarında Necrân Hristiyanlarında da görülmüştür. Hız. İsa’nın kul olarak değerlendirilmesini kendilerine yönelik bir şetm olarak algılamışlardır (Şâmî, 1993: VI, 417; Halebî, 1427: III, 298).

Hız. Peygamber kişilerin birebir izzet ve haysiyetine Müslüman olmasa dahi önem vermiştir. Değerlendirmelerini genel yapmayı önemsemmiştir. Müminlere de bunu tavsiye etmiştir. Bununla birlikte o da zaman zaman öfkelenmiş ve öfkesini dile getirmiştir. Özellikle savaş zamanlarında muhataplarına yönelik Kur’an kaynaklı bazı ifadeler kullanmıştır. Kureyza Yahudilerini Kur’an’a referansla (2 Bakara 65; 7 A’râf, 163) maymunların kardeşleri olarak tavsif etmesi ve bunu onların yüzüne söylemesi de böyle değerlendirilebilir. Zaten bunun bir başka örneği de tespit edilememiştir.

Hız. Peygamber’in etrafında kümelenen insanların sebb ve şetm ettiklerine dair örnekler de siyer literatüründe tespit edilebilmektedir. Kimi zaman tashih etme çabalarına rağmen bu örnekler yaşanmıştır. Özellikle yeni Müslüman olanların putlara karşı kullandıkları kimi galiz hakaretler müşriklerin mukabil davranışlarına sebep olmuştur. Bu nahoş durum En’am Suresi 108. ayetteki uyarı ile ortadan kaldırılmıştır. Her ne kadar bu ayetin nüzul sebebine dair Ebû Tâlib ile Müşriklerin görüşmeleri bağlamı verilmiş olsa da, Hız. Peygamber’in risâlet görevinin gereği olan şirk ve zihniyetine yönelik değerlendirmeler devam etmiştir. Nitekim Müşriklerin algıları gereği sebb ve şetme son vermeleri talebi karşısında kararlı bir duruş sergilemiştir.

Hasılı, ifade edilmesi gereken odur ki, Risâlet döneminde Hız. Peygamber’in sebb ve şetm ettiğine dair ithamlar bir algıdır ve Kur’an mesajlarına karşı müşriklerin bir tepkisini yansıtmaktadır. Müslümanların da gerek kendi içlerinde gerekse dışarıya karşı sebb ve şetm tarzındaki sözleri şahsiyet niteliğinde ise ve galiz nitelikli bir şekilde değerlere yönelik ise hoş görülmemiştir.

Hız. Peygamber insanın şeref ve haysiyetinin önemini her yerde muhafaza etmiştir. Hakaret ve sövgü olarak tercüme edilen sebb ve şetm kavramlarının siyer kaynaklarına yansması da bu tespitlerden uzak değildir.

Bazı Müslümanların Mekke ve Medine dönemlerinde putlara yönelik galiz ifadeler kullanmış olmaları onların bu davranışlardan nehyedilmesini gerekli kılmıştır. Nitekim Enam suresi 108. ayetin ifade ettiği budur.

KAYNAKÇA

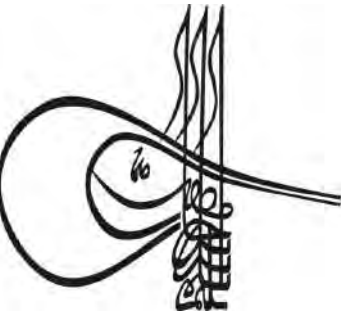
- Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî (1411). *el-Musannef*, (thk. Abdurrahman el-Azami), Beyrut: Mektebü’l-İslâmi.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (1992). *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları.

- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (1988) *Futûhu'l-buldân*, Beyrut: Daru mektebeti'l-hilal.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (1959) *Ensâbü'l-eşrâf*. (Thk. Muhammed Hamidullah). Kahire: Daru'l-ma'ârif.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (1405). *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti sahibi's-şeria*, Beyrut: Darü kütübi'l-ilmiiye.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (2003). (thk. Abdülali Abdulhamid), *Şuabü'l-iman*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (1992). *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (1987). *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafur), Beyrut: Daru'l-ilm.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, (ty). *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, Beyrut: Daru Sadır.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (1992). *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları,
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (2001). *Tehzibü'l-lüga*, (thk. Muhammed Ivaz), Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabî.
- Ferrâ el-Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. el-Mesud (1997) . *Meâlimü't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an*, by: Daru tayyibe.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî (1427). *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l- 'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye.
- Halîl b. Ahmed Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (1988). *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzumi-İbrahim Samurrai), Beyrut: Müessesesü'l-A'lâ li'l-Matbûât.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî (1982). *Garibü'l-hadis*, (thk. Abdülkerim İbrahim), Dimaşk: Daru'l-fikr.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr (1963), *el-Müsned*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Haydarabad.by :
- İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî (1983). *ed-Dürer fî 'ihtisâri'l-meğâzi ve 's-siyer*. (thk. Şevki Dayf). Kahire: Darü'l-meârif.
- İbn Asâkir, Ebû Mansûr Fahrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Hasen ed-Dimaşkî (1995). *Tarihu Dimaşk*, (thk. Amr b. Garame), Beyrut: Daru'l-fikr.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (1987), *Cemheretü'l-lüga*. (thk. Remzi Münir), Beyrut: Daru'l-ilm.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (1419). *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, (thk. Esad Muhammed Tayyib), Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa Baz.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (1409). *el-Musannef*, (thk. Kemal Yusuf el-Hut), Riyad: yy.

- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (1979). *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut: Daru'l-fikr.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (1988/1408). *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber.* (thk. Halîl Şahade). Beyrut:Daru'l-fikr.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (1987). *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*, (der. Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî en-Nakşibendî). Beyrut: by.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî (1984). *Sîretü İbn Hişâm.* (thk. Mustafa es-Seka – İbrahim el-Ebyarî – Abdulhafız eş-Şelebi). Mısır.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-MutTâlibî el-Kureşî el-Medenî (1978). *el-Mübtedei ve'l-meb'as ve'l-megâzî.* (thk. Süheyl Zekkar,). Beyrut: Daru'l-fikr.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (1414). *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, Daru sadr.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî (1993/1414). *Uyûnü'l-eşer fî fûnûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer.* (talik: İbrahim Muhammed Ramazan). Beyrut: Daru'l-kalem.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeirî el-Basrî (1399), *Tarihu Medineti Dimaşk*, (thk. Fehim Muhammed Şeltut), Cidde: Seyyid Habib Mahmud Ahmed.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-Sahihayn*, (thk. Ali Hüseyin Bevvab), Daru'l-vatan, Riyad ty.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (1979), *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, (thk. Tahir Ahmed Zavi-Mahmud Muhammed Tanahî), Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye.
- İsbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (1986/1406). *Delâilü'n-nübüvve*, (thk. Muhammed Ravas Kalacı-Abdülber Abbas), Beyrut:Daru'n-nefais.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ty), *Tesbitü delailü'n-nübüvve*, Kahire: Daru'l-Mustafa.
- Kadî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (1407), *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ*, Amman: Daru'l-feyha.
- Kara, Cahid, Klasik Kaynaklarda İslâm Muhallifleri Hakkındaki Rivayetlerin Degerlendirilmesi: Ebû Cehil (Ebu'l-Hakem Amr b. Hişâm) Örneği, *İstem*, Yıl:11, Sayı:21, 2013, s. 125-147.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (ty). *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediye*, Kahire: Mektebetü't-tevfikiyye.
- Kelâî, Ebü'r-Rebî', Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim (1420), *el-İktifâi bima tadammenehü min megazi Rasüllillah ve's-selaseti'l-hulefai*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî (1964). *el-Camî' li Ahkami'l-Kur'an*, (thk. Ahmed el-Berduni), Kahire: Daru'l-kütübi'l-Misriyye.

- Ma‘mer b. Râşid, Ebû Urve Ma‘mer b. Râşid el-Basrî es-San‘ânî (1403). *el-Cami‘*, thk. Habiburrahman el-A‘zamî, Beyrut: el-Mektebü’l-İslamî.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû’l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (1999). *İmtâ‘u’l-esmâ‘ bimâ li’r-resûl mine’l-ebnâi (enbâi) ve’l-ahvâl ve’l-hafede ve’l-metâ‘*, (thk. Muhammed Hamid en-Nümeysî). Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye.
- Mehmet Boynukalın, “Sövm”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 397-398.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (1423). Tefsiru Mukâtil b. Süleymân, (thk. Abdullah Mahmud), Beyrut: Daru ihyai’t-türasi’l-Arabî.
- Mutçalı, Serdar, (1995). *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık,.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (1992). *el-Câmi‘u’s-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (1992). *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- San‘ânî, Ebû Urve Ma‘mer b. Râşid el-Basrî es-San‘ânî (1403). *el-Cami‘*, (thk. Habiburrahman), Beyrut: Meclisü’l-ilmi bi Pakistan.
- Sem‘ânî, Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem‘ânî (1997). Tefsir, (thk. Yasin b. İbrahim), Riyad: Daru’l-vatan.
- Süheylî, Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has‘amî es-Süheylî el-Mâlekî (2000). *er-Ravzû’l-ünüf fi şerhi’s-Sîreti’n-nebeviyye li’bni Hişam*. (thk. Ömer Abdüsselam). Beyrut: Daru ihyai’t-türasi’l-Arabî.
- Şaban Öz, (2017). *Kur’an’ın Peygamberi*, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Şâmî, Şemseddin, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfî (1993). *Sübûlü’l-hüdâ ve’r-reşâd fi sîreti hayri’l-‘ibâd (es-Sîretü’s-Şâmiyye)*. (thk. Adil Ahmed b. Abdülmevcud-Ali Muhammed el-Muavviz). Beyrut. Daru’l-kütübi’l-ilmiyye.
- Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî (1387). *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*. Beyrut: Daru’t-türas.
- Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî (2000), *el-Camiu’l-beyan fi tefsîri’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü’r-risale.
- Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (1494). *Şerhu Müşkili’l-âsar*, (thk. Şuayb Arnavut), Beyrut: Müessesetü’r-risale.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (1992). *el-Câmi‘u’s-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Vâhidî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (1415). *el-Veciz fi tefsiri’l-kitabi’l-azîz*, (thk. Safvan Adnan), Beyrut: Daru’l-kalem.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (1984), *el-Megâzî*, (thk. Marsden Johns), Beyrut: Daru’l-alemi.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (1988/1409). *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a‘lâm*, (muhtasar). (thk. Hısamüddin el-Kudsî). Dimaşk: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ty). *Fâik fi garibil hadis*, (thk. A. Muhammed Bicavî-Muhammed Ebulfadl İbrahim), Beyrut: Daru'l-ma'rife.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (1407). el-Keşşâf an hağaiği gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eğâvîl fî vücûhi't-te'vîl, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabî.
- Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî (2004). *Mervîyyatü İmam Zühri fî 'l-Meğâzî*, (hızr. Muhammed b. Muhammed el-Avacî), Beyrut: yy.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Ali KAYA – Prof. Dr. Davut YAYLALI

This article was checked by iThenticate.

SEFERİLİKTE MESAFE VE ZAMAN KRİTERİ İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

Halil İbrahim ACAR*

ÖZET

Seferilik insanların, hayatın bir döneminde mutlaka karşılaştığı bir durumdur. Bunun varlığı konusunda ittifak olmakla birlikte mahiyeti, İslam Hukuku kaynaklarında tartışmalı bir şekilde ele alınmıştır. Seferilikle ilgili genel bilgilerden ziyade sefer mesafesinin tespitiyle ilgili görüşler önem arz etmektedir. Çünkü yapılacak bu tespitlere bağlı olarak bazı ibadetlerle ilgili hükümlerin değişmesi söz konusu olacaktır.

Sefer mesafesiyle ilgili olarak üç görüş öne çıkmaktadır. 1- Zahirî mezhebinin görüşü. Bu görüşe göre sefer müddeti için bir sınır bulunmamaktadır. Seferilik hükümlerinin uygulanabilmesi için belirli bir mesafeye gitmek şart değildir. Uzak olsun yakın olsun her yolculukta hükümler değişir. 2- Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerine göre seferilik ölçüsü orta yürüyüşle iki günlük yolculuk veya ağır yükte ve yaya olarak iki konaklık mesafedir. 3-Hanefî mezhebine göre ise üç günlük yolculuktur. Buna göre hükümlerin değişmesini gerektiren mesafenin asgari ölçüsü, mutedil bölgelerde yılın en kısa günleri hesabıyla, orta yürüyüş yani normal yaya yürüyüşü veya deve yürüyüşüyle üç gün üç gecelik yoldur.

Daha sonraki dönemlerde âlimler üç günlük süreyi saate çevirmişler. Bunun için de yılın kısa günleri dikkate alınarak normal yürüyüşle her gün için ortalama 6 saat olmak üzere, üç gün için toplam 18 saat belirlemişler. Bilahare bazı âlimler de saat hesabını kilometreye çevirmiş ve bir kimsenin 18 saatte, yaya veya deve yürüyüşü ile ancak 90 km lik bir mesafeye gidebileceğine, dolayısıyla bu mesafe miktarınca yolculuk yapanların seferi olabileceğine hükmetmişlerdir.

Bu görüşler çerçevesinde kısaca şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Seferiliğin tespiti ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de ayet bulunmamaktadır. Sünnet olarak Hz. Peygamber'in uygulamaları bulunmakla birlikte mezhep imamlarının hadis kabul kriterlerinin birbirinden farklı olması sebebiyle aynı hadislerden hüküm çıkarma yoluna gidilememiştir. Dolayısıyla yolculuğun tanımıyla ilgili geçmiş

* Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD, El-mek: hacar1959@hotmail.com

dönemlerde yapılan değerlendirmeleri, İslam hukukçularının bulundukları dönem şartlarını dikkate alarak yaptıklarını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Sefer, Seferilik, Mesafe Kriteri, Yolculuk, Zaman Kriteri

ASSESSMENTS OF DISTANCE AND DURATION CRITERIA AT SAFAR

ABSTRACT

Safar is a statement that whole people are experienced at least once a life. Although there is a consensus about existence of safar, properties are polemical in Islamic law. Opinions about distance are more critical than general knowledge about safar. Because, conclusions of worship changes according to these determinations.

There are three significant opinion about safar distance. 1- Zahiri sectarian's opinion. There isn't any restriction about distance and duration of safar. Certain distance for safar is not necessary for applying the conclusions. Effects of safar are valid at any distance. 2- Significant criteria for Safii, Maliki and Hanbeli sectarian is going by foot at least two days with normal speed or two days travel with heavy burden 3- Criteria is three days travel for Hanefi sectarian. At least three days (Shortest days of a year) travel by foot or camel with normal speed are changing the conclusions.

In later periods, scholars convert three days to 18 hours with calculation of the 6 hour is the maximum travel time for each day by foot with normal speed. Some scholars convert to duration calculation to distance and draw a conclusion of 90 km is the maximum distance for a people could walk in 18 hours. Because of that these travelers should be named safari which has traveled minimum 90 km.

In accordance with these opinions, we could make a consideration as there is no verse in the Quran about determining of safar. Although there was traditions of Hz prophet, certain decisions couldn't be made because of difference about sectarian imam's hadiths acceptance criteria.

STRUCTURED ABSTRACT

Safar have been applying for Hz Muhammed age. It has been assessed with different approaches but in these days life conditions as changes in transportation vehicles, it becomes trouble for woman who are going to school, working or traveling. There are many questions in the mind. Specifically, could woman travel alone who have to go to different places to study or want to visit relatives like her parents or do they need a mahram to travel?

These issues haven't discussed in the past. Because most of women haven't travelled to other cities to study or to work. They usually live whole life where they born. They have married with the men who live in same or very close cities. Also they would not feel the need to travel alone because of limited travel vehicles and facilities.

Muslims are in a dilemma today as girls are being absorbed into intensive education and travel possibilities are developing. On one side, the idea of women not being able to travel alone to places farther than the 90 km expedition, on the other side the difficulty of having a mahram beside on all trips. This difficulty could arise from financial impossibilities or from workload of mahram.

In this case, Muslims act contrary to the rules contained in catechism because of necessity. Even the deciders send their girls or spouses alone to places farther than 90 km, on the other hand same deciders support that people should pray as a safari if they stay less than 15 days. It is certain that there is a conflict on this subject. People could be either safari or not on a travel. The most plausible explanation for this conflict is that today's journeys are safer than in the past. If this answer is deemed sufficient, then we should also say that a woman can travel alone safely in metropolitan cities, or at a distance of 5-10 km or less than 90 km. However, as far as we can see in press and media, there is no trust factor when traveling outside the city, even within the city.

If we analyze the sources, we could face that there is no verse in the Qur'an concerning the determination of the safar. Although there are practices of Hz. Muhammed as a circumcision, there could not be made a certain judgment on the these hadiths because especially Ebu Hanife and other sect imams had different hadith acceptance criteria. Hence different opinions emerged. We can express that the classical period jurists have considered two different criteria for journeys. One is distance and the other is time criteria. When these criteria are determined, rests and breaks are included in pedestrian and camel walk.

According to the majority except Hanafis, the journey is defined as a two-day walking distance with average speed or two resting places distance by walk on foot with heavy load. This distance is estimated approximately 88.7 km.

According to the majority of Hanafi, the journey is defined as a three-day walking distance with average speed. A three-day journey corresponds to an eighteen hour period, assuming that people couldn't travel continuously without resting on past day's conditions and also they could travel at least six hours from twilight to noon. Therefore, nowadays the eighteen hour journeys with buses which are now regarded as ordinary travel vehicle on land, should make the application of safar provisions necessary. Also three-day walking distance and eighteen-hour journeys have recently been turned into miles and this distance is determined about 90 km. The acceptance of this determination, invalidates the rules which is mentioned in the classic fiqh books. The reason for this determination is that the implementation of the three-day criteria has become almost impossible in terms of its safar rules. According to this opinion, the traveler is regarded as a safari even if he moves this distance in a shorter time, on the other hand according to the

the classical period Hanafi jurists, anyone can't be safar who goes to 90 km distance.

Here is a question that could come to mind: Is the distance criterion of approximately 90 km, which they have recently identified and agreed upon on almost all scholars, an invariant criteria? The answer to this question is as follows:

We could opine on this issue because the safar distance is not precisely determined by clear verse and hadith. Also technological developments can cause changes in rules based on time and place. Parallel to these developments, it is not possible to consider the pedestrian or camel walk as a criterion because of the significant changes in transportation vehicles. Today, there is no one who travels like this. The vehicles that people usually use must be taken into account.

As a result, it is necessary to accept the criteria of mujtahid imams and other criteria that adopted in subsequent periods. Therefore, it would be correct to say that "if the 18-hour-long distance is traveled by ordinary transportation vehicles, safar rules could be applied" as Elmalılı Hamdi Yazır also supports because of the convenience.

Keywords: Safar, Safari, Distance Criteria, Travel, Duration Criteria

Seferilikte Mesafe Ve Zaman Kriteri İle İlgili Değerlendirmeler

Giriş

Seferilik, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar uygulama alanı bulan, farklı yaklaşımlarla hakkında değerlendirmeler yapılan, ancak özellikle günümüzde tahsil hayatına atılan, hayat şartlarının değişmesi ve ulaşım vasıtalarının gelişmesi sebebiyle tek başına seyahat yapma zorunluluğu hisseden kızlar açısından sorunların çıkmasına sebep olan önemli bir konudur. Şöyle ki, bulunduğu şehirden farklı yerlere okumak için gitmek durumunda olan kız öğrenciler, acaba bu seyahatte tek başına yolculuk yapabilecekler mi? Yine sıla-i rahim yapmak isteyen bir kadın, farklı şehirlerde bulunan ebeveyninin ya da kardeşlerinin yanına tek başına gidebilecek mi? Yoksa bu kimselerin yanlarında mutlaka bir erkek mahreminin bulunması mı gerekecek?

Geçmiş dönemlerde bahsi geçen konular bu açıdan pek tartışılmamıştır. Zira kadınların çoğu, günümüzde olduğu gibi tahsil hayatı için farklı şehirlere gitmez, genellikle doğup büyüdüğü yerlerde yaşar ve hayatlarını orada idame ettirirlerdi. Evliliklerini de ya kendi bulundukları yerleşim birimlerinde ya da yakın mesafelerde bulunan köy ve şehirlerde ikamet eden erkeklerle yaparlardı. Ayrıca seyahat vasıta ve imkânları da çok kısıtlı olduğundan tek başına yolculuk yapma ihtiyacını pek hissetmezlerdi!

Kızların yoğun eğitim hayatına atıldıkları ve seyahat imkânlarının geliştiği günümüzde Müslümanlar ikilem içinde kalmaktadır. Bir taraftan ilmihal kitaplarında yer bulan 90 km. lik (Apaydın, "Namaz", İlmihal I, I, 324) sefer mesafesinden daha uzak yerlere kızların veya kadınların tek başına yolculuk yapamayacakları düşüncesi, diğer taraftan her yolculuk esnasında yanında bir erkek mahremi bulundurma zorluğu. Bu zorluk maddi imkânsızlıklardan kaynaklanabileceği gibi mahrem erkeğin iş yoğunluğundan da kaynaklanabilmektedir.

Bu durumda birçok Müslüman, ne yapalım bunda zaruret vardır diyerek ilmihallerde yer alan hükümlere aykırı uygulamalar içinde kendini bulmaktadır. Hatta bu konuda karar verici konumda

olanlar, bir taraftan kız veya eşlerini 90 km'den uzak yerlere tek başına gönderirken, diğer taraftan gittikleri yerlerde 15 günden az bir zaman kalmaları halinde namazlarını seferi olarak kılmaları gerektiğini söylemektedir. Bu hususta bir çelişkinin varlığı muhakkaktır. Bir kimse böyle bir yolculukta ya seferidir ya da değildir. Bu konuda söylenebilecek en makul açıklama, günümüz yolculuklarının geçmişe göre daha güvenli bir şekilde yapılmakta olduğudur. Bu şekilde verilecek bir cevap yeterli kabul ediliyorsa, o zaman bir kadının metropol şehirlerde veya 5-10 km lik bir mesafede ya da 90 km den daha az mesafedeki yerlere tek başına güvenli bir yolculuk yapabileceğini de söylememiz gerekmektedir. Ancak basın ve yayın organlarında gördüğümüz kadarıyla, değil şehir dışına yolculuk, şehir içinde yapılan yolculuklarda dahi güven unsuru her zaman bulunmamaktadır.

Seferilik konusunun önemi sadece kadınların seyahatiyle sınırlı değildir. Bu önem, kurban ve kısmen de olsa oruç meselesinde de kendini göstermektedir. Çünkü seferiliğin tespitiyle ilgili görüşler bu ibadetlerle ilgili hükümlerin de değişmesine neden olmaktadır. Nice insanlar vardır ki, seferiliğin 90 km ile gerçekleştiği düşüncesinden hareketle gittikleri yerlerde imkânları varken kurban kesmemekte, oruç ibadetini de bilahare kışın kısa günlerde tutarım düşüncesiyle vaktinde eda etmemektedir. Bu konuda seferilik mesafesiyle ilgili ilmihal kitaplarımızda yer alan 90 km şeklindeki hüküm, belki de gerçekte seferi olmayanların kurban ibadetini yerine getirmemesine, Ramazan ayında da oruç tutmamasına sebep olmaktadır.¹

Seferlik, geniş bir konudur. Bunun varlığı konusunda ittifak olmakla birlikte mahiyeti, fıkıh kaynaklarında tartışmalı bir şekilde ele alınmıştır. Biz bu makalemizde seferilikle ilgili genel hükümlerden ziyade, bahsi geçen sorunlardan hareketle tartışmaların yoğunlaştığı sefer mesafesi konusunda geçmişten bugüne verilen hükümlerle, topluma yön veren müçtehitlerin yaklaşımlarını zikrederek bir değerlendirme yapma gayreti içerisinde olacağız.

Seferilik

Sefer, sözlükte ayrılmak, açığa çıkarmak², bir mesafeyi kat etmek anlamlarına gelir. Terim olarak ise “belli bir mesafeyi belli bir niyetle kat etmek” anlamına gelir. Sürekli olarak ikamet ettiği bir yerden ayrılarak ölçüsü hukûken belirlenmiş bir mesafeye gitmeye başlamış olan kişiye seferî veya misafir denir.

Seferin meşruiyeti Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabittir. Kur'an'da sefer kelimesi yedi ayette yer almaktadır.³ Ayrıca sefer anlamında “darabtu'm- fi'l-ard” (Nisâ, 4/ 101.), “ibn sebil” (Bakara, 2/ 177.), “seyr” (Âl-i İmrân, 3/ 137.) gibi kelimeler de yer almaktadır. Sefer kelimesi hadislerde de çokça geçmektedir. Hz. Peygamber hac ve umre yanında askerî ve başka nedenlerle birçok yolculuk yapmış, yanında bulunan sahabeler onun ibadetlerle ilgili uygulamalarını dikkatle izleyip başkalarına aktarmışlardır. Hz. Peygamber sefer mesafesindeki yolculuklarda dört rek'atlı namazları kısaltarak kılmıştır. Bununla ilgili tevâtür derecesine ulaşan rivayetler bulunmaktadır.

Sefer Mesafesi

Sefer mesafesiyle ilgili birçok görüş bulunmakla birlikte öne çıkan üç görüş üzerinde durulacaktır.

¹ Ebû Ca'fer et-Tahâvi, kadının mahremsiz olarak hangi şartlarda yolculuk yapabileceği ile ilgili olarak yedi farklı görüş zikretmektedir. Bkz. “Mahrem Bulunmaması Durumunda Kadının Haccı Meselesi”, Çev. Recep Cici, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, S.7, C.7, s.651- 659.

² Yolculuk insanların iyi ve kötü huylarını ortaya çıkarır.

³ el-Bakara, 2/ 184-185, 283; en-Nisâ, 4/ 43; el-Mâide, 5/ 6; et-Tevbe, 9/ 42; el-Kehf, 18/ 62.

I-Zahiriler Ve Diğer Bazı Müçtehitlerin Görüşü

Zahiri mezhebine mensup müçtehitler, Nisâ süresi 101. ayetinde yer alan “darabtu’m fi’l-ard” kelimesinden hareketle sefer müddeti için bir sınır bulunmadığı görüşündedir. Onlara göre namazların kısaltılmasını mubah kılan ayet mutlakdır. Orada ruhsattan yararlanma konusunda yolcular arasında bir ayırımı gidilmemiştir. Mesafe takdirinin yapılması ayetteki hükme ilave anlamına gelir. Ayrıca Kur’an’ın umum ifadesi “haber-i vahid”le tahsis edilemez. Bu sebeple seferilik hükümlerinin uygulanabilmesi için muayyen mesafeye gitmek şart değildir. Uzak olsun yakın olsun her yolculukta namazlar kısaltılır. (İbn Rüşd, 1985, 131; Kurtubî, 1987, V, s. 353) Zahiri mezhebi müçtehitlerinden İbn Hazm’a göre seferiliğin ölçüsü bir mildir. (İbn Hazm, 1968, V, 3.).

İbn Kudâme’ye göre de seferilikte sınırlama getirmek Kur’an’ın zahirine muhalefet etmektir. Çünkü Kur’an’a göre, her hangi bir mesafe sınırlaması olmadan yeryüzündeki her türlü yolculuk için namazların kısaltılması mubahtır. İbn Kudâme’ye göre sınırlama aynı zamanda sünnete de aykırıdır. Zira Enes b. Mâlik’den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber üç mil veya beş fersahlık bir mesafelik yolculuğa çıktığında namazı iki rek’at olarak kılardı (Müslim, Müsâfirun, 12.). İbn Kudâme açıklamasının sonunda, deliller, ister kısa ister uzun olsun her yolcu için namazları kısaltmayı mübah görenlerin yanındadır diyerek görüşünü açıklamıştır. (İbn Kudâme, II, 257-258.).

II-Cumhur Âlimlerin Görüşü

A-Şafii, Maliki Ve Hanbelilerin Görüşü

Şafii, Maliki ve Hanbelilere göre namazların kısaltılmasını mubah kılan uzun yolculuk, zaman hesabıyla orta yürüyüşle iki günlük yolculuk veya ağır yük ve yaya olarak iki konaklık mesafedir.⁴ Yüklü develerle yürüyüş, konaklama, yeme içme, namaz molaları dâhil mutad bir şekilde yapılan iki günlük⁵ yolculuktur.

Şafii âlimlerinden Remli’ye göre namazı kısaltmak için 8 şart bulunmaktadır. Bu şartlardan biri, uzun bir yolculuğun yapılmasıdır. Bunun ölçüsü gidiş yönünde tahdiden 48 mildir. 48 milden ne kadar az olursa olsun noksanlık, sefer hükmünü düşürür. Bunun için zan yeterlidir. Son dönem Şafii âlimlerine göre seferilik ölçüsünün en azı 81 km’dir. (Remli, II, 257.) Bundan daha az mesafeye gidecek olan yolcu, seferi olarak kabul edilmez.

İmam Malik, seferilik ölçüsünün 4 berid⁶ olduğunu söylemiştir. (İbn Rüşd, I, 131.). Son dönem Mâliki âlimleri seferilik süresi, ağır yük yüklenmiş devenin mutad yürüyüşü ile bir gün bir gece veya iki gündür. Bu da yaklaşık/takribi olarak 81 km’dir. (Zuhayli, 1990, s. 229.)

Hanbeli âlimlerinden Buhuti’ye göre ister kara ister deniz yolculuğu olsun seferiliğin ölçüsü sınırı belirlenmiş/tahdidi değil, yaklaşık/takribi olarak ağır yük ve yaya yürüyüşü veya yaya olarak iki günlük yolculuktur. Bunun rakamsal karşılığı 16 fersah veya 4 berid ya da 48 mildir. Bu da 88.7 km eder. (Buhuti, 2015, I, 292.). Mesafenin bundan bir veya iki mil eksik olması sefer hükmünü değiştirmez. Son dönem Hanbeli âlimlerine göre, uzun yolculuk ister deniz ister kara yolculuğu olsun 4 berid yani ağır yük taşıyan devenin yürüyüşü ile bir gün bir gecelik yolculuktur. (Zuhayli, 1990, 293.). Hangi şartlarda olursa olsun bu asgari mesafenin alınması esastır. (İbn Kudâme, II, 255-256.).

Bu mezheplerde son dönemlerde bir gün bir gece gibi farklı görüşler ortaya çıkmış olsa da, ağırlıklı görüş iki günlük yolculuk olarak kabul edilmiştir. İki günde kat edilecek mesafe 4 berid veya

⁴ İmam Şafii’nin bu konuda 1 gün 1 gece şeklinde farklı bir görüşü de vardır. Son görüşüne göre sefer mesafesi 46 mildir.

⁵ Geceler dahil olmadan 2 günlük mutedil yürüyüş şeklinde görüş olmakla birlikte, gündüzler dahil olmadan 2 gecelik mutedil yürüyüş şeklinde görüşler de vardır. Ayrıca istirahat, yemek ve namaz vakitleri de dahil olmak üzere 1 gün ve 1 gece şeklinde görüşler de vardır.

⁶ Berid, seferilikle ilgili mesafe ölçüsüdür. Bunun karşılığı da 88,7 km’dir.

16 fersah ya da 48 mil olarak takdir edilmiştir. 1 berid 4 fersah, 1 fersah 3 mil, bir mil de 12.000 adım veya 1848 metredir. Bunun karşılığı da 88,7 km'dir. Bu ölçü aslında İbn Abbas'ın koyduğu ölçüdür. Çünkü İbn Abbas, Mekke ile Usfan, Mekke ile Cidde, Mekke ile Tâif arasını iki günlük yol olarak belirlemiştir. (İbn Kudâme, II, 256.)

Cumhur âlimler, ayrıca zikredilen mesafenin katedilmesiyle meşakkat ve sıkıntıların yaşanacağı ve böylece ruhsatların meşru kılınmasının gerekçesi olan seferiliğin gerçekleşeceğini kaydetmişlerdir. (Şîrâzi, Mühezzeb, I, 109.)

Cumhur âlimler görüşlerini genel olarak şu delillere dayandırmışlardır.

1-Hz. Peygamber Medine'ye 4 beridlik bir mesafede bulunan Zatü'n-Nüsub denilen yere yaptığı yolculuğunda namazlarını kısaltarak kılmıştır.

2- İbn Abbas'tan merfu olarak rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir. "Ey Mekke halkı, Mekke Usfan⁷ arasından daha kısa mesafede namazlarınızı kısaltmayınız. Mekke-Usfan arası da 4 beriddir" (Dârekutni, I, 387; Beyhaki, Salat, III, 137.). Dârekutni'ye göre bu hadis mevkuf, Beyhâki'ye göre ise zayıftır.

3- İbn Abbas, Mekke'den Cidde, Usfan ve Taif'e giderken namazlarını kasretmiş ve namazların kasredileceğini, bu yerlerin bunun için uygun olduğunu söylemiştir. İmam Malik, bütün bu yerlerin Mekke'ye olan uzaklığının 4 berid, yaklaşık 88,7 km. olduğunu bildirmiştir (Muvatta, Kasru's-Salat, 3.).

4- İbn Ömer'in Medine'ye 4 beridlik yani 88,7 km'lik mesafede bulunan Reym, Zatü'n-Nüsub ve Taif'e giderken namazları kasrettiği İmam Malik tarafından rivayet edilmiştir (Muvatta, Kasru's-Salat, 3.).

5- İbn Abbas ve İbn Ömer'in 4 beridlik veya 16 fersahlık bir mesafeye gittiklerinde kasr ve iftar ettikleri Buhâri tarafından rivayet edilir. Bu mesafe 16 fersaktır (Buhâri, Taksiru's-Salat, 4.). İbn Abbas ve İbn Ömer bu mesafede namazları iki rek'at olarak kılmış olup kimse onlara muhalefet etmemiştir.

Zikredilen bu delillerden anlaşılmaktadır ki, Cumhur âlimler daha ziyade İbn Abbas ve İbn Ömer'in uygulama ve ifadelerine dayanmaktadır. Hanefilerin esas aldıkları mesh ve kadının mahremsiz sefere çıkmasıyla ilgili hadisler dışında Resulullah'tan sahih bir rivayet olmayınca İbn Abbas ve İbn Ömer'in görüşleriyle amel etmişler ve mesafe birimine bağlı kalmışlar. Sahabe kavli de, hüccet kabul edildiğinden hükümlerin elde edilmesinde delil olarak kabul edilmiştir. Onlara göre bir kimse belirlenen mesafeye normal yürüyüşün dışında çok kısa sürede gitse dahi yine seferi sayılır ve dört rek'atlı namazlarını 2 rek'at olarak kılar (Desuki, I, 359.).

B-Hanefilerin Görüşü

Hiz. Osman, İbn Abbas, İbn Mes'ud, Süfyanü's-Sevri, Süveyd b. Gafle ve İbn Ömer'den gelen bir rivayete göre sefer ölçüsü üç günlük yolculuktur. Bu görüş Hanefi mezhebi tarafından kabul edilmiştir (Yavuz, 1997, 296.). Hanefilere göre namazların kısaltılacağı mesafenin asgari ölçüsü, mutedil bölgelerde yılın en kısa günleri hesabıyla, orta yürüyüş yani normal yaya veya deve yürüyüşüyle üç gün üç gecelik yoldur (Kâsânî, 1986, I, 93.).

Mezhepte fersahlara itibar edilmemiştir. Bütün gün, gece vaktine kadar yürümek şart koşulmamıştır. Çünkü gece istirahat vaktidir. Bütün gün yürümeye insanlar ve hayvanlar güç

⁷ Usfan, Mekke-Medine yolunun 80. Km. sindedir. Allah Resûlü'nün, hicret esnasında, umre ve hac için yaptığı yolculuklarda uğradığı münbit bir vadidir.

yetiremez. Yolculuk için, günlük sabah güneşinin doğmasından zevale (öğleye) kadar yürümek şart koşulmuştur.

Hanefi Mezhebinin en önemli üç imamından biri olan İmam Muhammed'in Mebsut olarak da bilinen el-Asl isimli eserinde, üç günden az bir süre yolculuk yapan kimsenin namazları kısaltamayacağı, üç gün veya daha fazla süre yolculuk yapacak olan kimsenin şehirden çıktıktan sonra namazları kısaltabileceği görüşü yer alır (Şeybani, el-Asl, 2014, I, 265.). Ebu Hanife'nin görüşü de bu yöndedir. Ebu Hanife seferilik kriterini belirlerken mesafeyi değil zamanı esas alarak bunu üç günlük yolculuk olarak açıklamıştır. Üç günden daha az yolculuklarda namaz kısaltılamaz (Şeybani, Kitabü'l-Hucce, 2009, I, 167.). Bu yolculuğun ovada yapılması ile dağda yapılması arasında fark yoktur. Ebu Hanife'den yapılan bir rivayete göre de yolculuğun en azı üç konakla takdir edilmiştir. Üç konakla takdir, üç günle takdire yakındır. Zira her gün mutat olan yürüyüş bir konaktır. Sahih olan görüşe göre yolun kaç fersah olduğuna bakılmaz, aksine kaç gün sürdüğüne veya kaç konak olduğuna bakılır (Merginani, 1986, I, 80.). Ebu Yusuf'a göre de seferilik mesafesi en az iki gün ile üçüncü günün yarısından biraz fazladır (Serahsi, 2009, I, 236.). Hasan b. Ziyad'ın da Ebu Hanife'den bu yönde bir rivayeti vardır.

Şemsüleimme lakabıyla tanınan Serahsi, Mebsut adlı eserinde, namazların kısaltılacağı seferilik süresinin en az üç gün olduğunu ifade etmektedir. Bu süre yaya yürüyüşü veya yavaş ve hızlı olmamak kaydıyla deve yürüyüşüdür (Serahsi, I, 235.). Serahsi, zaman kriterinin daha objektif bir ölçü olduğunu şu ifadelerle izah etmektedir: Fersahla takdirin bir anlamı yoktur. Zira ovada, dağda, karada ve denizde yol durumları dolayısıyla fersah ölçüsü farklı olur. Ovada bir fersah ile dağlık arazide bir fersah aynı olmaz. Ölçü zamanla ve merhalelerle (konaklarla) takdir edilmelidir. Bu durum insanlar nezdinde malumdur. Bu ölçüler objektiftir. Bir tereddüt olduğunda insanlara yani örfe başvurulur (Serahsi, 2009, I, 236.)

Hanefi mezhebi fıkıh âlimlerinin büyüklerinden Kuduri (ö. 428/1037), meşhur eseri Muhtasar'ında dört rek'atlı namazın ikişer rek'at olarak kılınması, orucun yenmesi, mestler üzerine meshin üç gün üç geceye çıkarılması gibi bazı şer'î ahkâmı değiştiren sefer, insanın deve ve yaya yürüyüşüyle en az üç gün üç gece uzakta olan bir yere gitmeyi kastetmesidir (Kuduri, I, 105.) diyerek zaman kriterine vurgu yapmıştır.

Hanefi fıkının en tanınmış ve muteber eserlerinden Merginâni'nin (ö. 593/1197) Hidâye'sinde şu ifadeler yer almaktadır. "Bir takım özel hükümleri içinde barındıran yolculuk, deve yürüyüşü ile veya yaya yürüyüşü ile üç gün üç gecedir." (Merginani, 1986, I, 80.)

Mevsili (ö. 683/1284), Hanefi mezhebinin "Mütûn-i Erbaa" olarak bilinen dört temel metninden biri olan "Muhtâr" adlı eserinde, "Bir kimse deve yürüyüşü ile ve yaya olarak üç gün üç gecelik bir yola gitme kasdıyla şehrin evlerinden ayrılınca, yolcu olur" demektedir. Mevsili, mutat ve vasat olduğu için "deve ve yaya yürüyüşü" nü ölçü almıştır.

İbnu'l-Hümâm'a göre (ö. 861/1457) seferilik hükümlerinin geçerli olabileceği yolculuğun en az müddeti üç gündür. Sefer mesafesini merhale, fersah ve diğer ölçü birimleriyle takdir etmek doğru değildir. Zira tayin edilen mesafe, üç günden az bir zamanda kat edilirse, nassda⁸ belirtilen üç günlük mesh imkânı ortadan kalkacağı için seferilik tahakkuk etmeyecektir. Zira her ne kadar o kişi deve yürüyüşü ile üç günlük mesafeyi bir anda almış olsa bile, seferi olmaktan uzaktır. Aksi takdirde keramet sahibi bir kimsenin uçarak (keramet izhar ederek) üç günlük yolu çok kısa bir zaman diliminde kat etmesi durumunda, namazını kasretmesi gerekecektir. Bu ise meşakkatin mazinnesi olan illetin, yani üç gün ve daha fazla yürüme ölçütünün hiç bulunmadığı bir durumdur. Çünkü üç

⁸ "Mest üzerine mesh (in müddeti) yolcu için üç gün, yolcu olmayan mukim için bir gün bir gecedir." (Ebû Dâvûd, Taharet, 60.)

günlük yolculuk, her yolcunun üç gün süreyle mesh edebileceğini ifade eden nass sebebiyle, seferilikle ilgili hükmün illeti kılınmıştır. Şayet illet yoksa hüküm de yoktur (İbnü'l-Hümmam, II, 4-5.).

Hangi şartlarda yolculuk yapılmış olursa olsun her yolculukta süreye itibar edilir. Buna göre üç günlük seyir her zaman ve her konumdaki yolculukta aranır (İbnü'l-Hümmam, II, 6.). İbnü'l-Hümmam bu görüşleriyle üç günlük zaman süresini seferiliğin gerçekleşmesi için esas almaktadır (Özcan, 1997, s.106).

Şürünbülali, (ö.1069/1659) Nuru'l-İzah isimli eserinde şu ifadeleriyle konuyu merhale veya mesafe ile değil, eyyam (günler) ifadesiyle değerlendirmiştir. Hükümlerin değişmesine sebep olan en az yolculuk müddeti, yılın en kısa günleriyle ve dinlenerek orta yürüyüşle en az üç gün süren bir yolculuktur. Orta hızdaki bir yürüyüşle, karada deve veya yaya yürüyüşü ve dağda da buna muadil yürüyüş kastedilmektedir (Şelebî, 1985, s.83.).

Son dönem Hanefî fakihlerinin önde gelenlerinden İbn Abidin (ö.1252/1836), Alâeddin el-Haskefi'nin ed-Dürrü'l-Muhtâr adlı eserine yaptığı hâşiyesinde üç günlük yolculuğu şöyle açıklar. Yolcu, birinci gün sabah erken yola çıkar da zeval vaktine kadar yürür; konak yerine vararak istirahat için oraya iner. Bu bir merhalelik yoldur. Orada geceleyip ertesi gün yine sabah erken yola çıkar ve zeval geçinceye kadar yürür. Üçüncü gün de yine erkenden yola çıkarak zeval vaktine kadar yürüyerek yolculuk yapar. Bir günlük yürüyüşler bir merhalelik yürüyüşlerdir (İbn Abidin, I, 526).

Hanefî mezhebinin, fetva için tercih edilen ve kuvvetli rivayetlere (zâhirü'r-rivâye) dayanan görüşlerini esas alan, 1664-1672 yılları arasında kaleme alınan ve Hindistan dışında daha çok el-Fetâvâ'l-Hindiyye adıyla tanınan fetva kitabında, seferiliğin süresi ile ilgili olarak şu bilgilere yer verilmektedir. Bir kimse, sabahın erken saatinden öğleye kadar yürüyüp merhalesine varsa ve oraya konaklasa, orada yatsa ve gecelese, sonra ikinci ve üçüncü günlerde de böyle yapsa, bu kimse misafir (yolcu) olur.” (Komisyon, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 138.).

Bazı Hanefîler de seferilik için belirli bir mesafe ölçüsünü dikkate almışlar, bu süreçte mesafenin en az uzunluğu günde 5 fersah olmak üzere 3 günde 15⁹, 18, 21 ve 24 fersah¹⁰ olarak belirlenmiş ve müftabih görüşü olarak 18 fersahlık mesafe kabul edilmiştir. Ancak zamanı ölçü birimi olarak tercih eden müçtehitlerin çoğunluğu tarafından bu görüş tenkit edilmiştir (Kâsânî, I, 93; İbnü'l-Hümmam, II, 4).

Bütün bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, Hanefîlerde müftabih görüşü, sefer mesafesinin üç günlük yol olduğudur. Bu yol normal yaya yürüyüşü ile veya istirahat dâhil deve yürüyüşü ile her gün sabahdan öğleye kadar olan yolculuktur. Klasik kaynaklarda bunun saat veya uzunluk ölçüleriyle tespiti söz konusu değildir.

Kur'an'da, “sefer” kelimesi, mutlak ifadelerle zikredilmiş, üç günün esas alınması, müddet ve mesafe ile ilgili bir açıklama yapılmamıştır. Bu konuda mevcut rivayetlerin hemen hemen tamamı, Hz. Peygamberin uygulamaları ve O'nun fiillerini anlatan farklı rivayetlerle anlatan sahabe sözlerinden ibarettir. Dolayısıyla konuyla ilgili sübutu ve delaleti kat'i bir nassın bulunmadığını söylemek mümkündür.

Mevcut delillerin fiili sünnet olması sebebiyle, sahabe devrinden itibaren bu rivayetler farklı şekillerde değerlendirilmiş ve buna bağlı olarak farklı sonuçlar elde edilmiştir.

Seferiliğin müddet ve mesafesiyle ilgili Hanefîlerin sünnete dayalı delilleri kısaca şunlardır.

⁹ Günde 5 fersah yol alınırsa 3 günde 15 fersah yol alınabilir. (Kâsânî, *a.g.e.*, I, 93.)

¹⁰ İslami kaynaklarda 1 fersahın 3 mil olduğu ittifakla kabul edilir. Buna göre 1 fersah 1848 x3=5.544 m dir.

1-“*Mukim olan bir gün bir gece, misafir (yolcu) üç gün üç gece, mesheder*” (Müslim, Tahâret, 24; İbn Mâce, Tahâret, 86; bkz. Nesâî, Tahâret, 99.). Bu hadis, Ebû Dâvûd’da şu şekilde yer almaktadır. “*Mest üzerine mesh (in müddeti) yolcu için üç gün, yolcu olmayan mukim için bir gün bir gecedir.*” (Ebû Dâvûd, Tahâret, 61.).

Hadis metninde yer alan “*üç gün üç gece, mesheder*” şeklindeki Hz. Peygamber’in ifadesi, misafir hakkında sefer süresinin tayini için zaman ölçüsü olarak verilmiştir. Buna göre kendisine misafir denebilen herkesin, üç gün üç gece süre ile yani 72 saat, mest üzerine meshetmesi caizdir. Çünkü “el-Misafir” kelimesinin başında bulunan “el” harf-i tarifi, istiğrak için olup bütün yolcuları içine alır. Yolculuğun da en az müddeti üç gündür. Üç günden daha az sürede sona erecek yolculuk için, hadiste ifade edilen üç günlük mest müddeti gerçekleşmemiş olur. Dolayısıyla kişi, üç günden az süren yolculuklarda seferi (yolcu) sayılmaz (İbnu’l-Hümâm, a.g.e., II, 4.). Aliyyu’l-Kari de bu hadisin sefer müddeti için uygun bir delil olduğunu söylemektedir.

2-“*Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında babası veya erkek kardeşi veya kocası veya oğlu veya nikâhı haram olan birisi bulunmaksızın üç günlük ve daha fazla yola çıkması helal değildir.*” (Ebû Dâvûd, Menâsik, 2). Bazı hadislerde kadınların kendisiyle sefere çıkabileceği kimselerle ilgili olarak bu kadar detaya girilmeden sadece “mahrem” kelimesine yer verilmiştir.

Hanefiler bu hadisten hareketle, bir kadının yanında mahremi olmadan üç günlük veya daha uzun süreli yolculuğa çıkmasının caiz olmadığını söylemişler. Üç günlük mesafeden daha kısa yolculuğa yalnız başına çıkmasında ise bir sakınca görmemişler. Hz. Peygamber’in bu mesafeyi “üç gün” olarak belirlemesinin anlamı budur. Şayet sefer süresi üç gün ile sınırlanmış olmasaydı, bu süreden daha az bir mesafeye giden kimsenin seferi olması gerekirdi.

Hanefiler, seferilik konusunu bu hadisin hükmüne kıyas etmişler (Şeybânî, Asl, I, 265; Şeybânî, Hucce, I, 167.). Nitekim Kâsânî, bu hadis ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır. “Eğer sefer, üç günlük mesafe ile takdir edilmemiş olsaydı, hadislerde seferin üç günle tahsis edilmesinin bir anlamı olmazdı.” (Kâsânî, I, 94.).

Konuyla ilgili delil getirilen yukardaki hadislerin ikisi de meşhurdur. Eğer ayetteki (bkz. el-Bakara, 2/ 185.) mutlak ifadenin takyidi nesihtir denirse, meşhur haberle kitabın neshinin caiz olduğunu söylemek mümkündür (Kâsânî, I, 94.). Bu durumda da zaman ve mesafe bakımından bir takdirin söz konusu olmadığı şeklindeki görüşlere de katılmak mümkün değildir.

C-Son Dönem Âlimlerin Görüşü

Hanefi klasik kaynaklarına göre hükümlerde değişiklik gerektiren yolculuk, normal yürüyüşle en az üç gün veya daha fazla süren yolculuktur. Hanefi fukahasının ekserisi, seferilik süresinin yukarda zikredilen hadislerin delaletiyle, gecesıyla birlikte üç gün olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Bu kriterin belirlendiği geçmiş dönemlerde cari olan yolculuk şekli ve teamülü dikkate alınarak normal kervan yürüyüşüyle, gece ve diğer istirahat vakitleri çıkarılarak fiilen yol kat edilen ortalama süre, günlük 1 merhale (konaklık) yol kat edecek kadarlık bir süre olduğu belirlenmiştir. Buna göre bir kimsenin seferi sayılabilmesi için gerekli toplam süre, üç günde üç konaklık yol kat edecek kadar süre olmaktadır.

Bu üç günlük süreyi sonraki dönem fakihleri, gece ve istirahat için ayrılan süreleri çıkardıktan sonra fiilen yolculuk yapılan kısmı, yılın kısa günleri de dikkate alınarak günlük fersaha çevirmişler. Nitekim fakihler 15, 18, 21, 24 fersah şeklinde farklı mesafelerle üç günlük süreyi takdir etmişlerdir. Bu şekilde takdirlerde bulunan müçtehitler, seferiliğin üç gün olduğu yönünde kanaat belirtmişlerdir (İbnu’l-Hümâm, II, 4.).

Ömer Nasuhi Bilmen de şu sözleriyle fersah ölçüsünün dikkate alınması halinde birçok meselenin çözümü kavuşacağını söylemektedir. “Fersahlar düz yerler ile dağlık ve derelik yerlere göre değişir. Mesela, düz bir yerde bir fersah mesafe bir saatte alınabileceği halde, dağlık bir yerde böyle bir mesafe bir saatte alınamaz. Onun için bu hususta fersah bir ölçü sayılmamalıdır. Şu da var ki, fersaha itibar edildiği takdirde birçok mesele çözülmüş olur.” (Bilmen, İstanbul, 1975, 174.). Bu sözlerin devamında da 18 fersahlık mesafenin kat edilmesi halinde sefer müddetinin tahakkuk edeceği ve seyir vasıtalarının halini dikkate almaya ihtiyaç kalmayacağını ifade etmiştir.

Daha sonra gelen fakihler de üç günlük süreyi saate çevirmişler. Bunun için de yılın kısa günleri dikkate alınarak normal yürüyüşle her gün için ortalama 6 saat olmak üzere, üç gün için toplam 18 saat belirlemişler. Bu belirleme yapılırken 1 konaklık mesafenin kervan yolculuğuyla veya yaya olarak tecrübe edilmek suretiyle 18 saatte 3 konaklık yol katedilebileceği kabul edilmiştir.

Bazı Hanefî fakihler bunu saat olarak kabul etmiş ve bilahare saatleri de kilometreye çevirmişler. Örneğin İbn Abidin’e göre 3 konaklık mesafe, Mısır ve onun arzındaki bölgelerde tahmini 20 saat 15 dakikadır. Şam’da ise senenin en kısa gününde tahmini olarak 19 saat 40 dakikadır. Normal uzunluktaki günlerde ise günde ortalama 7,5 saat yürüyüşle takriben 22,5 saattir (İbn Abidin, I, 526, 527.).

Üç günde kat edilecek 3 konaklık mesafe de günümüz ölçü birimiyle 90 km olarak belirlenmiştir. Bu durum dikkate alınarak son dönemlerde yazılan birçok Hanefî ilmihal kitaplarında 90 km civarında bir yolculuğun seferi sayılabilmek için yeterli olacağı belirtilmiştir. Görülüyor ki, bu görüşte olan Hanefîler kendi mezheplerinin temel görüşleri olan üç günlük vasat yürüyüşü terk edip dolaylı olarak da olsa adeta seferilik için zamanı değil cumhurun görüşü olan mesafeyi kriter olarak kabul etmişlerdir.

1986 yılında vefat eden eski Erzurum Müftüsü Osman Bektaş, “Risaletü’s-Sefer” adlı eserinde İbn Abidin’in “aslında illet meşakkattir. Fakat sefer onun yerine geçirilmiştir. Ancak meşakkatin illet olabilmesi, iptidaen/başlama ve bekaen (yani devam itibarıyla) illet olması şartıyla sabit olur. İptidaen illet olması üç günlük yola gitmeyi kastederek şehrin evlerinden ayrılması, bekaen illet olması ise yolculuğun üç güne tamamlanması ile tahakkuk eder.” (İbn Abidin, I, 528.) şeklindeki açıklamalarına yer verdikten sonra şunları söylemiştir. “Muhtemeldir ki, belki de bu noktadan hareketle âlimler mutlak olarak her sefere çıkan kimseye ruhsat vermemişler aksine, sefer için bir müddet tayin etmişler ve bu müddeti de yolcuların kendi durumlarına göre beyan etmişlerdir. Yeni vasıtalarla yapılan yolculukta özellikle de üç günden aşağı olan sürelerde illet nerdeyse kesinlikle yok olmuş vaziyettedir. Dolayısıyla ruhsat hükmünün de buna göre olması gerekir. İletin yokluğunda hükmünün de olmayacağı, pek çok hükümde kendisini göstermektedir. Seferilik konusunda da illet bulunmadığında ruhsat hükümleri uygulanmaz. Daha evvelden söylediğimiz gibi hükümler, illetlerine göre şekil alır. İlet varsa hüküm de vardır. İlet yoksa hüküm de yoktur.”¹¹

Osman Bektaş, yukardaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere seferiliğin illetini tam meşakkat olarak kabul etmekte ve meşakkatin de ancak üç gün üç gece ile gerçekleşeceği, günümüz seyir vasıtalarıyla belirtilen sürenin altında yapılacak yolculuklarda tam meşakkatin gerçekleşmeyeceği, dolayısıyla bu gibi durumlarda ruhsat hükümlerinin uygulanamayacağı kanaatindedir.

Ayrıca Osman Bektaş, fukahanın “deve ve yaya yürüyüşlerinden” kasıtlarının kafiye yürüyüşü olduğunu, zamanımızda meşhur ve yaygın olan “kafiye”nin karada hiç şüphesiz tren kafilesi olduğunu, yaya yürüyüşüyle üç günde katedilen mesafenin bir günün bir kısmında kat edilmesi ve

¹¹ Zeki Koçak’ın kaleme aldığı Erzurum Müftüsü Osman Bektaş Hocanın Sefer Risalesi’nin tahkikli neşrinden, (Koçak, Zeki, “Erzurum Müftüsü Osman Bektaş Hocanın Sefer Risalesi -Tahkikli Neşr, Tercüme Ve Değerlendirme-” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2015, S.43, s.66.

bunun çokça tahakkuk etmesi hatta asırlar boyu insanın örflerinde süreklilik arzemesi halinde bile hafifletmeye medar olamayacağını ifade ederek günümüzde 90 km'lik bir mesafenin kısa sürede katedilmesi halinde seferi olunamayacağını ifade etmektedir (bkz. Koçak, 63.).

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tefsirinde seferilik konusunda Hanefi mezhebinin görüşlerini tartışmasız kabul etmektedir. Bunla birlikte klasik Hanefi kitaplarında seferiliğin kriterleri hakkındaki “seyri vasatla üç günlük yol” ifadesinde geçen seyri vasatın zamanın mutat vasıtalarıyla seyri vasat olduğunu söyleyerek görüşünü şöyle açıklamıştır. “İyice kani oldum ki treni ata benzetmekte ve demiryolunu deve yolu zannetmekte çok yanlış olmuştuk. Fıkıh bize bu yanlışımızı gösterip dururken farkına varmıyorduk. Kitaplar bize şer'an seferi, **gidilen yolda mutat olan seyri vasat ile en az üç günlük mesafe katedecek kadar** diye tarif ederek, bu konuda bütün esasın, mutat alışılmış ulaşım vasıtasıyla yolculuğu gösterip dururken biz deve gidişinin ve ayakla yürüyüşün aslı mutlak olduğunu zannetmiştik. Ve her yolun kendi mutadına göre hesap edilmesi gerektiğini düşünmemişiz.”(Yazır, 1970, VIII, XI.). Elmalılı, bu sözleriyle eskiden mutat alışılmış ulaşım vasıtasının yaya veya deve yürüyüşü olduğu için bu şekilde yapılan üç günlük veya on sekiz saatlik yolculuğun esas alındığını, kendi zamanında ise mutat yolculuk vasıtaları farklılaştığı halde yine de yaya veya deve yürüyüşü ile ilgili hükümlerin aynen uygulanmaya devam ettiğini söyleyip bu anlayışın yanlış olduğunu savunmuştur.

Elmalılı, demiryolu, ne deve yoludur, ne yaya yoludur. Ancak tren yoludur. Orada yalnız trenle yolculuk yapılır. Hatta orada başka türlü yolculuk yapmak hem yasaklanmıştır hem de tehlikelidir. Aynı zamanda trenle yapılacak yolculuklar için umumi bir yoldur. Binaenaleyh tren yolcusunun da, trenin mutat seyriyle üç günden yani en az on sekiz saatten daha aşağı süren yolculuklarda sefer ruhsatından istifade etme hakkı yoktur diyerek **yolculuk hangi vasıta ile yapılıyorsa o vasıtanın üç günlük, yani on sekiz saatlik yolculuğunun esas alınması gerektiğini** ifade etmektedir. Buna göre yolculuk demiryolu ile yapılıyorsa bununla on sekiz saatlik yolculuk, deniz yolculuğu yapılıyorsa bunun için de mutat halini alan vapurla on sekiz saatlik yolculuk dikkate alınmalıdır (Yazır, VIII, XII.).

Elmalılı, “bugün kara, deniz yollarından başka bir de hava yolu başlamıştır. Bunu da ayrıca kendi mutadına göre hesap etmek icap ettiğini ancak hava yolu henüz umum için mutat hale gelmemiştir” diyerek henüz uçağın umumi bir seyahat aracı olmadığını söylemekle birlikte, uçağın hava yolunda tek seyahat aracı olması hasebiyle bunun kendi yolunda mutat olarak kabul edilmesinin fıkhen daha uygun bir değerlendirme olacağı kanaatini ifade etmektedir (Yazır, VIII, XII.).

Elmalılı, yine “eğer **uçaklar** dahi umum için mutat hâlini alırlarsa hava yolu onların ortalama hızıyla ölçülmek lazım geleceği gibi **otobüsler** için de trenler gibi, kendi yollarının ortalama seyri üzerine itibar edilmeleri lazım geleceğinde de tereddüt etmem.” (Yazır, VIII, XII.) diyerek kendi dönemlerinde henüz toplumun tümü tarafından mutat halde kullanılmayan bazı hızlı araçların seyrinin dikkate alınmaması gerektiği şeklindeki hükmün kendi zamanında otomobiller için geçerli olduğunu söylemektedir. Ancak ifade etmek gerekir ki otobüsler günümüzde kara yolu için mutat seyir vasıtası haline gelmiştir. Elmalılı'nın bu görüşüne göre günümüzde otobüslerle yapılan yolculuklarda seferilik hükümleri için on sekiz saatlik yol esas alınmalıdır.

Elmalılı, “Ben sefer müddetinin üç gün hesabı ile en az on sekiz saatten aşağı olmamasında ısrar ediyorum. Vapur ve trenle gidenlerin sefer müddetini üç gün hesap etmemek, bu meşhur ve müsellemler olan esasa muhalif olduğundan dolayı hata ve günahıdır diye tashih etmek istiyorum. Fıkıh kitaplarında meşhur olan kavi, “*mesiretu selaseti eyyamin bi's-seyri vasat*” değil mi? Benim de devam bu” diyerek sefer mesafesinin on sekiz saatten daha az olamayacağını ifade etmektedir. Hatta Elmalı sefer müddetini günlük altı saat olarak az bulduğunu, sekiz'er saatten yirmi dört saat olarak

tespit edilmesinin ihtiyata daha uygun olduğunu belirtiyor. Ancak on sekiz saati kolaylık olarak gördüğü için şimdilik ondan ayrılmadığını söylüyor (Yazır, VIII, XIII.).

Elmalı'ya göre günün mutat vasıtasıyla on sekiz saatte gidilebilecek bir yere daha hızlı bir araçla daha az bir zamanda gidilse seferilikle ilgili hükümlerden istifade edilemez. Zira iki gün yaya yol giden kimseye sefer ruhsatını vermezken, yarım günlük yolculuklarda sefer ruhsatından istifade ettirmek, şer'i ahkâma muhalefet etmek, anlamına gelir. Elmalılı, böyle bir mütalaanın re'sen bir içtihaat değil fıkıh kitaplarındaki tarif ve tal'ilin yeni hadiseye tatbiki olduğunu, tahkiki menât olduğunu, bunda tahrici menât ve tenkihi menâtın bulunmadığını, bir kavlin de tercih edilmediğini, sadece bir tatbik yani kendisinin yaptığı fıkhi bir çalışma olduğunu söylemektedir (Yazır, VIII, XII.).

Değerlendirme Ve Sonuç

Seferiliğin tespiti ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de ayet bulunmamaktadır. Sünnet olarak Hz. Peygamber'in uygulamaları bulunmakla birlikte özellikle Ebu Hanife ile diğer mezhep imamlarının hadis kabul kriterlerinin birbirinden farklı olması sebebiyle aynı hadislerden hüküm çıkarma yoluna gidilememiştir. Dolayısıyla farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu durumdan hareketle ifade edebiliriz ki, klasik dönem fakihleri yolculukla ilgili iki farklı kriteri dikkate almışlar. Biri mesafe diğeri ise zaman kriteri. Bu kriterler tespit edilirken normal yaya veya deve yürüyüşüyle gerekli dinlenme ve molalar da dâhil olmak üzere belirlenmiştir.

Cumhura göre yolculuk zaman hesabıyla orta yürüyüşle iki günlük yolculuk veya ağır yükle ve yaya olarak iki konaklık mesafedir. Bu mesafe de takribi olarak 88.7 km olarak hesaplanmıştır.

Hanefilerin çoğunluğuna göre yolculuk, orta yürüyüşle üç günlük bir mesafeden ibarettir. Buna "üç konak" veya "üç merhale"de denir. Bir kişinin o günkü şartlarda mütemadiyen hiç durmadan seyrü sefer yapamayacağı, günlük fecir vaktinden zeval vaktine kadar en az altı saat yolculuk yapabileceği kabul edilince, üç günlük yolculuk on sekiz saatlik bir zamana tekabül etmektedir. Bundan hareketle günümüzde karada mutat seyir vasıtası olarak kabul edilen otobüslerle on sekiz saatlik sürede yapılacak seyahatler, yolculuk hükümlerinin uygulanmasını gerekli kılmalıdır. Ancak bu üç günlük yol veya on sekiz saatlik yolculuk, son dönemlerde kilometreye çevrilmiş ve bu mesafe takriben 90 km. olarak belirlenmiştir. Bu belirlemenin ilim çevrelerinde kabul görmesi, klasik fıkıh kitaplarında yer alan bahsi geçen uygulamayı geçersiz kılmaktadır. Bu belirlemenin sebebi, ifade edildiğine göre çağımızda hızlı ulaşım araçlarının ortaya çıkması sonucu, üç günlük süre ölçütünü uygulamanın, seferilik hükümleri açısından neredeyse imkânsız hale gelmiş olmasıdır (Apaydın, I, 324.). Bu anlayışa göre yolculuk yapan kimse, süratli bir şekilde bu mesafeyi daha kısa sürede katederse yine seferi sayılmaktadır. Klasik dönem Hanefi fakihlerine göre ise 90 km lik mesafeye nasıl gidilirse gidilsin seferi olunmaz.

Bu konuda hüküm verirken sefer halinin namaz, oruç, kurban, mahremsiz yolculuğa çıkamama vb. şer'i hükümlerin değişmesine sebep olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü daha önce zikredildiği gibi seferi olmayan bir kimsenin seferilik hükümleri uygulamasına sebep olma söz konusudur. Bu bakımdan seferilik kriterleriyle ilgili bir değerlendirme yapmanın elzem olduğunu düşünmekteyiz.

Her şeyden evvel yolculuğun tanımıyla ilgili geçmiş dönemlerde yapılan değerlendirmeleri, İslam hukukçalarının bulundukları dönem şartlarını dikkate alarak yaptıklarını söylemek mümkündür. Günümüz şartlarında ortaya çıkan seyir vasıtalarıyla, müçtehit imamlar ve sonrası dönemlerdeki seyir vasıtaları arasında çok ciddi farklar bulunmaktadır. Asrımızda yaygın seyir vasıtaları olan gemi ve uçaklarla harici mekânlarda geceleme ihtiyacı hissedilmeden yolculuk yapılabilmektedir. Kara yolunda da otobüsler kısa molalar hariç üç günün karşılığı olarak 72 saat hiç durmadan seyrüsefer yapabilmektedir. Aslında bu hızlı seyir vasıtalarıyla 72 saat yolculuk yapılması

halinde sefer hükümlerinin uygulanması gerekir. Ancak kolaylıkları ihtiva etmesi bakımından 72 saat üzerinde değil, 18 saatlik sefer mesafesi üzerinde karar kılınmıştır. On sekiz saatlik süre, üç günlük yolculuğa denk kabul edilmiştir. Ancak bu sürenin günümüzde üç günlük yolculuğa tekabül etmediğini söylemek mümkündür. 18 saatlik sürenin üç günlük yolculuğa tekabül etmesi mümkün olmayınca 90 km'lik mesafenin buna tekabül etmesi hiç düşünülemez.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Son dönemlerde tespit edilen ve neredeyse ilim erbabının üzerinde görüş birliğine vardıkları yaklaşık 90 km'lik mesafe kriteri değişmez bir ölçü müdür? Bu sorunun cevabını şöyle verebiliriz:

Seferilik mesafesi nasslarla kesin bir şekilde belirlenmemiştir. Taabbudi olmadığından değişmez de değildir. Üzerinde fikir yürütülebilir. Zira teknolojik gelişmeler, zaman ve mekân unsuruna dayalı olarak hükümlerin değişmesine neden olabilir. Bu gelişmelere paralel olarak seyir vasıtaları dünya nezdinde çok önemli değişikliklere uğradığından kriter olarak hala geçmiş dönemlerde yapılan yaya veya deve yürüyüşünü dikkate almak mümkün değildir. Günümüzde, hele hele ülkemizde bu şekilde yolculuk yapan kimse kalmamıştır. İnsanlar hangi vasıtalarla yaygın bir şekilde yolculuk yapıyorsa o vasıtaların dikkate alınması gerekir.

Ayrıca seferiliğin asıl illetinin meşakkat olduğunu söylemek mümkündür. Ancak meşakkat kişilere göre değişkenlik arz ettiğinden, meşakkat yerine sefer, illet olarak ikame edilmiştir. İletin sefer olduğunu dikkate aldığımızda, seferilik mesafesini kat edenlerin kolaylık hükümlerinden yararlanacağını söyleyebiliriz. İletin meşakkat olduğunu düşündüğümüzde ise, sefer mesafesinden daha az yerlere gidildiğinde kolaylık hükümlerinden istifade edilmesi gerektiğini söylememiz gerekecektir. Nitekim son dönemlerde ne şekilde, hangi seyir vasıtasıyla yolculuk yapılırsa yapılsın seferilik hükümleri için illet olduğu söylenen meşakkatin, kaçınılmaz olduğu kanaati mevcuttur. Ancak bu kanaatin isabetli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü yolculuk fikrinde meşakkat olmakla birlikte, bizlerin yaptığı yolculukla, asr-ı saadetten bu yana yapılan yolculuklar arasında çok fark vardır. Günümüzde seyahatlerin yapıldığı konforlu araçları, yolculuk esnasında yeme, içme vd. ihtiyaçları en güzel şekilde karşıladığımızı, otel vb. yerlerde en güzel şekilde istirahat ettiğimizi, teknik imkânlar sebebiyle bulunduğumuz yerden birçok faaliyeti yapabildiğimizi dikkate aldığımızda, külfet içeren bir meşakkatin varlığından söz edemeyiz.

Günümüz yolculuklarında meşakkatin kaçınılmaz olduğu söylenirse, bu durumda aralarında sefer mesafesi olmayan bir "il"den diğer bir "il"e veya ilçeye ya da metropol ilin kendi içinde, mesleki veya gezi amaçlı yapılacak kısa mesafeli gidiş gelişlerde de bir çok insan için meşakkatin yokluğunu inkâr etmememiz gerekir. Meşakkatin varlığı veya yokluğuna göre kriter belirlemeye kalkılırsa 90 km den daha az mesafelere yapılacak yolculuklarda da sefer hükümlerinin uygulanması gerektiğini söylememiz gerekecektir.

Mezhep içerisinde mutlak otorite olmamakla birlikte İmam Muhammed'e ait kitapların mezhep içerisinde bir üstünlüğü vardır. O'nun el-Asl ve Kitabu'l-Hucce isimli eserlerinde de üç günden az bir süre yolculuk yapan kimsenin namazları kısaltamayacağı hükmü yer almaktadır. İmam Muhammed'in bu görüşü mezhep imamı Ebu Hanife'nin görüşüyle örtüşmektedir. Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e ait görüşlerin diğer müçtehitlerin görüşleriyle aynı seviyede olmayacağı aşîkardır.

Hanefi mezhebinin muteber metinlerinden Kuduri'nin Muhtasar'ı, Merginani'nin Bidaye'si, Mevsili'nin Muhtar'ı gibi Zahiru'r-Rivaye olan, mezhep görüşünü nakletmek amacıyla telif edilmiş temel metinlerde de seferilik süresi üç gün üç gece olarak zikredilmiştir. İlim erbabınca da malumdur ki, görüş farklılıkları bulunduğu, Mütun-i Erbe'a durumundaki görüşler, diğer kaynaklarda yer alan görüşlere tercih edilir.

Sonuç olarak müctehit imamlar ve sonraki dönemlerde kabul edilen kriterlerin esas alınması gerektiğinden hareketle, Elmalılı Hamdi Yazır'ın da kolaylıklar ihtiva etmesi sebebiyle kabul ettiği "18 saatlik mesafenin günümüz mutat seyir vasıtalarıyla kat edilmesi halinde seferilik hükümlerinin uygulanacağını" söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Kur'an- Kerim

Kütüb-i Sitte

Apaydın, H. Yunus, "Namaz", *İlmihal I*, T.D.V. Yayınları, ts.

Baktır, Mustafa, "Seferilikte Azimet ve Rusat", *Seferilik ve Hükümleri*, İstanbul, 1997.

Beyhaki, es-sünenü'l-Kübra, Hind, ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 1975.

Buhuti, *Şerhu Münteha'l-İradat*, 2015.

Darekutni, *Sünenü'd-Darekutni*, Kahire, 1996.

Desuki, Muhammed b. Ahmed, *Haşiyetu'd-Desuki ala Şerhi'l-Kebir*, ts.

Ebü Ca'fer et-Tahâvi, "Mahrem Bulunmaması Durumunda Kadının Haccı Meselesi", Çev. Recep Cici, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, S.7, C.7.

Erdem, Suat, "İslam Hukukunda Seferiliğin Ölçütü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, S.18.

İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, ts.

İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Mısır, 1968.

İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, ts.

İbn Kudâme, *el-Muğni*, ts.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, İstanbul, 1985.

Kâsâni, *Bedâyi'u's- Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâyi'*, Beyrut, 1986.

Koçak, Zeki, "Erzurum Müftüsü Osman Bektaş Hocanın Sefer Risalesi -Tahkikli Neşr, Tercüme Ve Değerlendirme-" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2015, S.43, s.66.

Komisyon, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, Beyrut, ts.

Kuduri, *Muhtasar (Lübab ile Birlikte)*, Beyrut, ts.

Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Mısır, 1987.

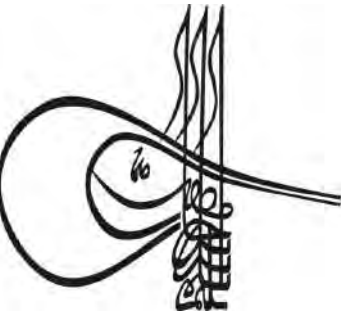
Malik b. Enes, *el-Muvatta*, ts.

Merginani, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul, 1986.

Özcan, Abdullah, "Fakihlerin Seferilikle İlgili Hadislerden Hüküm Çıkarma Usulleri", *Seferilik ve Hükümleri*, İstanbul, 1997.

Remli, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, ts.

-
- Serahsi, *Kitabu'l-Mebsut*, Beyrut, 2009.
- Şelebî, Ebû Zeyd, *el-Miftah Şerhu Nuri'l-İzâh*, Mısır, 1985.
- Şeybani, Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-Hucce*, 2009.
- Şeybani, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, 2014.
- Şirâzi, Mühezzeb, ts.
- Yavuz, Yunus Vehbi, “Seferilik Şartları”, *Seferilik ve Hükümleri*, İstanbul, 1997.
- Yaylalı, Davut, “Seferilik Hükümleri” *Seferilik ve Hükümleri*, İstanbul, 1997.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1970.
- Zuhayli, Vehbe, *Fıkhu'l-İbadat*, 1990.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Veli ATMACA – Yrd. Doç. Dr. Selahattin YILDIRIM

This article was checked by iThenticate.

HANEFÎ USÛLCÜ HABBÂZÎ’NİN (Ö. 691/1292) BAZI HADÎS USÛLÜ KONULARINA YAKLAŞIMI*

Nurullah AGİTOĞLU**

ÖZET

Hadisler İslam’ın ikinci temel kaynağıdır. Usûlcüler Kur’an ve hadîs metinlerini nass terimi çerçevesinde incelemiştir. Müslüman âlimler arasında sünnete ve hadislere uyma, onları delil ve örnek alma konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Görüş ayrılığı sünnetin ve hadislerin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusundadır. Bu noktada usûlcülerin özellikle de Hanefi usûlcülerin konuya yaklaşımları dikkat çekmektedir. Sünnet, haber, mütevatir, meşhur, âhâd vb. konulara yaklaşımları hadisçilerden bazen farklı olabilen usûlcü âlimlerden biri de Hanefi usûlcü Habbâzî’dir. 629 (1232) yılında Hucend’de doğan, Hârezm’e ve Bağdat’a geçip oralarda ilimle meşgul olan Hanefi fakîhi ve usûlcüsü Ebû Muhammed Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî daha sonra Şam’a dönüp el-Hâtûniyye el-Berrâniyye Medresesi’nde ders vermeye başlamıştır. Bu medresede ders verebilmek için dönemin en üstün Hanefi âlimi kabul edilmek gerekiyordu. Onun bu vasıfta bir âlim, fıkıhın hem usûlünü hem de fûrûununu çok iyi bilen bir fakîh, aynı zamanda ibadet ve zühd ehli bir kişi olduğundan bahsedilmiştir. Hanefi fıkıhının önemli kaynaklarından el-Hidâye’nin şerhi olarak hazırladığı *Şerhu’l-Hidâye*, Kelâma dair yazdığı *el-Hâdî fî Usûli’l-Dîn* adlı eserleri bulunmaktadır. Öne çıkan eseri *el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkıh* üzerinde ise birçok şerh çalışması yapılmıştır. Biz de tebliğimizde Habbâzî’nin bazı Hadis Usûlü konularına yaklaşımını *el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkıh* adlı eseri çerçevesinde ele alıp inceleyeceğiz. Onun Hanefi usûlcü ve fakîh olarak bazı Hadis Usûlü konularına yaklaşımını tespit edip değerlendirme yoluna gideceğiz.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Habbâzî, Usûl.

* Bu çalışma, yazarın Prag’da 19-22 Mayıs 2017’de düzenlenen VII. Sosyal Bilimler Kongresinde sunduğu tebliğin makale formatına getirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri-Hadis ABD, El-mek: nurullahagitoglu@gmail.com

HANAFI METHODOLOGIST HABBAZI'S (D. 691/1292) APPROACH TO SOME SUBJECTS OF THE METHODOLOGY OF HADITH

ABSTRACT

Hadiths are the second main source of Islam. Methodologists examine the Quran and hadith texts within the frame of nass term. There is no controversy among Muslim scholars over depending sunnah and hadiths as well as accepting them as evidence and model. Controversy is over how sunnah and hadith should be understood and interpreted. At this point, the approaches of the methodologists, especially the Hanafi methodologists to the subject draw attention. One of these methodologists whose approaches to the subjects such as sunnah, habar, mutawatir, mashhur, ahad occasionally differ from the hadith scholars is Hanafi methodologist Habbazi. Born in Hucend in 629 (1232), the Hanafi scholar and methodologists Abu Muhammad Calaladdin Omar bin Muhammad al-Hucandi al-Habbazi who went to Khwarazm and Bagdad and dealt with knowledge, then returned to Damascus and began to give lectures in al-Hatuniyyah al-Barrâniyyah Madrasah. In order to be able to teach at this madrasah, it was necessary to be regarded as the supreme Hanafi scholar of the period. It is mentioned that he was a scholar in this skill, a faqih who knows both the methodology and the furu by heart as well as was a person of worship and ascetism at the same time. He wrote his works titled Sharh al-Hidaya whom he annotated al-Hidaya, one of the important sources of the Hanafi fiqh and titled al-Hadi fi Usul al-Din whom he wrote on theology. A number of annotative studies have been conducted on his prominent work al-Mugni fi Usul al-Fiqh. In our paper, we will examine Habbazi's approach to some issues of the Methodology of Hadith in the framework of his work named al-Mugni fi Usul al-Fiqh. We will determine and evaluate his approach to the subjects of the Methodology of Hadith as a Hanafi scholar and faqih.

STRUCTURED ABSTRACT

Habbâzî, living in hijri seventh century has been striking as an important methodologist. The main goal of our work is to determine and evaluate his approach to some subjects in the methodology of Hadith that he discussed in his work called al-Mughni which draws attention in the methodology field.

Habbâzî also takes an independent heading of Sunnah in his work al-Mughni, and under this heading, he has devoted a great deal of space to the subjects of mutawâtîr, mashhûr, khabar al-wâhid (âhâd) as the kinds of khabar. It has not neglected to explain the subjects of manawi 'inqita' and 'umûm al-balwâ. Habbâzî also includes the subjects of tahammul and ada' ways of the hadith, riwâyah wordings, riwâyah bi al-ma'nâ and mukhtalaf al-Hadith so on and he gives a large number of examples. However, in order to determine the framework of our work and not to expose the volume here, we will try to determine and evaluate his approach to the concept of sunnah and mutawâtîr, mashhûr and khabar al-wâhid which are the kinds of khabar.

Habbâzî who describes the concept of sunnah as the way to implement it in religion, also stated that the discourse of sahâba also is included in sunnah and that the provision of sunnah is close to wâjib as the acts which are required to implemented out of fardh and wujûb. Although it is close to wâjib in term of requirement to implement but it is different in terms of abandonment. Yet, those who abandon sunnah will be condemned but those who abandon wâjib will be punished. Habbâzî also divides Sunnah into two parts. The first is that its abandonment is dhalâlah (going astray) such as calling adhân and praying in congregation and the second is not.

Considering the concept of sunnah as above, Habbâzî devotes a separate chapter on it in al-Mughnî. At the beginning of the chapter of the Sunnah, he divides sunnah into mursal and musnad and states that the mursal of sahâba (companions) is considered in samâ' in that a transmitter sahâbi receives the hadith from another sahâbi who hear it.

Habbâzî defines mutawâtir hadith as follows it is a khabar that its transmitters are unlikely to agree on a lie because of their large number and adâlah (justification) as well as the difference of their towns in every level of it until the Prophet time. Later, he remarks the transmission of the Quran, the five prayers and numbers of their rak'ah and amount of alms as example.

Habbâzî's approach in requiring adâlah for tawâtur above is remarkable. Because it is difficult to say that such an approach is very popular among the hadith scholars and methodologists. Thus, it can be said that he generally thinks like the Hanafî methodologist about the details of mutawâtir.

Habbâzî indicates that mutawâtir means obligatory knowledge and those who deny mutawâtir are like those who do not know their religion, world, mother and father and he moves to the subject of mashhûr. Habbâzî defines it as a khabar which is in the beginning (the first transmitters) âhâd but it is transmitted in the later generations by the large number of transmitters who are unlikely to agree on a lie and he states that "It is meant the second generation and after by the later generations. According to al-Jassas, mashhûr is one of the two parts of mutawâtir."

The Hanafîs define mashhûr khabar as Habbâzî but they require its famousness and enforcement among the Muslim scholars of the first three generations and they oppose to accept the narrations, widely used in later periods as mashhûr. To him, mashhûr khabar means only 'ilm al-tuma'ninah (reassuring knowledge) which is a familiar concept among the Hanafîs, representing an intermediate category between knowledge and assumption.

Habbâzî gives wide coverage to the subject of khabar al-wâhid: According to him, it is a khabar, transmitted by one or two transmitters without reaching the level of mashhûr and mutawâtir.

Habbâzî also refers to the issue of ma'nawî inqitâ' (spiritual gap). It is already known that the Hanafî scholars have mentioned in khabars the existence of two kinds of inqitâ', one of maddî (material) and the other of ma'nawî (spiritual). Ma'nawî one is also divided into two parts the former is because of being contrary to stronger evidence and the latter is because of a fault of a transmitter. A khabar of a kid is an example of the

former and opposition to the Quran is of the latter. In case of these problems which prevent to implement the provision of khabar, khabar al-wâhid becomes invalid and rejected. However, this rejection does not always mean that the hadith is totally unimplemented and abandoned.

Having given many examples to this subject, Habbâzî makes it easier to understand with a more descriptive method.

Habbâzî states that four conditions must be required in the transmitters of khabar al-wâhid which are Islam, adâlah, reason and dhabt and explains each of these conditions separately. He also clearly remarks here that he argues with those who prefer the khabar of a faqih to the other's one.

It is noteworthy that Habbâzî provides evidences with plenty of examples from verses and hadiths in his work. Undoubtedly, this often contributes to a better and clearer understanding of the technical aspects of the methodological subjects. It also reveals that his work has a more supple and understandable style.

Keywords: Sunnah, Hadith, Habbazi, Usul.

1. Giriş

Fıkıhî ve itikadî mezheplerin birçoğu, kurucusu sayılan kişilere göre isimlendirildiği gibi hicrî ilk iki yüzyılda Kûfe merkezli başlayan ve daha sonra yaygınlaşan Irak fıkıhı, bu fıkıhın oluşmasında en büyük paya sahip olan Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nisbetle Hanefî mezhebi olarak adlandırılmıştır. (Bardakoğlu, 1997: s. 1) Diğer mezhepler gibi Hanefî âlimler de kendi Fıkıh Usûlû'nü ortaya çıkarmış ve zaman içinde geliştirmiştir. Bu metot mezhep imamlarının ictihadda takip ettiği belirtilen usul kurallarının tespit edilmesi, mezhepte mevcut fıkıhî görüş ve çözümlere uygun bir usûlün geliştirilmesi şeklinde özetlenebilmektedir. Buna sebep olarak ilk Hanefî imamlarından derli toplu usûl eserleri yerine sadece çeşitli fıkıhî meselelere ait çözümlerle bunlar arasına bazı usûl kurallarının serpiştirilmiş halde bırakılması gösterilmektedir. Daha sonra gelenler bu çözüm örneklerini inceleyip benzer olaylara getirilen çözümler arasındaki ortak bağı ya da esas alınan yöntem ve ilkeleri bulmaya çalışmışlardır. Hanefî mezhebinde fûrû, hem kronolojik olarak hem de usûlû belirleyici olması yönüyle bir öncelik ve ağırlık taşımaktadır. Bu yüzden Hanefî fakihleri, usûl ile fûrû eserleri arasında çelişki görüldüğünde fûrû eserlerinin esas alınması gerektiğini söylemişlerdir. (Bedir, 2004: s. 50-60)

Hanefî fıkıh usûlû zaman içinde Teşekkül dönemi (h. IV. asır öncesi), Klasik dönem (h. IV. asır ve VI. asır arası) ve Klasik sonrası dönem (h. VI. asırdan sonraki dönem) olmak üzere üç devrede gelişmiştir. (Bedir, 2004: s. 50-60) Hanefî usûlû tarihinde, bu usûlün temellendirilmesinde göze çarpan ilk isim, İsa b. Ebân (ö. 221/836)'dır. (Yiğit, 2012: s. 70) Hicrî V. yüzyılın ilk yarısında Hanefî usûlünün tam olarak teşekkül ettiği söylenebilir. Cessâs (ö. 370/980) özellikle İsa b. Ebân ile Kerhî'den (ö. 340/952) aldığı birikimi değerlendirerek kendinden sonrakilere Hanefî geleneği birikiminin ilk kapsamlı fıkıh usûlû eserini ortaya çıkarmıştır. (Bedir, 2004: s. 127) Ayrıca bu eser Debûsî (ö. 430/1039) kanalıyla Orta Asya'ya da taşınarak Hanefî fıkıh usûlû eserleri içerisinde mühim bir yer işgal eden *Takvîmü'l-Edille*'nin de önemli bir kaynağı olmuştur. Debûsî'nin bu eserinden etkilenen Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî (ö. 482/1089) ile birlikte ise artık "Klasik usûl geleneği" teşekkül dönemini tamamlamıştır. Özellikle Pezdevî'nin *Usûl*'ünün kendinden sonraki birçok çalışmayı konu, kapsam ve sistematik açıdan büyük oranda etkilediği vurgulanmıştır. (Demir, 2006: s. 2) Pezdevî'nin Hanefî Fıkıh Usûlündeki ağırlığı ve etkinliği kendinden önceki birikimi tam anlamıyla alarak istifade edip sistemli bir şekilde sonrakilere miras bırakmasındandır.

Hicri V. Asır, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi önemli usûl âlimlerinin yaşadığı bir dönem olarak Haneî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazanmasına sahne olmuştur. Bu dönemde her bölgede birçok fakihin yetiştiği, mezhep fıkhiyla ilgili çoğu günümüze kadar ulaşmamış birçok eserin yazıldığı bilinmektedir. (Bardakoğlu, 1997: s. 10; Başoğlu, 1998: s. 113-141; Demir, 2006: s. 3-4) Daha sonrasında da bu yoğun çalışmalar devam etmiş ve önemli eserler verilmeye devam etmiştir. Hicri VII. asırda yaşamış olan önemli bir usûlcü olarak Habbâzî göze çarpmaktadır. Onun usûl alanında dikkat çeken *el-Muğnî* adlı eserinde ele aldığı konular içerisinde bazı hadis usûlû konularına yaklaşımını tespit edip değerlendirmek çalışmamızın temel gayesidir.

2. Habbâzî'nin kısaca hayatı ve *el-Muğnî* adlı eseri

Haneî fakih ve usûlcü olan Habbâzî'nin (ö.691/1292) asıl adı Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî olup 629/1232 yılında Mâverâunnehir bölgesinde Hucend'de doğdu. Burada ilk eğitimini aldıktan sonra yine ilim amacıyla Hârezm'e ve ardından Bağdat'a gitti. Daha sonra Şam'da el-İzzîye el-Berrâniyye Medresesi'nde ders verdi. Hac için gittiği Mekke'de bir yıl kalıp döndükten sonra tekrar Şam'da el-Hâtûniyye el-Berrâniyye Medresesi'nde ders vermeye başladı ve ölümüne kadar bu görevine devam etti. Hayatından bahseden kaynaklar onun iyi bir âlim, derin bir fakih aynı zamanda ibadet ehli bir kişi olduğundan bahsetmektedir. (Habbâzî, 1403: s. 7-8; İbn Kesîr, 1988: XIII, 131; Zirikli, 2002: V, 63; Leknevî, Trs.: s. 151; Özel, 2014: s. 115-116; Rıdvanoğlu, 1996: s. 342-343) Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, Dâvûd b. Ağlebek b. Ali er-Rûmî ve Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî bulunmaktadır. Habbâzî 25 Zilhicce 691 (7 Aralık 1292) tarihinde Şam'da vefat etti ve Sûfiyye Kabristanı'na defnedildi. (Habbâzî, 1403: s. 8-10; Leknevî, Trs.: s. 151; Özel, 2014: s. 115-116; Rıdvanoğlu, 1996: s. 342-343)

Eserleri arasında *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkıh* en önemlisi olup çalışmamızda bu eseri esas alacağız. (Tahk. Muhammed Mazhar Bakâ, Mekke, 1403) Üzerinde biri Habbâzî'ye ait olmak üzere on kadar şerh yazılmıştır: Alâeddin Ali b. Mansûr el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed et-Türkîmânî, Şehâbeddin Ahmed b. İbrâhim el-Ayıntâbî, Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Konevî, Sirâceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, Mansûr b. Ahmed el-Hârezmî, İbnü's-Sâîğ ez-Zümürüddî, Alâeddin Ali Esved, Muhammed b. Yûsuf el-İsbîrî ve Eyyûbizâde Mustafa. (Çelebi, Trs.: II, 1749; Habbâzî, 1403: s. 10 vd.; Rıdvanoğlu, 1996: s. 342-343) Ayrıca Muhammed Ferruh Oruç tarafından *Habbâzî'nin el-Muğnî Fî Usûli'l-Fıkıh Adlı Eserine Harizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili* adıyla bir Yüksek Lisans Tezi hazırlanmıştır. (Erciyes Üni., SBE, 2015) *el-Muğnî*'den başka eserleri de vardır. Bunlardan *Şerhu'l-Hidâye* adlı, Haneî fıkhi'nin önemli kaynaklarından el-Hidâye'nin şerhi olarak hazırladığı bir eseri bulunmaktadır. Ayrıca Kelam'a dair *el-Hâdî fî Usûli'd-Dîn* adlı bir eseri de mevcuttur. (Çelebi, Trs.: II, 1749 vd.; Habbâzî, 1403: s. 11 vd.; Rıdvanoğlu, 1996: s. 342-343) Adil Bebek tarafından da *Habbâzî, Kelamî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri* adlı bir eser hazırlanmıştır. (MÜFV Yay., İstanbul, 2007)

3. Habbâzî'nin bazı hadîs usûlû konularına yaklaşımı

Usûl âlimleri sünneti, şeri deliller içinde değerlendirerek onu Kur'an-ı Kerim dışında, Hz. Peygamber'den şeri bir hükme delil olmaya uygun söz, fiil ve takrir olarak sadır olan her şey (Koçyiğit, 1980: s. 401; Abdulhalık, Trs.: s. 68; Zeydan, 1997: s. 161; Sibai, 1998: s. 65; Âmidî, 2003: I, 227; Ebu Zehv, 2007: s. 30; Azamî, 1980: s. 1; Erkmén, 2013: s. 42) şeklinde tanımlamışlardır. Haneî usûlcüler de eserlerinde sünnet konusuna önemli bir yer ayırmışlardır. (Demir, 2006: s. 107)

Habbâzî de *el-Muğnî* adlı eserinde Sünnet diye müstakil bir başlık açmış, bu başlık altında haberin çeşitleri olarak mütevatir, meşhur, haber-i vâhid konularına çok geniş yer ayırmıştır. Bu

çerçevede Hanefî Usulcülerin önemseddiği manevî inkıta ve umumu'l-belva konularını da izah etmeyi ihmal etmemiştir. Hadîs tahammül ve eda yolları, rivayet lafızları, mana ile rivayet ve muhtelifu'l-hadîs vb. birçok hadîs usûlü konusuna da yer veren Habbâzî'nin bol örnekle konuları işlediği görülmektedir. (Habbâzî, 1403: s. 189-236) Ancak biz burada çalışmamızın çerçevesini belirlemek ve hacmini taşırmamak amacıyla, onun sünnet kavramı ve haberin çeşitleri olan mütevatir, meşhur ve haber-i vâhid'e yaklaşımını tespit edip değerlendirmeye gayret edeceğiz.

Sünnet kavramını dinde takip edilen yol olarak tarif eden Habbâzî sahabe kavlinin de buna girdiğini belirtmiş¹ kişinin farziyet ve vücub olmaksızın yapmakla mükellef olduğu fiiller olarak hükmünün vacibe yakın olduğunu ifade etmiştir. Ancak yapılmasının istenmesi konusunda vacibe yakın olup, terketme noktasında farklıdır. Zira sünneti terkedene itab edilir hâlbuki vacibi terk ikabı gerektirir. İtabda ise ikab yoktur. Habbâzî sünneti terkedilmesi dalalet olan (ezan ve cemaatle namaz vb.) ve terkedilmesi dalalet olmayan şeklinde de ikiye ayırmaktadır. (Habbâzî, 1403: s. 85-86)

Sünnet kavramını yukarıdaki gibi ele alan Habbâzî, *el-Muğnî*'de bu kavrama müstakil bir bölüm (Habbâzî, 1403: 189-236) açmıştır. Sünnet bölümünün başında sünneti mürsel ve müsned diye ikiye ayırmış sahabe mürselinin² sema'a hamledildiğini, zira nakleden sahabinin hadisi işiten başka bir sahabiden almış olduğunu ifade etmiştir. (Habbâzî, 1403: s. 189-190)

İmam Ebû Hanîfe ile öğrencileri İmam Muhammed (ö. 189/804) ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) sünnet konusunda kullandıkları ifadelerin, fıkıh usûlünün sistematik hale geldiği dönemlere göre daha kapalı olduğu bir gerçektir. Zira Ebû Hanîfe ve ekolünün, sünneti, mütevâtir, meşhûr ve âhâd olarak isimlendirdiklerini net olarak söyleyemeyiz. Bu yüzden kendilerine nispet edilen mütevâtir, meşhûr ve haber-i vâhid gibi kavramların onların sünnet algısında tam olarak neye tekâbül ettiğinin tespiti de oldukça zordur. Zaten, haberlerin mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde ayrılması çok sonraları gelen İsâ bin Ebân ve Cessâs tarafından başlatılmış Debûsi ile şekillenmeye başlanmış, Serahsî ve Pezdevî ile de istikrar bulmuş bir taksimdir. (Bedir, 2004: s. 119; Erkmen, 2013: s. 48)

Öte yandan hadisçiler arasında haber, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden ibaret olan hadîsin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Bununla beraber, haberin hadîse göre daha geniş bir anlamı vardır ve Hz. Peygamber'in hadislerine itlak olunduğu gibi, sahâbe ve tâbiünden gelen rivayetleri de içine alır. (İbn Hacer, 2006: s. 81; Koçyiğit, 1966: s. 125)

Usûlcüler, haberleri iki kısma ayırmışlar ve birincisine mütevatir, ikincisine de âhâd demişlerdir. (Cezâirî, 1910: s. 33; Koçyiğit, 1966: s. 128) İslam ulemasının büyük çoğunluğu, sahih olduğu belli olmuş âhâd haberin, dinde hüccet olarak kullanılması ve onunla amel etmenin gerekli olduğu üzerinde birleşmişlerdir. (Koçyiğit, 1966: s. 132)

Mütevatir, meşhûr ve âhâd şeklindeki üçlü taksimin sonraki Hanefî usulcülerinin çoğunluğu tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu taksimde meşhûr haber, mütevâtir haberin ve haber-i vâhidin dışında onlardan farklı üçüncü bir kategoridir. Serahsî'nin meşhur haberin “fî hayyizi't-tevâtür” diye isimlendirildiğinden bahsetmesi onun mütevâtire daha yakın durduğu kanaatine sahip olduğunu ima eder. (Serahsî, 1993: I, 291; Apaydın, 2004: s. 368)

¹ Debûsî'ye göre Hz. Peygamber ile uzun süre sohbeti olan yönetici ve fetva veren sahabenin uygulamaları da sünnettir. “Sünnetten maksat Resûlullah ve sahâbenin sünnetidir. Said b. el-Müseyyeb'in (ö. 91/710) kavli delil değildir, zira o tâbiündandır”, görüşünü dile getiren Debûsî'nin sahabe söz ve fiillerini sünnete dâhil etmesi dikkat çekmektedir. Ancak Debûsî'nin özelde sünnetle kastettiği Hz. Peygamber'e ait uygulamalar ve görüp onayladığı fiillerdir. (Bkz. Tuzcu, 2014: s. 63.)

² Müellifin kendi eserine yazdığı şerhte “Sahabi Mürseli icma ile makbuldür, II ve III. Dönem Mürselleri bize göre hüccettir, ancak Şafîi'ye göre başka bir vecihten gelmediği sürece hüccet değildir, sonraki dönemlerde gelen adil ravilerin Mürselleri ise ihtilâflıdır...” diyerek çeşitli Mürsellerin olduğuna vurgu yaptığı bildirilmiştir. (Habbâzî, 1403: s. 189)

Âhâd haberlerin dinin esasına ilişkin kural koyamayacağına dair Hanefî geleneğini Pezdevî de sürdürmüş ona göre dinin esasları ancak meşhur ve mütevatir haberlerle tespit edilebilmektedir. (Pezdevî, Trs.: s. 149; Bedir, 2004: s. 182)

Mütevatir hadîsin, sayılamayacak derecede bir topluluğun, çoklukları, adaletleri ve yerlerinin farklılığı nedeniyle yalan üzere birleşmeleri mümkün görülmeyen bir nitelikte ve bu özelliği de Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar taşıyan haber şeklinde tanımını yapan Habbâzî örnek olarak Kur'an'ın nakli, beş vakit namaz ve rekâtları, zekât miktarlarını göstermiştir. (Habbâzî, 1403: s. 191-192)

Bazı âlimler de mütevatir için genelde kabul görmeyen bazı şartlar ileri sürmüşlerdir: Tevatür ehlinin sayılamayacak veya bir beldeye sığmayacak çoklukta olması, haber verenlerin nesepleri, bölge, din ve mezheplerinin farklı olması, haber verenlerin Müslüman ve adalet sahibi olması vb. (Âmidî, 2003: II, 36-42; Tufî, Trs.: II, 87-102; Apaydın, 2006: s. 209-210)

Yukarıda tevatür için adalet şartı koşmuş olan Habbâzî'nin bu yaklaşımı dikkat çekmektedir. Hâlbuki ne hadisçiler arasında ne de usûlcüler içinde böyle bir yaklaşımın rağbet gördüğünü söylemek zordur. Ancak mütevatir ile ilgili ayrıntılarda genel olarak diğer Hanefî usûlcüleri gibi hareket ettiği söylenebilir.

Mütevatirin zarurî ilim ifade ettiğini, mütevatiri inkâr edenin dinini, dünyasını, anasını, babasını bilmeyen biri gibi olduğunu belirttikten sonra Habbâzî, meşhûr bahsine geçmektedir. (Habbâzî, 1403: s. 192) Meşhur asılda (ilk râviler) âhâd iken sonraki nesillerde yalan üzere birleşmeleri mümkün görülmeyen sayılarda devam eden haberdur, şeklinde bir tanım veren Habbâzî ifadelerine şöyle devam etmektedir: "Sonraki nesillerden kasıt ikinci nesil ve sonrasındır. Cessas'a göre meşhur mütevatirin iki kısmından biridir." (Habbâzî, 1403: s. 192-193)

Habbâzî'nin de katıldığı şekilde, meşhûr haber ile ilk râvî halkasında âhâd olmakla beraber sonradan tevâtüren rivayet edilmeye başlamış haberleri kasteden Hanefîler, bir hadîsin meşhûr olabildiğini ilk üç nesilde Müslüman âlimler arasında meşhur olup amel edilmesine bağlamışlar daha sonraki devirlerde yaygın olarak kullanılan rivayetlerin ise meşhûr kabul edilmesine karşı çıkmışlardır. (Demir, 2006: s. 106)

Meşhûr haberin tanımı konusunda genelde usûlcülerle hadisçiler arasında, özelde Hanefîler'le diğer ekoller, hatta çok defa aynı ekole mensup usûlcüler arasında bakış açısı farklılığından kaynaklanan farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. (Apaydın, 2004: s. 368) Hadisçilerin meşhur tanımları farklıdır. Onlara göre meşhur hadîs âhâd hadîsler içinde olup râvî sayısı her tabakada ikiden fazla olup tevatür seviyesine çıkmayan haberdur. (İbn Hacer, 2006: s. 200)

Meşhûru inkâr etmenin dalalet olduğunu ve tekfire gerekçe olamayacağını söyleyen İsa b. Eban'ın görüşünü aktaran Habbâzî, sahih olanın bu görüş olduğunu vurgulamıştır. Meşhûr haberin asılda âhâd olmasından dolayı yakîn ilim ifade edemeyeceğini de belirtmektedir. (Habbâzî, 1403: s. 193-194) Ona göre meşhûr haber ancak ilm-i tuma'nine ifade edebilir. (Habbâzî, 1403: s. 213)

İlm-i tuma'nie Hanefîlerde tanıdık bir kavramdır. Bu konuda mütevatir haberin sağladığı bilginin ilme'l-yakîn, meşhur haberin sağladığı bilginin ilmü't-tuma'nine, garîb haber kapsamında yer alan garîb makbul haberin sağladığı bilginin ilmü gâlibi'r-re'y ve garîb müstenker haberin sağladığı bilginin ilmü'z-zan olduğu nakledilmiş, ilk olarak İsa b. Ebân tarafından ortaya atılan ve Hanefî terminolojisinde meşhur haberin bilgi değerini göstermek üzere yaygın biçimde kullanılan ilmü't-tuma'nine kavramının da zanla bilme arasında bir ara kategoriye temsil ettiği vurgulanmıştır. (Apaydın, 2004: s. 370)

Habbâzî haber-i vahid konusuna da genişçe değinmiştir. Ona göre haber-i vâhid, meşhûr ve mütevatir seviyesine ulaşmaksızın bir veya iki râvî tarafından rivayet edilen haberdır. Din ve dünya konusunda amel edilmeye müsait olup hüccettir. Buna da Tevbe suresi 122. ayeti³ delil getirmiştir. Ayette geçen “taife” kelimesinin bir ve daha fazla şahıslar için kullanıldığını söylemiştir. (Habbâzî, 1403: s. 194)

Haber-i vâhidin zann-ı galib ifade ettiğini belirten Habbâzî kendisiyle amel edilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır. (Habbâzî, 1403: s. 195)

Habbâzî manevî inkıta konusuna da değinmektedir. (Habbâzî, 1403: s. 197) Zaten Hanefî usulcülerinin haberlerde biri maddî diğeri manevî olmak üzere iki çeşit inkıtanın varlığından bahsettikleri bilinmektedir. Hanefiler, hadislerin senedindeki maddî inkıtâa fazla önem vermemişlerdir. Manevî inkıtâ haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması ya da râvideki bir kusur sebebiyle inkıtâ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Râvideki kusur sebebiyle inkıtâ mestûr, fâsık, akıllı çocuk, ma’tûh, vb.nin rivayet ettiği haberler açısından söz konusu edilmiştir. (Serahsî, 1993: I, 364; Hacıoğlu, 2014: s. 355) Daha kuvvetli bir delille muâraza sebebiyle olan manevî inkıtâ ise genelde haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete aykırı olması, umûmü’l-belvâda (Baktır, 2012: s. 155) vârid olması ve aralarında tartıştıkları bir konuyu ilgilendirdiği halde ashâbın ihticâc etmemiş bulunması durumlarında söz konusu olmaktadır. Haberin hükmünün sübûtuna engel olan bu durumlarda haber-i vâhid hükümden düşer ve reddedilir. Ancak bu red, her zaman hadisin tamamen amelden düşürülerek terkedilmesi anlamına gelmez. (Apaydın, 1996: s. 359)

Bu konuya birçok örnek veren Habbâzî, daha açıklayıcı bir yöntemle anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Kitab ve meşhur sünnete muhalif rivayete Fatıma bt. Kays hadisini örnek vererek, bu hadisin “O (boşamış olduğunuz) kadınları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun ve onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkmayın...” (et-Talak, 65/6) ayetine muhalif olduğunu belirtmektedir. Bir şahid ile beraber yemini yeterli gören rivayetin de “...iki şahit tutun...” (el-Bakara, 2/282) ayetine muhalif olduğunu vurgulayan Habbâzî başka örnekler de vererek konuyu açıklamaya devam etmektedir. (Habbâzî, 1403: s. 197-198)

Haber-i vâhidde haber verende dört şartın bulunması gerektiğini ifade eden Habbâzî, bunların İslam, adalet, akıl ve zabt olduğunu bildirmektedir. Bu şartların her birini de ayrı ayrı açıklamayı ihmal etmemiştir. (Habbâzî, 1403: s. 199-201) Burada fakîhin rivayetini başkasınınkine tercih eden görüşü savunduğunu da açıkça belirtmektedir. (Habbâzî, 1403: s. 201)

Habbâzî’nin usûl konularını işlerken ayet ve hadislerden bolca örneklerle delil getirmesi dikkat çekmektedir. Şüphesiz bu durum çoğu zaman teknik yönü ağır basan usûl konularının daha iyi ve net anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Ayrıca bu husus onun kitabının daha akıcı, anlaşılır ve kolay bir üsluba sahip olduğunu da gözler önüne sermektedir.

4. Değerlendirme ve sonuç

Diğer mezhepler gibi Hanefî mezhebi de kendi Fıkıh Usûlü’nü ortaya çıkarmış ve zaman içinde geliştirmiştir. Bu usûlün gelişimini üç devrede ele almanın mümkün olduğu belirtilmiştir.

Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazanmasından sonra birçok âlim bu alanda çalışma yapmaya ve eser vermeye devam etmiştir. Hicri 7. Asırda yaşamış olan Habbâzî bunlardan biridir. İyi bir eğitim alan ve iyi öğrenciler yetiştiren Habbâzî’nin en meşhur ve önemli eseri *el-Muğnî fi Usûli’l-Fıkıh*’tır. Habbâzî bu eserinde sünnet diye müstakil bir başlık açmış, bu

³ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (Ne var ki) mü’minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.

başlık altında haberin çeşitleri olarak mütevatir, meşhur, haber-i vâhid konularına çok geniş yer ayırmıştır. Bu çerçevede Hanefî Usûlcülerin önemseddiği manevi inkıta ve umumu'l-belva konularını da izah etmeyi ihmal etmemiştir. Hadîs tahammül ve eda yolları, rivayet lafızları, mana ile rivayet ve muhtelifu'l-hadîs vb. birçok hadîs usûlü konusuna da yer veren Habbâzî'nin bol örnekle konuları işlediği görülmektedir. Sünnet kavramını dinde takip edilen yol olarak tarif eden Habbâzî sahabe kavlinin de buna girdiğini belirtmiş kişinin farziyet ve vücub olmaksızın yapmakla mükellef olduğu fiiller olarak hükmünün vacibe yakın olduğunu ifade etmiştir.

Sünnet bölümünün başında sünneti mürsel ve müsned diye ikiye ayırmıştır. Tevatür için adalet şartı koşmuş olan Habbâzî'nin bu yaklaşımı dikkat çekmektedir. Hâlbuki ne hadisçiler arasında ne de usûlcüler içinde böyle bir yaklaşımın pek rağbet gördüğünü söyleyebiliriz.

Mütevatirin zaruri ilim ifade ettiğini belirttikten sonra Habbâzî, meşhûr bahsine geçmektedir. Meşhur asılda (ilk raviler) âhâd iken sonraki nesillerde yalan üzere birleşmeleri mümkün görülmeyen sayılarda devam eden haberdur. Meşhûru inkâr etmenin dalalet olduğunu ve tekfîre gerekçe olamayacağını söyleyen İsa b. Eban'ın görüşünü aktaran Habbâzî, sahih olanın bu görüş olduğunu vurgulamıştır. Meşhûr haberin asılda âhâd olmasından dolayı yakın ilim ifade edemeyeceğini de belirtmektedir. Ona göre meşhur haber ancak ilmi tuma'nine ifade edebilir.

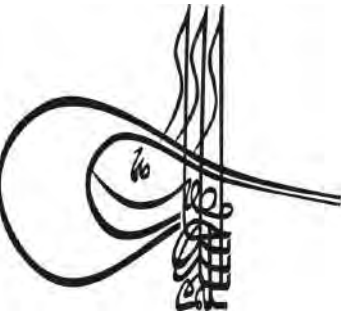
Habbâzî haber-i vahid konusuna da genişçe değinmiştir. Haberi vahid, ona göre din ve dünya konusunda amel edilmeye müsait olup hüccettir. Haber-i vahidin zannı galib ifade ettiğini belirten Habbâzî kendisiyle amel edilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.

Konuların genelinde Hanefî usûlcülerin yöntem ve yaklaşımlarını takip eden Habbâzî'nin usûl konularını işlerken ayet ve hadislerden bolca örneklerle delil getirmesi dikkat çekmektedir. Şüphesiz bu durum çoğu zaman teknik yönü ağır basan usûl konularının daha iyi ve net anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Ayrıca bu husus onun kitabının daha akıcı, anlaşılır ve kolay bir üsluba sahip olduğunu da gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

- A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirasat Fî'l-Hadisi'n-Nebevî*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, 1980.
- Abdulgani Abdulhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, Dâru'l-vefa, Trs. By.
- Amidî, Ali b. Muhammed, *el-Ihkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Riyad, 2003.
- Apaydın, H. Yunus, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 359.
- Apaydın, H. Yunus, "Meşhur", *DİA*, XXIX, 370.
- Apaydın, H. Yunus, "Mütevatir", *DİA*, XXXII, 210.
- Baktır, Mustafa, "Umûmu'l-Belvâ", *DİA*, XLII, 155.
- Bardakoğlu, Ali "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 1.
- Başoğlu, Tuncay "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh", *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1998, III/ 2. s. 113-141.
- Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep Ve Sünnet*, (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul, 2004.
- Cezâirî, Tahir b. Salih b. Ahmed, *Tevcihu.'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Cemaliye matbaası, Mısır 1910, s. 33.
- Demir, Serkan, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul, 2006.

- Ebû Zehv, Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler*, Terc. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Erkmen, Sebahattin, *Haneî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Sem'ânî Örneği)*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013.
- Habbâzî, Celaledin Ebu Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkıh*, Tahk. Muhammed Mazhar Bakâ, Câmiatu Umî'l-Kurâ, Mekke, 1403.
- Hacıoğlu, Nejla, “Cassâs’a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları Ve Reddini Gerektiren Sebepler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23, 2014, s. 351-369.
- İbn Hacer el-Askalanî, *Nuhbetu'l-Fiker Fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, Tahk. Abdulhamid b. Salih, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2006, s. 200.
- İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Tahk. Abdulhamid b. Salih b. Kasım, Daru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, Mektebetu'l-Maarif, Beyrut, 1988.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, Trs.
- Koçyiğit, Talat, “Âhâd Haberlerin Değeri”, *AÜİFD*, 1966 Cilt: XIV, ss. 125-142, s. 125.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs İstılahları*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1980.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ' Mahmud b. Zeyd, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkıh*, Tahk. Abdulmecid Türki, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-Behiyye Fî Teracimi'l-Hanefiyye*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire, Trs.
- Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep Ve Sünnet*, (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul, 2004.
- Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, TDV Yay., Ankara, 2014.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlu'l-Pezdevî, (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi Yay., Karaçi, Trs.
- Rıdvanoğlu, Mahmud, “Habbâzî”, *DİA*, XIV.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Sıbâî, Mustafa, *es-Sunne ve mekanetuha fî't-teşrii'l-islami*, el-mektebetu'l-İslami, Riyad 1998.
- Tûfî, Necmeddin Ebu'r-Rabî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I-III, Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Suudi Arabistan, Trs., .
- Tuzcu, Recep, *Haneî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, İFAV Yay., İstanbul 2014.
- Yiğit, Metin, “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi İ*, SY. 19, 2012, S. 69-114.
- Zeydan Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1997.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi Lilmelayin, Beyrut, 2002.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK –
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

This article was checked by iThenticate.

TEMEL NASLAR ÇERÇEVESİNDE TEKFİRCİLİK

Selahattin AYDEMİR*

ÖZET

Hız. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra başlayan siyasî ihtilafların itikâdî alana yansmasıyla birlikte oluşan grup ve fırkalar, birbirlerine karşı tekfire varan söylemler geliştirmiştir. İslâm tarihinde Müslümanlar arasında içe dönük mücadelenin artmasıyla birlikte tekfir söylemi alanını genişletmiş ve günümüze kadar da artarak devam ettirmiştir. Bu çalışmada çerçevesini genişleterek yayılan tekfir söyleminin bir silah olarak kullanılmasının Müslüman camiasına verdiği zarara işaret edilerek bir sonuca ulaşmak hedeflenmiştir. Bu amaçla makalede İslâm dinine mensup olduğunu ifade etmesine rağmen başkası tarafından o dinin sınırları içinde olmadığı iddiası, ayet ile hadis metinleri ve onların içeriği bağlamında problematik açıdan incelenmiştir.

Tekfir akımı, ümmetin birliğini bozması yanında hali hazırda Müslümanlar arasındaki en başat sorunlardandır. Öyle ki tekfircilik, İslâm toplumunun hepsini kuşatıcı ve kapsayıcı bakış açısını engelleyen, onları ortak bir paydada birleşmesine mani olan, onların birbirlerine karşı sevgi ve muhabbetini olumsuz etkileyen ciddi bir tehdittir. Tekfir diline bağlı yaşanan bu süreçte her türlü ihtilaf ve iftirâkın daha da büyümesi hatta derinleşmesi kaçınılmaz olmaktadır. Böylece İslâm dünyasındaki birlik ve beraberlik ruhunun yok olması yanında Müslümanların birbirleriyle uğraşması sebebiyle önemli oranda enerjisi bu alanda tüketilmektedir.

Tekfir, başkası tarafından kişinin söz ya da fiillerinin İslâm inancına uygun olmadığı düşüncesiyle onu, küfürle itham etmektir. Dinî bir kavram olan tekfirin kullanılmasında alınacak başlıca referans Kur'an ve sünnet/hadistir. Bu iki kaynağın tekfire bakışı net ifade edilirse meselenin önemli oranda vuzûha kavuşacağı aşîkârdır. Dolayısıyla bu çalışmada ayet ve hadislerin tekfire bakışı yansıtılmaktadır. Ayrıca ilgili ayetler için müfessirlerin, rivâyetler için hadis âlimlerinin görüşlerine başvurulduktan sonra kanaatimizi belirten değerlendirmelerde bulunulacaktır. Temel naslar çerçevesinde bakış açısı yakalandıktan sonra yapılan tekfirden bir ölçü ya da izafiliğin olup olmadığı anlaşılacaktır. Bu görecelikte ortaya çıkan temel sorun grup fanatizmi ve

* Dr. Öğretmen-MEB, EL-mek: selahattinaydemir1@gmail.com

kendi din anlayışlarını kabul etmeyen gruplara karşı psikolojik üstünlük sağlama çabası olduğu görülecektir. Bu problemin üstesinden gelme durumunda Müslüman toplumun vahdetini sağlama önündeki önemli engellerden birinin kalkacağı anlaşılmaktadır. Böylece kendisini Müslüman gören, diliyle kelime-i şehâdeti ikrar eden veya İslâm'ın bazı emirlerini, amellerine aktaran bir Müslüman hakkında tekfir ithamında daha dikkatli olunması gerektiği anlaşılabacaktır.

Anahtar Kelimeler: tekfir, hadîs, itham, ikrar, büyük günah.

TAKFIR WITHIN THE FRAMEWORK OF DIVINE REVELATION

ABSTRACT

The groups and factions formed as a consequence of the reflection of political conflicts appeared following the death of the Prophet (pbuh) within the faith area have developed statements including takfir to one another. Along with the expansion of the inward-oriented struggles between Muslims throughout Islamic history, takfir has extended its area and maintained it increasingly until today. This study aims to reach a conclusion by making a reference to the damage to Muslim communities caused by using takfir discourse that widens its scope as a weapon. To this end, in this paper the problematic of the claim made by others that someone is a non-Muslim, though s/he professes the Islamic religion, is analysed within the context of verses and hadith together with their contents.

The stream of takfir not only breaks the unity of Muslims but also appears as one of the major problems confronting Muslims. Indeed, takfir is a serious threat to developing a comprehensive and an inclusive viewpoint of Muslim communities, finding a common ground between them and adversely affects the sense of affection and attachment towards one another. It seems unavoidable that any conflicts and separation as a consequence of takfir discourse will grow worse and deepen. Hence, Muslims consume most of their mental energies by continually struggling against each other along with the disappearance of the spirit of unity and solidarity of Muslim communities.

Takfir is an act of accusing someone of fidelity as s/he is believed to have words and actions which are not suitable for the Islamic religion. The main reference which is to be taken to the use of takfir as a religious concept is Qur'an and Sunnah/hadith. It is obvious that the issue will be mainly clarified to the extent that views of these two sources over takfir are satisfactorily provided. Therefore, this study provides the viewpoint of verses and hadith over takfir. After referring to the views elaborated both by glossators over relevant verses and hadith scholars over relevant narratives, an individual evaluation will be provided. It will come out whether there is a standard or relativity in takfir made after forming an opinion within the framework of divine revelation. It will be seen that the main problem appearing in this relativity is group fanaticism and struggling to gain a psychological advantage against the groups who refuse the religious interpretation imposed on them. It seems obvious

that one of the major obstacles to delivering solidarity of Muslim communities will be removed if the aforementioned problem is successfully overcome. Consequently, it requires caution when accusing anyone who professes Islam, recites the Shahada and/or transfers some tenets of Islam into his/her deeds of infidelity.

STRUCTURED ABSTRACT

The divine revelations of Islamic religion are Qur'an and Sunnah/hadith. To gain an insight about a religious issue, these sources need to be consulted. The accusation of takfir appears as one of the everlasting problems confronting Muslims. This study attributes great significance to analysing the verses and hadith related to takfir along with an obvious reflection of their interpretations. To this end, it becomes important to review the relevant literature. Therefore, the influence of verses and hadith over takfir which is widespread among Muslim communities will be clarified. Otherwise, it will be examined if political and sectarian conflicts are more influential.

In terms of faith, Islam separates humans into four; a Muslim, a kaffir, a hypocrite and a polytheist. Their characteristics are principally defined and general principles of faith are provided in the Qur'an. However, there is no verse which explicitly point out takfir. As a consequence of not finding verses related to takfir, it appears as a futile attempt to make forced comments as to the existence of takfir in the holy Qur'an because nothing remains secret to Allah, though statements which are thought to imply takfir have been put forward. In the Qur'an, even individuals who commit adultery which is a big sin spoiling the structure of society and adversely affecting its future are not declared infidel. Indeed, instead of takfir, Allah recommends ignoring these individuals and not paying them a compliment, and warns people to remain cautious in such kinds of accusation.

When hadith is examined, it is obvious that the Prophet viewed people who only verbally professed Islam as Muslims. Even in the wars, he did not approve of his companions' killing individuals who professed Islam under a sword at the last moment. He did not declare anyone who practiced a deed signifying his/her being a Muslim as infidel. He developed positive thoughts towards especially individuals who prayed, constructed and maintained masjids and sacrificed animals to Allah. Furthermore, although he implemented hadd punishments for his companions who committed big sins, he did not declare them as infidels. He did not make any accusation such as takfir for people who even had the potential to sow social confusion because it is not possible to fully penetrate into hearts.

Even though Allah and the Prophet have warned humans against clashing with one another, this undesirable situation started to appear shortly after the death of the Prophet and placed itself in the history of wars which led to the act of killing one another. Although murderers and victims' being Muslims have been discussed in terms of faith, the verse identifies both parties as Muslim people. Therefore, it seems more proper to accept that they committed a big sin, instead of declaring people who

advanced towards one another as infidel. As a consequence, takfir discourse is of a problematic nature and required to be avoided. If there is no ignorance within the attempt of individuals who resort to takfir to randomly accuse dissenters, there should be deliberation. At this stage, anyone needs to be cautious about being affected as the accused individual does not have such a characteristic. Hence, it is more proper to regard such kind of accusation made unconsciously in a wrathful mood as lies.

Before clarifying the distinction between religion and interpretation, forming a judgment brings itself with the problem of talking on behalf of Allah. Within the first verses of the surah al-Baqarah, the characteristics of individuals with faith and infidelity, and who lead to dissention are provided. Even regarding people who are thought to be hypocrites, there is more beyond the power of humans in terms of reaching a judgment as the only One who can penetrate into hearts is Allah. Therefore, some scholars of Ahlu Sunnah have generally acted moderately and mercifully in accusing individuals and groups of infidels and strived to avoid to use takfir discourse. In short, resorting to takfir as to an individual professing Islam because of his/her different interpretations outside the main tenets of Islam is not an accurate assessment. In contrast, only a public rejection of religious worship and observance can be regarded as a counter-argument.

It is understood that as a consequence of military conquest and border extension, new problems and reflexive attitudes towards them have appeared within Muslim communities. In place of developing solutions to these conflicts, disunity has been attempted to realize by takfir; and it has overwhelmingly been resorted against new and different interpretations. In doing so, ways and methods which prioritize either unity with an inclusive discourse or disunity with a divisive discourse have been mainly employed. As to unity, it needs sensitiveness; and as to takfir, it needs caution. However, especially in controversial issues takfir is unacceptable. What is of significance is to be able to keep people within the circle of Islam. As takfir is not suitable for faults, hearts and tongues should be purified from the plague of takfir. Takfir should not be regarded as a principle via forced interpretations. In fact, as to the clash of ideas outside the main tenets of Islam one should not resort to takfir.

The reason for the increasing use of takfir discourse during every term lies in the tendency of using religious reference as a means of power in political struggles by government and opposition. In this context, both parties have sometimes used takfir as a weapon to gain an advantage over their dissidents. Accusing Muslims as infidels is not only ethical but also functions as threat to social welfare. What matters is not to resort to takfir and let Allah form judgments about faith.

It should be a principle to regard anyone who identifies himself/herself as a Muslim within the circle of Islam, let alone exceeding takfir discourse. Takfir should not be referenced for the issues which are not directly related to the necessities of Islamic religion, in other words issues that certainly belong to religion. Takfir, as an innovation in a derogatory sense, started to appear with Kharidjites and led to the discussions whose consequences were always disastrous for Muslims

during each century. As sects in terms of fiqh and faith understandably have the right to criticize interpretations which are wrong according to their principles, their acts of resorting to takfir are similarly incomprehensible. Takfir discourse which especially started with Kharidjites and is maintaining with radical Salafism play a key role in the conflicts confronting Muslim communities. When researching comprehensively, it is obvious that takfir has become the root cause of all conflicts. To overcome this problematic, it is necessary to develop inclusive interpretations.

In our time, unity, solidarity, affection and respect among Muslims need to be delivered more than ever. Takfir as an innovation in derogatory sense appears as one of the major obstacles to delivering this unity. Though people who accuse others thinking in a different way gain a spiritual advantage to deliver solidarity among their supporters, it accelerate social devastation. Understandably, any Muslims and/or groups are not anticipated to form negative attitudes about main tenets of the religion. However, it needs to get rid of any exclusive discourse about different ideas which are irrelevant to the necessities of the religion. This is also the way the holy Qur'an and hadith point out.

Keywords: takfir, hadith, accusation, professing, great sin

Giriş

Başkalarını İslâm dininin sınırları dışına çıkaran, ayrıştırıcı ve ötekileştirici dili sebebiyle toplumda olumsuz etkileri olan tekfirci yaklaşımın, daha çok son dönemlerde arttığı ima edilse de kullanımı çok eskilere dayanmakta ve zaman içinde giderek yaygınlaşmaktadır. Başkalarını “kâfirlikle itham eden” tekfir akımının olumsuz ve yıkıcı tesiri her dönemde farklı kesimler tarafından alışkanlık haline getirilmekte ve benimsenmektedir. Asırlardır kontrol edilemeyen ve bir virüs gibi yayılan tekfircilik/çağdaş Hâricilik, konu olarak kelâm ilmini (Karaağaç, 2013: 163-186) sonuçları itibariyle fıkıh ilmini yakından ilgilendiren bir akımdır. Kelâmî ve fikhî tartışmalar hadîs ilmi sınırlarını aşsa da İslâm dininin Peygamber’i Hz. Muhammed’in (s.a.s) yirmi üç yıllık risâletinde konu ile ilgili rivâyetler ve buna bağlı olarak yaklaşımını tespit etmek hadîs ilminin bizatihi ilgi alanıdır.

Tekfircilik anlayışının özünde bireyi, dâhil olduğu bünyeden ihraç etme söz konusudur. Hz. Peygamber’in İslâm’ı tebliğ ettiği yirmi üç yıllık süreçte Müslüman olan birini tekfir edip etmediğinin tespiti çalışmanın nihai amacı açısından önemlidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in ashâbı içinde -varsa- tekfir dilini kullananlara karşı izlediği metot, önem arz etmektedir. Bunların tespiti durumunda sonraki dönemlerde ortaya çıkan tekfircilik furıyası karşısında nebevî duruşun önemi daha anlam kazanmaktadır.

Allah, bizzat kendisi Kur’an’da insanları mü’min (2. Bakara 1-5; 8. Enfâl 1-5; 23. Mü’minûn 1-11 vd.), kâfir (2. Bakara 6-7; 4. Nisâ’ 101-102; 9. Tevbe 68-69 vd.), müşrik (9. Tevbe 1-7; 30. Rûm 31-32; 41. Fussilet, 6 vd.), münâfik (2. Bakara 8-20; 3. Âli İmrân 166-168; 4. Nisâ 60-66 vd.), ehl-i kitâb (2. Bakara 135-141; 3. Âli İmrân 19-25; 28. Kasas 52-53 vd.) ayırımına tabi tutmuş ve bunların belirli özelliklerini vermiştir. İman ile küfür arasında zorlama yapılmadığından insan, kendi inancını tercihte irade sahibidir. İman dışında tercihte bulunanları tekfir etmeye gerek kalmaksızın onlar hattı zatında kâfirdirler. İslâm dışında herhangi bir ilahî veya beşerî dine mensup, müşrik, ateist, Kur’an’da ifadesini bulan bir inancı bizzat kendisi aleni olarak inkâr eden ve şüphe ettiğini ifade edenler gibi küfür alametleri içinde bulunanlar kâfir olup makalenin kapsamı dışındadır.

Çalışmamızın ana eksenini kendisini Müslüman kabul etmelerine karşın bir sebepten ötürü başkaları tarafından tekfir edilenlerdir. Ancak bir inanca aidiyet duymasına rağmen başkası tarafından mensup olduğu inancın dışında olduğu iddiası, kişinin inancını belirlemesi ile başkası tarafından bir kalıba sokulması arasındaki fark ciddi boyuttadır. Bu yüzden tekfir gibi, sonuçları itibariyle dünyevî ve uhrevî sorumlulukları içinde barındıran bir ithamı anlayabilmek için hadis külliyatındaki rivâyetlerin içeriği büyük önem kazanmaktadır.

Makalenin kapsam ve sınırının anlaşılması açısından mürted ile tekfir kavramının, birbirinden içerik olarak tamamen bağımsız olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Kişi kâfirken mü'min olabileceği gibi mü'min iken kâfir de olabilir. İrtidat eyleminde kişinin bizatihi kendi iradesi söz konusudur. Örneğin, Hz. Peygamber'in vahiy kâtibi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Sarh (Elbânî'ye göre isnadı hasendir. Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1), zekât memuru İbn Hatal (Müslim, "Hac", 84) gibi bireysel mürtedler yanında Hz. Ebû Bekir döneminde dinin açık bir emri olan zekât vermeyi reddederek "Ridde Savaşlarına" (Buhârî, "İ'tisâm", 28) sebep olan kabileler kendi istekleriyle irtidat etmişlerdir. Ancak tekfir ithamında dışarıdan birinin başkası hakkında yargıda bulunarak onun dinden çıktığı iddiası mevzu bahistir. Mürted ile ilgili meseleyi ayrı bir çalışmada ele alma niyetimizi belirttikten sonra tekfir(cilik) ile ilgili makalemize devam edelim.

Tekfir Kavramı

Tekfir, (كفر - يَكْفُر - كفرًا وكفروا وكفرا) fiil köklü olup tef'îl vezninden mastardır. "K-f-r" örtmek ve nankörlük anlamına gelip ismi fâili olan "kâfir", inancı olmayan imansız, tohumu gömen çiftçi ve her şeyi örten gece için de kullanılır. Tekfir ise "kişiyi kâfir saymak, mü'mini kâfir olarak çağırmak" anlamlarına gelir. (İbn Manzûr, 1414: V, 144-151) Terim olarak "Ehl-i kible sahibi bir mü'minin iman ve amel ile ilgili fiili veya kavlından dolayı küfürle itham edilmesi" şeklinde tarif edilebilir. Kur'an'da "k-f-r" köklü 524 kelime olsa da tekfir kavramı kullanılmamıştır. (M. Fuâd Abdülbâkî, 1364: 605-613.) Kur'an'da "k-f-r", kelime anlamına uygun olarak inkâr ve nankörlük yolunu seçenler için kullanılmıştır. "Ayetlerimizi inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüşlere gelince, işte Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üstündedir." (2. Bakara, 161), "Rabbinin, nankörlük edenler hakkındaki, 'Onlar cehennemliklerdir' sözü gerçekleşmiş oldu." (40. Mü'min, 6) Hadis rivâyetlerinde tekfir kavramı inkâr ve nankör yanında keffâret anlamında da kullanılmıştır. Örneğin "Her kim (Müslüman) kardeşini tekfir ederse küfür ikisinden birine döner" (Ahmed b. Hanbel, 1420: III, 381 (6281) rivâyetinde inkâr, "Her münakaşa edenin keffâreti iki rekât namazdır" (İbn Ebî Şeybe, 1427: II, 388, (7731); et-Taberânî, 1404: VIII, 149, (7651) rivâyetinde keffâret anlamında kullanılmıştır.

Kâfirlik, bir vakıa olup İslâm inancı dışındaki her türlü inancı, felsefî yaklaşımı kapsayan genel bir kavramdır. (el-Büstî, 1427: 69) "**Kim İslam'dan başka bir dine yönelirse, onunki kabul edilmeyecektir. O ahirette de kaybedenlerdendir.**" (3. Âl-i İmrân, 85) ayeti de bu durumu özetlemektedir. Bu bağlamda küfür ve tekfir ayrımını netleştirmek önem arz etmektedir. Küfür, bilinçli veya bilinçsiz olarak dinin esasları olan asıllardan birinin inkârıdır. Bu esaslar itikâdî mezhepler arasında farklılıklar arz etse de genel olarak sübûtu ve delâleti Kur'an ve mütevatir sünnetle sabit olan dinî hususlardır. (İbn Manzûr, 1414: V, 144-145; Çınar, 2013: XLIV, 138) Tekfir ise başkası tarafından kişinin söz ya da fiillerinin İslâm inancına uygun olmadığı düşüncesiyle onu kâfirlikle ithamdır. (İbn Manzûr, 1414: V, 146; Yavuz, 2011: XL, 350)

Tekfir meselesinin asıl ilgi alanı kelimelerdir. Hâricîlerin, "mürtekeb-i kebîre" ile başlattığı tekfir söylemi zaman içinde ekol, fırka, mezhep hatta kendi gibi düşünmeyenleri tekfir edecek kadar yayılmıştır. (el-Eş'arî, 1980: I, 17, 67, 86) Ancak İslâm toplumunun büyük çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet, kendi içinde farklı yaklaşımlar olsa da genel olarak tekfir söyleminden kaçınmış ve itikâd kitaplarında ehl-i kitabın tekfir edilemeyeceği hususu yerleşmiştir. Buna rağmen günümüzde

kuşatıcı ve kapsayıcı yaklaşımın dışına çıkan Mısır'daki "Cemâatü't-Tekfir ve'l-Hicre" gibi aşırı selefi hareketler tekfir akımını yaymaya çalışmıştır. (Yavuz, 2011: XVI, 352) Bu tür aşırıya kaçan hareketleri engellemek için ilkesel yaklaşımlar geliştirilmelidir. Çalışmanın ilgi alanı kendisinin İslâm inancında olduğunu ifade etmesine rağmen başkası tarafından bünyeden çıkarılanlar ile ilgilidir. O halde kâfirlerle ilgili yüzlerce ayetin dışında kalan tekfir ile ilgili ayetlerin tespiti gerekmektedir.

Kur'an'da Tekfîr

İslâm'a göre inanç yönünden insanlar mü'min, kâfir, münâfık veya müşrik olmak üzere dörde ayrılmıştır. Bunların özellikleri Kur'an'da ilkesel temelde ifade edilmiş inanç ile ilgili genel prensipler belirlenmiştir. İnananlar, inanmayanlar, inancında nifak bulunanlar ve şirk koşanlar beyan edildiği halde tekfîre açıkça işaret eden ayet söz konusu değildir. Ancak Kur'an'da Müslüman olduktan sonra küfre sapanlardan bahsedilmektedir. Bu durum, tekfîrle karıştırılmamalıdır. Çünkü bu ayetlerde Allah'ın bir Müslümanı tekfîrinden öte kişinin irtidatı söz konusudur. **"...Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir..."** (2. Bakara, 217) Ayette Müslümanların mürted olanlara dünyada dostluk, yardım ve övgüde bulunmamaları, irtidatları sebebiyle hayattaki uğraşp didinmelerinin boşa gittiğini ve ahirette daha şiddetli bir azapla karşılaşacakları haber verilmektedir. (Râzî, 1421: VI, 33; Elmalılı, 1993: II, 61-62) **"Şüphesiz iman ettikten sonra inkâr eden, sonra da inkârda ileri gidenlerin tövbeleri asla kabul edilmeyecektir..."** (3. Âl-i İmrân, 90). Ayette kişinin inancını reddetmesinin ötesinde Hz. Peygamber ve sahâbeye karşı kin ve düşmanlıkta bulunan, insanları Allah'ın yolundan engellemek için ellerinden geleni yapanların ölüm esnasındaki tövbesinin kabul edilmeyeceğinden bahsedilmektedir. (İbn Kesîr, 1420: II, 71; Mevdûdî, 1991: I, 277) **"Boşuna özür dilemeyin! Çünkü siz, (sözde) iman ettikten sonra küfrünüzü açığa vurdunuz..."** (9. Tevbe, 66) Önceki ayette (9. Tevbe, 65) Allah, onun ayetleri ve Peygamberi ile alay edenlerden bahsettikten sonra İslâm inancını terk edip küfrünü beyan etmeleri sebebiyle onların günahlarının bağışlanması talebi reddetmektedir. (Râzî, 1421: XVI, 98) Ayet manaları ve müfessir açıklamalarından anlaşılacağı üzere yukarıdaki ayetler mürtedlerle ilgilidir. Bundan dolayı bu ayetleri kullanarak bir Müslümanı tekfîr etme imkânı yoktur.

Tekfîrle ilgili, ayetlerde açık ve net ifadeler bulunamayınca arayışlar, tekfîri ima ettiği düşünülen lafızlara yönelme şeklinde olmuştur. **"Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin..."** (8. Enfâl, 46). Ayette Müslümanların münakaşa ve çekişmelerinin devam etmesi halinde özellikle Bedir gibi bir savaşın doğurduğu ağır zorluklar karşısında Allah'ın ilahi yardımını kesmesi sebebiyle onların dağılıp zayıflayacaklarına işaret edilmektedir. (Râzî, 1421: XV, 138; Kurtubî, 1384; VIII, 24) **"Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin..."** (3. Âl-i İmrân, 103) Ayette özellikle dinin ana prensipleri hususunda heva ve hevesine uyarak ayrılığa düşmekten sakındırma vardır. Bununla beraber içtihatla ilgili meselelerde dinin mana inceliklerini bulma yolundaki anlama çabaları bu kategoride değerlendirilemez. (Kurtubî, 1384; IV, 159) Bu ayetlerdeki "çekişme" ve "bölünme" durumunda bir tarafın dalâlet içinde olacağı düşüncesiyle birinin tekfîr içinde olacağı düşünülmüştür. Ancak **"Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin..."** (49. Hucurât, 9) ayetinde iki gruba, inananlar ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Kurtubî (ö. 671/1273), Allah'ın her iki gruba "mü'min kardeşler" diye hitap etmesi sebebiyle ayetteki haddi aşan (bağy) kişilerin imandan çıkmayacağını söyler. (Kurtubî, 1384; XVI, 323) Ayet ve tefsirlerin de belirttiği gibi Allah'a, hiçbir şey gizli kalmayacağından Kur'an'da tekfîrin varlığı için yapılan zorlayıcı yorumlar beyhudedir.

Kur'an'da "inandık" diyen veya inanç sahibi olduğu iddiasında bulunanlara karşı yaklaşımın net anlaşılması önemlidir. **"İnsanlardan, inanmadıkları hâlde, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' diyenler de vardır."** (2. Bakara, 8), **"İman edenlerle karşılaştıkları zaman, 'İinandık' derler..."** (2. Bakara, 14), **"Onlar iman edenlerle karşılaştınca, 'İman ettik' derler."** (2. Bakara, 76), **"...Onlar**

sizinde karşılaştıkları zaman “inandık” derler...” (3. Âl-i İmrân, 119), “*Size geldiklerinde ‘İnadık’ derler...*” (5. Mâide, 61), “*İnsanlardan öyleleri vardır ki, ‘Allah’a inandık’ derler...*” (29. Ankebût, 10) Bu ayetlerde tekfir söz konusu olmayıp muhatapları münafıklardır. “*İnsanlar, ‘İnadık’ demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler.*” (29. Ankebût, 2) ayetiyle başıboş bırakılmayacağı vurgulanan insan hakkında küfürden bahsedilmemiştir. Ayetler incelendiğinde anlaşılmaktadır ki İslâm inancına sahip olduğu iddiasına rağmen imanında sorun yaşayanlar tekfir yerine eleştirilmiş veya nifak emaresinden bahsedilmiştir. Elbette nifak ile suçlamak, kâfir ile itham etmekten daha aşağı değildir. “*...Ey Peygamber! Kâfirlerle ve münafıklarla cihat et...*” (9. Tevbe, 73), “*...Şüphesiz Allah, münafıkların ve kâfirlerin hepsini cehennemde toplayacaktır.*” (4. Nisâ, 140) Kısacası münafık, sözde Müslüman görünümlü kâfirdir. (9. Tevbe, 74) Aslında Allah’a göre kişi ya mü’min ya da kâfirdir. Çünkü “*Müminler ancak Allah’a ve Resûlü’ne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyen...*” (49. Hucurât, 15) ve “*Onlar (Münâfiklar) küfür ile iman arasında bocalayıp dururlar...*” (4. Nisâ, 143) ayetlerin ilkinde mefhumu muhalefetten anlaşılabileceği üzere kâfir ile ikinci ayetteki münâfığın konumu aynı minvaldedir. Bu yüzden insan Allah katında olduğu gibi nihayette de ya kâfirdir ya da mü’mindir.

Kur’an, büyük günah işleyen kişiyi tekfir etmez. (Şanlıtürk, 1999: 55-60) “*Zina eden kadın ve zina eden erkekte her birine yüzer değnek vurun.*” (24. Nur, 2) Zina gibi toplumun yapısını tahrip eden ve geleceğini olumsuz etkileyen çirkinliği yapan kişi, ayette tekfir edilmemiştir. (Elmalılı, 1993: V, 355-356) Buna göre ilahî buyruklara isyan ederek günah işleyen kimse kâfir olmaz, günahkâr bir mü’min halini alır. Çünkü ayetlerde isyan edenlerden mü’min (49. Hucurât, 9) diye söz edilerek şirkin dışındaki (4. Nisâ, 48) günahların affedilebileceği bildirilmiştir.

Küfür, aslî (kâfir) ve ârizî (irtidat) olmak üzere iki çeşit (İbn Manzûr, 1414: V, 146) olup mürtedin hali dünya ve ahirette kâfirden daha kötüdür. (İbn Teymiyye, 1426: XXVIII, 414.) Ancak tekfirin ilgi alanı, kâfir veya mürtedin her ikisi de olmayıp bizzat Müslüman olduğunu kabul eden kişilerdir. Allah, inanç ile ilgili genel ilkeler tayin eder ve belirli kişi ya da grupların tekfiri ile ilgilenmez. Bununla birlikte Allah, insanların yapacağı bu ithamda dikkat olunması hususunda örnek uyarılarda bulunmuştur. Örneğin “*...Onlar o gün, imandan çok küfre yakın idiler...*” (3. Âl-i İmrân, 167) kullanımında savaşa katılımda korkaklık gösterenler için ihtiyatlı bir ifade yer almıştır. Uhud savaşı öncesi kendisini mü’min diye tanıtan ancak iki ordu karşılaştığında ordudan ayrılan münafıklardan bahsedilmektedir. Ayetteki temkinli ifadelerle rağmen âlimlerin pek çoğu, “Ayet, Allah tarafından o münafıkların kâfir olduğu hususunda bir nasır” kabulünde bulunmaktadırlar. (Râzî, 1421: IX, 70) Yine ganimette gözü olanların selam vermesi durumunda “*...Sen mü’min değilsin...*” (4. Nisâ, 94) yaklaşımı uygun görülmemiştir. İslâm’ın işaretlerinden olan selamın veren kişinin itaat ve teslimiyetinin yanında tarafsız olduğu ve savaşmayı terk ettiği ihtimali de vardır. Böyle bir kişiye “Sen mü’min değilsin” denilmesi eman altında değilsin demektir. Hâlbuki Allah, ayette kullarından sadece zahire göre hüküm vermesini istemektedir. (Kurtubî, 1384: V, 338, 340) Allah’ın dinini heva ve hevese göre te’vil etmemek ile birlikte tekfir hususunda da mü’minlerin “*...birbirlerine karşı merhametli...*” (48. Fetih, 29) olması esastır. Kişinin tekfir edilmesi yerine o kişiye iltifat edilmemesi, (68. Kalem, 10-12) önem verilmemesi daha uygundur.

Hiz. Ömer, Kudâme b. Maz’ûn’un Kur’an ayetini te’vil yoluyla içkiyi helal kabul ederek içmesi üzerine had cezası tatbik etmesine rağmen tekfir etmemiştir. Yine Ebû Cendel b. Süheyl ve beraberindekilerin Şam’da içki içmeleri karşısında tekfir edilmemişler, onların daha sonra haramlığını kabul edip tevbe etmeleri üzerine had cezası tatbik edilmiştir. (İbn Kudâme, 1997: XII, 276-277) Temel sorun, Kur’an’ın mü’min-kâfir/müşrik ayırımına bağlı olarak inen ayetlerin zamanla siyasî ve iç çekişmeler yoluyla Müslümanların birbirlerine karşı kullanmalarıdır. Bunu tespit eden İbn Ömer, Hâricîler için şu tespiti yapmıştır. “Hâricîler, kâfirler hakkında nâzil olan âyetleri, Müslümanlar için kullanıyorlar.” (Buhârî, “İstîtâbe”, 6) İbn Teymiyye “Hâricîler, Kur’an’ın bazı

ayetlerini inançlarına göre te'vil ettiler ve buna muhalefet edenleri tekfir ettiler" (İbn Teymiyye, 1426: XX, 164) diyerek durumu özetlemiştir.

Kur'an'da tekfîre işaret eden net bir ayet yoktur. Müşrik bir topluma inmiş olan Kur'an, tevhid inancında asla taviz vermemiş her aşamada şirkle mücadele etmiştir. Küfrü veya şirki çağrıştıran söz ve uygulamalara karşı daima tevhidi hatırlatmıştır. Ayrıca bir dinin kitabı, kendi inananlarını hata, yanlış ve haramlardan korumayı amaçlamıştır. Ancak insan özelliği itibarıyla bu yanlışlara düşmesi ihtimal dâhilindedir. Kur'an incelendiğinde Müslüman olanları günah(lar)ı sebebiyle İslâm dairesinden çıkartmamıştır. Bu bilgiler ışığında zorlama te'viller ile tekfîre işaret edilen ayetlerin olduğu yorumları gerçekçi değildir. Kur'an'da delil bulamayanlar bunun üzerine delil bulma arayışlarını hadîs alanına kaydırmışlardır.

Hadîslerde Tekfir

Mü'min, kâfir ve münâfik ayrımına rağmen Allah'ın kalplere hâkim olması sebebiyle nifak sahibinin küfrüne şahit olduğu daha önce belirtilmişti. Yine Allah bir kişinin imanına veya inkârına vakıf olduğundan birilerini tekfir etmesinin muhal olduğu açıklanmıştı. Bir beşer olarak Hz. Peygamber'in İslâm dairesinde olduğunu belirten birine karşı söz ve eyleminden dolayı tekfir yolunu tercih edip etmediği daha önem kazanmıştır. Hz. Peygamber inandığını söyleyen, küfür veya nifak ithamında bulunanlara karşı yaklaşımını belli başlıklar altında toplamakta fayda vardır. Hadîs kaynaklarında mevzubahis olan ve akâid kitaplarında karşılığını bulan tartışmalar bağlamında rivâyetler, altı başlık altında incelenecektir.

a. Müslümanlığı Dil İle İkrar Etme

İmanın tanımı yapılırken "kalp ile tasdik", "dil ile ikrar" ve "amel" kavramlarına vurgu yapılır. İman ile küfrü belirleyen temel ölçüt kalp ile tasdiktir. Ancak kalp ile yapılan tasdik diğer insanlar tarafından belirlenmesi mümkün olmadığından dil ile ikrar, kalpteki imanın varlığının bir göstergesi kabul edilmiştir. Bu yüzden İslâm'a dâhil olmak için gereken temel şart, kelime-i şehâdetir. Kelime-i şehâdeti getirenin Müslüman olduğu görüşüne şu rivâyet örnektir. "Hz. Ali, Yemen'den altın göndermişti. Hz. Peygamber bunu dört kişiye taksim edince sahâbeden biri 'Bu taksimi hak eden bizdik' sözü, ona ulaşınca 'Siz bana güvenmiyor musunuz?' diye sitem etmiştir. Onların aralarından biri 'Ya Resûlallah, Allah'tan kork!' demesi üzerine Hâlid b. Velîd'in o kişinin boynunu vurma isteğini Hz. Peygamber, 'Onun ileride namaz kılan bir kişi olması umulur' diyerek kabul etmemiştir. Hâlid, 'Namaz kılanlardan niceleri, kalplerinde olmayan şeyi dilleriyle söyler' demiştir. Hz. Peygamber'in 'Bana insanların kalplerini açma, karınlarını yarma emredilmedi' (Buhârî, "Meğâzî", 61; Müslim, "Zekât" 144) şeklinde cevap vermesi makalenin konusu açısından son derece önemlidir. Hâlid b. Velîd'in kalplerinde olmayan şeyi dilleriyle söyler sözünün yeterli olmadığı görüşüne Hz. Peygamber'in insanların kalplerini açmakla emrolunmadım buyurması dikkat çekicidir. Elbette iman da aslolan kalp olduğu gibi küfürde de aslolan kalp olduğu unutulmamalıdır. Ancak insanların kalpteki bâtına göre değil dildeki zâhire göre hükmetmeleri esastır.

Hz. Peygamber, Hâlid b. Velîd'i Cezîme oğullarına göndermiş, onlar "İslâm'a girdik" yerine "Şirkten çıktık" manasına "Saba'nâ" demişlerdir. Buna rağmen Hâlid b. Velîd'in o kişiyi öldürmesi Hz. Peygamber'e ulaştığında o elini kaldırarak "Allah'ım ben, Hâlid'in yaptığı işten sana sığınırım!" diye iki defa tekrar etmiştir. (Buhârî, "Meğâzî", 60) Usâme b. Zeyd de Resulullah'ın onları el-Huraka kabilesine gönderdiğinde biri "Lâ İlâhe İllallâh", demesine rağmen öldürmesi, Hz. Peygamber'e ulaştığında o, Usâme'ye 'Onu niçin öldürdün?' sorusunu hiç durmadan tekrar etmiştir. Usâme, keşke bu günden önce İslâm'a girmiş olmasaydım diye temenni etmiştir." (Buhârî, "Meğâzî", 47) Hz. Peygamber'in Hâlid ve Usâme'nin bu öldürmelerine razı olmaması, Medine'de münafıklara karşı ihtiyatlı davranıp onlara gayr-i müslim muamelesi yapmaması üzerine "Kişi kalben inanmasa

da diliyle iman ettikten sonra ona Müslüman muamelesi yapılacağı” ilkesi, bazı itikât kitaplarında esas alınmıştır. (Sâlih b. Fevzân t.y: I, 182)

Hız. Peygamber’in “*Lâ ilâhe illâllah diyene saldırmama*” (Ebû Dâvûd, “Cihad”, 35) rivâyeti esas alındığında bu kriter, savaş gibi fiili alan yanında tekfir gibi sözlü alan için de geçerlidir. “*Kim ‘Lâ ilâhe illâllah ve benim Allah’ın Resûlü olduğuma şahitlik ederse’ -dinini terk eden, zina eden evli ve haksız yere birini öldüren üç kişi haricinde- kanı bana haram olur*” (İbn Ebî Şeybe, 1427: IX, 413, (28480) buyurmuştur. Yine, *ensârdan bir adam Hız. Peygamber’e gelip münafıklardan birini öldürmek için izin istemiş, Peygamber ona “Allah’tan başka ilah olmadığına şehadet etmiyor mu?” buyurdu. O, evet, fakat onun şehadeti yok hükmündedir, dedi. Hız. Peygamber, “Muhammed’in Allah Rasûlü olduğuna şehadet etmiyor mu?” buyurdu. O, evet, dedi. Yine “Namaz kılmıyor mu?” buyurdu. O, evet, fakat onun namazı yok hükmündedir, dedi. Hız. Peygamber, “İşte Allah onları öldürmekten beni nehyetti”* buyurmuştur. (Arnaûd’a göre, isnâdı sahihtir. Sahâbî râvisi dışındaki râviler Şeyhayn’ın râvileri olup güvenilirdir. Sahâbî râvisindeki kapallık, senede zarar vermez. İbn Hanbel, XXXIX, 73.)

Hız. Peygamber, “*İnsanlarla onların ‘Lâ ilâhe illâllah’ deyinceye kadar mücadele ile emrolundum. Kim ‘Lâ ilâhe illâllah’ deyip hak gerekçeler (haksız yere adam öldürme vb.) hariç malını ve canını benden emin kılmiştir. Gerçek hesabı da Allah’a kalmıştır*” buyurmuştur. (Buhârî, “İ’tisâm”, 28) Hatta şu hadîsteki diyalog konuyu özetlemektedir. *Mikdâd b. Esved, Hız. Peygamber’e “Bir kâfir ile karşılaşsam ve çatışmada kolumun birini kılıcıyla kesse ama devamında yenilip benden aman dileyerek ‘Müslüman oldum’ dese onu öldüreyim mi?” deyince Hız. Peygamber “Hayır onu öldürme” buyurdu. Ben “Ama o benim kolumu kestikten sonra ikrar etti” deyince Hız. Peygamber “Hayır! Öldürme, şayet öldürürsen o, sen onu öldürmeden önceki senin haline; sen de onun kelime-i (şehâdet)i söylemeden önceki haline geçersin”* (Müslim, “İmân”, 41) yaklaşımı açık ve nettir. Bu durumda tevhid ehlinin kurtulacağı ve kazanacağını müjdeleyen hadisler esas alınmalıdır. (es-Seyyid Muhammed b. Alevî, ts: 71-73.)

İslâm’a dâhil olmak için kelime-i şehâdet gerektiği gibi tekfir ile yapılan ihraç da ancak kelime-i şehâdeti veya onun esaslarından birinin inkârı ile söz konusudur. O halde ilkesel yaklaşım, “Kişi ne ile mü’min olursa, ancak onu inkâr etmekle kâfir olur” şeklinde özetlenebilir. Hadislerin işaret ettiği gibi Hız. Peygamber’in hayatı incelendiğinde o, Müslümanlığını dil ile ikrar eden(ler)i tekfir etmemiştir. Hız. Peygamber özellikle savaş meydanında kerhen İslâm’ı kabul etme ihtimali olan kişilerin dahi sözünün esas alınmasını istemiştir. Bunların yanında Kur’an’ın Medenî ayetlerinde münafıkların varlığına işaret edilmekte olmasına rağmen onlar hakkında tekfir yolu tercih edilmemiştir. Bu durumda Kur’an ve Hız. Peygamber’in yaklaşımının esas, bizim değerlendirmelerimizin izafiliği söz konusu iken Müslüman olduğunu ikrar eden kişiye karşı itham dilinden sakınılmalıdır. Dil ile ikrarın yeterliliğine delalet eden anlayış bu iken İslâm’ın şartlarından biri dahi olsa yerine getirenlere karşı yaklaşımı ele alalım.

b. Müslümanlığa Delalet Eden Amel

İmanın asıl merkezinin kalp olduğu daha önce belirtilmişti. Kalp ile tasdikın başkalarınca bilinemediğinden dil ile ikrar, imanın göstergelerinden biri olduğu önceki başlıkta açıklanmıştı. Aynı şekilde dinî bir ameli yerine getirmek de imanın göstergelerindendir. İslâm dininin kendine has ibadetleri vardır. Bunları -münafık değilse- ancak İslâm dinini benimseyip Müslüman olan kişiler gerçekleştirir. Bu meyanda dine has bu amellerden birini gerçekleştiren kişinin Müslüman olduğu düşünülür. Hız. Peygamber’in şu hadîsi bu duruma işarettir. “*Kim bizim namazımızı kılar, bizim kiblemize yönelir, bizim kestiğimizi yerse işte o, Müslümandır.*” (Buhârî, “Salât”, 28) Bu hadîs, kişilerin günlük hayata yansıyan davranışlarında ortaya çıkan sembollerin önemine vurgu olarak kabul edilir. Böylece namaz kılmayanların öldürülmesi gerektiğini savunanlar, bu rivâyeti

kendilerine delil kabul ederler. Ehl-i kitaptan olup kendilerine has ibadetleri hatta hayvan boğazlamaları olsa da aslolan “bizim namazımız” ve “bizim kiblemiz” ifadelerindeki vurgudur. Bu hususlardaki vurgunun sebebi o dönem insanların namaz ve yeme konusunda nasıl bir yaşantı sürdürdüklerinin anlaşılmasının kolay olmasından kaynaklanmaktadır. (İbn Hacer 1379/1959: I, 496-497)

H. Peygamber “*Bir kimsenin mescide alâkasını görürseniz, onun mü'min olduğuna şehâdet edin.*” buyurmaktadır. (Rivâyeti, Tirmizî hasen garîb, Elbânî zayıf kabul etmiştir. Tirmizî, “Tefsir”, 10) Kişinin namaz kılması veya cemaate devamı hususunda tereddüt oluşması durumunda o kişinin camilere hizmet ve yardımı söz konusu ise bu durum, onun için hakiki anlamda taahhüt olup imanına işaretler. (Mubârekfûrî, (ts.): VII, 306) “*Allah'ın mescitlerini sadece... Allah'tan korkan kimseler onarır*” (9. Tevbe, 18) ayeti de rivâyetle aynı minvaldedir. Mescidleri imar etme ya cemaatle namaza devam etme ya da yapıyı imar etme şeklinde olur. Allah, mescitlerin imarında bulunanların mü'min olduğuna şahitlik etmenin daha doğru olduğuna işaret etmektedir. Âlimler, camileri imar eden kişiler hakkında hüsn-i zan beslenmesini tavsiye eder. (Râzî, 1421: VIII, 90; Kurtubî, 1384; VXi, 7)

Pek çok ayet ve hadîste namaz ibadetine özel vurgu yapılması üzerine bu ibadet, Müslüman için kapsayıcı ve kuşatıcı bir alamet kabul edilmiştir. Namaz kılanların kibleye yönelmesi sebebiyle farklı mezheplere mensup olsalar dahi herkesi içine alan ehl-i kible kavramı kullanılmıştır. Namaz kılan bir kişinin küfür ve şirkten uzak kalacağı umularak Ehl-i Sünnet âlimleri, Kâbe'ye yönelerek namaz kılanların tekfir edilmesini doğru görmemiştir. Namaz kılması yanında bazı günahları işlemesi sebebiyle küfürle itham edilip ehl-i kible dışı kabul etme anlayışı yanlışdır. Aynı şekilde kişinin namaz kılmaması büyük bir günah olsa da tekfir sebebi değildir. Bir Müslüman için kesilen hayvanın Allah adına boğazlanması önemlidir. Hadîste de buyrulduğu üzere bir insanın hayvanı Allah'ın adını anarak kesmesi ve Allah adına kesilen bir hayvan etini yemesi onun Müslümanlığına işaretler. İslâm'ın alamet-i farikası olan ibadetleri yerine getiren bir Müslümanı net ve kesin bir bilgiye dayanmadan yorumlara istinaden tekfiri doğru değildir. Şimdi de Müslüman olmasına rağmen (büyük) günah işleyeninin durumunu ele alalım.

c. (Büyük) Günah İşleyen Müslüman'ın Durumu

İnsan irade sahibi olması sebebiyle iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış, sevap-günah işleme özelliğine sahip bir varlıktır. Müslüman olması hasebiyle kişiden günah işlememesi istenirken, zaafına düşerek arzulanmayan davranışı sergilemesi insanın tabiatından kaynaklanır. Böyle bir durumda (büyük) günah işleyen kişinin durumuna işaret eden ayetlerin (49. Hucurât, 9-10; 35. Fâtır, 32-33) yanında (Nu'man Abdurrezzâk, 1428: 435-439) hadîslerin tespiti de önemlidir.

H. Peygamber, “*Günah sebebiyle kişiyi kâfir saymamak, onu bir fîlinden dolayı Müslüman olmadığını ilan etmemek*” (Ebû Dâvûd, “Cihad”, 35) hadîsiyle ilkeyi belirlemiştir. Bundan dolayı hiçbir kimseyi herhangi bir ameli veya günahı sebebiyle tekfir etmemek, İslâm dairesi dışına çıkarmamak esas olmalıdır. H. Peygamber, kelime-i tevhîdi söyleyen kişinin büyük günah işlemesi halinde cennete gireceğini ifade etmesi tekfircileri uyarmak için yeterli olsa gerek. Örneğin, “*Cebrâil geldi ve bana 'Allah'a şirk koşmadan ölen kişi cennete girer' diye müjdeleyince H. Peygamber, 'Ya Cebrâil, kişi hırsızlık ve zina yapsa da mı' diye sormuştur. O, '(Evet) Hırsızlık ve zina yapsa da' diye cevap vermiştir.*” (Buhârî, “Tevhîd”, 33)

Casusluk gibi bir devlet açısından tolerans gösterilmeyecek suçu işleyen Hâtib b. Ebî Beltea'nın, bunu ailesini koruma isteğiyle gerçekleştirmesi ve suç kastı olmaması üzerine, boynunun vurulması isteğine rağmen değil İslâm'dan çıkarma, ceza dahi verilmemesi dikkat çekicidir. (Buhârî, “Cihâd ve's-Siyer”, 140) H. Peygamber'in, “*Büyük günah olan kumar oynama isteğine keffaret olarak fakirlere sadaka verilmesini*” (Tirmizî, “Tefsir”, 10) buyurması önemlidir.

Yukarıdaki örneklere rağmen Hz. Peygamber vahiyle kesin yasaklanan kişinin, babasının hanımıyla evlenmesine karşı sert bir tutum sergilemiştir. Rivâyette, el-Berâ' dayısı Ebû Büreyde'ye nereye gittiğini sorunca o, "*Resûlullah beni, babasının eşiyle evlenen kişinin boynunu getirmemi istedi*" (Bu konuda Kurrete'l-Müzenî'den de hadîs rivâyet edilmiştir. Tirmizî, Berâ hadîsi hasen garibtir. Muhammed b. İshâk bu hadîsi Adiyy b. Sabit'den, Abdullah b. Yezîd'den ve Berâ'dan rivâyet etmiştir. Yine aynı şekilde bu hadîs Eş'as'dan, Adiyy'den, Yezîd b. el Berâ'dan ve babasından da rivâyet edilmiştir. Yine bu hadîs Eş'as'dan, Adiyy'den, Yezîd b. Berâ'dan ve dayısından da rivâyet edilmiştir. Tirmizî, "Ahkâm", 25) demiştir. Mubârekfûrî (ö. 1934), bu hadîsi dinin kesin hükümlerinden birine muhalefet etme yoluyla ortaya çıkan fitneye karşı yöneticinin bu olumsuzluğu ortadan kaldırması için yapacağı mücadeleye delil göstermiştir. Bu hükmü "*Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur.*" (4. Nisa, 22) ayetiyle desteklemiştir. Çünkü bu evlenmeyi gerçekleştiren kişi, ayetin açık ifadesine rağmen dinin haram kıldığını helal kabul ederek küfrü gerektiren bir fiil gerçekleştirmesi sebebiyle mürted konumuna düşmüştür. (Mubârekfûrî, (ts.): IV, 498) Aslında Müslümanın dinin te'vil götürmeyecek sarîh bir emrini helal kabul etmedikçe muhalefet etmesi kişiyi günahkâr kılar. Daha önce geçtiği üzere zina edene ayette ceza tatbiki söz konusu iken burada tepkinin daha sert olması, toplumun önemli bir problemini hızlı bir şekilde halletme isteği şeklinde okunabilir. Ayrıca toplumsal probleme haiz meselelerde hükmün ağırlaştırılması günahın büyüklüğüne işaret anlamındadır.

Hz. Peygamber döneminde büyük günah işleyenler olmuş, onlara gerekli had cezaları uygulanmış ancak onlar bu günahları sebebiyle Hz. Peygamber tarafından tekfir edilmemişlerdir. Ancak daha sonra meydana gelen Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin savaşları, hakem olayı gibi siyâsî tartışmaların itikâdî alana taşınmasına bağlı olarak tekfir akımı baş göstermiştir. Pek çok mezhep bu alanda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Hâricîlerin büyük günah işleyeni tekfir etmesi, Mürcie'nin amelin imana zarar vermeyeceği görüşü, Mu'tezile'nin "el-Menziletü beyne'l-Menziletayn" anlayışı geliştirmesi yaklaşımlarına Ehl-i Sünnet itirazda bulunmuştur. Ehl-i Sünnet, itikâttaki hata ile ameldeki hatayı birbirinden ayırmış, büyük günah işleyenin fasık olduğunu kabul etmesine rağmen onu kâfir addetmemiştir. Çünkü fisk, imanın zıddı değildir. Bu sebeple İslâm'ın temel esaslarını reddetmedikçe inanç sahibi, günahı sebebiyle kâfir olmaz. İnsanoğlunun beşer-şâşar olduğu unutulmamalıdır. Ancak mü'minin ilhâda varan fikir ve söylemlerden de sakınması beklenir. Şimdi de Müslüman olan kişide münafıklık alameti bulunması durumunu ele alalım.

d. Nifak Alameti Taşıyan Müslüman'ın Durumu

Kur'an ve hadîslerde münafık ve özellikleri sıkça ele alınmıştır. Münafık olduğu düşünülen bir kişi ya da nifak özelliği taşıyan Müslüman bir kişinin durumu hakkında Hz. Peygamber'in tutumu nasıl olmuştur?

Biri Hz. Peygamber'e gelip Mâlik b. ed-Dühşün nerede diye sorması üzerine bir adam, "*O münafıktır, Allah ve Resûlünü sevmeyiz*" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "*Allah rızasını umarak Lâ İlâhe İllallâh der mi?*" diye sorunca adam "*Evet*" demesi üzerine Hz. Peygamber "*Allah, bununla vefat eden kuluna, cehennemî haram kılar*" buyurmuştur. (Buhârî, "İstitâbe" 9) Kelime-i tevhidi dile getiren bir Müslümana münafık yakıştırmalarına Allah Resûlü razı olmamıştır. Yine ifk hadisesini başlatan ve ön planda olan Abdullah b. Übey b. Selûl'e karşı Hz. Peygamber'in yardım talebi üzerine Evs lideri Sa'd b. Muâz ile Hazrec lideri Sa'd b. Ubâde arasında çıkan tartışmada Evsli Üseyd b. Hudayr, Sa'd b. Ubâde'ye "*Sen münafıksın, münafıklar için bizimle mücadele ediyorsun*" demiştir. Evs ve Hazrec kabileleri birbirleriyle savaşılmaya niyetlenmişler, minberde olan Hz. Peygamber inmiş, sükûnete kavuşturuncaya kadar onlara yumuşak davranmış, kendisi bir şey söylemeyip, sükût etmiştir. (Buhârî, "Şehâdât" 15, Müslim, "Tevbe" 56)

Huneyn günü, Hz. Peygamber ganimet taksiminde bir adamın “*Vallahi, bu, adâlet gözetilmeyen, Allah’ın rızası kastedilmeyen bir taksimdir*” demesi üzerine Hz. Peygamber’in yüzü kıpkırmızı kesilmiş, (Buhari, “Enbiyâ”, 28, Müslim, “Zekât”, 140) Hz. Ömer’in onu öldürme isteğine “*Hayır! Ben ashâbımı öldürmem*” (Ebû Ya’lâ, 1404: II, 298) demesi yanında şeklen mü’min görüntüsüne rağmen sahâbe arasında ayrımda bulunmayarak baş münafık kabul edilen Abdullah b. Übey b. Selûl’ün cenazesini Hz. Peygamber kıldırmıştır. Hattı zatında Kur’an’ın Medine’de açıkça münafıkların varlığını bildirmesine rağmen Hz. Peygamber’in kişi ve grupları tekfir etmekten sakınarak, onları İslâm potasında eritmek suretiyle bir İslâmlaştırma siyaseti güttüğü (Kılavuz, 1984, 75-6) görülmektedir.

Hz. Peygamber döneminde küfre dönenler olmuştur. Örneğin, *develerin yakınlarında yaşamaya başlayan bir takım insanlar, Hz. Peygamber ile görüşüp sağlıklarına kavuşunca İslam dininden vazgeçip yeniden küfre döndüler ve bir çobanı öldürerek develeri önlerine katıp götürdüler. Olup bitenler Hz. Peygamber’e ulaştı, onların arkalarından bir grup adam gönderdi. Yakalanıp huzura getirildiler. Suçları sabit görülünce, kısas yapılarak çobana yaptıkları gibi acı bir şekilde öldürüldüler.* (Buhari, “Tıp”, 29; Nesâî, “Taharet”, 191) Daha önce belirtildiği gibi kişi Allah katında ya mü’min ya da kâfirdir. Münafıklık durumu gaybı bilmeyen insanlar için söz konusudur. Kalbinde bulunan küfrü saklayan münafık için ahirette daha ağırlaştırılmış bir cezaya müstehak olması dışında ahvali, kâfirle bir farklılık arz etmemektedir. Ancak farklılık dünya hayatında söz konusudur. Çünkü insanın kalplere vakıf olamaması sebebiyle söz ve uygulamayı esas alarak hüküm vermesi şarttır. İşte bu yüzden gerçek bir mü’min olmasa da nifak sahibine mü’min uygulaması Hz. Peygamber’den gelen hadislerin öğretisidir. Daha sonraları Hz. Peygamber’in bu uygulamasının dışına zaman zaman çıkıldığı söz konusu olsa da insanın zahire göre hüküm vermesi gerekmektedir. Hz. Muhammed’in (s.a.s.) Müslümanlığını izhar edenlere dışlayıcı bir yaklaşımı söz konusu değildir. Münafık, Müslümanda olmaması beklenen kötü alışkanlıklar olan yalan, sözünde durmama, emanete ihanet etme gibi özellikler sebebiyle değil ancak inandığını izhar ettiği halde hakikatte inanmayan kişidir. Böylece münafıklık ithamı göreceli olmamalı, kesin bilgiye dayanmalıdır. Hatta dikkatli davranıp hesabını Allah’a havale etmek daha doğrudur.

e. Müslümanlar Arasındaki Savaşlarda Çatışmaların Durumu

Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun yerini temsil eden makamı üstlenecek bir idareciye ihtiyaç olmuştur. Ayet ve hadislerde ilkeler dışında belirli bir siyasi sistem ve aday belirlememesi iktidar mücadelesinin yolunu açmıştır. Bu çatışmanın zirve noktası, Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle başlayan süreçte yaşanmıştır. Cemel ve Sıffin savaşlarında binlerce Müslümanın ölmesi ve diğerlerini öldürmesi onların durumunu hep gündeme getirmiştir.

Hz. Peygamber “*Müslümana sövmek fasıklık, onunla savaşmak küfürdür*” buyurmaktadır. (Buhârî, “Edeb”, 44). Hadisin ilk anda akla gelen manası, Hâricîlerin büyük günah sebebiyle insanları tekfir söylemini desteklemektedir. Ancak İbn Hacer (ö. 852/1449), Hz. Peygamber’in hadîsteki küfür ile “İnsanı dinden çıkmasını ifade eden inkârcılığı değil mübalağa yapılarak uyarı ve korkutma, taatten çıkmak anlamındaki masiyet veya kelime anlamındaki örtme anlamında Müslümanları karşı karşıya gelebilecek böyle bir durumdan sakındırma” amaçlı kullandığı şekilde açıklamıştır. (İbn Hacer 1379/1959: I, 112) Yine “*Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirlere dönmeyiniz*” (Buhârî, “Diyât” 2; “Fiten” 8) uyarısı dikkat çekmektedir. İbn Hacer, hadîsi “Kâfirlerin yaptıkları gibi sizler de birbirinizi öldürerek onlara benzemeyiniz” şeklinde açıklamıştır. Hadisin diğer tarikiinde Cârîye b. Kudâme’nin İbnü’l-Hadramî’yi yakmasına Ebû Bekre’nin ses çıkarmayıp “Şayet onlar evime gelseler, bir kamış değneğiyle de olsa kendimi savunmaya kalkışmazdım. Çünkü ben Müslümanlarla çarpışmayı doğru görmem. O halde ben nasıl onlarla silah ile savaşırım!” demiştir. (İbn Hacer 1379/1959: I, 112; XIII, 28) Rivâyetin Emevîler dönemindeki kader tartışmalarını yansıttığı anlaşılmaktadır. Yine Hz. Peygamber’in “*İki Müslüman kılıçlarıyla*

birbirlerinin üzerine yürürlerse ölen de, öldüren de ateştedir!” buyurması üzerine “Ey Allah’ın Resûlü! Katil tamam da maktul niye ateşte?” diye soruldu. Bunun üzerine o, “Çünkü o da kardeşini öldürmeye hırslıydı” buyurdu. (Buhârî, “İmân”, 22) İbn Battâl (ö. 449/1057), rivâyetin manasından Hâricîlerin, günah işleyenlerin insanı küfre düşürdüğü ve bu şekilde ölenin sonsuza kadar cehennemde kalacağı düşüncesini reddettiği şeklinde yorumlar. Çünkü Allah, şirkin dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlayacağını ayette (4. Nisâ, 116) buyurmaktadır. (İbn Hacer 1379/1959: I, 85) Son rivâyetteki Ebû Bekre’nin el-Ahnef b. Kays’a bildirdiği bilgiyi diğer sahâbenin bilmediği veya onlara bildirilmediğini söylemek zordur. Taraflar kendilerini haklı, rakiplerini yanlış üzere olduklarını iddia etseler de birbirlerine karşı savaşan başta sahâbe olmak üzere Hâricîlere kadar hiç kimse tekfir diline başvurmamıştır. Hadîslerin zahiri anlamı Hâricîleri ve günümüzdeki aşırı selefi akımları destekler mahiyette olsa da rivâyetlerdeki “küfür” kavramı nimeti inkâr ve onları bu fitneden sakındırma amaçlı bir uyarıdır.

Allah’ın, Hz. Peygamber’in ve mü’minlerin özellikle istemeyeceği gelişme inananların birbirleriyle çekişmesi, çatışması, mücadelesi ve savaşmalarıdır. Hem Kur’an hem de Hz. Peygamber bu hususta çeşitli uyarılarda bulunmuşlardır. Bu arzulanmayan kötü tablo Hz. Peygamber’in vefatının üzerinden çok geçmeden vuku bulmuş ve ümmeti derinden etkilemiş hatta görünen o ki kıyamete kadar da etkileyeceği anlaşılmaktadır. Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar sonucunda birbirlerini öldürmeyle sonuçlanan savaşlar, tarih kaynaklarında yerini almıştır. Öldüren veya öldürülenin Müslüman olması itikâdî alanda çokça tartışılmıştır. Bu kıtal olayına karışanlar hakkında Kur’an “**Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin...**” (49. Hucurât, 9) ayetinde her iki taraf için mü’min kavramının kullanması dikkate değerdir. Dolayısıyla rivâyetlerdeki birbirlerinin üzerine yürütenleri tekfir etme yerine büyük günah işlemiş olacağını kabul etme doğruya daha yakındır. Büyük günah işlemek de daha önce geçtiği üzere tekfir sebebi değildir.

f. Tekfir Dilini Kullananın Durumu

Tekfir dilinin ortaya çıkışında dinî sebeplerin yanı sıra sosyal, siyasal ve kültürel etkenler vardır. Kendi düşüncesine sahip olmayanları tekfîre varan söylemlerin gelişmesinde duygu ve heyecanına hâkim olamama yanında bilgi ve tecrübe eksikliği de söz konusudur. İnsanlar, görülen davranış ya da söylenen bir söz üzerine bilinçli/bilinçsiz veya haklı/haksız bir dil kullanabilmektedir. Bu durumda tekfir eden ve edilen hakkındaki hadîsleri tespit etmekte fayda vardır.

Hz. Peygamber, “*Hiç kimse, başkasını fâsık ve kâfirlikle itham etmesin. Eğer itham edilende bu özellikler yoksa o söz söyleyene döner*” (Buhârî, 1400: “Edeb 44”) ve yine “*Kişi kardeşine yâ kâfir! derse, (bu söz) ikisinden birine döner*” buyurmuştur. (Buhârî, 1400: “Edeb 73”) Dolayısıyla Buhârî bablarından birine “Mü’min kardeşini te’vilsiz olarak küfre nisbet eden kişinin kendisi dediği gibidir” şeklinde başlık atmıştır. (بابُ مَنْ كَفَّرَ أَخَاهُ بَعْدَ تَأْوِيلِ فَهُوَ كَمَا قَالَ) Hatta Hz. Peygamber “*Kim bir mü’mine küfür iftirasında bulunursa, (bu itham) onu öldürmek gibidir*” buyurmuştur. (Buhârî, “Edeb” 44) Aslında Müslümanı tekfir etmekle onu öldürme arasında fark yoktur. Çünkü iman bizatihi ölümsüzlük, küfür ise hattı zatında ölümdür. Dolayısıyla tekfir dili bazen bumerang (Kıvrık bir sopaya benzeyen ve fırlatıldığında geri dönen, ağaçtan yapılma bir av aracı. Türkçe Sözlük, 1988: 230) misali sahibini bulur.

Tekfir diline sahip olan kişilerin, sorunlu bir dile sahip olduğu açık ve nettir. Buna rağmen te’vile veya cehalete binaen kullanılması durumunda tekfir dilini kullanan kişiyi küfre nisbet etmemek görüşü de söz konusudur. Hz. Ömer’in Hâtıb b. Ebî Beltea (Buhârî, “Cihâd ve’s-Siyer”, 140) ve Muâz b. Cebel’in kendi kabilesinden birine (Buhârî, “Edep” 74) “münafık” ithamında bulunmuştur. Daha önce münafıklığın sonuç itibariyle küfür olduğu tespit edilmişti. Münafıklık ithamı yapan ve yapılanlara karşı Hz. Peygamber sadece uyarıda bulunmuştur. Bu durumda bir

mü'mine kâfir diyenin kâfir değil yalancı kabul edilmesinin gerektiği (Ebû Hanîfe, 1368: 27; Yavuz, 1989: II, 462) yorumu daha doğruya yakındır.

Bütün bunlara rağmen kişi veya grup hedef alınmaksızın hadislerde ilkesel temelde küfre götürmesi tehdidi sebebiyle çeşitli uyarılar söz konusudur. “*Kim bir kâhine gider ve onun söylediklerini tasdik ederse Hz. Muhammed’e indirilenden uzaklaşmıştır.*” (Elbânî, rivâyeti sahîh kabul etmiştir. Ebû Dâvûd, “Tıb”, 21) “*Kim Allah’tan başkası adına yemin ederse kâfir veya müşrik olmuştur.*” (Tirmizî’ye göre hadis, hasendir. Hadîsin devamında Tirmizî, şu açıklamayı yapmıştır. Bu hadîsteki “Kâfir veya müşrik olmuş olur” sözünü bazı ilim adamları, hükmü ağırlaştırmak için söylendiği şeklinde yorumlamışlardır. İbn Ömer hadîsi buna delildir. Çünkü o hadîste “Resûlullah, Hz. Ömer’in ‘Babam için, babam adına’ diyerek yemin ettiğini duyunca Allah sizi bu tür yeminlerden de yasakladı” buyurmuştur. Yine Ebû Hüreyre rivâyetinde “Kim yemininde ‘Lat ve Uzza hakkı için’ derse hemen Lâ ilâhe illallah desin” hadîsi de buna delildir. Tirmizî, “Nuzûr”, 8) Tirmizî’nin rivâyetin devamında da naklettiği gibi hükmün ağırlaştırıldığı görüşü ağır basmaktadır. Yine Bekir Topaloğlu’nun Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu nevi hadisleri işlenen günahın büyüklüğünü göstermesi ve insanları sakındırması için olduğu, aslında failinin küfrüne apaçık hükmedilemeyeceği yorumu da isabetlidir. (Kılavuz, 1984: 95)

Daha önce namaz ibadetinin bir Müslüman açısından alamet-i farikası olduğuna vurgu yapılmıştı. Buna işaret eden hadisler rivâyet edilmiştir. Örneğin “*Bizimle (Müslümanlarla) onlar (münafık, müşrik ve kâfirler) arasındaki fark namazdır. Kim onu terk ederse kâfir olur*” (Tirmizî’ye göre hadis, hasen sahîh garibtir. Ayrıca bu konuda Enes ve İbn Abbâs’tan da hadis rivâyet edilmiştir. Tirmizî, “İmân”, 9) buyrulmuştur. Bu rivâyete binaen bazı mezhepler namaz kılmayanları tekfir ederler. Hâlbuki bu rivâyette namaz ibadetinin önemi ön plana çıkarılmaktadır. Ehl-i Sünnet kelimcileri ibadetler arasında ayrıma gitmeyerek namaz kılmayan kişiyi kâfir değil mü’min kabul ederler. (Kılavuz, 1984: 158) Hatta Allah’ın sayısız verdiği nimete karşı kişinin namaz kılmaması, verilen nimete karşı bir nankörlük olması da ihtimal dâhilindedir. Küfrün, inkâr yanında nankörlük anlamı da bunu gerektirir. Ayetlerde (49. Hucurât, 9-10; 35. Fâtır, 32-33) ve hadislerde (Buhârî, “Diyât” 2; Müslim, “İmân”, 27, 31, 34) her iki anlamda da kullanıldığı daha önce geçmişti. Dolayısıyla geçmiş ulemanın tekfiri kullanmalarında nankörlük vurgusu da olabileceği ihmal edilmemelidir. Küfrân-ı nimet, nimete karşı yapılan nankörlüktür. Örneğin büyük günahın işlenmesi ve ısrar edilmesinde Allah’ın verdiği nimete karşı nankörlük söz konusudur. İnkâr manasına gelen küfür ise ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hayatı gibi temel ilkeleri inkârdır.

Tekfir dilinin kendisi tek başına bile sorunlu olup bundan kaçınılması zorunludur. Tekfire başvuranların kendilerine muhalif olanları gelişigüzel itham etmesinde cehalet yoksa kasıt söz konusudur. Çünkü tekfir, kelim ve fıkıh boyutu olan hassas bir konudur. Kendilerini hak kabul edip kendi dışındakileri batıl gören anlayışın tekfiri karşısında ya onları bu durumdan vazgeçirmek ya da onlardan yüz çevirmek hareket noktası olmalıdır. Özellikle itham edilen kişi de bu halin olmaması durumunda kişinin kendine dönmesi hasebiyle dikkatli olmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Buna rağmen sinir ve gazab halinde bilinçsizce kullanılması durumunda bu ithamları, yalancı şeklinde anlaşılması daha uygundur.

Tekfirin Ölçüsü ve İzafiliği

Temel ilke kendini İslâm dairesi içinde kabul eden herkes Müslümandır. Müslümanı kâfirlikle nitelemek imanla bağdaşmaz. Müslümanın genel hatlarıyla itikâdî ve fikhî meseleleri bilmesi beklense de ayrıntıya vakıf olmaması sorun teşkil etmez. Dinin muamelatla ilgili konularda genellikle tekfir yolu tercih edilmeyip, itikâdî konularda yoğunlaştığı düşünülse de esasında siyasî rekabet ve dindar olma gibi değişken ve göreceli bir kaygı ile tekfir, bireyin/grubun din anlayışına bağlı yapılan te’villerden kaynaklanmaktadır. Kelime-i tevhit ve şehâdetin madde veya ruhuna aykırı

olmayan açık, net söz ve fiillerle, Allah'ın varlığı hakkında yapılan kelâmî mülâhazalarda İslâm inancına aykırıya kaçmayan te'villerde tekfîr yoluna gidilmemelidir.

Tekfîr konusu zarûrât-ı dîniyye (Çınar, 2013: XLIV, 138) ile ilgili olduğundan bunlarla ilgili alay, şek ve inkâr içinde bulunmamalıdır. Zarûrât-ı dîniyye arasında yer almayan meseleler tekfîr kapsamına girmez. (Kılavuz, 1984: 51-54.) Dolayısıyla ölçü, İslâm dininin kesin olarak bilinen temel ilkelerinden birini inkâr etmemektir. Başka bir ifadeyle iman ve küfür, naslarla sınırlıdır. Kişiler üzerinden yapılan değerlendirmeler yerine ilkeler üzerinden değerlendirmeler daha sağlıklıdır. Müslüman olduğunu söyleyen bir kimsenin bir işinde veya sözünde birçok küfür ihtimali ile bir iman ihtimali veya küfür olması şüpheli olan bir ihtimal bulursa, buna kâfir dememelidir. Küfür alameti olacaklar için araştırma yapmadan küfür ithamı kişi açısından kul hakkı, toplum açısından huzurun bozulmasına sebep olur. Bu durumda Müslüman için aslolan hüsn-i zandır.

Tekfîr, kişiye bırakılmayacak kadar hassas bir meseledir. Tekfîr ile ilgili karar verilecekse bu ancak mahkemeler eliyle devlet tarafından verilmelidir. Bu verilecek kararda bile ihtiyatlı olup asıl karar merci Allah'a havale en isabetlisidir. Kişilerin insanlar hakkında hüküm vermeyi kendi hakkı olduğu iddiasından vazgeçmelidir. İlla ki kişiler bazında değerlendirilecekse Hz. Peygamber gibi günah ile günahkârı ayırıp af yolu ile insanları kazanmak esas alınmalıdır. Çünkü inanan günah işleyebilir, bu yüzden günah ikrar etmeyi kaldırmadığından kâfir olmaz. Ancak iman ve küfrün merkezi kalptir. İkisi bir arada bulunmaz ki Allah kişiyi iki kalpli yaratmamıştır. (33. Ahzâb, 4) Küfrün yuvalandığı bir kalpte elbette imana yer bulunmaz.

Hadîslerde genel yaklaşım şu özelliklere sahip olanların iman dairesinde olduğuna vurgu vardır. Örneğin “*Şu üç özellik kimde bulunursa o kişi imanın tadına erer*” ve diğer rivâyetler gibi. (Buhari, “İman”, 9; Müslim, “İman”, 67) Ancak “*Dinde aşırıya giden bazı insanlar vardır ki, onlar okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar*” (İbn Hanbel, III, 159) gibi az da olsa kimin küfre gireceği ile ilgili rivâyetler de vardır. Kur'an'da ve sünnette/hadîste olduğu gibi sahâbe de tekfîr dilini kullanmamaya özen göstermiştir. Bunun en can alıcı misallerinden biri Cemel ve Sıffın gibi siyasî mücadelenin en uç örneğini yaşayan Hz. Ali ve o dönemdeki taraftarları, Cemel ve Sıffın'de kendileriyle savaşan sahâbe hakkında tekfîrde bulunmamışlardır. (İbn Kesîr, 1408: XI, 140)

Ehl-i Sünnet, genellikle ehl-i kıblenin tekfîr edilemeyeceği hususunda hem fikirdir. Ehl-i kible; Ehl-i Sünnet ve aşırı kaçanlar -Gâliyye grupları- hariç ehl-i bid'at fırkalarını kapsar. Ehl-i kible, günahı ve te'vili sebebiyle tekfîr edilmez. Tekfîr ancak manası açık ve net olan bir nasın inkârı ile gerçekleşir. Ehl-i kıblenin tekfîr edilemeyeceği düşüncesiyle ihtilaflı konular üzerinden tekfîr yolu yanlış kabul edilmiştir. Bu genel çerçeve belirlendikten sonra bir kişiyi din alanının dışına iten sınırların belirgin olup izafilik içermemesi gerekir. İnanç esası kabul edilen veya dinin farz kıldığı bir emrin inkârı kişinin tekfîrine yol açarken bunlarla ilgili esasa müteallik olmayan farklı içtihadî ve zannî yorumlar için tekfîr söz konusu değildir. Kur'an ve hadîsleri anlama çabası için yapılan ilmi çalışmalarda yapılan hatalı yorumlar veya yanlış düşme -ifsâd niyeti hariç- tekfîr kapsamında değildir. Gizli hallere vukûfiyetin sadece Allah'a mahsus olacağından aleni ve net durumlar dışında tekfîr yoluna başvurulmamalıdır.

“Elfâz-ı küfr ve ef'al-i küfr” (Kur'an'da “kelimetü'l-küfr” kavramı kullanılır. “*Hâlbuki o küfür sözünü elbette söylediler ve müslüman olduktan sonra kâfir oldular.*” 9. Tevbe, 74), mü'min bir kişiyi küfre götüren söz ve davranışlardır. Bunlarla ilgili birkaç örnek uygun olacaktır.

Elfâz-ı küfr ile ilgili birkaç örnek:

1. Allah, melek, peygamber gibi dinin asıllarından olanları hafife alma, alay etme, hakir görme veya inkâr etme, (9. Tevbe. 65)
2. Allah'tan başkasına dua etme, (26. Şuarâ, 213)

3. Dinin emirlerinden olan namaz, zekât, oruç, hac gibi bir farızayı inkâr etme ya da içki, kumar, zina, faiz gibi bir haramı helal kabul etme. (3. Âli İmrân, 21)

Ef'al-i küfr ile ilgili birkaç örnek:

1. Allah dışında herhangi bir varlığa secde etme, (41. Fussilet, 37)
2. Allah dışında herhangi bir varlığa kurban kesme, (6. En'âm, 121)
3. Başka bir dinin ritüellerini yapmak veya şiarlarını takmak. (2. Bakara, 145)

Kısacası sadece kâfirlerce söylenebilecek veya yapılabilecek bir tutum, bu kapsama girer. Ebû Hanîfe'ye göre insanlar kendi beyanlarına, ibadet şekillerine ve dinî alâmet sayılan kıyafetlerine bakılarak tekfir edilebilir (Ebû Hanîfe, 1368: 22) sözü bu hususu açıklayıcıdır.

Tasavvuf, kelâm ve felsefe gibi özel alan bilgisine vakıf olmayan kişilerin bu alanlarla ilgili ithamlarında dikkatli olmaları gerekir. Bu meyanda ilgili alanlarda uzman olmayanların tekfir söylemi yerine hata içinde olduklarını ifade etmeleri ihtiyat açısından daha değerlidir. Örneğin, İbnü'l-Arabî'yi (ö. 638/1240) tekfir ve tenkit edenlerin çoğunun kelamcı veya fıkıhçıların arasından çıkmış olması da aslında bir bakıma kendisinin onlardan farklı bir metodoloji izlediği konusundaki ikazlarını haklı çıkarmaktadır. (Kılıç, 1999: XX, 499.) Ancak bu alanlarda ihtisas sahiplerinin kendi içindeki değerlendirmeleri şeffaf ve bir delile binaen açıklamaları elzemdir. Böylece bu kişilerin birbirleri hakkındaki değerlendirmeleri ölçüt olabilir. Ancak bu iddialardaki deliller ciddi bir eleştiriden geçerek, bir haset veya rekabetten kaynaklanmadığı anlaşılmalıdır.

Tekfir dilini kullananlar genellikle azınlık fırkalardır. Büyük çoğunluğa karşı yaşadıkları psikolojik durum, fırkanın kendi dışındakileri küfür ithamına sevk etmektedir. Dini bir bütün olarak hayata tatbik etme iddiasındaki kimi gruplar da idarenin baskısı karşısında dini kendilerinin temsil iddiasıyla kendi dışındakileri tekfir etmektedirler. Hâricilikle başlayan tekfircilik furyası özellikle h. II. yüzyıldan günümüze (Ahmet M. A. Celi, 1977) kadar artarak devam etmiştir. Büyük günah tartışmalarıyla Hâricî ve Şîa'nın sahâbeyi tekfiri, kimi Mu'tezile âliminin onların imanı hakkında şüphe içinde olması, aşırı seleflerin savaşı her iki tarafı haklı bulma gibi ciddi farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Daha sonraki "Kader", "Sıfatullah", "Hilafet/İmamet" tartışmalarıyla ayrışma her gruba göre diğerlerinin, dinin temel esaslarından ayrıldığı inancını doğurmuş, zamanla fırkalar kendi içinde dahi bilinçsiz ve gelişigüzel bir şekilde tekfirciliğin önünü alamamıştır. Bütün bu yaklaşımlara rağmen Ehl-i Sünnet genel olarak bu fırkaları tekfir etmeyip (Ali el-Kârî, 1419: 429) bid'atle suçlaması dikkate değerdir.

Hâricilikle başlayan ve günümüzde selefilikle devam eden tekfir dili İslâm dünyasındaki çatışmalarda büyük rol oynamaktadır. Etraflıca araştırıldığında görülmektedir ki İslâm tarihinde tekfire çok fazla başvurulmuştur. Hâricî gruplar –Bahisiyye hariç- herkesi tekfir etmeleri tek anlaştıkları konudur. (Maaroof Al-Huseini, 2016: 107) Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffin'de kendisine karşı savaşırları "Onlar bize başkaldıran kardeşlerimizdir" (İbn Ebî Şeybe, 1427: XV, 255, (38918) bakışına rağmen Şîa, ilk üç halife ve taraftarlarını, Hz. Ali'ye karşı Cemel ve Sıffin'de savaşılan sahâbenin tamamını tekfir ederler. (Bağdadî, 1416: 308) Mu'tezile, imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar yanında ameli de dâhil eder ve büyük günah işleyenin imanını yitirmesi sebebiyle onları fasık kabul edip tevbe etmeyi tekfir ederler. (Bağdadî, 1416: 94) Ehl-i Sünnet'in ehl-i kibleyi tekfir etmeme ilkesine rağmen Sünnî âlimlerin kabulleriyle uygulamanın örtüştüğünü söylemek oldukça güçtür. (Yavuz, 1989: II, 462) Gazzâlî (ö. 505/1111) üç meselede (Âlemin kadîm olması, Allah'ın cüzileri/tikelleri bilemeyeceği, dirilmenin bedenle olmayacağı) Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi pek çok felsefeciyi tekfir etmektedir. (Gazzâlî, 1385: 307-308) İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) için kullanılan "eş-Şeyhu'l-Ekber" lakabını "eş-Şeyhu'l-Ekfer"e çevirerek onu tekfir etmektedir. (İbn Teymiyye, 1986: II, 35, 42) Osmanlı'nın son

dönemlerindeki siyasî ve askerî çekişme sonucunda ordudan atılan alaylı subaylar mekteplileri kâfir gösteren propagandalar yapmışlardır. (Küçük, 1988: I, 224) Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Günümüze gelindiğinde aşırı selefi akımlar ve DEAŞ benzeri terör yapılanmaları kendi taraftarlarını aktif tutabilme ve diğer Müslümanlara karşı psikolojik üstünlüğü ele geçirme adına tekfir söylemine başvurmaktadır. Siyasal bilinci ve kullandığı dil sadece “tekfir” ve düşmanlık üzerine kurulu olan, “ölene kadar cihad” ilkesini Müslüman toplumu içinde bir iç savaş ilkesi olarak uygulamaya çalışan aşırı selefi anlayış (Evkuran, 2015: 72), İslâm dünyasında günümüzün en temel sorunlarından biridir. Yine DEAŞ’ın İslâm adına yaptığını iddia ettiği aşırılıklar ve yanlış uygulamaların dine verdiği zarar en üst boyuttur.

Her mezhep, fırka, cemaat veya grubun kendilerinin “Fırka-i nâciye” olduğu iddiası, müntesipleri tarafından diğerlerinin tekfirine sebep olmuştur. “İftirak hadîsi” diye isimlendirilen (Eren, 2014: 34-35) ve çeşitli tarikleri bulunan rivâyetin yaygın formlarından biri şöyledir. “...*Dikkat edin! Sizden önceki ehl-i kitab yetmiş iki fırkaya ayrıldı, bu ümmet ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunların yetmiş iki fırkası cehennemde bir tanesi cennettedir...*” (Elbânî, rivayeti hasen kabul etmiştir. Ebû Dâvûd, 1419: “Sünne”, 1) Klasik hadîs usûlü ve metin tenkidi açısından belirli problemleri taşımasına rağmen (Eren, 2014: 332-338) el-Âmidî (ö. 631/1233), iftirak hadîsini Hz. Peygamber’in mucizelerinden biri olarak görmüştür. Bu rivâyetin esas alınması üzerine zaman içinde oluşan fırkaların sayısını yetmiş üçe tamamlama çabası yanında kendilerinin hak mezhep, diğerlerinin ise bid‘at hatta küfür üzere olduğu iddiası yaygınlaşmıştır. (el-Âmidî, 2004: V, 39-96) Böylece her kesimin kendini “Fırka-i nâciye” görme anlayışı hâkim olmuştur. Dolayısıyla kendini hak ve hakikatte görme anlayışı diğerlerinin tekfirini kolaylaştırmıştır. Hâlbuki fırkaların yetmiş üçe tamamlanmasında ve kurtuluşa eren fırkanın belirlenmesinde anakronizme düştüğü açık ve nettir. Bu yüzden fırkaların kendilerini hak yolda kabul etmeleri bir nebze anlaşılabilir da bir yere aidiyeti olanların başkalarını hatta birbirlerini itham edici tutum ve davranışlardan uzak durmaları, tekfirden şiddetle kaçınmaları gerekir. Kısacası temel ilke, Hüsameddin Bursevî’nin (ö. 1042/1632), “Kimseyi tekfir etme... hazır Müslümanı kâfir eyleme... diri gönülleri öldürme” ifadeleri şiar edinilmelidir. (Kara, 1998: XX, 511)

Tekfir ithamı evlilik, miras, vatandan çıkarılma hatta öldürülme vb. dünyevî ve uhrevî sonuçları bünyesinde taşıyan çok boyutlu bir meseledir. Bu hususta Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) şu yaklaşımı önemlidir. “Bin kâfiri hayatta bırakma hatası, Müslümanın bir ünite kanını akıtmak hatasından daha hafiftir.” (el-Gazzâlî, 2003: 176) İmam Şevkânî (ö. 1250/1834) “Bilinmelidir ki, Müslüman bir şahsiyetin dinden çıktığına ve küfre girdiğine hüküm vermeye kalkışmak -elinde güneşten daha açık bir delil olmadıkça- Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kul için münasip bir şey değildir” (eş-Şevkânî, 1425: 978) görüşü isabetlidir

Sonuç

İslâm dininin temel nasları Kur’an ve sünnet/hadîstir. Dinî bir meselenin hakikatini anlamak için bu kaynaklara başvurmak gerekir. Müslümanlar arasında asırlar boyu devam eden önemli problemlerin başında tekfir ithamı gelmektedir. Tekfir ile alakalı ayet ve rivayetlerin incelenmesi ve onların bakışının net yansıtılması çalışmanın hedefi açısından önemlidir. Bu amaçla konuyla ilgili eserlerin taranması önem kazanmaktadır. Böylece Müslüman grupları arasında yaygın olan tekfirin kaynağında ayet ve hadîslerin etkisi anlaşılacaktır. Yoksa siyasî ve itikâdî tartışmaların daha mı etkili olduğu incelenecektir.

İslâm’a göre inanç yönünden insanlar mü’min, kâfir, münâfık veya müşrik olmak üzere dörde ayrılmıştır. Bunların özellikleri Kur’an’da ilkesel temelde ifade edilmiş inanç ile ilgili genel prensipler belirlenmiştir. Ancak tekfire açıkça işaret eden ayet yoktur. Tekfirle ilgili ayetler bulunamayınca, tekfiri ima ettiği düşünülen lafızlara yönelme olsa da Allah’a, hiçbir şey gizli

kalmayacağından Kur'an'da tekfirin varlığı için yapılan zorlayıcı yorumlar beyhudedir. Kur'an'da, büyük günah olan zina gibi toplumun yapısını tahrip eden ve geleceğini olumsuz etkileyen kişi dahi tekfir edilmez. Hatta Allah, insanların yapacağı bu ithamda dikkat olunması hususunda örnek uyarılarda bulunmuş ve kişinin tekfir edilmesi yerine o kişiye iltifat edilmemesi ve önem verilmemesini daha uygun görmüştür.

Hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber, Müslüman olduğunu sadece dil ile ikrar edenleri İslâm dairesinde kabul etmiştir. Savaşlarda dahi son anda kılıç altında Müslüman olduğunu ikrar eden kişilere karşı sahâbenin kılıç kullanmasını doğru görmemiştir. O, Müslümanlığına delalet eden bir ameli tatbik eden hiçbir kimseyi tekfir etmemiştir. Özellikle namazı eda eden, mescidleri imar eden ve Allah adına kurban kesenler hakkında hüsn-i zan beslenmiştir. Ayrıca büyük günah işleyen sahâbîsine had cezası uygulasa da tekfir etmemiştir. Hatta nifak alameti taşıyan insanlara karşı dahi kalplere vakıf olunamaması sebebiyle tekfire varan söylemi söz konusu değildir.

Allah ve Hz. Peygamber inananların birbirleriyle çatışmaması hususunda çeşitli uyarılarda bulunsa da arzulanmayan bu tablo Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden çok geçmeden vuku bulmuş, birbirlerini öldürmeyle sonuçlanan savaşlar tarihin sayfalarında yerini almıştır. Öldüren veya öldürülenin Müslüman olması itikâdî alanda tartışılabilir ama ayette her iki taraf için mü'min kavramı kullanılmıştır. Dolayısıyla çeşitli rivâyetlerdeki birbirlerinin üzerine yürüyenleri tekfir etme yerine büyük günah işlemiş olacağını kabul etme doğruya daha yakındır. Bu yüzden tekfir dilinin kendisi bile tek başına sorunlu olup bundan kaçınılması zorunludur. Tekfire başvuruların kendilerine muhalif olanları gelişigüzel itham etmesinde cehalet yoksa kasıt söz konusudur. Özellikle itham edilen kişide bu özelliğin olmaması durumunda kişinin kendisine dönmesi sebebiyle dikkatli olmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Buna rağmen sinir ve gazab halinde bilinçsizce kullanılması durumunda bu ithamları, yalancı şeklinde anlaşılması daha uygundur.

Din ve din anlayışı arasındaki farkı netleştirmeden hüküm vermeye kalkışma, Allah adına ahkâm kesme problemini beraberinde getirmiştir. İnanç ve küfür sahibinin özellikleri yanında nifak sahibinin özellikleri Bakara suresinin ilk ayetlerinde verilmiştir. Münafık olduğu düşünülen kişiler hakkında bile hüküm noktasında insanı aşan boyutları söz konusudur. Çünkü kalplere nüfuz edebilen sadece Allah'tır. Bu sebeple genellikle Ehl-i Sünnet âlimleri kişi veya grupları tekfir etmede ölçülü, itidal ve insaf sınırları içinde hareket etmiş, tekfir yolunu tercih etmemeye gayret etmişlerdir. O halde Müslüman olduğunu söyleyen bir kişiyi dinin esasları dışında farklı yorumları sebebiyle tekfir anlayışı doğru değildir. Ancak zahiren imanına şahit olacağı ibadeti, lehine; küfrüne tanık olunan inkârı da aleyhine hüccettir.

İslâm toplumunda fetihler yoluyla sınırların genişlemesine bağlı olarak ortaya çıkan yeni sorunlar karşısında tepkisel yaklaşımların arttığı anlaşılmaktadır. Bu ihtilafların çözümü yerine tekfir yoluyla iftirâk yolu açılmış, yeni ve farklı düşünceler karşısında tekfir yolu ağır basmıştır. Ya kuşatıcı, kapsayıcı bir üslupla bütünlüğü ya da ayrıştırıcı, yaralayıcı bir dille parçalamayı sağlayan yol ve yöntem esas alınmaktadır. Tevhîd konusunda hassasiyet, tekfir konusunda da ihtiyat gerekir. Ancak özellikle ihtilaflı konularda tekfir caiz değildir. Aslolan hüsn-i zan içinde kişileri İslâm dairesinde tutmaktır. Hatalar karşısında tekfir uygun olmayıp kalp ve dil tekfir illetinden arındırılmalıdır. Yapılan yorumlar zorlanarak tekfir yolu tercih edilmemelidir. Dinin esasları dışında nasların yorumuna bağlı görüş ayrılıklarında tekfire başvurulmamalıdır.

Siyasi mücadelelerde iktidar ve muhalefet dini referansı güç aracı olarak kullanması sebebiyle tekfir hareketi her dönemde yoğun olmuştur. Bu bağlamda her iki taraf iktidar mücadelesinde zaman zaman sınır tanımayarak parçacı yaklaşımlarla muhaliflerine üstünlük kurmak için tekfir silahını kullanmışlardır. Müslümanları tekfir etmek, ahlakî olmadığı gibi, toplumun

huzurunu bozmaktan başka hiçbir şeye hizmet etmez. Aslolan inançla ilgili hükümleri Allah'a havale etmek ve tekfir diline başvurmamaktır.

Tekfir söyleminde aşırıya kaçmak bir yana Müslüman olduğunu söyleyen kişiyi İslâm dairesi içinde kabul etmek esas olmalıdır. Zarûrât-ı dîniyye yani dinden olduğu kesin bilinen dışındaki konularda tekfîre gidilmemelidir. Hâricîlerle başlayan tekfir bid'atı her asırda Müslümanlar için sonuçları yıkıcı olan tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. İtikâdî ve fikhî mezheplerin temel inanç esasları dışında yanlış kabul ettikleri düşünceler hakkında yaptıkları eleştirinin normal olması kadar tekfîre başvurmaları da o kadar anormaldir. Özellikle Hâricîlikle başlayan, çağımızda aşırıya kaçan selefilik ile devam eden tekfir dili İslâm dünyasındaki çatışmalarda büyük rol oynamaktadır. Etraflıca araştırıldığında görülmektedir ki İslâm tarihinde tekfîre varmayan kapı kalmamış gibidir. Bu durumu aşmak için Müslüman kardeşini kucaklayan yaklaşımların geliştirilmesi elzemdir.

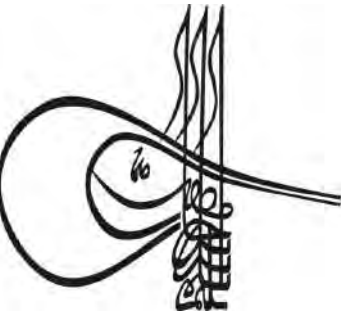
Günümüzde her zamankinden daha fazla Müslümanlar arasında sevgi, saygı ve bütünlüğe ihtiyaç vardır. Tekfir bid'atı bu birlikteliğin en önemli engellerindendir. Sadece taraftarlarını kenetleyebilmek için kendileri gibi düşünmeyenleri itham etmek ruhi avantaj sağlasa da toplumsal çöküşü hızlandırmaktadır. Elbette dinin esasına müteallik bir konuda takınılacak olumsuz tavır(lar), hiçbir Müslüman kişi veya gruptan beklenmez. Ancak dinin asıllarıyla ilgili olmayan farklı yaklaşımlar üzerinden de ayrıştırıcı bir dilden kurtulmak gerekmektedir. Kur'an ve hadîslerin işaret ettiği yol da budur.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî. (1416). *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkatî'n-Nâciye*. Thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut. el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. (1420). *el-Müsned*. I-L. thk: Şuayb Arnaût vdğr. Beyrut. Müessesetü'r-Risâle.
- Ahmet M. A. Celi. (1977). *Çağdaş Haricilik Düşüncesi -Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği-*, terc. Adnan Demircan. İstanbul. Beyan Yay.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. (1419). *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*. Beyrut. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- el-Âmidî. (2004). *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Kahire. Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. (1400). *Sahîhu'l-Buhârî*. I-IV. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki-Muhibbüddin el-Hatîb-Kusayy Muhibbüddin el-Hatîb. Kahire. el-Matbaatü's-Selefiyye.
- Küçük, Cevdet. (1988). *Abdülhamid II*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). C. I, s.224.
- Çınar, Mahmut. (2013). *Zarûrât-ı Dîniyye*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). C. XLIV, s.138. Ankara.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. (1419). *es-Sünen*, thk: M. Nâsiruddîn Elbânî. I-IV. Riyad. Mektebetü'l-Maârif.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. (1368). *el-Âlim ve'l-Müteallim el-Fıkhu'l-Ebsat el-Fıkhu'l-Ekber Risâle Ebû Hanîfe el-Vasiyye*. nşr. Zahid el-Kevserî. Matbaatü'l-Envâr.

- Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Musennâ el-Mevsilî. (1404). *el-Müsned*. thk: Huseyn Selim Esed. Dimaşk. Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs.
- Ebu'l-Kâsım İsmail b. Ali b. Ahmed el-Büstî. (1427). *el-Bahsü an Edilleti't-Tekfir ve't-Tefsik*. thk. İmam Hanefî Seyyid Abdullah. Bingazi. Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye.
- Elmalılı Hamdi Yazır. (1993). *Hak Dîni Kur'an Dili*. I-IX. İstanbul. Çelik-Şura Yay.
- Eren, M. Emin. (2014). *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivâyetleri*. Ankara. AÜSBE.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. (1980). *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden. Franz Steiner Verlag.
- Evkuran, Mehmet. (2015). *Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik*. İlahiyat Akademi Dergisi. Gaziantep.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid et-Tûsî. (2003). *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. thk. İnsâf Ramazân. Beyrut. Dâru'l-Kuteybe.
- el-Gazzâlî. (1385). *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya. Kahire, Dâru'l-Meârif.
- Kara, Mustafa. (1998). *Hüsameddin Bursevî*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). C. XX, s.511. Ankara.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. (1427). *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. thk. Muhammed Avvâme. I-XXVI. Cidde-Dimaşk. Şeriketü Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer. (1379). *Fethu'l-Bârî*. I-XIII. Beyrut. Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî. (1414). *es-Sahîh*. thk: Şuayb el-Arnaût. I-XVIII. Beyrut. Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer. (1408). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî. Beyrut. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- İbn Kesîr. (1420). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. I-VIII. Dâru Tayyib. Beyrut.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. (1997). *el-Muğnî*. Dâru Âlemi'l-Kütüb. Riyad.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. (1414). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut. Dâru Sâdır.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin. (1426). *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. I-XXXVII. thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz. Dâru'l-Vefâ'. el-Mansûra.
- İbn Teymiyye. (1986). *İbn Teymiyye Külliyyatı*. (trc. Komisyon). Tevhid Yayınları. İstanbul.
- Karaağaç, Hilmi. (2013). *Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği*. ATAÜİFD. Erzurum.
- Kılavuz, Ahmet Saim. (1984). *İman Küfür Sınırı / Tekfir Meselesi*. İstanbul. Marifet Yay.
- Kılıç, M. Erol. (1999). *İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). Ankara. C. XX, s.499.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferah. (1384). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an (Tefsîru'l-Kurtubî)*, I-XX. Kahire, Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye.

- M. Fuâd Abdalbâkî. (1364). *Mu'cemu'l-Müfehres*, Kahire. Dâru'l-Hadîs.
- Maaroof Al-Huseeinî. (2016). *Din ve Siyaset Bağlamında Tekfir*. AÜSBE. Ankara.
- Mevdûdî. Ebu'l-Al'â. (1991). *Tefhîmu'l-Kur'an*. I-VII. terc: Kurul. İstanbul. İnsan Yay.
- el-Mubârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim. (ts.). *Tuhfetu'l-Ahvezî*. Beyrut. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc en-Neysâbü'rî. (ts.). *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. I-V. Beyrut. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Nu'man Abdurrezzâk es-Sâmerrâî. (1428) *et-Tekfir fi'l-Kur'an ve's-Sünne -Kadîmen ve Hadîsen-*, Riyad. Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.
- er-Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. (1421). *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. I-XXXII. Beyrut. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sâlih b. Fevzân b. Abdullâh el-Fevzân. (ts.). *Îânetu'l-Müstefid bi-Şerhi Kitâbi't-Tevhîd*. Müessesetu'r-Risâle.
- es-Seyyid Muhammed b. Alevî el-Mâlikî el-Hasenî. (ts.) *et-Tahzîr mine'l-Mücâzeze bi't-Tekfir*, b.y. Şanlıtürk, Dilek. (1999). *Kur'an-ı Kerim'de Tekfir Meselesi*. (Yüksek Lisans Tezi, EÜİF), Kayseri.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali el-Havlânî. (1425). “*es-Seylû'l Cerrâr ala Hadâiki'l Ezhâr*”. Beyrut. Dâru İbn Hazm.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. (1404). *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefi. Musul. Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem,
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. (ts.). *el-Câmiu's-Sahîh*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuad Abdalbâkî-İbrahim Atve Avd. I-V. Beyrut. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Türkçe Sözlük. (1988). TDK. Ankara.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (1989). *el-Âlim ve'l-Müteallim*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). Ankara. C. II, s.461-463.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (2011). *Tekfir*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). Ankara. C. XL, s.350-356.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Murat DEMİRKOL –
Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

This article was checked by iThenticate.

FÂRÂBÎ'DE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ MESELESİ*

Mehmet Ata AZ**

ÖZET

Ruhun bedenle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, bireysel nefslerin bedenın ölümü ile birlikte varlığını sürdürüp sürdüremeyeceğı ile kişisel kimliğıın devam edip etmeyeceğı gibi sorular, bedenın ölümüyle birlikte ruhun akıbetinin ne olacağı bağlamında cevaplanması gereken sorulardır. Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmediğı, özellikle bazı ruhların bedenın ölümüyle birlikte yok olacağına inandığı ileri sürülmüştür. Fârâbî'nin, insanın sadece Faal Akıl tarafından kendisine verilen rasyonel nefsin ölümsüz olduğuna, geriye kalanın ise yok olacağına inandığı iddia edilmiştir.

Çalışmamızda, sudur nazariyesi bağlamında özgün bir nefis anlayışı geliştiren Fârâbî'nin, nefsin tabiatı itibarıyla ölümsüz olmadığını ancak onu kazanma ve ölümsüz olma potansiyeline sahip olduğunu kabul ettiğini göstereceğiz. Fârâbî, nefsin ölümsüzlüğü ve öteki dünyadaki durumu meselesini mutluluk, erdem ve aklın yetkinleşmesi bağlamında ele almaktadır. Ona göre insani nefis, Faal Aklın yardımıyla önce bilkuve, sonra bilfiil, en sonunda da müstefad akıl seviyesine çıktığında mutluluğun en üst seviyesine ulaşmaktadır. Mutluluğun en üst seviyesine ulaştığında akli nefis ölümsüzlüğü elde edebilmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre ölümsüzlük, nefsin akli aşamaları geçtikten sonra kazanabileceğı bir mertebedir. Buna göre, ilim ve hikmeti elde eden, ahlaki melekelerini geliştiren, nazari bilgilerini ameli aşamaya taşıyan erdemli insanların nefsleri, bireysel kimliklerini de muhafaza ederek ölümsüz olabileceklerdir. Bedensel özelliklerden soyutlanamayan nefisler ise cismani bedenle birlikte yok olacaklardır.

Anahtar Kelimeler: Ruh/Nefs, beden, ölümsüzlük, akıl, mutluluk.

* Bu çalışma, 11-14 Mayıs, 2017 tarihinde Gaziantep'te düzenlenen Uluslararası al-Farabi Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve eklemeler yapılmış/genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD, El-mek: mehmetataaz@gmail.com

THE IMMORTALITY OF THE SOUL IN FĀRĀBĪ

ABSTRACT

There are some questions need to be clarify from the point of view of what will happen to the soul after death of the body; such as how the soul is related to the body, whether individual souls will survive after death of the body and whether personal identity will survive after death of body. Some scholars have argued that Fārābī didn't accept soul's immortality; in particular, that some souls would disappear with the death of the body. And also asserted that Fārābī believed that the only thing that the rational soul, which is given to him by the Active Intellect, is immortal and that remains will disappear.

In this study, I will discuss that Fārābī who develops a unique genuine understanding of soul in the context of emanation theory, accepts that soul is not immortal by nature but has the potential to acquire it and be immortal. Fārābī treats the subject of the immortality of the soul in the context of some concepts such as happiness, virtue and evolution of reason towards Active Intellect. According to him, the human soul has reached the highest level of happiness when it first achieves potential, then active and finally to the phase of acquired intellect by help of Active Intellect. When the highest level of happiness is reached, the immortality of the human soul is achieved too. According to Fārābī, therefore, the rational intellect needs to be developed and pass different phases in order to achieve immortality. The soul of virtuous people, who acquire knowledge and wisdom and had moral values, can be immortal with preserving their individual identities. Those who can't be abstracted from the physical characteristics will disappear with their body.

STRUCTURED ABSTRACT

The existence and essence of the soul (*nafs*) and its relation with body is one of the most important philosophical debates that still keep updating. Question such as whether the soul can maintain its existence after death, whether personal identity will continue, whether all individual souls will unite in one single universal soul after the departure from the body and whether the reward and punishment will be physical or spiritual in hereafter, have philosophical aspect as much as theological and psychological aspects.

In this study, I will discuss that Fārābī who is one of the representatives of Neo-Platonism in Islamic culture, develops a unique genuine understanding of soul in the context of emanation theory and accepts that soul is not immortal by nature but has the potential to acquire it and be immortal. Fārābī, composed his own understanding of soul by blending of Aristotle and Plotinus' views of the soul with Islamic metaphysics. He treats the subject of the immortality of the soul in the context of some concepts such as happiness, virtue and evolution of intellect towards Agent Intellect (*active intellect* or '*aql al-fa'āl*'). Thereby Fārābī explain immortality of the soul in the contex of conjuction of the human intellect to Agent Intellect. According to him, the human soul reaches the highest level of happiness when it first comes to potential intellect (also known as *material/passive* or '*aql bi-l-quwah*'), then to actual intellect (*intellect in actuality* or '*aql bi'l-fi'l*') level, then finally to the

level of the acquired intellect (*'aql al-mustafād*) with the help of Agent Intellect. As soon as the human intellect reaches the highest level of happiness, human soul can acquire the immortality. Thus, according to Fārābī, immortality is a degree that can be earned by human soul after the passing intellectual phases.

On the other hand, the matter of the soul in Fārābī is the question of the fate of the soul after death. Fārābī's soul theory that is about nature of the soul, the relation with the body, and the fate of the soul after death, has moral aspect as much as psychological and political aspects. Therefore, while explaining Fārābī's understanding of the soul and its immortality, we need to treat his metaphysics, psychology, politics, and morality as a whole. Fārābī by treating the immortality of the soul in the context of intellectual competence and happiness, established an original understanding and differentiated from Aristotle and Plotinus. Accordingly immortality is a degree achieved by proficiency of the rational soul, not state in the nature of the soul. He argued that the soul of virtuous people, who acquire knowledge and wisdom and had moral values, can be immortal with preserving their individual identities. Those who can't be abstracted from the physical characteristics will disappear with their body. This means that the philosopher has completely denied a bodily immortality, and assert intellectual competence of the soul. Likewise, explaining immortality with intellectual competence, means that he believed only immortality of rational soul instead of material or physical immortality.

Western thinkers such as DeLacy O'Leary, Hammond Robert, Louis Gardet and Richard Walzer and Andalusian Muslim thinkers such as Ibn Bajje and Averroes asserted that Fārābī does not accept the immortality of the soul, especially that some souls will disappear with the death of the body. Also Bājja, Ibn Tufayl and Averroes have argued that Fārābī, along with the immortality of the soul, he did deny the possibility of conjunction of human intellect with Agent Intellect, and that he believed that all of these were merely delirious and superstitious. O'Leary asserted that Fārābī believed that the rational soul alone given to him by the Agent Intellect was immortal and that the rest would be destroyed. This inevitably means that the human individuality will also disappear. The source of these claims are based on the lost treatise of Fārābī in which may have denied the immortality of the soul. Nevertheless, in his other works, advocate the possibility conjunction and it constitutes ultimate happiness.

To better understand Fārābī's view, I will first explain the philosopher's description of the soul, intellect and its parts, and its relation with body. I will then examine what Fārābī means by intellect competence and happiness which is only way to achieve the immortality. And finally, in order to clarify whether the philosopher believe to the immortality of the soul and whether Andalusian philosophers claims is accurate reading, I am going to compare these claims with what Fārābī defend in his other works.

Keywords: Soul/*Nafs*, body, immortality, intellect, happiness.

Giriş

Ruhun varlığı, mahiyeti ve bedenle olan ilişkisi halen güncelliğini koruyan önemli felsefi tartışmalardan biridir. Bedenin ölümü ile birlikte ruhun varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği, kişisel

kimliğin devam edip etmeyeceği sorunu, bedenden ayrıldıktan sonra bütün bireysel ruhların tek bir külli ruhta birleşip birleşmeyeceği, mükafat ve cezanın bedensel mi yoksa ruhsal mı olacağı gibi sorular felsefi olduğu kadar teolojik ve psikolojik yönü de olan meselelerdir.

Ruh-beden ile ilişkisini ilk defa sistemli bir şekilde ele alan ve ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak tanımlayan Platon, *Phaedo* diyalogunda ruhu, bedenden farklı ve ayrı ilahi bir cevher olarak tanımlamıştır (Platon, 2001: 34). Aristo ise, hocası Platon'dan farklı olarak ruhu 'bedenin ilk yetkinliği' olarak tanımlamıştır. Diğer bir ifadeyle ruhu, bedenden ayrı ilahi bir cevher olarak tanımlamayıp bedenin canlılık kazanması, bedensel özelliklerin toplamı olarak görmüştür.¹ Platon'un ruh görüşünün etkisinde kalan filozof ve teologlar, nefsin bedenden ayrı, ezeli, ilahi ve gayri cismani ölümsüz bir cevher olarak tanımlarken; Aristo'nun etkisinde kalanlar ise nefsi bedensel bir yetkinlik olarak tanımlayıp bedenden tamamen ayrı ve bağımsız bir cevher olarak görmemişlerdir.

Yeni Platoncu felsefe geleneğinin İslam kültüründeki temsilcilerinden biri olan Fârâbî, Aristo ve Plotinus'un nefis hakkındaki görüşlerini, İslam metafiziği ile harmanlayarak kendi nefis anlayışını oluşturmuştur. Plotinus'un 'sudur' nazariyesini benimseyen Fârâbî, nefis anlayışını oluştururken sudur nazariyesi bağlamında akıllar hiyerarşisi ve insan aklının Faal Akıl ile olan ittisali bağlamında nefsin ölümsüzlüğünü izah etmiştir. Ona göre insani nefis, Faal Aklın yardımıyla önce bilkuvve, sonra bilfiil, en sonunda da müstefad akıl seviyesine çıktığında mutluluğun en üst seviyesine ulaşmaktadır. Mutluluğun en üst seviyesine ulaştığında insani nefis ölümsüzlüğü elde edebilmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre ölümsüzlük, insani nefsin akli aşamaları geçtikten sonra kazanabileceği bir mertebedir. Mutluluğun en üst seviyesine ulaştığında insani nefis ölümsüzlüğü elde edebilmektedir. Genel anlamda Fârâbî'deki nefis meselesi, ölümden sonra ruhun akıbeti sorunudur. Fârâbî'nin nefsin mahiyeti, beden ile ilişkisi ve bedeninin ölümden sonraki akıbeti meselesine dair nefis nazariyesinin, ahlaki olduğu kadar psikolojik ve siyasal yönü bulunmaktadır. Bundan dolayı, Fârâbî'nin nefis anlayışını izah ederken, onun metafiziği, psikolojisi, siyaset ve ahlâk anlayışını bir bütün olarak ele almamız gerekmektedir.

DeLacy O'Leary, Hammond Robert, Louis Gardet ve Richard Walzer gibi Batılı düşünürler ile İbn Bace ve İbn Rüşd gibi Endülüslü Müslüman düşünürler Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmediğini, özellikle bazı ruhların bedeninin ölümüyle birlikte yok olacağına inandığını ileri sürmüşlerdir. O'Leary, Fârâbî'nin insanın sadece Faal Akıl tarafından kendisine verilen rasyonel nefsin ölümsüz olduğuna geriye kalanın ise yok olacağına inandığını iddia etmiştir (Aydın, 1982: 113-15). Bazı düşünürler ise Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğü ile birlikte Faal Akıl ile ittisali de kabul etmediğini, bütün bunların birer hezeyan ve hurafeden ibaret olduğuna inandığını ileri sürmüşlerdir. Bu da kaçınılmaz olarak Fârâbî'nin insanın bireysel yönünün de yok olacağına inandığı anlamına gelmektedir (İbn Tüfely, 2014: 17, 21-2).

Fârâbî'nin görüşünü daha iyi anlayabilmek için ilkin, filozofun nefis tanımını, akıl melekesini ve kısımlarını ve beden ile olan ilişkisini izah edeceğiz. Daha sonra nefsin ölümsüzlüğü elde etme süreci olan akli yetkinliği ve mutluluk ile ilişkisini ele alacağız. Zira nefsin varlığı, mahiyeti ve beden ile olan ilişkisine dair görüşleri, filozofun nefsin bedeninin ölümünden sonra onun akıbetine dair görüşünü belirlemektedir. En son bölümde ise filozofun ruhun ölümsüzlüğünü kabul edip etmediğini netleştirmeye çalışacağız.

Nefs/Ruh Kavramı

Ruh ve nefis kavramlarının sözlük ve terim anlamlarına baktığımızda aynı ya da çok benzer

¹ 'Bundan dolayı, bütün nefis türlerine uygulanabilir genel bir tanım formüle etmemiz gerekirse nefsi, tabii ve organize olmuş bedeninin ilk *entelekheia*'sı (bilfiilliği) olarak tanımlamamız gerekecektir.' (Aristo, 2001: II, 1, 412b 5; Aquinas, 1999: II, L. 4, 271; L.1, 212).

anamlara geldiğini görebiliriz. Nefs (çoğul: enfüs, nüfus) ve ruhun sözlük ve ıstılah anlamlarına bakıldığında ruh ve nefis, benlik, ilahi latife, mahiyetin bir cüz’ü, canlılık ve hareket ettirici ilke anlamlarına; terim anlamlarıysa, mahal edindiği şeye canlılık, hareket ve his veren cevher (Cürcani, ty: 206; Uludağ, 2006: 526; Türker, 2006: 529; Atay, 1997: 3); rahatlık ve istirahat (el-Cevziyye, 2003: 304) anlamına gelmektedir. Nefs/ruh, bedenın kendisiyle canlı hale geldiği kuvve, duyu ve hayal gücünü taşıyan ruh, bir nesnenin aynı, aslı, kendisi, hakikati, idrak edici ve bilici unsur latif varlık anlamlarına da gelmektedir (Vural, 2016: 521, 566). Felsefî anlamda ruh, kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duygusal yetilerin tümü; bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan kuvve veya yaşam ilkesi anlamında kullanılmaktadır (Cevizci, 2002: 892).

Fârâbî, nefsin mahiyeti, fonksiyonları ve bedenle ilişkisiyle ilgili doğrudan müstakil eser yazmamış olsa da “Risâle fi’l-akl”, *Fususul Medeni* ile *Medinetü’l-Fâzıla* gibi muhtelif eserlerinde nefsin tam bir tanımını vermemekle birlikte nefsin kuvveleri, yetileri ve bedenle ilişkisi ve nefis-akıl ilişkisine dair derinlemesine izahlarda bulunmuştur. Eserlerinde, nefis ve beden ilişkisini siyaset ve ahlak felsefesi bağlamında ele almıştır. Fârâbî ruhu, nefse nazaran daha latif olan ve hayvani bir mahiyet taşıyan cevher olarak tanımlamaktadır. Ona göre bedenın canlılık ve hareket kaynağı ruhtur. Filozofa göre ruhun menşei, Ruhü’l-Emir yani Tanrı, fiilinin masdarı İlhamî Akıl, meskeni ise kalptir (Fârâbî, 1951: 86-7). Nefs ise, ruha benzer şekilde latif ve hareketli olup Tanrı tarafından Kâmil Akıl’dan ilk ayrılan yüce kısımdan yaratılmıştır. Mahal olarak bedenın en soğuk ve rutubetli yeri olan dimağa yerleştirilmiştir. Tanrı nefsi, beden ile ruh arasında vasıta olan bir kan olarak, esfel kısmı dimağa, ulvi kısmı ise ruha dönük olarak yaratmıştır (Fârâbî, 1951: 88-91). Fârâbî, nefsin bütün emirlerinin mahluk olduğunu, Tanrı’nın nefse ilham edeceği bütün bilgileri akıl ve ruh üzerinden bildirdiğini belirtir (Fârâbî, 1951: 91). Nefsin, beden ve akıl ile ilişkisiyle ilgili olarak Fârâbî, nefis bedenın aklı, ruh nefsin aklı, aklın da ruhun aklı olduğunu ifade etmiştir (Fârâbî, 1951: 992).

Fârâbî nefsi, aynı zamanda ruhla benzer şekilde tanımlayarak, Tanrı’nın insan bedenine yerleştirdiği latif ve ruhani bir cevher olarak görür (Fârâbî, 1951: 83). Aristo’nun ruh tanımını benimseyerek, kuvvet halinde olan tabii bir cismin yetkinliği (*entellekyası*), bilkuvve ve organik olan cismin ilk yetkinliği olarak da tanımlamıştır (Fârâbî, 1344: 18; Aydınli, 2008: 91). Tanımdan da anlaşılacağı üzere filozofumuz nefsi, cismi yetkinleştiren, kemale erdiren ilahi ilke olarak anlamaktadır (De Boer, 2004: 147). Aynı şekilde maddenin gelişimine bağlı olarak ortaya çıkan, cismani bedenın ötesinde bir gerçekliği olmayan olarak tanımlar. Aristo’nun tanımını esas aldığında ise, insanın bedenini meydana getiren unsurların müşterek bir şekilde oluşturdukları bir metafiziksel kuvve olarak tanımlamaktadır.

Fârâbî, nefsi ruhani bir cevher olarak kabul etmektedir. Nefsi cevher olarak tanımlamasının nedeni ise nefsi natıkın akletmek melekesidir. Gayri cismani bir cevher olan beden gibi maddeye bağlı değildir. Bu da Fârâbî’nin gayri cismani nefis anlayışının, nefsi bedenden tamamen bağımsız ayırık ilahi bir cevher olarak tanımlayan Neo-Platonist görüşe daha yakın olduğu şeklinde anlaşılabilir (Fârâbî, 1999: 64; 1346:10; Akyol, 2010:127-29). Buna ek olarak, Aristocu ruh anlayışının etkisinde kalarak nefsi, tabiatı gereği tamamen maddeden soyut olmayan, maddede mahal bulan olarak tanımlamaktadır (Aydınli, 2008: 108). Fârâbî, benimsediği Sudur nazariyesinin bir gereği olarak nefslerin, cisimden münezzeh olan ayüstü âlemdaki ilahi varlıkların nefsleri, cismani yapıya sahip olmamakla birlikte cisimde mahal edinen akletme melekesine sahip insanların nefsleri ve akletme melekesine sahip olmayanların nefsleri olmak üzere üç farklı türü olduğunu kabul eder (Fârâbî, 1993: 32-3).

Nefsin mahiyetiyle ilgili olarak, onun mahiyetini tam anlamıyla bilemeyeceğimizi ancak latif ve hareketli bir yapıda olduğunu belirtir. İnsani nefis, tabiatı itibarıyla ilk aşamada bilfiil halde olmayıp yetkinleşme kuvvesine sahiptir (Fârâbî, 1993: 34). Tanrı onu, ilk akıldan meydana

getirmiştir. Ona göre bedenin ilk gelişim evrelerinde nefis nebati daha sonra hayvani olarak ortaya çıkmaktadır. Bedenin gelişimine bağlı olarak son aşamada nefis, insani ya da akli nefis olarak ortaya çıkmaktadır (Fârâbî, 1995: 96-7).

Her ne kadar ruh, nefis ve akli birbirine benzer şekilde tanımlamış olsa da Fârâbî, bunların birbirlerinden farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Ruh, nefis ve akıl, letafet bakımından aynı olmakla birlikte nicelik bakımından birbirlerinden farklılaşırlar. Her biri, farklı bedenlerde ayrı ve müstakil olarak bulunmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, Kuran'dan ayetler getirerek (39/43) ruhların, kemmiyet ve letafet açısından da birbirlerinden farklılaştıklarını ve her birinin kendine has işlevleri olduğunu temellendirmeye çalışmıştır (Fârâbî, 1951: 90).

Nefs-Beden İlişkisi

Fârâbî, Platoncu ve Neo-Platonist geleneği takip ederek insanı, nefis ve bedenden mürekkep varlık olarak tanımlandığı kadar Aristotelesçi geleneği takip ederek suret-madde ilişkisi bağlamında tanımlar. Ona göre, bedenin bilfiilleşmesi için nefse, nefsin yetkinleşmesi için bedene ihtiyacı vardır. Nefsin her bir kuvvesi bedenin uzuvlarının sûreti olup işlevlerini müşterek bir şekilde icra ederler. Bu bağlamda nefis ile beden birbirini tamamlamaktadır. Bundan dolayı nefis, mevcudiyetini idame ettirmek için bir mahale yani bedene ihtiyaç duymaktadır (Fârâbî, 1951: 89).

Ayaltı âlemde mevcudiyeti olan her şey, insan da dahil olmak üzere, madde-suret birleşiminden meydana gelmektedir (Fârâbî, 1995: 57; 1961: 29). Nefsin mahal edindiği bedenin madde, bedene yetkinlik veren ilke olan nefsin de bedenin sureti olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bedenin sureti olan ve maddi bedende mahal edinen nefis, ilk aşamada var olmak için bedene ihtiyaç duyar, ancak sonrasında mevcudiyetini sürdürebilmek için bedene ihtiyaç duymaz. Ayrıca nefis, sahip olduğu bazı yetileri ve fonksiyonları icra edebilmek ve yetkinleşebilmek için, maddenin bilfiilleşebilmek için surete muhtaç olması gibi, bedene muhtaçtır (Fârâbî, 1995: 51, 105; De Boer, 2004: 147). Fârâbî nefsin, kendisinde mahal edindiği bedene canlılık, görme, duyma, hareket etme, sevme gibi hisleri ve akletme işlevlerini kazandırdığını belirtir. Nefs, kuvvelerini icra edebilmek için bedensel uzuvları bir bakıma alet olarak kullanmaktadır; beden olmaksızın nefsin kuvvelerini icra etmesi söz konusu değildir. Mesela, nefsin bedenin uzuvlarını kullanarak nesnel dünyayı algılaması gibi (Fârâbî, 1951: 89; 1999: 125, 63-4). Bu karşılıklı ihtiyaç, nefis ile bedenin birbirlerini gerektirdiği ve tamamladığı anlamına gelmektedir. Ancak bu karşılıklı muhtaçlık, Fârâbî'ye göre yetkinliğin gerçekleşebilmesi geçici bir haldir (Fârâbî, 1961: 74).

Fârâbî, bedene göre daha yetkin olan nefsin de beden gibi hastalanabileceğini söyler. Beden için sağlık ve hastalık olduğu gibi nefis için de geçerlidir. Çünkü beden hareketlerinin temelinde nefis vardır ve bedenle birlikte bulunan nefis, bedenin yaptığı fiillerden olumlu veya olumsuz etkilenmektedir. İyi ve güzel işler yapılıncı nefis de ondan memnuniyet duyar ve mutlu olur, aksine kötü ve çirkin işler, davranışlar yapılıncı ondan nefret edince hasta, rahatsız ve mutsuz olur (Fârâbî, 1961: 27, 45). Erdemsiz ve kötü davranışların kaynağı bedendir. Bu tür davranışlardan âri olmak ve nefsin yetkinleşerek kemale erişebilmesi için nefsin bedenden kurtulması gerekir.

Fârâbî'nin, ruhun bedenle birlikte mi var olduğu yoksa bedenle mürekkepliğinden önce mi var olduğu meselesiyle ilgili olarak Platon'dan çok Aristo'cu görüşe daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ruhun beden ile birleşiminden önce varlığını, ezeliğini savunan Platon'un görüşünü redderek, ruhun bedenle birlikte var olduğunu kabul eder. Ruhun ezeliği görüşünü kabul etmemesinin bir sonucu olarak Fârâbî, İslam metafiziğini temel alarak, ruhun bedenin ölümüyle birlikte diğer bir bedene geçmesi anlamındaki tenasühü de (reenkarnasyon) redderek ruh-beden düalizminde kendisiyle hemfikir olduğu Platon'dan farklılaşmaktadır (Fârâbî, 1999: 64; Özalp, 2012: 270).

Nefsin Kuvveleri ve Akletme Kuvvesi (Nefs-i natıka)

Fârâbî'ye göre, mahiyeti tam anlamıyla bilinmemekle birlikte varlığı bir şekilde idrak edilebilen nefsin, muhtelif kuvve ve işlevleri vardır. Zamanla gelişen ve yetkinleşebilen bu kuvveler, nebati, hayvani ve insani olmak üzere üç farkı kuvvedir. Nefsin nebati işlevi, beslenme ve büyümeyi; hayvani işlevi, sevgi, gazap, sinirlenme vb. duyguları; insani yönü ise, akletmeyi ifade etmektedir (Aydın, 2008: 82-3). Konumuzun sınırlılığı nedeniyle bunları ayrıntılı bir şekilde ele almayacağız.

Nefs'in Akletme Kuvvesi (Nefs-i natıka)

Fârâbî aklı (*nefs-i natıka*), varlıkların en latifi, insanın kendisiyle aklettiği (Fârâbî, 1961: 30; 1344: 16), insana has olan ve insanı insan yapan en temel meleke; mevcudatı kendisiyle bildiğimiz/aklettiğimiz, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 1346: 6; Fakhry, 2002: 71). Akıl, zâtı itibarıyla maddeden âri olmakla birlikte işlevde bulunmak için maddeyle birlikte olan cevherdir. Diğer bütün kuvvelerin kendisine hizmet ettiği, kendisiyle iynin kötünden/güzelin çirkinden ayırt edilebildiği, akli çıkarımda bulunulabildiği, teorik ve pratik ilimlerin kendisi aracılığıyla tahsil edildiği, ahlâkî eylemlerin kendisiyle kazanıldığı melekedir. Ayrıca yetkinleşme sürecinde nefsin nihai gayesini oluşturan ve mutluluğun elde edilmesini sağlayan melekedir (Fârâbî, 1961: 30; 1999: 64; 1993: 33). Fârâbî aklın, her şeyi yerli yerine koymak, ölçülü ve adil bir şekilde yapmak anlamına da geldiğini söyleyerek akla ahlaki bir bağlam kazandırmaktadır. Bu ahlaki akıl sayesinde insanlar, diğer kişilere üstünlük sağlayabilmektedir (Fârâbî, 1961: 30-1).

Fârâbî'ye göre aklın en önemli işlevi, suretleri mahal edindikleri maddelerden soyutlamaktır (Fârâbî, 1346: 12). Akletme melekesi olan bu nefis, ilkin bilkuvve halinde bulunmaktadır. Ancak daha sonra Faal Akıl'ın yardımıyla akledilirleri idrak etmeye başladığı anda bilfiil hale dönüşmektedir. Bilfiil akıl haline gelince de, maddeden tamamen soyutlandığından gayri-maddi varlıklara benzer (Fârâbî, 1993: 42, 36). Bilfiil hale dönüşen nefsi natıka, beden ölse bile mevcudiyetini devam ettirebilmektedir. Bu da nefsi natıkanın, gayri maddi ve zâtıyla kaim bir cevher olduğu (Fârâbî, 1999: 16-7; 1346: 10; 1983: 31) ve beden ölümüyle birlikte varlığını sürdüreceği anlamına gelmektedir (Fârâbî, 1999: 64; 2008: 109).

Fârâbî aklı, *nazari* (teorik) ve *ameli* (pratik) olmak üzere ikiye ayırır (Fârâbî, 1999: 64; 1993: 33; Medkur, 1990: 78). Nazari akıl, insani fiilin konusu olmayan ilk ilkeleri (*el-evail*) kavramak, insanın kendisiyle bilgiyi oluşturduğu, bütün parçadan büyüktür gibi külli zaruri öncülleri bildiği; ameli akıl ise, mahsusayı tecrübe etmesini, cüz'iyatla ilgili fiilleri gerçekleştirmesini, yapılması ve kendisinden kaçınılması gerekeni bilmeyi mümkün kılan öncülleri elde etmesini sağlayan melekedir. Diğer bir ifadeyle nazari akıl ile değişmeyen bilgisini; ameli akıl ile değişenin bilgisini elde ederiz. Ameli akıl, yapmak istediğimiz şeyin imkân dâhilinde olması durumunda nasıl yapmamız gerektiğine dair aklettiğimiz melekedir. Görüldüğü üzere Fârâbî, nazari aklın, bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıldan; ameli aklın ise nazari aklın gereklerini yerine getirmekten ibaret olduğunu söylemektedir (Fârâbî, 1961: 30, 41-4; 1995: 107; 1993: 33).

Fârâbî, dualist bir yapıya sahip olan insanın bedensel yönüyle maddi âleme, nefsiyle de ruhani âleme bağlılığını temellendirebilmek için akıl melekesini fizik ile metafiziksel âlem arasındaki iletişimi sağlayan ilke olarak yorumlar. Bu iletişimi de, nefsin yetkinleşme süreci olarak da kabul edip akıl nazariyesi bağlamında temellendirmektedir (De Boer, 2004: 147). Akıl melekesini Fârâbî Aristo'ya benzer şekilde yetkinliğine göre, *bilkuvve* (edilgin), *bilfiil* (etkin) ve *müstefâd* (kazanılmış) akıl olmak üzere üç farklı aşamada ele alır (Fârâbî, 1999: 64; Black, 2001: 223).

1. Bilkuvve Akıl (*el-aklu'l bi'l-kuvve*)

Her bireyin doğuştan sahip olduğu bu akıl, heyûlânî ya da maddi akıl olarak da isimlendirilir. Fârâbî bilkuvve aklın, nefsin kendisi, nefsin cüz'ü ya da nefsin bir kuvvesi olabileceğini belirtir

(Fârâbî, 1983: 12). Heyûlânî akıl, maddeden soyutlanarak bilfiillîğe dönüştürme potansiyeline sahiptir. Heyûlânî akıl, varlıkların mahiyet ve suretlerini maddelerinden soyutlama kuvvetidir (Fârâbî, 1993: 34). Maddedeki bu suretler, bilkuvve akıl içinde surete dönüşerek akledilirler (Fârâbî, 1983: 12-3; 1993: 74-5; 1983: 13). Bilkuvve akıl, makulâtıdan ayrı bir şekilde mevcuttur ancak onları aklettiği anda eritilmiş mumun kalıbın şeklini alması gibi makulâta dönüşmektedir. Heyûlânî akıl, maddedeki sûretleri makulâta dönüştürebildiği anda bilfiil akıl seviyesine çıkmış olur (Fârâbî, 1995: 96; 1983: 14-5).

2. Bilfiil Akıl (el-aklu'l bi'l-fiil)

Bilfiil akıl, bilkuvve aklın maddedeki sûretleri soyutlayıp onları makulâta dönüştürmesi, istediği zaman akledebilecek mahiyeti kazanması durumudur. Diğer bir ifadeyle bilkuvve akıl, kuvve halinden bilfiil hale dönüşen akıldır (Fârâbî, 1983: 15; 1995: 34). Nesnel dünyadaki nesnelerdeki kavramlar bilkuvve halde bulunurken, bilfiil akıl onları maddelerinden soyutlayıp akleder. Kavramsallaştırma sürecinde suretler makulata dönüşerek bilfiil hale gelir. Ancak, bilkuvve aklın bilfiil akla kendiliğinden dönüş istidadı bulunmamaktadır. Söz konusu dönüşüm gözün görmek için güneşe ihtiyaç duyması gibi harici bir yardıma ihtiyaç duyacaktır ki, bu Faal Akıldır (Fârâbî, 1983: 15; 1995: 97; 1993: 35-6). Makulâtlar, cismani şeylerde onların sureti olarak bulunurlar, ancak soyutlanıp akılda bilfiilleştikleri anda, bilfiil akıl ile tek ve aynı şeye dönüşürler. Bilkuvvelikten bilfiilleşen akıl, akletme, hatırlama ve tahayyül gibi kuvvelerle eşyayı idrak eder. Faal Aklın dönüştürdüğü bilfiil akıl, bütün bireylerde aynı ya da müşterek değildir. Zira bireyler tabiatları gereği makulâtın hiçbirini idrak etmeye yatkın değildir. Dolayısıyla bilfiil akıl, bireyden bireye farklılaşmaktadır (Fârâbî, 1983: 115; 1993: 35, 75).

3. Müstefad Akıl (el-aklu'l-müstefâd/mükteseb)

Bilfiil akıl, makulâtı akletmeye başladığı anda daha yüksek bir seviye olan kazanılmış yani müstefâd akla dönüşecektir (Fârâbî, 1983: 21). Müstefad akıl, bilfiil akıl gibi sadece nesnelerdeki sûretleri değil, aynı zamanda maddeden ari olan mufârik varlıkları da akledebilir. Bu akıl, maddeden ve maddedeki suretlerden daha üstün bir konuma ulaşması nedeniyle maddeden mücerred olan Faal Akla daha da yakınlaşacaktır. Artık doğrudan Faal Akıl ile ittisal edebilecek ve ondan hakikati alabilecek durumdadır (Fârâbî, 1983: 23-4; 1995: 107; 1993: 35, 42).

Müstefad aşamasına ulaşan akıl, bilfiil haldeki akıldan daha üstün bir seviyeye ulaşmıştır artık. Bilfiil akıldan farklı olarak, mevcudiyeti için ilk aşamada ihtiyaç duyduğu maddeye ve kendisinde mahal edinen surete ihtiyaç duymadan doğrudan soyut halde olan makulâtı idrak edecek bir mahiyet kazanmıştır (Fârâbî, 1983: 24; 1995: 35). Saf suret ve fiillik halini alan akıl, kendi zatını tefekkür edebilme hasletini de elde etmiştir. Bu tür mahiyete dönüşen akıl, sadece kendini, maddi varlıklardan elde ettiği makulâtı değil, aynı zamanda diğer mufârik gayri cismani varlıkları ve Faal Akıl bilme ve Faal Akılla ittisal etme yetkinliğine sahiptir. Bu yönüyle nefsanî akıl, semavi nefslar ve akıllara benzer bir statüye erişmiş olur. Böylece maddi âlem ile akledilebilir âlemler arasında bir yerde, Faal Aklın altındaki seviyede yer almış olur (Fakhry, 2002: 73).

Fârâbî'ye göre müstefâd akıl, insanın mümkün bütün akledilebilirleri idrak ederek ulaşılacak en son ve mükemmel aşamadır. Faal Akılla ittisali gerçekleştirdiğinden dolayı, elde edeceği bilgi de en doğru ve en yetkin bilgi olacaktır (Fârâbî, 1983: 24; 1993: 35). Fârâbî, Faal Akıl ile ittisal neticesinde elde edilen bilginin aynı zamanda vahiy karakterli olduğunu belirtir (Fârâbî, 1993: 79-80; 1995: 121). Müstefad akıl, maddeden mücerred olması hasebiyle nesneler olmadan akledebileceğinden Faal Aklın yardımı ve yönlendirmesiyle ilk makulâtı doğrudan akledebilmektedir (Fârâbî, 1983: 23, 32). Faal Akıl ile ittisal gerçekleştiği anda, insanın yetkinleşmesinin nihai amacı olan mutluluğu elde etmesi de mümkün olmaktadır (Fârâbî, 1995: 100-1).

Faal Akıl (el-aklu'l-fa'âl)

Fârâbî Faal Akıl, her daim bilfiil ve yetkin olan gayri maddi ve mufarık akıl olarak tanımlamaktadır. Akıllar hiyerarşisinin en son halkasında yer alan Faal Akıl, maddeden mücerred akıllar arasında âleme en yakın olanıdır. Yapısı itibariyle müstefâd akla benzer ve onun türünden bir akıldır (Fârâbî, 1983: 24, 27). Metafizik ile fizik âlem arasındaki iletişimi sağlamakta, fiziksel âlemdeki hadiselerin oluşumunda doğrudan ya da dolaylı bir şekilde etkisi bulunmaktadır (Fârâbî, 1995: 98; Aydın, 2008: 92).

Fârâbî'ye göre Faal Aklın iki temel görevi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bilkuvve haldeki heyûlânın mevcudiyet kazanması için ihtiyacı olan sureti vermektir (*vâhibu's-Suver*). Zira maddi varlıkların sûretleri, Faal Akılda bilfiil soyut suretler olarak bulunmaktadır. Faal Akıl, tabiatı gereği akledilir olmayanlara suret vererek onlara mevcudiyet kazandırır. Bu sayede ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluşa, tabii cisimlerdeki güce etki eder. İkincisi de, insan aklının Tanrı gibi maddeden münezzeh metafizik varlıkları, tümelleri akletmesini sağlamak ve nihai saadeti elde etmesine, insan aklının yetkinleşerek ulaşabileceği en üst mertebeye ulaşmasında ona yardımcı olmaktır (Fârâbî, 1983: 31-4; 1999: 64; 1993: 35-6; Aydın, 1982: 73-4).

Fârâbî, aklın yetkinleşme süreci kendiliğinden ve içten vuku bulan bir süreç olmadığından, mahiyeti itibariyle bilkuvve olan insan aklını bilfiil hale getirenin, kuvve haldeki akledilirleri insanın akletmesini sağlamak için bilfiil akledilir hale getiren müessir illetin Faal Akıl olduğunu belirtir. Nefsin temel yetileri olan besleyici, duysal ve tahayyül etme melekeleri bedene bağlı iken, bilkuvve akıl ise doğrudan cisimsel bedene bağlı değildir. Bedensel olmayan bu akıl bilfiilleştirecek ve harekete geçirecek gayri maddi olan harici bir güce ihtiyaç vardır ki, bu da her daim fiil halde olan Faal Akıldır. Aynı zamanda Faal Akıl, bilkuvve haldeki makulâtı bilfiilleştirendir (Fârâbî, 1983: 24, 27-31; 1995: 97, 107). Faal Aklın insani aklın ilk hali olan bilkuvve akıl ile ilişkini göz, güneş ve ışık metaforu üzerinden açıklamaktadır. Güneş ışığının, karanlıkta görme imkânı olmayan gözün ışık yardımıyla görülme kuvvesine sahip olan varlıkları görmesini sağlaması gibi, Faal Akıl da bilkuvve haldeki akıl bilfiilleştirerek bilkuvve akledilirleri akletmesini sağlar (Fârâbî, 1983: 25-6; 1995: 97-8). Bu sayede insanın akletmek ve ahlaki yetkinleşme sürecinde en yüce mutluluğa (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*), ulaşmasını sağlamaktadır. Faal Aklın, bilfiil akıl dönüştürmesi bir anda olmaz, aksine nefsin sahip olduğu temel kuvveleri olan duyum, arzu ve tahayyül kuvveleri geliştirmesini sağladıktan sonra bilfiil aklın yetkinliği idrak edip arzulayacak ilkeler vererek, belli bir süreci bağlamında dönüşümünü sağlar. Farklı aşamaları kat eden akıl son kertede Faal Akılla ittisali gerçekleştirdiğinde nihai yetkinliği elde etmekte, Fârâbî'nin ifadesiyle gerçek mutluluğa ulaşmaktadır (Fârâbî, 1983: 31; 1993: 35). Fârâbî, Faal Akıl ile ittisal kurmanın ya da müstefâd akıl seviyesine yükselmenin herkese nasip olamayacağı uyarısında bulunmaktadır. Bu seviyeye ulaşp Faal Akılla ittisali ancak filozof veya peygamberler gerçekleştirebilir.

Fârâbî, insanın Faal Akıl ile ittisaliyle birlikte tamamen onunla birleşmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Her iki aklın farklı tabiatlara sahip olması hasebiyle ittisal ile birlikte aynileşmeleri muhaldir. Bunun yerine insani aklın ulaşabildiği en son mertebe olan müstefâd akıl, bilfiil aklın sûretleri, bilfiil akıl da müstefâd aklın mevzu'u ve maddesi, Faal Aklın ise maddesi olur. Dolayısıyla, insani aklın Faal Akıl ile ittisali, kişisel kimliği muhafaza ettiren bir yetkinleşme olacaktır (Fârâbî, 1983: 21; Aydın, 1982: 118).

İbn Rüşd, İbn Bacce ve İbn Tüfeyl gibi filozoflar, Fârâbî'nin Aristo'nun *Nikomakosa Ahlak*'i üzerine yazdığı şerhte ki, bu şerh günümüze ulaşmamıştır, insan aklının yapısı gereği Faal Akıl gibi mufarık bir akılla ittisalinin mümkün görmediğini ileri sürmüşlerdir. Özellikle İbn Rüşd, yukarıda dile getirdiğimiz görüşlerin aksine Fârâbî'nin, Faal Akıl ile insani aklın ontolojik farklılığına dikkat çekerek, maddi ve bilkuvve tabiatlı bir aklın, mufarık, ezeli ve her türlü oluş ve bozuluştan âri olan

Faal Akılla ittisalini muhal gördüğünü aktarmıştır. Ancak Fârâbî'nin elimizde olan eserleri Fârâbî'nin, iddiaların aksine, akli yetkinleşmeye bağlı olarak Faal Akıl ile ittisal imkânını kabul ettiğini ve bunu temellendirdiğini görüyoruz.

Ruhun Nihai Amacı Olan Mutluluk ve Nefs ile İlişkisi

Fârâbî'ye göre bedenın yetkinleşmesi için nefse; nefis de nihai amacı olan mutluluğu elde edebilmek için bedene ihtiyaç duyar. Mutluluğun elde edilmesi, insanın varlık nedenini olduğu kadar kadar nihai amacını da oluşturmaktadır (Fârâbî, 1995: 100-1; 1993: 74-78). Başka bir ifade ile Fârâbî, nihai anlamdaki mutluluğu, insanın maddi yönünün yetkinleşme sürecinde yok edilmesi, insan nefsinin maddeye ihtiyaç duymayacak şekilde bağımsız bir yapıya dönüşmesi olarak görmektedir. Görüldüğü üzere Fârâbî'nin yetkinlikten kastı mutluluğun elde edilmesidir; mutluluğun elde edilmesinde de aklın işleyişine temel bir değer atfetmektedir. Bu da filozofun mutluluğu, akli dönüşüme bağlı olarak gerçekleşen rasyonel bir yetkinlik veya akli haz olarak gördüğü anlamına gelmektedir (Fârâbî, 1995: 130; 1983: 31; 1961: 74).

Fârâbî, iki tür yetkinlik olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, insanın tabiatı itibarıyla akıl melekesine sahip olması; ikincisi de söz konusu bu akıl melekesini geliştirerek nihai yetkinliğe ulaşması yani saadeti elde etmesidir. Fârâbî'ye göre, asıl yetkinlik, insanın fiillerini meydana getirmesini sağlayan melekelerle sahip olması değildir, aksine bizzat söz konusu fiilleri yapmasıdır. Yetkinliği gerçekleştiremeyen nefisler, her ne kadar maddi bedene karşı bağımsızlık kazanamamaları da bu, nefsin bizâtihî mahiyetine herhangi bir hâle getirmez, nefsin zatında bozulmaya neden olmaz. Ancak Fârâbî, yetkinliği gerçekleştiremeyen cahil insanların nefislerinin fesada uğrayacaklarını, yok olacaklarını belirtir. Fârâbî'nin bu görüşü onun nefsi natık tanımıyla uyusmamaktadır. Zira nefsi natık, tabiatı itibarıyla gayri cismani bir yapıya sahip olduğundan bedenın fesadıyla yok olmaması gerekir (Fârâbî, 1961: 38-9).

Fârâbî'nin mevzu bahis ettiği mutluluk, insanın bedensel ve psikolojik ihtiyaçlarını gidermeyle elde edilen bir haz değildir, aksine nazari yönden akletme, ameli yönden de faziletli yaşama sonucunda elde edilen akli yetkinlik ve mutlak iyilik anlamındaki *sa'âdetu'l-kusva*'dır. Kendisi dışındaki bir şey için değil, bizâtihî kendisi için tercih edilen, istenilendir. Daha somut bir ifadeyle, kişinin nazari ve ameli bütünlüğü sağlayarak ulaşılan bir yetkinliktir. Böylece insan arzu gücüyle onu ister ve ameli güçle de onu elde etmek için yapılması gerekenleri fiile dönüştürür (Fârâbî, 1961: 39, 61; 1995: 101; 1993: 731346: 2). Gerçek mutluluk Fârâbî'ye göre, maddi dünyada bulunmaması hasebiyle bu dünyada elde edilemez, ancak ahirette elde edilebilir (Fârâbî, 1949: 102).

Bu tür mutluluk, bir müfakat ya da haz için değil, aksine kemal/yetkinlik ve iyi (*hayr*) olduğu için talep edilen mutluluktur. Zira kemal ve iyilik başka söze veya açıklamaya hacet bırakmayacak kadar aşikâr olandır (Fârâbî, 1346: 2-3; 1993: 72). Fârâbî'ye göre nihai amaç olan saadetin nazari yönü kadar ahlaki yani ameli yönü de bulunmaktadır ama asıl olan akli olandır. Ancak nazari saadetin tamamlanabilmesi için ameli yönünün, erdemli fiillerin yapılması gerekmektedir. Fârâbî'nin, saadetin ameli yönünü vurgulamasının nedeni, saadetin bedenın kötü olarak görülüp bedensel hazzardan tamamen vazgeçilmesini, mistik anlayışlarda olduğu gibi tecrit edilmiş bir yaşamın yanlış olduğunu düşünmesidir (Fârâbî, 1995: 102). Fârâbî, nefsin yetkinleşmesini mutluluğun elde edilmesi olarak görmektedir. Söz konusu mutluluk, bedensel hazzar anlamındaki mutluluk değil aksine nefsin bedensel duyguları kontrol etmesi anlamındadır. Her ne kadar Fârâbî, nefsin mevcudiyeti için ilk planda bedene ihtiyacı olduğunu ifade etse de mevcudiyetini sürdürebilmesi için nefsin cismani bedene ihtiyacı olmadığını, dolayısıyla da bedene gereksinim duymayacak şekilde yetkinleşmesi gerektiğini söyler. Aksi takdirde nefsin amacı olan mutluluğa ulaşması mevzu bahis olamayacaktır.

Nefsin yetkinleşmesi anlamındaki mutluluğun nasıl elde edilebileceği ile ilgili olarak Fârâbî, kuvve haldeki akli melekelerin bilfiileşmesi, daha sonra da müstefâd akıl seviyesine ulaşmasıyla elde

edilebileceğini belirtir. Bilkuvve aklın bilfiilleşmesi ancak Faal Aklın yardımı ve yönlendirmesiyle mümkün olmaktadır. Akli nefis, Faal Aklın verdiği ilkeleri ve ilk bilgileri kullanarak gerçek mutluluğu elde eder. Bunda Faal Aklın yardımı yadsınamaz bir öneme sahip olmakla birlikte, bu yetkinliği başlatacak olan bireysel çabadır. Bireyin, ilk aşamada nefsin temel kuvvelerini harekete geçirmesi, müşahadeye bağlı olarak veri toplaması gerekir. Ancak bu aşamadan sonra akli yetkinleşme gerçekleşebilmektedir (Fârâbî, 1995: 3; 1993: 73, 75). Kişinin akli yetkinlik süreci her ne kadar Faal Aklın yardımı ve gözetimi altında gerçekleşse de, erdemli toplumlarda bireyin mutluluğu nihai amaç edinmesini sağlayacak olan kişi, akli yetkinliğini tamamlayarak Faal Akıl ile ittisal etmiş, filozof veya peygamber de olan devlet yöneticisi (*el-malik* ya da *el-medeni*)dir. Zira devlet adamı, siyasi sanatıyla, doktorun hastasının bedenini tedavi etmesi gibi, nefis de nefsin cüz'lerinde meydana gelen noksanlıkları ve bunların faziletlerle nasıl değiştirilebileceğini bilir. Bu görüşüyle Fârâbî, akli yetkinliğin ve nihai mutluluğun ancak erdemli yöneticiler tarafından yönetilen ve erdemli bireylerden oluşan bir toplumda mümkün olabileceğini düşünmektedir (Fârâbî, 1961: 28, 37, 40; 1993: 78).

Fârâbî, nefslerin akli melekelerini yetkinleştirme seviyelerine göre, akıl melekesini yetkinleştirip mutluluğu elde eden erdemlilerin nefsleri (Fârâbî, 1961: 38), nazari olarak aklını kısmen yetkinleştirebilen fasıkların nefsleri (Fârâbî, 1995: 129) ve akli melekesini yetkinleştiremeyip nefslerini maddeye mahkûm kılanların, cahillerin nefsleri olmak üzere üç kısma ayırır (Fârâbî, 1993: 88; 1995: 107, 127).

Fârâbî, akli yetkinliğini tamamlayarak Faal Akıl ile ittisal eden nefsleri, nihai amacı olan mutluluğu, hakikati elde etmiş nefisler olarak tanımlar. Bedensel niteliklerden sıyrılmış, heyûlânî akli bilfiilleştiren bu tür nefisler, madde olmadan makulâtı akledebilen nefislerdir. Bu tür nefisler, Faal Akıl ile ittisal edebildiklerinden ve gayri maddi cevherleri doğrudan akledebilecek seviyeye ulaştıklarından dolayı, maddeden âri olan Tanrı'yı da idrak edebilmektedirler (Fârâbî, 1993:81-2). Nefsin yetkinleşme süreci, nazari ve ameli yetkinleşmeyi gerektirdiğinden dolayı, nihai amaç olan mutluluğun elde edilebilmesi için ameli yönünün de ihmal edilememesi gerekmektedir. Fârâbî'nin, erdemli olarak tanımladığı nefisler, hem ameli hem de nazari yetkinliği elde etmiş nefislerdir. Nazari anlamda, Faal Akıl ile ittisale geçerek semavi nefis ve akıllara ilişkin bilgiyi ve ilk makulâta ilişkin bilgiye ulaşmış, ameli anlamda da fiillerinde fazilet ve ahlaki normlarla amel eden kişilerdir. Hem nazari hem de ameli yönden yetkinliğe eriştiklerinden dolayı, mutluluğu ve dolayısıyla da ölümsüzlüğü elde etmiş nefislerdir. Nefsi yetkinliği tamamlamış bireylerin yaşadığı bu tür toplumu Fârâbî, erdemli toplum olarak tanımlamıştır.

Fârâbî'nin, fasıkların nefsleri olarak tanımladığı kişiler, nazari anlamda belli bir akli yetkinliği elde etmeleri hasebiyle ilk makulâta ilişkin bilgi elde etmişlerdir. Tanrı'yı, ikinci derecedeki ilahi varlıkları, Faal Akıl ve bunla ilişkili diğer bilgileri idrak etmişlerdir. Teorik anlamda insanın nihai amacının akli yetkinliği tamamlayarak gerçek mutluluğu elde etmek olduğunu bilirler. Ancak bu tür nefisler, akli yetkinliği tamamlayacak ameli yönü zayıf nefislerdir. Fiil ve davranışlarında gerçek mutluluğa ulaştıracak faziletleri ihmal eden, erdemli amelde bulunmayan kişilerdir. Nazari bilgiye sahip olmalarından dolayı kısmi mutluluğu ve dolayısıyla da ölümsüzlüğü elde etmişlerdir. Faziletli davranmayarak ameli yönü ihmal etmeleri nedeniyle nefisleri her daim elem ve ıstırap içinde olacaktır (Fârâbî, 1995: 129, 138-9; Black, 2001: 229).

Fârâbî'nin üçüncü tür nefisler olarak saydığı cahillerin nefsleri, akli yetkinliklerini tamamlayamayan kişilerdir. Taklit düzeyinde kalmış, gerçek anlamdaki mutluluğu tadamamış, maddi şeylere haz duyan nefislerdir. Faal Akıl ile ittisal sağlamadıklarından nazari bilgiden mahrum, erdemli davranışlara sahip olmamaları nedeniyle de ameli yönleri noksan nefislerdir. Akletmek melekeleri düşük düzeyde kalması nedeniyle ilk makuller dışında maddeden âri hakikati idrak

edememektedirler. Maddi bedene gereğinden fazla bağlanmaları nedeniyle, sürekli kötü fiiller (*ef'alu'l-kabiha*) yapmaya meyillidirler, doğruyu yanlış, kötüyü de iyi olarak görebilirler.

Fârâbî, cahil şehrin nefislerinin bedenın ölümünden sonraki akibetiyle ilgili olarak, akli melekelerinin körelmesi ve nefisleri maddenin etkisinden kurtulamaması nedeniyle bu tür nefislerin, bedenın ölümüyle birlikte, et yiyen hayvanlar ve yılanlar gibi fesada uğrayacaklarını iddia eder. Zira ölümsüzlüğü elde edememiş bu tür nefislerin bedenın ölümüyle birlikte ahirette mevcudiyetlerini sürdürmelerine gerek yoktur. Cahil şehrin nefislerine verilebilecek en büyük ceza bedenın ölümüyle birlikte nefsin mevcudiyetini de sonlandırmaktır (Fârâbî, 1995: 127; 1961: 45; Fakhry, 2002: 228-9).

Fârâbî'de Nefsin Ölümsüzlüğü Düşüncesi

Fârâbî eserlerinde, bedenın ölümüyle birlikte nefsin akibetinin ne olacağı meselesine dair tartışmaya doğrudan girmemektedir. Bunun yerine nefsin mahiyeti, kısımları ve akılla olan ilişkisi üzerinde durmakta daha sonra da nefsi siyaset ve ahlak felsefesi bağlamında ele alarak nefsin ölümsüzlüğünü yetkinleşme ve mutluluk bağlamında ele almaktadır. Fârâbî, bedenın ölümüyle birlikte nefsin akibeti meselesine dair kendi görüşlerini belirtmeden önce başta Platon ve Porfiryus olmak üzere farklı düşünürlerin görüşlerini ele almıştır. Genel anlamda birbiriyle ilişkili olmakla birlikte iki tür ölüm anlayışının hâkim olduğunu söyler. Bunlardan ilki, insanın halen hayattayken her türlü bedensel hazlardan vaz geçerek nefsini yetkinleştirmesi anlamındaki iradi ölüm; ikincisi ise, bedenın ölümüyle birlikte gerçekleşen ölümdür (Fârâbî, 1995: 163, 131; 1961: 63-5; Özalp, 2012: 262). Fârâbî, bedenın ölümüyle birlikte nefsin ölümünün cisimsel bedenın yok olmasıyla birlikte nefsin de yok olması, nefsin mahiyetinin zıddının olması nedeniyle yok olması ve kendisi dışındaki bir gücün müdahalesiyle yok olması şeklinde farklı şekillerde gerçekleşebileceğini belirtir (Fârâbî, 1995: 76-7).

İbn Tüfeyl, Aristo'nun *Nikomakhos Ahlakı* eserine yazdığı şerhte² Fârâbî'nin, bedenın ölümüyle birlikte bütün nefislerin yok olacağını, saadetin sadece bu dünyada elde edilebileceğini, ruhun ölümsüz olduğu şeklinde aksini iddia edenin iddiasının bir gerçekliği olmayan “koca karı” masalından ibaret olduğu görüşünü savunduğunu iddia etmektedir (İbn Tüfeyl, 2014: 21; Aydın, 1982: 117; Hawi, 2002: 150). Bundan dolayı İbn Tüfeyl, Fârâbî'nin nefsin bedenın ölümünden sonraki durumuna ilişkin görüşlerini hezeyan ve hurafe olarak adlandırıp eleştirmektedir. Nefsin bekasını akli yetkinliğe ve Faal Akıl ile ittisal üzerinden açıklamasını doğru bulmamaktadır. Salt rasyonel yetkinleşme anlayışının sıradan insanların ulaşamayacağı bir merteye olması hasebiyle onları ümitsizliğe sevk edeceğini belirtir (İbn Tüfeyl, 2014: 22). İbn Tüfeyl'in bu eleştirilerine karşılık İbn Bâcce, Fârâbî'nin görüşlerinin bir bütün olarak ele alınması durumunda ona atfedilen bu görüşlerin gerçeği yansıtmadığını, uydurma olduğunu ileri sürmüştür (İbn Bâcce, 1983: 197; Özturan, 2016: 11).

Fârâbî'nin bahsi geçen eser dışında tüm eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Bir bütün olarak nefsin mahiyeti ve bedenın ölümünden sonraki akibetine dair görüşlerini ele aldığı eserlerinin ilgili yerlerini incelediğimizde Fârâbî'nin, bütün nefislerin yok olacağına, saadetin sadece bu dünyada elde edilebileceğine dair herhangi bir ifade ile karşılaşmamaktadır. Aksine Fârâbî, akli nefsi, gayri cismani ve maddeden bağımsız olabilen ilahi bir cevher olarak tanımlamasının bir sonucu olarak bedenın ölümüyle birlikte nefsin mevcudiyetinin devamını kabul ettiğini genel anlamda söyleyebiliriz (Fârâbî, 1995: 131-2; 1999: 17). Fârâbî'ye atfedilen bu tür görüşlerin kaynağı, onun Aristo'nun görüşlerini şerh etme maksatlı alıntılanması yanlış anlaşılma neden olmuş olabilir. Bununla birlikte Fârâbî'ye göre nefsin ölümsüzlüğü nefsin tabiatının bir gereği değil aksine nefsanî

² Fârâbî'nin Aristo'nun *Nikomakhos Ahlakı* eserine şerhin içeriği ve günümüze ulaşan birkaç sayfalık metnin otantikliği hususunda bkz. (Özturan, 2016).

aklın yetkinleşmesiyle sonradan elde edilen bir durumdur. Bu da Fârâbî'ye göre nefsin tabiatı itibariyle ölümsüzlüğü elde etme istidadına sahip olduğu ve belli bir süreçle elde edildiğidir (Aydın, 1982: 117).

Fârâbî, nefsin ilk aşamada mevcudiyet kazanabilmesi için bedene ihtiyaç duyduğunu ama varlığını sürdürebilmek için bedene muhtaç olmadığını düşünmektedir. Akli yetkinliğini tamamlayan ve bunu ameli yönüyle destekleyen nefisler, beden ölümüyle birlikte varlığını sürdüreceklerdir. Fârâbî, beden ölümüyle birlikte nefsin yok olmayacağını, dünyadaki yaşamının bir karşılığı olarak ya mutlu ya da mutsuz olacağını söyler. Bunu da Tanrı'nın adaletinin tahakkukunun zorunlu bir gereği olarak görür (Fârâbî, 1999: 64; 1995: 131).

Fârâbî, nefsin tabiatı gereği ölümsüz olmadığını aksine ölümsüzlüğün daha sonra nefsi ve akli tekâmül sürecine bağlı olarak kazanılan bir durum olduğunu iddia etmektedir. Ölümsüzlüğü elde edebilecek olan da Faal Aklın yardımıyla yetkinleşebilen insani akıldır (Aydın, 1982: 117). İnsani nefis, Faal Aklın yardımı ve yönlendirmesiyle bilmukve durumundan bilfiil duruma, daha sonra da müstefâd akıl seviyesine ulaşmasıyla Faal Akıl ile ittisal eder. Bu ittisal sayesinde nefsanî akıl, nihai amaç olarak tanımladığı mutluluğu elde etmiş olur. Fârâbî'ye göre, Faal Akıl ile ittisal sonucunda elde edilen bu mutluluk, aynı zamanda nefsin ölümsüzlüğü kazanmasıdır (Fârâbî, 1993: 32).

Nefsin ölümsüzlüğü kazanma süreciyle ilgili olarak, Faal Aklın, yetkinleşme sürecinde nefsanî akla vereceği ilk makulâtı akletmesi ve onun ışığını takip etmesiyle mümkün olabileceği kanaatindedir. Heyûlânî aklın bilfiilleşmesi, ikinci aşamada müstefâd akıl seviyesine yükselmesiyle cismanî bedene muhtaç olmadan fonksiyonlarını icra edebilecek ve varlığını sürdürebilecek aşamaya gelir. Artık madde olmadan makulâtı tahayyül edebilen akıl, Faal Akılla ittisal ettiği anda ölümsüzlüğü de elde etmiş olacaktır (Aydın, 2008: 113).

Fârâbî, hangi nefislerin ölümsüzlüğü elde edebileceği sorusunu siyaset ve ahlak metafiziği bağlamında yanıtlamaya çalışır. Akli ve rasyonel faziletleri elde edebilmelerine göre nefisleri, ilkin erdemli ve erdemli olmayan şeklinde ayırdıktan sonra onları yetkinleşmesine göre üç kısma ayırır (Fârâbî, 1993: 88; 1995: 127). Bunlardan ilki, nefislerini yetkinleştirerek Faal Akıl ile ittisal etmiş, nazari bilgiyi elde ederek bununla amel edebilen, ahlaki yetkinliği elde eden nefisler (Fârâbî, 1995: 119-20); ikincisi, nazari bilgiyi elde etmekle birlikte bunu amele dönüştürememiş, ahlaki yetkinliği elde edememiş nefisler; üçüncüsü de, nazari ilmi elde edemediğinden dolayı ahlaki yetkinliği gerçekleştirememiş, taklid aşamasında bulunan, bedensel hazlara kendini kaptırmış nefislerdir (Fârâbî, 1993: 103-4; 1995:138).

Fârâbî, akli ve ahlaki melekeleri üst seviyeye ulaşmış, ilmi elde etmekle birlikte bunu amele dönüştürebilen yetkinleşmiş nefislerin ölümsüzlüğü kazandığını söyler (Fârâbî, 1993: 81-2). Bu tür nefisler, doğuştan sahip oldukları akli yani bilmukve akli bilfiilleştirebilen daha sonra da müstefâd akıl seviyesine ulaştırarak Faal Akıl ile ittisal eden nefislerdir. Faal Akıl ile ittisale erdiklerinden dolayı beden ölümüyle ölümsüzlüğü elde edeceklerdir. Faziletli insanlar olarak tanımladığı nefisler, ölümden korkmazlar, sadece ölümle birlikte elde edecekleri mutluluğu arttıracak fiilleri yapma imkanını kaybetmeleri nedeniyle ölümü istemezler. Fârâbî, bu tür nefislerin her ne kadar beden ölümüyle birlikte gerçek saadete ereceklerinden emin olsalar da ölmek için acele etmemelerini tavsiye eder. Daha uzun yaşamının yollarını arayarak, mutluluklarını arttıracak iyi ve faziletli fiilleri yapmaları tavsiyesinde bulunur (Fârâbî, 1961: 62-3). Bu toplulukların önemli diğer bir özelliği Faal Akıl ile ittisal eden bir yönetici tarafından yönlendirilmeleri ve istişareye dayalı karar almalarıdır. Akli melekelerini yetkinleştirerek bilmukve akıl seviyesinden Faal Aklın yardımıyla bilfiil daha sonra da müstefâd akıl seviyesine ulaşabilmişlerdir. Akli yetkinliği tamamlayabilmeleri nedeniyle, semavi akılları ve nefisleri idrak edebilirler (Fârâbî, 1995: 119-20).

İkinci gruptaki nefisler, ilim ve hikmeti elde etmekle birlikte amelleştiremeyen, dolayısıyla da ahlaki yönleri zayıf kalmış topluluklardır. Ameli erdemlerden yoksun kaldıklarından dolayı maddeye bağılılıkları devam etmektedir. Aynı şekilde nihai mutluluğu maddi hazlardan ibaret saymaları nedeniyle nefislerinin tam anlamıyla maddeden soyutlandığı söylenemez. Faal Akıl ile tam anlamıyla ittisal edemediklerinden Fârâbî'nin ifadesiyle nefisleri ölümsüzleşmekle birlikte ebedi bir elem ve ıstırap içinde olacaktır. Akli nefis, bedenden ve duyulardan ayrıldığında, onlarla meşguliyeti bittiğinde bu ıstırapı daha derinden hissedecektir. Zira ameli yönü ihmal etmeleri, onların erdemsiz davranışlarda bulunmalarına neden olmaktadır. Bu da onların kötü fiillerinden dolayı acı çekecekleri anlamına gelmektedir (Fârâbî, 1995: 139). Fasık nefisler, erdemli nefslere nazaran, gerçek sandıkları dünyevi hazzı ebediyen kaybedecekleri endişesinden dolayı ölümden korkarlar. Bu kaygı ve endişe nedeniyle fasık nefisler, cahil nefslere göre ölümden daha fazla acı duyarlar (Fârâbî, 1961: 63; Aydın, 1982: 118-9).

Fârâbî'nin cahil olarak tanımladığı nefisler ise, nazari ilim kadar ameli ilmi elde edememiş, nihai mutluluktan bihaber yaşayan, tamamen bedene bağımlı haldedir. Maddi beden olmaksızın nefislerinin hiçbir işlevi gerçekleştirmesi söz konusu değildir. Akli melekeleri, bilkuvve düzeyinde kaldığından Faal Akıl ile ittisali mümkün kılacak müstefâd akıl seviyesine ulaşamamışlardır. Nihai yetkinliğe ulaşamadıklarından dolayı nefislerinin bekası kaçınılmaz bir şekilde beden bekasına bağlı olacaktır, beden ölümüyle birlikte, et yiyen hayvanlar ve yılanlar gibi, nefisleri de yok olacaktır. Fârâbî açık bir şekilde ne nazari ne de ameli yetkinliğe ulaşamayan cahil nefislerin ölümsüzlüğü elde edemeyeceklerini ifade etmektedir. Ölümle birlikte bu dünyada zevk veren her şeyden mahrum kalacaklarına inandıklarından dolayı, ölümden korkar ve endişe ederler (Fârâbî, 1995: 127, 138-9; 1993: 83; Akyol, 2010: 133).

Fârâbî, bedenden bağımsız olup nihai mutluluğu elde edebilen nefisler, beden ölümüyle birlikte bireysel mevcudiyetlerini ve bireysel kimliklerini sürdürebildiklerini düşünmektedir. Ancak bunun nasıl olduğuyla ilgili Fârâbî'nin muğlak ifadeler kullanması bir takım farklı yorumların yapılmasına neden olmuştur. Yetkinleşen nefislerin beden ölümüyle birlikte külli nefisle mi ittisal ettikleri yoksa ayrı ayrı bireysel mevcudiyetlerini mi sürdürdükleri çok net değildir. Ancak nefislerin bireyselliklerini devam ettirecekleri, küllü bir nefiste birleşmeyecekleri görüşü daha ağır basmaktadır. Zira Fârâbî, beden ölümüyle birlikte nefis için saâdât (*mutluluk*) ve şekâvât (*mutsuzluk*) olacağını, bunların derecesinin kişiden kişiye farklılık göstereceğini ifade etmektedir (Fârâbî, 1993: 81). İddia edildiği gibi nefislerin bireyselliklerinin yok olması durumunda, mutluluk ve mutluluğun aşamalarından bahsetmek mümkün olmayacaktır. Eğer bütün nefislerin külli bir nefiste birleşeceğine inanmış olsaydı filozofumuz bu tür bir ayrıma gitmeyecekti. Filozofumuz, 'bedenlerin birbirlerinden farklılıkları sonsuz olduğundan, nefislerin de birbirlerinden farklılıkları sonsuz olacaktır' (Fârâbî, 1995: 132) diyerek bedenden ayrılan nefislerin bireysel farklılığının devam edeceğine işaret etmektedir. En azından Fârâbî'ye göre, akli yetkinliğe ulaşmış ve nihai saadeti elde etmiş nefisler ferdiyetlerini sürdüreceklerdir. Fârâbî, kesin bir şey söylemenin zorluğunun farkında olduğundan dolayı, bu tür bir meselenin bizim tarafımızdan kesin hükme bağlanamayacak kadar zor ve bilinemez bir mesele olduğunu söyler.

Fârâbî, bedenden ayrılan nefislerin birleşeceğine dair ifadeler de kullanmaktadır. Filozofun ifadesiyle 'birbirine benzeyen ve maddeden ayrılan nefisler ne kadar çoğalır ve bir makulâtın diğer bir makulât ile birleşmesi gibi birbirleriyle birleşirlerse, onların her birinin aldığı lezzet artacaktır' (Fârâbî, 1995: 133; 1993: 82) ifadesi, nefislerin birleşeceği şeklinde anlaşılabilir.

Sonuç

Tabiatı itibarıyla nefsi, organik beden ilk yetkinliği, gayri maddi cevher olarak tanımlayan Fârâbî, bir yandan Aristo'nun görüşünü benimseyerek, nefsin ilk aşamada mevcudiyeti ve bazı işlevleri için bedene ihtiyaç duyduğunu diğer yandan da Plotinus'un görüşüne benzer şekilde

varlığını idame ettirmek için bedene muhtaç olmadığını ileri sürmüştür. Filozofa göre, nefsin bedenle mürekkepliği, nefsin ilk aşamada kendini akledebilmesi, aklın yetkinleşmesi ve mutluluğu elde edebilmesi için gereklidir. Fârâbî nefsin bedenle olan ilişkisini ve bedensel niteliklerden nasıl soyutlanacağını ifade edebilmek için nefsi, bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç aşamada incelemiştir. Bunlar arasında belirleyici olanın idrak ve akletme yetisi olan nefساني akıl olduğunu söyleyerek, akli yetkinliği ve mutluluğa ulaşım sürecini nefساني akıl üzerinden izah etmiştir. Nefs, ilk aşamada bilkuvve halde olmakla birlikte Faal Aklın yardımı ve rehberliği ile bilfiilleşme ve müstefâd akıl seviyesine yükselme istidadına sahiptir. Müstefad akıl aşamasına ulaşan aklın Faal Akıl ile ittisaliyle nihai amaç olan mutluluğu ve ölümsüzlüğü elde eder. Bu taksimat ile nefsin, yetkinleşen metafiziksel bir ilke olduğu anlaşılmaktadır.

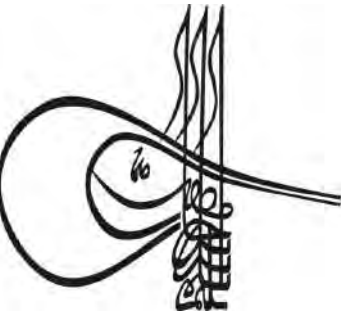
Fârâbî, nefsin bekasını ve ölümsüzlüğünü siyaset ve ahlak felsefesi bağlamında temellendirmeye çalışmıştır. Fârâbî, nefsin ölümsüzlüğünü akli yetkinlik ve mutluluk bağlamında ele almasıyla Aristo ve Plotinus'tan farklılaşarak özgün bir anlayış geliştirmiştir. Ölümsüzlük, nefsin tabiatında olmamakla birlikte nefساني aklın yetkinleşmesiyle elde edilen, kazanılan bir durumdur. Akli yetkinleşmeyi gerçekleştiremeyen, Heyûlânî ya da bilkuvve akıl aşamasında kalan nefislerin, ölümsüzlüğü elde edemeyeceklerini; ancak bilfiil ve müstefâd akıl aşamasına ulaşmış akılların ölümsüzlüğü elde edeceklerini savunmuştur. Bu da filozofun ölümsüzlüğü tamamen nefsin akli yetkinliğine bağladığı, bedensel bir ölümsüzlük anlayışını yadsıdığı anlamında gelmektedir. Aynı şekilde, akli yetkinleşmeyle ölümsüzlüğü izah etmesi, maddi veya bedensel bir ölümsüzlük yerine tamamen insanın nefساني aklının ölümsüzlüğünü kabul ettiği anlamına gelmektedir. Fârâbî'nin ölümsüzlüğü nefsin tabiatının bir gereği olarak değil de akli yetkinliğe bağlı olarak elde edilen bir durum olarak görmesinin İslam inancıyla bağdaşmadığı söylenebilir.

Fârâbî, nefساني aklın Faal Akıl ile ittisalinin, bireysel kimliği yok eden, Faal Akılda eriten (*ittihâd*) bir birleşme olarak görmez, aksine yetkinleşen, maddeden soyutlanan ve kişisel kimliğini muhafaza eden bir yetkinleşmedir. Nefslerin, mutluluk ve acıyı farklı düzeyde tadacaklarını söylemesi, nefislerin kişisel kimliğini sürdüreceği şeklinde anlaşılabilir. Ancak kişisel kimliğin devamını açık bir şekilde ifade etmemesi, bireysel nefsin ölümsüzlüğünün olup olmadığı tartışmalarına neden olmuştur. Nefsin bedende mahal edinmeden önce mevcudiyeti olmadığını, bedenle birlikte var olduğunu, kadim değil hadis olduğunu ifade eder. Bedenle birleşmeden önce nefsin mevcudiyetini kabul etmeyip ve nefsin beden ile birlikte yaratıldığını kabul etmesinden dolayı, doğal olarak tenasüh inancını reddetmiştir. Zira tenasüh inancı, nefsin kıdemini gerektirmektedir. Buna gerekçe olarak da her bir nefsin kendisiyle mevcudiyet kazandığı bedende işlevde bulunmasını gösterir.

KAYNAKÇA

- Akyol, Aygün (2010). Farabi ve İbn Sina'ya Göre Mead Meselesi. *HÜİFD*, C.9, S.18. 125-141.
- Aquinas, Thomas (1999). *A Commentary on Aristotle's 'De Anima*, trans. by Robert Pasnau. Yale University Press.
- Aristoteles (2001), *De Anima*, içinde, *The Basic Works of Aristotle*. ed. Richard McKeon. Introduction by C.D.C. Reeve. New York: The Modern Library.
- Atay, Hüseyin (1997). Nefis. *AÜİFD*, C.37. 1-58.
- Aydın, Mehmet (1982). Some Misunderstanding Concerning al-Farabi's Immortality. *AÜİFD*, S.V, Ankara. 113-20.
- Aydınlı, Yaşar (2008). *Fârâbî'de Tanrı - İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları.
- Black, L. Deborah (2001), Farabi, içinde, *İslam Felsefesi Tarihi I-III*, ed. Seyyid H. Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan T. Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap.

- Cevizci, Ahmet (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cürcani, Seyyid Şerif (ty). *Kitâbu't-Ta'rifât*. tahk. Abdu'l-Münim Hafnî. Kahire: Daru'r-Reşad Yayınları.
- De Boer, T. J. (2004). *İslam'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları.
- Fakhry, Majid (2002). *Al-Farabi, His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publication.
- Fârâbî (1961). *Al-Farabi, Fusul al-Madani, Aphorisms of the Statesman*, edited with translation, Introduction and Notes by D. M. Dunlop, Wen York: Cabridge University Press.
- Fârâbî (1951). 'Kitabu'l Makalatı'l Rafi'yyeti fi Usul-i 'ilmi'l-tabi'yyeti' (Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı). çev. Sayılı, Aydın, *Belleten*, S.57, C.15. Türkçesi: 82-102, Arapçası: 103-22.
- Fârâbî (1346). *Kitab et-Tenbih 'alâ Sebil es-Sa'ade*. Haydarabad: Ma'arifi'l-Osmaniyye.
- Fârâbî (1983). *Risalat fi'l -Akl* (Risaletun fi'l-Akl). Texte Arabe Integral en partie inedit, Maurice Bouyges. 2nd ed., Dar el-Machreo sarl, Liban: Beyrouth. 3-36.
- Fârâbî (1999). Uyunu'l-Mesâil. içinde. *Islamic Philosophy* 1-120, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe Univeristy. V.12. 54-65.
- Farabi (1346). *Ta'likât*. neşr: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye.
- Fârâbî (1993). *es-Siyaset 'ul-Medeniyye*. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Meşrik.
- Fârâbî (1995). *Kitabu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*. şerh. Ali Bumelhem. Beyrut: Dâr ve Mektebutu'l-Hilal.
- Fârâbî (1344). *Mesâilu Müteferrika*. Haydarabad.
- İbn Kayyım el-Cevziyye (2003). *Kitabü'r Ruh*. çev. Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Tüfeyl (2014). *Hayy Bin Yakzan*. thk. Ahmet Emin. Katar: Kitabü'l-Doha.
- Kaya, Mahmut (1995). "Fârâbî" Md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.12, İstanbul. 145-163.
- Medkur, İbrahim (1990). Fârâbî. içinde, *İslam Düşünce Tarihi*, I-IV. ed. M. M. Şerif, çev. Osman Bilen. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Özalp, Hasan (2012). Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması. *CÜİFD*, C.XVI, S.1. 245-88.
- Özturan, Hümeysra (2016). Fârâbî'nin Kayıp Nikomakhos Ahlakı Şerhi'nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil. *Kutadgubilig*, S.28.
- Platon (2001). *Phaidon*. çev. Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Sami S. Haw (2002). İbn Tüfeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi. çev. Atilla Arkan, *SÜİFD*, S.5. 147-55.
- Türker, Ömer (2006). 'Nefis'. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman (2006). 'Nefis'. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul.
- Vural, Mehmet (2016). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Elis Yayınları. Ankara.
- İbn Bâcce (1983). *Resâi'l felsefiyye li Ebi Bekr ibn Bacce*. nşr. Cemaleddin Alivî. Beyrut: Darus-Sakafe.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Halit EV - Doç. Dr. Eyup ŞİMŞEK

This article was checked by iThenticate.

İSLAM'IN İLK DEVRİNDE KÜLTÜREL DÖNÜŞÜMÜN ARACI OLARAK EĞİTİM

Suat CEBECİ*

ÖZET

İslam dininin insanlığa kapsamlı bir eğitim faaliyetiyle sunulmasında ilk kuşak müslümanlar bu faaliyetin hem öğreneni hem öğretene olmuştur. Onlar bu tarihi dönüşüm sürecinde yerleşik olanı terk etme ile yeniye intibakın güçlüğüne birlikte yaşamışlardır. İlk dönemdeki dönüşümün dinamikleri olarak çocuk eğitimi, yetişkin eğitimi ve aile eğitimi öne çıkmaktadır. Yeni bir dinin kabulü ve benimsenmesi yetişkinlerle ilgili bir mesele olduğu için ilk eğitim faaliyetleri doğal olarak yetişkinler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu faaliyetler iki ayrı özellik arz ediyordu. Birincisi, müslüman olmayanlara değiştirici ve dönüştürücü yeni bilgilerin ve değerlerin öğretilip benimsetilmesi, ikincisi de yeni değerler üzerinde bir kimlik, kültür ve sosyal yapı inşa edilmesiydi.

Yetişkin eğitimi için Mekke'de Erkam b. Ebu'l-Erkam'ın evi seçilmişti. Burası; öğretmeni Resulullah, öğrencileri ashap, öğretim programı da Kur'an olan yetişkinler okulu idi. Medine'de ise Peygamber'in görevlendirdiği Mus'ab b. Umeyr, Es'ad b. Zübarenin evini ikinci bir yetişkinler okulu haline getirmiştir. İlk dönemdeki yetişkin eğitimi kurumlarının üçüncüsü ise bizatihi Hz. Peygamberin yaptırdığı Suffe'dir. Burası, Medine'de evi olmayanların ve dışardan gelenlerin barındıkları, Kur'an-ı ve İslam'ın esaslarını öğrendikleri yatılı mektep mahiyetindeydi.

Çocuk eğitimi sorunu, Medine'de sosyal kurumların teşekkülü sırasında hissedilmeye başlanmıştır. Sahabe arasında çok az kişi okuma-yazma bildiğinden ilkin çocukların eğitimi için Müslüm olmayan öğretmenler istihdam edilmiştir. Çocukların eğitiminde bir ölçüde Suffe kullanılsa da yeterli olmayınca Küttab adı verilen mektepler açılmıştır. Çocuklar İslam öncesi kültürün ağırlığı devam ederken dünyaya geldiklerinden çocuk eğitiminde önemli rolü olan toplumun kültürel formları, adet ve gelenekleri gibi sosyal dinamiklerden yararlanma imkanı yoktu.

* Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD, El-mek: scebeci@sakarya.edu.tr

İlk dönemde henüz İslam öncesi cahiliye kalıplarından, adet ve alışkanlıklarından arınmış bir toplum yapısı oluşmadığından İslami değerler sistemi üzerine bir aile yapısının inşa edilmesi oldukça güçtü. Dönüşüm sürecinin en zor işi olan aile ve çocuk eğitimi, dünyada eşine rastlanmayacak şekilde başarıyla gerçekleştirilmiştir. Hanım sahabiler mescide devam ederek Peygamberin sohbetlerine katılmışlar, O'ndan kendilerine ayrı bir program yapmasını sağlamışlar, Peygamber eşlerinden bilgi almış, öğrendiklerine göre çocuklarını eğitmiş, ailelerini düzene koymuşlardır. Eşleri onların bu çabalarını sürekli desteklemiş ve teşvik etmişlerdir.

İlk dönem uygulamalarından; eğitimin bir hayat tarzı olarak görüldüğü, toplumda kimlik ve kültür oluşturma ameliyesi olarak değerlendirildiği, müşterek çabalarla ve sistematik düzenlemelerle yürütülmesi gereken kapsamlı bir faaliyet olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam, İlk dönem, kültürel dönüşüm, eğitim

EDUCATION AS A CULTURAL TRANSFORMATION TOOL IN THE FIRST PERIOD OF ISLAM

ABSTRACT

The first generation of Muslims became involved in educational activity both as a student and as a teacher in the presentation of Islamic religion to humanity through a comprehensive educational activity. They have faced the difficulty of abonnement of established situation and adaptation of new one together though historical transformation processes. Child education, adult education and family education stand out as the dynamics of the transformation in the first period. As the approval and adoption of a new religion is an issue for adults, the first educational activities naturally concentrate on adults. These activities had two distinct characteristics. The first was to teach and adopt new knowledge and values for non-Muslims, and the second was to build an identity, culture and social structure on new values.

House of Erkam b. Ebu'l-Erkam in Mekka was selected for adult education. This was an adult school where Rasulullah was a teacher, students were ashap, and curriculum was the Qur'an. Mus'ab b. Umeyr, which the Prophet Muhammad sent to Medina as a teacher, turned Es'ad b. Zürrare's home into a second adult school in Medina. The third of the adult education institutions in the first period is the "Suffe", which the Prophet Muhammad has made him. Here is a boarding school where those who haven't got home in Medina and the outsiders use as a shelter and learn about the principles of the Qur'an and Islam.

The problem of child education began to be felt during the establishment of social institutions in Medina. Since few people among the companions knew how to read and write, teachers who were not Muslims were first employed for the education of children. Even if Suffe is used in children's education. Suffe, was used at a certain level in the

education of the children, was not enough, schools called Küttab were opened. Since children came to the world while the pre-Islamic culture weight was on the way, there was no opportunity to benefit from the social dynamics such as the cultural forms, traditions and customs of the society, which played an important role in child education. In the first period, since there is not a community structure which is free from the Islamic pre-Islamic Jahiliyyah molds, customs and habits, it is very difficult to build a family structure on the Islamic values system.

Family and child education, the most difficult task of the transformation process, has been achieved in such a way that no match is found in the world. The lady companions attended the Prophet's conversations by continuing to the mosque and he gave them a separate program. The Prophet received information from their wives, educated their children according to what they had learned, and laid out their families. The spouses have always supported and encouraged their efforts

From the first period applications; We see that education is a lifestyle which should be carried out with joint efforts and systematic organizations, and is treated as a process of creating identity and culture in society.

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction and Aim of Study

The presentation of the Transformative Message of Islam, which came to mankind to build a new social structure, was realized as a serious educational activity. The prophet Muhammad is the teacher of this activity (İbn. Mace Mukaddime: 17) and his companions (ashap) are both target audience, practitioners and transmitters. Undoubtedly, the transformation included the difficulty of abandoning the established traditional beliefs and habits, as well as the challenge of adapting to the new ones. How did a group, who had just become muslim and did not yet fully understand Islam, accomplish a difficult task such as transforming a community with established beliefs, rules and traditions? Considering this situation, it is aimed at determining the principles and methods of the education applied in this period. These findings will provide insight about how the implementation of today's religious education studies should be.

Method

There is a great deal of knowledge about the life and works of the Prophet. There are also studies examining his works in terms of education such as "İ. Canan: Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye" and "A. Önköl: Rasulullah'ın İslama Davet Metodu". These two works are based on the material consisting of hadith definitions. In this paper, it is tried to make inferences about the education carried out by the founder team under the presidency of the Prophet and their transformative activities will be analyzed.

There is no doubt the social and cultural transformation of the society involves the difficulty in abandoning established social customs and adopting the new ones. We need to take this two-pronged challenge

into account when examining first period training practices. All the things about whole life are related with Islam so training activities are evaluated in a wide perspective in this study. In addition, we try to classify training activities into three categories (child education, adult education and family education) in order to research these activities in a systematic way. These three areas come to the forefront because of the fact that they are both dynamics and resistance points of transformation. In this study, literature about the subject is reviewed and qualitative methods are used for analysing the cases, developments and discourses.

Findings and Evaluation

The messages of revelations were memorized and the required behaviours were adopted by the adults who accepted Islam so that teaching new knowledge and values could be possible. This first group of adults was both the learners and the teachers of the new religion. Erkam b. Ebu'l-Erkam's house was selected as a meeting place and this house was turned into an adult school. The prophet taught the coming verses and surahs to the people by getting together in the house. Moreover, he had the adults memorize the verses and surahs. The ones who were able to write noted down the verses on various materials. The students of this school were not only learning but also teaching what they learned before to the people that they met while travelling.

When Islam began to be accepted in Medina, the Prophet Muhammad assigned Mus'ab B. Umeyr as a teacher there. Musab was a young man with a beautiful face and a slim body and he had a caring and respectful personality. He was known as a kind, elegant, honest, patient, clever and dignified person. He was memorizing all the coming verses so he always knew the Qur'an verses that had been informed so far (İbnSa'd, 1957). The fact that the prophet chose the young Mus'ab, who possessed these qualities as a teacher, shows what kind of characteristics teachers should have in religious education.

Es'ad b. Zûrera welcomed Mus'ab in Medina and gave him the widest and most convenient room of his house for teaching activities. He summed it up:

"This big hall you see will be both your mosque and meeting place for teaching. While you are telling Islam, I will try to help you as much as I can. I will travel around Medina and bring as many people as I can. I will also try to supply all the needs of the people coming here. They can also stay at the house when necessary and I will meet all their needs again."

This attitude of Esad, which was accepted and encouraged by the Prophet, is an example of how people who are not educators should participate in training services.

Mus'ab, who was the teacher of this first of adult school in Medina, and Sa'd (the founder of this school) weren't satisfied with this work. They tried their best to tell and teach Islam. They knocked at all the doors in Medina and held meetings in palm gardens so as to tell Islam. They continued to do their task patiently and without feeling disappointed despite to the those who threatened and reacted to them. They never entered into a debate when they faced such problems like threats or reactions of people. In the first period, the third of the adult education

institutions was the place called Suffa which was built by the Prophet and it was placed under the same roof with Prophet's house and mosque. This was a boarding school where people who did not have a home or who came outside of Medina stayed. They tried to learn the Qur'an and Islam here (Hamidullah, 2009). The headteacher of this school was the Prophet and the other teachers were his companions. The people coming this school were being trained to be assigned to teach Islam in nearby towns.

The issue of child education was not seen as a problem during the Islamic period in Mecca before the hijrah. In Medina period, when Islamic society began to take shape in every aspect, the education of the children of the Muslim families was also on the agenda. Since the number of literate people among the Muslims was very small, the prisoners who were captured in the Battle of Badr were asked to teach the children to read and write. But the children needed more than that. In Suffa, the teachers who were going to provide education to the children were trained and assigned to primary schools opened with the name of Kuttab.

It was vital for giving special attention to the children education because of the fact that these children were born in a society shaped by pre-Islamic culture which was still dominant. The prophet strongly advised Muslims about bringing children into the mosque or other adult environments and teaching them professional skills and physical education skills such as riding, using guns and swimming. In the period of Omar's caliphate, education programs were prepared and sent to Islamic towns to provide a versatile education for children.

One of the most important areas of cultural transformation in the first period was about the family. The customs and habits belonging to the pre-Islamic period were still dominant in Arab society. The beliefs and attitudes related to woman and family life prevailed as in the pre-Islamic age of ignorance (Altuntaş, 2016). In this case, building a family structure based on the Islamic values system together with all its components was not an easy task.

Women were participating in the conversations of the Prophet to learn reading, writing, religious and family affairs. They were listening to the Prophet by participating in Friday and Eid prayers, sometimes other prayers and they were joining community members in the mosque.

A separate place was allocated to the ladies in the mosque and all kinds of facilities were provided for their participation in the community. The ladies also continued to participate in conversations and did not hesitate to ask every topic they wanted to learn. The Prophet was also assigned teachers for the education of the women, and the Prophet's wives were closely interested in their education.

In these training activities, not only did the ladies acquired religious knowledge, but they also learned many things about life. In addition, the male companions taught their wives and children what they learned from the Prophet, and changed their family order according to new knowledge.

Conclusion and Recommendations

With the arrival of Islamic religion, the activities that provided mental, social and cultural transformation in Arab society were carried out and these were the education activities which were both particular and effective. The fact that such a radical transformation achieved through education in a society without any background and experience about education indicates that Islam will exist with education and will continue with education. The first practices which create this transformation reveal the basic principles of education that should be followed in Islamic education. These educational principles and rules in Islamic education should be taken into consideration today and we can list these principles and rules that we have deduced from the first implementations:

1- Education is a lifestyle for Muslims: Due to the fact that Islamic Religion is an entirely lifestyle, it is very important to learn and teach Islam and to keep its values alive. It must become an indispensable part of our lives.

2- Education is a serious matter that requires effort and sacrifice: Constructing a new cultural structure and a new lifestyle by removing established cultural barriers and rigid beliefs is possible with education. This education can be carried out with a great effort and sacrifice. Today's Islamic societies should attach importance to education from this aspect.

3- Education requires joint efforts by everyone to participate on their own: The practices of the adults who accepted to become Muslim (especially the practices of Mus'ab B. Umeyr who were assigned to teach) show that education is not a task which is applied by only educators. It demonstrates everyone's participation with their own capabilities and abilities is vital for education.

4- Education is a conscious mental reasoning process: The fact that companions of the Prophet adopted what they learned by discussing with each other and with the Prophet reveals that education should be carried out as a process of mental reasoning.

5- Education is an activity carried out with certain principles and methods: The fact that the Prophet assigned Musab B. Umeyr as a first teacher due to his distinctive characteristics indicates how and with which procedures and methods education should be carried out.

6- Education requires systematic organizations: Education and training activities started from the very beginning of Islam by allocating Es'ad's house (in Mecca) and Erkam's house (in Medina) for training and education. Then Suffa School and Kuttab schools were opened and these were revolutionary developments in Arab society. These developments show that education should be carried out with regular organizations in societies without such kind of educational traditions.

7- Education is the process of creating identity and culture in society: The first practices of Islamic education were not limited to teaching religious knowledge and worship. Social construction process in

every area continued thanks to Islamic education in this period. This is a guide for the character of Islamic education.

As a result, the educational principles deduced and listed from the practices which were carried out successfully in transforming a society in a radical way should be taken into consideration in contemporary religious education studies. Religious educators should also examine the first period of Islam in more detail and draw other conclusions that will shed some light on the story of that magnificent success. The successful practices of Islamic education in the first period, which were carried out under the leadership of the Prophet and guided by revelations, should be regarded as a treasure for today's Islamic societies which are in a great distress.

Keywords: Islam, first period, cultural transformation, education

Giriş

Yeni bir toplumsal yapı inşa etmek üzere insanlığa gelen son dinin dönüştürücü mesajını alma, özümseme ve aktarma sürecinin her aşaması ciddi bir eğitim faaliyeti olarak gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber kendisinin öğretmen olarak gönderildiğini bildirmiş (İbn. Mace Mukaddime:17), Kur'an-ı Kerim de onun görevinin dini hakikatleri insanlara anlatmak ve benimsetmek olduğunu beyan etmiştir (Bakara, 2/129). Ayrıca İslam'ın ilk vahyinin “oku!” emri olarak gelmiş olması da yeni dinde eğitim öğretim faaliyetinin en temel görev olduğuna işaret ediyordu. Kurucu nesil olarak sahabe bu faaliyetin hem hedef kitlesi hem uygulayıcıları hem de aktarıcılarıdır. Peygamberin rehberliğinde gelişen sahabe davranışları, dönüşümün dinamiklerine özellikle de takip edilen eğitim esaslarına dair bilgi vermektedir. Şüphesiz ki dönüşüm, yerleşik olanları terk etmenin zorluğunun yanında yeniyi intibakın güçlüğünü de içinde barındırıyordu. İçkinin haram kılınıışındaki üç aşamalı süreç mevcudu terk etmenin güçlüğünü gösterirken, dinin direği olan namazın farziyetinin nübüvvetin 12. yılına kadar ertelenmiş olması da yeniyi intibakın zorluğuna işaret etmektedir.

Konunun problematik yönü; zihinsel, sosyal ve kültürel alanda gerçekleştirilmiş olan köklü bir değişimin, çok kısa bir dönemde nasıl bir eğitimle sağlandığı, bunun hangi yöneltme ve yönlendirme faaliyetleri ile başarılmış olduğudur. Bir toplumda yerleşik inançların, yaşam tarzının, kültürel ve törel davranışların değişmesinin bir insan ömrüne sığmayacak kadar uzun süreler alacağı sosyolojik bir gerçektir. Bunu Hz. Peygamber terk başına başladığı ve etrafında toplanan az sayıda insanın eğitim çabalarıyla başarmıştır. Öğretmen olarak gönderildiğini bildiren Hz. Peygamberin önderliğinde yürütülen eğitim çalışmalarının incelenerek bu büyük başarıyı gerçekleştiren yönlerinin açığa kavuşturulması, günümüz din eğitim çalışmalarına ışık tutması bakımından önemlidir.

İlk dönem eğitim uygulamalarını incelerken sözü edilen iki yönlü zorluğu dikkate almak durumundayız. Dikkate alınması gereken diğer bir husus da dinin kapsayıcılığına paralel eğitim faaliyetlerinin hayatın bütününe dair genişlikte ele alınmasıdır. Çalışmamızda her faaliyet bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte kuruluş neslinin ilk uygulamalarını, bugünkü modern eğitim anlayışının ulaştığı çerçeveye yerleştirerek anlamaya çalışmak gerçekçi olmaz. Bu bakımdan yeni bir medeniyetin temelini oluşturacak ilkeleri ve değerleri yakalayabilmek açısından ilk dönem eğitim faaliyetlerini; çocuk eğitimi, yetişkin eğitimi ve aile eğitimi olarak sınıflandırarak incelemeye çalıştık. Zira dönüşümün hem dinamikleri hem de direnç noktaları olarak bu üç alan öne çıkmaktadır. Çalışma, kaynak taraması ve hadiselerin, gelişmelerin ve söylemlerin nitel değerlendirilmesi şeklinde yürütülmüştür.

İlk Dönem Yetişkin Eğitimi

Yeni bir dinin kabulü ve benimsenmesi yetişkinlerle ilgili bir mesele olduğu için ilk eğitim faaliyetleri tabii olarak yetişkinlere yönelikti. Özellikle Mekke devrindeki İslam eğitimi Hz. Peygamberin önderliğinde tamamen yetişkinleri hedef alıyordu. İslam öncesi Arabistan’da bir eğitim kurumu ve yerleşik eğitim geleneği yoktu. Sosyal doku içinde kabiliyetleri öne çıkaran kulaktan kulağa bir aktarım mevcuttu. Bu sebeple İslam’ın geldiği sırada Mekke’de okuma-yazma bilenlerin sayısı 15-20 kadardı (Hamidullah, 2004). Hz. Peygamber, “Biz ümmi bir kavimiz, okuma yazma bilmeyiz” (Buhari, Savm: 13) buyurarak Arapların o sırada içinde bulundukları durumu ifade etmiştir. Böyle bir toplumda hem etkinlik hem de kurumsal olarak eğitime dair dinamikler ilk kez inşa edilecekti. Bu zorluğa ilaveten diğer bir zorluk da yürütülecek eğitim-öğretim görevinin iki ayrı özellik arz ediyor olmasıydı. Bunlardan ilki, Müslüman olmayanlara değiştirici ve dönüştürücü yeni bilgi ve değerlerin öğretilip benimsetilmesi, ikincisi de yeni değerler üzerinde bir kimlik, kültür ve sosyal yapı inşa edilmesi idi.

Yeni bilgi ve değerlerin öğretimi işi, vahiyle gelen ilahi mesajların ezberlenmesi ve ona uygun davranışların benimsetilmesinden ibaret olsa da geleneklerle yoğrulmuş bir toplumda bunun çok zor olacağı açıktı. Zira Mekke halkı inanç ve maneviyatla ilgili davranış ve yaşantılarını bile atalarının yolu olarak kutsuyorlardı (Bakara, 2/170). Bu konudaki toplumsal baskı öylesine güçlüydü ki Peygamberin amcası Ebu Talip, yeğenine inancını Mekke’li kadınların kınaması endişesi ile açıklayamıyordu (Konrapa, 2010). Bu durumda ilk neslin kınanmak bir yana acımasız işkenceleri göze alarak İslam’ı kabul etmeleri ve Müslüman olduklarını ilan etmeleri çok anlamlı ve değerlidir.

Sahabe daha işin başında yeni dinin hem cefakâr öğrenenleri hem de fedakâr öğretmenleri olarak Mekke’de Erkam b. Ebu’l-Erkam’ın evini buluşma ve görüşme merkezi seçmişlerdi. İslam’ı kabul edenler orada toplanıyor Hz. Peygamberi can kulağı ile dinliyorlardı. Hz. Peygamber, gelen ayetleri onlara okuyor, öğretiyor ve belletiyordu. Onlar da bu kutlu mektebin öğrencileri olarak büyük bir heyecanla gelen âyet ve sureleri ezberliyor, yazma bilenler ayetleri çeşitli materyallere yazıyordu. Böylece İslam’ın ilköğretim kurumu da tesis edilmiş oluyordu. Bu kurum; öğretmeni Resulullah, öğrencileri ashap, öğretim programı da Kur’an olan yetişkinler okuluydu.

Bu okulun öğrencileri sadece öğrenmekle kalmıyor bir yandan da gidip dolaştıkları yerlerde karşılaştıkları insanlara öğrendiklerini aktarıyorlardı. Bir araya geldiklerinde de bildikleri ayet ve sureleri birbirlerine okuyorlar, bilgilerini kontrol ediyorlar, ayetler üzerinde düşünüp tartışıyorlardı. O kadar ki toplandıkları yerde Kur’an okuyan ve tartışanların sesleri dışarıya kadar taşıyordu. Hz. Peygamber, bu sesleri duyan müşriklerin bir problem çıkarmaması, Kur’an okuyanların birbirlerini yanıltmaması için onlardan seslerini alçaltmalarını istemişti (Es-Salih, 2015).

İslamiyet Medine’de de kabul edilmeye başlayınca Medineli Müslümanlar Birinci Akabe biati sırasında Peygamberden Kur’an’ı okuyup öğretecek, İslam’ın emirlerini anlatıp halk arasında yerleştirecek, bir kimse görevlendirmesini istemişlerdi. Hz. Peygamber Mus’ab b. Umeyr’i onlara öğretmen olarak görevlendirmiştir (İbn Sa’d, 1957). Mus’ab Peygamberin talimatıyla Medine’ye geldiğinde onu Es’ad b. Zürera karşılayıp evine misafir etmiş, evinin en geniş ve kullanışlı salonunu öğretim için tahsis etmiştir. Böylece ilk eğitim-öğretim kurumu Mekke’de Dar’ul Erkam iken, Medine’de de Daru’l Es’ad olmuştur. Medine’ye öğretmen olarak gönderilen diğer bir sahabe de İbn Ümmi Mektum’dur. Bu iki öğretmen sahabenin dikkate değer önemli özellikleri vardı. Bu ilk öğretmenlerin özellikleri, Kur’an’ı ve İslam’ı insanlara öğretecek öğretmenlerin sahip olmaları gereken özellikler bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Mes'ab, güzel yüzlü, tatlı dilli, narin vücutlu, özü sözü doğru, nazik, zarif, vakur, sabırlı, akıllı ve saygın kişiliği ile temayüz etmiş bir gençti. Nazil olan bütün ayetleri ezberliyordu; dolayısıyla her zaman o ana kadar nazil olmuş Kur'an ayetlerini ezbere biliyordu (İbn Sa'd, 1957). Ümmü Mektum ise gözleri görmeyen fakat sağlam hafızası, kişiliğindeki safiyeti, nezaketi ve sadakati ile biliniyordu, Medine'de halka Kur'an'ın öğretilmesinde büyük hizmetler yapmıştır. Ayrıca o Mescid-i Nebi'de ezan okur, peygamber olmadığı zamanlarda cemaate imamlık yapar, namaz kıldırırdı. Resulullah Medine'den ayrıldığında yerine onu vekil bırakırdı (İbn Hacer, 2009).

Eğitim-öğretimde ilk neslin örnekliği hususunda üzerinde durulması gereken bir önemli isim de Es'ad b. Zürare'dir. Esad, Hz. Peygambere mektup yazarak, Kur'an'ı okuyup İslam'ı öğretecek bir öğretmenin Medine'ye göndermesini isteyen kişidir. Peygamberin tayin ettiği öğretmen Mus'ab bin Umeyr Medine'ye gelince Es'ad, onu büyük bir heyecanla karşılamış, evine misafir etmiş, evinin en güzel ve geniş salonunu ona tahsis etmiştir. Peygamberin gönderdiği bu kutlu misafire izzet ve ikramda bulunduktan sonra ona söylediği şu sözler, eğitimin önemini kavrama ve eğitim için fedakarlıkta buluna konusunda ilk neslin tavrını gösteren çarpıcı bir örnektir:

“Ey Mus'ab! Şehrimize ve evimize hoş geldin. En önemlisi de gönlümüze hoş geldin! Şu gördüğün büyük salon, toplantı yerimiz ve mescidimiz olacak. Daima senin yanında ve yardımında olacağım. Bu şehrin her tarafını dolaşıp, durumu en uygun olanlardan başlayarak, ulaşabildiğim insanları buraya getireceğim. Allah'ın izniyle muhatap bulmakta zorlanmayacaksın. Sen onlara İslâm'ı öğretirken ben de ihtiyaçlarını karşılamaya çalışacağım. Buraya İslam'ı öğrenmeye gelenleri gerekirse gece de misafir edebiliriz. Onların her türlü ihtiyaçlarını da karşılayacağım. Öncelikle müminleri, sonra da meraklı olanları davet edeceğim, Ortam uygun oldukça kadınları ve çocukları da getireceğim. Bu mekan herkes için bir eğitim merkezi olacak inşallah” (Ez-Zehabî, ty).

Öyle de olmuş, Es'ad b. Zürare'nin evi Dar'ul-Es'ad namıyla Dar'ul Erkam'dan sonra ikinci, Medine'de de ilk eğitim kurumu olmuştur. Ancak Dar'ul Es'ad Peygamberin bizatihi delaleti olmadan sahabenin kurduğu ilk sistematik mektep olma özelliği ile İslam eğitim tarihinde farklı bir yere sahiptir. Bu mektebin öğretmeni olan Mus'ab buradaki öğretim görevi ile yetinmiyor Esad'la birlikte Medine'yi dolaşıyor, insanlarla bahçelerde toplantılar yapıyor, bıkıp usanmadan onlara İslâm'ı anlatıp öğretiyordu. Artık Medine'de her evde İslâm dini ve bu genç davetçi Mus'ab'ın anlattığı konular konuşuluyordu. Fakat Mekke'de Peygamberin sözlerinden rahatsız olanlar var bulunduğu gibi Medine'de de Mus'ab'ın anlattıklarından hoşnut olmayanlar vardı. Mus'ab, insanları kolay ikna eden, yumuşak ve etkili bir dil kullanan iyi bir hatipti. Kendisine tepki gösterip tehdit edenlere karşı bile, sabrederek yılgınlığa düşmeden anlatma ve öğretme görevini sürdürüyordu. İslâm'a ileride büyük hizmetleri olacak pek çok sahabe, Mus'ab b. Umeyr'in gayretleriyle Müslüman olmuşlardır (El-İsfehani, 1998).

Bir gün bir bahçede, etrafına toplanmış olan kişilere dini bilgileri anlatırken Evs kabilesinin reislerinden Üseyd b. Hudayr elinde mızrağıyla çıkageldi ve hiddetli bir şekilde Mus'ab'a *“Mekke'den gelip burada insanlarımızı kandırıyorsun, canından olmak istemiyorsan derhal bu faaliyetlerini bırakıp buradan çekip gidersin”* dedi. Onun bu öfkeli tavrı karşısında Mus'ab vakarını bozmadan nazik bir şekilde *“Hele biraz otur, neler söylediğimi dinle, maksadımı anla, beğenirsen kabul edersin, eğer beğenmezsen o zaman engel olursun”* diyerek karşılık verdi. Üseyd *“Doğru söylüyorsun”* dedi ve oturup dinledi. Mus'ab bin Umeyr ona Kur'an-ı Kerimden ayetler okuyarak İslamiyet'i anlattı. Kur'an-ı Kerim'in eşsiz belagatinden ve Mus'ab'ın yumuşak tavrından ve tatlı üslubundan çok etkilenen Üseyd kelime-i şahadet getirerek müslüman oldu ve *“Ben gidip arkadaşlarıma da anlatayım”* diyerek sevinçe ayrılıp gitti (İbn Hişam, 2014).

Asr-ı Saadet'te tesis edilen yetişkinlere yönelik İslam eğitim kurumlarının üçüncüsü ise bizatihi Hz. Peygamberin yaptırdığı Suffe'dir. Hz. Peygamberin hicretten sonra Medine'de ilk yaptırdığı bina, kendi evini, Mescid-i Nebiyi ve suffe'yi içine alan üç bölmeli bir yapıdır. İslam toplumunun kurumsallaşması anlamında önem taşıyan bu yapının Suffe denilen bölmesi, Medine'de evi olmayanların ve dışardan gelenlerin barındıkları, Kur'an-ı Kerimi ve İslam'ın esaslarını öğrenmeye çalıştıkları bir yatılı mekteptir (Hamidullah, 2009).

Suffe'de toplananlara Kur'an okuma, yazı yazma, hadisler ve dinî bilgiler öğretilmekteydi. Buraya gelenler kendilerine ayrılan bölümde, dinlenirler ve ders çalışırlar, Peygamberden ve onun görevlendirdiği öğretmenlerden ders alacakları zaman Mescid'e girerlerdi. Suffe'de Hz. Peygamberle birlikte Abdullah b. Mesud, Ubey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ ve Ubade Bin Sabit (r.a.) gibi ilim ehli sahabiler ders vermişlerdir. Öğrenci olarak da sahabenin meşhurlarından Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer ve Ebû Said el-Hudrî, Huzeyfe İbnu'l-Yeman, Abdullah İbn Mes'ud, Ebu Zerr, Ukbe İbn Âmir gibi zevatın isimleri kaydedilmiştir (İbn Sa'd, 1957).

Sahabe gerek Suffe'de gerekse evlerde Kur'an'ı Kerim'i ve dini bilgileri ibadet hazzıyla öğreniyor ve bilmeyenlere öğretiyorlardı. Çok sayıda sahabe evlerini okul haline getirmişlerdi (Köksal, 1994). Suffa'da öğrenim görerek Kur'an'ı ezberleyip dini bilgilerini geliştirenler, civar beldelere öğretmen olarak gönderilirdi. Bi'r-i Maune'de şehit edilen 70 sahabe ile Reci vakasındaki 10 sahabe Suffe ehliendendir. Bu bakımdan Suffe'ye ilk parasız yatılı öğretmen okulu demek de mümkündür.

İlk Dönemde Çocuk Eğitimi

Çocuk eğitimi, nübüvvetin ilk yıllarında ortaya çıkan ve hissedilen bir sorun değildi. Mekke döneminde İslamiyet'i kabul edenler, öncelikle birey olarak onu öğrenme ve kavrama çabası içindeydiler. Medine devrinde İslam toplumu her yönü ile şekillenmeye başlayınca Müslüman ailelerin çocuklarının eğitimi, gündeme gelmiştir. Ancak Medine'de en çok ihtiyaç hissedilen husus okur-yazarlıktı. Sahabe arasında okur-yazar olanlar iki elin parmaklarının sayısını geçmeyecek kadar azdı. Çocuklara yazıyı öğretmek için müşriklerden yararlanma zarureti vardı. Bedir savaşı esirlerinden okuma-yazma bilenlerin 10 Müslüman çocuğa okumayı ve yazmayı öğretmeleri karşılığında serbest bırakılması şeklindeki uygulama çocuk eğitime verilen önemi göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Hz. Peygamber çocuklara okuma-yazma, Kur'an ve hesap öğretilmesini, onların ok atma, yüzme gibi alanlarda eğitilmelerini ashabına sürekli öğütüyordu. Ashap da çocuklarının eğitimi üzerinde titizlikle duruyor, onları bilgili, kültürlü, edepli ve ahlaklı bir şekilde yetiştirmenin yollarını arıyorlardı. Suffe bunun için önemli bir imkandı. Çocuklar Suffe'ye gönderilir, Peygamberden ve ashabın ileri gelenlerinden ders almaları sağlanırdı. İbni Mes'ud, İbni Ömer, Ebu Saidil- Hudri gibi ünlü sahabiler çocukken aileleri tarafından Suffe mektebine gönderilerek yetiştirilmiştir (Ulvan, 1993). Suffe ihtiyaca cevap vermeyince Medine'nin farklı mahallelerinde Küttab adı verilen mektepler açılmıştır. Hz. Peygamber zamanında Medine'de düzenli öğretim veren 6 Küttab¹ vardı. Çocuk eğitiminde Peygamberi canlı örnek olarak bulan sahabe onun yaptığı gibi çocuklara karşı sabırlı davranıyor, onlara dini ve ahlaki bilgiler kadar hayatı da öğretiyorlardı.

Çocuklar İslam öncesi kültürle şekillenmiş bir toplumda henüz o kültürün ağırlığı ve etkinliği devam ederken dünyaya geldikleri için onların İslam terbiyesi üzere yetiştirilmeleri, farklı bir ilgi ve hassasiyeti gerektiriyordu. Çocuk eğitiminde önemli rolü olan toplumun kültürel formları, adet ve gelenekleri gibi sosyal dinamiklerden yararlanma imkânı yoktu. Dolayısı ile çocukların yeni

¹ Medine'deki 6 küttabın isimleri şöyledir: Küttabu Ürve, Küttabu Beni Amr b. Osman, Küttabu Sahk el-A'rec, Küttabu en-Nasr, Küttabu Al-ı Zeyn, Küttabu Rezin

değerlere göre yetiştirilmesinde büyük sıkıntılar vardı. Öncelikle eğitim öğretim işinin hızla kurumsallaştırılması gerekiyordu. Yetişkinler için kurulmuş olan Suffe mektebi çocuk yaştakilere de açıktı, ancak yeterli olmuyordu. Çocuklar için açılan kütaplarda ilk zamanlar müslüman olmayan öğretmenler ücretle istihdam ediliyor, çocuklara yazı ve hesap öğretiliyordu. Müslümanlar arasında yazıyı öğrenenler çoğalınca müslüman öğretmenlerin istihdamı ile birlikte kütaplarda Kur'an ve dini bilgilerin öğretilmesine de başlanmıştır. Küttablar, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde çocukları çok yönlü yetiştirecek şekilde özel bir programa kavuşturulmuştur (El-Kettani, 1990). Medine dışındaki bütün yerleşim birimlerine de gönderilen bu programa göre kütaplarda Kur'an, namaz, yazı ve Arapça dersleri zorunlu olarak okutulacak, Tarih, şiir, Matematik ve ileri düzey Arapça dersleri isteğe bağlı olacaktır.

Ashap çocukları nasıl eğitecekleri ile ilgili meselede kararsız kalırlarsa Peygambere müracaat ederek ondan bilgi alırlardı. Ashaptan Numan b. Beşir şöyle anlatmıştır:

“Babam beni elimden tutup Resulullah'a götürdü. Aralarında şöyle bir konuşma oldu:

- Ey Allah'ın Resulü, ben bu oğluma bir köle bağışladım. Doğru mu yaptım?

- Senin bundan başka da çocukların var mı?

- Evet var ya resulellah

- Hepsine bu çocuğa bağışladığın değerde bir şey bağışladın mı?

- Hayır, bağışlamadım

- Öyleysebu haksızlığa beni niye şahit tutuyorsun? Ben böyle bir haksızlığa şahitlik yapamam. Ey Beşir, çocukların hepsi sana aynı derecede iyilik yapsınlar, saygı gösterebilirler istemez misin?

- İsterim Ya resulellah!

- Öyleyse birine verip diğerlerini mahrum bırakmamalısın" (Buharî, Hibe 2, Şehâdât 9)

Ashabın ilk iş olarak çocuklarına okuma-yazma öğretmelerinin sebebi Kur'an-ı Kerim'i okuyabilmeleri ve Peygamberden duyduklarını kaydedebilmeleri idi. Hz. Peygamber ilk zamanlar Kur'an'la karışmasın diye hadislerin yazılmasını uygun bulmamış olsa da onların öğrenilmesini, nakledilmesini daha sonra da yazılmasını teşvik etmiştir.

Amr ibni. As'ın oğlu Abdullah, bu konuda şöyle olay anlatmıştır: *“Peygamberden duyduğum her şeyi yazıp ezberliyordum. Kureyşliler, benim yazmama mani oldular. Peygamber sakın haldeyken konuştuğu gibi kızgın olduğu zaman da konuşur, senin ondan her işittiğin şeyi yazman doğru olmaz, dediler. Bunun üzerine ben de yazmaktan vazgeçtim. Daha sonra bu durumu Peygambere anlattığımda eliyle ağzını göstererek ‘Yazabilirsin, nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki buradan haktan başka bir şey çıkmaz’ buyurdu” (Ebu Davud, İlim 3/3646).*

İlk Dönemde Aile Eğitimi

İlk dönemde gerçekleştirilen kültürel dönüşümün yaşandığı en önemli alalardan bir de aile olmuştur. Ailevi değerleri tefessüh etmiş bir toplumdan İslami değerlerin egemen olduğu bir aile hayatına geçiş uzun soluklu ciddi eğitim çabalarını gerektiriyordu. Aile eğitimi, tamamen yaşantısal etkilerle değerlerin paylaşılmasına dayanan bir süreç olması sebebiyle toplum etkisinin çok belirleyici olduğu bir alandır. Toplumun yaşam tarzı, adet ve gelenekleri, ailelere referans oluşturarak onları çepeçevre kuşatır. İslami değerlere ve ölçülere göre yerleşik bir toplum yapısının olmadığı durumlarda aile eğitimi çok daha güç bir iştir. Zira mevcut toplum yapısının baskısına rağmen yeni kalıplar inşa etme söz konusudur. Henüz Arap toplumunda İslam öncesine ait adet ve alışkanlıklar

devam etmekte, kadın ve aile hayatı ile ilgili cahiliye dönemi kabulleri hüküm sürmekteydi (Altuntaş, 2016). Bu durumda İslami değerler sistemi üzerine kurulu bir aile yapısını bütün bileşenleri ile birlikte inşa etmek kolay bir iş değildi.

İlk dönemde Müslümanların en büyük dayanağı Peygamberin varlığı idi. Ondan aldıkları emirlere harfiyyen riayet ederek, her zorlukta onun destek ve rehberliğine başvurarak İslami aile yapısını şekillendirmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber ailenin temel unsuru olan kadınların okuma-yazmayı, dini ve ailevi meseleleri öğrenmelerini teşvik etmiş olduğundan hanım sahabiler Peygamberin sohbetlerine katılıyorlar, Cuma ve bayram namazlarında bazen de vakit namazlarında mescitte cemaate iştirak ederek peygamberi dinliyorlardı. Buhari'nin Ebu Said'il-Hudri'den naklettiği rivayette şöyle anlatılır: *"Kadınlar, 'Ya Resulellah, erkeklerden bize sıra gelmiyor, bize ait bir gün ayıramaz mısınız?' dediler. Peygamber de onlar için ayrı bir gün belirledi. Kadınlar o günde Peygamberin huzuruna gelip, O'nun sohbetini dinlerlerdi."* (Buhari, İlim:36).

Mescitte hanımlara ayrı bir yer tahsis edilerek cemaate iştiraklerinde her türlü kolaylık sağlanıyordu. Onlar da Mescitteki sohbetlere iştiaqla devam ediyor, Peygamberin teşviki ile öğrenmek istedikleri her konuyu sormaktan çekinmiyorlardı. Özellikle kadınlara mahsus meseleleri öğrenmeden geri kalmamışlardır. Hz Aişe validemiz *"Ensarın kadınları ne iyi kadınlardır; Onların hayâları dinlerini öğrenmelerine mani olmamıştır."* (İbni Hanbel, 1992) "diyerek kadın sahabilerin bu durumunu övmüştür.

Hz. Peygamber, mescitte kız çocuklarının ve kadınların eğitimiyle kendisi bizzat ilgilendiği gibi onlar için özel kadın öğretmenler de görevlendiriyordu. Özellikle Peygamberin eşleri, kız çocuklarının ve kadınların öğretimleriyle yakından ilgileniyor, evlerine gelenlere bildikleri dini meseleleri öğretiyorlardı (Özek, 1967; Savaş, 1991). Böylece hanım sahabiler, bir yandan dini meseleleri öğrenmek için heyecanla gayret gösterirlerken bir yandan da öğrendiklerini uygulamaya ve çocuklarına öğretmeye çalışıyorlardı.

Kadınlar mescitteki dersleri ve sohbetlerde kadınlar sadece dinlemekle yetinmiyorlardı; yeri geldiğinde sorular sorarak, iyice anlayamadıkları konunun açıklığa kavuşturulmasını sağlamak suretiyle ders ve sohbetlere aktif olarak katılırlardı (Yılmaz, 2007). Bu çabalar neticesinde, o dönemde erkeklerle rahatça tartışabilen, onların hatalarını çekinmeden ifade edip eleştirebilen ve insanlara yol gösteren kadın bilginler yetişmiştir. Bunlardan Peygamberin eşi Hz. Ayşe, Hz. Allah'ın elçisinden öğrendiği pek çok hadisi rivayet etmek suretiyle önemli bir hanım ravi olarak hadis tarihinde yer almıştır. anılmıştır. Sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Ömer, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Ebû Musa el-Eş'ari gibi pek çok erkek sahabe Hz. Ayşe'den hadis rivayet etmişler, bazı fikhî konularda onun görüşlerinden istifade etmişlerdir. (Kettanî, 1990).

Hanım sahabilerin öğrenme çabaları sadece dinî bilgiler edinmekle sınırlı kalmamıştır. Onlar, hayatın diğer alanlarında kendileri ile ilgili pek çok konuyu da camide öğrenme imkânı bulmuşlardır. Bazı hanım sahabiler, tababet, şiir, tarım ve hayvancılık alanlarında bilgi ve tecrübe sahibi olmuşlardır (Savaş, 1991; Sibâî, 1969).

Öte yandan Peygamberin etrafında halkalanan sahabe, *"Ey inananlar, kendinizi ve ailenizi öyle bir ateşten koruyun ki, yakıtı insanlar ve taşlardır."* (Tahrim, 66/6) ayeti ile *"Hiçbir baba çocuğuna güzel ahlâktan daha hayırlı bir miras bırakmamıştır."* (Tirmizi, Birr:33) hadisinde bildirilen aile sorumluluğunu kendilerine hayat düsturu kabul etmişlerdi. Öğrendikleri her şeyi ailelerine ve çocuklarına da öğretiyorlardı. Evde yeni bir mesele ortaya çıktığında hemen durum Peygambere intikal ettirilir, halledilmesi sağlanırdı. Peygambere sorma imkânı bulunamaz ise, suffe erbabına müracaat edilir, Peygamber'den menkul bir bilgi, haber varsa alınıp aile bireylerine öğretilirdi (Buhari, İlim, 26).

Kettânî'nin (1990) anlattığına göre Sahabiler, Hazreti Ömer'in halifeliğinden önce hanımlarını ve kızlarını okuturlar, sonra da onlara hanımları ve kızları okutma görevi verirlerdi. Bu durum, bilenden bilmeyene zincirleme olarak devam ederdi. Hazreti Ömer yerleşim bölgelerinde okullar açıp çocukların eğitimi ve öğretimi için görevliler tayin edince kızların eğitimi de kurumsallaşmış oldu. Râşit halifeler döneminde gelenekleşmiş olan aile eğitimi uygulamaları, ne yazık ki, Emeviler döneminden itibaren etkinliğini kaybetmeye başlamıştır. Bundan sonra İslâm dininin cinsiyet eşitliği ilkesinden giderek uzaklaşmış, kadınların sosyal, ekonomik ve dinî hayattaki konumu sorun haline gelmiştir.

İlk Dönem Eğitim- Öğretim İlkeleri

Dünya tarihinde bir eşine rastlamayacak ölçüde büyük bir dönüşümü gerçekleştiren çalışmaların en belirgin karakteri bunların özenli ve etkili eğitim faaliyetleri olarak yürütülmüş olmasıdır. Eğitim konusunda belli geleneği ve tecrübesi bulunmayan bir toplumda zihinsel sosyal ve kültürel dönüşümün eğitim yoluyla gerçekleştirilmiş olması, İslam dininin önemli bir özelliğini ortaya koymaktadır. Bu da eğitimin, dini açıdan bir varlık meselesi olduğu gerçeğidir. İslam dini eğitimle var olacak, eğitimle devam edecek ve eğitimle güçlü olacaktır. Tarihsel dönüşümü gerçekleştirme yönünde yapılan ilk uygulamalar, yeni medeniyetin sürekliliğini sağlamada gereken eğitim etkinliklerinde takip edilecek temel ilkeleri de önümüze koymaktadır. İlk dönem uygulamalarından günümüze taşınması ve İslam eğitimi faaliyetlerinde esas alınması gereken önemli eğitim ilkelerini ve kurallarını maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1- Eğitim Müslüman için bir hayat tarzıdır

Vahyin ilk muhatapları İslami hayatın kurucu nesli olan sahabenin yaptığı ilk iş, Hz. Peygamberin etrafında halkalanarak yeni hayatı öğrenme, benimseme, uygulama ve öğretme sürecini hayat tarzı olarak benimsemek olmuştur. Onlar bildiklerini öğretmeyi ve özellikle aile fertlerine aktarmayı görev saymışlardır (Müslim, 1972/ 2156). İslam Dininin bütünüyle bir hayat tarzı olması, onu öğrenip öğretmeyi ve değerlerini sürekli canlı tutmayı da hayatın ayrılmaz bir parçası haline getirmeyi gerektirmektedir. Günümüzde “hayat boyu eğitim” diye ifade edilen anlayış Asr-ı Saadette “beşikten mezara” şeklinde formüle edilmiştir.

2- Eğitim emek ve fedakârlık isteyen ciddi bir iştir

Sahabe eğitim sürecini, mevcut zihinsel ve kültürel yapıyı tamamen reddetme ve yeni değerler sistemini olduğu gibi kabullenme şeklinde iki yönlü ilga ve inşa mücadelesi olarak sürdürmüşlerdir. Cahiliye hayatının sapık ve çarpık kalıplarına dair alan temizliği ile yeniden insanın zorluklarını birlikte yaşamışlardır. Bu mücadelede en yakın akrabalarından ayrı düşmek, yerini yurdunu terk etmek de olsa hiçbir fedakârlıktan kaçınmamışlardır. İlk neslin açtığı bu yol ilerleyen dönemlerde ilim yolunda olanlara motivasyon kaynağı olmuştur. İnsanlar ilim için uzun süren seyahatlerin zorluklarına katlanmışlardır. Günümüzde de eğitim her türlü fedakarlığın göze alınabileceği toplumun geleceği için ciddi bir mesele olarak görülmekte, devletler bütçelerinde en büyük payı eğitime ayrılmaktadır.

3- Eğitim herkesin kendi çapında katılacağı müşterek çabaları gerektirir.

Yeniden inşa sürecinin, hayatın bütün alanlarını kapsayan genişlikte çabaları gerektirdiği gerçeği sahabe tarafından görülmüş ve benimsenmiştir. Herkesin kendi imkânları ölçüsünde verdiği katkı ile eğitim çalışmaları müşterek ve yaygın bir hizmet olarak adeta eğitim seferberliği şeklinde ele alınıp yürütülmüştür. Sahabe bu konuda bütün yardımlaşma, dayanışma ve organize olma gereklerini yerine getirmişler, eğitim-öğretime katılma ve bu hizmetlere destek sağlama konusunda günümüzde örnek alınacak çalışmalar yapmışlardır. “İyilik ve Takva konusunda yardımlaşınız...” (İsra, 17/36), “Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız sarılın, bölünüp parçalanmayın...” (Ali İmran,

3/103), İlahi beyanları, dini değerlerin ikame edilmesinde müşterek çalışmaların gerekli olduğuna işaret etmektedir. İlk neslin bu ilahi beyanları çok iyi anlayıp benimsedikleri, çalışmalarını bu esasa göre yürüttükleri görülmektedir. Bugün de eğitim konusunda aynı müşterek çabaların gerekli olduğu herkes tarafından kabul gören bir husustur. Toplumda farklı çalışma alanlarındaki müteşebbislerden destek vermeleri beklenen sosyal sorumluluk projelerinin başında eğitim yatırımları ve organizasyonları gelmektedir.

4- Eğitim, bilinçli bir zihinsel muhakeme sürecidir.

Sahabenin en önemli özelliklerinden bir, öğrendiklerini körü körüne bellemek yerine akıl ve mantıkla muhakeme ederek öğrenmeleridir. Onlar Peygambere ve onun bildirdiklerine kayıtsız şartsız tabi olmalarına rağmen kavrayamadıkları hususları sormaktan çekinmemişler, meseleleri tartışarak, muhakeme ederek zihinsel çabayla öğrenmişlerdir. Sahabiler, Kur'an'ın buyruklarını berrak bir zihinle almışlar, Allah'ın akli kullanma yönündeki öğütlerini, hakikati anlamanın, gerçeğe ulaşmanın yolu olarak benimsemişlerdir. Bu sebeple müşriklerle yapılan tartışmalarda ikna edici açıklamalar yapmayı başarmışlardır. Cafer b. Ebi Talib'in Habeş kralı Necaşi karşısında İslam'ı anlatmadaki başarısı bunun en güzel örneğidir.

5- Eğitim, belli ilke ve metotlarla yürütülen bir faaliyettir

Dinin öğretiminin hangi özelliklere sahip kişiler tarafından nasıl yürütüleceğini Peygamber tarafından ilk defa Medine'ye öğretmen olarak görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr'in kişiliğinde ve davranış özelliklerinde görmekteyiz. Yaşı genç olmasına rağmen Mus'ab'ın tercih edilmiş olması, eğitimin sıradan bir iş olmadığını, belli davranış biçimleriyle, belli usullerle yürütülmesi gereken önemli bir vazife olduğunu göstermiştir. Mus'ab aldığı görevi, ihlasla, sadakatle, fedakârlıkla, tahammül ve teenniyle, etkili bir ifade ve üslupla, tedrici ilkelerine bağlı kalarak yürütmüştür. Bütün bunlar bugün bile dini öğretimin etkili metot ve ilkeleri olarak geçerliğini korumaktadır.

6- Eğitim, sistematik organizasyonları gerektirir.

İlk dönemin olumsuz şartlarında dönüşümü başaran sahabenin öğrenme ve öğretme etkinliklerine dikkatle bakıldığında onların bireysel inisiyatiflerle hareket etmedikleri, mutlaka birlikte ve sistematik bir şekilde davranmaya özen gösterdikleri görülür. Eğitim-öğretim için nerede ne zaman toplanacakları, orada nasıl hareket edecekleri, neyi kimden öğrenip kime nasıl öğretecekleri belirlenmişti. Kimse belirlenen çalışma düzeninin dışına çıkmıyor, herkes o sistematığa göre hareket ediyordu. Nitekim Medine'deki devlet yapılanmasının ilk adımlarının atıldığı sırada Dar'us- Sa'd'da, Mescid-i Nebi'de Suffa'da, öğretimin şekilleri ve programları belirlenmiştir. Kadınların ve çocukların eğitim-öğretimi için ayrı düzenlemeler yapılmış, küttab adıyla düzenli öğretim kurumları açılmıştır. Yeni gelişmeler üzerine Hz. Ömer Küttapların öğretim programlarını ve okutulacak dersleri yeniden düzenleyerek İslam topraklarında ilköğretim konusunda bütünlük sağlamıştır.

7- Eğitim, toplumda kimlik ve kültür oluşturma ameliyesidir.

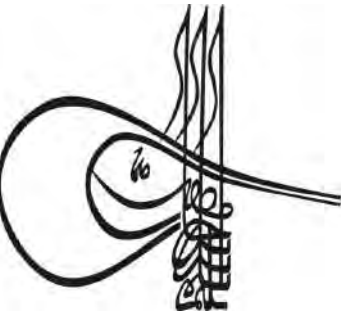
Kurucu nesil, İslam dininin inanç ve ibadet esaslarından ibaret bir din olmadığını, topluma yeni bir hayat nizamı getirdiğini çok iyi kavramışlardı. Bu bakımdan onlar dinin öğretilmesini yeni bir kimlik inşası ve hayat nizamının tesisi olarak ele almışlardır. Dostluk, akrabalık, komşuluk ilişkilerinden ticari ilişkilere ve her türlü ekonomik faaliyetlere varıncaya kadar, bütün yaşantılarını yeniden düzenlemişlerdir. Bunu yaparken olması gerekeni olması gerektiği şekilde bizzat Peygamberden öğrenmeye sonra da birbirlerine öğretmeye özen göstermişlerdir. Böylece bireyselliğin öne çıktığı bencil, arsız, zalim cahiliye toplumundan kısa sürede inanç, gönül ve davranış bütünlüğüne sahip insani ve ahlaki bir sosyal yapı oluşturmaya başarmışlardır.

Sonuç olarak yedi maddede sıralanan İslamın ilk asrında ortaya konulan eğitim ilkeleri günümüz modern eğitim biliminde de kabul edilmekte ve halen geçerliğini korumaktadır. İlk dönem uygulamaları, eğitimin muhtevassından planlamasına, yönetiminden finansmanına, ve öğretmen niteliklerine varıncaya kadar temel konularında günümüzdeki din eğitimi ve öğretimi çalışmalarına ışık tutacak, onlara yön ve şekil verecek niteliktedir. Büyük bir değişim ve dönüşümü başarmış olan bu uygulamalarla ortaya konulan eğitim çerçevesi ve ilkeleri, ilköğretimden yükseköğretime kadar bütün din eğitim ve öğretimi organizasyonlarında esas alınmalı ve çalışmaların bu temel üzerinde başarılı bir şekilde yürütülmesini sağlayacak düzenlemeler yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Mehmet. (2016), “Câhiliye Dönemi Evlilikleri Ve Muallaka Şiirlerinde Anlatılan Hayatın Kur’ân Açısından Değerlendirilmesi”, Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 11/5 ss. 46-68, Winter 2016
- Buhârî, Muhammed b. İ. (1992), Sahîhu’l-Buhârî, Çağrı Yayınları, İstanbul
- Ebu Davud, Süleyman b. E. (1992), Sunen, Çağrı Yayınları, İstanbul
- Fayda, M. (t.y.). Hz Ayşe Md. I: T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul
- Hamidullah. M. (2004), Muhtasar Hadis Tarihi, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Hamidullah. M. (2009), İslam Peygamberi, Beyan Yayıncılık, İstanbul
- İbni Hacer, El-Askalani, (2009), el-İsâbe –Seçkin Sahabeler, çev. S. Erdoğan, Sağlam Yayınevi, İstanbul
- İbni Hanbel, Ahmed b. M. (1992), Müsned, Çağrı Yayınları, İstanbul
- İbni Hişâm, (2014), İslam Tarihi Siret-i İbni Hişan I-II, çev. A. Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul
- İbni Sa’d, Ebû Abdillâh. (1957), El-Tabakat’ul-Kübrâ, Mektebet’ül-Ulûm v’el-Hikem, Beyrut
- El- İsfehani, Ebû Nuaym. (1998), Marifetü’s-sahâbe, I-VII, Tahkik, Adnan b. Yusuf el-Azzaz, Daru-l Vatan, Riyad
- El-Kettanî, M. Abdulhayy (1990), Et-Teratibu’l-İdariyye I-III, çev. A. Özel, İz Yayıncılık, İstanbul
- Konrapa, Z. (2010), Peygamberimizin Hayatı (Siyer-i Nebi), Kitabevi Yayınları, İstanbul
- Köksal, M. A. (1994), Kitap ve Sünnet, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- Müslim, b. el-Haccâc. (1992), Sahîhu Müslim, Çağrı Yayınları, İstanbul
- Özek, Ali. (1967). Hadis ricali. Fatih Matbaası. İstanbul
- Es-Salih, Subhî. (2015), Kur’an İlimleri, çev. S. Şimşek, Hikmet Yayınları, İstanbul
- Savaş, R. (1991), Hz. Muhammed Devrinde Kadın, Ravza Yayınları, İstanbul
- Sıbaî, M. (1969), İslâm’a ve Garphılara Göre Kadın, çev. İ. Toksarı, Nida Yayınları, İstanbul
- Ulvan, A. N. (1993), İslam’da Aile Eğitimi I-II, çev. C. Yıldırım, Ulusal Yayınları, İstanbul

-
- Yılmaz, H.(2007), “Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi” Değerler Eğitimi Dergisi, 5(14), 107-130, İstanbul
- Ez-Zehebî, Şemseddin. (ty), Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ, Tahkik: M. A. Ata, Dar'ül-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Ali BAKKAL –
Yrd. Doç. Dr. Mehmet GAYRETLİ

This article was checked by iThenticate.

YARGILAMADA ŞAHİTLİK VE AHLÂK*

Yılmaz FİDAN**

ÖZET

İslâm yargılama hukukunda ilk devirlerden bu yana şahitlik bir ispat vasıtası olarak daima önemini korumuştur.

Bunu Kur'an-ı Kerim'de yer alan konu etrafındaki bazı âyetler yanında Hz. Peygamber'in (sav) bazı uygulamaları şekillendirmiştir.

Şahitliğin İslâm hukukunda fıkıh ilminin çeşitli mevzularında olduğu gibi dini ve vicdani bir tarafının da varlığı dikkatleri üzerine çekmektedir. Buna göre insanlar tarafından şahitliğin yerine getirilmesinde gönüllü denetim sistemi ile orijinal bir özelliğe sahip olduğu görülür.

Ayrıca şahitlerin taşımaları gereken bazı evsafın bulunup bulunmadığının tesbiti yöntemleri ve bu konunun ele alınışı kaynaklarda tarihi bir gelişmenin varlığına işaret etmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğun kabulüne göre şahitlerin iyi hal sahibi oldukları tespit edilmelidir. Bu işleme, ta'dil veya tezkiye adı da verilmektedir. Tanık beyanı sonrasında, şahitte adalet sıfatının tesbitine ilişkin bir soruşturma işlemi yapması, şahit hakkında zann-ı gâlib hasıl etmesi ve kararını ancak bundan sonra vermesi hâkimin kendisinden beklenmektedir.

Bu yöndeki uygulamaların ilk zamanlardan itibaren gelişme kaydederek Hz. Ömer'in (ra) uygulamalarında ve daha sonra Hanefî imamlarından İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in fetvalarında iyice teşekkül ettiği ve bu konuda kaynaklarda serpiştirilmiş vaziyette zengin bir bilginin bulunduğu gözlemlenir.

Şahitlerin güvenilirliği hakkında başvurulmuş araştırma ve tezkiye usulünün Hanefî mezhebi, Şâfiî mezhebi, Hanbelî mezhebi ve Mâlikî mezhebi kaynaklarında tafsillatlı şekilde işlendiği ve zamanla da apayrı bir önem kazandığı görülür. Hanefîler genel mânada fetvaya şahitlerin hallerinin araştırılması yönündeki imâmeynin/Ebû Yûsuf ile İmam

* Bu makale, Adana'da (2016) XIII. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Perspektifinden Hukuk/Yargı-Ahlâk İlişkisi Sempozyumu'nda sunulmuş bildirinin yeniden yapılandırılmış ve geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri / İslâm Hukuku, E-Posta: abdullahyilmazfidan@gmail.com

Muhammed'in sözü edilen görüşünü kabul edip buna göre amel ettikleri ve yargıda işlettikleri gözlemlenir. Nihayet bunun *Mecelle*'de kanun haline getirildiği de bilinmektedir.

Medeni Kanunun kabulü ile Türk hukukunda şahitlere yemin verilmesi usulü ile yetinilmiş ve şahit soruşturulması usulü ilga olunmuştur. Burada kanun önünde herkesin tanık sıfatını haiz olduğu ön kabulünden yola çıkılmış tezkiye usulü askıya alınmıştır.

Buna sebep olarak belli zorluk ve sıkıntılar gerekçe olarak gösterilmiştir. Buna mukabil günümüzde şahitlerin soruşturulmasının gereği ve bundan olumlu neticeler alınabileceği gerçeği basit bir bakışla öngörülebilmektedir. Mahkemelerde yalancı şahitliklere dayalı kararlar verilmesinden böylece işin başında iken sakınmak mümkün gözükemektedir.

İslâm hukukunda öz olarak denenmiş ve belli esaslara bağlanmış olan şahit soruşturulması usulü mevcuttur. Bilgisayar, internet ve yargı ağları gibi teknik iletişim araçlarından da yardım almak suretiyle mahkemelerin ve hâkimlerin görevleri muhakeme usulü açısından daha verimli hale getirilebilir.

Bu konunun genel adaletin tahakkuk ettirilmesinde, mahkeme kararlarının doğru çıkmasında, yargı hatalarının asgariye indirilmesinde, kamu düzeninin tesisinde ve de toplumdaki bireyler arasında iyi ahlâkın hâkim olmasındaki katkılarından söz edilmektedir. Bireylerde vicdani kontrol ve ayrıca kamu denetimi sayesinde suç, ceza ve kabahat oranlarında istatistiksel açıdan düşüş de bu usulden beklenen katkılar arasında sayılmaktadır. Çünkü Müslümanlıkta din, inanç, ibadet, hukuk, yargı, ahlâk, fıkıh ve sosyal hayat bütünleşmiş şekilde vazife görürler.

Anahtar Kelimeler: Şahitlik, İslâm hukuku, Ahlâk, Şahitlerin güvenilirlik soruşturması, Tezkiye-i şühûd

BEING WITNESS AND MORALITY IN JUDGMENT

ABSTRACT

Since the earliest times in Islamic jurisprudence, witness has always maintained its importance as a means of proof. In addition to some verses around the subject in the Qur'an, it was shaped by some practices of the Prophet Muhammad (Peace be upon him).

As in various positions of Islamic law, the existence of a religious and conscientious side of witnesses attracts attention. According to this, it is seen that the fulfillment of the witness by people has an original characteristic with the voluntary control system.

Besides the determining methods of the presence of certain possessions that witnesses must carry and the handling of this issue in the sources points out an existence of historical developments.

According to the acceptance of the majority of Islamic lawyers, witnesses should be found to have good morals. This process is also referred to as amendment or attestation. After the witness declaration, the judge himself is expected to make an inquiry regarding the determination of the title of justice, to produce prevailing presumption about the witness and make his decision only after that. The practices in this direction have progressed from the earliest times, in the practice of Second Chaliph Omar and later in the fatwas of Imam Abū Yūsuf and Imam Muhammad from Hanafī school of thought, and it is observed that there is a wealth of information scattered in the sources.

It is seen that the investigation and attestation about the credibility of the witnesses is defended more detailed in the sources of Hanafī, Shāfiī, Hanbalī school of thoughts and Mālikī sect and has gained a distinct importance in time. In general, the Hanafī's have observed the view of two imams/Abū Yūsuf and Imam Muhammad, and accept their mentioned view and operate it in the judiciary, when giving fatwa in the process of investigating the state of the witnesses. Finally this is also known by everybody that it is made law in Majallah. With the adoption of the Civil Code, Turkish law was satisfied with the oath of witnesses and the procedure of witness investigation was dismissed.

Here by pre-acceptance idea that in front of the law everyone has the title of being witnesses, the way of attestation was suspended.

As a reason, certain difficulties and complaints are cited as justifications. Whereas, the fact that the requirement of the investigation of witnesses today and the fact that positive results can be obtained can simply be predicted.

It is therefore seen possible in courts to avoid making decisions based on false witness statements unknowingly and unintentionally and thus being cautious at the beginning of the work.

There is a procedure of witness investigation which is tried out in Islamic law and is connected to certain principles. With the help of technical communication tools such as computer, internet and judicial networks, the tasks of courts and judges can be made more efficient in terms of reasoning.

In Islam, religion, faith, worship, law, morality and human factor perform an integrated task. The role of this issue is great in attestation, in the realization of general justice, in the correctness of court decisions, in the reduction of judicial mistakes, in the establishment of public order, and in the well-being of good morals among individuals in society.

A statistical decline occur willingly or unwillingly in the crime, punishment and misdemeanor rates in the society as a result of religious, moral and conscientious autocontrol in individual sense, and, as a result of fear of an investigation by the judge one day, in the public sense.

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction: The Place and Importance of Witness In The Judgment

There is no doubt that among the most important means of proof known in Islamic judicial law is witness.

While the “witnesses” are sometimes “deponents” who inform about the state and circumstances of the past; and sometimes they are in the sense of “third parties” who are kept in the presence by the will of sides or with the order of the law to ensure the publicity of debts and receivables or certain legal savings for the future.

In the judicial activity, it is important to investigate the facts of the news. For this reason, the extent to which the witnesses are subjected to a credibility investigation in the process of reasoning is great.

Morality in Witness

Law judgment based on visible and concrete evidence. By argument of completing the beautiful morality “makârimü'l-ahlâk”, the religion of Islam in general has kept the conscientious control as base on the provisions it brought.

In this regard, it is inevitable that the investigation and determination of moral and esoteric features are included in the judicial function.

Reduction of judicial mistakes is possible by raising the quality of education of the society to a certain level and equipping it with moral values.

In the witness listening and the acceptance of his expression, it is seen that occasionally the concealed/confidential investigation of the witnesses is done, by not satisfying with the feeling that they have apparently good morals.

This is called “tazkiye-i şuhûd” (having attestation of witness' record) in the law. A relationship is established between law and morality. The processes called “Ta'dil” and “Adabu al-shuhûd” (investigating being just or not just and decency of witnesses) are also in the same meaning with “tazkiye” (having attestation of witness' record).

The main purpose, when making judgement, is to make judge's decision stronger in the direction of accuracy of the witness declaration, which may be either right or wrong, and not to shake the judicial belief in the eyes of other people.

Terms and Ethics in Regards to Acceptance of Witness and Issues of Morality

When someone sees an event he/she must have appeal power and able to see; when he/she be witness in the presence of the judge, he/she must be intellectual, reached adolescence, fair and free; not to be blind, inarticulate and not to be faced slanderer punishment against an innocent chaste woman.

There is no disagreement among the scholars on the issue that the witness must have character of justice. Such is the investigation of justice through tazkiye (having attestation of witness record) (Mergînânî, 1998: 3/118; İbnü'l-Hümâm, 1317: 6/12).

The question of whether the qualification of “justice” exists on a witness makes it necessary to conduct a research on the witness. Also the ayat of Qur'an says that “have those as witness you trust among your witnesses” (Bakara, 2/282; İbn Kudâme, 1968: 10/58).

It is emphasized in the Qur'an that the persons who will bear witness must be the ones who have justice (Talâk, 65/2) and are trusted in their witnesses within society (Bakara, 2/282), it is ordered that witnesses of those about whom evil things have proven, such as slandering the chaste women, should never be accepted (Heyet, 2015: 5/420).

The Messenger of Allah has said that “The testimony of the man and the woman who betrayed the covenant, who had been sentenced to ferule (had punishment) and who nourishes hatred to the his/her coreligionist are not permissible” (İbn Mâce, Ahkâm, 30).

The one whose good deeds prevails against his evils is considered fair or just. It is possible for those who are very weak in moral and religious values, it is possible for them knowingly to behave or act against the truth. Therefore, the testimony of those who have such weaknesses is unacceptable.

Investigation of Moral and Personal Situations of Witnesses: Tazkiye and Its Religious Judgment

Investigation of moral and personal situations by the judge to determine the qualifications of the witnesses is called “tazkiye”. If the person who is being witnessed against himself does not reject the testimony and does not say anything against the witnesses, according to Abû Hanîfa, the witnesses are satisfied with their known states and there is no need to have an investigation of moral and personal situations of witnesses (tazkiye). According to Abû Yûsuf and Imam Muhammad, tazkiye is also essential in this case. If the person who is being witnessed against himself does reject the testimony of witness or he/she be against the witness, then tazkiye is necessary. The judge investigate the situation of witnesses secretly first through his officers (Muzakki) and then he asks the state of the witness from two fair people in his presence. If the judge convinced that it is fair, he adjudicate accordingly (Atar, 1997: 4/182-183).

Imam Mâlik, Abû Yûsuf, Imam Muhammad, Shâfîi and in one of his narration Ahmed b. Hanbal, sees making tazkiye as a strong necessity (wajib) about all kinds of works.

In the Shâfîi's sect the tazkiye is the right of Allah. Even if the rival be silent and he does not ask for making tazkiye, since the tazkiye is entitled as the right of Allah, the judge's request for tazkiye is wajib (İbn Ebî'd-Dem, 1982: 144, 148).

Justice Condition in Testimony and Be Pleased with Witness

The justice character of every Muslim is fixed, as long as he/she is not sentenced to a ferule punishment (Had punishment) due to the great sins. According to the belief of the Muslim, his religion forbid him/her to attempt a sin that is considered illicite in his creed. Therefore, he is faithful in his testimony, to lie in testimony is forbidden in his belief.

In criminal cases (ferule punishments and talions), it is absolutely necessary to ascertain the condition of the witnesses. May be this could be a remedy for dismissing of the penalty. Because such cases dismiss in the event of doubt (Tûrî, 1997: 7/106).

According to Abû Yûsuf and Muhammad, in every case, the judge must examine the situation of the witnesses openly and secretly (Serahsî, 1993: 16/113).

In Islamic society, it was said that good morals were dominant in previous times, and then moral values weakened, and therefore the following mujtahids stipulated the tazkiye, investigation of moral and personal situations of witnesses (Karaman, 1988: 1/344).

Righteousness, Honesty, Responsibility

The highlights mentioned in Qur'anic âyats such as, "Make straight testimony for sake of Allah." (Talâk, 65/2) "Be those who bear witness for sake of Allah and keeping the justice rigorously fast" (Nisâ, 4/135) indicates that witness testimony must be done with due consideration of Allah's sake (Heyet, 2015: 5/418). It is difficult to establish provision of justice in an environment where people live, but they are disinterested and do not feel a sense of responsibility.

The Messenger of Allah encouraged people to bear witness for the cases which they witnessed and said: "Do I inform you of the best of the witnesses? The person who testifies without being asked of him" (Müslim, Akdiye, 19).

The witness duty is requested to be voluntarily performed without being invited. Almighty Allah has commanded in the Qur'an "When witnesses are called to summon they do not avoid to come..." (Bakara, 2/282). "Do not hide your witness. Whosoever not testify, surely his heart is sinful." (Bakara, 2/283).

Prophet Muhammad aimed that witnessing must be carried out especially at the relevant authorities with consciousness of responsibility (Heyet, 2015: 5/419).

It should not be forgotten that to fulfill witnessing straight and truly is merely the characteristics of the good and moral people (Meâric 70/33).

Having A Good Personality

The ultimate goal of Islam is to bring a moral structure and society made up of moral people and thus to bring a moral world from them (Heyet, 2015: 3/17).

Chastity as one of the conditions for accessing "mürüvvet", which expresses the state of the nafs equipped with the most superior

capabilities, constitutes an indispensable attribute of the perfect man (kamil insan) who religion wants to cultivate.

What the religion importantly emphasized on many orders and prohibitions such as, avoiding the tyranny, so as to watch over justice, protecting the hands, the language the eyes, chastity and honor and not approaching the adultery, to abandon intemperance and frenzy and to be moderate, to dominate his nafs, controlling his anger by being patient are for helping the individual to gain virtue of chastity (Heyet, 2015: 3/231-232).

False Witnessing and Related Provisions

The Messenger of Allah has said “Do I tell you the greatest of the great sins?” “Yes tel us O Messenger of Allah” we said. Upon this he continued saying like this “To associate with Allah and to disrespect/ do evils to the parents.” (...) “Be careful (and also) to lie and to make false witness.” (Buhârî, Edeb, 6).

The Messenger of Allah in one of his sermon has stated that making false witness is a crime equivalent to associating with Allah (İbn Hanbel, 1995: 4/177) and read the following ayat of Qur’an “...avoid saying lie” (Hac, 22/30).

Penalty for False Witness

Since a false perpetrator’s fugile punishment has not been determined, it is stated that people outside the guilty will receive a warning and that punishment of reprimand (ta’zir) will be exercised in order to deter them (Sadrüşşehid, 1978: 4/553).

The sentence was referred to the competent authority. A penalty that will not be contrary to the spirit of the verses and appropriate to the personal and the interests of the public can be appreciated (Husarî, 1987: 1/497).

Witnessing and Its Relation to Abstaining From Sins

To accept the witness’s testimony it is necessary he/she shoul not be miscreants or sinner, namely he/she should be fair. “The news or information of sinner are not accepted. So, those who commit great sins and insist on small sins are sinner (fâsık) and thus his/her testimony is not accepted.” (Husarî, 1987: 1/14).

In this issue Prophet Muhammad has said like this “I do not testify in favor of persecution and injustice!” (Müslim, Hibe, 15; Buhârî, Şehâdet, 9).

While people try to keep themselves from sins on the other hand, they do not bear witness against unfair practices.

Witnesses Listening in Today

The intention of judge from application of tazkiye is to reveal that the witness is justice and relevant for testimony by means of a person who is trusted in justice and knows the witness’ situation. Some scholars of recent periods have given a fatwa that a sworn testimony promising the righteousness was conveyed up on witness and this oath is to be satisfied with instead of tazkiye.

Conclusion

The facilities presented by computer technologies of today are dazzling. These facilities can be benefited during the judicial proceedings in the judiciary and during the preparatory phase.

A review of witnesses through a network of judges already linked to the internet can take place very quickly. For this, not only there is no obstacle for judges to see the criminal records in order to be convinced, bu also the judges will make witnesses to swear that they will tell the truth.

The idea that processes of Ta'dil and/or Tazkiye can be easily concluded is reassessed. It would be an appropriate practice for the judges to listen to the testimony of the judges and ask them to check the criminal record of the judges. It is possible to consider the fact that tazkiye procedure can be viewed as providing important services in the emergence of the truth and reducing of false victimization.

Keywords: Testimony, Islamic Law, Moral, Witness reliability investigation, Attestation of witness

Giriş: Yargılamada Şahitliğin Yeri ve Önemi

İslâm yargılama hukukunda bilinen ispat vasıtaları arasında en önemli olanı hiç kuşkusuz şahitliktir. Bunu şahitlikle ilgili bir takım Kur'an âyetlerinde, yine şahitliği konu alan hadislerde ve fıkıh eserlerinin ilgili bölümlerinde görmek mümkündür.

Bir fıkıh terimi olarak şahitlik, kısaca bir olaya veya duruma tanıklık etmek demektir. Bir başka ifadeyle şahitlik, başkasına ait olan bir hakkın isbatı için hâkim huzurunda ve tarafların yüzlerine karşı tanıklık ediyorum diyerek bir şeyden haber vermek demektir. Şahit, gördüğünü, duyduğunu, yaşadığını, bildiğini haber veren kişidir.

Şahit sözcüğü, bazı durumlarda geçmişteki herhangi olaya tanık olan bilgi ve görgü sahibi kişi mânasına, bazen mahkemedeki duruşmaya katılan izleyici mânasına bazen de bir tasarruf ya da sözleşme için meclise davet edilen ve imzası ile hukuki bir işlemin geçerliliği temin edilen şahıs veya şahıslar mânasına kullanılabilir. Buna göre “şahitler” bazen geçmişteki hal ve hadiselerle ilişkin haber veren “tanıklar” mahiyetinde iken; bazen de geleceğe yönelik, borç ve alacakların veya bazı hukuki tasarrufların aleniyetini temin için kanunun emri veya tarafların iradesi ile huzurda bulundurulmuş “üçüncü şahıslar” mânasındadır.

Dinin vahiy sürecinde, tedvin ve nakil edilmesinde daima bir haber verme mânası kendisini hissettirir. Hz. Peygamber'in Allah'tan almış olduğu ilâhî emir ve yasakları tebliğ etmesinde de bu mâna mevcuttur.

Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözlerin gerçekten ona ait olup olmadığının tesbit edilmiş olması, hadislerin gerek senet gerekse de metin düzeyinde ince bir tenkide ve araştırmaya tabi tutulmuş olması, yine cerh ve ta'dil ilminin vücuda gelmiş olması hadis tarihinde bilinen bir gerçektir. Bu şekilde hadislerin ve onları rivayet eden ravilerin tahkik edilmesi işleminin bir benzeri ve izdüşümü olarak İslâm hukukundaki yargı faaliyetinde haberin aslının araştırılması faaliyeti ile şahitlerin güvenilirlik soruşturmasına tabi tutulmalarının benzer hizmet ettikleri söylenebilir.

Bu noktada oldukça büyük önem arz eden şahitlik yolunun İslâm'ın doğduğu ilk dönemlerinden başlayarak günümüze kadar gereken ilgiye mazhar olduğu ve hâlen de mevcut hukukta canlılığını devam ettirdiği ortadadır (Ebü'l-Hasen, 2007: 95-99).

Şahitlikte Ahlâk

Şahitlikte ahlâk konusuna gelince bu noktada İslâm dini genel mânada güzel ahlâkı “mekârimü'l-ahlâk”ı tamamlama iddiasıyla getirmiş olduğu hükümlerin kapsamında öz olarak vicdani kontrol ve denetleme mânasını da taşır. Esasen hukuk “zâhir-i hâl”e ve somut delillere göre hüküm verir. Ahlâk ise kişinin herhangi bir teklif ve tekellüf olmadan kolaylıkla fiiller ve davranışlar göstermesi melekisine tabir olunmaktadır. Bu yönüyle ahlâk insan nefsinde yerleşmiş bir huydur.

Ancak mesele, bir hakkın gerçek sahibine teslim edilmesi, insanlar arasındaki nizaların halledilmesi ve malî ya da bedenî herhangi bir cezanın kesinleştirilmesi ve tatbik edilmesi gibi konulara dair olunca yani insan faktörü mevzu bahis olunca bu noktada ince ince düşünmek ve yeri geldiğinde tevakkuf etmek gerekebilir.

Bu bakımdan ahlâkın ve şahsî özelliklerin soruşturulması ve tesbitinin yargı fonksiyonuna dâhil edilmesi tabiatı gereği kaçınılmaz olur. Böylece somut veriler yanında bir de kişilerin ahlâkî hallerinin, dinî inanış ve değerlerine bağlılıklarının, doğru sözlü, âdil ve dürüst oluşlarının ve daha başka bir takım teknik yönelişlerin de işin içine dâhil olduğu ve dikkate alındığı nevi şahsına münhasır bir yargı sistemi karşımıza çıkar.

Hz. Peygamber'in “siz bana davacı ve davalı olarak gelirsiniz” hadisinde de vurguladığı üzere, Hz. Peygamber önce kendisinin beşeri yönünü hatırlatır. Sonra O, hâkimin adaleti dağıtırken davasını iyi anlatana göre karar vereceğine ancak bunun her zaman tartışmasız doğru bir karar olamayacağına ve dolayısıyla da hakkı bilenlerin bunu dile getirmelerinin gereğine işaret eder. Allah'ın huzurunda hesap verileceğinin bilincini taşıyanların yapması gereken de budur.

Yargıda başta hâkim olmak üzere davacı ve davalının, şahitlik yapacak kişilerin ve onlar hakkında müzekki olarak kanaat bildirecek kimselerin dürüstlük ilkesinden velev ki kendi akrabalarının aleyhine de olacak olsa asla taviz vermemeleri gerekir. Kişiye asıl yakın olan kendi akrabasından ziyade daima kendisiyle birlikte olan Allah'ın zatıdır. Bu mâna âyette şu şekilde ifade edilir: “...Nerede olursanız olun O, sizinle beraberdir...” (Yûnus, 10/61). O bakımdan ne pahasına olursa olsun doğruluk ve dürüstlüğü elden bırakmamak ve yalancılığa tevessül etmemek dinî bir vecibedir. Nitekim Kur'an'da “Yalan sözden sakınınız!” buyrulmuştur (Hac, 22/30).

İslâm'a göre şahitlikte esas olan hukukun üstünlüğünün korunması, haklıdan yana tavır konulması, sadece gerçeğin tanıklığının yapılmasıdır. Bu noktada, “Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınız aleyhine de olsa Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırmanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Nisâ, 4/135). Böylece insanların nasıl şahitlik yapacakları bildirilmiş, şahitliğin gerekliliği vurgulanmış, esasları belirlenmiştir. Örnek olarak da borçlanma ve anlaşmalarda, boşanma davalarında, miras ve vasiyet davalarında, zina suçunun tesbitinde, reşid olan yetimlerin mallarının velileri tarafından kendilerine teslim edildiği sırada şahitliğe başvurulması istenmiştir (Heyet, 2015: 5/418).

Bu sebeple ifade edilmelidir ki, yargı hatalarının asgariye indirilmesi ancak toplumun fertlerinin eğitimle belli bir seviyeye yükseltilmesi ve moral değerleriyle donatılmasıyla mümkün olacaktır. Aksi takdirde gitgide yozlaşma, dinî ve ahlâkî değerlerde erozyon, buna bağlı olarak adalet,

asayiş ve istikrarın bozulması, hak ihlallerinin, kan davalarının doğması ve kamu düzeninin bozulması kaçınılmaz olacaktır.

İslâm dini bu noktada almış olduğu bir takım önlemlerle gerek fertleri gerek toplumu gerekse de siyaseti ve devleti ahlâken korumayı hedeflemiştir. Toplumların değer yargıları ve beklentileri zaman, mekân, ihtiyaç ve örfilere bağlı olarak değişebileceği gerçeğiyle beraber İslâm muhakeme hukukunda şahitliğin kabulünde aranan kriterler özetle şunlardan ibarettir: Toplum nazarında iyi ahlâk sahibi, âdil ve dürüst kişiler olmak. Genel ahlâk kurallarında değişme olmayacağı varsayımından hareketle de bu istenen şeylerin mâkul karşılanması gerekir.

Fıkıh usulünde dinî teklifin geçerli oluşunda akli meleke şart olarak kabul edildiği gibi hayatın her safhasında iyi ahlâklı kişilerin de ideal insanlar olarak kabul edildiği bilinen bir gerçektir. Aynen bunun gibi yargı safhasında da şahitliğine müracaat edilen yahut mahkemeye davet edilen yahut da bir davaya kendiliğinden tanıklık edecek kişilerin benzer şekilde ahlâklı, dürüst ve kişilik sahibi (mürûetli: mürüvvetli) kimseler olması gerektiği dikkate alınmıştır. Bu nedenle İslâm, genel olarak şahitliği dinlenecek ve hükme esas yapılacak olan kimselerde belli asgari şartların bulunmasını lüzumlu görmüştür.

İslâm dininde niyetin tasarruflarda ve ibadetlerde büyük ölçüde hesaba katılması, hükümlerin kazâen ve diyâneten diye ikili bir tasnife tabi tutulması, müftülerce verilen fetvalar yanında asıl fetvanın kalbe danışılması olması, İslâm'ın başta gelen bir ilkesi olarak “emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker”e sıklıkla atıf yapılması, Allah haklarını dava etmek ve bu davalarda taraf olunmasının lüzûmu (şehâdet-i hisbe), dinin muhafazasının makasid arasında sayılması ve benzeri düzenlemeler, temelde insanlar arasında ahlâkın korunması ve gözetilmesi ilkesine mebnidir.

Şahit dinlemede insanların zâhiren iyi ahlâk sahibi oldukları yönündeki his ile yetinilmemiş zaman zaman şahitlerin hakkında gerekli tahkikatın yaptırılması yoluna gidilmiştir.

Hukukta buna genel olarak “tezkiye-i şühûd” tabir olunur. İster istemez hukuk ve ahlâk arasında bir ilişkisi kurulur. Buna tezkiye yanında adaletin ifadesi olarak “ta'dîl” ve yine “edebü's-şühûd” tabirlerinin kullanıldığı da vâkidir.

Buradaki esas gaye ise hâkimin hükmü verirken doğruya da hataya da ihtimali bulunan tanık beyanının doğruluğu yönünde varsa karineler toplaması, kendisinde oluşacak takdiri kararın muteberliğini güçlü kılması ve böylece vereceği nihai kararla diğer insanların nazarında yargıya duyulan inancı sarsmamasıdır.

Şahitliğin Kabulünde Aranan Şartlar ve Ahlâkı İlgilendiren Hususlar

Şehâdet, lügatte haber-i kâtî'dan ibarettir, veya müşâhededen melhûzdur. “Bir şeyi güneş gibi bildiğinde şehâdet et ve illâ terk eyle” (Hâkim, 1990: 4/110) hadisi buna işaret eder. İlk safhada kişinin olaya kesin şahit olması, ikinci safhada ise bunu hâkim huzurunda doğru şekilde beyan etmesi gerekir. Bu bakımdan şahitte hem tahammül hem de eda vaktinde aranan bir takım şartlar söz konusudur (Yıldız, 2005: 129).

Adamın biri Hz. Peygamber'e şahitlik hakkında soru sordu. Hz. Peygamber ise şöyle dedi: “Güneşi görüyor musun?” Adam “evet” dedi. Bunu üzerine Hz. Peygamber, “Aynı bunun misali gördüğüne şahitlik et, yoksa bırak” demiştir (Zeyla'î, 1997: 4/82).

Bir kimsenin, bir olayı gördüğü (yani tahammül ettiği) vakit, âkil yani (temyiz gücüne sahip) ve gözü görür olması; şahitliği hâkim huzurunda yaptığı vakitte de, âkil, ergenlik çağına ulaşmış, âdil ve hür olması, kör, dilsiz ve kazif cezasına çarptırılmış olmaması gerekir.

Fukaha arasında şahitte adalet vasfının şart olduğu hususunda görüş ayrılığı yoktur. Tezkiye yoluyla hakiki adaletin aranması hususunda da görüş ayrılığı yoktur. Fukahanın görüş ayrılığına düştüğü husus, zâhirî adaletle yetinme hususudur (Merginânî, 1998: 3/118; İbnü'l-Hümâm, 1317: 6/12; Heyet, 1310: 3/527; Heyet, 1992: 26/237).

Hanbelî mezhebi için belirtilecek olursa, bir şahitte şu dört özellik aranır:

1. Müslümanlık, 2. Bülûğ, 3. Akıl, 4. Adalet.

Bu özelliklerden bilhassa “Adalet” vasfının şahitte mevcut olup olmadığı konusu ister istemez şahitle ilgili bir araştırma yapmayı gerekli kılar. Ayrıca âyetle “şahitleriniz içinden razı olacağınızı” (Bakara, 2/282) şahit bulundurun buyrulmuştur (İbn Kudâme, 1968: 10/58).

Kur’ân-ı Kerîm’de şahitlik yapacak kişilerin toplum içinde şahitliklerine güvenilen (Bakara, 2/282) adalet sahibi kimselerden olması gerektiği (Talâk, 65/2) vurgulanmış iffetli kadınlara iftira atmak gibi bir kötülüğü sabit olan insanların şahitliklerinin ise asla kabul edilmemesi emredilmiştir (Heyet, 2015: 5/420).

Bu çerçevede Allah Resûlü, “Emanete ihanet eden erkek ve kadının, had cezasına çarptırılan ve (din) kardeşine kin besleyen şahitliği câiz değildir.” (İbn Mâce, Ahkâm, 30) buyurmuştur.

Allah Resûlü, ayrıca zina suçu işleyen erkek ve kadının şahitliğinin (Ebû Dâvûd, Kadâ, 16), çölde yaşayan kimsenin şehirlinin aleyhine şahitliğinin (Ebû Dâvûd, Kadâ, 17) câiz olmadığını ifade etmiştir. Yine hizmetçinin ev sahibi lehine şahitlik yapmasını reddetmiştir (Ebû Dâvûd, Kadâ, 17; İbn Hanbel, 1995: 2/225). Böylece ulaşılmak istenen hakkaniyet ve adaletin gerçekleşmesi için, şahitlerin tarafsız, çıkar peşinde koşmayan, genel ahlâk kurallarına bağlı insanlardan olması gerektiğine işaret buyurmuştur. Ayrıca Allah Resûlü, şahidin hakkında şehâdetle bulunduğu olayı net bir şekilde görmüş olması gerektiğini de bildirmiştir (Beyhakî, 1989: 10/262). Ancak istenilen özelliklere sahip kişilerin bulunmaması halinde konunun önemine ve şartlara göre değerlendirme yapılabilecektir. Nitekim Ebû Mûsa el-Eş’arî’nin başvurulacak hiçbir kimse bulunmadığı bir davada güvenilir olduğu kanaatine vardığı gayri müslimin şahitliğini, ona yemin ettirdikten sonra kabul ettiği görülmektedir (Ebû Dâvûd, Kadâ, 19).

Hz. Peygamber, şahitler huzuruna geldiği vakit onları şahitliklerini doğru yapmaları konusunda ikaz ederdi (Buhârî, Mezâlim, 16; Müslim, Akdiye, 5).

İnsanın manevî şahsiyeti, iffeti, şeref ve haysiyetine yönelik bir suçlama olduğu için zina suçlamasında (kazf), dört şahit getirilmesi şart koşulmuştur (Nisâ, 4/15). Bu konuda kişilerin kendi başlarına hareket etmemeleri, suçlu olduğuna kanaat getirdikleri kişileri kendilerinin cezalandırma cihetine gitmemeleri istenmiştir (Müslim, Liân, 15). Böylece ağır bir suçlama olan zina isnadında, kişiler güçlü bir şekilde korunarak, câhiliye örfünün yaygın uygulamasına göre özellikle zina iftirasında bulunulan kadınlara, yeterli araştırma ve şahit araştırması yapılmadan uygulanan ağır cezaların önüne geçilmiştir. Bu tür suçlamalarda iddiasını istenilen şekilde ispatlayamayanlara da iftira cezası öngörülmüş ve şahitliklerinin asla kabul edilmeyeceği bildirilmiştir (Nûr, 24/4). Böylece konunun ciddiyeti tekrar vurgulanarak insanların şeref, onur ve haysiyetlerinin yeterli şahitler bulunmadığı takdirde konu edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir (Heyet, 2015: 5/423).

İyilikleri (hasenât) kötülüklerine (seyyiât) galip olan kimse, âdil sayılır. Ahlâkî ve dinî yönü, şeref ve namus telakkisi çok zayıf olan kişilerin, bilerek hakikat hilâfına bulunmaları mümkündür. Onun için, bu tür zaafı olan kimselerin şahitlikleri câiz değildir. Ancak her insanın bazı dinî ve ahlâkî kusurları olabilir; hiç kusuru ve günahı olmayan kimse aranırsa, o takdirde şahitlik yolu işletilemez hale gelir. Şu halde bu konuda ifrat ve tefritten kaçınılmalı ve en azından, toplum

tarafından başkalarının hak ve hukukunu ihlâl etmeyecek seviyede karaktere sahip olduğu bilinen her kişinin şahitliğine itibar edilmelidir (Atar, 1997: 4/182).

Bir kimsenin, ana, baba gibi usulünün ve oğul, torun gibi fûrû'unun ve eşinin lehine şahitliği kabul edilmez. Bazı hallerde, kişinin, işçisinin, ortağının ve aralarında menfaat ilişkisi bulunan kimselerin lehine şahitliği de geçerli değildir. Yine aralarında bir menfaat çekişmesi veya dünyevî bir husumet bulunan kimselerin birbirlerinin aleyhine yapacakları şahitliklere de itibar edilmez.

Şahitler hâkimin huzurunda dinlenir. Gerekirse ayrı ayrı dinlenebilirler. Hâkim, gerekli görürse şahitlerden yemin etmelerini de isteyebilir (Atar, 1997: 4/182).

Gizli tezkiye türünde müzekkiler, şahitler hakkında cerhi ifade eden bir söz yazarlarsa veya hiçbir şey yazmaksızın hâkime gönderirlerse hâkim şahitlerin şahitliğini kabul etmez, artık açık tezkiye yapmasına da lüzum kalmaz (Bilmen, 1991: 8/154). Hâkim davacıya “senin şahitlerin cerh olundu” demez. Yine “şahitlerin övgüye mazhar olmadı” da demez. Çünkü şahitlerin şahsiyetlerini ihlâl etmek doğru değildir. Ayrıca hâkimin, şahitlerin ayıplarını da açığa vurmaması gerekir. Aksi takdirde şahitler ile müzekkiler arasında düşmanlık doğabilir. Müslüman kişiye düşen vazife, insanların ayıplarını ifşâ etmemek ve hatalarını da yüzlerine çarpmamaktır. Bunun yerine hâkim, davacıya “başka şahitlerin varsa getir” der (Heyet, 1310: 3/372; Bilmen, 1993: 8/154). Müzekkiler ise tezkiye edilmez. Çünkü onlar da tezkiye edilmeye kalkılırsa teselsül lâzım gelir ve davada darlık ortaya çıkar (Bilmen, 1993: 8/154).

Şahitlerin Ahlâkî ve Şahsî Hallerinin Araştırılması Tezkiye ve Hükümü

Şahitlerin ehliyetlerini tesbit için ahlâkî ve şahsî durumların hâkim tarafından araştırılmasına tezkiye denir. Aleyhine şahitlik edilen kişi, şahitliği reddetmez ve şahitler aleyhine bir şey söylemez ise, Ebû Hanîfe'ye göre şahitlerin bilinen halleri ile yetinilir ve ayrıca tezkiye yapılmasına gerek kalmaz. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bu durumda da tezkiye şarttır. Aleyhine şahitlik yapılan kişi, şahidin şahitliğini reddeder veya onun aleyhinde bulunursa tezkiye gereklidir. Hâkim şahitlerin halini önce gizli olarak memurları (müzekki) aracılığı ile araştırır ve sonra da kendi huzurunda şahidin halini iki âdil kişiden sorar. Âdil olduğuna kanaat getirirse gereğince hükmeder (Atar, 1997: 4/182-183).

Ebû Hanîfe ve iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel, şahitlik yapan kişi hakkında taraflardan herhangi biri (hasım) şikâyet (ta'n) etmezse âdil olduğu varsayılır ve dış görünüşe bakılarak buna göre hüküm verilir görüşündedir. Ancak Ebû Hanîfe bu görüşünde kısas ve hadleri farklı değerlendirerek, bu suçlar hakkında taraflar şikâyetinde bulunsun veya bulunmasın itiraz etsin veya etmesin şahitler hakkında tezkiyeyi vâcip görmüştür. Ahmed b. Hanbel bu rivayette hadler ve mallar hakkında tezkiyeyi eşit görmüştür.

İmam Mâlik, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Şâfîiler ve iki rivayetinden birinde Ahmed b. Hanbel, her türlü işler hakkında tezkiye yapılmasını vâcip görürler. Tezkiye hâkimin şahitlerin nasıl birisi olduğunu bilmemesi halinde yapılacaktır. Hâkim önceden şahitlikte bulunan kişileri tanıyor ve adalet sıfatına sahip olduklarından haberi varsa ayrıca tezkiye edilmelerine gerek olmayacaktır. Yine şahitlik yapan kişilerin önceden cerh edilmiş (Berki, 1925: 25) oldukları biliniyorsa şahitlikleri kabul edilmeyecektir. İslâm hukukçularının tamamı bu görüştedir (Heyet, 1992: 11/238-239). Bu mânada Berki, şu ifadelerle yer vermiştir: “Müslümanlar âdildirler. Onların yekdiğeri aleyhine şehâdetleri makbuldür. Meğer ki yalan şehâdetle maruf olmak veya hakkında haddi kazif icra edilmiş bulunmak veya vela' ve karabet sebebiyle def'i mazarrat veya celb-i menfaat dâiyesi bulunmak gibi şehâdete mâni halleri ola. Bu gibilerin şehâdetleri kabul olunmaz.” (Berki, 1925: 25).

Bir müslümanın bir şahidi tezkiye etmesinin hükmünün ne olacağına ilişkin şu ifadelerle yer verilir: Mâlikî hukukçular müzekkinin tek olması halinde tezkiye işleminin kendisine farz-ı kifâye

olduğunu ve dolayısıyla tezkiyeyi yapılması zorunlu olan bir işlem olarak görürler (Desûkî, t.y: 4/170). Meselâ kul hakkıyla ilgili bir meselede sadece bir müzekki bulunuyorsa ve bu müzekki şartlarını taşıyorsa bu kişiden tezkiye yapılması talep edilir. O da tezkiye yapar. Diğer taraftan Allah hakkıyla ilgili bir meselede tezkiyenin herhangi bir talep gerçekleşmesini beklemeden hemen yerine getirilmesi vâcib olur.

Allah hakkına dair yapılan bir şahitlikte söz konusu olduğu gibi tamamen bir haktan mahrumiyet görünürse tezkiye derhal yapılmalıdır. Buna misal olarak Mâlikîler birçok örnek zikretmiştir. Bir şahidin dürüst olmadığını bilip de bu şahit cerh edilmeyecek olursa bu şahitlikle bir hakkın kaybolmasına göz yumulmuş olunacak, ya da bâtil, hak gibi gözükecektir. Gerçek hak sahibinin hakkından mahrum kalmaması için müzekkiye şahidi cerh etmesi vâcib olur. Yine hak olmayan bir şey hakmış gibi gözükebilecektir. Bir şahidin tezkiye edilmesini terk etmekten dolayı bir hak bâtil olacağı için bu şahit hakkında gerekli olan ta'dîl veya cerh işleminin yapılması vâcib olur. Ta ki hak zayı olmasın, bâtil hak gibi gözükmesin (Husarî, 1987: 1/271).

Gizli tezkiyenin hükmü hakkında ise şu ifadelerle rastlamak mümkündür. Malikî hukukçular hâkimin şahitler hakkında soruşturma yapmasını mendub görürler. Hem gizli hem de açık tezkiyenin bir arada yapılmasını mendub sayarlar. Bununla beraber mezhepte tercih edilen görüşte sadece gizli tezkiye de, açık tezkiye gibi kesin olarak yeterli kabul edilmiştir (Husarî, 1987: 1/271).

Şâfiî mezhebinde tezkiye Allah hakkıdır. Hasım sussa ve tezkiye yapılmasını talep etmese bile Allah hakkı sayıldığı için hâkimin tezkiye yapılmasını istemesi vâciptir. Hâkim, şahidi adaletiyle tanıyorsa durum farklıdır. Bu takdirde iki görüşten tercih edilene göre hâkim, şahidin ifadesini tezkiye yapmaksızın da kabul edebilir (İbn Ebi'd-Dem, 1982: 144, 148).

Hâkimin bu neviden olan haklara uyması üzerine borçtur. Bu görevin yerine getirilmesi ve bu hususta gayret gösterilmesi hasımın talebine bağlı değildir. Tezkiyede ta'dîl işlemi için en az iki kişi gereklidir. Cerh de böyledir. Ancak cerhin bir farkı vardır. O da cerhte cerhin gerekçesi açıklanmalıdır. Cerh ve ta'dîl ictima ederse cerh takdim edilir (İbn Ebi'd-Dem, 1982: 155).

Haneî mezhebinde ise durum şöyledir: “Şahitlere taraf-ı hasımdan ta'n edilirse tezkiye edilmesi bi'l-icmâ lâzım ve bi dünü't-tezkiye hüküm gayr-i sahih olur. Ta'n olunmadığı takdirde lüzûm-ı tezkiyede ihtilâf edilmiştir (Ali Haydar, 1330: 4/506). Şöyle ki: İnde'l-İmâm tezkiye-i şuhûda hâcet olmayıp zâhir-i adaletlerine binaen hüküm olunur. İnde'l-İmâmeyn tezkiye-i şuhûd lâzım ve bi dünü't-tezkiye hüküm gayri sahihdir (Ali Haydar, 1330: 4/507). Hüküm, hüccet üzerine bina edilir. Hüccet, âdil şahitlerin ona şehâdetleri ile husule gelir. Adalet vasfı, soruşturmadan önce zâhire göre var ise de bir istihkak davasında bu, hüccet olmaya yeterli (uygun) değildir. Bundan dolayı adalet vasfı hakkında bilgi edinmek, hâkimin vereceği hükmü bâtil olmaktan korumak ve de hükmü kat'î bir delile dayandırmak amacıyla vâciptir (Ali Haydar, 1330: 4/507: 1 no.lu dipnot; Mergînânî, 1417: 4/423-424; İbn Abidinze, 1985: 8/51).

Tezkiye, Ebû Hanîfe'den gelen bir görüşte bidat diye geçer (Semerkandî, 2000: 381). Ebû Yûsuf hâkimin tezkiyesiz hüküm verdiği takdirde hükmünün yeterli olduğunu ifade eder (Semerkandî, 2000: 381).

Tezkiye yapmanın şart olmadığını savunan bir görüşe göre ise, araştırma (bahs), Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn zamanında mevcut değildi. Bu Şerik b. Abdullah el-Kâdî tarafından ihdas edilmiştir. Bir de şu var ki böyle bir araştırma şart olsaydı, büyük şehirlerde yaşayanlar (ehl'l-emsâr) bunun terkinde birleşmezlerdi (Tûsî, 1429: 3/312: el-Mesele: 10).

Haneî fakihlerinden Tarablusî, şahitler hakkında bilgisine müracaat edilen kimsenin şahitleri adalet sıfatı ile tanınması halinde ve hâkimin adaletli bir kimse olması halinde bu gerçeği haber vermektan geri durmaması gerektiğini ancak, hâkim eğer zalim veya cahil biri ise ve bu

kimsenin zulmünden ve bilgisizce hüküm verebileceğinden endişe ediyorsa bu takdirde bundan sarf-ı nazar etmesinde bir sakınca bulunmadığını söylemektedir (Tarablusî, 1973: 87).

Buna karşılık bilgisine başvurulmuş kişi şahitleri eğer fıkı ile ve günahı ile tanıyorsa ve bunu hâkime haber vermezse bir başkasının bunu kesin haber vereceğini biliyorsa bu takdirde onun şahsiyetini zedelemektense bundan geri durmasının doğru olacağını ifade etmektedir. Diğer taraftan bu kişinin kötü halini bildirmediğinde bir başkasının bunu iyi olarak ifade edebileceğini ve de hâkimin buna dayanarak hüküm vereceğini sezerse bu takdirde bildiğini saklaması kendisine câiz olmamakta bir başka deyişle olanı olduğu gibi hâkime bildirmesi kendisine vâcib olmaktadır (Tarablusî, 1973: 87).

Şahitlikte Adalet Şartı ve Şahitten Razi Olunması

Mezheplerin ittifakla aradığı adalet şartı, daha çok konuyla ilgili âyetlerde şahitler için “kendilerinden razı olduğunuz” ve “adalet sahibi” nitelendirmelerinin yapılmış olmasıyla temellendirilir (Bakara 2/282; Mâide 5/106; Talâk 65/2; Apaydın, 2010: 281).

Ebû Hanîfe’ye göre ceza davalarının dışındaki davalarda hasmın talebi olmadan Müslüman olan şahitlerin durumunu araştırmaya gerek yoktur. Zâhir-i hal onların adaletine delildir (Sadrüşşehid, 1978: 3/3). Zira her müslümanın, büyük günahlardan dolayı bir had cezasına çarptırılmadığı müddetçe, adalet vasfı sabittir. Müslümanın inancına göre onun dini kendisini, itikatta haram kabul edilen bir günaha teşebbüs etmekten meneder. Dolayısıyla o, şahitliğinde sadıktır, şahitlikte yalan söylemek onun inancında haram sayılır. Bu konuda Hz. Peygamber’in hutbesinde “Allah’a şirk koşmaya şahitlik yapma inanışını değiştirdim” demiş ve yine “fectenibu’r-ricse mine’l-evsâni vectenibû kavle’z-zûr: o halde pislikten, putlardan sakının; yalan sözden sakının.” âyetini okumuştur (Hac 22/30; Serahsî, 1993: 16/ 63-64). Yine bu hadisteki “kavlü’z-zûr” hakkında geniş bilgiye rastlamak mümkündür (İbn Hâcer, 1959: 6/191).

Çünkü Hz. Peygamber (sav): “Kazften dolayı ceza görenlerin dışındaki tüm müslümanlar birbirlerine karşı âdildirler.” buyurmuştur. Ceza davalarında (hadler ve kısaslarda) ise mutlaka şahitlerin durumunu tahkik etmek gerekir. Belki bu, cezanın düşmesi için bir çare olabilir. Çünkü bu tür davalar şüphe bulunması halinde düşerler (Türî, 1997: 7/106). Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre ise her türlü davada hâkim açık ve gizli olarak şahitlerin durumunu tahkik etmelidir. Mûteahhir alimler, bu ihtilâfın delilden kaynaklanan bir ihtilâf olmayıp zamandan kaynaklandığını, Ebû Hanîfe döneminin asrı saadete yakınlığından dolayı o günkü müslümanların daha güvenilir olduklarını, sâhibeyn döneminin ise öyle olmadığını söylerler (Serahsî, 1993: 16/113; Kâsânî, ty: 6/268; Mergînânî, 1417: 111, 118; Aynî, 1980: 6/136; İbnü’l-Hümâm, 1995: 7/352-353). Mecelle, İmâmeyn’in görüşünü kabul etmiştir (Ali Haydar, 1330: 4/507).

Bu görüş farklılığını günümüz İslâm hukukçularından Hayreddin Karaman ise tarihî bir gerçek olarak nitelemekte ve önce İslâm toplumunda iyi ahlâk hâkim iken sonra ahlâkî değerlerin zayıfladığını ve bu sebeple de bundan sonraki müctehidlerin tezkiyeyi şart koştuklarını söylemektedir (Karaman, 1988: 1/344).

Bu noktada ikinci halifenin şahitler hakkında inceden inceye bir araştırma yapmakta olduğu ve şahitler lehinde doğru kişilerce tezkiye yapılması ve kendisinde olumlu bir kanaat hasıl olması halinde şahitlerin şahitliklerini dikkate aldığı kaynaklarda söylenmektedir.

İnsan tanıma konusunda bilhassa Hz. Ömer’den rivayet edilmiş olan yöntemler şunlardır: Alışveriş işlemleri yahut birlikte uzun yolculuk yapmak (Ukaylî, 1984: 3/454-455; Beyhakî, 1989: 4/134; Ali el-Müttakî, 1985: 7/28).

Doğruluk Dürüstlük Sorumluluk

Âyetlerde yer alan, “Şahitliği Allah için dosdoğru yapın.” (Talâk, 65/2), “Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.” (Nisâ, 4/135) şeklindeki vurgular da şahitliğin Allah rızası gözetilerek ve Allah adına yapılması gerektiğine önemle dikkat çekmektedir (Heyet, 2015:5/418). Aynı zamanda şahitlik hususunda bir sorumluluk hissi oluşturarak haksızlığı bertaraf etme, adaleti tesis etme yönünde bir bilinç inşa etmektedir. Bunun neticesinde bireyler gördükleri, tanık oldukları olaylarda hakikatin ortaya çıkması için çaba göstereceklerdir. Çünkü ilgisiz, sorumluluk hissi taşımayan, nemelâzımcı bireylerin yaşadığı bir ortamda istenilen ölçüde hakkaniyet ve adaletin sağlanması güçtür.

Bu açıdan bakıldığında şahitlik hem bir sorumluluk hem de olayla ilgisi bulunan diğer kimselerin şahitler üzerindeki hakkıdır. Bunun için Allah Resûlü insanları tanık oldukları durumlarda şahitlik yapmaya teşvik etmiş ve şöyle buyurmuştur: “Şahitlerin en hayırlısını size haber vereyim mi? Kendisinden talep edilmeden şahitlik yapan kişi.” (Müslim, Akdiye, 19).

Böylece Allah Resûlü, Müslümanlardan şahitlik görevini davet edilmeden, gönüllü olarak yerine getirmelerini istemiştir. Bu bağlamda Yüce Allah Kur’ân-ı Kerim’de, “Şahitler çağrıldıkları zaman (gelmekten) kaçınmasınlar...” (Bakara, 2/282) buyurarak nikâh, borçlanma, alış-veriş, anlaşmazlık gibi hukuku ilgilendiren ve şahitliğin gerektiği bütün konularda şahit olarak davet edilenlerin bu görevi yerine getirmelerini istemektedir. Diğer bir âyette de, “Şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse, şüphesiz onun kalbi günahkârdır.” (Bakara, 2/283) buyurarak gördüğü ya da bildiği bir olay hakkında şahitlikten kaçınmanın çok büyük bir vebal olduğunu vurgulamaktadır (Heyet, 2015: 5/419).

Talep edilmeden şahitlik yapılmasını öven Hz. Peygamber gelecekte bazı sosyal değişimleri anlatırken kendisinden istenmediği halde şahitlik yapan insanlar olacağını haber verdiği görülmektedir (Müslim, Fedâilü’s-sahâbe, 213). Bu doğrultudaki hadisler birlikte okunduğu zaman bu rivayetlerin daha çok insanların bildiklerini ulu orta, gelişi güzel açıklayarak bireysel mahremiyeti ihlâl etmelerini engellemeye yönelik olduğu anlaşılabilmektedir. Özellikle zina, hırsızlık, yol kesme, gasp, uyuşturucu kullanma gibi durumlarda şahit olanların bildiklerini rasgele herkesle paylaşmaları diğer insanlara kötü örnek olabileceği gibi sosyal bünyeyi de tehdit edecektir. İnsanların can, mal, nefis, akıl, ve nesillerini korumayı amaç edinen Hz. Peygamber, şahitliğin özellikle ilgili makamlarda, sorumluluk bilinci ile yapılmasını amaçlamıştır (Heyet, 2015: 5/419).

Şunu da unutmamak gerekir ki; şahitliği dosdoğru yerine getirmek ancak iyi ve ahlâklı olan insanların vasfıdır (Meâric 70/33).

Mürüvvet

“Şüphesiz câhiliye döneminde de çeşitli ahlâkî erdemler ve bir ahlâk anlayışı mevcuttu. Cömertlik, güvenilirlik, doğru sözlülük, misafirperverlik, dayanışma ve yardımlaşma gibi erdemler, o dönemde ahlâk anlamına gelen “mürüvvet” kapsamında değerlendiriliyordu. Fakat Kur’an’ın öngördüğü ahlâk çok daha farklıydı. Ataların gelenekleri ve kabileciliğe dayalı câhiliye ahlâkına karşılık Kur’an bir ve tek olan Allah’ın rızasını gözetken tevhide dayalı bir ahlâk anlayışı getirmişti. Kur’an ahlâkını diğer ahlâk sistemlerinden ayırt eden yönleri ise âhîret inancına dayalı olması ve evrensel ilkeler getirmesiydi. Buna göre ahlâk, kişinin yalnızca insanlarla ilişkilerinde değil, Rabbiyle, diğer canlılarla ve çevresi ile ilişkilerinde de var olan ve dikkat edilmesi gereken bir niteliktir. Nitekim İslâm’ın nihaî gayesi ahlâklı insanlardan oluşan ahlâklı bir yapı ve toplum, onlardan da ahlâklı bir dünya meydana getirmektir. İslâm ahlâkı, zikredilen bütün bu özellikleri ile insanı hep daha iyiye ve daha güzele yönlendiren canlı bir yapı sergilemektedir.” (Heyet, 2015: 3/17).

“Nefsin en üstün melekelerle donanmış halini ifade eden mürüvvete erişmenin şartlarından biri olarak iffet, dinin yetiştirmek istediği kâmil insanın vazgeçilmez bir vasfını oluşturur. Zulümden sakınmak, dolayısıyla hakkı gözetmek, elini, dilini, gözünü, ırz ve namusunu koruyup zinaya yaklaşmamak, taşkınlığı terk edip mutedil olmak, nefesine hâkim olmak, sabrederek öfkesini kontrol etmek gibi dinin üzerinde önemle durduğu pek çok emir ve yasak, kişiye iffet erdemini kazandırmaya yöneliktir. İlâhî kelâmı, çirkin sözler ve fiiller için kullanılan fahşâ, fâhişe ve çoğulu fevâhiş kelimeleri, daha genel olarak başta zina olmak üzere edep, hayâ ve iffete aykırı her türlü söz ve davranışı ifade etmekte olup bu bağlamda her türlü hayâsızlık, edep ve iffete aykırı söz ve davranışlar Kur’ân-ı Kerîm’de yasaklanır.” (Heyet, 2015: 3/231-232). Diğer taraftan hayâ iffet ve edepli olmak ise ısrarla teşvik edilir. İffetin imandan olduğu vurgulanarak bir takım çirkin davranışların mümin olanlara yakışmadığı anlatılmaya çalışılır.

Yalancı Şahitlik ve İlgili Hükümler

Abdurrahman b. Ebû Bekre’nin naklettiğine göre babası (Ebû Bekre) (ra) şöyle anlatmaktadır:

“Resûlullah (sav) üç kere, ‘Size büyük günahların en büyüğünü söyleyeyim mi?’ buyurdu. ‘Evet söyle yâ Resûlallah!’ dedik. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Allah’a ortak koşmak ve anne-babaya saygısızlık/kötülük etmektir.’ buyurdu. Sonra arkasına yaslanmış haldeyken doğruldu ve şöyle dedi: ‘Dikkat edin (bir de) yalan söylemek ve yalancı şahitlik yapmaktır. Dikkat edin (bir de) yalan söylemek ve yalancı şahitlik yapmaktır.’ Bu cümleyi o kadar tekrarladi ki ‘Susmayacak’ dedim.” (Buhârî, Edeb, 6).

Allah Resûlü bir hutbesinde yalancı şahitliğin Allah’a ortak koşmaya denk bir suç olduğunu ifade etmiş (İbn Hanbel, 1995: 4/177) ve benzetmenin iyice anlaşılması için Hac sûresinin otuzuncu âyetini okumuştur. “... Artık putlara tapma pislighinden kaçının, yalan sözden kaçının.” (Hac, 22/30).

Yalancı Şahitliğin Cezası

“(O kullar), yalan yere şahitlik etmezler.” (Furkan, 25/72) âyeti bu fiilin yasaklandığını gösterir. Peki bu yasağı çiğnemiş olanlara ne yapılır?

Yalancı şahide muayyen bir had cezası belirlenmediği için suçlunun dışındaki insanlar da ibret alsınlar ve caydırıcı olsun diye ta‘zir cezası uygulanacağı ifade edilmiştir (Sadrüşşehid, 1978: 4/553). Çünkü kendisi bir büyük günah işlemekle kalmamış zararı müslümanlara da dokunmuştur. Ancak bu cezanın keyfiyeti hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Şöyle ki: Ebû Hanîfe onun ta‘zir cezasının sadece teşhirden ibaret olduğunu söylerken, İmâmeyn ise önce darb edilir sonra da hapsedilir demişlerdir. Bu görüş aynı zamanda İmam Şâfiî’nin görüşüdür. Bu konuda Hz. Ömer’in yalancı şahide 40 kırbaç vurduktan sonra şahidin yüzünü siyaha boyadığı da rivayet edilmiştir. (Molla Hüsrev, 1978: 2/391).

İmâm-ı Âzam’ın delili ise şöyledir: Şureyh, sahâbe zamanında kadıydı. Kendinden önceki zamanlarda yalancı şahitlik yapanlara çeşitli cezalar verilmiş ise de onun ceza verme şekli darb (dövme) değildi. O, suçluyu teşhir ederdi. Şöyle ki: Yalancı şahitliği işleyen kimseyi yanında götürür. İkinci vaktinden sonra eğer çarşı pazarda tanınan kimse ise halkın içinde; değilse kendi akrabalarının toplandığı bir yerde arz eder ve oradakilere hitaben şöyle derdi: “Bu adamı yalancı şahit olarak yakaladım. Ondan sakının, önleminizi alın ve de herkesi önlem almak üzere ikaz edin!” Şureyh’in bu yaptığı gizli değildi. Sahâbe bunu gördü ve onun bu yaptığına sahâbeden hiçbiri çıkıp da itiraz etmemiş, bu teşhir cezasının hoş olmayacağına dair bir kelâm etmemiştir. Öyle ki bu mesele bir tür icmâ menzilesine yükselmiştir (Molla Hüsrev, 1978: 2/391).

Fâsık kimse âdil olma vasfını kaybetmiştir. Ayrıca kendisinden razı olunmaz. Çünkü bu kimse güvenilir değildir. Herhangi bir kimseye dini konusunda saygı duyulmuyorsa ve değer verilmiyorsa aynı kimsenin insanlara karşı olan işlemlerinde saygı görmesi yerinde olmaz. Hatta ittifak edilmiştir ki böylelerin ifadeleri de kabul edilmez (İbn Hacer, ty: 4/346). Ayrıca bunun dışında yalancı şahide ne tür cezalar düşünüldüğü hakkında değerlendirmeler de mevcuttur (İbnü'l-Kâss, 2007: 138-139).

Yalancı şahitlik fiilinin cezası ta'zir kapsamında olup miktarı yetkili mercie havale edilmiştir. Nasların ruhuna aykırı düşmeyecek ve şahsın ve kamunun menfaatini temine elverişli bir ceza takdir olunabilir (Husarî, 1987: 1/497).

Osmanlı belediye kanunlarında, meslek ve sanat sahipleri arasında yalancı şahitlik etme; evrakta sahtekârlık yapma ve mezarlıklara karşı yapılacak saygısızca hareketleri önleme gibi yasakları, muhtesib denilen belediye başkanı takip etmek ve şartları tahakkuk etmişse cezalandırmakla yetkili ve görevliydi. Yalancı şahitliği düzenleyen ilgili madde ise şöyledir: “Ve yalan tanıklık verenin ve sahtekârlığı mahkemece tasdik edilmiş belge verenin ve onunla amel eyleyenin ki, kâdî katında sâbit ola, belediye başkanı gereği gibi hakkından gele.” (Akgündüz, 2005: 69; 1990-2015: 2/295).

Şahitlik ve Günahlardan Sakınma İlişkisi

Şahidin şahitliğinin kabulü için fâsık olmamak yani ‘adl olmak lâzımdır. “Fâsığın haberi kabul edilmez. Yani büyük günahları işleyen ve küçük günahlarda ısrar eden kimse fâsıktır ve şahitliği kabul edilmez” (Husarî, 1987: 1/14). Bunun tersi de doğrudur. Yani kebâir denilen büyük günahlardan sakınan ve küçük günahlarda da ısrar etmeyen kimse adalet şartını sağlamaktadır (İbn Abidin, 1984: 5/465). Cumhura göre hali bilinmeyen kimselerin rivayetleri dahi merdud sayılır. Fısk halinin rivayetin kabulüne mâni olduğu noktasında icmân mevcut olduğu kaydedilmiştir (Ahmed Naim, 1979: 1/324; 2009: 311).

Günâh olan bir hususa şahit olunmamak konusunda ise şu rivayeti görmek mümkündür: Hz. Peygamber’i (sav), oğluna yaptığı bağışa dair şahit tutmak isteyen Beşir’e Hz. Peygamber (sav), “Senin ondan başka oğulların var mı?” diye sordu. Beşir, “Evet.” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Hepsine bunun gibi bağışta bulundun mu?” dedi. Beşir, “Hayır.” cevabını verince Hz. Peygamber, “Ben zulme ve haksızlığa şahitlik yapmam!” buyurdu (Müslim, Hibe, 15; Buhârî, Şehâdet, 9).

Görüleceği üzere şahitler hakkı korumak, kollamak, zulme, gaspa ve haksızlığa meydan vermemekle de sorumludurlar. Zulme şahitlik yapan onu kabul etmekte, desteklemekte ve böylece suça ortak olmaktadır. Bu sebeple şahitlik önemli bir işleve sahiptir (Heyet, 2015: 5/417).

İnsanlar bir yandan kendilerini günahlardan muhafaza etmeye çalışırken bir yandan da haksız uygulamalara karşı şahitlik yapmayarak tavır korlar.

Tezkiyenin Önemi ve Günümüzde Tanık Dinleme Usulü ile Karşılaştırılması

Çağımızdaki gelişmeyi ve geline son noktayı özetlemesi bakımından şu izah önemlidir: “Tezkiyeden maksat hâkimin adaletine güvendiği ve şahidin durumunu bilen bir kişi vasıtasıyla şahidin adaletini ve şahitliğe elverişli olduğunu ortaya çıkartmaktır. Son dönemlerin bazı bilgileri, doğru şehâdette bulunacağına dair şahide yemin ettirilmesi ve tezkiye yerine bu yemin ile yetinilmesi yönünde fetva vermişlerdir. Müctehid imamlardan İbn Ebî Leylâ’nın görüşü de bu idi. Çünkü tezkiyede gaye, hâkimin şahidin doğru söylediğine kanaat getirmesidir. Günümüzde tezkiye mümkün olmadığından, hâkimin kanaat getirmesi için yemin yeterlidir. Çağımızdaki kanunlar da bu hükmü getirmiştir.” (Şa‘ban, 1996: s. 200: 297 no.lu dipnot).

Sonuç

Günümüzde bilgisayar teknolojilerinin sunmuş olduğu imkânlar göz kamaştırıcıdır. Bu imkânlardan yargılama sürecinde ve hazırlık safhasında istifade edilebilir. İnternet ile zaten birbirine bağlı olan bir yargı ağı üzerinden şahitler hakkında bir inceleme fevkalade çabuk gerçekleşebilir. Bunun için hâkimlerin şahitleri duruşmada bizzat tecrübi olarak gözleme tabi tuttukları ve doğru söyleyeceklerine dair kendilerine yemin verdirdikleri gibi onları daha yakından ve daha doğru tanımak ve haklarında kanaat getirmek amacıyla da adli sicil kayıtlarına müracaat etmelerine engel bir durum yoktur.

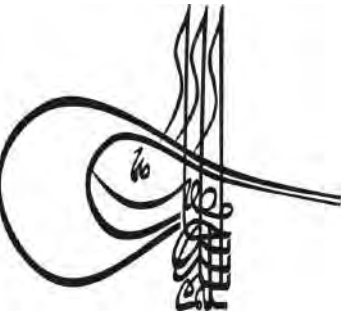
Günümüz şartlarında adliye bu hizmetlerin kolaylıkla yapılabileceği düşünülmektedir. Bu sebeple hâkimlerin tanıklığını dinledikleri kimselerin adli sicil dosyalarını sistem üzerinden çağırmaları, yerinde bir uygulama olacaktır diye değerlendirilmiştir. Bu hususun özellikle günümüz yargı sisteminde hakların tecellisi, adaletin tahakkuku ve mağduriyetlerin asgariye indirilmesinde büyük ölçüde işlev göreceği ve topluma faydadan hâli olmayacağı son derece açıktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Naim. (2009). *Hadis Usulü*, İstanbul: Ravza Yayınları.
- Ahmed Naim-Kâmil Miras. (1979-1983). *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Akgündüz, Ahmed. (2005). *Osmanlı Devletinde Belediye Teşkilâtı ve Belediye Kanunları*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Akgündüz, Ahmed. (1990-2015). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, I-X, İstanbul: Fey Vakfı-Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Ali el-Müttakî, Alaaddin Ali b. Husamuddîn el-Hindî. (1985). *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut.
- Ali Haydar Efendi. (1330). *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, İstanbul.
- Apaydın, H. Yunus. (2010). “Şahit”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 278-283.
- Atar, Fahrettin. (1997). “Şahit”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, IV, ed. İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ss. 180-183.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. (1980). *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Berki, Ali Himmet. (1925). *İslâm Şeriatin'de Kaza*, Ankara.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. (1989). *es-Sünenü's-sagîr*, I-IV, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'aci, Karaçi: Câmîatü'd-Dirasatü'l-İslâmiyye.
- Bilmen, Ömer Nuhu. (1991). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I-VIII, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail. (1990). *el-Câmiu's-sahih*, I-VI, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr.

- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. (t.y). *Hâşiyetü 'd-Desûkî ale 'ş-şerhi 'l-kebîr*, y.y: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. (1988). *es-Sünen*, I-II, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-sekâfiyye.
- Ebû'l-Hasen, Muhammed b. Yahya b. Sürâka el-Âmirî el-Basrî eş-Şâfiî. (2007). *Edebü 'ş-şühûd*, thk. Muhyiddin Hilâl es-Serhan, Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye.
- Hâkim, en-Nisâbü'rî. (1990). *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Heyet. (1310). *el-Fetâva 'l-Hindiyye*, Bulak: Matbaatü'l-Emiriyye.
- Heyet. (1992). *el-Mevsûatü 'l-fıkhiyye*, Küveyt.
- Heyet. (2015). *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu*, I-VII, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Heyet. (2007). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Husarî, Ahmed. (1987). *İlmü 'l-kadâ Edilletü 'l-isbât fi 'l-fikhi 'l-İslâmî*, I-II, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer. (1984). *Hâşiyetü Reddi 'l-muhtâr 'ale 'd-Dürri 'l-muhtâr Şerhu Tenvîri 'l-ebşâr*, I-VIII, İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Abidinze, Alaeddin Muhammed b. Muhammed Emin b. Ömer Dimaşki. (1985). *Hâşiyetü Kurretu uyûni 'l-ahyâr tekmeleti Reddi 'l-muhtâr 'ale 'd-Dürri 'l-muhtâr şerhi Tenvîri 'l-ebşâr*, İstanbul.
- İbn Ebi'd-Dem, el-Hamevî eş-Şâfiî Şihâbüddin Ebû İshak İbrahim b. Abdullah. (1982). *Kitabu Edebi 'l-kaza*, thk. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, Dimaşk: Dâru'l-fikr.
- İbn Hacer, el-Heytemî Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed. (ty.). *el-Fetâva 'l-kübra 'l-fıkhiyye*, Kahire.
- İbn Hanbel, Ahmed. (1995). *Müsnedü 'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, I-XXV, thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin. (1968). *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin. (1317). *Şerhu Fethi 'l-kadîr*, Kahire.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin. (1995). *Şerhu Fethi 'l-kadîr*, thk. Abdurrezzak Galib el-Mehdî, Beyrut.
- İbnü'l-Kâss, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed et-Taberî eş-Şâfiî. (2007). *Edebü 'l-kadî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Karaman, Hayreddin. (1988). "Adâlet [Fıkıh]", *DİA*, I, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 343-344.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. (ty.). *Bedâi 'u's-sanâi' fi tertîbi 'ş-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Mergînânî, Burhaneddin. (1417). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti 'l-mübtedî*, İstanbul.
- Molla Hüsrev. (1978). *Dürerü 'l-hükkâm fi şerhi Gureri 'l-ahkâm*, İstanbul.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. (1991). *el-Câmi 'u's-sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsî'l-Arabî.

- Sadrüşşehid, Ebû Muhammed Hüsameddin b. Mâze Ömer b. Abdülazîz. (1978). *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, I-IV, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Birlikte: Edebü'l-kâdî/Ebû Bekr Hassâf Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî Hassâf, Bağdat.
- Semerkandî, Nâsiruddîn Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî. (2000). *el-Mültekat fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*, thk. Mahmud Nassâr-es-Seyyid Yusuf Ahmed, Beyrut.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. (1993). *Kitabu'l-Mebsût*, I-XXX, Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Şa'ban, Zekiyüddîn. (1996). *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tarablusî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil. (1973). *Muînü'l-hükkâm fima yeterreddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Tûrî, Muhammed b. Hüseyin Ali. (1997). *Tekmiletü'l-Bahri'r-Râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, nşr. Zekeriya Umeyrat, Beyrut.
- Tûsî, Ebû Câfer Muhammed b. Hasen. (1429). *el-Hilâf fi'l-ahkâm*, thk. es-Seyyid Ali el-Horâsânî, Kum.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd. (1984). *ed-Duafaü'l-kebir*, I-IV, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Yıldız, Kemal. (2005). *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*, İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı.
- Zeyla'î, Cemaleddin Ebû Muhammed. (1997). *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, I-IV, thk. Muhammed 'Avvâme, Beyrut.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Hasan MEYDAN –
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT

This article was checked by iThenticate.

YUSUF SÜRESİ 24. AYET ÜZERİNE BİR MEAL ÇALIŞMASI

Şemsettin IŞIK*

ÖZET

Kur'an-ı Kerim, bütün zamanlara ve mekânlara hidayet rehberi olarak gönderilmiş bir kitaptır. Bu özelliği, onu vazgeçilemez bir müracaat kaynağı kılmış ve müntesipleri arasında anlaşılıp hayata uygulanması için kıyamete kadar sürecek olan bir yarışı başlatmıştır. Bu da bazen süregelen kültürel birikim üzerine yeni katmanlar koymaya vesile olmuş, bazen de geçmişi sorgulamış ya da farklı pencerelerden bakmak suretiyle bir anlam zenginliğinin doğmasına neden olmuştur. İşte biz de bu harekete küçük bir katkıda bulunma duygusundan güç alarak, Yusuf suresi 24. ayet üzerinde anlama ve anlamlandırma faaliyetine katkıda bulunmak istedik. Zira Yusuf suresi 24. ayete dair yapılan meal çalışmaları, birbirine benzer anlamlar verilmişken, yapılan tefsirlerde oldukça ayrıntılı ve bir o kadar da farklı yorumlar yapılmıştır. Bu kadar farklılığa imkân veren bu ayetin mealine, mevcut yorumlar çerçevesinde yeniden bir daha bakmaya ihtiyaç duyduk. Netice itibarıyla gördük ki, şimdiye kadar yapılan anlamlandırmaların yanında, kısmen farklı bir meal çalışması yapma mümkün görünmektedir. Söz konusu ayette yer alan 'hemmet bihi' ve 'hemme bihâ' fiiline yüklenen ve yüklenebilecek olan anlamlar ile ayetin kendi iç bütünlüğü ve metinsel bağlamı bunu mümkün kılmaktadır.

Bu tür bir okuyuş hem söz konusu fiillerin Kur'an-ı Kerim'deki kullanış biçimleri ile sözlük ve tefsirlerde yer alan anlamlarını göz önünde bulunduran bir meal çalışması yapmaya hem de Hz. Yusuf'un başına gelen skandal durum karşısındaki korunmuşluğuna farklı bir şekilde bakmaya imkân vermiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yusuf, Zeliha (Züleyha), Hemme fiili, Burhan.

* Dr. Öğretmen-MEB, El-mek: semsettinisik@gmail.com

AN INTERPRETATION STUDY ON THE 24TH VERSE OF SURAH JOSEPH (YUSUF)

ABSTRACT

Quran is a book sent to all times and places as a guide for the true path. This feature of it has made it a reference source and has started a race that will last till the doomsday to be understood and implemented into life among its followers. This, too, sometimes has conducted to put new layers on the existing cultural background, and sometimes has questioned the past or has led to the rise of the richness of meaning. Finding strength in the feeling of contributing to this movement, we wanted to contribute to the movement of understanding and interpreting the 24th verse of surah Yusuf. While in interpreting studies on the 24th verse of surah Yusuf, similar meanings have been provided; in the comments made, very detailed as well as different interpretations from each other have been made. Then, we needed to search the interpretation of this verse which has led to so many differences in line with the existing scope of interpretations. Consequently, we have seen that, along with the interpretations made so far, it also seems possible to make a partly different interpretation study on this verse. And this can be possible only by determining the meanings that are attributed to the verbs *'hemmet bihi'* and *'hemme biha'* in the 24th verse with a point of view that takes the internal unity and the natural context of the other verses of the surah.

From this point of view, it has been possible to make an interpretation study which considers the ways of using these verbs and their meanings available in dictionaries and commentaries of the Quran, and to look at the immunity of Prophet Yusuf against the scandal he experienced from a different aspect.

STRUCTURED ABSTRACT

The Holy Qur'an is a book that was sent as a guide to find the right path. Because of this quality of Qur'an, it needs to be read all the time and in every place, it needs to be understood correctly and be implemented in life. Likewise, the Qur'an was given a role of guidance as a whole, making it suitable to find the solution to problems of present and future, until the Day of Judgment. Qur'an directs people who read it to read its messages correctly and thus living and giving the life a meaning, according to its principles. Every new study in this regard is seen as a race to build on the previous studies and helped this colossal structure to shape.

Based on this, we thought that it is possible to make an interpretation study on Surah Joseph's Verse 24, thus giving the previous studies a new expansion. While doing this study, we tried to work on "hemmet bihi" and "hemme biha" verbs, and paid attention to its own meaning and the meaning in the Surah. Meanwhile, we did not ignore its using in the Holy Qur'an, its dictionary meaning and its using in renditions.

In the Holy Qur'an, when we look at the verb "hemme" and its variations, we see that it was used two times as single and masculine in "hemme", four times as single and feminine in "hemmet", two times plural masculine in "hemmu" and tri-grammatic, one time four-grammatic as in "ehemmetum". In Surah Joseph – Verse 24 that we focus on, it was used as in "hemmet bihi" and "hemme biha".

In the dictionaries, the verb hemme (yehummu, hemmen, hemmeten) was given the meanings, such as, "to worry, concern, make somebody anxious, sadden, be important and occupy one's mind." For the word "hemme bi", it was given the meanings "to sadden, worry, to be willing to, to attempt, to think about doing something." The verb "ehemme" is given the meaning "to sadden, to worry, to occupy one's mind, to be important."

To detect and approve the limits of the word "hemme", we take a look at its synonyms and opposite meanings; we saw the using of the verbs "hazine" (to make somebody sad), "kerebe" (to make somebody worry), "ghamme" (to preoccupy), "keibe" (to be demoralized), "azeme ala" (to ask for something, to call somebody to do something), "ezmea" (to determine, to decide to do something), "I'tezeme" (to decide certainly), "neva" (to want to do something, to decide on something), as opposite verbs: "feriha" (to be happy), "taribe" (to become exuberant), "sürre" (to become happy), "seide" (to be happy), "ehmele" (to ignore, neglect), "teqaase" (to take a step back), "tevana" (to relax, to let go), "tehavene" (to not worry about), "tekasele" (to be lazy about something), "recea" (to take a step back on doing something). That shows that the word has the vast meanings from "to want something and occupy one's mind" from "to worry". It is possible that from this vast choice of meanings, it can be selected as "to be sad and to worry about something".

In hermeneutic texts and comments, 'hemmet bihi' and 'hemme biha' verbs can mean "to intend" and "to persevere" as well as "an intention that a person thinks of". "Hemmet bihi" can also mean the state of determination, like in the situation of Aziz's wife. For "hemmet biha" like in Prophet Joseph, it can mean "anxiety", and incidental wanting without having to choose any other thing. It also means to prevent somebody to do something with a state of sadness and worrying. Adding to this, it was also interpreted that when Zeliha (Zuleyha) asked Prophet Joseph to be together and was rejected, she tried to beat Prophet Joseph and he reacted to defend himself, or, to defend their honor, they tried to kill each other, or, to keep him self away, therefore giving up on beating or killing. All of these sentences were based on the saying "levlâ en reâ burhâne rabbih" (If he had not seen God's evidence).

The verbs "hemme" "hemmet" "hemmu" "ehemmet" in mean in Turkish versions, "to coddle", "to have an intention", "tend to do something", "to persevere", while the using of "ehemmethum", was given the meaning of "to worry." Although it was possible to give the verb "ehemmethum" a meaning of "worrying" like in the verbs "hemmet bihi" ve "hemme biha", it was not preferred so. All the attention was given to the condition verb "levlâ en reâ burhâne rabbih" (If he had not seen God's evidence).

As we can see, the verbs “hemmet bihi” and “hemme biha” were decided to given the meaning “intend to, wanted to”. Although it has the same meaning concept, the same verbs’ “to be sad, to sadden, to worry” meanings were not taken into consideration. However, the two verbs can be given the meaning “intend to, wanted to”, it can also be given the meanings “to worry about” in verbs “hemmet bihi” and “hemme biha”. In order to test these verbs, we can look at Surah Joseph Verses 23 and 25 all together. These meanings were clearly given in those verses.

The first one those meanings can be seen at verse 23, when the woman clearly called for Joseph as “Come” by closing all the doors, but Joseph rejecting the offer, saying “No. Your husband is my master. He treated me well. Actually, cruel people are incorrigible.”

The second one is to show Joseph evidences, proofs. The proof here is to message Prophet Joseph the upcoming danger and advise him to leave the room immediately. It is also suitable for the verse “we did this to make prostitution far from him.”

The third one is the saying of “without doubt, he was one of the chosen human beings.” In that verse, Prophet Joseph was told to be a special person and because of that, he cannot be tempted for any instinct.

The fourth one is the verse “*Allah sends His Salat (Graces, Honours, Blessings, Mercy, etc.) on the Prophet (Muhammad saw) and also His angels too (ask Allah to bless and forgive him). O you who believe! Send your Salat on (ask Allah to bless) him (Muhammad saw), and (you should) greet (salute) him with the Islamic way of greeting (salutation i.e. as-salamu 'Alaikum).*” The word “salat” can have a different meaning for every subject. So that “hemmet bihi” and “hemme biha” verbs can have different meanings.

While the situation is like this, it is not correct to just the leave the issue to the interpretations that will take the subject out of the context. It is wrong to ignore the Prophets’ virtues and innocence before the holy books would be advised to them.

Our resolution is that, because of the unfolding of the holy events, Prophet Joseph’s virtues were highlighted. He was worried and saddened because of the sexual harassment he was exposed to. While he was trying to prevent Zuleyha from what she was doing, he was advised about the upcoming danger and was commanded to leave the room immediately. Upon this command, while Prophet Joseph was leaving the room, he met with Azizi with his shirt ripped off. If this advice were not brought to Joseph, he would have found himself on a situation, where he was alone with Zuleyha, trying to prevent her. He would have gotten him self on a tough situation, where he was unrightfully be blamed.

After all these evaluations, we would like to make a suggestion to Surah Joseph Verse 24:

“The woman was really gravitated to him. Because of her tendencies, Joseph was saddened and worried. If he had not seen God’s evidence he would have tried to prevent her from her tendencies and continue to be saddened and worried. We did this to prevent him from prostitution. Undoubtedly, he was one of our sincere servants.” (Joseph: 12/24).

Keywords: Prophet Yusuf, Zeliha (Züleyha), the verb Hemme, Evidence

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, hidayet rehberi olarak gönderilmiş bir kitaptır (Bakara: 2/2). Bundan dolayı onun bu özelliğinden istifade edilebilmesi için her zaman ve mekânda okunup, doğru bir şekilde anlaşılması (Yusuf: 12/2) ve hayata uygulanması istenmiştir (İsra: 17/9-10). Zira onda bir bütün olarak dün, bugün ve yarın birlikte ele alınmış ve kıyamete kadar hâsıl olacak hususlara da çözüm bulmada kılavuzluk görevi verilmiştir (Yusuf: 12/111). Peygamber (s.a.v) bu duruma şöyle dikkat çekmiştir:

(Fitneden kurtuluşun yolu) Allah'ın kitabına uymaktır. (Zira) onda sizden öncekiler(in tarihi) ile sizden sonrakilerin haberleri ve aranızda cereyan edecek olan hususların (meselelerin) hükümleri vardır. O, hak ile batılı ayırt eden ölçüdür. Onda her şey gerçektir. Kim akılsızlık edip, ona inanmaz ve onunla amel etmezse, Allah onu helâk eder. (Kim zorbalık edip onu terk ederse, Allah onun boynunu kırar). Kim onun dışında hidayet ararsa, Allah onu saptırır. O, Allah'ın sağlam ipidir. O, hikmetli olan zikirdir ve dosdoğru yoldur. O, kendine uyanları hevâlarına kaymaktan ve dillerini karıştırmaktan korur. (Onun sayesinde istek ve arzular eğrilmez, diller dolaşmaz). Âlimler ona doyamaz. Onun çokça tekrarlanması biktırmaz. İnsanı hayretlere düşüren mümtaz yönleri bitip tükenmez. (Ne kadar tekrar edilirse edilsin eskimez, hayranlık veren yönleri tükenmez). O öyle bir kitaptır ki, cinler işittikleri zaman kendilerini şöyle demekten alamamıştır: "Biz, gerçekten hiç duyulmadık bir Kur'an dinledik. Bu doğruya götürmektedir, biz ona inandık" (Cin: 72/1-2). Kim onunla konuşursa doğru söyler. Kim onunla amel ederse karşılığını alır. Kim onunla hüküm verirse adaletle hükmeder. Kim ona çağrılırsa, doğru yola çağırılmış olur, (kim de ona çağırırsa, doğru yola çağırılmış olur)" (Tirmizî, 1975: Fedâilü'l-Kur'ân: 42, 2908).

Bu özellikleri itibariyle müntesipleri, Kur'an-ı Kerim'e her dönemde büyük bir önem vermiştir. Verdiği mesajın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve ondan çıkartılan prensipler çerçevesinde hayatın şekillendirilmesi için azamî derecede gayret sarf etmişler ve kıyamete kadar da bu minval üzere devam edip gidecektir. Bu bağlamda yapılan her yeni çalışma, öncekilerin üzerine bir tuğla koyma ve bu devasa yapının şekillenmesine vüs'at ölçüsünde katkı sağlama seferberliği mesabesinde bir yarış olmuştur. Çeşitli gerekçelerle bu ilerleyişin önüne set çekme veya dondurup durdurma gibi girişimler olmuşsa da itibar edilmemiş ve onun zamanlar üstü mesajının, belirli bir döneme hapsedilmesine sessiz kalınmamıştır.

Yukarıda çerçevesi çizilen anlayıştan hareketle Yusuf suresi 24. ayete yeniden bir göz atmanın faydadan hâli olmayacağını düşündük. Bunun için ayetteki '*hemmet bihi*' ve '*hemme bihâ*' lafızlarına yüklenebilecek muhtemel anlamları tespit edebilmek amacıyla Kur'an-ı Kerim'deki kullanım biçimlerini, sözlük ve tefsirlerdeki anlamlarını dikkate alan yeni bir meal çalışması yapmak istedik. Bunun nirengi noktasını da söz konusu ayetin kendi iç bütünlüğü ve içinde yer aldığı ayetlerin tabii bağlamı oluşturdur.

A- HEMME FİİLİNİN KUR'AN-I KERİM'DE KULLANILIŞ BİÇİMLERİ

Kur'an-ı Kerim'de '*hemme*' fiili ve müştaklarına (türevlerine) bakıldığında, şu şekilde kullanılmakta oldukları görülmektedir:

İki yerde '*hemme*' olarak müfret (tekil) müzekker (eril); dört yerde '*hemmet*' şeklinde müfret müennes (tekil dişil) ve iki yerde de '*hemmû*' biçiminde cemi (çoğul eril) müzekker olarak sülâsî (üç harfli) form ile bir yerde de '*ehemmethüm*' hâlinde rubaî (dört harfli) yapıyla yer almıştır (Abdûlbakî, 1982: 738). Bunlardan ikisi de üzerinde durduğumuz Yusuf suresi 24. ayette '*hemmet bihi*' ve

'hemme biha' şeklinde kullanılmıştır. Bu yapıların dışında, Kur'anı Kerim'de konuyla ilgili başka bir kullanım biçimi yer almamıştır.

B- 'HEMME' FİİLİNE SÖZLÜKLERDE YÜKLENİLEN ANLAMLAR

Sözlüklerde sülasi mücerred olan "هَمَّ" 'hemme' (yehümmü, hemmen ve hemmeten) fiiline 'tedirgin etmek, kaygılandırmak, endişelendirmek, tasalandırmak, üzme, ilgilendirmek, zihnini meşgul etmek, önemli ve mühim olmak'; "إِهْمَّ بَ" 'hemme bi' için de 'üzülmek, endişelenmek, niyeti olmak, kalkışmak, yeltenmek, aklından geçirmek, yapayazmak, yapacak olmak, kalkmak' gibi anlamlar verilmiştir. Sülasi mezid olan "أَهْمَّ" 'ehemme' 'ye de zihnini meşgul etmek, aklına takılmak, aklında ve düşüncesinde olmak, üzme, kederlendirmek, ilgilendirmek, önemli ve mühim olmak' (Wehr, 1976: 1032; Bealbekî, 1995: 1210; Mutçalı, 2012: 967-968; İbn Manzur, H. 1414: XII/619-623; İbrahim Mustafa vd., 1990: 995; el-Yesûî, 1973: 872) şeklinde anlamlar verilmiştir.

Yine "هَمَّ" 'hemme' fiiline yüklenen anlam alanını tespit ve teyit etmek için eş ve zıt anlamlarına baktığımızda da anlam alanının şöyle şekillendiğini görmekteyiz:

Eş anlamlıları: "حَزَنَ" 'hazine' (üzme, kederlendirmek), "كَرْبَ" 'kerebe' (üzme, tasalandırmak), "غَمَّ" 'ğamme' (üzme, tasalandırmak), "كَيْبَ" 'keibe' (moralî bozulmak, kederlenmek), "عَزَمَ عَلَى" 'azeme alâ' (istekte bulunmak, bir şey yapmaya çağırmak), "أَزَمَعَ" 'ezmea' (kararlaştırmak, yapmaya karar vermek), "إِغْتَرَمَ" 'I'tezeme' (azmetmek, kesin karar vermek), "تَوَّى" 'nevâ' (niyetlenmek, yapmaya karar vermek) şeklindedir (ed-Danâvî ve Malik, 2007: 797; Halid ve Suad, ty.: 153).

Zıt anlamlıları: "فَرَحَ" 'feriha' (sevinmek), "طَرَبَ" 'taribe' (coşmak), "سُرَّ" 'sürre' (sevinmek), "سَعَدَ" 'seide' (mutlu olmak), "أَهْمَلَ" 'ehmele' (ihmal etmek, göz ardı etmek), "تَقَاعَسَ" 'teqaase' (kaçınmak, geri durmak), "تَوَانَى" 'tevanâ' (gevşemek, peşini bırakmak), "تَهَاوَنَ" 'tehavene' (mühimsememek), "تَكَاسَلَ" 'tekasele' (tembellik etmek), (ed-Danâvî, 797; Halid ve Suad, 153.) "رَجَعَ" 'recea' (geri dönmek, gelmek) biçimindedir (Halid, ve Suad, 153).

Burada söz konusu fiil için zikredilen sözlük anlamları dikkate alındığında, 'zihni meşgul etme ve arzulamaktan' başlayıp, 'üzme ve kaygılandırmaya' kadar geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir.

Hâliyle bunlar arasından 'üzülüp endişelenme' şeklindeki bir anlamın seçilmesi de mümkündür. Biz de Yusuf suresi 24. ayetin öncesi ve sonrasında çizilen genel çerçeveye daha uygun olacağı düşüncesiyle söz konusu ayet için önerdiğimiz mealde, bu mânâyı kullanmayı tercih ettik.

C- YUSUF SURESİ 24. AYETTEKİ 'HEMME' FİİLİNE TEFSİRLERDE YÜKLENİLEN ANLAMLAR

Tefsirlerde Yusuf suresi 24. ayette geçen 'hemmet bihi' ve 'hemme biha' şeklindeki fiillere birbirinden farklı anlamlar yüklenmiştir. Bunların her ikisine de kastetmek, azmetmek (Bkz. el-Beydâvî, H. 1418: III/160; es-Sabûnî, 1997: II/41) şehvet ve kişinin kalbinden geçirdiği şeyler (Bkz. er-Razî, H. 1420: XVIII/442; es-Sabûnî, II/41) şeklinde anlam yükleyenler olduğu gibi 'hemmet bihi' 'ye Aziz'in hanımında olduğu şekilde azim, kast, inanç ve rıza hâlî; (el-Mazherî, H. 1412: V/153; el-Hâzin, H. 1415: II/521; Vehbi, 1979: VI/2486) 'hemme biha' 'ya da Hz. Yusuf'ta olduğu gibi kalpte meydana gelen vesvese, seçme ve azim olmaksızın nefsin teşvikinin bulunduğu arızî hâl; (el-Mazherî, V/153; İbn Atıyye el-Endülüsî, H. 1422: III/234; el-Beydâvî, III/160; el-Hâzin, II/521; el-Hımsî, ty; 238; Hamdûn, 1993: 238; Vehbi, VI/2486-2487) kendisinden defetme ve çirkin bir fiilden menetme (Bkz. er-Razî, XVIII/442) ya da onu bu işten vazgeçirmek için üzülüp harekete geçmektir (el-Hâzin, II/522) diyenler de olmuştur.

Bunlara ilaveten Zeliha (Züleyha)'nın birlikte olma teklifine olumsuz cevap alması üzerine, Hz. Yusuf'u dövmeye kalkışması ve onun da kendisini korumak için karşılık vermesi de denilmiştir (Bkz. el-Hımsî, s. 238). Yine onurlarını korumak için birbirlerini öldürmeye kalkışma (İsa, H. 1381: 306) veya Hz. Yusuf'un meylini, dövmeye ve kendisinden itip uzaklaştırma; gösterilen burhanı da dövmekten (Bkz. et-Taberî, 2000: XVI/38; İbn Atıyye el-Endülüsî, III/234) ya da öldürmekten vazgeçirme tarzında da yorumlayanlar olmuştur (Bkz. Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, 2005: VI/226; İsa, 306).

Bu fiillere verilen anlamlar, ayetin devamında yer alan '*levla en reâ burhane rabbih*' şeklindeki şart cümlesi ve onun cevabı etrafında şekillendirilmiştir. Bunlar da Hz. Yakub'un oğlunun karşısında tezahür etmesinden başlayıp, göğsüne vurarak ikaz etmesine, Cebrail (a.s.)'in meyletmekten alıkoymasına, Hz. Yusuf'un başını kaldırıncı evin tavanında zinayı yasaklayan ayeti görüp vazgeçmesine (Bkz. et-Taberî, XVI/39-49; ez-Zemahşerî, H. 1407: IV/456-457; İbn Kesîr, 1999: IV/381-382; er-Razî, XVIII/443) ve kapıya yaklaşan Zeliha (Züleyha)'nın eşi İtfir'in yaklaştığını haber veren görüntünün gözü önünde tebarüz etmesine kadar uzayıp gitmektedir (Bkz. İbn Kesîr, IV/382). Böylece burhanı görünceye kadar olup bitenlere dair söylenenler, israiliyyatın da etkisiyle oldukça çeşitlendirilmiştir (Bkz. et-Taberî, XVI/35-37).

Oysaki söz konusu ayet ve içinde yer aldığı ayetlere hâkim olan bağlam bir bütün olarak ele alındığında, Hz. Yusuf'a hikmet ve ilim verildiği (Yusuf-22); nefsinden murat alınmak maksadıyla kapılar kilitlenip, haydi gel denildiğinde, hâşâ Allah'a sığınırım; kocanız benim efendimdir ve zalimler felah bulmaz dediği (Yusuf-23); maruz kaldığı cinsel taciz karşısında üzümlü endişelendiği, Rabbinin burhanını görünceye kadar da Zeliha (Züleyha)'yı bu meylinen vazgeçirmeye çalıştığı ve ıhlâslı kullardan olduğu (Yusuf-24); Rabbinin burhanı üzere hızla olay mahallinden uzaklaşmak için kapıya yöneldiği sırada gömleğinin Zeliha (Züleyha) tarafından kaçmasın diye mücadele sırasında arkasından çekerken yırtıldığı ve bunun da vuku bulan olayın aydınlatılmasında delil olarak kullanıldığı (Yusuf-25-26) açıkça ortada durmaktadır. Böylece '*burhandan*' da neyin anlaşılması gerektiği, açıklık kazanmış olmaktadır.

Kanaatimiz odur ki, Hz. Yusuf ilâhî program gereği ismet sıfatı öne çıkarılmış ve maruz kaldığı cinsel taciz girişiminden dolayı üzümlü, kaygılanmıştır. Efendisinin eşi olan Zeliha (Züleyha)'yı, bu meylinen vazgeçirmek için ikna etmeye çalışırken, yaklaşmakta olan tehlike haber verilip, süratle bulunduğu odayı terk etmesi istenmiştir. Bu emir üzerine Hz. Yusuf da kaçıp kurtulmak isterken, gömleği arkadan yırtılmış bir vaziyette efendisi (Mısır Azizi) ile kapıda karşılaşmıştır. İşte bu husus, ona gösterilen '*burhan*' olmuş ve onun masumiyetini ortaya koymuştur.

Eğer bu tür bir uyarı yapılmamış olsaydı, Hz. Yusuf, Zeliha (Züleyha)'yı tacizinden vazgeçirmeye ve şerrinden korunmaya çalışırken yakalanacaktı. Bu da muhtemelen hem kendisini aklamayı zorlaştıracak hem de daha şiddetli cezaya maruz kalmasına neden olacaktı.

D- YUSUF SURESİ 24. AYETTEKİ 'HEMME' FİİLİNE MEALLERDE YÜKLENİLEN ANLAMLAR

Türkçe meallerde, Kur'an-ı Kerim'de sülasi ve rubai kalıptan türetilen '*hemme*', '*hemmet*', '*hemmû*' ve '*ehemmet*' fiillerine, 'ihtimam gösterme, meyletme, (Bkz. Cevdet Paşa, 1928: 215) niyet kurup kastetme, yeltenme, (Bkz. Çantay, 1984: I/350; Yavuz, 1977: 67, 67,110, 200, 239, 468; Ateş, 1977: 95, 108, 187, 198, 466) yüz tutma, azmetme, kalkışma, (Bkz. Özek vd., 1993: 65, 95, 108, 187, 198, 237, 466; Altuntaş ve Şahin, 2009: 65, 108, 187, 466; Koçyiğit, 1999: 108, 187, 198) isteme, etmediklerini bırakmama, bir işe girişmek, uyup gitme ve uğraşmak' (Bkz. Şener vd., 2009: 65, 187, 198, 237, 466) gibi anlamlar verilmiştir. Sadece bir ayette yer alan '*ehemmethüm*' şeklindeki rubaî yapıdaki kullanıma ise 'derdine düşme, (Bkz. Cevdet Paşa, 61; Şener ve Yıldırım, 69) kurma (Bkz.

Çantay, I/159) ve kaygılanma' (Bkz. Özek vd., 69; Altuntaş ve Şahin, 69) gibi kısmen farklı anlamlar verilmiştir.

Daha yakından bakıldığında, meallerde '*hemmet bihi*' ve '*hemme biha*' fiillerine 'niyetlenme, (Bkz. Yavuz, 239) arzu etme, (Bkz. Ateş, 237) istek duyma, (Bkz. Altuntaş ve Şahin, 237) niyete alma, (Bkz. Koçyiğit, 237) koynuna almayı aklına koyma ve yapmaya da azmetme, uyup gitme' (Bkz. Şener ve Yıldırım, 237) gibi anlamlar verilmiştir.

Rubaî yapıdaki '*ehemmethüm*' fiiline verilen 'derdine düşme ve kaygılanma' gibi anlamların, hem sözlük anlamı ve hem de tefsirlerde yapılan yorumlar çerçevesinde '*hemmet bihi*' ve '*hemme biha*'da verilmesi mümkün olmasına rağmen, tercih edilmemiştir. Bütün dikkatler, '*levlâ en reâ burhâne rabbih*' (eğer Rabbinin burhanını görmeseydi) şart cümlesine teksif edilip kalmıştır.

E- YUSUF SURESİ 24. AYETTEKİ 'HEMME' FİİLİNE YÜKLEDİĞİMİZ ANLAMLAR VE MEAL ÖNERİMİZ

Yapılan meal çalışmalarında, Yusuf suresi 24. ayette yer alan '*hemmet bihi*' ve '*hemme biha*' şeklindeki fiillere "meyletti, istek duydu" gibi anlamların tercih edilmiştir. Fakat anlam çerçevesi içerisinde yer almasına rağmen, aynı fiilin "üzme, üzülmeye, endişelenme ve endişelendirme" gibi anlamları dikkate alınmamıştır. Oysaki her iki fiile "meyletti, istek duydu" anlamının verilmesi kadar, '*hemmet bihi*'ye 'meyletme'; '*hemme biha*'ya da 'üzülme ve endişelenme' şeklinde bir anlam verilmesi mümkündür (Bkz. Wehr, 1032; Bealbekî, 1210; Mutçalı, 967-968; İbn Manzur, XII/619-623; İbrahim Mustafa vd., 995; el-Yesûî, 872). Bunu test etmenin yolu da siyak ve sibak eşliğinde Yusuf suresi 23-25. ayetleri birlikte değerlendirmekten geçmektedir. Zira düğümü çözecek olan hususlar, burada şu şekilde açıkça yer almaktadır.

Bunlardan birincisi, 23. ayette murat almak amacıyla kapıları iyice kapatıp, "*haydi gel*" çağrısını yapan kadına, Hz. Yusuf'un "*(hâşâ), Allah'a sığınırım; zira kocanız benim efendimdir, bana iyi davrandı. Gerçek şu ki, zalimler iflah olmaz*" diye cevap vermesidir. Bu ayette Hz. Yusuf'un, 'böyle bir şey yapmaktan Allah'a sığınırım; asla efendime ihanet edemem ve hukuku çiğneyenler asla iflah olmaz' demek suretiyle kendisine yapılan davete olumsuz bir tavır takındığı belirtilmiş bulunmaktadır.

İkincisi, Hz. Yusuf'a burhanın gösterildiğinin (Yusuf: 12/24) haber verilmesidir. Buradaki 'burhan', hemen bir sonraki ayette belirtildiği gibi Zeliha (Züleyha)'yı meykinden caydırmaya çalışmakta olan Hz. Yusuf'a gelmekte olan tehlikenin haber verilip, hemen odadan dışarıya çıkması için kapıya yönelmesinin emredilmesi ve orada masumiyetini ispat edebilecek bir karşılaşmanın sağlanmasıdır. Cereyan eden hadiseyi bu şekilde anlamak, hem siyak-sibaka hem de "*kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için böyle yaptık*" (Yusuf: 12/24) ayetine uygun düşmektedir.

Üçüncüsü, "*şüphesiz o, seçilmiş kullarımızdandı*" (Yusuf: 12/24) ayetinde yer alan beyandır. Burada da yine Hz. Yusuf'un, muhlis bir kul olduğu ve onu bu özelliğinden dâhili ve haricî hiçbir dürtünün saptıramayacağı beyan edilmektedir.

Dördüncüsü de "*muhakkak ki Allah ve melekleri, Peygambere salât ederler. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin ve tam bir teslimiyetle selam verin*" (Ahzab: 33/56) ayetinde Allah'ın salâtı, rahmet edip kulunun şanını yüceltme; meleklerin salâtı, Hz. Peygamberin şanını yüceltme ve müminlere bağış dileme; müminlerin de salâtı, duâ ve Peygamberine salatu selam getirip, saygı göstermedir (Bkz. Özek vd., 245; Çantay, II/752-755) denmiştir. Bu ayette yer alan her fail için 'salat' kelimesinin ayrı anlamda kullanıldığı beyan edilirken, aynı şekilde '*hemmet bihi*' ve '*hemme biha*' fiilinin de farklı anlamlarda kullanılmış olması mümkündür.

Durum böyle olmasına rağmen, işi mecrasından çıkaran yorumlara teslim etmek suretiyle peygamberlerin risalet öncesi ve sonrası ismet ve masumiyetleri (korunmuşlukları) görmezlikten gelinmiş ve “burhan” kelimesine birbirinden farklı anlamlar yüklenmiştir. (Bkz. et-Taberî, XVI/35-37) Böylece verilmek istenen mesaj, yorumlar arasında yıpratılmıştır. Beraberinde de peygamberlerin risalet öncesi ve sonrası hayatlarının koruma altında olduğu ve yapacakları göreve uygun olmayan bir anlayış ve yaşayışa izin vermeyen ilahî bir zırh içinde bulundukları gözardı edilerek sıradanlaştırmış ve bu tür bühthanlara, muhatap kılınır olmuşlardır.

Bu hususta Ahmed b. el-Mübârek şöyle diyor: Ümmî mürşidim Abdulaziz ed-Debbâğ’a Hz. Yusuf’un, o kadına kast ve niyet ettiği şey neydi diye sordum. O da şu cevabı verdi: Onu dövmekti. Bunun üzerine kendisine bazı müfessirlerin bu bapta zikrettikleri hususları açtım. Bunları şiddetle reddederek dedi ki: o zaman peygamberlerin masumiyeti nerede kaldı? Veliye bile bir fetih (açılma) vakî olduğu zaman, Allah onun yetmiş iki zulmet damarını söküp atar. Bu damarların bir kısmından yalan, bir kısmından kibir, bir kısmından riya, bir kısmından dünya muhabbeti, bir kısmından şehvet ve zina duygusu ve bir kısmından da çeşitli kötülükler hâsıl olur. Veliyyullah hakkında keyfiyet böyle olunca, ismet sıfatıyla muttasıf olan bir peygamberin nasıl olmasının lâzım geldiğini düşün (Çantay, I/350, 34 nolu dipnot).

Fahreddin Razî de bu bağlamda şöyle bir beyanda bulunmuştur: Hz. Yusuf’a nispet edilen bu tür bir masiyet, günahların en çirkinidir. Böyle bir günah en fasık kimselere bile nispet edilse, onlar da bundan rahatsız olurlardı. O halde Allah’ın mucizelerle desteklediği, kötülük ve fuhuştan berî kıldığı bir peygambere, böyle bir bühthan nasıl isnat edilebilir? Üstelik risalete yakışmayacak hususlardan uzak tutulduğu belirtilirken, Hz. Yusuf’a isnat dilen masiyetin en büyük ve en çirkin fuhşiyattan olduğuna da şüphe yokken, bu durumdaki bir kişiyi âlemlerin Rabbinin tebrîe etmesi (temize çıkarması) hiç mümkün olur mu? Ayrıca bu şekilde kötü bir kasıt, Hz. Yusuf’tan sadır olsaydı, “ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırdık” (Yusuf-24) ayetinin ne anlamı kalırdı? Kaldı ki bu ayet, onun günahsızlığına delâlet etmese bile en azından büyük bir methu senada bulunmaktadır. Her halde bir kişinin büyük bir masiyete yöneldiğine işaret edip, arkasından da onu övmek, Allah’ın hikmetine hiç uygun düşmez. Zira böyle bir şeyin olması, bir sultanın tebaasından bazı kişilerin ayıp ve kusurlarını ortaya döküp, akabinde de onları överek göklere çıkarması kadar abes ile iştigal olurdu. İşte durum, bu kadar açık (er-Razî, XVIII/440) ve Hz. Yusuf’un da bu mânâda o kadar masum ve bir o kadar da muhlis bir kul olduğu ortadadır.

Yapılan bu değerlendirmeler eşliğinde, ayetlerin kendi içindeki ve birbirleriyle olan bağlam ilişkilerini göz önünde bulundurarak, Yusuf suresi 24. ayete dair şöyle bir meal önerisinde bulunmak istiyoruz:

“Kadın ona gerçekten meyletmişti. Yusuf da onun meylerinden dolayı üzülüp endişelenmişti. Rabbinin burhanını görmeseydi, üzülüp endişelenmeye (ve onu meylerinden vazgeçirmeye) devam edecekti. Kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için böyle yaptık. Şüphesiz o, ihlâşlı kullarımızdandı” (Yusuf: 12/24).

SONUÇ

Bir dilden, diğer bir dile tercüme yapmak ve meal hazırlamak oldukça zor ve dolayısıyla yorucu bir iştir. Hele bu Kur’an-ı Kerim ise, iş daha da zorlaşmaktadır. Zira bu, ilâhî kelâmı mefhumundan hiçbir şey kaybettirmeden, beşerî lisana aktarmaya çalışmaktır. Onun için âlimler bu tür çalışmalara senelerini, hatta ömrünü vakfetmiş ve bundan da engin bir zevk almışlardır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde Kur’an-ı Kerim’i doğru bir şekilde anlama ve onunla hayatı anlamlandırılabilme hususundaki çalışmalar devam etmekte ve gelecekte de bunun böyle olacağı anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde üzerinde durduğumuz Yusuf suresi 24. ayet için de durum böyledir. En ufak bir yanlış anlamaya kapı aralaması muhtemel olan her hangi bir hususa imkân vermemek için gayret sarf etmek icap etmektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim, her zaman ve mekânın idrakine hitap eden bir kitaptır. Dolayısıyla geçmişteki çalışmaları esas alarak, onu anlama ve yorumlamada gerekli güncellemelere gidilmesi uygun olacaktır. Aksi takdirde o, tarihin belli bir dönemine ve belli bir bölgesine hapsedilmiş olacaktır.

Biz de bu meyanda küçük bir katkıda bulunma arzusuyla Yusuf suresi 24. ayet için bir meal önerisinde bulunduk ve bunun, söz konusu ayetin içinde yer aldığı ayetler gurubunun bağlamına uygun düştüğü kanaatine vardık. Şöyle ki:

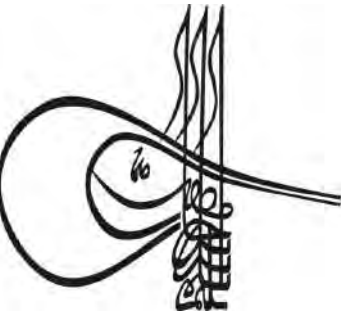
Evinde bulunduğu kadın, onun nefsinden murat almak istedi. Kapıları iyice kapattı ve “haydi gel” dedi. O da “Allah’a sığınırım; zira kocanız benim efendimdir, bana iyi davrandı. Gerçek şu ki, zalimler iflah olmaz” dedi. (23) Kadın ona gerçekten meyletmişti. O da onun meykinden dolayı üzülüp endişelenmişti. Rabbinin burhanını görmeseydi, üzülüp endişelenmeye (ve onu meykinden vazgeçirmeye) devam edecekti. Kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için böyle yaptık. Şüphesiz o, ihlaslı kullarımızdandı. (24) İkiisi de kapıya doğru koştu. Kadın onun gömleğini arkadan yırttı. Kapıyı açınca, kadının kocasıyla karşılaştılar. Kadın, ailene kötülük yapmak isteyeninin cezası, zindana atılma ya da elem veren bir azaptan başka ne olabilir ki dedi. (25) Yusuf da esas o, benim nefsimden murat almak istedi dedi. Kadının akrabasından (olaya) şahit olan birisi de eğer (Yusuf’un) gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru; (Yusuf) yalan söylemiştir. (26) Yok eğer (Yusuf’un) gömleği arkadan yırtılmış ise, kadın yalan; (Yusuf) doğru söylemiştir dedi. (27) (Gömleğinin) arkadan yırtılmış olduğunu görünce, bu sizin tuzağınızdır. Şüphesiz tuzağınız büyük ve giriftir dedi. (28) (Yusuf: 12/23-28)

KAYNAKÇA

- Abdülhakî, Muhammed Fuad. (1982). *Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyyeh.
- Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer. (2009). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yay.
- Ateş, Süleyman. (1977). *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi Yay. ve Dağt.
- Bealbekî, Ruhi. (1995). *al-Mawrid a Modern Arabic - English Dictionary*. Beirut: Dar el-İlm lilmalayin.
- Beydâvî, Nasıruddîn Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. (H. 1418). *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*. (Tahk: M. Abdurrahman el-Mer'âşlî). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Cevdet Paşa, Ahmed. (1928). *el-Beyan fî Ayâtî'l-Kur'an (Türkçesiyle Birlikte Kur'an-ı Kerim)*. İstanbul: Ahmet Türk Neşriyat Yurdu.
- Çantay, Hasan Basri. (1984). *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*. İstanbul: İslam Mecmuası Hediyesi.
- Danâvî, Sa'dî ve Malik, Cozif. (2007). *Mu'cemü'l-Müterâdifât ve'l-Eddâd*. Lübnan: Müessesetü'l-Hadîseh li'l-Kitab.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. (2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sünneh (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeh.
- Halid, Vehîbe ve Suad, Deymâ. (ty). *Kamûsu't-Tâlib fî'l-Müradîfât ve'l-Eddâd*. (yy): Daru'r-Ruqa.

- Hamdûn, Ğassan. (1993). *Min Nesemâti 'l-Kur'ân Kelimât ve Âyât*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeh.
- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. (H. 1415). *Lübâbü't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl*. (Tahk: M. Ali Şahin). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeh.
- Hımsî, Muhammed Hasan. (ty). *el-Kur'an-ı'l-Kerimu Tefsîr ve Beyân mea Esbabi'n-Nuzûli li's-Suyûtî mea Fehârisin Kâmileh li'l-Mevadî ve'l-Elfâz*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-Reşîd.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemaleddin. (H. 1414). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Atıyye el-Endülüsi, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Abdurrahman. (H. 1422). *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Azîz*. (Tahk: Abdusselam Abduşşâfi Muhammed). Dâru'l-Beyrut: Kitabi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. (1999). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. (Tahk: Samî b. Muhammed Selameh). Riyad: Dârun Tayyibeh li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr, (1990). *Mu'cemü'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İsa, Abdülcilil. (H. 1381). *el-Mushafü'l-Müeyesser*. Mısır: Dâru'l-Kalem.
- Koçyiğit, Talat. (1999). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi Yay. ve Dağıtım.
- Mazherî, Muhammed Senâullah. (H. 1412). *et-Tefsîru'l-Mazherî*. (Tahk: Ğulâm Nenî et-Tûnusî). Pakistan: Mektebetü'r-Reşidiyyeh.
- Mutçalı, Serdar. (2012). *el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Hadîs (Arapça-Türkçe Sözlük)*. İstanbul: Dağarcık Yay.
- Özek, A., Karaman. H., Turgut. A., Çağrıci. M., Dönmez. İ. K. ve Gümüş, S. (1993). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları.
- Razî, Fahrüddin. (H. 1420). *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Sabûnî, Muhammed Ali. (1997). *Safvetü't-Tefasir*. Kahire: Dâru's-Sabûnî li't-Tıba' ve'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Şener, A., Sofuoğlu, C., Yıldırım, M. (2009). *Yüce Kur'an ve Açıklamalı -Yorumu ve Meâli*. İzmir: Tibyan Yay.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (2000). *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*. (Tahk: A. Muhammed Şakir). Kahire: Müessesetü'r-Risale.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. (1975). *Sünenü't-Tirmizî*, (Tah. ve Ta'lik: A. Muhammed Şakir ve Ark.). Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elnânî el-Halebî.
- Vehbi, Mehmet. (1979). *Büyük Kur'an Tefsiri (Hülâsâtü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an)*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Wehr, Hans. (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: (Edited by J. Milton Cowan). Spoken Language Services, Inc.. Third Edition.

-
- Yavuz, A. Fikri. (1977). *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi*. İstanbul: Sönmez Yay.
- Yesûî, el-Ebu Luis Ma'luf. (1973). *el-Müncid fî'l-I'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr. (H. 1407). *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Kemal POLAT –
Doç. Dr. Ali SELÇUK

This article was checked by iThenticate.

YAHUDİLİKTE SAVAŞ KURALLARI VE SAVAŞLA İLGİLİ YAKLAŞIMLAR*

Sami KILIÇ** - Abdullah ALTUNCU***

ÖZET

Yahudiler, Mısır'dan Musa peygamberin öncülüğünde çıkışlarından itibaren Hâkimler ve Krallar dönemi başta olmak üzere tarihin birçok döneminde Ortadoğu'daki savaşların merkezinde yer almışlardır. Yahudilikte savaşların kaynağı, amacı ve kuralları, kutsal metinlerde yer alan vaat edilmiş toprakların ele geçirilmesi ve korunması ile ilgili ifadelerde belirtilmektedir. Genel olarak Yahudilikteki savaş ile ilgili kural ve yaklaşımlar, Musa peygamber döneminden itibaren oluşmaya başlamıştır. Ayrıca, kutsal metinlerin yorumu niteliğinde olan dini otoritelerin görüşleri, savaşların amaçlarını ve kurallarını detaylandırmaktadır. Bu manada Yahudilikte savaş, Milhemet Mitsva ve Milhemet Reşut olarak ikiye ayrılmaktadır. Bununla birlikte Yahudi kutsal metinlerine göre bu kuralların dışında hareket edilmesi, Yahudiler açısından birçok olumsuz durumun yaşanmasına, savaşlarda yenilgiye ve elde edilen toprakların kaybedilmesine neden olmuştur. Diğer taraftan Yahudilerin tarihi süreç içerisinde karşılaştıkları bazı toplumsal olay ve kriz dönemleri, yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımlar ise Yahudilikteki Tanrı anlayışı, sürgün, diaspora, mesih beklentisi ve altınçağ dönemi gibi kavramlar etrafında şekillenmiştir. Bu makalede, Yahudilikte dini ve sosyal hükümlerin belirlendiği dönem olarak kabul edilen kutsal metinler döneminde ortaya çıkan savaşla ilgili kurallar ve yaklaşımlar Tanah pasukları etrafında incelenerek ele alınacaktır. Makale verileri, dökümantasyon tekniğiyle elde edilmiş ve deskriptif metot kullanılarak Dinler Tarihi açısından değerlendirilmiştir. Böylece Ortadoğu merkezli savaşlarla ilgili olgu ve gerçekliklerin anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

* Bu makale, 28-30 Mayıs 2015 tarihleri arasında Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen “Dünden Bugüne Uluslararası Orta Doğu Sempozyumu”nda, “Yahudilikte Savaş Kuralları” başlığı ile sunulan bildiriden derlenmiştir.

** Prof. Dr. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı-Dinler Tarihi Bilim Dalı, El-mek: skilic959@gmail.com

*** Arş. Gör. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı-Dinler Tarihi Bilim Dalı, El-mek: a.altuncu@hotmail.com

Anahtar Kelimeler: Milhemet Mitsva, Milhemet Reşut, Savaş, Ortadoğu, Mesih

WAR RULES AND APPROACHES ABOUT WAR IN JUDAISM

ABSTRACT

The Jews have always been in the center of the wars in the Middle East in many periods of history since their Exodus from Egypt under the leadership of Moses, mostly during the Period of Judges and Period of Kings. The sources and rules of war in Judaism are expressed in the statements about the recapturing and protecting the promised lands mentioned in the holy scriptures. In general, the rules and approaches about war in Judaism were formed as of the period of the prophet Moses. In addition, the viewpoints of religious authorities, which are the interpretations of these scriptures, provide details on the purposes and rules of wars. In this sense, war is divided into two as *Milhemet Mitsva* and *Milhemet Reşut* in Judaism. In addition, according to the holy scriptures of Judaism, not acting in agreement with the rules caused that Jews experienced many negative events, and lost wars and the holy lands in the past. On the other hand, some social events and crises experienced by Jews in history caused that new approaches emerged in time. These new approaches have been shaped around the god perception in Judaism, exile, the expectation of a Messiah, and the expected golden age. In this review, the wars and approaches about war that emerged during the Holy Scriptures Period in Judaism, which is considered as a period in which religious and social judgments were defined in Judaism, will be investigated in the light of the Tanah Pasuks (i.e. the verses of the Tanah). Using descriptive methodology, the study examines the data, collected via documentation, from the perspective of the History of Religions. In this way, it is aimed that the study will contribute to the understanding of the phenomena and realities about wars centered in Middle East.

STRUCTURED ABSTRACT

According to Tanah, the god of the Israelites, Jehovah, was on the side of the sons of the prophet Abraham at any stage until they reached the promised land from Egypt, and had a supporting attitude for them in all their troubled times, and meanwhile, had a violent and destroying attitude against their enemies. In addition, it is also observed that all the events that happened after the Exodus were a part of the plan determined by god. God, who helped these people who were proceeding under the leadership of Moses, whenever they needed, also gave various orders to avoid all the possible drawbacks that might prevent the Israelites from reaching the promised land.

The orders being given by god ensured that the proceeding of the Israelites and the wars that occurred were considered as sacred. It is understood that the Israelites are in the expectation that divine

assistance will help them in all activities on the road to this purpose. On the other hand, Moses was given the required orders in detail and the Israelites were ordered to obey them in a strict manner caused that this perception emerged in the minds of people.

In the wars, several religious symbols were shared by Jews. The trumpets that were blown during the wars by Kohens were considered as the indicator showing that the wars were made in the name of Jehovah, and it was believed that the holy was won in this way with the help of god. Similarly, another sacred symbol was the “Ark of the Covenant” and it was believed that this symbolized that god was in the side of the Israelites in the battlefield. The “Ark of the Covenant” contained the 10 Commandments plates that were given to Moses, and was carried in all battlefields as a sacred relic and a symbol of the wars.

The general rules about war in Judaism were shaped during the last periods of the lives of the Israelites in the desert. These orders remind them of the approaching wars that would take place in the following years. The whole of the 27th *Perek* of *Devarim*, which is the last book of Tora, consists of the rules and orders. The special religious orders and judgments given to the nation of Keenan living in the promised lands caused that two different types of war emerged in Judaism; *Milhemet Mitsva* (the ordered war) and *Milhemet Reşut* (the war that depends on desire). The war “*pasuks*” in the Tanah were interpreted by the religious authorities according to the type of the war, and thus, the information in the religious texts were made to become systematic. *Milhemet Mitsva*, which is the compulsory was in Judaism, has different properties. In Tora, the wars ordered to the Jews by the god Jehovah are considered as “divine” and therefore are sacred, and are classified as compulsory wars. The purpose of these wars is to capture the promised lands and to protect the physical and spiritual lives of the Jews are protected. However, in this war, which may be started by a king or leader that represent the Jews, it is compulsory that everybody who is devoted to Tora and who had the identity of a Jew, takes place. The 7 Keenan nations mentioned in Tanah, all of the wars made against *Midyan* and *Amaleks* are mentioned in *Milhemet Mitsva*. The *Milhemet Reşut*, which is the other type of war, happens as depending on desire. These types of wars made be made within the limits set by Tora. The expansion of the lands, increasing the power, and obtaining trophies were among the reasons of the wars. Participating in these wars was only valid for soldiers, and ordinary people were exempt from wars.

When Nebuchadnezzar captured Jerusalem in 587 B.C., tore down the Shrine, and banished the Jews from this city to Babylon, the Jews experienced profound changes in religious, social and military issues with the influence of the collapse and banishment. The collapse of the Shrine, which was considered as “untouchable” by the Jews, and the collapse of the kingdom of David, which was considered as “indestructible”, caused that the Jews accepted the banishment. All the other prophets that were sent after the collapse of the kingdom mentioned a figure with the name *Masiah*, who was considered as “the savior” in the face of great distresses experienced. These *Pasuks*, which came to the forefront during bitter distress times throughout the Jewish history, kept their innovative features alive due to the continuing distress and

problems in history. According to this *Mitos* in which Eschatological themes were examined, Messiah, who would be a descendant of King David, would grant the Jews the old glory in the times of David and Suleiman. The kingdom of god in Jerusalem will continue forever. This expectation has reached to such a serious extent that Ibn Meymun included them among the belief principles consisting of 13 items. Some Messiah movements that ended up with failure caused that the approaches about wars were changed, and there appeared some prejudices about the claims on Messiah. Each uprising in the face of violence caused that the belief in Messiah was revived again among the Jews; however, due to the failed riots, the Jews received oppression and violence.

In addition, the riots that failed also reduced the desire of the Jews for starting a holy war. During the following periods, many movements emerged, and only presented the “re-establishment of the Shrine” to the people around them. As a matter of fact, these hard times in the Jewish history expected from the future Messiah to establish “a divine kingdom” and “an eschatological empire”. The Jews had prejudices about the emerging Messiah movements because of the failures during the riot times, and said that the arrival of the real Messiah was delayed due to these movements. For this reason, in further centuries, many Messiah movements were blamed with being false, and the Jews waited during all these periods.

Keywords: Milhemet Mitsva, Milhemet Reşut, War, Middle East, Messiah

Giriş

Ortadoğu, tarih boyunca büyük savaşların yaşandığı bir bölge olmuştur. Egemenlik iddiasında bulunan bütün siyasi otoriteler, Ortadoğu'ya hâkim olmayı amaçlamışlar ve güçlü bir iktidara sahip olabilmek için bu coğrafyanın kendi denetimleri altında bulunması gerektiğine inanmışlardır. Diğer taraftan, çeşitli dini metinlerde yer alan önemli kutsal mekânların bu coğrafyada bulunması, Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar açısından bölgenin cazip hale gelmesini sağlamıştır. Bunun bir sonucu olarak, bölgenin korunması gerektiği inancından hareketle, geçmişten günümüze söz konusu din mensupları arasında çeşitli çatışmalar meydana gelmiştir. Bu çatışmanın taraflarından birisi de Yahudilerdir.

Yahudilerin tarih sahnesindeki etkin varlığı, genel olarak Musa peygamberin öncülüğünde Mısır'dan çıkışla birlikte başlamaktadır. Mısır'dan çıkış tarihi olan MÖ. 13. yüzyılın başlarından 20. yüzyıl modern dönemine kadar gelen bu sürede, Yahudi tarihinde büyük savaşlar, sürgün ve yıkımlar, esaret ve dağılma yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Kenan topraklarını ele geçirme amacıyla başlayan ve günümüze kadar devam eden savaş, şiddet ve çatışma ortamı, Yahudi tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bununla birlikte Yahudilerin vaat edilmiş topraklarla olan ilişkileri, kutsal metinlerinde yer alan savaşla ilgili *pasuklara*¹ da yansımıştır.

Çoğu akademisyen, Yahudi tarihinin kriz dönemlerinden oluştuğunu söylemektedir. Kaos ve kargaşa süreçleri, tarihin her aşamasında ve birbirinden ayrı coğrafyalarda Yahudilerin karşısına

¹ Tanah'ta yer alan ve *sof pasuk* adındaki özel işaretlerle ayrılan her bir cümleye pasuk denilmektedir (Besalel, 2001, C. 2, s. 478).

çıkıştır (Ruderman, 2013, s. 101). Yaşamış oldukları bütün zorluklara rağmen dini metinler de, Yahudi zihniyetini kutsal savaş ve tanrısal mücadele ile şekillendirmeye devam etmiştir. Bununla birlikte Yahudiler, varlıklarını ve kimliklerini muhafaza etmeyi bir başarı olarak görmüşler ve bunun yalnız *Tora*'ya² bağlılıkla mümkün olduğunu belirtmişlerdir (Rabkin, 2014, s. 64, 146). Bu bağlamda Yahudi tarihinin ilk dönemlerinden itibaren savaşla ilgili bir yaklaşım oluşmaya başlamıştır.

1. Mısır'dan Çıkıştan Kral Süleyman Dönemine Kadar Oluşan Savaşla İlgili Kural ve Yaklaşımlar

Yusuf peygamberin Mısır'a gelişinden itibaren yaklaşık olarak dört yüz otuz yıl boyunca bu topraklarda yaşayan İsrailoğulları, devlet yönetiminde yüksek derecedeki görevlerden köleleştirilmeye doğru giden bir sürecin içerisinde olmuşlardır. En ağır işlerde çalıştırılan, insani haklarını sorgulayamayacak derecede dışlanan ve erkek çocuklarının öldürülmesine kadar ileri gidilen bu dönem, İsrailoğulları'nın var olma ile yok olma arasında gidip geldikleri ve Mısır yönetimi tarafından şiddetin her türlüyle karşı karşıya bırakıldıkları bir dönem olmuştur (Batuk, 2008, s. 161). İsrailoğulları'nın Musa peygamber öncülüğünde Mısır'dan çıkarak vaat edilmiş topraklara doğru ilerleyişleri böyle bir ortamda gerçekleşmiştir. Tanrı'nın İbrahim peygamberle yapmış olduğu antlaşmanın bir sonucu olarak ifade edilen bu topraklar ise bizzat Tanrı tarafından belirlenmiştir.³

Tanah'a göre, İsrailoğulları'nın tanrısı Yahve, Mısır topraklarından vaat edilen bu ülkeye ulaşmaya kadar her aşamada İbrahim peygamberin kutsanmış evlatlarının⁴ yanında yer almış, onların karşılaşmış oldukları tüm sıkıntılarda kendileri için koruyucu ve şefkat dolu, düşmanları için ise şiddetli ve yok edici bir tavır içerisinde olmuştur.

İsrailoğulları'nın vaat edilmiş topraklara ulaşması, Tanrının, bu kavimden daha fazla benimsediği bir konu haline gelmiştir. Nitekim Musa peygamberin etrafındaki insanların daha ilk sıkıntılı durumda kendisine başkaldırdıkları ve içerisinde bulundukları durumu kabullenemedikleri, "Mısır'da mezar mı yoktu da bizi çölde ölmeye getirdin" (Şemot, 2004, 14:11) şeklindeki feryatlarından anlaşılmaktadır. Firavun'un (Paro) çocuğu başta olmak üzere Mısır'da ilk doğan çocukların (behor) ve hayvanların ilk yavrularının –İsrailoğulları'nın çıkışına izin verilmesi için bir uyarı olarak- bir gecede ölmesine rağmen Firavun'un İsrailoğulları'nı takip etmesi, Yahve tarafından kendisine bir savaş açma olarak görülmüştür (Şemot, 2004, s. 144). Yahve'nin İsrailoğulları'nı bu derecede sahiplenmesi, Musa peygamberin "Korkmayın!... Tanrı sizin için savaşacak; ama siz sessiz olun!" (Şemot, 2004, 14:13-14) şeklindeki ifadesinde de görülmektedir. İsrailoğulları'nı, geçmeleri için Kızıldeniz'de bir koridor açarak kurtaran Tanrı, onları sıkıştırdığını zanneden Firavun'u da burada yok etmiş, İsrailoğulları ise Tanrı'nın kendileri için etken bir güç olduğunu burada görmüşlerdir. Karşılaşmış oldukları bu tanrısal yardımın sonucunda da "Aşem⁵ (Rab), savaş ustasıdır" (Şemot, 2004, 15:3) şeklinde şarkılar söylemişlerdir.

² Kutsal kitaplarda "Eski Ahit" olarak adlandırılan bölüm, Yahudi dini literatürünün yazılı kısmını oluşturmakta ve *Tanah* kelimesiyle isimlendirilmektedir. Yahudi geleneğine göre *Tora*, Tanah'ın ilk beş kitabıdır. Tanrı tarafından Musa peygambere yazdırıldığına inanılan *Tora*, *Bereşit*, *Şemot*, *Vayikra*, *Bamidbar* ve *Devarim* kitaplarından oluşmaktadır (Besalel, 2001, C. 3, s. 713, 738; Gündüz, 1998, s. 358, 371).

³ O gün, Tanrı Avram'la bir antlaşma yaptı ve "Mısır'daki Nehir'den, büyük nehre –Fırat Nehri'ne- kadar olan bu ülkeyi senin soyuna verdim" dedi. "(Burası) Keni, Kenizi, Kadmoni, Hiti, Perizi, Refaim, Emori, Kenani, Girgaşi ve Yevusi (halklarının topraklarıdır.)" (Bk. Bereşit, 2002, 15:18-21).

⁴ Yahudi geleneğine göre İbrahim peygamber, Tanrı'ya inanıp ona itaat etmekle birlikte soyu kutsanmış ve müstakil bir topluluk olarak kabul edilmiş ilk İbrani atasıdır. Bununla birlikte Yahudiliğe göre bu seçilmişlik İbrahim peygamberin tüm soyunu değil, sadece İshak ve Yakub peygamberler aracılığıyla gelen nesli kapsamaktadır (Çınar, 2016, s. 252).

⁵ Bu pasukta geçen Tanrı'nın Aşem ismi, "Savaşları silahla değil, kudretli ismi ile gerçekleştirir." anlamına gelmektedir (Şemot, 2004, s. 158).

Tanah metinlerine göre, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından itibaren meydana gelen tüm olayların, Tanrı tarafından belirlenen bir planın parçası olduğu görülmektedir. Musa peygamberin öncülüğünde ilerleyen bu insanların karşılaşmış oldukları tüm sıkıntılarında yardımlarına yetişen Tanrı, vaat edilmiş topraklara ilerleme süreci içerisinde bu amacı ortadan kaldıracabilecek tüm ihtimallerin önüne geçmek için de çeşitli emirler vermiştir.

Firavun halkı salıverdiğinde, Tanrı onları, yakın olduğu için, Pelişti Yolu'na yönlendirmedi; çünkü Tanrı, halkın savaş gördüğünde fikir değiştirip Mısır'a dönmesini engellemeyi amaçlamıştı (Şemot, 2004, 13:17).

Musa peygamberin Sina dağına kutsal yasaları almak için çıktıktan sonra yaşanan olaylar, Yahve'nin, İsrailoğulları'na güvenmemesinin ve onları kendi iradeleriyle baş başa bırakmayarak sürekli bir şekilde kontrol altında tutmasının sebebini de açıklamaktadır. Musa peygamber, Sina dağından belli bir süre içerisinde dönmeyince halk, altın bir buzağı yapmış ve ona sunularda bulunmaya başlamıştır (Şemot, 2004, 32:1-35). Bütün bunlar İsrailoğulları'nın, Mısır'dan çıkmalarından itibaren karşılaşmış oldukları bütün mucizevi olaylara rağmen tam manasıyla sağlam bir inanç, güven ve teslimiyet içerisinde olmadıklarını göstermektedir. Fakat Yahudi kutsal metinlerine göre Tanrı'nın İsrailoğulları'yla yapmış olduğu bir ahit vardır ve gerek düşmanlarına karşı tanrısal yardımıyla, gerekse İsrailoğulları'nı acı dolu sıkıntı ve cezaların içerisinde bırakarak terbiye edecek ve vaat edilen gerçekleştirecektir (Bamidbar, 2007, s. 265).

Emirlerin Tanrı tarafından verilmesi, ilerleyişin ve meydana gelen savaşların Yahudiler açısından kutsal hale dönüşmesini sağlamıştır. İsrailoğulları'nın bu amaç doğrultusunda yapmış oldukları bütün hareketlerde tanrısal yardım beklentisi içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Musa peygambere, gerekli tüm emirlerin ayrıntılı bir şekilde verilmesi ve İsrailoğulları'ndan bu emirlere kesin bir şekilde uymalarının emredilmesi, bu algının ortaya çıkmasını olağanlaştırmıştır. İsrailoğulları'nı, çıkışlarından itibaren bir arada tutan tek hedef, vaat edilen topraklardır ve amaca ulaşmak ancak silahlı bir mücadele ile gerçekleşeceğinden bütün askeri faaliyetler Musa peygamber aracılığıyla gelen emirler etrafında meydana gelmiştir. Nitekim Sina dağından göç eden Musa peygamber ve İsrail halkına verilen ilk emirde “savaşa hazırlık amacı” görülmektedir.

Sen (Musa) ve Aaron (Harun), ailelerine ve atasal evlerine göre (sınıflandırıp), isim adedine göre (sayarak) tüm Bene-Yisrael toplumunun nüfusunu belirleyin. Kafa başı (sayımla), tüm erkekler (içinde), yirmi yaş ve üstündeki, (yani) Yisrael'de orduya katılabilecek herkesi, kolordularına göre (Bamidbar, 2007, 1:2-3).

Yukarıda belirtilen bu pasukta “yirmi yaş ve üstündeki” ifadesiyle orduya katılabilme ve savaşabilme çağı belirtilmiştir. Ayrıca bu emrin bildirilmesiyle birlikte İsrailoğulları'na, meydana gelecek savaşlar da haber verilmiş, birçok pasukta Yahve'nin desteğini esirgemeyeceği ifade edilmiştir (Devarim, 2009, 3:22; Yeşu, 10:14, 23:3; I. Samuel, 17:47). Bu pasuklardan en dikkat çekenlerinden birisi de “Onlardan korkma! Çünkü Tanrınız Aşem -sizin için savaşan O'dur!” (Devarim, 2009, 3:22) şeklindedir. Yine Sina dağında verilen borazanlarla ilgili emirlerden birisi de savaşta yapılması gerekenlerden bahsederek tanrısal yardımı müjdelemiştir.

Ülkenizde, size baskı yapan düşmana karşı savaşa çıktığınızda, borazanlarla kesik sesler çalın. (O zaman) Tanrınız Aşem'in huzurunda hatıra getirilecek ve düşmanlarınızdan kurtarılacaksınız (Bamidbar, 2007, 10:9).

Kohenler⁶ tarafından savaş esnasında özel olarak çalınan borazanlar, Yahve'nin adına savaşıldığının bir göstergesi olarak kabul edilmiş, bu şekilde kutsal savaşın Tanrı'nın yardımıyla

⁶ Yahudilik'te, Levililer sınıfına mensup din adamlarına verilen isim (Gündüz, 1998, s. 221).

kazanılacağına inanılmıştır. Benzer şekilde Tanrı'nın savaş alanında İsrailoğulları'nın yanında olduğunu simgeleyen bir başka kutsal da "ahit sandığı" olmuştur. İçerisinde Musa peygambere verilen on emir levhalarının bulunduğu ahit sandığı, kutsal bir emanet olmasının yanı sıra bir savaş simgesi olarak harp alanlarına taşınmıştır (Johnson, 2001, s. 76). Ahit sandığının savaş alanında bulunmaması yenilgi sebebi olarak görülmüş, İsrailoğulları açısından kötüye giden bazı savaşlarda adamlar gönderilerek sandık getirilmiş, bu şekilde savaşın seyrinin değişeceğine inanılmıştır (I. Samuel, 4:3). Yahve'nin gücünün ve savaşların sonucuna karar verecek olan ilahi yardımın ahit sandığıyla beraber savaşacak olan ordunun üzerinde olduğu düşünülmüştür (Kaçan, 2004, s. 48-49).

Yukarıdaki pasuklarda belirtilen ifadelerle rağmen Yahudilikte Tanrı'nın, İsrailoğulları'na vermiş olduğu destek sınırsız ve bütün durumları kapsayan bir yapıda değildir. Tora'nın Şemot kitabında İsrailoğulları'nın Musa peygambere daha Mısır'dan çıkmalarından itibaren itiraz etmeye başladıkları, Tanrı'nın birçok mucize ve ikramlarına rağmen Yahve'ye güven beslemedikleri, Musa peygamber Sina dağına kutsal emirleri almak için kısa bir süreliğine çıktığında putperest inançlara yöneldikleri, Tanrı'nın ve Musa peygamberin emirlerini hafife aldıkları ve bütün bunlar nedeniyle Yahve'nin öfkesini sık sık üzerlerine çektikleri anlatılmaktadır (Bk. Şemot, 2004, 14:11; 16:3; 16:27; 17:3; 32:1-35; 16:20; 16:28). Yahudilerin, tanrı tarafından verilen emirlere karşı takınmış oldukları bu olumsuz tavır ve davranışların çeşitli sonuçları da olmuştur. İsrailoğulları'nın, Tanrı'nın zaferi vaat etmiş olmasına rağmen Kenan ülkesine karşı savaşmaktan kaçınmaları, gelen casusların sözlerinden dolayı kendilerine bir lider belirleyip Mısır'a geri dönmek istemeleri (Bamidbar, 2007, 14:4) ve Tanrı'nın daha önceki yardımlarını unutarak kendilerini yok etmek için Kenanlılarla savaşmak istediğini düşünmeleri (Devarim, 2009, 1:19-28) Yahve'nin büyük bir öfkesini çekmiştir (Devarim, 2009, 1:29-33). Bu nedenle Tanrı, Nun oğlu Yeşu ve Yefunne oğlu Kalev dışında o nesle ait bütün topluluğun vaat edilmiş topraklara girmesini yasaklamış ve kırk yıllık çöl hayatıyla cezalandırmıştır (Bamidbar, 2007, 32:13). İsrailoğulları'nın bu davranışları nedeniyle Musa peygamber de Kenan ülkesine gidememiştir (Devarim, 2009, 1:37). Yapmış oldukları hatayı anlayan Yahudiler, "Tanrı bana "Onlara (şöyle) söyle: 'Çıkmayın ve savaşmayın ki düşmanlarınızın önünde bir felaket yaşamayasınız; çünkü aranızda değilim'" dedi" (Devarim, 2009, 1:42) emrine rağmen Kenanlılarla savaşmak için yola çıkmışlar ve bozguna uğramışlardır (Devarim, 2009, 1:43-44). Yahudi kutsal metinlerine göre Yahve'nin dışında herhangi bir tanrıya meyletmemek ve putperestliğe yönelmemek, şabat kurallarına riayet etmek ve kutsal mekanlara gereken saygıyı göstermek, Tanrı'nın emirlerini dinlemek ve hükümlerini yerine getirmek sonucunda İsrailoğulları'nın yaşadığı yerlerde bolluk ve bereketin olacağı, ülkede güven ve emniyet içerisinde yaşayacakları, tehlikeli hayvanların ve düşmanların saldırılarından korunacakları ifade edilmektedir (Vayikra, 2006, 26:1-13). Fakat Tanrı tarafından gönderilen emirleri yerine getirmeme ve bunları hafife alma, Yahudi kanunlarını unutup antlaşmayı bozma sonucunda tarlalardan ürün alamayacakları (veya aldıkları ürünlerden düşmanlarının istifade edeceklerini), Yahve'nin öfkesiyle karşılaşacakları, düşmanlar tarafından bozguna uğratılacakları ve Yahudilerden nefret edenler tarafından yönetilmeye maruz bırakılacakları anlatılmaktadır (Vayikra, 2006, 26:14-26).

Yahudilikte savaşla ilgili genel kurallar İsrailoğulları'nın çöldeki hayatlarının son dönemlerinde şekillenmeye başlamıştır. Bu emirler, sonraki süreçte yapılacak olan savaşların yaklaştığını da hatırlatmaktadır. Tora'nın son kitabı olan Devarim'in yirminci *perekinin*⁷ tamamı bununla ilgili kural ve emirlerden oluşmaktadır. Dini metinlerde, Bamidbar'da geçen savaşla ilgili borazan kuralının dışında ilk savaş kuralları bu bölümde yer almaktadır. Perekteki ilk dokuz pasuk, savaş için hazırlanacak olan ordunun toplanmasıyla ilgili kurallardan oluşmaktadır. Diğer pasuklar ise savaş sırasında uyulması gereken emirlerden bahsetmektedir. Buna göre ilk olarak gerek asker sayısı bakımından gerekse teçhizat bakımından daha kalabalık ve güçlü bir orduyla karşılaşılsa bile

⁷ Tanah içerisinde yer alan ve pasuklardan oluşan müstakil bölümlere perek adı verilmektedir (Bk. Bereşit, 2002, s. 521).

korkulmaması gerektiği belirtilmektedir. Rabbin, İsrailoğulları'nın yanında olduğu, Mısır'dan çıkışta yaşananlar hatırlatılarak vurgulanmaktadır. Daha sonra *Koen Maşuah Milhama*⁸ ismi verilen bir kohenin orduya hitap etmesi emredilmektedir.⁹ Tora'ya göre kohenin orduya iki defa İbranice hitapta bulunması gerekir. Bunlardan ilki savaş için şehrin sınırlarına girildiğinde, ikincisi ise savaştan hemen önce gerçekleştirilmelidir. Sınırdaki yapılan hitapta perekin beşinci, altıncı ve yedinci pasukları okunur (Devarim, 2009, s. 422-425):

Yeni bir ev inşa etmiş, ama (henüz) onda (ikamete) başlamamış olan kim varsa, gidip evine dönsün ki savaşta ölüp de (evde ikamete) başka bir adam başlamasın. Ve bir bağ dikmiş, ama (henüz) onu kutsiyetinden kurtarmamış kim varsa, gidip evine dönsün ki savaşta ölüp de (bağı) kutsiyetinden başka bir adam kurtarmasın. Ve bir kadınla evlilik bağı kurmuş, ama (henüz) onu (tam bir eş olarak) almamış kim varsa, gidip evine dönsün ki savaşta ölüp de (kadını) başka bir adam almasın (Devarim, 2009, 20:5-7).

Bu hitap, savaş için meshedilmiş kohen tarafından normal tonda okunur ve ordu subayları tarafından yüksek sesle halka duyurulur (Devarim, 2009, s. 425). Buradaki ifadeler savaş görevinden muaf olan kimseleri belirtmektedir. Buna göre yeni bir ev yapmış fakat içerisine oturmamış, yeni bir bağ dikmiş ve ondan istifade edememiş, yeni evlenmiş fakat eşiyle birlikte olamamış kişiler sınıra kadar eşlik etmiş olduğu ordudan geri dönmek üzere ayrılır. Bununla birlikte ordunun tedarik ve ikmal ihtiyaçları ile yolların düzenlenmesi gibi görevlerden ise sorumludurlar (The Babylonian Talmud, 1936-1948, Seder Nashim, Sotah 44a). Fakat ev inşa edip yerleşen, bağ dikip istifade eden ve evlenip eşiyle beraber olan kimseler bir sene boyunca savaşla ilgili her türlü görevden muaftırlar (The Babylonian Talmud, 1936-1948, Seder Nashim, Sotah 43a). Kohenin hitabından sonra ordu subaylarının başı savaştan korkan ve yılgın kimselerin diğerlerini etkilememesi için geri dönmelerini ister. Bu istek diğer subaylar tarafından tekrarlanır ve ordu içerisinde diğerlerinin hareketlerinden ve onların yönlendirilmesinden sorumlu komutanlar atanır. Savaştan hemen önce yapılan hitapta ise üçüncü ve dördüncü pasuklar okunur:

Dinle Yisrael! Bugün, düşmanlarınıza karşı savaşa yakınsınız. Kalbiniz yılmasın, korkmayın, paniğe kapılmayın ve onların önünde kırılmayın; çünkü sizin için düşmanlarınızla savaşmak (ve) sizi kurtarmak üzere sizinle yürüyen, Tanrınız Aşem'dir (Devarim, 2009, 20:3-4).

Bu ifadeler ise savaş için mesh edilen kohen tarafından okunup, diğer kohenler tarafından yüksek sesle orduya duyurulur (Devarim, 2009, s. 425). İlk dönemlerde Yahudilerin, askeri eğitim, teçhizat, fiziksel kuvvet ve sayı açısından diğer ulusların ordularından daha zayıf olduğu belirtilmiştir. “Yılmayın, korkmayın, paniğe kapılmayın ve kırılmayın” ifadeleri aslında İsrailoğulları'nın bu dört zayıf noktasına işaret etmiştir. Pasuğun devamındaki bilgilerde ise zafer ve gücün fiziki üstünlüklere değil Tanrı'nın isteğine ve ona olan inanca dayandığı belirtilmektedir. Tanah'ta, Kral Davut'un¹⁰, zaferin kaynağı olarak kabul edilen Golyat'ı yenmesi de bu bağlamda ele alınmaktadır. Bu pasuğa

⁸ Koen Maşuah Milhama, “savaş için yağlanmış” demektir. Savaşta halkı yönetmek üzere başına kutsal yağ dökülerek meshedilmiş ve özel yetki sahibi olmuş kohen (Vayikra, 2006, s. 873).

⁹ Koen'in meshedildikten sonra insanlara kutsal bir ağızla konuştuğu ifade edilmektedir (Bk. The Babylonian Talmud, 1936-1948, Seder Nashim, Sotah 42a).

¹⁰ İslam'a göre Allah tarafından İsrailoğulları'nı uyarmak için peygamber olarak gönderilen Hz. Davut ve Hz. Süleyman, Yahudiliğe göre peygamber değil, İsrailoğulları'nı yöneten ve onların tarihteki en parlak dönemlerini yaşamasını sağlayan birer kraldır. Makalenin, Yahudilikle ilgili olması sebebiyle ifadelerin, Tanah'ta yer aldığı şekliyle ve Yahudi geleneğine göre kullanılması bilimsellik açısından daha uygun görülmüştür.

göre diğer uluslar, savaşın sonucu konusunda kendi ordularındaki kahramanlarına güvenirken, Yahudiler, Tanrı Yahve'nin desteğini ön plana çıkarmışlardır.¹¹

Perekin onuncu pasuğundan itibaren savaş esnasında uyulması gereken kurallar belirtilmektedir. Buna göre savaş için bir şehre yaklaşıldığında ilk önce barış içerisinde şehri teslim etmeleri için çağrının yapılması gerekmektedir. Çağrının kabul edilmesi, şehrin kapılarının açılıp, vergi verilmesi ve devleti ilgilendiren işlerde hizmet edilmesi şeklindedir. Burada verilen vergi Yahudilerin siyasi otorite olarak kabul edilmesini, yapılan hizmet ise ordunun toplanması sırasında harcanan emek, zaman ve maddi külfetin karşılanması sağlamaktadır. Barış teklifinin kabul edilmesi ancak bu iki şartın yerine getirilmesiyle mümkün olabilir. Bu teklif kabul edildiği andan itibaren ele geçirilen şehirde yaşayan insanların canına ve malına dokunmak yasaklanmıştır. Fakat barış içerisinde şehrin teslim edilmesi teklifi geri çevrilip karşı mücadeleye girişildiği takdirde şehrin kuşatma altına alınması emredilmektedir. Karşı mücadeleye girişilmesi kavramı, Yahudilikte girişilen bir savaşın herhangi bir sonuca ulaşmadan yarıda bırakılmamasını da kapsamaktadır. Yahudilikte şehrin kuşatılması ise bir takım kurallar içerisinde gerçekleştirilmelidir. Buna göre şehrin muhasarası en az üç gün boyunca devam etmelidir. Bu yüzden kuşatma *Şabat*'tan¹² en az üç gün önce başlamalıdır. Fakat kuşatma uzarsa can güvenliğinin öneminden dolayı şabat kuralları geçici olarak ihlal edilebilir (Devarim, 2009, s. 432-435). Ayrıca şehir içerisinde savaşma taraftarı olmayan kişilerin zarar görmemesi için şehir, üç yönden kuşatma altına alınmalı, bu kişilerin şehirden çıkmaları için uygun bir kaçış yolu bırakılmalıdır. Tora'da savaşla ilgili bu kurallara riayet edildiğinde şehrin Tanrı tarafından Yahudilere verileceği kesin bir dille ifade edilmektedir. Kuşatma sonrasında şehir ele geçirildiğinde, burada bulunan savaşabilecek durumdaki tüm erkeklerin öldürülmesi emredilmektedir. Bu şekilde Yahudilerle savaşan bu topluluğun, bir başka savaşta tekrar Yahudilerin karşısına savaş için çıkmaları engellenmeye çalışılmıştır. Şehirde yaşayan yetişkin kadın, kız ve erkek çocukları ile hayvanlar ve diğer maddi unsurlar ise ganimet olarak yağmalanabilir. Bütün bu kurallar yedi Kenan ulusu dışındaki tüm uluslar ve topraklar için geçerlidir. Fakat Kenan uluslarıyla yapılan savaşlarda, putperest inançlarının İsrailoğulları arasında yayılmasını engellemek ve Tanrı'ya başkaldırmalarını cezalandırmak için bütün canlıların yok edilmesi emredilmektedir. Bu kimseler arasında eski inançlarını bırakarak Nuh Kanunları'na uymayı kabul edenlerin ise imhanın dışında tutulacağı belirtilmektedir. Fakat bazı dini otoriteler, bu durumun savaş sırasında olmayıp bu kimselerin kendiliğinden Nuh Kanunları'nı kabul etmeleri gerektiğini ifade ederler. Bir kişinin Nuh Kanunları'na bağlı olarak kabul görmesi için de Yahudilerin onu öyle kabul etmesi şart koşulmuştur. Buna göre kişinin Nuhi olmasında üç dindar Yahudi'nin tanıklığı aranmaktadır. İmha edilmesi gerektiği belirtilen bu yedi Kenan ulusu, *Hiti, Emori, Kenaani, Perizi, Hivi, Yevusi* ve *Girgaşiler*dir. Bu uluslara mensup olan hiçbir kimsenin putperestliği bırakmadan *Erets-Yisrael*¹³ sınırları içerisinde yaşamalarına izin verilmemektedir. Bu yasak, putperestliğin İsrailoğulları arasında yayılmasını ve bazı putperestlikle ilgili inanç ve uygulamaların Yahudilik içerisinde varlığını devam ettirmesini engellemeye yöneliktir. Perekin son pasuklarında ise kuşatma sırasında kendisinden istifade edilen kaynakların gereksiz yere yok edilmesinin yasaklandığı "meyve ağaçları" üzerinden anlatılmaktadır. Buna göre savaşla ilgili teçhizat ve ekipmanın üretilmesi için öncelikle meyve vermeyen ağaçlar kullanılmalıdır. Şehrin ele

¹¹ Davut, "Sen kılıçla, mızrakla, palayla üzerime geliyorsun" diye karşılık verdi, "Bense meydan okuduğun İsrail ordusunun Tanrısı, her şeye egemen Rab'bin adıyla senin üzerine geliyorum. Bugün Rab seni elime teslim edecek. Seni vurup başını gövdenden ayıracam. Bugün Filistli askerlerin leşlerini gökteki kuşlarla yerdeki hayvanlara yem edeceğim. Böylece bütün dünya İsrail'de Tanrı'nın var olduğunu anlayacak. Bütün bu topluluk Rab'bin kılıçla mızrakla kurtarmadığını anlayacak. Çünkü savaş zaten Rab'bindir! O sizi elimize teslim edecek." (I. Samuel, 17: 45-47; The Babylonian Talmud, 1936-1948, Seder Nashim, Sotah 42b; Devarim, 2009, s. 427).

¹² Yahudiliğe göre dua, ibadet ve dinlenme ile belli yasak ve kurallar içerisinde geçirilmesi gereken ve kutsal kabul edilen Cumartesi günüdür.

¹³ Yahudiliğe göre Tanrı tarafından, İbrahim peygambere vaat edilmiş topraklar.

geçirilmesinden sonra “meyve veren ağaçlar” kaynak olarak hizmet edeceğinden dolayı kesilmemeli ve ziyan edilmemelidir (Hasanov, 2015, s. 144; Devarim, 2009, s. 434-439).

Vaat edilmiş topraklarda yaşayan yedi Kenan ulusuna özel dini hüküm ve emirler Yahudilikte *Milhemet Mitsva* (emredilen savaş) ve *Milhemet Reşut* (isteğe bağlı savaş) şeklinde iki farklı savaş çeşidinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tanah'ta yer alan savaş pasukları, dini otorite tarafından savaşın çeşidine göre yorumlanmış, böylece dini metinlerde yer alan bilgiler sistematik bir hale getirilmeye çalışılmıştır. Yahudilikte *Milhemet Mitsva* olarak isimlendirilen zorunlu savaşın farklı özellikleri bulunmaktadır. Tora'da, Tanrı Yahve'nin, Yahudilere yapılmasını emrettiği savaşlar “tanrısal” olarak kabul edildiği için kutsaldır ve zorunlu savaş sınıfına girmektedir. Bu savaşlarda vaat edilen toprakların ele geçirilmesi ve Yahudilerin fiziksel ve ruhsal yaşamlarının korunması amaçlanmaktadır. Ancak Yahudileri temsil eden bir kral veya lider tarafından çağrının yapılabileceği bu savaşta Tevrat'a bağlı olan ve Yahudi kimliğini taşıyan herkes yer almak zorundadır. Tanah'ta, geçen yedi Kenan ulusu, Midyan (Bamidbar, 2007, 31:1-24) ve Amaleklilere (Devarim, 2009, 25:17-19) karşı yapılan savaşların tümü *Milhemet Mitsva*'nın içerisinde yer almaktadır (The Babylonian Talmud, 1936-1948, Seder Nezikin, Sanhedrin 2a, 20b; Devarim, 2009, s. 422). Tarihsel dönem dikkate alındığında ise Musa peygamber öncülüğünde Mısır'dan çıkıştan itibaren Kral Davut'un İsrail krallığını kurmasına kadar geçen sürede yapılan savaşların bu uluslarla gerçekleştiği görülmektedir. Dolayısıyla bu dönem, Yahudi tarihi açısından *kutsal savaşlar döneminden* başka bir şey değildir. Bu savaşların en temel özelliği ise “hiçbir canlının” sağ bırakılmamasıdır (Albayrak, 2014, s. 37).

Musa peygamberin, yedi Kenan ulusu içerisinde yer almayan Midyanlılarla yapmış olduğu savaşta başlayan imha emirleri Kral Davut dönemine kadar devam etmiştir. Bütün canlıların yok edilmesi ve ganimet alınmaması kuralına uyulmaması ise İsrailoğulları için “tanrısal yardım”ın, “tanrısal felaket”e dönüşmesine neden olmuştur. Yedi Kenan ulusu, Midyanlılar ve Amalekliler bugün tarih sahnesinden silinmiş olsalar da Tora'nın 613 *mitzvotundan* (farz olan hükümlerinden) birisi de “Amaleklilerin yapmış oldukları kötülükleri unutmamak” ve “köklerini tamamen kazıyınca kadar onlarla savaşmak”tır (Adam, 2002, s. 26). Bu uluslara karşı yapılan savaşların yanı sıra, zaten başlamış bulunan bir saldırıya karşı verilen savunma savaşı da bu grup içerisinde yer almaktadır. Bu savaşa girişilmesinde ise *Sanhedrin*'den¹⁴ izin almak gerekmemektedir. Ayrıca bütün muafiyetler de zorunlu savaş içerisinde ortadan kalkar ve bütün Yahudiler, bu savaşta görev almak zorundadır (The Babylonian Talmud, 1936-1948, Seder Nezikin, Sanhedrin 20b; Albayrak, 2014, s. 50).

Milhemet Reşut olarak isimlendirilen savaş çeşidi ise isteğe bağlı olarak gerçekleştirilmektedir. Bu savaşlara ancak Tevrat'ın belirlediği sınırlar içerisinde girilebilir. Toprakların genişletilmesi, gücün arttırılması ve ganimet elde edilmesi gibi amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilmektedir. Bu savaşa katılım sadece askerler için geçerli olmakta, halk bundan muaf tutulmaktadır. Kral ya da Yahudileri temsil eden bir liderin talep ettiği bu savaşın meşruiyet kazanabilmesi için kuruluşundan itibaren *Sanhedrin*'den izin alınması ve bu kararın halk tarafından onaylanması gerekmektedir (The Babylonian Talmud, 1936-1948, Seder Nezikin, Sanhedrin 20b; Devarim, 2009, s. 422; Albayrak, 2014, s. 50).

Musa peygamber döneminde, yukarıdaki savaş kuralları belirlenmekle birlikte, işlenen günahlar nedeniyle kırk yıllık çöl hayatı yaşanmış ve o neslin vaat edilmiş topraklara ulaşmalarına izin verilmemiştir. Bu dönem aynı zamanda İsrailoğulları açısından eski inançlara yönelme, itaatsizlik gösterme ve zorluklar karşısında sabır göstermeme gibi tüm olumsuz davranışların ortadan

¹⁴ II. Mabet döneminde oluşan ve 71 kişiden oluşan karar yetkisine sahip kurul ve dini mahkemeler (Bk. Besalel, 2001, C. 3, s. 564-566).

kaldırılması için verilen bir eğitim dönemi olarak görülmüştür. Buna göre Tanrı'nın gazabını çeken tüm çirkin fiiller, bu davranışları sergileyen nesille birlikte yok olacak ve Tanrı'ya tam sadakatle bağlı olan ve Tanrı'nın gözetimi altında yetişen yeni nesil, Yeşu'nun liderliğinde bu topraklara ulaşabilecektir. Musa peygamberin ölümünden sonra İsrailoğulları'nın liderliği, peygamber olarak görevlendirilen Yeşu'ya verilmiştir. Kendisine verilen ilk emir ise İsrailoğulları'yla birlikte Şeria ırmağını geçerek vaat edilen topraklara doğru ilerlemeleridir. Pasuklarda Yeşu, sık sık Musa peygamber ile ilişkilendirilmiştir. Tanrı, kendisine sadakatle bağlı kalındığı takdirde Musa'ya yardım ettiği gibi Yeşu'ya da yardım edeceğini ifade etmiş, Şeria ırmağının geçilmesi sırasında Kızıldeniz'in ikiye ayrılması gibi ırmak da ikiye ayrılmış ve Musa peygamber döneminde ulaşılmaya çalışılan toprakların önemli bir kısmı Yeşu döneminde ele geçirilmiştir (Yeşu, 1:1-9; 3:15-16). Bu dönemin anlatıldığı Tanah'ın Yeşu kitabı, genel olarak iki önemli konuda bilgi vermektedir. İlk bölümde Kenanlılarla yapılan savaşlar ve Kenan topraklarının birçoğunun ele geçirilmesi anlatılmaktadır. Burada anlatılan savaşlarda Musa peygamber döneminde olduğu gibi Tanrı'nın yardımları ve işlenen günah sonucunda ise cezanın verilmesine kadar yardımın kesilmesi (Yeşu, 7:1-26) anlatılmaktadır (Yeşu, 1:1-12:24). İkinci bölümde ise on iki kabilenin, vaat edilen topraklara yerleştirilmesi hakkında bilgiler verilmektedir (Yeşu, 13:1-21:45).

Yeşu dönemi içerisinde yapılan savaşlar oldukça ilginçtir. Yeşu kitabında, Eriha'nın ele geçirilmesiyle ilgili askeri bilgiler, sadece şehrin kuşatılması ve askeri birliklerin ahit sandığı ve şofarların¹⁵ çalınarak şehrin etrafını dolaşılmalarından ibarettir. Yedi gün boyunca yapılan bu uygulamadan sonra son gün yedi defa şehrin etrafının dolaşıldığı ve bu ana kadar sessiz kalan askerlerin bağırmasıyla Eriha'yı çevreleyen bütün surların yıkıldığı anlatılmaktadır (Yeşu, 6:1-20). Ay Kenti'nin ele geçirilmesinde ise bir savaş stratejisi olarak pusu kurulduğu ifade edilmektedir. Yeşu, kendi birliği ile birlikte kente saldırır gibi yaparak kaçmış ve şehirdeki tüm birlikleri kendi arkasından sürüklemiştir. Bu sırada diğer bölgede mevzilenen birlikler şehri ele geçirerek yakmış ve Yeşu'ya saldıran birliği arkadan sıkıştırarak çembere almışlardır (Yeşu, 8:10-22). Tanah'ta yer alan bu bilgiler savaşın strateji ve teknikler etrafında gerçekleştirilmesinin dini açıdan geçerliliğini göstermektedir. Yapılan bütün bu savaşlar sonucunda vaat edilen toprakların büyük bir bölümü ele geçirilmiş, on iki kabileden oluşan İsrailoğulları, Yehuda ve Bünyamin kabileleri güneyde, diğer on kabile ise kuzeyde olacak şekilde yerleştirilmiştir. Bu dönemden itibaren göçebe bir topluluktan yerleşik bir hayata geçen Yahudi kabileleri ise dini ve askeri alanda karizmatik özellikler gösteren liderlerin öncülüğünde *Hakimler (Şofetim) dönemine* girmiştir (Gürkan, 2008, 22; Besalel, 2003, 41).

Yahudi kutsal metinlerine göre Hakimler dönemi, göçebelikten yerleşik hayata, fakirlikten ziraat sonucunda gelen zenginliğe ve tanrısal yardımlara karşılık, inancın ve sadakatin test edildiği bir dönem olmuştur. İsrailoğulları'nın bu dönemde dini açıdan çeşitli kıyımlar yaşadıkları, diğer ulusların inançlarından etkilendikleri, yaşanan sıkıntılar sonucunda ise hakimler vasıtasıyla düzen, istikrar ve inancın muhafaza edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Tanah'ın, Hakimler dönemi ile ilgili olarak üzerinde durduğu önemli bilgiler bulunmaktadır. İlk olarak daha önce yapılan savaşlarda uyulması gereken kurallara dikkat edilmemesi sert bir şekilde eleştirilmiştir. Tanrı'ya başkaldıran ve putlara tapan yedi ulustan kadın, çocuk, hatta nefes alan hiçbir canlının sağ bırakılmadan yok edilmesinin ve bu uluslarla hiçbir şekilde anlaşma yapılmamasının emredilmesine rağmen Yahudilerin bu kurala dikkat etmedikleri belirtilmiştir. Bunun sonucunda Tanrı'nın İsrailoğulları'ndan yüz çevirerek onların yanında yer almayacağı, bu ulusların İsrailoğulları'nı putperest inançlarıyla etkileyecekleri ve düşmanlarının saldırılarına maruz kalacakları ifade edilmiştir (Hakimler, 2:1-3). Bununla birlikte "Sonra Rab onları yağmacıların (düşmanların) elinden kurtaran Hakimleri çıkardı" (Hakimler, 2:16) ifadeleriyle hem askeri hem de dini açıdan Yahudileri

¹⁵ Yahudi dini objeleri arasında önemli bir yeri bulunan ve sadece özel günlerde çalınan koç, keçi ya da geyik boynuzlarından yapılmış borazanlar (Bk. Gündüz, 1998, s. 355).

baskı altına alan diğer uluslara karşı hakimlerin etkin mücadelesi gösterilmiştir. İlerleyen pasuklarda ise Tanrı'nın İsrailoğulları'yla düşman olan bu ulusları yok etmemesi, "İsrailoğulları'nın sınanması" ve "savaş eğitimi olmayan yeni kuşaklara savaş eğitiminin verilmesi" (Hakimler, 3:1-2) gibi sebeplere dayandırılmıştır.

Hakimler döneminin dikkat çeken önemli olaylarından birisi, işlemiş oldukları bir günah nedeniyle diğer Yahudi kabilelerinin, Benyaminoğulları'na karşı yapmış oldukları savaştır. Tanrı, bir Yahudi kabilesiyle savaşa devam etme konusunda karasız kalan İsrailoğulları'nın yapmış oldukları savaşa devam etmesini kesin bir şekilde emretmiştir. Savaşı kazanan İsrailoğulları ise daha sonra Benyaminoğulları'nın yaşadığı kentlere yönelmişler ve insanları, hayvanları ve bütün canlıları kılıçtan geçirerek bu kentleri yakmışlardır (Hakimler, 20:48). Benyaminoğulları'nın, yedi ulusa yönelik savaş ve ceza kurallarına benzer bir şekilde cezalandırılması ise oldukça ilginçtir.

Hakimler kitabının son pasuğunda geçen "O dönemde İsrail'de kral yoktu. Herkes dilediğini yapıyordu" (Hakimler, 21:25) ifadeleri, bu dönemde karşılaşılan kaos ve çatışma ortamına da işaret etmektedir. Yaklaşık olarak üç asır boyunca devam eden Hakimler dönemi, Yahudilerin yaşadığı kentlerde görülen iç ve dış sıkıntılar ile Yahudilerin komşu ülkelerde gördükleri kralları gibi mutlak otoriteye sahip bir lider istemeleri (I. Samuel, 8:5) sonucunda Samuel'in, Saul'u kral olarak belirlemesi ile sona ermiştir. Kral Saul döneminde birçok savaş yapılmıştır. Bunlar arasında Amaleklilerle yapılan savaşın Tanrı tarafından emredilmesi ve "Şimdi git, Amaleklilere saldır. Onlara ait her şeyi tümüyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Kadın erkek, çoluk çocuk, öküz, koyun, deve, eşek hepsini öldür" (I. Samuel, 15:3) emri oldukça dikkat çekicidir. Amalekliler her ne kadar yedi Kenan ulusu içerisinde yer almasalar da Mısır'dan çıkan İsrailoğulları'na karşı koymaları nedeniyle bu şekilde cezalandırılması istenmiştir. Fakat Kral Saul'un, Amaleklileri yenmesinden sonra iyi olan ne varsa ganimet olarak alması (I. Samuel, 15:9), Samuel'in desteğini ondan çekmesine ve Kral Saul'un oğullarıyla birlikte tanrısal bir ceza olarak öldürülmelerine neden olmuştur (I.Samuel, 28:19).

Kral Saul'un ölümünden sonra kral olarak yerine Davut geçmiştir. Kral Davut döneminin askeri açıdan önemli hususları, Yerusolim'in¹⁶ kontrol altına alınarak başkent yapılması, İsrailoğulları'nın merkezi bir yönetim etrafında birleşmeleri ve İsrail topraklarının, kuzeyde Toroslar'a, güneyde ise Mısır'a kadar uzanmasıdır. Bu dönemde genel olarak vaat edilmiş topraklar ele geçirilmiş, sınırlar genişletilmiş ve İsrail krallığında kazanılan ganimetlerle zenginlik artmıştır. Fakat Tanah'ta anlatılanlar ışığında bu krallık, ilk dönemden itibaren kuralları Tanrı tarafından belirlenen savaş emirleriyle kurulmuştur. Vaat edilen topraklarda yaşayan uluslar, putperest inançlara sahip oldukları ve İsrailoğulları'nın dini inançlarına zarar verecekleri gerekçesiyle büyük bir tehdit olarak gösterilmiş, oluşan savaş hukukuyla, kendileriyle çatışan erkeklerle birlikte, kadın, çocuk ve ihtiyar, evcil ve yabani hayvanlar imha edilmiştir. Bununla birlikte bütün bu kentler yok edilmiş, bu uluslara ait hiçbir unsurun varlığını devam ettirmemesi amaçlanmıştır (Devarim, 2009, 7:2-5; 20:16-18; Adam, 2002, s. 26-27; Albayrak, 2014, s. 37-38).

2. Krallığın Bölünmesinden Diaspora Dönemine Kadar Oluşan Savaşla İlgili Kural ve Yaklaşımlar

İsrail krallığındaki güç ve zenginlik Kral Davut'tan sonra Kral Süleyman döneminde de artarak devam etmiştir. Ayrıca krallığın diğer topraklardaki hakimiyet alanı da daha fazla artmıştır.

¹⁶ İsrailoğulları'nın, Yerusolim'i ele geçirmesi Yeşu zamanından Kral Davut'a kadar devam eden bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Kral Davut dönemine kadar dini açıdan diğer kentlere göre farklı bir özelliği bulunmayan Yerusolim, bu dönemden sonra siyasi merkez olması, Mabet'in inşası, Ahit Sandığı'nın buraya getirilmesi ve Yahudiliğin merkezi bir yapıya kavuşmaya başlaması sonucu İsrailoğulları arasında kutsal kabul edilmeye başlanmış, yaşanan sürgünler sonrasında bu durum, artarak devam etmiştir (Bk. Hasanoğlu, 2015, ss. 125-148)

Tanah'ta Kral Süleyman'ın liderliğindeki bu krallığın sahip olduğu güç ve zenginliğe hiçbir krallığın yaklaşmadığı ifade edilmektedir. Ayrıca Kral Süleyman'a verilen bilgeliği ve öngörü nedeniyle devletin itibarının oldukça yükseldiği belirtilmektedir (I. Krallar, 3:11-13). Savaşlar nedeniyle Kral Davut tarafından inşa edilemeyen Mabet de (Beyt ha-Miktaş) bu dönemde yapılmış, ahit sandığı ve kutsal emanetler getirilerek Yahudiliğin merkeziyetçi bir sistem içerisine girmesini sağlamıştır. Fakat Kral Süleyman'ın, diğer uluslardan olan eşlerinden etkilenerek onların ilahlarına tapmaya başlaması, sonraki dönemde krallıkta bazı felaketlerin yaşanmasına da neden olmuştur.¹⁷ Tanah'ta yer alan ilgili pasuklar, krallığın MÖ. 920 yılında kuzeyde İsrail, güneyde ise Yahuda krallığı olarak ikiye ayrılmasının habercisi olmuştur. Bu ayrılıktan itibaren ise zenginlik ve gücün yerini, isyanlar, yıkımlar, sürgün ve dağılmalar almış; İsrailoğulları, Kral Davut ve Kral Süleyman döneminde sahip oldukları güce bir daha ulaşamamışlardır (Batuk, 2008, s. 70-71). Bölünmeyle birlikte siyasi ve askeri gücünü kaybeden krallıklar, dini açıdan da diğer uluslardan etkilenmeye başlamışlar, panteist inançların ve farklı düşüncelerin etkisine girmişlerdir. Bu dönemi anlatan pasuklar, inanç sapması nedeniyle gelmesi yaklaşan cezaları anlatmış, toplumda görülen dini ve sosyal çöküntüyü göstermiştir.¹⁸ MÖ. 721 yılına gelindiğinde kuzeydeki İsrail krallığı, Asur kralı II. Sargon tarafından yıkılmış ve halk Asur ülkesine sürülmüştür. Bu yıkılıştan sonra gerçekleşen sürgün, *kayıp on kabile* şeklinde isimlendirilen bir asimileye neden olmuştur (Kurt, 2008, s. 258). Yahuda krallığında ise yukarıdaki pasuklarda anlatılanlardan farklı bir ortam bulunmamaktadır.¹⁹

MÖ. 604 yılında Babil imparatorluğunun hakimiyeti altına giren Yahuda krallığında kontrolün tekrar ele geçirilmesi amacıyla gerçekleştirilen isyanlar, Nebukadnezar'ın MÖ. 587 yılında Yerusolaim'i ele geçirerek Mabet'i yıkması ve burada bulunan Yahudileri, Babil'e sürgüne göndermesiyle neticelenmiştir (Kurt, 2007, s. 32-33). Bu dönemden sonra Yahudiler, yıkılış ve sürgünlerin etkisiyle, dini, toplumsal ve askeri meselelerde köklü değişimlerin içerisine girmişlerdir. Yahudiler tarafından "yıkılmaz" olarak görülen Davut krallığının yıkılışı, "dokunulamaz" olarak kabul ettikleri Mabet'in yerle bir oluşu sürgünün kabullenilmesine neden olmuştur (Kurt, 2007, s. 18). Bununla beraber krallığın yıkılışı ve Mabet'in yok oluşu, Babil imparatorluğunun askeri bir başarısı olmaktan ziyade İsrailoğulları'nın, Yahve'nin emirlerinden uzaklaşması ve başka tanrılara yönelmesinin karşılığında verilen bir ceza olarak görülmüştür. Sürgün, Tanrı'ya başkaldıran ve isyan eden Yahudiler açısından, kırk yıllık çöl hayatıyla cezalandırılarak eğitilen Musa'nın halkıyla özdeşleştirilmiş ve Tanrı tarafından verilen bir eğitim dönemi ve inancın tekrar kazanılması yolunda atılacak bir adım olarak görülmüştür. Yahudilerin, ataları İbrahim peygamberin ilk vatanına sürgün olarak gönderilmeleri ise "eşine kızan kocanın, hanımını, annesinin evine geri göndermesi" (The Babylonian Talmud, 1936-1948, Seder Mo'ed, Pesachim 87b) ile tasvir edilerek ceza ve eğitimle

¹⁷ Kral Süleyman firavunun kızının yanı sıra Moavlı, Ammonlu, Saydalı ve Hititli birçok yabancı kadın sevdi. Bu kadınlar Rab'bin İsrail halkına, "Ne siz onların arasına girin, ne de onlar sizin arınıza girsinler; çünkü onlar kesinlikle sizi kendi ilahlarının ardınca yürümek üzere saptıracaklardır" dediği uluslardandı. Buna karşın, Süleyman onlara sevgiyle bağlandı... Süleyman yaşlandıkça karıları onu başka ilahların ardınca yürümek üzere saptırdılar. Böylece Süleyman bütün yüreğini Tanrı'ya Rab'be adayan babası Davut gibi yaşamadı. Saydalıların tanrıçası Aştoret'e ve Ammonluların iğrenç ilahı Molek'e taptı... Yerusolaim'in doğusundaki tepede Moavlıların iğrenç ilahı Kemoş'a ve Ammonluların iğrenç ilahı Molek'e tapmak için bir yer yaptırdı... Bu yüzden Rab Süleyman'a öfkelenerek, "Seninle yaptığım antlaşmaya kurallarına bilerek uymadığın için krallığı elinden alacağım ve görevlilerinden birine vereceğim" dedi. "Ancak baban Davut'un hatırı için, bunu senin yaşadığın sürede değil, oğlun kral olduktan sonra yapacağım. Ama oğlunun elinden bütün krallığı almayacağım. Kulum Davut'un ve kendi seçtiğim Yerusolaim'in hatırı için oğluna bir oymak bırakacağım." (I. Krallar, 11:1-13).

¹⁸ Ey İsraililer, dinleyin Rab'bin sözünü, Çünkü Rab'bin davası var bu ülkede yaşayanlarla; "Yok olmuş sevgi, sadakat, Tanrı bilgisi. Lanet, yalan, adam öldürme, hırsızlık. Zina almış her şeyin yerini. Zorbalık ediyorlar. Kan üstüne kan döküyorlar... Yok oldu halkım bilgisizlikten, sen bilgiyi reddettiğin için, ben de seni reddedeceğim. Bana kahinlik etmeyesin diye. Sen Tanrı'nın yasasını unuttuğun için, ben de senin çocuklarını unutacağım." (Hoşea, 4:1-6).

¹⁹ Rab'bin sözünü dinleyin, ey Yakup soyu, İsrail'in bütün boyları! Rab diyor ki, "Atalarınız bende ne haksızlık buldular da benden uzaklaştılar? Değersiz putları izleyerek kendileri de değersiz oldular." (Yeremya, 2:4-5).

ilişkilendirilmiştir. Bu manada ancak sürgüne gidenlerin gerçek manada Yahudi oldukları vurgulanmıştır.²⁰

Babil sürgünü, Yahudilerin düşünce yapısına din ve toplumla ilgili olarak, kimlik ve mücadele (savaş) konularında iki önemli mitosun oluşmasını sağlamıştır. Bunlardan ilki “Boş Ülke Mitosu”dur. İsrail krallığının yıkılmasından sonra on kabilenin asimile olması ve Babil’e sürülen kabilelerin Yeruslaim’le –dolayısıyla Mabet ve tanrıyla- olan bağlarının kopması (Kurt, 2006, s. 64), “dini inanç ve kimliğin muhafaza edilebilirliği” ile ilgili tedbirlerin düşünülmesini gerekli kılmıştır. Bu sebeple sürgün bir gerçeklik olarak “tanrısal” değerlendirilmiş, sürgüne gitmeyenler, yukarıdaki pasukla ilişkilendirilerek “Yahudi dışı” olarak kabul edilmiş, sürgünden sonra kutsal kabul edilen Yeruslaim ve çevresi boş ülke olarak görülmüş ve hakiki manada Yahudi olan sürgünlerin geri dönüşü ile “boş ülkenin” dolacağı kabul edilmiştir (Kurt, 2008, s. 263). Bu yüzden Babil sürgünü sonrası, halihazırda Yeruslaim ve çevresinde kalan diğer Yahudi ve Samiriler,²¹ sürgünden dönenler tarafından gerçek bir Yahudi olarak kabul edilmemiştir. Bütün bunlar Yahudi kimlik algısının milli bir ulus karakterine doğru kaymasına neden olmuştur.

İkinci mitosun zamansal kapsamı ise daha geniştir. Bölünmüş krallıklar zamanında ortaya çıkan ve Babil sürgünü sonrasında artarak devam eden bu söylence, dönüşten itibaren başlayan Pers, Makedon, Grek ve Roma hakimiyetleri dönemlerinde ve 70 yılında Yeruslaim’in, Romalılar tarafından işgal edilerek Mabet’in tekrar yıkılmasıyla büyük bir beklenti halini almıştır. Krallıklar yıkılana kadar felaket, yıkım ve ceza haberleri veren pasuklar, sürgünden itibaren yeni bir kurtuluş ve *altınçağ döneminin* geleceğini ifade etmişlerdir:

Kırdaki hayvanlarla, gökteki kuşlarla, toprakta yaşayan canlılarla, halkım için o gün antlaşma yapacağım; Ülkeden yayı, kılıcı, savaşı kaldıracacağım. Güvenlik içinde yatıracağım onları (Hoşea, 2:18).

Yine başka bir pasukta altınçağ dönemine vurgu yapan aşağıdaki ifadeler yer almaktadır:

Rab uluslar arasında yargıçlık edecek. Birçok halkın arasındaki anlaşmazlıkları çözecek. İnsanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak, savaş eğitimi yapmayacaklar artık (Yeşeya, 2:4; Bk. Mika, 4:3). Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak, parsla oğlak birlikte yatacak. Buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak. Onları küçük bir çocuk güdecek. İnekle ayı birlikte otlayacak, yavruları bir arada yatacak. Aslan sığır gibi saman yiyecek. Emzikteki bebek kobra deliği üzerinde oynayacak. Sütten kesilmiş çocuk elini engerek kovuğuna sokacak. Kutsal dağımın hiçbir yerinde kimse zarar vermeyecek, yok etmeyecek. Çünkü sular denizi nasıl dolduruyorsa, Dünya da Rab’bin bilgisiyle dolacak (Yeşeya, 11:6-9).

²⁰ Rab, “Yeremya, ne görüyorsun?” diye sordu. “İncir” diye yanıtladım. “İyi incirler çok iyi, öbürleriye çok kötü, yenmeyecek kadar çürük.” Bunun üzerine Rab bana şöyle seslendi: “İsrail’in Tanrısı Rab diyor ki ‘Buradan Kıldan ülkesine sürgüne gönderdiğim Yahuda sürgünlerini bu iyi incirler gibi sayacağım. İyilik bulmaları için onları gözetecek, bu ülkeye geri getireceğim... Benim Rab olduğumu anlayacak bir yürek vereceğim onlara. Onlar benim halkım olacaklar, ben de onların Tanrısı olacağım.. Ama Yeruslaim’den sağ çıkıp da bu ülkede ya da Mısır’da yaşayanları yenmeyecek kadar çürük incir gibi yapacağım’ diyor Rab.” “Kendilerine ve atalarına verdiğim topraktan yok olana dek üzerlerine kılıç, kıtlık, salgın hastalık salacağım.” (Yeremya, 24:3-10).

²¹ İslam kaynaklarında “Samiriler” olarak isimlendirilen bu topluluk, sürgüne gitmek zorunda kalan Yahudiler tarafından asla gerçek bir Yahudi olarak görülmemiştir. Özellikle sürgün sonrası dönemde Samiriler ile Yahudilerin arasında çeşitli çatışmaların yaşandığı görülmektedir. Samiriler, sürgün sonrasında Mabet’in yeniden inşasını 20 yıl geciktirmiş, Nehemya döneminde ise Yeruslaim’i çevreleyecek olan surların yapımına engel olmuşlardır. Bununla birlikte Ezra döneminde yapılan reformlarla Samiriler dışlanmış ve Samirilere *herem* ilan etmiştir. (Bk. Arslantaş, 2010, s. 27-157).

Yukarıdaki pasukları krallıkların çöküş döneminden itibaren gelen bütün peygamberlerin kitaplarında görmek mümkündür. Yaşanılan büyük sıkıntılar karşısında birçok peygamber tarafından dile getirilen bu dönemin en önemli imgesi ise *Mesih*²² olarak isimlendirilen “kurtarıcı figürü” olmuştur. Yahudi tarihi içerisinde yaşanılan bütün acı ve hüsrân zamanlarında öne çıkan bu pasuklar, tarihi seyir içerisinde sıkıntı ve problemlerin sürekliliği nedeniyle yeniliğini ve canlılığını korumuştur (Werblowsky, 2003, s. 53; Brenner, 2011, s. 14). Eskatolojik temaların işlendiği bu mitosa göre Kral Davut’un soyundan gelecek olan Mesih, Davut ve Süleyman’ın krallık dönemlerinde olduğu gibi İsrailoğulları’nı tekrar eski ihtişamına kavuşturacak ve Yerusâlim’deki Tanrı’nın krallığı sonsuza kadar devam edecektir (Bk. Batuk, 2003, s. 66-110).

Mesih gelmeden önce “Mesihsel Acı” olarak ifade edilen bazı olaylar gerçekleşecektir. Bu dönemde yeryüzünün ahlaksızlık ve dinsizlikle dolacağı, hiçbir kimsede utanma duygusunun kalmayacağı, pahalılığın artacağı, Tanrı’ya düşman olanların Yerusâlim’e saldıracağı, alimler meclisinin işlevini yerine getirmeyeceği, Tevrat alimlerinde ise bilginin kalmayacağı bildirilmiştir. Ayrıca gûnahtan çekinenler küçümsenecek, büyüklere saygı gösterilmeyecek, dünyada felaketler artacak ve yeryüzünde verim azalacak, İsrail’de hiçbir otorite ve kanun olmayacak ve tam bir anarşi ortamı oluşacak, Yerusâlim yıkılacak ve Babilliler kutsal topraklara ayak basarak İsrailoğulları’nın atalarının mezarlarını çiğneyecektir (Küçük, 2005, s. 128; Sarıkçıoğlu, 1997, s. 30; Batuk, 2003, s. 97). Yaşanan tüm bu olumsuzluklara rağmen Mesih’in gelişiyile birlikte İsrailoğulları, eski ihtişamlı günlerine geri dönecek ve altınçağa vurgu yapan pasuklardaki haberler gerçekleşecektir. Yahudi tarihinde, ortaya çıkan altınçağ mitosunun savaş kurallarıyla ilgili olarak iki önemli yansıması olmuştur. Bunlardan ilki özellikle Roma hakimiyeti döneminde artan baskı ve şiddet ortamında gerçekleşen isyanlarda “Mesih” inancıyla hareket edilmesi. İkincisi ise bu isyanların başarısız olması sebebiyle yüzyıllar boyunca devam edecek olan bekleyiş dönemine geçilmesi.

Yahudiler arasında şiddet karşısında ortaya çıkan her başkaldırı, beklenen Mesih umudunun tekrar alevlenmesine neden olmuş fakat başarısız olan isyanlar nedeniyle Yahudiler, daha fazla baskı ve şiddete maruz kalmışlardır (Arslantaş, 2011, s. 254-255). Bunun en tipik örneği Roma’nın Yerusâlim üzerindeki baskılarına karşı başlatılan “Bar Kohba” isyanıdır. Bu isyan Mabet’in Romalılar tarafından ikinci kez yıkılışından sonra, 132 yılında İmparator Hadrian’ın, Mabet’in kalıntılarının üzerine Jüpiter tapınağı inşa etmek istemesi üzerine başlamıştır. Bar Kohba girişmiş olduğu isyanda birçok din adamının da desteğini almıştır. Hatta asıl adı Bar Koseva olmasına rağmen (Gürkan, 2008, s. 118) Rabbi Akiva, *Bir yıldız yükselecek Yaakov’dan ve bir asa kalkacak Yisrael’den..* (Bamidbar, 2007, 24: 17) pasuğundan hareketle kendisini, “kurtarıcı kral” ve “yıldızın oğlu” gibi tabirlerle isimlendirmiş ve Bar Kohba (yıldızın oğlu) ismini vererek beklenen Mesih olduğunu ilan etmiştir (Besalel, 2003, s. 66-67). Bar Kohba, üç yıllık bir süre içerisinde çeşitli başarılar elde etmiş olsa da, sonunda Roma’ya karşı yenilmiş ve girişmiş olduğu mesihçi hareket nedeniyle sonraki dönemlerde Yahudi din adamları tarafından Bar Koziva (yalanın oğlu) şeklinde isimlendirilmiştir (Gürkan, 2008, s. 118). Bu isyanın olduğu dönemde de bazı din adamları Bar Kohba’nın Mesih olmadığını söylemiş. Rabbi Jokhanan b. Torta “Mesih geldiği zaman senin mezarında ot bitmiş olacak” şeklinde bir ifade kullanarak Akiva’yı eleştirmiştir (Küçük, 2005, s. 133). Bar Kohba isyanının en önemli sonuçlarından birisi ise Yahudilerin kutsal bir savaşa girişme konusundaki isteklerini azaltmış olmasıdır (Firestone, 2006, s. 954). Sonraki süreç içerisinde de birçok mesihçi hareketler çıkmış ve çevresindekilere ancak “Mabet’in yeniden inşası”nı sunmuşlardır. Halbuki Yahudi tarihinde yaşanan bu sıkıntılı dönem, gelecek olan Mesih’ten, “tanrısal bir krallık” ve “eskatolojik bir imparatorluk” beklemekteydi (Batuk, 2003, s. 93). Yahudiler, isyan dönemlerinde yaşanılan başarısızlıklar nedeniyle ortaya çıkan mesihçi hareketlere karşı ön

²² Bugünkü Yahudi anlayışının oluşmasını sağlayan İbn Meymun, Mesih’in gelişini iman esasları arasında belirtmiş ve buna inanmamanın Tevrat’ı kabul etmemek olacağını söylemiştir (Bk. Meral, 2011, s. 265).

yargılı olmuşlar (Baybal, 2012, s. 343), bu hareketlerle gerçek Mesih'in gelişinin geciktirildiğini söylemişlerdir. Bu yüzden sonraki yüzyıllarda çoğu mesihçi hareket yalanla itham edilmiş ve bu süreç içerisinde Yahudiler bekleyiş dönemine girmiştir. Bu bekleyiş ise –vaat edilmiş toprakların ele geçirilmesi amacıyla gerçekleştirilecek olan- “her türlü savaş ve askeri faaliyetten uzak durmayı” kapsamaktadır (Rabkin, 2014, s. 127, 152-153).

Sonuç

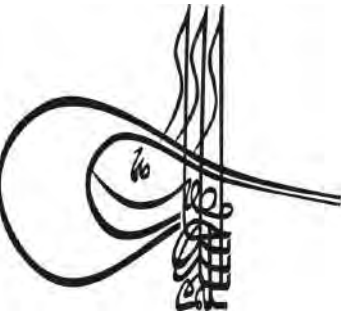
Genel olarak Yahudilikteki savaşla ilgili kural ve yaklaşımlar, Musa peygamber döneminden itibaren oluşmaya başlamıştır. Bu kuralların oluşumunda ve şekillenmesinde, İsrailoğulları'na vaat edilen toprakların ele geçirilmesi amacının olduğu görülmektedir. Milhemet Mitsva ve Milhemet Reşut şeklinde iki farklı savaş tanımının yapılması ve vaat edilen topraklarda yaşamış yedi Kenan ulusu hakkında özel savaş kurallarının olması, yukarıda bahsedilen amacın, savaş kuralları ve savaşla ilgili yaklaşımlar üzerindeki etkisini göstermektedir. Yahudi kutsal metinlerine bakıldığında Erets-Yisrael'de yaşayan putperest inançlara sahip yedi Kenan ulusuyla yapılan savaşların Milhemet Mitsva olarak isimlendirilen zorunlu savaş statüsünde olduğu görülmektedir. Yahudi olan herkesin katılımının emredildiği bu savaşlarda, hiçbir canlının sağ bırakılmaması ve kesinlikle ganimet alınmaması emredilmiş, böylece putperest inançların hiçbir izinin kalmaması amaçlanmıştır. Ayrıca Yahudi varlığına yönelik gerçekleşen bir saldırıda yapılan savunma savaşı da Milhemet Mitsva içerisinde yer almaktadır. Diğer taraftan sınırların genişletilmesi, gücün artırılması veya ganimet elde edilmesi için yapılan savaşlar ise Milhemet Reşut olarak adlandırılan isteğe bağlı savaş statüsündedir. Bu savaşın yürütülmesinde Yahudilerin tamamı sorumlu değildir. Kutsal metinlerin teşekkül sürecinde Tanrı'nın savaşlarda etkin bir güç olduğu, İsrailoğulları'nın tutum ve davranışlarına göre Tanrı tarafından savaşların sonucunun nasıl olacağına karar verildiği anlatılmaktadır. Buna göre Tanrı tarafından verilen emirlere riayet etmek İsrailoğulları'nın savaş alanında kazanacakları başarıya, karşı gelmek ise mağlubiyete ve dağılmaya neden olmuştur. Kral Süleyman sonrasında yaşanan krallığın parçalanması ve sürgünler, Yahudi geleneği açısından bu bağlamda ele alınmıştır. Bu nedenle kaos ve kargaşa dönemlerinde yaşanan toplumsal ve dini çözümlere, üretmiş oldukları mitoslarla karşı koymaya çalışmışlardır. Buna göre Yerusolim'den koparılış, Tanrı tarafından verilen bir ceza olarak kabul edilmiş, Mesih'in gelişle ulaşacaklarına inandıkları bir altınçağ beklentisi oluşmuştur. Bu beklenti o kadar ciddi bir boyuta ulaşmıştır ki, İbn Meymun oluşturmuş olduğu on üç maddelik inanç esasları arasında buna da yer vermiştir. Başarısız bir şekilde sonuçlanan bazı Mesihî hareketler ise savaşla ilgili yaklaşımın farklılaşmasına ve mesih iddialarına karşı önyargılı bir tavrın takınılmasına neden olmuştur.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki, “Yahudilik ve Şiddet”, **İslamiyat**, C. 5, S. 1, Ocak-Mart 2002, ss. 23-34.
- Albayrak, Kadir, “Diğer Semavi Dinlerde Şiddet”, **Şiddet Karşısında İslam**, İstanbul 2014, ss. 29-74.
- Arslantaş, Nuh, **İslam Dünyasında Samiriler**, İstanbul 2010.
- Arslantaş, Nuh, **İslam Toplumunda Yahudiler**, İstanbul 2011.
- Batuk, Cengiz, Tanrı'nın Asi Çocukları: “Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler”, **Milel ve Nihal** C. 5, S. 1, Ocak-Nisan 2008, ss.157-187.
- Batuk, Cengiz, **Tarihin Sonunu Beklemek**, İstanbul 2003.

- Baybal, Sami, “Modern Yahudilikte Mesih İnancı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, **Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum 18-19 Şubat 2012)**, Ankara 2012, ss. 341-359.
- Besalel, Yusuf, **Yahudilik Ansiklopedisi**, C. 1-3, İstanbul 2001.
- Besalel, Yusuf, **Yahudi Tarihi**, İstanbul 2003.
- Brenner, Michael, **Kısa Yahudi Tarihi**, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul 2011.
- Çınar, Aynur (Yıldız), “Alternatif Bir Okuma Örneği: Yahudi Literatürünün “Ata Ya’kûb Algısı” Işığında Yûsuf Kıssasının Yorumlanması”, **Prof. Dr. M. Cemal SOFUEOĞLU’na Armağan**, İzmir 2016, ss. 249-277.
- Firestone, Reuven, “Holy War in Modern Judaism? Mitzvah War and the Problem of the Three Vows”, **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 74, No. 4, December 2006, pp. 954-982.
- Gündüz, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Konya 1998.
- Gürkan, Saime Leyla, **Yahudilik**, İstanbul 2008.
- Hasanoğlu, Eldar, “Tanah’a Göre Kudüs’ün Kutsallaşma Süreci”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 24, S. 2, 2015, ss. 125-148.
- Hasanov, Eldar, “Nuhi Kimliği Bağlamında Yahudilikte Yabancı Algısı”, **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, C. 2, S. 1, 2015, ss. 137-160.
- Johnson, Paul, **Yahudi Tarihi**, çev. Filiz Orman, İstanbul 2001.
- Kaçan, Lütfi, **Kitab-ı Mukaddes ve İslam Geleneğinde Ahid Sandığı**, İstanbul 2004.
- Kurt, Ali Osman, **Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)**, İstanbul 2007.
- Kurt, Ali Osman, “Yahudilik’te Sürgün Metaforu: ‘Boş Ülke’ Miti ve ‘İncir’ Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, **Milel ve Nihal**, C. 5, S. 3, Eylül-Aralık 2008, ss. 257-267.
- Kurt, Ali Osman, “Yahudilik’te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün”, **Dini Araştırmalar**, C. 9, S. 25, Mayıs-Ağustos 2006, ss. 61-78.
- KUTSAL KİTAP**, Seoul, 2013.
- Küçük, Abdurrahman, **Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi**, Ankara 2005.
- Meral, Yasin, “İbn Meymun’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 52, S. 2, 2011, ss. 243-266.
- Rabkin, Yakov M., **Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı**, çev. Şahika Tokel, İstanbul 2014.
- Ruderman, David B., **Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi**, çev. Lizet Deadato, İstanbul 2013.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Samsun 1997.
- THE BABYLONIAN TALMUD**, Trans. I. Epstein, London 1936-1948.
- TORA Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Bereşit 1. Kitap**, çev. Moşe Farsi, Diana Yani, Selin Sağla, vd., İstanbul 2002.
- TORA Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Şemot 2. Kitap**, çev. Moşe Farsi, Diana Yani, Selin Sağla, vd., İstanbul 2004.

-
- TORA Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Vayikra 3. Kitap**, çev. Moşe Farsi, Diana Yani, Selin Sağla, vd., İstanbul 2006.
- TORA Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Bamidbar 4. Kitap**, , çev. Moşe Farsi, Diana Yani, Selin Sağla, vd., İstanbul 2007.
- TORA Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Devarim 5. Kitap**, çev. Moşe Farsi, Diana Yani, Selin Sağla, vd., İstanbul 2009.
- Werblowsky, R. J. Zwi, “Yahudi Mesihçiliği”, **Mesih’i Beklerken**, çev. Ali Coşkun, İstanbul 2003, ss. 52-64.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees /Hakemler: Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR – Prof. Dr. Mehmet Akif KILAVUZ - Prof. Dr. Muammer CENGİL – Yrd. Doç. Dr. Mustafa BAŞKONAK

This article was checked by iThenticate.

ENGELLİ GENÇLERİN GELİŞİM ÖZELLİKLERİ VE DİN - AHLAK EĞİTİMİ

M. Naci KULA*

ÖZET

Bu çalışma, engelli gençler için dini ve ahlak eğitiminde bir rehberlik sağlama amacını taşımaktadır.

Biyo- psiko-sosyal değişim ve gelişmeleri ile kendine özgü bir dönem olan gençlik döneminin içinde oluşu ve çocukluktan yetişkinliğe geçişi yaşayan bir gencin doğum öncesi genetik bir nedenden ya da hamilelik dönemindeki rahatsızlık veya alkol uyuşturucu madde kullanımından dolayı doğuştan gelen; daha sonra ise kaza, hastalık gibi bir sebepten dolayı engellilik durumu ile karşılaşması, onun hayatında çok önemli bir süreci beraberinde getirmektedir. Çünkü engellilikten kaynaklanan tedavi, bakım, psiko-sosyal uyum gibi bazı zorlukları aşma mücadelesi, gencin yaşamını önemli hale getirmektedir. Bu süreçte tıbbi tedavi, psiko-sosyal destek yanında gencin eğitimi de gençlik döneminin gelişim özelliklerinin sağlıklı gelişmesine ve engellilikten kaynaklanan zorluklarla baş etmede yardımcı olma açısından ayrıca üzerinde durulması gereken bir konu olma özelliğini taşımaktadır. Özellikle engelli gencin dini ve ahlaki eğitimi kendine özgü yönleri ile ayrıca ele alınması gereken bir husustur. Zira gençlik döneminin dini ve ahlaki gelişim özellikleri, gencin kişilik gelişiminde önemli bir yeri olmakla birlikte gence verilecek eğitimde dikkate alınması gereken bir durumdur.

Bu nedenle gencin din eğitiminde başta neden engelli olduğunu kavramaya yönelik engelliliğin anlamını doğru tespit edici dini bilgiler verilmelidir. Engelliliğin kesinlikle Allah'ın bir cezası olmadığı anne babanın günahını yüklenmeyle de ilişkisinin bulunmadığı Dini referanslarla izah edilmelidir. Bu durumun her insanın hayatında yaşadığı ailevi, sosyal, ekonomik, psikolojik bazı zorluklar gibi Allah'ın insanı zorluklar karşısında çözüm üretme becerisini ve en güzel davranışı ortaya koyma kabiliyetini sınaması yanında hayatın kurallarını doğru bir şekilde gerçekleştirmeyi öğrenme ve benzer durumu yaşayanlara da yardımcı olma açısından bize farklı şeyleri öğrenme durumuyla karşılaştırdığı anlatılabilir. Aynı şekilde hayatta paylaşma, dayanışma, yardımlaşma, başkalarını anlama gibi sosyal hayatın sürekliliğini

* Yrd. Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi El-mek: nkula@yahoo.com

sağlayan bazı ahlaki değerler üzerinde de durarak eğitim verilebilir. Bunlar sayesinde de genç engellilik durumunu kabullenerek sağlıklı bir psiko-sosyal uyum sürecini gerçekleştirebilir.

Anahtar Kelimeler: Engellilik, genç, dini eğitim, değerler, kıymet bilmek

RELIGIOUS - MORAL EDUCATION AND DEVELOPMENTAL CHARACTERISTIC OF DISABLED ADOLESCENTS

ABSTRACT

This paper aims at becoming a guide for the religious and moral education of disabled adolescents.

Whether by birth, congenital or acquired, disabilities change the flow of people's life when they reach adolescence which is a unique period in human life that brings forth biopsychosocial changes for individuals.

Receiving treatment or care for disabilities, trying to adapt to life physically, psychologically, biologically and socially, and overcoming difficulties always occupy the life of a disabled adolescent. In addition to treatments and psychological support, education of a disabled youngster should be particularly paid attention to in dealing with the problems occurring due to the developmental characteristics of adolescence and being a disabled person.

Especially, the religious and moral education of such a person needs to be individually focused on as adolescence plays an important role in shaping an individual's identity and personality. For this reason, disabled adolescents should receive religious education which provides them with insightful information to truly appreciate the reason of their disability.

They should be explained with religious references that disabilities are not punishments from God or do not have any connection with the sins or bad deeds of their parents. Instead, they should be taught that this situation is similar to other social, economic or psychological problems that God wishes the believers to experience to test them to see if they come up with solutions, are patient, behave in a good manner, live according to the rules of life, learn to help people in the same situation, and think from a different perspective.

Moral education of a disabled adolescent, on the other hand, should focus on the importance of values such as being helpful, truthfulness, appreciating the situation of others, being responsible and so on. A disabled adolescent could accept his/her situation in a healthy way thanks to such an education, coming over the psycho-social adaptation process of being a disabled individual.

STRUCTURED ABSTRACT

This study aims at providing key aspects on the religious and moral education of disabled youngsters in connection with the physical, psychological and social characteristics of adolescence, trying to bring forth solutions for the problems these people suffer during the period.

Adolescence differs from others phases of human development in that individuals start to question their identities and society, leaving their prior ideas on these concepts behind. People have to adapt to the biological, spiritual, social and personal changes adolescence comes with to define or redefine their roles and identities in the world (Kula, 2002).

Fundamental aspects of adolescence could be summarized as being emotionally unstable, feeling too much vulnerable as well as trying to capture other's attention and have a role in society (Köknel, 1982; Kula 2002)

Religious development of a youngster consists of three stages: the first stage is named "the awakening of religious consciousness;" the second is "faith crisis and doubts about religion," and the third and the last is "clarification of religious attitudes" for an individual (Hökelekli, 2008).

Thus, adolescence in relation to religion is seen as a period during which religious tendencies and awakening clash with religious doubts and faith crisis (Hökelekli, 1988).

Need for independence, shattering trust on elder people, changing notions on the meaning of life along with insufficient religious education and harsh attitudes of some religious authorities are some of the causes that play role in the emergence of faith crisis and religious doubts for an adolescent (Hökelekli 2008). These things, in turn, result in religious indecisiveness on the issues of destiny and God's creation of human beings, doubts on God's justice, names and power and sometimes on his existence and so on (Hökelekli 2008).

In addition to these characteristics of adolescence, aspects of disabilities should be considered when disabled youngsters are provided with religious and moral education. According to the World Health Organization's (WHO) website "disabilities is an umbrella term, covering impairments, activity limitations and participation restrictions" (Disabilities, 2017).

However, the way disabled people define their conditions and needs are not always same. A group of blind youngsters studying at a college or high school and doing sports said "adolescence occurs between 18 and 30" and they defined psychological characteristics of adolescence as "being energetic and open to changes as well as wishing to be free," a study conducted in 2002 showed (Demir, 2002). The majority of the youngsters taking part in this study noted they see themselves as young individuals since they study, have fun and do sports. But only a minor group from the research exclaimed they do not feel themselves like youngsters since they depend on their families and cannot do sports or similar activities due to their disabilities.

Therefore, it can be concluded that although disabled youngsters feel themselves young they do not feel young enough because of society's attitudes towards them and the problems they have to endure. For this reason, in addition to considering the general aspects of adolescence both in the religious and moral education of a disabled person, the conditions of the disabled individuals and society should be focused on.

A disabled person at adolescence questions not only the biopsychosocial changes (s)he experiences but also his/her role and identity in society while facing the drawbacks of his/her situation and trying to attest a meaning to his/her situation in his/her inner world. As a result, these youngsters will need to answer a series existential problems that might not have occurred to them before. So, one of the priorities of religious education should be to provide disabled youngsters with information and capacity to answer these questions in a healthy way.

Youngsters with disabilities should be taught to see their conditions as a test of God which is given to them to find solutions to their problems and to distinguish between what is good and bad for them; such individuals should understand that their disabilities are means for them to learn new things and evaluate the world around and events from a different perspective (Kula, 2016).

Other studies conducted with disabled youngsters showed that some people with disabilities thought of their conditions as God's punishments that occurred as a result of their parents' sins (Musayev, 2013; Durmaz, 2014 and Kula, 2003). Such an idea should be corrected with a religious education based on Quran and its teachings. The holy book says "none bears the burden of another" (Quran, 164:10; and 16:25) and "so whoever does an atom's weight of good will see it. And whoever does an atom's weight of evil will see it" (Quran, 99:7-8). Moreover, people who acquire disabilities are not punished for their bad deeds according to Quran because it is pointed out in the holy book that "Allah does not wrong the people at all" (Quran, 10:44), and "Allah is [ever] forgiving and merciful," (Quran, 2:226; 4:106; 39:53). These and similar ayahs emphasize the fact that mistakes of people will be forgiven, and people with disabilities will be rewarded by God for their patience and endeavors to adapt to their conditions.

Disabled youngsters might feel shy or have hardships in accepting their physical appearance as they tend to question and learn about themselves and their appearance more at adolescence, ending up with the rejection of some religious teachings and ideas. A study conducted with a group of blind and orthopedically disabled youngsters aged 16-25 showed that 70 percent of these individuals wished God had created them as healthy individuals while the remaining group which noted that they do not have serious problems with their appearance emphasized the positive attitudes of their families and society contributed to their ideas about themselves (Kula, 2000). Youngsters facing such difficulties should be taught to appreciate the power and significance of God so as not to feel themselves different and lonely since believing in the existence of a superior entity will help them become [spiritually and mentally] strong in tackling with hardships and this will increase their confidence (Peker, 2000).

Spiritual values such as patience, steadfastness, mercy, thankfulness and truthfulness should also be focused on in the religious education of a disabled youngster since these values change the perspectives of disabled people towards life and the others, and have an effect on their behaviors (Kula, 2012). Patience has particular significance for

disabled youngsters and their families as a value which advises people to control themselves and behave appropriately when they face a saddening or unjust event. Such a value recounted in Quran as a way of seeking God's help (Quran, 2:45) will definitely help disabled people to overcome the hardships they encounter in a better way.

Moral education of disabled people, on the other hand, should focus on the role of these individuals in society. Importance of the moral values of being a responsible person, supporting others, sharing, self-respect and respecting people could be taught in their moral education to yield positive results both for the disabled and society. Disabled adolescents might be given some responsibilities to understand their capacity, feel a part of society and thus to express themselves.

A disabled individual who knows the significance of sharing and supporting other people will be more socialized and understand his/her problems or the problems of others, getting through his/her difficulties much more easily.

Respecting others, which is another moral value that contributes to the well-being of individuals and society, regulates social relationships and also assists a person with becoming more social. An individual respecting himself/herself will also think of others, understand them, and thus respect them. This will be useful for individuals in having satisfactory relationships with others and feel confident about the things they do (Ürün, 2010). Disabled youngsters will experience these outcomes when they are taught to respect themselves and others.

In conclusion, the religious and moral education of disabled youngsters that considers the psychological, physical and social aspects of adolescence bears utmost significance in aiding these individuals in getting through this phase of their lives easily, accepting their realities, becoming a part of society, and thus building a strong personal identity.

Keywords: disabled, adolescence, education, moral, religious, difficulty

GİRİŞ

Biyo- psiko-sosyal değişim ve gelişmeleri ile kendine özgü bir dönem olan gençlik döneminin içinde oluşu ve çocukluktan yetişkinliğe geçişi yaşayan bir gencin doğum öncesi genetik bir nedenden ya da annenin ciddi bir hastalığından dolayı doğuştan gelen; daha sonra ise kaza, hastalık gibi bir sebepten dolayı engellilik durumu ile karşılaşması, onun hayatında çok önemli bir süreci beraberinde getirmektedir. Bir yandan gençlik döneminin değişim ve gelişmelerinin yaşandığı sorunlar ve yetişkin kimliğini kazanma çabası; diğer yandan da engellilikten kaynaklanan tedavi, bakım, psiko-sosyal uyum gibi bazı zorlukları aşma mücadelesi, gencin yaşamını önemli hale getirmektedir. Bu süreçte tıbbi tedavi, psiko-sosyal destek yanında gencin eğitimi de gençlik döneminin gelişim özelliklerinin sağlıklı gelişmesine ve engellilikten kaynaklanan zorluklarla baş etmede yardımcı olma açısından ayrıca üzerinde durulması gereken bir konu olma özelliğini taşımaktadır. Özellikle engelli gencin dini ve ahlaki eğitimi kendine özgü yönleri ile ayrıca ele alınması gereken bir husustur. Zira gençlik döneminin dini ve ahlaki gelişim özellikleri, gencin kişilik gelişiminde önemli bir yeri olmakla birlikte gence verilecek eğitimde dikkate alınması gereken bir durumdur. Bu nedenle engelli gencin gençlik dönemindeki gelişim özelliklerinin; önemli

ölçüde diğer gençler gibi yaşanan özellikler olduğu bilinen bir husus olmakla birlikte engellikten kaynaklanan bazı zorluklar ve durumlar sebebiyle bu dönemde verilmesi gereken dini ve ahlaki eğitimde birtakım hususların dikkate alınması da gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Bu itibarla engelli gencin dini ve ahlaki eğitiminin ele alınacağı bu çalışmada gençlik döneminin genel gelişim özellikleriyle birlikte dini ve ahlaki gelişimine değinilerek engelli gencin psikolojisi ana hatlarıyla ele alınacak, daha sonra da dini ve ahlaki eğitimde nelere dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulacaktır.

ANA HATLARIYLA GENÇLİK DÖNEMİNİN GELİŞİM ÖZELLİKLERİ VE DİNİ-AHLAKİ GELİŞİMİ

Gençlik; bireyin, çocukluktan yetişkinliğe geçişini sağlayan bazı özelliklerinden dolayı diğer gelişim dönemlerinden farklı bir dönemdir. Gencin kendini, hayatı ve toplumu sorgulayarak eskisinden farklı bir şekilde dünyayı algılamaya başladığı bu dönemde en önemli sorunlarından biri, kendini tanıma ve tanımlamada çektiği sıkıntıdır. Çünkü genç, biyo-psiko-sosyal yönden bir değişime uğramıştır. Biyolojik olarak vücut organlarında bir gelişme gözlenirken; ruhi yönden tam olarak nasıl davranması gerektiğini bilememenin sonucu bir davranış karmaşıklığı yaşamakta; sosyal açıdan da, aileden çevreye yönelmiş bir sosyalleşme süreci içerisine girmektedir. Aynı zamanda soyut düşünme gücünün gelişmesine bağlı olarak genç, bütüncü bir dünya görüşüne sahip olma ve bu dünya içerisinde kendi yerini ve görevini belirleme ihtiyacıyla karşı karşıya gelmektedir. (Kula, 2002)

Gençlik çağını cinsel olgunluğun meydana geldiği buluş (puberty) dönemiyle aynı tutmamak gerekir.¹ Her ne kadar “*buluş*”, gençliğin bir belirtisini teşkil etmekteyse de gençlik, buluş öncesini ve buluşu içine alan fakat buluşdan sonra da bu çağın etkileriyle devam eden daha uzun süreli bir devredir. (Yavuzer, 1986) Böylece gençliği; biyolojik, zihinsel ve sosyal açıdan bir gelişme ve olgunlaşmanın yer aldığı, çocukluktan yetişkinliğe geçiş dönemi olarak tanımlayabiliriz (Garrison ve Garrison, 1975)

Ortalama olarak 12-20 yaş arası (Brooks, 1920) için düşünülebilecek gençlik kendi içinde de öngence (early adolescence) ve son gençlik (late adolescence) diye ikiye ayrılabilir (Hurlock, 1968)

Gençlik döneminin temel özellikleri ise, duygusal coşku ve taşkınlık, çabuk kurulan ve bozulan ilişkiler, kolay etkilenme, toplum içinde sivrime, ilgi çekme, rol sahibi olma çabası biçiminde özetlenebilir. (Köknel, 1982; Kula, 2002)

Gencin dinî gelişimini ana hatlarıyla ele aldığımızda, dinî gelişimi; kendi içindeki süreci açısından 3 safhada incelemek mümkündür. Birinci safha, “*dinî şuurun uyanışı*”; ikinci safha, “*dinî bunalım ve şüpheler*” -ayrıca bu safha içinde gençlikte cinsî gelişime paralel olarak “*suçluluk ve günahkârlık duygusu*” da ele alınacaktır; üçüncü ve son safhada da “*dinî tutumların belirginleşmesi*” incelenebilir. (Hökelekli, 2008)

Gençlik döneminin yaklaşık 12-14 yaşlarına denk gelen dini şuurun uyanması sürecinde; bu dönemdeki fiziki ve ruhî değişime ve gelişmelere bağlı olarak dinî gelişimde de bir canlanma söz konusudur. Çünkü gençlik döneminin ilk yıllarında özellikle 12-14 yaşları arasında soyut düşünme kabiliyetinin gelişmeye başlaması (White & Speissman, 1977; Yavuzer, 1988) ve okul ve çevre tecrübelerinin yardımıyla, gençte; çevresindeki olayları tahkik etme, her şeyin hakikatini anlama, problem tahlilleri ve üst seviyede genellemeler yapma becerisi meydana gelir. (Jersild, 1978; Kula, 2002)

¹ Buluş (puberty) dönemi cinsel organların geliştiği ve üreme yeteneği kazandığı oldukça kısa süren fizyolojik değişikliklerin yaşandığı dönemdir. (Arthur, S. Reber, *Dictionary of Psychology*, s. 593)

Gençteki bu zihni gelişme; onun aynı zamanda dinî ve metafizik konuları düşünmesini sağlar. Böylece çocukluk döneminde; derinine nüfuz edilmeden, tam anlamıyla kavranılmadan oluşmuş olan dinî inancın yerini, gençlikte; şuurlu bir dinî inanç gelişimi almaya başlar. (Hökelekli, 2008)

Gençte dinî şuurun uyanması; zihnî gelişime bağlı olmakla birlikte, aynı zamanda ruhî yapıda yaşanan duygusal karışıklıkların etkisiyle de ilgilidir. Gençteki ruhî değişiklikler; onun, kendini yeni bir oluşumun içinde olduğunu fark etmesini sağlar. Bu oluşum, gençte bir şaşkınlık da meydana getirir. Duygusal ortamın karışıklığı, gencin; şaşkın, ne yapacağını tam bilemeyen bir kararsızlık içinde olmasına neden olur. Bu karışıklık ve şaşkınlık ortamı içinde olan genç için dinî inanç ve değerler önem kazanır (Hökelekli, 2008). Böylece gencin duygusal yönde yaşadığı iniş ve çıkışlar; çocukluk döneminde yaşanan, fakat dışı vurulmayan dinî duyguları açık şuur seviyesine çıkartır. Genç; anlam taşıyan bir bütünlük içinde yayıldığı şuuruna varır varmaz, dinî bir arayış ve özlemle dünyaya yönelir. Ruhun duygusal derinliğinden hız alan bu dinî arzu ve arayış zihin gelişiminin yardımıyla şuurlu bir dinî uyanışı hazırlar. (Hökelekli, 2008; Kula, 2002) Bu bakımdan şuurlu bir şekilde anlaşılan ve kavranılan dinî hayat, 12-13 yaşlarında görülmeye başlar. Bu yaşlardan sonra artık büyükler gibi bir din anlayış gelişmeye başlar. Dolayısıyla bu yaşlar, “*dinî uyanış ve gelişim*” yaşları olarak da nitelendirilebilir. (Hökelekli, 2008)

Gençlik dönemi; fiziki ve ruhî açıdan yeni bir oluşumun meydana geldiği ve bu oluşum esnasında bazı sıkıntılarla da karşılaşıldığı bir dönem olduğu için dinî gelişim açısından da gencin birtakım dinî bunalım ve şüphelerle karşılaşması söz konusudur. Din Psikolojisi açısından gençlik dönemi; hem “*dinî uyanış ve dine dönüş*” hem de “*dinî şüphe ve kararsızlık*” dönemi olarak bilinir. (Hökelekli, 1988)

Gençteki dinî gelişim sürecinin ikinci safhasını oluşturan dinî bunalımlar; onun fizikî ve ruhî yapısındaki gelişmelerle birlikte, içinde bulunduğu dinî kültür ve geleneğin etkisiyle (Hökelekli, 1988) gencin dinî gelişiminde önemli bir yer tutar. Bu itibarla, gençliğin başlangıcında benliğin ve şuurun uyanması, ayrıca zekânın gelişmesi; bunalımı hazırlayan şartların başlangıcını teşkil eder.

Gençte dinî şüphe ve bunalımların doğmasında rol oynayan faktörleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Bağımsızlık duygusunun uyanmasıyla her türlü otoriteyi reddeden isyankâr eğilim; yetişkinlere olan güvenin sarsılması; 2. Hayatın anlamsızlığı duygusunun güçlü etkisi; 3. Dinî eğitim yetersizliği sebebiyle, uygunsuz ve başarısız bir dinî sosyalleşme durumunun ortaya çıkması; 4. Günlük hayat olayları ve ilmî teoriler ile dinî bilgi ve duygular arasında bir anlamsızlık ve çelişki görülmesi; 5. Dindarların ve din görevlilerinin bazı yanlış tutum ve davranışları; 6. Din konusunda rehbersizliğin yaşanması. (Hökelekli, 2008)

Bu faktörlerin bir veya birkaçının gençte yol açtığı *dinî şüphe ve kararsızlık*; genelde şu konular etrafında yoğunlaşmaktadır: İnanç esasları, vahiy ve dinî otorite, Allah'ın yaratıcılığı ve insanın türeyişi konusu ve kader, günah-sevap, kadın erkek eşitliği, ahiret inancı, cennet ve cehennem, dinî ilimlerle tabii ilimler arasındaki çelişkiler, (Hökelekli, 1988) özellikle Hristiyan gençlerde; Hz. İsa'nın ulûhiyeti, Allah'ın iyilik, adalet kudreti sıfatları, hatta bazen O'nun varlığı, ölümsüzlük meselesi ve dinî pratiklerin sembolik anlamları. (Hökelekli, 2008)

Dinî bunalım safhasında gençlerin karşılaştıkları bir başka durum da özellikle cinsel uyanış sonucu karşılaştıkları *suçluluk ve günahkârlık* duygusudur. Ergende cinsel uyanışla birlikte toplumdaki sosyal ve ekonomik zaruretlerin cinsel ihtiyacın meşru tatminini engellemesi, buna karşılık cinsel arzuları tahrik edici sosyal ve ticarî faaliyetlerin alabildiğince yaygınlık kazanmış olması; ergenin bazı sıkıntılarla karşılaşmasına neden olur. Bunlara; cinsel faaliyetlere toplumca

paylaşılan bazı sınırlamaların ve bu kuralların çoğunun dinî tasviple desteklenmesinin de eklenmesi; gencin zihninde din ile cinsiyetin karşı karşıya gelmesini doğurur. Böylece gençlerin büyük çoğunluğunun dinî ve cinsî eğilimleri arasındaki çatışmadan doğan suçluluk ve günahkârlık duygusuna itilmelerine neden olur.(Hökelekli, 2008; Kula, 2002)

Gencin ahlaki gelişiminde zihinsel açıdan mantıklı düşünme ve sorgulama ön planda olduğundan; genç, imkân ve ihtimaller üzerinde yoğunlaştığından; toplum hayatında ne yapacağını ve toplum hayatını yeniden düzenlemeyi planlamanın önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu çerçevede erkek ya da kız, genç birey; toplumda bozuk gördüğü bütün şeyler gibi ahlak sistemini de değiştirmek ister. Gençte teorik düşüncenin verdiği rahatlık ve toplumda var olan gerçeklerin çarpışması ile ahlaka yapılan vurgu; henüz ahlaki mükemmellikten uzak olan gençleri, genelde kendileri için daha ahlaklı olmaya değil, "ahlakçılığa" götürür. Böylece gençlerin ahlakçılığı; kendisini, yapılan şeylerin dışına koyarak yapılan her şeyi yargılama ve eleştirme tutumu şeklinde kendini açığa vurur. Gencin yaşadığı bu ahlakçılık tutumu yanında okullardaki eğitim de toplumun kuralları değerleri ve ahlaki ilkelerini kazanma sürecini beraberinde getirir. Hızlı değişim yaşayan toplumlarda geleneksel değerlerle değişimin ortaya koyduğu durumlar arasında yaşanan çatışma ve sıkıntılar; gencin, değerler karşısında bocalamasına ve yabancılaşma duygusu yaşamasına da neden olabilir. (Hökelekli 2011)

ENGELLİLİK - ENGELLİ GENÇ VE GENEL GELİŞİM ÖZELLİKLERİ

Engelli gence yönelik verilecek olan dini ve ahlaki eğitim konusunu ele alırken, engellilik ve engelli gencin genel özelliklerinin bilinmesi; önemli ölçüde konunun anlaşılır olmasını sağlayabilecektir. Bu nedenle önce engellilik ve engelli gencin genel özelliklerini ele almak istiyoruz.

Genetik bozukluk, hastalık, kaza, doğal afet gibi bazı sebeplere bağlı olarak yaşanabilen engellilik hali; bireyin yaşamında istenmedik ve beklenmedik bir durumdur. Engellilik tanımında dünya sağlık örgütünün de dikkate aldığı (Bkz. Dünya Engellilik raporu, 2011) zedelenme, bozukluk, yetersizlik, sakatlık ve engel hali çerçevesinde engellilik tanımı yapılmaktadır. Buna göre;

Zedelenme-bozukluk (İmpairment): Bireyin; psikolojik, fizyolojik, anatomik özelliklerinde; geçici ya da kalıcı bir türden kayıp, bir yapı ya da işleyiş bozukluğunun olmasıdır. Vücudun bir parçasının olmaması, eksik olması, iyi işlememesi gibi. Bir başka ifade ile bireyin bacaklarının olmaması, kollarının felçli olması parmaklarının tutmaması, iyi görememesi, işitememesi, yüz felci, zekâ geriliği vb. durumlar birer zedelenme-bozukluktur. Bu itibarla ilke olarak zedelenme-bozukluk; organik türde bir durumdur. (Erkan, 1990; Kula, 2005)

Yetersizlik-sakatlık (Disability): Zedelenme veya bozukluk sonucu bir insan için normal kabul edilen bir etkinliğin önlenmesi, sınırlanması haline; *yetersizlik-sakatlık* denilmektedir., (DeLoach 1981) Birey, zedelenme veya bozukluk sonucu; hayatında bir takım zorluklarla karşılaşır ve bazı zorlukların üstesinden gelmede yetersiz kalır. Örneğin bacaklarının olmayışı; yürümede zorluk oluşturur. Böylece yürüyememe; yürüyerek sonuçlandırılacak etkinliklerde yetersizlik halidir. Görmeye görememe, işitmeye işitememe, konuşamama vb. durumlar yetersizlik-sakatlık durumudur. (Özsoy ve dğr., 1994) Yetersizlik-sakatlık durumu; geçici, kalıcı, giderilebilir-giderilemez, gelişen-gerileyen, etkisi durumdan duruma değişebilen özellikler gösterebilir. Bunlar derecelidir. Yetersizlik-sakatlık; daha çok bireye bağlıdır. Bireysel düzeyde bir zedelenme-bozukluğun ifadesidir. (Erkan, 1990; Kula, 2005; Özsoy ve dğr., 1994)

Özür-engel (Handicapped): Bireyin; yaş, cinsiyet, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak oynaması gereken rolleri vardır. Birey, yetersizlik-sakatlık yüzünden bu rolleri gereği gibi oynayamaz durumda kalırsa, bu duruma; *özür-engel* denir. Bir başka ifadeyle birey; belli bir zamanda, belli durumda yapması istenilenleri, yetersizlik-sakatlık yüzünden yapamazsa, yetersizlik;

özür-engele dönüşür. (King, 1998) İşitmesinden ötürü yetersiz-sakat duruma düşen yani işitemeyen, konuşamayan çocuk; okulda sosyal hayatta sözlü iletişime dayalı rolleri istendiği gibi yerine getiremez, yetersizliği-sakatlığı önüne engel olarak çıkartılır. Özür-engel; sosyal çevrenin bireyden istekleri, beklentileri sonucu ortaya çıktığı için *özür-engel*; bireyin kendi problemi olmaktan çıkıp, sosyal bir problem olmaktadır. Bu nedenle özür-engel problemi; toplumdan topluma, aynı toplumda zamandan zamana değişmektedir. İlkel toplumlarda görmeyen, işitmeyen çocuğun okul problemi yoktur. Aynı şekilde otomobilin yaygınlaşmadığı toplumlarda işitmeyenin ehliyet sorunu bulunmaz. Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi özür-engel eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. (Kula, 2005; Özsoy ve dğr., 1994)

Engelli bireyler, sahip oldukları engel durumuna göre farklı şekillerde gruplandırılmışlardır. (Atıcı, 2014) Ancak herkes tarafından kabul edilebilecek bir sınıflama bulunmamakla birlikte (Özsoy ve dğr., 1994) genelde kolaylık ve tanıma açısından özel eğitim gerektiren bireyler; bedensel, zihinsel ve uyum özellikleri ile birlikte birden fazla özürlü olanlar olmak üzere dört kategoriye ayrılmaktadır.² Engelli olan bireyleri dikkate alarak bedensel ve zihinsel engelliler hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. (Kula, 2007)

Bedensel engelliler içerisinde yer alan *görme engelliler*; çeşitli sebepler sonucu görme duyusunu kısmen veya tamamen yitiren kimselere denir. Bütün düzeltmelere rağmen iki gözün görmesi; 1/10 ile 3/10 arasında olan ve özel birtakım araç ve yöntemler kullanmadan eğitim öğretim çalışmalarında görme gücünden yararlanması mümkün olmayanlar az gören; bütün düzeltmelere rağmen iki gözle görmesi; 1/10'dan aşağı olan ve eğitim öğretim çalışmalarında görme gücünden yararlanma imkânı olmayanlar körleri oluşturmaktadır. (Usta, 1992)

Görme yetersizliğinden etkilenme durumu birtakım sınırlılıklara yol açabilmektedir. Görme yetersizliğinden etkilenen kişinin; sosyal kişilik gelişimi ve eğitimden yararlanma özellikleri olumsuz bir şekilde etkilenmektedir. (Özsoy ve dğr., 1994) Fakat uzmanların çoğu; görme yetersizliğinin, dili kullanma ve anlama yeteneğini değiştirmediğine inanmaktadır. Bu inançlarını; söze dayalı zekâ testlerinde; görme yetersizliği olanların görenlerden farklılık göstermemiş olmalarıyla desteklemektedirler. Bununla birlikte kavramsal gelişimde veya bilişsel yeteneklerde görme engelli çocukların görenlerin gerisinde oldukları gözlenmektedir. Özellikle de soyut düşünmeyi gerektiren becerilerde daha başarısız olmaktadırlar. (Kula, 2007; Özsoy ve dğr., 1994)

Görme gücünden yoksunluğun; aşağılık duygusu, güvensizlik, kaygı, gerginlik, korku, gözetlenme duygusu gibi kendine özgü bazı kişilik ve uyum sorunları yarattığı ileri sürülmekle birlikte, görme engellilerin; biyolojik, psiko-sosyal gereksinimleri, görenlerden farklı değildir. Bu

² Bu dört grup kendi içinde şu şekilde sıralanmaktadır.

I-Bedensel Özellikleri Yönünden

- A- Görme engelli olanlar: 1-Körler 2-Az görenler
- B- İşitme engelli olanlar: 1-Sağırlar 2-Ağır işitenler
- C- Konuşma engelli olanlar
- D- Ortopedik engelli olanlar
- E- Sürekli Hastalığı olanlar

II-Zihinsel Özellikleri Yönünden

- A- Geri Olanlar: 1- Eğitilebilir 2- Öğretilbilir zihinsel engelli
- B- Üstün olanlar: 1-Üstün zekâlılar 2-Üstün Özel yetenekliler
- C- Özel Öğrenme Güçlüğü Olanlar

III- Uyum Özellikleri Yönünden

- A- Duygusal Güçlüğü olanlar

- B- Sosyal uyumsuzluğu olanlar: 1- Suçlu, 2-Korunmaya muhtaç, 3- Otistik 4- İstismar Edilen Çocuklar

IV- Birden Fazla Özürlü Olanlar (Bıyıklı, 1997)

nedenle eğitim ortamının, görme engelli çocukların özelliklerine uygun hazırlanması gerekmektedir. (Kula, 2007)

Çeşitli sebepler sonucu işitme duyusunu kısmen veya tamamen yitiren kimselere *işitme engelli* denir. İşitme engelliler; işitme kaybına göre *Milli Eğitim Bakanlığı Özel Okullar Yönetmeliğinin* 6. Maddesinde; *sağır* ve *ağır işitenler* diye gruplandırılmaktadır. Bütün düzeltmelere rağmen işitme kaybı 70 db'den fazla olan ve eğitim öğretim çalışmalarında işitme gücünden yararlanamayanlara; *sağır*, işitme kaybı 25-70 db arasında olan ve yardımcı araçlarla eğitim-öğretim çalışmalarından yararlanabilen kimselere de *ağır işiten* denir. (Usta, 1992) 2-6 yaş arasında işitmesini kaybedenler en azından sesi tanırlar ve çıkartabilirler. Çünkü 2 yaşından çok daha sonra sağır olan çocuklarda; dil ve kelime hazinesi oldukça gelişmiştir. İşitme kaybı arttıkça, çocuğun konuşma ve dil gelişimine etkisi de artar. Çünkü dilin gelişimi işitmeyle mümkündür. (Kula, 2007)

İşitme engeli; bireyi, değişik yönlerden olumsuz olarak etkilemektedir. İletişim ve doğal konuşma en belirgin etkisi olmaktadır. Bu yüzden işitme engellilerin eğitimlerinde iletişim becerileri kazandırmak önemlidir. İşitme eğitimi dudaktan anlama, konuşma ve işaret eğitimi bunlardan bazılarıdır. (Özsoy ve dğr., 1994)

Konuşma özüyle ilgili çok değişik tanımlamalar bulunmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığının konuya ilişkin yönetmeliğinde konuşma özü *"konuşmanın akışında, ritminde, titizliğinde, vurgularında, ses birimlerinin çıkarılışında, eklemlenişinde, artikülasyonunda, anlamında bozukluğu bulunana konuşma özürlü denir"* şeklinde tanımlanmaktadır. Konuşma özü; çok hafiften ağıra gidecek biçimde dereceli olarak görülebilir. Konuşmanın kendisi bireyin yaşamında en çok kullanılan bir araç olduğu için bunun *özürlü* olması da; bireyi, en çok olumsuz yönde etki altında bırakan bir özür olarak karşımıza çıkmaktadır. (Özsoy ve dğr., 1994)

Ortopedik engelli, bütün düzeltmelere rağmen; iskelet sistemi, kas sistemi, kas ve eklemlerdeki özürlerinden dolayı normal eğitim-öğretim çalışmalarından yeteri kadar yararlanamayan olarak tanımlanmaktadır. (Usta, 1992) Ortopedik özürlü çocuklar; görünümleriyle yetersizlikleri sebebiyle genellikle aşağılık duygusuna sahip olabilirler; yaşamaktan haz duymayabilirler. Bu çocuklara; hayatın yaşanılır olduğunu, kendini ve başkalarını sevmeyi öğretmek gerekir. (Çağlar, 1982)

Sürekli hastalığı olanlar da Milli Eğitim Bakanlığının ilgili yönetmeliğinde, sürekli bakım ve tedavi gerektiren hastalıklar sebebiyle *eğitim-öğretim çalışmalarından yeteri kadar yararlanamayanlar* olarak tanımlanmaktadır. (Ersoy ve Avcı, 1981)

Zihinsel açıdan engeli bulunan geri zekâlı çocukların herkes tarafından kabul edilen bir tanımı yoktur. Ancak günümüzde geri zekâlı çocuklar genellikle *"gelişim süreci içerisinde genel zihinsel işlevlerinde normallerden önemli derecede geridir, bunun yanında uyumsal davranışlarda yetersizlik gösterme durumu olarak"* tanımlanmaktadır. (Özsoy ve dğr., 1994)

Geri zekâlı çocuklar; psikolojik ve eğitsel yaklaşımlara göre sınıflandırılmaktadır. Ülkemizde zekâ özürlü çocuklar, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı *Özel Okullar Yönetmeliğine* göre klinik bakıma muhtaç (0-25 zekâ bölümü olan), öğretilir (25-44 zekâ bölümü olan), eğitilebilir (45-75 zekâ bölümü olan) şeklinde sınıflandırılmıştır.³ (Kula, 2007) Zekâ özürlü çocuklar; geç ve güç öğrenirler, dikkatleri dağınıktır, kısa süreli belleklerinde problemleri vardır, akademik başarıları normallerden geridir, kişilik ve sosyal özelliklerde sıklıkla tipik bazı problemler gösterirler, dil ve konuşma bozuklukları yaygındır, beden ve devim özellikleri normallere oldukça benzerlik göstermektedir. Zekâ özürlü olan çocukların eğitimlerinin temel amacı; bağımsız yaşama becerilerini,

³ İlgili kanun ve yönetmelik, s. 4.

kapasiteleri ölçüsünde geliştirmek olmalıdır. Buna yönelik eğitimleri de normal ve özel sınıflarda sağlanmaktadır. (Özsoy ve dğr., 1994)

Sahip oldukları özellikleri ile yukarıda belirtilen farklı engelli gruplarıyla ilgili, 2002 yılında yapılan *özürlülük araştırması verilerine* göre (Başbakanlık Özürlüler İdaresi Türkiye Özürlüler Araştırması, 2002); nüfusun % 12.29'unu oluşturan engelli grubun, % 4.63 oranıyla 277.661 kişisini oluşturan 18 yaş altı engelli çocuklar ile % 7. 30'unu ihtiva eden 20-29 yaş grup içinde yer alan engelli gençler içerisindeki ortalama 12-25 yaş arasında yer alan kesiminin yaklaşık olarak nüfusun % 8,5'ünü oluşturduğu gözlenmektedir. Genel engelli oranı içerisinde önemli bir kesimi oluşturan engelli gençlerin kendilerini nasıl tanımladıklarına bakıldığında ise Demir (2015)'in yaptığı araştırmaya göre; engelli gençlerin, yaş olarak gençliği; 18-30 yaş arası, psikolojik özellikleri olarak da; enerjik, gezen, eğlenen, değişime açık olan, özgür olmayı isteyen genel gençlik döneminin özellikleri çerçevesindeki birey olarak tanımladıkları gözlenmektedir. Aynı şekilde engelli gencin özelliklerini de genç tanımına benzer şekilde yaparak, gezip eğlendiklerini dolayısıyla genç olduklarını belirtmişlerdir. Araştırmayı oluşturan çoğu lise veya üniversitede okuyan ve sporla uğraşan görme engelli gençler de gezip eğlenmenin yanı sıra okudukları veya spor yaptıkları için kendilerini genç bir birey olarak tanımlamışlardır. (Demir 2015) Engelli gençlerden çok azı; kendilerini yaş olarak genç gibi gördüklerini, ancak aileye bağımlı oluşları ve engel durumlarından dolayı spor vb etkinlikleri yapamamaları nedeniyle kendilerini genç olarak hissedemediklerini belirtmişlerdir. Engelli gençlerin kendilerini tanımlamalarından hareketle şunu söylemek mümkündür: Engelli gençler diğer gençler gibi kendilerini genç olarak hissetmelerine karşın toplumun engelliye bakışı ve sağladığı imkânlar sebebiyle de yeterince kendilerini genç olarak hissedememe durumunu yaşamaktadırlar. Bu itibarla engelli gence verilecek eğitim ve dini ahlaki eğitimde de; genel gençlik döneminin özellikleri yanında, toplumun engelliye bakışının neden olduğu; engelli gencin durumunu dikkate alarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

ENGELLİ GENCİN DİNİ VE AHLAKİ EĞİTİMİ

Engelli genç; içinde bulunduğu dönemin getirdiği biyo- psiko- sosyal değişim ve gelişmelerin sonucunda yetişkinliğe geçişi sağlayacak kimlik arayışının etkisiyle, hem bir genç olarak yaşadığı değişim ve gelişmeleri hem de toplum içindeki rolünü sorgulayacaktır. (Başkonak, 2016) Aynı zamanda bir taraftan engelliliğe ilişkin ortaya çıkan olumsuz sonuçlarla mücadele ederken, diğer yandan da durumunu kendi iç dünyasında anlamlandırma mücadelesi vermektedir İşte bu süreçte genç, hayatında; ya nadiren ya da belki hiç yüzleşmeyeceği varoluşsal sorularla baş başa kalmaktadır: 'Hayatın anlamı nedir?' 'Ben kimim, niye varım', en önemlisi de 'Neden ben engelli oldum?' 'Anne babamın ya da kendi hatalarımın bedelini mi ödüyorum?' vb. sorular zihnini meşgul etmektedir. Dolayısıyla engelli gence verilecek din eğitiminde; hem içinde bulunduğu gençlik döneminin hem de engellilikten dolayı yaşadıklarını anlamlandırma (Usta, 2012) amacıyla kendine sorduğu varoluşsal sorulara sağlıklı cevaplar verme amaçlı dini bilgilerin kazandırılması öncelikli olmalıdır. Bu nedenle yetişkin engelli bireylerin de kendilerine sordukları, engellilik durumunu anlama ve anlamlandırma çabası içerisindeki sorulara verilebilen ve yapılan araştırmalarda da ortaya çıkan bulgulardan da anlaşılacağı üzere engelliliği; Allah'ın insanı sınadığı bir olgu olarak anlamlandırmak gerektiğidir. Her ne kadar araştırmalarda engellilik; *Allah'ın bir imtihanı* olarak ifade edilmekle birlikte burada kullanılan *imtihan* kavramının içinin nasıl doldurulacağı önemlidir. Zira Kur'an-ı Kerim'de Mümtetine ve Hucurat surelerinde, sadece iki yerde geçen *imtihan* kavramının; daha çok bireyin *imanla* imtihan edildiği şeklinde bir anlamda kullanıldığı; yaşanan olaylar için ise daha çok *bela* ve *fitne* kavramlarının kullanıldığı; bu kavramların da *yaşanılanlarda iyi ve kötü olanı ayırt etme, çözüm bulma* noktasında kişinin tecrübesinin sınandığı anlamına gelebileceği; (Kula 2016) bu itibarla, gencin engelliliği dini açıdan anlamlandırırken, Allah'ın ona engellilik çerçevesinde yaşadığı zorlukları aşma becerisi ve bu konuda özellikle çevresindeki doğru

ve yanlışları ayırt ederek, yeni şeyleri öğrenme imkânı verdiği şeklinde bakması sağlanabilir. (Erdoğan, Özudoğru Nur, 2013)

Hayatın içerisinde yaşanan hastalık, kaza, ölüm, engellilik gibi istenmedik ve beklenmedik durumları; insanoğlunun alışa geldiği ve sıradanlaşan günlük yaşamında; hayata ve olaylara ilişkin bilmediği ya da bilip de unuttuğu bazı durumların daha üst seviyede farkına varması açısından yaşamın içinde karşılaşılan olaylar olarak değerlendirmek mümkündür. Aynı şekilde engelli gencin yaşadığı engellilik durumu da öncelikle oluşan sebeplerini daha iyi görerek deneyim kazanarak daha az hata yapabilir hale gelme ya da engellilik karşısında olumsuzlukları aşip var olan imkânlarını kullanabilme ve toplumun kullandırması noktasında sorumluluk bilincini geliştirmeye imkân sağlamada insanın sınıandığıdır ve Kur'an-ı Kerimde Bakara süresi 155. Ayette de belirtildiği gibi *öğrenen ve öğreten bir varlık olarak insanın* hayatta karşılaşılabileceği ekonomik, sosyal, bedensel bazı durumlar karşısında sınıandığı ve sınanmanın da Mülk süresi 2. Ayette belirtilen şekliyle *en güzel davranışı gerçekleştirme becerisi* şeklinde olduğudur. Bu açıdan engelli gencin; kendini, hayatı sorgulamayı gerçekleştirdiği gelişimsel özelliğine uygun bir şekilde engelliliği anlamlandırmada dini açıdan yukarıda bahsedilen şekliyle engelliliğe bakması sağlanabilir.

Engelliliği değerlendirme açısından ikinci önemli nokta ise engellilikle ilgili yapılan araştırmalarda (Bkz. Musayev, 2013; Durmaz, 2014) ve Kula (2003)'nın engelli gençler üzerinde yaptığı araştırmada da, engelliğin; anne babanın ya da engelli bireyin yaptığı hata ve günahlarının sonucunda *Allah'ın bir cezası* olarak algılanması meselesidir. (Usta,2012) Nitekim çocukluk döneminde, sonradan görme engelli olan Gültekin Yazgan, bu durumu hayatını anlattığı eserinde şu sözleriyle dile getirmektedir: *“Bilindiği gibi özürlü çocuğun, günahkâr anne babaya Tanrı tarafından verilmiş bir ceza olduğuna inanan kişiler az değildir. Şunun, bunun, 'Kim bilir babası veya anası ne yaptı da çocukları böyle oldu' dediğini bile işitmişsinizdir. İşte özürlü çocuğun annesi, babası, çevrede kendileri hakkında böyle düşünüleceğini ciddiye alırlarsa hem suçluluk, hem de utanç duygusuna kapılabilirler; bu duygunun sonucu olarak özürlü çocuğu toplumdan kaçırmaya eve kapatabilirler. Anneler, babalar ve özürünün çevresinde bulunan herkes, bu yanlışları yapmaktan kaçınmalıdır”* (Yazgan, 2002)

Engelli gençlere verilecek dini eğitimde bu hususun da doğru bir şekilde öğretilmesi önem kazanan bir husustur. Öncelikle engelli çocuğun anne babasının bir hata ya da günahının sonucunda, ceza olarak onlara verildiği şeklindeki değerlendirmenin; İslam inancıyla çelişen bir bakış açısı olduğu söylenebilir. Çünkü Kur'an-ı Kerimde *“hiçbir günahkâr kimse bir başkasının günahını üstlenmez”* (Kur'an, 5/105; 6/31, 164; 10/108; 16/25; 17/15; 34/50; 35/18; 39/7; 53/38); *“herkes kendi yaptığı için karşılığını alacaktır”* (Kur'an, 15/93; 99/7-8) ayetleri göz önüne alındığında; bir kimsenin, bir başkasının hata ve günahını üstlenmeyeceği ve hataya teşvik etmediği sürece (Kur'an, 16/25) ondan sorumlu olmayacağı anlaşılmaktadır. Bu nedenle engelli çocuk, anne babasının hata ya da günahının bedelini ödeyen birey olarak değerlendirilemez. (Kula 2011)

Aynı şekilde sonradan engelli olan gencin de; hata ya da günahlarının sonucunda cezalandırıldığını düşünmesi de sağlıklı bir değerlendirme olarak düşünülemez. *Allah'ın kullarına zulmetmediği* (Kur'an, 3/182; 8/51; 10/44 ve dğr); *merhametinin ve bağışlayıcı yönünün daha belirgin olarak zikredilmesi* (Kur'an, 2/226; 4/106; 39/53 ve dğr) hususları göz önüne alındığında, Allah'ın; kullarını, yaşanan durumun; kendi içinde yer alan kuralları dikkate almadıkları veya ihmal ettikleri ya da bilmediklerinde, bunların doğal sonuçları ile karşılaşmalarını mümkün kıldığı; bunun yanında yaşanan engellilik sebebiyle *kişinin hatalarının bağışlanacağı*; sabrı ve hayata uyum mücadelesi sayesinde *sevap kazanacağı* ve herkesin farklı bazı olaylar ile *güzel bir şekilde davranıp davranmama açısından sınanacağı* bilgileri verilebilir.

Engelli gence verilecek din eğitiminde dikkate alınması gereken bir başka husus da; ergenlik döneminde meydana gelen fiziki ve ruhsal değişimler sonucu gencin yeni bir kimlik kazanma sürecine girmesi, buna bağlı olarak da ilgisini kendi üzerinde yoğunlaştırmak suretiyle kendini sorgulaması ve **tanıma** çabasının sonucunda; engel durumu nedeniyle fiziki görünümünden dolayı bazı sıkıntılarla karşılaşmasıdır. Gençte buna bağlı olarak *kendini kabul etme* veya *kendinden utanma* gibi bazı davranışlar gerçekleşebilir. Bunun bir yansıması olarak da *dine karşı ilgi ya da ilgisizlik, dine sığınma* veya *dini reddetme* gibi birtakım tutumların da ortaya çıkmasıdır.

Kula (2000) tarafından; 16-25 yaş arası ortopedik ve görme engelli, 50 genç üzerinde yapılan araştırmada; genelde görünümlerinden memnun olma oranı önemli ölçüde olmasına karşın % 33 oranında ise görünümünden memnun olma noktasında kararsızlık durumunun olduğu gözlenmiştir. Aynı araştırmada dikkat çeken bir diğer sonuç da; bu gençlerin % 70'inin *Allah'ın kendilerini sağlıklı bir şekilde yaratmasını istediklerini* belirtmeleridir. Fiziki görünümlerinden belli ölçüde rahatsızlık duymalarında; aile ve toplumun olumsuz tutum ve davranışlarının önemli bir rolünün olduğu söylenebilir. Bunun yanında gençlerin bu duruma bağlı olarak, dini açıdan bazı şüphe ve bunalımlar yaşamaları da söz konusudur. Allah'ın merhameti ve adaleti ile engelliliği uzlaştırma zorluğu ya da Allah'ın kendilerini cezalandırdığı veya anne babasının günahının bedelini ödediği gibi bazı dini sorularla karşılaştıkları yapılan araştırmalarda da tespit edilmiştir. Bu konuda gençlere; doğru ve sağlıklı dini bilgi verme, engelliliği; aşağıda ele alacağımız şekliyle doğru anlamlandırma ile birlikte, onlara psiko-sosyal ve manevi destek vermek; bu bunalımlarını aşmalarına yardımcı olacak davranışlardır.

Engelli gencin din eğitiminde; engelli olmaktan dolayı karşılaşabileceği sıkıntıları aşmada *"iç dünyasında sığınabileceği bir varlığı"* hissetmesinde, manen kendini iyi hissedebileceği ve moralinin yüksek olmasını sağlayabileceği durumları yaşayabilmesinde; dini inancın önemli bir rolü olabileceği anlatılabilir. Çünkü aşkın bir varlığa inanmak; bireyde bir güven duygusu oluşturur. Birey, Allah'a iman duygusuyla birtakım değerlere bağlanmakta; kendini yalnız hissetmemekte ve aynı değerlere inanan diğer insanlarla birlikte olma duygusuyla da içinde bulunduğu toplumda kendisinin bir yerinin ve anlamının olduğunu kavramakta; sorunlarını aşabilecek bir gücü kendisinde hissederek, güven duygusunu kazanabilmektedir. (Peker, 2000) Bu nedenle engelli gence de; *Allah'a iman* başta olmak üzere, *iman esasları* diğer gençlere öğretildiği gibi verilebilir. Eğitilebilir ve öğretilabilir zihinsel engellilere; iman esasları noktasında örneğin; *Allah'ın neliği* ve sıfatları yerine, sadece; *bizi yarattığı, rızık verdiği ve sevdiği* anlatılabilir. Ayrıca dua ettiğimizde; *dualarımızı dikkate alacağı* ve *yardım edeceği* ile ilgili kısa ve öz bilgiler verilebilir. Sevdirecek şekilde ibadet öğretimi de sağlanabilir. Her ne kadar bu konuda fetva ile ilgili hususlarda; zihinsel engelliler, akıl yoksunluğu kapsamında ve ibadetlerden mükellef olmadıkları şeklinde değerlendirilse de, (Bkz.manevi hayat) eğitilebilir ve öğretilabilir zihinsel engellilere; *besmele, tekbir getirme, kısa sure ve dualarla namazın kılınışı* öğretilir. *Oruç ibadeti de sevdirilerek, gencin isteğine bağlı bir şekilde alıştırılarak* öğretilir.

Engelli gencin din eğitiminde, karşılaştığı sıkıntı ve zorlukları aşmada katkı sağlayabilecek; *sabır, merhamet, şükür* gibi bazı dini değerler üzerinde durulabilir. Zira değerler; insana özgü, insanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran bir özellik taşır. Değerler; bireye, *doğru bilme, doğru düşünme, doğru değerlendirme ve doğru eylem içinde olduğunu görebilmesinde* yardımcı olmaktadır. Zira değerler; insanların tutum ve davranışlarını etkiler; tutum ve davranışları belirleme, biçimlendirme ve yönlendirmede önemli rol oynarlar. (Kula, 2012)

Bu itibarla engelliliğin getirdiği sorunlarla başa çıkmada etkili olan dini değerler arasında *sabrın* önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü engelli birey ve ailelerinin karşılaştıkları zorluklar ve sıkıntılar sonucu oluşan engellenme duygusu, onların; gayretini, azmini, cesaretini ve dayanma gücünü zayıflatabilmektedir. Böylesi durumlarda zorlukların üstesinden gelmesine, dayanmasına

yardımcı olabilecek önemli manevi destek vasıtası; sabır deneyimine başvurmalarıdır denilebilir. Zira sabır, üzücü bir olay karşısında kendine hâkim olmak; öfkeli ve isyankâr davranışlarda bulunmamak; şikâyet etmemek ve yanlış davranışlardan uzak durmak; üzüntü, sıkıntı ve belalara sızlanmayı terk etmek; ruhen felaket ve acılar karşısında soğukkanlılığını muhafaza etmek; kolayca vazgeçmemek, tahammül göstermek anlamlarını taşımaktadır. (Hökelekli, 2013) Dolayısıyla bu yönleriyle Kur'an-ı Kerimde de (Bakara/156); *Allah'tan yardım isteme yöntemi* olarak zikredilmiştir.

Yüksek derecede bir şefkatin tezahürü olan ve engelliliğin getirdiği sorunları aşmada olumlu etkisi bulunan *merhamet duygusu* da; dinin insana nasıl davranması gerektiğini ortaya koyan, önemli bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Merhamet; başkasının güçsüzlük, sıkıntı ve derdine ilgi duyma, onun durumunu kavrama ve şefkat göstermedir. Dert ve sıkıntı içerisinde olan kişinin derdiyle dertlenme, üzüntüsüyle üzülmeye ve ona yardımcı olmaya çalışmaktır. (Hökelekli, 2013)

Engelli gencin ahlaki eğitimi ise onun toplumsallaşmasına ve toplum içinde ahlaki değerleri kazanmasına yönelik olmalıdır. Bu itibarla engelliliğinden kaynaklanan zorlukları da aşacak ve topluma uyum sağlamasını kolaylaştırıcı şekilde; *sorumluluk bilinci, dayanışma, paylaşma ve kendine ve başkasına saygı* gibi bazı ahlaki normlar üzerinde durulabilir. Engellinin yaşadığı zorlukların aşılmasında; hem engelli bireyin hem de çevresindekilerin yararlanabileceği ve olumlu etkisi olan ahlaki bir davranış biçimi *sorumlu davranmadır*. Sorumluluk; bireyin kendisinden istenen, beklenen işlerin nitelik ve nicelik olarak gerçekleştirilmesi, kişinin kendisine verilen ya da üzerine aldığı işin sonuçlarını üstlenmesidir. Aynı zamanda yaptıklarının hesabını verme ve yapacaklarının kararını alma yetkisine sahip olmaktır. (Hökelekli, 2013) Bundan dolayı engelli gence; kendini ifade etmesi, ihtiyaçlarını gidermesi ve topluma katılmasını sağlayacağı bazı sorumluluklar verilebilir. Yeme, içme giyinme gibi bazı ihtiyaçlarını gidermede ve topluma katılmada engelli genç yüreklendirilebilir ve sorumluluk üstlenmesinin önemi anlatılabilir.

Engelli gencin karşılaştığı sıkıntıları aşmada ve çevresindekilerle uyum sağlamasında yardımcı olabilecek önemli bir diğer ahlaki değer; *dayanışma ve paylaşmadır*. Sosyal bir varlık olarak insanın; hem günlük ihtiyaçlarını gidermede hem de gelişimini sürdürmede dayanışma ve deneyimlerini, bilgisini paylaşma son derece önemli ahlaki değerlerdendir. Ayrıca dayanışma ve paylaşma ile bencillik duygusu da aşıp sağlıklı bir şekilde toplumsal uyumun gerçekleşmesi sağlanmakla birlikte, kişinin başkalarına yararı da artmaktadır. Bu nedenle engelli gencin; kendi deneyimlerini paylaşması ve öncelikle akranlarıyla dayanışma içerisinde olması; onun sıkıntılarını daha kolay bir şekilde aşmasına katkı sağlamanın yanında, diğer kişilerin de onunla paylaşımlarda bulunma imkânını oluşturacağından; gencin sosyalleşmesi açısından önem taşımaktadır. Bu yönde ahlaki değerler arasında yer alan dayanışma ve paylaşma üzerinde durulabilir ve bu davranışları gerçekleştirebileceği ortamlar oluşturulabilir.

İnsani ilişkilerde; birlikte yaşama ve insanların birbirini anlamalarına katkı sağlayan önemli ahlaki değerlerden bir diğeri de *saygıdır*. Sözlükte "*riayet edilmesi, yerine getirilmesi gereken, ihlali yasak olan; ödev, hak*" anlamındaki *hürmet* ve aynı kökten olup "*korkmak, çekinmek*" anlamına gelen *ihtiram* kelimeleri Türkçede; saygı kavramını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. (Çağrı, 2009)

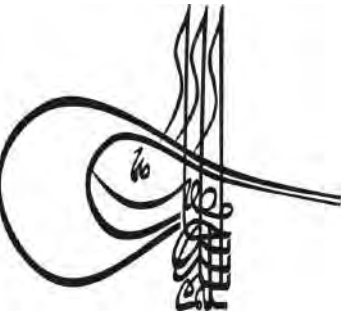
Saygı; karşımızdakine onu düşündüğümüzü hissettirmek olup, onun mevcut özelliklerini, bizden farklı olan yönlerini dikkate almak ve karşımızdakine ve kendimize değer verdiğimiz ölçütü olarak gerçekleştirilen bir davranıştır. Bu yönleriyle kendine ve başlarına saygı; sosyal ilişkileri düzenleyen ve bireyin sosyalleşmesini sağlayan bir değer olarak değerlendirilebilir. (Hökelekli, 2013) Başkalarına saygıyı gerçekleştirmede öncelikli olarak bireyin kendine saygı duygusunun gelişmesi son derece önemlidir. Çünkü kendine saygı; bireyin kendi kendini değerlendirerek, kendini; değerli, yeterli ve başarılı bulması olup, (Ürün 2010) kendine saygının kazanılmasında etkili olan bazı durumlar söz konusudur: Bunlardan birincisi; doğrudan deneyim ve bireyi, sahip olduğu yeteneklerinin dünyada etkili bir şekilde işlediğine ikna eden yararlılıktır. İkincisi; sosyal

geribildirim ve diğer insanların yansıttığı anlamlı, önemli değerlendirmelerdir. Önemli görevleri etkili bir şekilde yerine getiren ve sosyal çevresi tarafından pozitif, destekleyici değerlendirmelerin sıklıkla yapıldığı insanlar, öz-saygısı yüksek olan insanlardır. Dolayısıyla bireyin kendine saygısı, kişinin gündelik yaşamdaki ilişkilerinde istediği doyumunu elde edebilmesinde ve herhangi bir eyleminde arzuladığı başarıya kavuşmasında önemli bir belirleyici olmaktadır. (Ürün 2010)

KAYNAKÇA

- Atıcı, Recep, (2014) Kaynaştırma Öğrencilerinin Okul Hayatında Yaşadığı Zorluklar, **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 9/5 Spring 2014, p. 279-291, ANKARA-TURKEY, http://www.turkishstudies.net/Makaleler/934194841_13At%C4%B1c%C4%B1Recep-sos-279-291.pdf
- Başkonak, Mustafa, (2016) Engelli Gençlerin Din eğitiminde Camilerin, Kur'an Kurslarının ve Din Görevlilerinin Yeri ve Önemi, Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri, 7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu, bildiriler, İstanbul, Ensar Neşriyat
- Bıyıklı, Latife (1997). "Özel Eğitime Gereksinim Duyan Çocuklar". Milli Eğitim Dergisi. 136: 30.
- Brooks, Fowler (1920). The Psychology of Adolescence. San Francisco.
- Çağlar, Doğan (1982). Ortopedik Özürlü Çocuklar ve Eğitimi. Ankara: Ankara. Ün. Eğitim Bil. Yay.
- Çağrı, Mustafa (2009). "Saygı". İslam Ansiklopedisi. 36: 211-212.
- DeLoach, Charlene ve Greer, Bobby G. (1981). Adjustment to Severe Physical Disability. Newyork: Mc. Graw Hill.
- Demir, Ayşe (2015). "Gençlik Kategorisinin Görünmeyen Yüzü: Engelli Gençlik". Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Durmaz, Elveda (2014). "Ortopedik Engellilerin Sorunları ve Dine Bakışları". ESOGU İlahiyat Fakültesi. Yayınlanmamış Lisans Tezi.
- Erkan, Gönül (1990). Ortopedik Özürlü Çocukların Kendini Kabul Düzeyi Üzerine Bir Araştırma. İstanbul: Sakatları Koruma Milli Koordinasyon Kurulu Yayınları.
- Erdoğan, Özüdoğru Nur, Halide (2013) Engellilere Yönelik Din ve Öğretimi, Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II, 10 Mart - Nisan 2012, Diyanet işleri başkanlığı Yay. Ankara
- Ersay, Özlem ve Avcı, Neslihan (1981). Özel Gereksinimi Olan Çocuklar ve Eğitimleri - Özel Eğitim. İstanbul: Ya Pa.
- Garrison, Karl C. Ve Garrison, Karl C.Jr. (1975). Psychology of Adolescence. London: Published by Prentice Hall.
- Hökelekli, Hayati (1988). "Ergenlik Döneminde Dinî Şüpheler". Din Öğretimi Dergisi. 14 (Ocak-Şubat): 73-82.
- Hökelekli, Hayati (2008). Din Psikolojisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, Hayati (2011). Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi. İstanbul: Timaş.
- Hökelekli, Hayati, (2013) Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler, İstanbul, Dem Yayınları
- Hurlock, Elizabeth B. (1968). Developmental Psychology. New York.
- Jersild, Arthur T. (1978). Gençlik Psikolojisi. Çev. İbrahim N. Özgür. İstanbul: Takoğlu Matbaacılık.
- King, Sharon (1998). "The Beam in Thine Own Eye: Disability and Black Church". The Western Journal of Black Studies. 22 (1): 38.

- Köknel, Özcan (1982). Kaygıdan Mutluluğa Kişilik. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Kula, Naci (2000). "Bedeni Özürlü Gençlerin Din Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Psikolojik Hususlar". Gençlik Dönemi ve Eğitimi. İsav Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi. İstanbul: Ensar Neşriyat. 179-202.
- Kula, Naci (2003). "Gençlerde İzdırap Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler". Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II. Tartışmalı İlmi Toplantı. 18-20 Nisan 2003. Bursa. Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi - 40. Ensar Neşriyat: 74. İslami İlimler Araştırma Vakfı. İstanbul: 103-131.
- Kula, Naci (2002). "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din". Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi. Ed. Hayati Hökelekli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kula, Naci (2005). Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma. İstanbul: Dem Yayınları.
- Kula, Naci (2007). "Mesnevideki Bedensel Engelli Birey Örneklerinin Yer Aldığı Hikâyelerin Engellilerin Sorunlarıyla Başetmesindeki Rolü". Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi. Mevlana Özel Sayısı. Konya. 2007/3: 171-192.
- Kula, Naci (2011). "İslam Kültüründe Engelli Çocuk ve Ergenlere Bakış ". Engelli Çocuk Ergenlerin Haklar El Kitabı Ed. Adnan Kulaksızoğlu Çocuk Vakfı Yayınları. Ankara:
- Kula, Naci (2012). "Bakıma Muhtaç Kişilere Yönelik Sosyal Hizmetler ve Dini Değerler". Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri. Ed. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Kula, Naci (2016). "Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Dini Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği". I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi. 7-10 Nisan 2016. İstanbul. Yayınlanmamış Tebliğ.
- Manevi Hayat fetva formu <https://www.manevihayat.com/konu/akli-dengesi-yerinde-olmayan-kisi-gusul-ile-mukellef-midir.19156/> Erişim tarihi 25.07.2017
- Musayev, İslam (2013). "Engelli Bireylerin Din Eğitimi". Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı. Doktora Tezi. Bursa.
- Özsoy, Yahya; Özyürek, Mehmet ve Eripek, Süleyman (1994). Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar, Özel Eğitime Giriş. Ankara: Karatepe Yayınları.
- Peker, Hüseyin (2000). Din Psikolojisi. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Reber, S. Arthur (1985). Dictionary of Psychology. London.
- Usta, Hasan (1992). Bedensel Özürlü Olmanın Sebepleri. İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- Usta, Mustafa, (2012) Özel Eğitim Gerektiren Birey, Aile ve Din Eğitimi, Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri, İstanbul
- Ürün, Ali Ercan (2010). "Lise Öğrencilerinin Kendine Saygı Düzeyleri İle Mesleki Olgunlukları Arasındaki İlişki". Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi.
- White, K. ve Speismann, C. J. (1977). Adolescence. California.
- Yavuzer, Haluk (1986). Ana-Baba ve Çocuk. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, Haluk (1988). Çocuk Psikolojisi. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Yazgan, Gültekin (2002). Kör Uçuş. İstanbul: İletişim Yayınları.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU –
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT

This article was checked by iThenticate.

EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADI'NİN TANRI ANLAYIŞI*

Yakup ÖZKAN**

ÖZET

Bu çalışmada Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı anlayışı ele alınmaktadır. Bu kapsamda Tanrı'nın sıfatları genel olarak, Tanrı'nın birlik ve bilgi sıfatı ise özel olarak incelenmektedir. Ebu'l-Berekat, Tanrı'nın özsel sıfatlarını ispatlamada varolanları öz, sıfat ve fiil şeklinde üçe ayırır. Özün varlığı kendisindendir. Sıfatın özdeki varlığı, öz dolayısıyla, öz ile birlikte ve öz içindir. Ayrıca sıfat, özde bulunan haldir. Fiil ise sıfat aracılığıyla özden ortaya çıkar. Bu durum, bütün varolanlar için geçerlidir. Ebu'l-Berekat Tanrı için özsel olumlu sıfatları kabul eder. Ona göre Tanrı bütün varolanların genel bir ilkelikle ilk ilkesidir. Bu ilkeye göre O'nun özü özlerin, sıfatları sıfatların, fiilleri fiillerin ilk ilkesidir. Yalnızca her varolanda varlığın nedenselliği O'na nispet edilir. Yokluk ve eksiklik belirten sıfatlar açısından ise Tanrı, ancak olumsuzlama üzerine kurulu sıfatlarla nitelendirilebilir. Filozofa göre Tanrı fiillerini irade, bilgi ve ereğe bağlı olarak yapar. Tanrı'nın ereği, kendi cömertliğidir. O, İlk ve Sondur; fail olmasıyla İlk, erek olmasıyla Sondur. Tüm varolanlar O'nun cömertliğinden zorunlu olur. O'nun cömertliği, kendi özsel sıfatlarındandır. Ebu'l-Berekat, birlik sıfatını özel olarak inceler. Çünkü birlik tanrısal sıfatların en özel olanıdır. O, Tanrı'nın her bakımdan bir ve mutlak yalın olduğunu belirtir. Ebu'l-Berekat bilgi sıfatı konusunda Aristoteles ve İbn Sina'nın düşüncelerini eleştirir. Ona göre Tanrı'nın akletmesi ve bilmesi kendi özsel yetkinliği dolayısıyladır. Tanrı'nın kendisi dışındakileri kavraması ile kendisinde başkalık ve kavranılanların çokluğu ile kendisinde çokluk bulunması gerekir şeklindeki itirazı Ebu'l-Berekat kabul etmez. Çünkü bu çoğalma, özde değildir, göreceliklerde ve ilişkilerdedir ki bunlar Tanrı'nın özünde çokluğu gerektirmez. Değişen kavranılanların değişmesi ile Tanrı'nın değişmesi göreceli bir anlam olup özün kendisiyle bir ilişkisi yoktur.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, öz, sıfat, fiil

* Bu çalışma yüksek lisans tezimizin bir kısmının şekil ve üslup açısından gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur, bkz., Özkan, Yakup, (2010), Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı Anlayışı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

** Doktora Öğrencisi Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, El-mek: ozkanyakup@windowslive.com

THE CONCEPT OF GOD IN ABU AL-BARAKAT AL-BAGHDADI

ABSTRACT

In this study, Abu al-Barakat al-Baghdadi's understanding of God is discussed. Within this context, God's attributes generally, and those of unity and knowledge specifically are analyzed. To prove essential attributes of God, Abu al-Barakat divides God's existing attributes into essence, attribute and action. Essence has existence itself. The existence at the essence of the attribute is because of essence, with essence and for essence. Also, the attribute is a status found within essence. As for action, comes from essence via attribute. This applies for all existents. Abu al-Barakat accepts positive essential attributes for God. According to him, God is the first principle of all existents with a general principle. According to that principle, God's essence, attributes and actions are the first principle of all essences, attributes and actions. The cause of every existence is referred to God alone. In terms of attributes of absence and deficiency, God can only be characterized with such attributes which are based on negation. According to the philosopher, God actions are dependent on His will, knowledge and target. God's purpose is His generosity. He is the first and the last; the first by being an actor, the last by being His purpose. All existents are necessary because of His generosity. His generosity is one of its essential attributes. Abu al-Barakat especially analyzes the attribute of divine unity, because it is the most special attribute of God. It indicates God is in every aspect simply one and absolute. Abu al-Barakat criticizes Aristoteles and Ibn Sina on the divine attribute of knowledge. According to him, God's thought and knowledge are due to His essential capacity. Abu al-Barakat refuses the objection that there must be dissimilitude in God when He comprehends those other than Himself and there must be multiplicity in God due to the multiplicity of the comprehended. This is because this multiplicity is not in the essence but in those that are relative and relational, which do not require multiplicity in the essence of God. Changes in the comprehended only relatively speaking cause change in God and do not relate with the divine essence itself.

STRUCTURED ABSTRACT

Abu al-Barakat al-Baghdadi is an important philosopher known for his critics about Aristotle and Avicenna, and rose in Islamic culture and information world. His death date differs between 1152 and 1175 in the classical and modern resources. Abu al-Barakat was a physician and philosopher who was born into a Jewish family and grew up in Baghdad.

In this study, the concept of God for Abu al-Barakat al-Baghdadi would be analyzed. In this context, while the attributes of God would be addressed in general, His unity and knowledge would be examined specifically. The critics of the philosopher for the thoughts of Aristotle and Avicenna would be mentioned while examining the attributes of unity and knowledge.

Abu al-Barakat splits the beings into three as essence, attribute, and action to prove the God's essential attributes. In the being, essence emerges firstly, then attribute, and later action. The existence of essence emanates from itself; those of attribute and action from the essence. Action comprises from essence through the attribute present in essence as a status. The existence of attribute in essence is by essence, with essence, and for essence. Abu al-Barakat accepts this classification as a general principle for all the beings. He proves the God's attributes by this principle, and explains the relationship between His essence, attributes and actions. According to him, the God's actions emanates from His essence, through His essential attributes and states, by essential sequence. Accordingly, he admits the existence of positive essential attributes in God. In the opinion of Abu al-Barakat, God is the first principle of all the beings as a general rule. According to this principle, His essence, action, and attributes are the first principle of essences, actions, and attributes respectively. According to him, only the causality of existence in beings is referred to Him. In terms of the attributes referring to absence and deficiency, God can be identified by the attributes based on negation.

Abu al-Barakat thinks like al-Ghazali by accepting the positive attributes for God. However, according to Abu al-Barakat, the essential attributes of God spring from His essence. His actions and attributes comprise of His essence. According to al-Ghazali, both the essence and attribute is eternal and causeless. According to him, attribute is present in the essence as an actual thing, and is not independent from the latter. Yet it does not arise from the latter. On the other hand, according to Abu al-Barakat, the cause and source of the attributes in God's essence is His own essence. Thus, attributes arises from essence by essential sequence. On the other side, a striking similarity of two philosophers is related to that God is the light of lights. Another similarity is about the God's agency. In the opinion of Abu al-Barakat, God acting consciously acts willingly as well as purposefully. According to al-Ghazali, the agent is the being the action comes from by His willing, preference, and awareness for the willed. However, according to Abu al-Barakat, actions arise from the God's essence through the God's attributes not by temporal but essential sequence. In al-Ghazali's opinion, actions emerge temporally afterward. A crucial difference is that according to Abu al-Barakat even the God is within time.

In the opinion of Abu al-Barakat, it is impossible that the purpose of God is out of Himself. Its reason is that if the purpose is distinct from Himself, it has to be among the creatures and motivated ones of the First Principle, hence it precedes His presence. If this purpose is not among the God's creatures, it needs to be a imperative being by its essence. Yet this situation contravenes that the First Principle is one, sole and simply because nothing is His counterpart, equivalent, or partner.

Then, God is the first agent as well as the final purpose. He is the First and the Final. God is the First by being the agent, and the Final by being the purpose. God acts by his knowledge and choice for a purpose. This purpose is His generosity. Accordingly, the God's purpose to act is His generosity. Consequently, the beings result imperatively from His generosity. He has not become generous, since he has created the beings.

On the contrary, God has created the beings due to His generosity. The God's generosity as his purpose is by His essence, and of His essential attributes. Indeed, God is glad for His attribute of generosity and prefers its existence to inexistence, because He distinguishes the existence and inexistence of generosity in His essence. Briefly, God is the first agent and the final purpose as the first cause. The first action is with power and generosity.

Abu al-Barakat emphasizes the absolute simplicity in God's unity. He underlines that He is waheed (one), ahad (unique), only (individual) and simply (samad). In addition, he asserts that He has neither a peer, nor an analog, nor an equivalent, nor a contrary. Again, he states that God is unique by essence (zat), truth, and quiddity. The philosopher refers the ultimate form of simplicity by samad concept. According to Abu al-Barakat, the essential attributes of God comprise neither a composition nor a multiplicity in His essence. He follows mostly Avicenna although he employs various concepts related to this issue.

Abu al-Barakat al-Baghdadi criticizes Aristotle and Avicenna related to the knowledge of God. In his opinion, God thinks of both Himself and other beings. Yet this situation does not make Him competent as He thinks due to His competence. In other words, the competency of God is not by His action. In contrary, His action and the competency of His action stem from His essential competency. Therefore, God does not become competent by thinking. Also, God is not deficient so he does not become competent by His action, because He is competent and perfect by His essence. The excellence of His actions springs from the excellence of His essence. His creating is likewise. God has not become dignified and supreme by creating the creatures. Vice versa, He has created the creatures as He is dignified and supreme. According to Abu al-Barakat, God thinks of and knows both particulars and universals. According to him, the God's thinking the beings engenders neither change nor multiplicity at Himself. Abu al-Barakat states, like al-Ghazali, that multiplication is not in essence but in relativities and relationships; the fact that as God changes by the change of the different things thought is a relative meaning and is not related to His essence. Furthermore, the First Principle comprehends all the beings before incarnation and embodiment. Again, His knowing of His essence is different than His essence. Regarding His knowledge about the creatures, the God's knowledge of creatures does not necessitate any influence on Him. However, when God knows the things, He does not become a space and phantasm for the forms of things.

According to Abu al-Barakat, if the thing thought exists, God thinks of it. If the thing thought does not exist but is assumed, it does not mean that God does not and is not able to think of the one assumed, due to the fact that the deficiency stems from the assumed absence. At this point, the deficiency is not for God but fort he assumed absence. His competency and power result from His essence, and do not related to the beings He has generated. On the contrary, the things He has created have originated from His own competency. His knowledge is likewise. He has not become competent by knowing, rather he has known by being competent.

In the opinion of Abu al-Barakat, it is impossible that an omniscient knows exactly all the things which are existing now, existed before, going to be exist. For this reason, the inability of God to know it does not require any deficiency or incompetency in His knowledge, as the obstacle does not result from the knowing but the known. Knowledge emerges within the knowledge of knowing by the existence of knowns. Being cannot embrace the eternal one. In this context, it is told that the knowledge emerges depending on the being. The emphasis on the association between the being and comprehension, put by Plato in Parmenides, is seen clearly in the opinions of Abu al-Barakat. Abu al-Barakat does not make a distinction between God and human in this issue. Inferring from these expressions, the knowledge about the events which does not exist yet cannot be a subject of God's knowledge.

Keywords: God, essence, attribute, action

Giriş

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi İslam kültür ve bilgi dünyasında yetişmiş, Aristoteles ve İbn Sina eleştirisiyle ün yapmış önemli bir felsefecidir. Doğum ve ölüm tarihleri tartışmalı olan filozofun 80 ya da 90 yıl yaşadığı ileri sürülür¹. Klasik ve modern kaynaklarda ölüm tarihi 1152 -1175 tarihleri arasında değişir. Ebu'l-Berekat Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş Bağdat'ta yetişmiş tabip ve felsefecidir. O, felsefesiyle ilgili temel eseri olan *Kitabu'l-Muteber fi'l-hikme*'nin önsözünde, eskilere ait gördüğü düşünceleri ve aynı zamanda bunlara karşıt olan kendi düşüncelerini kayıt altına aldığını daha sonra da çeşitli kişiler tarafından kendisinden talep edildiği için bu notları kitap haline getirdiğini belirtir. Eserinde doğru ve gerçeği kabul ettiğini, doğru ve gerçek olmayan düşünceleri ise -önemli önemsiz kime ait olursa olsun- kabul etmediğini ifade eder. Bu nedenle eserine *Kitabu'l-Muteber* adını verdiğini söyler (Yaltkaya, 1932: 9-10; Ebu'l-Berekat, 1938: 3-4;

¹ İbn Melka künyesi ve Evhadüzzaman lakabıyla tanınan Ebu'l-Berekat'ın asıl adı kaynaklarda Hibetullah b. Melka, Hibetullah Ali b. Melka veya Hibetullah b. Ali b. Melka olmak üzere farklı şekillerde yer alır. Ebu'l-Berekat, Meşşai felsefeye karşı yönelttiği önemli eleştirileriyle tanınır. O, çeşitli kaynaklarda Evhadüzzaman, Seyyidülhükema, Feylesüfulevan gibi unvanlarla anılmasına, hakkında "Aristo seviyesinde bir düşünür, büyük bir tabip, tedavide çok başarılı" gibi ifadeler kullanılmasına rağmen hayatına dair bilgiler son derece yetersizdir. O, Yahudi asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, Bağdat'ta yetişmiş, iyi bir tabip, filozof ve psikolog olarak ün yapmış, çeşitli hükümdarların ve emirlerin hizmetinde bulunmuş, gerek sarayda gerekse halk nezdinde büyük itibar görmüştür. Ebu'l-Berekat'ın, ileri yaşlarda veya ömrünün sonlarına doğru Müslüman olduğu söylenir. Ancak Müslüman olmasını farklı nedenlere dayandıran çeşitli rivayetler söz konusudur. O, hayatının sonlarına doğru birçok hastalığa maruz kalmış, görme yetisini kaybetmiş, cilt ve cüzam hastalığına tutulmuştur (Çağrı, 1994: 300; Sözen, 2001: 161-163). Ülken, Ebu'l-Berekat'ı bağımsız bir filozof olarak değerlendirir (Ülken, 1998:198-199). Corbin onu, *Yunan felsefesi çizgisindeki filozoflar* başlığı altında inceler (Corbin, 2008). İzutsu ise onu son derece orijinal bir filozof olarak görür (İzutsu, 2003: 97). Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Çağrı, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, X, İstanbul, 1994, s. 300-309; Yaltkaya, Şerafettin, *Kitabu'l-Mu'teber*, İstanbul, 1932, s. 1-10; Özpilavcı, Ferruh, *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'de Tabiat Felsefesi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 1-9; A. Muhammet et-Tayyip, *Mevkifu Ebi'l-Berekat el-Bağdadi mine'l-felsefeti'l-meşşaiyye* (yayınlanmamış doktora tezi), Camiütü'l-Ezher, Külliyyetü Usulü'd-din, 1977, s. 12-35; Cemâl Receb Seydebi, *Ebü'l-berekat el-Bağdadi ve felsefetuhü'l-ilahiyye*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996, s. 19-29; Van Sühaymi Van Abdullah, *el-İlahiyatü Mine'l-mu'teber li-Ebi'l-Berekat el-Bağdadi*: Tahkik ve Değerlendirme (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Camiatü'l-Kahire-Külliyyetü Darü'l-Ulûm, Kısmü'l-Felsefeti'l-İslamiyye, 1998, s. 19-52; Muhammed Hüseyini Ebu Sa'de, *el-Vücûd ve'l-Hulûd fi felsefeti Ebi'l-Berekat el-Bağdadi* (yayınlanmamış doktora tezi), Camiatü'l-Esyud-Külliyyetü'l-Edebi, 1993, s. 19-47. Ayrıca Ebu'l-Berekat ile ilgili literatür için bkz. Tuna Tunagöz, "Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (1), 187-225.

Corbin, 2008: 315; Çağrı, 1994: 300; Özyayın, 1991: 437; Sözen, 2001: 162-163; Pines, 1960: 120).

Bu çalışmada Ebu'l-Berekat'ın Tanrı anlayışını inceleyeceğiz. Bu kapsamda Tanrı'nın sıfatlarını genel olarak, birliği ve bilgisini ise özel olarak ele alacağız. Birlik ve bilgi sıfatlarını işlerken bu konuda filozofun Aristoteles ve İbn Sina'nın düşüncelerine yönelik eleştirilerini de söz konusu edeceğiz.

Tanrı'nın Genel Olarak Sıfatları

Tanrısal sıfatlar sorunu, metafiziğin en önemli sorunlarından biridir. Ebu'l-Berekat, *Kitabu'l-Muteber* adlı eserinin İlâhiyyât bölümünde bu sorunu ayrıntılı olarak işler. O, Tanrı'yı bütün eksik sıfatlardan uzak tutmaya ve bütün yetkin ve yüce sıfatlarla vasfetmeye çaba gösterir.

Tanrısal sıfatlar sorununda Ebu'l-Berekat'ın düşüncesi, varolanların öz (*zat*), sıfat ve fiiller olarak üçlü bölümlenmesi üzerine dayanır. Ona göre varlıkta ilk olarak özler (*zevât: essences*) ortaya çıkar. Özlerin varlığı kendilerindendir. Varlıkta ikinci olarak ise sıfatlar (*attributes*) meydana gelir. Sıfatlar, özlerde bulunan hallerdir (*hâlât: modes*). Sıfatların özlerdeki varlığı (*fihâ*), onlar ile/onlardan ötürü (*bihâ*), onlarla beraber (*meahâ*) ve onlar içindir (*lihâ*). Dolayısıyla sıfatların varlığı kendilerinden değildir. Üçüncü olarak varlıkta *fiiller* ortaya çıkar. Fiiller, özlerden meydana gelir ve mefullerde ve nedenlilerde bulunur. Onların varlığı, failin varlığı ile mefullerde meydana gelir. Dolayısıyla onların varlığı, kendilerinden değildir.

Ebu'l-Berekat bu bölümlenmesine insan, utanma duygusu ve hareket örnekleri ile açıklık getirmeye çalışır. Öz ile ilgili olarak verilen örnek insanın kendisidir. İnsan, varolan bir özdür (*zât*). Onun varlığı kendisinden dolayı ilk olarak ortaya çıkar. Varlıkta da bu şekildedir. Çünkü varlıkta ilk olarak öz ortaya çıkar. Sıfat ile ilgili olarak verilen örnek de insanın utanma duygusudur. O, insanın kendisinde (*nefis*) bulunan bir haldir. Utanma duygusunun insanın kendisindeki varlığı (*fihâ*); insan ile/insandan ötürü (*bihâ*), insanla beraber (*meahâ*) ve insan içindir (*lihâ*). Fiil ile ilgili verilen örnek ise harekettir. Hareket, kalem gibi hareketlide insan gibi hareket ettirenden meydana gelen bir fiildir. Dolayısıyla onun varlığı, hareket ettiren insan dolayısıyla hareketli kalemde ortaya çıkar. Çünkü onun varlığı başka bir varlığın içinde olur; kendisinden değildir. Dolayısıyla hareket, insan gibi hareket ettiren fail ve kalem gibi hareketli olma noktasında etkilenmeye olanaklı olandan kaynaklanır. Öyleyse hareketin varlığı her ikisine bağlı olarak olmuştur; öyle ki eğer bu iki şey olmasaydı hareketin varlığı kendisine nispet edilirdi (Ebu'l-Berekat, 1998: 156-157; Van Abdullah, 1998: 106; Tayyip, 1977: 330).

O halde, özler etkin faillerdir. Filler, haller olan sıfatlar aracılığıyla özlerden meydana gelir (*sâdırat*). Ateşin kendi sıcaklığı ile sıcak ve karın kendi soğukluğu ile soğuk olması böyledir. Yine insanın kendi cömertliği ile vermesi, kendi zalimliği ile öldürmesi ve istek ve arzusu ile nefret ettiği ve korktuğu şeylerden uzak durması buna örnektir. Dolayısıyla cömertlik cömert olmadan, zalimlik zalim olmadan düşünülemez. Ebu'l-Berekat, çalışmasında bu sınıflandırmayı Tanrı da dâhil tüm varolanlar için genel bir ilke olarak saymıştır (Ebu'l-Berekat, 1998: 156; Van Abdullah, 1998: 107; Tayyip, 1977: 330-331).

Fiilin varlığı, burada, ilkin fail özün (*ez-zât el-fâilet*) varlığını, ikinci olarak sıfatın varlığını gösterir ki sıfat fiilin özden (*zât*) meydana gelmesine aracılık eder. Diğer taraftan bu fiilin kendisi, özde, öz ile/özden ötürü (*bihâ*), öz ile birlikte ve öz için (*lihâ*) bulunan sıfatın türselliğine belirti olur. Böylece Ebu'l-Berekat, bu sınıflandırma ile varolanlar için sıfatların varlığını ispatlar ve sıfatların tüm öz ve fiillerle ilişkisini açıklar; sıfatların türselliğini özlerden meydana gelen fiillerin türselliği ile ispatladığı gibi (Van Abdullah, 1998: 107-108).

Bununla birlikte özlerin hepsi özü gereği Zorunlu Varlık değildir. Çünkü öz, sıfat ve fiil olmak üzere bütün varolanların Bir olan ve özü gereği zorunlu olan varlıkta son bulması gerekir. Ebu'l-Berekat; varolanları öz, sıfat ve fiiller olarak bölümledikten sonra yaptığı sıfatlar sınıflandırmasında iki tür sıfat arasındaki ilişkiyi açıklar. Ona göre sıfat ve hallerden bir kısmı kendi özleriyle ve kendi özlerindendir. Bu; sıcaklığın ateşle, soğukluğun karla olan ilgisi gibidir. Üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olması da böyledir. Bu sıfatların varlığı, dışarıdan bir özden değil; bulundukları özden kaynaklanmaktadır. Sıfat ve hallerden bir kısmı ise özler için veren bir neden ve gerektiren bir nedenden dolayıdır. Bu tarz sıfatlar öze dış bir nedenden yüklenir. Örneğin ateş dolayısıyla suyun sıcak ve karın soğukluğu dolayısıyla havanın soğuk olması böyledir. Bu iki sıfat türüne, daha açık bir örnek olarak, Güneş'in ışığı ile Ay'ın aydınlığını gösterebiliriz. Güneş'in ışığı kendi özündendir. Bu, bulunduğu öz dolayısıyla varolan sıfata bir örnektir. Ay'ın aydınlığı ise Güneş'tendir. Dolayısıyla Ay'daki aydınlık sıfatı kendisinden değil, Güneş'tendir. Aydınlık ise bulunduğu özden kaynaklanmayan sıfata bir örnektir (Ebu'l-Berekat, 1998: 157; Van Abdullah, 1998: 108).

Ebu'l-Berekat, özü ile ve özünden olan sıfata özellik (*hâssiyyet*) ya da doğa (*tabîat: nature*) der. Bunlar özler için özsel olan ilk sıfat ve hallerdir. Bu sıfatların özden kaldırılması olanaksızdır. Bununla birlikte onların kendi özleri dışında bir neden ve kaynağı yoktur. Sıfatların bazıları böyle doğal değil de ısınmış sudaki sıcaklık gibi ilineksel olursa bu durum sonsuz bir dizi oluşturur. Bunun olmaması için doğrudan doğruya özden meydana gelen ve özden kaldırılması olanaksız olan bir takım sıfatların var olması gerekli olur (Ebu'l-Berekat, 1998: 157; Van Abdullah, 1998: 108-109; Yalatkaya, 1932: 66-67).

Öyleyse ilksel sıfatlar Tanrı'nın sıfatlarıdır. Varlıkta O'nunla birlikte eş bir varlık yoktur. Ama O'nun dışındaki her varolan varlıkta özsel sonralıkla (*ba'diyyeten bizzâtî*) O'ndan sonra gelmektedir. Varolanların tümünün varlık bulması O'nun özünden meydana gelen fiili dolayısıyladır (*îcâdü'l-mevcûdâtî bi-esrihi hüve fi'lühü es-sâdiru an zâtîhi*). Yukarıda belirtildiği gibi fiiller, sıfat ve haller aracılığıyla özden oluşur. Buna göre cömertlik cömertten, güç (*kudret*) güçlüden (*kâdir*), bilgelik (*hikmet*) bilgedendir (*hakîm*). Dolayısıyla Tanrı bütün varolanlar ve fiiller için ilke olduğunda O'nunla birlikte başka bir ilke yoktur. Fiillerin Tanrı'nın özünden meydana gelmesi, sıfatların ve hallerin varlığına belirti olur. Çünkü fiillerin meydana gelmesi bu sıfat ve haller aracılığıyla olur (Ebu'l-Berekat, 1998: 158; Van Abdullah, 1998: 109).

Ebu'l-Berekat Tanrı'nın sıfatları konusunda ilkin Tanrı'nın failliği konusunu çözümler ve ilk önce fail nedenlerden söz eder. Ona göre fail neden, ya ateşin yakması, yukarıya doğru çıkması ve taşın aşağıya doğru düşmesi gibi doğal olarak ya insanın, düşüncesi ve becerisi ile iradi olarak veya bu ikisi ile hem doğal hem de iradi olarak fiilde bulunur. Tanrı'nın ilineksel olarak ve zorlama ile fail olması olanaksızdır. Çünkü ilineksel olarak ve zorlamayla fail olanların öncesinde özü gereği bir fail vardır. Bu fail, ya doğal olarak ya da iradesiyle fiilde bulunur. Ama İlk İlke'den önce bir fail yoktur. Çünkü O, özü gereği/özünden ötürü faildir (*fehüve fâilün bizzâtî*). Özü gereği fail olduğu ispatlanan Tanrı; doğal olarak mı, iradesiyle mi, yoksa hem doğal hem de iradi olarak mı fiilde bulunur?

Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı doğal olarak fail değildir. Çünkü doğal olarak hareket eden kuvvet, yaptıklarını bir yol üzere yapar; örneğin hareket edecek olsa yalnız bir yöne hareket eder. İlk İlke ise çeşitli yön ve ereklere (*gâyât*) bağlı olan çeşitli fiil ve özlerin ilkesidir. Oysa doğal olarak fail olan kuvvet, yaptığı fiilin bilincinde değildir. Bu nedenle doğal failin buzun soğutması gibi yaptığı fiili amaçlaması ve istemesi olanaksızdır. Tanrı'nın fiilinin doğal olamayacağı kendisinden meydana gelmiş olan öz, fiil, hareket ve erekler ve bunların birbirlerini tamamlama ve sürdürme biçimi ile olan düzenin varlığı ile ispatlanmış olur. Çünkü böyle birbirlerini tamamlayan ve birbirleri ile tam bir uygunluk içerisinde hareket eden varolanları bilinci ve amacı olmayan doğal bir kuvvetin var

kılması ve irade ile ve aynı zamanda bu varolanları düzen içerisinde yönetmesi olanaksızdır. Dolayısıyla yaptıklarını bilerek yapan Tanrı, fiillerini iradeye bağlı olarak yaptığı gibi aynı zamanda bu fiillerini bir ereğe (*gaye*) yönelik olarak yapar. Çünkü âlim, iradeli ve bilge (*hakim*) olandan saçma, boş ve ereksiz bir fiil meydana gelmez. Öyleyse Tanrı (*Allah*) yaptığı bir erek için yapar (Ebu'l-Berekat, 1998: 101-102; Yaltkaya, 1932: 50-51; Van Abdullah, 1998: 110-111).

Bununla birlikte Tanrı'nın ereğinin kendisi dışında olması olanaksızdır. Çünkü erek kendisinden ayrı olursa bu ereğin, İlk İlkenin yaratıklarından ve nedenlilerinden olması zorunlu olur ki sonuç olarak O'nun varlığına öncelikli olarak gelmekle yaratıcısı katında gerçekleşmesi gerekir. Eğer bu erek, İlk İlke'nin yaratıklarından olmazsa bunun da özü gereği zorunlu varlık olması gerekir, ama bu durum İlk İlke'nin bir, tek ve yalın (*samed*) olmasına aykırıdır. Çünkü O'nun karşıtı, dengi ve ortağı yoktur (Ebu'l-Berekat, 1998: 103; Yaltkaya, 1932: 51).

Öyleyse Tanrı ilk fail olduğu gibi aynı zamanda da en son erektir. O, İlk ve Sondur. Tanrı, fail olmasıyla İlk, erek olmasıyla Sondur. Tanrı; bilgisi (*marifet*), ilmi ve kendi seçmesi ile bir erek için fiilde bulunur. Bu erek ise O'nun cömertliğidir. Buna göre fiilde bulunduğu Tanrı'nın ereği, Tanrı'nın cömertliğidir. Dolayısıyla varolanlar, O'nun cömertliğinden zorunlu olur (*el-mevcûdât lezimet an-cûdîhi*). O, varolanları var kılmasından (*evcede*) dolayı cömert olmamıştır. Tersine onları, cömertliğinden dolayı var kılmıştır (*îcâd*). Tanrı'nın ereği olan cömertliği, kendi özündendir; kendi özsel sıfatlarındandır. Öyle ki Tanrı, cömertlik niteliği ile sevinçlidir ve cömertliğin kendi özünde bulunup bulunmamasını ayırt ettiğinden bulunmasını bulunmamasına tercih etmiştir. Özet olarak Tanrı ilk neden olarak ilk fail ve son erektir. İlk fiil, kudret ve cömertliktir (Ebu'l-Berekat, 1998: 103-105; Van Abdullah, 1998: 122-124; Seydebi, 1996: 90).

Açık olduğu üzere Tanrı doğal, ilineksel ve zor altında olarak fail değildir, ama özü gereği faildir. Tanrı'nın bu şekilde fail olması irade, bilgi, kudret, cömertlik gibi özsel sıfatlarına bağlı olarak gerçekleşir. Ebu'l-Berekat, bunları ve diğer sıfatları metafiziğinin 19. bölümünde Tanrı'nın özsel sıfatlarının ispatlanması başlığı altında inceler.

Ebu'l-Berekat'a göre, Tanrı her varolanın varlık ilkesidir (*mebde*). Aynı şekilde O'nun ilmi her ilmin, bilgeliği her bilgeliğin, iradesi her iradenin ilk ilkesidir. Tanrı'nın iradeli, âlim ve bilge olmasının ispatı, yaratılmış olanda iradenin, ilim ve bilgeliğin bulunmasıdır. Ayrıca Tanrı'nın cömert olmasının ispatı cömertliği ile yaratmasıdır. Yine güçlü (*kâdir*) olmasının ispatı yaratmasındaki kudretidir. Bununla birlikte, Tanrı'nın çeşitli bilgilerle (*irfân*) bilen (*ârif*) olmasının ispatı yaratıkta varolan bilgidir. Buna göre O'nun özü özlerin, fiili fiillerin, sıfatları sıfatların ilk ilkesidir. Dolayısıyla O bütün varolanların genel bir ilkelikle ilk ilkesidir (*fehüve el-mebdeül evvelü el-âmm el-mebdeyyetü li-sâir el-mevcûdât*).

O'nun özsel sıfatları için kendi özünün dışında bir ilke; neden ve kaynak yoktur. O'nun ilminde bir öğretici (*muallim*) ve bilgisinde (*marife*) bir öğretici ve *mürşid* yoktur. Ebu'l-Berekat, bilgi ve irade sıfatlarını birbirine bağlar. Ona göre Tanrı'nın iradesi bilgisi iledir. O'nun hem fiilleri hem sıfatları, özünden meydana gelir. O'nun bilgisi tümel ve tikeller olmak üzere tüm bilinenleri kuşatır. Ebu'l-Berekat bu şekilde Tanrı'nın bilgi ve irade sıfatını ispatlar. Ona göre bu iki sıfat İlk İlke'ye nispetle iki özsel sıfattır. Ya da bu ikisi çeşitli iki nispet olarak bir sıfattır. Ebu'l-Berekat bu ifadesiyle İbn Sina gibi düşünmüş olmaktadır. Çünkü İbn Sina'ya göre Tanrı'nın bilgisi ve iradesi aynı şeydir (İbn Sina, 2005: 113).

Böylece açıktır ki Tanrı'dan kendisinin bilmediği bir fiilin oluşması olanaksızdır. Çünkü doğal fiiller failinden bilgi olmaksızın meydana gelir. Tanrı'nın fiili ve yaratıkların bazı fiilleri arasındaki bu ayrım bilginin yokluğu nedeniyle. Yokluk, nedensiz olduğundan Tanrı'ya ve doğal failere nispet edilemez. Ama bilgi ve varlık, O'nun bilgisi ve varlığına ispattır. Bu ispatlama varolanlar için tamlık, yetkinlik, değerlilik, güzellik, iyilik ve onur gibi sayılan bütün olumlu sıfatlar

için de geçerlidir. Buna karşılık yokluğun yokluğa delalet etmediği gibi, bilgisizlik bilgisizliğe delalet etmez. Dolayısıyla yeniden belirtmek gerekirse yokluk için bir neden olmadığı için o, Tanrı'ya nispet edilemez. Ama her var olanda, varlığın nedenselliği (*illiyet'ül-vücûd*) O'na nispet edilir. Bu nedenle yokluk ve eksiklik belirten bu tür sıfatlar açısından Tanrı ancak olumsuzlama sıfatlarıyla nitelendirilebilir (Ebu'l-Berekat, 1998: 162-163; Van Abdullah, 1998: 111-116; Seydebi, 1996: 90-91; Çağrı, 1994: 306).

Böylece Ebu'l-Berekat; eksiklik, yokluk, gereksinim ve karşıtlık belirten bütün açıklamaları ve sıfatları Tanrı'dan olumsuzlar. Ona göre Tanrı'nın cinste bir ortağı yoktur. Dolayısıyla O, kendi cinsiyetle bilinir. Ayrıca O'nun için türsel bir ayırım da yoktur. O'nun özü birdir; cins ve türlere ayrılmaz. Bununla birlikte Tanrı'nın mahiyet konusunda başka bir varlıkla özsel ortaklığı yoktur. O'nu başkasından ayırt eden özsel bir ayırım da yoktur (Seydebi, 1996: 90; Van Abdullah, 1998:118-119).

Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı tamdır, yetkindir (*kemâl*). Bunlar Tanrı'nın olumlu (*icâbiyyet: mûcebet*) özsel (*zâtîyyet*) sıfatlarındandır. Varlıkta O'na eşit ve denk olan başka bir varlık yoktur. Ama varlık içindeki her şey O'ndan, O'ndan dolayı ve O'ndan sonradır. Tanrı için kendi varlığıyla birlikte ve kendi varlığından önce başka bir varlık yoktur ki O, durum olarak ondan yararlı olsun ya da tamlik ve yetkinlik sıfatlarını ondan kazansın (Ebu'l-Berekat, 1998: 167; Seydebi, 1996: 89; Van Abdullah, 1998: 116).

Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı, diridir (*hayy*). Dolayısıyla O, hayatla nitelenir. İnsan için de diri denir çünkü o, fiilde bulunur ve onda bilinçlidir. Benzer şekilde Tanrı da diridir ve dilediğini yapar. Ama insanın hayatı bedeninde bulunduğu başka bir kuvvetten dolayı olur ki bu kuvvet ruhtur (*nefis*). Buna göre insan ruhla diri, ruhun yokluğu ile ölüdür. Oysa durum Tanrı'da farklıdır. Çünkü Tanrı özünden ötürü diri ve faildir. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın diri olması, fiilini bilen fail olması anlamındadır. Bunda, Tanrı'nın hem fail olması hem de fiilini bilmesi olarak iki durum söz konusudur. O, özü gereği güçlü, zengin ve cömerttir. Cömertliğinin kendisi dışında bir nedeni yoktur. Çünkü cömertliği O'ndandır ve O'nun içindir. Tanrı (*Allah*) herhangi bir şeye gereksinim duymaz. O'nun zenginliği ve cömertliği hiçbir şekilde eksilmez. Tanrı gerçek cömerttir (Ebu'l-Berekat, 1998: 168-169; Seydebi, 1996: 92-93; Van Abdullah, 1998: 119-120).

Tanrı'da bulunan güzellik, tamlik, yetkinlik, iyilik, erdemlilik gibi sıfatlar en üst düzeydedir veya sonsuz yetkinliklerdir. Bunlar zihinsel şeyler değildir, varlık ve varolana aittir. Bu sıfatların kendinde tanımları yapılamaz. Bunlar, varlıkla tanımlanır. Ebu'l-Berekat'a göre bunlar, gerçekte varolan şeyler olarak olumlu sıfatlardır. Buna karşılık, Tanrı'nın yüceliğini kusurdan ve eksiklikten arındırmak veya uzak tutmak için getirilen açıklamalar ise olumsuz (*selbiyyet*) sıfatlardır. Bunlar, Tanrı hakkında yokluk, eksiklik, varlıkbilimsel başkalık ve karşıtlığın yadsınması olarak olumsuzlama üzerine kuruludur. Bu olumsuzlamalar, düşünülmüş ve zihinsel olarak sunulmuş olabilir, ama kesinlikle varolan şeyler değildir (Ebu'l-Berekat, 1998: 167; Pines, 1960: 168; Çakır Baş, 1995: 50).

Ebu'l-Berekat (ö.1152-1175)'ın sıfatlar ile aynı anlamda kullandığı haller (*hâlât*) kelimesi dikkat çeken bir şey olarak Mutezili bir kelimacı olan Ebu Haşim (ö.933)'in 'ahval' (*modes: haller*) kuramını anımsatır. Haller kuramı Mutezililer arasında onların sıfatları yadsınmasının ılımlı bir biçimi olarak ortaya çıkar (Wolfson, 2001: 134). İlhan'a göre *ahval* kuramından Ebu'l-Hasan Eşari (ö.935-936), Bakıllani (ö.1013) ve Cüveyni (ö.1085) gibi Sünni âlimler kendi mezheplerinin çerçevesinde faydalanan etkilenmişlerdir (İlhan, 1994: 147). Wolfson'a göre de Bakıllani ve Cüveyni, her biri kendi yolunda, halleri kendilerinin sıfatlar inancı ile uzlaştırmaya çabalamıştır (Wolfson, 2001: 164). Öte yandan bu düşünce, genel olarak hem sıfatları kabul edenler hem sıfatları reddeden Mutezililer tarafından eleştirilmiştir (Wolfson, 2001: 128, 131,150; Yavuz, 1989: 191).

Ahval kuramı, tüm varlıkların sıfatlarıyla ilişkisini, özelde ise Tanrı'nın özsel (*zâtî*) sıfatlarının öz (*zât*) ile olan ilişkisini açıklamaya yönelik bir kuramdır (Koloğlu, 2007: 202). Genelde ise tümellerin (*külliler*) varlıklarla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur (Yavuz, 1989: 190). Ebu'l-Berekat'ın varolanları öz, sıfat (*hal*) ve fiil şeklinde sınıflandırması ve bunlar arasındaki ilişkiyi açıklaması ahval kuramı ile bu anlamda bir benzerlik taşır. Ebu'l-Berekat bu düşüncesini, Tanrı'nın özsel sıfatlarını ispatlamaya çalıştığı bölümde ortaya koyar. Asıl amacı Tanrı'nın özü, sıfatları ve fiilleri arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. Ebu'l-Berekat bunlar arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde tartışır.

Wolfson'a göre *ahval* kuramı iki yenilik başlatır. Birincisi, o “ne Tanrı ne de Tanrı'dan başkası” şeklindeki eski formüle yeni bir anlam verir ve her iki formülü de kullanmak suretiyle “ne var ne de yok” şeklindeki yeni formülü dile getirir. İkincisi ise *ahval* kuramı, sıfatların yeni ismi olan hallerin nedenlerinin neticeleri olarak Tanrı'ya ait oldukları düşüncesini getirir. Çünkü sıfatçılara göre Tanrı ile O'nun sıfatları arasında hiçbir nedensellik ilişkisi yoktur. Wolfson'a göre ilk zamanlardan beri, onların bir nedenden çıkar gibi O'ndan çıktıklarına hiçbir imada bulunmaksızın sıfatlar Tanrı ile birlikte öncesiz (*ezeli*) veya O'nun özünde (*zât*) kaim veya O'nun özüne ilave edilen varlıklar olarak zikredilir. Yalnızca öncesiz Kur'an anlamında kelim niteliğine nazaran Tanrı bu niteliğin nedeni olarak düşünülür. Wolfson'a göre Tanrı'nın özü ile sıfatları arasındaki ilişkinin tartışılması açık olarak Gazali'de ortaya çıkar. Ancak, Wolfson, Gazali'de öze sıfatlar arasındaki ilişkide bir eser ile onun fail nedeni arasındaki ilişki anlamında bir nedensellik ilişkisinin olmadığını söyler. Wolfson Tanrı'nın özü ile sıfatları arasındaki nedensellik ilişkisi sorununun sıfatçılar arasında gerçek anlamda hiçbir zaman tartışılmadığını belirttikten sonra, öze sıfatlar arasındaki nedensellik ilişkisine dair bir düşünce örneğini Hanbeli bilgin İbn Kudame (ö.1223)'de bulur. Ona göre İbn Kudame, Ebu Haşim'in haller kuramının etkisinin hiçbir izi olmaksızın kendisinin Sünni inancı dışında şunu söyler: “O'nun sıfatları O'ndandır”. Yani onlar kendilerinin nedeni olarak Tanrı'dan meydana gelmişlerdir (*sâdır*) (Wolfson, 2001: 133).

Haller kuramına daha sonra dönmek üzere burada, Ebu'l-Berekat'ın düşüncesiyle, Gazali'nin Tanrı'nın özü ile sıfatları arasındaki ilişkiye dair düşüncesini karşılaştırmak istiyoruz. Bu, Ebu'l-Berekat'ın düşüncesiyle kelim düşüncesi, özellikle Sünni düşünce arasındaki ilişkiyi görebilme bakımından yararlı olacaktır. Pines'e göre öz, sıfat ve fiil şeklindeki sınıflandırmada ve özsel (*essential*) sıfatların gerçekliğini doğrulamada Ebu'l-Berekat, *Sünni kelim*'den kendi döneminde etkilenmiştir. Ona göre Ebu'l-Berekat, en azından, kendi düşünce çizgisini geliştirmek için *Sünni kelim*den yardım almıştır (Pines, 1960: 165).

Gazali'ye göre öz, kendi kendine yeterli oluşu bakımından sıfatlara gereksinim duymadığı halde, bizim hakkımızda olduğu gibi, sıfatlar nitelenene (*öze*) gereksinim duyar (Gazali, 2005: 98). Wolfson'a göre burada bir eserle onun *fail nedeni* arasındaki bir ilişki anlamında bir nedensellik ilişkisinden söz edilmez (Wolfson, 2001: 133). Gazali'ye göre sıfatın öze gereksinim duyması, onun bir yere (*mahal*) gereksinim duyması anlamındadır. Yani, öзде bulunduğu ve özden bağımsız olarak var olamayacağı için sıfat bu bakımdan öze gereksinim duyar. Gazali'nin aşağıdaki ifadeleri bunu anlatır:

Biz deriz ki: Sıfatın öze tabi, özün de onun nedeni olmasından siz onun fail nedeni, onun da özün (*zât*) eseri olmasını kastediyorsanız, durum hiç de öyle değildir. Çünkü böyle bir durum, bizim bilгимizin özümöze nispeti bakımından gerekli değildir; çünkü bizim özümüz bilгимizin *fâil* nedeni değildir. Eğer siz özün bir yer (*mahal*) olduğunu ve yer bulunmadan da sıfatın kendi başına bulunamayacağını kastediyorsanız bu görüş kabul edilir...O halde öncesiz (*kadîm*) olmakla ve fail bir nedeni bulunmamakla beraber sıfatın öze birlikte bulunması niçin imkansız olsun?...Eğer fail nedeninin bulunmadığı, ancak bulunduğu bir yerin varlığı kastediliyorsa, bu mana hangi

ifade ile ortaya konulursa konulsun, bu konuda herhangi bir imkansızlık söz konusu değildir... Yetkinliğe ilişkin sıfatlar yetkin olanın özünden ayrı değildir ki O'nun başkasına muhtaç olduğu söylensin. Eğer bilgi, kudret ve hayat sahibi olmada geçmişte, gelecekte ve her zaman yetkinse, böyle bir varlık nasıl başkasına muhtaç olabilir (Gazali, 2005: 100-101).

Bu düşünce, Ebu'l-Berekat'ın düşüncesiyle aynıdır. Ebu'l-Berekat'ın düşüncesinde de sıfat özde, özle birlikte bulunur. Dolayısıyla sıfat bu bakımdan özden bağımsız değildir. Çok önemli diğer bir benzerlik ise her iki düşünürün de sıfatların gerçek şeyler olduklarını kabul etmeleridir. Buna göre her ikisinin düşüncesi de sıfatları *olumsuzlama* veya *tenzih* yoluyla açıklayan birçok Mutezili kalamcı ve Farabi ve İbn Sina'nın düşüncesine karşıttır.

Gazali sıfatın özde bulunduğunu ve özden bağımsız olmadığını söyler, ama özün sıfatın nedeni olduğunu ve sıfattan önce geldiğini kabul etmez. Bu, onun şu ifadelerinden çıkarsanabilir:

Zorunlu Varlık'ın kendisi öncesiz olduğu gibi onun fail nedeni de bulunmamaktadır; aynı şekilde onunla birlikte sıfatı da öncesizdir ve fail nedeni bulunmamaktadır... Sıfatın O'nun özünde bulunduğunu, ama özünün başkası ile kaim olmadığını söyledik. Demek oluyor ki sıfatın fail nedenler zinciri, özle birlikte sona ermiştir. Çünkü tıpkı özün bir fail nedeni olmadığı gibi sıfatın da bir fail nedeni yoktur, daha doğrusu ne kendisinin ne de sıfatlarının herhangi bir nedeni olmaksızın öz bu sıfatla birlikte daima varolandır... İlk (*ilke*), öncesiz varlık olup ne bir nedeni ne de var edeni vardır. Aynı şekilde O, öncesiz nitelenendir, ne özü ne de sıfatın özle var olmasının bir nedeni vardır. Tersine, hepsi nedensiz olarak öncesizdir (Gazali, 2005: 99-102).

Görüldüğü üzere Wolfson'un da belirttiği gibi sıfatlardan, bir nedenden çıkar gibi O'ndan çıktıklarına hiçbir imada bulunmaksızın Tanrı ile birlikte öncesiz veya O'nun özünde kaim varlıklar olarak söz edilir. Bu ifadelerde Gazali'nin Tanrı'nın özü ile sıfatları arasında fail neden anlamında bir nedensellik ilişkisi kurmadığı açıktır. Yani öz de sıfat da öncesiz ve nedensizdir. Sıfat, özde nedensiz olarak bulunur. Başka bir deyişle sıfat, gerçek bir şey olarak özde bulunur ve ondan bağımsız değildir, ama ondan da kaynaklanmaz. Ebu'l-Berekat'ın İbn Kudame (ö.1223)'nin "O'nun sıfatları O'ndandır" ifadesiyle benzer olan düşüncesi Gazali (ö.1111)'nin bu düşüncesine karşıttır. Çünkü Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özünün sıfatları, özündendir (*fe-sıfâtü zâtihî an zâtihî*). O'nun hem fiilleri hem de sıfatları özünden meydana gelmiştir. Gazali'ye göre ise hem öz hem de sıfat öncesizdir. Başka bir karşıtlık ise fiiller konusundadır. Ebu'l-Berekat'a göre fiiller, Tanrı'nın sıfatları aracılığıyla O'nun özünden zamansal değil, özsel sonralıkla meydana gelmiştir. Oysa Gazali'ye göre fiiller zamansal olarak sonradan var olmuştur. Çünkü fiilin şartı, onun sonradan var olmasıdır (Gazali, 2005: 62). Buna göre öncesiz fiil olanaksızdır (Gazali, 2005: 65).

Öte yandan Tanrı'nın *failliği* konusunda iki düşünür arasında benzerlik vardır. Ebu'l-Berekat'a göre yaptıklarını bilerek yapan Tanrı, fiillerini iradeye bağlı olarak yaptığı gibi aynı zamanda bu fiillerini de bir ereğe yönelik olarak yapar. Gazali'ye göre de fail; irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek fiilin kendisinden çıktığı varlıktır (Gazali, 2005: 57). Buna göre gerçek fiil iradeli olandır (Gazali, 2005: 60). Dolayısıyla failin fail olabilmesi için eseri şart değilse de onun varlığı, bilgisi, irade ve kudreti şarttır (Gazali, 2005: 64). Tanrı'nın failliği konusunda aynı sıfatlara olan vurguyu Ebu'l-Berekat'ta da görürüz. Tanrı'nın fiilindeki ereği konusunda, Gazali *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde birinci meselede vurguyu öncesiz irade üzerine getirir. Gazali *el-Maksadü'l-esna* adlı eserinde de öncelikle tanrısal (*ilâhî*) hikmetle tanrısal irade arasındaki ilişkiyi vurgular. Ona göre tanrısal hikmet evrendeki nedensellik, düzenlilik ve erekselliğin ilkesidir. Evren ve onu oluşturan varlık mertebeleri belli bir amacı gerçekleştirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu amaç,

tanrısal cömertliğin gereği olarak imkân dâhilindeki en hayırlı ereğin tamamlanmasından ibarettir (Kutluer, 1996: 294). Ebu'l-Berekat'ta ise erek Tanrı'nın cömertliğine bağlanmıştır. Onun bu düşüncesi Platon üzerinden gelen düşüncenin aynısıdır. Zaman konusuna gelince, Gazali'ye göre süre (*müddet*) ve zaman yaratılmıştır (Gazali, 2005: 22). Buna karşılık Ebu'l-Berekat'a göre zamanın yaratılmış olduğundan ve kesintiye uğrayacağından söz edilemez. Öyle ki Tanrı da dâhil tüm varlıklar zamandadır.

Burada, Ebu'l-Berekat'ın düşüncesini Ebu Haşim (ö.933)'in *ahval* kuramından etkilenmiş olan Cüveyni (1085)'nin *ahval* düşüncesi ile karşılaştırmak uygun olacaktır. Cüveyni, sıfatları nedenli ve nedensiz haller olmak üzere ikiye ayırır. Nedensiz haller *nefsi sıfatlar* olarak özelliklerin ilk şekline karşılık gelir. Bunlar öncesiz, bir ve sonsuz gibi bizzat öznenin sıfatlarıdır. Cüveyni bunları ne var ne de yok diye nitelendirdiği *haller* olarak kabul eder. Nedenli haller ise *manevi sıfatlar*a karşılık gelir. Bunlar da aynı şekilde ne var ne de yok olan sıfatlar olarak âlim, güçlü (*kadîr*), diri/canlı (*hayy*), iradeli (*mürîd*), gören (*semî*), işiten (*basîr*), konuşan (*mütekellim*) gibi hallerdir. Bu hallerden her biri *ilim*, *kudret*, *hayat*, *irade*, *işitme*, *görme* ve *konuşma* gibi uygun bir *mana* tarafından gerektirilir ve bu *manalardan* her biri Tanrı (*Allah*)'da var olan gerçek bir sıfattır (Wolfson, 2001: 135-136).

Ebu'l-Berekat'ın düşüncesinde ise *hal* sözcüğü sıfatla aynı anlamda kullanılır. O, *hal* terimini Cüveyni'nin kullandığı anlamda kullanmaz. Cüveyni'nin *hal* dediği sıfatlarda Ebu'l-Berekat'ın kullandığı ifade özü gereği/özünden ötürü (*bizâtihi*) şeklindedir. Örneğin Tanrı, özü gereği faildir (*fehüve fâilün bizzâti*). Filozofun belirttiği ilim, irade, cömertlik gibi sıfatlar (*hâlât*) ise Tanrı'nın özünde olan ama özünün aynısı olmayan gerçek şeyler olarak Cüveyni'nin Tanrı'da *mana* olarak kabul ettiği O'nun özünün aynısı olmayan gerçek bir şey anlamında bir sıfat dediği şeylere karşılık gelmektedir. İki düşünce arasında benzerlik buradadır. Öte yandan Cüveyni'de hem Tanrı'daki gerçek bir şey ve *mana* olan kudret sıfatı hem de O'nun ne var ne de yok olan güçlü (*kadîr*) hali öncesizdir (Wolfson, 2001: 136-137). Ebu'l-Berekat'ta ise ilim, irade gibi sıfatlar Tanrı'nın özünden meydana geldikleri için O'nun özüne göre *özel* olarak sonradır. Ayrıca Ebu'l-Berekat Tanrı için görme, işitme gibi sıfatlardan söz etmez. Cüveyni'de gücün Tanrı'nın güçlü oluşunun nedeni olduğu söylenmez. Yalnızca güç ile Tanrı'nın güçlü oluşu arasında zorunlu bir karşılıklı ilişkiden söz edilir. Diğer yandan Tayyip, Ebu'l-Berekat'ın bütün varolanları öz, sıfat ve fiil olarak üçe ayıran düşüncesi ile Cüveyni'nin Tanrı'nın isimlerini öz, fiil ve sıfatlara (*kadim sıfatlar* ve *olumsuzlayan ifadeler*) bölen düşüncesi arasında benzerliğin olduğuna dikkat çeker (Tayyip, 1977: 333). Haller kuramında Cüveyni'nin Ebu Haşim'den ayrıldığı yer ise Cüveyni'nin, halleri öze bağlayan genel bir hali kabul etmemesidir (Ed-Dib, 1993: 142).

Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı; yaratıcı, rızık verici, yokluktan sonra varlık verici, mümkünlerin varlığını zorunlu kılıcı, kudretli, kahir, rahim, cömert ve benzeri isimlerle isimlendirilmektedir. Bu isimler bilenlere (*arifler*) göre çeşitli anlamlara gelir. Ama bu isimler anlam bakımından sıcaklığın sıcaklığa delalet ettiği gibi Tanrı'nın özüne delalet etmezler. Tanrı'nın bu şekilde özüne delalet eden ismi "Nuru'l-Envar"dır. O'nun özünü özel bir bilgiyle (*ma'rifet zâtîyyet*) bilenler O'nu Nurlar Nuru olarak isimlendirmişlerdir. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özünün ismi, gerçekte bu isimdir. Nurlar Nuru, isimlerin en özel olanıdır. Ona göre yerde ve gökte olanların tümünün O'nu bu isimle çağırmasında şaşılacak bir şey yoktur. Böylece Ebu'l-Berekat Tanrı'nın özünü *Nur* olarak karşılamıştır (Ebu'l-Berekat, 1998: 199-200; Van Abdullah, 1998: 131-133; Çakır Baş, 1995: 49).

Ebu'l-Berekat'a göre akıl yoluyla Tanrı'yı özel bir bilgiyle bilemeyiz. Yani O'nu özü ve özselleri ile bilemeyiz (*lâ-bizâtihi ve-lâ-bizâtiyyâtihi*). Ona göre özel sıfatlar Tanrı'nın özünü oluşturan parçalar olmadığı için, bu sıfatları yoluyla O'nun hakkında bilgi elde edemeyiz. Her ne kadar Tanrı'nın ilim, kudret ve bilgelik gibi özel sıfatları olsa da bu sıfatlar O'nda bir bileşim oluşturmaz. Bu nedenle hem Tanrı'nın özünü hem de sıfatlarını bilmeye ve kavramaya yönelik

doğrudan bir girişim olanaksızdır. Bu girişim ancak ilineksel olan çıkarımsal bir bilgiyle (*el-marifet el-istidlâliyyet el-araziyyet*) olanaklıdır. Yani ilkelerin, nedenlerin ve mümkün varlıkların İlk İlke'ye, İlk Neden'e ve Zorunlu Varlık'a delalet etmesi bakımından Tanrı'yı bilebiliriz. Buna göre O'nu başkasıyla ve başkası dolayısıyla bilebiliriz (Ebu'l-Berekat, 1998: 191). Ayrıca Tanrı olumsuzlamaya yönelik sıfatlarıyla da bilinir (Ebu'l-Berekat, 1998: 201). Öte yandan, Ebu'l-Berekat'a göre Nurlar Nuru olan Tanrı "gizli açıktır" ya da "açık gizlidir" (*ez-zâhir el-hafîyy*). O, özü ve sıfatlarıyla ve özünden ötürü zorunlu olan varlığından yaratıklarının meydana gelmesi ile açıktır. O'nun gizli olması ise Kendisi'ni algılama ve kavramaya (*idrak*) yönelik insanın bakışının yetersiz ve güçsüz kalması anlamındadır. Ebu'l-Berekat insanın bu durumunun, yarasının gündüz ışığı karşısında gündüzün parlaklığı nedeniyle ona bakamaması ile yaşadığı güçsüzlük gibi olduğunu belirtir (Ebu'l-Berekat, 1998: 198). Bu düşünce, Gazali'nin "Allah'ın varlığının çok açık olduğu, ancak nurunun parlaklığı (*işrak*) nedeniyle insanlara kapalı hale geldiği" şeklindeki düşüncesine yakındır (Kaya, 2001: 436).

Ebu'l-Berekat'ın bu düşüncesi Gazali ve Sühreverdi (1153-1191)'nin düşüncesiyle benzerlik gösterir. Gazali'ye göre ilk, tümel, tek, gerçek ve en yüce nur Tanrı'dır. O'nun dışındaki nurlara ancak mecazi olarak nur denilebilir. Gazali, tek ve gerçek dediği nuru, 'zuhur' olarak tanımlar. Ona göre kalpteki gözün nuru baştaki gözün nurundan daha önemlidir; bu nedenle bu gözün görmesini sağlayan nur gerçek nurdur. Bununla birlikte Gazali'ye göre en karanlık şey yokluktur, varlık ise nurdur. Tanrı Nurların Nurudur. Bir şey bu nurdan pay aldığı ölçüde yetkin bir varlık olur (Uludağ, 2007: 244; Kutluer, 2007: 246).

Sühreverdi de Tanrı'yı Nurların Nuru olarak niteler (Uludağ, 2007: 245; Sühreverdi, 2005: 512). Ona göre varlıkta tanıma ve açıklamaya gerek olmayan bir şey varsa o, apaçıktır. Öyleyse nurdan daha açık ve tanıma gerek duymayan hiçbir şey yoktur (Sühreverdi, 2005: 508; Kutluer, 2007: 246). Sühreverdi'ye göre soyut nurlar, ilişik nurlar, cisimler ve onların sıfatları gibi her varolan ötesinde nurdan başka bir şey olmayan bir "Nur" da son bulur. Bu Nur, Nurların Nurudur. O, en yüce en büyük Nur'dur. O, görünmesinin şiddeti ve nur oluşunun yetkinliği nedeniyle her şey üzerinde kahirdir. Her şey nurunu, işrakını, parlaklığını, yetkinliğini, gücünü, kahrını O'ndan alır. O'nun eşi ve benzeri yoktur. Tektir, saltık zengindir, özünde ve yetkinliğinde kendisinden başkasına gereksinimi yoktur (Yenen, 2007: 27).

Tanrı'nın Birliği

Ebu'l-Berekat, birlik sıfatını özel olarak inceler. Çünkü birlik tanrısal (*ilâhiyyet*) sıfatların en özel olanıdır (Seydebi, 1998: 87). O, başlangıçta birin (*vahid*) anlamlarını sunar. Ona göre birinci olarak bir, insansal bir birey gibi kişi bakımından olur. Bu bir, bir kimsenin iç ve dış organlarının çokluğuyla beraber kendisine bir denilmesiyle olan bir birliktir. İkinci olarak bir, tür bakımından olur. Örneğin birkaç kimse kişi bakımından birçok olduğu halde insanlık türü bakımından bir olarak sayılır. Üçüncü olarak bir ise türlerin birleşmesiyle oluşan *cins* birliğidir. Örneğin insan ve at, hayvan cinsinde ortaktır. Dördüncü olarak bir, insanların beyaz renkli olanları ile siyah renkli olanlarının *sınıfça* birleşmiş olmasından doğan bir birliktir. Beşinci olarak bir, *ilineksel* birliktir. Örneğin, asker gibi; içinde birçok birey bulunduğu halde askerin oluşturduğu birlik ilineksel birliktir. Son olarak bir, *özel* birliktir. Örneğin Güneş *özel* ve *sayısal* olarak birdir (Ebu'l-Berekat, 1998: 88).

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre bir, bölünmeyi önleyen çeşitli bağlara göre olabilir. Örneğin, insan ve at türü, hayvan cinsinde ortaktır. Bunlarda hayvan kavramı açısından bölünme ve çoğalma yoktur. Diğer yandan bunlarda çeşitli açılardan bölünme ve sayısal çoğalma vardır. Yine birkaç kimse çeşitli yönlerden bölünme ve sayısal çoğalmayı kabul etse de insanlık türü bakımından kabul etmez. Kişisel birlik de böyledir. Bir kimsenin ruhu ve bedeni ve bedeninde eli, ayağı, boynu

ve başı ve benzerleri gibi organları olmakla beraber kişisel olarak birdir. Diğer taraftan gerçek birlik ve gerçek bir olan şey kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulundurmamıştır.

Ebu'l-Berekat'a göre bir, çoğun (*kesir*) karşıtıdır. Ona göre her varolan ya birdir ya da çoktur. Bir, ya bir bakımdan çokluk barındırır ya da hiçbir açıdan çokluk barındırmaz. Örneğin, asker kavramı birçok kişiyi kapsadığı için çokluk barındıran bir birliktir. Bu nedenle asker kavramı bir açıdan birlik, bir açıdan çokluk kapsar. Yine cins kavramı birçok türü kapsadığı için çokluk barındırır. Tür ve sınıf kavramları da birçok kişiyi kapsadığı için çokluğu kapsar. Yine bir kişi birçok organa ve parçaya bölünebildiği için bölünme ve sayısal çoğalma kabul eder. Dolayısıyla bunlarda, bölünme ve çoğalmaya engel olan kayıt ve bağ göz önünden kaldırıldığında bir veya birkaç yönden çoğalma ve bölünme görülür ki bir yönden birlik varsa da çeşitli yönlerden çokluk (*kesret*) vardır. Kendisinde hiçbir açıdan çokluk barındırmayana gelince, bu, gerçek birdir.

Bununla birlikte kendi türünde kendisinden başka bir şey bulunmayana da bir denir. Örneğin Güneş böyle bir varlıktır. Ama yıldızlar böyle değildir, çünkü başka yıldızlar vardır. Dolayısıyla Güneşe bir dendiği gibi tek de denir. Ebu'l-Berekat'a göre birbirine tür bakımından benzer olan iki şey birbirinin eşi (*nazir*), benzeri (*misli*) ve dengi (*nidd*) olur. Eğer sıcak ile soğuk gibi iki şey birbirinden bütünüyle ayrı olursa birbirinin zıttı olur. Diğer yandan kendisinin benzeri ve karşıtı olmayan ve kendisinde kısımlar ve birleşme olmayan her bakımdan birlik olan vardır. Bu bir her yönden birdir (Ebu'l-Berekat, 1998: 88-89).

Ebu'l-Berekat'ın sözünü ettiği bu birlik türü Tanrı'nın sahip olduğu birliktir. Çünkü varlığı özü gereği zorunlu olan İlk İlke'nin çok olması ve birçok İlk İlke'nin olması olanaksızdır. Ayrıca varlığında zorunluluk yalnızca İlk İlke'ye aittir (Ebu'l-Berekat, 1998: 89).

Ebu'l-Berekat'a göre varlıkları özleriyle zorunlu olanlar ne özsel ne de ilineksel sıfatlarla çoğalır. Çünkü ona göre varlıkları özleriyle zorunlu olan varlıkların özsel sıfatlarından kastedilen onların varlıklarının özleriyle zorunlu olmalarından ibaretse bu sıfatlar özlerinin yinelenmelerinden başka bir şey ifade etmeyeceğinden onların çoğalmasına neden olamaz. Ebu'l-Berekat'a göre çoğalma bir şeye diğer bir şeyin eklenmesiyle olur. Bir şeye, kendisinden başka olan bir şey eklenmeyerek bir sayısının kendisiyle çarpılması ($1 \times 1 = 1$) gibi o şeyin kendi özünün kendisine eklenmesi yalnız bir tekrardan ibaret olmuş olur. Dolayısıyla varlığı özü gereği zorunlu olarak varolan, kendi özsel sıfatlarıyla çoğalmaz (Ebu'l-Berekat, 1998: 91).

İlineksel sıfatlara gelince, varlıkta ilineksel sıfatlar özsel sıfatlardan sonra gelmekle birlikte kendiliğinden bir olan bir özün, ilineksel sıfatlarla çoğalmasının olanağı yoktur. Dolayısıyla varlığı özü gereği zorunlu olanın çoğalmasına hiçbir neden olmayınca kendisinin benzeri, dengi ve zıttı olmayan ve kişi bakımından bir bulunan ve bir öz olduğu ispatlanmış olur. Özet olarak, varlığı özünden ötürü zorunlu olan Tanrı'nın ne özsel ne de ilineksel sıfatlarıyla çoğalması mümkündür. Dolayısıyla O, her bakımdan birdir (Ebu'l-Berekat, 1998: 91).

Ebu'l-Berekat'a göre Zorunlu Varlığın özünde parçalardan oluşmuş bir bileşim de yoktur. O, bunu şöyle ispatlar: Eğer parçalardan bir kısmının varlığı zorunlu diğer kısmının varlığı zorunlu olmayan olursa bu ikinci kısım parçaların birinci kısmın nedenlisi olması ve birinci kısımdan sonra bulunması gerekli olur. Oysa varlıkta parçalar, bileşiklerden önce bulunacağından zorunlu olan varlık kendisine varlık bakımından öncelikli gelen parçasından oluşmuş olur ki bu olanaksızdır. Bu nedenle Zorunlu Varlıkta bileşim bulunmaz. Dolayısıyla O, *sameddir*, yani yalındır. Ayrıca, Tanrı kendisinde başkalık (*gayriyyet*) olmayan bir birdir (Ebu'l-Berekat, 1998: 91-92).

Bütün bunlardan çıkarsanan sonuca göre İlk İlke, yani Tanrı; zat, hakikat ve mahiyet olarak birdir. Ayrıca O; bir (*vahid*), ehad (*bir*), tek (*ferd*) ve yalındır (*samed*). Kendisinde *mutlak* biçimde çokluk bulunmaması (*lâ-kesrate*) bakımından birdir (*vahid*). Ehad (*bir*)'dır ki kendisinde çokluk

yoktur; asker kavramında olduğu gibi. Kendisinin dengi (*nidd*) ve *zıttı* olmaması bakımından ise tektir. Ayrıca özünde bileşim olmadığından sameddir, yani yalındır. Bununla beraber *ehadiyyet* (*birlik*), *vahidiyyetin* (*birlik*) tamamlayan bölümüdür. Tek *ehadiyyetin*, yalın tekliğin (*ferdiyyetin*) tamamlayan bölümüdür. Çünkü *vahid* asker kavramında olduğu gibi olursa *ehad* olmaz. Eğer, *ehad için* benzer ve zıtlık olursa tek olmaz. Eğer tekte, bileşim olursa yalın (*samed*) olmaz. Dolayısıyla Tanrı *vahid*, *ehad*, *ferd* ve *sameddir*. O, her yönden birdir ve O'nda çokluk yoktur. O, yaratığın yaratıcısı, nedenlerin nedeni, varlığı özünden ötürü zorunlu olandır (Ebu'l-Berekat, 1998: 93).

Sonuç olarak Zorunlu Varlığın özünde parçalardan oluşmuş bir bileşim yoktur. O, yalınlık ve birlikle nitelenir. Buna göre O; bir, tek, yalındır ve O'nda başkalık yoktur. Ayrıca Zorunlu Varlık için bir neden yoktur. Özülle zorunlu olmasından sonra Tanrı'nın, ne özsel ne de ilineksel sıfatlarla çoğalması için herhangi bir neden vardır. O, kişi bakımından birdir. Benzeri, eşi, dengi ve zıttı yoktur. Bu sıfatları incelerken Ebu'l-Berekat'ın ispatlamasındaki mantıksal ve metafiziksel yöntem, tanrısal yalınlık üzerinedir. O, Tanrı'nın birliğinde olarak bir olma durumunu kastetmez. Filozof, bir niteliğiyle yalınlığı kasteder ve *samed* kavramıyla yalınlığın en son biçimini anlatır. Böylece Ebu'l-Berekat, İbn Sina gibi Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrımı görmez. Son olarak belirtmek gerekirse, Ebu'l-Berekat bazı farklı kavramlar kullanmakla birlikte, Tanrı'nın birliği konusunda büyük ölçüde İbn Sina'yı izler (Seydebi, 1996: 88-89).

Tanrı'nın Bilgisi

Yukarıda Tanrı'nın bilgi sıfatının varlığı ve bu sıfatın Tanrı'nın özünden olduğu, dolayısıyla bilgi sıfatının O'nun özsel ve olumlu sıfatlarından olduğu ispatlanmıştı. Burada ise Tanrı'nın bilgisinin doğası incelenecek ve bu konuda Ebu'l-Berekat'ın Aristoteles ve İbn Sina'nın düşüncelerine yönelik eleştirisi sunulacaktır.

Ebu'l-Berekat, Tanrı'nın bilgisini incelerken Aristoteles ve İbn Sina'nın bu konudaki düşüncelerine yer verir ve onları eleştirir. O, ilk olarak Aristoteles'in düşüncelerini değerlendirir. Filozofun aktardığına göre Aristoteles'e göre eğer Tanrı, uyuyan bir bilgin (*âlim*) gibi akletmeyen bir akıl olursa bu durumda O'nun İlk İlke olması olanaksızdır. Eğer akleden olursa, akıl halinde bulunan İlk İlke ya kendisini veya kendisinden başka bir şeyi akledecektir. O, kendisinden başka bir şeyi aklettiği takdirde ya devamlı aynı şeyi ya da birçok şeyi akleder ki bu iki durumda da O'nun akledileni kendisi olmayıp kendisinden ayrı ve başka olur. Buna göre yetkinliği (*kemal*) kendisince akletmekte değil, ama kendisinden başka herhangi bir şeyi akletmede olur. Ama İlk İlke tanrılık (*ilâhiyyet*), yücelik (*kerâmet*) ve akılda en son derecede olan bir töz (*cevher*) olduğundan kendisinde hiçbir tür değişme (*tegayyür*) yoktur. Bundaki değişme kendisinden eksik olana doğru geçişidir ki bu da bir tür harekettir. Kendisinde bu değişme ve eksiğe doğru geçiş olduğu takdirde O, *bilfiil* değil, ama yalnızca *bilkuvv*e olarak akıl olur. Bu halde bile akledilenle birleşmesinden dolayı akıla bitkinlik ve yorgunluk ilişir. Bundan başka herhangi bir aklın akledilen ile tamam olması gibi bu Akıl da kendisinden başka bir şeyle tamam olur ki bu takdirde, özü itibarıyla eksik olup akledileni ile tamam olur. Oysa bu Aklın yetkinliği yetkinlerin en üstünü ve akledilenleri akledilenlerin en mükemmeli bulunmakla özü gereği zorunludur (Ebu'l-Berekat, 1998: 107-108).

Ayrıca Tanrı'da etkilenme ve değişimin bulunması olanaksızdır. Çünkü bunlar mekânsal hareketlerden sonra ortaya çıkan hareketlerdir. Ebu'l-Berekat'a göre Aristoteles bununla, Tanrı'nın hallerinde yenilenme olamayacağını ve kendisinde bir durumdan başka bir duruma geçiş bulunamayacağını kural haline koyarak ilim ve bilgi dünyasında yetke olmuştur. Ona göre Aristoteles'in bu ifadelerinden çıkan sonuç şudur: İlk İlke'den yalnız akıl meydana gelmiştir ki akledilen o akıldan başka bir şey değildir. Yani Tanrı'da akıl ve akledilen bir ve aynıdır (Ebu'l-Berekat, 1998: 107-108).

Ebu'l-Berekat'a göre Aristoteles Tanrı'yı tanımıştır, dahası O'nun bütün varolanların yaratıcısı olduğunu kabul etmiştir. Ebu'l-Berekat'a göre mademki Tanrı varolanları yaratmış ve meydana getirmiş ve bunları yaratmaktan kendisine bir eksiklik gelmemiştir. Aynı zamanda kendisinin dışında olanları kendisine bir eksiklik ilişmeksizin de akletmiş olur. Eğer başkasını akletmesinden kendisine bir eksikliğin gelmesi gerekli olursa buna karşı kendisinin dışında olan varolanları yaratmaktan da aynı halin kendisinde olacağı ileri sürülebilir.

Ebu'l-Berekat'a göre eğer yaratmanın İlk İlke'nin özünden olduğu söylenecek olursa akletmenin de özünden olduğu söylenebilir. Eğer Aristoteles, Tanrı'nın yetkinliği zarar görmesin diye şeyleri akletmiş olmasını engellemişse, aynı şekilde şeyleri yaratmasını da aynı gerekçeyle engellemesi gerekirdi. Çünkü İlk İlke yaratmamakla değil, ama yaratmakla yaratıcıdır. Tanrı'nın akleden olması da aynı olup O, akleden olmamakla değil, ama akledilenleri akleden bir akleden olmasıyla vardır. Dolayısıyla Tanrı eğer, akledilenleri akletmeyle yetkinleşiyorsa aynı şekilde yaratmakla da yetkinleşir. Bu durumda da Tanrı'nın şeyleri akletmesi engellenirse, yaratmasının da engellenmesi gerekir (Ebu'l-Berekat, 1998: 116).

Öyleyse yaratmanın Tanrı'nın kendisi hakkında bir eksikliği zorunlu kılmadığı gibi akletmenin de bir eksikliği zorunlu kılmaması gerekir. Çünkü Tanrı'nın akletmeden uzak kılınmasına karşılık yaratmadan da uzak kılınmaması için bir neden yoktur. Buna göre akledilenlerle birleşmesinden akla yorgunluk ve bitkinlik gelme sakıncasından ötürü Tanrı'nın kendisinden başka akledilenleri akletmesi engellendiği halde O'nun yaratıkları yaratmasından da yorgunluğun meydana gelmesi ile yaratıklara yaratıcı olması engellenmemeli midir? Ebu'l-Berekat buna şöyle karşılık verir (Ebu'l-Berekat, 1998: 116-117).

Cedel yolunu burada bırakarak burhan yolunu tutar ve deriz ki: İlk İlke'nin yetkinliği fiili ile değildir; tersine onun fiili, yetkinliği ile ve yetkinliğindendir. Ve aklı da fiilindendir. Bu nedenle aklı, kendisinde hiçbir şekilde eksikliğe yer olmayan ve eksik olarak düşünülmeyen özsel yetkinliğindendir. Bununla birlikte İlk İlke'nin özünde eksiklik düşünülmez. Çünkü O, birdir. Dolayısıyla kendisinde çokluk ve başkalık bulunmayan saf (*mahz*) birde eksikliğin düşünülmesi olanaksızdır (Ebu'l-Berekat, 1998: 117).

Ebu'l-Berekat'a göre eğer akledilen var olursa Tanrı onu akleder (*fein kâne el-ma'küle mevcûden a'kalehü*). Akledilen var olmayıp da varsayılan olursa (*lezimehü fûriza*), o varsayılanı Tanrı'nın akletmediği ve onu akletmeye güç yetiremediği söz konusu değildir. Çünkü eksiklik varsayılan yokluktan kaynaklanmaktadır (Ebu'l-Berekat, 1998: 117-118).

Burada eksiklik Tanrı'da değil, ama varsayılan yokluktadır. O'nun yetkinliği ve kudreti özünden ötürü olup varlığa getirmiş olduğu varolanlar ile yetkin olmuş değildir. Tersine onun yarattıkları kendisinin yetkinliğinden varlık bulmuşlardır (*bel vüidet mahlûkâtihî an kemâlihî*). Bu durum sadece Tanrı'ya özgü değildir. Bizde de aynı şekildedir. Biz akledilenlerimiz ile yetkin olmayız; tersine yetkinliğimiz akletmeye olan kudretimizdir. Bilfiil olarak akletme bulunsun ya da bulunmasın bu akletmeye olan güç aklımızın özsel bir yetkinliğidir. Kendimizden daha onurlu ve yüce akledilenleri edimsel olarak akletme ile olan yetkinliğimiz ise ilineksel (*arazî*), göreceli (*izafî*) ve kazanımsal (*iktisâbî*) bir yetkinliktir.

Ama Tanrı'da böyle yetkinlikler düşünülemez. Çünkü varolanların içinde kendisinden daha onurlu ve daha yüce bir varolan yoktur ki onu akletme ile kendisi onurlu, yüce ve yetkin olsun. Buna göre Tanrı yaratıkları yaratmakla onurlu ve yüce olmuş değildir; tersine onurlu ve yüce olduğu için yaratıkları yaratmıştır (*bel şerafe fe-haleka*). İlmi de böyledir. Yani bilip yetkin olmuş değildir (*mâ alime fe-kemile*); tersine yetkin olup bilmiştir (*bel kemile fe-alime*) (Ebu'l-Berekat, 1998: 118-119).

Ebu'l-Berekat'a göre fiiller, özlere bağlı olan ve onları izleyen şeylerdir. Bu nedenle onurlu ve yüce fiiller, onurlu ve yüce özlere meydana gelir. Dolayısıyla özlere yüceliği, fiillerin yüceliği için bir nedendir. Fiillerin onur ve yüceliği ise özlere onur ve yüceliğine bir ispattır (*delil*). İspatın ortadan kalkmasıyla özdeki ispatlanmış olan ortadan kalkmaz. Tanrı yukarıda belirttiği üzere, akletmeyle yetkin olmuş değildir; tersine akleder, çünkü O, yetkindir (*bel ye 'kalü liennehü kemile*).

Öyleyse Aristoteles'e ait "Tanrı kendisinin dışındakini bilmiş olsaydı yetkinliği, o dışındakini bilmekten olurdu" ifadesi geçersiz olur. Çünkü Tanrı akletme ile yetkin olmuş değildir. Buna göre Tanrı fiili ile yetkinleşmemiştir. Çünkü O'nun fiili ve fiilinin yetkinliği özsel yetkinliğindendir (*an kemâlihâ ez-zâtî*). Dolayısıyla O, eksik değildir ki fiili ile yetkin olsun. Çünkü O özü dolayısıyla tamdır. Ayrıca fiillerinin tam olması özünün tam olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle şöyle demek geçersiz olur: "Tanrı, kendi dışındakini ya da kendi özünü akletme ile yetkin olur" (Ebu'l-Berekat, 1998: 119-120).

Tanrı'nın kendisi dışındakileri kavraması ile (*idrâk*) kendisinde başkalık ve kavranılanların çokluğu ile kendisinde çokluk bulunması gerekir şeklindeki itiraza gelince, Ebu'l-Berekat'ın buna karşı verilecek cevabı şöyledir. Bu çoğalma, özde değildir, ama göreceliklerde (*izâfât*) ve ilişkilerdedir (*münâsebât*) ki bunlar Tanrı'nın varlığında (*hüviyyet*) ve özünde çokluğu gerektirmez. Değişen kavranılanların değişmesi ile Tanrı'nın değişmesi göreceli (*izâfî*) bir anlam olup özün kendisiyle bir ilişkisi yoktur². Bu şekilde olan bir değişimin oluşmasını iptal edecek bir ispat yoktur. Bu durumu eksiklikten uzak kılma ve yüceltme yoluyla Tanrı'dan olumsuzlamada bir yön görülmemektedir. Çünkü değişenlerin kavranması özün kendisinde bir değişmeyi gerektirmez (Ebu'l-Berekat, 1998: 120).

Ebu'l-Berekat'a göre bunların hepsinden daha ilginç olanı, Aristoteles'in Tanrı'nın akledilenlerle birleşmesinden dolayı kendisine yorgunluk ve bitkinlik işeyeceğini söylemesi ve buna da iki ayrı kitabında iki farklı neden zikretmiş olmasıdır. Ona göre Aristoteles, gökyüzü kitabında göklerin bitişik hareketlerinden dolayı kendilerine bir yorgunluk işemeyeceğini söylemiştir. O, buna neden olarak göklerin doğaları ile iradeleri arasında aykırılık bulunmadığını belirtmiştir. Ayrıca o, bitkinlik ve yorgunluğun nedeni olarak doğayla iradenin birbirine aykırı olmalarını göstermiştir. Aristoteles metafiziğinde ise bitkinlik ve yorgunluğun nedeninin kuvveden fiile çıkmada ve fiillerin çokluğunda olduğunu söylemiştir (Ebu'l-Berekat, 1998: 124-125; Yaltkaya, 1932: 59).

Oysa Ebu'l-Berekat'a göre yorgunluğun kaynağı organlardaki kuvvetlerin bitkin hale gelmesi olup göklerde bileşim ve bitkin hale gelme bulunmadığı için yorgunluk ve bitkinlik olamaz. Buna göre yüceler yücesi (*semâû's-semâî*) ve en yalın (*basidu'l-besaid*) olan Tanrı'da ise yorgunluk ve bitkinlik düşünmeye hiçbir şekilde olanak yoktur (Ebu'l-Berekat, 1998: 125; Yaltkaya, 1932: 59).

Ebu'l-Berekat ikinci olarak İbn Sina'nın bu konudaki düşüncelerini aktarır ve eleştirir. Onun aktardığına göre İbn Sina Tanrı'nın şeyleri şeylerden akletmesinin olanaksız olduğunu söyler. Tersî durumunda onun özü (*zât*) ya aklettiği şey aracılığıyla varlık kazanmış (*mütekavvim*) olacaktır ki bu durumda onun varlığı, şeylere bağlı olur. Ya da akletmek, onun özüne işmiş olacaktır. Bu nedenle O, her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise olanaksızdır. Ayrıca (şeylerin akılsal biçimlerini,

² Gazali'nin bu konuyla ilgili olarak İbn Sina'ya karşı benzer karşısavı şöyledir: "Yüce Allah belli bir vakitte Güneş tutulacağını bir bilgiyle bilir; bu bilgi tutulma gerçekleşmeden önce onun olacağına dair bir bilgi olup, hem gerçekleşme sırasında gerçekleşmekte olanın hem de gerçekleştikten sonra bitmiş olanın bilgisiyle aynıdır. Bu tür farklılıklar ilişkilerden (*izâfât*) kaynaklanmakta olup bilginin kendisinde değişmeyi gerektirmediği gibi, bilenin özünde de değişmeyi gerektirmez. Çünkü bu farklılık salt ilişki (*el-izâfet el-mahzat*) düzeyindedir. Nitekim bir tek kişi senin sağındayken önüne, sonra soluna geçebilir. Öyleyse art arda ilişkilerin değişse de gerçekte değişen sen değil, yer değiştiren o kişidir" diyen bir kimseye siz (filozoflar) neden karşı çıkıyorsunuz?! Şanı yüce olan Allah'ın bilgisinin de böyle anlaşılması gerekir" (Gazali, 2005: 139).

şeylerden alması durumunda) dıştan bir takım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde bulunmamış olurdu ve özünün değil, başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu. Bu takdirde, başkasının onda bir etkisi bulunurdu. Zorunlu Varlık bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, özü gereği akleder. Zorunlu varlık, tam varolanların bizzat ayrılarının, oluş ve bozuluşa tabi varolanların ise öncelikle türlerinin, dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir (Ebu'l-Berekat, 1998: 108-109; İbn Sina, 2005: 104).

Ebu'l-Berekat'a göre birinci durum, olanaksızdır. Çünkü herhangi bir akıl aklettiği bir şeyle varlık bulmaz (*lâ-yetekavvem*). Çünkü akletme akledenin fiillerinden biridir. Fiil ise özün varlığından özsəl sonralıkla meydana gelir. Öyleyse varlığın, kendisinden özsəl sonralıkla olan bir şeyle varlık kazanması nasıl olanaklı olabilir? (Ebu'l-Berekat, 1998: 128).

Ebu'l-Berekat'a göre ikinci durum olarak “akletmenin İlk İlke'ye ilişkin olması ve bundan dolayı Tanrı'nın her yönden zorunlu varlık olmaması” sözü ise şairlerin ve hatiplerin tahayyül etmelere dayanarak övme vadisinde söylemiş oldukları sözlerle benzerdir. Çünkü İlk İlke ya İlk İlke olmakla varlık kazanır veya İlk İlke olmak kendisine ilişir. Bu iki duruma göre de her yönden zorunlu varlık olmamış olur denilerek kendisinin İlk İlke olmasından ve dahası mutlaka ilke bulunmasından bile her yönden zorunlu varlık olmadığı çıkarılabilir (Ebu'l-Berekat, 1998: 129; Yaltkaya, 1932: 60).

İbn Sina'nın Tanrı'nın başkasını akletmiş olmasında başkasının etkisi olur sözüne gelince Ebu'l-Berekat'a göre bu etki Tanrı'nın varlığında ve varlığının zorunluluğunda olmayıp ilişki (*nisbet*) ve göreliliğinde (*izâfet*) olursa bunu geçersiz kılacak hiçbir kural yoktur. Ona göre burada Tanrı'nın etkilenmeye ve bir halden diğer bir hale başkalaşmaya uğramış olduğunu ilham eden etki kelimesi özel bir kasıt ile kullanılmış ve yanıltmaya bu kelime ile kuvvet verilmiştir (Ebu'l-Berekat, 1998: 130; Yaltkaya, 1932: 60).

İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlığın, başkalaşan şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi olanaklı değildir. Çünkü Zorunlu Varlığın bazen zamansal bir akledişle onların yok olan değil var olan olduklarını, bazen de zamansal bir akledişle var olan değil yok olduklarını akletmesi olanaksızdır. Böyle olsaydı, iki durumdan (varlık ve yokluk durumlarından) her birinin başlı başına akılsal bir biçimi olur, iki biçimden birisi diğeriyle birlikte varlığını sürdüremez ve Zorunlu Varlığın özü başkalaşan olurdu.

Bununla birlikte İbn Sina'ya göre, bozuluşa uğrayan varlıklar, soyut mahiyetle ve soyut mahiyete bağlı şahıslaşmayan şeylerle akledilmeleri durumunda, bozuluşa uğramaları bakımından akledilmiş olmazlar. Bunlar bir maddeye maddenin ilişkinlerine, bir vakte ve somutluğa bitişik olarak algılanmaları durumunda ise akledilir değil, duyulur ve tahayyül edilir şeyler olurlar. Buna göre, duyulur ve hayali her biçim, duyulur ve hayali olması bakımından tikelleşmiş bir araç aracılığıyla algılanır. Zorunlu Varlığın birçok fiili olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi O'nun için pek çok aklediş kabul etmek de böyledir. Tersine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz. Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey Tanrı'ya gizli değildir (Ebu'l-Berekat, 1998: 109-110; İbn Sina, 2005: 104-105).

İbn Sina'nın, Zorunlu Varlığın değişen şeyleri bilmesi, özünde değişmeyi gerektireceği şeklindeki itirazına Ebu'l-Berekat, Aristoteles'e vermiş olduğu yanıtları tekrar edebileceğini söyler (Ebu'l-Berekat, 1998: 130).

Ebu'l-Berekat, bu konu bağlamında İbn Sina'nın insana ait beş duyu ve hayal gücü ile ilgili düşüncelerini de eleştirir. İbn Sina'ya göre duyulur ve hayali her biçimi sadece tikelleşmiş bir araç aracılığıyla algılarız. Yani beş duyu ve hayal gücü cisimsel bir organla algılar. Çünkü tikelleri algılayan akıl değil, cisimsel güçtür. Akıl tümelleri kavrar (Ebu'l-Berekat, 1998: 110; Durusoy,

1992: 53). Buna göre, İbn Sina'ya göre Tanrı'nın birçok fiili olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi O'nun için pek çok aklediş kabul etmek de böyledir. Tersine Zorunlu Varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder (Ebu'l-Berekat, 1998: 109-110).

Ebu'l-Berekat, algı ve kavrayış konusunda İbn Sina'nın yaptığı ayrımı kabul etmez. Çünkü o, akledilirlerin kavranması ile duyulurların algılanmasının birbirlerinden ayrılmasını yadsır. Ona göre bu ayrım yapay ve yanlıştır. Çünkü hem duyusal hem de akılsal biçimleri algılayan bir ve tek olan nefistir. Algıladığı şeylerin soyut ve somut olması büyük ya da küçük olması önemli değildir. Ebu'l-Berekat, algılama-kavrama etkinliğinde ruh ile birlikte hiçbir gücü kabul etmez. Ona göre kavrayan aracısız ruhtur (Özpilavcı, 2000: 80). Ruh kavrama işinde ilk ve son güçtür. O, kavrayışın temeli ve kaynağı olarak tek ve yalındır. Buna göre tikel ve tümel kavrayışlarda güç birdir, bu güçte çokluk, değişme ve dönüşme olamaz. Bu güç bir itibara göre ruh, bir itibara göre akıldır (Çakır Baş, 1995: 34-37).

Ebu'l-Berekat'a göre ruhun akıl olması ve akıl adını alması sadece bir isimlendirmeden ibarettir. Ruh, öncelikle duyulur olmayanları tümel bir biçimde kavrayışına göre akıl ve bedenlerimizdeki kullanımı ve bedenlerimizle gösterdiği etkinliğine göre de ruh adını alır. Ruh ile akıl arasındaki ayrım bir ruhun diğer ruhtan veya bir aklın diğer bir akıldan daha güçlü, daha değerli olmasına göredir. Bunlar arasındaki ayrım birinin duyulurlara, diğerinin akledilirlere özel kılınması biçiminde değildir (Yaltkaya, 1932: 84-85). Bununla birlikte Ebu'l-Berekat teorik akıl (*ilmiyyet*) ve pratik akıl (*ameliyyet*) ayrımını da kabul etmez. Ona göre bilen (*âlim*) ve işleyen (*âmil*) aynı kişidir. *Akıl* ve *amel* aynı insandan çıkan iki çeşitli fiildir (Ebu'l-Berekat, 1998: 232; Yaltkaya, 1932: 81). Sonuç olarak Ebu'l-Berekat'a göre nefsin çeşitli güçleri yoktur; tek, tam ve bölünmez bir gerçeklik olan nefis ve onun algılama araçları vardır. Nefis, farklı güçlere bölünmeden, dış algılama araçlarını kullanarak algının konusuyla doğrudan ilişki kurar (Çağrı, 1994: 305).

İbn Sina'ya göre tikelleri cisimsel güç algılar, tümelleri ise cisimsel olmayan soyut bir güç olan akıl kavrar. İbn Sina'ya göre dış algılama güçleri denilen beş duyu, iç algılama güçleri denilen hayal gücü ve vehim gücü cisimsel bir organla algılama yaptıkları için biçimi madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tam olarak soyutlayamazlar. Oysa akılsal güç şeyin biçimini maddesinden her yönüyle tam olarak soyutlayıp kavrar (Durusoy, 2000: 53-56). İbn Sina'nın tikellerin algısını Tanrı'dan uzaklaştırarak Tanrı'nın her şeyi tümel bir biçimde bildiğini söylemesinin bir nedeni de budur. Ebu'l-Berekat, İbn Sina'nın bu düşüncesini paylaşmaz. Çünkü ona göre hem tikel hem de tümel kavrayışlarda güç, bir olarak nefistir. Bu nedenle o, tikellerin kavranmasını Tanrı'dan ve O'nun meleklerinden olumsuzlamaya yönelik böyle bir nedenin olmadığını söyler (Ebu'l-Berekat, 1998: 133; Yaltkaya, 1932: 61).

Ebu'l-Berekat'a göre dış dünyadaki varlıklar görülebilen ve algılanabilen, zihindeki varolanlar ise düşünülebilen olurlar. Ona göre duyularımızla algılamadığımız ruhsal varlıkları çıkarımsal bir bilgi ile gözle görür gibi görür ve biliriz. Bizim çıkarımsal bilgimiz ile varolanları gördüğümüz ve bildiğimiz gibi Tanrı'nın da bütün varolanları bildiğini söylemeye bir engel yoktur. Ona göre görme fiilimizde, hululcülerin dedikleri gibi gözümüze bir şey girmediği veya sinmediği gibi ve cisimcilerin dedikleri gibi bir biçimde cisimleşme ve şekillenme de olmaz. Aynı şekilde Tanrı da bütün varolanları kendisinde cisimleşme ve şekillenme olmadan kavrar (Ebu'l-Berekat, 1998: 139; Yaltkaya, 1932: 62).

Ebu'l-Berekat Tanrı'nın bilgisini kendisiyle sınırlayanların düşüncelerini aktarıp yanıtlamaya devam eder. Eskilere ait bir düşünce olarak eğer Tanrı'nın şeyleri bildiği kabul edilirse kendisinin o şeylere yer ve madde olduğunun ve şeylerin kendisinde nakşolunduğunun kabul edilmesi gerekir. Bundan başka tikellerin değişenleri değişime uğradıkça Tanrı'nın bilgisinin varlık ile yokluk arasında değişime uğraması gerekir ki bundan da; bugün bir şeyin var olduğunu bilmekte

iken ertesi gün o şeyin yok olması ile dünkü bilgisinin yerine bugün onun karşıtının gelmesi ve Tanrı'nın karşıtlara yer (*mahal*) olarak bulunması gerekir. Bu sakıncalar üzerine Tanrı kendisinden başka bir şeyi bilmekten uzak ve yüce tutulmalıdır. Ebu'l-Berekat bu görüşleri şöyle eleştirir:

Biz hemen şunu söyleriz ki İlk İlke'nin varolanlara dair ilmi ve bilgisi vardır. Hiç kimsenin aklı O'na karşı yargıç tutumu takınmaya yetkili değildir. Bunlar İlk İlke'yi eksikliklerden uzak tutmak arzusuyla hareket ettikleri halde uzak kılmaları daha büyük bir tenzihi ve yüceltmeleri daha büyük bir yüceltmeyi zorunlu kılıyor. İlk ilke'nin bilgisi olmamasını kabul etmek kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir ki İlk İlke'yi daha fazla bundan uzak kılmak ve yüceltmek gerekir. Her bilgene (*âlim*) bilgi (*ilim*), her bilgeye (*hakîm*) bilgelik (*hikmet*) veren varlığa bilgisizlik yüklemekten daha büyük bir bilgisizlik düşünülemez. Kendilerinin de kabul ettiği üzere varolanların İlk İlke'si birdir ki O da özü gereği Zorunlu Varlıktır. İlim ve bilginin ve varolanların İlk İlke'si olan O, tek ve Zorunlu Varlık olan özdür. Bu varlığın ilim ve bilgisi olmayacak olursa âlim ve bilginlerin ilim ve bilgilerine nasıl ilk kaynak olabilir? İlim ve bilginin özü gereği zorunlu varlık olduklarını söyleyen hiçbir kimse yoktur. Bunların varlıklarının özü gereği zorunlu varlık olan İlke ile zorunlu olması zorunludur. Dolayısıyla ilim ve bilgidен yoksun olan varlığın ilim ve bilgiyi var ve zorunlu kılmasına olanak var mıdır? (Ebu'l-Berekat, 1998: 146-148).

Eleştiri konusu olan bir başka görüş de şudur: Tanrı'nın şeyleri bildiği takdirde, kendisi şeylerin biçimlerine yer ve heyula olur. Ebu'l-Berekat'a göre eğer Tanrı'nın her bildiği şeye yer (*mahal*) ve heyula olması gerekeceğinden dolayı şeyleri bilmediği kabul edilecek olursa özü gereği kendi kendisini de bilmemesi zorunlu olur. Oysa Tanrı'nın kendi kendisini bildiği bunlarca kabul edilmektedir. Ebu'l-Berekat'a göre bunlardan bazıları akleden, akledilen ve akıl bir olduğu halde yani çoğalma olmaksızın Tanrı'nın kendisini bildiğini söyleyerek Tanrı'nın özünü bilmesi ile özünün dışındakini bilmesi arasında bir fark bulmak istemişlerse de bunu anlamak olanaklı değildir. Çünkü akleden, etkin (*fa'âl*) olan öz (*zât*) demektir, akıl ise ondan meydana gelen fiil demektir (Ebu'l-Berekat, 1998: 149-151).

Dolayısıyla Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özünü bilmesi özünden başkadır. Yaratıkları bilmesine gelince, Tanrı'nın yaratıkları bilmesi kendisinde hiçbir etkilenmenin bulunmasını zorunlu kılmaz. Ona göre ruhumuzdaki bilinenlerin değişmesi ruhumuzda bir değişmeyi ortaya çıkarmadığı ve aynı zamanda bu bilinenlerin çözümlenmesi zihnimize bir çözümleme ve birleşim yapmadığı gibi Tanrı'nın yaratıkları bilmesi de kendisinde hiçbir şekilde etkilenmeyi zorunlu kılmaz (Ebu'l-Berekat, 1998: 152,155; Yaltkaya, 1932: 65).

Zihinsel biçimler ya da idealarla Tanrı arasındaki ilişkiye gelince, Ebu'l-Berekat'a göre zihinsel biçimlerin nedenleri dış dünyadaki varolanlar oldukları gibi bunların içinde dıştaki varolanlara neden olanlar bile vardır. Yani hareket, dıştan içe olduğu gibi bazen de içten dışa doğru olur. Örneğin, bir kuyumcunun yapacağı bir bileziğin zihninde tasarımıladığı biçimi (*suret*) o bileziğin dışta alacağı şekil ve biçimin nedeni olur. Tanrılık âlemindeki (*fî âlemi er-rubûbiyyeti*) biçimlerin (*suver*) hepsi varolana dışta şekil ve biçim veren kuyumcu ve bilezik örneğindeki biçim gibi olup Güneş ve Ay'ın zihnimizeki biçimleri gibi zihnimize dıştan giren biçimler gibi değildir. Yani Tanrı'da bulunan biçimler kendisine dışarıdan gelmiş değildir. Ebu'l-Berekat bu düşüncesini Platon'a atıfta bulunarak şöyle ifade etmektedir:

Bundan dolayı Platon örneklerden idealardan söz etmiştir. Nasıl söz etmez ki gerçek örnekler onlardır. Onlar varolanların örnekleri ve varolanlar onların kopyalarıdır. Ümmülkitap onlardır. Tanrı'nın ilim ve bilgisini bu yolda düşünmek gerekir (Ebu'l-Berekat, 1998: 145; Yaltkaya, 1932: 62).

Bunlardan çıkarsanan sonuca göre Ebu'l-Berekat, Tanrı'nın bilgisiyle Platon'un İdeaları arasında bir benzerlik kurmaktadır. Bu durumda Ebu'l-Berekat Yeni-Platoncular gibi düşünmüş olmaktadır. Çünkü onlar için İdealar Tanrı'nın düşünceleridir (Copleston, 1998: 69). Burada Tanrı'nın düşüncesindeki biçimler ile insanın zihnindeki biçimler arasında ayırım yapılmaktadır. Bizim düşüncemizdeki biçimler bize dışarıdan gelir. Oysa Tanrı'da böyle değildir.

Son olarak Tanrı'nın bilgisiyle kaza ve kader arasındaki ilişkiden söz edelim. Ebu'l-Berekat'a göre şimdi (*fî vaktihi*) varolan, olmuş ve yok olmuş olan (*kad kâne ve-ademe: geçmiş*) ve varlık bulacak olan (*se-yekûnü ve-yücedü: gelecek*) tüm şeyleri, ta kendisi (*bi-aynihi*) ile bir âlimin bilgisinde (*ilm*) kuşatması gerçekte (*fî nefsihi*) olanaksızdır. Bu nedenle Tanrı'nın bunu kuşatamayışı bilgisinde bir eksikliği ve yetersizliği gerektirmez. Buna engel bilen bakımından değil ama bilinen bakımındandır Çünkü bilgi, bilenin bilgisinde bilinenlerin varlığı ile (*bi-vücûdî'l-ma'lûmâtî*) ortaya çıkar (*hâsıl*). Varlık (*vücûd*) ise sonsuzu (*lâ yetenâhî*) kuşatamaz (Ebu'l-Berekat, 1998: 288). Burada bilginin varlığa bağlı olarak ortaya çıktığı anlatılır. Parmenides'te ve Platon'da bulunan varlık ve kavrayış arasındaki ilişkiye yönelik vurgu Ebu'l-Berekat'ta da kendini açık bir biçimde gösterir. Ebu'l-Berekat bu konuda insan ve Tanrı arasında ayırım yapmaz. Bu ifadelerden anladığımıza göre henüz varlık bulmamış olaylar ve şeylere ilişkin bilgi Tanrı'nın bilgisinin konusu olamaz.

Öte yandan her zaman ve her mekânda değişmeksizin bir yasa üzere (*alâ süneni vahid*) olan olayları Tanrı'nın öncesiz (*ezeli*) bilgisi ile bilmesi olanaksız değildir (*fe-innehü ya'lemü ilmen ezeliyyen*). Çünkü bir zamanda bir şeyi, bir bilenin bir bilgisi ile bilmesi olanaklıdır. Zamanlara ve kişilere göre sürekli olarak değişmekte olan iradi olaylarda ise kaza ve kader söz konusu değildir. Bununla birlikte doğal ve iradi olaylardan bileşik olan şeylerde de kaza ve kader söz konusu olmaz. Bu olaylar ne sadece iradeye ve ne de sadece doğaya yüklenebilir. Bunlar rastlantısal (*ittifâk*) ve talihseidir (*baht*). Ebu'l-Berekat, rastlantı ve talihle ilgili olarak şöyle bir örnek verir. Zeyd evinden çıkıp bir caddeyi geçerken bu caddeye doğru kesişen bir doğrultuda bir akrep gelmeye başlarsa Zeyd; pek hızlı veya pek yavaş gitmiş olduğu takdirde kesişme noktasında akrebe rast gelmez de orta yürüyüşle gittiği takdirde akrebe rast gelerek akrebi çiğner veya akrep Zeydin ayağını sokarsa, bu durumda akrep ne zehirlemeyi ne de ezilmeyi ne doğal ne de iradi olarak kastetmiş olduğu gibi Zeyd de ne sokulmayı ne de çiğnemeyi kastetmiştir. Ebu'l-Berekat'a göre bunları kendilerinden başka bir güç hareket ettirmiş değildir. Belki bunları istediği zamanda istediği biçimde Tanrı hareket ettirmiştir; ama varolanların bütün kısımlarının her zamanda ve her mekânda birbirlerine rast gelmelerini Tanrı'nın belirlemesinin kuşatması olanaksızdır. Bu olanaksızlık Tanrı'nın kudretinin eksikliğinden değil; olayların kendi durumlarından kaynaklanmaktadır (Ebu'l-Berekat, 1998: 289-290; Yaltkaya, 1932: 91-92).

Ebu'l-Berekat insanın yükümlülük ve sorumluluğuna konu olan fiillerine de değinir. Ona göre Tanrı'nın bu fiillerden haberi olmadığını ileri sürmek kadar bunları kaza ve kaderle belirlediğini söylemek de azap ve ödül düşüncesiyle çelişir. O, böyle bir anlayışın insanın önüne bir olanaklar ve seçenekler alanı açtığına, ona neden ve sonuçlar zinciri içinde kendi iradesinin de gerçekleştirici veya önleyici bir neden olduğu bilinci verdiği işaret ederek bu sayede insanın işini yaparken ne istediğini düşünme, özgürlüğünü ve deneyimini en iyi şekilde kullanma olanağını elde edebileceğini belirtir (Çağrı, 1994: 307).

Sonuç

Ebu'l-Berekat, Tanrı'nın özsel sıfatlarını ispatlamada varolanları öz (*zât*), sıfat (*sıfat*) ve fiil (*fiil*) şeklinde üçe ayırır. Varlıkta ilk olarak öz, sonra sıfat daha sonra da fiil ortaya çıkar. Özün varlığı kendisindendir, sıfat ve fiilin varlığı ise özden kaynaklanır. Fiil özden özde hal olarak bulunan sıfat aracılığıyla meydana gelir. Sıfatın özdeki varlığı, özden dolayı, öz ile birlikte ve öz içindir. Ebu'l-Berekat bu sınıflandırmayı tüm varolanlar için genel bir ilke olarak kabul eder. O bu ilke ile Tanrı'nın

sıfatlarını ispatlar ve O'nun özü, sıfatları ve fiilleri arasındaki ilişkiyi açıklar. Ona göre Tanrı'nın fiilleri özünden özsel sıfatları ve halleri aracılığıyla özsel sonralıkla meydana gelir. Buna göre o Tanrı'da olumlu özsel sıfatların varlığını kabul eder. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı bütün varolanların genel bir ilkelikle ilk ilkesidir. Bu ilkeye göre O'nun özü özlerin; fiili fiillerin; sıfatları sıfatların ilk ilkesidir. Ona göre sadece her varolanda varlığın nedenselliği (*illiyet'ül-vücûd*) O'na nispet edilir. Yokluk ve eksiklik belirten sıfatlar açısından ise Tanrı ancak olumsuzlama üzerine kurulu sıfatlarla nitelendirilebilir.

Ebu'l-Berekat Tanrı için olumlu sıfatları kabul ederek Gazali gibi düşünür. Ancak Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özsel sıfatları kendi özündendir. O'nun fiilleri ve sıfatları özünden meydana gelir. Gazali'ye göre ise hem öz hem de sıfat öncesiz ve nedensizdir. Ona göre sıfat gerçek bir şey olarak özde bulunur ve ondan bağımsız değildir, ama ondan da kaynaklanmaz. Oysa Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özündeki sıfatlarının nedeni ve kaynağı kendi özüdür. Dolayısıyla sıfatlar özden özsel sonralıkla meydana gelir. Diğer yandan iki düşünür arasındaki önemli bir benzerlik Tanrı'nın nurlar nuru olarak görülmesi konusundadır. Diğer bir benzerlik ise Tanrı'nın failliği konusundadır. Ebu'l-Berekat'a göre yaptıklarını bilerek yapan Tanrı, fiillerini iradeye bağlı olarak yaptığı gibi aynı zamanda bu fiillerini de bir ereğe yönelik olarak yapar. Gazali'ye göre de fail; irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek fiilin kendisinden çıktığı varlıktır. Ancak Ebu'l-Berekat'a göre fiiller, Tanrı'nın sıfatları aracılığıyla Tanrı'nın özünden zamansal değil özsel sonralıkla meydana gelir. Gazali'ye göre ise fiiller zamansal olarak sonradan var olur. Önemli bir farklılık ise şudur: Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı bile zamandadır.

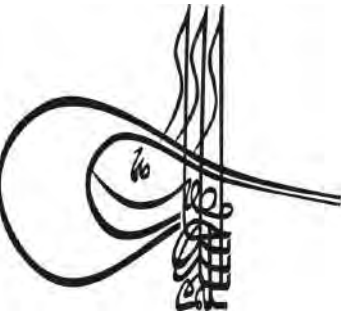
Ebu'l-Berekat Tanrı'nın birliğinde vurguyu mutlak yalınlık üzerine yapar. O'nun *vahid* (bir), *ehad* (bir), tek (*ferd*) ve yalın (*samed*) olduğunu vurgular. Ayrıca O'nun eşi, benzeri, dengi ve zıttının olmadığını söyler. O, yine Tanrı'nın öz (*zat*), hakikat ve mahiyet olarak bir olduğunu belirtir. Filozof, *samed* kavramıyla yalınlığın en son biçimini kasteder. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özsel sıfatları O'nun özünde bir bileşim ve çokluk oluşturmaz. O, bu konuda bazı farklı kavramlar kullanmakla birlikte büyük ölçüde İbn Sina'yı izler.

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristoteles ve İbn Sina'yı eleştirir. Ona göre Tanrı hem kendini hem de diğer varolanları akleder. Ama bu durum Tanrı'yı yetkinleştirmez. Çünkü O, yetkin olduğu için akleder. Başka bir deyişle Tanrı'nın yetkinliği fiili ile değildir. Tersine O'nun fiili ve fiilinin yetkinliği özsel yetkinliğindendir. Dolayısıyla Tanrı akletme fiiliyle yetkinleşmez. Ayrıca Tanrı, eksik değildir ki fiili ile yetkin olsun. Çünkü O, özü dolayısıyla yetkin ve tamdır. O'nun fiillerinin tam olması özünün tam olmasından kaynaklanmaktadır. Yaratması da böyledir. Tanrı yaratıkları yaratmakla onurlu ve yüce olmuş değildir. Tersine onurlu ve yüce olduğu için yaratıkları yaratmıştır. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı hem tikelleri hem de tümelleri akleder ve bilir. O, Tanrı'nın kendisinin dışındakileri kavraması ile kendisinde başkalık ve kavranılanların çokluğu ile kendisinde çokluk bulunacağı şeklindeki itirazı kabul etmez. Ebu'l-Berekat bu konuda Gazali gibi düşünerek çoğalmanın özde değil göreceliklerde ve ilişkilerde olduğunu, değişen kavranılanların değişmesi ile Tanrı'nın değişmesinin göreceli bir anlam olup özü ile bir ilişkisinin olmadığını belirtir. Ayrıca İlk İlke bütün varolanları kendisinde cisimleşme ve şekillenme olmadan kavrar. Yine O'nun özünü bilmesi özünden başkadır. Yaratıkları bilmesine gelince, Tanrı'nın yaratıkları bilmesi kendisinde hiçbir etkilenmenin bulunmasını zorunlu kılmaz. Bununla birlikte Tanrı, şeyleri bildiğinde kendisi şeylerin biçimlerine yer ve heyula olmaz. Öte yandan Ebu'l-Berekat'a göre eğer akledilen var olacak olursa Tanrı onu akleder. Burada eksiklik Tanrı'da değil varsayılan yokluktur.

KAYNAKÇA

- Copleston, Frederick (1998), Platon, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Corbin, H. (2008), İslam Felsefesi Tarihi Cilt 1, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Çağrı, M. (1994), “Ebü'l-Berekat el-Bağdadi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Çakır Baş, D. (1995), Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Din Felsefesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Durusoy, Ali (1992), İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Kâinattaki Yeri, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, (1938), Kitabu'l-Muteber fi'l-hikme, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye.
- Ed-Dib, Abdülazim (1993), “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Gazali (2005), Filozofların Tutarsızlığı, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik.
- Izutsu, T. (2003), İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Sina (2005), Metafizik II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İlhan, Avni (1994), “Ebû Hâşim el-Cübbâi ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Kaya, Mahmut (2001), “İşrâkiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Koloğlu, Orhan Ş. (2007), “Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 16, sayı: 2. s. 195-204.
- Kutluer, İlhan (2007), “Nûr ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Kutluer, İlhan (2002), İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İlhan (1996), “Gâiyyet” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Özaydın, Abdülkerim (1991), “Bağdat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Özpilavcı, Ferruh (2008), Ebü'l-Berekat el-Bağdadi'de Tabiat Felsefesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özpilavcı, Ferruh (2000), Ebü'l-Berekat el-Bağdadi'de Nefs Teorisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Pines, Shlomo (1960), “Studies in Abu'l-Barakat Al-Baghdadi's Poetics And Metaphysics”, Studies in Philosophy, Scripta Hierosolymitani, VI, Jerusalem.
- Seydebi, Cemal Receb (1996), Ebu'l-Berekat el-Bağdadi ve Felsefetuhü'l-İlahiyye, Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Sözen, K. (2001), “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Zaman Teorisi”, Dini Araştırmalar, c. 4, s. 10.
- Sühreverdi (2005), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, çev. M. Kaya, İstanbul: Klasik.
- Tayyip, Ahmet Muhammet (1977), Mevkifu Ebi'l-Berekat el-Bağdadi mine'l-felsefetü'l-meşşaiyye, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Camiutü'l- Ezher, Külliyyeti Usulî'd-din, Kahire.

- Tunagöz, Tuna (2017), “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (1), 187-225.
- Uludağ, Süleyman (2007), “ Nûr ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (1998), İslam Felsefesi, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Van Abdullah, Van Sühaymi (1998), el-İlahiyatu Mine'l-mu'teber li-Ebî'l-Berekat el-Bağdadi: (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Camiatü'l-Kahire-Külliyetü Darü'l-Ulûm, Kısmü'l-Felsefeti'l-İslamiyye, Kahire.
- Wolfson, H. Austryn (2001), Kelam Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi.
- Yaltkaya, Şerafettin (1932), Kitabü'l-Muteber fi'l-hikme, İstanbul: Bürhanettin Matbaası.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1989), “Ahval”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Yenen, Halide (2007), Sühreverdi Felsefesinde Epistemoloji, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ – Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN – Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR

This article was checked by iThenticate.

ANNEMARIE SCHIMMEL'İN TASAVVUFÎ ANLAYIŞ TARZI BAĞLAMINDA ŞEKİLLENEN DAHİ, TASAVVUFÎ VE AKADEMİK KİŞİLİĞİ

Esmâ SAYIN*

ÖZET

Tasavvuf kültürü açısından bakıldığında kadın mutasavvıfların daha ilk dönemden itibaren çok etkin olduğu görülür. İfade edilen bu kadın mutasavvıfların başında Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801), Râbia eş-Şamiye, (ö. 135/752), Câfer-i Sadık'ın kızı Aişe (ö. 224/838), Nişaburlu Fatıma oldukça popüler örneklerdendir. Bu tespit, bir Batılı Oryentalist ve İslâm tasavvufunu yakından tanıyan Annemarie Schimmel tarafından da benimsenir. Bu görüşü benimseyen Schimmel, tasavvuf kültürünü içselleştirmiş hem bayan bir mutasavvıf hem de çok yönlü bir ilim insanıdır.

Dahi bir akademisyen ve mutasavvıf olan Annemarie Schimmel, hem çok yönlü tasavvufî kişiliği hem de multi-disipliner çalışmalarıyla dikkat çekmiştir. İşte bu noktadan bakıldığında Schimmel'in çalıştığı ilmi alanlar; onun çok yönlülüğünü, olağanüstü zekâsını ve derin maneviyatını ortaya koyar.

Schimmel; dinler tarihi, mukayeseli dinler tarihi, genel tarih, kültür tarihi, bilim tarihi, antropoloji, folklor, tasavvuf felsefesi, tasavvuf tarihi, edebiyat, felsefe, din felsefesi, din sosyolojisi, din psikolojisi, sanat tarihi, biyografi, güzel sanatlar, musiki, ilahiyat, eğitim vs. gibi pek çok alanla ilgilenir. Özellikle Schimmel'in dinler tarihi ve tasavvuf tarihinde öne çıkan ilim dünyası için orijinal diyebileceğimiz görüşleri bulunur.

Bütün bu yönleriyle Schimmel, hem temel İslam bilimlerine hem de felsefe ve din bilimlerine hâkimiyetiyle bu iki ilim dalının bütünlemesine anlaşılmasında ve yorumlanmasında önemli katkıları olmuş bir ilim insanıdır.

Anahtar Kelimeler: Annemarie Schimmel, Tasavvuf, İbnü'l-Vakt, Tevazu, Sabır, Zühd, Aşk.

* Yrd. Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, El-mek: esmasayin16@gmail.com

ANNEMARIE SCHIMMEL'S GENIUSMYSTIC AND ACADEMIC PERSONALITY THAT HAS BEEN SHAPED IN THE CONTEXT OF SUFISTIC APPROACH STYLE

ABSTRACT

From the perspective of Sufi culture, one can see that female mystics have been highly effective since the early ages. Among these female mystics, Rabia of Basra (d. 185/801), Rabia es-Shamiya, (d. 135/752), Jaaâfer-i Sadeeq's daughter Aisha (d. 224/838), Fatima of Nishapour are highly popular examples. This idea has been adopted by Annemarie Schimmel too, a Western orientalist who is closely acquainted with Islamic Mysticism. An adopter of this idea, Schimmel is not only a female mystic who has internalized Sufi culture, but she is also a versatile scholar.

A genius academician and a deep mystic, Annemarie Schimmel comes into prominence with her multi-sided mystic personality as well as her multi-disciplinary works. From this point of perspective, the scientific areas of work by Schimmel reveal her multi-sidedness, extraordinary mind and deep spirituality.

Schimmel interests in many areas such as history of religions, comparative history of religions, general history, history of culture, history of science, anthropology, folklore, Sufi philosophy, Sufi history, literature, philosophy, sociology of religion, psychology of religion, philosophy of religion, history of art, biography, fine arts, music, theology and education among others. Schimmel has some opinions that can be deemed to be original for the world of science, particularly in the areas of history of religions and history of mysticism.

With all these aspects, Schimmel is a scholar who has significantly contributed for the full understanding and interpretation of basic Islamic sciences as well as the sciences of philosophy and religion, through her command in them.

STRUCTURED ABSTRACT

The Topic and Its Purpose

Despite being grown in a Protestant family, Schimmel is interested in Eastern civilization from an early age, and she is known as a genius, academic and a mystic scientist introducing Islam and Eastern culture to the West and establishing a bridge from West to East and from East to West. Thanks to her unique efforts and abilities, it is possible to thoroughly interpret Islamic culture with Western culture. This article will aim to introduce and interpret Schimmel's genius, scientific and academic personality.

1. Annemarie Schimmel's Scientific and Genius Personality

Schimmel devotes all her life to science, knowledge and art, metaphysical facts of religions, Islamic philosophy and mysticism. However, she believes that science not fed by metaphysics and not

purified with self-control and spirituals cleansing could not be anything other than mere information. In her eyes, there is no such thing as definite knowledge; the main thing for Her was everlasting pursuit (Ozkan, 2003: 513).

Born in 1922 in Erfurt of Germany, and passing away in Bonn in 2003 after crowning her eighty years of life with over eighty works, Annemarie Schimmel is one of the most noteworthy individuals of last century (Kara, 2003: 487).

1.1. Scientific Personality of Annemarie Schimmel

Emphasizing that Islamic philosophy dates back as far as Mohammad, and takes its inspiration from Quran, Schimmel indicates that Sufis studiously fulfil the order of Quran. (Muslu, 2003: 528). This way, Schimmel has recognized the strong connection between Islamic philosophy and verses/hadiths; and revealed that Islamic philosophy has stemmed from the Holy Quran and authentic hadith culture.

1.2. The Genius Personality of Annemarie Schimmel

During her school years, Schimmel first learns French and then Latin. At the age of fifteen she decides to learn Arabic. This is despite the fact that she was told by a Nazi German 'A German girl does not learn Arabic!', who forcefully takes her Arabic grammar book from her. (Ozkan, 2003: 154).

Growing an interest towards Islamic culture and art at early ages, Schimmel expedites her works on those subjects at the Berlin University she went in 1938, and completes her thesis with the title 'Caliph and Woman During the Mamluk era Egypt' while she is nineteen. (Kara, 2003: 488).

Nowadays graduate students complete their faculty at the age twenty-three, which was the same age when she became an associate professor. Schimmel managed to receive this title under war conditions and whilst she was mourning for the death of her father. Her success is an indication of her genius personality.

2. Annemarie Schimmel's Mystic and Academic Personality Shaped within the Context of Mystic Understanding Style

2.1. Annemarie Schimmel's Mystic and Academic Personality Shaped within the Context of Ibnu'l-Vaqt and Ebu'l-Vaqt

Thinking of the past or the future does not yield any result but wasting the current time. In this context, Annemarie Schimmel's worry and thought is not 'the past' nor 'the future'. Her only worry and aim is to make good use of the moment she is in. For Schimmel, throughout her life, is good at time management and did everything on time, thanks to the awareness of ibnu'l-vaqt approach.

We see that Schimmel doesn't stay long at school to work productively, and right after her classes she go back home to conduct her scientific studies. (Cebecioglu, 2003: 583).

2.2. Annemarie Schimmel's Mystic and Academic Personality Shaped within the Context of Modesty

Throughout her life, Schimmel never let her soul to be indulged in self-admiration. As a result of this, she never despised or snubbed others. For instance, she asks her friends in Turkey to address her as 'Sister Cemile' or 'Cemile Sultan', and is very glad of it.

During those days, she meets people such as Samiha Ayverdi, Nezihe Araz and Sofi Huri from the worlds of Islamic philosophy and literature and establishes deep rooted friendships with them. (Bilman, 2003: 501). In this sense, the friendships she establishes and the way she wants to be called are the most obvious indications of her modesty.

Due to her modesty, she is highly valued by her wide circle of friends and is dearly loved. In this sense, Annemarie Schimmel establishes unforgettable friendships with many people during her stay in Turkey (Onder, 2003: 561).

2.3. Annemarie Schimmel's Mystic and Academic Personality Shaped within the Context of Patience

Patience is the main factor for the soul to reach peace and satisfaction, for the human nature to sooth and for man to develop positive characteristics (Derveze, 1998: 70). Schimmel also draw attention to the fact that patience is an important milestone on the spiritual road (Muslu, 2003: 532).

She strives until she finalizes any matter she is dealing with and did never tire. The depth in the subjects she treats like a ball of patience is the result of investigative rigor, persistence and follow-up (Cebecioglu, 2003: 585).

2.4. Annemarie Schimmel's Mystic and Academic Personality Shaped within the Context of Asceticism and Seclusion

Asceticism and seclusion are to keep away from others, not blending with others, and to seclude by staying alone and one-on-one with Allah (Uludag, 1999: 543). For a person choosing to seclude himself, the truth behind staying away from others is not to be protected from the evil deeds of others, but rather it is the belief that one should be protected from his own misdeeds. (Quseyri, 2003: 217).

With the purpose of concentrating on science and knowledge, Schimmel doesn't mingle with crowds, lived away from them, and secluded herself by staying alone and one-on-one with Allah, which is kind of a life of asceticism and seclusion. At this point, a scientist should refrain from all types of extravagance, especially in his social life (Cebecioglu, 2003: 586).

2.5. Annemarie Schimmel's Mystic and Academic Personality Shaped within the Context of Love

Love is the essence of pure devotion and the highest point of pure devotion that is the seed of all created ones in the universe. Therefore, love is the telescope of Allah's divine names and titles reflected on earth (Rumi, 2003: 78).

The blessed dervish enters Schimmel's mental and imaginary world when she is about seven and left significant traces. She recites this memory of hers: 'While reading the tale I almost enters a state of trance. That dervish takes me exactly like the dervish in the tale; take me to places I doesn't know and I could never have imagined. My first contact with the East, my love for it, my astonishment and fervour started with this tale. (Bilman, 2003: 500). So Schimmel's introduction to love and fondness with spiritual intensity goes back to her childhood when she is seven years old.

Thanks to divine love, man recites Allah a lot. He concentrates all his power and abilities only to Him (Afifi, 2004: 265). Before anything else, the nature of such love contains the love of Allah (Bayrakdar, 1987: 23).

Conclusion

Schimmel is a scientist who managed to interpret both Eastern culture and Western culture in depth and integrate them by becoming an expert in both basic Islamic sciences and philosophy and sciences of religions. She notices for her extraordinary personality traits. She differs from other scientists with her genius, academic and mystic personality.

With her perspective towards the science of Islamic philosophy, Schimmel recognizes the strong connection between Islamic philosophy culture and verses-hadiths; and proves that Islamic philosophy culture stemmer from the Holy Quran and authentic hadith culture. At the same time, she unsurfaced the contradicting opinions of orientalist regarding Islamic philosophy. In this sense, she recommends to follow a certain methodology when assessing the descriptions of Sufis.

These examples from Schimmel's life indicates her genius personality, impeccable intelligence and tenacity. Her ambition to learn Arabic shows how she learned about Islamic philosophy culture from main sources. She receives the title of associate professorship at an age when ordinary graduate students receive their graduate diploma. Schimmel's authorship, ability to learn languages and her incredible oratory show how masterfully she discloses her academic genius.

Looking at Schimmel's philosophic personality, we see that she has applied ibnul'l-vaqt understanding to her life through time and work discipline, we see her life adventure surrounded with asceticism and seclusion, her modesty, love and her never ending patience.

Throughout her life, Schimmel never let her soul to be indulged in self-admiration. As a result of this, she never despised or snubbed others as she is a person who set her targets right and doesn't even the most difficult tasks with resolution and without falling into desperation, Schimmel is the strongest exemplary personality of patience.

Not mingling with others to concentrate on science and knowledge, Schimmel lads a life of asceticism and seclusion. In conclusion, Schimmel is a person of heart and love, who throughout her life and after her life shared everything with the 'other'.

Keywords: Annemarie Schimmel, Sufism, Ibnu'l-Vaqt, Modesty, Patience, Asceticism, Love.

GİRİŞ

Annemarie Schimmel'in geçirdiği seksen bir yıllık ömrü, 7 Nisan 1922 yılında, Federal Almanya'nın Erfurt şehrinde başlar. Kendisi, orta halli bir Protestan ailenin tek çocuğudur (Bilman, 2003: 500).

Schimmel, 1937 yılından itibaren özel olarak Arapça öğrenmeye başlar. Berlin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arapça, Farsça, Türkçe İslam Sanatları gibi dersler okur. Marburg Üniversitesi'nde 1941 yılında *'Memlüklüler Dönemi Mısır'da Halife ve Kadıların Durumu'* isimli çalışmasıyla doktorasını tamamlar.(Kara, 2003: 488).

Protestan bir ailede yetişmesine rağmen Doğu medeniyetine küçük yaşlardan itibaren ilgi duyan Schimmel, İslam'ın ve Doğu kültürünün Batı'ya tanıtılmasını sağlayan Batı'ya Doğu'dan, Doğu'ya Batı'dan köprü kuran dahi, akademik ve tasavvufi bir ilim insanı olarak karşımıza çıkar. Onun eşsiz gayreti ve yetenekleri sayesinde Batı kültürüyle İslâm kültürünün derinlemesine yorumlanması mümkün olmuştur.

O, bütün hayatını ilme, irfana, sanata, tasavvufa ve mistisizme verir. Bu bağlamda o, hem temel İslâm bilimlerinde hem de felsefe-din bilimlerinde uzmanlaşır; bu iki alanın hâkimiyetiyle Doğu kültürüyle Batı kültürünü derinlemesine analiz eder. Bu makalede Schimmel'in dahi, ilmi ve akademik kişiliği tanıtılmaya ve yorumlanmaya çalışılacaktır.

1. Annemarie Schimmel'in İlmî ve Dahi Kişiliği

Schimmel, tüm hayatını ilme, irfana, sanata, dinlerin metafizik hakikatlerine, tasavvufa ve mistisizme hasreder. Ancak o, metafizikten beslenmeyen, murakabe ve manevî arınmayla yıkanmayan bir ilmin malumattan öteye gidemeyeceğine inanır. Onun nazarında kesin bilgi diye bir şey yoktur; onun için esas olan ebedî arayıştır (Özkan, 2003: 513).

Onun ebedî arayışı karşılığını verir ve bütün insanlığa yayılır. Böylece onun ilmi, irfanı ve dinlerin metafizik hakikatlerine dair fikirleri, bütün dünya insanların zihninde ve kalbinde yer bulur.

Doğu medeniyetine küçük yaşlardan itibaren ilgi duyan Schimmel, İslâm'ın ve Doğu kültürünün Batı'ya aktarılmasına vesile olur. Onun bu gayretleri, Batı kültürüyle İslâm kültürünün bütünleştirilmesini mümkün kılar. Onun en önemli ilmi yönünü, Batı kültürüyle Doğu kültürünü bütünleştirme gayreti teşkil eder.

Schimmel, her ne kadar dinler tarihinden felsefeye, edebiyattan teolojiye pek çok alanda eserler vermişse de, daha çok tasavvuf alanındaki araştırmalarıyla tanınır. Aynı zamanda o, bu yönüyle İslam Edebiyatı ve Tasavvuf uzmanıdır. Onun tasavvufa yaklaşımı pek çok müsteşrikin aksine daha objektif ve önyargısızdır.

1922 yılında Almanya'nın Erfurt şehrinde doğan, seksen yılı aşan ömrünü sekseni aşkın eserle taçlandıran, 2003 yılında Bonn'da vefat eden Annemarie Schimmel, son yüzyılın en dikkat çekici şahsiyetlerinden birisidir (Kara, 2003: 487). Bu noktada onun dikkat çeken en önemli yönlerini ilmi, akademik ve dahi kişilik özellikleri teşkil eder. Bu nedenle makalede onu ifade edilen bu kişilik özellikleriyle ele alacağız.

1.1. Annemarie Schimmel'in İlmî Kişiliği

Schimmel, Türk okuyucularla 1950'li yılların başında buluşur; İstanbul Dergisi'nin Nisan 1954'te çıkan sayısında Almanya Mektupları başlığı altında yazılar yazmaya başlar. 1954'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Dinler Tarihi öğretim üyesi olarak göreve başlar. 1959 yılında Bonn Üniversitesi'nde Arap Dili ve İslamiyât dersleri verir. 1970 yılında Harvard Üniversitesinde

Hint Alt Kıtası ve İslam Kültürü kürsüsü başkanı olur. Hayatını ilim ve irfana adayan Schimmel, 26 Ocak 2003 tarihinde vefat eder (Bilman, 2009: 78).

Schimmel'in bu bilgiler aracılığıyla ilmî hayatı incelendiğinde onun akademik hayatı ve yazarlık geçmişiyle karşılaşırız. Kültürler arası kurduğu köprülerde, Türk okuyucuların kendisi için önemli bir yere sahip olduğunu da anlarız. İlerleyen dönemlerde Almanya haricindeki Batı ülkelerinde ve özellikle Amerika'da onun akademik anlamda tasavvuf kültürünün tanıtılmasına ve yorumlanmasına hizmet ettiği görülür.

Tasavvufun başlangıcının Hz. Peygamber'e kadar uzandığını, ilhamını ise Kur'an'dan aldığını vurgulayan Schimmel, sûfîlerin Kur'an'ın buyruklarını titizlikle yerine getirdiklerini belirtir (Muslu, 2003: 528). Böylece Schimmel, tasavvuf kültürüyle ayet-hadisler arasındaki güçlü bağı fark eder. Böylece o, tasavvuf kültürünün Kur'an-ı Kerim ve sahih hadis kültüründen doğduğunu ortaya koyar. Onun tasavvufa yaklaşımı pek çok ilim adamının aksine Kur'an ve sünnet merkezli, daha objektif, ilmî ve önyargısızdır.

Mesela Schimmel, tasavvufun İslâmî bir kökenden geldiğini ifade eder. Zira tasavvuf klasiklerinin de çoğuna göre, sûf giymek zühdün ve dünyaya karşı tavır takınmanın bir alametidir (Derin, 2003: 521). Nasıl ki Hz. Peygamber, sahabe-i kiramı sohbet vasıtasıyla eğitmişse, şeyh de müritlerini sohbet yoluyla Hakk'a ulaştırır (Çetin, 2014: 355). Bu bağlamda zühd ve sohbet, tasavvufta müridi eğiten önemli ilkelerdir.

Schimmel, Avrupa'nın tasavvufî düşünceyle ilk karşılaşmasının orta çağlara kadar uzandığını, sûfî edebiyatının dikkat çekici etkisinin ilk defa Ramon Lull'un eserlerinde görüldüğünü ve Avrupa edebiyatında tanıtılan ilk kişinin Rabiâtü'l-Adeviyye olduğunu kaydeder.

Ardından o, Batı'da tasavvuf olgusuna yaklaşımın çeşitliliğini vurgular ve bu alanda yapılan çalışmalara dikkat çeker. Özellikle F.A.D. Tholuck, A.J. Arberry, E.H. Palmer, Reynold Nicholson, Alfred von Kremer, Ignaz Goldziher, Louis Massignon, Reinhart P. Dozy ve Max Horten gibi müsteşriklerin eserlerinden hareketle onların tasavvufun kökeni hakkındaki teorilerine yer verir (Muslu, 2003: 528). Böylece o, klasik tasavvufla Batı kültürü arasında köprü kurar; muhteşem analizleriyle bu iki farklı kültürü yorumlamayı ve bütünleştirmeyi başarır.

Hem Doğu'nun hem de Batı'nın edebiyat, kültür ve felsefesinde derin bir vukûf sahibi, din ve tasavvuf tarihi araştırmacısı Annemarie Schimmel, yaşadığımız dönemde, gerek ilmî şahsiyeti gerekse ortaya koyduğu eserlerle kendinden söz ettiren önemli simalardan birisidir. Schimmel, tanıma fırsatı bulduğu Doğu'nun kültür yapısını eserlerinde, 'içerden biri' gibi analiz eder, dünyanın hemen her yerinde özellikle İslâm'ın anlaşılmasında etkin bir rol oynar (Bilman, 2003: 500).

Batı kültürünü ve tasavvuf kültürünü çok iyi bilen ve karşılaştıran Schimmel, müsteşriklerin tasavvufa ilişkin çelişkili fikirlerini ortaya çıkarır. Bu manada Schimmel, müsteşriklerin tasavvufun temellerini ortaya koyarken çoğu zaman birbirine zıt fikirler ortaya sürmelerine dikkat çekerek onların tasavvufu eksik anladıklarını söyler (Derin, 2003: 520).

Schimmel, tasavvufun yaşanması gereken ve belli metodolojik ilkelerle incelenmesi gereken bir ilim olduğunu ifade eder. Bu bağlamda o, tasavvufa yaklaşırken öncelikle ruhanî bir tecrübenin kelimelere dökülmesinin ne kadar zor olduğunu, sözlerin çoğu zaman yüzeysel kaldığını derinlikleri tanıtamadığını itiraf etmekle işe başlar.

Tasavvufa yaklaşımında son derece objektif olmaya çalışan Schimmel, öncelikle bu konuyu değerlendirirken sûfîlerin tasavvufu nasıl tanımladıkları sorusunu sorar ve bu soruya onların ağızından cevap vermeye çalışır. Aynı zamanda o, sûfîlerin tanımlarını değerlendirirken belli bir

metodoloji izlenmesini tavsiye eder (Derin, 2003: 521).Bütün bu örnekler Schimmel'in ilmi açıdan tasavvufa karşı yaklaşımının ne kadar objektif ve metodolojik olduğunu gösterir.

Schimmel'in ilmî zenginliğini gösteren bir kanıt da, onun evi ve kütüphanesidir. Onun evi, zihni ve gönlü, yaşayan bir kütüphanedir. Ölümüne doğru kütüphanesini vasiyet etme mevzusu ortaya çıkar. Çünkü onun, dünya çapında bir kütüphanesi vardır. Bu kütüphanede tasavvuf üzerine aşağı yukarı beş bin kitap bulunmaktadır (Önder, 2003: 565).

Schimmel'in ilme ve kültürler-arası işbirliğine yaptığı katkıdan dolayı uluslararası pek çok ödülü vardır. Bu bağlamda birçok devlet başkanı, onu ödüllendirmiştir. O, on altıya yakın ülkenin en büyük madalyasını alır. Bunun yanında Çankaya'da Demirel, onun adına büyük bir resepsiyon verir. Demirel, kendisine Türkiye'nin en büyük nişanını verir (Önder, 2003: 567).

Schimmel'in ilmî hayatı incelendiğinde onun akademik hayatının ve yazarlığının büyük bir öneme sahip olduğunu görürüz. Aynı zamanda Schimmel'in ilmî kişiliğinin en önemli yönü, onun kültürler arasında kurduğu işbirliğinde ve onlara sunduğu katkıda saklıdır.

1.2. Annemarie Schimmel'in Dahi Kişiliği

Schimmel, okul yıllarında önce Fransızca ve Latince öğrenir. On beş yaşına geldiğinde Arapça öğrenmeye karar verir. Hem de Nazi bir Alman'ın 'Alman kızı, Arapça öğrenmez!' diyerek zorla elinden Arapça gramer kitabını almasına rağmen Arapça öğrenir (Özkan, 2003: 154).

Mevlânâ müzesi eski müdürlerinden Mehmet Önder, onun dahi kişiliği ve muhteşem hafızası hakkında şu bilgileri nakleder: O, yeryüzüne gelmiş harika bir kadın. Müthiş bir hafıza. Onun lisan öğrenme yeteneğini başka hiç kimsede görmedim.

Onun için dil farklılığı mevzu bahis değildir. Türkçe'yi ve Osmanlıca'yı çok iyi bilir. Bunun yanında Arapça'yı, Arapça şiir yazacak kadar ileri derecede bilir. Farsça zaten Mevlânâ dolayısıyla öğrendiği ilk dildir. Arapça en çetrefilli metinleri, mesela İbn Arabî'yi incelerken, aslından inceler. Başkasının araştırmasına itibar etmez. Kendisi bizzat kaynağına iner (Önder, 2003: 563).

Bildiği lisanslar Fransızca, İngilizce, Almanca zaten kendi lisanıdır. Gayet iyi düzeyde İspanyolca, İtalyanca ve İbranice bilir. İyi bir şekilde on sekiz lisan bilir. Bu lisansları hem okuyup hem yazacak kadar iyi bilir. Moskova'ya gider kürsüye çıkar, gözünü kapar iki saat Rusça konuşur. En güzel bildiği dillerden birisi de, Urduca ve Sanskritçe'dir (Önder, 2003: 566). Schimmel'in on sekize yakın dili akademik anlamda konuşma ve yazma kabiliyeti, onun dahi kişiliğini ortaya koyan bir örnektir.

Genç yaşlarda İslâm kültür ve sanatına ilgi duyan, 1938 yılında gittiği Berlin Üniversitesinde söz konusu çalışmalarını hızlandıran Schimmel, *'Memlüklüler Dönemi Mısır'da Halife ve Kadıların Durumu'* başlıklı tezini on dokuz yaşında iken tamamlar (Kara, 2003: 488).

Schimmel'in yaşamındaki bu örnekler, onun dahi kişiliğini, muhteşem zekâsını ve kararlılığını gösterir. Onun Arapça öğrenme azmi, tasavvuf kültürünü ana kaynaklardan nasıl öğrendiğini ortaya koyar. On dokuz yaşında doktora tezini bitirmesi ise, onun dahi kişiliğini ve muhteşem zekâsını gösterir.

Bir yıl gibi kısa bir zaman diliminde doktorasını tamamlayan Schimmel, 1941 yılının Kasım ayında doktor unvanını alır. İkinci Dünya Harbi Amerikalıların zaferiyle neticelenince, görev yeri olan Sachsen'da gözüaltına alınıp Marburg'a götürülür. Annesinden çok sonraları haber alır ve babasının savaşta öldüğünü öğrenir.

O günlerde Schimmel, için kitap da hürriyet kadar pahalı bir şeydir. Fakat 1 Nisan 1945'te Berlin'de hazırlayıp sunduğu doçentlik çalışmasının bir nüshasını bir şekilde yanında götürmeyi

başarır. O şartlar altında Schimmel, bu çalışmasını daha da geliştirerek 'Memlûk Devletinde Asker, Emir ve Sultanların Sosyal ve Kültürel Roller' isimli tezini 5 Ocak 1946 tarihinde Marburg Üniversitesi'ne doçentlik tezi olarak sunar ve ikinci kez doçent unvanını alır. Böylece Schimmel, hocası Prof. Dr. Heiler'in isteği üzerine, yirmi üç yaşında genç bir doçent olarak Marburg Üniversitesinde ders vermeye başlar (Özkan, 2003: 155).

Günümüzde lisans öğrencilerinin fakülteyi bitirdikleri yaşa denk düşen yirmi üç yaşı onun doçentlik unvanını aldığı yaştır. Üstelik savaş koşullarında ve babasının ölüm acısını yaşayan Schimmel, doçent olmayı başarır. Onun bu başarısı, onun dahi kişiliğini ortaya koyar.

O, velûd bir yazar olmanın bütün özelliklerini taşır. Onun kabiliyeti, gayreti ve yabancı dilleri vardır. O, konferanslarıyla ve sunduğu tebliğlerle Doğu'yu Batı'ya, Batı'yı Doğu'ya tanıtan yazılar yazar (Kara, 2003: 489). Schimmel'in yazarlığı ve muhteşem hitabeti, akademik dehasını nasıl ustaca ortaya çıkardığını gösterir.

Kabiliyetleri, kararlı akademik dehası, muhteşem zekâsı ve dahi kişiliği, onu dünya çapında bir ilim insanı yapar. Bu bağlamda yarım yüzyıldan beri Şiraz'la Chicago, Bombay'la Bonn, Lahor'la Londra arasında mekik dokuyan Schimmel'in, ebedi yolculuğa çıkmadan önce son olarak Şiraz diyarını tekrar ziyaret ettiğini bilmekteyiz (Kara, 2003: 496). İfade edilen bu örnekler, onun evrensel çapta akademik ve ilmî dehasını ortaya koyar.

2. Annemarie Schimmel'in Tasavvufî Anlayış Tarzı Bağlamında Şekillenen Tasavvufî ve Akademik Kişiliği

2.1. Annemarie Schimmel'in İbnü'l-Vakt ve Ebû'l-Vakt Anlayışı Bağlamında Şekillenen Tasavvufî ve Akademik Kişiliği

Bütün manevî üstünlükler ve ruhî olgunluk, vakit içinde vakitle kazanılır. İbnü'l-vakt ise, zamanlamayı iyi ayarlayan ve her şeyi vaktinde yapan kişidir. Bu nedenle sûfî, ibnü'l-vakttir (Uludağ, 1999: 556). İnsan zamanı iyi değerlendirince, hayatı çok değerli ve renkli olur. Çünkü böyle bir bakış açısıyla insanın ilme, kültüre, spora ve sanata ayıracağı vakti her zaman bulunur (Sayın, 2015: 186).

Dervişin derdi ve düşüncesi, 'geçmiş' veya 'gelecek zaman' değildir. Onun derdi, içinde bulunduğu vakti değerlendirmektir. Bunun için geçmiş zamana ait olup da elden çıkan bir şeyle meşgul olmak, ikinci bir vakti de elden çıkarıp boşa geçirmektir (Kuşeyrî, 2003: 130). Yani ibnü'l-vakt olan insan, zamanın hayırlı çocuğudur; zamanın değerini bilir ve zaman içerisinde vaktini doğru şekilde değerlendirerek onun hakkını verir.

Geçmiş veya geleceği düşünmek, mevcut hali de boşa harcamaktan başka bir sonuç vermez. Bu bağlamda Annemarie Schimmel'in de derdi ve düşüncesi, 'geçmiş' veya 'gelecek zaman' değildir. Onun derdi ve hedefi, içinde bulunduğu anı değerlendirmektir. Çünkü Schimmel, hayatı boyunca ebû'l-vakt anlayışının bilinciyle zamanlamayı iyi ayarlayarak her şeyi vaktinde yapar.

Schimmel'in zamanı en verimli bir şekilde kullandığını biliyoruz. M. Said Hatipoğlu'nun bizzat Schimmel'e yönelttiği bir soru üzerine aldığı cevap, onun zamanı kullanmadaki tavrını belirler: Müslümanlar gibi yapıyorum. Akşam erken yatıyor, ertesi gün de çok erken kalkıyorum. Başka bir mülakattan da onun aşkla sürdürdüğü ilmî çalışmalara vakit ayırmak üzere, günlük üç ya da beş saat kadar uyuduğunu öğreniyoruz. Diğer bir ahababı, onun hakkında şöyle diyor: Onun okumadığı bir an yoktur! Onu ne zaman görsem daima bir kitap okur, fiş tutar veya makale yazar (Cebecioğlu, 2003: 583).

Esas olan beden dünyada iken bile, gönlü ahirete çevirmektir. Bu nedenle gönlü ahirette olan, Rabbanî bir hayat yaşar (Uludağ, 2001: 229). Bu noktada ibnü'l-vakt olmak, insana vaktini en iyi

şekilde değerlendirmesini öğretmesi nedeniyle, ona olumlu ve umutlu bir tarzda yaşama imkânı sağlar. Böylece insan, vaktini ve enerjisini neşeye, aşka, ilahî şevke, dünya-ahiret dengesi içerisindeki huzura doğru ayarlayabilir.

Zaman dediğimiz şey, iki nokta arasındaki harekettir. Çünkü ‘dün’ ve ‘yarın’ ölüdür. Şu anı yaşasak bile, bir saat hatta üç dakika sonrası bile ölüdür. Bu nedenle insan, bazı bilgileri ve geçmiş yaşantıları unutmak istediğinde onları belleğinden siler. İnsan, hatırlamak istemediği anıları ve kendisine acı veren olayları, belleğinin ve gönlünün mahzenine atar. Çünkü acı veren şeyleri, sürekli hatırlayarak yaşamak çok zordur (Sayar, 2006: 235).

İbnü'l-vakt olmak bütün bir yaşam boyu sıkıntı ve kaygıları, yaşadığımız anın değerini bilmek yoluyla ortadan kaldırmak olduğu için bireyin dengesini ve içsel huzurunu sağlar. Yaşam boyunca bütün faaliyetlerin değişmeyen nihaî amacı, bireyin dengesinin yeniden kurulmasıdır (Sayar, 1991: 316). Bu noktada Schimmel de, yaşamı boyunca, aradığı veya hedeflediği içsel huzuru ve dengeyi, anı değerlendirme yoluyla bulur ve böylece gerçek mutluluğu yakalar.

Sufilerin, ‘vakit keskin bir kılıçtır’ sözüne göre, kılıcın sıfatı da kesmektir; vaktin sıfatı da, kesmektir. Zira vakit, geçmiş ve geleceğin kökünü keser. Dünün ve yarının derdini, gönlünden siler ve süpürür (Sühreverdî, 1966: 146). Keskin bir kılıç gibi Schimmel’in geçmişini ve geleceğini kesip atan zaman, ona zarar veremez. Çünkü o, verimli bir şekilde zamanı kullanır ve onu çok iyi değerlendirir.

Bu noktada Schimmel’in verimli çalışabilmek için okul ortamında fazla kalmadığını, derslerini verdikten sonra hemen evine intikal edip ilmi çalışmalarını orada yaptığını görürüz. Okulda iken, bu tür zaman kayıpları yaşandığından bu israftan kurtulmanın yolu, Schimmel’in yaptığı gibi resmen verilmesi gereken derslerden ve görevlerden sonra, huzurla çalışma imkânının bulunduğu bir ortama gitmek olmalıdır (Cebecioğlu, 2003: 583).

Geçmiş ve gelecek zamanın sınırlarını aşmış ve bu zaman dilimlerinin kendilerini asla değişikliğe uğratamadığı kimselere de, ‘ebû'l-vakt’ denir. Onlar, Allah dışındaki her şeyden (masivâdan) arınırlar (Ankaravî, 1996: 331).

İbnü'l-vakt olanlar, ‘ebû'l-vakt’ olmaya hak kazanırlar. Bir kişi, zamanın oğlu olmayı başarır, zamanın babası olmaya da hak kazanır. Bir insan, geçmiş için dertlenmekten ve gelecek için endişeye düşmekten uzak kalarak anı değerlendirirse, yaşadığı zaman dilimini ürettiği işlerle ve bıraktığı eserlerle aşar. Bu kişi, ölümünden sonra da yaptığı iyiliklerle yaşamaya devam eder ve gerçek ölümsüzlüğü tadar.

Schimmel de, zamanı iyi değerlendirerek zamanın babası olmaya hak kazanır. Bu manada o, geçmiş için dertlenmekten ve gelecek için endişeye düşmekten uzak kalarak anı değerlendirir ve yaşadığı zaman dilimini ürettiği işlerle ve bıraktığı eserlerle aşar.

Yaşadığı zaman dilimini ürettiği işlerle ve bıraktığı eserlerle aşmayı başaran Schimmel, bu durumu muhteşem iş disipliniyle yakalar. O, iş disiplinini günlük hayatın zaman dilimlerine göre milimetrik bir inceliğe ayarlayarak bunun faydasını çok görür (Cebecioğlu, 2003: 586).

2.2. Annemarie Schimmel’in Tevazu Anlayışı Bağlamında Şekillenen Tasavvufî ve Akademik Kişiliği

Tevazu; nefsin kibir ve kendini beğenme dürtüsüne kapılmaması, bunun sonucu olarak insanları hor ve hakir görmemesidir. Kibir, insanın özünü bozar; onu insanlara zulmetmeye ve onları küçük görmeye iter (Dihlevî, 1985: 78).

Tevazu, şefkat kanatlarını ana kuşun yavruları üzerine gerdiği gibi insanların üzerine germek ve onlara karşı yumuşak davranmaktır. O; alçak gönüllüğü kucaklamak ve insanların yükünü taşımaktır (Kelâbâzî, 1980: 147).

Schimmel, hayatı boyunca nefsinin kendini beğenme dürtüsüne kaptırmaz. Bunun sonucu olarak o, insanları hor ve hakir görmez. İnsanların kendisine unvanı ölçüsünde değer vermesine izin vermez. Mesela Türkiye'deki dostları arasında kendisine 'Cemile Bacı' ve 'Cemile Sultan' diye hitap edilmesini arzu eder, bundan da büyük bir memnuniyet duyar. O günlerde, tasavvuf ve edebiyat çevrelerinden Samiha Ayverdi, Nezihe Araz ve Sofi Huri gibi kişilerle tanışıp, kendileriyle köklü dostluklar tesis eder (Bilman, 2003: 501). Bu manada kurduğu dostluklar ve insanlardan istediği samimi hitap, onun tevazusunu gösteren en belirgin örneklerdendir.

Mütevazı insan, kendini hiçbir gerekçeyle yüceltmeyecek kadar iyi tanır. Alçak gönüllük, kendimiz ve hakikat karşısında samimi bir vaziyet alıştır (Hökelekli, 2011: 118). Bu bağlamda samimiyet ile tevazu, kardeşir. Yani samimiyetsiz bir tevazu olamayacağı gibi, tevazudan yoksun olan bir samimiyetten de bahsedilemez.

Schimmel, şefkat kanatlarını insanların üzerine gerer. Bu yönüyle Schimmel, sürekli öğrenen ve araştıran bir öğrenci vasfıyla temayüz etmiş bir öğretmendir. Öğreneceği bir hususu, ilmen kendinden aşağı seviyede bulunanlara danışmaktan, onlara sormaktan çekinmez. Hatta dinler tarihi dersi verdiği dönemde, tecvit derslerine devam eder ve buna şaşırarak bir arkadaşına; 'Kur'ân'ı güzel okumak üzere hançeremi düzeltmek için geliyorum!' cevâbını verir (Cebecioğlu, 2003: 584).

Tevazu sahibi olmayı sürdürmek, kişinin dostunu artırır (Mâverî, 1988: 173). Bu bağlamda tevazu sahibi insan, çok değerlidir ve çok sevilir. Çünkü tevazu sahibi kişi; her zaman onuru, değeri, itibarı ve gerçek dostları tercih eder.

Tevazusu nedeniyle o, geniş dost çevresi tarafından çok değer görülür ve çok sevilir. Bu bağlamda Annemarie Schimmel, Türkiye'de kaldığı yıllarda pek çok insanla unutulmaz dostluklar kurar. Bir marangozdan, üst düzey bir bürokrata, öğrencilerinden bilim adamlarına, siyasetçilerden sanatçılara, entelektüellere kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan muhteşem bir dostluk çevresi onun kişiliğini ve müktesebatını göstermesi açısından takdire şayandır (Önder, 2003: 561).

Mütevazı insan, Allah Teâlâ'dan sadece kendisi için dilediğini ister, arzularından sıyrılır ve takdiri kendi iradesine göre yapması için Allah Teâlâ'ya bırakır (Kâşânî, 1976: 164). Aynı zamanda tevazu, insanın nefsinin Allah Teâlâ'nın huzurunda kulluk makamına koyması, insanlara karşı şefkatli olması, kibirli ve gururlu olmamasıdır.

Allah'a ve peygambere itaat eden, hakikate teslim olan, arzularından sıyrılan ve paylaşımına her an açık olan Schimmel, kıskanç bir akademisyen değildir. Karşılaştığı orijinal bilgileri meslektaşlarına ulaştırmaktan büyük zevk alır, dostları da ona öylece mukabelede bulunur. Zira bilgi alış-verişinde bulunan paylaşımcı ruh, ilim adamını geliştirir. İlmin neşrinde, ilim adamlarının kıskançlık göstermesi veya cimri davranması, onların ölümleriyle birlikte çoğu zaman elde edilen malûmatın tarihe gömülmesine neden olur (Cebecioğlu, 2003: 584).

Tevazu, alçakgönüllülüğe yönelmek ve insanların ağırlığını yüklenmektir. Buna karşılık kibir ise, cennete girmeye engeldir (Cebecioğlu, 2004: 656). Çünkü kibirli insan, kendisi için istediğini, diğer insanlar için isteyemez. Kibirli insanda benlik iddiası olduğundan, onun mütevazı olması mümkün olmaz.

Schimmel, hayatı boyunca gurur kanadını indiren ve her şartta alçakgönüllülüğe yönelen bir ilim insanı olduğu için gerçek bir tevazu örneğidir. Örneğin edebiyat çevrelerinde meşhur, Beyazıt'taki Küllük kahvesinde Schimmel'in zaman zaman bir araya geldiği dostları arasında

Abdülbaki Gölpınarlı, Tahir'l-Mevlev gibi dönemin Türk entelektüelleri de bulunmaktadır. Nitekim bu fikir teatilerinden birinde Gölpınarlı, Schimmel'in bilgisindeki enginlik karşısında hayretini gizleyemez (Cebecioğlu, 2003: 585). Bu örneklerden anlaşıldığı üzere Schimmel, tevazusu sebebiyle dostlarıyla bilgisini ve kendisini anlamlı kılan bütün güzel özelliklerini paylaşır.

2.3. Annemarie Schimmel'in Sabır Anlayışı Bağlamında şekillenen Tasavvuf ve Akademik Kişiliği

Sabır, Allah Tel'dan bir çıkış kapısı açmasını beklemektir (Shreverd, 1966: 78). Zorluk ve sıkıntı zamanı geçinceye kadar, rızık sıkıntısına Allah için tahammül göstermektir (Ts, 2001: 48). Sabreden insan, kendisine nimetleri gönderen Hakk'a şkrettikten sonra, onların kendisine ulaşmasına vesile olan kullara ve ilimle ulaştığı farkındalığa teşekkür eder.

Sabır; ruhun huzura ve doyuma kavuşmasının, insan tabiatının yumuşamasının ve insanın olumlu karakter özelliklerini geliştirmesinin başlıca etkenidir (Derveze, 1998: 70). Bu noktada Schimmel, sabrın manev yol üzerinde önemli bir kilometre taşı olduğuna dikkat çeker (Muslu, 2003: 532).

Bir işte sabreden insan, yapacağı her şeyi iyice düşünür; lehinde ve aleyhinde olan bütün sebepleri tespit eder. Anlık hazlar, menfaatler ve heyecanlar kararlı olan insanı kararından vazgeçiremez. Sabır ve sebat sahibi insanlar, hedeflerini tayin etmiş oldukları için en g işleri bile metanetle ve umutsuzluğa düşmeden gerçekleştirirler (Akseki, 1968: 161).

Hedeflerini tayin eden ve en g işleri bile umutsuzluğa düşmeden gerçekleştiren bir kişi olduğu için Schimmel, sabrın en güçlü örneğidir. O, ele aldığı bir konuyu sonulandırana kadar uğraşır, bıkmaya neler bilmez. Bir sabır yumağı hlinde işlediği konular ve bu süreçte kazandığı derinlik, araştırmacı titizlik, ısrar ve takibin ürünüdür. (Cebecioğlu, 2003: 585).

Böyle bir sabır mukavemetinin sürdürülmesi ise, şüphesiz sabrı tetikleyen bir unsurun varlığına bağlıdır. Schimmel'deki sabrı sağlayan bu dinamizm unsuru, onun ilme olan aşkıdır. İlme açık olmak çok farklı, anlaşılması zor, ancak yaşanmakla bilinebilecek bir olaydır. Onun aşkın tetiklediği yorulma ve bıkmaya neler bilmeyen bir sabırla sürdürülen çalışmaları ve egosantrik olmayan bir dünyası vardır (Cebecioğlu, 2003: 585).

2.4. Annemarie Schimmel'in Zühd ve Uzlet Anlayışı Bağlamında şekillenen Tasavvuf ve Akademik Kişiliği

Zühd ve uzlet, insanların arasına çok fazla karışmamak, onlardan ayrı yaşamak, Allah Tel ile yalnız ve baş başa kalarak inzivya ekilmektir. Aslında gerçek zühd, toplum içerisinde gereğinden fazla kalarak günaha girmemek ve zamanın çoğunu daha samimi tarzda ibadet etmek için toplumdan ayrılıp ıssız ve kimsesiz yerlere çekilerek geçirmektedir (Kuşeyr, 2003: 217).

Mutasavvıfların uzletten amaçları; ihtiyaçtan fazla toplum içerisinde kalmamak, boş zaman geçirmemek, zamanını bir köşeye çekilerek ibadet ve tefekkürle değerlendirmektir (Uludağ, 1999: 543). İlme ve irfana yoğunlaşmak için insanların arasına çok fazla karışmayan, onlardan ayrı yaşayan, Allah Tel ile yalnız ve baş başa kalarak inzivaya çekilen Schimmel, bir çeşit zühd ve uzlet hayatı yaşar. Bu noktada bir ilim adamının başta sosyal yaşantısında olmak üzere her yönden aşırılıklara iltifat etmemesi gerekir. İlim merkezli tanzim edilen bir hayatta, mazbut yaşamanın ve ince bir dengeye sahip olmanın önemi büyüktür.

Öncelikleri ilim olan bir hayatta eğlenceye, gezmeye, tozmaya fazla yer yoktur. Her ciddi bilim adamının bir parça ascetic yani zahidane bir hayat sürdürmesi gerekir. Aksi hlde o, konsantrasyon gücünü kaybeder. Dağınlıkla kaçınılmaz hle gelir. İşte bu noktada, Schimmel'in her türlü aşırılıklardan uzak mazbut bir hayata sahip olduğunu, düzenli ve ağır-yoğun bir tempoda çalıştığını,

bu yönüyle de meslektaşlarının ona imrenerek bakıp takdir ettiklerini görmekteyiz (Cebecioğlu, 2003: 586).

Zühed, elde mal hırsının; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır (Kelâbâzî, 1980: 142). Aslında hayatta insanın en değerli vasfı, kulluktur. İnsan, kuldur. Kul olan kimsenin de, dünya hırslarıyla gönlü yanmaz. Bu nedenle insan, hem dünyanın; hem de ahiretin daraltıcı bağlarından ve sınırlılıklarından kurtulur (Hucvîrî, 1384: 334).

Hem dünyanın hem de ahiretin daraltıcı bağlarından ve sınırlılıklarından kurtulan ve zahidâne bir kullukla yücelen Schimmel, zihinsel ve ruhsal bir konsantrasyon gücüyle yaşar ve irfana yönelerek dünya hırslarından ruhunu kurtarır.

2.5. Annemarie Schimmel'in Aşk Anlayışı Bağlamında Şekillenen Tasavvufî ve Akademik Kişiliği

Aşk, kâinataki bütün yaratılmışların tohumu olan saf sevginin en üst noktasıdır. Bu nedenle aşk, Allah'ın kâinata yansıyan ilahî isim ve sıfatlarının bir usturlabıdır (Rûmî, 2003: 78). Usturlap ise, gök cisimlerini göstermeye yarayan bir teleskoptur. İnsan, ilahî isimlerin görünen ve görünmeyen bütün yansımalarını ilahî aşk ile görmeyi başarabilir.

Manevî yolun son makamları, aşk-muhabbet ve marifettir. Schimmel'e göre, bunlar bazen birbirinin tamamlayıcısı sayılır; bazen aşk ve muhabbet bazen de marifet daha üstün görülür. Tasavvufun başlangıç dönemindeki aşk sorunu ise, fikir ayrılıklarının yaşandığı temel noktadır. Son makam ister aşk olsun ister marifet, kişi kendisini hedefe götürecek olan zikir ve teveccüh gibi hazırlık faaliyetlerini sürdürmek zorundadır (Muslu, 2003: 533).

Schimmel, aşkın kaynağını bir dervişin ilhamlarına dayandırır. Bu derviş, Schimmel'in yedi yaşlarında ruh ve hayal dünyasına girerek onun ruhunda önemli izler bırakır. Kendisi bu hatırasını anlatırken şöyle der: 'Masalı okurken adeta kendimden geçmişim. O derviş, tıpkı masaldaki o derviş gibi beni aldı; bilmediğim asla tahayyül etmediğim âlemlere götürdü. Şarkla ilk temasım, O'na olan aşkım, O'na hayret ve iştiağım bu masalla başlar (Bilman, 2003: 500). Böylece Schimmel'in manevî yoğunluktaki aşk ve muhabbetle tanışması yedi yaşlarındaki çocukluk yıllarına dayanır.

Muhabbet, kötü huyları terk ederek ve yerlerine iyi huylar koyarak sevgiliye yaklaşmaktır. Aşk da, muhabbetin en yoğun olduğu noktada ortaya çıkar. Bu manada aşk, doyumu olmayan bir duygudur. İçildikçe, susuzluk artar. Susuzluk arttıkça, daha çok içilir (Kara, 1999: 175).

Schimmel'e göre, mistik gelenekte yaklaşık on asırdan beri dillendirilen 'kesret içinde vahdet' anlayışının pratiğe yansıtılmasında gönül dostlarının müessir olduğunu söylemek mümkündür. Bugün modern Batı'nın henüz gündeme getirmeye çalıştığı çok kültürlü yaşamın, asırlar önce bu ülke coğrafyasında ve bu şahsiyetlerin öncülüğünde kavgasız yaşandığı bir vakiadır.

Sözü edilen bu şahısların bulundukları mekânlarda bir araya gelen insanlar, maneviyatlarını 'öteki' ile paylaşarak toplumsal aidiyetlerini tazeleme imkânı bulmakta ve başkalarının derdiyle hemhal olmayı öğrenmektedirler (Gölpınarlı, 1953:149).

Maneviyatlarını 'öteki' ile paylaşan gönül insanları, gerçek aşk ve muhabbete kavuşurlar. Bu noktada kalbi beşerî sıfatlardan temizlenen ve Allah dışındaki bütün aşklardan tamamen hürleşen mümin kulun kalbine, Hak Teâlâ yerleşir (Geylânî, 2006: 63).

Schimmel, hayatı boyunca ve ölümünden sonra ilmini ve maneviyatını 'öteki' ile paylaşan bir gönül insanıdır. Bu bağlamda Mevlânâ müzesi eski müdürlerinden Mehmet Önder, Schimmel'in ilahî aşkı ve vecdi hakkında hanımından naklederek şu bilgileri verir: Bizim hanıma: 'Ben o zaman Hz. Mevlânâ'yı rüyamda gördüm ve ben de Hz. Mevlânâ'yı seçtim.' diye anlatmış. Bizim hanım,

yine onun hakkında şöyle demiştir: O, Kadir gecesinde Alaaddin Camii'nde o kadar kendinden geçti ki; 'keşke onun Müslümanlığına yahut inancına biz de bir parçacık olsa ulaşabilsek.' (Önder, 2003: 562).

Necip Fazıl'ın düşüncesinin temelleri, 1934 yılında Abdülhakim Arvâsî'yi tanıdıktan sonra değişir, daha tasavvufî bir çizgiye kayar. Bu yıllarda otuz yaşında olan Necip Fazıl, bu zatla tanışmasını, onun kendisi üzerindeki tesirlerini *O ve Ben, Son Devrin Din Mazlumları, Babîâlî ve Çile* adlı eserlerinde kendine has üslubuyla dile getirir (Çetin, 2014: 177). Aynı şekilde Schimmel'in düşüncesinin ve manevî hayatının temelleri de, Hz. Mevlânâ'yı tanıdıktan sonra değişir; daha tasavvufî bir çizgiye kayar.

İlahî aşk sayesinde insan, sevgilisi olan Allah'ı çok zikreder. Bütün güç ve yeteneklerini, sadece O'na yoğunlaştırır (Afifi, 2004: 265). İşte bu şekilde ilahî sevgi ve aşk, Allah'ı herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın sevmektir (Cebecioğlu, 2004: 405).

Allah her varlığı sever, her varlık da O'nu sever. İslâm ahlâkının dayandığı prensiplerden birisi de, tabiat ve insan sevgisiyle Allah sevgisini bir arada gören gerçek fiilî bir sevgiye dayanır. Her şeyden önce, böyle bir sevginin tabiatında Allah sevgisi vardır (Bayraktar, 1987: 23).

Allah aşkını, ruhundaki romantizm ve şiirsel duygusallıkla yaşayan özel insanlar, kadınlardır. Bu bağlamda Schimmel, meşhur eseri, 'Mystical Dimensions of Islam' kitabının son sözünde kadınların tasavvuf ilmindeki başarısını şöyle ifade eder: Günümüzde sûfî öğretisinin büyük ölçüde kadınlar tarafından sürdürülmesi dikkate değerdir. Manevî yola yönelik ilgi, daha romantik ya da şiirsel dışavurumlarını bulmayı umut eden kadınlara daha çekici gelmektedir (Kara, 2003: 495).

SONUÇ

Schimmel, hem temel İslam bilimlerinde hem de felsefe ve din bilimlerinde uzmanlaşarak hem Doğu kültürünü hem de Batı kültürünü derinlemesine yorumlamayı ve bütünleştirmeyi başaran bir ilim insanıdır. O, olağanüstü kişilik özellikleri ile dikkat çeker. O; dahi, akademik ve tasavvufî kişiliğiyle diğer ilim insanlarından ayrılır.

Schimmel, tasavvuf ilmine bakış açısı itibarıyla tasavvuf kültürüyle ayet-hadisler arasındaki güçlü bağı fark eder; tasavvuf kültürünün Kur'an-ı Kerim ve sahih hadis kültüründen doğduğunu ortaya koyar. Aynı zamanda o, müsteşriklerin tasavvufa ilişkin çelişkili fikirlerini ortaya çıkarır. Bu bağlamda o, sûfîlerin tanımlarını değerlendirirken belli bir metodoloji izlenmesini tavsiye eder.

Schimmel'in Arapça öğrenme azmi, tasavvuf kültürünü ana kaynaklardan nasıl öğrendiğini ortaya koyar. O, sıradan bir lisans öğrencisinin fakülteyi bitirdiği yaşlarda doçentlik unvanını alır. Schimmel'in yazarlığı, dil öğrenme kabiliyeti ve muhteşem hitabeti, akademik dehasını nasıl ustaca ortaya çıkardığını gösterir.

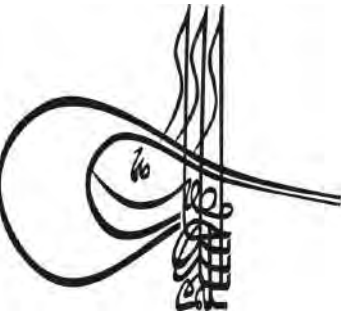
Schimmel'in tasavvufî kişiliğine bakıldığında onun ibnül'l-vakt anlayışını hayatına zaman ve çalışma disipliniyle uyguladığını, zühd ve uzletle bezenen yaşam yolculuğunu, tevazusunu, aşkını, bitmek tükenmek bilmeyen sabrını görürüz. Bu manada o, geçmiş için dertlenmekten ve gelecek için endişeye düşmekten uzak kalarak anı yaşar.

En güç işleri bile metanetle ve umutsuzluğa düşmeden gerçekleştiren bir kişi olduğu için Schimmel, tevazu ve sabrın en güçlü örneğidir. İlme ve irfana yoğunlaşmak için insanların arasına çok fazla karışmayan Schimmel, bir çeşit zühd ve uzlet hayatı yaşar. Sonuç itibarıyla Schimmel, hayatında kazandığı ilmi ve manevi birikimi 'öteki' ile paylaşılan bir gönül ve aşk insanıdır.

KAYNAKÇA

- Afîfî, E. A. (2004). *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, (çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), İstanbul: Risale Yayınları.
- Aksekî, A. H. (1968). *Ahlâk Dersleri*, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Ankaravî, İ. (1996). *Minhâcî 'l-Fukârâ*, (haz. Saadettin Ekici), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bilman, Ş. (2003). Ukbâya Kayan Yıldız: Annemarie Schimmel, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4/11, 21.11.2003, Ankara, ss. 499-510.
- , (2009). *Annemarie Schimmel'in Tasavvuf Kültüründeki Yeri*, İzmir: Mevlana Düşüncesi Araştırmaları Derneği.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- , (2003). Bir Akademisyen Modeli Olarak Annemarie Schimmel, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4/11, 21.11.2003, Ankara, ss. 583-586.
- Çetin, N. (2014). Abdullah Nidâî Kaşgarî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/8 Summer 2014, Ankara-Turkey, p. 345-363, ISSN: 1308-2140.
- , (2014). Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâsî'yi Tanıması ve Tasavvufî Düşünceleri, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/8 Fall 2014, Ankara- Turkey, p. 171-192, ISSN: 1308-2140.
- Deruze, İ. M. (1998). *Tefsîru 'l-Hadîs*, (çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen), İstanbul: Ekin Yayınları, c. 1-7.
- Derin, S. (2003). Annemarie Schimmel'in Tasavvufün Kökenlerine Dair Görüşleri, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4/11, 21.11.2003, Ankara, ss. 519-526.
- Dihlevî, Ş.V. (1985). *Huccetullâhi 'l-Baliğa*, Kahire: Dârü't-Türâs.
- Geylânî, A. (2006). *Sırru 'l-Esrâr, Sırların Sırrı*, (çev. Mehmet Eren), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Gölpınarlı, A. (1953). *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Hökelekli, H. (2011). *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Hucvirî, A.B.O. (1384). *Keşfü 'l-Mahcûb*, (thk. Mahmûd Âbidî), Tahran: İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ.
- Kara, M. (1999). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- , (2003). Doğudan Batıya, Batıdan Doğuya Bakan Bir Âlim Prof. Dr. Annemarie Schimmel, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4/11, 21.11.2003, Ankara, ss. 487-498.
- Kâşânî, A. (1976). *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kelâbâzî, E.B.M. (1980). *Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye.
- Kuşeyrî, A. (2003). *Risâletü 'l-Kuşeyrî*, Beyrût: Dâru'l-Hayr.
- Mâverî, E. H. (1998). *Edebü 'd-Dünyâ ve 'd-Dîn*, Beyrût: Dâru İhyâ-i Ulûm.

- Muslu, R. (2003). Annemarie Schimmel'in 'İslâm'ın Mistik Boyutları' Adlı Eseri Üzerine, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4/11, 21.11.2003, Ankara, ss. 527-551.
- Önder, M. (2003). Tanındıklarının Gözüyle Annemarie Schimmel, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4/11, 27.11.2003, Ankara, ss. 561-576.
- Özkan, S. (2003). Vefeyât, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, Sayı 9, ss. 153-166.
- , (2003). Suyu Arayan Sûfî: Annemarie Schimmel, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4/11, 21.11.2003, Ankara, ss. 511-517.
- Rûmî, M. C. (2003). *Mesnevî-i Mânevî*, (thk. Reynold A. Nicholson), Tahran: İntişârât-ı Hermes.
- Sayar, K. (2006). *Ruh Hali*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- , (1991). *Sana Ruhtan Soruyorlar*, İstanbul: İz Yayınları.
- Sayın, E. (2015). *Kalbîne Hatırlat Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Sühreverdî, E. H. (1966). *Avârifü'l-Maârif*, Kahire: Dâru'l-Maârif, c. 1-2.
- Tûsî, S. (2001). *Lûmâ fî Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti.
- Uludağ, S. (2001). *İnsan ve Tasavvuf*, İstanbul: Mavi Yayınları.
- , (1999). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Nuri KAHVECİ – Prof. Dr. Tevhit AYENGİN – Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

This article was checked by iThenticate.

ÖRF VE ÂDETİN İSLAM BORÇLAR HUKUKU HÜKÜMLERİNE ETKİSİ ÜZERİNE BİR TAHLİL: HANEFİ MEZHEBİ ÖZELİNDE

Ali Aslan TOPÇUOĞLU*

ÖZET

İslâm'da insanın ve dolayısıyla toplumun mutluluğu hedeflendiği için insanlar tarafından teşekkül ettirilmiş örf ve âdete kaynaklık vasfı verilmiştir. Bununla birlikte örf ve âdete dayanan uygulamalar, mutlak manada kabul veya reddedilmemiş, İslam'ın temel prensiplerine uygun olup olmadığı kıstasına göre bir değerlendirmeye tabi tutularak uygun olanlar kabul edilmiş, uymayanlar ise reddedilmiştir. Dolayısıyla İslâm'da hukukun kaynağı olarak örf ve âdetler, İslâm hukukunun temel kaynaklarında yer almayan hukukî alanlarda önemli bir yere sahiptir. Ayrıca aslı kaynaklarda yer alan hükümleri teyit etmek için örf ve âdetin hakemliğinde ortaya çıkan yeni meselelere çözüm getirilmiştir. Çünkü öteden beri insanların kullandıkları sözlerin ve yapageldikleri muamelelerin İslâm'a aykırı olmayanların tanınması ve hüküm verilirken göz önünde bulundurulması, insanlara kolaylık sağlanması ve onlardan sıkıntının bertaraf edilmesi kabilindendir. İnsanları örf ve âdetlerinden uzaklaştırmak ise onları meşakkat ve sıkıntıya sokmak anlamına gelir ki bu durum, İslâmî hükümlerin konulma amacının insanlara kolaylık sağlama ve onlardan sıkıntıyı giderme olduğunu belirten Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümlere aykırılık teşkil eder.

Örf ve âdet, toplumsal hayatın zamanla oluşan şartlarından doğduğu ve toplumda aynı kurallara uyan insanlar arasında bir ortak payda vazifesi icra ettiği için Hanefî kaynaklarda birçok meselenin hükmü, örf âdete dayandırılmıştır. Bu durum, örf ve âdete dayanan davranışların zamanla hukukî düzenlemeye konu olabileceğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla İslam hukukunun kaynaklarına zenginlik ve esneklik katan bir niteliğe sahip olan örf ve âdetin hüküm verilirken dikkate alınması, İslam hukukunun dinamizmini sağlamlaştıran ve çağdaş gelişmelere uyumunu sağlayan bir işlev görmektedir. Bu çalışmada örf ve âdetin İslam hukukundaki yeri üzerinde ana hatlarıyla durulduktan sonra Hanefî mezhebi bağlamında örf ve âdetin borçlar hukuku ile ilgili hükümlere etkisi ele alınacaktır.

* Yrd. Doç. Dr. Karedeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, El-mek: aatopcuoglu@hotmail.com

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, örf, âdet, Borçlar Hukuku, Hanefi mezhebi

AN ANALYSIS ON THE INFLUENCE OF CUSTOM AND USAGE ON THE PROVISIONS OF ISLAMIC LAW OF OBLIGATIONS: SPECIFIC TO HANAFI SECT

ABSTRACT

Source qualification is granted to the custom and usage being formed by human beings in order for aiming at happiness of human beings and therefore society. However, practices based on the custom and usage have not accepted or rejected in absolute sense, have been subjected to an assessment in accordance with the criteria whether they comply with the basic principles of Islam and those that are suitable have been accepted, whereas those that are not suitable have been rejected. Therefore, the custom and usage as a source of law in Islam have an important place in the legal fields that are not included in the basic sources of Islamic law. Moreover a solution has been delivered to the recently emerging issues under the arbitration of the custom and usage in order to confirm the provisions contained in the original sources. Due to the recognition of the words that people have been using ever since the earliest times and of those not against Islam of practices that they have been performing and considering while passing judgment have been possible to make them convenient for the people and eliminating the troubles from them. Putting people from their custom and usage means putting them into hardship and trouble and this is in contradiction with the provisions of the Qur'an and Sunnah, which are stating that the purpose of putting Islamic provisions into practice is to provide convenience to the people and to ease them.

Since the custom and usage have arisen out of the conditions of the social life emerging over time and have fulfilled a common ground among people obeying the same rules in society, the provision of many matters is based on the custom and usage in Hanafi sources. This is an indication that the behaviors based on the custom and usage may eventually be subjected to the legal regulation. Therefore, taken into consideration the custom and usage, which bring richness and flexibility to the sources of Islamic law, functions to strengthen dynamism of Islamic law and ensuring its adaptation to the contemporary developments. In this study, having dwelled on the custom and usage with main points in the Islamic law, the effect of the custom and usage to the provisions with regard to the law of obligations in terms of Hanafi sect.

STRUCTURED ABSTRACT

Islam described the human being as the most honorable creature among all of the created ones, and as a reflection of this, the custom and usage meaning the words that people have used and that people have performed ever since the earliest times have taken into consideration in

concluding the provisions unless they are contrary to the basic principles of Islam. This case has been a qualification that increases dynamism of Islamic law as well as brings the flexibility paving the way for its applicability at different times. In this sense, when the practices based on the custom and usage have been looked ever since the earliest times, criterion that whether it is suitable for the basic principles of Islam has been applied for an application that has been customary in the social field within the scope of the needs of the people, and when the contradiction does not appear, it has been adopted without being intervened. Otherwise, by eliminating the features that are contrary to the basic principles of Islam, in other words by amending the ongoing implementations, the continuation of the implementation has been made possible. Therefore, the practices that have been customary by the majority of people in the Islam have been accepted as a source in adjudication without being ignored so that in modern law the custom and usage have also been accepted as the second source of law after the law.

Because the custom and usage are the source of the law, the arbitration of the custom and usage has been applied in order to confirm the provisions in the legal areas contained in the main sources and also bring solutions to the emerging issues. Because of the fact that it is possible to provide convenience to people and to eliminate their troubles by recognizing and taking into the consideration the words and practices, which have been used all along the line by people, as long as they don't constitute a contradiction to the Islam. Putting people from their custom and usage means putting them into hardship and trouble and this is in contradiction with the provisions of the Qur'an and Sunnah, which are stating that the purpose of putting Islamic provisions into practice is to provide convenience to the people and to ease them.

It has been known that during the first period of Islam, the Prophet Mohammad took into consideration the social reality and the behaviours that people make as a habit in his practices while making judgements and the subsequent Islamic lawyers, who were inspired by these practices, have also passed judgment considering the custom and usage in their judicial opinions. In the meantime, let us state the fact that the concepts of the custom and usage have been used to express the same meaning in the classical fiqh books, it is a sign that Islamic lawyers have acknowledged that these two terms are synonyms. In addition, the use of the synonyms of the custom and usage completing each other in the social life has become quite widespread, in this respect they are sometimes used interchangeably and sometimes used together both in the Islamic law and modern legal texts. However, the custom and usage have not deemed as sources of law in the classical Islamic law methodology so that they have exercised its role in passing judgment through evidences such as *istihsan* (juristic preference) and *istislah* (public interest). It has been seen that the provisions given by Hanafi lawyers on the basis of the custom and usage have been much more than other sects.

Considering the custom and usage emerging as an expression of a collective conscience due to being a social norm while passing judgment is a factor opening the way for the future legislative issues of the applications based on them, as it reveals its interest with the law. In this

sense, it is possible to see examples of these, when we look at some issues related to the law of obligations. Mudaraba(Commercial contract) which is one of the forms of partnership developing on the basis of the custom and usage of the pre-Islamic period has continued its existence in Islam, pledge practice and the contract of salam expressed as “cash money, merchandise on credit” and arising out of the needs of the people have been accepted by correcting. Although the sale of palm is prohibited in return of palm, it is allowed since people have customized the sale of a’raya referring to the sale of fresh palm in return of dried palm with an estimated measure in the branch of the tree and these practices have become a legal form.

On the other hand, custom has been accepted as an evidence for the ‘tahsis’ (restrictive comment) of Nass (the explicit provision) with the thought, which constitutes an evidence for the custom as being the source and represents an intellectual merit in the sense of that time, that when the relevant custom is changed, the judgement of Nass may change correspondingly where Nass is built on the custom. Therefore, as a consequence of development and change in the social life, there are significant differences between the nature and scope of commercial custom that are prevalent in the previous periods and conventions that are prevalent today. In this respect, it is not contrary to the Islamic law to make legal arrangements to be suitable the general conditions of the customs in the commercial legislation and in a way not to neglect and violate the rights of the parties. This case, as well as being an important factor making the Islamic law suitable for the conditions and needs of the times, reveals its nature to be able to invalidate the accusations that it is static, has lost dynamism and is at a level that cannot keep up with the developments of the life. Thus, it is possible to see the effect of the custom in such way on many issues regarding the law of the obligations. Because the main purpose making provisions in Islam is to ensure justice in human relations and to remove them from the troubles they encountered. According to this, whereas, the fact that the words and behaviors that people transformed into the m custom and usage and common-sense proprietors approved have not considered while passing judgment, it means to put them into trouble, so that it is seen as a situation contrary to the basic principles of Islamic law.

Keywords: Islamic Law, custom, usage, Law of Obligations, Hanafi sect

Giriş

Toplum içinde uzun süreden beri kök salmış olup, toplum nezdinde uyulması zorunlu görülen davranışlar anlamına gelen örf ve âdet, yetkili bir otoritenin bilinçli bir şekilde oluşturduğu bir işlem değildir, fakat nitelikleri itibarıyla birbirine benzeyen farklı durumlarda aynı davranış biçiminin tekrarlanması ile teşekkül eder. Başlangıçta muhtemelen bilinçsiz bir şekilde tekrar edilen bu hareketler, zamanla insanların belleğinde yerleşik hal alan bir alışkanlığa dönüşür ve toplum da bunu benimseyerek yaptırım altına alır ki işte burada örf ve âdet hukuku teşekkül etmiş olur(Bilge, 2004, s. 32). Bu itibarla başlangıcı çok eskilere dayanan örf ve âdet, toplumsal hayatın ilk dönemlerinde tüm sosyal alanların temelini oluşturan ahlâk ve hukukun yanında dinin de önemli bir kaynağı sayılmıştır(Dönmez, 2007, 34/ 87).

Toplum vicdanında yer etmiş olmasına rağmen yazılı olmayan örf ve âdetin (Bilge, 2004, s. 32) sosyal hayatın ihtiyaçlarından doğduğu ve onun gereklerine uyduğu için topluma önemli faydalar sağlamaktadır(Alsan, 1950, I, 52-53). Bunlardan en önemlisi, örf ve âdet, genel anlamda toplumsal alanda aynı kurallara uyan insanlar arasında ortak payda vazifesi icra ettiği için onların birbirleriyle daha yakın ilişkiler kurmalarını temin etmektedir. Toplumsal ilişkiler kapsamında örf ve âdetin bu etkisi, hukuk ile olan ilişkisinin de önemli bir göstergesidir. Bu nedenle örf ve âdet alanında yer alan davranış kurallarının zaman içinde hukukî düzenlemeye konu olma imkânı her zaman mevcuttur(Işıktaç, 2015, s. 82). Örf ve âdetin topluma sağladığı faydalardan diğeri de onlara dayanan kaidelerin yumuşak ve esnek olmasıdır. Belirli bir formüle bağlanmadıkları için hayatın gelişmelerini takip etmeleri münasebetiyle içinden çıktıkları uluslararası hayatın icaplarına ve gelecekte ortaya çıkacak gelişimlere kolayca intibak ederler. Bunun yanı sıra örf ve âdete toplumda alışıldığı için tatbik edilmelerinde kolaylık bulunmaktadır ve bu faydası da tecrübe ile anlaşılmıştır(Alsan, 1950, I, 52-53).

Toplumsal hayatta önemli bir yere sahip olan örf ve âdetin, tarihsel olarak yazılı hukuka zaman içinde geçildikten sonraki süreçte de yazılı hukuk ile birlikte sosyal hayattaki etkisi devam etmiştir(Işıktaç, 2015, s. 82). Bununla beraber mahkemelerin gelişmesi ve kodifikasyon hareketleriyle birlikte örf ve âdetin hukuktaki etkisi azalmaya başlamıştır. Örf ve âdetin, yazılı hukuk sistemlerinde etkisi daha az olmakla birlikte kanun boşluklarının doldurulması başta olmak üzere yazılı hukukun teyit edilmesi ve irade beyanlarının yorumlanması gibi fonksiyonu her zaman varlığını muhafaza etmiştir. Dünya milletlerinin ortak bir yasama organı bulunmadığı için uluslararası teamüller, bu alanda önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla örf ve âdetin devletler hukukundaki önemi hâlâ varlığını sürdürmektedir(Dönmez, 2007, 34/ 87). Şu da bir gerçektir ki hukuk ile aynı düzlemde bulunan örf ve âdet kuralları, bir hukuk düzeni tarafından ne kadar dikkate alınırsa, o hukuk düzeninin sağlamlığı o kadar teminat altına alınmış olur. Toplumsal hayatın şartlarına uygun düşmeyen ve zaman içerisinde esneklik kazanmayan hukuk kurallarının yine de eski örf ve âdetler karşısında etkisiz kalabilmesi(Işıktaç, 2015, s. 82), örf ve âdetin hukukun önemli kaynaklarından birini teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

İslâm hukukunda örf ve âdet mutlak olarak kabul veya reddedilmemiş, dinin temel esaslarına uygunluğu bakımından değerlendirilmiştir. Bu esaslara uygun olan örf ve âdet kabul edilmiş, uymayanlar ise reddedilmiş(Kahraman, 2010, s. 184) ve böylece belirli şartlar dâhilinde hukukun kaynağı olarak kabul edilmiştir(İbn Nüceym, 1980, s. 93). Bu itibarla örf ve âdetler, İslâm hukukunun temel kaynaklarında yer almayan hususlarla ilgili olarak insanlar arasında meydana gelecek anlaşmazlıkları çözmede, sözleşmelerdeki belirsizlikleri gidermede, aile içindeki ve toplumdaki hak ve görevlerin dağılımında bir kaynak olmaktadır(Erdoğan, 2015, s. 117). Böyle bir durumda ister umumî olsun ister hususî olsun şer’î hükmü teyit etmek için örf ve âdet hakem kılınır. Zira insanları örf ve âdetlerinden söküp atmak, onları meşakkat ve sıkıntıya sokmak anlamına gelir ki bu durum, şer’î hükümlerin konulma amacının insanlara kolaylık sağlama ve onlardan sıkıntıyı giderme olduğunu belirten nasslara aykırılık teşkil eder(Zeydan, 2013, s. 202-203).¹ Bu bakımdan İslam hukukunda insanların âdetlerini bilme içtihadın şartları arasında sayılmıştır(Ebû Zehra, 1994, s. 231). Buna göre örf ve âdet normları, bu amacı gerçekleştirirken hem gündelik yaşamdaki ilişkilerin devam etmesi hem hukuk alanında ortaya çıkan boşlukların doldurulması hem de sosyal hayatın bir düzen içinde sürmesi için katkıda bulunur(Işıktaç, 2009, s. 23).

¹ Bu konuda Kur’an’daki bazı ayetler şunlardır: “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”(Bakara, 2/185), “Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister...” (Nisâ, 4/28), “Allah dinde size hiçbir zorluk yüklememiştir” (Hacc, 22/78). Bunun yanı sıra Hadislerde de “... kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin” tarzında ifadeler yer almaktadır. Bkz. Buhârî, 1422, *Meğâzî*, 60; Müslim, 1956, *Cihâd*, 6,7, no: 1732, 1733. Bu çerçevede naslardan çıkarılan bu hükümler Mecelle’nin 17. maddesinde ise “Meşakkat, teysîri celbeder” şeklinde kanunlaştırılmıştır.

Bu çalışmada öncelikle örf ve âdet kavramları üzerinde durulduktan sonra bu terimlerin ayrı ayrı kullanımı ve bu arada ‘örf ve âdet’ terkihiyle hem İslam hukuku kaynaklarında hem de Türk Borçlar Kanunu’nda birlikte kullanımı üzerinde durulacaktır. Bunun akabinde Hanefî mezhebi çerçevesinde örf ve âdetin borçlar hukuku hükümlerine etkisini ana hatlarıyla ele alınarak bazı konularda da sadece örnekler verilerek temas edilecek ve Türk Borçlar Kanunu ile yer yer mukayeseler edilerek bir tahlil yapılacaktır.

I. Örf- Âdet ve Teamül kavramları

Birçok fikhî hükümlerin sonucunu belirlemede kendisine atıfta bulunulan belirli nitelikteki sosyal davranışlar ve dilde yerleşik hal alan kullanımlar, İslâm’ın genel prensiplerine ve naslardaki düzenlemelere aykırı olmadığı sürece dikkate alındığı klasik fıkıh literatüründe görülmekle birlikte kavramsal çerçevesi ve İslâm hukuku kaynakları arasındaki yeri ile ilgili kapsamlı bir malumat söz konusu değildir(Dönmez, 2007, 34/ 87). Terminolojik olarak tanımı yapılcaya kadarki süreçte örf, istihsân ve ıstıslâh gibi muteberliği usûlcüler arasında ihtilaflı olan deliller vasıtasıyla fonksiyonunu icra etmiştir(Serahsi, 2000, 12/78, 242; 15/293; Hallâf, 1970, s. 145; Ebû Sünne, 1947, s 32-33). Bunun muhtemel gerekçesi, ilk dönemlerden itibaren toplumsal hayatta örf denince aynı nitelikte şeylerin akla geldiği veya naslara aykırı olan şeylerin zaten örf kapsamında değerlendirilemeyeceği bilinen bir husus olduğu için örfle dair bir tanımlama gereğine ihtiyaç duyulmamış olmasıdır.

Bilindiği gibi klasik dönem usûl kitaplarında örf konusuna müstakil bir başlık hâlinde değinilmediği gibi belli bir döneme kadar ıstılah manasına da rastlanmaz. “Örf” kavramının terim anlamına ilk defa hicri VIII. asır hukukçularından Ebu’l Berekât en-Neseî(v. 710/1310)’nin el-Mustasfa adlı fûru’l fıkıh ile ilgili eserinde yer verdiğini Hanefî hukukçulardan İbn Âbidîn(v.1252/1836) tarafından kaleme alınan “*Neşru’l arf*” adlı eserde şöyle nakledilmektedir: “Örf, akla dayalı olarak nefislerde yerleşen ve selim tabiatlarca makbul karşılanan söz ve davranışlardır.”² Sonraki dönemlere bakıldığında farklı kavramlarla olsa da aynı manayı ifade eden tanımlamaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Neseî’den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Seyyid Şerîf Cürcânî(v. 816/1413)’nin örf tanımı şöyledir: “*Aklın delâletiyle herkesin benimsemiş olduğu ve insan tabiatına uygun olan şeydir.*”³ Başka bir ifadeyle örf, insanların genellikle âdet haline getirdiği, söz veya fiil olarak üzerinde yürüdüğü bir durumdur ki⁴ insanlar arasında iyi telakki edilen ve muteber görülen âdetleri kapsamına almaktadır(Ergüney, 1973, s. 373). Dolayısıyla örfü, akıl veya din yönünden iyi görülen selim akıl sahipleri tarafından kötü karşılanmayan şeydir(Karaman, 2013b, s. 139) şeklinde tanımlamak da mümkündür.

‘Âdet’ ise insanlar tarafından alışkanlık haline getirilmiş, genellikle toplum tarafından kabul görmüş ve eski zamanlardan itibaren tekrarlanarak yerleşmiş bulunan uygulamalar ve davranışlar anlamında kullanılan bir terimdir(Bilmen, 1992, 1/1 7). Örf ile eşanlamli olan âdet kavramı(Zebidî, 1994, 8/ 443; İbn Nüceym, 1980, s. 93; Hallâf, 1970, s. 145) için teamül de denilmektedir(Cessâs, 1994, 3/ 39; IV, 183; Bilmen, 1992, 1/17; Zerkâ, 1998, 12/873; Alsan, 1950, 1/52). Klasik dönem İslâm hukuku kaynaklarında “ruhlara yerleşmiş bulunan davranışlar” şeklinde ifade edilen âdet

² “مَا اسْتَقَرَّ فِي النَّفْسِ مِنْ جِهَةِ الْعُقُولِ الطَّبَاعِ السَّلِيمَةِ بِالْقَبُولِ” Bkz. (İbn Âbidîn, 1325, 2/ 114; Ebû Sünne,1947, s. 8, 12); Bazı çağdaş yazarlar, Neseî’ye atfedilen örf tanımını yanlışlıkla Gazzâlî’nin el-Müstasfâ’sını kaynak göstererek nakletmişlerdir. Bkz. (Zerkâ, 1998, II, 872); hatta bu konuyu daha da ileri götüren Uceyl Casim en-Neşemî, Gazzâlî’nin Müstasfâ’sında bu tanımın geçtiğini belirterek cilt ve sayfa numarası bile vermektedir. Bkz. Neşemî, 1984, s. 193; Dönmez, 2007, 34/ 87. Ayrıca İslam hukukçularından Mehmet Şener, Gazzâlî’nin Mustasfâ adlı eserini baştan sona taramasına rağmen bu tanıma rastlamadığını belirtir(Şener, 1987, s. 103-104).

³ “الْعُرْفُ مَا اسْتَقَرَّتْ فِي النَّفْسِ عَلَيْهِ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ وَتَلَقَّاهُ الطَّبَاعُ بِالْقَبُولِ” (Cürcânî, tsz., s. 125).

⁴ “الْعُرْفُ هُوَ مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ وَيَسِيرُونَ عَلَيْهِ غَالِبًا مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ” detaylı bkz. (Hallâf, 1970, s. 145; Zeydan, 2013, s. 201; Neşemi, 1984, s. 193).

kavramının⁵, daha kapsamlı tanımı sonraki dönemlerde yapılmıştır. Buna göre İslâm hukuku terminolojisinde örf ve âdetin eşanlamlı iki kelime olduğunu kabul eden hukukçular tarafından âdet, “*Aklı selim tarafından kabul edilip tekrar edilen işlerin nefislere yerleşmiş olanlarından ibarettir*”⁶ veya “*Akıl ve ruh sağlığına sahip kimselerin makul buldukları ve öteden beri tekrarlanarak ruhlara yerleşmiş bulunan hal ve davranışlardır*”⁷ şeklinde tanımlanmıştır ki bununla, halk arasında iyi fiil ve hareketler olmakla makbul görülerek uyulmuş ve devam edegelmiş olan durumlar ifade edilmektedir(Ergüney,1973,s.7).Bu tanımlar yanı sıra İbn Emîrî’l Hâc diye meşhur İbnü’l Muvakkit(v. 879/1474) âdet kavramını “*akılla alakası olmaksızın tekrar eden iş*”⁸ şeklinde tanımlamaktadır ki burada “iş” lafzı hem sözleri hem de fiilleri kapsamına almakta ve meydana gelişi, tekrarlayarak oluşmaktadır(Ebû Sünne, 1947, s. 10). İbn Âbidîn’in örf tanımı ise şöyledir: “*Âdet, muâvede kelimesinden alınmıştır. O, tekrar edilerek ve alışkanlık haline getirilerek nefislere ve akıllara yerleşir; orada ma’ruf bir hal alır. Herhangi bir alaka olmaksızın kabul edilir ve sonuçta örf-i hakikat oluşur*”(İbn Âbidîn, 1325, 2/114; Ebû Sünne,1947, s. 12).

Bununla birlikte fıkıh usûlî literatüründe örf ile âdet arasında hangisinin kapsam itibarıyla diğerinden daha genel olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Neseî gibi bazı usûlcülere göre örfün, İbnü’l Hümâm(v. 861/1456) gibi bazı usûlcülere göre ise âdetin daha kapsamlı olduğu ileri sürülerek âdet terimi, amelî örf olarak açıklanmıştır(Ebû Sünne,1947, s. 11, 13). Bu çerçevede hem akıl ve iradeden kaynaklanan, hem fertlere hem de topluma ait olay, hal ve davranışları içine alan âdetin, kavram açısından örfü kapsam alanına aldığı ve bu nedenle iki kavram arasında fark bulunduğunu savunan hukukçular tarafından örf, "Toplunun söz veya fiil hâlinde ortaya çıkan âdetidir" şeklinde tanımlanmıştır. Bu değerlendirmeye göre örf, âdetin bir çeşidini oluşturmakta, akıl ve iradeye dayanmakla birlikte hukukî bir kaynak olması noktasında aslında âdet ile örf arasında herhangi bir fark söz konusu değildir(Ebû Sünne,1947, s. 13; Karaman, 1988, 1/370).⁹ Nitekim klasik fıkıh kitaplarında örf ve âdet kavramlarının aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılması(Serahsî, 2000, 12/281; Kâsânî, 1997, 5/320; Merğînânî, 1990, 3/69, 234,235; 4/470; Mevsilî, 1991, 2/38-39, 51; 3/19-23), İslâm hukukçuları tarafından bu iki kavramın eşanlamlı iki kelime olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır(İbn Âbidîn, 1325, 2/114; Ebû Sünne,1947, s. 13; Hallâf,1970, s.145).

Âdet kelimesiyle ifade edilen ‘teamül’ kavramı ise (Cessâs,1994, 3/ 39; 4/183; Mevsilî, 1991, 2/39; İbn Nüceym, 1980; Bilmen, 1992, 1/17; Zerkâ, 1998, 2/873) aynı zamanda “*amelî örf*” manasında kullanılmaktadır(Zerkâ, 1998, 2/873; Kahraman, 2013, 140; Şentürk, 1996, s. 349). Dolayısıyla teamül, öteden beri bir yerde ve bir şeyde yapılagelen usul ve âdet halini alan muamele anlamına gelmektedir ki(Cessâs,1994, 4/137, 183) insanlar arasında yaygın bir uygulama şeklini alması hasebiyle bir nevi icmâ sayılır(Şâkir el-Hanbeli, 1948, s. 30). Buna göre eski dönemlerden beri yapılagelmesiyle sağlamlaşan bir usulü ifade etmek üzere kullanılan teamül, âdet ile eşanlamlı kelimelerdendir(Ergüney,1973,s.448;Erdoğan,2005,s.552). Nitekim klasik dönem fıkıh kitaplarında da aynı anlamı ifade etmek üzere âdet, bezen de teamül kelimeleri kullanıldığı görülmektedir(Kâsânî, 1997, 4/94-95; Mevsilî, 1991, 2/38-39; Şâkir el- Hanbeli, 1948, s. 30; Zerkâ, 1998, 2/ 873 vd.).

⁵ “...وَأَجَزَى بِذَلِكَ عَادَةً تَقَرَّرَتْ فِي نَفُوسِ النَّاسِ...” bkz. (Cessâs, 1994, 3/39).

⁶ es-Sirâcî’l- Hind’i(v.793/1390)’ye atfedilen âdet tanımı, İbn Nüceym’in Eşbâh ve’n nezâir adlı eserinde şöyledir: “يَسْتَقَرُّ” “الْعَادَةُ عِبَارَةٌ عَمَّا فِي النَّفُوسِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَكَرِّرَةِ الْمَعْقُولَةِ عِنْدَ الطَّبَاعِ السَّلِيمَةِ” (İbn Nüceym, 1980, s. 93; Zebidî, 1994, 8/ 443; Erdoğan, 2005, s.13; Kahraman, 2010, s. 184).

⁷ “الْعَادَةُ مَا اسْتَمَرَّ النَّاسُ عَلَيْهِ عَلَى حُكْمِ الْمَعْقُولِ وَعَادُوا إِلَيْهِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى” bkz.(Cürçânî, tsz.,s. 63, 113,125).

⁸ “الْعَادَةُ هِيَ الْأَمْرُ الْمُتَكَرِّرُ مِنْ غَيْرِ عِلَاقَةٍ عَقْلِيَّةٍ” Bkz. (İbn Âbidîn, 1325, 2/114; Ebû Sünne, 1947, s. 10).

⁹ Bazı rivayetlerde âdetin fillere özgü, örfün ise sözlere özgü durumlar için kullanıldığı bilgisi de yer almaktadır(Zebidî, 1994, 8/443).

II. Örf ve Âdetin aynı anlamda kullanılması

Örf, âdet ve teamül arasında lügat ve ıstılah bakımından bazı farklar bulunmakla birlikte (Atar, 1992, s. 87) İslâm hukuku literatüründe biri diğerrinin yerine kullanılan eşanlamlı kelimelerdir. Dolayısıyla örf ve âdet, nassın bulunmadığı durumlarda ihtiyaç duyulması hâlinde kendisine başvurulmuş şer'î bir delildir (Kâsânî, 1997, 5/34; Hallâf, 1970, s. 145; Bilmen, 1992, 1/17). Örf, insanlar tarafından güzel görülen; âdet ise başlangıcı belli olmayan bir zamandan beri yapagelen şeylerdir. Aslında örf, hem söz hem davranışların iyi telakki olunması kapsamına alan bir terimdir. Bu açıdan eşanlamlı lafızlardan olan âdet ile örf arasında hem söz ve amele hem de bunların iyi ve makul olanlarına taalluk etmesi yönüyle fark bulunmakla birlikte (Ergüney, 1973, s. 373) hukuk dilinde örf, âdet ve teamül kavramları, “iyi âdet” anlamına gelmektedir (Kâsânî, 1997, 7/ 320-321; Merğînânî, 1990, 3/18; 4/ 388; Ebû Sünne, 1947, s. 19-20 vd.). Buna göre bazı âdetlerin, örf, bazı örflerin de âdet olduğundan hareketle her âdet, örf olmadığı gibi her örf de âdet değildir (Şentürk, 1996, s.317).

Klasik dönem İslam hukukçularının farklı mevzularda “*Bu örf ve âdet ile sabittir*” (Serahsî, 2000, 12/ 281; Kâsânî, 1997, 5/ 34, 320; Bilmen, 1992, 4/ 313) şeklindeki sözlerinden örf ve âdet kavramlarının ayrı bir şey olduğu anlamı çıkarılmamalıdır (Suyûtî, 1983, s. 92; İbn Nüceym, 1980, s. 93; İbn Âbidîn, 1325, 2/ 115; Hallâf, 1970, s. 30; Zeydan, 2013, s. 201) Âdetin, örfün bir çeşidi olması münasebetiyle hukuk terminolojisinde bu iki terim birlikte ele alınmakta ve belirli şartları taşıması hâlinde hüküm kaynağı olarak kabul edilmektedir (İbn Nüceym, 1980, s. 93). Buna göre fikhî kaynaklarda âdet terimi geçtiğinde bununla örf kastedilmekte, iki kavramın birlikte zikredilmesi durumunda ise farklı bir ifade anlatmak için değil, biri diğerrini tekit etmek amacıyla kullanılmaktadır (Zeydan, 2013, s. 201). Bu bakımdan örf veya âdet tabirleri ayrı ayrı kullanılması yanında günlük konuşma dilinde olduğu gibi kanun metinlerinde de her iki sözcüğe birlikte yer verilerek örf ve âdet denilmektedir (Bilge, 2004, s. 32). Çünkü hukukun kaynağı olarak bu iki terim arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır (Kahraman, 2010, s. 184).

Mecelle külli kaidelerinde bu realite bunun daha açık ve bariz şekli bulunmaktadır ki onlardan bazıları şöyledir: “*Örf ile ta'yîn, nass ile ta'yîn gibidir.*” (md. 45) *Beyne't tüccâr mâruf olan şey, beynlerinde meşrûat gibidir*” (md. 44). Örf ve teâmül ile eşanlamlı olarak hukukun çeşitli bahislerinde hükümlere mesnet teşkil etmek suretiyle yer alan âdet mefhumu, özellikle Mecellede “*âdet muhakkemdir*” (md. 36)¹⁰, “*Nâs'ın isti'mali bir hüccettir ki ânınla amel vâcib olur*” (md. 37), “*Âdeten mümteni' olan şey hakikaten mümteni' gibidir*” (md. 38). Görüldüğü gibi bu maddelerde bazen örf bazen de âdet kavramının kullanılması, iki kavramın aynı anlamı ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim modern hukukta da örf ve âdet kavramlarının aynı metin içinde birlikte yer aldığı görülmektedir. Türk Medeni Kanunu'nun birinci maddesinde “*Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hâkim, 'örf ve âdet' hukukuna göre karar verir*” (md. 1) denildiği gibi Türk Borçlar Kanunu'nda da sözleşmenin yazılı şeklinin unsurlarından imza ile ilgili maddede “*...imzanın el yazısı dışında bir araçla atılması ancak örf ve âdetçe kabul edilen durumlarda ve özellikle çok sayıda çıkarılan kıymetli evrakın imzalanmasında yeterli sayılır.*” (md. 15). Aynı şekilde Türk Ticaret Kanunu'nda ticarî hükümler ile ilgili olarak “*Mahkeme, hakkında ticarî bir hüküm bulunmayan ticarî işlerde, ticarî örf ve âdet, bu da yoksa genel hükümlere göre karar verir*” (md. 1/2). Ticarî örf ve âdet başlığında ise “*Kanunda aksine bir hüküm yoksa, ticarî örf ve âdet olduğu belirlenmedikçe teamül, mahkemenin yargısına esas olamaz. Ancak irade açıklamalarının yorumunda teamüller de dikkate alınır*” (md. 2) denilerek ticarî muamelelerde örf ve âdet, hatta teamül birlikte kullanılmıştır.

¹⁰ Bkz. (İbn Nüceym, 1980, s. 93).

III. İslam hukukunda örf- âdetin yeri ve önemi

İslâm hukukunun kaynakları, aslî ve fer'î olmak üzere iki kısım hâlinde ele alınmaktadır. Buna göre aslî deliller diye ifade edilen İslâm hukukunun birinci derecedeki şer'î delilleri, *Kitap, Sünnet, icmâ' ve kıyas'tan*¹¹ oluşur (Zeydan, 2013, s. 115; Karaman, 2013b, s. 90). Bu dört delilden her birinin delâlet ettiği hüküm, vâcibu'l ittibâ' olduğu için bunların hükmüne uymak gerekir. Ancak bu delillerin hükümlere delâleti aynı seviyede değildir. İslâm hukuk literatüründe edille-i şeriyye olarak ifade edilen bu dört delil, İslâm hukukçularının çoğunluğu¹² tarafından kabul edilmiştir. Fer'î deliller ise *istihsân, mesâlih-i müresele, istishâb, örf ve âdet, şer'u men kablena*¹³, *sahâbî görüşü ve sedd-i zerây'i* gibi delillerden oluşur. Bu deliller, talî (ikincil) deliller olarak da adlandırılmaktadır. Bunların delil oluşu hususunda aslî delillerinden daha çok ihtilaf bulunmaktadır (Zeydan, 2013, s. 115-116; Karaman, 2013, s. 90). İslâm hukukçuları tarafından muteber bir delil olarak görülen örf, diğer delillere dayanması münasebetiyle müstakil delil olarak kabul edilmemekle birlikte (Hallâf, 1970, s. 149; Zeydan, 2013, s. 116; Neşemi, 1984, s. 195) İslam hukukunun aslî delillerini tamamlayıcı bir işlev görmektedir (Şâkir el- Hanbeli, 1948, s. 30).

Bu konuda genel kabul gören görüş, İslâm hukukunda örfün muteber bir kaynak oluşu ve hükümlere etkisidir. Örfün meşruiyetinin tanınması, insanlara kolaylık sağlanması ve onlardan sıkıntının defedilmesi kabilindendir. Bu itibarla Hanefî ve Malikî bilginlerine göre, sahih örf ile sabit olan şey, şer'î bir delil ile sabit olmuş gibi kabul etmektedir (Hallâf, 1970, s. 145; Ebû Zehra, 1994, s. 230). Bu kapsamda Hanefî hukukçulardan Serahsî (v. 483/1090) bu duruma şöyle işaret etmektedir: “*Örf ile maruf olan şey, nass ile şart kılınmış gibidir.*”¹⁴ Sonraki dönemlerde örfün meşruiyetine dair benzer ibareleri görmek mümkündür. Nitekim İbn Nüceym (v. 970/1562)'in ‘Eşbâh ve’n Nezâir’ adlı eserinde “*Adet muhakkemdir*”¹⁵ sözüyle örf ve âdetin toplumsal hayatta insanlar arası ilişkilerde hakem rolüne işaret etmektedir. Ayrıca İbn Âbidîn, ‘Neşru’l Örf’ adlı eserinde Osmanlı şeyhülislamlarından Pirîzâde Muhammed Sâhip Efendi (v. 1162/1748)'nin¹⁶ İbn Nüceym'in “el-Eşbâh”na yazdığı şerhte yer verdiği “*Örf ile sabit olan şey, şer'î delil ile sabit gibidir*” şeklindeki sözüne atıfta bulunmaktadır (İbn Âbidîn, 1325, 2/ 115). İslam hukukçularının bu ifadelerinden nassın bulunmadığı yerde örf ile sabit olan şeyin muteber bir delil olarak görüldüğü anlaşılmaktadır (Kâsânî, 1997, 5/34; Merğînânî, 1990, 3/ 262; Hallâf, 1970, s. 145; Bilmen, 1992, 1/17).¹⁷

İslâm hukukunda hükümlerin konulmasındaki asıl gaye, insanların durumlarını düzeltmek, insanlar arası ilişkilerde adaleti sağlamak ve onların sıkıntılarını bertaraf etmektir. İslâm hukukuna göre insanların âdet edindiği ve akl-ı selim sahiplerinin tasvip ettiği söz ve davranışları hüküm verilirken dikkate almamak ise onları sıkıntıya sokmak anlamına gelir ki böyle bir anlayış, İslâm hukukunun üzerine bina edildiği temel prensiplere aykırı bir durumdur (Şa'ban, 2013, s. 196). Bu itibarla çeşitli dönemlerde İslâm hukukçuları, örfü bir kaynak olarak kullanıp içtihatlarında onu muteber bir delil olarak saymışlardır. Bu durumda onların örf ile amel etmeleri, sukûtî icmâ'

¹¹ Kıyasın aslî delil olup olmadığı konusu ve delilleri için bkz. (Zeydan, 2013, s.173-175).

¹² Mutezile bilginlerinden İbrahim en-Nazzâm (v. h. 231) ve Haricîlerin bir kısmı İcmâ'yı; Câferîler ve Zâhirîler ise kıyâsı kaynak olarak kabul etmemişlerdir (Zeydan, 2013, s. 115). İbrahim en-Nazzam, İcmâ'yı ve kıyası ilk inkâr eden kişidir (Şa'ban, 2013, s. 108, 136).

¹³ Şer'u men kablena: Bizden önceki ümmetlere gönderilen şeriatler anlamına gelmektedir. Genelde bir sonra gelen şeriat, bir öncekini neshetmiştir. Ancak daha önce gelen şeriatlerle ilgili bir hüküm, İslâmî nasslarda nakledilmiş ve ilgâ ya da itibar edildiğine dair bir beyan söz konusu değilse işte bu hükümlerin Müslümanlar için de geçerli olup olmayacağı konusu açıklanmaya muhtaç bir husustur (Erdoğan, 2005, s. 525).

¹⁴ “المعروف بالغرف لأنه من الدلائل الشرعية” (Serhasî, 2000, 13/ 14. Bu ibare, Mecelle'de şu şekilde yer almaktadır: “*örf ile tayin nass ile tayin gibidir*” (md. 45).

¹⁵ “العادة مُحْكَمَةٌ” (İbn Nüceym, 1980, s. 93).

¹⁶ Detaylı bkz. Bursalı Mehmet Tahir, 1972, 2/ 296.

¹⁷ Ayrıca “مَا لَا نَصَّ فِيهِ يُعْتَبَرُ فِيهِ الْغُرْفُ لِأَنَّهُ مِنَ الدَّلَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ” metni için bkz. (Mevsilî, 1991, 2/ 31). Aynı şekilde Malikîler de nass bulunmayan yerde örfü bir delil olarak kabul etmişlerdir (Ebû Zehra, 1994, s. 230).

mesabesinde görüldüğü için örfün muteberliği hususunda icmânın vaki olduğu söylenebilir (İbnü'l-Hümâm, tsz., 5/ 15; Zeydan, 2013, s. 203). Örf ve âdete diğer mezhep hukukçularından daha çok önem vermiş olan Hanefî hukukçuların, fıkıh kitaplarına bakıldığında birçok meselenin hükmünü, örf ve âdete dayandırdıkları görülmektedir (Serahsî, 2000, 12/ 242; 15/ 293; Merğînânî, 1990, 3/ 69; 3/ 234-236; İbnü'l-Hümâm, tsz., 5/ 15; Mevsilî, 1991, 2/ 51-60; 3/ 21-23). Külli kaideler hâlinde olan bu temel ilkeler, İslâm hukuk tarihinin ilk Medenî Kanunu olan Mecelle'ye kanun maddesi olarak girmiştir (Kıyıcı, 1990, s. 135).

Bu kaideler gereğince kanûnî müeyyide bulunmayan herhangi olayın hükmünü belirlemede memleketin her tarafında yahut bir belde halkı veya bir esnaf zümresi arasında eskiden beri muteber görülen ve işlenegelen muamelelere itibar edilerek onunla hükmolunur (Ergüney, 1973, s. 7). Örf ve âdetin, hukukun kaynağı oluşunu modern hukuk sistemlerinde de görmek mümkündür. Bu bağlamında Türk Medeni Kanunu'nun başlangıç bölümünde “*Kanun, sözüyle ve özüyle değiştiği bütün konularda uygulanır. Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hâkim örf ve âdet hukukuna göre, bu da yoksa kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre karar verir*” (Türk Medeni Kanunu, md.1) denilerek örf ve âdet, kanundan sonra hukukun ikinci kaynağı olarak kabul edilmiştir.

IV. Örf ve Âdetin geçerlilik şartları ve çeşitleri

Klasik dönem fıkıh eserlerinde ve çağdaş İslâm hukuku çalışmalarında örfün muteber sayılması için bazı şartların sağlanmış olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunlardan biri, örfün nasslara veya İslâm hukukunun prensiplerine aykırı olmamasıdır.¹⁸ Bununla gerek bir nassla çatışan gerekse nassların ruhu ve diğer şer'î delillere aykırı olan örflerin fikhî hükümlere dayanak teşkil edemeyeceği amaçlanmıştır (Dönmez, 2007, 34/ 90). İkincisi, örfün sonradan ortaya çıkmış olmaması gerekir. Başka bir ifadeyle bir örfün hukukî ihtilafın çözümünde esas alınabilmesi için o olayın meydana gelmesinden önce veya söz konusu işlemlerin kuruluşu esnasında mevcut olması gerekir, aksi halde hükümden sonra ortaya çıkan örf'e itibar edilmez.¹⁹ Bu şartlardan üçüncüsü de örfün hukukî muamelelerin tümünde veya büyük çoğunluğunda uygulanıyor olmasıdır²⁰ ki böyle bir örfün dikkate alınması için toplumda sürekli veya yaygın bir uygulama özelliğini taşıması ve insanlar tarafından biliniyor olması gerekir (Zeydan, 2013, s. 204).²¹

Örf ve âdetin geçerlilik şartlarından dördüncüsü ise sarîh bir şekilde ifade edilmiş irade beyanına aykırılık taşımamasıdır. Bir konuda örf olmakla birlikte akdin tarafları bunun aksini kararlaştırmaları hâlinde örf'e itibar edilmeyerek tarafların ortak iradeleri temel kıstas alınır (Serahsî, 2000, 8/ 302; 9/ 18; Alsan, 1950, s. 54; Zerka, 1998, 2/ 878). Örneğin, piyasada alım satım muamelelerinde âdet, ücretin taksitle ödenmesi olduğu halde taraflar, ücretin peşin ödenmesi konusunda irade beyanında bulunarak anlaşmaları hâlinde tarafların irade beyanı esas alınarak bu husustaki örf ve âdet dikkate alınmaz. Yine gayr-i menkulün tapudaki tescil masrafları örf'e göre müşteriye aittir. Ancak taraflar bu masrafların satıcıya ait olması hususunda anlaşırsa burada örf'e bakılmaz (Zeydan, 2013, s. 204-205). Bu şart Mecelle'de “*Tasrîh mukabelesinde delâlete itibar yoktur*” (md. 13) şeklinde maddeleştirilmiştir ki bu ifade ile tarafların açık irade beyanı söz konusu

¹⁸ “كُلُّ عُرْفٍ وَرَدَ النَّصَّ بِخِلَافِهِ فَهُوَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ” bkz. (Serahsî, 2000, 12/ 348; “وَلَا مَعْنَى لِلْعَادَةِ مَعَ النَّصِّ بِخِلَافِهِ” a. mlf. 14/246; 18/ 176. Aynı anlamı ifade eden benzer lafızlar için bkz. (İbnü'l-Hümâm, tsz., 5/ 15; İbn Nüceym, 1980, s. 94; İbn Abidîn, 1325, 2/ 115; Ebû Sünne, 1947, s. 62; Ebû Zehra, 1994, s. 230).

¹⁹ “إِنَّمَا هُوَ الْمُقَارَنُ السَّابِقُ دُونَ الْمُتَأَخَّرِ ؛ وَلِذَا قَالُوا لَا عِبْرَةَ بِالْعُرْفِ الطَّارِئِ” Bkz. (İbn Nüceym, 1980, s. 101; Suyûtî, 1983, s. 92, 96; Ebû Sünne, 1947, s. 66).

²⁰ “إِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا اطْرَقَتْ أَوْ غَلَبَتْ” Bkz. (İbn Nüceym, 1980, s. 94-95; ayrıca bkz. Serahsî, 2000, 14/ 30; Suyûtî, 1983, s. 95; Ebû Sünne, 1947, s. 56-57).

²¹ Örfün, kaynak değeri olabilmesi için sürekli, yani “örf-i cârî” niteliğinin bulunması gerekir. Bkz. Merğînânî, 1990, 3/ 236).

iken delâlete başvurulmaz. Çünkü İslâm hukuku, tüm konularda ihtilaftan sonra çözümünü değil, ihtilaf çıkmadan önce tedbiri esas almış ve dolayısıyla hukukî ilişkileri, sonradan ihtilaf mevzusu yapacak şeylerden uzak tutmaya çalışmıştır(Karaman, 2013a, 3/92).

İslâm hukuku literatüründe örfle ilgili teorik manadaki açıklamaların daha çok örfün çeşitleri hususunda olduğu söylenebilir. Fakat bu konuda hukuk normu kazanmış olan örf ve âdet ile bu formatı kazanmayanları aynı kategori içinde değerlendirme imkânı bulunmamaktadır(Dönmez, 2007, 34/ 90). Bunun için İslâm hukuk düşüncesinde örf; dinî yönden geçerliliği, yapısı, yayıldığı bölge ve muteberliği bakımından farklı şekilde tasnife tabi tutulmuş ve fasit örf dışındaki örf çeşitleri sahîh örf kapsamına dâhil edilerek değerlendirilmiştir. Muteberliği bakımından örf, sahîh ve fasit olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Sahîh örf, insanların âdet haline getirmesiyle birlikte nasslara aykırı olmayıp muteber maslahatla çatışmayan ve kötülüğe sevk etmeyen örf anlamına gelmektedir(Hallâf, 1970, s. 146; Zeydan, 2013, s. 202; Neşemi, 1984, s. 194). Fasit örf ise insanların âdet haline getirdiği, nasslara aykırı olan veya maslahatı ortadan kaldıran ya da zararı celbeden örftür(İbn Âbidîn, 1325, 2/116; Hallâf,1970, s. 146; Zeydan, 2013, s. 202; Neşemi, 1984, s. 194). İslam öncesi dönem Arapların bazı örf ve âdetleri, İslâm'ın temel ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle ilga edilmiştir(Atar, 1992, s. 89). Örneğin, insanların faizli muameleleri, içki içmeyi ya da kumar oyunlarını âdet haline getirmeleri gibi(İbn Âbidîn, 1325,2/ 116; Zeydan, 2013, s. 202; Neşemi,1984, s. 194).

Yapısı yönüyle de örf, kavli ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre kavli örf, insanların bazı lafızları, lügat anlamı dışında belirli bir mana ifade eder tarzda kullanmayı âdet haline getirmeleridir(Gazzâlî, 1994, 2/8; Ebû Sünne, 1947, s. 19; Zeydan, 2013,s. 201; Neşemi, 1984, s. 194). Dolayısıyla bazı lafız ve terkiplerin belirli bir anlamı ifade etmek üzere sürekli kullanılarak artık mutlak bir şekilde söylenince bir karine veya aklî alâka olmaksızın ilk anda zihinlerde o anlamın canlanır hale gelmesidir(Zerkâ, 1998, 2/875; Dönmez, 2007, 34/ 90). Herhangi bir meslek dalında kullanılan özel terimler, yapısı itibariyle lafzî örftür. Nitekim bu duruma dikkat çeken Malikî hukukçulardan Kârâfî(v. 684/1285) tarafından lafzî örf, “bir örf çevresinin bir lafzı muayyen bir anlamda kullanmasıdır”²² şeklinde tanımlanmaktadır. Örneğin, eskiden “dirhem” kelimesi, aslında belli bir vezin ve kıymetteki basılmış gümüş para manasında olmakla birlikte ülkede tedavülde olan para manasında anlaşılmış ve hukukî işlemler buna göre yürütülmüştür(Ebû Sünne, 1947, s. 18; Zerkâ, 1998, 2/ 875; Karaman, 1988, 1/ 369; Dönmez, 2007, 34/90). Yine lügavî manasıyla yerde yürüyüp giden her canlı için kullanılan “dâbbe” lafzının dört ayaklı hayvanlar manasında kullanılması da bu çeşit örf olarak kabul edilir(Gazzâlî, 1994, 2/ 5, 8, 132; Zeydan,2013, s. 201). Usûlcülerin çoğunluğu, nassın gelişi esnasında Araplar arasında mevcut olan lafzî örfün geçerliliği hususunda ittifak etmelerine rağmen bazı İslâm hukukçuları lafzın delalet ettiği mananın esas alınması gerektiğini söylemişlerdir(Kârâfî, 1998, 1/312; Suyûtî, 1983, s. 93; İbn Nüceym, 1980, 97; Ebû Sünne,1947, s. 122-123).

İnsanların sürekli olarak yaptığı fiiller anlamına gelen amelî örf ise(İbn Âbidîn, 1325, 2/ 116; Ebû Sünne,1947, s. 19; Zeydan, 2013, s. 201), günlük hayata dair hususlarda veya fikhî sonuçları olan konularda insanların belirli şekilde davranmayı âdet haline getirmiş olmalarıdır(Zerkâ,1998, 2/876; Ebû Sünne, 1947, s. 19). Başka bir ifade ile uygulama örfü anlamına gelen amelî örf, toplumun muayyen bir davranış biçimini âdet haline getirmesidir (Neşemi, 1984, s. 194). Örneğin, bir bölgede belirli türde hayvan eti yemenin, ziraî faaliyette belirli aletleri kullanmanın âdet haline gelmesi(Zerkâ,1998, 2/ 877), insanların birçok şeyi irade beyanı olmaksızın sadece teslim-tesellüm tarzında alıp satmayı âdet haline getirmeleri(Hallâf, 1970, s. 145; Zeydan, 2013, s. 201), kira sözleşmesinde henüz faydalanma gerçekleşmeden ücretin peşin alınması ve satıcının alınan malı

²² “أن العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين” (Kârâfî, 1998, 1/312, 315).

müşterinin evine getirerek teslimatı yapması gibi(Neşemi,1984, s. 194) âdet haline gelen fiiller, bu çeşit örfün kapsamına dâhil edilmektedir(Şa’ban, 2013, s.195).

Hem kavli hem de amelî örf, genellik ve yerellik ekseninde umumî ve hususî olmak üzere iki kısım hâlinde ele alınmaktadır(İbn Âbidîn,1325, 2/ 116). İslam hukuku literatüründe örf-i âmm diye tabir edilen umumî örf, Müslüman ülkelerin tümünde veya çoğunluğunda insanlar arasında bir lâfzın veya davranışın âdet haline getirilmesidir ki(Zerkâ, 1998, 2/877-878; Neşemi, 1984, s. 194) bu tür örf, genel hükümlere dayanak olabilir(Dönmez, 2007,34/ 90). Örneğin, eski zamanlardan beri insanların ihtiyaç duyması münasebetiyle istisna akdinin, kullanılacak su ve kalınacak süre belirlenmeksizin hamamlarda yıkanmanın âdet haline gelmesi(İbn Âbidîn, 1325, 2/ 116; s. 194; Ebû Sünne, 1947, 19; Neşemi, 1984). Örf-i hâss şeklinde ifade edilen hususî örf ise belirli bir ülkede veya bölgede ya da belirli bir çevrede bir lâfzın veya davranışın insanlar tarafından özel bir manada kullanılmasının âdet halini almasıdır(Zerkâ, 1998, 2/ 878; Neşemi, 1984, s. 194; Şa’ban, 2013, s.196). Günümüzde insanların ihtiyaçları çerçevesinde birçok çeşidi bulunan bu örfün kapsamına ticarî alanda tüccarların kullanmayı teamül haline getirdiği uygulamaları veya daha genel anlamda çeşitli meslek dallarında kullanılan özel terimleri de dâhil etmek mümkündür. Ancak şu da bir gerçektir ki bu tür örf, hukukî konulara etki etmesi bağlamında kullanıldığı çevre veya meslekî alanla sınırlı kalmaktadır(Zeydan, 2013, s. 205). Örneğin hukukçuların fesih kavramını sözleşmeyi geçersiz kılmak için kullanması, tüccarların mal verdikleri kişilerle borç ilişkilerinde şahit getirmeye gerek duymaksızın özel ticarî defterleri ispat vasıtası olarak kabul etmeleri(Şa’ban, 2013, s. 196, 365) ve satın alınan eşyanın ambalajlanarak müşteriye teslim edilmesi gibi(Şener, 1987, s. 112).

V. Örf ve Âdetin Borçlar Hukuku hükümlerine etkisi

Toplumsal hayatın ihtiyaçlarından doğan ve insanlar arasında daha yakın ilişkiler kurulmasına etki eden örf ve âdetin meşruiyetinin tanınması insanlara kolaylık temini ve sıkıntının giderilmesi kabilinden olması(Zeydan, 2013, s. 203) münasebetiyle Hanefî hukukçular tarafından tüm hukukî alanlarda nassın bulunmadığı yerlerde hüküm verilirken dikkate alındığı görülmektedir(Kâsânî,1997, 5/34;Merğînânî, 1990,3/ 262; s. 145; Bilmen, 1992, 1/17).²³ Şimdi bu hususta Borçlar Hukuku alanında detaya inmeden bazı örnekler üzerinde durarak bir perspektif ortaya koymaya çalışacağız.

A. Akdin kuruluş aşaması

Hukukî muamelelerin asıl unsurlarından birini, karşılıklı rızanın dışı vurumu sayılan icâb ve kabul, başka bir ifade ile irade beyanı oluşturmaktadır(Karaman, 214, II, 54; Acar, 1999, s. 79). İslâm hukukunda akdin icrası için bir tarafın icâbı ve diğer tarafın da kabulü gerekir ve akit kurulurken tarafların karşılıklı olarak irade beyanlarında geçmiş zaman sıygasının kullanılması esastır(Kâsânî,1997, 4/318; Merğînânî,1990, 3/ 24). Çünkü bu sıygayla tereddüt, düşünme, danışma ve pazarlık devreleri aşılarak kesin karar aşamasına gelinmiş olur ki bu da iradenin en açık ifadesidir(Karaman, 2014, 2/ 68). Bunun yanı sıra İrade beyanında kullanılan lafızlar, lügat ve örf manasıyla değerlendirilir. Nitekim meşhur Hanefî fakihlerden Kâsânî(v. 587/1191) bu konu ile ilgili olarak “Bu sıyganın asıl lügat manası geçmiş zaman olmasına rağmen lügat bilginlerinin kullanımında ve hukukî örfte, ıstılah anlamında kullanıldığı şekilde şimdiki zaman manasını içerecek şekilde ‘icâb’ kullanılmıştır. Bununla örfî kullanımın, lügat anlamındaki kullanıma hâkim olduğu” şeklinde değerlendirmede bulunmuştur. Bununla birlikte şimdiki zaman, geniş zaman, emir, soru ve gelecek zaman sıygaları ise hem şimdiki duruma, hem de gelecek zamana delalet etmeleri münasebetiyle bu sıygalarla akdin meydana geldiğini söyleyebilmek için ‘iç irade’ diye tabir edilen niyete ve karinelere bakılır(Kâsânî,1997,4/ 318; Karaman, 2014, 2/ 68).

²³ Malikîler’e göre de nass bulunmayan yerde örf bir delildir(Ebû Zehra, 1994, s. 230).

Türk Borçlar Kanunu'na göre de akdin esas rüknü, tarafların iradelerini karşılıklı ve birbirine uygun olarak açıklamalarıyla kurulur(Türk Borçlar Kanunu, md. 1) ki bu rıza beyanı hususu, icâb ve kabulü ifade etmektedir. İcâb ve kabul genellikle aldım sattım gibi geçmişe veya alıyorum ve satıyorum gibi şimdiki zamana taalluk eden lafızlarla kurulurken, geleceğe veya emir sıygası ile alım-satım gerçekleşmez. Alishveriş işleminde rükün olan icâb ve kabul, beldenin örf ve âdetlerine göre satışta kullanılagelmekte olan lafızlarla da meydana gelir ki bununla pazarlık kesilerek halkın ticarî münasebetlerde kullandığı örf ve âdete dayalı lafızlar esas alınır(Ergüney, 1973, s. 192). Görüldüğü gibi hem İslâm hukuku hem de Türk Borçlar Hukuku'nda akdin genel hükümlerinde bir akdin kuruluşu aşamasında icâb ve kabulde kullanılan lafızlarda örf ve âdet belirleyici olmaktadır.

B. Muhayyerlikler

İslam hukuku literatüründe sözleşme yapılırken sözleşmenin taraflarına veya taraflardan birine ya da bir üçüncü kişiye belirli bir süre için sözleşmeyi feshedebilme yetkisinin tanınmasına şart muhayyerliği denilmektedir(Merğînânî,1990, 3/31;Şa'ban, 2013,s.184).²⁴ Aslında mübadeleye dayalı akitlerde asıl olan, yapıldığı andan itibaren bağlayıcı ve geçerli olmasıdır. Bununla birlikte muhayyerlik şartı ise bu bağlayıcılığı ihlâl eden bir husustur(Serahsî,2000, 13/74). Şart muhayyerliğine cevaz veren İslam hukukçularının çoğunluğu, görüşlerini Hz. Peygamber'in Hıbbân b. Munkız'a hitaben söylediği şu söze dayandırmışlardır: “*Alishveriş yaptığında de ki: aldatmaca yok! Ve benim üç gün muhayyerlik hakkım olacak*” (Buhârî,1422, *Buyu'*,48; Dârekutnî, 1966, *Buyu'*,no:216). Hanefti hukukçular, şart muhayyerliğinin süresinin hadiste zikredildiği gibi üç günden fazla olamayacağını söylerken tarafların düşünüp taşınmaya ve danışmaya ihtiyaçları dolayısıyla mutat olarak bu kadar sürenin yeterli olduğunu ileri sürmüşlerdir(Serahsî,2000, 13/31, 77; Kâsânî,1997, 4/544)²⁵. İmam Malik ise konu ve ihtiyaca göre bu sürenin belirleneceğini ifade etmiştir. Örneğin, mal, elbise gibi şeylerin iki günlük bir süre yeterli iken, ev ve benzeri şeylerde ancak bir aylık sürenin yeterli olabileceğini söylemiştir(İbn Rüşd,2013, s. 655). Bu konuda Ebu Hanife ve İmam Malik'in insanların şart muhayyerliğine olan ihtiyacı dolayısıyla hüküm vermelerinde aslında bu yönde oluşan örf ve âdeti göz önünde bulundurdıkları anlaşılmaktadır.

Görme muhayyerliği konusunda ise Hanefti mezhebi dışındakiler, bu muhayyerliği ya hiç tanımamışlar ya da dar sınırlar içinde kabul etmişlerdir. Bu muhayyerliği en geniş ve açık bir şekilde benimseyen Haneftilerdir(Karaman, 2013(a), 3/126). Hanefti mezhebinin görüşünü kanunlaştıran Mecelle'de görme muhayyerliği şu şekilde kanunlaştırılmıştır: “*Bir kimse bir malı görmeden satın alırsa görünceye kadar muhayyerdur. Görünce isterse fesheder, isterse kabul eder(md. 320)*. Bu durumda satışı yapılan şeylerin taneleri arasında ölçülen ve tartılan mallarda olduğu gibi fark bulunmaması hâlinde satım konusu olan şeyin bir örneğini göstermek, satış için yeterli kabul edilmiş ve bu eylem, görme muhayyerliğini düşüren bir işlem olarak görülmüştür. Ancak gösterilen numune ile satılacak olan şey arasında değer farkı bulunuyorsa müşteriye bu malı alıp almama hususunda muhayyerlik hakkı tanınmıştır (Merğînânî,1990, 3/36-37). Bunun yanı sıra satılacak olan şeylerin havuç, şalgam, soğan, sarımsak ve turp gibi sebzelerden oluşması hâlinde bunlar arasında değer farkı bulunmadığı için birer numune göstererek satış yapılabilir. Satılan şey, müşteri tarafından beğenildiği takdirde satışa konu olan şey, eğer soğan gibi ölçükle veya havuç, sarımsak gibi tartıyla satılan mallardan ise Ebu Hanife'ye göre muhayyerlik hakkı bulunmaktadır. Bununla birlikte Ebû Yûsuf(v.182/798) ve İmam Muhammed(v. 189/805) ise insanlar arasında bu yönde bir teamül oluştuğu için muhayyerliğin geçerli olmayacağını söylemişlerdir(Mevsîlî,1991, 2/17). Günümüz

²⁴Ayrıca bkz. “Belli bir müddet içinde tarafların veya taraflardan birinin akdi kabul yahut feshetme hususunda muhayyer olması durumunda şart muhayyerliği gerçekleşmiş olur”(Mecelle, md. 300).

²⁵ Bu konuda Şafiîler de Ebû Hanife ve İmam Züfer ile aynı görüştedirler(İbn Rüşd, 2013, s. 655; ayrıca İmam Şafiî'nin görüşü için bkz.(Şirbînî, 1997, 2/55).

örfüne baktığımızda soğanın ve havucun tartı ile sarımsağın ise hem tartı hem de demet hâlinde satışı yapılmaktadır.

Bunun dışında Hanefî mezhebinde yerleşik hükme göre bir ev satın alındığında evin dışını veya bazı odalarını görme, alıcıya tanınan görme muhayyerliğini düşürmesine rağmen sonraki dönemlerde evlerin farklı tarzda yapılması âdet haline geldiği için Hanefî hukukçulardan İmam Züfer, ev satın alırken tüm odalarının görülmesini gerekli görmüştür. Buna göre ev satın alındığında tüm odalarının görülmesiyle ancak muhayyerlik düşer. Aksi halde müşteri, muhayyerlik hakkını kullanabilir(Merğînânî,1990, 3/37). Günümüzde bu yönde oluşan teamül de ise insanların yaşam standartları ve farklı talepleri çerçevesinde birbirinden farklı evlerin yapıldığı görülmektedir. Buna göre bir kişi, görmeden ev veya herhangi bir şey satın alırken vasıflarının belirtilmesi ve alınan şeyin tüm yönleriyle incelenmesi gerekir. Buna rağmen aykırı bir işlem olduğunda müşterinin muhayyerlik hakkı işlevsellik kazanır.

Bir başka konu ise mezheplerin yaklaşımı açısından önemli bir fark bulunmadığı ayıp muhayyerliği diye ifade edilen bir malın kusurlu çıkması muhayyerliğidir(Karaman, 2013(a), 3/127). Bu durumda alıcı, satış konusu malda kusurdan haberdar olduğunda isterse malı tam fiyatına kabul eder, isterse iade edebilir. İnsanlar arasındaki örf'e göre müşteri aldığı malın kusursuz olmasını isteyerek o malı alıp faydalanmak istemesi doğal hakkı olması yanında âdet'e göre bey' akdinde mal ve bedelin kusursuz olması gerekir ki taraflar arasında mal-bedel değişiminde eşitlik sağlanmış olsun(Kâsânî,1997, 4/543). Burada belirtilen kusurdan maksat, satıcının yanında iken mevcut olan ve alıcının satış esnasında ve teslim alırken haberdar olmadığı kusurdur(Serahsî,2000, 13/63, 94, 138; Merğînânî,1990, III, 40).Aksi halde bu nitelikteki mala rıza gösterilmiş sayılır. Zaten tüccarların arasında oluşan örf'e göre, malın kıymetini düşüren her şey kusur kapsamında değerlendirilir(Merğînânî,1990, III, 40). Bu bakımdan günümüzde de bir malın ilgili olduğu sahadaki örf ekseninde kusurlu sayılıp sayılmamasına karar verilmekte ve bu konuda örf ve âdet belirleyici olmaktadır.

C. Mevcut olmayan şeyin satışı ve satış konusu olan şeyin belirsizliği

İslâm hukukunda prensip olarak akit yapıldığı sırada الْمَعْقُودُ عَلَيْهِ diye tabir edilen akdin konusunun mevcut olması şarttır. Akdin yapıldığı esnada üzerinde akit yapılan şeyin mevcut olmaması ve gelecekte de var olması muhtemel olduğu durumlarda, hatta ileride mevcudiyeti kesin olsa bile akit hükümsüzdür(Kâsânî, 1997, 4/ 326; Mevsilî, 1991, 2/ 4; Karaman, 2014, 2/ 156). İslâm hukukunun bu konudaki yaklaşımının temelinde görmeme ve bilmeme sebebiyle meydana gelebilecek aldanmaları ve bunun sebep olacağı ihtilafı önleme düşüncesi bulunmaktadır(İbn Kayyim,1991, 1/301; Karaman, 2014, 2/ 156). Bununla İslâm hukuku, ihtilaf çıkmadan önce tedbiri esas alarak hukukî ilişkileri, sonradan ihtilaf konusu olabilecek olan şeylerden uzak tutmaya çalışmıştır(Karaman, 2013a, 3/ 92). Türk Borçlar Kanunu'nda da “*Satış sözleşmesi, satıcının, satılan zilyetlik ve mülkiyetini alıcıya devretme, alıcının ise buna karşılık bir bedel ödeme borcunu üstlendiği sözleşmedir şeklinde tanımlanmış ve devamında sözleşme ile aksi kararlaştırılmadıkça veya aksine âdet bulunmadıkça, satıcı ve alıcı borçlarını aynı anda ifa etmekle yükümlüdür*”(md. 207) ibaresi yer almaktadır.

İslâm hukukçuları, satış esnasında üzerinde akit yapılan şeyin mevcut olmamasını butlân sebebi saymakla beraber, ihtiyaçtan kaynaklanan ve bu nedenle insanların örf ve âdet haline getirdiği uygulamaları dikkate alarak bazı istisnalar benimsemişlerdir. Genel kurala aykırı olmakla beraber insanlar arası ilişkilerde ihtiyaçtan kaynaklanan ve dolayısıyla bu yönde oluşan örf ve âdeti göz önünde bulundurarak cevaz verilen akitlerden biri selem akdidir(Merğînânî, 1990, 3/ 78; İbn Kudâme, 1997, 4/384; Mevsilî, 1991, 2/34). Selem ile selef, aynı akdin adı olarak kaynaklarda yer almasına rağmen(Kâsânî,1997,4/ 430; İbn Kudâme, 1997, 6/ 384; Nevevî, 1991, 4/3) ‘selem’ isminin

daha çok Hicaz'da, 'selef' teriminin ise Irak'ta yaygınlık kazandığı bilinmektedir (Şirbînî, 1997, 2/ 134; Çeker, 2014, s. 129). Şaffî hukukçulardan Mâverîdî (v. 450/1058), selem-selef ayırımı hususunda şu yorumu yapmıştır: "Semen akit meclisinde acilen teslim edildiği için söz konusu akde selem; semen maldan önce teslim edildiği için de selef denmiştir" (Şirbînî, 1997, 2/ 134; Çeker, 2014, s. 129). Buna göre selem, akit esnasında mevcut olmayan bir malı, peşin bedel ile belli bir zaman içinde vücuda gelince müşteriye teslim etmek şartıyla satmak anlamına gelir (İbn Kudâme, 1997, 4/ 384; Nevevî, 1991, 4/3; Mevsilî, 1991, 2/ 33; Karaman, 2014, 2/ 160).

Mecelle'de "*müecceli muaccele satmak yani peşin para ile veresiye mal almaktır*" (md. 123) diye tanımlanmıştır. Peşin para veya peşin verilmek şartıyla kıyemî veya mislî bir mal ile veresiye mal satın almak anlamına gelen selem akdi (Ergüney, 1973, s. 399-400), alım-satım akdi gibi icâb ve kabul ile geçerlilik kazanır ve şartları mevcut olduğunda sahih olur (Mevsilî, 1991, 2/ 3,4, 34.). Selem akdi, temelde bir akit çeşidi olması münasebetiyle hem akdin umumî hüküm ve kaidelerine hem de kendi ismine özgü hükümlere ve kurallara tabidir (Mevsilî, 1991, 2/3, 4, 34; Mecelle, md. 380-387; Karaman, 2013a, 3/ 43). Bu itibarla alım-satım akdinde 'satılan malın mevcut olması' şartı bulunduğu halde selem akdinde henüz sözleşmeye konu olan şeyin mevcudiyeti söz konusu değildir (Mevsilî, 1991, 2/ 34; İbn Kayyim, 1991, 1/ 301). Böyle bir durum akdin genel hüküm ve kurallarına aykırı olması münasebetiyle yapılan akdin geçersiz sayılmasını gerektirir. Nitekim bir gün Hakîm b. Hızâm Hz. Peygamber'e gelerek bir kişinin kendisinden sahip olmadığı bir şeyin satışı yönünde talepte bulunduğunu, buna göre çarşıda olan bir şeyi ona satıp satamayacağını sorması üzerine Hz. Peygamber, "*Sahip olmadığın bir şeyi satma*"²⁶ diyerek böyle bir satışı yasaklamıştır. Bununla birlikte sosyal hayatta insanların ihtiyacından kaynaklanan ve öteden beri örf ve âdet çerçevesinde uygulanan bir muamele olduğu için alım-satım konusundaki genel kurallara aykırı olmasına rağmen bu akdin uygulamasına cevaz verilmiştir (İbn Kayyim, 1991, 1/ 301; Zeydan, 2013, s. 203; Ergüney, 1973, s.400).

Abdullah b. Abbas'ın rivayetine göre Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde Medineli halkın hurmayı iki veya üç yıllık vadede teslim etmek ve bedelini peşin olarak almak üzere selem muamelesi yaptıklarını gördüğünde "*مَنْ أَسْلَفَ فَلْيَسْلَفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ (selem yoluyla satış yapan, bunu belirli ölçüye, belirli tartıya göre ve belli bir süre tayin ederek yapsın)*"²⁷ şeklinde İslâm öncesi dönemden itibaren uygulanagelen örf ve âdete dayalı bu muameleyi belirli kayıt ve şartlar altında - tabiri yerinde ise bu uygulamaya İslâmî format atarak- tashih etmiş ve bu akdin devam etmesine engel olmamıştır. Bununla mevcut olmayan bir malın satışından ibaret olan selem akdi, sosyal hayatta kendisine duyulan ihtiyaç münasebetiyle 'mevcut olmayan bir şeyin satılamayacağı' prensibinden istisna edilerek ve bir takım kayıt ve şartlara bağlanarak caiz kılınmıştır (Kâsânî, 1997, 4/ 430-431; Merğînânî, 1990, 3/ 78 vd.; Karaman, 2014, 2/ 160).

Bu akdin cevazı için ileri sürülen şartlar dikkatle incelendiğinde bu akdi, 'akit sırasında mevcut olmayan, ancak ileride hâsıl olacağı kesin olan bir şeyin satışı' kategorisine sokmak doğru değildir. Dolayısıyla akdin geçerliliği için öne sürülen şartlar, ona özel bir nitelik kazandırmıştır (Nevevî, 1991, 4/ 3; Karaman, 2014, 2/ 160). Bu akdin hangi tür mallarda caiz olup olmadığı ile ilgili örf ve âdetin rolü noktasında ise şu örnek verilebilir. Büyük balıkların sürekli bulundukları bir yörede selem yoluyla satış yapılıyorsa bunların satışı sayı ile değil tartı ile olması

²⁶ Bkz. "لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ" Ebû Dâvûd, 1997, *Buyû'*, 70; Tirmizî, tsz., *Buyû'*, 19; Ayrıca farklı lafızlarla ifade için bkz. Nesâî, 1991, *Buyû'*, 61; İbn Mâce, tsz., *Ticârât*, 60.

²⁷ Buhârî, 1422, *Selem*, 2; ayrıca "yiyecek ve meyve konusunda selef başlığında" yer verdiği bu hadis için bkz. Tirmizî, tsz., *Buyû'*, 70; Aynı hadisin farklı lafızlarla rivayeti için bkz. "مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ" Buhârî, 1422, *Selem*, 2; Ebu Dâvûd'un "selef akdi ile ilgili başlıkta" yer verdiği bu hadis, (فِي ثَمَرٍ) ilavesiyle "مَنْ أَسْلَفَ فِي ثَمَرٍ فَلْيَسْلَفْ" Bkz. Ebû Dâvûd, 1997, *Buyû'*, 57. Ayrıca Nesâî de "meyveler konusunda selef başlığı" altında (سَلَفًا) ilavesiyle "مَنْ أَسْلَفَ سَلَفًا فَلْيَسْلَفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ" Bkz. Nesâî, 1991, *Buyû'*, 64. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, 1997, 6/384).

hâlinde caizdir(Merğînânî, 1990, 3/80) Bu hüküm, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından örfe dayandırılmıştır ki Ebû Hanife'den gelen iki rivayetten tercih edileni de bu yöndedir. Çünkü âdete göre burada etin yağlı veya dolgun olmasına itibar edilmez(Mevsîlî, 1991, 2/ 37).

Örf ve âdete dayalı olarak günümüze kadar gelen bir akit çeşidi olan selem akdi konusunda Türk Borçlar Hukuku'nda ise satış sözleşmesinin²⁸ mahiyeti itibarıyla bir ayırım yapılmayıp menkul ve gayrimenkul şeklinde bir ayırıma gidilmiştir. Satış sözleşmesinin genel hükümlerinin ele alındığı bölümde şu hükümler yer almaktadır: “*sözleşme ile aksi kararlaştırılmadıkça veya aksine bir âdet bulunmadıkça, satıcı ve alıcı borçlarını aynı anda ifa etmekle yükümlüdürler*”(md. 207) denilmiş ve menkul bir malın satışı faslında ise “*Alıcı satış sözleşmesinde kararlaştırılmış olduğu biçimde satış bedelini ödemek ve kendisine sunulan satılanı devralmakla yükümlüdür. Aksine yerel âdet veya anlaşma yoksa, satılanın hemen devralınması gereklidir*”(md. 232). Bu hükümlerden anlaşıldığına göre, bedel peşin ödenerek veresiye mal almak anlamındaki selem akdi, sözleşmelerin şeklinin nasıl olması gerektiğinin ele alındığı 12. Maddesinde de “*Sözleşmelerin geçerliliği, kanunda aksi öngörülmedikçe, hiçbir şarta bağlı değildir*” kaidesinin delâletiyle örf ve âdete binaen cevaz verilen akitlerden sayılmıştır(Ergüney,1973, s. 400). Çünkü insanların öteden beri alışkanlık haline getirdikleri örf ve âdeti, hükümlerde dikkate almak onlara kolaylık sağlamak anlamına gelir. Aksi takdirde insanlar meşakkat ve sıkıntıyla karşı karşıya bırakılır ki bu durum, hukukun vaz’ edilme gerekçesine de aykırılık teşkil eder.

Mevcut olmayan bir şeyin satışı mahiyetindeki diğer bir akit çeşidi de istisnâ akdidir(Mevsîlî,1991, 2/ 38; Karaman, 2014, 2/ 162) Bir kişinin bir sanatkârla belirli bir bedel karşılığında-malın nevi, miktarı ve vasfının açıkça ortaya konulması gibi belirli şartlar çerçevesinde-kendisi için bir şey yapması ile ilgili sözleşme(Kâsânî, 1997, 4/ 93-96; Şaban, 2013, s. 185; Karaman, 2014, 2/ 162) olan İstisnâ akdi²⁹, aslında bir akit çeşidi olması münasebetiyle hem akitlerin genel hükümlerine hem de kendi ismine özgü hükümlere ve kurallara tabidir(Mevsîlî, 1991, 2/ 3,4, 38; Karaman, 2013a, 3/ 43). İstisnâ akdinin selem akdiyle benzer ve farklı yönleri bulunmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki selemde satılan şey, zimmete taalluk eden bir borçtur. Dolayısıyla ölçü, tartı, sayı vb. ile belirlenen ve emsali piyasada bulunan bir şeydir. İstisnâ’da ise satılan şey, zimmette borç değil, bizzat maldır, yani sipariş edilen bir elbise, halı, ayakkabı gibi muayyen bir maldır ve bu mal, akit esnasında mevcut olmayıp imal edilecek olduğu halde akit geçerli sayılmakta, imalatçı onu borçlanmaktadır(Karaman, 2014, 2/ 162) İstisnâ akdi, imalatçının işi üzerinde değil, yapacağı mal üzerinde olduğu için, başka bir tabirle akdin konusu iş değil, mal olduğu için burada imalatçı, müşterek işçi anlamındaki ‘ecr-i müşterek’den ayrılmaktadır(Kâsânî, 1997, 4/ 93; Karaman, 2014, 2/ 162).

Mecelle hükümlerine göre³⁰ bir kişi, sanatkârla belirli bir bedel mukabilinde bir şey yapmasını teklif edip onun da kabulü ile istisnâ akdi mün’akid olur. Örneğin, bir kişi, ayakkabı yaptırmak üzere ayakkabıcıya ayağının ölçüsünü verip, vasıflarını ve ücretini belirleyerek kendisine bir ayakkabı yapmasını sipariş etmesi gibi teamül haline gelmiş uygulamalarda “*nâssın istimali bir hüccettir ki ânınla amel vâcib olur*”(md. 37) külli kaidesi çerçevesinde istisnâ akdi sahih olur.³¹ Ancak teamül cari olmayan şeyler hakkındaki istisna akdinde zaman tayin edilmiş ise Ebû Hanife’ye göre selem hükümleri câri olur. Çünkü zaman, selemin özelliğidir(Mevsîlî,1991,

²⁸ Satış sözleşmesi, satıcının, satılanın zilyetlik ve mülkiyetini alıcıya devretme, alıcının ise buna karşılık bir bedel ödeme borcunu üstlendiği sözleşmedir(Türk Borçlar Kanunu, md.207).

²⁹ Eser sözleşmesi: yüklenicinin bir eser meydana getirmeyi, iş sahibinin de bunun karşılığında bir bedel ödemeyi üstlendiği sözleşmedir. Bkz. Türk Borçlar Kanunu, md. 470.

³⁰ Mecelle’de istisnâ akdi, akdin bir nevi olarak kitâbu’l buyû’un bir bölümünü teşkil etmekte ve bu kapsamda “*İstisnâ, bir şeyi yapmak üzere ehl-i sanat ile akd-i mukavele etmektir*” şeklinde tanımlanmıştır (md. 124).

³¹ Mecelle, md. 388-389. Bu konuda ayrıca bkz. (Mevsîlî, 1991, 2/39).

2/39;Karaman,2013(a), 3/283). Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise süre belirlenmemesiyle selem, istisnâ olmadığı gibi sürenin belirlenmesi hâlinde de istisnâ, seleme dönüşmez. Kaldı ki istisnâ akdinde süre tayini bir an önce yapılmasını temin içindir(Mevsîlî, 1991, 2/39; Karaman, 2014, 2/162). Bu farklı yaklaşımlarda Ebû Hanîfe'nin görüşü Mecelle'de esas alınmıştır.³² İnsanların teamül haline getirdiği hususlarda süre tayini belirlenip belirlenmemesi istisnâ akdinin seleme dönüşmesine engel teşkil ederken, teamül haline gelmeyen hususlarda süre belirlenmemişse istisnâ, seleme dönüşmektedir. Bu durum da teamülün istisna akdi hükümlere etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Akitler konusunda temel prensip, akit yapıldığı sırada üzerinde akit yapılan şeyin mevcut olmaması, akdin hükümsüz olmasını gerektirir(Kâsânî, 1997, 4/ 326; Mevsîlî, 1991, 2/ 4; Zeydan, 2013, s. 204; Karaman, 2014, 2/156). Buna göre istisnâ akdinin bir akit çeşidi olması münasebetiyle akdin genel hükümlerine ve kurallarına uyması gerekmektedir. Oysaki söz konusu bu akit, mevcut olmayan bir şeyin satışı mahiyetinde olduğu için geçersiz sayılması gerekir. Ancak eski dönemlerden itibaren insanlar, bu muameleyi örf ve âdet haline getirmişlerdir. Bu uygulamayı gördükleri ve bildikleri halde içtihad ehlinde hiç kimse, aykırı bir beyanda bulunmadığı için bu konuda icmâ' meydana gelmiştir. Burada halkın ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan ve dolayısıyla örf ve âdet haline gelmiş uygulama dikkate alınarak istisnâ akdinin geçersiz sayılmasını gerektiren genel kuraldan vazgeçilmiştir(Serahsî,2000,12/242;Kâsânî,1997,4/94,444; Mevsîlî,1991, 2/ 38; Şâkir el-Hanbelî, 1948, s. 30; Ebû Sünne, 1947, s. 33; Zerka, 1998, 2/878; Zeydan, 2013, s.204). Hanbelî hukukçulardan İbn Kayyim(v.751/1350) ve benzeri fıkıh usûlcülerinin incelemeleri göstermiştir ki olmayanın satışı ile ilgili yasaklayıcı nasslar, akde konu olan şeyin yokluğundan ziyade aldanma ihtimaline bağlıdır. Dolayısıyla aldanma ihtimali çoğaldıkça mevcudun bile satışı yasaklanırken, aldanma ihtimali azaldıkça mevcut olmayanın satışı caiz olabilmektedir(İbn Kayyim,1991, 1/ 301; Karaman, 2014, 2/ 163).

Bu akit, halkın ihtiyaç ve teamülüne bağlı olarak istisnâna dayandığı için sipariş yoluyla yaptırılması halkın âdeti olan mevzularda caiz görülmüş, âdet ve teamüle uymayan konularda ise caiz görülmemiştir(Kâsânî, 1997, 4/ 94, 444; Karaman, 2014, 2, 162) Örneğin, belli bir bedel ya da ücret karşılığı bir elbise dikmesi için terziyle veya bir masa yapması için marangozla yapılan anlaşma (Şâkir el- Hanbelî,1970, s. 30), arsa sahibinin arsası üzerine bina yapmak üzere bir müteahhitte veya bir kişinin otomobili için yedek parça yaptırmak üzere atölye sahibi ile yaptığı anlaşmalar, teamül haline gelmiş sipariş akdi kapsamında değerlendirilir(Ergüney, 1973, s. 239).

İstisna akdinin uygulaması esnasında ihtilaf çıktığında da örfün belirleyici olmaktadır. Buna göre, bir kişinin elbise diktirmek üzere anlaştığı bir terzinin, elbise dikildikten sonra elbisenin ücretsiz dikilip dikilmediği hususunda bir anlaşmazlık çıkması hâlinde Ebû Hanîfe'ye göre terzilik bu elbiseyi diken kişinin mesleği olması hâlinde örf'e itibar edilerek terziye ecr-i misil esas alınarak ücret ödenmesi gerekir. Ancak bu sanatkâr, mesleği terzilik olmadığı halde bu elbiseyi dikmişse tabii ki ücreti hak etmez ve bu yaptığı işi de bağış için yapmış sayılır(Mevsîlî, 1991, 2/ 61). Ebû Yûsuf, bu durum karşısında daha önce taraflar arasında benzer bir muamele olmuşsa âdet gereği ücrete hak kazanır, aksi takdirde ücreti hak etmez görüşündedir. İmam Muhammed ise bu kişi, söz konusu mesleği ifa etmek için bir dükkân açtığında ücreti hak ederken, aksi durumda ücreti hak etmediğini söylemiştir. Çünkü bir kişinin terzilik faaliyetini icra etmek üzere bir dükkân açması, örf'e göre kazanç sağlamak amacına yönelik olduğu için ücret talebi yerine getirilir(Merğînânî, 1990, 3/ 273; Mevsîlî, 1991, 2/ 61). Çünkü "*örfe uygun olan şey şart kılınmış gibidir*"(Serahsî, 2000, 23/ 65; Mevsîlî, 1991, 2/ 61; Mecelle, md.45)şeklinde ifade edilen kaide bunu gerekli kılmaktadır. Bu hususta örf göz önünde bulundurarak taraflar arasındaki anlaşmazlığı daha makul çerçevede

³² Bkz. Mecelle, md. 389.

çözebilme mahiyeti arz eden ve sosyal hayattaki mesleği saygınlığa dikkat çeken görüşün İmam Muhammed'in görüşü olduğu ortaya çıkmaktadır.

Klasik fıkıh doktrininde istisnâ' akdi için belirlenen şartlar ve kurallar, bir meslek adamı veya bir sanatkâr tarafından imal edilen eşya boyutunda düşünülerek ve o dönemin üretim imkânları ve araçlarından örnekler verilerek tespit edilmiştir.³³ Dolayısıyla klasik dönem İslâm hukukçularının, istisnâ' akdi için öne sürdükleri şartları da bu bakış açısıyla belirlemiş olduklarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Günümüzde istisnâ' akitlerinde ise ısmarlanan şeyin mahiyeti değişmiş, iş hacmi geçmiş dönemlerle kıyaslanamayacak boyutta oldukça gelişmiş ve âdeti her türlü taahhüt işleri istisnâ' kapsamına dâhil olmuştur (Aktan, 2001, 23/ 395). Bu nedenle eser sözleşmesi ile ilgili Türk Borçlar Kanunu 471. maddede “*Yüklenici, üstlendiği edimleri iş sahibinin haklı menfaatlerini gözetenerek, sadakat ve özenle ifa etmek zorundadır*” hükmü getirilmiş ve “*...aksine âdet ve anlaşma olmadıkça yüklenici, eserin meydana getirilmesi için kullanılacak olan araç ve gereçleri kendisi sağlamak zorundadır*” denilerek sanatkârın sorumluluğuna yer verilerek taraflar arasında ihtilaf çıkmadan önce çözüm esas alınmış ve diğer akitlerde olduğu gibi istisna akdinde de hüküm verilirken örf ve âdetin göz önünde bulundurulacağı belirtilmiştir.

Sözleşme esnasında mevcut olmayan bir şeyin satışı konusunda diğer bir mesele de henüz olgunlaşmayan meyve ve sebzenin satışidir. Akitler konusundaki genel kurala göre satılan şeyin sözleşme sırasında mevcut ve teslim edilebilir olması, satışın sahih olmasının şartlarından olduğu için kıyasa yani genel kurala aykırı olmakla birlikte böyle bir âdet, sahih kabul edilmiştir (Kâsânî, 1997, 4/ 326; Şâkir el- Hanbeli, 1948, s. 30). Bu konuda genel kural, Hz. Peygamber'in “*Meyveleri olgunlaşmadıkça satmayınız*”³⁴ veya “*Satıcıya ve alıcıya meyvelerin olgunlaşmadan satışının yasakladığı*”³⁵ hadisleridir. Bu hadisleri yorumlayan İslam hukukçuları, meyvelerin olgunlaşmadan satışının yasaklanmasının gerekçesi olarak olgunlaşmaya kadar birçok tabii afete uğrama kaygısı olduğunu ileri sürmüşlerdir (İbn Rüşt, 2013, s. 600; İbn Kudâme, 1997, 8/ 136). Bu görüşlerini ise “*Eğer Allah meyveyi nasip etmezse, o zaman biriniz neye karşılık kardeşinin malını alır?*”³⁶ şeklindeki hadise dayandırmışlardır.

Bu hadislerin ibaresinden hareketle akdin konusu mevcut olmasına rağmen zamanla gelişen ve olgunlaşmasını tamamlayan meyve sebzelerin istifade edilebilecek hale gelmeden önce satılması caiz görülmemiştir. Ancak meyve veya sebze, normal büyüklüğüne ulaşmasına rağmen olgunlaşmasını tamamlamamış ise müşterinin bunu hemen dalından koparmak üzere veya şartsız bir şekilde satın almasına cevaz verilmiştir (Serahsî, 2000, 12/348-349; Kâsânî, 1997, 4/ 326; İbn Rüşt, 2013, s. 600; İbn Kudâme, 1997, 8/136-137). Eğer müşteri bu meyve veya sebzeyi koparmayıp olgunlaşmasını beklemek için dalında kalması şartıyla satın alırsa Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf tarafından genel kural esas alınarak satış akdinin gereklerinden olmaması hasebiyle böyle bir akdin fasit olduğu kabul edilmiştir. Çünkü böyle bir şart, satış akdini ariyet veya icâre akdine dönüştürmüş olur. Bununla birlikte İmam Muhammed, halkın bu yöndeki âdeti karşısında kıyası, yani genel kuralı terk ederek örf sebebiyle istihsân yapmış ve bu akde cevaz vermiştir (Serahsî, 2000, 12/348-349; Merğînânî, 1990, 3/ 29; Mevsilî, 1991, 2/ 7).

Belirli aralıklarla olgunlaşan ziraî mahsullerin satım akdine konu olmasının cevazı noktasında İslam hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Böyle bir durumda akdin yapıldığı sırada satış konusu mevcut olduğu için aldanma ve zarar ihtimali azalmakla birlikte, mahsulün bir kısmı henüz

³³ Klasik dönem kaynaklarında istisnâ' akdi için verilen örnekler için bkz. (Kâsânî, 1997, 4/ 94; Mevsilî, 1991, 2/ 39).

³⁴ “لَا تَبِيعُوا الثَّمَرَ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحَهَا” bkz. (Buhârî, 1422, *Zekât*, 58).

³⁵ “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا نَهَى الْبَايَعِ وَالْمُبْتَاعِ” bkz. (Müslim, 1956, *Buyu*, 13. Bu hadisin aynı anlamda ve farklı lafızlarla rivayeti için bkz. Ebû Davud, 1997, *Buyu*, 23, no:3367-3368; Tirmizî, tsz. *Buyu*, 15).

³⁶ “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى تَرَاهُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا تَرَاهُ قَالَ حَتَّى تَحْمَرُ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَ فِيمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ” bkz. Nesâî, 1991, *Buyu*, 28, 29).

çiçek hâlinde veya henüz olgunlaşmamış halde bulunduğu için Hanefî, Şafî ve Hanbelîler'e göre akdin, sadece olgunlaşmış bulunan mahsuller için geçerli olduğu hükmünü benimsemiş ve görüşlerini de bu konuda bir zaruret bulunmaması gerekçesine dayandırmışlardır (Serahsî, 2000, 12/350-351; Kâsânî, 1997, 4/327; İbn Rüşd, 2013, s. 602; İbn Kudâme, 1997, 8/136-137; Şirbînî, 1997, 2/ 116). Ancak Hanefîlerden Ebû Muhammed Şemsü'l eimme el-Halvânî (v. 452/1060) ve Ebû Bekr Muhammed b. Fazl el-Bûhârî (v. 381/991), halkın teamül ve ihtiyaçlarını göz önüne alarak olgunlaşan meyve ve sebzelere tabi olarak henüz olgunlaşmayan meyve veya sebzenin satışının caiz olduğunu söylemiş ve halkın üzüm meyvesinin satışını âdet haline getirdiğini de buna örnek olarak vermişlerdir. Ayrıca Hanefî hukukçulardan İmam Muhammed, art arda yetişen güllerin bir akitle satışına cevaz verdiği bilgisi de nakledilmiştir (Serahsî, 2000, 12/350-351; Mevsilî, 1991, 2/7).

Malikî hukukçulardan İbn Rüşd'un (v.595/1198) açıklamalarından anlaşıldığına göre meyvenin bir çeşidinde şart olan olgunlaşmanın, o çeşidin tümünde olmasa da -geri kalan kısmın hemen art arda olgunlaşması şartıyla- bir kısmında gerçekleşmiş olması cevaz hükmü için yeterli görülmüştür. Bunun gerekçesi ise söz konusu mevzuda aldanmanın az olması ve bu kadarının ihtiyaç ve zaruret karşısında cevaza mani olmayacağı şeklinde ifade edilmiştir. Hatta İmam Mâlik'e göre bir bahçenin hurmaları olgunlaşmaya başladığında, hem o bahçenin hem de hurmaları aynı cinsten olması şartıyla o çevrede bulunan diğer bahçelerin hurmalarının satışı caiz görülmüştür (İbn Rüşd, 2013, s. 602.) Ayrıca alım satım sonrasında meyve ve sebzelerin mülkiyeti satın alan kişiye geçtiği için (Kâsânî, 1997, 4/327) buğdayın başağıyla, bakla, susam, pirinç, badem ve ceviz gibi meyvelerin ise kabukları ile birlikte satılması durumunda bunların toplanılması, kabuklarından çıkarılması (Merğînânî, 1990, 3/ 30) ve soğanın yerden sökülmesi gibi işlemlerin satın alan kişinin görevi olduğu örf tarafından belirlenmiştir (Mevsilî, 1991, 2/7). Burada halkın ihtiyaç ve zaruret sebebiyle teamül haline getirdikleri uygulamanın esas alındığı görülmektedir. Aksi halde bu muameleye cevaz verilmemesi halkı, âdetlerine aykırı bir uygulamayla karşı karşıya bırakmak, yani onları zorluk ve sıkıntıya sokmak anlamına gelmektedir (Serahsî, 2000, 12/350-351; Mevsilî, 1991, 2/7) ki bu durum, kolaylaştırma ilkesini esas alan nasslara³⁷ aykırılık taşır.

Bu konuda bir diğer mesele ise Hanefî kaynaklarda irtifak hakları bağlamında ele alınan su hissesinin araziden bağımsız olarak satılmasının örfte dayandırılmış olmasıdır. Bu çerçevede genel kural mahiyetinde bazı örnekler verilmiştir. Bir kişi, bir ev sattığında belirtmese bile ev kelimesi, örfte göre hem arsayı hem de binayı kapsadığı için evin binası da satılmış olmaktadır. Ayrıca bir kişinin içinde hurmalıklar ve ağaçlar bulunan bir tarlayı satması hâlinde bina satışında olduğu gibi burada da hurmalık ve ağaçların toprağa bağlı olması hasebiyle tarlanın satışına dâhil olduğu hükmü benimsenmiştir (Merğînânî, 1990, 3/28). Buna göre Hanefî hukukçulara göre bir tarlanın satışında su hissesi de bu satışa tabidir. Ancak su hissesinin tarla satışına dâhil edilmek istenmiyorsa bunun açıkça belirtilmesi gerekir (Kâsânî, 1997, 5/276). Dolayısıyla su hissesinin, mülkiyet hakkından ayrı olarak satışına cevaz verilmemiştir. Çünkü bey' akdinin konusunda belirsizlik bulunması yanı sıra suyun mülkiyetinin onu ele geçirmekle kazanıldığı için satıcının, mecrasında akıp giden suya o esnada malik olduğu söylenemez (Şa'ban, 2013, s. 190). Bu belirsizlikler dolayısıyla su hissesinin satışı fasit akit olarak görülmüştür. Bununla birlikte nassın olmadığı yerde örfte itibar edileceği noktasından hareketle bazı Hanefî hukukçular, kendi yörelerinde su hissesinin araziden bağımsız olarak satışının örf haline geldiğini söyleyerek böyle bir satış işlemine cevaz hükmünü vermişlerdir (Serahsî, 2000, 14/246).

³⁷ Bakara, 2/185; Nisâ, 4/28, Hacc, 22/78; Buhârî, 1422, *Meğazî*, 60; Müslim, *Cihâd*, 6,7.

D. Şartlı alışveriş ve bitmiş pazarlıkta araya girme

İslam'da hukukî alanda problemler çıkmadan önce karşı tarafın zarar görme ihtimalini minimize etmeye ve henüz ortaya çıkmasını engellemeye yönelik önleyici mahiyette tedbirler alınmıştır. Konumuzla ilgili olmak üzere bu tedbirlerden biri, Hz. Peygamber'in şartlı alışverişi ve bitmiş pazarlığa dâhil olmayı yasaklamış olmasıdır. Çünkü bunlarda hem taraflardan birinin zarara uğramasına engel olmaya hem de insanlar arası ilişkilerde kin, nefret ve düşmanlığa dönüşebilecek nitelikte olan davranışlardan taraflar uzak tutulmaya çalışılmıştır. Bunun için Hz. Peygamber tarafından “*şartlı alışverişi yasaklanmış*”(Tirmizî, tsz., *Buyû*’, 19; Nesâî, 1991, *Buyû*’, 72; Zeyla’î, 1997, 4/17) ve “*Yüz defa şart koşulsa bile, Allah'ın kitabına uymayan her şart batıldır*”³⁸ sözüyle aynı konuya dikkat çekilmiştir. Bu hadislerin genel ifadelerine dayanarak İslam hukukçuları bu şekilde yapılan alışverişin fasit olduğunu söylemişlerdir(Serahsî, 2000, 13/24- 25; 23/ 65; Kâsânî,1997, 4/387-388; İbn Rüşt, 2013, s. 609-611). Bununla birlikte söz konusu genel kural mahiyetindeki hadise rağmen Hanefî hukukçular, sözleşmenin gereğine uygun düşmese bile insanların hukukî muamelelerinde şart koşulmasını âdet haline getirdiği şartlar hakkında cevaza hükmetmiştir(Serahsî,2000, 23/65). Günümüzde bu çeşit şartlara örnek olarak radyo, saat vb. şeylerin satımı sırasında satıcının belirli bir süre tamir ve bakımını taahhüt etmesi gösterilebilir. Bu durum, nass karşısında örf-i hâssın dikkate alınmasından başka bir şey değildir(Şa’ban, 2013, s. 197).

Ayrıca şartlar, alışveriş akdini fasit kıldığı gibi kiralama akdini de bozar. Çünkü kira akdi de iptal ve feshedilebilen bir akit olması itibarıyla satış akdi gibidir(Merğînânî, 1990, 3/ 268; Mevsilî, 1991, 2/51). Örneğin Ebû Hanife’ye göre müzâraa ortaklığında ekinin biçilmesi, toplanarak harmana taşınması ve savrulması işlerinin ifası sadece çalışan ortak tarafından yürütülmesi caiz görülmemiştir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf, ziraî faaliyet kapsamında olmayan bu tarz işlerin çalışan ortağa şart koşulması yönünde teamül bulunması itibarıyla buna cevazına hükmetmiş ve fetva da bu doğrultuda verilmiştir. Ayrıca söz konusu ortaklıkta biçilme işinin tarla sahibine yüklenmesi şart koşulması durumunda ise insanlar arasında böyle bir örf bulunmadığı için burada ileri sürülen şarta cevaz verilmemiştir(Merğînânî,1990, 4/388). Başka bir örneği de kefalet akdinden³⁹ verebiliriz. Kefalet akdinde insanlar arasında sıkıntı doğurduğundan kefil getirilmemesinin şarta bağlanması, teamül haline geldiği için fikhî yönden mahzurlu görülmemiştir(Merğînânî,1990, 3/98).

Bu konuda diğer bir husus ise çarşıda veya pazarda pazarlık yoluyla satışı yapılan bir mala yüksek fiyat teklif edilerek ilk anlaşmayı bozma işlemidir(Kelebek, 2014, s. 244). Akitlerin tarafların irade beyanlarıyla oluşması sebebiyle tarafların bu yöndeki iradelerini dikkate almaksızın alışverişe yeni bir teklifle katılmak, insanlar arası ilişkileri olumsuz yönde etkileyebileceği ve toplumda kin ve nefret tohumlarının serpilmesine sebebiyet verebileceği için mekruh görülmüştür(Kâsânî, 1997,4/ 461). Nitekim Hz. Peygamber, “*Bir kişinin, Müslüman kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmasını yasaklamıştır*.”⁴⁰ Buna göre pazarlık yapan taraflar, belirli bir fiyat üzerinde anlaşmaları hâlinde üçüncü bir kişinin pazarlığa farklı bir teklifle katılması, bu hadis kapsamına değerlendirilerek buna cevaz verilmemiştir(Serahsî,2000, 15/138; Merğînânî,1990, 3/ 59; Mevsilî,1991, 2/26).⁴¹ İmam

³⁸ Buhârî, 1422, *Şurût*, 17; Müslim, 1956, *İtk*, 6, 8; Nesâî, 1991, *Buyû*, 86; *Talak*, 32; Ayrıca bkz. Ahmed. b. Hanbel, 1995, 42/321, no:25504).

³⁹ Kefâlet akdi, Kuran³⁹ ve Sünnet³⁹ ile meşruiyeti sabit olan bir akitir. Bir kişinin kendisine veya boynuna veya canına ya da bedenine veya başına kefil oldum demesiyle kurulur. Çünkü bu sözler, ya hakikî ya da örfî bakımdan beden anlamına gelmektedir. Detaylı bkz.(Merğînânî, 1990, 3/96-98).

⁴⁰ “نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ... أَنْ يَسْتَأْمِرَ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ” bkz. (Buhârî,1422, *Şurût*, 11); aynı anlamda, ancak farklı lafızlarla ilgili hadisler için bkz. (Müslim,1956, *Buyû*’, 4, no:1515; Ahmed b. Hanbel, 1995, 15/61, no:9120; 15/ 193, no:9334; 16/40, no: 9959; 16/ 213, no:10316)

⁴¹ Hadislerde geçen bu kavramların anlamları üzerinde İslam hukukçularının birbirine yakın yorumları için bkz. (İbn Rüşt, 2013, s. 613-614).

Şafîî ve İmam Malik, söz konusu yasaklamanın ancak satışın kesinleşmek üzere bulunduğu zamana özgü bir durum olduğunu söylemiştir (İbn Rüşd, 2013, s. 614). Tarafların rızaları temelinde anlaşma sağlandığı ve ardından bedelin ödendiği aşamadan sonra üçüncü bir kişinin bu anlaşmaya yeni tekliflerle dâhil olarak tarafların alışverişlerini bozması, haram bir fiil olarak değerlendirmiştir (Şirbînî, 1997, 2/50). Hatta Hanefî hukukçulardan Haskefî (v.1088/1677), böyle bir davranışın Müslümanlara olduğu gibi gayrimüslimlere bile yapılamayacağını belirtmektedir (Haskefî, 1386, 5/101). Bu girişim, alışverişte satıcı veya alıcının yapmak üzere oldukları işlemi bozmaya yönelik bir hareket olarak algılandığı için mezhep görüşlerinin aynı noktada toplandığını söylemek mümkündür. Ancak henüz anlaşma sağlanmasından önce üçüncü bir kişinin fazla bir fiyat vererek farklı bir teklifle pazarlığa katılması, açık artırma satışı olacağı için buna cevaz verilmiştir. (Serahsî, 2000, 15/138; Kâsânî, 1997, 4/ 461; Merğînânî, 1990, 3/59). Çünkü bu uygulama, tüm zamanlarda ve bütün beldelerde alışveriş esnasında insanlar tarafından âdet haline getirilmiştir (Mevsîlî, 1991, 2/26).

E. Ribevî mallar ve a'raya satışı

Kur'an'da faiz yasağı açık bir şekilde belirtilmesine rağmen, faizin ne olduğuyla ilgili bir açıklama yer almamıştır. Bu bakımdan ayetlerle yasak olduğu bildirilen faizin açıklaması Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Buna göre İslam hukukçuları, faize dair hadislerde ribanın illetini farklı şekilde yorumlamışlardır (Kahveci, 2015, s.181). Bu konunun dayandırıldığı nass ise ribanın cari olduğu malların belirtildiği Hz. Peygamber'in, "*Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, hurmayı hurmayla, arpayı arpayla ve tuzu tuzla aynı miktarlarda ve peşin olarak (değişin). Fazlalık ribâdır. Bunlardan farklı sınıflar arasında olursa, peşin olmak kaydıyla istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz*"⁴² hadisidir. İslam hukukunda ölçülen veya tartılan cinsten olan herhangi bir şeyin kendi cinsi ile satıldığında bunlardan biri diğerinden fazla ise satış işlemi ribâ olarak kabul edilmiştir (Merğînânî, 1990, 3/68). Buna göre buradaki yasağın gerekçesi, Hanefîlere göre iki şeyin de hem ölçülen veya tartılan hem de aynı cinsten oldukları halde mübadele edilmeleri ((Merğînânî, 1990, 3/67-68; İbnü'l Hümâm, tsz., 5/ 5-6); Malikîlere göre yenen maddelerde gıda maddesi, diğerlerinde de saklanabilir olma (İbn Rüşd, 2013, s. 585-586); Şafîîlerde ise altın ve gümüşte para olma niteliği, diğerlerinde yiyecek olma özelliğidir (Şirbînî, 1997, 2/31-34).

Bununla birlikte Hanefî hukukçular, hakkında nass bulunun konularda örf ve âdetin işlevi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanife ve İmam Muhammed, nass ile örf teâruz ettiğinde delil olma gücü bakımından nass, örften daha kuvvetli olduğu için böyle bir durumda nassın tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir. Söz konusu bu hukukçuların görüşlerine göre insanlar tarafından âdet haline getirilse bile bir kişinin buğdayı buğdayla eşit bir şekilde tartarak satması veya ölçü ile altını altınla eşit olarak satması caiz görülmemiştir. Çünkü bu miktarların, asıl miktarlardan fazla olma ihtimali bulunmaktadır. Bu durum, adeta ölçüp tartmadan yapılan satışlara benzemektedir. Bununla birlikte selem, bilinen bir malda meydana geldiği için bu akdinde buğdayı ve benzerlerini tartarak satmak caizdir. Hanefî hukukçulardan Merğînânî'nin (v.593/1197) de bu görüşü benimsediği görülmektedir (Merğînânî, 1990, 3/ 69).

Hanefîlerde altın ve gümüş için tartı ile; buğday, arpa, hurma ve tuz için ise ölçü ile mübadele edilme özelliği kabul edilmiş olmasına rağmen Ebû Yûsuf'a göre, tartı ve ölçü şeklindeki bir tasnifin, nassta belirtilen lafızlar o dönemdeki mevcut örfe dayandığı için âdetin değişmesiyle hüküm de değişmiştir. Dolayısıyla bu hususta hadiste belirtilen hüküm, Hz. Peygamber'in asıl sevk etmek istediği bir hüküm olmadığı için söz konusu mallar, cari örfte geçerli olan uygulamalar çerçevesinde

⁴² الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ يَدَا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيُعْبَوُا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا “ Bkz. Müslim, 1956, *Müsâkât*, 81; Hadisin farklı lafızlarla rivayeti için bkz. (Buhârî, 1422, *Buyû*, 74-78; Müslim, 1956, *Müsâkât*, 82-84; Nesâî, 1991, *Buyû*, 50-51).

mübadele edilebilir(Merğînânî,1990, 3/69;İbnü'l Hümâm, tsz., 5/5-6; Mevsîlî, 1991,2/31; İbn Âbidîn,1325, 2/118).⁴³ Hanefî hukukçularından İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'un bu görüşü kabul etmekle nassa aykırı davranmış olmadığını, bilakis nassın gereğine uyarak onu tevil ettiğini ve faizin cevazına sebebiyet verebilecek nitelikteki bir duruma engel olduğunu belirtmiştir(İbn Âbidîn,1325, 2/118). Buna göre nass, bir örf üzerine bina edildiğinde o örfün değişmesiyle ona bağlı olarak nass'ın hükmü de değişebilir. Örneğin, faiz cereyan eden altın, gümüş, arpa, buğday, hurma ve tuz maddelerinde altın ile gümüşün alışverişleri tartı ile diğerlerinin ise ölçü ile olduğu esastan hareket edildiğinde hurma ile tuzun tartı ile satılması nass'a aykırı olur. Oysaki Ebû Yusuf, bu nass, İslam'ın ilk döneminde insanların örf ve âdetine dayandığı ve bu tür maddelerin satılmasında örf ve âdetler değişmiş olması hasebiyle hurma ile tuzun ölçek yerine tartı ile satılması nass'a aykırı olmadığı görüşündedir(Atar,1992,s. 90). Söz konusu bu yorumun, modern hukuk incelemelerindeki gâî yorum çeşitlerinden “genişletici yorum” çeşidine tekâbül ettiği söylenebilir(Dönmez, 2007, 34/90).

Bu bağlamda a'raya satışı, ribevî mallar kapsamına dâhil olmasına rağmen halkın ihtiyaçları ve bu yönde oluşan örf-âdet esas alınarak cevaz verilen akitler arasındadır. Alışveriş yapıldığında üzerinde akit yapılan şeylerin ölçülen ve tartılan cinsten olan herhangi bir şeyin kendi cinsi ile satıldığında, bunlardan biri diğerinden fazla olması durumunda ribâ satışı söz konusu olur. Bu hükmün dayanağı ise ribânın cari olduğu mallarda aynı cinsten iki şeyin eşit olmayan miktarlarda değiştirilemeyeceğini gösteren ve genel kural niteliğindeki yukarıda zikredilen ribevî malların belirtildiği hadistir. Ayrıca Bir gün birisi Hz. Peygamber'e gelerek kuru hurmanın taze hurma karşılığında satışını sorduğunda da yanında bulunanlara “taze hurma kuruyunca azalır mı? diye sorduğunda ‘evet’ cevabı alınca bu satışı yasaklamıştır.⁴⁴ Dolayısıyla hurmanın hurmaya karşılık satılması anlamına gelen müzâbene⁴⁵ yasaklanmıştır.⁴⁶

Bu hadise istinaden İslam hukukçularının çoğunluğu, kuru hurmayı yaş hurma ile değiştirmenin caiz olmadığını söylemiştir(İbn Rüşd,2013,s. 590.). Çünkü İslâm hukukunda genel kural, ribânın cari olduğu mallarda aynı cinsten iki şeyin eşit olmayan miktarlarda değiştirilemeyeceği şeklindedir. Hurma ise hadiste zikredilen ribânın cari olduğu altı maddeden biri olması münasebetiyle bu yasak kapsamına dâhildir. Ancak müzâbene İslâm'da yasaklandığı halde bunun bir türü olan ar'ayâ⁴⁷, yani taze hurmanın henüz ağacın dalında iken ölçü-tartı kullanılmaksızın tahminî olarak kuru hurma karşılığında alınıp satılmasına-genel kurala aykırı olmasına rağmen-istisnâ olarak izin verilmiştir(Buhârî, 1422, *Buyû'*, 82; Ebû Dâvûd,1997, *Buyû'*, 20). Çünkü arâyâ satışında toplumdaki insanların taze hurmanın kuru hurma karşılığında yapılan satışına ihtiyaç duymaları sebebiyle(Zeydan, 2013, s. 203; Atar, 1992, s. 89; Kelebek, 2014, s. 112) öteden beri bu satış, örf ve âdet halini almıştır.

Günümüzde de bu uygulamaya devam edilmektedir. Çünkü öyle zaman olur ki bazı insanların kuru hurmaları bulunduğu halde taze hurmaya ihtiyaç duyar, fakat onu satın alacak para bulamayabilir. Bununla birlikte bazı insanların da ağacın dalında taze hurması mevcut olmasına rağmen kuru hurmaya ihtiyaç duyabilir(Şa'ban, 2013, s.141; Erdoğan, 20015, 29). Bu açıdan Hz. Peygamber tarafından insanların henüz ağacın dalında iken taze hurmayı, yaklaşık olarak aynı

⁴³ Hanefî hukukçulardan Serahsî ise söz konusu hadiste amacın, “miktar bakımından eşitliğin sağlanması olduğundan hareketle Hz. Peygamber'in malları tartı veya ölçü ile değişimi ile ilgili ifadesi, aslından mevcut durumu teyit etmek amacına yönelik zikredilmiş ve dolayısıyla bu durumun örf ile değiştirilemeyeceğini belirtmiştir(Serahsî, 2000, 12/ 5).

⁴⁴ Bu hadis metni için bkz. (Ebû Dâvûd, 1997, *Buyû'*,18; Tirmizî, tsz., *Buyû'*, 14; *Buyû'*, 63; Nesâî, 1991, *Buyû'*, 36).

⁴⁵ Müzâbene: “ağacın dalında iken taze hurmanın aynı ölçüde kuru hurma karşılığında satılmasıdır ki bu tür satışı, Hz. Peygamber yasaklamıştır(Erdoğan, 2005, s. 441).

⁴⁶ (Buhârî, 1422, *Buyû'*, 82; Müslim, 1956, *Buyû'*, 14; Tirmizî, tsz., *Buyû'*, 64; Ebû Dâvûd, 1997, *Buyû'*, 19; Nesâî, 1991, *Müzâra'a*, 35).

⁴⁷ 'A'râyâ satışı, dalları üzerinde yaş hurmalar kurduğunda ne kadar edeceği tahmin edilerek o kadar kuru hurma karşılığında dalları üzerindeki yaş hurmaların değişimi anlamına gelir(Zeydan, 2013, s. 203; Atar, 1992, s. 89).

miktarda kuru hurma karşılığında değiştirmelerine ruhsat verilmiştir. Bununla daha önce de belirtildiği gibi insanlar arasında eski dönemlerden itibaren yerleşik uygulamalardan uygun olanlarının İslâm'da tanındığı görülmektedir(Zeydan,2013, s. 203).

F. Kira konusu olan şeyin ‘mevcut olmaması’ ve ‘belirsizliği’

Ücret karşılığında menfaatler üzerinde yapılan akit anlamına gelen kira akdi⁴⁸, bir akit çeşidi olması hasebiyle hem akdin genel hükümlerine ve kurallarına hem de kendine özgü hükümlere tabidir(Merğînânî,1990, 3/260; Karaman, 2013a, 3/43). Bir malın kiralananmasında akdin mahalli, menfaat iken kişinin kiralananmasında ise emektir(Kahveci, 2015, s. 195). Bu nedenle genel kural olarak akdin yapıldığı sırada bedelin ve menfaatin o anda gerçekleşmesi gerekir(Kâsânî,1997, 4/ 14; Merğînânî,1990, 3/260). Bu çerçevede Hz. Peygamber’in “*Bir işçi tuttuğunuzda ona ücretini bildirin*”⁴⁹ hadisi gereğince menfaatler ve ücret belli olmadıkça kira akdi sahih değildir. Çünkü üzerinde akit yapılan menfaat ile bedelindeki belirsizliğin anlaşmazlığa yol açması kuvvetle muhtemel olduğu için satılan şeyde bedel ile satılan malın belirsizliği durumunda olduğu gibi kira akdinde de akde konu olan menfaatin o esnada mevcut olmaması hâlinde taraflar arasında anlaşmazlığa yol açma ihtimali bulunmaktadır(Merğînânî,1990,3/ 260; Karaman, 2014, 2/ 160).

Menfaatin akit esnasında mevcut olmaması genel kurala aykırı bir durum olmasına rağmen bu akdin yapılmasına olan ihtiyaçları sebebiyle insanların bu şekilde muamele ettiklerini Hz. Peygamber gördüğünde onu tasvip etmiş (Merğînânî,1990, 3/ 260; Mevsilî,1991, 2/ 51) ve böylece bu akitte henüz faydalanma gerçekleşmeden ücretin peşin alınması teamülüne devam edilmiştir(Kâsânî,1997, 4/ 14-16). Hz. Peygamber’in bu uygulaması kapsamında İslâm hukukçuları da insanların ihtiyaçları dolayısıyla bu akdi genel kuraldan istisna ederek caiz görmüşlerdir(Kâsânî, 1997,4/ 16; Merğînânî,1990, 3/ 260; Mevsilî, 1991, 2/ 50; İbn Kayyim,1991, 1/ 301). Türk Borçlar Kanunu’nda ise kiranın ifa zamanı ile ilgili olarak “*Kiracı, aksine sözleşme ve yerel âdet olmadıkça, kira bedelini ve gerekiyorsa yan giderleri, her ayın sonunda ve en geç kira süresinin bitiminde ödemekle yükümlüdür*”(md. 314)denilerek bu konuda yerel âdet bulunduğu onun dikkate alınacağı hükmü benimsenmiştir ki İslâm hukukunda örf ve âdet ile ilgili husus da bu şekildedir.

Kira akdinde bir kişi, ne için kiraladığını açıklamasa bile ev ve dükkânları oturmak amacıyla kiralaması caizdir. Çünkü amel-i örf'e göre bunlarda yapılacak işler arasında hem oturmak hem de oturma şekilleri arasında herhangi bir fark bulunmaması münasebetiyle yapılan akit, sahih kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra kira akdinin mutlak olması nedeniyle kiracı kiraladığı yerde her iş yapabilir(Merğînânî,1990, 3/ 264). Hatta kiracı, kiraladığı ev veya dükkânda oturma hakkına sahip olduğu gibi başkasını da orada oturtabilir. Örf'e göre evlerde ve dükkânda normal olarak yapılan tüm işler burada icra edilebilir(Mevsilî,1991, 2/51). Ancak kiracı, kiraladığı bu evde demircilik, çamaşır temizleyiciliği ve değirmencilik gibi binaya zarar veren ve dolayısıyla binayı zayıflatan işler yapılamamakla birlikte(Merğînânî,1990, 3/264; Mevsilî,1991, 3/52) akit yapıldığı sırada söz konusu işlerin yapılacağı belirtilirse akitte tarafların irade beyanları esas alınacağı için bu hususta örf dikkate alınmaz(Mevsilî,1991, 3/52).

Ayrıca bir kişi, kiraladığı hayvanı durdurması için ona vurarak telef olmasına sebep olması hâlinde Ebû Hanîfe'ye göre bunu tazmin etmesi gerekirken, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise örf ile bilinen bir harekette bulunduğu halde hayvanın ölmesi durumunda tazminin gerekli olmadığını

⁴⁸ Mecellede “*icâre akdi, belli bir menfaati, belli bir bedel karşılığında temlik etmek*” şeklinde tanımlanır(md. 405).Türk Borçlar Kanunu’nda ise “*Kira sözleşmesi, kiraya verenin bir şeyin kullanılmasını veya kullanmayla birlikte ondan yararlanılmasını kiracıya bırakmayı, kiracının da buna karşılık kararlaştırılan kira bedelini ödemeyi üstlendiği sözleşmedir*” şeklinde tarif edilir(md. 299).

⁴⁹ “إِذَا اسْتَأْجَرْتَ أَجِيرًا فَأَعْطِهِ أُجْرَهُ” bkz. (Nesâî, 1991, Müzara’a, 3. Bu hadisin farklı rivayetleri için bkz. (Nesâî,1991, Müzara’a, 4,5; Abdurrezzâk, 8/ 235, no: 15023-15024; Zeyla’î,1997, 4/131).

söylemişler(Merğînânî,1990, 3/ 266), Türk Borçlar Kanunu'nda ise hayvan kirası ile ilgili sorumluluk bölümünde “*Aksine anlaşma veya yerel âdet yoksa kiracı, kiralanan hayvanların uğradığı bir zarardan, bu zararın, korumada dikkat ve özen gösterildiği halde meydana gelmiş olduğunu ispat etmedikçe sorumludur*” (md. 377) şeklinde hükmüne yer vermiştir ki bu durum İslâm hukukunda istishâb⁵⁰ kaidesini anımsatmaktadır. Zira bu kaideye göre bu konuda asıl olan, hayvanın kiralandığında zarar verilmiş durumu mevcut değilken kiralama süresinde böyle bir zarar söz konusu olmuştur. Buna göre kiracının, kiraladığı hayvana zarar vermediğini ispat etmesi gerekir. Aksi takdirde sorumlu tutulur.

Bir kişi, kendi evinde belirli bir ücret karşılığında undan ekmek yapması için birini çalıştırdığında ekmek fırından çıkınca ücreti hak eder. Çünkü iş, ancak ekmeği fırından çıkarmakla bitmiş olur. Aynı şekilde düğün yemeği için yemek yapmak amacıyla ücretli çalıştırılan bir kişinin ücreti hak edebilmesi için yapılan yemeğin servise hazır hale getirilmesi gerekir. Ayrıca bir kişi, kerpiç yapmak üzere bir işçi tuttuğunda Ebû Hanife'ye göre yapım işi bitince işçi ücreti hak ederken, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise konuya taraflar arasında niza çıkmaması bakımından yaklaşarak yapılan kerpiçleri duvara yerleştirerek diğerleriyle birleştirmekle ancak ücreti hak eder. Çünkü kerpiçleri duvarda birleştirilmeden önce onların bozulma ihtimali bulunmaktadır ki örfteki uygulamada bu yöndedir(Merğînânî,1990, 3/ 262; Mevsilî,1991, 2/ 56).

Fasit kiralama akitlerinde belirtilen miktarı aşmamak kaydıyla benzer kiranın ödenip ödenmeyeceği konusunda Hanefilere göre menfaatler, bizzat kendileriyle değil, insanların ihtiyacına binaen kıymetlendikleri için sahih akitte kabul edilen miktar, âdet gereği fasitte de geçerli kabul edilmiştir(Merğînânî,1990, 3/ 268). Bunun yanı sıra alışveriş akdinde olduğu gibi kira akdinde de üzerinde akit yapılan şeyin veya kira ücretinin ya da kira süresinin belirsizliği, gelecekte taraflar arasında anlaşmazlığa neden olabileceği gerekçesiyle kira akdini fasit kılan durum olarak değerlendirilmiştir.⁵¹ Kira akdi konusunda genel kural bu olmakla beraber bunun bazı istisnaları da bulunmaktadır. Örneğin, bir kişinin başka biriyle sıra ile binmek üzere deve kiraladığında her birinin ne kadar binecekleri, yani süre ile ilgili bir belirsizlik bulunduğu halde insanlar arasındaki teamüle uygun bulunduğu için bu durum, kira akdine aykırı olarak görülmemiştir⁵²

Kira sözleşmesi konusunda Türk Borçlar Kanunu'nda da aksine bir anlaşma bulunmaması hâlinde örf ve âdetin hüküm vermede belirleyici olduğu ibaresi mevcuttur. Buna göre Borçlar Kanunun madde 317'de “*Kiracı, kiralananın olağan kullanımı için gerekli temizlik ve bakım giderlerini ödemekle yükümlüdür. Bu konuda yerel âdet de bakılır*” şeklindeki ibaresi ve Kanun'un 376. maddesinde ise hayvan kirası ve bununla ilgili sorumluluk konusunda “*Tarımsal bir taşınmazın kirasıyla bağlantılı olmayan geviş getirici hayvanların kirasında, aksine anlaşma ve yerel âdet yoksa, kiralanan hayvanların kira süresi içindeki bütün ürünleri kiracının olur*” denilerek aksine bir sözleşme bulunmadıkça yerel âdetin dikkate alınacağı hükmü yer almaktadır.

Kiralama konusuyla ilgili başka bir mesele de insanların öteden beri uygulamayı bir teamül haline getirdikleri kira sözleşmesi kapsamında işleyişi olan hamamlarda yıkanmak üzere yapılan kira akdidir. Bu akdin genel anlamda kira akdi hükümlerine tabi olması hasebiyle sahih bir sözleşme niteliği kazanabilmesi için kira akdi yapılan şeyde belirsizliğin bulunmaması gerekir. Aksi durumda kira sözleşmesinin konusundaki belirsizlik, bu sözleşmeyi fasit kılan unsurlardanır(Serahsî,2000, 12/242;15/ 293; Âmidî,1404, 4/ 162, 165; Şaban, 2013, s. 185). Buna göre hamamlarda yıkanma ile ilgili sözleşmede ücret, kullanılacak su ve kalınacak süre ile ilgili hususlar başlangıçta

⁵⁰ Fıkıh Usulü terminolojisinde istishâb: Geçmişte sabit olan bir durumun-değiştiğine dair delil bulunmadıkça-hâlihazırda varlığını koruduğuna hükmetmek anlamında kullanılır. Bkz. (Zeydan, 2013, s. 213; Şa'ban, 2013, s. 217).

⁵¹ “فَسَدَ الْإِجَارَةُ مِنْ جِهَالَةِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ أَوْ الْأَجْرَةِ أَوْ الْمُدَّةِ لِمَا عَرَفَ أَنَّ الْجِهَالَ مَقْضِيَةٌ إِلَى الْمَنَازَعَةِ” Bkz. (Mevsilî,1991, 2/ 57).

⁵² (لَجَرَيَانِ التَّعَارُفِ بِذَلِكَ) bkz. (Mevsilî,1991, 2/59).

belirlenmemektedir. Dolayısıyla su ve kalınacak süre, kişiden kişiye değişiklik arz etmesi (Serahsî,2000, 12/ 242; 15/293; Merğînânî,1990, 3/269; Merdâvî, 2000, 8/3827),⁵³ kira akdini fasit kılan unsurlardandır. Bununla birlikte insanlar, bu uygulamayı eski zamanlardan beri teamül haline getirdikleri halde bu uygulamayı gören içtihad ehlinde hiç kimse bu uygulama ile ilgili aykırı bir görüş beyan etmedikleri için onların bu konuda icmâ' ettikleri anlaşılmaktadır(Serahsî,2000, 12/242; Mevsîlî,1991, 2/60).⁵⁴ Dolayısıyla İslâm hukukçuları, halkın örf ve âdetini göz önünde bulundurarak Müslümanların bu yöndeki teamüllerini ön planda tutarak kira akdinin konusuyla ilgili belirsizliğe itibar etmemişlerdir(Merğînânî,1990, 3/269; Mevsîlî,1991, 2/60; Neşemi,1984). Çünkü örf ve âdetin meşruiyetinin tanınması insanlara kolaylık sağlanması ve onlardan sıkıntının giderilmesi kabilindendir(Zeydan, 2013, s. 203). Nitekim külli kaide olarak bu durum, şu şekilde ifade edilmiştir: “*Meşakkat teysîri celbeder*”(md.17) ve “*Bir iş zik oldukça müttes'i olur.*”(md. 18). Dolayısıyla bir işte yapıldığında meşakkat ve darlık hâsıl olduğunda genişlik aranarak ruhsatlar kullanılır.⁵⁵ Aynı şekilde yerel âdetin kira akdine etkisi bağlamında Türk Borçlar Kanunu'nda “*Aksine anlaşma veya yerel âdet yoksa, belirsiz bir süre için yapılan sözleşmeyi, taraflardan her biri, dilediği zaman feshedebilir. Ancak fesih, dürüstlük kurallarına aykırı ve uygun olmayan bir zamanda yapılamaz*”(md. 378) şeklinde yer alan ibareden yerel âdetin olması hâlinde kira süresi konusundaki belirsizliğin tarafların akdi feshetmesine engel teşkil edeceği anlaşılmakta birlikte bunun ahlâkî çerçevede olmasının da önemine dikkat çekilmiştir.

G. Emek-sermaye ve ziraî ortaklık

İslâm öncesi dönem Arapların ticaret ve şirket şekillerinden emek-sermaye ortaklığı olarak ifade edilen mudarebe akdi⁵⁶, toplumda insanların bu muameleye ihtiyaç duyması münasebetiyle meşru görülmüştür(Serahsî, 2000, 22/32; Zeydan,2013, s. 203). Çünkü bazı insanlar vardır ki sermayesi bulunmakla birlikte ticaret yapma hususunda yeteneği ve yeterliliği olmayabilir. Bazı insanlar da vardır ki parası bulunmadığı halde ticaret konusunda yeteneği vardır. İşte sosyal hayatta ortaya çıkan böyle bir ihtiyaç dolayısıyla bu uygulama, öteden beri insanlar tarafından teamül haline getirilmiştir(Kâsânî,1997, 5/107; Merğînânî,1990,3/ 225). Hz. Peygamber, insanların kendi aralarında yaptıkları bu muameleyi âdet haline getirdiğini gördüğünde bunu İslâm'ın genel prensiplerine uygun bularak tasvip etmiş ve o dönemden itibaren günümüze kadar insanlar arası ilişkilerde teamül oluşmuştur(Serahsî,2000, 12/32; Kâsânî,1997, 5/107; Merğînânî,1990, 3/225; Mevsîlî,1991, 3/19). Bu akit, sermaye sahibinin emek sahibine malı verirken elde edilebilecek olan kârın paylaşımı noktasında belli oranlar zikredilmesiyle kurulur. Hatta sermaye sahibi, “şu malı yarı ile al” demesi hâlinde bile örf yoluyla istihsân ile akit kurulur.⁵⁷

Sermaye alan işletici, ticaret hayatında tüccarlar arasında cari olan genel teamüle göre bunu kullanır. O bu sermaye ile ticari mallar alıp satarken sermaye sahibinin vekili durumunda olduğu için bu amaç doğrultusunda çalışır ve sermayeyi yönetir(Kâsânî,1997, 5/120; İbn Kudâme, 1997, 7/147; Şekerci, 1981, s. 274). Ticari hayatta oluşan âdete göre emek sahibi, sermayedarın bir vekili sıfatıyla alışveriş yapabilir, hatta ticari zorunluluk gereği sermayedara ait olan malı vedia olarak bir başkasına verebilir. Ayrıca elindeki sermaye ile bir arazi kiralayarak ziraat yapabilir veya buraya ağaç dikebilir. Çünkü bu kiralama işlemi, hem kazanç sağlama yollarından hem de ticari âdetlerden biridir(Kâsânî,1997, 5/122-123). Bu çerçevede mudarebe ortaklığında emek sahibi, ticari âdetten

⁵³ Ayrıca bkz. (Ebû Sünne, 1947, s. 33; Neşemi, 1984, s. 194; Şaban, 2013, s. 185-186).

⁵⁴ Nassın bulunmadığı durumlarda sahih örf, icmâ' olarak kabul edilir(Ibnü'l Hümmâm, tsz., 5/15); İslam hukukçularının örf ile amel etmeleri, onun muteberliğini gösterir ve örf, sükûfî icma derecesinde kabul edilir(Zeydan,2013, s. 203).

⁵⁵ Bu maddelerle ilgili daha detaylı bkz. (Ali Haydar Efendi, 1330, s. 70-72).

⁵⁶ Mudarebe: Taraflardan birinden sermaye, diğerinden de emek olmak üzere kurulan ortaklık akdidir. Bkz. (Merğînânî,1990, 3/ 225).

⁵⁷ (استخساناً عملاً بالغرف). Bkz. (Mevsîlî,1991,3/ 19).

olması münasebetiyle peşin veya vade ile satış yapabilmesine rağmen ticari teamüle aykırı davranarak tüccarların satmadıkları uzun bir vadeyle bu satış yapamaz. Buna göre ticaret yapmak amacıyla binek olarak kullanması için bir hayvan alması âdetten olmasına rağmen bunun yerine bir gemi satın alamaz. Ancak ticaret yapmak amacına yönelik geminin kiralınması ticarî adetten olduğu için burada akde aykırılık söz konusu değildir. Ayrıca ticaret hayatında havale⁵⁸, tüccarın âdetlerinden olması münasebetiyle emek sahibi, zengin veya fakire havale edilmeyi kabul ettiği takdirde bu tasarrufu, ortaklık anlaşmasına aykırı bir işlem olarak görülmez(Kâsânî,1997, 5/122; Merğînânî, 1990, 3/334).

Mudarebe ortaklığında emek sahibi, sermayeden harcamalar yapmakla birlikte kâr etmesi hâlinde sermayedar, söz konusu sermayeden harcanan miktarı kârdan alır. Çünkü örf'e göre bu harcama mudarebe ortaklığı kapsamında değildir. Emek sahibi, kârla bir eşya satması hâlinde taşıma ve yükleme giderleri örf'e göre mudarebeye dâhil olduğu için bunları sermayeden düşer(Merğînânî,1990, 3/ 67-68). Diğer taraftan sermayedar, belirli bir şehirden bahsederek mal satın alması için emek sahibine belirli miktarda para vermesi hâlinde bu kişi de o şehirde başkalarından mal satın aldığı anda bu yapılan işlem, akdin genel mahiyetine aykırı bir durum değildir. Çünkü örf'e göre sermayedarın amacı, ticaretin belirli bir yer kaydıyla yapılmasıdır. Ayrıca sermayedar, sarraflardan alışveriş yapmak üzere emek sahibine belli miktarda para vermesi durumunda, emek sahibi de başkalarından alışveriş yaptığı anda bu durum yapılan akde aykırı görülemez. Zira örf'e göre bu ticarî ortaklıkta asıl amaç, alışveriş olduğu için ister sarraflarla isterse başkalarıyla, belirtilen ticarî muameleyi yapabilir(Serahsî,2000, 22/32; Merğînânî,1990, 3/228; Mevsîlî,1991, 3/21).⁵⁹

Buna ilaveten, mudarebe ortaklığında emek sahibi, kendi şehrinde bulunduğu sırada nafakasını sermayeden karşılayamaz. Ancak ticaret yapmak maksadıyla şehir dışında olduğu esnada dönünceye kadar nafakasını mudarebe sermayesinden karşılar. Dolayısıyla bu kişiye, örf'e göre emsallerine verilen miktarda nafaka verilir(Mevsîlî,1991, 3/23). Emek sahibinin seyahat sırasında sermayeden yapacağı harcamalar, mutat harcamalardır ve bunların niteliği ise yere ve zamana göre değişebilir. Bu hususta asıl mesele, israfa kaçmaksızın bir denge içerisinde ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Şu halde emek sahibi yeme, içme, tedavi ve konaklama gibi mutat olan günlük harcamalarını elindeki sermayeden karşılayabilir. Giyim masrafları hususunda ise anlaşma esnasında iki taraf arasında bir anlaşma yapılmışsa, anlaşma şartlarına riayet edilmesi gerekir, aksi takdirde bu konuda ticari örf belirleyici olmaktadır(Şekerci, 1981, s. 310-311). Ancak belirtilen bu harcama miktarı konusunda emek sahibi, ticari teamülû aşarak harcama yapması hâlinde bundan sorumlu olur ve bu fazlalığı kendi bütçesinden karşılar(Merğînânî,1990, 3/236). Bu arada şunu belirtmeliyiz ki sosyal hayattaki gelişimin sonucu olarak önceki dönemlerde cari olan ticari örfün kapasitesi ile günümüzde hâkim olan teamüller arasında büyük ölçüde farklar bulunmaktadır. Bu bakımdan ticari mevzuatta tarafların haklarını ihlal etmeyecek şekilde hukukî düzenlemeler yapılması İslam hukuku tarafından muteber görülmektedir(Şekerci, 1981, s. 108).

İnsanların ihtiyaçları dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren teamül haline gelen bir ortaklık çeşidi de ziraî ürünün belirli bir kısmı karşılığında yapılan ortaklık anlamına gelen müzâraa akdidir. Bu akdin meşruiyeti ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in Hayber halkı ile meyve ve ziraat mahsulünün yarısı karşılığında böyle bir muameleyi yaptığı rivayet edilmiştir(Ebü Dâvûd, 1997, *Buyu'*, 37). Bu akit, mal ile işçilik arasında bir akit olması münasebetiyle mudarebe akdi gibi ihtiyaca binaen cevazına hükmedilmiştir. Çünkü malı olan kişi, malını işletebilecek gücü veya zamanı olmayabilir. Buna mukabil malı işleyebilecek kabiliyete sahip olan kişinin de işletebileceği malı

⁵⁸ Havel: Borcu bir zimmetten diğerine nakletmektir(mecelle: md. 673). Ayrıca havalenin, borcun bir kimseden diğer bir kimseye naklidir şeklinde de tanım yapılmıştır(Erdoğan, 2005, s. 186).

⁵⁹ Hanefî hukukçulardan Serahsî, aynı görüşleri paylaşmakla birlikte "Akitlerde lafızlara değil, maksada itibar edilir" diyerek bu durumun örf'e değil maksada göre değerlendirileceğini öne sürmüştür(Serahsî, 2000, 22/42).

bulunmayabilir(Merğînânî,1990, 4/383). İslâm hukuku açısından bu akdin cevazı hususunda Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanife, sözleşme konusu olan şeyde ücret ve miktarın belirsizliği gerekçesiyle akdin fasit olduğunu ileri sürmüştür(Kâsânî, 1997, 5/ 255; Merğînânî,1990, 4/383). Bununla birlikte Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise insanlar arasında bu akde olan ihtiyaç ve bu akdin toplumdaki yaygınlığı dolayısıyla önceki dönemlerden beri oluşan teamül sebebiyle cevazına hükmetmiştir(Kâsânî, 1997, 5/254-255; Merğînânî,1990, 4/ 383; Mevsilî,1991, 3/ 41). Kıyasa uymayan halkın teamülü karşısında kıyas terkedildiği için fetvâ bu yönde verilmiş (Merğînânî,1990, 4/ 383) ve Hanefti hukukçulardan Serahsî de yaşadığı çevrenin örfünü dikkate alarak bu görüşün daha isabetli olduğunu belirtmiştir(Serahsî,2000, 23/34, 65).

Bu konuda akdin süresi dışında, şartları ve hükümlerindeki ihtilaf konusunda müzâraaya benzeyen müsâkat akdi(Mevsilî, 1991, III, 79)⁶⁰ ise insanların bu akde olan ihtiyaçları dolayısıyla oluşan örf sebebiyle Hz. Peygamber'in "*Hayber halkının hurma ve üzüm bağları konusunda müsâkat akdi yaptığı*"(Ebû Dâvûd, 1997, *Buyu*, 35) rivayet edilmiştir. Çünkü mal sahibinin ağaçları olduğu halde bunların bakımını herhangi bir nedenle yapamayabilir. Başka birinin de ağaçların bakımından anlama mahareti vardır, ama ağaçları bulunmayabilir. Dolayısıyla toplumda oluşan böyle bir ihtiyaç nedeniyle bu uygulamaya cevaz verilmiştir. Şafîiler, müsâkat akdinin sadece söz konusu hadiste geçen "hurma ağaçları ve üzüm bağlarında" yapılabileceği yönünde hüküm vermelerine rağmen(Şîrbînî, 1997, 2/318) söz konusu hadisin genel lafzından yola çıkan Haneftiler,müsâkat akdinin sadece hurmalık ve üzüm bağlarında caiz olduğunun anlaşılamayacağını, Hayber halkının o dönemde ağaç ve yoncalarda da bu muameleyi yaptıklarını ileri sürmüşlerdir(Merğînânî, IV, 389-390; Mevsilî, 1991, III,80).

H. Güven esasına dayanan akitler

Satış konusu olan şeyin maliyeti bu tür akitlerde önemli bir faktördür. Bu akdi yapanlardan alıcı, maldan anlamadığı ve ticari tecrübesizliğinden dolayı aldanmama durumu, satıcının maliyet konusundaki bilgilendirmesine dayandığı için satış yapan kişinin malın maliyeti ile ilgili yalan beyanı veya maliyete etki eden unsurları gizlemesi hile olarak telakki edilmiştir(Karaman, 2013a, 3/79-80). İslam hukuku literatüründe maliyet beyanına dayanan ve güven kapsamında yürütülen akitler üç kısım hâlinde ele alınmaktadır. Buna göre bir malın alış fiyatına bir miktar kâr eklenerek yapılan satış akdine "murâbaha", maliyetine yapılan satış akdine satışa "tebliye", maliyetinden düşük fiyata satışına da "vadi'a" denilmektedir. Bu tür akitlerde ticarî mahareti olmayan kişilerin bu yönde başarılı ve yetenekli olan kişilere güvenerek alışveriş yaptıkları için bunlar, "güven esasına dayanan akitler" şeklinde nitelendirilmiştir(Kâsânî,1997, 4/ 465; Merğînânî,1990, 3/62; Mevsilî, II, 28; ayrıca bkz. Şîrbînî, 1997, 2/100-102).

Bu akitlerin meşruiyeti ile ilgili Kur'an'da "*Ey iman edenler! Allah'a ve Peygamber'e hainlik etmeyin;(sonra) bile bile kendi emanetlerinize hainlik etmiş olursunuz*"⁶¹ ayeti yanı sıra Hz. Peygamber'in genel manada bu konuya ile ilgili "*Bizi aldatan bizden değildir*"(Ahmed b. Hanbel,1995, 12/242, no:7292; 15/155, no:15833) hadisi bulunmaktadır. Ticari hayattaki ilişkilerde Müslüman bir tüccarın hem sözlerinde hem de davranışlarında bu prensipler çerçevesinde hareket ederek bunu ortaya koyması ondan beklenen bir vazifedir. Bu çerçevede murabaha akdinde bir malın alış fiyatına kâr ekleyerek satılması tüccarın âdetlerinden olduğuna göre(Serahsî,2000, 13/147) boyama, dikiş ve gıda maddelerinin bir yerden başka bir yere taşıma ücreti ve hayvan sevk edilmesi ile ilgili masraflar alış fiyatına eklenmesi, ticarî örfün gereğidir. Ancak satıcının kendi nafaka parası,

⁶⁰Müsâkat akdi: İslam hukuku literatüründe bir taraftan bahçe, diğer taraftan bu bahçenin bakımını yapmak ve meyveleri aralarında paylaşmak üzere yapılan akitle oluşturulan ortaklıktır(Kahveci, 2015, 288).

⁶¹(Enfâl, 8/27).

çoban, tabip, terbiyeci ve muallim ücretlerinin alış fiyatına eklenmediği konusunda da ticarî örf söz konusu değildir (Serahsî, 2000, 13/148; Kâsânî, 1997, 4/464-465; Merğînânî, 1990, 3/ 62; Mevsilî, 1991, 2/29). Burada Hanefî mezhebinde mala yapılan tüm masrafların maliyetten sayıldığı görülmektedir. Malikî mezhebinde ise teknik bir ayrıntıya girilerek boyama ve dikiş gibi malın şekil ve kalitesini değiştiren masraflar, ana sermayeye dâhil edilerek kârda payı olan durumlar olarak kabul edilmiştir. Ancak malın şekil ve kalitesinde bir değişiklik yapmadığı için nakil ve muhafaza için yapılan masrafların kârda payı olmasına rağmen ana sermayeye dâhil edilmemesi görüşü benimsenmiştir (İbn Rüşd, 2013, s. 659).

Emanete dayalı akitler özelinde tevliye akdinin uygulaması mahiyetinde ise erken dönem İslâmî uygulama olarak Hz. Peygamber'in hicrete karar verdiği sırada Hz. Ebû Bekir, iki tane deve almış ve Hz. Peygamber de bunlardan birini aynı bedeli ödeyerek ondan satın almıştır. Buna göre bu akitler, gerekli şartları taşıdıkları için meşru kabul edilmekte (Merğînânî, 1990, 3/62) ve insanların bu akitlere olan ihtiyacından dolayı ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar uygulanması yönünde bir teamül oluşmuştur (Mevsilî, 1991, 3/28). Bu nedenle bir kişinin aldığı bir malı aynı bedelle satmak anlamına gelen tevliye akdinde de güven zedeleyici bir satış olması hâlinde hüküm aynen murabahadaki gibidir (Merğînânî, 1990, 3/65). Ayrıca bir kişinin aldığı malı, maliyetinden düşük bir fiyata da satabilme hakkı olmasına rağmen (Mevsilî, 1991, 2/28) bu nevi akitlerin satıcı aleyhine hukukî sonuçlar doğurmaması için satıcının hıyanete tenezzül etmemesi ve yalan söylememesi gerekir. Aksi takdirde müşteri isterse malı iade eder, isterse aldığı malı olduğu gibi kabul eder (Merğînânî, 1990, 3/63; Mevsilî, 1991, 2/28).⁶²

I. Emanet akitleri

İnsanların ellerindeki malı, emanet bırakmaya ihtiyacı dolayısıyla cevaz verilen akitlerden olan vedia akdinde (Kâsânî, 1997, 5/312), emanetçinin kastı olmaksızın emanet bırakılan şeyin zarar görmesi hâlinde Hz. Peygamber'in "*Kendisine emanet bırakılan kişinin yanında onun kastı olmaksızın emanetin zayi olması hâlinde sorumlu değildir*"⁶³ hadisi dolayısıyla tazmin sorumluluğu bulunmamaktadır. Ayrıca emanetçinin sorumlu tutulması hâlinde kimsenin böyle bir emaneti kabul etmeyeceği ve insanların menfaatleri ihmal edilmiş olacağı (Merğînânî, 1990, 3/240) da meşruiyet gerekçesi arasındadır. Buna göre emanetçinin tasarruf ehliyetini haiz bir kişi olması gerekir. Aksi hâlde kendi malı konusunda tasarruf ehliyeti olmayan birinin, hem hukukî hem de âdet bakımından malı koruyamayacağı için ona malın emanet bırakılması doğru değildir (Kâsânî, 1997, 5/307-308).

Bu akdin delâlet yoluyla yapılması durumunda bir kişinin sarîh olarak hiçbir şey söylemeksizin bir başka kişinin yanına bir malı emanet bırakarak 'bu sana emanet' dedikten sonra o kişi de hiçbir şey söylemese bırakılan mal emanet hükmünde kabul edilir. Bunun akabinde mal sahibi, kalkıp gittikten sonra emanetçi de kalkıp gittiğinde emanet bırakılan malın zayi olması hâlinde bunu tazmin etmesi gerekir. Zira yapılan bu muamele örfе göre emaneti teslim ve tesellüm kabilinden sayılır (Mevsilî, 1991, 3/25). Bu arada emanetçi, kendisine bırakılan emaneti hem bizzat kendisi hem de aile fertleriyle korumak durumundadır. Çünkü her zaman emanet malın başında bekleyecek değil, örf ve âdete göre bunu aile efradıyla birlikte ancak yerine getirebilir. Dolayısıyla vedia işleminde emanetçi, bırakılan emanet malı kendi aile fertlerinden birine koruması için vermesi hâlinde kasıtsız olarak herhangi bir zarar söz konusu olursa tazmin gerekmez (Kâsânî, 1997, 5/ 311; Merğînânî, 1990, 3/ 240, 243; Bilmen, 1992, 4/160). Çünkü âdete göre emanetçinin bu malı, emanet bırakan kişinin eşi, çocukları ve hizmetlisi gibi teslim edeceği insanlara teslim etmeye izinli olması

⁶² Malikî mezhebine göre ise satıcının aldığı malı, gerçek fiyatı üzerinden satışı kabul etmesi için müşteriyi zorlamadığı takdirde alıcı isterse gerçek fiyatı üzerinden satışı kabul eder, isterse malı iade eder. Ancak satıcının böyle bir satışı kabul noktasında alıcıyı zorladığında bunun kabul edilmesi gerekir (İbn Rüşd, 2013, s. 660).

⁶³ "مَنْ أَوْدَعَ وَدِيعَةً فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ" bkz. (İbn Mâce, tsz, *Ahkâm*, 46).

örf ve âdet olarak yerleşmiştir(Zeydan, 2013, s. 203-204). Ancak emanetçinin kendisine emanet bırakılan elbiseyi giymesi veya hayvanı binmesi ya da emanet bırakılan malı aile fertlerinden olmayan kişilere korumak üzere bırakması âdeti olmadığı için bu ve benzeri durumlar tazmin gerektirir(Kâsânî,1997, 5/314).

Bir diğer emanet akdi çeşidi de bedelsiz olarak menfaat temlik işlemi olan ariyet akdidir(Kâsânî, 1997, 5/319-320; Merğînânî, 1990, 3/246). Bu kapsamda Hz. Peygamber'in, Huneyn günü Safvan b. Ümeyye'den zırhlar almış olduğu rivayet edilmiştir(Ebû Dâvûd, 1997, *Buyu'*, 90). Bu akdin emanet akdi olması münasebetiyle ariyet olarak alınan mal, ariyet alan kişinin elinde emanet hükmündedir. Dolayısıyla ariyet alan kişinin herhangi bir kusuru olmaksızın malın zayi olması hâlinde tazmin sorumluluğu bulunmamaktadır.⁶⁴ Bu akdin emanet akdi olması nedeniyle ariyet alan kişi, onu kiraya veremez. Buna rağmen kiraya verdiğinde söz konusu malın telef olması hâlinde onu tazminle mükellef olur(Merğînânî, 1990, 3/ 247). Bir hayvanı belirli bir yerde binmek üzere ariyet alan kişi, insanlar arasında örf haline gelmiş olan güzergâh dışında bindiğinde hayvan telef olursa bunu tazmin etmesi gerekir. Eğer ariyet alan kişiye mutlak izin verilmişse bu durumda örf dikkate alınır(Serahsî, 2000, 11/264; Kâsânî,1997, 5/ 321). Aynı şekilde bir kişi ariyet aldığı hayvanı, sahibinin ahırına geri götürmesi akabinde hayvan telef olduğunda kıyasa göre bu hayvanı sahibine teslim etmeksizin telef olmasına sebebiyet verdiği için bunun tazmin edilmesi gerekmesine rağmen bu hususta örf sebebiyle istihsân yapılarak bu durumda tazmin gerekmeyeceği hükmü benimsenmiştir. Çünkü bu konuda âdet olan şey, ariyet alınan hayvanın sahibinin evine götürülmesidir(Merğînânî, 1990, 3/249; Mevsîlî, 1991, 3/58; Bilmen, 1992, 4/205). Bu durum tıpkı ev aletlerinin ariyet olarak verilmesine benzemektedir ki bu aletler, sahibinin evine bırakmakla teslim edilmiş olur(Merğînânî, 1990, 3/249).

Bunun yanı sıra ariyet alınan malın ariyet verenin aile fertlerinden birine teslim edilmesi de ariyet alanı sorumluluktan kurtarır. Çünkü âdete göre aile fertlerinden birine malın teslim edilmesi, koruma konusunda malın sahibine teslim hükmündedir(Kâsânî, 1997, 5/313, 324; Mevsîlî, 1991, 3/ 58; Bilmen, 1992, 4/206). Ancak ariyet konusu olan şey, mücevher vb. kıymetli bir mal ise ariyet alan kişi, onu ancak sahibine teslim etmekle sorumluluktan kurtulur. Çünkü örf bunu gerekli kılmaktadır(Kâsânî, 1997, 5/313)⁶⁵ Günümüz örfüne baktığımızda bu tarz ariyet olarak verilen şeyler, hangi tür mal olursa olsun, bizzat sahibine teslim edilmediğinde ariyet alan kişinin bundan sorumlu olacağı anlayışı söz konusudur ki bu da zamanın değişmesine bağlı olarak örfe dayalı hükümlerdeki değişiklik anlamına gelmektedir. Ayrıca bu hususta diğer bir mesele de ariyet konusu olan şeyin, para veya ölçülen, tartılan ya da sayılan bir mal olduğu zaman ödünç hükmünde olmasıdır. Çünkü ariyet, menfaatleri başkasına temlik etme işlemi olduğu için belirtilen malların ariyet olarak verilmesinde ise ancak onlar tüketilerek faydalanılabilir. Dolayısıyla böyle bir işlemde malın ya hibe ya da ödünç olarak verilmesi söz konusu olur ki bu ikisi arasında en uygunu ödünç olarak verilmesidir(Kâsânî,1997, 5/320; Merğînânî,1990, 3/248). Örneğin bazı yörelerde komşular arasında somun ekmek borçlanması, her somun ekmeğinin diğerinden farklı olması sebebiyle kıyasa aykırı olmakla birlikte bu yönde oluşan örf nedeniyle mübah görülmüştür(Şâkir el- Hanbeli, 1948, s. 30). Hatta bu hususta halkın, özellikle komşuluk ilişkileri çerçevesinde birçok şeyi ödünç olarak alması ve ihtiyacını karşıladıktan sonra da borcunu ödemesi yönünde bir örf bulunmaktadır.

Emanet akitlerine benzeyen akit çeşidi olarak rehin bırakma işlemini de bu kapsamda zikredebiliriz. Bu işlemde tamamen veya kısmen alınması mümkün olan malî bir hak karşılığında hak sahibinin veya başkasının elinde bir malı rıza ile mahpus ve mevkuf kılmaktır. Bu şekilde verilen mala “merhûn” ya da “rehin” de denilmektedir(Mecelle, md.701; Erdoğan, 2005, s. 477). Teslim şartlı rehin, hem vediaya hem de borç ödemeye benzemektedir. Bunun açılımı şu şekildedir: Başkası

⁶⁴ “هو أمينك لا ضمان عليه”bkz. (Ebû Dâvûd, 1997, *Buyu'*, 90). Ayrıca bkz. (Serahsî, 2000, 11/197).

⁶⁵ Ayrıca bkz. لَعْدَمَ مَا دُكِّرْنَا مِنْ الْغَرْبِ فِيهِ (Merğînânî, 1990, 3/249; لَأَنَّهُ لَمْ تَجْرِ الْعَادَةُ (Mevsîlî,1991, 3/58).

nezdinde mal bırakma açısından rehin de vedia gibidir. Borçlunun borcunu ödeyemediği durumda ise rehin bırakılan mal satılarak alacaklı kişinin bu maldan borcunu alabilmesi açısından rehin, borç ödemeye benzetilmektedir (Şa’ban, 2013, s. 188). Hanefilere göre rehin bırakma işlemi, bir alacağı teminat altına almak amacıyla yapılan sözleşme olması münasebetiyle borç ödenmediğinde rehin alan, alacağını rehin bırakılan maldan tahsil etme yetkisine sahiptir (Serahsî, 2000, 21/113). Rehlin bırakma işlemi bir borç karşılığında olduğu için borç ödendikten sonra bu akitte emanet hükümleri cari olmaktadır.

Rehin, uzun veya kısa vadeli alacakların teminatı bakımından önem arz eden bir akit çeşidi olarak eski dönemlerden itibaren örf ve âdete dayalı olarak gelişen ve İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın biçimde uygulanan bir akit çeşididir (Ateş, 1996, s. 496-497; Çalış ve Hacak, 2007, 34/ 538). İslâm öncesi Arap toplumunda bir kişinin aldığı borç veya başka bir şey karşılığında bir malını veya eşyasını teminat olarak rehin bıraktığında, borcun zamanında ödenmediği durumda alacaklının rehin bırakılan şeyi doğrudan mülkiyetine geçirmesine imkân tanıyan bir uygulama olmuştur (Ateş, 1996, s. 496-497). Hz. Peygamber, insanların bu şekilde muamele ettikleri gördüğünde onu tashih ederek kabul etmiştir (Mevsilî, 1991, 2/ 63). Bu uygulamanın meşruiyeti hususunda Kur’an’da yer alan ayet şöyledir: “*Yolculukta olur da yazacak kimse bulamazsanız (borca karşılık) alınmış bir rehin de yeterlidir.*”⁶⁶ Bunun yanı sıra Hz. Peygamberin “*bir Yahudi’ den veresiye bir yiyecek satın alması ve bunun karşılığında zırhını ona rehin olarak bırakmış olması*”⁶⁷ şeklindeki rivayete Buhârî ve Nesâî, “yolculuk dışındaki durumlarda rehin verilmesi” ile ilgili başlıkta yer vermiş olması, mezkûr ayetteki rehin akdinin, yolculuk haline özgü bir durum olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte Zâhirîler söz konusu ayetin lafzını dikkate alarak rehlin meşruiyetinin yolculuk hâlinde olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir (İbn Hazm, 2002, 7/362). Başlangıçtan itibaren hiçbir İslâm âlimi, bu hususta farklı kanaat ileri sürmediği için rehlin meşruiyeti konusunda icmâ’ vaki olmuştur (Kâsânî, 1997, 5/195; Merğînânî, 1990, 4/466; Mevsilî, 1991, 2/ 62).

Bu uygulamalarla Hz. Peygamber, İslâm öncesi dönemde örf ve âdete dayalı olarak gelişen rehlin bırakma işlemini, “*Borca karşılık rehine zorla sahip çıkılamaz*”⁶⁸ “*Rehin bırakılan şeyin kârı da zararı da sahibine aittir*”⁶⁹ anlayışı kapsamında İslâm öncesi dönemdeki bir uygulama olan rehlin bırakma işlemini yeni bir formata sokarak insanların alışageldikleri rehin uygulamasının devam etmesine imkân sağlamıştır. Bu anlayış doğrultusunda rehin bırakılan şey, adeta vedia gibi emanet hükmünde kabul edildiği için rehin alanın onu korumak yükümlüğü bulunmaktadır (Kâsânî, 1997, 5/197). Bunun sonucu olarak ise belirtilen malı, ancak sahibinin izni ve bilgisi dâhilinde kullanabilir, aksi takdirde sorumlu tutulur. Bununla rehlin işleminin hem oluşum hem de gelişim safhasında örf ve âdetin dikkate alındığı görülmektedir (Merğînânî, 1990, 4/470; Mevsilî, 1991, 2/ 65)⁷⁰

Emanet akitlerine benzeyen bir diğer akit ise vekâlet akdidir. Bir malı teslim alması için vekâlet verildiğinde vekilin vekâlet konusu olan malı teslim aldıktan sonra onun elinde emanet hükmündedir. Bu akdin meşruiyeti ile ilgili Kur’an⁷¹ ve Sünnet⁷² delillerine ilave olarak insanların ihtiyaçlarından kaynaklanması sebebiyle (Serahsî, 2000, 19/2; Merğînânî, 1990, 3/152) ilk zamanlardan

⁶⁶ Bakara, 2/283.

⁶⁷ “اَشْتَرَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا إِلَى أَجَلٍ وَرَهْنَهُ دِرْعَةً” Buhârî, 1422, *Rehn*, 2; Nesâî, 1991, *Buyu*, 59; İbn Mâce, tsz., *Rühûn*, 1; Ayrıca bkz. “اَشْتَرَى رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا بِنِسِيئَةٍ وَرَهْنَهُ دِرْعَةً” Buhârî, 1422, *Buyu*, 33. Bu hadisin farklı şekilde rivayetleri için bkz. “وَلَقَدْ رَهَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِرْعَةً بِشَعِيرٍ” Buhârî, 1422, *Rehn*, 2; Nesâî, 1991, *Buyu*, 60; İbn Mâce, tsz., *Rühûn*, 2.

⁶⁸ “لَا يَخْلُقُ الرَّهْنُ” Bkz. (İbn Mâce, tsz., *Rühûn*, 3).

⁶⁹ “لِصَاحِبِهِ غَنَمُهُ وَعَلَيْهِ غَرْمُهُ” Bkz. (Hâkim en-Nisaburî, 1990, 2/60, no: 2320).

⁷⁰ Ayrıca bkz. (Mecelle, md. 750).

⁷¹ “...şimdi birinizi şu gümüş akçenizle şehre gönderiniz...” (Kehf, 18/19).

⁷² Hz. Peygamber kurbanlık satın almak üzere Hâkim b. Hızâm’ı kendisine vekil kılmıştır (Ebû Dâvûd, 1997, *Buyû*, 28; Tirmizî, tsz., *Buyû*, 34).

günümüze kadar bir işi yapamayacak durumda olan bir kişinin başka birine vekâlet vermesi ile ilgili teamül oluşmuş ve bu uygulama insanların gözü önünde cereyan etmesine rağmen hiç kimse tarafından buna itirazda bulunulmamıştır(Mevsîlî,1991, 2/156).

Bu bağlamda bir kişi, vekiline kendisi için herhangi bir köyden bir ölçek buğday alması yönünde vekâlet verirse örf ve âdete göre vekilin almış olduğu buğdayın taşıma işi ona aittir(Mevsîlî,1991, 2/160). Ayrıca bir kişinin başka birine para vererek kendisine et alması için vekil tayin ettiğinde bu ifadelerden âdete göre kızarmış ve pişirilmiş et değil, insanların çarşıdan aldığı büyük ve küçükbaş hayvan etleri kastedilir. Yine hayvan kellesi alması için birine vekâlet verildiğinde âdete göre burada büyükbaş hayvan ve deve dışında koyun kellesi anlaşılır(Kâsânî,1997, 5/34). Yine birine yiyecek alması için para verildiğinde, eğer o yerdeki örf buğday unu alma şeklinde ise o zaman vekâlet bu yönde anlaşılması gerekir. Aksi takdirde bir yerde yiyecek maddesinden buğday veya buğday unu dışındaki bir şeyin anlaşılması âdeti söz konusu ise o zaman âdetin gösterdiği yönde vekâlet verilmiş sayılır(Merğînânî,1990, 3/156; Mevsîlî,1991, 2/160).

Yine bir malın satışı konusunda kendisine mutlak manada vekâlet verildiğinde “mutlak akit mutat olan satış manasına hasredildiği”⁷³ için Ebû Hanîfe’ye göre herhangi bir töhmet konusu olan durumlar dışında söz konusu malı, piyasa değerinden düşük fiyatla veya vade ile ya da bir mal karşılığında satabilir(Merğînânî, 1990, 3/162; Mevsîlî,1991, 2/161). Çünkü paraya şiddetli ihtiyaç duyulması hâlinde veya malın elde kalma korkusuna binaen rayiç bedelinden düşük bir fiyatla satışı veya bir mal karşılığında satışı konusunda halk arasında teamül oluşmuştur(Merğînânî,1990, 3/162). Bununla birlikte Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise mutlak vekâlet kapsamında bir kişiye vekâlet verilmesi hâlinde vekilin, belirtilen malı insanların yanılmayı teamül haline getirmediği düşük fiyata satmadığı gibi para dışındaki mal karşılığında da satışına cevaz vermemişlerdir. Dolayısıyla vekil, belirtilen malı ancak benzerinin değeriyle ve dirhem veya dinar ile satışını yapabilir. Çünkü müvekkilin vekile verdiği izin, halkın teamülüyle kayıtlıdır ki bu da bir malın değerindeki para karşılığında satışının yapılması şeklindedir(Merğînânî,1990, 3/ 162; Mevsîlî,1991, 2/161). Ayrıca mutlak vekâlet kapsamında bir kişi, on yıl ve daha fazla kendisine ait evini kiralaması için bir kişiye yetki vermesi hâlinde Ebû Hanîfe’ye göre mutlak bir iznin örf ile tahsis edilemeyeceği için böyle bir vekâlet caizdir. Ancak örf ile sabit olan esasların, mutlak izni tahsisini kabul eden Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, böyle bir vekâleti caiz görmemiştir(Debûsî,1990, s. 34-38).

Diğer taraftan kendisine dava açma vekâleti verilmiş olan vekilin davalıdan malı teslim alma konusunda yetkili olup olmadığı konusunda da İslam hukukçuları arasında ihtilaf vardır. Bu hususta genel yaklaşım, dava açmaya yetkili olan kişinin onu tamamlamaya da yetkili olduğudur. Dolayısıyla davanın sonuçlanması da ancak kazanılan malın teslim alınmasıyla gerçekleşir(Serahsî, 2000, 19/19; Kâsânî,1997, 5/ 23). Bununla birlikte İmam Züfer, dava açma hususunda yetkili olan vekilin, mahkeme sonucunda kazanılan malı tahsil etmeye yetkili olmadığını söylemiştir(Serahsî,2000, 19/ 19; Merğînânî,1990, 3/166; Mevsîlî,1991, 2/ 164). Çünkü teslim alma konusunda zamanın değişmesine bağlı olarak insanların mallarına hıyanet şüphesi bulunması itibarıyla dava konusunda vekâlet veren kişi, dava neticesinde malın davalıdan alınmasına razı olmayacağı şeklinde örf oluşmuştur(Serahsî,2000, 19/19; Kâsânî,1997, 5/23. Buna göre dönemsel örfün/âdetin İmam Züfer’in görüşü yönünde olması hasebiyle fetva da bu doğrultuda verilmiştir(Serahsî,2000, 19/19; Merğînânî,1990, 3/166).

⁷³ Bkz. لَأَنَّ الْأَمْرَ عِنْدَ الْأَمْلَقِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْمُتَعَارَفِ (Serahsî,2000, 15/306); لَأَنَّ مُطْلَقَ التَّسْمِيَةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْمُعْتَادِ (Mevsîlî, 1991, 2/161).

İ. Menkul malların vakfedilmesi

Hukuk literatüründe malların taşınıp taşınmama özellikleri itibarıyla yapılan tasnife göre malın özüne zarar vermeksizin bir yerden başka bir yere taşınabilenlere menkul, taşınamayanlar ise gayrimenkul/akar olarak isimlendirilir(Kahveci, 2015, s. 20). Vakıf ise bir şeyin intifa hakkının veya mülkiyetinin kamu yararına tahsis edilerek sürekli bir şekilde başkalarının temellükünü engelleme anlamına gelmektedir(Akgündüz, 2013,s. 80). Vakıf işleminin kuruluş aşamasında kullanılan siygaların, insanlar arasında kullanımı örf halini almış lafızlardan oluşması gerekir(İbn Kudâme,1997, 8/189). Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre vakıf muamelesinin kurulması için irade beyanında ebedilik lafzının veya onun yerine geçebilecek bir ifadenin zikredilmesi gerekir. Ancak Hanefî hukukçulardan Ebû Yûsuf'a göre vakfın kuruluş amacı ve Hz. Peygamber'in uygulamaları dikkate alındığında örfte kullanılan kelimelerle vakıf inşa edildiğinde vakıf gelirlerinin sürekli sarf edileceği bir yer olarak fakirlerin mevcudiyeti muhakkaktır. Bu nedenle vakfın ebedi oluşu veya onun yerine geçecek bir şeyin irade beyanında zikredilmesine gerek yoktur. Çünkü bu şart, zaten delalet yoluyla sabit olmaktadır. Burada önemli olan husus, siyganın vakfın ebedî oluşuna aykırılık taşımamasıdır(Kâsânî,1997, 5/328-329; Bilmen,1992, 4/313; Akgündüz, 2013, s. 147).

İslam hukukçularına göre vakıf işleminde vakfedilen şeyin ebedî olması(Şîrâzî, tsz., 2/323; Merğînânî,1990, 3/15; İbn Kudâme,1997, 8/189) ve dolayısıyla gayr-i menkul olması temel prensip olarak kabul edilmiştir(Merğînânî, 1990, 3/15). Daha sonra insanların ihtiyaçları temelinde örfün oluşması ve yaygınlaşması neticesinde bu prensibe bazı istisnalar getirilmiştir. Bu kapsamda Ebû Yûsuf, Hz. Peygamber'in bu yöndeki uygulamasını esas alarak silah ve savaş atlarının da vakfedileceğini ileri sürmekle birlikte İmam Muhammed, konuyu daha kapsamlı hale getirerek halk arasında örf ve teamül bulunması hâlinde gayr-i menkullerin tamamlayıcı unsuru mahiyetinde olan mushaf, kitap, balta, keser, testere, cenaze aletleri, tencereler, kazanlar gibi menkul malların da vakfedilebileceğine cevaz vermiştir.⁷⁴ Oysaki vakıf konusunda genel kural, vakfın ebedi olması dolayısıyla menkul malın vakfedilememesidir. Sonraki dönemlerde İslam hukukçuları, hem Kur'an'ın hem de diğer kitapların, dinin öğrenilmesi ve öğretilmesi için korunması gerektiğinden hareketle böyle bir vakıf işlemini isabetli bir yaklaşım olarak buldıkları İmam Muhammed'in görüşünü benimsemiştir. İslam toplumunda kitapların vakfedilmesi yönünde oluşan örfün saikiyle Belh meşayihinden Nusayr b. Yahyâ'nın(v. 268/881-882) da kitaplarını vakfettiği bilgisi Hanefî hukukçulardan Merğînânî tarafından aktarılmıştır(Merğînânî,1990, 3/15).

Kitapların vakfedilmesi ile ilgili Osmanlı döneminden birkaç örnek vermek istiyorum. Osmanlı dönemi şeyhülislamlarından Minkârîzâde Yahya Efendi'nin(v. 1678) oğlu Müftüzâde Abdullah Efendi(v.1687), Üsküdar'da babasının yaptırdığı medresenin bir odasını kütüphane haline getirerek 425 adet kitabını burada muhafaza etmek üzere 1688 yılında bir vakfiye tanzim etmiştir(Erünsal,1991, 2/68, 164, 295).Yine Osmanlı dönemi şeyhülislamlarından Abdürrahim Efendi'nin (v.1716)⁷⁵ de şahsî kütüphanesini Fatih Camii'ne vakfettiği bilgisine kaynaklarda yer verilmiştir(Bursalı Mehmet Tahir, 1972, 1/ 398). İslâmî bir örf niteliği kazanan kitapların vakfedilmesi yönündeki bu uygulamaya günümüzde de devam edilmektedir.

Bunun yanı sıra menkul malların vakfedilmesi ile ilgili bu görüş istikametinde Osmanlı zamanında ziraî faaliyetlerle uğraşan kesim için tohumluk buğday vb. hububat, fakirlerin istifadesine sunulmak üzere süt hayvanları, yoksul insanların evlenecek kızları için gelinlik ve süs eşyaları gibi teamül haline gelen menkul malların vakfedilebileceği hükmü kabul edilmiştir(Haskefi,1386, 4/364; Günay, 2012, 42/477) Bunun dışında vakfedilen şeyin kiraya verilmesi konusunda ise Hanefî

⁷⁴ “مَا جَزَى الْغُرَبَاءُ بَيْنَ النَّاسِ بِالْوَقْفِ” (Serahsî,2000, 12/ 78; ayrıca bkz. Merğînânî,1990, 3/15; Mevsilî, 1991, 3/ 42-43; Haskefi, 1386, 4/363-366; Bilmen,1992, 4/ 313).

⁷⁵ Bkz. (Altunsu,1972, s. 115).

hukukçuların kendi yaşadıkları dönem örfünü dikkate alarak farklı süreler takdir ettikleri görülmektedir(Mevsîlî, 1991, 3/47). Bunun için dükkân ve evler için bir yıl, tarla ve bahçelerde ise üç yılı geçmemek üzere kiraya verme teamül haline gelmiştir(Ebû Zehra, 1994, s. 232).

SONUÇ

İslam, insanı tüm yaratılmışlar içerisinde en şerefli varlık olarak nitelendirmiş ve bunun yansıması olarak da İslam hukukunda insanların kullandıkları sözler ve yapageldikleri şeyler anlamına gelen örf ve âdet, İslam'ın temel prensiplerine aykırı olmadığı sürece hükümleri sonuçlandırmada dikkate alınmıştır. Bu durum, İslam hukukunun dinamizmini artırması yanında farklı zamanlarda onun uygulanabilirliğinin önünü açarak ona esneklik kazandıran bir nitelik olmuştur. Bu bağlamda ilk dönemlerden itibaren örf ve âdete dayalı uygulamalara bakıldığında insanların ihtiyaçları çerçevesinde sosyal alanda teamül halini almış olan bir uygulama için İslâm'ın temel prensiplerine uygun olup olmadığı kıstası uygulanarak aykırılık gözükmediğinde buna müdahale edilmeyerek aynen benimsenmiştir. Aksi bir durumda ise İslam'ın temel prensiplerine aykırı özellikleri bertaraf edilerek, yani devam edegelen uygulama ıslah edilerek devamına imkân sağlanmıştır. Dolayısıyla İslam'da insanların çoğunluğu tarafından yerleşik hal almış olan uygulamalar göz ardı edilmeyerek hüküm vermede kaynak olarak kabul edilmiştir ki modern hukukta da örf ve âdet, kanundan sonra hukukun ikinci kaynağıdır.

Toplumsal hayatta örf ve âdetin dikkate alınması, aynı zamanda İslâm dininin kolaylık ilkesinin uygulamaya yansıtıldığını ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in uygulamalarında sosyal realiteyi ve insanların alışkanlık haline getirdikleri davranışları hüküm verirken dikkate aldığı ve bu uygulamalardan ilham alan sonraki dönem İslam hukukçularının da içtihatlarında örf ve âdeti göz önünde bulundurarak hüküm verdikleri bilinmektedir. Bu arada şunu belirtelim ki klasik dönem fıkıh kitaplarında örf ve âdet kavramlarının aynı anlamı ifade etmek üzere kullanıldığı gerçeği, İslâm hukukçularının bu iki terimi eşanlamlı iki kelime olduğunu kabul ettiklerinin bir göstergesidir. Kaldı ki sosyal hayatta örf ve âdetin birlikte birbirini tamamlayan iki eşanlamlı terim olarak kullanımı da oldukça yaygınlaşmış, bu itibarla hem İslam hukuku hem de modern hukuk metinlerinde bazen birbiri yerine bazen de birlikte kullanılmaktadır. Bununla birlikte klasik dönem İslam hukuk metodolojisinde örf ve âdet, hukukun kaynakları arasında sayılmamış, dolayısıyla hüküm çıkarmadaki rolünü istihsân ve ıstislâh gibi deliller aracılığıyla icra etmiştir. Bu hususta Hanefî hukukçuların örf ve âdete dayalı olarak verdikleri hükümlerin diğer mezheplerinkinden daha çok olduğu görülmektedir.

Sosyal bir norm olması münasebetiyle ma'ser-i vicdanın bir ifadesi olarak ortaya çıkan örf ve âdetin hüküm verilirken dikkate alınması, hukuk ile olan ilgisini ortaya koyduğu gibi bunlara dayalı uygulamaların gelecekte hukukî düzenlemelere konu teşkil etmesinin de önünü açan bir faktördür. Bu bağlamda borçlar hukuku ile ilgili bazı konulara baktığımızda bunun örneklerini görmemiz mümkündür. İslam öncesi dönem örf ve âdete dayalı gelişen ortaklık şekillerinden biri olan mudarebe akdi, varlığını İslâm'ın gelişinden sonra da devam ettirmiş, rehin uygulaması ve "para peşin mal veresiye" şeklinde ifade edilen ve halkın ihtiyaçlarından doğmuş olan selem akdi, tashîh edilerek kabul edilmiştir. Ayrıca hurmanın hurma karşılığında satışı yasaklandığı halde henüz ağacın dalında tahmini ölçülerle yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılması anlamına gelen a'raya satışını insanlar teamül haline getirdiği için cevaz verilmiş ve bu uygulamalar, hukukî bir form halini almıştır.

Öte yandan nassın örf üzerine bina edildiği durumda o örfün değişmesiyle ona bağlı olarak nassın hükmü de değişebilir şeklindeki örfün kaynak oluşuna delil teşkil eden ve o dönemin fevkinde düşünsel bir merhaleyi temsil eden değerlendirme ile örf, nassları tahsis edebilecek bir delil olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla sosyal hayattaki gelişim ve değişimin bir neticesi olarak önceki

dönemlerde cari olan ticari örfün mahiyeti ve kapsamı ile günümüzde hâkim olan teamüller arasında büyük ölçüde farklar bulunmaktadır. Bu bakımdan ticari mevzuatta örfün genel şartlarına uygun olacak, tarafların haklarını ihmal ve ihlal etmeyecek şekilde hukukî düzenlemeler yapılması İslam hukukuna aykırı görülmemiştir. Bu durum, İslâm hukukunu çağın şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun hale getiren önemli bir etken olması yanında onun statik, dinamizmini yitirmiş ve hayatın gelişmelerine ayak uyduramayacak bir düzeyde olduğu yönündeki ithamları boşa çıkarabilecek mahiyetini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla borçlar hukuku ile ilgili birçok konuda bu şekilde örfün etkisini görmek mümkündür. Çünkü İslam'da hükümlerin konmasındaki asıl amaç, insanlar arası ilişkilerde adaleti temin etmek ve onları karşı karşıya bulundukları sıkıntılardan uzaklaştırmaktır. Buna göre insanların örf ve âdet haline getirdiği ve sağduyu sahiplerinin de tasvip ettiği söz ve davranışların hüküm vermede göz önünde bulundurulmaması, onları sıkıntıya sokmak anlamına gelir ki bu da İslam hukukunun temel prensiplerine aykırı bir durum olarak görülür.

KAYNAKÇA

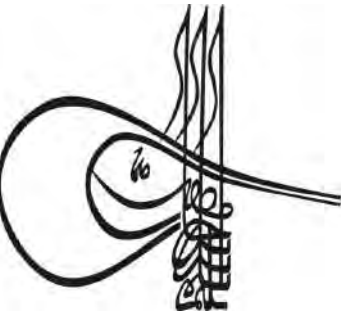
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmân es-San'anî.(1403),*el-Musannaf*, I-XI. Habîburrahman el-A'zamî(THK.). Beyrut: Mektebetü'l İslâmî.
- Acar, Halil İbrahim.(1999). *Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler I-Hata*. Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi. C. XIV.ss.79-120.
- Ahmed b. Hanbel(1995), *el-Müsned*, I-XXXXX. Şuayb Arnavud-‘Adil Mürşid(thk.). Beyrut: Müessesetü'r Risâle.
- Akgündüz, Ahmed.(2013). *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Aktan, Hamza.(2001). “İstisnâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(DİA). C. XXII. ss. 393-396. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. XXIII.
- Ali Haydar Efendi.(1330). *Dürrü'l Hükkâm Şerhu Mecelleti'l Ahkâm Şerhu el-Kavâidi'l Külliyye*. İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tıbaat.
- Alsın, Zeki Mesud. (1950). *Yeni Devletler Hukuku*. I-II. Ankara: Güney Matbaacılık Yayınları.
- Altunsu, Andulkadir.(1972). *Osmanlı Şeyhülislâmlar*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Âmidî, Seyfüddin Ebu'l Hasen Ali.(1404). *el-İhkâm fî Usulî'l Ahkâm*, I- IV. Seyyid el-Cemîlî(thk.). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l Arabî.
- Atar, Fahrettin. (1992). *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ateş, Ali Osman.(1996). *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Bilge, Necip.(2004). *Hukuk Başlangıcı* Ankara: Turhan Kitabevi.
- Bilmen, Ömer Nasuhi.(1992). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmusu*, I-VIII. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail.(1422). *el-Câmiu's-Sahîh*, I-IX, by.: Dâru Tûku'n Necât.
- Bursalı Mehmet Tahir.(1972). *Osmanlı Müellifleri*. I-III. Fikri Yavuz-İsmail Özen(haz). İstanbul: Meral Yayınları.
- Cessâs, Ahmed b. Ebû Bekr er-Râzî.(1994). *el-Füsûl fi'l Usûl*. I-IV. Uceyl Câsim en-Neşemî(thk.). Kuveyt: Vizâretü'l Evkâf fi Şuûni'l İslâmiyye.
- .(1996). *Ahkâmu'l-Kur'an*. I-V. Muhammed Sadık Kamhâvî(thk.).Beyrut: Dâru ihyâi't-Türâsi'l Arabî.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid ez-Zeyn Ebi'l-Hasen el-Huseynî.(ts.). *Mu'cemu't Ta'rifât*. Muhammed Sıddık Mînşâvî(thk.). Kahire: Dâru'l Fadile, Kahire.
- Çeker, Orhan.(2014). *Fıkıh Dersleri –I*. Konya: Ensar Yayıncılık.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebu'l Hasen.(1966). *Sünen-i Dârekutnî*. I-IV. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî(thk.). Dâru'l Marife.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İshâ.(1990). *Te'sisü'n Nazar*. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımeşkî(thk.). İstanbul: Edâ Neşriyat.
- Dönmez, İbrahim Kâfî.(2007).“Örf”,*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(DİA). C. XXXIV. ss. 87-93. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî, es-Sicistânî.(1997). *es-Sünen*. I-V. İzzet Ubeyd-Âdil es-Seyyid(ta'lik). Beyrut: Dâru'l- Hazm.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmî.(1947). *el-Urf ve'l Âde fi Re'yi'l Fukkâha*, Kahire.
- Ebû Zehra Muhammd.(1994). *İslâm Hukuku Metodolojisi*(Abdülkadir Şener, çev.) Ankara: Fecr Yayınları.
- Erdoğan, Mehmet.(2005). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- .(2015). *Fıkıh İlmine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Ergüney, Hilmi.(1973). *Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar*. İstanbul: Yenilik Basımevi.
- Erünsal, İsmail. E.(1991). *Türk Kütüphaneleri Tarihi*(Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri). I-II. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed.(1994). *el-Mustasfâ fi İlmi'l Usûl* (H.Yunus Apaydın, çev.). I-II. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Günay, Hacı Mehmet.(2012). “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(DİA). C.XXXXII. ss. 475-478. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hâkîm en-Nisaburî, Muhammed b. Abdullah Ebû Abdullah.(1990). *el- el-Müstedrek 'âla's Sahihayn*. I-IV. Mustafa Abdülkâdir el-Ata'(thk.). Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye.
- Hallâf, Abdülvehâb.(1970). *Mesâdiru'l Teşri'i'l İslâmî fîmâ lâ Nasse fîhi*. Kuveyt: Dâru'l Kalem.
- Haskefî, Alauddin Muhammed b. Ali.(1386). *ed-Dürri'l Muhtâr*. I-VI. Beyrut: Dâru'l Fikr.

- İşıktaç, Yasemin.(2015). *Hukuk Başlangıç*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- .(2009).*Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuk*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Ömer.(1325). “Neşru’l Arf fî Binâî bazi’l Ahkâm ala’l Örf”. *Mecmû’atü’r resâil İbn Abidîn*. I-II. İstanbul: Dersaadet.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed.(2002). *el-Muhallâ*. I-XII. Abdulgaffâr Süleyym Bündârî(thk.). Beyrut: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebibekr el-Cevziyye.(1991). *İ’lâmu’l Muvakkî’in an Rabbil Âlemin*. I-IV. Muhammed Abdu’s Selâm İbrahim(thk.). Beyrut: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed.(1997). *el-Muğnî*. I-XV. Abdullah b. Abdul Muhsinet-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulvî(thk.). Riyad: Dâru’l Âlemu’l Kütüb.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî.(ts.). *es-Sünen*. I-II. Muhammed Fuat Abdulbaki(thk.). by :Dâru İhyâi’t Tûrasi’l-Arabî.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el Mısırî.(1980). *el-Eşbâh ve’n- Nezâir*. Beyrut: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid(ts.). *Şerhu Fethu’l-Kadir*. I-X. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Hafîd.(2013). *Bidâyetü’l müctehid ve Nihâyetü’l muktesîd*, Beyrut: Müessesetü’r Risâle.
- Kahraman, Abdullah.(2010). *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kahveci, Nuri.(2015). *Mukayeseli İslâm Borçlar Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Kârâfî, Ebu’l Abbas Ahmed b. İdris es-Sanhâcî.(1998). *Envâru’l Burûk fî Envâi’l Furûk(el-Furûk)*. I-IV. Halil Mansur (thk.). Beyrut: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye.
- Karaman, Hayreddin.(2013(a). *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. I-III. İstanbul: Ensar Yayınları.
- .(2013(b).*Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- .(2014).*Mukayeseli İslam Hukuku*. I-III. İstanbul: İz Yayıncılık.
- .(1988). “Âdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi(DİA)*. C.I. ss. 369-373. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes’ud.(1997). *Bedâiu’s-Sanâî fî Tertibi’ş-Şerâyî*. I-V. Beyrut: Dâru İhyâi’t Turâsil Arabî.
- Kelebek, Mustafa.(2014).*İslâm Borçlar Hukuku ve Ebû Yûsuf’un Öncelikler.*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kıyıcı, Selahattin.(1990). *İslâm Hukukunda Örf ve Âdet*. İstanbul: İşaret Yayınları.

- Merdâvî, Ebu'l Hasen Âlauddîn Ali b. Süleyman el- Hanbelî.(2000). *et-Tahbîr Şerhu Tahrîr fî Usûli'l Fıkh*. I-VIII. Abdurrahman Cibrin(thk.). Riyad: Mektebetü'r Rüşd.
- Merğînânî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil.(1990). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*. I-II. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mevsilî, Ebu'l Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd.(1991). *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. I-V. Mahmûd Ebû Dakîka(ta'lik). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz.(1321). *Mirâtu'l Usûl Şerhu Mirkâtî'l Vusûl*. İstanbul: Dersaadet.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Huseyn el- Kuşeyrî.(1956). *Sahîhu Müslim*. I-V. Muhammed Fuâd Abdulbakî(thk.). Beyrut: Dâru'l-İhya'il-Kütübi'l Arabiyye.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahman Akmed b. Şuayb.(1991). *es-Sünen*. Abdulğaffâr Süleyman el-Bündârî-Seyyid Kesrevî Hasan(thk.). Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye.
- Neşemî, Uceyl Casim.(1984). *el-Müsteşrikûn ve Mesâdiru't teşrî'il İslâmî*. Kuveyt.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref.(1991). *Ravdatü't Tâlibîn ve Umdetü'l Müftî*. I-XII. Zuheyr eş-Şâvîş(thk.). Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmî.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl.(2000). *el-Mebsût*. I-XXX. Halil Muhyiddin el-Meys(thk.). Beyrut: Dâru'l Fikr.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr.(1983). *el-Eşbâh ve'n Nezâi*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn.(2013). *İslâm Hukuk İlminin Esasları*(İbrahim Kâfi Dönmez, çev.). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şâkir el-Hanbeli.(1948). *Usûlü'l Fıkhü'l İslâmî*, Şam: Matbaatu'l Camiatu's-Suriyye.
- Şekerci, Osman.(1981). *İslâm Şirketler Hukuku(Emek-Sermaye Şirketi)*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Şener, Mehmet.(1987). *İslâm Hukukunda Örf*. İzmir: Öğrenci Basımevi.
- Şentürk, Recep.(1996). *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İsmail Hakkı İzmirli, Örfün Nazar-ı Şer'i'deki Mevkii. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali.(1999). *İrşâdü'l Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l Usûl*. I- II. Şeyh Ahmed Azv İnaye(thk.). Beyrut: Müessesetü'r Risâle.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Firûzâbâdî .(ts.). *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l- İmâm eş-Şâfi'i*. I-III. Beyrut.
- Şirbînî, Şemsuddin, Muhammed b. Muhammed el-Hatîb.(1997). *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc*. I-IV. Muhammed Halil İ'tânî(thk.). Beyrut: Dâru'l Marife.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve.(ts.). *el-Câmi'u's-Sahîh*. I-V. Ahmed Muhammed Şakir(thk.). Mısır.
- Zebidî, Ebû'l Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed.(1994). *Tâcu'l Arûs min Cevâhiri'l Kâmûs*. I-XXXX. Abdulaziz Matar(thk.). Kuveyt.

-
- Zerkâ, Mustafa Ahmed.(1998). *el-Medhalu'l fıkhi'l İslâmî*. I-II. Dimeşk: Dâru'l Kalem.
- Zeydan, Abdülkerim.(2013). *el-Vecîz fî Usûli'l Fıkıh*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle.
- Zeyla'î, Cemaluddin Abdullah b. Yusûf.(1997). *Nasbu'r Râye fî Tahrîcî Ehâdisi'l Hidâye*. I-IV. Muhammed Avvame(thk.). Beyrut: Müessesetü'r Reyyân.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ – Yrd. Doç. Dr. Esma SAYIN

This article was checked by iThenticate.

AHMED YESEVÎ'NİN DİVÂN-I HİKMET'İNDE NUR KAVRAMI

Hamide ULUPINAR*

ÖZET

Sözlükte “aydınlık, ışıık” gibi anlamlara gelen nur kavramı İslam düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Kavramın bu denli önemli olmasının nedeni, Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve sureye adını veren Nur âyetinde Allah'ın kendisini “Allah göklerin ve yerin nûrudur” şeklinde tanımlamasıdır. Nur kavramı, İslam kültüründe olduğu gibi tasavvuf kültüründe de geniş yer tutmuş, kavram hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. İlk dönem sûfileri, nûru daha çok iyilik, zulmeti ise kötülük anlamında kullanmışlardır. Daha sonraki dönemde muhakkik sûfiler, varlığı nur, yokluğu zulmet olarak ifade etmişlerdir.

Pir-i Türkistan unvanıyla meşhur olan Ahmed Yesevî, Orta Asya'daki Türklerin Müslüman olmasında, daha sonra da öğrencileri/halifeleri vasıtasıyla Anadolu'nun İslamlaşmasında en etkili şahsiyet olarak kabul edilmiştir. Onun öğretileri “Hikmet” adı verilen öğütleriyle dilden dile yayılmış ve *Divân-ı Hikmet* isimli eseriyle günümüze ulaşmıştır. Ahmed Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet* isimli eserinde önemle üzerinde durduğu kavramlardan biri nurdur. O, nur kavramını Allah, Hz. Peygamber, iman, gönül ve göz nûru anlamlarında kullanmıştır. Kâinattaki her şeyin Allah'ın nûrundan ve Hz. Peygamber'e bahşettiği nurdan neşet ettiğini belirterek kavramı ontolojik açıdan yorumlamıştır. Kavramın “iman, gönül ve göz nûru” anlamında kullanılışında ise konu genel olarak ilk dönem sûfilerinde olduğu gibi varlık nazarından değil ahlâkî açıdan değerlendirilmiştir. Makalede, Ahmed Yesevî'nin nur kavramını kullandığı anlamlar, konunun tasavvufi gelenekteki yeri ile birlikte ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmet, Nur, Allah, Peygamber, İman, Gönül.

* Yrd. Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf ABD, El-mek: hamideulupinar@gmail.com

THE CONCEPT OF LIGHT IN AHMAD YASAWI'S DIVAN-E HIKMA

ABSTRACT

The concept of light, which comes to mean "light, bright" in the dictionary, has an important place in Islamic thought. The reason the concept is so important is that in the verse of Nur, which takes place in the Qur'an and gives its name to sura, Allah defines itself as "Allah is heaven and earth is the light." The concept of light has been widely used in sufi culture as it is in Islamic culture, and different interpretations have been made about the concept. The first period sufis, used the concept of light more in the sense of goodness, and the darkness in the sense of evil. In the later period, the investigator (muhakkik) sūfis expressed the presence as light and the absence as darkness.

Ahmad Yasawi, famous for the Peer of Turkestan title is the most effective personality in the case of the Turks in Central Asia being Muslim, then in the Islamization of Anatolia through their students/caliphs. His teachings were spread out on the ground with his advice called "Hikma" and have reached the present day with the work titled Divan-e Hikma. The light is one of the concepts that are emphasized in Divan-e Hikma. He used the concept of light in the meanings of Allah, Prophet, faith, heart and eyes light. He has interpreted the concept ontologically as stated that everything in the universe come into existence from God light and the light that he bestowed upon the Prophet. When the concept is used in the sense of "faith, heart and soul", the subject is generally evaluated in terms of morality, not in terms of being as it is in the early period sufis. In Article will be handled the meanings of Ahmad Yasawi's use of the light concept together with his place of mysticism.

STRUCTURED ABSTRACT

The concept of light (nur) which means "illumination, bright" in the dictionary has a significant place in Islamic thought. The reason that the concept has such significance is that in the Verse of Light in the Qur'an giving its name to the Surah, Allah defines himself as "the light of heaven and earth." The concept of light has been widely used in sufi culture as in Islamic culture, and there have been different interpretations of the concept. The sufis in the earliest times used the word light more in the sense of goodness and darkness in the sense of evil. In later times, investigator (muhakkik) sufis described existence as light and absence as darkness.

Ahmad Yasawi, famously known as the Peer of Turkestan, has been regarded as the most influential figure in the Islamization of Turks in Central Asia and then in the Islamization of Anatolia through his students/caliphs. His teachings spread by word of mouth with his advice called "Hikma" and have reached the present day in his work titled *Divan-e Hikma*. Light is one of the concepts highly emphasized by Yasawi in his *Divan-e Hikma*. He used the concept of light to refer to Allah (God), the Prophet Muhammad, faith, heart and the light of eye. Interpreting the

concept ontologically, he states that everything in the universe came into existence from Allah's light and from the light He bestowed upon the Prophet. When the concept is used in the senses of "faith, heart and the light of eye", the subject is generally considered not in terms of being as is the case with the Sufis in early periods, but in terms of morality. In the article, the meanings of the concept of light used by Ahmad Yasawi and its place in the Sufi tradition will be discussed.

One of the concepts highly emphasized in the Quran, hadith and Islamic thought is the concept of light. Probably the most important reason for that is that Allah defines himself as "the light of heaven and earth". In the verse, His light is described with such symbols as a niche (mişkât) and within which is a candle (misbâh) and glass (zücâce). To explain these symbols, numerous works were written and scholars mentioned the subject in their works. As in Islamic thought, light is also among the concepts discussed in Ahmad Yasawi's *Divan-e Hikma*. He uses the concept of light to refer to Allah, the Prophet Muhammad, faith, heart and the light of eye, thus approached the concept not in terms of being as is the case with the Sufis in early times, but in terms of morality. Stating that everything in the universe came into existence from God's light and the light he bestowed upon the Prophet only because Allah calls himself as "light", he presented an ontological interpretation of the subject.

Ahmad Yasawi considers Allah's light as the reason for love in servants just as he considers it as *raison d'être*. The person overwhelmed with the light of Allah's manifestation becomes astonished and his heart is lit with the fire of love. Here, the fire of love in the lover is not the making of the servant's deeds, but of Allah's bestowing His light. Suggesting that the condition for attaining this light is being on the alert against Satan, repenting and invocation, Yasawi says that this blessing makes the ignorant wise, is not passing and will not leave the servant alone even on the Day of Judgment. This point described as "that Allah helps the chosen persons to attain His light" is cited as the self (nefis), desires and wishes of the self (hevâ), denial of the self, removal of the rust in heart, seeing Allah's beauty and the opportunity for the bird of heart to attain *Lâmekân* (placelessness) in the *Hikma*.

Ahmad Yasawi also uses the concept of light to refer to the Prophet Muhammad. Inspired by the description of the Prophet as "light" and "*Sirâc-ı Münîr*" (a light giving lamp) by Allah, Sufis conceptualized this idea as "Muhammad's reality". Although not explaining the concept in detail as much as Muhyiddin Ibn Arabi and Abd al-Karim al-Jili, Yasawi sees the Prophet Muhammad's light as the source of existence like them. Similar to Yasawi's interpretation, Yunus Emre also uses the concept in the sense of "Allah's light and mercy for the universe".

In Ahmad Yasawi's work, the concept of light is used to mean the light of faith in faithful servant's heart and the heart this light is manifested. The servant attaining the light of faith with Allah Almighty's blessing will be happy in both in the grave and afterlife just as he will be happy in this world. Attributing the deprivation of light to arrogance and hypocrisy, Yasawi says that the light of faith does not dwell in the heart of a servant endowed with these bad habits and that he has not truly

surrendered to Allah. Though such people wrap themselves in Sufi guise, there is not a bit of light in their heart. However, true lovers are gems and pearls both in appearance and in their hearts, their secrets are open to Allah and their source of nourishment is purity and light.

The light of eye, last meaning of light used in *Hikma*, is explained in the Quran that those whose light is taken away by Allah will be left in utter darkness and cannot see anything. The light of eye is discussed in detail in Rumi's *Masnavi*, saying that the light of eye, originally a piece of fat, covers the heavens, those having no light that lights their eye will never have a grasp of truth and be devastated. Ahmad Yasawi uses the concept in the sense that the Prophet Muhammad lost his eye's light while crying, that his own eye's light is the Prophet, and considers it as the Prophet's own light. Furthermore, Mount Sinai's contribution to be overwhelmed with light, climbing the Sinai, desire to become light and look at light/ look through light are also expressed by Yunus Emre like Yasawi. As for Rumi, he had a different opinion from Yasawi's, saying that the source of light is not Mount Sinai, but Moses himself.

Keywords: Ahmad Yasawi, Divan-e Hikma, Light, Allah, Prophet, Faith, Heart.

GİRİŞ: NUR KAVRAMI

Nur kelimesi, sözlükte “aydınlık, ışıık” gibi anlamlara gelir. Terim olarak “kendisi görünür olan ve bu vasıtaıyla başka şeyleri de görünür kılan” şeklinde tarif edilmektedir (İbn Manzûr: 250; Tahânevî, 1984: 1394). Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde “insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olanı görmelerini, hak ile bâtılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan mânevî ve ilâhî ışıık” manasında kullanılmıştır. Bunun karşıtı zulmettir (Uludağ, 2007: 244). Kur’ân kavramlarını açıklayan Râgıb el-İsfahânî, nûru dünyevî ve uhrevî diye ikiye ayırır. Dünyevî nur, basîret gözüyle algılanan akıl nûru, Kur’ân nûru ve gözle algılanan güneş, ay, yıldızlar ve ışıık veren nesnelerden yayılan nurdur. Uhrevî nur ise “O gün mümin erkekleri ve mümin kadınları nurları önlerinde ve sağlarında koşarken görürsün.” (Hadîd, 57/12) âyetinde belirtilen ahiretteki nurdur (İsfahânî, 2012: 1490-1491).

Nur kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok yerde geçen önemli kavramlardan biridir. Nûr Sûresi adını “nûr âyeti” diye bilinen ve Allah’ın gökleri ve yeryüzünü aydınlatan nûrunu tasvir eden 35. âyetten alır (Yaşaroğlu, 2007: 247). Âyette Allah’ın kendisini “Allah göklerin ve yerin nûrudur.” şeklinde tanımlaması sebebiyle kavram hakkında azımsanmayacak kadar ciddi bir literatür oluşmuştur. Hakkında çok sayıda yorumlar yapılmış ve eserler kaleme alınmış nur âyetinin mealı şöyledir: “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak) tır. Nûr üstüne nûr. Allah dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” (Nûr, 24/35).

Nur kavramı, tasavvuf kültüründe farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Mesela, ilk sûfiler nûru iyilik, zulmeti ise kötülük anlamında kullanırken (Çift, 2004: 147) muhakkik sûfiler, varlığı nur, yokluğu zulmet olarak ifade etmiş ve vücûda gelmeyi/varlık kazanmayı sırf nur olan “Mutlak Varlık’tan ışıık almak” şeklinde yorumlamışlardır (Gürer, 2017: 123).

Nur kavramına geniş açılımlar/açıklamalar ise İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından getirilmiştir. *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde tek ve hakiki nûrun Allah olduğunu, onun dışındaki nurlara ancak mecaz yoluyla nur denilebileceğini ifade etmiş ve nûru “zuhûr” olarak tanımlamıştır. Ona göre kalpteki gözün nûru baştaki gözün nûrundan daha önemlidir. Dolayısıyla gözün görmesini sağlayan nur gerçek nurdur. Gazzâlî varlığı “nur” olarak yokluğu ise zulmet olarak vasfetmiştir. Allah ise nurların nûrudur. Allah'ın nûrundan nasip alanlar, aldığı nasip miktarınca mükemmel bir varlık olur (Gazzâlî, 1986: 119-137).

İşrâkî hareketin temsilcilerinden olan Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) eserlerinde nur kavramını esas alan felsefî ve tasavvufî bir sistem geliştirmiş, nûrun hakikatinde tanımlanmaya ihtiyacı olmayan, her şeyden apaçık, kendisi vasıtasıyla başkalarını da apaçık kılan şey olduğunu ifade etmiştir. O da Gazzâlî gibi Allah'ı “nûrî'l-envâr/nurların nûru” olarak nitelemiş ve Allahü Teâlâ'nın, nûrunu mevcudâta yaydığını, her şeyin onun nûruyla varlığa eriştiğini, onun nûrunun kemâlinin ve şiddetinin sonsuz olduğunu beyan etmiştir (Sühreverdî, 2009: 117, 124, 131, 162).

Buraya kadar genel olarak nur kavramını, kavramın ilk dönem sûflerinde ve muhakkik sûflerde ne anlamda kullanıldığını kısaca izah ettik. Bundan sonra makalenin asıl amacı olan Ahmed Yesevî'de nur kavramını ele alacağız. Yesevî'nin benzer ve farklı yönlerinin tespiti ve karşılaştırma imkânı sunma noktasında yer yer diğer sûflerin nur hakkındaki görüşlerine de değineceğiz. Ahmed Yesevî üzerine yapılan ilk araştırmalar daha çok onun menkıbevî hayatı üzerine yoğunlaşmıştır (Köprülü, 1978: 210; Bozkurt, 2016: 287). Ahmed Yesevî'nin nur kavramı hakkındaki görüşlerinin tespiti, onun tasavvuf anlayışını ve Anadolu tasavvufu üzerindeki tesirlerini anlamamıza katkı sağlayacağını temenni ediyoruz.

AHMED YESEVÎ'DE NUR KAVRAMI

İslam düşüncesinde Nûr Suresi'nde geçen âyette Allah'ın kendisini nur olarak nitelendirmesi sebebiyle nur kavramı çok önemli bir yer tutmuştur. Türklerin Müslüman olmasında ve din anlayışlarının oluşmasında en etkili şahsiyet olarak ifade edilen (Eraslan, 1989: 161; Türer, 1996: 223; Yıldırım, 2015: 54) Ahmed Yesevî'nin kavrama getirdiği açılımların onun yaşamında ve tasavvuf anlayışında, dolayısıyla da Orta Asya ve Anadolu tasavvufunda son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. O, *Divân-ı Hikmet*'inde nur kavramını Allah, Hz. Peygamber, iman, gönül ve göz nûru anlamlarında kullanmıştır.

1- Allah

Tasavvuf kültüründe Allah'ın kendisini “nûr” olarak isimlendirmesi sebebiyle her şeyin bu nurdan kaynaklandığı üzerinde durulmuştur. Ahmed Yesevî de hikmetlerinde nur kavramını en çok “Allah'ın nûru” şeklinde kullanmıştır. Hatta o, kendisine sekiz taraftan yol açılıp “hikmet söyle” diye başlarına nur saçıldığını (Yesevî, 2016: 51), hikmet söyledikten sonra kırklara yoldaş olup Hak nûruyla dolduğunu zikreder:

Otuz dörtte alîm olup ârif oldum;

“Hikmet söyle!” dedi Rabbim, söyler oldum;

Kırklar ile şarâp içtim, yoldaş oldum;

İç ve dışım Hak nûruyla doldu dostlar. (2016: 56)

Ahmed Yesevî'ye göre Allah, nûrunu kime armağan eylese, nefis, hevâ, benlikten geçer ve bu nurla Allah'ı zikreden kişinin gönül pası silinir (2016: 234). Melâmet şarabından içenler Allah'ın cemâline batar, mürşid elinden mey içenler ise nurlarına gark olur (2016: 238). Bu nur Allah'ın lütfudur ve gönül kuşu bu nurla Lâmekân'a ulaşır (2016: 58).

Ahmed Yesevî, Allah'ın nur ihsan ettiği kimselerden birinin Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) olduğunu, onun darağacında bu nurla Hakk'ın cemâlini görüp kendinden geçtiğini ve feryat ettiğini söyler (2016: 268). Kişinin kendinden geçmesine sebep olan bu makam tecellî makamıdır ve tecellî nûru feryada sebep olur:

Tecellînin makâmıdır acaip makâm;
O makâmda âşık kullar dolaşır.
Hangi gönüle tecellîsinin nûrunu gönderse
Şuûrsuz olup kendini bilmeden feryâd eyler. (2016: 269)

Ahmed Yesevî'ye göre tecellînin nûruna gark olan kişinin aklı şaşar, gönlünü Allah'a bağlayıp Tûr'u aşar ve muhabbetin âteşi ile kaynayıp taşar (2016: 135). Zaten âşıkta muhabbet ateşini yakan da Allah'ın nûrudur:

Aşk sevdâsı kime düşse, rezil eyler,
Nûr gönderip Hakk kendine tutkun eyler,
Mecnûn gibi aklını alıp Leylâ eyler,
Allah tanık bu sözlerin yalanı yok. (2016: 279)

Kıyâmet günü de âlemin Hak nûruyla dolacağını söyleyen Yesevî (2016: 417), Hakk'ın gösterdiği bu nurdan kimsenin gözünü alamayacağını, bu şerefe sadece iman ile huzura varmış olanların nail olacağını belirtir:

Ondan sonra Hak gösterecek orada nûrunu,
Kaldırmazlar Hak nûrundan iki gözünü,
İman götüren kullar görececek Hakk'ın yüzünü,
Dost-dostunun cemalini görmek için. (2016: 480)

Ahmed Yesevî, Allah'ın nurunun tövbe eyleyen âşıklara ereceğini, bu nurla gönüllerinin parlayacağını, Mevlâ'nın nazarı kime düşse, cahil bile olsa bir lahzada bilge olacağını, vücudundaki tüm damarların nurla dolacağını belirtir (2016: 324). Ona göre insanın bu nura erişmesi için lanetlenmiş şeytana karşı uyanık olması, onun kendine düşman olduğunu bilmesi ve gece-gündüz Allah'ı zikretmesi gerekir (2016: 177). Çünkü kul zikrettikçe Hak ona nur saçar, melekler saf tutar (2016: 451) ve Hz. Muhammed muhabbet şarabını zikredenlere sunar:

Ondan sonra Hak nûrunu zakirlere saçarlar,
 Melekler safa dolup, “erre” başlar dâimâ.
 Muhabbet şarâbını ele alıp Muhammed,
 Zâkirlere sunarak, sâkî olur dâimâ. (2016: 342)

“Allah” diyerek ölen kimse dar kabirde Allah’ın nûruyla dolar ve bu nûru melekler saçar (2016: 177). Bu nur kabrin genişlemesine vesile olur. Çünkü bu, Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın rahmetidir (2016: 280). Kabrinin nurla aydınlandığını gören kul, gördükleri karşısında hayran kalır ve dünyadaki tüm ışıklardan geçer:

Allah nûru kâbir içini aydın kılınca,
 Melekler karşısında revzen koyunca,
 Mümin kul görüp onu hayrân kalınca,
 Bu âlemîn ışığından geçer dostlar. (2016: 177)

Hak temâşâ eyleyip âşıklara rahmet eyleyince ve kabir içinde nur yollayıp şefkat gösterince yetmiş bölük melekler kula yakınlaşır (2016: 215, 375, 378). Hatta Yesevî’ye göre kabre gözü ateş gibi yanan ve heybetle giren Münker-Nekir bile Hakk’ın nûrunu görünce kula saygı gösterir ve kulu kucaklar (2016: 178).

2- Hz. Muhammed

Hz. Peygamber, Kur’an-ı Kerîm’de bizzat Allah tarafından “nur” olarak ifade edilmiştir: “İşte size Allah’tan bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir.” (Mâide, 5/15). Bir diğer âyette ise o “Sirâc-ı Münîr/Nur saçan bir kandil” olarak nitelenmiştir: “Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şâhit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı, Allah’ın izniyle bir davetçi ve nur saçan bir kandil olarak gönderdik.” (Ahzâb, 33/45-46). Hz. Peygamber’in “Allah ilk defa benim nûrumu yarattı”; “Âdem toprakla su arasında iken ben peygamberdim” (Tirmizî, “Menâkıb”, 1; Müsned, IV, 66; V, 379) anlamındaki hadisleri Allah’ın ilk yarattığı şeyin Hz. Peygamber’in nûru olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber’in hayatında ve dualarında da nur kavramı önemli bir yer tutar. Örneğin Hz. Peygamber bir duasında şöyle niyaz etmiştir: “Allahım! Kalbime, gözüme, kulağıma, sağıma, soluma, üstüme, altına, önüme, arkama nur ver ve nûrumu arttır” (Buhârî, “Daavât”, 9; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 181, 189).

Allah’ın, Hz. Muhammed’i kendi nûrundan yarattığı düşüncesi ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) tarafından dile getirilmiştir (Tüsterî, 1908: 15, 62). Bu düşünce daha sonra hakikat-i Muhammediyye veya nûr-i Muhammedî kavramlarıyla ifade edilmiş (Demirci, 1983: 239) ve Hallâc-ı Mansûr *Tavâsin* adlı kitabının “Tâsînü’s-sirâc” bölümünde bu kavram üzerinde durmuştur.¹ Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]), “Çalap nurdan yaratmış cânını Muhammed’ün, âleme rahmet saçmış adını Muhammed’ün” (Yunus Emre, 1998: 162) diyerek bu nûra işaret etmiştir.

¹ Hz. Peygamber sadece nûr değil aynı zamanda Kur’an-ı Kerîm’de “Sirâc-ı Münîr” (Ahzâb, 33/46) olarak vasıflanması sebebiyle Hallâc-ı Mansûr ona sirâc ve onun tâsînine de Sirâc Tâsîni adını vermiştir (Öztürk, 2012: II/193-194).

Ancak kavramı en detaylı biçimde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) açıklamıştır. Bu düşünceye göre Hz. Muhammed'in cismanî varlığı dışında manevî bir varlığı daha vardır. Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakikat-i Muhammediyye var olmuş, bütün yaratıklar bu hakikatten ve onun için yaratılmıştır. Bu nur ölümsüz ve ebedi olduğu için Hz. Peygamber'in ölümünden sonra da devam etmekte ve kâinat bu nurla varlığını sürdürebilmektedir (Demirci, 1997: 180).

Ahmed Yesevî de bahsi geçen sûfîlerde olduğu gibi Hz. Muhammed'i "Allah'ın nûru" olarak niteler (2016: 119). Aynı şekilde o, Allah'ın kendi nûrundan Hz. Muhammed'i, onun nûrundan ise ayı ve güneşi yarattığını söyler. Çünkü Kur'an-ı Kerîm'de Allahü Teâlâ güneşi ziyâ, ayı nur olarak nitelendirir: "Güneşi bir ziyâ ve ayı bir nur kılan odur." (Yûnus, 10/5). Ona göre Allah, on sekiz bin âlemi de Rasûl için yaratmıştır:

On sekiz bin âlemi Hakk yarattı,
O Muhammed Habîbullah Rasûl için.
Bil, nûrundan ay ve güneşi Hakk yarattı,
O Muhammed Habîbullah Rasûl için. (2016: 479)

Hz. Muhammed'in yaratılmasıyla birlikte gökteki melekler yere inmiş ve yeryüzü Peygamber'in nûru ile dolmuştur (2016: 130, 386). Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamber "nur saçan bir kandil" (Ahzab, 33/46) olarak vasıflanması sebebiyle Ahmed Yesevî, onun nûrunun bu cihanı aydınlattığı gibi ahireti de aydınlatacağını söylemiştir:

Şeriattan tarîkattan beyân oldu,
Hakikattan Kur'ân sözü kelim oldu,
Bu cihâna Muhammed'in nûru doldu,
O nûr ile iki cihân aydınlanır olmalı. (2016: 221)

Ahmed Yesevî, Hz. Muhammed'in getirdiği Kur'an'ın ve söylediği sözlerin kâfirleri puta tapmaktan vazgeçirip Hak dine döndüreceği, kendi gibi getirdiği dinin de dünyayı nûra batırdığı kanaatindedir. O, bu nûrun ebedi olduğunu kendisi ölse de nûru sayesinde İslam'ın ilelebet payidar kalacağını söyler (2016: 419). Aşağıdaki hikmette Hz. Peygamber'i direkt nur olarak nitelemese de onun sünnetine uymanın kişiyi nurla dolduracağını belirtir. Onun ümmeti, gönüldeşi olmanın yolunun da yine Peygamber'in sünnetine uymak olduğunu ifade eder:

Sünnetlerini sıkı tutup ümmet oldum,
Yer altına yalnız girip nûra doldum,
Hakk'a tapanlar makâmına mahrem oldum,
Bâtın mızrağı ile nefsi deştim ben işte. (2016: 47)
Mirâc gecesi "Gözümün nûru evlâd..." dedi,

Elimi tutup “Ümmetimsin ümmet” dedi,
 “Sünnetimi sıkı tutasın gönüldaşım” dedi,
 Mustafâ'ya mâtem tutup girdim ben işte. (2016: 64)

Hikmette geçen Mirâc gecesi “Gözümün nûru evlâd...” hitabının kendi aşkını artırdığını belirten Yesevî, onun ümmeti şerefine nail olmanın da içini dışını nûra gark ettiğini söyler:

Ey dostlar bu sözü işitip şevkim arttı,
 “Ümmet” dedi, iç ve dışım nûra battı,
 Nûrunu salıp cemâlini Hak gösterdi.
 Mustafâ'ya mâtem tutup girdim ben işte. (2016: 64)

Ahmed Yesevî, Hz. Muhammed'in ve diğer peygamberlerin yüzlerinden nur aktığını, (2016: 305) bu nûra erişmelerinin sebebinin kâfirlerden çok cefa çekip ölmeden önce ölmeleri olduğunu ve bu sebeple kendisinin de Dîdâr (Hz. Muhammed) için ölmeden önce yerin altına girdiğini pek çok hikmetinde ifade etmiştir (2016: 64, 358). Ahmed Yesevî'nin Hz. Peygamber'i “nur” olarak görmesi ve âlemin onun nûruyla yaratılması düşüncesi bu hususa ontolojik olarak yaklaştığını gösterir. Ayrıca Peygamber'in sünnetine uymayı nûra erişmek biçiminde yorumlaması ve ona olan aşkının hayatının son yıllarını yerin altında geçirmesine sebep olacak kadar derin olması, Orta Asya'da başlayan ve Anadolu'da devam eden Türk-İslam anlayışının Peygamber sevgisiyle yoğrulmasının temelini oluşturmuştur diyebiliriz.

3- İman

Kur'an-ı Kerim'de iman aydınlık; küfür ise karanlık olarak nitelenmiştir: “Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa (nûra) çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tâğuttur, onları aydınlıktan (nurdan) alıp karanlığa götürür.” (Bakara, 2/257). Nur âyetinde geçen “Misbah/lamba” ifadesi ise mümin kulun kalbindeki iman nûru olarak tefsir edilmiştir. Mübarek ağaç, yani hidayeti ve hak dini getiren vahiy, lambanın yakıtıdır. Nur üzerine nur olan ise doğru fitrat, doğru idrak, vahiy ve Kitap nûru olarak yorumlanmıştır (Çelik, 1998-1999: 144, 161).

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde nur kavramını kullandığı bir diğer anlam iman nûrudur. Allâhü Teâlâ'nın kendi nûrunu, yarattığı varlıkların üzerine yaydığını, bu nûrun kişinin imanına vesile olduğunu, lanetli şeytanın kaçmasını sağladığını söylemiştir (2016: 45). Aynı zamanda ona göre bâtın gözü iman nûru ile görür ve ona bütün perdeler açılır. Kul gördükleri karşısında hayran kalır (2016: 192). İman nûru dünyada kişiyi bahtiyar ettiği gibi can verirken Hakk'ın lütfedeceği nûrun garip canı mutlu edeceği (2016: 56), kabirde ona yoldaş olacağı ve mahşerde mesrur olmasının da yegâne şartı olduğu beyan edilmiştir. Ölüm vaktinde insanın götüreceği şey yine iman nûrudur:

Allah'ım eylesin mahşerde sevinçli
 Kıyamet günü temiz Zâtına sırdaş
 Duaya katılı verse her Müslüman,
 Ölür vaktinde götürür iman nûru. (2016: 488)

İnsanı ölüm vaktinde bu nurdan mahrum bırakan şey ise kibir ve riya ile ibadet etmesi ve gönlün dünyaya bağlı, mağrur olmasıdır. Böyle yapan insan, sûfi kisvesiyle kendisini süslese de asla Hakk'a teslim olmamış ve son nefesinde iman nûruyla gitmemiştir:

Ey sûfi ibadet eylersin hepsi kibir ve riya,
Can ve gönül dünyaya mağrur dillerinde ah-vah,
Can verirken olacağın iman nûrundan ayrı,
Sûfi-nakş oldun velî, asla Müslüman olmadın. (2016: 241)

4- Gönül

Farsça dil, derûn; Arapça kalb, hâtır; Türkçe yürek kelimeleriyle de karşılanan gönül, Türk edebiyatının divan, halk ve dinî-tasavvufî mahsullerinin en önemli ve en çok işlenen konularından biridir. Gönül kavramının en çok kullanıldığı alanlardan biri de dinî-tasavvufî edebiyattır. Gönül hangi durumda bulunursa bulunsun onu ancak aşk sultanı alabilir, aşk askeri yağmalayabilir. Aşk ateşiyle yanmayan gönül sürekli karanlığa mahkûm ve ilâhî nurdan mahrumdur. Bu mahrumiyet, Kâbe'de kible aramaya benzetilmiştir: “Bir sîne ki o nâr-ı mahabbet eseri yok/Zulmettedir ol nûr-ı Hudâ'dan haberi yok” (Çengî Yûsuf Dede).

Tasavvuf ehli her an her yerde Allah'ın hikmetini, sanat ve kudretini, sıfatlarının tecellîsini görmek ister. Onlara göre Allah'ın Rahmân ismiyle gönül arasında bir münasebet vardır. Rahmân kalp yufkalığı, gönül de yaygın olarak “rahmet ve yumuşaklık” anlamlarında kullanılır. Bu durum, gönülde Rahmân isminin tecellîsi bulunduğunu gösterir. İmanın ve küfrün merkezi kalptir. Kalp, iman nûru ile dolduğunda gönül, inkâra ve küfre yöneldiğinde ise nefistir. Gönül ulviyete, nefis süfliyete yönelir. Mânâ âlemini kuşatan gönül, Hak yolcusunun varacağı son merhale olarak değerlendirilmiş, İlâhî aşk ve tevhid sırrının burada tecelli etmesi sebebiyle “Zümrüdüanka” olarak nitelendirilmiştir (Kurnaz, 1996: 150-151).

Âyet-i kerîmede geçen “meselü nûrihî” lafzındaki “hû” zamirinin mercii hakkında âlimler arasında görüş farklılıkları vardır. Zamirin mercinin Allah'a, Hz. Peygamber'e, Kur'an'a veya mümin kula ait olduğu söylenmiştir. Taberî (ö. 310/922) bunun Allah'a râci' olmasının en doğru görüş olduğu kanaatindedir. Bu nurdan en büyük pay alan şüphesiz Resulullah'tır (s.a.v.). Bu nûru kuluna veren ve dilediği kulunu ona eriştiren Yüce Allah'tır. Kul ise bu nûru kabul edendir. Nûrun kabul mahalli, kulun kalbidir. Bu nûru yüklenen, kulun azimet, himmeti ve iradesidir. Bunu yüklenme aracı ise kulun sözü ve amelidir. Bu teşbihi açık bir şekilde şöylece izah etmek mümkündür: Mişkât (kandil), müminin sadırıdır. Cam fanus onun kalbidir. Müminin kalbi, inceliği, temizliği ve salabeti yani içindeki Hak sevgisini en iyi koruyucu vasfa sahip oluşu sebebiyle cama benzetilmiştir (Çelik, 1998-1999: 144).

Ahmed Yesevî'nin düşüncesinde gönül ve gönül nûrunun önemli bir yeri vardır. Ona göre tasavvuf yoluna tâlip olduğunu iddia edenler çoktur. Tâlip olduğunu söyleyen bu kişilerin gönlünde zerre kadar nur yoktur. Oysa gerçek tâlipin içi-dışı gevher-inci, sırları Hakk'a açık ve beslendikleri kaynak ise safâ ve nurdur (2016: 87). Gerçek tâlibin aşk bağı ancak sıkıntı çekerek yeşerir. Kişi, nefisini hor görülme suretiyle öldürür ve “Allah” diyerek gönlünü nurla doldurur. Bu nurla dolan kişinin dünya ile zerre kadar ilgisi kalmaz, gözlerinden yaşlar akar ve aşk ateşinde yanar, tutuşur (2016: 326). Bunları yapmayan kimsede aşk eseri yoktur:

Aşk bağıını sıkıntı çekip yeşertmesen,
 Hor görülse kötü nefsinı öldürmesen,
 “Allah” diyerek içe nûru doldurmasan,
 Vallah, billâh sende aşkın eseri yok. (2016: 278)

Aşk ateşiyle dolu olan gönül mala mülke itibar etmez, her şeyin üzerine atıldığı toprak gibi hoşgörülü olduğunda ise nurla dolar:

Mâl ve pulu dert eylemez âşık kişi;
 Yol üstünde toprak olup azîz başı;
 Ondan sonra nûra dolar içi dışı;
 Sabâha varsa, mahşer yerinde Sultân eyledim. (2016: 145)

Âşıkların gözlerinden yaş yerine kan akar, bu durumda olan âşığa melekler her taraftan nurlar yakar. Gerçek âşıklar bu dünyanın süsüdür (2016: 217). Hakk'ın gönderdiği nur gönlü tutuşturur (2016: 152). Âşıklar sevgilisi ile yanar ve yandıkça nur olur. Bu nur ve yanma, gerçek âşığı sahtesinden ayıran en önemli özelliktir:

Âşık yansa, hâs sevgilisi ile yanar;
 Sahteler yanmadan durur, cândan doyar;
 Gerçek âşıklar yandıkça pür-nûr olur
 O sebepten mâşûkuna nâzı olur. (2016: 218)

Hakk'ın cemâline mazhar olmak isteyen kulları uyku tutmaz. Gönlündeki aşk yangını her an sevgilinin zikriyle meşguldür. Bu zikrin meyvesi Hakk'ın nûrunu saçması ve kulun nûra gark olmasıdır:

Cemâl göreyim diyen kullar uykusuz olur;
 Yürüse-dursa, yatsa-kalksa, zikrini söyler.
 İçi-dışı öyle kulun nûra dolar;
 Allah nûrunu öyle kula saçar dostlar. (2016: 184)

Gönül ülkesini bukağlarından kurtaran Hak zikrinin nûrudur (2016: 148). Hakk'ın nûrunu gören âşıklar yerinde duramaz ve semâ etmeye başlar. Hz. Muhammed'i gördüklerinde ise onların gönülleri dünya dertlerinden azât olmuştur:

Şiblî âşık semâ eyledi nûr görüp,
 Mustafâ'yı hâzır görüp, soru sorup,
 Dünyâ derdini arkada bırakıp gözünü yumup,
 Öyle kullar raks ve semâ yaptı dostlar. (2016: 194)

Dergâhında Hakk'ın, nûrunu nasip ettiği kimsenin rengi sarı, hali yoktur. Ancak kudret kanadıyla arşın ötesine uçabilir. Nurla dolu olan gönül güneş gibi yanar (2016: 305). Hakk'ın kula nasip ettiği bu nurdan melekler pay alır, her yer nûra gark olur, hatta âlemi yakar. Âlemi yakan bu nur, gönle safâ verir:

Kul Hoca Ahmed, mihnet eyle, âlem yansın,
 Melekler senden gelip pay alsın.
 Arş ve Kürsi, Levh ve Kalem nûra dolsun,
 Nûrdan behre alan gönül safâ bulur. (2016: 325)

Allah'ın yâd edilmesiyle kulun gönlü nurla dolduğu gibi (2016: 359), gece-gündüz Allah'tan korkan kişinin de içi-dışı nurla dolar:

Gece-gündüz Hak'tan korkup duran kişi,
 Özünü bilir özge ile yoktur işi.
 Ondan sonra nûra dolar iç ve dışı,
 Hak'tan korkup gözde yaşını revân kılsın. (2016: 381)

Allah korkusunun nûra ulaştıracağı kanaatinde olan Yesevî, dürüstlüğü, sadâkatın önemine vurgu yapar. Hileden uzak olanların, gönlü saf olanların da nurla dolacağını belirtir:

Âşık olsan, yalancı olma, sâdık ol,
 Hile-hurda işlerinden uzak ol,
 Allah diye, saf kıl gönlü, nûra dol,
 Doğru kulları Allah bilir, dostlarım ha. (2016: 425)

Aşkın ateşi öyle güçlüdür ki canı yakar, gâh öldürür, gâh diriltir. Aşk şiddeti tuğyân olup taşıtığında kişinin gönlünü nur doldurur. (2016: 453) Ahmed Yesevî, hakikatli maşuk için canının feda olduğunu, ölene kadar sıkıntı çektiğini Allah'ın izniyle Hak nûruna battığını zikreder. (2016: 469) Başka bir hikmette ise hep hata edip günah işlediğini, bu sebeple inciden mahrum olduğunu söyler. Gönlünde zerre kadar nur olmadığı için ağlar ve şöyle niyaz eder:

“Eyledim hep, hatâ ve günâh,
Kaldım ne yapayım inciden mahrûm,
Gönlümde yoktur zerre nûr,
Ben ağlamayayım kim ağlasın?” (2016: 405)

5- Göz

Kur’ân-ı Kerîm’de nur kavramının kullanıldığı anlamlardan biri de göz ışığıdır (Çelik, 1998-1999: 164-165). Bakara Suresi’nde yer alan şu âyet buna örnek olarak verilebilir: “Onların durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse gibidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah hemen onların nurlarını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) görmezler.” (Bakara, 2/17). Elmalılı Hamdi Yazır, bu âyetin yorumunda “nurlarını” ifadesinden göz nûrunun kastedildiğini belirtir (I/219).

Mevlânâ da *Mesnevî*’de görünen varlıkların algılanmasında en önemli organ olan göze ve nûruna pek çok yerde işaret etmiş, aslı yağ parçası olan göz nûrunun gökleri kapladığını, bu nûrun göz olmasa da uykuda her şeyi göreceğini, ama gözün, nûru olmayınca bir işe yaramayacağını söylemiştir:

“Gözünüz iki dirhemlik taş ağırlığında bir yağ parçasıdır ama ruhunun nûru göklere dek her tarafı kaplar.

Nursa, bu göz olmadan da uykuda her şeyi görür... Fakat göz, bu nur olmayınca ancak harap olur gider!” (Mevlânâ, 1990: IV/153).

Mevlânâ’ya göre âlemde tecellî eden nûru yalnızca göz nûru idrak edebilir. Gözünün nûru olmayan kimse, hakikate asla vâkıf olamaz: “Kör, hırsız nereden bilecek? Gözünün nûru, gözünün ışığı yok ki!” (1990: II/182).

Ahmed Yesevî de nur kavramını göz nûru anlamında kullanmıştır. Konu, Mevlânâ’da ve Yesevî’nin kullandığı diğer anlamlarda olduğu gibi detaylı olarak işlenmemiş, öz olarak ele alınmıştır. Bir hikmette Hz. Peygamber’in ağlamaktan gözünün nûrunun gittiği anlatılırken ifade edilmiştir:

Bu âlemde Hak Mustafâ ağlayıp geçmiş,
Ağlamaktan gözlerinin nûru gitmiş,
Ağlayı-ağlayı murâdını hâsıl etmiş,
Ağlayıp yürü, gözyaşının riyâsı yok. (2016: 307)

Zikri geçen hikmette Hz. Peygamber’in gözünün nûrundan bahsederken başka bir yerde Yesevî, kendi gözünün nûrunun Hz. Muhammed olduğunu, onun kendisinin aydınlığı olduğunu vurgulamıştır:

Dedi: gözüm nûru idin, can rahatı,
Sahâbeler desteği, hem kuvveti,

Hasan-Hüseyin, Fâtıma'nın hem devleti,
İyi söyleyin zayıf kulun gördüğünü.
Vâde budur, gözüm nûru, ey aydınlığım,
Sabreyle, altı aydır bu ayrılığım. (2016: 483, 486)

Son olarak Ahmed Yesevî, Tur Dağı'nın nûra gark olmaya vesile olduğunu ve Tûr'da iki nur aldıklarını belirtir (2016: 128). Benzer şekilde Yunus Emre, Mûsâ olup Tûr'a çıkmak istediğini ve nur olup nuûa bakmak/nurla bakmak arzusunda olduğunu şöyle dile getirir:

Mûsî olup Tûr'a çıkam nûr oluban gözden bakam
Söz oluban dilden çıkam sûr u nagam nemdür benüm
Mûsî varur Tûr'a çıkar anda varur nûra bakar
Dostdan gayrı zerre kadar bu gözlerüm görmez benüm. (1998, 136)

Mevlânâ ise “Tûr Dağı Mûsâ nûrundan raksa geldi, kâmil bir sûfî oldu, noksandan kurtuldu” diyerek (1990: I/69) nûrun kaynağının Tûr Dağı değil Mûsâ (a.s.) olduğunu söyler. Bu düşüncesiyle o, bu konuya Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'den daha farklı yaklaşmıştır.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerîm'de, hadislerde ve İslam düşüncesinde üzerinde önemle durulan kavramlardan biri, nur kavramıdır. Bunun belki de en önemli sebebi, Allah'ın kendisini “Allah göklerin ve yerin nûrudur” şeklinde tanımlamasıdır. Ayette onun nûru, mişkât, misbâh, zücâce gibi sembollerle anlatılmış ve bu sembolleri açıklamak için çok sayıda eser kaleme alınmış ya da âlimler eserlerinde bu konuya yer vermişlerdir. Nur kavramı, tasavvuf kültüründe de ilk dönemden başlayarak farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır. İlk dönem sûfîleri nûru iyilik, zulmeti kötülük anlamında kullanmış, muhakkik sûfîler ise varlığı nur, yokluğu zulmet olarak ifade ederek konuyu ontolojik açıdan ele almışlardır.

İslam düşüncesinde olduğu gibi Ahmed Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'inde üzerinde durulan kavramlardan biri nurdur. O, nur kavramını Allah, Hz. Peygamber, iman, gönül ve göz nûru anlamlarında kullanmış, dolayısıyla kavrama genel olarak ilk dönem sûfîleri gibi varlık nazarından değil ahlâkî açıdan yaklaşmıştır. Sadece Allah'ın kendisini “nûr” olarak isimlendirmesi sebebiyle her şeyin bu nurdan ve Hz. Peygamber'in nûrundan neşet ettiğini belirterek konuyu ontolojik açıdan yorumlamıştır.

Ahmed Yesevî, Allah'ın nûrunu varlık sebebi olarak gördüğü gibi kuldaki aşkın sebebi olarak da görür. Allah'ın tecellîsinin nûruna gark olan kişinin aklı şaşar, bu aşamada gönlü muhabbetin ateşi ile yanar. Bu anlamda âşıktaki oluşan muhabbet ateşi kulun kesbiyle değil Allah'ın nûrunu bahşetmesiyle mümkün olan bir durumdur. Bu nûra ulaşmanın şartının şeytana karşı uyanık olup tövbe etmek ve zikir olduğunu ifade eden Yesevî, bu nimetin cahili bilge yapacağını, gelip geçici olmayıp kulu kıyamet gününde dahi yalnız bırakmayacağını belirtir. Kur'an-ı Kerîm'de “Allah'ın dilediği kimseleri nûruna erdirmesi” biçiminde ifade edilen husus, hikmetlerde nefis, hevâ, benlikten geçme, gönül pasının silinmesi, Allah'ın cemâline kavuşma ve gönül kuşunun Lâmekân'a ulaşmasının vesilesi olarak zikredilmiştir.

Ahmed Yesevî'nin nur kavramını kullandığı diğer anlam Hz. Peygamber'dir. Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in Allah tarafından "nûr" ve "Sirâc-ı Münîr" olarak nitelemesinden ilham alan sûfler bu düşüncüyü "hakikat-i Muhammediyye" olarak kavramsallaştırmışlardır. Ahmed Yesevî, kavram üzerinde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Abdülkerîm el-Cîlî gibi detaylı açıklamalar yapmasa da onlarda olduğu gibi Hz. Muhammed'in nûrunu varlığın kaynağı olarak görür. Yesevî'yle benzer şekilde Yunus Emre de kavrama "Allah'ın nûru ve âleme rahmet olması" anlamında şiirlerinde yer vermiştir.

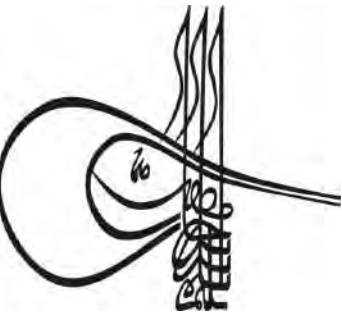
Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde nur kavramı, mümin kulun kalbindeki iman nûru ve bu nûrun tecelli ettiği gönül manasında ele alınmıştır. İman nûruna Allah Teâlâ'nın lütfuyla erişen kul, dünyada mutlu olacağı gibi kabirde ve ahirette de bu nurla bahtiyar olacaktır. Bu nurdan mahrum olmayı kibir ve riyaya bağlayan Yesevî, bu kötü huylarla donanmış kulun kalbinde iman nûrunun olmadığını ve Allah'a hakkıyla teslim olmadığını belirtmiştir. Böyle kimseler sûfi kisvesine bürünse de gönlünde zerre kadar nur yoktur. Oysa gerçek âşıkların içi-dışı gevher-inci, sırları Hakk'a açık ve beslendikleri kaynak ise safâ ve nurdur.

Hikmetlerde nur anlamında kullanılan son anlam olan göz nûru, Kur'an-ı Kerîm'de nurlarını giderdiği kimselerin karanlıklar içinde kalacağı ve hiçbir şeyi görmeyeceği şeklinde ifade edilmiştir. Göz nûru Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde detaylı olarak ele alınmış, aslı yağ parçası olan gözün nûrunun gökleri kapladığı, gözünün nûru olmayan kimsenin hakikate asla vâkıf olamayacağı ve harap olup gideceği söylenmiştir. Kavram, Ahmed Yesevî tarafından Hz. Peygamber'in ağlamaktan gözünün nûrunun gittiği ve kendi gözünün nûrunun Hz. Muhammed olduğu, onun kendisinin nûru/aydınlığı biçiminde ele alınmıştır. Ayrıca Tûr Dağı'nın nûra gark olmaya vesile olması, Tûr'a çıkmak, nur olup nûra bakmak/nurla bakmak arzusu Yesevî'yle benzer şekilde Yunus Emre tarafından da dile getirilmiştir. Mevlânâ ise nûrun kaynağının Tûr Dağı olmadığını, Mûsâ (a.s.) olduğunu söyleyerek bu hususta Yesevî'den farklı bir kanaat ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (2001). *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşit. yay. el-Müessesetü'r-Risâle.
- Ahmed Yesevî (2016). *Divân-ı Hikmet*. Ed. Mustafa Tatçı. Çev. Hayati Bice. Ankara.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (1992). *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Akçağ Yay.
- Bozkurt, Birgül (2016). "Ahmed Yesevi Bibliyografyası: Türkiye'de Yesevi İle İlgili Çalışmalara Dair Değerlendirmeler". *Turkish Studies* 11/17: 283-334.
- Çelik, Ömer (1998-1999). "Kur'an-ı Kerîm'de Nûr Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17: 123-171.
- Çift, Salih (2004). "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13/1: 139-157.
- Demirci, Mehmet (1997). "Hakikat-i Muhammediyye". *İslam Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 179-180.
- _____ (1983). "Nûr-ı Muhammedî". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1: 239-258.
- Eraslan, Kemal (1989). "Ahmed Yesevî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 159-161.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (1986). *Mişkâtü'l-Envâr*. thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Gürer, Betül (2017). “İşârî Yorumlarda Nur Âyeti ve İçerdiği Semboller”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/11: 121-151.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr.
- İsfehânî, Râgıb (2012). *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar yay.
- Köprülü, M. Fuad (1978). “Ahmed Yesevi”. *MEB İslam Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. 210-215.
- Kurnaz, Cemal (1996). “Gönül”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 150-152.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî (1990). *Mesnevî*. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: MEB yay.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (1992). *es-Sahih*. İstanbul: Akçağ Yay.
- Öztürk, Yaşar Nuri (2012). *Hallâc-ı Mansûr*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn (2009). *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrak*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali (1984). *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*. tsh. Abdülhak Mevlevî. İstanbul: Kahraman Yay.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut.
- Türer, Osman (1996). “Hoca Ahmed-i Yesevi'nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti”. *Ahmed-i Yesevî*. Haz. Mehmed Şeker, NecdetYılmaz. İstanbul: Seha Neşriyat. 223-225.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah (1908). *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Kahire: Matbaatü's-Saâde.
- Uludağ, Süleyman (2007). “Nur”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 244-245.
- Yaşaroğlu, M. Kamil (2007). “Nûr Sûresi”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 247-248.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Yıldırım, Ahmet (2015). “Hoca Ahmed Yesevî ve İslam Medeniyetindeki Yeri”. *Muhafazakar Düşünce* XII/45-46: 53-64.
- Yunus Emre (1998). *Divan*. Haz. Mustafa Tatçı. Ankara: Akçağ Yay.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM –
Prof. Dr. Bünyamin ERUL

This article was checked by iThenticate.

نظرة البخاري إلى أبي حنيفة والحنفية

Enbiya YILDIRIM*

ملخص

لقد كان الإمام البخاري محط اهتمام المحدثين في مختلف العصور سواء من حيث كتاب الصحيح الذي يُعد من أجل وأصح كتب الحديث، أو من حيث أفكاره وآرائه. ولذلك فقد أعدت الآلاف من الأبحاث والدراسات بهدف تناول الكتاب المذكور من مختلف النواحي. والأمر ذاته ينطبق على كتبه التي تحتوي على عالمه الفكري حيث ألف الكثير من الأبحاث بشأنها. ويبدو أن الأبحاث سوف تستمر، إذ أن كل عصر سوف يشهد ظهور دراسات سواء بشأن كتاب الصحيح، أو بشأن مصنفه.

إن إحدى المسائل التي تجري النقاشات بشأنها منذ عصور في سياق الصحيح ومصنفه هي نظرة البخاري إلى الإمام أبي حنيفة وأتباع مذهبه، والمسند الذي أسس عليه هذا الرأي الذي ورد في كتبه وعلى رأسها الصحيح. إن هذا الموضوع يساهم من جهة في مسألة كيفية رؤيتنا لكتاب الصحيح، ومن جهة أخرى يسلط الضوء على النقاشات الدائرة بين أهل الحديث والحنفية. يتم تناول الموضوع المشار إليه في هذا المقال الموجود بين أيديكم – بإلقاء نظرة على العلاقات بين الإمام البخاري والحنفية – بخطوطه العريضة. ونأمل بأن يوضح هذا البحث عند قراءته الموضوع المتناول في ذهن القارئ، ويقدم مساهمة مهمة في أبحاث ودراسات القائمة بشأن الحديث في تركيا.

الكلمات المفتاحية: النقد، أهل الحديث، أهل الرأي، الحنفي، الحسد، الخصم، الرد/التفنيد، الحديث، الرواية.

BUHÂRÎ'NİN EBÛ HANÎFE'YE VE HANEFÎLERE BAKIŞI

ÖZET

İmam Buhârî, gerek en muteber hadis kitabı kabul edilen *Sahîh*'i ve gerekse düşünceleri açısından hadisçilerin her zaman ilgi odağında olmuştur. Bu nedenle söz konusu eserini farklı açılardan ele almak amacıyla binlerce çalışma yapılmıştır. Aynı şekilde onun düşünce dünyasını kitaplarıyla bağlantılı olarak inceleyen pek çok araştırma kaleme alınmıştır. Görünen o ki, bu incelemeler devam edecek, gerek *Sahîh* ve gerekse musannifi her devirde incelenecektir.

Sahîh ve musannifi bağlamında asırlardır tartışılan konulardan birisi de Buhârî'nin Ebû Hanîfe ile Hanefilere nasıl baktığı, başta *Sahîh*'i olmak üzere eserlerinde bu bakış açısını nelere dayandırıdığıdır. Bu mevzu hem *Sahîh*'i nasıl görmemiz gerektiği hususuna katkı sağlamakta hem de ehl-i hadis ile Hanefiler arasındaki tartışmalara ışık tutmaktadır. Unutulmamalıdır ki, hadisçilerin imamı kabul edilen Buhârî'nin "Ebû Hanîfe ve Hanefilere karşı tutumu nasıldı?" sorusu özellikle hadis ve fıkıh ilimleri açısından çok önem arz etmektedir. Çünkü onun bakışı netleştirildiğinde hem ehl-i hadisin tutumunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanmış olacak hem de Buhârî'nin *Sahîh*'i okunurken salt bir hadis kitabı olarak değil de bir duruşun ve tavrın kitabı olarak okunması sağlanmış olacaktır.

Elinizdeki makalede söz konusu mesele –Buhârî'nin Hanefilerle olan ilişkileri de göz önünde bulundurularak- ana hatlarıyla ele alınmaktadır. Çalışma okunduğunda ele alınan konunun okuyucunun zihninde netleşeceği ve Türkiye'deki hadis çalışmalarına önemli bir katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, ehl-i hadis, ehl-i rey, Hanefî, haset, hasım, reddiye, hadis, rivayet

OVERVIEW OF BUKHARI TO ABU HANIFA AND HANAFIS

ABSTRACT

Whether it be his opinions in the field or that he's the author of the most prestige book in hadith, Imam Buhkari has always been a central figure for the muhaddithun (hadith scholars) which is why his works have been elaborated on through different perspectives, throughout the centuries. Likewise, by concentrating on his works, his methodology has been a focus point to target and understand his world of thought.

One of the controversial topics lasting centuries relating to Bukhari's Sahih and Musannif is how he analyses the works of Abu Hanifa, the Hanafis, and what he bases his thoughts on against them. This topic helps us to understand Bukhari's Sahih, and also sheds light to his conflicts with the Hanafis. It should not be forgotten, the question of how the attitude of Bukhari, who was accepted as the imam of the hadiths, was "the attitude towards Abu Hanifa and Hanafis" is very important especially

in terms of hadith and fiqh. When his gaze is clarified, it will be contributed to a better understanding of the attitude of the Ahl-i hadith, and it will be possible to read Buhārī's Sahīh as a book of a position and attitude rather than as a pure hadith book.

This article handles this very topic – also assessing Bukhari's affairs with the Hanafi- in detail. When read, this work will hopefully enable the reader to understand the topic with clarity and also be of an important contribution to the works of hadeeth published in Turkey.

STRUCTURED ABSTRACT

Whether it be his opinions in the field or that he's the author of the most prestige book in hadith, Imam Buhkari has always been a central figure for the muhaddithun (hadith scholars) which is why his works have been elaborated on through different perspectives, throughout the centuries. Likewise, by concentrating on his works, his methodology has been a focus point to target and understand his world of thought.

One of the controversial topics lasting centuries relating to Bukhari's Sahih and Musannif is how he analyses the works of Abu Hanifa, the Hanafis, and what he bases his thoughts on against them. This topic helps us to understand Bukhari's Sahih, and also sheds light to his conflicts with the Hanafis. It should not be forgotten, the question of how the attitude of Bukhari, who was accepted as the imam of the hadiths, was "the attitude towards Abu Hanifa and Hanafis" is very important especially in terms of hadith and fiqh. When his gaze is clarified, it will be contributed to a better understanding of the attitude of the Ahl-i hadith, and it will be possible to read Buhārī's Sahīh as a book of a position and attitude rather than as a pure hadith book.

This article handles this very topic – also assessing Bukhari's affairs with the Hanafi- in detail. When read, this work will hopefully enable the reader to understand the topic with clarity and also be of an important contribution to the works of hadeeth published in Turkey.

The conclusions achieved from this work are as follows:

1) Even though it might be to seem that way, Imam Bukhari did not have a unique habit of pointing out disagreements or conflicts he had against Abu Hanifa or the Hanafi scholars. Abu Hanifa was a scholar who was of open minded opinion/rey and Bukhari was more a traditional transferor of narration/conservative. Therefore, it was inevitable for the two parties to come across one another and thus shows that it was the difference of methodology rather than the identities that clashed. Furthermore, the people of rey were almost seen as opponents by the conservatives which might have been the reason for imam Bukhari to go against them the way he did, for in his sight the people of rey were the sole reason for the hadith to not be acted upon.

At this point we must remind ourselves that imam Bukhari was also a master in jurisprudence which shouldn't be of surprise that he had "academic" conflicts with Abu Hanifa, because it is the nature of the

science for scholars to have multiple opinions, just as we see the same scenario in the science of hadeeth.

2) Some scholars of the Hanafi school have commented on why and to whom the criticism of Imam Bukhari was pointed to:

a) Some scholars claimed that he wasn't very learned in the Hanafi methodology. My opinion is, to say that he wasn't learned in the Hanafi methodology is to belittle his status and to overlook the depth of the situation. Favoritism seems to be the dominant factor in this case.

b) When Bukhari mentions the words "some people" it is often understood that he has pointed his words to Abu Hanifa or to his followers but Enver Shah al-Kashmiri comments on this and says, "Bukhari does not refer these words to Abu Hanifa as claimed. Even if his words are to highlight the famous imam sometimes he refers to Isa b.Eban, and even al-Shafi. Sometimes he even relates to Muhammad b.el-Hasan. We think the view of al-Shafi being spotlighted needs more verification.

c) Part of the Hanafi scholars claim that al-Bukhari's criticism's about Abu Hanifa's fatwa's are not the way he understood them to be. This requires each and every single criticism of Bukhari to be looked at once more.

d) Some Hanifa's say Bukhari did not use these words to reject the Hanifa's all the time but instead after mentioning the words 'some people' he preferred their view. But we believe these words were meant for the exact opposite intention.

3) Bukhari's 'but some people said this' statement, without mentioning Abu Hanifa's name is not to degrade the status or to belittle him in others sights like some claim. Rather he used this statement in a humble way not to hurt the author nor the book and to repel any probable reactions that might face him. However, it is sad to say that in some of his works this mode was not always the case.

4) The geographical location where Bukhari lived was an area highly populated by the Hanafis. Despite this fact, he showed the courage to stand against the members of the Hanafi sect by criticizing them indirectly, thus showing his sincerity and what he would go through for the sake of knowledge which is a virtue to be praised.

5) As a person who has adopted his individual ijtiḥad it is only normal for Bukhari to oppose other scholars in certain topics. Besides if we are to look at the vastness of the field of ijtiḥad 25 is not an enormous number, for verily out of 3283 topics in his 'ṣaḥih' Bukhari only opposes the Hanafi's in 25 of them. Whereas on the other hand he is in total consistency and balance with them.

6) When we observe the manner in which Bukhari criticizes the other party, he does so by moving from views obtained by nass as well as his inner conscientious. Which also goes to show his views are in complete harmony with what is echoed in his heart. But when we look at the Hanafi's, being a school of jurisprudence it is only natural for them to bring out what is required by them which is the outward look on situations. Even if they feel they are in duality, for example their heart is not at peace with

the verdict, the reality is that they have to give the verdict according to outward resources and leave the spiritual side of things to the next life.

7) Being the most famous book of hadeeth and knowing that there was always a cold attitude towards them the Hanafi's learnt to adapt to this situation so much so in the time of the Ottoman's they would read the whole of Bukhari's sahih over and over again.

Keywords: Criticism, people of hadeeth, people of rhetorical theology, Hanafi, envy, refute, hostile, hadith (saying of the prophet), narration.

مدخل

يمكن القول بأن هناك اتفاقاً عاماً بين المسلمين بشأن الأخذ بالروايات المنقولة بالطرق الصحيحة عن النبي عليه الصلاة والسلام وقبولها. ومع ذلك يُعد القول ببدء تكون وجهات نظر وآراء مختلفة اعتباراً من العصور الأولى بشأن المبادئ والمعايير التي سوف يتم بموجبها قبول الأحاديث، وكذلك بشأن السياق الذي ستوضع فيه كل رواية وخاصة الروايات ذات البعد الفقهي إقراراً بالحقيقة. ونجد في هذا الإطار ظهور اتجاهين رئيسيين داخل العالم السني. فأما الأول فهو ما يعرف بجماعة أهل الحديث، وتبنى أنصار هذا الاتجاه الذين من ضمنهم أئمة المذاهب الفقهية ما عدا المذهب الحنفي مبدأً أو طريقة قراءة الأحاديث بصورة حرفية، مع وجود تمايزات فيما بينهم. وأما فيما يتعلق بالحنفية الذين يعدون من الاتجاه الثاني وهو ما يعرف بأهل الرأي، فيمكننا القول بأن أنصار هذا الاتجاه الذين يتصدرهم الإمام أبو حنيفة قد طوروا مناهج مختلفة واتخذوا موقفاً أكثر صلابة في مجال قبول الروايات والعمل بها، وامتنعوا لأسباب عديدة عن الأخذ بالكثير من الروايات المعتبرة صحيحة لدى غيرهم. وهذا الأمر أدى إلى تكون تصور لدى أهل الحديث بحق أهل الرأي والذي تمثل بقولهم أن أهل الرأي إما لم يولوا الأحاديث أهمية كافية أو أنهم لم يعملوا بها، وأعطى هذا التصور فيما بعد المبرر لتوجيه الاتهامات إلى أهل الرأي. ليس من الممكن من الناحية التاريخية ربط هذا الانقسام والانفصال الحاصل بين الاتجاهين بسبب واحد، حيث أن هناك الكثير من الأشياء التي يمكن ذكرها بشأن أسباب هذه الحالة. ولكن إن كان هناك ظاهرة أو حقيقة موجودة؛ فهي ظاهرة التخندق والترصد بين هذين التيارين التي وصلت في بعض الأحيان إلى حد تبادل و تراشق الاتهامات بينهما. ولو أن هذا الانقسام لم يدفع أهل الرأي إلى اتخاذ موقف صلب ومتشدد تجاه أهل الحديث، إلا أنه لا يمكننا القول بأن أهل الحديث الذين خيم عليهم هاجس إهمال الأحاديث من الآخرين قد تنبوا موقفاً متساهلاً. حيث يمكننا القول بأن النظرة العامة لدى المحدثين داخل تيار أهل الحديث بما فيهم المعتدلون كانت على مر التاريخ متسمة بالتشدد والتحامل أو السلبية تجاه الحنفية. وبإمكاننا ملاحظة هذا الانقسام بشكل واضح وجلي في القرن الثاني، والثالث والرابع على وجه الخصوص حيث بدأ واستقر عهد التنظيم. وأما في المراحل الزمنية اللاحقة فقد بذلت - بشكل عام - مساعي وجهود لتقديم مقاربة تحقق التفاهم والانسجام. وحتى بلغ الأمر بهذه المساعي إلى كتابة العلماء الشافعية لمؤلفات عن مناقب الإمام أبي حنيفة. ومن هذه المؤلفات كتاب "تبييض الحقيقة في مناقب أبي حنيفة" للسيوطي (1505/911)، وكتاب "الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان" لابن حجر الهيتمي (1567/974). وإن سبب هذا التطور والتحول يحمل أهمية كبيرة يستحق تخصيصه ببحث ودراسة مستقلة.

يمكن العثور بكل سهولة على آثار الانقسام والخلاف الذي أشرنا عند مراجعة الأبحاث المتخصصة إلى جانب كتب الطبقات والرجال. وبالأساس فإنه من المهم لتوضيح هذه الحالة إجراء دراسات تتركز على الشخصيات البارزة والمهمة في الفترات الأولى أو السابقة إلى جانب الأبحاث التي تتناول مراحل زمنية معينة. وذلك لأن بعض العلماء - بسبب الاقتداء بهم - يؤثرون بدرجة كبيرة على المراحل اللاحقة لهم.

يحمل السؤال الآتي: كيف كان موقف البخاري الذي يُعد إمام المحدثين تجاه "أبي حنيفة والحنفية"؟ أهمية كبيرة في هذا السياق. وذلك لأن بيان واستجلاء رأيه ووجهة نظره سوف يساهم من جهة في فهم موقف أهل الحديث بشكل أفضل، ومن جهة أخرى سوف يساهم في قراءة صحيح

البخاري على أنه كتاب يعرض موقفاً ورأياً وليس فقط مجرد كتاب حديث. لأنه كما أصبح كتاب البخاري خلاصة لرأي أو وجهة نظر المحدثين في العصور الأولى، فإنه صار كذلك كتاباً أصيلاً للعصور اللاحقة من حيث تأثيراته وانعكاساته. ولهذا ينبغي توضيح وإجلاء موقف البخاري تجاه أبي حنيفة والحنفية من ناحية تاريخ الحديث، وتاريخ المذاهب على حد سواء. حيث أن أي قراءة تتم بشأن البخاري دون فهم هذا الأمر ستبقى ناقصة حتماً. لأن صحيح البخاري ليس مجرد كتاب حديث فقط.

1. أسباب انتقادات محدثي المرحلة الأولى بحق أبي حنيفة والحنفية "أنصار المذهب الحنفي"

لفهم موقف البخاري من أبي حنيفة وأهل الرأي لا بد أولاً من معرفة الحقيقة المتمثلة بتحمل أهل الحديث على أبي حنيفة والآخرين من أهل ومعرفة أسباب هذا التحامل. فإذا عرف ذلك يسهل فهم موقف البخاري. إذ أن الموقفان ينبعان في النهاية من المصدر ذاته. والأسباب التي تُعد من المسلمات هي:

- 1- كون أبي حنيفة من أهل الرأي، وتميز مقارباته بشأن الرأي.¹
- 2- المنهج الذي اتبعه أبو حنيفة بشأن الخبر الآحاد، حيث اعتبر أهل الحديث أن أبا حنيفة امتنع بسبب هذا المنهج عن العمل بالأحاديث، وبذلك فإنه دفع الناس إلى طريق بعيد عن السنة. ولذلك فإن الدافع هنا هو الحماس في الدفاع عن الدين.
- 3- اتهام أبي حنيفة بالإرجاء.² فقد صارت هذه التهمة واحداً من أسباب استهدافه والطعن فيه. وحتى يمكننا القول بأنه تم في معرض انتقاده اعتبار آرائه وأفكاره في علم الكلام أكثر تأثيراً من آرائه الفقهية، وتم تقييم آرائه كحركة تفرقة أدت إلى فتح الطريق أمام حدوث شرح وانقسام داخل الأمة. وذلك لأنه تم تقييم كونه أستاذ كبير مؤسس لمدرسة في مجال العقيدة على أنه انقسام انفصال عن الآخرين.
- 4- عدم اعتبار أبي حنيفة العمل جزءاً من الإيمان. وقد تبني أهل الحديث رأياً معاكساً تماماً.³ يلخص ابن عبد البر (1071/463) الذي يُعد صاحب مقارنة معتدلة سبب تحامل المحدثين على أبي حنيفة وانتقادهم له، وترد في هذه الخلاصة مسألة العمل، حيث يقول: "كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرد كثير من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً. وكان مع ذلك أيضاً يقول: الطاعات من الصلاة وغيرها لا تسمى لإيماناً. وكل من قال من أهل السنة الإيمان قول وعمل، ينكرون قوله ويدعون به بذلك. وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته". (ابن عبد البر، ب.ت.، ص. 149)

- 5- تعصب أنصار التمسك بالنص وقراءته قراءة حرفية، وعدم تقبلهم لإعمال الفكر فيه. فمن المعروف أن المذهب الحنفي لا يتقيد بحرفية النصوص، وإنما ينظر إلى غاياتها ومقاصدها، ويولي أهمية خاصة للعرف بشرط عدم تعارضه مع الشريعة، ويتخذ تدابير مشددة في مجال الأخذ بالروايات خشية من الأحاديث الموضوعية. وعندما يتم النظر من هذه الناحية فإننا نجد بأنه تم في العصر

¹ - يورد الكوثري أدلة على عدم صحة انقسام الفقهاء إلى تيارين أهل الرأي وأهل الحديث، وإظهار الجماعة الأولى كعدوة للسنة. راجع: الكوثري، (2002)، ص، 23-24. على الرغم من أنه يمكن تفقهم هذا العمل الذي قام به بمحذوف عدم إفساح المجال أمام التفرقة، إلا أن التاريخ يتجلى بشكل مختلف.

² - للاطلاع على معلومات أكثر بشأن أبي حنيفة ومسألة الإرجاء راجع: اللكوي، (1987)، ص، 352-388؛ التهانوي، (1984)، ص، 236-239؛ غاوي، (1993)، ص، 280-286؛ يوكسل Yüksel، (1996)، ص، 239-245؛ جاك، كامل Çakın، Kâmil، (1992)، ص، 183-198؛ عاشق كوتلو Âşıkkutlu، (2000)، ص، 59-83؛ أكوز Akyüz، (2003)، ص، 161-176؛ زولو Zorlu، (2011)، ص، 166-170؛ طوك Tok، (2012)، ص، 245-267؛ تميز Temiz، (2015)، ص، 115-142. ويمكن في نطاق موضوعنا مراجعة هذا البحث المستقل: كوتلو Kutlu، المرجحة وتأثيراتها خلال مرحلة إسلام الأتراك.

³ - لقد تسببت مقاربات أبي حنيفة في بعض مسائل الاعتقاد إلى تصنيفه من قبل أهل الحديث ضمن فرق مختلفة. والأمر الأهم هو توضيح رأيه أكثر من تصنيفه داخل فرقة أو جماعة ما.

الأموي المطالبة بتطبيق إجراءات بحق أبي حنيفة كذلك التي طبقت بحق شخصيات مثل معبد الجهني (702/83)، وجعد بن درهم (742/124)، وغيلان الدمشقي (738/120)، وجهم بن صفوان (745/128 - 46) الذي كانوا بالأساس رجال فكر، هذه الإجراءات التي تمثلت بتوجيه الاتهامات لهم تحت عناوين وادعاءات مختلفة، والتضييق عليهم وسد الطرق والأفق أمامهم بقسوة. وتعرض أبو حنيفة في هذا السياق لمختلف الاتهامات. فيمكننا القول إذا ما نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية بأن الكتب المصنفة في مجال الحديث قد ساهمت في جهود ومساعي نبذ أبي حنيفة وتهميشه. وحتى ولو أن المصنفين لم يضعوا نصب أعينهم مثل هذا الهدف، إلا أن أعمالهم وكتب قد أصبحت أداة لتحقيقه. وبالنظر إلى هذا يمكن القول بأن الحنفية قد تحولوا إلى أقلية أمام أهل الحديث.

6- حسد الناس لأبي حنيفة لفظته وذكائه الحارق. إذ أن تطويره لمقاربة ومنهج متميز ساهم في إيجاد الحلول للكثير من المسائل والمشاكل العويصة والشائكة التي تعاني منها الأمة أثار غيظ وحسد من حوله. لقد كان دور الحسد كبيراً في تحامل أهل الحديث - على الأقل قسم منهم - على أبي حنيفة وتهميمهم عليه والطعن فيه. وذلك لأن أبا حنيفة كان قد صار بمثابة سد منيع أمام انتشارهم ووصولهم إلى مناطق وبلدان يطمحون إليها. حيث أن محمد قاسم الحارثي الذي أعد رسالة دكتوراه عن أبي حنيفة يقول بشأن هذا الحسد: "كثير من العلماء انزلت أقدامهم في النيل من أبي حنيفة دون وجه حق، وجرحوه دونما دليل، ولم يحملهم على ذلك إلا التعصب الذهني وحسد الأقربان" (الحارثي، 1993، ص. 192)، وعلينا أن نتذكر بأن الحسد بين الناس كان أمراً شائعاً جداً في الفترة ذاتها.

7- إن عدم فهم ومعرفة أفكار وآراء أبي حنيفة والأسس التي استند عليها كان له تأثير كبير في إثارة حقد الآخرين عليه وكرهيتهم له، وفي التعصب الذهني.

8- لم يتعرض الإمام مالك لمثل ما تعرض له الإمام أبو حنيفة من تهجم واتهامات على الرغم من عدم أخذه هو الآخر ببعض الروايات الواردة في موطنه والعمل بها. ويمكننا القول هنا بأن أبا حنيفة قد تعرض لمحاولات التهميش بدافع عرفي لكونه من الموالي. ولا تتطابق بعض الأمور التي ذهب إليها البخاري مع الإمام الشافعي، وهذا معناه أن الإمام الشافعي كان له موقف وقناعة مختلفة عن البخاري وعن قسم - على الأقل - من علماء أهل الحديث.⁴ وعلى الرغم من ذلك ليست هناك اعتراضات أو تحاملاً لدى المحدثين على الإمام الشافعي. ويمكن مشاهدة هذه الحالة بحالة الإمام مالك.⁵

2. أسماء المنتقدين لأبي حنيفة في القرن الثاني والثالث:

لا بد لنا من أجل التوصل إلى تحليل سليم لرأي أو وجهة نظر البخاري بحق أبي حنيفة، وفهم العوامل التي أثرت عليه، لا بد من الوقوف على ما قاله أهل الحديث بحقه سواء المعاصرون له أو اللاحقون. فإذا ما قمنا برسم مثل هذه اللوحة التي تحتوي أقوال المعاصرين والمتأخرين يصبح من الأسهل علينا فهم الموقع التي تموضع فيه البخاري كمحدث. وبالنتيجة يسهل علينا القول بأنه لم يبق خارج تكتل المحدثين لكونه واحداً من الذين يمتلكون التقليد والفكر ذاته. قد يكون من الممكن مناقشة صحة على الأقل قسم من الروايات التي سيتم ذكرها، وقد تنور تساؤلات في الأذهان بسبب تضارب الروايات الواردة عن ذات الأشخاص، ولكن عند تقييمها معاً بالجملة يسهل علينا القول بوجود نظرة سلبية تجاه أبي حنيفة وأهل الرأي.

⁴ - للاطلاع على أمثلة مختلفة في هذه المسألة راجع: أطروحات تمت في المملكة العربية السعودية وهي تبدأ من "فقه الإمام البخاري" وتدرس البخاري على أقسام.

⁵ - يمكن الاطلاع بشأن بعض المسائل المذكورة هنا على: كتاب الخليفة، (2010)، ص. 53-70.

إذا ما ألقينا نظرة على القرن الثاني والثالث وفقاً لتسلسل تاريخ الوفاة فإننا نلاحظ ما يلي:

- 1- جعفر بن محمد الصادق (765/148): يقول ابن شبرمة: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد بن علي فقال له -لأبي حنيفة - جعفر: " اتق الله، ولا تقس الدين برأيك، فإننا نقف غداً، نحن وأنت ومن خلفنا بين يدي الله تعالى، فنقول: قال الله، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا. فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء". (الخطيب، 1972، ص، 76؛ أونال Ünal، 2010، ص، 272)⁶
- 2- الليث بن سعد (791/175): يذكر ابن أبي داود بأنه قد تحامل على أبي حنيفة في كلامه، وتكلم عنه بسلبية. (ابن عدي، 1997، 241/8)
- 3- القاضي شريك بن عبد الله (793/177): يروى بأنه قيل لشريك مِم استتبتم أبا حنيفة؟ قال: من الكفر. (الخطيب، 2002، 516/15) ويقول: بأنه استتيب أبو حنيفة من الكفر مرتين. (أبو زرعة الدمشقي، ب.ت.، ص، 506) وبين بأن أبا حنيفة ينكر آيتين من القرآن (سورة البينة: 5/98؛ سورة الفتح: 4/48) بقوله أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأن الصلاة ليست من الإيمان.⁷
- 4- مالك بن أنس (795/179): قال: "ما ولد في الإسلام مولود أضر على أهل الإسلام من أبي حنيفة". (الخطيب، 2002، ص، 544/15) "إن أبا حنيفة كاد الدين، ومن كاد الدين فليس له دين". (الخطيب، 2002، ص، 544/15)⁸
- 5- عبد الله بن المبارك (797/181): "اضربوا على حديث أبي حنيفة" (العقيلي، 1984، 268/4)، "كان أبو حنيفة مسكيناً في الحديث" (ابن أبي حاتم، 1952، 450/8)، "من كان عنده كتاب حيل⁹ أبي حنيفة يستعمله أو يفتي به، فقد بطل حجه، وبانت منه امرأته" (الخطيب، 2002، 556/15)، "الذي وضع كتاب الحيل أشر من الشيطان". (الخطيب، 2002، 544/15)¹⁰

⁶ - إن مسألة تلمذ الإمام أبي حنيفة على يد جعفر الصادق من عدمه، والعلاقة بينهما تحتاج إلى التدقيق والدراسة من كل زاوية. لأن هناك روايات كثيرة بهذا الخصوص. ومثال ذلك: يرد في المصادر السنية بأن أبا حنيفة تمكن من إقناعه خلال النقاش الذي دار بينهما. بينما يرد في المصادر الشيعية عكس ذلك تماماً. راجع: الشعراي، (1321)، 53/1؛ أبو نعيم، (1994)، ص، 66؛ المجلسي، (1430)، 314/2 - 315.

⁷ - انظر: الخطيب، (2002)، 502/15. وأما الكوثري فيعتز على ذلك بالقول بعدم ثبوت الحديث الذي يدور حول أن الإيمان قول وعمل، ويشير إلى معرفة البخاري بذلك أيضاً. انظر: تنبيه الخطيب، ص، 90 - 91. وراجع في هذا الخصوص: غاوجي، (1993)، ص، 213 - 215.

⁸ - ومع ذلك فإنه يقول في معرض بيان قوة حجة أبي حنيفة وتمكنه في المناظرة: لو قال: هذه السارية من ذهب لقام دوغماً حتى يجعلها من ذهب، وهي من خشب أو حجارة. راجع: الخطيب، (2002)، 551/15؛ ابن الجوزي، (1992)، 131/8؛ الكوثري، (2002)، ص، 54؛ ابن حجر، (2007)، ص، 31.

⁹ - للاطلاع على دراسة ترد نسبة هذا الكتاب غير المتوفر بين أيدينا إلى أبي حنيفة انظر: كوسا Köse، (2012)، ص، 160 - 161.

¹⁰ - يرد ذكر عبد الله بن المبارك في المصادر بأنه تلميذ وصاحب أبي حنيفة. وهذا الأمر يؤثر الشبهات حول الروايات التي تتحدث عنها. وإضافة إلى ذلك فإن هناك روايات تذكر ثناءه على أبي حنيفة. ومثال ذلك: "لولا أن الله أغاثني بأبي حنيفة وسفيان، كنت كسائر الناس" (الخطيب، 2002، 459/15). وللإطلاع على النقد الذي وجهه ابن المبارك (797/181) ووكيعة بن الجراح (812/197) إلى أبي حنيفة بسبب عدم اعتماده رفع اليدين في تكبيرات الانتقال انظر: ابن قتيبة، (1999)، ص، 106. ونرى من الفائدة بيان الأمر الآتي: يلزم إعداد بحث مستقل ومعقد بشأن أقوال ابن المبارك ووكيعة بحق أبي حنيفة وأصحابه. لأنه يبدو أنه ليس من السهل النظر بعين الشبهة إلى كافة آرائهما السلبية.

- 6- محمد بن إدريس الشافعي (819/204): "ما أشبه رأي أبي حنيفة إلا بخيط سخارة، تمده هكذا فيجيء أصفر، وتمده هكذا فيجيء أخضر" (ابن أبي حاتم، 2003، ص، 130). ويقول أبو بكر بن أبي داود السجستاني باتفاق كل من: مالك، والشافعي، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل على تضليل أبي حنيفة.¹¹
- 7- أبو مسهر الغساني الدمشقي (833/218): "كان أبو حنيفة رأس المرجئة". (الخطيب، 2002، 502/15)
- 8- أحمد بن حنبل (855/241): يقول من آمن بفرضية العبادات وقال بليمان من يدعها فقد كفر. (أبو بكر بن الخلال، 1989، 586/3) وكذلك يُذكر بأن أبو حنيفة قال بخلق القرآن (الخطيب، 2002، 516/15)، وأن أحمد بن حنبل كفر من يقول بخلق القرآن.¹² وجاء في رواية أن أحمد بن حنبل سئل عن أبي حنيفة وعمرو بن عبيد المعتزلي، فقال: أبو حنيفة أشد على المسلمين من عمرو بن عبيد، لأن له أصحاباً. (الخطيب، 2002، 568/15) وكذلك يروى بأنه قال: "حديث أبي حنيفة ضعيف" (العقيلي، 1984، 268/4)،¹³ "ما قول أبي حنيفة والبرع عندي إلا سواء" (الخطيب، 2002، 558/15)، "كان أبو حنيفة يكذب" (الخطيب، 2002، 573/15)، "لو أن رجلاً ولي القضاء ثم حكم برأي أبي حنيفة، ثم سئلت عنه، لرأيت أن أرد أحكامه". (الخطيب، 2002، 558/15)¹⁴
- 9- مسلم (875/261): "صاحب الرأي مضطرب الحديث ليس له كبير حديث صحيح". (مسلم، 1984، ص، 276)
- 10- أبو زرعة الرازي (877/264): "كان أهل الري قد افتتنوا بأبي حنيفة، وكثرت أحداث تجري معهم، ولقد سألت أبا نعيم عن هذا، وأنا أرى أنني في عمل، ولقد كان الحميدي يقرأ كتاب الرد، ويذكر أبا حنيفة، وأنا أهم بالوثوب عليه، حتى من الله علينا، وعرفنا ضلالة القوم" (أبو زرعة الرازي، 1982، 755/2)، ويذكر أبو زرعة أبا حنيفة بين الضعفاء، (أبو زرعة الرازي، 1982، 664/2، 756) ويقول بأنه جهمي. (أبو زرعة الرازي، 1982، 570/2)¹⁵
- 11- ابن قتيبة (889/276): يعتبر أبا حنيفة من المرجئة، (ابن قتيبة، 1992، ص، 625) ويقدمه على أنه كثير الرجوع والتذبذب في آرائه، (ابن قتيبة، 1999، ص، 102-103) ويذكره في شعر هجائي ونقدي، (ابن قتيبة، 1992، ص، 495) وبشكل عام فإن قسم "الرد على أصحاب الرأي" من كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة موجه بكامله إلى أبي حنيفة والحنفية.¹⁶
- 12- النسائي (915/303): "ليس بالقوي في الحديث". (النسائي، 1396، ص، 100)¹⁷

¹¹ - انظر: الخطيب، (2002، 516/15؛ ابن عدي، (1997، 241/8. وإلى جانب ذلك يُذكر بأن الشافعي أثنى على فقه أبي حنيفة (ابن عبد البر، (ب.ت.)، ص، 136؛ ابن حجر، (2007، ص، 82) وقال بأن كل إنسان محتاج إلى فقه أبي حنيفة. راجع: ابن الجوزي، (1992، 131/8؛ ابن حجر، (2007، ص، 30. ولذلك يبدو بأن التعميم الوارد في الأعلى صادر من ابن أبي داود. ويتبين بأنه قام بجمع ما وصل إليه من الروايات التي تحتوي على انتقادات بعبارة مغلظة.

¹² - راجع: بن أبي يعلى، (1952، 173/1؛ الذهبي، (1985، 288/11.

¹³ - ويروي بن سعد (844/230) عن محمد بن عمر الواقدي (823/207): "ضعيف في الحديث" (ابن سعد، (1990، 348/6).

¹⁴ - يروى بأن أحمد بن حنبل قد دعا لأبي حنيفة لما علم بأنه جلد لرفضه تولي القضاء. انظر: ابن العماد، (1986، 231/2؛ ابن حجر، (2007، ص، 85.

¹⁵ - وللإطلاع على القول الذي نقله عن الأوزاعي والذي تضمن اتهام أبي حنيفة بشق صف الأمة من خلال إعلان العصيان على الخليفة، انظر: أبو زرعة الدمشقي، (ب.ت.)، ص، 506. إن إيراد أبو زرعة الدمشقي (894/281) الأقوال السلبية في الصفحات اللاحقة بحق أبي حنيفة تدل على أنه يتبنى الرأي ذاته.

¹⁶ - راجع: ابن قتيبة، (1999، ص، 102 وما بعد.

¹⁷ - للإطلاع على قائمة متعلقة بالذين جرحوا أبا حنيفة راجع: أونال، (2010، ص، 270-310.

3. الذين أثنوا على أبي حنيفة في القرن الثاني والثالث:

يوجد إلى جانب المحدثين الذين هاجموا الإمام أبي حنيفة وطعنوا به وتحاملوا عليه، محدثون كالمديح والمدح والثناء. وهذا يدل على أنه ليس جميع المحدثين كانوا أصحاب نظرة سلبية تجاه أبي حنيفة. وإذا ما نظرنا إلى هؤلاء حسب تسلسل تاريخ الوفاة نجد الأسماء الآتية سواء قبل عصر البخاري، أو في عصره:

- 1- يحيى بن سعيد القطان (813/198): "لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله". (ابن عبد البر، ب.ت.، ص، 132)¹⁸
- 2- يحيى بن معين (848/233): "كان أبو حنيفة ثقة في الحديث" (ابن حجر، 1326، 10/449)¹⁹، "كان أبو حنيفة ثقة صدوقاً في الحديث والفقه، مأموناً على دين الله". (الخطيب، 2002، 15/573)
- 3- علي بن المديني (848/234): "روى عن أبي حنيفة الثوري، وابن المبارك، وحماد بن زيد، وهشيم، ووكيع بن الجراح، وعباد بن عوام، وجعفر بن عون. أبو حنيفة ثقة، ولا إشكال فيه". (النعماني، 2015)، ص، 107 (الأزدي، نقلاً عن الضعفاء)²⁰
- 4- أبو داود (889/275): "إن أبا حنيفة كان إماماً". (الذهبي، 1998، 1/127؛ 2003، 3/990؛ الكشميري، 2005، 21/251)

4. نظرة شيوخ البخاري التسعة الذين نقل عنهم الحديث عن طريق الرواة أو بشكل مباشر تجاه أبي حنيفة:

هناك المقامات من الشيوخ الذين أخذ عنهم البخاري الحديث سواء بواسطة الرواة أو بطريقة التلقي المباشر. ويروى عن قسم من مشاهير هؤلاء الشيوخ مواقف وآراء سلبية بحق الإمام أبي حنيفة. وقبل الانتقال إلى ذكر هؤلاء لا بد لنا من توضيح الأمر الآتي كي لا يتشتت الموضوع في أذهاننا:

¹⁸ - يمكن أن تتضمن عبارات يحيى بن سعيد هذه نقداً مبطناً لأبي حنيفة. فإذا ما نظرنا إليها من زاوية أخرى يمكن أن نتوصل إلى النتيجة الآتية، بحيث نقول: يؤكد في هذا المقتطف على الجانب الفقهي لأبي حنيفة، ويثمن عالياً قدراته وخبرته الفقهية، واجتهاده وتفسيراته. إلا أن المديح لا يظاله كمحدث. بل على العكس، حيث أن عدم تناوله جانب الحديث لديه فيه إشارة إلى وجود نقص في استخدامه وتقييمه للأحاديث وذلك وفقاً للمعايير والمبادئ المعروفة لدى المحدثين، وبالتالي فيه نقد لهذا الجانب. ولذلك يمكن القول بأن أقوال المحدثين أمثال يحيى بن سعيد وغيره الإيجابية بحق أبي حنيفة تتناول الناحية الفقهية لديه، وإلى جانب ذلك فإنها تتضمن نقداً لناحية الحديث لديه، أي منهجه في الأخذ بالأحاديث أو تركها. وإن انتقاد الأوزاعي الذي سوف تأتي على ذكره في متن البحث والمتمثل بقوله: "نقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيخالفه إلى غيره." يُعد دليلاً آخر على الكلام الذي قلناه آنفاً.

وإذا ما نظرنا إلى تناول بعض الأشخاص لأبي حنيفة بشكل إيجابي أحياناً، وبشكل سلبي في أحيان أخرى من هذا المنظار فيمكن أن نفهم الأمر بشكل أفضل (ومثال ذلك ما نقل عن الثوري في البند الرابع، وهامشه).

¹⁹ - وللاطلاع على أقوال مشابهة انظر: ابن عبد البر، (1994)، 2/1081-1082؛ ابن عبد البر، (ب.ت.)، ص، 127؛ يحيى بن معين، (1985)، 1/79.

²⁰ - وللاطلاع على مديح أبي بكر بن عباش الأسدي الكوفي (809/193) انظر: الذهبي، (2003)، 3/990.

²¹ - وللاطلاع على التحليلات الإيجابية وأقوال المديح والثناء على أبي حنيفة راجع: ابن حجر، (2007)، ص، 82-90؛ الحارثي، (1993)، ص، 192-203؛ النعماني، (2015).

مما لاشك فيه أن المواقف السلبية لبعض هؤلاء الشيوخ تجاه أبي حنيفة قد تركت أثراً سلبياً على الإمام البخاري. إذ أن مجرد التفكير بعدم تأثره بآراء أساتذته سيكون إنكاراً للحقيقة. وإذا ما أضفنا إلى ذلك الآراء والتقييمات السلبية لقسم مهم من المحدثين فإن الصورة سوف تتوضح بشكل أكبر في أذهاننا. ولذلك فإن الدخول في عالم المحدثين والاشتغال بالحديث كان وكأنه بمثابة اضطراب إلى اتخاذ موقف ما تجاه أبي حنيفة.²²

1- أيوب السخيتاني (748/131): روى البخاري عن إمام البصرة سبعة أحاديث بواسطة ثلاثة رواة في موضع، وفي مواضع أخرى بواسطة راويين. عاصر الإمام أبا حنيفة، وكان من أشد منتقديه والمتحاملين عليه. حتى يروى بأنه كفر أبا حنيفة، وقال بحقه: "لقد ترك أبو حنيفة هذا الدين وهو أرق من ثوب سابري" (أحمد بن حنبل، 1986، ص، 189)²³. وروي أيضاً بأن أيوب السخيتاني كان في المسجد الحرام فرآه أبو حنيفة، فأقبل نحوه، فلما رآه أيوب قال لأصحابه: "قوموا لا يعدنا بجريه، قوموا لا يعدنا بجريه". (أحمد بن حنبل، 1986، ص، 188؛ أبو زرعة الدمشقي، ب.ت.، ص، 507)

2- عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (774/157): روى البخاري الكثير من الأحاديث عن طريق إمام الشام الأوزاعي. والنزاع والخصومة التي كانت قائمة بينه وبين أبي حنيفة مشهورة. (أونال Ünal، 2010، ص، 272) وقد قال عنه: "ما ولد في الإسلام مولود أضر على الإسلام من أبي حنيفة"، (أحمد بن حنبل، 2000، 546/2)²⁴ "إننا لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأى؛ كلنا يرى؛ ولكننا ننقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيخالفه إلى غيره". (ابن قتيبة، 1999، ص، 103)

3- شعبة بن الحجاج (776/160): روى البخاري المئات من الأحاديث عن طريقه. ويروى بأنه كان يلعن أبا حنيفة. (العقيلي، 1984، 268/4)²⁵

4- سفيان الثوري (778/161): يُعد من الشيوخ المهمين الذين روى البخاري الحديث عن طريقهم. ويعد سفيان إمام الحديث في الكوفة، ويروى عنه أقوال سلبية كثيرة بحق أبي حنيفة. ومثال ذلك ما يرويه عن شيخه حماد بن أبي سليمان (738/120) قوله له: "أذهب إلى الكافر - يعني أبا حنيفة - فقل له: إن كنت تقول: إن القرآن مخلوق فلا تقرنا" (أحمد بن حنبل، 1986، ص، 184)²⁶. ويروى عن سفيان أيضاً قوله: "ما ولد في الإسلام على هذه الأمة أشأم من أبي حنيفة" (أحمد بن حنبل، 1986، ص، 188)²⁷، "ينقض عرى الإسلام عروة عروة" (ابن عدي، 1997، 239/8)²⁸، "رجل استتيب - أي أبو حنيفة - في الإسلام مرتين" (أحمد بن حنبل، 1986، ص، 192-193؛ أبو زرعة الدمشقي، ب.ت.، ص، 507)²⁹، "غير ثقة ولا

22 - إن الأشخاص الخمسة الأوائل الذي سترد أسمائهم في المتن ليسوا بشيوخ البخاري المباشرين. وإنما هم سابقون عليه بجيل أو جيلين. وإلى جانب ذلك ينبغي أن لا ننسى بأن قسماً من الذين تكلموا بحقه بإيجابية هم أيضاً من شيوخ البخاري. مثل يحيى بن معين، وعلي بن المديني.

23 - يمكن قراءة هذه العبارات على أنها مبالغة في الطعن، وليست تكفيراً.

24 - وكذلك يروي الأوزاعي عن سلمة بن حكيم قوله لما مات أبو حنيفة: الحمد لله، إن كان لينقض الإسلام عروة عروة. راجع العقيلي، (1984)، 268/4.

25 - ولكن وفقاً لما يرويه يحيى بن معين فإن شعبة كان قد كتب إلى أبي حنيفة طالباً منه أن يحدثه الحديث. انظر: ابن عبد البر، (ب.ت.)، ص، 127. لم نعر على هذه الرواية في الآثار والمؤلفات السابقة. وإلى جانب ذلك يروى عن شعبة قوله: "كان والله حسن الفهم، جيد الحفظ". انظر: ابن حجر، (2007)، ص، 88. (ويروى هذا القول عن حماد أيضاً كما سيمر معنا في هامش لاحق).

26 - وهناك روايات عن شيخ أبي حنيفة حماد بن أبي سليمان تتضمن المديح له والثناء عليه، مثل قوله: "كان والله حسن الفهم، جيد الحفظ". الصيرمي، (1985)، ص، 23.

27 - ويروى القول ذاته عن عبد الله بن عون أيضاً. ص، 189. يقول الكوثري لو كان هذا القول ثابتاً عنه وكذلك عن الأوزاعي لكان كافياً لأن يتركاه، ويترك العمل بالأخبار التي يرد اسمها في سندها. راجع: الكوثري، (1990)، 142-143؛ الكوثري، (2002)، ص، 88 (تعليق أبو غدة).

28 - وللإطلاع على المزيد راجع: الكوثري، (2002)، ص، 88 (الاقبتاس الذي أورده أبو غدة في الهامش عن ظفر أحمد التهانوي)

29 - وللإطلاع أكثر بشأن استنابته مرتين انظر: غاوجي، (1993)، ص، 264-265.

مأمون" - (ابن عدي، 1997، 235/8).³⁰ يبدو أن "سفيان كان شديد القول في الإرجاء والرد عليهم". (أحمد بن حنبل، 2000، 239/3؛ أونال، 2010، ص، 273)³¹

5- حماد بن سلمة البصري (784/167): روى عنه ثمانية أحاديث أغلبها في مجال الاقتداء. يروى عنه أنه قال بحق أبي حنيفة: "كان أبو حنيفة شيطاناً، استقبل آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم يردّها برأيه". (ابن عدي، 1997، 239/8)

6- عبد الله بن الزبير الحميدي (834/219): عاش في مكة، وصار مظهرًا لمدح وثناء أحمد بن حنبل. (الذهبي، 1985، 616/10) وهو صاحب المسند. روى البخاري الكثير من الأحاديث من شيخه هذا. ومن جملة ما رواه عنه حديث "إنما الأعمال بالنيات" الذي جعله في مقدمة كتابه.³² لهذا الشيخ كتاب نقدي يرد فيه على أبي حنيفة اسمه "الرد على النعمان". (ابن أبي حاتم، 1952، 40/8)³³ وحتى يروى بأنه كفر أبا حنيفة بسبب رأي له.

يروى الخطيب البغدادي عن الحارث بن عمير عن أبيه قوله: سمعت رجلاً يسأل أبا حنيفة في المسجد الحرام عن رجل قال: "أشهد أن الكعبة حق، ولكن لا أدري: هي هذه التي بمكة أم لا؟ فقال أبو حنيفة: مؤمن حقاً. وسأله عن رجل قال: أشهد أن محمد بن عبد الله نبي ولكن لا أدري: هو الذي قبره بالمدينة أم لا؟ فقال أبو حنيفة: مؤمن حقاً" قال الحميدي: "ومن قال هذا فقد كفر". (الخطيب، 2002، 502/15)³⁴

وروى الذهبي عنه قوله: "والله لأن أغزو هؤلاء الذين يردون حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أحب إلي من أن أغزو عدتهم من الأتراك". (الذهبي، 1985، 619/10) ومن الواضح أنه يقصد بقوله الحنفية.

ويروي البخاري عن الحميدي: "قال أبو حنيفة: قدمت مكة فأخذت من الحجام ثلاث سنن، لما قعدت بين يديه قال لي: استقبل القبلة، فبدأ بشق رأسي الأيمن، وبلغ إلى العظمين. - قال الحميدي -: فرجل ليس عنده سنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أصحابه في المناسك وغيرها، كيف يقلد أحكام الله في الموارث، والفرائض، والزكاة، والصلاة، وأمور الإسلام". (البخاري، 1977، 43/2)³⁵

7- نعيم بن حماد المروزي (843/228): هو صاحب كتاب الفتن.³⁶ روى عنه البخاري الحديث في موضعين. وحماد في أحد هذين الموضعين راوي مشترك. وينفرد في الرواية في الثانية حيث تأتي عن طريقه فقط، وهي رواية حديث رحم القردة للقردة الزانية.³⁷ ويذكر بأنه ألف كتاباً في الرد على أبي حنيفة ونقده (المزي، 1980، 472/29) وكذلك على الإمام محمد (ابن حجر، 1326،

³⁰ - ويروى عن سفيان أيضاً أقوال في مدح أبي حنيفة: "كنا بين يدي أبي حنيفة كالعصافير بين يدي البازي، وإن أبا حنيفة سيد العلماء"، التهانوي، (1984)، ص، 326 (نقلًا عن قلائد ابن حجر)؛ أبو غدة نقلًا عن أحمد ظفر التهانوي، إنجاء الوطن، 22/1 (تعليقه على فقه أهل العراق للكوثري، ص، 88). لم نعثر على هذه الرواية في المراجع. وللاطلاع على المزيد بشأن مدحه راجع: أونال، (2010)، ص، 273، 261. ولكن الكلام السليبي الذي يرويه عنه البخاري في التاريخ الصغير، تقلل من أهمية الروايات الإيجابية (إن كانت صحيحة) عند البخاري.

³¹ - يتبين من هذا الواقع: أن هذا التحامل والظعن الشديد بحق أبي حنيفة كان بالدرجة الأكبر بسبب آراءه في علم الكلام.

³² - راجع: البخاري، بدء الوحي (1)، الرقم: 1.

³³ - رأى محمد بن منصور الجوار الحميدي في المسجد الحرام وهو يقرأ كتاب الرد على النعمان. ولاحظ أنه يقول أثناء القراءة "قال بعض الناس" ويمتنع عن ذكر الاسم، فسأله عن سبب عدم ذكر الاسم بشكل صريح. فقال الحميدي: "أكره أن أذكره في المسجد الحرام". ابن حبان، (1992)، 70/3.

³⁴ - وجاء في رواية عن محمد بن محمد بن محمد الباغدندي عن أبيه: كنت عند عبد الله بن الزبير (الحميدي)، فأثاء كتاب أحمد بن حنبل: أكتب إلي بأشنع مسألة عن أبي حنيفة. فكتب إليه: حدثني الحارث بن عمير، قال: سمعت أبا حنيفة، يقول: لو أن رجلاً قال: أعرف الله بيتاً ولا أدري أهو الذي بمكة أو غيره... (راجع الخطيب، (2002)، 502/15).

³⁵ - للاطلاع على الرد على هذا الاتهام راجع: أونال، (2010)، ص، 283. يقول الكوثري عن الحميدي بأنه شديد التعصب، ومغتاب. انظر: الكوثري، (1990)، ص، 74. ويقول الكشميري بأن البخاري يتبع شيخه في طعنه وتحامله على أبي حنيفة. راجع: الكشميري، (2005)، 456/1.

³⁶ - نعيم بن حماد، كتاب الفتن، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، 1-2، القاهرة 1991.

³⁷ - راجع: البخاري، مناقب الأنصار (63)، الباب (27)، الرقم: 3849. ويذكر البخاري اسمه مرة واحدة فقط في باب خلق أفعال العباد. راجع: ص، 61.

460/10)). ويتبين بأنه متحامل على أبي حنيفة لدرجة التعصب والتطرف. حيث أن البخاري قد روى عنه قول سفيان بحق أبي حنيفة في التاريخ الصغير. ويروى بأنه لشدة تعصبه وتطرفه قد اختلق قصصاً ضد أبي حنيفة.³⁸

ويعتبر الحنفية هذا الشيخ في مقدمة المؤثرين على البخاري بشأن نظره السلبية تجاههم. حيث يقول التهانوي بأنه من المحتمل أن تكون القصص التي زورها واختلقها بحق أبي حنيفة بداية لابتنعاد البخاري عن أبي حنيفة. (التهانوي، 1984، ص، 380-381)³⁹

8- ابن أبي شيبه (849/235): يُعد من الشيوخ الذين روى عنهم البخاري الكثير من الأحاديث، وهو صاحب كتاب الحديث المسمى: الكتاب المصنف في الحديث والآثار. وخصص في هذا الكتاب باباً خاصاً بأبي حنيفة أسماه "كتاب الرد على أبي حنيفة". وقد جمع في هذا الباب على حد قوله "هذا ما خالف به أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم". (ابن أبي شيبه، 1989، 277/7؛ الكشميري، 2005، 228/5) فيذكر في أول الباب المسائل التي تعرض التناقض بين أبي حنيفة وبين الأحاديث التي يوردها حسب ادعائه، ثم يورد الأحاديث المتعلقة بالمسائل التي تبلغ 125 مسألة. ويهدف بذلك إلى إظهار مخالفة رأي أبي حنيفة للأحاديث النبوية. (أونال، 2010، ص، 278-281) وإذا ما تم النظر إلى الأمثلة التي ذكرها يتبين بأنه قد ضمن كتابه كل ما عثر عليه من أمور تسيء إلى أبي حنيفة وتطعن فيه دون القيام بالتدقيق والتحميم اللازم.⁴⁰ وليس من الصعب عند النظر في هذا الباب أن ندرك بأننا أمام إنسان محاصم ومناوئٍ لأبي حنيفة بكل معنى الكلمة.⁴¹

9- إسحاق بن راهويه (853/238): روى عنه البخاري حديثاً واحداً.⁴² ومع ذلك يروى بأن البخاري ضمن كتابه "الجامع الصحيح" الأحاديث الصحيحة فقط بإشارة وتشجيع منه.⁴³ ويروى بأنه لما كان حنفياً تأثر بأقوال شيخه عبد الرحمن بن مهدي⁴⁴ المتحاملة على أبي حنيفة. (المروزي، 1997، ص، 131-135) قال ابن قتيبة: لم أر أحداً ألجأ بذكر أصحاب الرأي، وتنقصهم، والبعث على قبيح أقوالهم، والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه. (ابن قتيبة، 1999، ص، 105)

38 - انظر: الذهبي، (1963)، 125/1. وأما الذهبي فإنه لا يقر ما يقال عن وضعه الأحاديث لتقوية السنة، واختلافه القصص على أبي حنيفة. انظر: المغني، 700/2؛ (1963)، 269/4. وأما ابن حجر فإنه يذكر هذه الرواية في كتابه دون نقدها. انظر: (1326)، 462/10. وأما الكشميري فيقول التزوير والوضع بمعنى اللامبالاة، أي أنه ليس وضعاً بالمعنى الحقيقي. انظر: (2005)، 449/1.

39 - وفي الواقع فإن ما يذهب إليه التهانوي بعيد عن الإنصاف، حيث أنه يربط فتاعة وموقف البخاري تجاه أبي حنيفة بأكثر شيوخه إثارة للجدل والشبهة. بينما ينبغي التفكير ملياً بشأن إمكانية إحداث شخص قد يكون من أضعف شيوخ البخاري أكبر تأثير عليه.

40 - كتب محمد زاهد الكوثري رداً عليه في هذه المسألة وهو: النكتة الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبه على أبي حنيفة، القاهرة، 1365.

41 - إن عدم إبداء ابن أبي شيبه لاعتراض على الفقهاء الذي يعدون من أهل الحديث أو المقربين إليهم في المسائل التي يتشاركون فيها مع أبي حنيفة الرأي ذاته كما فعل مع أبي حنيفة يُعد دليلاً على أن تحامله عليه نوع من التحيز والحكم المسبق. وذلك لأنه لا يبدى تجاه أبي حنيفة ذات التفهم والتعاطف الذي يظهر تجاههم. يقول شاهيار الذي أعد رسالة دكتوراه حول الاعتراضات التي سردتها ابن أبي شيبه: "لدى التمعن والتدقيق بالأدلة التي اعتمدها سواء ابن أبي شيبه أو أبو حنيفة ومقاربات الأئمة الآخرين بشأن المسائل ذات العلاقة يتبين بأن هذه الاختلافات التي تبدو للوهلة الأولى أنها حاصلة بين شخصين كانت قائمة منذ عصر الصحابة، وهي مستمرة بين أئمة المذاهب، وأن جميع الأطراف لم يبقوا لوحدهم في أي مسألة تقريباً... ولذلك فإن اعتراضات ابن أبي شيبه على أبي حنيفة والتي بينا بأنها ظهرت منذ عصر الصحابة تشكل حلقة لسلسلة من نقاشات "فقه الحديث"، وهذه الحلقة تمثل أهل الرأي بأبي حنيفة، وأهل الحديث بابن أبي شيبه.

وفي الحقيقة، فإن استهداف ابن أبي شيبه لأبي حنيفة بالذات بشأن كل مسألة تقريباً، على الرغم من التقاء المتهتمين الآخرين معه في الرأي أمر ملفت للنظر. فنحن نعتقد بأن الذي أثر على ابن أبي شيبه في هذا التوجه هو كون أبي حنيفة رائد لأهل الرأي ومثل لهم "شاهيار، (2001)، ص، 114-115.

للاطلاع على مقال يبحث علاقة ابن أبي شيبه بالبخاري راجع: باتكن Yatkin، (2003)، ص، 119-139.

42 - البخاري، الأذان (10)، باب ما يقول إذا سمع الإمام (7)، رقم: 613.

43 - راجع: آيدنلي، ابن راهويه، Dia، 241/20.

44 - للاطلاع على التقييمات السلبية بشأنه انظر: الكوثري، (2002)، ص، 86.

وكان يقول ابن راهويه بحق أهل الرأي: "نبذوا كتاب الله تعالى، وسنن رسوله صلى الله عليه وسلم، ولزموا القياس". (ابن قتيبة، 1999، ص، 105)

5. كيف ينبغي أن نفهم ما قيل عن أبي حنيفة في سياق البخاري:

لدى التأمل والنظر إلى جملة التقييمات والأقوال التي وردت عن المحدثين بشأن أبي حنيفة بما فيهم شيوخ البخاري نجد أنفسنا مضطرين لذكر الأمور الآتية:

- 1- يروى عن الأشخاص ذاتهم أقوال وتقييمات متناقضة.⁴⁵
- 2- من الصعوبة القول بصحة كل ما قيل له وعليه جملة وتفصيلاً.
- ولكن يبدو أن مجموع الأقوال الناقدة والسلبية يظهر اتجاهاً أو نظرة يمكن اعتبارها سلبية بحق أبي حنيفة.
- 3- يجب أن لا ننسى عند الإقرار بصحة الأقوال السلبية لبعض المحدثين بما فيهم سفيان الثوري بحق أبي حنيفة، بأن هذه الأقوال هي تقييمات الأقران والمعاصرين لبعضهم البعض. وبين السبكي الذي يلفت الأنظار إلى هذه الظاهرة بأنه لا يؤخذ بعين الاعتبار أقوال هؤلاء بحق بعضهم البعض بسبب احتمال التعصب المذهبي والتنافس الشديد بين العلماء المشهورين المعاصرين لبعضهم. ولذلك يقول بعدم الالتفات إلى ما قاله ابن أبي ذيب بحق مالك، وما قاله ابن معين بحق الشافعي⁴⁶، وبالإضافة إلى ذلك ينبغي عدم النظر إلى مثل هذه الأخبار على أنها صحيحة جملة وتفصيلاً. (السبكي، 1993، 278/2) وكذلك يشير السبكي لضرورة عدم الإصغاء إلى الأحداث والوقائع التي يروى بأنها جرت بين أبي حنيفة وسفيان الثوري. (السبكي، 1993، 278/2)
- وإلى جانب ذلك؛ فلو تم تجاوز تقييمات وأقوال سفيان وأمثاله من المحدثين، فإن هذا الأمر لا يغير من حقيقة أن النظرة إلى أبي حنيفة تعرض حالة من السلبية تجاهه. حيث أن المقاربات السلبية للمحدثين الذي جاؤوا في مرحلة لاحقة مثل ابن أبي حاتم (938/327)، والخطيب (1071/463) معروفة لدى أهل الاختصاص. وأساساً فإن ما يقول ابن عدي (975/365) الذي توفي بعد البخاري بقرن من الزمن يلخص كيف استمرت المرحلة، وماهية النظرة العامة. حيث يقول: "وأبو حنيفة له أحاديث صالحة. وعامة ما يرويه غلط، وتصحيح، وزيادات في أسانيدها، ومتونها، وتصحيح في الرجال. وعامة ما يرويه كذلك. ولم يصح له في جميع ما يرويه إلا بضعة عشر حديثاً. وقد روى من الحديث لعله أرجح من ثلاثمائة حديث من مشاهير وغرائب، وكله على هذه الصورة لأنه ليس هو من أهل الحديث، ولا يحمل على من تكون هذه صورته في الحديث". (ابن عدي، 1997، 246/8)⁴⁷
- 4- إن الأقوال السلبية إلى درجة الإفراط لبعض المتعصبين مثل الحميدي ونعيم بن حماد مرتبطة بالتزمت والتطرف. ولكن هذا الأمر لا يغير من حقيقة وجود نظرة سلبية تجاه أبي حنيفة بشكل عام لدى المحدثين الآخرين. ولذلك فإن القول بأن هذين المحدثين هما

45 - ذكرنا أمثلة على ذلك في الهوامش.

46 - ينقل شعيب أرنؤوط في تحقيق النبلاء (40/7)، وعبد الفتاح أبو غدة في هامش فقه أهل العراق للكوثري قول السبكي: "لا تؤخذ أقوال الثوري وغيره بحق أبي حنيفة بعين الاعتبار". ولكننا لم نعثر على ذلك في النسخ المطبوعة التي حصلنا عليها. راجع: (1990)، 12/2.

47 - لقد حاول بعض الذين تعرضوا لأبي حنيفة ممن صنفوا كتب الطبقات/الجرح والتعديل قدر الإمكان جمع الأخبار والأقوال السلبية. وإلى جانب ذلك فقد وقعوا من جديد ضحية للتعصب وحاولوا الدفاع عن أخذ من مذهبهم وحمائهم. ويُعد ابن عدي من هؤلاء. راجع: الكوثري، (2002)، ص، 83. ومع ذلك، فإن هذه الادعاءات بحق أبي حنيفة انتقادات ذات معنى وأهمية من وجهة نظر نقاد الحديث. وللتأكد يمكن افتراض أن القناعة التي توصل إليها ابن عدي حيادية، وإجراء مقارنة بين روايات أبي حنيفة وروايات غيره.

المصدر الوحيد لنظرة أو رأي البخاري يُعد تقييماً ناقصاً. وذلك لأن مثل هذا القول يعني بأن البخاري كان يجهل موقف المحدثين الآخرين، وهذا فيه إجحاف بحقه.

والنتيجة؛ إن القول بعدم وجود تأثير لنظرة أهل الحديث إلى أبي حنيفة على البخاري فيه إنكار للحقيقة، وينبغي أن لا يغيب هذا الأمر عن أعيننا أبداً. وبطبيعة الحال فإن المعلومات التي أوردتها في التاريخ الصغير تبين ما هي نظرتة ورأيه. وسوف نتعرض لذلك لاحقاً.

6. علاقة البخاري مع الحنفية:

يمكن القول باعتبار الإمام البخاري من أهل بخارى بأنه تلقى علومه الأساسية بما فيها الفقه من علماء خراسان وفقاً للمذهب الحنفي، ويعلم هذا المذهب جيداً، وأنه فهم جانب الرأي للمذهب بشكل جيد وكاف. لأن البلاد التي عاش فيها ينتشر فيها المذهب الحنفي على نطاق واسع، وهي مركز ثقل المذهب. ونجد الأدلة الداعمة لهذا الأمر في الكثير من المصادر.

يُعرف أحمد بن حفص بن زبر كان العجلي البخاري (أبو حفص الكبير) (832/217) الذي يُعد من أقران الإمام الشافعي، والمتلمذ على يد الإمام محمد، (الرشخي، 1993، ص، 82) يُعرف بأنه إمام الحنفية في عصره في بلاد ما وراء النهر. (الذهبي، 1985، 157/10) وهو أول شيوخ البخاري قبل خروجه في رحلته. وهذه المعلومات تشير إلى تلقيه العلم في الفقه الحنفي. وينقل الذهبي في هذا الشأن عن وراق البخاري أبو جعفر بن محمد بن أبي حاتم البخاري (المزي، 1980، 440/24) أنه سمع أباه يقول: "كان محمد بن إسماعيل يختلف إلى أبي حفص أحمد بن حفص البخاري وهو صغير. فسمعت أبا حفص يقول: هذا شاب كيس، أرجو أن يكون له صيت وذكر". (الذهبي، 1985، 426/12) ويذكر الخطيب البغدادي أيضاً بأن البخاري وهو في سن السادسة عشرة سنة حفظ كتب ابن المبارك ووكيع (وهما من أصحاب أبي حنيفة وعلى مذهبه)، وتعلم كلام أهل الرأي. (الخطيب، 2002، 322/2)⁴⁸

يمكن أن يكون هناك حاجة للبحث عن أثر كل شيء يُقال حول المسائل الفقهية والاستنباطات الواردة في أبواب كتاب صحيح البخاري في هذا التعليم الذي تلقاه من الحنفية. إذ أن كل ذلك يشير إلى مخزونه الفقهي وإلى تعلمه المذهب الحنفي على حد سواء. هذا وإن لم يكن لدينا رواية حول تلقيه تعليمه وفق المذهب الحنفي إلا أننا مع ذلك نقول بتعلمه المذهب الحنفي. وذلك لأنه لا يعقل بقاؤه بعيداً عن تأثيره وهو في البلدة التي يسودها هذا المذهب.

ويبدو أنه بإمكاننا القول استنتاجاً أن البخاري بالأصل تلقى أساسيات الفقه الحنفي،⁴⁹ إلا أنه لم يتعمق في ذلك كثيراً، ونتيجة لاشتغاله بالأحاديث بعد الرحلات التي قام بها مال إلى أهل الحديث وسار على هذا المنهج.⁵⁰

48 - ويروي الذهبي (في النبلاء 80/10)، وابن حجر (في فتح الباري 487/1) هذه المعلومات عن البخاري ذاته. وإذا ما تأملنا في المعلومة المذكورة هنا وما نسب إلى ابن المبارك من أقوال نجد بأن علاقة ابن المبارك مع أبي حنيفة تستحق التوقف والتمحيص بدقة وتفصيل. وينطبق الأمر على وكيع أيضاً. وتوجد هنا مسألة أخرى تستوجب التنبيه إليها، وهي:

يُفهم من هذا الواقع أن أهل الحديث لم يوجهوا النقد إلى الأشخاص القريبين من فقه أبي حنيفة من المعروفين بعلم الحديث والزهد أمثال ابن المبارك. وهذا من شأنه تقوية الاحتمالات الدائرة حول أسباب الانتقادات الموجهة إلى أبي حنيفة، والمتمثلة بدرجة كبيرة بعلم الكلام والاختلاف في الآراء السياسية. وكذلك فإن هذا الفرق يضعنا مرة أخرى أمام مسألة حاجة الانتقادات واتهامات الإرجاء الموجهة لهوية الحديث لدى أبي حنيفة بسبب الآراء التي تقول بمخالفته للأحاديث النبوية إلى تقييم مستقل.

49 - لا يعني هذا أنه كان لا يعلم عن أهل الحديث شيئاً. إذ يمكننا وضع احتمال بالتقائه بأهل الحديث في هذه المرحلة. وذلك لأن هناك عدد من كبار المحدثين نشأوا في هذه البلاد أمثال الترمذي والنسائي، وهذا يعني بأنه كان لأهل الحديث وجود قوي في تلك المناطق.

50 - يحتمل أيضاً أن البخاري مال إلى أهل الحديث قبل خروجه من بخارى وذلك بالنظر إلى أن خروجه في رحلاته كان بالأصل بهدف جمع الأحاديث. وللخروج بنتيجة أصح في هذا المجال لا بد من إجراء دراسة خاصة على شيوخ البخاري من المحدثين من أهل بخارى.

7. انقطاع خطوط الاتصال بين البخاري والحنفية:

تشير المعلومات الواردة في المصادر أن البخاري رجع إلى بلاده كشيخ أستاذ بعد الرحلات التي قام بها، ونزل في نيسابور. ولكن حدثت مشاكل بينه وبين محمد بن يحيى الذهلي (872/258) الذي يُعد من علماء الحديث في هذه البلاد، وذلك بسبب الغيرة والحسد. فاضطر على إثرها إلى ترك المدينة. والعودة إلى بلدته بخارى.

وواجه هنا أيضاً مشكلتين رئيسيتين: الأولى: أرسل الذهلي كتاباً إلى أمير بخارى يطعن فيه بالبخاري ويؤلبه عليه. (جاكان، 1996، ص، 19) فأخذ الأمير خالد بن أحمد بممارسة الضغوط عليه بسبب هذا الكتاب. والثانية: تعرض هنا للمشكلة التي لها في نيسابور، إذ صار هنا أيضاً عرضة لحسد وغيره شديدة كما هو حال كل رجل علم. حتى أن البخاري بسبب فتاويه المخالفة للمذهب الحنفي أُخرج بأمر الأمير إلى بعض نواحي بخارى بناء على توجيه من أبي حفص الصغير محمد بن أحمد بن حفص (حوالي 877/264 أو 883/270)⁵¹ المعروف بـ "مفتي بخارى" (الذهبي، 1985، 159/10، 618/12) "والذي رافق البخاري في طلب العلم مدة من الزمن" (اللكوني، 1324، ص، 19) وهو ولد أبي حفص الكبير. (الذهبي، 1985، 617/12، 463) هذه الرواية تبين لنا من جهة أن البخاري لم يكن يتردد عن إظهار آرائه التي يراها صائبة والصدح بها في مكان يغلب عليه الحنفية، ومن جهة أخرى تشير بأنه قد سلك طريقاً بعيداً عن المذهب الحنفي.

تذكر الكتب الحنفية حادثة الإخراج والإبعاد بالشكل الآتي: لما عاد البخاري في زمن أبي حفص الكبير إلى بخارى بدأ بإصدار الفتاوى. فمنعه أبو حفص من ذلك وقال بعدم أهليته للإفتاء. وأما فهو فقد استمر بالإفتاء. وذات مرة سئل عما إذا رضع غلامان صغيران من حليب شاة أو بقرة يصبحان إخوة في الرضاعة أم لا، فلما أفتى بثبوت الحرمة بينهما، اجتمع عليه الناس وأخرجوه من بخارى. (القرشي، ب.ت.، 67/1؛ الغزي، 1970، 395/1؛ السرخسي، 1993، 297/30) إلا أن اللكنوي يرى عدم صحة هذه القصة لسعة علم البخاري وحذره وحرصه. ويقول بأنه حتى لو صحت فإنه خطأ بشري يمكن أن يقع فيه كل إنسان. (اللكوني، 1324، ص، 18-19) ويقول الغاوي بأن البخاري وإن كان غير معصوم عن الخطأ كإنسان إلا أنه أرفع من أن يتحمل على أبي حنيفة بحجة أنه نُهي أو منع من الفتوى في المدينة التي يسكنها. (الغاوي، 1993، ص، 213)

بغض النظر عن سبب أو مبرر إخراجه من المدينة فإن علاقته لم تتحسن بعده مع أهل الرأي. وحتى يمكن القول بأن هذه الحادثة التي تعرض لها قد أدت نوعاً إلى ازدياد تصلبه تجاه أهل الرأي. (الحازمي، 2005، ص، 58 (هامش الكوثري)؛ التهانوي، 1984، 382-3 (هامش أبي غدة)

⁵¹ - يُذكر أن أباه هو من فعل ذلك (راجع: القرشي، (ب.ت.)، 67/1، 185)، ولكن الأقرب للمنطق والعقل أنه هو من قام بذلك وليس أبوه لكون والده توفي في 217 (انظر: الرشخي، (1993)، ص، 84). وبالإضافة إلى ذلك، فإن البخاري ولد في عام 194، وبدأ سفراته لطلب العلم في سن السادسة عشرة (الذهبي، (1985)، 393/12) واستمرت ستة أعوام. (الذهبي، (1985)، 407/12). ولذلك فإنه كان في زمن أبيه يحول البلاد طلباً للعلم. وعاد إلى بخارى قبل وقت قصير جداً من وفاة الأب.

يتبين لنا من خلال هذه المعلومات أن البخاري عاد من رحلاته وله من العمر اثنان وعشرون عاماً. وعاش بعدها أربعين عاماً. فمن الصعوبة بمكان القول بدخوله في خلافات ونزاعات كبيرة وحادة مع أشخاص ظل على احتكاك بهم طيلة أربعين عاماً حتى وإن كان قد حصلت خلافات ونقاشات معهم فور عودته في مرحلة الشباب. ولذلك فإن نسب الخلافات والجدالات والخصومات الحادة إلى فترة الشباب أكثر منطقية. وعند تحديد تواريخ لذلك يمكن الاعتماد على تواريخ وفاة الذين اختلف معهم وحصلت بينهم خصومات ونزاعات. وبالرغم من كل شيء من الصعوبة إعطاء تاريخ محدد وقطعي، ولكن يتبين لنا بأن الشطر الأخير من عمره لم يمض براحة وهدوء.

8. تقييم البخاري لأبي حنيفة:

لكي نفهم كيف ساهمت نظرة المحدثين الذي سبقوا البخاري أو الذين عاصروه وكذلك شيوخه تجاه أبي حنيفة، وبعبارة أخرى كيف ساهمت الأقوال التي سمعها منهم، والمعلومات التي تلقاها منهم وتجاربهم الشخصية في تكوين قناعته لا بد لنا من الوقوف والاطلاع على ما قاله بشأن أبي حنيفة في "التاريخ الكبير" و"التاريخ الصغير".

1- التاريخ الكبير: المعلومة التي أوردها هنا هي بتمامها: "نعمان بن ثابت أبو حنيفة الكوفي، مولى لبنيني تيم الله بن ثعلبة. روى عنه عباد بن العوام، وابن المبارك، وهشيم، ووكيع، ومسلم بن خالد، وأبو معاوية، والمقري. كان مرجئاً. سكتوا عنه "عن رأيه وعن حديثه". قال أبو نعيم مات أبو حنيفة سنة خمسين ومائة". (البخاري، ب.ت.، 81/8)

إن قول البخاري "سكتوا عنه" يأتي بمعنى تركوا أحاديثه. تُعد هذه العبارة التي تُفسر بمعنى "وجود أخطاء كثيرة في رواياته"، تُعد إحدى أشد عباراته في الجرح. لأن البخاري لورعه قلما كان يستخدم عبارات مثل "كذاب" "وضاع"، وأقصى ما كان يقوله: "كذبه فلان"، "رماه فلان بالكذب". ولذلك فإن البخاري يكون قد جرح أبا حنيفة بأشد العبارات الموجودة في مخزونه الخاص، وكان يقصد بذلك عدم إمكانية الأخذ بروايته بشكل من الأشكال. (السخاوي، 2003، 126/2؛ اللكنوي، 1987، ص، 402-404 (مع تعليقات أبو غدة)؛ آيدنلي، 2006، ص، 278)

2- التاريخ الصغير: والمعلومة الواردة في هذا الكتاب بتمامها هي: "ومات النعمان هو بن ثابت سنة خمسين ومائة، ويوم مات له سبعون سنة. حدثنا نعيم بن حماد قال: حدثنا الفزاري قال: كنت عند سفیان فُتعي النعمان فقال: الحمد لله، كان ينقض الإسلام عروة عروة، ما ولد في الإسلام أشأم منه". (البخاري، 1977، 99/2-100)

ومن المفيد هنا أن نُذكر بالرواية المتحاملة والسلبية التي يرويها البخاري في كتابه هذا عن الحميدي.

فهذه الاقتباسات السلبية بحق أبي حنيفة هي في الواقع إيجاز وتلخيص لنظرة البخاري إليه. لأنه كان بإمكانه على الأقل إيراد آراء الذين تناولوا أبا حنيفة باعتدال، إلى جانب المتحاملين. وإن عدم فعله ذلك يخلص كل شيء.

9. إحدى خصائص الصحيح المميزة:

إن إحدى خصائص كتاب البخاري المميّزة بالمقارنة مع كتب الحديث الأخرى، وربما تُعد من مزاياه، هي ذكر الأحكام الفقهية التي استنبطها من الأحاديث في الأبواب. وحتى ذكره للأحكام التي لم يذكرها المحدثون الآخرون. ولعله يمكن القول هنا: لقد أظهر البخاري الجرأة على كتابة ما تردد أو تجنب مصنفو كتب الحديث الأخرى كتابته والخوض فيه، وهو من هذه الناحية يستحق الثناء والتقدير. لأنه بهذه الأحكام التي يوردها إما يوافق العلماء الذين سبقوه أو يخالفهم. وقد تحول هذا الإبداع الذي جاء به البخاري إلى علامة فارقة تمثلت بعبارة "فقه البخاري في أبوابه". (ابن حجر، ب.ت.، 13/1)⁵² إن عدد الأبواب مع إمكانية وجود فوارق تعود إلى عوامل مختلفة هو 3261 باباً وفقاً لعبد الفتاح أبو غدة. (الميداني، 1993، مقدمة أبو غدة)، ص، 6) يعطي الأولوية في الكثير من الأبواب للرد على المخالفين في المسألة التي يتناولها. ويهدف بهذا الأسلوب تسليط الضوء على الحديث. ولعله لم يذكر في هذه الأبواب أي اسم كي لا يحط من قيمة الكتاب.⁵³

⁵² - وللاطلاع على بحث تحليل بهذا الخصوص انظر: طوك ساري Toksarı، (1996)، ص، 109-131.

⁵³ - يبدو أن عدم ذكر البخاري أسماء المخالفين بشكل صريح أثناء ردوده في كتابه الصحيح يعود إلى اهتمامه بتوجيه الأنظار إلى الأحاديث والأقوال التي يوردها أكثر من أصحاب تلك الأقوال - أو عدم إتاحة المجال في حلقات ومجالس الحديث التي يدرس فيها كتابه لردود الفعل المذمومة وإثارة الظنون بحق الأشخاص الذين يتناولهم. إلا أن

10. المسائل التي أشار فيها البخاري إلى أهل الرأي بشكل واضح بقوله "وقال بعض الناس":

ينتقد البخاري في صحيحه أناساً يعتقد بأنهم يفتون خلافاً للأحاديث دون ذكر اسمهم صراحة، وإنما بالإشارة إليهم بعبارة: "وقال بعض الناس".⁵⁴ فهو في هذه الانتقادات لا يعارض أو يواجه الأشخاص بذكر أسمائهم، وإنما بدلاً من ذلك يترك المخاطب بكلامه مبهماً ومجهولاً، منتظراً من القراء معرفة الأشخاص الذين يقصدهم. ويمكن أن يستنتج المرء بكل سهولة بأن أبا حنيفة أو أتباعه هم المقصودون بهذا الكلام لكون المسائل في مجال الفقه.⁵⁵ لأن الذين أقرروا الموضوع الذي يتعرض له بالنقد هم الحنفية. في الواقع "لا يوجد في كتابه كلمات أبي حنيفة، والحنفية. ولكن عند النظر إلى هذه الفتاوى يفهم المرء بكل سهولة أنها فتاوى الحنفية. ويقول شراح صحيح البخاري بأن هذه الانتقادات والاعتراضات موجهة لأبي حنيفة، وأتباع المذهب الحنفي". (مرت تركمان، 1976، ص، 2)

إن البخاري بتوجيهه سهام نقده لمذهب وإن كان دون ذكر الاسم في منطقة تحتوي على كثافة عالية من أتباعه جدير بالاحترام والتقدير. وذلك لأن الظروف المحيطة به لم تمنعه من قول الحقيقة التي يعرفها والصدق بها. وينبغي أن نذكر هنا أيضاً باللطافة واللباقة التي غلفت لغة نقده، وبعدها عن التجريح والتحقير. وعلينا الإقرار بأن البخاري قد استعمل أسلوباً نزيهاً ومحترماً للغاية عند التعرض للأقوال المتحالمة على أبي حنيفة المنقولة عن الآخرين.

11. المواطن التي ذكرت فيها عبارة "بعض الناس":

يستخدم البخاري عبارة "بعض الناس" في خمسة وعشرين موضعاً. ويتكرر جزء منها في نفس المسألة. ولذلك فإن المواضيع التي تعرض لها بالنقد تُجمع بالأساس تحت تسعة عناوين. ولكن إن تم اعتبار الموضوعين المتناولان في أبحاث الهبة، والإكراه والأحكام، وكذلك المواضيع الأربعة المتناولة في مبحث الحيل كأبحاث مستقلة فإن الرقم يرتفع إلى خمسة عشر. وأما العبارات العشر الباقية فإنها كما قلنا قبل قليل عبارة عن تكرار العبارة ضمن البحث ذاته.⁵⁶

أ- ما هو الركاز وما حكمه:

يستخدم البخاري عبارته "وقال بعض الناس" لأول مرة في هذا الموضوع: "باب: في الركاز الخمس. وقال مالك (بن أنس)، وابن إدريس: "الركاز: دفن الجاهلية، في قليله وكثيره الخمس وليس المعدن بركاز" وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في المعدن: «جبار (ضرره لا ضمان فيه)، وفي الركاز الخمس». وأخذ عمر بن عبد العزيز: «من المعدن من كل مائتين خمسة (واحد بالأربعين)» وقال الحسن: «ما كان من ركاز في أرض الحرب ففيه الخمس، وما كان من أرض السلم ففيه الزكاة، وإن وجدت اللقطة في أرض العدو فعرفها (سأل عنها فيما إذا كانت للمسلمين أم للعدو)، وإن كانت من العدو ففيها الخمس». وقال بعض الناس: "المعدن ركاز، مثل دفن الجاهلية، لأنه يقال: أركز المعدن إذا خرج منه شيء".

قيل له: قد يقال لمن وهب له شيء أو ربح ربحاً كثيراً أو كثر ثمره: أركزت (فهل في كل ذلك الخمس؟ بالطبع لا يؤخذ منه الخمس. إذاً إن كلمة الركاز لا تستخدم للدلالة على المعدن فحسب، وإنما هي كلمة واسعة ومتعددة المعاني. وبالتالي فإن الانطلاق من عبارة "أركز المعدن" أي من معنى الكلمة يؤدي إلى نتيجة خاطئة). ثم ناقض، وقال: لا بأس أن يكتمه فلا يؤدي الخمس". (البخاري، الزكاة، باب في الركاز الخمس (66))

تفسير هذا الأسلوب الذي نجده في صحيح البخاري بكونه إنساناً مؤدباً وخلوقاً يُعد مقارنة فيها كثير من المبالغة والتفاؤل. لأن الانتقادات الشديدة واللاذعة التي يوجهها في كتابيه التاريخ الصغير ورفع اليدين لأبي حنيفة وأتباعه لا تخفى على أحد، وهي متحالمة وشديدة لدرجة يصعب معها القول بأننا أمام إنسان أديب وخلوق ولطيف!.

54 - ويمكن فهم هذه العبارة بصيغة "وقال أحدهم كذا".

55 - يتم في البند الثالث من النتيجة تناول الأمر الذي نوهت إليه هذه الجملة.

56 - يختلف الرقم في المصادر بين 22، و24، أو 25. يقول أبو غدة بأن تباين الرقم يعود إما إلى ضرورة فهم المقصود من الرد، أو إلى اعتبار المسألتين بمثابة مسألة واحدة بسبب تفرعهما من الموضوع ذاته. راجع: الميداني، (1993)، ص، 8 (هامش).

ثم بعد ذلك يروي البخاري حديثاً عن النبي عليه الصلاة والسلام مع سنده عن طريق أبي هريرة: " العجماء جبار (أي جنائتها هدر ليس فيها ضمان)، والبئر جبار (ضرره ليس فيه ضمان)، والمعدن جبار (ضرره ليس فيه ضمان)، وفي الركاز (الدفن) الخمس". (البخاري، الزكاة، باب في الركاز الخمس (66)، رقم: 1499)

تقييم:

يقول البخاري هنا بشكل مختصر: يستخدم الإمام مالك والإمام الشافعي كلمة الركاز للدلالة على الكنز المدفون الذي يتم اكتشافه من قبل الناس. وأما الإمام أبو حنيفة فأخذ بالمعنى الواسع للكلمة وأدخل فيه المعدن أيضاً. وبناء على ما تقدم يؤخذ من الكنوز المدفونة المكتشفة الخمس وفقاً لرأي الإمامين مالك والشافعي، وأما المعادن فلأنها لا تعتبر من الركاز فيؤخذ منها بنسبة واحد بالأربعين. ويؤيد ذلك التطبيق العلمي لعمر بن عبد العزيز، وكذلك فإن قول الحسن البصري يدل على وجود الفرق بين المعدن والركاز (الدفن). ولذلك فإن التابعين قد فهموا الركاز وفُسروا كفهمني له وتفسيره إياه. وكذلك فإن علماء الحجاز أيضاً أقرروا ذلك. هذا وينبغي أن لا ننسى بأن فهم علماء الحجاز هو الأصل لأن النبي عليه الصلاة والسلام يخاطب أهل الحجاز بما يفهمونه. وعلاوة على ذلك؛ فإن الإشارة في الحديث النبوي إلى وجود فرق بين المعدن والركاز (حيث عطف الركاز على المعدن وفرق بينهما في الحكم، فعلم منه أن المعدن ليس بركاز عند النبي صلى الله عليه وسلم، بل هما شيان متغايران، ولو كان المعدن ركازاً عنده لقال: المعدن جبار وفيه الخمس، ولما لم يقل ذلك ظهر أنه غيره لأن العطف يدل على المغايرة) تؤيد ما ذهب إليه الإمامان. وكذلك فإن عبارة "أركز المعدن" التي يستند عليها الحنفية لا يمكن أن تشكل لوحدها دليلاً لهم، وذلك لن يستخدم بشأن المال الموهوب، والربح الكثير، والمحصول والثمر الوفير فعل مشتق من كلمة ركاز، وفي هذه الحالة سيتوجب إخراج الخمس من هذه الأموال أيضاً، وهذا ما لم يقل به أحد. وعدا عن ذلك فإن هناك تناقضاً في اجتهاد أبي حنيفة، وهو: أن أبا حنيفة يقول بأنه لا بأس على من وجد ركازاً (دفناً) إن أخفاه وكنمه كي لا يدفع الخمس. وهذا يعني بأنه لا بأس أيضاً إن أخفى الشخص المعدن كذلك وبالتالي لم يدفع الخمس، وذلك لأن المعدن والركاز من صنف واحد حسب رأيه. ولكن هذا يخالف ما ذهب إليه من ضرورة أخذ الخمس من المعدن، وبالتالي يكون قد وقع في تناقض.

الذي يبدو أن الطرفان يستدلان بالحديث، إلا أن البخاري يفهم من الركاز بأنه الكنوز المدفونة في زمن الجاهلية وإذا اكتشفها أحد وجب عليه إخراج الخمس. وأما أبو حنيفة فإنه يُدخل في ذلك المعادن أيضاً. وذلك لأن كلاهما (أي الدفن والمعدن) مركزان في الأرض. وبالتالي فإن الإشكال هو المعنى الذي ينبغي فهمه من كلمة الركاز. فلدى أهل الحجاز وأهل الكوفة مقارنة مختلفة. حيث أن الإمام محمد يقول بأن الركاز استخدم في الأصل للدلالة على المعدن، ثم بعد ذلك شبه به الكنز المدفون، ويذكر الأدلة المؤيدة لرأيه هذا.⁵⁷

ب- الهبة:

يستخدم البخاري في هذا القسم عبارة "بعض الناس" في موضعين.

1. المعنى الذي تفيدته قول "أخدمتك هذه الجارية (أعطيتك هذه الجارية خادمة):"

"باب: إذا قال (أحدهم للآخر): أخدمتك هذه الجارية، على ما يتعارف الناس، فهو جائز. (أي أن هذه العبارة تأتي بمعنى الهبة أو العارية حسب ما هو متعارف على استخدامها بين الناس). وقال بعض الناس: هذه عارية، وإن قال: كسوتك هذا الثوب، فهو هبة". (البخاري، الهبة، باب إذا قال أخدمتك هذه الجارية على ما يتعارف الناس فهو جائز (33))

⁵⁷ - للاطلاع على المزيد من المعلومات راجع: الشيباني، (1983)، 428/1-446؛ العيني، (2010)، 99/9-105؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 600-602؛ الميداني، (1993)، ص، 20-21.

وبعد هذا الكلام ينقل البخاري عن النبي عليه الصلاة والسلام الحديث الآتي مع سنده: "هاجر إبراهيم بسارة، فأعطوها آجر (هاجر)، فرجعت، فقالت: أشعرت أن الله كبت الكافر وأخدم وليدة". وقال ابن سيرين: عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم: فأخدمها هاجر". (البخاري، الهبة، باب إذا قال أخدمتك هذه الجارية على ما يتعارف الناس فهو جائز (33)، رقم: 2635)

تقييم:

يقول البخاري هنا باختصار: وفقاً لرأي أبي حنيفة وأتباعه إذا قال أحد لآخر "أخدمتك هذه الجارية/العبد" فإنه يكون عارية. بينما قصة هاجر تشير إلى أن هذا الأمر يُعد هبة.

فهو بهذه المقاربة يذهب إلى أن معنى العبارة محل البحث مرتبط بالعرف والظروف المحيطة، وأن الإشكال يزول من تلقاء ذاته إذا ما أخذ الاستخدام المتعارف عليه بعين الاعتبار. وأما الحنفية فيقولون بدلالة هذه العبارة على العارية، وأنه لا يُستنتج من قصة هاجر معنى الهبة؛ وأما قول "كسوتك هذا الثوب" فواضح أن المعنى المقصود به هبة بلا خلاف.⁵⁸

2. ماذا يعني حمل أحد على فرس:

باب إذا حمل رجلاً على فرس، فهو كالعمري والصدقة (لا يحق له الرجوع فيها).

وقال بعض الناس: "له أن يرجع فيها". (البخاري، الهبة، باب إذا حمل رجلاً على فرس، فهو كالعمري والصدقة (34)

ثم إن البخاري بعد قول ذلك يروي حديثاً عن بسنده عن عمر رضي الله عنه:

"حملت على فرس في سبيل الله، فرأيتني يباع، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم - أردت أن أشتريه - ، فقال: (لا تشتريه، ولا تعد في صدقتك)". (البخاري، الهبة، باب إذا حمل رجلاً على فرس، فهو كالعمري والصدقة (34)، رقم 2636)

تقييم:

باختصار يقول البخاري هنا: وفقاً لرأي أبي حنيفة إذا أركب رجلاً أجنبياً على فرس بنية الهبة فيمكنه العودة فيها، فله الحق في ذلك. مع أن ذلك مخالف للحديث.

وأما الحنفية فيقولون بأنه إذا حمل إنسان آخر على فرسه فإن كان قصده من ذلك أن يركب ذاك الإنسان عليها، ثم يعيدها بعد ذلك، فهي عارية. ولكن الأمر يختلف إذا نوى الهبة عندما حمله عليها.

ويقر الحنفية بأنه يمكن أن يأتي أحياناً الحمل على الحيوان بمعنى الهبة عرفاً. ومثال ذلك عندما يقال عن ملك "حمل الأمير فلاناً على فرس" فيقصد منه التملك.⁵⁹

ج - شهادة القاذف بعد التوبة:

باب شهادة القاذف والسارق والزاني (تقبل بعد التوبة) وقول الله تعالى: { وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ } إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ { (سورة النور: 4-5) وجلد عمر أبا بكر، وشبل بن معبد، ونافعاً بقذف المغيرة، ثم استأنهم، وقال: «من تاب قبلت شهادته» وأجازاه عبد الله بن عتبة، وعمر بن عبد العزيز، وسعيد بن جبير، وطاووس، ومجاهد، والشعبي، وعكرمة، والزهرى، ومحارب بن دثار،

⁵⁸ - للاطلاع بشكل أوسع على الموضوع راجع: العيني، (2010)، 189/8؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 602-603؛ الميداني، (1993)، ص، 21-23.

⁵⁹ - للاطلاع على تفاصيل المسألة راجع: المرغيناني، (1995)، 222/3-223؛ العيني، (2010)، 189/8؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 602-603؛ الميداني، (1993)، ص، 22.

وشريح، ومعاوية بن قرة. وقال أبو الزناد: «الأمر عندنا بالمدينة إذا رجع القاذف عن قوله، فاستغفر ربه، قبلت شهادته». وقال الشعبي، وقتادة: «إذا أكذب نفسه جلد، وقبلت شهادته». وقال الثوري: «إذا جلد العبد ثم أعتق جازت شهادته، وإن استقضى المحدود فقضايه جائزة».

وقال بعض الناس: «لا تجوز شهادة القاذف وإن تاب»، ثم قال: «لا يجوز نكاح بغير شاهدين، فإن تزوج بشهادة محدودين (بحد القذف) جاز (لأنهما أهل للشهادة). وإن تزوج بشهادة عبيدين لم يجز». وأجاز شهادة المحدود والعبد والأمة لرؤية هلال رمضان.

(يقول البخاري): «وكيف تعرف توبته؟» وقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم الزاني سنة. ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن: كلام سعد بن مالك وصاحبيه حتى مضى خمسون ليلة. (البخاري، الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزاني (8))

ثم ينقل البخاري في هذا الباب روايتين. أما الأولى: فعن عروة بن الزبير: «أن امرأة سرقت في غزوة الفتح، فأُتي بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أمر بها، فقطعت يدها»، قالت عائشة: فحسنت توبتها، وتزوجت، وكانت تأتي بعد ذلك، فأرفع حاجتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم». (البخاري، الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزاني (8)، رقم: 2648)

وأما الرواية الثانية: فعن زيد بن خالد: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة، وتغريب عام». (البخاري، الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزاني (8)، رقم: 2649)

تقييم:

يقول البخاري هنا باختصار: يظهر بأن الأدلة بأن تقبل شهادة القاذف بالزنا إذا تاب. ولكن هناك تناقض في الآراء المنقولة عن أبي حنيفة حول مسألة الشهادة هذه.

بالأصل يمكن القول بأن هناك حديثاً خالفه الحنفية في هذه المسألة. ولا يوجد في الحديثين اللذين أوردهما البخاري دليل من شأنه ترجيح أحد الطرفين المختلفين على الآخر. ولكن الاختلاف هناك يكمن في تأويل الآيات (سورة النور: 24/4-5) التي تتحدث عن حد الذين يقدفون المحصنات بالزنا ثم لا يأتون بأربعة شهداء المتمثل بثمانين جلدة، وعدم قبول شهادتهم أبداً، واعتبارهم فاسقين.⁶⁰

يقول أبو حنيفة والثوري بعدم قبول توبة الفاسق الذي ارتكب جرم القذف إذا تاب. وحسب رأيهما فإن الاستثناء الوارد في الآية يعود إلى الأمر الأقرب وهو الفسق، وبالتالي فإن التوبة ترفع الفسق، ولكنها لا تؤثر على مسألة الشهادة. وأما الجمهور فيرى بأن التوبة تشمل كلاً من الفسق والشهادة معاً، وبالتالي إذا تاب القاذف يُرفع عنه الفسق، وتقبل شهادته بعد التوبة.

وأما بالنسبة للتناقض الذي يذكر البخاري بأن الحنفية وقعوا فيه حول مسألة الشهادة، أي قولهم بعدم قبول شهادة المحدود بالقذف، ثم القول بجواز النكاح بشهادة محدودين، وعدم جواز شهادة عبيدين؛ فيقول الحنفية في هذا المجال وباختصار: لا تشتط العدالة في شهود عقد النكاح، فتقبل شهادة الفاسق، لأنه لما لم يُجرم الولاية على نفسه لإسلامه، فكذلك لا يحرم على غيره لأنه من جنسه. وأما العبد فلا ولاية له لافتقاده الحرية، ولذلك لا يُعطى من لا يملك الولاية على نفسه حق الولاية على غيره. وأما بالنسبة لقبول شهادة المحدود وكذلك العبد في الإخبار برؤية الهلال فهذه مسألة دينية، وهي من قبيل نقل الأخبار.⁶¹

د- إقرار المريض بالدين على وارثه:

⁶⁰ - اتفق العلماء على قبول توبة الفاسق إذا تاب، ما عدا مسألة القذف بالزنا.

⁶¹ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: المرغنياني، (1995)، 185/1؛ العيني، (2010)، 207/8-212 (يتهم البخاري خلال تناول المسألة بالتعصب)؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 603-605؛ الميادني، (1993)، ص، 22-25.

باب قول الله تعالى: {مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ} (سورة النساء: 11/4) ويذكر أن شريحاً، وعمر بن عبد العزيز، وطاوساً، وعطاء، وابن أذينة: «أجازوا إقرار المريض بدين». وقال الحسن البصري: «أحق ما تصدق به الرجل آخر يوم من الدنيا، وأول يوم من الآخرة». وقال إبراهيم (النخعي)، والحكم: «إذا أبرأ الوارث من الدين برئ». وأوصى رافع بن خديج: «أن لا تكشف امرأته الفزارية عما أغلق عليه بهما». وقال الحسن البصري: "إذا قال لمملوكه عند الموت: كنت أعتقتك، جاز". وقال الشعبي: "إذا قالت المرأة عند موتها: إن زوجي قضاني وقبضت منه جاز".

وقال بعض الناس: لا يجوز إقراره (لبعض الورثة) لسوء الظن به للورثة، ثم استحسن، فقال: "يجوز إقراره بالوديعة والبضاعة والمضاربة".

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث». ولا يحل (حتى ولو أقر) مال المسلمين (من الورثة) لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "آية المنافق: إذا أؤتمن خان" وقال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} (سورة النساء: 58/4) فلم يخص (في مسألة ضرورة ترك الخيانة وأداء الأمانات إلى أهلها) وارثاً ولا غيره". (البخاري، الوصايا، باب قول الله تعالى: {مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ} (8)

ثم يورد البخاري في الباب الحديث الآتي:

"آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا أؤتمن خان، وإذا وعد أخلف". (البخاري، الوصايا، باب قول الله تعالى: {مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ} (8)، رقم: 2749)

تقييم:

يقول البخاري هنا باختصار: إن إقرار المريض بالدين جائز مطلقاً. ولا فرق فيما إذا كان مستحق الدين وارثاً أم غيره. وذلك لأن الله تعالى ذكر الوصية والدين في قوله: {مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ} (سورة النساء: 11/4) بشكل متساوي، وقدمهما على الميراث دون تمييز بينهما. إلا أن الوصية للورثة استثنيت بحديث "لا وصية لوارث"، (أحمد بن حنبل، 1997، 210/29؛ رقم: 17663) وبقي الإقرار بالدين قائماً وناظراً. وهذا يشمل كلاً من الوارث وغير الوارث على حد سواء.

وأما أهل الرأي فإنهم يستدلون في هذه المسألة بالحديث ذاته ولكن مع زيادة، حيث يرد الحديث: "لا وصية لوارث ولا إقرار بدين". (الدارقطني، 2004، 268/5؛ المرغباني، 1995، 187/3) لأن للورثة حق متعلق بمال المريض مرض الموت، فلا يجوز التبرع به للورثة. وكذلك فإن تخصيص البعض بقسم من المال فيه إهدار لحق الآخرين. هذا وهناك علماء آخرون غير الحنفية قالوا بعدم جواز أو نفاذ الإقرار.

وأما بالنسبة لتمييز الحنفية مسألة الإقرار بالدين عن غيرها من المسائل مثل الإقرار بالوديعة، فلأن مبنى الإقرار بالدين اللزوم، أي يجعل أدائه شرطاً إجبارياً. وأما الأمور الأخرى مثل الوديعة والبضاعة فهي مبنية على الأمانة ولا ضمان فيها. فإذا مات المريض دون الإقرار بها فإنها تضيع دون عوض.⁶²

هـ - لعان الأخرس؛ جزاء الحد إذا رمى "قذف":

باب اللعان، وقول الله تعالى: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاحَهُمْ وَمَنْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (6) وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (7) وَيَذَرُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (8) وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ} (سورة النور: 6/24 - 9) «فإذا قذف الأخرس امرأته، بكتابة أو إشارة أو بلاء معروف، فهو كالمتكلم (تجب الملاعة). لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أجاز الإشارة في الفرائض (عند العجز عن الكلام). وهو قول بعض أهل الحجاز وأهل العلم».

⁶² - للاطلاع على تفاصيل المسألة راجع: العيني، (2010)، 39/14 - 42؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 606 - 607؛ الميداني، (1993)، ص، 25 - 26.

وقال الله تعالى: { فَأَشَارَتْ (مریم) إِلَيْهِ (طفلها الذي في المهد) قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ؟ } . (سورة مريم: 29/19) وقال الضحاک: { قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ: أَيْتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ... إِلَّا رَمْزًا ... } . (سورة آل عمران: 41/3) «إلا إشارة».

وقال بعض الناس: لا حد ولا لعان (بإشارة الأخرس وغيره)، ثم زعم: أن الطلاق بكتاب أو إشارة أو إيماء جائز. وليس بين الطلاق والقذف فرق، فإن قال (بعض الناس): القذف لا يكون إلا بكلام. قيل له: كذلك الطلاق لا يجوز إلا بكلام. (والحال أنك تقول بوقوعه من غير كلام، وهذا يلزمك بتبني رأي مشابه في اللعان والحد أيضاً)، وإلا (أي في حال عدم إيلاء اعتبار للإشارة في هذه الأمور.) بطل الطلاق والقذف، وكذلك العتق (وعندها يُقال بأن التفريق بين القذف والطلاق حكم من غير دليل). وكذلك الأصم يلاعن (إذا صدرت عنه إشارة مفهومة). وقال الشعبي، وقتادة: «إذا قال (الأخرس لامرأته) أنت طالق، فأشار بأصابعه، تبين منه بإشارته». وقال إبراهيم (النخعي): «الأخرس إذا كتب الطلاق بيده لزمه» وقال حماد (شيخ أبي حنيفة): «الأخرس والأصم إن قال برأسه، جاز». (البخاري، الطلاق، باب اللعان (24))

ثم يذكر البخاري خمسة أحاديث تتعلق باستخدام النبي عليه الصلاة والسلام الإشارة في بعض الأمور:

"... فقبض أصابعه، ثم بسطهن كالرامي بيده..." (البخاري، الطلاق، باب اللعان (24)، رقم: 5300)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بعثت أنا والساعة كهذه من هذه، أو كهاتين". وقرن بين السبابة والوسطى. (البخاري، الطلاق، باب اللعان (24)، رقم: 5301)

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الشهر هكذا وهكذا وهكذا" يعني ثلاثين، ثم قال: (وهكذا وهكذا وهكذا) يعني تسعاً وعشرين، يقول: مرة ثلاثين، ومرة تسعاً وعشرين. (البخاري، الطلاق، باب اللعان (24)، رقم: 5302)

أشار النبي صلى الله عليه وسلم بيده نحو اليمين وقال: "الإيمان هاهنا، الإيمان هاهنا" (البخاري، الطلاق، باب اللعان (24)، رقم: 5303)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا" وأشار بالسبابة والوسطى، وفرج بينهما شيئاً. (البخاري، الطلاق، باب اللعان (24)، رقم: 5304)

تقييم:

يقول البخاري هنا باختصار: يقع الحنفية في تناقض عندما يقولون بعدم وجوب الحد واللعان على الأخرس بسبب إشارته ثم يقولون في الوقت نفسه بوقوع طلاقه بالإشارة.

يقول الحنفية بأنه لا تخلو إشارة الأخرس من الشبهة والإبهام، وإن الحدود تدرأ بالشبهات. ولا ينطبق هذا الأمر على التصرفات الأخرى مثل البيع وغيره. وأما بالنسبة للعان فإنه فعل من جنس الشهادة، ولأن شهادة الأخرس مردودة في الأموال، فكذلك اللعان. وبالإضافة إلى ذلك فإن الأحاديث التي ذكرها البخاري هنا لا تتضمن ما يؤيد ويرجح أحد الطرفين على الآخر في هذه المسألة. وإن قيل بأن هذه الأحاديث تدل على قيمة الإشارة وضرورة أخذها بعين الاعتبار في التصرفات والمعاملات بشكل عام فهذا لا يُعد حجة ضد الحنفية، إذ أنهم بالأصل يقرون بذلك ولا ينفونه. ويستنتون من ذلك مسائل مثل اللعان، والقذف بالزنا.⁶³

⁶³ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: المرغيناني، (1995)، 272/11، 549/4؛ العيني، (2010)، 290/20 - 294؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 607 - 609؛ الميداني، (1993)، ص، 26 - 27.

و- الإكراه:

البخاري عبارة "بعض الناس" في موضعين.

1. بيع أو هبة العبد بالإكراه:

باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز (ويبقى العبد في ملكية صاحبه).

وقال بعض الناس: «فإن نذر المشتري فيه (جعل المبيع أو الموهوب) نذراً، فهو جائز بزعمه، وكذلك إن دبره (علق عتق العبد على موته)». (البخاري، الإكراه، باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز (5))

ثم يروي البخاري الحديث الآتي عن جابر رضي الله عنه: أن رجلاً من الأنصار Ebû Mezkûr دبر مملوكاً، ولم يكن له مال غيره، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «من يشتريه مني؟»، فاشترته نعيم بن النحام بثمان مائة درهم. (فأعطى النبي عليه الصلاة والسلام ثمن العبد ل Ebû Mezkûr ، وقال: إن الله غني عن هذا)... (البخاري، الإكراه، باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز (5)، رقم: 6947)

تقييم:

يقول البخاري هنا باختصار: لا إن بيع العبد أو هبته بالإكراه غير صحيح وغير نافذ. وقد أخطأ الحنفية عندما قالوا بصحته وجوازه.

يعود أصل الخلاف هنا إلى تمييز الحنفية بين البيع الباطل والبيع الفاسد. فوفقاً لرأيهم إن البيع الذي يفقد أحد أركانه بيع باطل، وبحكم المعلوم. وأما البيع الفاسد فهو البيع الذي يعتريه نقص أو خلل ولكن لا يمس أحد أركانه. ولذلك فإن الحنفية يقولون بأن تصرف المكره هنا فاسد، وتنتقل الملكية بالقبض. لأن ركن البيع تم تحقيقه ممن هم أهل له، أي من قبل البائع والمشتري. وأن الفساد هنا يعتري الرضا المتبادل، وهو مثل حالات الفساد الأخرى، ولذلك للبائع بعد زوال الإكراه إن شاء أنفذ البيع، وإن شاء أبطله. ولكن إن حرر المشتري العبد الذي اشتراه، أو تصرف تصرفاً جعل إبطال البيع مستحيلاً، فتصرفه جائز، ويلزم دفع الثمن.⁶⁴

2. الإكراه على ارتكاب فعل محرم:

باب يمين الرجل لصاحبه: إنه أخوه، إذا خاف عليه القتل أو نحوه. وكذلك كل مكره يخاف، فإنه يذبح عنه المظالم، ويقااتل دونه ولا يخذله، فإن قاتل دون المظلوم فلا قود عليه ولا قصاص. وإن قيل له: لتشرين الخمر، أو لتأكلن الميتة، أو لتبيعن عبدك، أو تقر بدين، أو تحب هبة، وتحل عقدة، أو لتقتلن أباك أو أخاك في الإسلام، وما أشبه ذلك، وسعه ذلك. لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم»

وقال بعض الناس: لو قيل له لتشرين الخمر، أو لتأكلن الميتة، أو لتقتلن ابنك أو أباك، أو ذا رحم محرم، لم يسعه، لأن هذا ليس بمضطر.

ثم ناقض فقال: إن قيل له: لتقتلن أباك أو ابنك، أو لتبيعن هذا العبد، أو تقر بدين أو تحب، يلزمه في القياس. ولكننا نستحسن ونقول: البيع والهبة، وكل عقدة في ذلك باطل. فرفقوا (الحنفية) بين كل ذي رحم محرم، وغيره، بغير كتاب ولا سنة " حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: " قال إبراهيم لامرأته (عندما طلب الحاكم الظالم امرأته سارة): هذه أختي، وذلك في الله (أي أخته في الدين وليس في النسب) " وقال إبراهيم النخعي: «إذا كان المستحلف ظالماً فنية الحالف، وإن كان مظلوماً فنية المستحلف». (البخاري، باب يمين الرجل لصاحبه: إنه أخوه، إذا خاف عليه القتل أو نحوه (7))

⁶⁴ - لاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: المرغيناني، (1995)، 272/3؛ العيني، (2010)، 102/24-103؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 610-612؛ الميداني، (1993)، ص، 28-31.

ثم يروي البخاري حديثين. أولهما: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته». (البخاري، باب يمين الرجل لصاحبه: إنه أخوه، إذا خاف عليه القتل أو نحوه (7)، رقم: 6951)

وأما الثاني فهو: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» فقال رجل: يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إذا كان ظالماً كيف أنصره؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تجزه، أو تمنعه، من الظلم فإن ذلك نصره». (البخاري، باب يمين الرجل لصاحبه: إنه أخوه، إذا خاف عليه القتل أو نحوه (7)، رقم: 6952)

تقديم:

يقول البخاري باختصار: بإمكان الشخص ارتكاب فعل محرم لإنقاذ أخيه في الدين المعرض لخطر الهلاك على يد الظالم، سواء أكان قريبه (محرمًا) أم لا. ووقع الحنفية في تناقض بتفريقهم في حالة الإكراه بين المحرم وغير المحرم. "أي أنهم يعتبرون استحساناً بأن البيع، والهبة، والإقرار غير ملزم إذا كان نتيجة للتهديد بقتل قريب، وأنه ملزم إذا كان التهديد بقتل بعيد غير محرم" (أزن Eren ، 2003، ص، 150) وبالتالي ففتاويهم متضاربة.

يقول الحنفية بضرورة النظر إلى كل حالة إكراه وتقييمها ضمن ظروفها وملابساتها. فتخليص القاتل من الوقوع في المعصية، والمقتول من القتل لا يُعد بالنسبة للشخص الثالث إكراهًا من ناحية ارتكابه فعلاً محرماً. فمثلاً لا يمكن لشخص ارتكاب معصية إذا قيل له: "إما تعصي الله أنت، وإلا أنا أعصيه". لأن هذا لا يُعد إكراهًا له على ارتكاب فعل محرم. ولذلك فإن الحنفية لا يعتبرون الذي يقال له: "إما تشرب الخمر، أو أقتل فلاناً" مكروه.

وأما بالنسبة للبيع والهبة تحت الإكراه بالتهديد بقتل إنسان ذي محرم، فيمكن للمكروه القبول بهذه العقود لإنقاذ قريبه. إضافة إلى أن إبرام هذه العقود ليس بذنب. ويُعد العقد فاسداً. وعند إبرام مثل هذا العقد يكون قد أنقذ قريبه من القتل. وبالتالي فإن هناك إكراه فعلي متمثل بالتهديد بقتل القريب، ولكن ليس في التهديد بقتل الأجنبي مثل هذا الأمر.

كما يتبين مما تقدم فإن البخاري يتناول المسألة بالحديث الذي ذكره بعد الأخوة الدينية، وأما الحنفية فينظرون إلى الإكراه في هذا المضمار بشكل مختلف وذلك من خلال البعد القانوني.⁶⁵

ز- الحيل:

يرد أهل الحديث الحيل (الحيل: هي المخارج والحلول القانونية) التي يعتمد عليها الحنفية جملة وتفصيلاً لاعتبارهم إياها مخالفة للفترة. وقد أفرد البخاري في صحيحه كتاباً خاصاً لهذه المسألة واتخذ فيه موقفاً حازماً وصلباً لا تساهل فيه تجاه الحيل. وبطبيعة الحال فإن ابتداء الكتاب بحديث "إنما الأعمال بالنيات" يلخص موقفه هذا. وينبغي أن نبين أولاً الأمر الآتي: وهو أن الأحاديث المرفوعة التي يذكرها في هذا الكتاب والتي يبلغ تعدادها واحداً وثلاثين حديثاً مكررة وسبق ذكرها من قبل. وبالتالي فلا يوجد هنا أي حديث مرفوع جديد، ويتمثل قصده فقط بإثبات بطلان مسألة الحيلة. (ابن حجر، ب.ت.، 35/12) ومن جهة أخرى يبدو من خلال تكتيف استخدامه لعبارة "بعض الناس" والذي بلغ أربع عشرة مرة - أكثر من مجموع ما ذكر في المواضع الأخرى من الكتاب - أنه قد أفرد هذا القسم لمناقشة ونقد الحنفية. ويتوزع هذا العدد على الشكل الآتي: ثلاث مرات في الزكاة، خمس مرات في موضوع النكاح، مرة واحدة في الغصب، خمس مرات في الهبة والشفعة. (عبد المجيد، 1979، ص، 614؛ الميداني، 1993، ص، 32؛ غاوجي، 1993، ص، 249-257)

1. التحايل للتهرب من إخراج الزكاة:

⁶⁵ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 106/24-107؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 610-612؛ الميداني، (1993)، ص، 28-31.

يستخدم البخاري بشأن هذه المسألة عبارة "وقال بعض الناس" ثلاث مرات:

باب في الزكاة (يجب ترك الحيل) وأن لا يفرق بين مجتمع (من أموال الزكاة)⁶⁶، ولا يجمع بين متفرق⁶⁷، خشية (زيادة) الصدقة. (البخاري، الحيل، باب في الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع، ولا يجمع بين متفرق، خشية الصدقة (3))

ثم يذكر البخاري الحديث الذي أشار إليه في العنوان بسنده: "ولا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع، خشية الصدقة". (البخاري، الحيل، باب في الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع، ولا يجمع بين متفرق، خشية الصدقة (3)، رقم: 6955)

ثم بعد ذلك يروي الحديث الذي يتضمن الحوار الذي دار بين الأعرابي والنبي عليه الصلاة والسلام:

"يا رسول الله، أخبرني ماذا فرض الله علي من الصلاة؟ فقال رسول الله: «الصلوات الخمس إلا أن تطوع شيئاً»، فقال الأعرابي: أخبرني بما فرض الله علي من الصيام؟ قال رسول الله: «شهر رمضان إلا أن تطوع شيئاً»، فقال الأعرابي: أخبرني بما فرض الله علي من الزكاة؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم شرائع الإسلام. فقال الأعرابي: والذي أكرمك، لا أنطوع شيئاً، ولا أنقص مما فرض الله علي شيئاً. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أفلح إن صدق، أو قال: دخل الجنة إن صدق"

ثم يقول البخاري بعد الحديث مباشرة: "وقال بعض الناس: «في عشرين ومائة بعير حقتان، فإن أهلكها (صاحبها قبل حلول حول الزكاة) متعمداً، أو وهبها، أو احتال فيها فراراً من الزكاة، فلا شيء عليه». (البخاري، الحيل، باب في الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع، ولا يجمع بين متفرق، خشية الصدقة (3)، رقم: 6956)

وبعد ذلك يروي البخاري الحديث الآتي بسنده: "يكون كنز (الذي لم يدفع زكاته) أحدكم يوم القيامة شجاعاً (ثعباناً) أقرع، يفر منه صاحبه، فيطلبه ويقول: أنا كنزك (الذي كنزته في الدنيا)، والله لن يزال يطلبه، حتى يبسط (صاحب المال المكتنز) يده فيلقمها فاه". وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا ما رب النعم لم يعط حقها تسلط عليه يوم القيامة، فتخبط وجهه بأخفافها».

ثم يقول البخاري: "وقال بعض الناس: في رجل له إبل، فخاف أن تجب عليه الصدقة، فباعها بإبل مثله أو بغنم أو بقر أو بدراهم، فراراً من الصدقة بيوم احتيلاً، فلا بأس عليه. وهو يقول: إن زكى إبله قبل أن يحول الحول بيوم أو بستة جازت عنه". (البخاري، الحيل، باب في الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع، ولا يجمع بين متفرق، خشية الصدقة (3)، رقم: 6957، 6958)

وبعد ذلك يروي البخاري أن سعد بن عبادَةَ الأنصاري استفتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في نذر كان على أمه، توفيت قبل أن تقضيه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أقضه عنها».

ثم يقول البخاري: "وقال بعض الناس: «إذا بلغت الإبل عشرين ففيها أربع شياه، فإن وهبها قبل الحول أو باعها فراراً واحتيلاً لإسقاط الزكاة، فلا شيء عليه، وكذلك إن أنلفها فمات، فلا شيء في ماله». (البخاري، الحيل، باب في الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع، ولا يجمع بين متفرق، خشية الصدقة (3)، رقم: 6959)

تقييم:

⁶⁶ - إذا كان لشريكين أربعون شاة، وقسموها فيما بينهم لقسمين لتجنب إخراج الزكاة، فلا تجب الزكاة على حصة كل واحد منهما مفردة والتي تبلغ عشرين شاة.

⁶⁷ - إذا كان هناك ثلاثة أشخاص ولكل واحد منهم أربعون شاة، فتجب الزكاة على كل واحد منهم شاة واحدة، ولكن إذا جمعت الشياه مع بعضها فتصبح مائة وعشرون شاة وفي هذه الحالة تجب فيها شاة واحدة.

يقول البخاري باختصار: إن لدى الحنفية ثلاث أمثلة مختلفة حول إخراج الرجل المال الذي تجب فيه الزكاة من ملكيته تحريماً من أداء الزكاة أو لغايات أخرى. ويورد عن كل مسألة حديثاً نبوياً مبيناً مدى شناعة هذا الفعل. (الكرمان، 1981، 77/24)

وبذلك فإن البخاري قد انتقد بشدة اللجوء إلى الحيل للفرار من إخراج الزكاة المفروضة، وأراد القول بأن من يفعل ذلك لا تبرأ ذمته من الزكاة بهذه الحيلة، ولن يفلح أبداً.

هناك خلاف وجدل حول صاحب الرأي المقصود بنقد البخاري. فقد قيل بأن هذا الرأي هو للإمام أبي يوسف، وأما الإمام محمد فقد قال بكراهة هذا الأمر لتفويته حق الفقراء. حيث ذهب أبو يوسف أن شرط وجوب الزكاة هو بلوغ النصاب وحولان الحول، وبالتالي فإذا نقص المال عن حد النصاب بسبب تصرف ما قبل تحقق فرضية الزكاة، فلا تجب الزكاة. وذكر الأمر الآتي كدليل على ما قال: إذا كان لدى رجل مائتا درهم (وهو نصاب الزكاة)، وتصدق بدهم منها قبل يوم واحد من اكتمال الحول، فإن عمله لا يُعد خطأ عند أحد.

قيل أن أبو يوسف عاد عن هذا الرأي، كما قيل بأنه من الخطأ نسبة هذا الرأي إليه.

بالرغم من هذا الجدل حول الأشخاص الوارد في الكتب التي تناولت هذه المسألة، فمن المعروف أن الحنفية وعلى رأسهم أبو حنيفة ينظرون إلى المسألة من زاوية قانونية، ويقولون بعدم وجوب الزكاة إذا نقص المال عن حد النصاب قبل اكتمال الحول.⁶⁸

2. الحيل في النكاح:

يذكر عبارة "وقال بعض الناس" بشأن هذا الموضوع خمس مرات، مستخدماً مرتين منها صيغة "وقال بعضهم".

أ) نكاح الشغار والمتعة بالحيلة:

"باب الحيلة في النكاح" (البخاري، الحيل، باب الحيلة في النكاح (4)

وبعد هذا العنوان يذكر البخاري نهي النبي عليه الصلاة والسلام عن نكاح الشغار من طريق عبيد الله عن نافع عن عبد الله بن عمر. ويسأل راوي الحديث عبيد الله نافعاً عن الشغار، فيقول: "ينكح ابنة الرجل وينكحه ابنته بغير صداق، وينكح أخت الرجل وينكحه أخته بغير صداق".

ثم بعد ذلك مباشرة يقول البخاري: وقال بعض الناس: «إن احتال حتى تزوج على الشغار فهو جائز والشرط باطل»، وقال في المتعة: «النكاح فاسد والشرط باطل». وقال بعضهم: «المتعة والشغار جائز والشرط باطل». (البخاري، الحيل، باب الحيلة في النكاح (4)، رقم: 6960)

وبعد أن إشارة البخاري إلى التناقض الذي وقع فيه أهل الرأي والمتمثل بإجازتهم الشغار، وعدم إجازتهم المتعة على الرغم من نهي الحديث عن الاثنين معاً، يروي لتأييد ما ذهب حديثاً في النهي عن المتعة، وهو:

أن علياً رضي الله عنه قيل له: إن ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأساً، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم «نهي عنها يوم خير، وعن لحوم الحمر الإنسية».

وبعد ذلك يقول البخاري:

وقال بعض الناس: «إن احتال حتى تمتع فالنكاح فاسد». وقال بعضهم: «النكاح جائز والشرط باطل». (البخاري، الحيل، باب الحيلة في النكاح (4)، رقم: 6961)

⁶⁸ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 11/24 - 112؛ السرخسي، (1993)، 209/30؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 625 - 628؛ الميداني، (1993)، ص، 38 - 40.

تقديم:

يقول البخاري هنا باختصار: لقد وقع أهل الرأي في التناقض عندما أجازوا الشغار ولم يجيزوا المتعة على الرغم من نهي الحديث النبوي عن الاثنين معاً. وكذلك اختلف الحنفية فيما بينهم بشأن نكاح المتعة بالحيلة.

يرى الحنفية بأن علة النهي عن نكاح الشغار هو كون لا يتضمن على مهر. إلا أن ذكر المهر أثناء عقد النكاح ليس بشرط من شروط صحة العقد. فالعقد يصح من غير تسمية المهر، ويجب دفع مهر المثل للزوجة.⁶⁹

ب) الزواج بشهود زور:

"باب في النكاح". (البخاري، الحيل) وبعد هذا العنوان يذكر البخاري حديثاً مروياً عن أبي هريرة: "«لا تنكح البكر حتى تُستأذن، ولا الثيب حتى تُستأمر» فقيل: يا رسول الله، كيف إذن؟ قال رسول الله: «إذا سكتت».

ثم يقول البخاري بعد ذلك: "وقال بعض الناس: "إن لم تستأذن البكر ولم تُزوج، فاحتال رجل، فأقام شاهدي زور: أنه تزوجها برضاها. فأثبت القاضي نكاحها، والزوج يعلم أن الشهادة باطلة، فلا بأس أن يطأها، وهو تزويج صحيح". (البخاري، الحيل، باب في النكاح (10)، رقم: 6968)

ثم يذكر البخاري بأن خنساء بنت خدام أنكحها أبوها وهي كارهة، فجاءت إلى النبي عليه الصلاة والسلام شاكية فرد النبي صلى الله عليه وسلم نكاحها. (البخاري، الحيل، باب في النكاح (10)، رقم: 6969) وبعد ذلك يكرر البخاري ذكر الحديث المذكور آنفاً والمتعلق بكيفية نكاح البكر، والثيب.

وبعدا يقول: "وقال بعض الناس: «إن احتال إنسان بشاهدي زور على تزويج امرأة ثيب بأمرها، فأثبت القاضي نكاحها إياه، والزوج يعلم أنه لم يتزوجها قط، فإنه يسعه هذا النكاح، ولا بأس بالمقام له معها». (البخاري، الحيل، باب في النكاح (10)، رقم: 6970)

ثم يكرر البخاري للمرة الثالثة رواية الحديث المتعلق باستئذان البكر في نكاحها بطريق مختلف، وهو: "عن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «البكر تُستأذن» قلت: إن البكر تستحي؟ قال: «إذن صماتها».

وبعد ذلك مباشرة يقول البخاري: "وقال بعض الناس: «إن هوي رجل جارية يتيمة أو بكراً، فأبت، فاحتال فجاء بشاهدي زور على أنه تزوجها، فأدركت، فرضيت اليتيمة، فقبل القاضي شهادة الزور، والزوج يعلم ببطلان ذلك (أي بكذب الشهود)، حل له الوطء». (البخاري، الحيل، باب في النكاح (10)، رقم: 6971)

تقديم:

يقول البخاري باختصار: يخالف الحنفية الأحاديث النبوية بإجارتهم النكاح/الزواج بفتاة بكر، أو ثيب أو يتيمة بجلب شهود زور ودون رضاها. ففي هذه المسائل الثلاثة يخالف أبو حنيفة الحديث النبوي لأنه يرى نفاذ وصحة القرار الذي يتخذه القاضي بشأنها من حيث الظاهر والباطن.

يتفق أبو حنيفة مع الجمهور في أن الحكم الذي يصدره القاضي بشأن الأموال لا يجعل تلك الأموال حلالاً أو حراماً. وذلك لأن الحكم قد يكون من حيث الظاهر عادلاً، إلا أنه يستند في الباطن على شهادة الشهود الزور. إلا أن أبا حنيفة يخالف الجمهور في مسألة الزواج والطلاق. لأنه حتى وإن كان حكم القاضي عادلاً في الظاهر، ومستنداً في الباطن على شهادة الزور إلا أنه ينفذ ظاهراً وباطناً، إذ أن أبا حنيفة بنى هذه الأشياء على أن حكم الحاكم بشاهدي زور ينفذ ظاهراً وباطناً. ويستدل أبو حنيفة على رأيه وفق ما يلي: "إن القاضي يفرق بين الزوجين المتلاعنين، وإن

⁶⁹ - للاطلاع على تفاصيل المسألة انظر: عبد المجيد، (1979)، ص، 629-631، الميداني، (1993)، ص، 40-42.

حكمه ينفذ ظاهراً وباطناً. مع أنه من المعلوم قطعياً أن أحد الزوجين صادق والآخر كاذب". وبالتالي فإن أبا حنيفة يرى بأن القاضي ينظر إلى الأدلة ويصدر حكمه وفقها. وباطن متروك لله تعالى. وكما يتبين مما تقدم فإن أبا حنيفة ينظر إلى المسألة من زاوية قانونية، وأما البخاري فإنه ينظر من ناحية القلب.⁷⁰

3. غضب الجارية:

باب إذا غضب جارية فزعم أنها ماتت، فقصي بقيمة الجارية الميتة، ثم وجدها صاحبها فهي له، ويرد القيمة ولا تكون القيمة ثمناً (لأنه أخذ القيمة لادعاء الغاصب موت الجارية، فإذا ظهر بطلان الادعاء يعود الأمر إلى أصله)".

ثم بعد ذلك يقول البخاري: "وقال بعض الناس: الجارية للغاصب، لأخذه القيمة". وفي هذا احتيال لمن اشتبهى جارية رجل لا يبيعها، فغصبها، واعتل بأنها ماتت، حتى يأخذ ربحاً قيمتها، فيطيب للغاصب جارية غيره، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أموالكم عليكم حرام» ولكل غادر لواء يوم القيامة". (البخاري، الحيل، باب إذا غضب جارية... (9)

ثم يورد البخاري الحديثين الآتين بسندهما:

"لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به"

"إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذ، فإنما أقطع له قطعة من النار". (البخاري، الحيل، باب إذا غضب جارية... (9)، رقم: 6966-6967)

تقييم:

يقول البخاري باختصار: إن الحنفية بإجازتهم أخذ جارية الغير بالحيلة يخالفون الأحاديث النبوية من جهة، ومن جهة أخرى يقعون في خطأ كبير من الناحية الإنسانية.

يرى الحنفية بأن صاحب المال قد أخذ قيمة ماله كاملة. وإن المال المقابل لتلك القيمة المأخوذة شيء قابل للانتقال من المالك إلى الغاصب. وكذلك فإنهم احتجوا بأنه لا يجتمع الشيء وبذله في ملك شخص واحد.

وأما الجمهور فإنهم يقولون بوجوب إعادة المال المغصوب عندما يتبين الأمر وينكشف. لأن في الأمر ظلماً وكذباً.

لا شك أن الحنفية عندما اعتمدوا هذه الفتوى لم يقصدوا أو يريدوا فتح الباب أمام غضب أموال الآخرين بالحيل. ويبدو أن البخاري قد انتقد رأي الحنفية هذا اعتقاداً منه باحتمال فتحه لمثل هذا الباب. هذا ولكون الغصب اعتداء على أموال الغير فقد خضعت المسألة للبحث والنقاش من قبل بعض علماء الحنفية، وقد قالوا بوجوب إعادة المال المغصوب عيناً إذا كانت ممكنة، وإلا يجب دفع قيمتها.⁷¹

الهبة والشفعة:

⁷⁰ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 118/24؛ ابن حجر، (ب.ت.)، 341/12؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 631-632؛ الميداني، (1993)، ص، 42-44.

⁷¹ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 115/24؛ ابن حجر، (ب.ت.)، 338/12؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 632-633؛ الميداني، (1993)، ص، 44-45؛ Bakır، (1991)، ص، 72-74.

لقد ذكر البخاري في بعض المسائل الهبة والشفعة معاً بخصوص حيلة إبطال/إسقاط الشفقة عن طريق الهبة. وفي هذا السياق استخدم عبارة "وقال بعض الناس" خمس مرات. وجاء الاستخدام الأول في مسألة اللجوء إلى الحيلة لإسقاط الزكاة، وأما الأربعة الأخرى فجاءت بشأن التحايل على الشفقة.

(أ) اللجوء إلى حيلة الهبة لإسقاط الزكاة:

"باب في الهبة (الرجوع بالهبة) والشفعة (الحيلة لإسقاط الشفقة)". وقال بعض الناس: "إن وهب هبة، ألف درهم أو أكثر، حتى مكث عنده سنين، واحتال في ذلك، ثم رجع الواهب فيها فلا زكاة على واحد منهما". فخالف الرسول صلى الله عليه وسلم في الهبة (خالف ظاهر الحديث الذي نهي عن الرجوع في الهبة)، وأسقط الزكاة. (البخاري، الحيل، باب في الهبة والشفعة (13))

وبعد ذلك يروي البخاري الحديث الآتي:

«العائد في هبته كالكلب (يقيء ثم) يعود في قيئه. ليس لنا مثل السوء». (البخاري، الحيل، باب في الهبة والشفعة (13)، رقم: 6975)

تقييم:

يقول البخاري هنا باختصار: يُعد إعطاء الرجل مالاً للآخر بالتواطؤ معه على أنه هبة، واحتفاظ الموهوب له بالمال دون التصرف فيه، ثم الرجوع بهذه الهبة بعد مدة تحريماً من الزكاة. وهذا العمل مخالف للحديث من جهة، ويمس بإخلاص الإيمان.

يرى أبو حنيفة عملاً بالحديث المذكور - مع الكراهة - أن من حق الواهب الرجوع في هبته. فمن الناحية القانونية (فتوى) تسقط الزكاة عن الذي يرجع بهبته قبل اكتمال السنة، ويبدأ حساب حول جديد. من خلال استعراض موقف الحنفية يتبين بأنهم ينظرون إلى المسألة من زاوية قانونية، ومع ذلك فإنهم يعتبرون من يلجأ إلى مثل هذا الفعل للتهرب من أداء الزكاة مذنباً وعاصياً. ولذلك فلا ينبغي أن نستنتج بأن الحنفية يشجعون من خلال هذا الرأي على مثل هذه الطريقة/الحيلة للتهرب من الزكاة. فضلاً عن ذلك فلا بد لإمكانية الرجوع عن الهبة من تحقق شروط مثل "أن يكون الموهوب له أجنبياً" و "أن يكون قد سلمها إليه"، و "أن لا يقتزن بشيء من الموانع".⁷²

(ب) حيل إبطال/إسقاط الشفقة:

بعد الهبة المشتملة على الحيلة يذكر البخاري أربعة من الحيل التي يتم اللجوء إليها لإسقاط الشفقة، منتقداً أهل الرأي.

1) حيلة إسقاط/إبطال الشفقة بشراء حصة/سهم من الدار:

عن جابر بن عبد الله، قال: "إنما جعل النبي صلى الله عليه وسلم الشفقة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق، فلا شفقة". وبعد رواية هذا الحديث يقول البخاري: "وقال بعض الناس: "الشفقة للجوار، ثم عمد إلى ما شددته (ما أثبتته من الشفقة للجار) فأبطله، وقال: إن اشتري داراً، فخاف أن يأخذ الجار بالشفقة، فاشتري سهماً من مائة سهم (وصار شريكاً مع مالك الدار)، ثم اشتري الباقي، وكان للجار الشفقة في السهم الأول، ولا شفقة له في باقي الدار، وله أن يحتال في ذلك". (البخاري، الحيل، باب في الهبة والشفقة (13)، رقم: 6976)

تقييم:

يقول البخاري باختصار: إن الحنفية يجيزون للرجل بهدف حرمان الجار من حق الشفقة أن يصبح شريكاً لمالك الدار أولاً بشراء سهم واحد من أصل مائة سهم لاكتساب حق الأولوية في شراء الحصص الباقية، ثم بعد ذلك أن يشتري الحصص التسعة والتسعين المتبقية. مع أن هذا الأمر يُعد حيلة من البائع والمشتري على الحديث النبوي لإسقاط حق الشفقة، وبالإضافة إلى ذلك فإنه عمل مستقبح من الناحية الإنسانية. هذا

⁷² - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 121/24؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 634-636؛ الميداني، (1993)، ص، 45-46.

وإن الحنفية وقعوا أيضاً في تناقض، وذلك بإقرارهم لحق الشفعة من جهة وقبولهم بهذا الإجراء من جهة أخرى. وفوق ذلك فإن إقرار حق الشفعة بشأن السهم الواحد من أصل مائة سهم لا معنى له. إذ لن يتقدم إلى هذا السهم أحد لعدم وجود فائدة منه.

تُعد هذه الحيلة مسألة خلافية بين أبي يوسف ومحمد. فالإمام أبو يوسف أفتى بذلك، بينما عارض الإمام هذه الحيلة بشدة. ولكون الإمام أبو يوسف ينظر إلى المسألة ويتناولها من زاوية قانونية فإنه حكمه منطقي ومفهوم.⁷³

(2) حيلة إسقاط الشفعة بالهبة:

يقول البخاري بعد رواية حديث "الجار أحق بصقبه (أي أحق ببره ومعونته وعدم إساءته والمراد به هنا الشفعة)":

"وقال بعض الناس: «إذا أراد أن يبيع الشفعة فله أن يحتال حتى يبطل الشفعة، فيهب البائع للمشتري الدار ويحدها، ويدفعها إليه، ويعوضه المشتري (كمقابل للهبة على من عدم ذكره في العقد) ألف درهم، فلا يكون للشفيع فيها شفعة". (البخاري، الحيل، باب في الهبة والشفعة (13)، رقم: 6977)

تقييم:

يقول البخاري باختصار: يميز الحنفية الاحتيال لحرمان الجار من حق الشفعة على الرغم من وجود حديث نبوي، وذلك بأن يهب الرجل داره لشخص، ثم يأخذ منه مبلغاً معيناً من المال، فيحرم الجار من حقه في الشفعة لكون وصف العقد هبة وليس بيعاً.

يرى أهل الرأي بأن من حق الواهب طلب مكافأة على هبته. وإن حق الجار بالشفعة يسقط حتى عند أخذ هذا البديل الذي لم يذكر في عقد الهبة. لأن الشفعة تكون في حالة البيع. هذا وإن ما يحصل عليه الشخص بالهبة مشابه لما يحصل عليه إرثاً. فالهبة ليست معاوضة محضة.⁷⁴

فالحنفية كما يبدو يتناولون المسألة في الإطار القانوني. ويحيلون الجانب الإنساني والأخلاقي إلى الآخرة.

(3) حيلة إسقاط/إبطال الشفعة من خلال هبة النصيب المشتراة لمن ليس عليه يمين:

يقول البخاري بعد إيراد حديث الشفعة "الجار أحق بصقبه": "وقال بعض الناس: «إن اشترى نصيب دار فأراد أن يبطل الشفعة، وهب (النصيب المشتراة) لابنه الصغير، ولا يكون عليه يمين»". (البخاري، الحيل، باب في الهبة والشفعة (13)، رقم: 6978)

تقييم:

يقول البخاري هنا باختصار: يميز الحنفية بالرغم من مخالفة الحديث لمن اشترى نصيباً من دار أن يحرم الجار من حق الشفعة بنقل ملكية نصيب الدار الذي اشتراه لابنه الصغير الذي لا يخضع لليمين.

إن الموقف الذي اتخذه الحنفية في هذه المسألة قانوني بحت. والأمر كما يلي: إذا وهب شخص النصيب الذي اشتراه لأجنبي فإن من حق صاحب الشفعة توجيه اليمين للموهوب له بشأن ما إن كانت الهبة شكلية أم حقيقية وجرت وفقاً لشروطها. ولكن إن وهب الشخص ذاك النصيب لابنه الصغير فإنه يستفيد من أمرين: أما الأول؛ فهو عدم خضوع الصغير لليمين. وأما الثاني؛ فهو: لأن الأب بإمكانه قبول المال باسم ابنه وله، فإنه يكون بهذا الأسلوب الذي اتبعه هنا - أي الهبة لابنه الصغير - قد حافظ على المال ولم يخرج من يده.⁷⁵

(4) حيلة إسقاط الشفعة برفع ثمن الدار:

⁷³ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 122/24؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 636-637؛ الميداني، (1993)، ص، 47-48.

⁷⁴ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 123/24؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 637-638؛ الميداني، (1993)، ص، 48.

⁷⁵ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 124/24؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 638؛ الميداني، (1993)، ص، 48.

"باب احتيال العامل لِيُهدى له". بعد إيراد البخاري في هذا الباب ولأول مرة للحديث الذي يدور حول حرمة تخصيص عامل الزكاة الأموال التي تُهدى لنفسه وليس لبيت المال، (البخاري، الحيل، باب احتيال العامل لِيُهدى له (14)، رقم: 6979) يكرر ذكر حديث الشفعة "الجار أحق بصقه"، ثم يقول:

"وقال بعض الناس: "إن اشترى داراً بعشرين ألف درهم، فلا بأس أن يحتال حتى يشتري الدار بعشرين ألف درهم، وينقده تسعة آلاف درهم، وتسع مائة درهم، وتسعة وتسعين، وينقده ديناراً بما بقي من العشرين ألفاً. فإن طلب الشفيع (أراد الدار استناداً إلى حق الشفعة) أخذها بعشرين ألف درهم، وإلا فلا سبيل له على الدار (لأنه لم يدفع الثمن المطلوب). (أما) فإن استُحقت الدار (ظهرت مستحقة لغير البائع أي مملوكة لغيره) رجع المشتري على البائع بما دفع إليه، وهو تسعة آلاف درهم وتسع مائة وتسعة وتسعون درهماً وديناراً، لأن البيع حين استُحق انتقض الصرف في الدينار (أي حين أعطاه الدينار بدل ما بقي من العشرين ألفاً). (وأما) فإن وجد بمذه الدار عيباً، ولم تُستحق، فإنه يردّها عليه بعشرين ألف درهم". فأجاز هذا (من قال بهذا القول) الخداع بين المسلمين. والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «بيع المسلم، لا داء ولا خبثة ولا غائلة». (البخاري، الحيل، باب احتيال العامل لِيُهدى له (14)، رقم: 6980)

تقييم:

يقول البخاري باختصار: أراد المشتري حرمان الشفيع/الجار من حق الشفعة بادعائه أن ثمن الدار التي اشتراها حقيقة بعشرة آلاف درهم هو عشرون ألف درهم، فدفع للبائع 9999/ درهماً، واحتال في المبلغ الباقي وهو 10001/ بأن دفع بدله ديناراً واحداً. وقد أجاز أهل الرأي هذه الحيلة مخالفين بذلك الحديث النبوي والقلب على حد سواء.

إن المسألة حسب موقف الحنفية الذي ينظرون إلى الأمر من زاوية قانونية بحتة هي:

اتفق البائع والمشتري فيما بينهم على عشرة آلاف درهم ثمناً للدار، ولكنهم دونوا الثمن في العقد عشرين ألفاً. وإذا دفع المشتري تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعين درهماً فيتبقى حسب نص العقد عشرة آلاف ودرهم واحد 10001/. وعندما دفع المشتري ديناراً واحداً مقابل المبلغ المتبقي فإنه يكون قد سدد الثمن. لأنه لا بأس عندهم بعد دفع مقدم الثمن في بيع الدرهم (الفضة) بالدينار (الذهب) بقيمة متفاوتة بينهما.⁷⁶

ح- الأحكام:

يستخدم البخاري عبارة "بعض الناس" في هذا الكتاب في موضعين.

1. اعتماد الكتاب/الرسالة دليلاً في المحاكم:

"باب الشهادة على الخط المختوم (بالقول على أن هذا الكتاب أو الخط لفلان)، وما يجوز من ذلك وما يضيّق عليهم، وكتاب الحاكم إلى عامله والقاضي إلى القاضي". "وقال بعض الناس: كتاب الحاكم جائز إلا في الحدود، ثم قال (مناقضاً نفسه): إن كان القتل خطأ فهو (كتاب الحاكم) جائز. لأن هذا (لعدم وجود القصاص في القتل الخطأ) مال بزعمه.

(ثم يتابع البخاري بعد ذكر التناقض هنا) فيقول: وإنما صار (القتل) مالا بعد أن ثبت القتل (خطأ لدى القاضي). فالخطأ والعمد واحد (فلا فرق بينهما من ناحية وجوب الحد. فكلاهما إزهاق للروح. ويتبين الأمر في نهاية عملية المحاكمة).

وقد كتب عمر بن الخطاب إلى عامله على البحرين (قدامة بن مظعون) في الجارود (الذي أخبر بشرب العامل الخمر). وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله (زريق بن حكيم أجاز فيه شهادة رجل) في سن كسرت. وقال إبراهيم النخعي: كتاب القاضي إلى القاضي جائز إذا عرف الكتاب والخاتم (بشكل لا يختلط مع غيره). وكان الشعبي يميز الكتاب المختوم بما فيه من القاضي. ويروى عن ابن عمر نحوه. وقال معاوية بن عبد

⁷⁶ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: العيني، (2010)، 125/24 - 126؛ عبد المجيد، (1979)، ص، 638 - 640؛ الميداني، (1993)، ص، 49 - 51.

الكريم الثقفى: "شهدت عبد الملك بن يعلى قاضي البصرة، وإياس بن معاوية، والحسن البصري، وثمامة بن عبد الله بن أنس، وبلال بن أبي بردة، وعبد الله بن بريدة الأسلمي، وعامر بن عبيدة، وعباد بن منصور، يجيزون كتب القضاة بغير محضر من الشهود". فإن قال: الذي جيء عليه بالكتاب: إنه زور، قيل له: اذهب فالتمس المخرج من ذلك (أي ائت بدليل يدحض الدليل الذي في الكتاب). وأول من سأل على كتاب القاضي البينة ابن أبي ليلى (قاضي الكوفة)، وسوار بن عبد الله.

وقال لنا أبو نعيم (الفضل بن دكين): حدثنا عبيد الله بن محرز: جئت بكتاب من موسى بن أنس قاضي البصرة، وأقمت عنده البينة: أن لي عند فلان كذا وكذا، وهو بالكوفة. وجئت به القاسم بن عبد الرحمن (قاضي الكوفة زمن عمر بن عبد العزيز)، فأجازه.

وكره الحسن البصري، وأبو قلابة: أن يشهد على وصية حتى يعلم ما فيها. لأنه لا يدرى لعل فيها جوراً.

وقد كتب النبي صلى الله عليه وسلم (بشأن عبد الله بن سهل الذي استشهد في منطقة خير) إلى أهل خير: «إما أن تدوا صاحبكم، وإما أن تؤذونا بحرب». وقال الزهري في الشهادة على المرأة من وراء الستر: «إن عرفتها فاشهد، وإلا فلا تشهد». (البخاري، الأحكام، باب: الشهادة على الخط المختوم... (15)

وبعد عرض البخاري لهذه المعلومات يروي عن أنس بن مالك الحديث الآتي بسنده: " لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب إلى الروم، قالوا (الصحابه): إنهم (أي الروم) لا يقرؤون كتاباً إلا محتوماً! فاتخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتماً من فضة، كأني أنظر إلى وبيصه، ونقشه: محمد رسول الله". (البخاري، الأحكام، باب: الشهادة على الخط المختوم... (15)، رقم: 7162)

تقييم:

يقول البخاري هنا باختصار: تشير الأدلة بأن الكتب الرسمية المختومة التي لا شك بحقيقتها وصحتها صالحة للاستدلال بها دون الحاجة إلى برهان إضافي. ولكن الحنفية يعتبرون مثل هذه الكتب صالحة كدليل في ما عدا مسألة الحدود، ثم إنهم ناقضوا أنفسهم بقولهم بصلاحيتهما في الخطأ القتل. وعدا عن ذلك فإن معرفة فيما إن كان القتل خطأ أم لا تكون إلا بعد انتهاء عملية المحاكمة. ولذلك فإنه لا قيمة للكتاب الذي يرسله القاضي باعتبار القتل خطأ قبل انتهاء عملية المحاكمة. هذا وإن القتل الذي يبدو في الظاهر عمد قد يتبين في نهاية المحاكمة أنه خطأ. إذاً؛ إن عقوبة جرم القتل تبقى معلقة لحين انتهاء المحاكمة، وإن القتل بكل الأحوال له نفس الوضع والوصف طالما لم يتبين بعد ما إن كان عمداً أم خطأ.

يقول الحنفية بأن الحدود تُدرأ بالشبهات، وإن كتاب الكتاب لا يخلو من الشبهة، ولذلك لا يؤخذ به في الحدود لوجود الشبهة. ولأنه لا قصاص في القتل الخطأ فيقبل الكتاب لكونه يستوجب الحكم بدفع العوض المالي (الدية). هذا وإن القتل العمد والخطأ ليسا بسيان من حيث حدوثهما وتحققهما حتى وإن لم يتحدد من قبل المحكمة بعد ما إن كان القتل عمداً أو خطأ، لأن آثارهما مختلفة. وبالتالي من الخطأ وضعهما في خانة واحدة قبل صدور نتائج المحاكمة. ولذلك يمكن اعتماد كتاب القاضي كحجة في القتل الخطأ.

اختلفت الحنفية إلى الكتب التي يبعث بها القاضي بشأن الحقوق وتقييمهم لها حسب طبيعة المسائل. فأحياناً أقروها وأخذوا بها، وأحياناً ردوها. فمثلاً لم يقبلوا الأخذ بالكتاب المرسل بشأن حيوان. لأنه ليس من البين ما إن كان الحيوان الوارد ذكره في الكتاب هو الحيوان موضوع الدعوى أم لا. إذ أنه لا بد من إشارة الشهود إلى العين للقضاء بشهادتهم. وبالمقابل فإنهم يقبلون بالكتاب في المسائل التي يتم بيانها بالوصف دون الحاجة للإشارة إلى العين مثل الدين، والنكاح.

وإلى جانب كل ما تقدم فإن هناك جدل وخلاف بين الحنفية ما إن كان قبول الكتاب يحتاج إلى شاهد أم لا.⁷⁷

⁷⁷ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: السرخسي، (1993)، 17/5، 111، 24/11، 25، 95/16-101؛ الكرمانى، (1981)، 26/24-209؛ العيني، (2010)، 237/24-239؛ ابن حجر، (ب.ت.)، 141/13-145؛ الكوراني، (2008)، 69/11-70؛ الموصلي، (1937)، 91/2-92.

2. ترجمة كلام رؤساء/حكام الدول:

باب ترجمة الحكام، وهل يجوز ترجمان واحد؟. وقال خارجه بن زيد بن ثابت، عن زيد بن ثابت: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره «أن يتعلم كتاب اليهود» حتى كتبت للنبي صلى الله عليه وسلم كتبه، وأقرأته كتبهم، إذا كتبوا إليه. وقال عمر بن الخطاب وعنده علي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان: «ماذا تقول هذه؟»، قال عبد الرحمن بن حاطب (راوي الواقعة): فقلت (لعمري مترجماً كلامها): تحرك بصاحبها الذي صنع بها. وقال أبو حمزة: كنت أترجم بين ابن عباس وبين الناس". "وقال بعض الناس: لا بد للحاكم من مترجمين اثنين". (البخاري، الأحكام، باب ترجمة الحكام، وهل يجوز ترجمان واحد (4)، رقم: 7195)

ثم بعد ذلك يروي البخاري عن أبي سفيان بن حرب: "أن هرقل أرسل إليه في ركب من قريش، ثم قال لترجمانه: قل لهم إني سائل هذا (عن أوصاف الرجل الذي يدعي النبوة)، فإن كذبتني فكذبوه. فذكر (أبو سفيان) الحديث. فقال (هرقل) للترجمان: "قل له: إن كان ما تقول حقاً، فسيملك موضع قدمي هاتين". (البخاري، الأحكام، باب ترجمة الحكام، وهل يجوز ترجمان واحد (4)، رقم: 7196)

تقييم:

يقول البخاري باختصار: ورد في الروايات أنه بالإمكان الاكتفاء بترجمان واحد، ومع ذلك فإن أهل الرأي يقولون بوجوب مترجمين مخالفين بذلك النصوص.

ورد في مسألة الترجمة أن الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف ذهبا إلى القول بالكفاءة بترجمان واحد، ولكن اعتبروا أن من الأحوط أن يكون هناك مترجمان. ومن قال بوجوب المترجمين هو الإمام محمد، وكذلك يتبنى الشافعي الرأي ذاته.⁷⁸

12. استخدام عبارة "بعض الناس" خارج الصحيح:

عندما يتناول البخاري خارج الصحيح المسائل الخلافية فإنه يستخدم عبارة "وقال بعض الناس" دون ذكر الاسم في المباحث التي يورد فيها رأيه بالمسألة مقابل الاتجاهات المخالفة. وهذا يحمل أهمية من ناحية دلالة على أن هذه الطريقة هي أسلوبه بشكل عام.

فهو يقول في معرض رده على الحنفية بعد الحكم بالتواتر على حديث "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب": "وقال بعض الناس: يجزيه آية في الركعتين الأوليين بالفارسية، ولا يقرأ في الآخرين". (البخاري، 1980، ص، 7)⁷⁹ وكذلك يستخدم في هذا الكتاب للدلالة على الحنفية عبارات: "بعض هؤلاء"، (البخاري، 1980، ص، 8) و "قال الآخرون من هؤلاء". (البخاري، 1980، ص، 12)

13. انتقادات البخاري للحنفية دون ذكر الاسم:

في الأحيان يورد البخاري رأيه في مسألة يتناولها. ويومئ من خلال ذلك إلى خطأ الآراء المخالفة. وبإمكاننا القول بأن القسم من المقاربات التي ترد بهذا الشكل موجهة للحنفية. ولا يعرض الأمر حالة مستغربة، لأن البخاري في النهاية يقدم مقارنته وفقاً لاجتهاده، وبناقض ذلك اجتهادات الحنفية أو غيرهم. ونود أن نورد هنا بعض الامثلة عن الحالات المخالفة لأهل الرأي:

1- يحصر الإمام أبو حنيفة الخمر بماء العنب، ويحرم قليله وكثيره. وأما إذا تم تحويل ماء الفاكهة الأخرى إلى خمر فإنه يرى بأن قليله إذا لم يكن مسكراً فغير محرم، وكثيره المسكر حرام. (الموصلي، 1937، 99/4) وأما البخاري فقد أفرد في الصحيح أبواباً كثيرة راداً هذا الرأي، ومعتبراً أن مختلف أنواع المسكرات محرمة بقليلها وكثيرها ومن أي فاكهة استخرجت. وتشتمل هذه الأبواب على ما

⁷⁸ - للاطلاع على تفاصيل الموضوع راجع: السرخسي، (1993)، 89/16؛ الكرمان، (1991)، 233/24؛ العيني، (2010)، 266/24 - 267؛ ابن حجر، (ب.ت.)، 186/13.

⁷⁹ - للاطلاع على موقف الحنفية راجع: السرخسي، (1993)، 37/1.

يلي: "الخمر من العنب"، (البخاري، الأشربة، باب الخمر من العنب (2) و "نزل تحريم الخمر وهي (تصنع) من البُسْر والتمر"، (البخاري، الأشربة، باب نزل تحريم الخمر وهي من البُسْر والتمر (3) و "الخمر من العسل، وهو البُتْع"، (البخاري، الأشربة، باب الخمر من العسل، وهو البُتْع (4) و "ما جاء في أن الخمر ما خامر العقل من الشراب"، (البخاري، الأشربة، باب ما جاء في أن الخمر ما خامر العقل من الشراب (5) و "ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميّه بغير اسمه". (البخاري، الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميّه بغير اسمه)⁸⁰

2- وفقاً لرأي أبي حنيفة لا تقام صلاة الجمعة في القرى الصغيرة. (المرغيناني، 1995، 82/1؛ الموصلي، 1937، 84/1) ويعارض البخاري هذا الرأي من خلال إفرد باب: "الجمعة في القرى والمدن". (البخاري، الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن (10)⁸¹

3- يقول أبو بوجوب العشر أو نصف العشر في كل ما تنتجه الأرض. (المرغيناني، 1995، 107/1؛ الموصلي، 1937، 113/1) ويستند في ذلك على عموم لفظ الحديث الآتي: "فيما سقت السماء والعيون، أو كان عشرياً (ما يشرب من غير سقي/البلع) العشر، وما سقي بالنضح (بنضح الماء والتكلف في استخراجها) نصف العشر". (البخاري، الزكاة، باب العشر فيما يسقى... (55)، رقم: 1483) يورد البخاري هذا الحديث في كتابه، إلا أنه يذكر في الباب الذي يليه حديث "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"، (البخاري، الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة (56)، رقم: 148) ثم يقول: "وهذا الحديث تفسير للحديث الوارد ذكره في الباب السابق. لأن النبي عليه الصلاة والسلام قال: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة. ويؤخذ أبدأ في العلم بما زاد أهل الثبت أو بينوا".⁸²

لا يمكن أن نستنتج من انتقادات البخاري من خلال النظر إلى هذه الأمثلة وأشباهاها بصورة مطلقة أنه يرد على أهل الرأي. وإنما يمكن القول بأن الأمر ظني وتحميني يُستخلص من مقارنة آراء أهل الرأي مع آراء البخاري. ولكن ينبغي أن لا تغفل عن حقيقة أن البخاري عندما يصدر أحكامه فإنه حتماً يمتلك معلومات بشأن المخالفين. وفي النهاية فإن ما فعله البخاري هو تقديم وعرض رأيه واجتهاده.⁸³

14. العبارات التي استخدمها بشأن الحنفية في كتبه الأخرى:

لا بد للوقوف بصورة واضحة وجليّة على رأي البخاري ونظرته تجاه الحنفية من الاطلاع على كتابه "رفع اليدين".

1- ففي مدخل الكتاب يستخدم بشأن الحنفية عبارات يمكن اعتبارها شديدة التحامل والتشنيع، حيث يقول: "الرد على من أنكر رفع الأيدي في الصلاة عند الركوع وإذا رفع رأسه من الركوع وأبهم على العجم في ذلك تكلفاً لما لا يعنيه فيما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من فعله وقوله ومن فعل أصحابه وروايتهم كذلك ثم فعل التابعين واقتداء السلف بهم في صحة الأخبار بعض الثقة عن الثقة من الخلف العدول رحمهم الله تعالى وأنجز لهم ما وعدهم على ضغينة صدره وحرجة قلبه نفاراً عن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحقاً لما يحمله استكباراً وعداوة لأهلها؛ لشوب البدعة لحمه وعظامه ومخه وأنسته باحتفال العجم حوله اغتراراً". (البخاري، 1996، ص، 19-20)

80 - للاطلاع على اعتراضات ابن أبي شيبة بشأن تحويل الخمر إلى خل راجع: شاهيار، (2001)، ص، 108-109.

81 - للاطلاع على اعتراضات/انتقادات ابن أبي شيبة بشأن "وقت صلاة الجمعة راجع: شاهيار، (2001)، ص، 56-57.

82 - للاطلاع على حجج ومواقف بن أبي شيبة فيما يتعلق بنصب الزكاة في المحاصيل الزراعية راجع: شاهيار، (2001)، 61-62. وللاطلاع على أمثلة أخرى انظر: عبد المجيد، (1979)، ص، 579. ويمكنكم للوقوف على الأمثلة ضمن هذا الإطار مطالعة الكتاب من الصفحة 459-576.

83 - لقد نقل الإمام الشافعي أيضاً في كتابه "الأم" آراء المخالفين لآرائه بقوله "بعض الناس". إن هذه الأقوال الموجه قسم منها إلى الحنفية تستحق إفرد بحث خاص بها. للاطلاع على أمثلة ذلك راجع: "الأم"، 82/1، 148، 206، 208، 292، 298...

2- إن إيراد البخاري لقول وكيع "من طلب الحديث كما جاء فهو صاحب سنة , ومن طلب الحديث ليقوي هواه فهو صاحب بدعة" في كتابه، ثم التعقيب عليه بقوله: "يعني أن الإنسان ينبغي أن يلقي رأيه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث ثبت الحديث، ولا يعتل بعلل لا تصح ليقوي هواه" (البخاري، 1996، ص، 105) يلخص وجهة نظره.

3- يروي البخاري عن عبد الله بن المبارك قوله: "كنت أصلي إلى جنب النعمان بن ثابت (أبو حنيفة) فرفعت يدي، فقال: ما خشيت أن تطير؟ فقلت: إن لم أطر في الأولى، لم أطر في الثانية". ثم يروي البخاري عن وكيع أنه قال: "رحمة الله على ابن المبارك كان حاضر الجواب فتحير الآخر ، وهذا أشبه من الذين يتمادون في غيهم إذا لم يبصروا". (البخاري، 1996، ص، 107)

ويذكر البخاري في كتابه إلى جانب رواية استتابة جماعة من المرجئة، أن العلماء كانوا يخرجون مثل هؤلاء من أهل الخلاف من مجالسهم أو يتوبوا، وأن قاضي مكة سليمان بن حرب قد حجر على أحد أهل الرأي ومنعه من الفتوى في مكة.⁸⁴ وهكذا فإنه يلخص رأيه بأهل الرأي. فهو قد وضع الحنفية في الكفة المواجهة له بمساواة أهل الرأي من المرجئة.

15. الردود على البخاري:

كانت الانتقادات التي وجهها البخاري للحنفية تحدث صدى ورد فعل في كل عصور من العصور. وقد رد محدثو الحنفية على هذه الانتقادات في كل موضع اقتضى ذلك. فعلى سبيل المثال؛ حاول العيني (1451/855) في كتابه "عمدة القاري شرح صحيح البخاري" الرد على كافة انتقادات البخاري.⁸⁵ وسلك بقية محدثي الحنفية مسلكاً مشابهاً. ومثال ذلك تناول ظفر أحمد التهانوي (1974/1394) للمسألة في كتابه "قواعد في علم الحديث" الذي يُعد مقدمة منفصلة لكتابه الكبير "إعلاء السنن"، وما قام به عبد الفتاح أبو غدة (1997) من توسع بشأن المسألة في الهوامش. (التهانوي، 1984، ص، 380-384)

وكتب بعض علماء الحنفية مؤلفات مستقلة حول هذه المسألة. فألف عبد الغني الغنيمي الميداني (1881/1298) كتاباً سماه "كشف الالتباس عما أورده البخاري على بعض الناس".⁸⁶ وكذلك كتب أحد علماء الهند - غير معروف الاسم - رسالة أسماها "بعض الناس في دفع الوسواس" بغرض الرد على البخاري، وهذه الرسالة مطبوعة في كانبور (الهند) (الميداني، 1993 (مقدمة أبو غدة)، ص، 13) عام 1890/1308. وبعد هذا الكتاب/الرسالة كتبت رسالة أخرى باسم "إيقاظ الخواص فيما قال بعض الناس"، طبعت في لاهور عام 1903/1321. واسم كاتب هذه الرسالة أيضاً غير معروف كسابقتها. (الميداني، 1993 (مقدمة أبو غدة)، ص، 14)

وتم تناول هذه المسألة أيضاً في الأبحاث والدراسات العلمية التي أجريت مؤخراً في وقت قريب. فقد أفرد عبد المجيد محمود عبد المجيد جزءاً من كتابه "الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري" لهذا الموضوع والذي يمتد من الصفحة 577 إلى الصفحة 660، وأجرى تحليلاً دقيقاً ورائعاً للمسائل. وفي دولتنا (تركيا) أفرد إسماعيل حقي أونال İsmail Hakkı Ünal لهذا الموضوع جزءاً من كتابه "مفهوم الحديث لدى الإمام أبي حنيفة ومنهج الحديث في المذهب الحنفي" والذي يمتد من الصفحة 282 وحتى الصفحة 284.

16. النتيجة:

⁸⁴ - راجع: البخاري، (1996)، ص، 59. ورد في الكتاب ص 18.

⁸⁵ - يذكر العيني خلال الرد وبصورة مستمرة أن غاية البخاري هي التشنيع على الحنفية. وكمثال راجع: عمدة القاري، 237/24. وفي السياق ذات أعد قادر غولر Kadir Gürlür بحثاً سماه جدل بعض الناس لدى البخاري.

⁸⁶ - تحمل المقدمة الواسعة التي كتبها أبو غدة على هذا الكتاب أهمية بالغة من ناحية تلخيص وتوضيح وجهة نظر الحنفية.

⁸⁷ - يرد ذكرها بين صفحات 15-28 من المجلد الثاني لصحيح البخاري المطبوع على شكل مجلدين من قبل مطبعة نور محمد. كاراتشي 1961. وألف أبو الطيب العظيم آبادي (1911/1329) كتاب "رفع الالتباس عن بعض الناس" رداً على هذه الرسالة، وحاول فيه إثبات صحة موقف البخاري وأحققيته. يبين عظيم آبادي في المدخل بأنه كتب هذا المؤلف بغرض الرد. راجع: رفع الالتباس، ص، 17.

1- التصور بأن الموقف المتباين بين البخاري من جهة وبين أبي حنيفة والحنفية من جهة أخرى سلوك خاص بالبخاري ليس في محله. وذلك أن الجانب الطاعني لدى أبو حنيفة كان الفقه والرأي، بينما كان هذا الجانب لدى البخاري وبقية المحدثين هو الرواية. وهذه الحالة جعلت التقاء الفريقين بغاية الصعوبة.⁸⁸ ولذلك يمكن القول بأن التضاد بين الفريق نابع من النظام/المنهج المتبع. يشير الإمام أحمد بن حنبل إلى أن التضاد كان في السابق كبيراً، إلا أن الإمام الشافعي عقد ولو صلحاً جزئياً بالتلفيق والتوفيق بين موقف الطرفين، فيقول: "ما زلنا نلن أهل الرأي ويعلنوننا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا". (عياض، 1983، 91/1) (للقاضي عياض تحليل رائع هنا)، 181/3⁸⁹ وبالتالي فإن الموقف الذي اتخذته البخاري كان عبارة عن تكرار لموقف أهل الحديث، وحتى كان يجب عليه اتخاذ ذلك الموقف.⁹⁰ إذ ليس من المنطقي توقع سكوت البخاري عن فتاوى وآراء أبي حنيفة وأهل الرأي التي تبدو مخالفة للأحاديث التي بصدها البخاري والتي أقر أهل الحديث بصحتها.⁹¹ وهذا ما كان ليتوافق قبل كل شيء مع فلسفة الاتباع والانقياد المطلق للأحاديث التي تنبأها البخاري والآخرين من أهل الحديث. ولظهر هذا التضارب جلياً في كتابي الرفع والقراءة.

ويمكننا القول بأن ظهور أهل الرأي وكأنه أكبر زمرة أو تيار منافس بمواجهة أهل الحديث كان سبباً في بعض الأحيان بخروج النظرة السلبية والمتحاملة للبخاري تجاههم خارج دائرة الاعتدال. لأنه بنظره أن السبب الوحيد لعدم العمل بقسم من الأحاديث هو أهل الرأي. وهذا أيضاً تسبب أحياناً بحدة لهجته. ويمكن القول بأن ما أقدم عليه يبدو معقولاً وذلك عند النظر من زاوية أهل الحديث. هذا وينبغي أيضاً عدم نسيان تأثير شيوخ البخاري عليه. إذ أنه بكل تأكيد كان يعلم جيداً مواقف الأساتذة والشيوخ الذين حضر مجالسهم ودروسهم، أو الذين روى عنهم الأحاديث ومقارباتهم تجاه أبي حنيفة، وأثرت هذه المواقف تأثيراً كبيراً على نظريته وموقفه تجاه الحنفية.⁹² ولهذا فإن الزيلعي يقول: البخاري شديد التعصب على مذهب أبي حنيفة ومفطر في التحامل وصاحب نظرة مسبقة تجاهه، (الزيلعي، 1997، 355/1) وكثير التتبع لما يرد على أبي حنيفة من السنة، ويذكر الحديث، ثم يعرض بأبي حنيفة بقوله بعد الحديث "وقال بعض الناس". (الزيلعي، 1997، 356/1) وكذلك يصف علماء آخرون البخاري مثل ابن عبد الهادي بأنه شديد التعصب والتحامل على مذهب أبي حنيفة. (الزيلعي، 1997، 355/1)⁹³

ويتناول شارح تجريد الصريح كامل ميراس هذه الأمر بعبارات شديدة، فيقول: "إننا نقر باحترام اجتهادات، واستدلالات الإمام البخاري، والإمام مالك والإمام الشافعي. أجل؛ ونقدر عالياً اشتراك الإمام البخاري وانضمامه إلى اجتهادات هذين الإمامين

⁸⁸ - يقول عبد المجيد في هذا الخصوص: إن الخصومة بين البخاري وأهل الرأي خصومة عامة، وليس خاصة بأبي حنيفة. فكما أن الانتقادات توجه أحياناً لأبي حنيفة بصورة مباشرة، فإنها كذلك يمكن أن توجه أيضاً لأحد أصحابه. ولذلك لم يتم الإفصاح عن أسماء المخالفين وصفاتهم، وإنما أشير إليهم في الكلام بعبارة "قال بعض الناس". ولكن ينبغي أن لا يغيب عنا بأن المسائل التي خالف فيها البخاري غيره ليس فقط تلك التي تحدث عنها بقول "وقال بعض الناس". وإنما هناك مسائل أخرى كثيرة، لأنه وإن لم يذكر آراء مخالفيه فيها فإنه أظهر مخالفته لهم بتقديم رأيه الشخصي المخالف. هذا وقد كتب مؤلفات مستقلة بشأن بعض مثل هذه المسائل. فمن هذه المؤلفات: "رفع اليدين" و "القراءة خلف الإمام". انظر: عبد المجيد، (1979)، ص، 576؛ باردك أوغلو Bardakoğlu، (1996)، ص، 208-210.

⁸⁹ - وراجع أيضاً، التهاني، 1984 (هامش/تعليق أبو غدة)، ص، 384.

⁹⁰ - عند النظر إلى الأقسام الأولى لصحيح البخاري نجد أن هناك أمراً ملفتاً للانتباه. وهذا الأمر من شأنه تأكيد الحالة التي نتحدث عنها هنا: إن المبحث الأول للكتاب هو بدء الوحي، ويراد هنا قبل كل شيء بيان ماهية الإسلام وكيفية وصوله إلى البشرية. ثم تأتي بعد ذلك الخطوة الثانية، أي أسس وأركان العقيدة. والمبحث الثاني لكتاب البخاري هو الإيمان. ثم يأتي بعد ذلك مسألة كيفية الإيمان. ويتناول البحث هذه المسألة في القسم الثالث مبحث العلم ويقدم طريقة أهل الحديث كمنهج.

⁹¹ - إن احتواء سنن النسائي فقط من بين الكتب الستة على الرواية من طريق أبي حنيفة - وهو أيضاً يحتوي على رواية واحدة فقط - هو نتيجة لنظرة المحدثين إلى الإمام الأعظم. راجع: النسائي، الرجم، من وقع على بهيمة، رقم: 7341.

⁹² - ويمكن القول بأن ما أثر على نظريته تجاه أبي حنيفة أيضاً هو جملة الافتراءات على أبي حنيفة ووضعتها في تداول الناس باسمه باستغلال صعوبة وسائل التواصل والحصول على المعلومات الصحيحة للتحقق منها.

⁹³ - ويقول أبو غدة: (من الثابت بلا شبهة أن البخاري صاحب محاكمة ونظرة مسبقة تجاه أبي حنيفة) التهاني، (1984) (التعليق في الهامش)، ص، 381.

الكبيرين صاحباً المذهبين الفقهيين. ولكن الجانب الذي نشعر بالفور منه هو ذكر إمام عظيم والذي يُعد أعلم وأقدم أئمة المذاهب باسم الجنس بقول "بعض الناس" دون أدنى اعتبار لشخصيته العلمية المرموقة، ثم وضع استدلال لم يخطر حتى ببال وخيال المخالف ونسبه إليه، ثم تناوله بالنقد، وفي النهاية اعتباره متناقضاً. فإن كان انضمام الإمام البخاري لاجتهادات المذهبين ومظاهرتهم لها جدير بالاحترام، فإنه جدير بالتشنيع بالقدر ذاته. فوضع الإمام أبي حنيفة الذي يُعد أحد أهم أركان الدين موضع "أيها الناس" جرأة كبيرة". (ميراس، 1982، 315/5)

ومهما يكن فإن موقفه يُعد وجهة نظر قائمة في إطار نظرة أهل الحديث.

وهنا ينبغي أن نضع نصب أعيننا كون الإمام البخاري فقيه.⁹⁴ ويسهل فهم هذا الأمر عند النظر إلى الصحيح. ولذلك فإن الخلاف بين البخاري والإمام أبي حنيفة شيء طبيعي. لأن الاختلاف بين فقيه وآخر أمر لا مفر منه. وقد حدثت خلافات أيضاً بين أئمة الحديث الآخرين. هذا وإن الاختلافات القائمة بين البخاري وأبي حنيفة قد حصلت قبل البخاري وبعده أيضاً، وهي مستمرة وستستمر.

2- هناك قناعة على انتساب البخاري للمذهب الشافعي إلا أنه لا يوجد دليل يؤيدها.⁹⁵ ولكن على الأقل يمكن القول بأنه قريب منه كثيراً، وذلك بالنظر إلى اتفاقه مع الشافعي في المسائل الخلافية مثل رفع اليدين، واعتباره الشافعي من أهل الحديث. ومع ذلك لا يمكن الحديث عن وجود رابطة مذهبية بالمعنى المعروف اليوم بين الشافعي والبخاري اللذين عاشا في فترتين متقاربتين نوعاً ما. لأنه عند إلقاء نظرة على الاجتهادات الواردة في الصحيح يسهل علينا القول بأن البخاري مجتهد مستقل تتقارب آراؤه مع الشافعية.

3- لقد تحدث بعض علماء المذهب عن أسباب انتقادات البخاري وعن المقصودين بهذه الانتقادات:

أ) ادعى بعض العلماء أن البخاري انتقد الفقه الحنفي دون الاطلاع عليه ومعرفته بشكل تام. فيقول الكشميري أن ما حمل البخاري على التشدد والتحمل على أبي حنيفة في مبحث الإكراه والحيل هو أنه لم يتعلم المذهب الحنفي حق التعلم. وإن نُقل أن البخاري رأى فقه الحنفي، ولكن يتبين عند النظر إلى كتابه الصحيح أنه لم يحقق هذا الفقه حق التحقيق، ولم يبلغه إلا شذرات منه، ولو أنه درى الأمر بحقه لما أورد بشأنه شيئاً مما أورده. (الكشميري، 2005، 409/4)⁹⁶

وبرأينا أن القول بعدم علم ومعرفة البخاري التامة بالمذهب الحنفي فيه تبسيط للخلاف القائم بينهما، واستهانة بالبخاري وتقليل من شأنه ومكانته. ويبدو أن هناك انتصاراً للمذهب في هذا الدفاع. لأن القول بانتقاد البخاري لمذهب دون العلم به معرضاً بذلك لإجازته ومكانته للخطر أمر بعيد عن المنطق وفي غير محله.⁹⁷ ولكن من المحتمل أنه كانت ترد روايات مختلفة عن أئمة المذهب الذي لم يتشكل ويتأطر بعد. وأن البخاري قد

94 - "يبدو من الأفضل تفسير عبارة الفقيه المستخدمة هنا بـ "الشخص الذي ينظر في المسائل بتمعن ويفهم دقائقها" وإبقائها بالتالي مرتبطة بالمعنى الأصلي للكلمة، وذلك بدلاً من تفسيرها ضمن إطار المعنى الاصطلاحي الذي اكتسبته في عصرنا الحالي وهو "الحقوقي/القانوني". ونعتقد بأن عبارة "أبواب البخاري الفقهية" التي مر ذكرها سابقاً بشأن الإمام البخاري ستكون صحيحة المعنى في هذا السياق" باردك أوغلو، (1996)، ص، 205. وللاطلاع على المزيد في هذا الموضوع راجع: بيلكن، (2004)، ص، 35-52.

95 - راجع بشأن هذه المسألة: باردك أوغلو، (1996)، ص، 206.

96 - وكذلك يقول عبد الله بن داود الخزبي مستخدماً عبارة عامة: "الذين تكلموا في أبي حنيفة طائفتان: الحساد، والجاهلون به. وعندي أن أفضل الطائفتين هم الجاهلون به". التهانوي، (1984)، ص، 327.

97 - يشكك الكوثري في معرض دفاعه عن أبي حنيفة بدقة وثبتت كتب البخاري في الرجال، ويقول ليس ثبوتاً منه، كثبوت الجامع الصحيح وأن النظر في أسانيدنا هو الطريق الوحيد، لمعرفة دخالها. ولتأييد مقارنته وخوافه وشكوكه فإنه يشير إلى انتقادات البعض بحق الرواة والرجال الذين يروي عنهم البخاري، مثل: نعيم بن حماد، وأبي الفتح الأزدي فيه، والحميدي، تذكر كلمة محمد بن عبد الله بن عبد الحكم فيه، وإسماعيل بن عرفة (راجع: الكوثري، (2002)، ص، 85). وبالأساس يمكن إثارة المخاوف

انتقده بسبب وصول إحدى الروايات إليه والتي لم يراها صائبة ومناسبة. وإلى جانب هذا؛ فمن من المحتمل أيضاً عدم علمه وإحاطته التامة بالأسباب الموجبة للقبول التي يوردها المذهب الحنفي في مسألة ما.

(ب) يفترض أن البخاري يقصد دائماً بقوله "بعض الناس" الإشارة إلى أبي حنيفة أو بعض تلامذته، ولكن أنور شاه الكشميري يقول عند ذكر هذه العبارة في أول موضع: "ولم يردّ به أبا حنيفة في جميع المواضع، كما زعم، وإن كان المراد ههنا هو الإمام الهمام، بل المراد في بعضها: عيسى بن أبان، وفي بعض آخر الشافعي نفسه، وفي آخر محمد (بن الحسن)". (الكشميري، 2005، 161/3، 71/4) ويقول حلمي مرت تركمان: "إن إحدى هذه العبارات والانتقادات موجهة للإمام محمد، وأخرى لرفر، وأخرى للإمام أبي حنيفة". (مرت تركمان، 1976، ص، 2)

إن القول بقصد البخاري للإمام الشافعي أيضاً مسألة تحتاج إلى تدقيق وتمحيص.⁹⁸ ونجد أن محمد بدر عالم الميرقي أيضاً يقول بهذا القول، حيث يقم الشافعي في موقف البخاري من الحنفية مقلداً من أهميته، فيقول: "البخاري مجتهد لا ريب... فموافقته للإمام الأعظم ليست بأقل مما وافق فيه الشافعي". (الكشميري، 2005 (مقدمة الميرقي)، 53/1؛ الميداني، 1993 (مقدمة أبي غدة)، ص، 10)⁹⁹

(ج) يعترض الحنفية على البخاري قائلين: بأن بعض الفتاوى التي انتقدها البخاري ليست بالشكل التي ذكرها. وهذا يستوجب التدقيق بتعمق بكل مسألة من المسائل التي انتقدها البخاري على حدة.¹⁰⁰

(د) يقول بعض الحنفية بأن البخاري لا يستعمل هذه العبارة دائماً للرد، وإنما أحياناً يقول: بعض الناس، وينقل الرأي ثم يختاره، وأحياناً يتردد فيه. (الكشميري، 2005، 161/3) ويذكر الكشميري "قال بعض الناس" الواردة في الهبة (51)، باب إذا قال أخدمتك هذه الجارية ... (33) كمثال على الأول؛ (الكشميري، 2005، 70/4)¹⁰¹ ويذكر ما ورد في الهبة (51)، باب إذا حمل رجل على فرس (37) كمثال على الثاني. (الكشميري، 2005، 71/4)¹⁰² لقد تناولنا كلاً من المسألتين بالدراسة ضمن الموضوع، ونروى بأن الأمر يتضمن نقداً للحنفية.

والشكوك ذاتها بشأن الصحيح أيضاً. لأنه المتوفر بين أيدينا هو النسخة الواردة عن طريق الفربري فقط. ولذلك يمكننا القول أن الكوثراني حاول إثارة وتشكل شبهة ضعيفة الحجة.

⁹⁸ - فهناك من قال بأن البخاري قصد الشافعي في كتاب/قسم الأحكام، باب ترجمة الحكام وهل يجوز ترجمان واحد (40)، رقم 7195.

⁹⁹ - يقول الميرقي إذا ما وضعنا نصب أعيننا المسائل التي إما نستنتج اتفاق البخاري مع الحنفية فيها بالنظر إلى موافقته صراحة لأئمة الحنفية أو الحكم الذي أصدره؛ وإما يُحتمل اتفاقه معهم بسبب تردد رأيه فسوف يظهر لنا قائمة/رقم جدير بالاهتمام. ولا يدخل في هذا موافقاته في المسائل التي يتفق بشأنها كل الأئمة. ويذكر الميرقي المسألة 52 من الصحيح كدليل على قوله. (يقول الميرقي بأن عبد الفتاح أبو ذكر هذه القائمة في الصفحة 10-12 من المقدمة التي كتبها على كتاب "كشف الالتباس" للميداني، وأنه نشر هذه القائمة في نهاية كتاب فيض الباري للكشميري 45/4-6. لا توجد هذه القائمة في النسخة التي اعتمدنا عليها، كما أننا لم نتمكن من الوصول إلى الطبعة المذكورة). إن فائدة القائمة المذكورة أو الأبحاث الأخرى المشابهة تستحق النقاش والدراسة خاصة وأن الاقتباسات المتعلقة بأبي حنيفة في تاريخ البخاري، وأسلوبه الموجه للحنفية في الصحيح ورفع اليدين بين أيدينا. وإلى جانب ذلك؛ إذا تم التحقق من ميله للآراء التي انفرد بها أبو حنيفة وأصحابه في بعض المسائل مخالفين فيها أهل الحديث وسائر الفقهاء الآخرين، فإن الأمر يكون بغاية الأهمية، ويستحق البحث والتمحيص.

¹⁰⁰ - فالعيني ينتقد البخاري بسبب نقده لأبي حنيفة في كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة، قائلاً بأن أبا حنيفة لم يتناول المسألة بهذا الشكل. راجع: عمدة القاري، 121/24. وعلى سبيل المثال أيضاً؛ يقول العيني في موضع آخر: "الزكاة، باب في الركاز الخمس (66) معترضاً على أن يكون المقصود ببعض الناس أبو حنيفة: من أين أخذه أنه أبو حنيفة! فلم لا يجوز أن يكون مراده هو سفيان الثوري من أهل الكوفة، والأوزاعي من أهل الشام، فإنهما قالا مثل ما قال أبو حنيفة. راجع: عمدة القاري، 100/9.

¹⁰¹ - ويقول الكرواني بأن المقصود هم الحنفية. انظر: الكواكب الدراري، 154/11.

¹⁰² - يقول مولا كوراني بأن المقصود هو أبو حنيفة. انظر: الكوثر الجاري، 250/5.

هـ) قيل بأنه ليس كل قول للبخاري يأتي بمعنى النقد، وإنما قد يأتي توضيحاً للأمر. ولذلك فإنه استخدم أحياناً عبارة "بعض الناس" ليس للنقد، وإنما بقصد نقل رأي الحنفية المخالف.¹⁰³ وبرأينا أن إيراد رأي الحنفية المخالف يحمل معنى النقد.

والنتيجة؛ بسبب استخدام البخاري عبارات مشابهة من أجل الحنفية في كتبه الأخرى، فإن مسألة ما إن كان يقصد بذكر تلك العبارات غاية أخرى عدا نقد أبي حنيفة والحنفية تحتاج إلى دراسة وتدقيق.

4- إن عدم ذكر البخاري لأبي حنيفة بالاسم عند قوله : "وقال بعض الناس" ليس من أجل التصرف وكأنه لا يعرفه، أو للتقليل من شأنه والانتقاص من مكانته. وإنما اختار هذا الأسلوب تأدباً وحفظاً لكتابه من التلطيخ بملطخة الغيبة أو الإساءة لأحد، فتنبي عبارة عامة. (الحسيني، 1982، ص، 192-193) وكذلك يمكن القول بأنه ربما لجأ لهذا الأسلوب للتخفيف من حدة ردات الفعل والاعتراضات، والتصرف بحكمة وحذر. ولكن ينبغي أن نذكر بأن هذا الأسلوب قد هُجر في الكتب الأخرى التي فيها عن أبي حنيفة والحنفية.

5- إن المنطقة الجغرافية التي عاش فيها البخاري ذات غالبية حنفية، حيث كان يعيش فيها أتباع المذهب الحنفي بكثافة عالية. وعلى الرغم من هذه الحقيقة فإنه وجه النقد للمذهب الحنفي ولو بشكل مبطن، وأظهر جرأة وشجاعة على مواجهة أتباع هذا المذهب، وهذا يدل من جهة على إخلاصه وصدقه، ومن جهة أخرى على مدى جسارته وشجاعته في تحدي المخاطر ومواجهتها في سبيل العلم. ولذلك فإنه يفرض علينا تقديره واحترامه.

6- قدمت تفسيرات وشروحات كثيرة بشأن الاختلافات الرئيسية بين أبي حنيفة والحنفية من جهة والبخاري من جهة أخرى، وحول أسبَابها، وكيفية تفسيرنا وفهمنا لها. وتُعد النتيجة التي توصل إليها مرت تركمان "Merttürkmen" الذي أجرى دراسة حول البخاري مهمة جداً. فهو يقول: "إن البخاري محق في بعض اعتراضاته على أبي حنيفة، وأما بعض الاعتراضات الأخرى ففيها مبالغة ناشئة عن عدم معرفة بعض أحاديث أبي حنيفة. لقد تسببت جملة من العوامل في وقوع أبي حنيفة ببعض الأخطاء، وهي: توصل أبي حنيفة إلى بعض النتائج التي تبدو غريبة وذلك لتدقيقه الشديد في المسائل نتيجة حدة ذكائه، عدم أخذه بالأحاديث دون تمحيصها وإخضاعها للنقد والدراسة وعدم اعتماده لخبر الأحاد في كل موضع، إصداره للأحكام المعروفة باسم الحيل وذلك في معرض بحثه عن الحلول لمشكلات الناس، قصور العقل أحياناً لوضعه العقل في خدمة النقل، ترك النية والقصد الأساسي في بعض المسائل وإيلاء الأهمية للجانب الصوري والشكلي، بقائه تحت تأثير شيوخه بالرغم من كونه مجتهد كبير وكثرة إصدار الفتوى، استحداثه الفتاوى الافتراضية، وفي النهاية طبيعته البشرية. وبطبيعة الحال فإنه من المحال حسب العقيدة الإسلامية خلو أحد من البشر من الأخطاء. فالاعتقاد بعدم ارتكاب إنسان ما للأخطاء هو ادعاء بعصمته وتأليه له.

وأما البخاري فلكونه متمسكاً شديداً بالأحاديث فإنه لا يقبل بمخالفتها لأي سبب كان، ويأخذ بالخبر الأحاد في كافة المسائل والموضوعات. قليل الفتوى والكلام، ولا يقبل النسخ في الأحاديث إلا في مواضع نادرة، ويرى العمل بكل حديث حسب موقعه والسياق الذي ورد فيه. يجعل النية هي الأساس في كل الأعمال والتصرفات. لا يولي أهمية للجانب الشكلي والصوري. لا يقر بأمور مثل عموم البلوى والمصلحة فيرى وجوب تنفيذ الأوامر. ولهذا السبب فإن البخاري فقيه مثالي.

إن البخاري ذو طبيعة نظرية منشغلة بالأحاديث بعيداً عن المجتمع، وأما أبو حنيفة فلكونه كان تاجراً فإنه يتمتع بطبيعة عملية نوعاً ما ولذلك فهو أحياناً يتناول بعض النصوص ويستخلص منها الأحكام آخذاً بمعاملات الناس ومصالحهم بعين الاعتبار، وقد تسبب ذلك باعتراض البخاري على أبي حنيفة وظهور الخلافات بينهما". (مرت تركمان، 1976، ص، 103)

¹⁰³ - وعلى سبيل المثال: يقيم العيني نقل البخاري في موضع (الأحكام، باب الشهادة على الخط المختوم... 15) بهذا النحو. راجع: عمدة القاري، 236/24. مع أن البخاري يرد على ذلك في المتابعة.

7- إن مخالفة البخاري للعلماء السابقين في بعض المسائل أمر طبيعي باعتباره يتبنى اتجاه الاجتهاد الفردي. وعدا عن ذلك فإن الرقم 25 ليس بالعدد الكبير بالنظر إلى سعة ساحة الاجتهاد.¹⁰⁴ هذا وإن الخلاف قائم بصورة مشابحة في أيامنا هذه أيضاً؛ فمن السهل أن يتوصل الإنسان الذي ينظر إلى الأدلة التي استخدمها أهل الحديث من زوايتهم إلى رأي مماثل للبخاري. ثم إن قلة عدد انتقادات البخاري على أبي حنيفة حسب رأي شيخه بن أبي شبة ناتج عن إقرار البخاري بصحة أدلة أبي حنيفة، وبموافقة العلماء الآخرين له. وهذا يشير في الوقت ذاته إلى موافقته أيضاً لأبي حنيفة. وأما ما لم يوافقه فيها فقد بينها في كتابه.¹⁰⁵

إذاً لا ينبغي النظر إلى المسائل التي يخالف فيها البخاري المذهب الحنفي في كتابه الصحيح المؤلف من 3283/ باباً، والتي تبلغ خمسين وعشرين مسألة على أنها رقم كبير، وذلك ما يوقفه فيها يبلغ أضعاف هذا الرقم. هذا وإن المسائل التي خالف فيها تلامذة الإمام البخاري أبو يوسف، ومحمد، وزفر الإمام الكبير أبو حنيفة تبدو غير قليلة ولا يستهان بها إلى جانب مئات المسائل التي وافقوه فيها. وعدا عن ذلك فإن توضيح البخاري كمجتهد يضمن اجتهاده في كتابه لأرائه وأفكاره في مواجهة الآراء المخالفة له أمر جد طبيعي.

8- عند النظر في تبرير البخاري للانتقادات التي يوجهها والحجج التي يسوقها في هذا الإطار نجد أنه يولي أهمية كبيرة للبعد الوجداني والضمير والنية إلى جانب تقديم النص. ولذلك فإنه يذهب إلى أن يكون الحكم الصادر متلائماً مع القلب. وأما الحنفية فقد قدموا الرؤية القانونية لكونهم أصحاب نظام قانوني/حقوقي. ويعتبرون بأنه لا مشكلة ولا ضرر في الأعمال والتصرفات السليمة من الناحية القانونية حتى وإن لم كان من قام بها غير راض ومطمئن من الناحية القلبية. ويحيلون البعد المعنوي للأمر إلى الآخرة.¹⁰⁶

¹⁰⁴ - ولن يزيد الرقم كثيراً أيضاً إذا ما أضيفت إلى هذه القائمة المسائل التي اكتفى فيها بإيراد رأيه فقط دون ذكر آراء الحنفية المختلفة.

¹⁰⁵ - يمكن في هذا الموضع تقديم الرأيتين الآتيتين:

1- كان البخاري سيعترض على أبي حنيفة وينتقده في مسائل أكثر، ولكن ربما لم يفكر بذكرها جميعاً في الصحيح (مثل عدم ذكره المسائل الواردة في كتابي رفع اليدين، والقراءة في كتاب الصحيح كمسائل متعلقة بأبي حنيفة). وربما يكون "سبب ذكر ما ورد ذكره" نابع من إدخال بعض الأشياء المكتوبة كملاحظات وهوامش أثناء قراءات الرواية الأخيرة للكتاب إلى متن الكتاب. وربما يكون إيراد البخاري لأمثلة قليلة يعود إلى اعتقاده بالاكتمال بما للدلالة على مدى خطأ نمط الفكر الحنفي، وأن ما أورده من قبيل عدة نماذج فحسب، وليس كل المسائل. أي إن هدف البخاري ربما ليس القول بأن أبا حنيفة أخطأ في عشرين أو خمسة وعشرين مسألة، وإنما إعطاء رسالة بأنه قد يرتكب عشرات الأخطاء الأخرى مثل هذه بسبب المنهج الخاطي الذي يتبعه. ولكن في هذه الحالة يمكن إثارة سؤال - محق - وهو لم هذه الأمثلة. وأمام هذا التساؤل تحتاج تلك التي خارج الحيل إلى توضيح وتفسير. وإلى جانب كل ما تقدم يمكن أن يكون الاحتمال الآتي وارداً أيضاً: فأنثناء قراءة صحيح البخاري يمكن الوقوف على اعتراضات البخاري على الحنفية بشكل متكرر، ولعله على سبيل المصادفة روي أنه من الأنسب إدخال هذه الأمثلة فقط إلى المتن.

2- إن عدم توجيه البخاري الانتقادات لأبي حنيفة أو الحنفية في المسائل الأخرى الواردة في الصحيح لا يعني بالضرورة أن البخاري يتفق معهم بالرأي بشأنها، أو أنه يقر بصحة الأدلة التي يقدمونها. فمن الطبيعي جداً أن تكون هناك مسائل لم يذكر مخالفته لأبي حنيفة/الحنفية بشأنها بالرغم من عدم اتفاقه معهم. ومن ناحية أخرى هل يمكن القول بأن البخاري قد اختار المسائل التي ذكر مخالفته بشأنها بعبارات مثل "قال بعض الناس"، اختارها بشكل مدروس وخاص؟ لا يمكن تأكيد ذلك بشكل قطعي. لأنه من المحتمل أن يكون البخاري قد ذكر هذه المسائل لتلازمته في مجالس التدريس على سبيل الأمثلة وفق ما يقضيه سياق الشرح والتوضيح. وإن ورود الانتقادات في مواضيع مثل الحيل، والهبة، والإكراه، والطلاق، والأيمان جديرة بالتوقف والنظر من هذه الناحية. وذلك لأن هذه المسائل تأتي على رأس المواضيع المثيرة للجدل والمعرضة للنقد في اجتهادات أبي حنيفة والحنفية.

ولا بد في النهاية من الإشارة إلى الأمر الآتي: إن معرفة ترتيب الكتب التي ألفها البخاري، يمكن أن تساعد على فهم الخط الذي سلكته نظرت له للحنفية خلال المسيرة التاريخية.¹⁰⁶ - ينبغي الانتباه إلى هذه الرؤية والتوقف عليها: "إن عموم المسائل الخلافية بين البخاري من جهة، وبين أبي حنيفة والحنفية من جهة أخرى هي المسائل المتعلقة بالتصرفات والتطبيقات الحياتية اليومية. وهذا يعطي انطباعاً كما لو أن البخاري قد أقدم على اعتراضاته من زاوية منزلة ومنفصلة عن الحياة الاجتماعية. فالإمام البخاري يحاول تحديد إطار العمل أو التصرف بالقواعد النظرية واللغوية، بينما يحاول الحنفية فهم النص ضمن عملية/نشاط اجتماعي بين مجموعة فاعلين. وبعبارة أخرى؛ إن تركيز أبي حنيفة على الميادين العملية للحياة دفع البخاري في مقارنته النظرية والقواعدية إلى الاعتراض وافتراض التناقضات. يصب البخاري بمهوية أهل الحديث التي يعرف بها اهتمامه وتركيزه على جانب صحة الأحاديث، بينما يركز أبو حنيفة بمهوية أهل الرأي التي يحملها على الظاهرة/الواقعة الاجتماعية إلى جانب التفكير العقلاني. وحسب رأي الحنفية يجب البحث عن مفهوم ومعنى النص في العلاقة بين العمليات الاجتماعية والتاريخية الموضوعية التي أصبحت جزءاً من النشاط العملي للإنسان. فلا يمكن تصور المعنى في السياق اللغوي فقط بمعزل عن المضامين الاجتماعية والتاريخية وخارجها" غورلر، قادر، (2015)، ص، 101-102.

9- قد يخطر في الأذهان التساؤل الآتي: لم لم يصنف الحنفية كتاباً خاصة بهم في الحديث بمواجهة صحيح البخاري بالرغم من علمهم بموقفه الذي أقل ما يوصف بالبرود تجاههم؟. يمكن إيراد سببين رئيسيين هنا: أ) لم يكن لدى علماء الحنفية ميول في تأليف كتب الحديث. وينطبق الأمر ذاته على تصنيف كتب مصطلح الحديث. ب) بالرغم من علمهم بالموقف الذي اتخذته البخاري تجاههم في كتابه الصحيح، إلا أنهم تعلموا التعايش معه بسبب إقرار كتاب الصحيح ككتاب يحتل المرتبة الأولى في الحديث بين العلماء. فقد كانوا ينظرون إليه كـ "كتاب مقدس"، وحتى في بعض العصور كانوا يجرون "ختم البخاري الشريف"، ولكن المواقف كانت تتغير عندما يتعلق الأمر بالعمل.¹⁰⁷ لأنهم يرون بأن لمذهب أدلة مختلفة وأصح.¹⁰⁸

المراجع

- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد، أدب الشافعي ومناقبه، (2003)، تحقيق. عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد، كتاب الجرح والتعديل، (1952)، دار الكتب العلمية، بيروت، (أوفست من طبعة حيدر أباد)، 9-1.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر العباسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، (1989)، تحقيق. كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 7-1.
- ابن أبي يعلى، أبو الحسين بن الفراء، طبقات الحنابلة، (1952)، تحقيق، محمد حميد الفقي، دار المعرفة، (أوفست من طبعة القاهرة)، بيروت، بدون تاريخ، 2-1.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، (1992)، تحقيق. محمد عبد القادر عطا، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1-19.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كتاب الموضوعات، (1968)، تحقيق. عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة، 3-1.
- ابن حبان البستي، أبو حاتم، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، (1992)، تحقيق. محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، 3-1.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، (1326)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيد أباد، 12-1.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق. عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت- بدون تاريخ، 13-1.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، (2007)، تحقيق. عبد الكريم موسى الخيمي، دار الهدى والرشاد، دمشق.
- ابن سعد، أبو عبد الله البصري، كتاب الطبقات الكبرى، (1990)، تحقيق. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 10-1.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت- بدون تاريخ.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، (1994)، تحقيق. أبو الأشبال الزهري، دار ابن الجوزي، الدمام، 2-1.
- ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، (1997)، تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1-9.
- ابن عماد الحنبلي، عبد الحلي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (1986)، تحقيق. محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، 1-11.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، المعارف، (1992)، تحقيق. ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

¹⁰⁷ - على الرغم من قراءتهم له باحترام وتقدير كبيرين، إلا أنهم لم يعلموا على سبيل المثال بالأحاديث التي تدور حول رفع اليدين عند الانحاء للركوع.

¹⁰⁸ - إن مسألة كيفية اكتساب أبي حنيفة صفة "الإمام الأعظم" بالرغم من كل النظرات السلبية تجاهه تحتاج إلى دراسة خاصة ومستقلة.

- نبيه الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، (1999)، تحقيق. محمد محي الدين الأصغر، المكتب الإسلامي، بيروت.
- أبو بكر بن الخلال، السنة، (1989)، تحقيق. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، 1-7.
- أبو زرعة الدمشقي، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، تحقيق. شكر الله بن نعمة الله القوجاني، مجمع اللغة العربية، دمشق- بدون تاريخ.
- أبو زرعة الرازي، كتاب الضعفاء، (1982)، تحقيق. سعدي بن مهدي الهاشمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة-، 1-3.
- أبو نعيم الأصبهاني، مسند الإمام أبي حنيفة، (1994)، تحقيق. نظر محمد الفارابي، الرياض.
- أحمد بن حنبل، السنة، (1986)، تحقيق. محمد سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، 1-2.
- أحمد بن حنبل، العلل في معرفة الرجال، (2000)، تحقيق. وصي الله بن محمد عباس، دار الهاني، الرياض، 1-3.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (1997)، تحقيق. شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- أرن، محمد، "بعض المسائل التي اعترض البخاري بشأنها على أهل الرأي في صحيحه"، (2003)، أبحاث دينية، كانون الثاني- نيسان، 15/5، ص، 139-163.
- آكيوز، علي، "موقف الإمام البخاري من المؤثرات الغربية وانعكاس ذلك على كتبه"، (2003)، مجلة أبحاث التربية الدينية، اسطنبول، 11/161-176.
- أونال، إسماعيل حقي، مفهوم الحديث لدى أبي حنيفة ومنهج الحديث في المذهب الحنفي، (2010)، رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة.
- آيدنلي، عبد الله، "ابن راهويه"، وقف الديانة- الموسوعة الإسلامية التركية (DİA)، 20/241.
- آيدنلي، عبد الله، معجم مصطلحات الحديث، (2006)، هادي سوي، اسطنبول.
- بارداك أوغلو، علي، "الجانب القانوني/الحقوقي لدى البخاري"، (1996)، المؤتمر الدولي حول البخاري (811-869) العالم الإسلامي - التركي الكبير 18-20 حزيران كتاب 1987، قيصري، ص، 205-210.
- باكر، مصطفى، "بعض الملاحظات على كتاب الحيل في صحيح البخاري"، (1991)، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أتاتورك، أرضروم، 10/59-79.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الصغير، (1977)، (الأصل هو التاريخ الأوسط، ولكن طبع بهذا الاسم)، تحقيق. محمد إبراهيم زايد، دار الوعي، مكتبة دار التراث، حلب/القاهرة، 1-2.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، (2001)، تحقيق. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار تكوين النجاة، بيروت، 1-9.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، جزء القراءة خلف الإمام، (1980)، تحقيق. فضل الرحمن الثوري، المكتبة السلفية، لاهور.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، خلق أفعال العباد، (1978)، تحقيق. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف، الرياض.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (1961)، 1-2، نور محمد Nûr Muhammed Esahhu'l-Matâbi' Kârhâne
Ticâret Kutub, Karaçi
- البخاري، محمد بن إسماعيل، كتاب التاريخ الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت- بدون تاريخ، 1-9.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، كتاب رفع اليدين في الصلاة، (1996)، تحقيق. بدیع الدين الراشدي، دار ابن حزم، بيروت.
- بيلن، محمد، "الجانب الفقهي للبخاري"، (2004)، مجلة كلية الإلهيات في جامعة دجلة، ديار بكر، 2-35/6-52.

- تميز، رابعة زاهدة، "محمد بن إسماعيل البخاري كأحد أهل الحديث في مرحلة المحنة، وكتابه خلق أفعال العباد"، (2015)، مجلة كلية الإلهيات في جامعة فرات، ايلازي، 20-115/21-142.
- التهانوي، ظفر أحمد، قواعد في علوم الحديث، (1984)، تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة، لا يوجد دار نشر، الرياض.
- توك، فاتح، "اتهامان بحق أبي حنيفة: الإرجاء وخلق القرآن"، (2012)، مجلة أبحاث الحقوق/القوانين الإسلامية، قونيا، 19-245-267.
- جاكان، إسماعيل لطفي، "علاقات الإمام البخاري مع أمير بخارى"، (1996)، المؤتمر الدولي حول البخاري (811-869) العالم الإسلامي - التركي الكبير 18-20 حزيران كتاب 1987، قبصري، ص، 39-45.
- جاكن، كامل، "جدال البخاري مع المرجفة بشأن الإيمان"، (1992)، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أنقرة، أنقرة، 32-183-198.
- الحارثي، محمد قاسم عبده، مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين، (1993)، مطابع الصفا، مكة.
- الحازمي، محمد بن موسى، شروط الأئمة الخمسة، (2005)، تحقيق. محمد زاهد الكوثري، المطبعة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- الحسيني، عبد المجيد هاشم، الإمام البخاري محدثاً وفتياً، (1982)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، (1972)، شرف أصحاب الحديث، رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، (2002)، تحقيق. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1-16.
- خليفة، كيلاني محمد، منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق، (2010)، دار السلام، القاهرة.
- الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، (2004)، تحقيق. شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1-5.
- الذهبي، محمد بن أحمد، المغني في الضعفاء، (1987)، تحقيق. نور الدين عتر، إدارة إحياء التراث، قطر، 1-2.
- الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، (2003)، تحقيق. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1-15.
- الذهبي، محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، (1998)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1-4.
- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (1985)، تحقيق. شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1-25.
- الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (1963)، تحقيق. علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1-4.
- زورلو، جم، العالم والمخالف، (2011)، دار إز، اسطنبول.
- الزيلي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، (1997)، تحقيق. محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، 1-4.
- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، (1993)، تحقيق. محمود محمد الطناحي، وآخرون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزيرة، 1-10.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، (2003)، تحقيق. علي حسين علي، مكتبة السنة، القاهرة، 1-4.
- السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، (1993)، دار المعرفة، بيروت، 1-30.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (1990)، دار المعرفة، بيروت، 1-8.
- شاهيار، عطاء الله، اختلافات أهل الحديث وأهل الرأي، (2001)، منشورات آكدم، اسطنبول.
- الشعراني، عبد الوهاب، كتاب الميزان، (1321)، مكتبة التقدم العلمية، مصر، 1-2.
- الشيباني، محمد بن الحسن، الحجة على أهل المدينة، (1983)، تحقيق. مهدي حسن الكيلاني، عالم الكتب، بيروت، 1-4.
- الصيمري، حسين بن علي بن محمد، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، (1985)، عالم الكتب، بيروت.

طوك ساري Toksari ، علي، خصائص أبواب صحيح البخاري وقيمتها، (1996)، المؤتمر الدولي حول البخاري (811-869) العالم الإسلامي - التركي الكبير 18-20 حزيران كتاب 1987، قصيري، ص، 109-131
عاشق كوتلو، أمين، "المقاربات المتعلقة بالإيمان في عصر البخاري (القرن 9/3) ومقاربة البخاري المتعلقة بالإيمان في إطار مبحث الإيمان في صحيحه"، (2000)، مجلة كلية الإلهيات في جامعة مرمره، اسطنبول، 19/59-83.

عبد المح

العظيم أبادي، أبو الطيب شمس الحق، رفع الالتباس عن بعض الناس، (1975)، تحقيق. محمد عزيز البهاري، دار الصحوة للنشر، القاهرة.
العقيلي، محمد بن عمرو، كتاب الضعفاء الكبير، (1984)، تحقيق. عبد المعطي أمين قلعه جي، دار المكتبة العلمية، بيروت، 1-4.
عياض، القاضي، أبو الفضل، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (1983)، تحقيق. محمد بن تاويع الطنجي، وآخرون، مطبعة الفضالة، الرباط، 1-8.

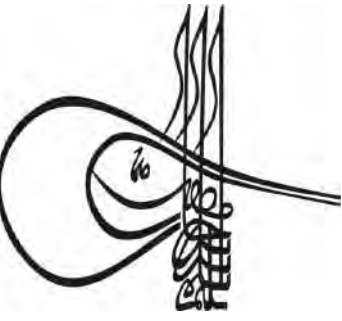
العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (2010)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1-25.
الغاوجي، وهي سليمان، أبو حنيفة النعمان إمام أئمة الفقهاء، (1993)، دار القلم، دمشق.
الغزي، تقي الدين بن عبد القادر، الطبقات السنية في تراجم الحنفي، (1970)، تحقيق. عبد الفتاح محمد الحلو، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1-4.

غورلر، قادر، جدلية بعض الناس لدى البخاري، (2015)، لا يوجد دار نشر، جوروم.
القرشي، عبد القادر، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خان، كاراتشي - بدون تاريخ، 1-2.
الكرماني محمد بن يوسف، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، (1981)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1-25.
الكشميري، محمد أنور، فيض الباري على صحيح البخاري، (2005)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1-6.
كوتلو، سونغز، المرجحة وتأثيراتها على مسيرة إسلام الأتراك، (2000)، الأوقاف الدينية التركية، أنقرة.
الكوثري، محمد زاهد، النكتة الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبه على أبي حنيفة، (1365)، مطبعة الأنوار، القاهرة.
الكوثري، محمد زاهد، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من أكاذيب، (1990)، لا يوجد دار نشر، بلا مكان.
الكوثري، محمد زاهد، فقه أهل العراق وحديثهم، (2002)، تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
الكوراني، ملا أحمد بن إسماعيل، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، (2008)، تحقيق. أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1-11.

كوسا، صافت، "اتهامات موجهة إلى أبي حنيفة في مسألة الخيلة الشرعية"، (2012)، مجلة أبحاث الحقوق/القوانين الإسلامية، فونيا، 19/149-162.

اللكنوي، محمد عبد الحي، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، (1987)، تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبعة الإسلامية، حلب.
اللكنوي، محمد عبد الحي، الفوائد البهية في ترجمة الحنفية، (1324)، تحقيق. محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، (1430)، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، 1-25.
مرت تركمان، محمد حلمي، اعتراضات البخاري على أبي حنيفة وما بينهما من خلافات، (1976)، رسالة دكتوراه غير منشورة، أرضروم.
المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، (1995)، تحقيق. طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1-4.

- المروزي، أحمد بن محمد، كتاب الوري، (1997)، تحقيق. سمير بن أمين الزهيري، دار الصميعي، الرياض.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكامل في أسماء الرجال، (1980)، تحقيق. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1-35.
- مسلم بن الحجاج، الكنى والأسماء، (1984)، تحقيق. عبد الرحمن محمد أحمد الكشكري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة، 1-2.
- الموصللي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، (1937)، تحقيق. محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1-5.
- الميداني، عبد الغني الغنيمي، كشف الالتباس عما أورده الإمام البخاري على بعض الناس، (1993)، تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
- ميراس، كامل؛ نعيم، أحمد، ترجمة وشرح التجريد الصريح لمختصر صحيح البخاري، (1982)، رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، 1-12.
- الرشخي، محمد بن جعفر، تاريخ بخارى، (1993)، تحقيق. أمين عبد المجيد بدوي، وآخرون، دار المعارف، القاهرة.
- النسائي، أحمد بن شعيب، الضعفاء والمتروكون، (1396)، تحقيق. محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب.
- النعماني، محمد عبد الرشيد، مكانة الإمام الأعظم أبي حنيفة في علم الحديث، (2015)، ترجمة. أنبيا يلدرم، منشورات أوتو، أنقرة.
- نعيم بن حماد المروزي، كتاب الفتن، (1991)، تحقيق. سمير بن أمين الزهيري، مكتبة التوحيد، القاهرة، 1-2.
- ياتكن، نهاد، "العلاقة بين أبي بكر بن أبي شيبة والبخاري"، (2003)، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أتاتورك، أرضروم، 119/19-139.
- يحيى بن معين، معرفة الرجال، (1985)، تحقيق. محمد معطي الحافظ، وآخرون، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1-2.
- يد، عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، (1979)، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- يوكسل، أمر الله، "مفهوم الإيمان لدى البخاري"، (1996)، المؤتمر الدولي حول البخاري (811-869) العالم الإسلامي - التركي الكبير 18-20 حزيران كتاب 1987، قيصري، ص، 239-245.



Article Info/Makale Bilgisi

✍ **Referees/Hakemler:** Doç. Dr. Murat DEMİRKOL –
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ata AZ

This article was checked by iThenticate.

NATURAL LAW THEORY AND ISLAMIC LAW IN TERMS OF PHILOSOPHY OF LAW

*Şahban YILDIRIMER**

ABSTRACT

Although there may be some differences throughout the history, the Natural Law Theory has remained its certain most important principles up until our ages. The importance and relevance of this theory for the philosophy of law are mainly due to Hugo Grotius, a Dutch legist who was the champion of the Laws of the States and advocated the Natural Law Theory. As both natural law theory and Islamic law have a metaphysical base, it seems that they have a common literature. The relation of natural law theory and morality and the relation of Islamic law and morality are one of the important areas that should be compared. Even if it is in different eras and different tones, it is seen that moral values have an important role in general in doctrines relying on natural law idea. Moreover, hence moral values of natural law theory are in the central position, it was seen for a long time as morality and natural law theory are equal. We think that, in the theoretical and practical sense, what kinds of resemblances and distinctions do these conceptual similarities between the two should be inquired. In this study, the purpose is not to justify the basic principles of Islamic law by natural law theory but to make an objective comparison. Methodologically, in this study, the comparison is made concerning principles of natural law theory, not the principles of Islamic law.

STRUCTURED ABSTRACT

The Natural Law Theory, which is compared here with Islamic Law, is not a theory which appeared in some historical periods and then disappeared into the depths of history. On the contrary, the belief about this theory has come up until our contemporary era with different attitudes. As a consequence, it must be acknowledged that it has a dynamical side. When came to the 20th century, there was an increasing interest in ethics, and as a result of this, impersonal values and ethics

* Assoc. Prof. Dr. Social Sciences University of Ankara School of Religious Studies, El-mek: sahban42@hotmail.com

systems were given much importance that these two important factors were the reasons why the Natural Law Theory remained its significance.

The idea of natural law and the doctrine of natural law are slightly different. According to defenders of natural law theory, while the doctrine of nature law is changing, as the idea of natural law is “essential” and “essence, it does not change. Because of this reason, any criticism of the doctrine of natural law does not mean refusal of the idea of natural law.

In natural law theory, the ultimate purpose of the law is to realize the justice. However, the concept of justice does not have an explicit meaning in this theory. Even if it seems like coinciding with Islam’s discourse of justice, ideally, normatively and the most important, positively, there are significant differences. The reason is that, in the natural law theory, justice stays as a metaphysical value and it never positively has an application area. Yet, in Islam, there are concrete dogmas to determine the frame of the concept of justice as religion and law. Besides, these norms transferred into life as a positive law by the Prophet.

The source of the closeness between Islamic law and natural is that in both law systems the idea of justice has a transcendental dimension. In Islamic law, divine will exists as normative arrangements and changes to the positivity within the life codes of the prophet. However, in natural law theory, the idea of justice always protects its transcendence and it is never claimed that it applied as positive law. This situation causes the idea of justice to be in an undefined and ambiguous frame.

The idea of natural law and the doctrine of natural law are slightly different. According to defenders of natural law theory, while the doctrine of nature law is changing, as the idea of natural law is “essential” and “essence, it does not change. Because of this reason, any criticism of the doctrine of natural law does not mean refusal of the idea of natural law. This distinction reminds us that, different doctrines of law which shaped depending on Islamic law thought should not be identified with Islam or Islamic law. As it is known, during history, different legitimate schools of law emerged from Islamic thought. Views of these law schools had an opportunity to be applied as positive law by the authority of the state. However, even if the views and judicial opinions of these schools of law are applied as positive law, it is not possible to accept these as Islamic law itself. As it is stated that the idea of natural law and the doctrines of natural law depending on this idea should be distinguished, Islamic law and the doctrines of Islamic law originating from this thought should be distinguished.

There are moral and legal principles governing human life of the religion of Islam which is divine origin. In the historical process, different doctrines have been occurred depending on these principles. These doctrines should not understand completely as the Islamic law itself. Even, one of these doctrines applied by the authority of the state as positive law, the resulting applications are can not be defined as either religion nor as being law completely Islam itself. The fact that these are comments should not be ignored.

Islam as a religion both source of law and morality. The being of nested the areas of law and morality, the relationship between law and morality be transformed to a topic of hot debate. One of behavior prohibited by law, to be morally evil and sin in the context of religious difference brought together in the differentiation of the results. The supporters of the nature law, particularly including justice, although they advocate many common values, it is thought-provoking that they remain completely disinterested to the Islamic law.

As a result, Islamic law and natural law will not lose anything of value even though it is not applied as positive law.

Keywords: Natural law, Islamic law, Philosophy of law, Morality, Value.

HUKUK FELSEFESİ AÇISINDAN TABİİ HUKUK TEORİSİ VE İSLAM HUKUKU

ÖZET

Tabii hukuk teorisi bazı farklılıklarla ilk çağdan günümüze kadar uzanan bir çizgide varlığını koruyabilmiş bir teoridir. Hukuk felsefesi açısından bu teorinin tekrar gündeme gelmesi ve tartışmalara konu olmasında devletler hukukunun kurucusu olarak bilinen Hollandalı hukukçu Hugo Grotius'un aynı zamanda tabii hukuk teorisinin önemli savunucularından biri olmasının etkisi olduğu görülür. Tabii hukuk teorisi ve İslâm hukuku, metafizik kaynaklı olmaları nedeniyle hukuk felsefesi açısından birçok konuda ortak bir literatüre sahiptir. Tabii hukuk teorisinin ahlak ile olan ilişkisiyle İslam hukukunun ahlak ile olan ilişkisi, karşılaştırılması gereken önemli alanlardan biridir. Farklı dönemlerde farklı tonlarda da olsa genel olarak tabii hukuk düşüncesine dayalı doktrinlerde ahlaki değerlerin önemli bir yeri olduğu görülür. Hatta tabii hukuk teorisine hâkim olan ahlaki değerlerin merkezi bir konumda olmasından dolayı çoğu zaman bu teori ile ahlak eşit görülmüştür. Bu durumun teorisi ve pratikte ne tür benzerliklere ve ayrılıklara neden olduğunun incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu çalışmanın amacı, İslâm hukukunun temel ilkelerini tabii hukuk teorisine doğrulatmak olmayıp, aralarında objektif bir karşılaştırma yapmaktır. Bu karşılaştırmayı yaparken yöntem olarak İslâm hukukuna ait ilkelerden değil, tabii hukuk teorisine ait ilkelerden hareket edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tabii hukuk, İslam hukuku, Hukuk felsefesi, Ahlak, Değer.

Introduction

The Natural Law Theory, which is compared here with Islamic Law, is not a theory which appeared in some historical periods and then disappeared into the depths of history. On the contrary, the belief about this theory has come up until our contemporary era with different attitudes. As a consequence, it must be acknowledged that it has a dynamical side. When came to the 20th century, there was an increasing interest in ethics, and as a result of this, impersonal values and ethics systems

were given much importance that these two important factors were the reasons why the Natural Law Theory remained its significance.

The idea of natural law and the doctrine of natural law are slightly different. According to defenders of natural law theory, while the doctrine of nature law is changing, as the idea of natural law is “essential” and “essence, it does not change. Because of this reason, any criticism of the doctrine of natural law does not mean refusal of the idea of natural law.

I. The Historical Development of Natural Law

Although there may be some differences throughout the history, the Natural Law Theory has remained its certain most important principles up until our ages. The importance and relevance of this theory for the philosophy of law are mainly due to Hugo Grotius, a Dutch legist who was the champion of the Laws of the States and advocated the Natural Law Theory. Our aim of why in this paper here we are dealing with the historical background of the Natural Law Theory is to see the similarities and differences with Islamic Law and to evaluate these by their historical era.

A. Natural Law in Ancient Times

From the antiquity to our present day, although in varying appearances, the idea of there is a natural law beyond and above positive law has been dominant. The Natural Law in antiquity is perceived in a pantheistic worldview and depends upon the difference of status between nature and human being. Ancient Greeks thought that there is a universal impersonal regularity in the cosmos and named it as the law of nature. The Cosmos (Universe) is the Divine Order. The human being is responsible for adapting both his individual and social life by that order. Consequently, natural law in antiquity is derived from this eternal and objective order with which the human mind is always related. (Çağıl 1956: 240-241).

In Greek-Latin civilizations, natural law has an important place in the philosophy of law. According to the supporters of the natural law, the law is not an arbitrary invention of humankind even though it may differ in time and spaces. If law had been distinctive feature of the legists, arbitrariness would have been equal to the natural law. History shows us that justice is not something that can be reduced to arbitrary law, but it may inspire canon, so canons ought to be in agreement with the idea of justice in such a way that it evokes the feeling of justice in humans. This feeling demonstrates the existence of law above canons. The law which is superior to all the other arbitrary laws is the natural law. The *reason why it is called as the natural law* is that its existence is not due to the arbitrary wills of people, but it is inherent in the nature of everything. (Yörük 1952: 53).

In Rome, in the field of philosophy of law, the main figure, who was the representative of Stoicism, is Cicero. His book called as *Laws* deals with the issues of justice and principles of natural law. According to him, the real, genuine canon is the divine intellect's comments about differentiating good from evil. Because of this, intellect is the most valuable and holy thing in the universe. Since intellect is common in God and human beings, individuals try to reach the realm of gods using it. The sophisticated version of this intellect is called as *hikmah* –wisdom. For Cicero, it is also right-minded or common sense. This common sense is the highest law. This law is of Allah, who allows humans to do some things and forbid them not to do some other things. (Arsal 1948: 415-418).

When we come to the justice, it is a fact according to Cicero. It had existed before any letter had been discovered. Nature gives us the notion of justice for our potential ability to live well with other people in society. Justice is inherent in nature (intellect). Regarding justice merely as composed of rules of positive laws is a serious mistake. If that were the case, the canons of savages and dictators would also be justice. These canons, even if the mass people approved them, they would not be

named and regarded as *fair canons*. These principles put forward by Cicero are important for every age. According to Arsal, even today mankind still needs the guidance of these principles in the fields of law and ethics. (Arsal 1948: 415-418).

B. Natural Law in the Medieval Age

The Medieval period understood the natural law within the principles of Christianity. According to Christianity and other near-east religions, God is not an objective intellect and is not inherent in the universe, but transcendent and has a universal intellect and will. In this understanding, the God is the creator of nature and universal order. Similarly, natural law is also the canon of the God's will. (Çağıl 1956: 241).

The great philosopher and theologian of the Middle Ages, Thomas Aquinas, interpreted the Natural Law Theory by the Christianity. For him, the essence of natural law is the order which is recognized by human consciousness. This order is the sign of Divine intellect on the human being. So, the mission of the intellect is to acknowledge this order. As a result, intellect is not the creator of law, but as a means of realizing and understanding it. (Yörük 1952: 55). Aquinas' theory of natural law influenced many thinkers after him; in fact, the paradigms of theoreticians who were dealing with Religious Natural Law were shaped by his thoughts.

C. Natural Law in the New Age

In this period, it could be seen that philosophy, science, art, politics and law freed themselves from the authority of religion. As a result of this, science and religion, law and ethics got apart from each other, and natural law was tried to be explained not in terms of Divine essence, but about concerning to the humanistic and rational bases. (Çağıl 1956: 242).

According to Grotius, who is regarded as the pioneer of modern philosophy of law, natural law is social nature of human being which is decided by common sense. For him: even if God did not exist and did not deal with worldly things, natural law would still exist. As the God never changes mathematical realities and they exist independently of the divine will, natural law also existed in such an independent way. Basing law upon reason is also rescuing it from theology. It has been maintained that Grotius rescued law from theology, and without theology, he advocated the existence of the notion of justice and gave an autonomous place to the discipline of law.

Again Grotius thought that the things commanded and prohibited by God are also the same for the intellect, as the nature, since it is created by God, natural law is inherent in humans. Le Fur, a supporter of natural law in the last era, maintained that we could recognize natural law with our spiritual emotions. For him, as natural law is inherent like human beings, it is by nature; and since it comes from birth and develops through life, it is hereditary and vested. Del Vecchio, a philosopher of law, ascribes the source of natural law to conscience and says that "We have an original faculty (ability) that does not come from deduction and it enables us to differentiate justice from injustice." (Yörük 1952: 55-56).

II. Islamic Law and Natural Law as Theological Systems

What should be understood from the theological source of law is an important subject. During history, though encountered with different concepts, semi-rationalism, rationalism and pure theological approaching are the common problems of both natural law theory and Islamic law. It can be stated that basic principles of the thought paradigm of Mu'tazila, a theological school called as Islamic rationalists, are shaped within this frame.

The approach arguing that the source of law depends on a transcendent and metaphysical area and on the contrary, separated from the theological principles of law, the approach that law

should be completely humane and rational are always conflicted with each other. From this conflict, the pursuit of finding a midway was started and this process end up with interpreting the divine source of the law in two ways. The first one is simple theologism which argues that law is what depends on the order of a divine will or a transcendent being. The second one is semi-rational theologism. According to this, justice is not what a divine will orders as it's will but what it has to will according to its quality of truth. According to the first thesis, something is accordance with divine law because of God orders so. On the contrary, according to second thesis, what by divine law is ordered by God because as it is. In other words, suitability of divine law is prior to the order. (Del Vecchio 1940: 301-302).

Same principles are expressed in Christian philosophy in the following way: while in the first approach law is considered as a result of a divine will, according to the more sophisticated viewpoint, the law is an eternal possession of a divine intelligence so that the will of same divinity follows it and always corresponds to it. According to this understanding, laws of mathematics are also eternal and the divine will itself cannot act appositely because these laws belong to the wisdom of the divinity before its will. (Del Vecchio 1940: 305). Here, there is a sophisticated distinction between divine will and divine wisdom. Del Vecchio uses an interesting concept to express restriction of divine will through rational aspect that the wisdom consists. This concept is "semi-rational" which means half-rational understanding because accepting a higher criterion above the divine will which limits its will expresses a contrary approach to understanding of divinity.

According to Grotius, natural law is what right reason determines by human's social aspect. Attributing law to reason at the same time means to retrieve law from theology. Thus, Pradier Fodere states that "Grotius rescued law from theology. He showed that the concept of right could exist without the concept of theology and in the strict sense, the law has a separate existence."¹ (Yörük 1952: 55). This dichotomy between reason- religion and religion- philosophy is a vivid discussion topic both in Islamic thought and Christian thought. This distinction became an important matter of debate especially in public law. When the law is considered as having a divine source, law becomes blessed and hold harmless from discussion. This understanding somehow blesses the state as a regulator of law and thereby, politics fall under a theological area. Objections against politics falling under theological area lead that law also should withdraw from the theological area.

III. Limitless Source of Inspiration of Positive Law

According to defenders of natural law theory, natural law has infinite possibilities for positive law. While, the idea of justice which is the most important value in natural law turns into positive law as a permanent value in a transcendental realm, it contains limitless possibilities that this idea could actualize. Because concretization of this idea or having an application area as a positive law restrains this idea, it cannot be argued that natural law doctrine's idea of justice can be applied as a whole in positive law. It always wants to stay as the controller of positive law as idea or ideal. The positive law should search into this idea forever and should try to reach this ideal.

This goal resembles the claim that Islamic law is a system of law which can be applied in all times. Islamic law claims that it is a system that can be applied in all times and places until the end of the world because of having Qur'an, Sunnah and universal values. Thus, it can be argued that as the results from basic writings from this law by judicial opinions gain positivity via legislative

¹ Grotius wanted to establish an international law depending on natural law theory. As he cannot attribute a theological value to international law, he started to work by detracting natural law theory from theological area. Some jurists argued that the reason behind not establishing an international law depending on religion was the conflict between Catholics and Protestants during that era. (Del Vecchio 1940: 300).

prerogative of the state, it has endless possibilities. As a matter of fact, great jurists in history performed a success by their judicial opinions which can be multiple choices for positive law.

According to defenders of natural law theory, this law appears as not a single system but as different systems of natural law. As it is known, different systems of law are born, developed and end during history. Because of this reason, there is a need for a higher and permanent regulative principle to be the standard for positive law. This is the idea of justice or the idea of natural law. As Çağıl stated before, it is necessary to search for the natural law because he argues that searching for the idea of justice is in the nature of man. (Çağıl 1949: 93).

Having different sects in Islam and the legitimacy of the positive law applications depending on these sects is parallel to this understanding. The reason is that, during history, there have been applications of positive law depending on the paradigm of one of these sects via the authority of the state. For instance, in Andalusia, views of Maliki School had an opportunity to be applied as a positive law. Today, even though the success of the applications is debated, Kingdom of Saudi Arabia claims that Hanbali School's views are applied as positive law. Even if Saudi Arabia is a concrete example of this situation, it is not secured from criticisms whether it is a successful system or not. There is a common opinion that the choice is political rather than juridical.

IV. Positivity of Law

According to natural law theory, the idea of positive law should be the idea of justice. However, this idea of justice has a faint structure due to its transcendental and abstract structure. Positive law has always searched for the idea of justice formally but it cannot construct a paradigm equivalent to this idea. This notion is also a discussing issue in Islamic law with a different perspective. According to Islamic perspective, are jurisprudences given by Islamic lawyers convenient to the will of Shari (lawmaker). In other words, true gained by jurisprudence and true in the level Shari are compatible. Are all jurisprudences on the mark? This topic was discussed by Islamic lawyers deeply. Nevertheless, in this topic, Islamic law is differentiated from natural law in a basic point because in Islamic law, the will of Shari is transferred into life normatively by Quran and as positive law by the applications of Mohammed.

There is also an important difference: There is no criterion in natural law that tests the compatibility between the idea and application. However in Islamic law, there are three basic criteria could test the compatibility of any jurisprudence that has a feature normative source for positive law to the will of Shari. One of these is Quran as a *divine remark*; the other one is the applications of the prophet that are formed by the control of divine revelation and named as Sunnah. It is known that any application that is based on the jurisprudence of Mohammad and against to the will of God was immediately corrected by revelation. With this perspective, Sunnah is evaluated as *memorandum revelation*, namely the application approved indirectly by revelation. Third important criteria are the values Islam wants to fulfill as religion. This hierarchy of values is classified with different sequencings like this: the protection of religion, life, property, intelligence and generation.

One of the jurisprudences of the Islamic lawyers, who are accepted as authority, could be selected by government will and transferred into positive law as a norm. If these norms conflict with the values, whose frame is designated above, they could be desuetude and a new jurisprudence could be transferred into positive law as a norm instead of that norms.

Natural law has never been totally in operation as positive law but has remained as idea and ideal. Even it targets to maintain its existence as the ideal values of positive law without constructing a paradigm. Nonetheless, Islamic law was applied as positive law as well as its transcendental source. Moreover, this law does not see the reality of the transfer of law with divine source into positive law

as characteristic to only it. Conversely, it approves the reflections of divine will were existed as normative principles in the lives of preceding prophets in the area of positive of law and converted it to the judicial criterion and takes it into account by naming “şeru men kablena” (the law of formers)

As their common point, unless they could not find any positive application area, Natural law and Islamic law do not depreciate. According to the supporters of the natural law, the idea of law or justice, even does not actualize as positive law, this situation does not diminish from natural law and never abstain from being the target and the ideal of positive law. Some lawyers find having such an expectation contradictory to the doctrine of natural law because natural law system which has certain and stable content could not realize the function of being idea and ideal for positive law. (Çağıl 1949: 96).

Those support their claims with such an example: Just as no one has achieved to be perfect in a moral way until today but being perfect is still an aim. This ideal is still alive and even all people would be immoral, morality does not lose anything from its judicial value. (Çağıl 1961: 47). Natural law is also an existing idea. Natural law will not lose anything from its value even if it is not aimed as an idea or ideal for a theory of positive law. Intrusion and invasion could never take law away. (Yörük 1952: 138).

V. The Refusal of Rationalist Approaches

There is a similarity between the situations of natural law theory and Islamic law against rationalist approaches. However, there is an important difference in terms of the process. The struggle of the supporters of natural law theory against positivists became in 19th century when positivism hit the top. Until this century, there had not been faced with an important resistance. Nonetheless, Islamic law had faced with rationalist approaches until the era of doctrines which is the shaping era and this mutual tension has maintained his existence until today. This process began with the approaches of Mu'tazilite which is the theological schools of first Islamic rationalists and maintained its existence until today by increasing in 19th and 20th centuries. In this last two centuries, the backwardness of Islamic world against Western civilization raised the position of these positivist approaches to the more rightful situation. Nevertheless, the apologetic attitude in these new approaches and non- peculiarity of the paradigm constructed with this attitude makes the achievements of the supports of these approaches skeptical.

VI. The Relationship between Law and Morality

The relation of natural law theory and morality and the relation of Islamic law and morality are one of the important areas that should be compared. Even if it is in different eras and different tones, it is seen that moral values have an important role in general in doctrines relying on natural law idea. Moreover, hence moral values of natural law theory are in the central position, it was seen for a long time as morality and natural law theory are equal. For instance, the natural law school of Grotius, which was tried to be spread by Puffendorf, made natural law and morality more closer as they are equal to each other. Even in our time, there are people who accept natural law and morality as same things. G. Renard says that “*natural law is not a different thing from social morality*”. (Topçuoğlu 1953: 66). In the 20th century when rationalist understanding is at the top of all sciences, Thomasius separated law and morality and made morality against law. Grotius and Thomasius are the thinkers who are known for their great attempts to separate natural law from religion and morality.

When it was coming to the 20th century, interest to the philosophy of morality increased and therefore, tendencies for the acceptance of over individual system of value and norm raised. Max Scheler, who lived in this century and was one of the most important representatives of modern moral philosophy, was a philosopher who took the problem of morality widely and seriously after Kant.

The natural law entered into evolution process in the 19th century which is called late German idealism. This idealism is theist metaphysics. This metaphysics has three important features. These are personal understanding of God, metaphysical anthropology and the combination of law and morality. Max Scheler synthesized the tradition of natural law that takes force from that idealism. Ulrich Wirth, who lived in the same period, tried to construct ethical theism. However, he discriminated between ethics and pure ethics. His most important is that “*moral intelligence is superior to theoretical intelligence.*” (Çağıl 1956: 243-244).

As it was designated before, natural law theory was seen as a moral theory at more times. It is compulsory for Islam to define the relationship between law and morality because of the fact that religion, law and morality have common targets in terms of source and aims. It is important in this frame to compare natural law theory's being moral paradigm and the relation of Islamic law and morality.

Law and morality are two important areas which have a duty to supply social arrangement in general that named “social arrangement rules”. Both of them are social arrangement rules, arrange social interactions and hence are encouraged materially and their social aspect is superior. Morality is an area that describes social behavior and evaluates it. Thus, it relies on spiritual enforcement and its individual aspect is superior.

As if there are similarities between law and morality in a formal way, there are also similarities between them in terms of their content. However, morality is discriminated from law when it talks about making his heart pure, being honest for himself, not having spiritual conflict and person's duties for himself. Conversely, law is a reflection of social life. Similarly, morality has also a role in social life. (Aral 1975: 70). Unless the thought converts into behavior, it cannot be the topic of law. Nevertheless, it is the topic of morality and religion. Bad mentality, even if it is not reflected in behavior, has an importance in a moral way.

There are two values of people's deeds as positive and negative, according to Islamic law. These are good and bad in terms of morality, legal and illegal in terms of law. The goods in terms of morality are legal in law and the bad things in terms of morality are illegal in law. The law and morality interlock to each other and make an organic complete picture up. Morality is more wider in terms of content and aim and it also constructs the basis of law. Because of the fact that Allah and religion he sends are the judges that decide human deeds as good and bad, there is a commonness between moral and judicial acts. In Islam, religion and morality are one and the same thing and religious orders and moral duties are same. There is no moral order which is not religious order.

A. Norm of Law and Morality in terms of Aim

The aim of the law is justice. In other words, the idea and ideal of law are justice. However, the aim and ideal of morality are to actualize “good”. The discrimination between justice and good is shown in the idea that justice is a social value, it aims to accurate social arrangement that makes everybody pleased and conversely, the good, which is the ideal of morality, is a value interest with individual and his accuracy. (Aral 1975: 77). The people who insist on the difference between law and morality stress out that there are differences between them in terms of aim because law aims justice and morality aims well.

Nonetheless, the supporters of the natural law, especially Çağıl frequently cited by Aral, claim that law should have an aim to actualize good by giving a spiritual aim to it. According to him, the norm of law should have a notion of good in addition to its formal logical, transcendental logical and empirical notions. This notion of good is reality, freedom and justice. The norm, which does not have these notions, is law in formal, judicial and logical ways but not law in objective content.

However, it is necessary for law to discriminate between formal legacy and material legacy. Positive law should include the good notion in order to be law. This good notion is the idea of justice. Therefore, the thing which is holy in that topic is not the will of lawmaker namely laws or positive law. Conversely, the holy thing is the idea of law that lawmaker has to actualize in laws and positive law. The positive law that is coherent to the idea of law and justice is not only the product of formal logic and apparent intelligence but at the same time is a composition of logic, morality and conscience. The thing makes law is not its carrying the character of will in certain forms but the idea of justice and the notion of good. Hence, positive law is not always the objective expression of justice. (Çağıl 1961: 25).

B. Law as Heteronymous and Morality as Autonomous

Law has heteronymous character besides its autonomous dimension. Nevertheless, morality has totally autonomous character because the spiritual aspect of the human being cannot be reached to proficiency forcibly but by the decisions he makes by himself. The duty could be made forcibly but the consciousness of duty cannot be made forcibly. (Aral 1975: 80). According to Pareto, law penalties are formed of the principles consisting public orders but morality is just formed of the principles that are ordered by inner man. (Yörük 1952: 44).

It is talked about the extroversion of law and introversion of morality because of the autonomous character of morality and heteronymous character of law. The orders of law are the products of the will that is external and superior to individual. It is talked about making law and heteronomy in law and government makes laws. However, morality is the product of individual's inner man. In the area of morality, without making law, it is talked about autonomy. The norms of morality do not have lawmakers other from individual mentality and inner man. The man who is an authority in deciding an act concerning whether it is moral or immoral is a man himself.

However, not having an external authority to decide moral and good, having an authority to decide his own acts' morality do not mean that there is no limitation in the will of a person and there is arbitrariness. Conversely, morality is about the arrangement of over-individual values. Morality as relying on the arrangement of objective values, it is not important whether it is actualized or not, is a pure morality or "what should be". The aim and ideal of all ethicality and morality is to actualize pure "what should be". Therefore, all orders, if it is the saying of a thing which is self-valuable, are real orders. Not only morality, but also law has an autonomous aspect. As it is known, law works for justice which is the idea of law and actualizing it into social life. (Aral 1975: 74-76).

C. The Cosmic and Legislative Field of Islamic Law

God is the cause of everything in the cosmological sense as well as the cause of law and morality in the Islamic thought. According to Islam, what we call natural laws as the laws of the physical world and the laws of the people and communities in need, social, legal and ethical regulations are originated from the same source as general principles. In other words, the cosmic and the legislative field are compounded in source. Legal and ethical provisions in the Qur'an are not strictly separated, one of these provisions are arranged so as to form a complete whole. The effective criminal sanctions in Islam which are capable of deterrent in the crimes has taken place as the norm of law, a source of law in the Qur'an and the Sunnah. But the crucial, training of human beings as having a moral virtue, the preparation of opportunity for the develop of the spiritual abilities. But only, by passing with the moral education people adopt and implement the goodness, a social order would have been established without need to apply the criminal sanctions. The only material rules and criminal sanctions are not always enough to direct the human as a sophisticated being to the goodness and charity. A human being is almost divine and demonic forces field of conflict state. Therefore, it is difficult to keep people under control. The human has a feature of production and

consumption and these characteristics are not restricted. Human can exploit others for his own benefit, may be harmful to them. In addition, the human of being has high moral characteristics as useful to others, compassion, sacrifice. The moral and legal provisions and their sanctions are mentioned successive and nested in the Qur'an, shows that morality and law as a whole in Islam. A mu'min (believer) sincerely complies to the norm which is supported by the material sanctions.

Islamic jurists also focused on the need to deeply feel regret beside the penalized with the material sanctions of a mu'min. Even also, they discussed issues as if he did not repent then he will take punishment in the Hereafter. As a result, a person who commit a legally prohibited crime, even after serving his sentence, then he should feel sincerely regret to commit that crime. The Sufis who handled subject in an eschatological point have been arguing this in a different dimension. According to them, the real crime, the person committed the greatest fault by committing an act which is prohibited by the Creator. The opposition to the will of God is the biggest fault in terms of worship consciousness. In this respect, both the prophets and great Sufis, described small moral failings as persecution in terms of their own that are not considered as fault for ordinary people.²

Law and morality in Islam as it is nested, what we call "respect to the law" faith in the Shari (God) and "consent" to His Law is a matter of morality. More clearly, to accept halal as halal, haram as haram faith and a moral attitude which means that accept from the start to respect for the law and to be trialed according to that.

D. The Conscientious Dimension of Adherence to the Law

Today's sense of law regulates the outer side of the actions, and is aiming to make people who make up only the actions as a good member of the society and a good citizen that does not harm the affiliated whole. However, if the citizen reluctantly obeys the law, but only acting according to law, he is doing what the rule of law wants him and legality itself is fulfilling. There are cases which law takes into account the spiritual element and the inner dimension of the actions e.g. intention. However, it is understood that the external aspect of the actions has a central importance in the law, the domestic dimension of the actions has a lesser importance, the path followed in the evaluation of behavior and actions by law is from outside to inside. (Aral 1975: 78-79).

Human who has reason and conscience acts permanently according to law, the extend to understand and internally ratified to it. Human, in the face of the supreme power who make the law, does not want to blindly surrender with all the body and spirit. Law is not law because it exists and is known, on the contrary, it is law because consciences of those of a society who thinks a whole equitable and fair is approved. The nature of law, it is not only an order compelling based on raw power, but also, and more in terms of ethics contains a sight that a binding order. It is faced with a moral issue in the business of law-making. An order as may be appropriate for justice needs to be occur in some logical forms also in according to a certain system. More explicit words, this arrangement must be a logical and planned system which does not contain a logical contradiction and space. Law must be correct both in ethical sense and logical aspect. Because of this, only the logical evaluation is not enough in law, it must be completed by the ethical evaluation. So, law does not describe a logical arrangement of the social life but more than this, it defines the moral arrangement of it. In this regard, the decision obtained concretizing a norm really be credible is possible but its deduction of logic and perceived as equitable. (Aral 1975: 157).

² And remember Zun-nun (Yunus) , when he departed in wrath: He imagined that We had no power over him! But he cried through the depths of darkness, "There is no god but thou: glory to thee: I was indeed wrong!" Surah Al-Anbiyah, 21/ 87.

Welcome and sincerely commitment to the norms is essential in the Islamic law. This feeling is so strong that, the examples of those who admit to committing the crime itself is countless minimal. In fact, many of these acts, in spite of the weight of crime correspond to the physical conditions set for the accrual of penalty was accrued as a result of these confessions. When it comes to the field of ethics, the moral here is that the realization of the good, especially in the interior of verbs, as well, the spiritual element is subjected to evaluation. Therefore, contents did not occur in the external world, the latent thoughts in any way, even if the law is subject to the provisions of moral values in spite of not be able to evaluate. Even the good will come to existence by an act in the world outside, so only it does not take the quality of good, however, the morality does not be fulfilled. This is also the source of the external behavior in terms of goals that must be good in terms of good faith, as well as a spiritual. (Aral 1975: 79).

The aim of morality pursue, turns to the good all the unity of the internal and external behavior and to glorify human's the true sense of the word the personality. Having morally more importance of the inner aspect of the acts, going to the inner from the inside out in the moral evaluation, contrary to law, the cause not be able to legalize by identifying with open formulas of the morality. Because, how a mental state and a mindset should have in the human behavior is determined by the behavior of individuals, one by one in different situations. The source of the moral norms is not the conscience of the individual in the Islamic law. In other words, the person has not designated by himself that a behavior is good or bad. In the history of Islamic thought has experienced a long debate on this subject both theological point of view and the legal terms. It may be said that, the effects and results of the conscience dimension of the moral norms social regulating may be more effective than legal norms.

E. The Common Area of the Law and Morality

It is not possible to distinguish between law and morality precisely. Though the law does not directly a moral order. Because it's the first goal is arranged external relations of the people living in the community externally. The ultimate aim is to realize the moral-mental scheme. Law aims to ensure the needs of society and individuals in the first place. Arranges them technically almost. In this way, at first glance, a view of "technical rule of law" submits. But the law, in terms of the ultimate goal is a logical and moral order. Because the ultimate aim of law is to realize the justice. Justice is a moral concept and thus, a bridge between law and morality. For this reason, a law order which is contrary to the moral principles loses its own the character. Thus, although there is a difference between law and morality in understanding, still, law should be based on the morality.

There are separated points as well as the common points of the law and morality. Justice which is the ideal of law and expresses a social value is also good. For this reason, justice is a moral concept. Some relations appear between moral and law because of this common point in ideals. (Aral 1975: 82). The moral and law rules which come together under the ethics rules are in the same source and there is a big closeness between them due to existing in order to meet the needs of similar to each other. (Yörük 1952: 42). Act in the suitable to the law is measured in terms of only the external appearance of motives in an objective manner, regardless of the appropriateness of legal norms. (Aral 1975: 73). In fact, the law is not related to only the external acts and morality alone the internal acts. In this respect, the detection of the distinction between law and morality is not seen enough the rotation of law outward and morality to inward. The law takes into account internal acts, mentality and state of mind. In fact, in the law intent in compared to negligence, bad faith in compared to good faith are evaluated differently. Particularly in the field of criminal law malice, intent, neglect the legal consequences of such situations is different. (Aral 1975: 157).

a. *There may be a unity between law and moral in respect to subject and content*

Indeed, the prohibition of murder and so on some of commands appear to be as subject matter and content of the commands of morality as well as law. For example, the forbidden of killing a person is both a subject of law and morality. (Aral 1975: 82). These areas are completely nested in the Islamic law. An act which is forbidden by the law appears as morally bad and religiously sin. Anyone functioning of such behavior even if the guilty is not detected by legally, he committed morally and conscientiously bad behavior. Even if he does not take a punishment legally for this behavior, the belief to be punished for sin by spiritual is dominated.

b. *The law allows the realization of morality*

A behavior in accordance with the law may be a request of morality, but this request and command should not be understood as obligation to comply with all the norms of the positive law in the form of individual. It is understood that the fulfillment of every legal norm, will be obligation to qualify as a behavior will be made morally for the sake of good. But, many norms of law tends to behaviors which are not related to the morality. Some of them even in terms of morality, far from being a fair statement of law found in or create a doubt in this regard. (Aral 1975: 83). Care has been taken not to open at the scissors between law and morality in Islamic law. In fact, emphasized that complying with the law at the same time is a value of morality command, this peaceful state will contribute to the security of a very constructive.

c. *Moral also supports to the law.*

According to Papinianus who is one of the major lawyers; the law can not be separated from the moral in no way. An act which is contrary to morality, never can not be lawful. Therefore, although a behavior may seem like lawful, if it is contrary to morality, it is not permissible to do. (Arsal 1948: 406). As it is known, the law compares the two subjects; allow for a subject area of facility and power and to the other subject loads a task.

Therefore, enforcement and compulsory step in the law. It is claimed that the legal duties are superior to the moral duties because of the possibility of the compulsory which distinct law from the morality. But, it can not be claimed that the law is perfect for this property of it than the morality. Because, this, only is nothing more than just a difference like sanctions. (Yörük 1952: 135).

Conclusion

The nature law is acquisition content of the justice. Thus, it is above and out of positive law. The justice which is responsible for carrying out by the law, is a formal idea and for that reason, it is necessary to gain a content. The law may expect a certain behavior from a man only for the name of the justice. Law of the rule of law, to be directed towards justice in terms of its essence, is that reflected a particular view of justice. The law may command a certain behavior only for the name of justice. An order in order to acquire character of the rule of law must be in accordance with conscience and mind. The idea of justice exists in the transcendental realm and contains infinite possibilities that take place of this idea. This idea makes into concrete or finding as positive a field of application makes itself limit, can not be claimed in the natural law doctrine idea of justice as a whole has never been applied to positive law. It must constantly remain as idea and ideal in the position of controller the positive law. Positive law should investigate this idea forever, be in a constant quest to achieve this ideal.

In the theory of the nature law, idea should not descend from metaphysical realm to the physical realm. But, however Islamic law is a divine origin, it never has an aim as to remain metaphysical. Even, in some religions; the known of this law seemed as belongs to only the cleric

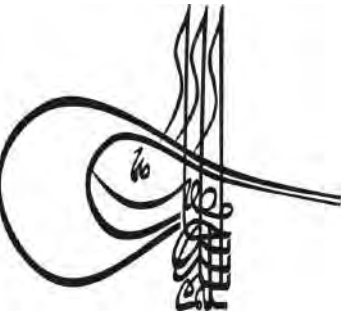
class, in the Islamic law, this right has not the monopoly of anyone. In fact, in the history of Islamic law jurists are that people outside of the Arab community which this religion come.

The subject of the separation of the sociological application of law and philosophical application is extremely important in terms of the philosophy of law. The values for social life which are suggested by the Islam, even if it does not apply in any society includes the believer of this religion, these values do not lose any worths as philosophical. In other words, not application of the values in vertical dimension on the horizontal dimension or can not present a successful image in the social life should not lead to a concern for defending these values.

The values on vertical level from transcendental origin and their actualization on horizontal level are extremely important. The image of these values on horizontal level, successful or deficient applications should never be criteria for the values on vertical level. In other words, not presenting positive images in a positive law that depends on these values and social life should never bring these vertical values into disrepute. Only when the issue is handled with a plain logic, such a life model emerges from these values. Then, a view that these values are not at peace with the facts of life is not acceptable. In Islamic societies, images in horizontal level should not prevent defending values at vertical level. Intellectual perspective requires this. This situation is a distinction that defenders of Natural Law Theory insist on. Failures of applications of positive law which depends on natural law theory will never be charged to this theory.

REFERENCES

- Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Fakülteler Printing House, İstanbul 1975.
- Arsal, Sadri Maksudi, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Printing, İstanbul 1948.
- Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Felsefesinde Tabii Hukuk*, İsmail Akgün Printing House, İstanbul 1956.
- Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, Kenan Printing House, İstanbul 1949.
- Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Nazir Akbasan Printing House, İstanbul 1961.
- Topçuoğlu Hamide, *XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, İstiklal Printing House, Ankara 1953.
- Yörük, Abdülhak Kemal, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, İsmail Akgün Printing House, İstanbul 1952.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ata AZ –
Doç. Dr. Hasan AKKANAT

This article was checked by iThenticate.

EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI VE İLİMLERİ TASNİFİ

Ömer Ali YILDIRIM*

ÖZET

İlimler tasnifi konusu tasnifi yapan filozofun varlık ve bilgi felsefesiyle yakından ilişkili olmasından dolayı önemli bir meseledir. Hatta filozofun varlığın gerçek bilgisini elde etme yolunda benimsediği yöntem ve bu konuda dini bilgiye bir rol verip vermediği de onun ilimleri tasnifine yansımaktadır. Bundan dolayıdır ki, filozofun din-felsefe ilişkisine dair görüşlerinin izdüşümüne bu alanda rastlanmaktadır. Bu durum bize ilimler tasnifini incelemenin filozofun varlıkla kurduğu ilişkiyi incelemek olduğunu göstermektedir. İlimler tasnifinin ontolojik bir boyutu olduğu gibi onun felsefesinin pratik yönüyle de doğrudan ilişkili bir yönü vardır. Bu yön de onun ilimlerin öğrenim ve öğretim sürecinde izlenecek sıranın ve benimsenecek metodun tespiti noktasında yardımcı olmasıdır. İslam düşüncesinde öne çıkan hemen her büyük filozof ilimler tasnifiyle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Ebü'l-Berekât da kendinden önceki filozoflar tarafından yapılan tasnifleri incelemiş ve kendi felsefesi doğrultusunda yeni tasnifler önermiştir. Ancak o, kendinden önceki filozoflara bu konuda eleştiriler getirmesine rağmen, bize bütünlüklü bir tasnif de bırakmamıştır. *Kitâbü'l-Mu'teber*'de ilimler tasnifiyle ilgili olarak farklı öneriler yer almaktadır. Biz bu çalışmada onun Meşşâî filozofların tasnifleri hakkındaki değerlendirme ve eleştirilerinden hareketle onun adına birden fazla tasnif ortaya koymaya ve bunlar arasında da en fazla öne çıkanı tespiti çalışacağız. Bu doğrultuda hareket ederken bir taraftan da önerilen tasnifin ne tür kriterler üzerine kurgulandığı, filozofun felsefesiyle –bilhassa da onun epistemolojisiyle- hangi yönlerden örtüştüğü ve kendinden önceki tasniflerden de hangi yönlerden farklılaştığını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Berekât, Meşşâîler, ilimler tasnifi, varolanlar, zihni sûretler

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD, El-mek: yildirimomerale@gmail.com

ABŪ AL-BARAKĀT AL-BAGDĀDĪ'S OPINIONS ABOUT KNOWLEDGE AND HIS CLASSIFICATION OF SCIENCES

ABSTRACT

Classification of sciences is significant because of being closely related to ontology and epistemology of philosopher who classifies them. Furthermore, the method that philosopher use to attain the true knowledge of existent, and the case that whether he gives a role to the religious knowledge on this, can affect his classification. Therefore, the affections of philosopher's views about the relationship between philosophy and religion are found in this area. This situation shows us that examining the classification of sciences is the study of the relationship of philosophers with existent. Just as the classification of sciences has an ontological dimension, also it has a direct aspect related to the practical way of his philosophy. And the aspect is helpful to determinate the order we follow in his teaching and learning process and the method we use. Almost every major philosopher in Islamic thought explained his views regarding to classification of sciences. Abū al-Barakāt al-Bagdādī examined the classification of the previous philosophers and proposed his classification. Even though he criticizes previous classifications, he did not compose a complete schema for classification of sciences. There are different proposals for the classification of sciences in his *Kitāb al-Mo'tabar*. In this study, we attempt to put forth more than one classification on his behalf, based on his consideration and criticism regarding to the classifications of the Peripatetic philosophers, and to emphasize the most prominent one among them. While achieving this aim we attempt to show that on which criterions he bases his classification and that in which way it correspond to his philosophy (to his epistemology in particular), and that in which ways it becomes different from the previous classification.

STRUCTURED ABSTRACT

The field of the existents offers an image in the form of an organic whole or wholes. There, all the existing are in a direct or indirect relationship with each other and they also form patterns to form various categories and hierarchic structures. While the human mind, which is a part of the realm of the existents, separates and sorts objective entities as to form a whole in different aspects, it also groups the information it has in various aspects. Classification and forming a hierarchy are among the fundamental operating principles of the mind. The mind, which is constantly subjected to stimulants and cognitive states in the daily life, uses a concentric and adjacent filing method which presents itself with encodings towards all these stimulants. Classification of the information is important for the mind to receive new stimulants and it also facilitates working on the information obtained and using such information effectively. Sciences which are intellectual products were also subjected to various classifications by philosophers. It is possible to classify sciences according to different criteria. These criteria might be the classification of sciences according to the subjects they discuss in compliance with the ontology of the philosopher as well as the classification in relation to the epistemology of the philosopher based on

the method used in sciences. Similarly, it is seen that the philosopher's ideas on religion-philosophy relation may be effective in determining the method to be followed in classification of the sciences. Due to the differences in criteria and objective, separate classifications of sciences made by different philosophers and even sometimes different classifications by the same philosopher are encountered in the history of thought.

In the Islamic world, sciences were subjected to different classifications by both the philosophers in philosophical circles and the scholars in the religious circles. Among these classifications, fractions made by philosophers were widely accepted in the intellectual circles and became almost classics until the time in which Abū al-Barakāt al-Bağdādī has lived. Among classical classifications, it is observed that especially the classifications of Fārābī and İbn Sīnā stand out. In this respect, the fact that the philosophy of these philosophers and their views on the sciences and knowledge are generally accepted have an important impact as much as the criteria used in the classification. After all, the classification of sciences cannot be discussed independently from the philosopher's view on existence in general, his knowledge perception and the important philosophical projects that he highlighted. The efficiency of the philosopher's philosophy also contains the impact of his view on existence and knowledge.

Abū al-Barakāt, who directs important criticisms at peripatetic philosophers in terms of subjects of philosophy such as existence, knowledge and the self, etc., also criticizes them in relation to the classification of sciences both as a necessity of his philosophical system and as an extension of his philosophical attitude – critical attitude – and he also suggests a new classification or even classifications based on different criteria. The attitude of Abū al-Barakāt against peripatetic philosophers in relation to classification of sciences can be considered as an extension of his own philosophy in one aspect which shows the relationship between his classification of sciences and his perception of existence and knowledge. On the other hand, this classification can be considered as a continuation of the critical attitude he adopted against the peripatetic philosophers. Thus, he says that the way of classifying the sciences since Aristotle is not the only classification, but the sciences could also be classified in a different way. Here he does not accuse the classification of the peripatetic philosophers to be wrong or mistaken, but he develops an alternative classification. Therefore, we can consider his approach as an extension of his critical attitude.

First, Abū al-Barakāt divides the existents into two as physical existent and mental existent (Abū al-Barakāt, h.1357, I, p. 225; III, p. 21-22). Physical existents are the ones which actually exist in the physical world. The space of the mental existents is the mind. They are the forms of the actual entity in the physical world. His division of existent is encountered again at the point of discussing various subjects in his philosophy. He applies the same division to comprehension and knowledge as well. According to this, comprehension is divided into two as physical and mental. While physical comprehension is related to comprehension of physical entities, mental comprehension is about the comprehension of the images in mind (Abū al-Barakāt, h.1357, II, p. 322 – 323, 394, 396). Since he divides the existing into two as physical and

mental, he says that knowledge is also divided into two as physical and mental: i - sciences discussing the things which exist in the physical world, ii - sciences discussing the things which exist in the mind. In the Metaphysic chapter of *Kitāb al-Mo'tabar*, Abū al-Barakāt adds a third science to these sciences, the science of logic which he calls "the knowledge of knowledge" (Abū al-Barakāt, h.1357, III, 214). It is seen that the science of logic has a privileged place in his classification of sciences.

One of the important features of Abū al-Barakāt's classification of sciences is the close relationship of this classification with the philosopher's knowledge philosophy. He directs important criticisms to peripatetic philosophers in relation to knowledge philosophy and he differs from them with a different knowledge theory he presented. Drawing apart from the classical peripatetic theory in definition of knowledge, the philosopher did not accept their theory which consider knowledge as abstraction and adopted a different approach by considering knowledge as relativity. It is understood that his approach which consider knowledge as brought along significant outcomes in relation to classification of sciences. In this new classification of sciences, an approach is observed which is based on the emotions and mind of the human rather than a metaphysical based approach. What is mentioned here is that his approach on classifying sciences starting from especially what is known to human is an extension of his perception of knowledge. His approach which considers knowledge as a relativity has lead him to say that what is known in the first place were the things which existed in the physical world. In the order of what is known, entities in the physical world are followed by the mental image obtained from the entities in the physical world.

One of Abū al-Barakāt's criticisms on the classifications made by peripatetic philosophers was that they were drawn away from the main objective of classifying the sciences and they absolutized one classification of sciences. According to him, sciences can be classified differently according to the criteria on which they are based. In this respect, adopting a single way or method of classification is not right. Sciences may be classified according to examining what exists as well as the accuracy of the method they use and being prioritized for the mind in terms of the order of being known. Similarly, sciences can also be classified according to whether they discuss specific matters or general matters.

While trying to determine the classification of sciences by Abū al-Barakāt who accuse peripatetic philosophers of highlighting a single classification of sciences, offering a single scheme in this respect would not be right. He says that different classifications can be made. We can consider his statements in various parts of his work as examples of different classifications.

In the study, it was seen that the classification of sciences suggested by Abū al-Barakāt is neither a classification shaped according to the perception of deductive hierarchic entity in which metaphysical objective showed itself dominantly nor an epistemological classification based on informational accuracy. Although it is possible to classify sciences in different ways, he says that the most accurate one is the classification based on pedagogical benefit. The classification that he highlighted the most adopted a practical aim rather than a metaphysical

objective. This is ordering the sciences from simple to the difficult in the education process and it is obvious that the main criteria are human emotions. Therefore, in addition to accepting that various classifications of sciences are possible according to Abū al-Barakāt, we can say that his main criteria are based on a pedagogical objective rather than a metaphysical objective and at this point, the value of sciences arise neither from evidential accuracy nor their positions in the hierarchy.

Keywords: Abū al-Barakāt al-Bağdâdî, Peripatetics, classification of sciences, existent, mental forms

Giriş: Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifine dair devraldığı mirasa hakkında bir değerlendirme

Varolanlar alanı organik bir bütün ya da bütünler şeklinde bir görüntü sunar. Orada bütün varolanlar birbirleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak bir ilişki içerisinde oldukları gibi farklı kategoriler ve hiyerarşik yapılar oluşturacak şekilde de örüntüler oluştururlar. Varolanlar âleminin bir parçası olan insan zihni de nesnel varlıkları farklı yönlerden bir bütün oluşturacak şekilde ayırıştırıp bölümlerken sahip olduğu bilgileri de değişik yönlerden gruplamaya tabi tutar. Sınıflandırma yapma ve hiyerarşi oluşturma zihnin temel çalışma prensiplerindendir. Günlük hayatta sürekli olarak uyaranlara ve bilişsel durumlara muhatap olan zihin bütün bu uyaranlara yönelik kendini kodlamalarla sunan iç içe ve yan yana duran bir klasörleme yöntemi kullanır. Sahip olunan bilgilerin sınıflandırılması zihnin yeni uyaranlar alması için önemli olduğu kadar elde ettiği bilgiler üzerinde çalışmasını ve de onların verimli bir şekilde kullanılmasını da kolaylaştırır. Zihni ürünler olan ilimler de düşünürler tarafından farklı sınıflandırmalara tâbi tutulmuşlardır. İlimleri sınıflandırırken filozofların farklı kriterlerden hareket ettikleri zaman zaman da başka alanlardaki teorilerinin bir uzantısı olarak ilimleri farklı şekillerde sınıflandırdıkları görülür. Kriterlerin ve amacın farklılığından dolayı, düşünce tarihinde, farklı düşünürler tarafından yapılmış birbirinde ayrı ilimler sınıflamasına hatta bazen de aynı düşünür tarafından yapılan farklı sınıflandırmalara rastlanır.

İslam dünyasında ilimler hem felsefi çevrede yer alan düşünürler hem de din adamlarının yer aldığı çevredeki âlimler tarafından farklı tasniflere tâbi tutulmuştur. Bu tasnifler içerisinde filozoflarca yapılan kısımlandırmalar büyük ölçüde entelektüel çevrelerde kabul bulmuş ve Ebü'l-Berekât'ın yaşadığı döneme kadar neredeyse klasikleşmiş hâle gelmiştir. Klasik tasnifler arasında bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ait olanların baskın bir biçimde öne çıktığı gözlemlenmektedir. Bu hususta yapılan tasnifte kullanılan kriterler kadar bu filozoflara ait felsefenin ve ilimler ve bilgiye dair bakışın genel kabul görmesinin de önemli bir etkisi vardır. Nihayetinde ilimler tasnifi meselesi filozofun genel anlamdaki varlığa bakışı, bilgi anlayışı ve kendisinin öne çıkardığı önemli felsefi projelerden bağımsız olarak ele alınamaz. Filozofun felsefesinin etkinliği onun varlık ve bilgiye dair bakışının etkisini de içinde taşımaktadır.

İlimleri tasnif etmenin üzerinde çalışılan alanın (*mevzu*) ve ele alınan meselelerin (*mesâil*) belirginleştirilmesi yönünden büyük ölçekli bir amacı olduğu görülmektedir. İlimleri tasnif etmek özelde bakıldığında her ilmin çalışma konularını ve sınırlarını tespit etmek anlamına geldiği gibi genel olarak bakıldığında da bir bütün olarak felsefenin çalışma konularının tespit edilmesi anlamına da gelmektedir. Bu itibarla bakıldığında önce genel olarak felsefenin çalışma konusu belirlenmekte daha sonra da bu genel sistemi oluşturan alt disiplinlerin çalışma konuları ayırıştırılmaktadır.¹ Tümünden gelimci bir yöntemin hâkim olduğu bu ilim anlayışında önce en genel anlamda felsefi

¹ Felsefenin konusunu tespit etmek için ilimleri tasnife tutmak sonraki dönemlerde Batı felsefesinde bazı filozofların ilimler tasnifinin temel mihengini oluşturacaktır. (İzmirli, 2016: 20-25). Ayrıca bkz., (Demir, 2016: 79, 82).

ilimlerin sınırları tespit edilmektedir. Felsefe “kişinin gücü yettiği ölçüde eşyanın hakikatini bilmesi” olarak tarif edildiğinde felsefi ilimlerin genel çalışma alanı da eşyanın yani varolan âleminin tamamı olmaktadır. Bu bakış açısı varolanlar âleminde felsefi ilimlerden en azından birinin kapsamına girmeyen bir konunun bulunmadığının ifadesi olmaktadır. Yine bu yaklaşım tarzı, varolanlar âlemiyle ilgili olarak birbirinden radikal bir biçimde ayrılan iki farklı ilimler sisteminin (felsefi ilimler ve dini ilimler gibi) kabulünü de yadsımaktadır. Bu geniş çalışma alanında organik olarak birbirleriyle ilişki halinde olan farklı farklı ilimler mevcut olup her bir ilim kendi konusu ve onu inceleme yönüyle yani konu hakkında incelemeye tabi tuttuğu meselelerle diğerlerinden ayrışacaktır. Ancak bu ilimlerin hepsi nihayetinde aynı anlam dünyasının sınırları içerisinde yer alacaktır. Bu yaklaşımın örnekleri ilimleri ilk adımda felsefi/hikemi ve dini/millî şeklinde ayrıma gitmeyip onları teorik ve pratik ilimler şeklinde kısımlandıran sınıflandırmalarda bulunur. Bu noktada, bilhassa dini ilimleri de genel ilimler siteminin içerisinde felsefenin pratik alanında değerlendiren Fârâbî (1996: 15) ve ilimleri ilk önce teorik ve pratik olarak kısımlandırıp bütün varolanların bu ilimler tarafından incelendiğini, aklî veya bir diğer ifadeyle hikemî olanın en genel sınırları oluşturduğu ve insanı yetkinleştiren ve de hayatta yapması zorunlu olan şeylerinde bu ilimlerle bilindiğini ifade eden İbn Sînâ’nın ilim anlayışında² bunun örneği görülebilir (İbn Sînâ, h.1298: 71-80).

İlimler ister felsefi ve dini olarak isterse de teorik ve pratik olarak isterse de daha farklı bir tarzda sınıflandırılmaya başlansın nihayetinde sınıflandırma içerisinde yer alan bütün ilimler varolanın incelenmesi noktasında birleşeceklerdir. Bütün ilimler en temelde varlığın incelenmesi noktasında birleştiklerinden ilimler arasındaki farklılaşmanın dayanağı da varlık alanının farklılaşmasıyla paralel olacaktır. Varlığın mutavâtî değil de teşkiki bir kavram olduğu yani varolmanın kendini farklı derecelerde gerçekleştirdiği bunun da varolma hususunda dereceli bir gerçekliği ortaya koyduğu dikkate alındığında varlığı inceleyen ilimler de bu derecelendirmeye uyumlu olacak şekilde farklılaşacaktır. Aklın inceleme alanına giren varlıklar, klasikleşmiş ilimler tasnifinde, bu incelemede ele alınan ilimlerin varlık alanlarının ontolojik konumu ve epistemolojik kesinlik hiyerarşisine göre nazarî/teorik ve amelî/pratik olarak iki ayrılmaktadır. Bu kısımlandırmadaki teorik ilimlerden kasıt kendisinin pratikte bir karşılığı olmayan ya da amelî hayatta ihtiyaç duyulmayıp sadece entelektüel bir tatmin noktasında elit bir grubun kendisine ihtiyaç duyduğu ilimler değildir. Nitekim bu grupta yer alan gerek matematik gerekse de fizik ve bunların alt ilimlerine hatta metafizik ilmine bakıldığında bunlarında günlük hayatta önemli bir karşılıklarının olduğu ve kullanım alanlarının sadece dar bir entelektüel çevreyle sınırlı olmadığı görülecektir. Bu ilimlerin teorik ilim olarak nitelendirilmesindeki temel neden, bu ilimlerde incelenen konuların varlığına insan zihninin ya da iradesinin bir katkısı olmaması, onların insan zihni ve iradesinden bağımsız bir varoluş alanına sahip olmalarıdır. İnsan zihninin bu varlık alanı karşısındaki konumu gözlem ve akli çıkarımlarla oradaki işleyişi kavrama çabasıdır (Akkanat, 2008: 225). Pratik ilimlerin incelediği konular ise ya ev veya ülke idaresinde başvurulanan yönetme sanatı yani siyaset ilmi ya da iyi, doğru, güzel vs. estetik önermelerin geçerli olduğu ahlâk ilminin ele aldığı konulardır. Bu ilimlerde incelenen konular nihayetinde insan zihni ve iradesinin ürünüdür. Nitekim ister bir mimarın elinden çıkan bir yapı ister bir sanatçının elinde şekillenen bir heykel isterse de bir filozofun ortaya koyduğu ahlâk ilmine dair eseri dikkate alalım bunların hepsinin varoluşunun gerisinde insan aklı ve iradesi mevcuttur. Bu noktada dinin ele aldığı konuların da pratik felsefenin konuları arasına olduğunun kabul edilmesi de ayrıca değerlendirilmesi gereken bir meseledir. Varolanlar âlemi üzerinde inceleme yapan bütün ilimleri felsefi ilimler üst başlığı altında toplamak ve bu ilimler sistemi dışında ikinci bir grup ilmin ya da yöntemin varlığını kabul etmemek filozofun bize bilgi tasavvurunu göstermektedir. Bu tasavvur, varolanın bilgisine ancak inceleme araştırmayla

² Eser üzerinde yapılan bir çalışma ve tercümesi için bkz., (Akkanat, 2008). Ayrıca bkz., (İbn Sînâ, 2006). İbn Sînâ da burada pratik felsefenin konularından bahsederken bu konulardaki incelemelerin ortaya konulmasında, detaylarının ve ölçülerinin tespitinde şeriatın (burada biz bunu “din” olarak kabul edebiliriz) şahitliğini devreye sokmaktadır.

ulaşılabileceğini bunun haricinde ikinci bir yolun kabul edilemeyeceğini bildirmekte ve varlığın gerçekliğine giden yol olarak da felsefi araştırma yöntemini göstermektedir.

İlimleri felsefi ve dini olarak ayırtırmaya gelince; bu, felsefenin dışında bizi varlığın ve varolanın bilgisine götürecek dini olan başka bir doğruluk kıstasının kabulü anlamına da gelmektedir. Bu noktada birbirinden ayrı iki farklı alan kendilerine ait doğruluğa ulaşma kıstaslarıyla özerkleşmektedir. Bu da hangi alandan bakılırsa bakılsın önce bizi iki farklı hakikatle karşı karşıya getirmektedir. Daha sonra filozoflar felsefe-din uyumu konusundaki teorileriyle bu iki farklı hakikat alanını teke indirmeye yönelik çabaya gireceklerdir. Bir bütün olarak felsefenin amacı, insan nefsinin yetkinleştirerek onu gerçek mutluluğa erdirmek olduğundan bütün felsefi ilimler bu ortak amaçta birleşeceklerdir. Hatta “gerçek mutluluğa ulaşmak” sadece felsefenin değil dinin de amacı olduğundan ister felsefi isterse dini olsun bütün ilimler bu ortak gayede birleşecektir. Öyleyse mutlak anlamda alındığında “bilgi”nin tek bir amacı vardır: insanı gerçek mutluluğa erdirmek. Ortak amaçta birleşen felsefe ve din aynı hakikate ulaştırıcı iki ayrı yöntem olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar da burada iki ayrı bilgi ortak amaçta birleşse de bunlar kendi kıstaslarıyla iki ayrı yöntem ya da bilgi alanı olarak kalmakta ve birbirlerine indirgenmemektedir. Ancak yukarıda değinildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bilgi anlayışlarında ise hakikate ulaştırma payesi felsefi bilgiye verilmekte dini bilgidense ya hiç bahsedilmemekte ya da Fârâbî'nin yaptığı gibi ona pratik felsefe içerisinde yer açılmaktaydı. Ayrıca Fârâbî tarafından geliştirilen nübüvvet teorisinde vahyi bilgi rasyonalize edilerek, dini/vahyi bilgi akli bilgi alanına –nitekim burada vahyin açık bir biçimde rasyonel bilme araçlarına tabi olması söz konusudur- dolayısıyla da felsefi bilgi alanına, felsefi bilgi alanında da pratik felsefenin konuları içerisine çekilmiştir (Türker, 2011: 541-542). Bu bize dini bilginin de köken itibarıyla akli bilginin sınırları içerisinde ele alınması gerektiğini söylemektedir. Fârâbî'nin ifadeleri, ayrıca, dil ve mantığın iç içe oldukları, mantığın akli ilimlerin doğruluk kıstası olduğu, dolayısıyla da mantıkla iç içe olan dilin kendisinin de rasyonel bir sistem olarak kendini gösterdiği, buradan hareketle de dilde kendini anlamlı cümlelerle ifade edenin de asli itibarıyla olmasa bile muhatapına ve muhataplarına ulaşma noktasında rasyonel olması gerektiğinden hareketle de temellendirilebilir. Burada anlatılanlar bize ilimler tasnifinin felsefe-din ilişkisi konusuyla da ilgili bir boyutu olduğunu açık bir biçimde göstermektedir.³ Filozoflar bilgiyi ve bilimlerini en temelde felsefi-dini şeklinde ayırtırıp bunları ortak amaçta birleştirme şeklinde bir yola gidebildikleri gibi bütün ilimleri aynı pota içerisine yani akli olma sınırları içine yerleştirerek “dini bilgi” şeklinde varlığın incelenmesine dair ikinci bir bilgi alanının varlığını yadsıya da bilmektedirler.

İlimleri sınıflandırmak bir anlamda varlık ve varlığı kavrama noktasında bilgiye verilen değerin de ifadesi olmaktadır. Bilgi, varlığı kavrama ve anlama noktasında nihai ve yegâne merci midir, yoksa o da belli sınırlarla kuşatılmış ve belli bir anlam dünyasıyla sınırlandırılmış mıdır? İlimlerin akli/felsefi/hikemi – dini/millî şeklindeki ayırımına bu gözle de bakabiliriz. Bu ayırım bize varlığı kavrama noktasında ilimleri belli anlam dünyalarıyla (felsefe ve din) sınırlandırırken ilimleri teorik ve pratik olarak sınıflandırmak varlığı anlama karşısında insana daha özerk bir alan tanımaktadır. Felsefi – dini ayırımı bize en nihayetinde ilimlerin ait oldukları anlam dünyalarını göstermektedir. İlimler varlığa dair sözlerinde bu anlam dünyası içinde hareket etmek ve nihayetinde de elde edilen bilgi de bu düzlemde işlenmek durumundaydı. Bu durum bir taraftan da din ve felsefeyi varlığı kavrama noktasında iki ayrı/farklı alan haline getirmekteydi ki, bunun sonucu olarak da bu her iki alanın aynı konu hakkında çatışıp ya da uzlaşması sorunu ortaya çıkacaktır. Teorik ve pratik ayırımı ise rasyonel bilgiyi varlığı anlama noktasında belli sınırlarla kuşatmayan ve ona bu konuda yegâne fail olma vasfı kazandıran bir ayırım olmaktadır. Bu itibarla rasyonel bilginin kendisi varlığı anlama noktasında sahip olunan tek araç haline gelmekte ve o belli bir anlam dünyasına ait

³ İslam düşüncesinde ortaya konan ilimler tasnifinin felsefe-din ilişkisi meselesiyle ilgisine gönderme yapan çalışmalar için bkz., (Türker, 2011: 533-556; Oktay, 2012: 287-316).

olmadığından dolayı da elde ettiği sonuçların değeri konusunda harici bir mihenge vurularak değerinin belirlenmesinden ziyade kendi değerini kendi bünyesinde taşımaktaydı. Bu noktada rasyonel bilginin sınırları ise aklın kendi sınırları olmaktadır.

Yukarıdaki durum biraz farklı bir açıdan da şöyle ifade edilebilir: İlimlerin felsefi ve dini olarak sınıflandırılması bu ilimlerin nihayetinde felsefe ve din tarafından çizilen sınırlara dâhil edilmesi demektir. Bu durum ilimlerin kendilerini kuşatan üst bir metafiziğe hizmet etmesi anlamına da gelmektedir. Burada en genel anlamda belirlenen metafizik sistem tarafından ilimlerin sınırları çizilmekte daha sonra da hiyerarşi içerisindeki ilimlere kendi sınırları ve araştırma konuları bir üst ilim tarafından verilmektedir. Hiçbir ilmin kendi konusunun ispatını yapamayacağını kabul edildiği bu hiyerarşik sistem içerisinde ilimlerin meşruiyeti, bir anlamda, hiyerarşi içerisinde kendinden bir üst mertebeye olduğu kabul edilen ilimle olan ilişkisinden gelmektedir. Bu noktada ilimler arasındaki ilişki varoluşsal bir mahiyete bürünmektedir. Bu durumun tümünden gelimin hakikate ulaşma noktasında en doğru yöntem olarak kabul edildiği bir bilgi dünyasının sonucu olduğu açıktır. Tümünden gelim yöntemi filozofları, kendi felsefi sistemleri ve düşünme biçimleriyle uyumlu olacak şekilde, ilimleri genel ilimden özel ilimlere doğru inen bütüncül ve kapalı bir hiyerarşik sistem içerisinde sınıflandırmaya götürmüştür. Kendi içerisinde organik bir yapı arz eden bu ahenkli sistemin handikabı kendisinin harici/yeni ilimlere kapalı olmasıdır. Nitekim, dışakapalı bir ilimler hiyerarşisinin hakimiyetine sebebiyet veren bu anlayış içerisinde yeni bir ilim inşâ edildiğinde ya onun sistem içerisinde ondan bir üst mertebeye olduğu kabul edilen ilimle, zorlama da olsa, ilişkisi ortaya konmalı ya da İbn Haldun'un umran ilmi için yaptığı gibi "ilimlerin kendi konularının ispatını yapamayacakları" kuralı, bir şekilde, esnetilmelidir (Türker, 2006: 38).

Ebü'l-Berekât'ta bilgi ve ilimler tasnifi

Felsefenin varlık, bilgi, nefis vb. konularında Meşşâî filozoflardan ciddi oranda ayrıışan Ebü'l-Berekât, hem felsefi sisteminin bir gerekliliği hem de felsefi tavrının –eleştirel tavrının- bir uzantısı olarak ilimler tasnifi konusunda da onlara eleştiriler yöneltir ve kendisi farklı kriterlerden yola çıkan yeni bir tasnif ya da tasnifler önerir. Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifi konusundaki Meşşâîlere karşı olan tavrı bir yönden onun kendi felsefesinin uzantısıdır ki, bu boyut onun yaptığı ilimler tasnifinin onun varlık ve bilgi anlayışıyla olan ilişkisini göstermektedir. Diğer bir yönden de bu sınıflandırma onun Meşşâîlere karşı benimsediği eleştirel tavrın devamıdır ki o, Aristo'dan bu tarafa gelen ilimleri tasnif etme şeklinin yegâne tasnif olmadığını, bunun yanında ilimlerin başka türlü de tasnif edilebileceğini söyler. Burada o, Meşşâîlerin tasnifini yanlış ya da hatalı olmakla itham etmeyip alternatif bir tasnif geliştirmektedir. Bundan dolayıdır ki, onun tasnifini bu yönden onun eleştirel tavrının uzantısı olarak da değerlendirebiliriz.

Giriş bölümünde de ortaya konulmaya çalışıldığı gibi ilimlere dair yapılan tasnifler filozofun varlık ve bilgi anlayışı ya da felsefi projesiyle doğrudan bir ilişki içerisinde. Bundan dolayıdır ki, Ebü'l-Berekât'ın tasnifi de onun varlık ve bilgi anlayışından bağımsız olarak ele alınamaz. Bu nedenle öncelikle onun ilimler tasnifinin varlık anlayışı ve bilgi felsefesiyle olan bağlantısı üzerinde duracağız.

Ebü'l-Berekât varolanları öncelikle vucûdî varlık ve zihni varlık olarak iki kısma ayırır (Ebü'l-Berekât, h.1357, I, 225; III, 21-22). Vucûdî varlık, nesnel âlemde bilfiil varolanlar olup duyu organları vasıtasıyla algılanırlar. Zihni varlığın mekânı ise zihindir. Onlar nesnel âlemdeki bilfiil varlıktan alınan sûretlerdir. Ebü'l-Berekât'ın zihni varlık anlayışı İbn Sînâ'nın zihni varlık anlayışından farklıdır. İbn Sînâ zihni varlıkla nesnel âlemdeki nesnelerden iç ve dış duyu organları yardımıyla soyutlanarak alınan sûretler ile bu sûretler üzerinde mütehayyile gücü vasıtasıyla yapılan ekleme ve çıkarmalar neticesinde elde edilen nesnel âlemde bilfiil varlığı olmayan zihni tasavvurları kasteder. Ebü'l-Berekât'ın zihni varlığı ise nesnel âlemdeki nesnelerden soyutlama vasıtasıyla değil de bilen ve bilinenin doğrudan karşılaşmasıyla meydana gelen izafet sonucu oluşan sûretlerden

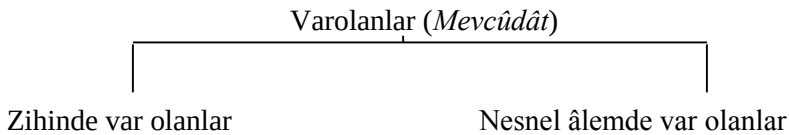
ibarettir. Onun varlığa dair yaptığı bu ayırım, felsefesinde farklı konuların incelenmesi noktasında yeniden karşımıza çıkmaktadır. O, bu ayırımı aynıyla idrak ve bilgi konusuna da uyarlar. Buna göre idraklerde vucûdî ve zihnî olarak ikiye ayrılmaktadır. Vucûdî idrakte nesnel varlıkların idraki söz konusu iken zihnî idrakte ise zihindeki sûretlerin idraki söz konusudur (Ebü'l-Berekât, h.1357, II, 322 – 323, 394, 396).

Varolanlar vucûdî ve zihnî olarak ikiye ayrıldığına göre, bilgi de zorunlu olarak vucûdî ve zihnî olarak ikiye ayrılmalıdır. Çünkü, bilgi, Ebü'l-Berekât açısından, bilgi doğrudan varolana tâbidir ve ilimlerde doğrudan varlığa bağlı olarak ortaya çıkarlar. Onun ifadesiyle ilimlerin ilkeleri varlığın ilkeleridir (Ebü'l-Berekât, h.1357, II, 3).⁴ Bu da demektir ki, bir şeyi bilmek onun varlığını yani onu meydana getiren ilkeleri bilmektir. Öyleyse varlığı olmayan bir şeyin bilinmesi söz konusu olmayacaktır. Benzer şekilde herhangi bir konuda söylediğimiz önermelerin taşıdığı bilgi aslında onun konusu olan varlığın ilkesini bize vermektedir. Bir şey hakkında konuşmak aslında onun varlığına dair ilkelerden bahsetmektir. Bu bizi varlık ve bilgi arasında ayrılmaz ilişkiye götürecektir ki, bu ilişkide varolmak bilinir olmanın öncelikli şartıdır. Ebü'l-Berekât bu durumu ilimlerin öğretimi ve öğrenimi meselesinde inceler. Ona göre öğretim ister tabiî ve tesadüfî olsun isterse de bir kasıt ve iradeyle olsun, nihayetinde bazı ilke ve sebeplere dayanırlar. Ona göre bu iki tür öğrenme için kabul edilen ilke ve sebepler benzeşirler. Çünkü der o, bilginin ilkeleri varlığın ilkeleridir. Yani hangi tür öğrenmeden bahsedilirse edilsin nihayetinde varolana dair bir bilgi talebi söz konusudur. Her iki tür de varolanı bilme isteğinde buluşmakta, bu noktada da varolanın ilke ve sebepleri her ikisi için de geçerli olmaktadır.

Ebü'l-Berekât, Meşşâîlerin bilgiyi soyutlama olarak kabul eden teorilerini kabul etmez; çünkü bilgi ve bilinen birbirine izafe edilen şeylerdir. Bu durumda bilgi izafî bir sıfata dönüşmektedir. Meşşâîlerin bilgi teorisinden oldukça farklı olan, bilen ve bilinenin doğrudan ilişkisini gerektiren bu teorinin farklı dinamikleri ve sonuçları vardır. Biz burada konunun bizi ilgilendiren boyutunu ele almaya çalışacağız. Ona göre bilgi bilinenle bilgi olurken bilinen de bilgiyle bilinen olur. O, bilinen ve mevcûd arasında kapsam olarak tek taraflı bir ilişki kurarak bütün bilinenlerin mevcûd olduğunu söyler. Bu durum bizi, açık bir şekilde, bir bütün olarak varolanın sınıflandırılmayacağı sonucuna götürmektedir. Çünkü bilinenlerin tamamı varolanlar iken varolanların tamamının bilinenlerden ibaret olduğu söylenemez. Öyleyse burada bir sınıflandırma söz konusu olacaksa bu bilinenlerden hareket etmek durumundadır. Yine burada varolanların sınıflandırılmasına dair söylenenler de nihayetinde bilinenler üzerinden hareketle söylenenler olacaktır.

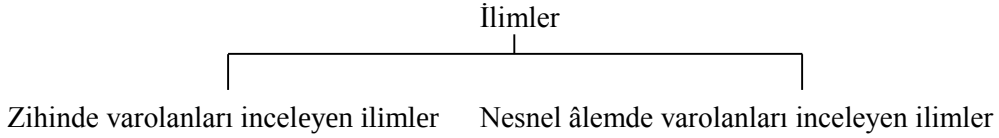
O halde iki türlü mevcûd vardır: i- nesnel âlemde var olanlar, ii- zihinlerde var olanlar. Mevcuttan hareketle yapılan bu tasnif, öte yandan, ilimler sınıflamasının da omurgasını oluşturur: i- nesnel âlemde var olanları inceleyen ilimler, ii- zihinde var olanları inceleyen ilimler (Ebü'l-Berekât, h.1357, I, 225). Varlık ve ilimlerin sınıflandırmaları arasındaki kurulan ilişkinin sebebi şudur: Varolanlar hakkında söylenenler, nihayetinde, onların bilinenler olması yönünden söylenen şeylerdir.

Şimdi, buraya kadar anlatılanları şemalaştırmaya çalışalım. Bu şema, her şeyden önce, varolanlardan hareket etmektedir. Ancak esas aldığı kriter temelde varolanların bulundukları mekandır.



⁴ Ebü'l-Berekât, h.1357: “*Lienne mebdâi’ e’l ‘ulûmi hiye mebdâi’ü’l-vucûd.*” (s. II, 3). Ayrıca bkz., Ebü'l-Berekât, 2005, I, 225; III, 21.

Varolanlara dair yapılan bu şemayı da dikkate alarak ilimler tasnifine dair de şöyle bir şema ortaya koyabiliriz:



Bu şema bize Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifinin ilk basamağını vermekle birlikte bu şemanın nasıl devam ettiğini söylememektedir. Aslında Ebü'l-Berekât'ın kendisi de bize diğer filozoflardan aşına olduğumuz gibi kapsamlı bir ilimler tasnifi şeması vermez.⁵ O, ilimlerin sınıflandırılmasına dair farklı değerlendirmeler ve yer yer de eleştiriler yaparak bu meselenin nasıl ele alınması gerektiğine dair bir perspektif sunar. Zaman zaman da o, bu şemada yer alacak ilimlerin neler olacağına dair de bazı bilgiler verir. Biz onun verdiği bilgi ve ipuçlarından hareketle ona dair bir ilimler tasnifi şemasını tamamlamaya çalışalım.

Ebü'l-Berekât *Kitâbü'l-Mu'teber*'in İlahiyat kısmında ilimlerin üç kısma ayrıldığını söyler: i- varolanları inceleyen ilimler, ii- bilinenleri inceleyen ilimler ve iii- bilginin ilmidir. Burada o, ayrıca, bu sınıflandırmada yer alan ilimlerin de hangileri olduğuna dair kısa bir bilgi de verir:

⁵ Ebü'l-Berekât hakkında yapılan araştırmaların bazılarında onun ilimleri tasnifine dair görüşlerine de atıflar yapılmak zaman zaman da ona ait olduğu söylenen tasnifler ortaya konulduğu görülmektedir. Ebü'l-Berekât'ın ilimleri tasnifi meselesine kitabında yer veren İsmail Hakkı İzmirli ona ait olduğunu söylediği bir tasnifi eserinde zikretmektedir. O, bize tasniften bahsetmekle birlikte bu tasnifin tam kaynağını da söylememektedir. Ancak bu tasnif üzerinde inceleme yaptığımız da bunun Ebü'l-Berekât'ın kendisinin ilimlerin tasnif edilmesine dair öneri olan tasnif olmadığı, *Kitâbü'l-Mu'teber*'in mantık bölümünde Meşşâilere ait olduğunu söylediği tasnif olduğunu görürüz. İzmirli söz konusu tasnifi aktarırken Meşşâilere ait olarak zikredilen tasnifle Ebü'l-Berekât'ın ilimlerin tasnif edilmesi konusundaki değerlendirmesinde yer verdiği görüşleri birleştirmiş ve böylece bir tasnife ulaşmıştır. Ancak bu tasnif, ifade edildiği gibi, Ebü'l-Berekât'ın tasnifi olmayıp hatta büyük ölçüde Meşşâilere ait olan ilimler tasnifinin aktarımıdır. (Bkz. İzmirli, 1997: 220 – 221).

Ebü'l-Berekât'ın Tabiat Felsefesi üzerine bir doktora tezi hazırlayan Ferruh Özpilavcı da çalışmasında Tabiat ilminin konumlandırılması bağlamında Ebü'l-Berekât'ın ilimleri tasnifi meselesini incelemektedir. O, öncelikle Meşşâî gelenek hakkında Ebü'l-Berekât'ın aktardığı ilimler tasnifi ve filozofun bu konudaki değerlendirmelerine yer verir. Bu aktarımın akabinde Ebü'l-Berekât'ın değerlendirmelerinden hareketle ona dair bir ilimler tasnifi ortaya koyar. Onun burada ortaya koyduğu ilimler tasnifi ele alındığı boyut açısından (varolanların ilmi açısından) önemli oranda isabetli görünmektedir, ancak bu konuda Ebü'l-Berekât'ın farklı zeminlerden hareketle getirdiği önerileri ayrı ayrı ele almayı doğrudan onun varolanlar üzerinden hareketle yaptığı öneriyi dikkate almaktadır. Ayrıca ortaya koyduğu tasnifinde tabiiyyat ilminin alt kısımlarının tasnifinde sorunlar bulunmaktadır. İlimleri sadece i- vucûdî varlıkları inceleyenler, ii- zihni sûretleri inceleyenler ve iii- ilmin ilmi şeklinde sınıflandıran taksimi esas alan Özpilavcı Ebü'l-Berekât'ın zikretmiş olduğu ve kendisine ciddi oranda önem verdiği ilimlerin zihne olan uzaklık ve yakınlığına göre sınıflandırılması hususundaki tasnifine değinmemekte, sadece, bu grupta zikredilen ilimlerin de zihni ilimler arasında yer aldığını söylemekle yetinmektedir. (Bkz. Özpilavcı, 2008: 104-107).

Ebü'l-Berekât'ın bilgi felsefesini konu edinen bir yüksek lisans tezi hazırlayan Kutlu Okan da çalışmasında ilimler tasnifini konu edinmekte burada o da önce Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifine dair kesin bir şema önermediği, bu konunun farklı yönlerden ele alınabileceğini ifade ettiği tespitini yapar ve bunun ardından da onun *Kitâbü'l-Mu'teber*'in Metafizik kısmındaki ifadelerinden hareketle bir tasnif ortaya koyar. Onun bu tasnifi de Ebü'l-Berekât'ın konu hakkındaki ifadelerinin tamamını ya da genelini değil onun varolanlar ve kısımlandırılmaları konusundaki görüşlerinden hareketle ortaya koyduğu değerlendirmesini dikkate almaktadır. (Bkz. Okan, 2015: 85-87).

El-Cânibü'n-nakdi fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî isimli bir çalışma kaleme alan Ahmet Tayyib bu eserinde Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifi konusundaki görüşlerine de yer verir. O bu eserinde ilimlerin insan zihni için öncelikli olması kriterinden hareket eder ve ilimleri ilk aşamada i- nesnel âlemde varolanlar, ii- zihni sûretler ve iii- lafızlar ilmi olarak üçe ayırır. Daha sonra o ikinci aşamada sadece metafizik ilminin nesnel âlemde varolanları inceleyen ilimler içerisinde yer aldığını söyler ve bu konudaki tartışmalara değinir. Tasnifin diğer kısımları ve aşamaları hakkında ise bir şey söylemez. Nihayetinde onun burada aktardığı tasnif de Ebü'l-Berekât'ın ilimlere ve ilimlerin tasnifine dair görüşünü yansıtmaları bakımından oldukça sınırlı kalır. (Bkz. Tayyib, 2004: 310-313).

Ebü'l-Berekât üzerine *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve felsefeti'l-ilâhiyyât* adlı bir çalışma kaleme alan Recep Sidbi ise Ebü'l-Berekât'ın ilimleri tasnifi meselesine değinmez (Sidbi, 1996). Benzer şekilde *el-Vucûd ve'l-hulûd fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî* adlı çalışmasında Muhammed Hüseyin Ebû Sa'ade de bu meseleye değinmez (Ebû Sa'ade, 1993).

i- Varolanları inceleyen ilimler: ‘Tabiiyyât’ ve ‘ilâhiyyât’ ilmi.

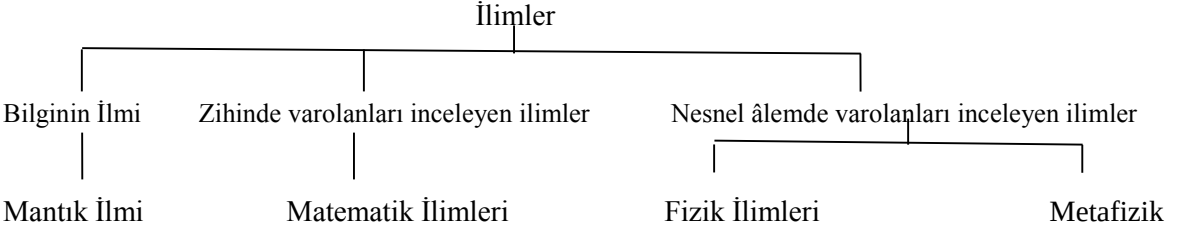
ii- Bilginin ilmi: Mantık ilmidir.

iii- Bilinenleri inceleyen ilimler: Ebü'l-Berekât bu ilimden ilmi’n-nefste bahsedildiğini söyler. Dolayısıyla biz de onun zihni sûretleri konu edinen ilimler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ebü'l-Berekât’ın yaptığı benzer sınıflandırmaları dikkate aldığımızda bu üçüncü grup ilimler zihni sûretleri inceleyen ilimler kısmına tekabül etmektedir

Bilinenleri inceleyen ilimden zihinde bulunanları inceleyen ilmin kastedildiği anlaşılmış olduğuna göre, şimdi, Ebü'l-Berekât’ın bahsettiği zihinde varolanları inceleyen ilimlerden hangi ilimleri kastettiği üzerinde durabiliriz. İlk başta bunların matematik ve ilahiyat ilmi olduğu akıllara gelebilir. Nitekim bu ilimlerden ilki olan matematikte incelenen konulara baktığımızda bunların maddeye bağlı olmakla birlikte bilfiil varolma anlamında da nesnel âlemde mevcut olmayan zihni sûretler olduğunu görürüz. İlahiyat ilmi ise maddeyle doğrudan ilgisi olmayan zihni sûretleri konu almaktadır. Ancak Ebü'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber*’in İlahiyat kısmında yukarıdaki tasnifi yaptığı yerde açık bir biçimde metafizik ilminin vücûdî ilimler arasında yani, nesnel âlemdeki varolanları inceleyen ilimler arasında yer aldığını söylemektedir (Ebü'l-Berekât, h.1357, III, 214).⁶ Bu durumda ilahiyat ilmini zihni sûretleri konu edinen ilimler grubu içinde konumlandıramayız. Öyleyse bu grupta şimdilik sadece matematik ilmi kalmaktadır. Ancak bu noktada Ebü'l-Berekât’ın mantık ilmini konumlandırması meselesini de denkleminimize almamız gerekir. Onun mantık ilmi hakkındaki sözleri farklı yorum ve konumlandırmalara götürebilmekte; bu ilim bazen müstakil bir ilim olarak kabul edilirken bazen de matematik ilimleri içerisinde zikredilmektedir. Ebü'l-Berekât *Kitâbü'l-Mu'teber*’in İlahiyat kısmının hemen başlarında da mantık ilmi hakkında bu ilmin soyutlamalarla ilgili olması ve zihnin onunla duyusal olmayana ulaştığı bir vasıta olması yönünden de matematik ilimleri arasında yer aldığını söyler (Ebü'l-Berekât, h.1357, III, 8) ki, bu ifadeler araştırmacıları bu ilmi matematik ilimlerinde içinde yer aldığı grup içinde konumlandırmaya götürebilmektedir. Onun buradaki ifadesi yukarıda zikrettiğimiz eserin aynı kısmının sonlarına doğru ilimlerin sınıflandırılmasına dair olan ifadesiyle de açık bir uyumsuzluk göstermektedir. Nitekim orada mantık ilmi müstakil bir ilim olarak kabul edilmekte ve en üst grup ilimler içerisinde konumlandırılmaktaydı. Bu durumda mantık ilmi hakkında iki farklı konum karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde o, müstakil bir ilim olarak kabul edilip sınıflandırmanın birinci adımında kendine özel bir konuma sahipken ikincisinde ise matematik ilimleri içerisinde bir alt ilim olarak konumlandırılmaktadır. Ebü'l-Berekât’ın mantık ilmi hakkındaki değerlendirmelerine bakıldığında, bu ilmin Ebü'l-Berekât tarafından müstakil bir ilim olarak kabul edildiği ve onun sınıflandırmasında da kendine özel konuma sahip olduğunun kabul edilmesi daha isabetli olacaktır. Onun mantık ilmi hakkında İlahiyat bölümünün başında söyledikleri, yani bu ilmin zihni varlıkları inceleyen ilimler grubu içerisinde matematik ilminin yanında yer aldığına dair sözleri aslında Meşşâîlerin bu ilim hakkındaki algıları üzerine yaptığı bir değerlendirmedir. Onun buradaki ifadesi *Kitâbü'l-Mu'teber*’in Mantık kısmında Meşşâîlere dair zikrettiği ilimler tasnifiyle de uyumludur. O, eserin Mantık kısmında Meşşâîlere dair detaylı sayabileceğimiz bir ilimler tasnifi sunar (Ebü'l-Berekât, h.1357, I, 225-230) ve burada mantık ilmini matematik ilmiyle birlikte “saf zihni ilimler” içerisinde zikreder. Bu tasnifte mantık ilmi müstakil bir ilim olarak kabul edilmemiş “araçsal bir ilim” (Özpilavcı, 2008: 105) olarak kabul edilmiştir. Hatta o, mantığın müstakil bir ilim olarak kabul edilip ilimler tasnifinde hak ettiği konuma yerleştirilmemesi sebebi olarak da ilimlerin tasnif edildiği dönemde mantık ilminin müstakil olarak bilinen bir ilim olmamasını gösterir (Ebü'l-Berekât, h.1357, III,8). Bundan dolayı da onun İlahiyat kısmının başındaki bu ifadesini Meşşâîlerin bu ilme dair algılarına bir gönderme olarak kabul edebiliriz. Biz burada onun mantığı müstakil bir ilim olarak kabul ettiği tezi

⁶ Ebü'l-Berekât’ta metafizik ilminin konumlandırılması meselesi hususi olarak çalışılması gereken bir konu olduğundan burada meselenin bu boyutu üzerinde fazla durulamayacaktır.

üzerinden hareket edecek ve tasnifimizi de bu doğrultuda kurgulayacağız. “Nesnel âlemde varolanları inceleyen ilimler” kısmında yer alan ilimlere gelince; bu ilimler de fizik ilimleri ve metafizik ilmidir. Nitekim fizik ilminde nesnel âlemde bilfiil varolanlar incelenmekte, yukarıda da bahsedildiği gibi metafizik ilmi de bu grupta yer alan ilimler arasında sayılmaktaydı. Bu durumda ortaya koymaya çalıştığımız şemanın bu aşamadaki durumu şöyle olacaktır:



Bu aşamada şema biraz daha belirginleşmekle birlikte halen önemli eksiklikler barındırmaktadır. Buraya kadar Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifine hakkındaki sözlerimiz ve ortaya koymaya çalıştığımız ilimler tasnifi şeması bütün ilimlerin varolanların incelenmesi olarak kabul edildiği bir şema içerisinde gerçekleşmekte yani varolandan hareket etmektedir. Ebü'l-Berekât ilimlerin farklı şekillerde tasnif edilebileceğini söylemektedir. Nitekim Kitâbü'l-Mu'teber'de yukarıdaki kriterden farklı bir noktadan hareket ettiği anlaşılan başka tasnifler de yer almaktadır. Bu noktada Ebü'l-Berekât'ın bilgiyi izafet olarak kabul eden teorisini yeniden hatırlayıp, izafetin bilen ve bilinen arasında gerçekleştiğini göz önüne alarak yeni bir zeminden hareketle başka bir tasnif ortaya koymaya çalışacağız. Bu bize biraz daha bütünlüklü bir tasnife ulaşmamız noktasında yardımcı olacaktır. Bilgi izafet olarak kabul edildiğinde bu teorisinin gereği olarak, öncelikle, bilinenler zihnin doğrudan bilfiil varlığıyla ilişkiye girdiği nesneler olacaktır. Şimdiki tasnifimizi kurgulamaya bu noktadan hareketle başlayabiliriz.

Varolanları dikkate aldığımızda bunlardan bazılarının bizim için öncelikle ve daha iyi bir şekilde bilenenler (*e'arâf*) iken diğer bir kısmının ikinci sırada bilinenler olduğu görülür. Yukarıda ifade ettiğimiz Ebü'l-Berekât'ın bilginin vücûdî varlıklara yönelik olan ve zihnî varlıklara yönelik olan ayrımını zihnimizde hazır tuttuğumuzda bu durum bizim için daha bir vuzuha kavuşacaktır. Tıpkı varolanların i- bizim için öncelikle bilinenler ve ii- ikinci sırada bilinenler şeklinde ayrılmasında olduğu gibi bazı ilimlerin konuları da öncelikle ve daha iyi bilinenler iken diğer bazılarının konuları da ikincil olarak bilinenler olmaktadır. Öyleyse ilimleri tasnif ederken onları öncelikle bilinenleri ve ikincil olarak bilinenleri inceleyen ilimler şeklinde bir kısımlandırma yapılabilir. Bu noktada aynı zamanda pedagojik kaygı taşıyan ve epistemolojik kıstasların etkin olduğu bir ilimler sınıflandırmasıyla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Nitekim ilimlerin tasnif edilme amacını dikkate aldığımızda bu durum daha da açıklığa kavuşacaktır. Ebü'l-Berekât'ın ifadeleriyle öğretimde anlaşılması zor ve kapalı olan ilimlerin daha açık olan ilimlerden önce öğretilmesi doğru olmayacaktır (Ebü'l-Berekât, h.1357, I, 229). Bundan dolayı da ilimleri tasnif etmek ilimlerin öğrenim ve öğretiminde pratik bir değere sahip olacaktır. Ancak Ebü'l-Berekât'ın tasnifi bu noktada durmaz. İlimler her ne kadar da zihin için öncelikli bilinenler ve ikincil olarak bilinenler şeklinde epistemolojik bir kıstas doğrultusunda ayrıştırılırsalar da bunlardan her birine karşılık gelen inceleme alanı, sırasıyla, nesnel âlemde var olanlar ve zihinde varolanlar olduğunu, yani nihayetinde varlığa dayandığını görürüz ki, bu da onun tasnifindeki ontolojik boyutu bize gösterir. Bu noktada onun yukarıda yaptığı nesnel âlemde var olanları inceleyen ilimler ve zihinlerde olanı inceleyen ilimler ayrımı daha da netleşmektedir. Buradan hareketle onun nesnel âlemde olanları inceleyen ilimleri öncelikli ilimler, zihinlerde varolanı inceleyen ilimleri de ikincil ilimler olarak nitelendirdiğini söyleyebiliriz. Hatta onun tasnifinin esas kıstasını bu ayrım teşkil etmektedir. Nitekim onun ilmin ilkeleriyle varlığın ilkelerinin aynı olduğuna dair sözleri (Ebü'l-Berekât, h.1357,

II, 3) bu tasnifin temel hareket noktasının açık bir göstergesi olmaktadır. İlimlerin insani duyulara olan uzaklıklarını esas alan bu tasnifi şemalaştırdığımızda şöyle bir resim karşımıza çıkmaktadır ki, bu resim yukarıda ortaya koyduğumuz tasnifle de uyumludur.

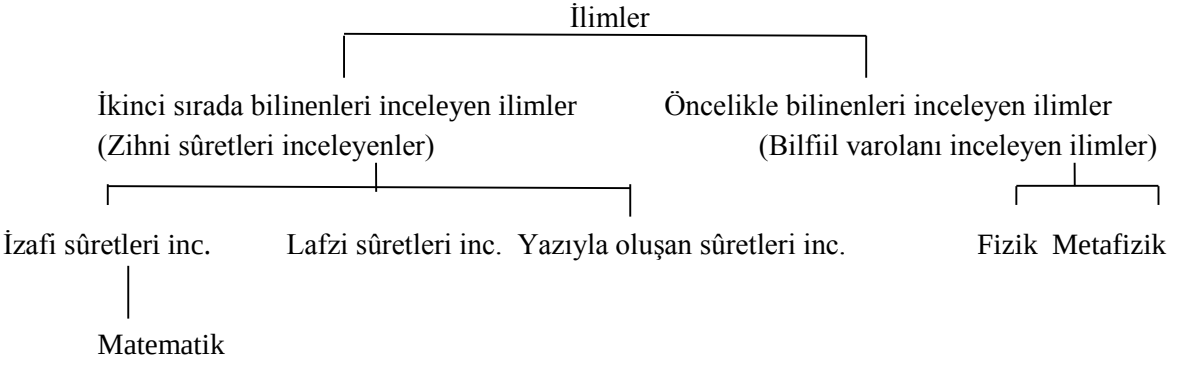
İlimler

İkinci sırada bilinenleri inceleyen ilimler

Öncelikle bilinenleri inceleyen ilimler

Şimdi bu kısımlandırmayı biraz daha detaylandırmaya çalışalım. Bu önce ve ikinci olarak bilinenler nelerdir ve bu sıralamanın temel kıstası nedir? Ebü'l-Berekât eşyaya dair öncelikle bilinenlerin nesnel âlemde var olanlar olduğunu söyler. Bunlar idraklerimizin, dolayısıyla da marifet ve bilgilerimizin ilk konularıdır. Bizler için bilme bakımından ikinci sırada yer alanlarsa izafî zihnî sıfatlardır. Bunlar nesnel âlemdeki var olanlardan zihni bir işlemle elde edilmiş zihnî sûretlerdir (Ebü'l-Berekât, h.1357, III, 2; I, 225). Bunların öncelikle bilinenler ve ikincil olarak bilinenler şeklindeki sıralanmasının gerisinde Ebü'l-Berekât'ın idrak, marifet ve bilgiyi idrak edenle idrak edilen, tanıyanla tanınan ve bilenle bilinen arasındaki izafet olarak kabul etmesi bulunur. Bilgi bilen ve bilinen arasındaki izafet olduğunda, bilginin meydana gelmesi için zorunlu olarak bu iki tarafın da bulunması gerekir. Her iki tarafın kendi zâtıyla bulunduğu bilme, bu durumda en iyi bilme şekli olmaktadır. Bilme olayında bilinenin kedisinin zâtıyla değil de onun zâtından elde edilmiş zihindeki sûretin bulunduğu bilme de ikincil derecede bilme olacaktır. Nitekim burada bilinenin bizzat kendisi değil de onun zihindeki sûretiyle bilen arasındaki bir izafet söz konusudur. Bu durumu bir örnek üzerinden açıklarsak; karşımızda duran sandalyenin renginin kahverengi olduğunu doğrudan idrak etmekle bu sandalye ortadan kaldırıldıktan ya da biz o ortamdan ayrıldıktan sonra o sandalyenin zihnimizdeki imajına dayanarak onun kahverengi olduğunu söylememiz gibidir. Ebü'l-Berekât bu farka dikkat çekerek gerçek anlamda ilim olarak isimlendirilmeye layık olanın nesnel âlemdeki varlıklara yönelik ilim olduğunu söyler (Ebü'l-Berekât, h.1357, III, 2,3). Bizler için en iyi bilinenler sıralamasında ilimleri ifade etmek için lafzi ibarelere ihtiyaç duyduğumuzdan bir diğer ifadeyle lafzi ibareler sayesinde marifet ve bilgiye dair konuşabildiğimizden dolayı üçüncü sırada da “sözel ibareler” ve lafızları da bir takım işaretlerle bildirdiğimizden dolayı da dördüncü sırada “yazı” gelir (Ebü'l-Berekât, h.1357, III,2,3). Yine bu son iki grupta gerçekleşen bilme olayında söz konusu olan da bilenle bilinenin üçüncü ve dördüncü derecedeki sûreti arasındaki bir izafettir.

Eşyanın bizler için bilinirliğinden hareketle yapılan mevcudata dair bu sınıflandırmayı Ebü'l-Berekât aynı şekilde ilimlere de uygular. Buna göre ilim olarak nitelendirilmeye en layık ve öncelikli olan, nesnel âlemdeki var olanlarla zihin arasındaki doğrudan izafetin gerçekleştiği ilimdir. Bunu izafetin zihinle zihnî izafî sûretler arasında gerçekleştiği ilim (nitekim bu zihnî sûretler öncelikli bilinenler olmasalar da onlar da zihinde mevcut olan sıfatlardır), üçüncü sırada zihinle lafız arasındaki izafetin gerçekleştiği ilim (çünkü bunlar da zihni ilimlere tabiidirler) ve son sırada da zihinle yazılar arasındaki izafetten kaynaklanan ilim (bunlar da lafızlar ilmine tabiidirler) yer alır (Ebü'l-Berekât, h.1357, III, 2,3; I, 225). Bu durum bize Ebü'l-Berekât'ın ilimlere dair yaptığı sıralamanın onun bilgi anlayışıyla doğrudan bağlantısını göstermektedir. Bu son söylenenleri de dikkate alarak yeniden ilimler tasnifi şemamıza döndüğümüzde şemayı yukarıda ortaya konan en son şemayı da dikkate alarak şöyle şekillendirebiliriz:



Elde ettiğimiz bu şemada fizik, matematik ve metafizik ilimleri konumlandırılabilir. Ancak burada mantık ilminin yeri tam olarak gösterilmemektedir. Yine yerleri tespit edilen bu ilimlerin branşları noktasında da bir açıklık bulunmamaktadır. Bundan dolayı da ahlak, tıp vs. ilimlerin yeri de görünmemektedir. Ebü'l-Berekât'ın ifadelerinden hareketle bundan daha tam bir tasnife ulaşılabilir mi? Şimdi bunun imkânını sorgulamaya çalışacağız. Ancak yeni bir ilimler tasnifi şeması kurgusuna gitmeden önce, yeni bir tasnif kurgusunun şekillendirilmesinde bize yardımcı olacağından dolayı Ebü'l-Berekât'ın ilimlere dair yaptığı tasnifle Meşşâîlerin tasnifleri arasındaki ilişkiye değineceğiz.

Öncelikle ona dair aktardığımız ilk tasnif olan bütün ilimlerin konularını varolan olarak kabul ederek yola çıkan tasnif, Meşşâîler tarafından yapılan, ilimleri inceledikleri konuları (*mevzu*) dikkate alarak yapılan taksimden önemli farklılıklar içermektedir. Meşşâîlerin tasniflerinde ilimler varlığın teşkiki yapısı dikkate alınarak inceledikleri konular bağlamında sınıflandırılıyorlardı. Buradaki sınıflandırma da ilk önce ilimleri konuları itibarıyla dikkate almakta ancak kısımlandırma yapılırken varlığın teşkiki yapısından hareket edilmemekte onun nesnel âlemde ya da zihinde olması yönünden hareket edilmektedir. Kısımlandırmanın ilerleyen aşamalarında bu farklılık daha da belirginleşmektedir. İlk hareket noktasındaki bu farklılık aslında Meşşâî gelenekten bir başkalaşma olmakla birlikte, her ne kadar da araştırmacıların bu yönde bir eğilimi olsa da (Tayyib, 2004: 311), derin bir ayrılık da değildir. İlk bakışta görüldüğü üzere, Meşşâî gelenekteki ilimler tasnifinde hareket noktası ilimlerin inceledikleri konu iken Ebü'l-Berekât'ın temel hareket noktası incelemeye konu olan varlığın bulunduğu mahaldir ki, bu yönüyle burada bir farklılaşma olduğu açıktır. Bu noktada Ebü'l-Berekât'ın da kısımlandırmada ilimlerin konularını dikkate aldığı, birinci kısımdaki ilimlerin nesnel âlemdeki varlıkları konu edinirken ikincisinin konusunun da zihindeki varlıklar olduğu bunun da konu bazında yapılan bir ayırım olduğu söylenebilir. Burada şu gözden uzak tutulmamalıdır ki, söz konusu bu tasnifte de ilimlerin en nihayetinde dayandıkları ortak konu dikkate alınmakta ve onların inceleme konularının varlık olduğu söylenmektedir. Hatta Ebü'l-Berekât'a göre zihindeki sûretler de nesnel âlemdeki varolanlar gibidir. Aslında bunu söyleyerek Ebü'l-Berekât ilimler arasında bir ayrıştırmadan ziyade onların en temelde, konu bazında yani varlığı inceleme yönündeki ortak yönlerine işaret etmektedir. Burada varlık ilimlerin ayrışma noktalarını değil birleşme noktalarını göstermektedir. Bu durum, felsefenin en temel konusunun, yani bütün felsefi ilimlerin nihai araştırma konusunun varlık olduğunun başka bir ifade şekli olmaktadır.

Bütün ilimler nihayetinde varlığı inceleme konusu edindiklerine, bir diğer ifadeyle varlık bütün ilimlerin ortaklaştıkları noktayı gösterdiğine göre bu ilimlerin birbirinden ayrışması nasıl olacaktır? Her ne kadar da Meşşâîler bunu ilimlere dair müstakil konular tespit ederek yapıyor olsalar da bunun Ebü'l-Berekât için yeterli bir ayrışma sebebi olmadığı, hatta tersi bir yönde hareketle bunun ilimler arasındaki ortaklığa gönderme yaptığını gördük. Bundan dolayı Ebü'l-Berekât ilimleri birbirinden ayırırken inceledikleri konuları değil inceledikleri konuların bilinirlik derecesini dikkate alır. Bu nokta, aynı zamanda, onun ilimler tasnifinin oluşturulması hususunda esas alınabileceğini

söylediğimiz ikinci hareket noktasıdır. Yani burada insan zihni ve bilinenler arasındaki ilişki dikkate alınmakta olup onun tasnifinin Meşşâî gelenekten ayrıldığı en önemli yerdir. Burada hareket noktası konu olmaktan çıkıp ele alınan konunun bilinirlik derecesi olmaktadır.

Ebü'l-Berekât önerdiği ilimler tasnifinin Meşşâî gelenekteki ilimler tasnifinden farklı olduğunun bilincindedir. Hatta o burada bir nevi Meşşâîlerin ilim tasnifiyle bir hesaplaşmaya da girer. Ona göre Meşşâî geleneğin önde gelen hocaları arasında kabul gören ilimleri önce nazârî ve amelî, sonra da nazârî ilimleri fizik, matematik ve metafizik; amelî ilimleri de ahlâk, siyaset ve ev idaresi şeklindeki bir tasnif içine alan sınıflandırmadaki ilimlerin hepsi aslında aynı temelde, yani hepsinin konularının “mevcut” olması noktasında buluşurlar (Ebü'l-Berekât, h.1357, III,3,5). Nitekim bu ilimlerin tamamının konusu var olanlardır ve mevcudâtın tamamına ve ilahiyata dair olan bilgiler en nihayetinde ortak bir paydada buluşurlar. Matematik ilmini dikkate aldığımızda der o, her ne kadar da bu ilim ölçüler, şekiller ve sayılarla ilgilense de nihayetinde bunlar da var olanlardır (Ebü'l-Berekât, h.1357, III, 3,5). Bu noktada, Ebü'l-Berekât tarafından nesnel âlemde var olanlar ile kurgusal olarak varolanlar aynı düzlemde birleştirilmektedir. Bu da bize Ebü'l-Berekât'ın varlık anlayışının ipuçlarını gösterir. Nitekim o zihni sûretleri de varolanlar olarak kabul etmekte ve zihni varlığın da, bir anlamda, nesnel âlemde varolduğunu kabul etmektedir. Ancak zihni sûretlerin nesnel âlemdeki varlığı bilfiil nesnel âlemde bulunan varolanlar gibi de değildir. Öyleyse, ona göre, nesnel âlemde varolmakla zihinde var olmak, varolma noktasında hareket edildiğinde farklılaşmamaktadır; bunların her ikisi de mevcuttur. Nitekim o, zihnin de nesnel âlemde varolmasından hareketle zihinde varolanların da nesnel âlemde varolanlar gibi olduğunu söylemektedir. Onun ifadesiyle “bir varolanda sıfat olarak var olan bir şey de varolandır.” (Ebü'l-Berekât, h.1357, III, 2-3, 8) Öyleyse zihinde izafet ve sıfat olarak bulunan varlıklar da zihnin kendisi nesnel âlemde bulunduğundan dolayı bir anlamda nesnel âlemde bulunmaktadırlar. Konu itibariyle birbirlerinden farklılaşan diğer ilimler için de durum aynıdır.⁷ Öyleyse ilimleri tasnif etmede ilimleri inceledikleri konu itibariyle kısımlandırmak bize yeterli bir zemin oluşturmayacaktır. Bu durumda pedagojik açıdan önemli bir gereklilik olan ilimleri tasnif etmede farklı bir düzlemde hareket edilmesi gerekecektir. Meşşâîlerin yaptığı ilimlere dair tasnif temel bir ayrıma dayanmayıp arızı farklılardan hareket ettiği için bu tasnifin ilimlere dair yapılmış yegâne tasnif ya da en isabetli tasnif olduğu söylenemez. Bu tasnifte arazsal farklılardan hareket edildiğinden dolayı ilimler konu düzlemindeki farklılığa dayanmayan daha farklı düzlemde hareketle de tasnif edilebilir. Bu itibarla Ebü'l-Berekât'ın teklif ettiği bu tasnifi ilimler tasnifinde süregelen bir hatanın düzeltilmesinden ziyade, ilimlerin öğrenilmesi ve öğretilmesi noktasında daha kullanışlı olduğunu iddia eden bir alternatif olarak kabul edebiliriz.

Bu düzlemde hareket eden Ebü'l-Berekât ilimleri inceledikleri konular itibariyle değil de, yukarıda da değinildiği gibi, duyularla olan ilişkilerine göre bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu noktada da bizim için öncelikle bilinenler yani zihnimize öncelikle bilme konusu olanlar, nesnel âlemdeki varlıklar olmaktadır ki, bunlar doğrudan zihnimize izafe edilirler. İkinci sırada, asılları dışarıda mevcut olan varlıklardan elde edilen zihnî sûretlere dair bilgiler gelirken üçüncü sırada bu zihni sûretlere bağlı olarak ortaya çıkan lafızlar son sırada da bu lafızlara bağlı olarak meydana gelen yazıyla oluşan bilgiler yer alır. Bunu şöyle de izah edebiliriz:

Birinci Aşama: Karşımda duran nesneyi duyu idraklerimden görmeyle idrak ederek onun sandalye olduğunu bilmem benim için en öncelikli bilinen ve en iyi bilme (*e'arâf*) şekli olmaktadır. Nitekim burada duyu idrakimle nesne doğrudan ilişkiye girmekte ve izafi bir sıfat olarak kabul edilen bilmenin meydana gelmesinde başka aracı bulunmamaktadır. Bundan dolayı da bu, benim için öncelikli ve en iyi bilinen olmaktadır.

⁷ Ebü'l-Berekât'ın Meşşâî gelenekteki ilimler tasnifi ve bu tasnifte yer alan ilimlere dair verdiği bilgiler konusunda Bkz., Ebü'l-Berekât, 2005, I, 225-230; III, 3-5, 7-8.

İkinci aşama: Görme duyumla idrak ettiğim bu sandalyenin zihnimde bir sûreti meydana gelir ve daha sonra bu sandalye ortadan kaldırıldığında ya da ben o ortamdan ayrıldığında o sandalyeyi düşündüğümde sadece zihnimdeki bu sûrete dayalı olarak bende ona dair bir bilgi meydana gelir. Bu bilginin kaynağı doğrudan sandalyenin dışarıdaki mevcudiyeti olmayıp zihnimdeki sûrete dayandığından bu bilgi ilk bilgiye göre derece olarak ikincil bir konumda yer alır. Çünkü buradaki izafet zihinle doğrudan nesnenin kendisi arasında değil zihinle nesnenin zihindeki sûreti arasındadır.

Üçüncü aşama: Daha sonra ikinci derecede yer alan bu bilgiden hareketle ben o nesneye lafızlarla “sandalye” dediğimde başka bir aşamaya geçmiş olurum. Bu aşamada meydana gelen izafet ikinci derecede yer alan sûretin doğrudan kendisine değil de ona dair sözel bir işarete dayandığından bu bilgi üçüncü derecede yer alır.

Dördüncü aşama: Üçüncü derecedeki bu bilgiyi sözle değil de onun sözel değerine yazılı sembollerle işaret ettiğimde burada dördüncü derecede meydana gelen bir bilgi söz konusu olacaktır. Dördüncü derece meydana gelen bu bilgi, gerçek varlığı dışarı olan sandalye nesnesine ait, zihnî sûrete sözel olarak işaret eden lafızlara yazı yoluyla işaret ettiğinden dolayı bizim için en uzak bilgi olmaktadır. Nitekim zihnin burada sandalyeyle kurduğu ilişki doğrudan bir ilişki olmayıp araçlara dayanmaktadır. Burada yani dördüncü seviyede meydana gelen izafetin zihinle olan ilişkisini netleştirmek için her hangi bir metinde gördüğümüz “fil” yazısı örneğinden de hareket edebiliriz. “Fil” yazısını okuduğumuzda zihnimizde file dair bir imaj meydana gelir ancak bu imaj nesnel âlemde karşımızda fil gördüğümüzde meydana gelen izafetten kaynaklanırdak gibi olmayıp; bu idrak sonucu elde edilen gerçek filin zihnî suretinin lafızla ifadesine dayanarak oluşan yazıya bağlıdır. Bu durumda “fil” yazısının nesnel âlemdeki filin varlığına delâletinde zihnimle bu nesne arasına “fil” yazısının alfabetik işaretleri, bu yazının delâlet ettiği lafız, bu lafzın delâlet ettiği zihnî sûret girmektedir.

Bu noktada Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifine yeniden dönüp yukarıda ortaya koyduğumuz en son şemanın nasıl devam ettirebileceği meselesine odaklanalım. İlimlerin farklı şekillerde sınıflandırılabilceğini söyleyen Ebü'l-Berekât, adeta, kendi eserinde bunun örneğini sergilemektedir. Şimdiye kadar gördüğümüz iki farklı tasnif biçiminden hariç onun eserinde üçüncü bir tasnif biçimi daha yer alır. Onun ilimlerin tasnifi konusunda dikkate aldığı bir diğer husus da ilimlerde incelenen konuların özel ya da genel olmasından hareket etmektedir. Onun bu konudaki tasnifini ortaya koymak için yine onun Meşşâîlerin yaptığı tasnife dair değerlendirmelerine dönmemiz icap etmektedir. İlimleri nesnel âlemde var olanlara yönelik olan öncelikli bilinenler ve zihinde var olanlara yönelik olan ikincil bilinenler şeklinde ikili bir tasnife tabii tutan Ebü'l-Berekât, Meşşâîlerin -kendisinin “varlıkla ilgili ilimler (*el- 'ulûmu 'l-vucûdiyye*)” olarak isimlendirdiği ve bu ortak düzlemde birleştirdiği ilimleri- fizik, matematik ve ilahiyat olarak kısımlandırmalarını nasıl değerlendirmektedir? Bu sorunun cevabını aramak bizi onun eserinde varolduğunu söylediğimiz üçüncü tasnif biçimiyle karşı karşıya getireceği gibi, aynı zamanda, Ebü'l-Berekât'ın tasnifinde yer alan öncelikli bilinenleri inceleyen ilimleri ve zihinde varolan ancak bilinme noktasında ikinci sırada gelenleri inceleyen ilimlerin neler olduğunu da gösterecektir.

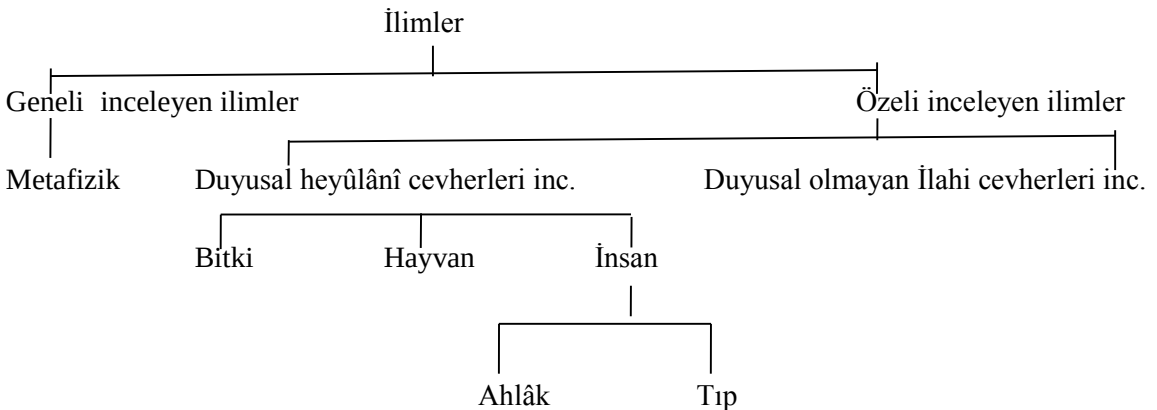
Öncelikli bilinenler ve ikinci olarak bilinenleri inceleyen ilimlerin tespiti noktasında Ebü'l-Berekât bu ilimlerde kullanılan inceleme metotlarından yola çıkar. Ebü'l-Berekât'ın ifadesiyle var olanlar çeşitli yönlerden incelenebilir. Bu inceleme bazen özel (*hâs*) olabileceği gibi bazen de genel (*â'm*) olur.

Varolanların özel yönden incelenmesi de iki yönden olmaktadır:

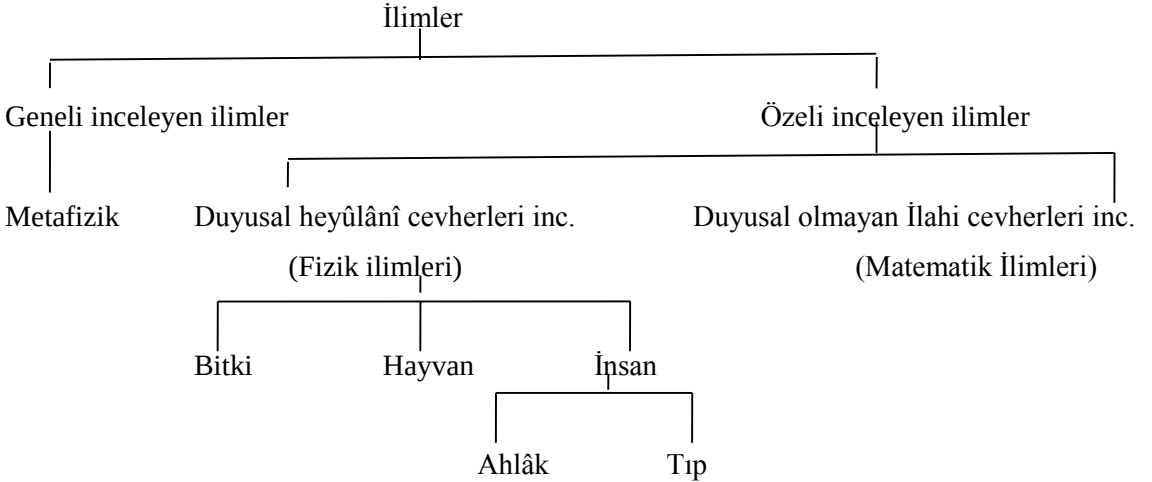
- i- Varolanların duysal heyûlânî cisim olmaları yönünden incelenmesi.
- ii- varolanların duysal olmayan ilahi cevherler olmaları yönünden incelenmesidir.

İlk grupta yer alan ilimlerin yani varolanları duysal heyûlânî cisim olmaları yönünden inceleyen ilimlerin konusunu hayvan, bitki ve insan oluşturmaktadır. İnsanın incelenmesi de onun fazileti olup olmaması ya da sağlıklı olup olmaması yönünden yapılan bir incelemedir ki, bu incelemeyi yapan ilimler de sırasıyla ahlâk ilmi ve tıp ilmidir. Varolanların bir diğer yönden incelenmesi olan “genel” yönden incelenmesine gelince; Ebü'l-Berekât bize burada metafizik ilminden bahseder. Metafizik ilmi varolanlara dair en genel inceleme olup burada varolanlar varolan olması bakımından incelenir. Ona göre bu ilmi müstakil bir ilim olarak tahsis eden Aristo'dur. Bu ilmin konusunu ‘varolanın varolması itibarıyla incelenmesi’ şeklinde belirleyen Aristo olmakla birlikte o kendinden önceki filozofların ilimleri i- fizik ilimleri, ii- matematik ilimleri ve iii- metafizik ilmi olarak ayırtmalarına katılmıştır. Aristo varolanı varolan olması bakımından inceleyen ilmi ayrı bir ilim olarak kabul etmiş, bunu “tabiat ötesi (*mâbâ'dettabi'a*)”, “ilk felsefe” ve “ilâhiyat ilmi” gibi isimlerle isimlendirmiştir (Ebü'l-Berekât, h.1357, III,3). Ona göre Aristo'nun da kabul ettiği ilimlere dair yapılan bu kısımlandırma zorunlu bir tasnif olmayıp tercihe bağlıdır. Bu tasnif temelde ilimlerin öğretimini kolaylaştırmak amacıyla, duylara en yakın olandan başlamak üzere öğretim sırası esas alınarak yapılmıştır. Nitekim metafizik ilmine *mâbâ'dettabi'a* denilmesi de bu ilimde incelenenlerin duylarımıza konu olan duysal tabiatın sonra gelmesi kastedilmiştir. Ancak Aristo'dan sonra gelen filozoflar bunu kesin bir tasnif gibi değerlendirmişlerdir (Ebü'l-Berekât, h.1357, III,5). Bu durumda Meşşâî geleneğin Aristo'dan sonra gelen hocalarının yaptıkları ilim tasnifi aslında Aristo'nun ilim anlayışı doğrultusunda gelişen bir çizgiyi takip etmemektedir. Nitekim *mâbâ'dettabi'a* ifadesi pedagojik bir amaca matuf olan ve duylar esas alınarak yapılan bir kısımlandırmadaki en ileri ilmi ifade ederken daha sonraki dönemlerde yapılan ilimlerin tasnifinde kısımlandırmalar ontolojik temelli bir ayrıma dönüştürülmüştür. Bu sonraki dönem tasniflerde metafizik ilmi duylardan en uzak olanın bilgisi ya da bilinmesi anlamında değil varolma anlamında en önde olan ve en üst seviyede bulunanın incelenmesi anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum varolma seviyesinde hiyerarşinin en üstünde bulunmanın bilinme sıralamasında ön sırada olmayı gerektirmediğini, bilinme sıralamasının incelenen konuların duylara olan uzaklık ve yakınlığına göre şekillendiğini göstermektedir. Hatta varlıktan pay alma ve varolma önceliğiyle duylar tarafından bilinme önceliği arasında zıtlık bulunmaktadır. Ona göre Aristo'nun tasnifi de duylar bakımından bilinirliği dikkate almaktaydı. Öyleyse Ebü'l-Berekât'ın bu ilim anlayışı ve ilimler tasnifi saf Aristocu çizgiye daha uygun olma ve sonraki dönemde gelişen bir sapmayı düzeltmek iddiasını da taşımaktadır. Onun burada Aristo öncesinde yapılan ilimler tasnifini ve bu noktada sonraki dönemde ortaya çıkan sapmayı gündeme getirmesinin belli bir amacı vardır. Burada o, hem az önce değindiğimiz tarihi bir yanlışlığı düzeltme yönünde bir hamle yapmakta hem de kendisinin teklif ettiği ilimler tasnifi şemasının ipuçlarını bize vermektedir.

Ebü'l-Berekât'ın buradaki ifadelerinden yani ilimlerde kullanılan metotlardan hareketle onun ilimleri tasnifine dair şöyle bir şema ortaya koyabiliriz:

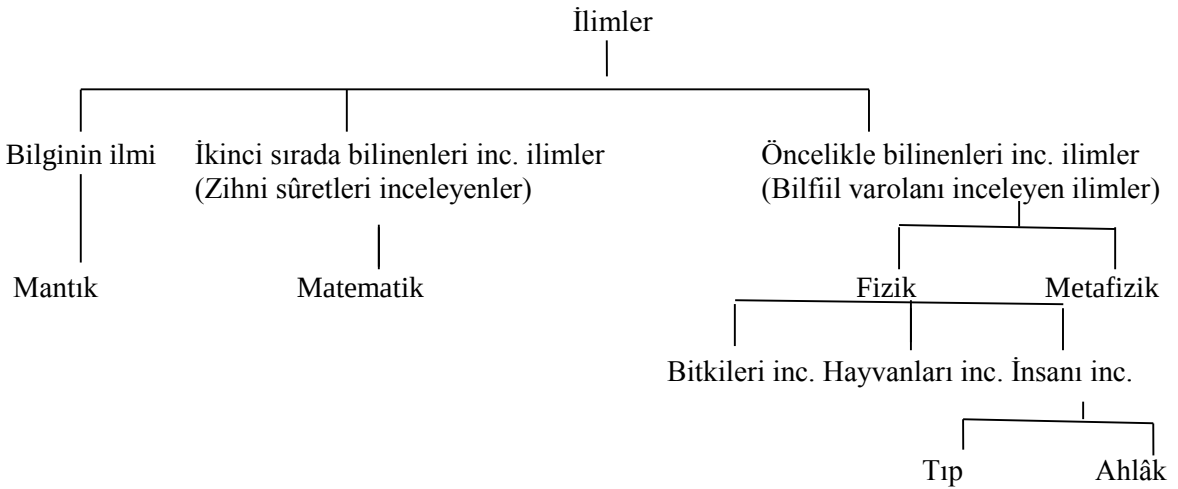


Şimdi, bu tablo üzerinden hareketle Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifini netleştirmeye çalışalım. Bunu yaparken de yukarıda ifade ettiğimiz gibi Ebü'l-Berekât'ın Aristo öncesi filozoflara ait olduğunu ve Aristo'nun da onayladığını söylediği tasnifi bilinçli olarak orada zikrettiğini, onun da bu tasnifi onayladığı kabulünden hareket edeceğiz ve bunun üzerinden onun tasnifini belirginleştirmeye çalışacağız. Öncelikle ifade edelim ki, burada metafizik ilminin konumlandırılması hususunda daha net bir tutum söz konusudur. Burada metafiziğin konumu gayet açık bir biçimde “Geneli inceleyen ilimler” içerisinde yer almaktadır. Nitekim metafiziğin konusunun varlığı var olması itibarıyla araştırmak olduğu şeklindeki Aristo'nun ifadelerine Ebü'l-Berekât'ta katılmaktadır. Tasnifte varolanları özel konular itibarıyla inceleyen ilimler kısmı ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki cismani duyusal sûretleri inceleyen ilimler ikincisi de duyusal olmayan ilahi cevherleri inceleyen ilimlerdir. Bu ilimlerin neler olduğuna baktığımızda bunlardan ilkinin fizik ilimleri, ikinci ilimlerin de matematik ilimler olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra duyusal cismani sûretleri inceleyen ilimler olan fizik ilimleri kendi içerisinde bitkileri, hayvanları ve insanı konu alan ilimler olarak sınıflandırılmakta, insanı inceleyen ilimler de tıp ve ahlâk ilmi olarak kısımlandırılmaktadır. Bu tablo Ebü'l-Berekât'ın varlık, bilgi ve ilimlere dair görüşlerinden ve klasik ilimler tasnifine dair değerlendirmelerinden hareketle oluşturduğumuz bir tablodur. Burada klasik ilimler tasnifinde görmeye aşına olduğumuz âlet ilimlerinden ve siyaset ilminden hiç bahsedilmemektedir. Bununla birlikte Ebü'l-Berekât mantık ilmi üzerinde hususi olarak durmakta ve bu ilmin konuları ve konumlandırılması noktasında kendisi yine gelenekte aşına olunanın dışında teklifte bulunmaktadır ki, bu konu müstakil olarak bazı çalışmalarda ele alınmış olmakla birlikte⁸ daha ileri çalışmalara da ihtiyaç duymaktadır. Burada söylenenler de dikkate alınarak Ebü'l-Berekât'ın ilimleri tasnifine dair şöyle bir şema ortaya koyabiliriz:



Şimdi, Ebü'l-Berekât'ın burada söylediklerini bir önceki şema olan ilimlerin zihin tarafından bilinirlik sıralamasını esas alan tasnifle birleştirerek ilimleri zihne olan uzaklıkları doğrultusunda sınıflandıran tasnifi daha bütüncül bir hale getirmeye çalışalım. Bu durumda oradaki şemanın nihai hali şöyle olacaktır:

⁸ Konu hakkındaki bir çalışma için bkz., Ahmet Kamil Cihan, “Ebu'l-Berekat el-Bagdadî'nin Mantık İlmine Bakışı”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2(2010), 35-45.



Sonuç

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin düşüncesinde ilimleri farklı kriterlerden hareket ederek sınıflandırmak mümkündür. Bu kriter filozofun varlık felsefesiyle uyumlu bir biçimde ilimleri inceledikleri konulara göre sınıflandırarak yapılabildiği gibi, ilimlerde kullanılan yöntem esas alınarak filozofun bilgi felsefesiyle ilişkili bir biçimde de yapılabilmektedir. Yine çalışmada görüldüğü gibi filozofun din-felsefe ilişkisine dair görüşleri de onun ilimleri sınıflandırmasında takip ettiği metodu belirlemede etkilidir.

Ebü'l-Berekât Meşşâî filozoflara yönelik felsefenin farklı konularında ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Eleştirdiği konularda o kendi yaklaşımı ve görüşleriyle öne çıkmaktadır. Bilgi felsefesiyle ilgili konularda da filozofun Meşşâîlere karşı önemli eleştirileri olup onun ilimlerin tasnif edilmesi konusunda Meşşâîlere yönelttiği eleştiriler bir yönüyle de onun bilgi felsefesiyle de ilişkilidir. Özellikle bilginin tanımında klasik Meşşâî teoriden ayrılan filozof, bilgiyi izafet olarak kabul ederek farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Onun bilgiyi izafet olarak kabul eden yaklaşımının ilimleri tasnif etme hususunda bazı sonuçları olmuştur.

Ebü'l-Berekât eserinin farklı yerlerinde Meşşâî filozofların tasniflerini mülhaza ettiği ve onlara yönelik eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Onun Meşşâî filozoflara bu hususta yönelttiği eleştiriler temelde onların ilimleri tasnif etme hususunda asıl gayeden uzaklaştıkları ve de ilimleri tasnif ederken de tek bir ilim tasnifini mutlaklaştırdıkları şeklindedir. Ona göre ilimler esas alındıkları kriterlere göre farklı şekillerde tasnif edilebilirler. Bu konuda tek bir tasnif şeklini ya da yöntemini benimsemek isabetli değildir. Nitekim ilimler varolanı inceleme noktasından hareketle sınıflandırılabileceği gibi, kullandıkları yöntemin kesinliği, bilinme sırası bakımından zihin için öncelik olma gibi yönlerden hareketle de tasnif edilebilir. Benzer şekilde ilimler özel konuları mı yoksa genel konuları mı incelediklerini yönünden de bir tasnife tâbi tutulabilir.

Meşşâîleri tek bir ilimler tasnifini öne çıkarmakla suçlayan Ebü'l-Berekât'ın ilimleri tasnifini tespit etmeye çalışırken bu konuda tek bir şema sunmak isabetli olmayacaktır. O, farklı tasniflerin yapılabileceğini söylemektedir. Biz onun eserinin farklı yerlerinde konu hakkındaki ifadelerini farklı tasnif önerileri olarak kabul edebiliriz.

Araştırmada görüldü ki, Ebü'l-Berekât'ın önerdiği ilimler tasnifi ne metafizik gayenin kendisini baskın bir şekilde hissettirdiği tümenden gelimci hiyerarşik varlık anlayışı üzerinden şekillenen bir tasnif ne de bilgisel kesinliğin esas alındığı epistemolojik bir tasniftir. İlimleri farklı şekillerden tasnif etmek mümkün olmakla birlikte o, bu konuda en isabetli olanın pedagojik faydayı

esas alan tasnif olduğunu söyler. Nitekim onun üzerinde en fazla durduğu tasnif de metafizik bir gayeden ziyade daha pratik bir hedefi amaç edinir. Bu da öğrenim ve öğretim sürecinde ilimlerin basitten zora doğru kısımlandırılmasıdır ki, burada esas kriterin insani duyular olduğu açıktır. Öyleyse biz, Ebü'l-Berekât'a göre ilimlerin farklı şekillerde de tasnifinin mümkün olmasının kabulüyle birlikte onun esas kriterinin metafizik bir gayeden çok pedagojik bir gayeyi esas aldığını, bu noktada ilimlerin değerinin ne burhani kesinlikten ne de hiyerarşideki konumlarından kaynaklanmadığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Akkanat, H. (2008/2). İbn Sînâ'nın aklî bilimlerin bölümleri adlı risalesinin çeviri ve incelemesi. *Dini Araştırmalar*, 31, 195-234.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, (h.1357). *Kitâbü'l-mu'teber*, (3 cilt), Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Usmâniye.
- Cihan, A.K. (2010/güz). Ebu'l-Berekat el-Bagdadi'nin mantık ilmine bakışı, *İslâmî İlimler Dergisi*, 35-45.
- Demir, T. 2016. *İzmirli İsmail Hakkı'ya göre ilimler tasnifi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova.
- Ebü Sa'de, M.H. (1993). *el-Vucûd ve'l-hulûd fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*. Kahire: Dâru Ebî Hureybe.
- Fârâbî. (1996). *İhsâu'l-ulûm*, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- İbn Sînâ. (h.1298). fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye. *Tis'u Resâil*, (s. 71-80), İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib.
- İbn Sînâ. *Mantiğa giriş*. (Ö. Türker, çev.) İstanbul: Litera.
- İzmirli, İ.H. (2016). *Metodoloji*. İstanbul: Ötüken.
- Okan, K. (2015). Ebu'l-Berekât el-Bağdadi'nin bilgi teorisi. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Oktay, A.S. (2012/1). İbn Sînâ'nın ilim, felsefe anlayışı ve din felsefe ilişkisine yaklaşımı, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 287-316.
- Özpilavcı, F. (2008). Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de tabiat teorisi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sidbi, R. (1996). *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve felsefetihi'l-ilâhiyyât*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Tayyib, A. (2004). *El-Cânibü'n-nakdi fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, Kahire: Dâru's-Şurûk.
- Türker, Ö. (2006). *Mukaddime'de aklî ilimler algısı: İbn Haldun'un bireysel yetenekler teorisi*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, 33-50.
- Türker, Ö. (2011/1). İslam düşüncesinde ilimler tasnifi, *Sosyoloji Dergisi*, 22, 533-556.