

AZİZ MAHMUD HÜDAYÎ VAKFI

İLMÎ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ

(İLAM)

İLAM

Araştırma Dergisi

c. 1, Sy. 1

Sahibi

Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı
adına

H. Kâmil YILMAZ
Mütevelli Heyet Başkanı

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Alican TATLI

Yayın Kurulu

M. Âkif AYDIN
İsmail Lütfi ÇAKAN, Sadrettin GÜMÜŞ, İrfan GÜNDÜZ, Raşit
KÜÇÜK, Ahmet TAŞGETİREN, H. Kâmil YILMAZ

Danışma Kurulu

Ali BARDAKOĞLU, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Mehmet ERKAL,
İsmail E. ERÜNSAL, Mustafa KARA, Mustafa ÖZEL, Mustafa
TAHRALI, Mustafa UZUN, İsmail Yiğit, Zekeriya Güler

TAKDİM

Ülkemizde İslam araştırmaları, Darülfınun İlahiyat Fakóltesi'nin kapatılmasıyla birlikte yaklaşık yarım asırlık bir inkitaya uğradı. Bu fakólte'nin yerine kurulan İslam Araştırmaları Enstitüsü uzun tarihi içinde ancak bir kaç akademisyene yuvalık yapmış, çıkarmış olduğu İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi de şimdiye kadar iki elin parmaklarını aşmayacak sayıda neşredilebilmiştir. Daha sonra kurulan A.Ü. İlahiyat Fakóltesi'nce yapılan araştırmalar bu fakólte tarafından neşredilmekte olan A.Ü. İlahiyat Fakóltesi Dergisi'nde yayımlanmıştır. Yüksek İslam Enstitülerinin seksenli yıllarda İlahiyat Fakólterine dönüşmesiyle bu fakólter de kendi dergilerini neşretmeye başlamışlardır.

Özellikle yeni kurulan İlahiyat Fakólterleri'nin kısa zamanda büyük mesafeler alması, kendi dergilerini çıkarmaya başlayarak fakólte elemanlarınca yapılan araştırmaları yayımlaması sevindirici olmakla birlikte bu dergiler, kaynak yetersizliği ve bürokratik engeller yüzünden düzenli çıkarılamamaktadır. Bu sebeple de araştırmacılar, akademisyenler yaptıkları araştırmaları yayımlatacakları ilmi bir dergi bulmakta zaman zaman zorlanmaktadırlar. Halbuki gerek İlahiyat Fakólterinin artması, gerekse İslam araştırmaları alanına yoğun bir ilginin yönelmesi bu tür dergilere ihtiyacı artırmıştır.

İşte buna cevap verebilmek için geçtiğimiz on yıl içinde çeşitli vakıf, dernek ve yayınevleri tarafından muhtelif periyodlarla yayımlanan çeşitli ilmî yarı-ilmî dergiler çıkarılmıştır. Bu dergilerin gerek nitelik ve gerekse nicelik olarak gittikçe artarak mevcut olmasının İslami araştırmaların Türkiye'deki geleceğini müsbet olarak etkileyeceğinde şüph e yoktur. şimdi **İlmî Araştırmalar Merkezi (İLAM)**, tarafından yayımlanan bu dergi ile bu çabalara bir yenisinin daha eklenmiş olduğunu görmekteyiz.

İlmî Araştırmalar Merkezi (İLAM), *Aziz Mahmud Hüdayî Vakfı* tarafından 1993 yılında ilmi araştırmalara destek olmak maksadıyla kurulmuştur. şimdilik çalışmalarını daha çok İslam ilimleri alanında yapmaktadır. Merkeze imtihanla alınan, yurtiçinde ve yurtdışında İlahiyat Fakóltesi, Hukuk Fakóltesi, İktisat Fakóltesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakóltesi gibi fakólterleri bitirmiş yirmi kadar eleman İlahiyat Fakólterinde yüksek lisans ve doktora yapmaktadırlar. Bir yabancı dili bilenler arasından seçilen bu elemanlar ikinci yabancı dili (İngilizce veya Arapça) merkezimizde yoğun kurslarla öğrenmişlerdir. şimdi yüksek lisans ve doktoranın çeşitli kademelerinde çalışmalarına devam etmektedirler. Önümüzdeki dönemlerde **İLAM**'da çalışacak araştırmacıların daha da artırılması planlanmaktadır. Ayrıca Merkezimizde

genel olarak İslamî ilimler ve özellikle tasavvuf alanında zengin bir kütüphane oluşturulmaya gayret edilmektedir.

İLAM bu çalışmalara ilave olarak bu sene bir ilmî dergi çıkarmayı ve böylece gerek Türkiye'deki gerekse Merkezimizdeki araştırmacıların çalışmalarını yayımlamayı arzu etmiştir. Esasen Merkezimizde zaman zaman yaptığımız toplantılarda muhtelif bölgelerden gelen akademisyenler bizden böyle talepte bulunmuşlardı.

Araştırmacılara gönderdiğimiz dergi çıkarma kararımızı bildiren ve kendilerinden yazı talep eden mektubumuza şükran ve sevinçle belirtelim ki beklenenin üstünde cevap geldi. Bu yazıları ilgili uzmanlara okutarak titiz bir incelemeye tabi tuttuk. Bunlardan yayın kurulumuzca gelen inceleme raporları ışığında yayımlanmasına karar verilenleri ilk iki sayımızda bulacaksınız. Gelen yazılardan bir kısmını dergimizin ilgi alanı dışında bulunduğu, bir kısmını şekle veya esasa yönelik bir takım eksiklikler taşıdığı için yayımlayamadık. Yazılarını yayımlayamadığımız ve kendilerine yazı ile durumu bildirdiğimiz araştırmacılarımızın bunu anlayışla karşılayacaklarını ümid ediyorum.

Şimdilik senede iki sayı yayımlanması planlanan dergimizin istenen düzeyde düzenli olarak çıkması ancak İslâmî ilimler sahasında çalışan akademisyenlerin, araştırmacıların yakın ilgisiyle mümkün olabilecektir. Nice kardeşlerinin olmasını arzu ettiğimiz **İLAM Araştırma Dergisi**'nin ülkemizdeki İslam araştırmaları sahasına yeni bir soluk getirmesi ve katkıda bulunmasını Allah Teala'dan niyaz ederek sizi dergimizle başbaşa bırakıyorum.

M. Âkif AYDIN

İLAM Araştırma Dergisi
Yayın Kurulu Başkanı

İÇİNDEKİLER

İbrahim Kâfi Dönmez	9
İlber Ortaylı	69
Mustafa Uzun.....	77
H. Kâmil Yılmaz.....	95
Ferhat Koca.....	103
Reşat Öngören	137
Osman Aydınlı.....	157
Cumal Kurnaz	169
Kitap Tanıtımları	191

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

**İSLÂM HUKUKUNDA MODERN İLETİŞİM ARAÇLARI
İLE YAPILAN AKİTLER***
(Batı Hukuku ile Mukayeseli Olarak)

İbrahim Kâfi DÖNMEZ**

I- GİRİŞ VE KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Akdin birbirini takibeden irade beyanları neticesinde meydana gelmesi keyfiyetinin inceden inceye tetkiki ve bu husustaki hukuk prensiplerinin ortaya konması, Batı hukuku için oldukça yeni sayılır. Gariptir ki, özellikle borçlar hukuku alanındaki hukukî meselelerin incelenmesi ve kavramlar geliştirilmesi konusunda dünya hukuk tarihi içinde önemli bir mevkiye sahip olan Roma hukukunda henüz bu meseleler bilinmiyordu.¹ Ünlü hukukçu Schwarz bu husustaki görüşünü şöyle açıklar:

“Fikrimce bu garip hadisenin sebebi, Roma akitler nazariyesinin kısm-ı azamı itibariyle, Roma hayatında en büyük rolü oynayan “stipulatio”ya tevfiikan tekâmül etmiş olmasında görülmelidir. Stipulatio mutlaka hazırlar arasında ve kat’i surette tesbit edilmiş olan usul ve kaideye göre şifahî olarak yapıldı. Hazırlar arasında inikat eden akitlerde ise bu meseleler o derece tebarüz etmezler; nitekim bunlar yeni zaman hukuk ilminde gaipler arasında yapılan akitler nazarı itibare alınarak izah olunmuştur (meselâ Alman Pandekt ilminde böyledir ve Fransız nazariyatı bu hadiseyi daha ziyade “muhabere ile yapılan akitler” (contrat par correspondance) bakımından tatbik ve mütalaa etmiştir.)

* Bu araştırmanın ilk şekli, İslâm Konferansı Teşkilatı’na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi’nin 6. Dönem Toplantısı’na Arapça olarak sunulmuş olup, adı geçen kuruluşun yayın organında (Mecelletü Mecmai’l-Fıkhî’l-İslâmî, sayı 6, cilt 2, s. 965-1050, Cidde 1410/1990) “Hukm’ü İcrâi’l-Ukûd bi Vesâilî’l-İttisâl el-Hadise fi’l-Fıkhî’l-İslâmî / Muvâzenen bi’l-Fıkhî’l-Vaz’î” başlığıyla yayınlanmıştı. Bu makale sözkonusu çalışmanın gözden geçirilmiş şeklidir.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Schwarz I, 207-208. Yazar şu yayınına da atıfta bulunmaktadır: “Das einseitige Rechtsgeschäft in den neuesten Kodifikationen des Zivilrechts”, *Archiv f. Rechts-u. wirtschaftsphilosophie*, 16 (1923), s. 557 v.d.

İmdi Romalılar rızaî akitler dolayısıyla bu meseleleri kavramak fırsatını bulabilirlerdi; ancak rızaî akitler nazariyesi umumiyet itibarıyla çok az inkişaf etmişti; sonra gaipler arasında akitlerin inikadı hususunda kendilerinden istifade olunan bugünkü teknik vasıtaların Romalılar devrinde henüz mevcut olmaması yüzünden bu meseleler o zaman çok az tahaddüs etmiştir. Bununla beraber burada söylediklerimiz işbu garip hadiseyi herhangi bir suretle izah etmek isteyen bir tahminden ibarettir”.²

Bu meselelerin Batı hukukunda açık bir biçimde ortaya konulmasına ilk defa 17. ve 18. asırlarda Tabii Hukuk müntesiplerinin kitaplarında rastlanmaktadır. *Prusya Umumi Kanunnamesi* (1,5, § § 78-110) bu konuyu ayrıntılı olarak düzenleyen ilk kanundur. Halbuki *Fransız Code Civil*’i bundan hiç bahsetmememiştir. Bilâhare bu problemler *Alman Ticaret Kanunnamesi* dolayısıyla 19.asır sonlarında Alman Pandekt ilminin etraflı biçimde incelenen ve tartışılan meseleleri haline gelmiş, buradan yeni hususi hukuk kanunnamelerine -meselâ *İsviçre-Türk Borçlar Kanunu*’na- girmiştir. İngiliz akitler hukukunda, akdın inikadı teorisi ayrıntılı bir biçimde geliştirilmiştir: Bunun sonuçları Hindistan için yapılan 1872 tarihli Akitler Kanunu’nda teşrîf yoldan toplanmış görünmektedir (*Indian Contract Act Section 3 v.d.*).³

Batıdaki bu duruma karşılık, İslâm hukukunda, bir taraftan bu hukukun aslî kaynaklarınca akitler hukukunun temel prensiplerinin (özellikle rızaîlik prensibinin) belirlenmiş, diğer taraftan da İslâm hukukçularınca epeyce erken dönemlerde akdın inikadı konusunun ince meselelerinin ele alınmış olduğu tesbit edilebilmektedir. Gaipler arası akit ise, o günün ihtiyaçları ve imkânları muvacehesinde İslâm hukukçularının hazırlar arası akit kadar üzerinde durdukları bir konu olmamış, fakat “mekutup” ve “elçi” vasıtası ile akitleşme alt başlığı içinde anahatları ile bu konuya ait hükümler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Günümüzde hemen bütün ülkeler, uygulamada önemli bir yere sahip bulunan ve ticaret hayatı ile yakından ilgili olan bu konuda bir hukuk birliğine gitme ihtiyacını hissetmektedirler. Bunu çok açık bir biçimde ortaya koyan bir gelişme uzun yıllardan beri süregelen çalışmaların bir ürünü olan ve Viyana’da 11 Nisan 1980 tarihinde kabul edilen “Uluslararası Menkul Mal Satışları Hakkında Birleşmiş Milletler Sözleşmesi” dir, ki çalışmamızda bundan kısaca “Viyana Sözleşmesi” diye söz edilecektir.⁴

² Schwarz, I, 208, d.n.5. Stipulatio için bk. Monier, s. 271; Mahmasânî, II, 25-26; Rado, s. 51, 76 v.d.

³ Diğer bazı kanunlar hakkında bilgi ile birlikte bk. Schwarz, I, 208.

⁴ Birleşmiş Milletler tarafından 10 Mart-11 Nisan 1980 tarihleri arasında Viyana’da akdedilen diplomatik konferans’da kabul edilen “Uluslararası Menkul Mal Satışları Hakkında Birleşmiş Milletler (Viyana) Sözleşmesi” (CVIM) 1 Ocak 1988’de yürürlüğe girmiş olup, dört bölüm halinde 101 maddeden oluşmaktadır. Konferansa katılan 62 devlet ve 8 uluslararası kuruluş tarafından sonuç metni imzalanmış olan bu sözleşmenin A.B.D, Almanya, Çin, Fransa ve İtalya gibi dünya ticaretinin büyük kısmını ellerinde tutan ülkeler tarafından kabul edilmesi, yakın gelecekte bunun tüm uluslararası menkul mal satışlarını yeknasak bir kanun halinde idare edeceğini göstermektedir. 1994 yılı

Tabii ki bizim konumuz bütün akdî meselelere şamil olmayıp, modern ileşitimi araçları ile akitleşme meseleleri ile sınırlıdır.

Araştırmamız açısından birinci derecede önem taşıyan konu, gaipler arası akit. Fakat gerek bazı modern iletişim araçları ile yapılan akitlere -ağırlıklı olarak- hazırlar arası hükümlerin uygulanması, gerekse gaipler arası akitte sağlıklı sonuçlara varılabilmesinde hazırlar arası akde ait tahlil, görüş ve değerlendirmelerin önem taşıması sebebiyle, bu çalışmada her iki neviyi (asıl konumuzu ilgilendirdiği ölçüde) ayrı ayrı incelememiz gerekecektir. Araştırmamız bakımından en önemli konu “gaipler arası akitte akdin kuruluş anı” meselesi olduğu için, en geniş yer bu başlığa ayrılmış olacaktır.

Bu çalışmamızda bilgi tekrarından ve yan konulara girmeden mümkün olduğu kadar kaçınıp, konumuzu ilgilendiren ince meselelerin çözümlenmesine ışık tutucu bazı temel bilgilere yer vermekle yetineceğiz. Bu itibarla, şu konuların incelenmesine araştırmamızda özel bir yer verilmeyecektir:

* “Akit” ve “tasarruf” kavramlarının mukayesesi.

* Hanefiler ile diğer fukaha arasındaki “rükün” kavramı ile ilgili görüş farklılığı ve dolayısıyla “akdin rükünleri”nin ta’addı hususundaki anlayış farklılığı. (Burada “ tarafların karşılıklı rızasının” akdin temelini oluşturduğu, başka bir deyişle başkaları ile kurulan akdî ilişki neticesinde kazanç sağlamanın helâl oluşunun “rıza”ya dayalı olduğu hususunun bütün bilginlerin ittifak ettiği bir nokta olmasını hatırlatmamız yeterlidir. Karşılıklı rızanın varlığının kabulü ise şu üç şıkkın birarada bulunması ile mümkündür: a- İcap b- Kabul c- İcap ve kabulün birbirine uygun olması).

* İcap ve kabul kavramlarının tarifi konusunda Hanefiler ile diğer fukaha arasındaki görüş ayrılığı. (Biz günümüz hukuk terminolojisinde yerleşmiş bulunan Hanefî anlayışını esas alacağız. Buna göre akdi kuran karşılıklı iki irade açıklamasından ilki “icap” sonuncusu “kabul” diye anılacaktır.)

* İsbat hukuku ile ilgili meseleler (prensip olarak). (Konu, akdin kuruluşu açısından inceleneceği için, isbat meselelerine sadece konunun esası ile ilgili olduğu ölçüde temas edilecektir. Yine, özellikle ticarî bey’de akdin yazı ile teyidi şeklindeki uygulamalar ve mahiyeti tartışmalı olan proforma fatura (farazî, comte simule)

itibariyle Sözleşme’yi kabul eden ülkelerin sayısı 38’dir. Bunlar arasında Mısır ve Suriye (yürürlük tarihi 1.1.1988) ile Irak (yürürlük tarihi 1.4.1991)da bulunmaktadır. Uluslararası menkul mal satışları hakkında geniş bibliyografya ile birlikte Sözleşme’yi kabul eden ülkeler hakkında bilgi için bk. Tercier, s. 139-141. Sözleşme’nin tarihi gelişimi ve uygulama alanı için bk. Erdem, s. 91-107. Sözleşme’nin Almanca, Fransızca ve İngilizce metni için bk. Conventionne de vienne de 1980 sur La Vente Internationale des Marchandises/Collogue de Lausanne des 19 et 20 Novembre 1984, Zürich, 1985, ek (Institut Suisse de Droit Comparé yayını). Sözleşme’nin Türkçe tercümesi için bk. Yavuz, I, 375-396 (Buradaki tercüme Erüreten’den alınmış olup asla yeterince sadık görünmemektedir. Bu sebeple çalışmamızda Sözleşme’nin orijinal metni esas alınmıştır.)

uygulanması, aynı şekilde ticari bey’de teminat hesabı açılması gibi meseleler ele alınmayacak, doğrudan doğruya akdin kurulması konusu incelenecektir.)

* Söz, işaret, yazı, teâti, sükût gibi irade açıklama vasıtalarının değeri. (Şüphesiz konumuz ile bunların sonuçları arasında sıkı bir bağ vardır. Fakat bunların burada ayrı ayrı incelenmesi uygun olmayacaktır.)

* Akitlerin kısımları ve her bir kısma konumuz açısından uygulanabilecek hükümler. (Araştırmanın başlığında genel olarak “akitler” denmiş olmakla beraber, burada yer alan ve tartışılan bütün hükümler, bütün akitlere şamil olarak düşünülmemelidir. Esasen modern iletişim araçları ile yapılan akitler bakımından önemli problemleri harekete geçiren akitlerde hakim özellik, mâlî muâvaza (iki tarafa malî nitelikte borç yükleyen akitler) türünden olması ve iki taraf için bağlayıcılık vasfını taşımasıdır. O halde araştırmamızın bütünü açısından bu tür akitlerin esas alındığına dikkat edilmelidir.)

* Meclis muhayyerliği. (Esasen “meclis muhayyerliği” akdin kurulmasından sonrası ile ilgili bir konudur ve gaipler arası akitlerde uygulama alanı bulabilmesi son derece sınırlıdır. Bu noktaya yeri geldiğinde temas edilecektir. Meclis muhayyerliği hükmünün kabulü ve adem-i kabulü münakaşaları bir yana, burada şunu belirtmemiz faydalı olur ki, meclis muhayyerliğini kabul edenlere göre de, meclis muhayyerliği hükmünü nehyetme şartı ile satış caizdir.).⁵

II. MODERN İLETİŞİM ARAÇLARI İLE AKİT YAPMANIN İSLÂM HUKUKUNDAKİ HÜKMÜ (CEVAZ VE ADEM-İ CEVAZ YÖNÜNDEN)

Modern iletişim araçları ile akit yapılırken, normal akit (hazırlar arasında ve sözlü açıklama ile yapılan akit) şekli dışına çıkılması iki bakımdan olabilir: 1) Arada uzak mesafe bulunması 2) Akdin müşâfehe (sözlü irade açıklaması) tarzında yapılmaması. Bu vasıflarından ötürü İslâm hukukunda gaipler arası akit ve dolayısıyla modern iletişim araçları ile akit yapılması olayına olumsuz bakılması gerekir mi?

Kur’an-ı Kerim’e bakıldığında görülür ki, İslâm hukukunun bu birinci kaynağı, en önemli konuların tebliği hususunda “elçilik” görevini bir müessese olarak benimsemiş; vekâletten farklı olarak, bir kimsenin kendisini gönderen kişi adına haklar meydana getirip borçlar üstlenmeksizin sadece onun yolladığı haberi karşı tarafa tebliğden ibaret bir görevle tanzif edilebilmesi ve bu görevli kişinin münhasıran o görevden ötürü sorumlu olmayacağı esasını getirmiştir.⁶

⁵ Bu, Şafî’nin ve -iki rivayetten birine göre- Ahmed b.Hanbel’in görüşüdür (ki bazı Hanbelî fakihler de bu görüşü daha sağlam bulmuşlardır.) bk. İbn Kudame, IV, 10-11; Nevevî, IX, 177. Meclis muhayyerliği hakkındaki görüşler ve meclis muhayyerliği teorisinin ısrarlı müdafaası için bk. Karadâğî, II, 1076-1093.

⁶ el-Ankebût 29/18. Bu düşüncenin ifadesi olan ve özellikle milletlerarası ilişkilerde önemli bir yere sahip bulunan “Elçiye zeval olmaz” kuralına, bireyler arasındaki ilişkilerde de sıkça atıfta bulunulur. Tabii ki bu tesbitte, devletler umumî hukuku kuralları çerçevesinde elçilerin donatıldığı yetkiler ve birer elçi olan peygamberlerin diğer görevleri gözardı edilmek istenmiş değildir.

Mektup ile de çok önemli konuların tebliğ edilmesi ve buna sonuç bağlanması Kur'an-ı Kerim'de kabul edilmiştir.⁷

Yine Hz.Peygamber'in önemli konularda "elçilik" ve "yazışma" yollarına başvurduğu ve irade beyanlarının teâtisinde bunları bir vasıta olarak kabul ettiği herkesçe bilinen tarihi bir vakiadır.⁸ Nitekim bazı Hanefî fakihlerin, gaipler arası akdin tecvizi için bu hususu delil gösterdiklerini görüyoruz.⁹

Kur'an ve Sünnet hükümleri ve prensipleri ışığında sonuçlara varmaya çalışan müslüman hukukçular da "şekilci" bir bakıştan hareket etmeyip "rıza"nın ortaya konmasını sağlayan her vasıta ile akdin kurulmasına imkân tanımışlardır (şu kadar var ki bazı mezhepler, yazı, işaret ve fiilî davranış gibi vasıtaların iradeye delâleti konusundaki endişeleri sebebiyle bu meselelerde titizlik gösterip bir takım kayıtlayıcı hükümler koymuşlar veya olumsuz sonuç belirtmişlerdir.) Yine İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu birbirinden uzakta ortaya konan iki rızanın telâkî edebileceğini ("terâdî"nin oluşabileceğini) kabul ederek yakın mesafe şartını aramamışlar ve gaipler arası akdi tecviz etmişlerdir.¹⁰

Sonuç itibariyle, İslâm hukukçularının bu konuda ortaya koydukları hükümler, modern iletişim araçları ile akit yapılmasının cevazı açısından "Ezmânın tağayyuru ile ahkâmın teğayyuru inkâr olunamaz"¹¹ kuralından istifade etmeye, başka bir deyişle zamanın icabı olan ihtiyaçları dikkate alarak önceki icthadi hükümleri değiştirmeye bile ihtiyaç duyurmayacak şekilde konuya geniş bir çerçeve bahşetmiştir.

Nitekim Eylül 1921'de teşkil edilen Mecelle Ta'dil Komisyonunca yapılan ilâveler arasında şu hükme de yer verilmiş bulunuyordu: "İcab ve kabul telefon ve telgraf ile dahi olur".¹²

⁷ en-Neml 27/28-29. Burada, sadece ayetin ihtiva ettiği fikre işaret etmek istediğimizden, konunun "şerâî'u men kablenâ"nın kaynak değeri meselesi ile ilişkisine değinmeye gerek görmüyoruz.

⁸ Muhammed Hamidullah'ın "*Mecmûatü'l-vesâik es-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*" isimli eseri bu konuda çok değerli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

⁹ Bk. Kâsânî, III, 109; Çelebî, V, 461.

¹⁰ Hanefîlerin ve Hanbelîlerin gaipler arası akit konusunda olumlu bir tavıra sahip oldukları çok açıktır. Meselâ bk. Kâsânî, V, 138; Merğînânî V, 461; Bühûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, III, 148. Mâlikî müellifler akdin yazışma ile de kurulabileceğini zikretmekle beraber (bu mezhebin çoğu bilgi kaynağındaki tesbitimize göre) gaipler arası akdi özel bir biçimde ele almamakta ve hazırlar arası akdi incelerken "kitâbe"nin (yazışma yoluyla akdin) cevazından söz etmemektedirler. Meselâ bk. Huraşî, V, 55; Desûkî, III, 3, 4. Şâfiîlerde ise bu konuda görüş ayrılığının bulunduğu görülmektedir. Gazzâlî ve Râfî'nin görüşü gaipler arası akdin sahih olduğu yönündedir, ki Nevevî bu görüşü daha isabetli bulmaktadır. bk. Nevevî, IX, 167-168, 177.

¹¹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, madde 39.

¹² *Ceride-i Adliyye*, Kânun-i Evvel 1325 H., yıl: 1, sayı 2, s. 94.

Günümüz İslâm hukuku yazarları da gaipler arası akdin cevazı -ademi cevazı üzerinde pek durma ihtiyacı duymadan, doğrudan doğruya bu nevi akitlerin ortaya çıkaracağı meseleleri ele alma yönüne gitmektedirler.

Şu halde modern iletişim araçları ile akit konusunun günümüz fıkıh araştırmacılarını ilgilendiren asıl yönü, günümüz iletişim araçlarıyla gerçekleştirilen akitlerin şekli ile fıkıh kitaplarında yer alan şekiller arasındaki benzerlik veya ayrılıkların tesbiti ve günümüz şartları dikkate alınarak buralardaki hükümlere açıklık getirme, ilâveler yapma ve -gerekiyorsa- değişiklikler önerme noktasında kendisini göstermektedir.

Modern iletişim araçları ile akit çerçevesinde sayılmaz ise de konumuz ile yakından ilgili olması sebebiyle günümüzde bazı akitlerin cihazlar vasıtasıyla yapılması (daha doğrusu cihazın akdin tarafı veya tarafları yerine geçmesi) meselesine kısaca işaret etmemiz uygun olur: Konusu bazı malların satışı ve hatta bazı hizmetlerin verilmesi olan akitler, bilindiği üzere günümüzde otomatik cihazlarla yapılmaktadır. Bu yolla yapılan akitlerin cevazı-adem-i cevazı konusunda, İslâm hukukçularının yukarıda işaret edilen akitte rızâîlik anlayışı ve yine İslâm hukukunun teysir (kolaylaştırma), murââtü'l-maslahâ (yararlılık düşüncesini gözetme) v.b. prensipleri gözönünde bulundurulunca, cevaz sonucuna varmak gerekecektir. Ancak bu mesele, konuya ışık tutma bakımından fıkıh kitaplarındaki en bariz başlığı teşkil eden “el-muâtât” çerçevesinde ele alındığında, bazı fakihlere (özellikle Şâfiîlere) göre menfi sonuca varma ihtimaline açıktır.¹³ Bu cihazlar vasıtasıyla yapılan akitlerin icap ve kabulün mahiyeti açısından incelenmesi ise III. A. 1 ve IV. A. 1 başlıklarında ele alınacaktır.

¹³ Karadâğî “muâtât” veya “fiil” yerine “bezl” kelimesinin kullanılmasını teklif etmektedir. Bu yolla akit yapılmasını caiz gören ve görmeyenler ve herbir gurubun delilleri için bk. Karadâğî, II., 917-932; Musa, s. 370-373.

III. HAZIRLAR ARASINDA YAPILAN AKİTLERİN KONU İLE YAKIN İLİŞKİSİ BULUNAN MESELELERİ VE HÜKÜMLERİ

A- İCAP

1- İcabın Mahiyeti, “İcap” - “İcaba Davet” Ayırımı

Fıkıh eserlerindeki açıklamalar incelendiğinde, hazırlar arası akitte icabın “yöneltilmesi gerekli olmayan irade beyanı” mı yoksa “yöneltilmesi gerekli irade beyanı” mı olduğu¹⁴ hususunda farklı sonuçlara ulaşılabilmektedir.¹⁵ Fakat gaipler arası akitte icabın mahiyeti açık bir biçimde ifade edilmiş olduğundan bu hususun belirlenmesi konumuza ışık tutması açısından büyük bir önem taşımamaktadır. Bu itibarla burada, hazırlar arası akitte icabın yöneltilmesi gerekli bir irade beyanı sayılması gerektiği yönündeki kanaatimizi belirtmekle yetineceğiz.¹⁶

Akitlerde icap genellikle muayyen bir kişiye yöneltilir. Özellikle eski devirlerin uygulamaları ışığında ele alınan teorik incelemelerde akit daha çok bu şekilde tasavvur ve tasvir edilmiştir. Bu yüzden İslâm hukukçularının çoğunluğu -bazı durumlar için yapılan istisnalar bir yana- (“sana satıyorum” demek gibi) “hitap” ifadesinin kullanılmasını şart koşmuşlardır. Bununla birlikte, İslâm hukukçularının icapta bu şartı kesin olarak aradıkları söylenemez. Nitekim bazı Hanefî fakihler bu “hitabın”, akdin iki parçasından (icap yahut kabul) herhangi birinde bulunmasını yeterli görmüşlerdir.¹⁷ Kaldı ki Mâlikî doktrinine ait kaynaklarda icabın kamuya yöneltilebileceği açıkça ifade edilmekte, dolayısıyla icabın muayyen şahsa yöneltilmesi şartının aranmadığı anlaşılmaktadır.¹⁸

Karadâğî bu konuda kendisine katıldığımız görüşünü şöyle açıklamaktadır: “Bana öyle görünüyor ki, icabın hitap içermesini şart koşmamak gerekir. Bu konuda ileri sürülebilecek yegâne şart, ister bir veya daha çok kişi olsun, ister belirli veya belirsiz kişiler olsun, -genel çerçeve itibarıyla de olsa- karşı tarafın biliniyor olmasıdır. Bir başka anlatımla, icabın ciddi olması, icapta bulunan tarafın bunun yapılması istenen akdin iki unsurundan biri olduğu anlayışına sahip olarak icaba hukukî sonuç bağlanmasını istiyor olması gerekir. Bu durumda, ister hazırlar arası akit ister gaipler arası akit olsun, karşı tarafın biliniyor

¹⁴ Bu kavramların tahlili ve aynı içerikte olmak üzere Batı hukukunda ve muasır Arapça eserlerde kullanılan tabirlerle mukayesesini için bk. Süvâr, *Ta’bîr*, s. 37 v.d. (özellikle s. 74-76); Schwarz, I, 172.

¹⁵ Bk. Süvâr, *Ta’bîr*, s. 117, d.n. 1 ve s. 147; Düreynî, s. 268.

¹⁶ Hanefî doktrininde hakim görüş, bunun yöneltilmesi gerekli bir irade beyanı olduğu yönündedir. bk. Süvâr, *Ta’bîr*, s. 111 (ayrıca bu eserin sonundaki EK-1’e bakılmalıdır). Batı hukukunda bu, “tek taraflı yöneltilmesi gerekli irade beyanı” olarak nitelenir; msl. bk. Schwarz, I, 208 - 209; Tunçomağ, I, 128.

¹⁷ Düreynî, s. 268; Süvâr, *Ta’bîr*, s. 80 - 81; Karadâğî, II, 1071 - 1072.

¹⁸ Bk. Desûkî, III, 4.

olması veya icabın kamuya yöneltilmesi şarttır. Bu konuda esas alınabilecek ölçüler ise örf ve âdete göre belirlenebilir”.¹⁹

Bu bilgiler ışığında ve özellikle günümüz şartları dikkate alındığında, İslâm hukukunda icabın kamuya yöneltilmesinin mümkün olduğunu ve bu yolla akdin kurulabileceğini kabul etmek gerekir. Buna göre, meselâ bir satıcının malı üzerine etiket koymak suretiyle onu teşhir etmesi icap sayılır ve bunu kabule, -akit ehliyeti olan- herkes yetkilidir. Çünkü İslâm hukukundaki “terâdî” şartı gerçekleşmiş olmaktadır ve İslâm hukukunun konuya ışık tutan (rıza, zorluğu giderme, örf ve âdetleri dikkate alma gibi) prensipleri bu kanaati desteklemektedir. Nitekim çağımızda İslâm hukukunu esas alan bazı kanunlarda -meselâ *Irak Medeni Kanunu*’nun 80.madde 1. fıkrasında- bu hüküm benimsenmiştir.²⁰

Fakat burada icap ile icaba davet kavramlarını birbirinden ayırdetmek gerekir: Bir akdin yapılması isteği ile ilgili her beyan bir icap değildir. Akdi kurma hususunda son sözü teşkil etmeyen, bir başka deyişle karşı tarafın kabul beyanında bulunması halinde beri tarafın kendisini bununla bağlı saymayı istemediği teklifler icap değil, icaba davettir. Duvar ilânları, gazete, radyo, televizyon v.b. vasıtalar ile yapılan duyurularda ortaya konan akit teklifleri genellikle birer icaba davettir. Bir beyanın icap mı yoksa icaba davet mi olduğu meselesini çözmek her zaman kolay olmaz. Bu durumda yoruma başvurmak gerekir. Bu konuda uygulanabilecek kural, yukarıda işaret edilen ölçüyü olumlu olarak ifade ettiğimizde karşımıza çıkar: Teklif sahibinin sözleşmenin kurulması için gerekli unsurları belirleyip son sözü söylediğinin tesbit edildiği ve karşı tarafça kabulü halinde bu teklifle bağlı kalmayı istediğinin kesin olarak anlaşıldığı durumlar birer icaptır.²¹

Viyana Sözleşmesi’nin 14.maddesinde bu hususta şu hüküm yer almıştır:

“1) Bir akdi kurmak üzere belirli bir veya daha fazla kişilere yöneltilmiş olan bir teklif, yeterince sarıh ise ve kabulü halinde sahibinin bununla bağlanma iradesini gösteriyorsa bir icap sayılır. (Akdin konusu olan) malları tanımlamakta ve fiat ve miktarı açık veya zımnî bir biçimde belirlemekte yahut belirlemeye imkan veren kayıtlar içermekte ise, teklif yeterince sarıh sayılır.

2) Belirli olmayan kişilere yöneltilmiş bir teklif, teklifi yapanın aksini açık bir biçimde belirtmemesi halinde, sadece bir icaba davet sayılır.”

¹⁹ Karadâğî, II, 1072 - 1073.

²⁰ Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, bu konunun “muâtât” ile kısmen alakası bulunmakla beraber, muâtât hükümlerinin bu meselenin çözümlenmesi için yeterli olmadığıdır.

²¹ Bu konuda (Batı hukuku açısından) bk. Schwarz, I, 209 - 211; Ghestin, II, 160; Tunçomağ, I, 128 -129; Tekinay, s. 89-91. Çağımızda İslâm hukukunu esas alan bazı kanunlarda da (mesalâ *Irak Medeni Kanunu*’nun 80. madde 2. fıkrasında) bu ayırımı yer verilmiştir.

Her ne kadar iletişim aracı değilse de, akitlerin yapılmasında kullanılan modern cihazların akdin oluşmasındaki rolüne, bir başka anlatımla icabın şahsen değil bir araç vasıtasıyla yapılması meselesine kısaca değinmemiz uygun olur.

Bağlanma iradesinin açıkça belirtildiği kamuya yöneltilmiş teklifin de icap sayılması halinde, bu nevi cihazlarla yapılan akitlerin hukukî nitelemesinde önemli bir zorlukla karşılaşılmaz. Meselâ otomatlar vasıtasıyla yapılan satım sözleşmesi,²² (tartı makineleri gibi) bazı âletlerin kullanımına imkân veren kira sözleşmesi²³ ve robotlar aracılığıyla sunulan hizmetlere ilişkin hizmet akdi, hep icapçı tarafın sözleşmede şahsen bulunarak veya vekilini bulundurarak değil kendi yerine bir cihazı ikame etmesi suretiyle gerçekleşmektedir. Kamuya yöneltilmiş icabın geçerliliğine dair yukarıda anılan gerekçeler dikkate alındığında, kanaatimizce, İslâm hukuku bakımından da bu cihazlarla icabın yapılabileceğini kabul etmek gerekir.²⁴

2- İcabın Bağlayıcı Olup Olmadığı

İslâm hukukundaki hakim görüşe göre, karşı tarafın kabulünden önce icapçının icabından rücû (dönme) hakkı vardır. Ancak Mâlikîlerin çoğunluğuna göre, icap tek başına bağlayıcıdır; örfen karşı tarafa tanınması gerekli süre içinde icaptan rücû geçerli olmayıp, bu süre içinde icaptan dönülmüş olsa bile karşı tarafın kabulü ile akit tamam olur.²⁵

Roma hukuku kaynaklarında bu mesele halledilmiş değilse de, bu hukukun genel ilkelerinden çıkan sonuç, icabın bağlayıcı olmadığı yönündedir.²⁶ İngiliz, Fransız ve İtalyan hukuklarında da icabın bağlayıcı olmadığı ilkesi hakimdir. Alman, İsviçre-Türk hukuklarında ise icap bağlayıcı bir etkiye sahiptir.²⁷ Tabii ki bu bağlayıcılık, hazırlar arası akitte -muayyen bir süre tayin edilmemişse- “derhal” (yani makul süre içinde) kabul şartı ile sınırlıdır. (*Tunus Medenî Kanunu* madde 27 ve *Mısır Medenî Kanunu* madde 94 de aynı hükmü getirmiştir.) Meclis muhayyerliğini kabul edenlerin görüşü bir yana, icaptan dönme muhayyerliğini (“hıyârû’r-rücû”) kabul edenlere göre

²² Tunçomağ, I, 128; Schwarz, I, 209.

²³ Schwarz, I, 209, d.n. 8.

²⁴ Fıkıh eserlerinde bu meseleye ı ışık tutucu bir ifade için bk. Bühûti, *Keşşâfü’l-kınâ*, III, 149; *Şerh’u müntehâ’l-irâdât*, II / 141.

²⁵ Hattâb, IV, 241; İbn Nüceym, V, 228; Mahmasânî, II, 39; Musa, s. 261 - 262; Düreynî, s. 272 - 274.

²⁶ Schwarz, I, 214 - 216. Bazı yazarlar icabın Roma hukukunda bağlayıcı sayılmadığını kesin biçimde ifade ederler, bk. Şehhâta (Şefik), *Nazariyetü’l-iltizâmât fi’l-kanunî’r-rûmânî*, s. 360, zikreden: Düreynî, s. 274.

²⁷ Mahmasânî, II, 39; Schwarz, I, 214-216; Tekinay, s.91. *Birleşik Arap Emirlikleri Medenî Kanunu* (madde 136) ve onun me haz kanunu olan *Ürdün Medenî Kanunu* (madde 96) tarafların icaptan sonra akit meclisinin sonuna kadar muhayyer oldukları, icapçının kabulden önce icabından dönmesi halinde icabının geçersiz hale geleceği hükmünü koymuştur. Zühaylî, s. 16.

bu hak kabul vuku bulmadan önce kullanılabilir. İcaptan rücû ile kabul aynı anda vukubulursa, rücûya hüküm bağlanması tercih edilir.²⁸

Hanefî doktrinine ait eserlerde hazırlar arası akitte icaptan rücû halinde bunun karşı tarafça bilinmesinin şart olup olmadığı hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır.²⁹ Başka bir deyişle, hazırlar arası akitte icaptan rücû bir görüşe göre yöneltilmesi gerekli irade beyanı niteliğindedir, diğer görüşe göre ise yöneltilmesi gerekli olmayan irade beyanıdır.³⁰ Bu durum karşısında, sözkonusu meselede Hanefî fıkıh eserlerinde hem “açıklama” hem “öğrenme” teorisini destekleyen iki görüş bulunduğunu söylemek mümkündür.³¹

Burada konumuza ışık tutması açısından önemli bir mesele ile karşılaşılacaktır: İcapçının karşı tarafa kabul veya ret hususunda belirli bir süre tanınması halinde bunun kendisi için bağlayıcı olup olmayacağı.

M.Yusuf Musa uzun araştırmalarına rağmen hiçbir fakihin bu meseleye açık bir biçimde değindiğine raslamadığını belirttikten sonra *Mısır Medeni Kanunu*’nun 95.maddesinde meselenin “Kabul için bir süre belirlendiği takdirde icapçı bu süre doluncaya kadar icabı ile bağlı kalır. Olayı çevreleyen şartların veya muamelenin özelliğinin delâletiyle de süre belirlendiği sonucuna ulaşılabilir.” şeklinde hükme bağlandığına işaret etmekte ve kendi kanaatine göre İslâm hukuku kurallarına göre doğruya en yakın çözümün bu olduğunu ifade etmektedir. Yazar daha sonra uzun araştırmalarının sonucunda fakihlerin bu meseleye doğrudan temas ettiklerine raslayamadığını tekrar belirtip, sadece bir Maliki mezhebi kaynağında (Hattâb, *Mevâhibü’l-celil*, IV, 241) yukarıdaki kanun hükmü ile aynı istikamette sayılabilecek bir ibare bulabildiğini söylemekte ve dipnotta şu açıklamayı yapmaktadır:

“Büyük üstad Ali Hafif *el-Muâmelât eş-Şer’iyye* adlı eserinin 205. sayfa 1 nolu dipnotunda, bu kitabın (*Mevâhibü’l-celil*’in) 4.cilt 23.sayfasını kaynak göstererek Maliki’lerin açık bir biçimde Kanun’daki hüküm ile aynı istikamette görüş belirttiklerini kaydetmekte ise de, bu konuda yaptığım incelemede durumun söylediği şekilde olmadığını gördüm. Belki de bir matbaa hatası sözkonusu!”³²

Düreynî, (birisi Ali Hafif’in *Ahkâmu’l-muâmelât*, 1944 baskısı s.175, diğeri Muhammed Mustafa Şelebî’nin *Nizâmu’l-muâmelât*, s. 243 olmak üzere) iki çağdaş yazarın kitabına dayanarak, Mâlikîlerin icapçının bir süre ile kendisini sınırlaması halinde akit meclisinin sona ermesi ile icabın sona ermeyeceği, yine icabın böyle bir süre ile sınırlanması yönünde örf bulunması durumunda örfteki süreye uyulacağı

28 İbn Nüceym, V, 288.

29 Kaynaklarıyla birlikte bk. Düreynî, s. 325.

30 Süvâr, *Ta’bîr*, s. 108-109, 147.

31 Bu teoriler gaipler arası akitte daha fazla önem taşıdığı için bu konuya gaipler arası akit başlığında yer verilecektir. bk. (IV.C.3)

32 Musa, s. 260-261.

görüşünde olduklarını ifade etmekte ve bu görüşü tercihe şayan bulmaktadır.³³ Oysa Düreynî'nin kaynak olarak gösterdiği ikinci yazar da (Şelebî de), bu görüşünü bir başka eserinde³⁴ tekrar ederken yine Hattâb'ın *Mevâhibü'l-celil* IV/241'deki ifadesine dayanmaktadır ve orada da sadece Yusuf Musa'nın işaret ettiği ve doğrudan bu sonucu göstermeyip -genel olarak-icabın bağlayıcılığına delâlet eden şu ifade yer almaktadır: “Alıcı ve satıcıdan biri diğer taraf cevabını vermeden önce icabından dönse, daha sonra diğer tarafın kabul cevabı vermesi halinde bu rücû hüküm ifade etmez”³⁵

Her ne olursa olsun, karşı tarafa kabul için belirli bir süre tanınması halinde icapçının bu süre ile bağlı sayılması gerektiği görüşü kanaatimizce Mâlikî fıkına hakim ilkelere uygun düşmektedir.³⁶ Zira Mâlikî mezhebi tek taraflı iradeye, bunu başlıbaşına bir borç kaynağı kabul ettiği söylenebilecek ölçüde en geniş alanı tanıyan mezhep sayılır. Bunu tesbite imkân veren hususların başında şunu hatırlatmak uygun olur: Daha önce de işaret edildiği üzere, bu mezhepteki hakim görüşe göre icap tek başına bağlayıcı olup, icapçı akit meclisi sona erinceye veya karşı taraf ret cevabı verinceye kadar icabını geri çekemez.³⁷ İcap örfün belirlediği süre içinde sahibini bağladığına, yani zımnî bir yolla bu süre belirlenebildiğine göre, icapçının sarih irade beyanı ile bağlanmayı kabul ettiği bir süre belirlenmesi halinde icabın bağlayıcı olması evleviyet kuralı gereğidir. Öte yandan bu hükmün genel olarak İslâm hukukunun borçlar hukuku alanındaki yaklaşımlarına da uygun düştüğü söylenebilir. Meselâ muhayyerlikler konusunda tek taraflı irade ile borç ilişkisinin devam ettirilmesine veya ortadan kaldırılmasına imkân veren (“hıyârü's-şart” v.b.) hükümleri kabul eden İslâm hukukunun, icapçının belirli bir süre koyarak kendini bağlamasını kabul etmemesi tutarlı olmaz. Kaldı ki icapçının kendisini bağlamasındaki amaç incelendiğinde, bununla akit hukukunun getirmek istediği düzene ve akitlerle ilgili hükümlerin konuş gayesine aykırılığın hedeflenmediği, aksine tarafların zarar vermeksizin ve zarar görmeksizin ihtiyaçlarının karşılanması ve âkıdeyn bakımından maslahata uygunluğun gerçekleştirilmesinin amaçlandığı görülür. Belirtelim ki, ileride geleceği üzere bu hükmün önemi gaipler arası akitte daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

33 Düreynî, s. 274.

34 Şelebî, s. 430-432.

35 Hattâb, IV, 241.

36 Cemilî “Mâlikîler icabın bağlayıcılığına hükmetmişlerdir, ki bu da tek taraflı irade ile borç doğması şekillerinden biridir” derken isabetli olmakla beraber, bu fikrin doğruluğunu kanıtlamak için zikrettiği örneklerin ikisinin de gerçekte meclis muhayyerliğinin kabul edilmemesi ile ilgili olduğu görülmektedir. Zira her ikisinde de icaptan dönülmeden önce kabul meydana gelmiş bulunmaktadır. bk. Cemilî, s. 172. İslâm hukukunda tek taraflı irade teorisinin kabulü ile ilgili bir değerlendirme için bk. aynı eser, s. 8-9. Öte yandan işaret edelim ki, bazı hukukçuların Roma hukuku, Müsterek Hukuk (Pandect hukuku) ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'de icabın bağlayıcı olmayışını şu şekilde açıklamalarını isabetli bulmuyoruz: “Zira bu hukuklar tek taraflı irade beyanı ile bir hüküm doğacağını kabul etmezler.” bk. Saymen-Elbir, *Türk Borçlar Hukuku*, İstanbul, 1958, I / 1, s. 101, zikreden: Feyzioğlu, I, 71-72.

37 Karadâgî, II, 1031.

Burada işaret etmeliyiz ki, İslâm ülkelerindeki çağdaş kanunlaştırmalarda, icapçının kabul için bir süre belirlemesi halinde bu süre doluncaya kadar icabı ile bağlı kalacağı hükmü benimsenmiştir. Tabii ki bu hüküm çoğu zaman gaipler arası akitler bakımından sözkonusu olmaktadır.³⁸

B- KABUL

İslâm hukukunda kabul muhayyerliği esastır. Yani icabın kendisine yöneltildiği kişi bunu kabul edip etmemekte serbesttir. İslâm hukukunda bu kuraldan istisna yapıldığına hiç raslamadığını belirten Mahmasânî, *Lübnan Borçlar ve Akitler Kanunu*'nun da (madde 181) ilke olarak kabul muhayyerliğini benimsemiş olduğunu, ancak, hakkın kötüye kullanılması teorisinin ışığında (bazı ticaret erbabı ile otel ve lokanta sahipleri gibi) kamuya birtakım hizmet ve malları sunan kişiler bakımından kabul mecburiyeti getirdiğini ifade etmektedir.³⁹ Kanaatimizce kanunlardaki bu gibi hükümlerin hakime tarafların iradesini yorumlamada yol gösteren, meselâ bu meselede -ilke olarak- bu tür kişilerin kamuya mal veya hizmet sunmalarının “İcaba davet” değil “bağlayıcı bir icap” olduğuna hükmetmesine imkân veren kanunî karine olarak düşünülmesi uygun olur.

Bu konuda dikkat edilmesi gereken bir husus da “zımnî kabul” olarak nitelendirilebilecek durumların kabul mecburiyeti olarak düşünülmemesi gerektiğidir.⁴⁰

Prensip olarak kabulün, icabın yöneltildiği kişi tarafından yapılması gerekir. Şâfiilere göre kabulün icabın yöneltildiği kişi tarafından yapılması şarttır; vekili bile olsa başkasınca yapılamaz. Hanefiler ise fuzûlî (yetkisiz temsilci) tarafından akit meclisinde yapılacak kabulü, daha sonra gaip muhatabın icazet vermesi şartıyla geçerli saymışlardır. Daha önce geçtiği üzere, Mâlikîlere göre icap kamuya yöneltilmiş ise, kabulün muayyen kişi tarafından yapılması gerekmez.⁴¹

Kabul -teorik olarak- akdın kuruluş anına kadar geri alınabilir. Fakat akdın kabul iradesinin açıklanmasıyla kurulacağını kabul edenlere göre pratik olarak buna imkân yoktur. Akdın sırf kabul beyanı ile kurulmuş olup olmayacağı meselesi ise, “kabul” ün yöneltilmesi gerekli bir irade beyanı mı yoksa yöneltilmesi gerekli olmayan

³⁸ Meselâ bk. *Mısır Medeni Kanunu* madde 97; *Irak Medeni Kanunu*, madde 84; *Lübnan Borçlar ve Akitler Kanunu*, madde 179; *Kuveyt Medeni Kanunu*, madde 46; *Tunus Medeni Kanunu*, madde 27.

³⁹ Mahmasânî, II, 39.

⁴⁰ Zımnî kabul durumları için fıkıh kitaplarının ve çağdaş İslâm hukuku eserlerinin özellikle “dilâletü'l-muâtât (el-bezl, el-fi'l) alâ'r-rızâ” ve “dilâletü's-sükût alâ'r-rızâ” başlıklarına müracaat edilebilir. Meselâ bk. Mahmasânî, II, 50-51, 52 v.d.; Düreynî, s. 156 v.d.; Karadâgî, II, 917 v.d. Batı hukuku açısından bk. Schwarz, I, 227-230; Ghestin, II, 172-174, 226 v.d., 239 v.d.

⁴¹ Kabulün diğer şartları ile birlikte bk. Düreynî, s. 281-284 (Şâfiilerle ilgili hükümde “müvekkili” lafzı yer almış olmakla birlikte bunun matbaa hatası olması muhtemeldir.) Bu konuda akdın özelliğinin önem taşıdığı açıktır. Bu itibarla konu üzerinde fazla durmuyoruz.

bir irade beyanı mı olduğu hususunun tesbitine bağlıdır. Biz bu konuyu, sonuçları itibarıyla bundan sonraki başlığı daha çok ilgilendirdiği için orada (III, C) inceleyeceğiz.

C- İCAP-KABUL İRTİBATI (AKİT MECLİSİ) VE AKDİN KURULUŞ ANI

1- İcap-Kabul İrtibatı (Akit Meclisi)

Akdin kurulabilmesi için icap ve kabulün birbirine uygun biçimde irtibatı gerekir. Bu irtibatı sağlayan zaman ve mekân birliğine akit meclisi denir.⁴² Her ne kadar Kâsânî in'ikad şartlarını 1) Âkıde 2) Akdin kendisine 3) Akdin yerine 4) Ma'kud aleyhe ait olmak üzere dört grupta incelemekte⁴³ ve akdin yerine ait şartı ele almaya “Bu, meclis birliğinden ibarettir ki o da icap ve kabulün tek mecliste olması demektir” ifadesi ile başlamakta ise de, bu ifadenin devamındaki açıklamasında, esasen icap - kabul irtibatında hem mekân hem de zaman unsurunun önem taşıdığını, bu konuda sıkı kuralcılık yapılsa zamanda da birlik (aynı anda olma) şartının aranması gerekeceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte Kâsânî, tarafların düşünüp taşınma ihtiyacı dikkate alınmaksızın zaman konusunda sıkı kuralcı davranmanın akit yapma kapısının kapanmasına yol açacağını, dolayısıyla bu konuda zaruret prensibine dayanılarak hükmün yumuşatıldığını belirtmektedir.⁴⁴

Bu denge dikkate alınarak Hanefî mezhebinde, icap ile kabul arasında fevriyet (kabulün hemen icabın peşisıra olması) şartı koşulmamış, akit meclisinin devam ettiğine hükmedilebileceği süre içinde kabul halinde icabın varlığını koruması esas kabul edilmiştir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde de hüküm böyledir.⁴⁵

Şâfiî mezhebinde ise kabulün hemen icabın peşisıra gelmesi şartı koşulmuş, sadece zaruret ölçüsünde (çok az) bir fasıla bulunmasına imkân tanınmıştır.⁴⁶ İşaret edilmelidir ki, bu mezhepte kabul edilen “meclis muhayyerliği” hükmü, burada muhatap taraf için sözkonusu olan sıkıntıyı büyük ölçüde telâfi edici niteliktedir.

Günümüz İslâm hukuku araştırmacıları genellikle çoğunluğun görüşünü İslâm hukukunun ilkelerine (tarafların maslahatına) daha uygun bulmaktadır. Çağımızdaki kanunlaştırmalarda da daha çok bu görüş esas alınmıştır.⁴⁷

Bu açıklamalar göstermektedir ki, icap ile kabul arasındaki irtibat maddi değil hükmî (itibârî) dir. Buna karşılık, hazırlar arası akitte meclis birliği maddidir; öyle ki

⁴² *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de satım sözleşmesi esas alınarak akit meclisi şöyle tanımlanmıştır: “Meclis-i bey’ pazarlık için olunan ictimâdır”. (madde 181)

⁴³ Kâsânî, V, 135.

⁴⁴ Kâsânî, V, 137. Aynı konuda bk. Merğînânî V, 460; İbn Nüceym, V, 284; Düreynî, s. 294-295.

⁴⁵ İbn Nüceym, V, 284; Hattâb, IV, 240 (Mâlikî mezhebindeki başka bir görüş için bk. Şelebî, s. 423 d.n.1); Bühûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, III; 147-148.

⁴⁶ Nevevî, IX, 169.

⁴⁷ Meselâ bk. Şelebî, s. 422-424; Düreynî, s. 295-296; Karadâgî, II, 1079.

mekân birliği olmaksızın meclis birliği gerçekleşemez.⁴⁸ Ne var ki, özellikle Hanefî doktrininde -ki hukukî tefekkürlerine kavram hukukçuluğu (begriffsjurisprudenz) anlayışının ağır bastığı bu mezhep fakihlerinin hukukî kavramların inceltilmesindeki üstün başarılarını inkâr etmek mümkün değildir- bu maddiliğin aşırı bir noktaya götürüldüğü, tarafların rızasının ve icap-kabul irtibatının araştırılmasını bir yana bıraktıracak ölçüde maddi bakışın bu konuya hakim kılındığı görülmektedir.⁴⁹

İcap ile kabul arasındaki (yukarıda işaret edildiği üzere hükmi olan) irtibatın var kabul edilebilmesi için kabulde bir takım şartlar aranmıştır. Bunlar arasında konumuz açısından önemli olanı “kabulün icabın sukutundan önce yapılmış olması” şartıdır. Bu sebeple, icabın sukutu hallerinin kısaca gözden geçirilmesi uygun olur. İcabın sukutu halleri (kabulden önce) şunlardır: a) İcapçının icabından rücû etmesi, b) Muhatabın icabı reddetmesi, c) İcapçının vefatı veya ehliyetini yitirmesi, d) Muhatabın vefatı veya ehliyetini yitirmesi, e) Ma’kud aleyhin (akdin konusunun) telef olması veya tağyiri. Son üç durumun araştırma konumuzu doğrudan ilgilendirmemesi sebebiyle ve çalışmanın hacmini kabartmamak için,⁵⁰ ilk iki durumla ilgili bazı önemli noktalara değinmekle yetineceğiz:

a) İcapçının icabından rücû etmesi: Mâlikî mezhebindeki -daha önce işaret edilen- icabın bağlayıcılığı hükmünü gözönünde bulundurmak kaydıyla, icapçının kabulden önce icaptan rücûu icabı ıskat eder. İcaptan rücûun hüküm ifade etmesi için bunun karşı tarafça bilinmesinin gerekli olup olmadığı hususunda Hanefî mezhebinde iki görüş bulunduğu daha önce (III. A. 2) temas edilmişti.

⁴⁸ Mekân birliği bulunmadığı halde telefon vasıtası ile yapılan akitlere -zaman açısından- hazırlar arası akit hükümlerinin uygulanması meselesi bu araştırmanın (V.) başlığında ele alınacaktır.

⁴⁹ Bazı Hanefî yazarların ifadeleri ve tenkidi için bk. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, II, 11-14. Akit meclisi ve sonuçları için bk. Şelebî, S. 422-424; Düreynî, s. 286-299; Zühaylî, s. 20-22; Karadâğî, II, 1076-1077. İşaret etmeliyiz ki, Vahidüddin Süvâr'ın “*eş-Şekl fî'l-fikhi'l-islâmî*” adlı eseri, İslâm hukuk doktrinlerinin akit meclisi teorisi çerçevesindeki tavırlarına ışık tutan müstesna bir araştırma özelliğini haizdir.

⁵⁰ Bu konuda şu eserlere bakılabilir: Musa, s. 262-263; Düreynî, S. 278-281, 286-287; Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, II, 16-17; Mahmasânî, II, 40-41; Karadâğî, II, 1073.

İcapıtan rücu iki nevidir:

aa) *Sârih rücu*: İcapçı kabul meydana gelmeden önce kısmen de olsa⁵¹ icabından sarîh (açık) bir biçimde vazgeçerse icap bâtil olur.⁵²

bb) *Zımnî rücu*: İcapçı diğer tarafın kabulünden önce akit meclisini terkederse ya da vazgeçmeye delâlet eden söz veya fiilde bulunursa icap bâtil olur.⁵³

Diğer taraftan, icabın değiştirilerek yenilenmesi de ilk icaptan zımnî bir rücu olmakla beraber, Hanefilere göre yeni icap hüküm doğurur, yani bunun için yapılan kabul geçerli olur.⁵⁴ Şâfiîlere göre ise diğer tarafın irade beyanına kadar birinci irade beyanında bir değişiklik yapılmaması gerekir. Bu anlayışa göre, değiştirilen icap öncekini ıskat etmekte fakat onun yerine geçememektedir.⁵⁵ Kanaatimizce Hanefilerin görüşü gerek hukuk tekniği gerekse İslâm hukukun genel kaideleri açısından tercihe şayandır, zira bu konudaki ticarî teâmüllerin icaplarına ve hukukî ilişkisinin tabiatına daha uygundur.⁵⁶

b) Muhatabın icabı reddetmesi: Bu da iki şekilde olabilir:

aa) *Sarih ret*: Diğer tarafın açık biçimde reddetmesi durumunda icabın hükümsüz hale geleceği hususunda fikirbirliği vardır.⁵⁷

Bu reddin hüküm doğurması için icapçının muhatabın reddini duymuş olması şart mıdır? Bu sorunun cevabına fıkıh kitaplarında açık bir şekilde raslanmadığını ifade eden Düreynî, “icabın reddi beyanı”nı “kabul beyanı”na kıyas ederek bir sonuca varmaya çalışmaktadır. Düreynî, hazırlar arası akitte akdin kurulmuş sayılması için kabulün icapçı tarafından duyulmuş olmasının şart olup olmadığına ilişkin iki görüşe işaret ederek⁵⁸ vardığı kıyasî sonucu şöyle açıklamaktadır: “Daha önce gördüğümüz üzere, hazırlar arası akitte tercihe şayan bulunan görüş, kabulün işitilmesinin şart koşulması görüşüdür; bazı fakihler ise bu işitmeyi şart koşmayıp kabulde bulunan tarafın kendisinin işitmiş olmasını yeterli saymaktadırlar. Birinci görüşün pratik sonucu şudur: Kendisine icabın yöneltildiği kişi bunu reddetse fakat icapçı bunu duymasa, sonra kabul beyanında bulunup icapçı bunu duysa akit kurulmuş olur. Zira in’ikad şartı yani kabul beyanının işitilmesi gerçekleşmiştir ve onlara göre sözün sonuç doğurması diğer tarafın işitmesi ile olur. İkinci görüş esas alındığında ise, muhatabın icabı

⁵¹ İbn Müceym, V, 288; Bühûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, III, 148.

⁵² *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, madde 184; Bühûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, III, 148.

⁵³ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, madde 183.

⁵⁴ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, madde 185. *Irak Medeni Kanunu* madde 83de bu görüşü esas almıştır.

⁵⁵ Ramlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, III, 382 zikreden: Düreynî, s. 276.

⁵⁶ Bu görüşü destekleyen bazı açıklamalar için bk. Düreynî, s. 276-277.

⁵⁷ Karadâğî, II, 1073.

⁵⁸ Biz bu görüşleri aşağıda “Akdin Kuruluş Anı” (III. C. 2) başlığı altında ele alacağız.

reddetmesi ile -icapçı bunu duymamış bile olsa- icap sakıt olur. Çünkü bu görüşün sahiplerine göre, söz -diğer taraf işitmemiş bile olsa- kişinin kendi işitmesi ile sonuç doğurur”.⁵⁹

Kanaatimize göre “icapın reddi” ni yöneltilmesi gerekli bir irade beyanı olarak düşünmek gerekir ve bunu “kabul” e kıyas etmek isabetli olmaz (fıkıh usulü terimi ile bu bir “kıyas maalfârik” olur). Bu konu gaippler arası akitte daha çok önem taşıdığı için, izahını oraya (IV. C. 2) bırakıyoruz.

bb) *Zımnî ret*: Zımnî ret değişik şekillerde olabilir.

Kabulde icapçı lehine değişiklik zımnî bir ret ve yeni bir icap olarak telâkki edilebileceği gibi bunu zımnî muvafakat olarak değerlendirmek de mümkündür. Hanefîler ikinci yolu benimsemişlerdir.⁶⁰ Çağımızdaki bazı kanunlar ise (meselâ *Mısır Medeni Kanunu* madde 96, *Suriye Medeni Kanunu* madde 97) birinci yaklaşımı esas almışlardır, ki bu Şâfiî mezhebinin zâhirine uygun bulunmaktadır. Cevabın şarta muallak veya mukayyed olması da *Lübnan Borçlar ve Akitler Kanunu*’nda (madde 182) bu şekilde değerlendirilmiştir.⁶¹

2- Akdin Kuruluş Anı

Hazırlar arası akitte akdin kuruluş yerinin belirlenmesi, akdin in’ikad ettiği anı ve yeri birbirinden ayrı incelemeyi gerektirecek ölçüde önem taşımaz. O yüzden burada sadece akdin kuruluş anını ele alacağız. Ancak konunun bütünlüğünü sağlama bakımından önce icap ile kabulün aynı anda meydana gelmesi meselesine kısaca temas edeceğiz.

İcap ve kabulün aynı anda sâdır olması halinde akdin in’ikad edip etmeyeceği hususunda Hanefî fakihlerince iki görüş ileri sürülmüştür. İbn Nüceym ve diğer bazı bilginler bu konuda olumlu kanaat belirtmişlerdir.⁶² Kuhistânî’den rivayet edilen görüşten ise bu şekilde akdin kurulmuş sayılamayacağı anlaşılmaktadır.⁶³ Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi Mecelle’nin olumsuz görüşü seçtiği kanaatindedir.⁶⁴ Mahmasânî olumlu görüşü akitlerde rıza ilkesi ile uyuşan makul bir çözüm saymakla beraber bunun esasen teorik bir görüş ayrılığı olduğunu, zira çok nadir

⁵⁹ Düreynî, s. 326-327.

⁶⁰ Bk. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* madde 178.

⁶¹ Nevevî, IX, 169-170; Mahmasânî, II, 41; Musa, s. 256. Zühaylî bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: *Birleşik Arap Emirlikleri Medeni Kanunu* (madde 140) ve *Ürdün Medeni Kanunu* (madde 99) kabulün icaba tam olarak uygun olması hükmünü getirmiş ve icaba ilaveyi tecviz etmemiştir... Bu -Hanefîler dışındaki- çoğunluğun görüşüne uygundur.” Zühaylî, s. 30.

⁶² İbn Nüceym, V, 288.

⁶³ İbn Âbidîn, *Minhatü’l-Hâlik*, V, 288.

⁶⁴ Ali Haydar, I, 457 (madde 167)

karşılaşılabilecek bir durum olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Fakat günümüzde bu meselenin önem taşıdığı söylenebilir. Meselâ (önceden hazırlıkları bitirilmiş bir akitleşme tarzı olsa da), iki müessesenin sahibi yahut iki şirketin yetkilisi arasında yapılan önemli bir akitte taraflar aynı metnin iki ayrı nüshasını aynı anda imzalarlarken böyle bir durumla karşılaşmaktadır. Özellikle noterin bir sözleşmeyi hazırlayıp kabul edip etmediklerini taraflara sorduğunda her ikisinin aynı anda kabul beyanında bulunmaları örneğinde bu durum daha belirgin ortaya çıkar.⁶⁶ Yazının sözleşme vasıtası olarak kullanılmasının cevazını bazı mezhepler sırf gaipler arası akitlere inhisar ettirme eğiliminde olmakla beraber⁶⁷ İslâm hukukçularının gerek bu konudaki gerekse dilsizin işareti, yazısı ve teâtî konularındaki görüş ve tahlilleri dikkate alındığında, günümüzdeki bu ihtiyaç karşısında hazırlar arası akitte de yazının tecvizinin ve İbn Nüceym'in tercih ettiği icap ile kabulün aynı anda sâdır olması halinde akdin kurulmuş sayılacağı yönündeki olumlu görüşün benimsenmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Akdin kuruluş anının belirlenmesine gelince: Akdin kurulmuş sayılması için sırf muhatabın kabul beyanında bulunması yeterli görüldüğü takdirde, günümüz borçlar hukuku incelemelerinde “açıklama teorisi” diye adlandırılan teori benimsenmiş olur. Bununla yetinilmeyip kabul beyanına icapçının muttali olması şartı arandığı takdirde ise “öğrenme teorisi” tercih edilmiş demektir.⁶⁸

İslâm hukuk doktrinlerinde hazırlar arası akit bakımından bu meseleye bağlanan çözümü açıklığa kavuşturmak için büyük emek mahsulü bir çalışma gerçekleştiren Süvâr'ın (özet olarak) şu sonuçlara ulaştığı görülmektedir:

a) Hanefî mezhebinde iki görüş vardır:

aa) *Öğrenme görüşü*: Kabul beyanını yöneltilmesi gerekli bir irade beyanı sayan bu anlayışa göre akdin kuruluş anı icapçının kabulü öğrenme anıdır. İlk defa Ebû Nasr el-Belhî (v. 305 H.) tarafından ileri sürülen bu görüş Hanefî mezhebindeki hakim görüştür.⁶⁹

bb) *Açıklama görüşü*: Kabul beyanını yöneltmesi gerekli olmayan bir irade beyanı sayan bu anlayışa göre kabul iradesinin açıklanması ile akit kurulmuş olur.⁷⁰

⁶⁵ Mahmasânî, II, 38.

⁶⁶ Günümüzde bu konuya ilişkin bazı uygulamalar için bk. Engel (Pierre), *Traité des Obligations en Droit Suisse*, Neuchâtel, 1973, s. 148, zikreden: Eren, s. 286.

⁶⁷ Bu konudaki görüşler, delilleri ve tartışması için bk. Karadâğî, II, 941-949. Öncelikle Şafîî fakihlerin görüşü için bk. Nevevî, IX, 167.

⁶⁸ Bu teorilerin uygulamadaki sonuçları itibarıyla taşıdığı önem gaipler arası akitte daha açık bir biçimde görülebildiği için, bunlar gaiplerarası akdin ilgili başlığında (IV. C. 3) incelenecektir.

⁶⁹ Bu görüşün bazı taraftarları icap ve kabulde “simâ” (işitme) şartını bütün akitlerde ileri sürmezler. Meselâ nikâhta şart koşup bey'de şart koşmayanlar vardır. Bu görüşlerin kronolojik seyri için bk. Süvâr, *Ta'bir*, s. 602 v.d. (EK-1).

⁷⁰ Her iki görüşün tahlil ve mukayesesi için bk. Süvâr, *Ta'bir*, s. 112-117.

b) Şâfiî mezhebinde, Hanefî mezhebindeki hakim görüşün aksine, öğrenme şart koşulmayıp, kabul iradesinin açıklanması sözleşmenin kurulması için yeterli sayılmıştır. (Şu kadar var ki bu mezhepte sözkonusu beyanın -normalde beyanda bulunanın yanındakilerce duyulabilecek ölçüde- açık olması şartı üzerinde titizlikle durulmuştur; bununla isbat kolaylığının sağlanması hedeflenmiş de olabilir).⁷¹

Süvâr daha sonra Senhûrî'nin İslâm hukukunda hazırlar arası akitte icapçının kabul beyanını işitmesinin gerekli görüldüğünü yani “öğrenme teorisi”nin benimsenmiş olduğunu “umûr-i müselleme”den (tartışmasız kabul edilen hususlardan) saydığını⁷² belirtmekte ve bunu yukarıda zikrettiği görüşlerle çeliştiği gerekçesiyle eleştirmektedir.⁷³

Her ne kadar Süvâr şâyân-ı takdir bir çalışma ortaya koymuş ise de, Senhûrî'ye yönelttiği bu eleştirinin tamamen haklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Her şeyden önce Senhûrî “umûr-i müsellemedendir” ifadesini kullanmış olmayıp Hanefî fıkının muteber kaynaklarından örnek ibarelere yer verdikten sonra bunların birleştiği bir nokta olması itibarıyla “o halde hazırlar arasında akdin kurulması için icapçının kabul beyanını duyması gerektiğinde şüphe yoktur” demektedir. Diğer taraftan, Süvâr'ın Hanefî mezhebi için işaret ettiği ikinci görüş Hanefî fıkıh eserlerinde önemli bir yer tutmuş ve sarahaten savunulup desteklenmiş bir görüş değildir. Süvâr bu görüşü destekleyici nitelikte olmak üzere pek çok muteber fıkıh kitabı bulunduğunu söylerken, olumsuz delilden yani bu kitaplarda simâ (işitme) şartının aranacağını tasrih edilmediği delilinden yararlanmaktadır.⁷⁴ Buna karşılık öğrenmenin şart olduğu görüşü birçok muteber Hanefî fıkıh kaynağında “hakkında icmâ (fikirbirliği) bulunduğu” kaydı konacak ölçüde kesin ifadelerle yer almıştır.⁷⁵ Şâfiî mezhebine gelince, bu konuda gerek Süvâr'ın dayandığı fıkıh metinlerindeki görüşün gerekse bunlardan bizzat Süvâr'ın çıkardığı sonucun tartışılır tarafları vardır.⁷⁶ (Burada hatırlatmalıyız ki, Süvâr Şâfiî fıkıhı bakımından Hanefî fıkında olduğu gibi krolonojik seyir içinde görüşlerin gelişme çizgisinin tesbitini yapmış değildir.) Kaldı ki, Şâfiî fıkında benimsenen “meclis muhayyerliği” hükmü hazırlar arası akit bakımından bu hususun incelenmesinin önemini büyük ölçüde azaltmaktadır.

⁷¹ Süvâr, *Ta'bîr*, s. 177-118.

⁷² Bk. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, II, 55. (Süvâr Senhûrî'nin bu ifadesi için IV / 56'ya atıfta bulunmakta ise de, bunda bir yanlışlık olduğu anlaşılmaktadır.)

⁷³ Bk. Süvâr, *Ta'bîr*, s. 118 d.n. 5.

⁷⁴ Bk. Süvâr, *Ta'bîr*, s. 115 d.n. 5.

⁷⁵ Msl. bk. İbn Nüceym, V, 288 (burada “anlama” şartından da sözedilmektedir); altı ayrı kaynağa atıf için bk. Süvâr, *Ta'bîr*, s. 610, d.n. 4. Hanefî fıkıh eserlerinde “icmâ” kavramının çoğu zaman mezhep âlimlerinin fikirbirliği anlamında kullanıldığını, hatta bazen tam olarak mezhep içi ittifakı bile yansıtmadığını gözardı etmiş değiliz. Fakat burada, sözkonusu görüşün ne kadar ağırlıklı bir yer tuttuğunu vurgulamak istiyoruz.

⁷⁶ Bk. Düreynî, s. 313-316. Şâfiî fıkından örnek için bk. Büceyrimî, III, 10.

Yukarıdaki açıklamalar muvacehesinde, hazırlar arası akitte, İslâm fıkında hakim görüşün “öğrenme teorisi”nin kabulü yönünde olduğunu,⁷⁷ ancak objektif şartlara göre icapçının kabul beyanına muttali olduğuna hükmedilebilecek durumlarda “öğrenmenin gerçekleşmiş gibi” telakki edildiğini⁷⁸ söylemek mümkündür.

Şu halde, “Kabul” başlığı altında işaret ettiğimiz “Kabul -teorik olarak- akdin kuruluş anına kadar geri alınabilir” şeklindeki kural “öğrenme teorisi” esas alındığında, pratik değeri de haizdir. Yani kabulde bulunan taraf icapçı tarafından kabul beyanı duyulmadıkça kabulünü geri alabilir.

IV- GAİPLER ARASINDA YAPILAN AKİTLERİN KONU İLE YAKIN İLİŞKİSİ BULUNAN MESELELERİ VE HÜKÜMLERİ

A- İCAP

1- İcabın Mahiyeti

Gaipler arası akitte icabın “yöneltmesi gerekli bir irade beyanı” niteliği taşıdığı⁷⁹ Hanefî fıkında “ittifakla” kabul edilen bir husustur.⁸⁰ Hanefî fıkıh eserlerinde bu durum şöyle tasvir edilmektedir: Bir kimse “bu malımı falanca gaibe sattım” dese, onun tebliğ iradesi olmadan gaip bundan haberdar olup kabul etse akit meydana gelmez; fakat tebliğ iradesi ortaya konmuş ise -tebliğ ile görevlendirilenden başkası tarafından gaibe tebligat yapılmış olsa dahi- gaibin kabul beyanında bulunmasıyla akit kurulmuş olur.⁸¹

Şâfiî fıkıh eserlerinde ise, böyle bir durumda icapçı tebliğ iradesini ortaya koymamış bile olsa haberin diğer tarafa ulaşması ve onun kabul beyanında bulunmasıyla akdin oluşacağı hükmü yer almaktadır.⁸²

Düeynî şu hayret ifadeleri ile Hanefîlerin görüşünü eleştirirken, irade beyanları konusunda “yöneltmesi gerekli” ve “yöneltmesi gerekli olmayan” ayırımının önemini dikkatten kaçırmış olmalıdır:

“Ben Şâfiîlerin görüşünü tercih ediyorum ... (İcapçının) tebliğ isteğinin şart koşulmasında haklı bir gerekçe göremiyorum. Zira satıcı

⁷⁷ Bu husus bazı yazarlarca genel bir şekilde (msl. Mahmasânî, II, 41), bazılarınca Hanefî fıkıh kaynaklarından çıkan tereddütsüz bir sonuç olarak (msl. Senhûrî, *Masâdırı'l-hak*, II, 55), bazıları tarafından “İslâm fıkında hakim görüş” şeklinde (msl. Düeynî, s. 287), diğer bazılarınca ise “Hanefî fıkında hakim görüş” şeklinde (msl. Süvâr, *Ta'bir*, s. 111 v.d.) ifade edilmektedir.

⁷⁸ Bu husus gaipler arası akit ile ilgili sonucu etkileme bakımından önemlidir. Birçok Hanefî ve Şâfiî fıkıh kaynağında bu noktaya işaret eden ibareler vardır, msl. bk. İbn Nüceym, V, 288; Büceyrimî, III, 10.

⁷⁹ Bu kavram için bu araştırmanın (III. A. 1) nolu başlığına ve özellikle 14. dipnota bk.

⁸⁰ Senhûrî, *Masâdırı'l-hak*, II, 55; Süvâr, *Ta'bir*, s. 147.

⁸¹ Kâsânî, V, 139; İbn Hümâm, V, 462.

⁸² Nevevî, IX, 167.

belirli bir kişiye satma iradesini açıklamış olduktan sonra, artık bu icabın tebliğinin icapta bulunanın tebliğ istemi ile olup olmaması arasında ne fark olabilir; bilhassa Hanefîlere göre tebliğin bu işle görevlendirilen kişi ya da başkası tarafından yapılmasının mümkün olduğu dikkate alınır mı?!”⁸³

Aynı şekilde el-İbrahim’in de, Şâfiî görüşünü tercih ettiğini ifade ederken bu inceliğe dikkat etmediği anlaşılmaktadır.⁸⁴ Buna karşılık, eseri yukarıda anılan her iki yazarın kaynaklar listesinde yer alan Süvâr bu iki durumu çok iyi biçimde tefrik etmiş ve doyurucu açıklamalar ortaya koymuştur.⁸⁵

İcabın kamuya yöneltilebileceği görüşünün tercihe şayan olduğuna (III. A. 1) başlığı altında değinmiştik. Burada gaipler arası akit bakımından da bu görüşün günümüzdeki toplumsal ihtiyaçların karşılanmasına ve ticarî teâmüllere uygun olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Modern cihazların akdin kuruluşunda taraflardan biri veya herikisi yerine kaim olması meselesine de (III. A. 1) başlığı altında yer vermiştik. Burada aynı durumun gaipler arası akitte de sözkonusu olabileceğini ilave etmeliyiz. Şöyle ki: Satış robotu gibi aletlerle hazırlar arası akitte yapılan icap şeklinin gaipler arası akitte de uygulanması mümkündür. Meselâ bazı kuruluşların verdiği uyandırma, bilgilendirme v.b. hizmetler, şayet telefonun karşısında o kuruluşun bir elemanı tarafından yapılmayıp otomatik cihazla yerine getiriliyorsa, icap (veya duruma göre kabul) icapçının (veya duruma göre kabul eden tarafın) yerine geçen bir aletle yapılmış olur. Aynı yöntemin satım sözleşmesi ve benzerlerinde de izlenmesi mümkündür. İletişim araçlarıyla yapılan akit ile tarafların veya taraflardan birinin yerine kaim olan cihazla akit arasındaki farkı belirtmek için şu örnek verilebilir: Diyelim ki evlere ve iş yerlerine servis yapan bir ihtiyaç maddesi satıcısı bu işe tahsis edildiği ilan olunmuş bir telefon hattına telesekreter cihazı koymuştur. Telefonun açılması üzerine cihaz bant kaydından icapta aranan bütün nitelikleri taşıyacak şekilde malı gönderme taahhüdünü okumaktadır. Telefon eden kişi bu icaba kabul ile karşılık verip adresini bildirince akit meydana gelir. Bu örnekte gaipler arası akitte icabın otomatik cihazla yapılması sözkonusudur. (Dikkat edilmelidir ki burada telefon sadece -maddeten- gaipler arasında cereyan eden görüşmede bir iletişim aracı olarak görev yapmaktadır, ki telefona bu açıdan bağlanacak hüküm ileride incelenecektir.) Şu kadar var ki, “İcap” ve “İcaba davet” kavramları arasındaki ayırmada sıkı tavır gösteren hukukçulara göre cihazla yapılan teklif icaba davet, verilen sipariş icap, siparişin mal veya hizmet sunan tarafça yerine getirilmesi kabul alarak nitelenebilir.

Teknoloji alanındaki gelişmeler, özellikle çok değişik işlere programlanabilen bilgisayarların geliştirilmiş ve geliştirilmekte oluşu, bu usulle yapılan akitlerin uygulama alanının epeyce genişleyeceğini göstermektedir.

⁸³ Düreynî, s. 302-303.

⁸⁴ Bk. el-İbrahim, s. 115.

⁸⁵ Bk. Süvâr, *Ta’bir*, s. 79-80.

2- İcabın Bağlayıcı Olup Olmadığı

İslâm hukukunda icaptan rücû hakkının tanınıp tanınmaması bakımından hazırlar arası akit ile gaipler arası akit arasında ayırım yapıldığını gösteren bir hükme raslanmamaktadır. Buna göre, gaipler arası akitte de - hazırlar arası akitte geçtiği üzere - İslâm hukukundaki hakim görüş icapçının -kabulden önce- icabını geri alabileceği şeklindedir. Ancak Mâlikîlerin çoğunluğuna göre icap tek başına bağlayıcı olup, örfen karşı tarafa tanınması gerekli süre içinde icaptan rücû geçerli değildir; bu süre içinde karşı tarafın kabulü ile akit kurulmuş olur.

İcaptan rücûnun hüküm doğurabilmesi için bunun karşı tarafça bilinmesinin şart olup olmadığı hususunda ise, Hanefî fıkhrında - hazırlar arası akit bakımından iki farklı görüş bulunmasına karşın - gaipler arası akit bakımından fikirbirliğinin bulunduğu gözlenmektedir. Şöyle ki: Hanefî fıkhrında gaipler arası akitte icaptan rücû “yöneltmesi gerekli olmayan irade beyanı” olarak telakki edilmiş, bu hususta “açıklama teorisi” benimsenmiştir.⁸⁶ Bu husus Hanefî fıkıh eserlerinde şu şekilde ve benzeri ifadelerle belirtilmektedir:

“Yazı ile icabını yollayan tarafın, karşı tarafa varıp kabul edilmeden önce icabından rücû etmesi geçerlidir. Diğer taraf ister haberdar olsun ister olmasın. Öyle ki bu rücûdan sonra karşı taraf kabul beyanında bulunsa satım tamam olmaz”.⁸⁷

Günümüz pozitif hukuk düzenlemelerinde ise icaptan rücû konusunda önce icabın farklı nevelerinin birbirinden ayırıldığına işaret eden⁸⁸ Senhûrî, bu konuda İslâm hukuku ile günümüz pozitif hukuk düzenlemeleri arasındaki farklılığın, birincisinde mutlak biçimde “rızâîlik” prensibinin, ikincisinde ise “güven” prensibinin esas alınmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁸⁹

Düreynî icaptan rücûdan karşı tarafın haberdar olmasının şart koşulup koşulmaması hususunda -bizim de katıldığımız- görüşünü şöyle açıklamaktadır:

“Karşı tarafın icapçının rücûundan haberdar olmasının şart koşulmaması, o tarafın zararına bir düzenleme olur. Zira o, işlerini kurulan bu akdî bağa göre ayarlamış ve buna güvenerek başka teklifleri de reddetmiş olabilir. Nitekim Ebu Hanife’nin muhayyerlik hakkına

⁸⁶ Bk. Mahmasânî, II, 64; Süvâr, *Ta’bir*, s. 147. Süvâr’ın eserinin 108. sayfasında gaipler arası akitte icaptan rücûnun “yöneltmesi gerekli irade beyanı” sayıldığı hususunda fikirbirliği bulunduğu kaydedilmekle ve hata cetvelinde buna işaret edilmemiş olmakla beraber, bunun matbaa hatası olduğu anlaşılmaktadır.

⁸⁷ İbn Hümâm, V, 462; İbn Nuceym, V, 290.

⁸⁸ Senhûrî, *Vasîl*, I, 182-184. Ayrıca bk. Musa, s. 262-263.

⁸⁹ Bk. Senhûrî, *Nazarîyetü’l-akd*, s. 302.

binaen fesihte bunun diğer tarafça bilmesini şart koştuğunu⁹⁰ görmüştük. Çünkü karşı taraf akdın (icapçı bakımından) tamamlanmış olduğuna güvenerek malına başka müşteri arama yoluna gitmeyebilir ve o sürede satılan malın satış şansı yüksek olabilir. Bunda satıcının zararı olduğu ise açıktır. Şu halde, karşı tarafın zararını gidermek üzere, gaipler arası akitte de hazırlararası akitte bu şartı ileri sürenlerin kanaatine uygun olarak icaptan rücûnun karşı tarafça bilinmesi şartının aranması yerinde olur”.⁹¹

(Muhatabın rücûdan haberdar olmasının şart koşulmasının önemi, aşağıda gelecek olan “muayyen süre ile sınırlı icap” meselesinde daha açık olarak ortaya çıkacaktır.)

Burada “Hazırlararası Akit” le ilgili (III. A. 2) başlığında temas ettiğimiz, İslâm hukukunda icapçı tarafından kabul için belirli bir süre tayin edilmesi halinde icabın bağlayıcı olup olmayacağı meselesini hatırlamamız gerekecektir. Orada belirttiğimiz üzere, Mâlikî fıkıhında böyle bir icabın bağlayıcı sayılması gerektiği sonucuna varılabildiği gibi, bunun genel olarak İslâm hukukunun ilkelerine uygun bir hüküm olduğu savunulabilir. Özellikle konumuz olan gaipler arası akitte ve günümüz şartları içinde bu husus çok önem taşımaktadır. Şöyle ki: İcapta bulunan taraf kendi yararına olduğuna kanaat getirdiği bir süre tayin edip karşı tarafa kabul için bu imkânı vermişse, karşı taraf da buna duyduğu güvene binaen hazırlıklarını yapıp (ki bu hazırlıklar zımında, yapacağı akit uğruna önemli menfaatleri feda etmiş veya önemli fırsatları kaçırmış olabileceği de düşünülmelidir) kabulde bulunmuşsa, daha sonra da kabulden önce yapılmış ve o esnada kendisine ulaşmamış icaptan rücû beyanına muttali olursa hüküm ne olmalıdır: Kabul vuku bulmadan önce icap geri alınmıştır, o halde “iradeler arası uyum” yoktur denip karşı tarafın zararı ne olursa olsun akit kurulmamış sayılır mı denecektir, yoksa kabulün yapıldığı anda icaptan rücû bilinmediğine göre icap hükmen var sayılmalı ve akdın kurulduğuna hükmedilmeli mi denecektir?

Kanaatimizce, birinci çözüm sağlam bir hukuk mantığına dayanmakla beraber, ikinci çözüm hem şekil hem amaç bakımından İslâm hukukunun prensiplerine daha uygun düşmektedir:

a) Şekil bakımından: Hazırlar arası akitle ilgili (III. C. 1) başlığı altında açıklandığı üzere, icap-kabul arasındaki irtibat hakiki değil hükmîdir. Yine, gaipler arası akitte meclis birliği hakiki değil hükmîdir. Akdın kuruluş şekli konusunda kıyasın (yani genel kuralın) bazı gereklerinden taviz vermeyi içeren ve İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunca benimsenen bu toleranslı tavır katı “şekil” düşüncesine⁹² dayanmayıp gerçekte bir amaca yöneliktir. Her iki durumda hükmîliği kabulün

⁹⁰ Haneî doktrininde ayıp muhayyerliğine dayanılarak yapılan fesih ile ilgili bildirim yoneltilmesi gerekli irade beyanlarından olduğu hususunda fikirbirliği vardır. bk. Süvâr, *Ta'bir*, s. 147.

⁹¹ Düreynî, s. 323-324, 325-326.

⁹² “Şekil” in İslâm hukuku açısından değerlendirilmesi konusunda Süvâr’ın 49.dipnotta belirtilen eserine bakılabilir.

gerekçesi akit yapma fırsatı verilmesi yani “toplumsal bir ihtiyacın karşılanması” dır. O halde konumuz olan gaipler arası akitte icabın, özellikle belirli süre ile sınırlı icabın, bu sürenin sonuna kadar varlığını koruyor sayılması aynı gerekçenin tabîi bir uzantısı değil midir? Başka bir ifade ile, bu durumda icabın hükmî varlığı kabul edilmezse gaipler arası akit müessesesinin -özellikle günümüz şartlarında- işlerlik şansı var mıdır ve yukarıda belirtilen amacın (“ihtiyacın karşılanması”) gerçekleşmesi mümkün müdür?

b) Amaç bakımından: Bu meselede iki tarafa sağlanan maslahat tahlil edildiğinde, süreli icapta bulunan (yani başkasına karşı belirli bir taahhüt altına girmiş olan) kişi için mutlak biçimde icaptan rücu hakkının verilmesi “celb-i menfaaat” tir. Bu hakkın belirlenen sürenin sona ermesi şartı ile takyit edilmesi de “der’i mefsedet” tir. İslâm hukukunda yerleşik ilkeye göre ise “Der’i mefâsid celb-i menâfi’den üstündür”.⁹³

İcapçının kabul için belirli bir süre tayin etmediği yahut şartların veya ilişkinin tabiatının icapçının belirli bir süre icabı ile bağlı olduğunu göstermediği durumlarda ise, İslâm hukukunun ilkeleri, -Hanefî fıkında olduğu üzere- kabul meydana gelmedikçe icaptan rücu hakkının tanınmasını gerektirir.

İcapçının icabı ile bağlı kalıp kalmamada serbest olduğu kaydını taşıyan icaplara gelince: Şayet bununla, muhatabın kabulü halinde dahi akit yapıp yapmamakta serbest kalmak amaçlanıyorsa, burada “icap” değil “icaba davet” sözkonusudur. Fakat icapçı bu kayıt ile, kabul haberinin kendisine ulaşmasına kadar icabından dönebilme hakkını saklı tutmayı amaçlıyor ve bu amaç açıkça anlaşılıyorsa, bu takdirde icaptan rücu süresinin sınırı -kuralın dışına çıkılarak (yani kabul anından sonraya taşırılarak)- özel anlaşma ile genişletilmiş olur.⁹⁴ Fakat bu yolun akit müessesesinin dayandığı temel düşünce ile bağdaştırılabilmesi ve uygulamada geniş yer tutabilmesi zordur. Böyle kayıt taşıyan icapları esasen “icaba davet” olarak nitelendirmek - birçok yazarın belirttiği üzere - daha isabetli olur.⁹⁵

Viyana Sözleşmesi’nin 15.maddesi bu konuda şu hükmü getirmiştir:

“1) İcap muhataba vardığında mer’î olur.

2) İcap, gayri kabil-i rücu da olsa, geri almanın muhataba icaptan önce veya icapla aynı anda ulaşması şartıyla geri alınabilir.”

Aynı sözleşmenin 16.maddesi ise şöyledir:

“1) Geri almanın kabulün gönderilmesinden önce muhataba ulaşması şartıyla, akdin kuruluş anına kadar icap geri alınabilir.

2) Bununla birlikte, şu durumlarda icap geri alınamaz:

⁹³ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, madde 30.

⁹⁴ Feyzioğlu, I, 82-83.

⁹⁵ Von Tuhr, *Borçlar Hukuku* (Edege tercümesi), İstanbul, 1952, I, 191 zikreden: Feyzioğlu, I, 82; Tekinay, s. 90-91.

a) Şayet icap, kabul için belirli bir süre vermek suretiyle veya başka bir suretle gayrı kabil-i rücû olduğunu gösteriyorsa,

b) Şayet muhatabın icabı gayrı kabil-i rücû olarak düşünmesi makul ise ve o şekilde hareket etmişse.”

B- KABUL

İcabın yöneltildiği kişinin bunu kabul edip etmemekte serbest oluşu (“hıyârü’l-kabûl”) bakımından hazırlar arası akit ile gaipler arası akit arasında farklılığa raslanmaz; icabın muhatabı dilerse bunu kabul eder, dilerse etmez.

“Zımnî kabul” durumlarının kabul mecburiyeti olarak düşünülmemesi gerektiğini hazırlar arası akit meselelerini ele alırken belirtmiştik. Bu durumların gaipler arası akitte daha geniş bir uygulama alanı bulabileceği açıktır.

Kabulün muayyen kişi tarafından yapılmasının gerekip gerekmediği hususunda da aynı yerde yapılan açıklamalar gözönünde bulundurulmalıdır.

Kabulün akdin kuruluş anına kadar geri alınabilmesi kuralının uygulanabilmesi hususuna gelince: Bu, akdin sırf kabul ile kurulmuş sayılıp sayılmayacağını yani kabulün yöneltilmesi gerekli irade beyanı olup olmadığının belirlenmesi ile aydınlığa kavuşacağından, hazırlar arası akitte takip ettiğimiz yöntemine uygun olarak “İcap-Kabul İrtibatı (Akit meclisi) ve Akdin Kuruluş Anı ve Yeri” (IV. C) başlığı altında incelenecektir.

Gaipler arası akitlerin kabul ile ilgili önemli bir yönünü teşkil eden “Kabulün yapılabilme zamanının icap haberinin ulaştığı meclisle sınırlı olup olmadığı meselesi” de “akit meclisi” ile alakası dolayısıyla müteakip başlıkta ele alınacaktır.

C- İCAP - KABUL İRTİBATI (AKİT MECLİSİ) VE AKDİN KURULUŞ ANI VE YERİ

Daha önce (III. C. 1) başlığı altında açıklandığı üzere, hazırlar arası akitte icap ile kabulün irtibatı hükmîdir; buna karşılık meclis birliğinin özellikle Hanefî fakihlerce tasviri maddi bir bakışa dayanmaktadır. Gaipler arası akitte ise meclis birliği de hükmîdir, şöyle ki: Elçi veya mektup hükmen icapçının iradesini nakletmiş sayılır ve icapçı bizzat akit meclisinde hazır bulunmuş gibi kabul edilir.⁹⁶

Biz bu başlık altında sadece, konu ile yakın ilişkisi olan şu dört meseleyi inceleyeceğiz:

a) Kabul anının icabın varması anı ile sınırlı olup olmadığı.

b) İcabın düşmüş sayılması için icapçının icabın reddinden haberdar olmasının şart olup olmadığı.

c) Akdin kuruluş anı.

⁹⁶ Bk. Kâsânî, V, 138; İbn Hümâm, V, 462. Bu konuda ayrıca bu araştırmanın 49 nolu dipnotunda belirtilen kaynaklara bakılabilir.

d) Akdin kuruluş yeri.

1- Kabul Anının İcabin Varması Anı İle Sınırlı Olup Olmadığı

Fıkıh kitaplarında gaipler arası akit için başlıca iki yol tasarlanmıştır: a) Yazışma (“kitâbe”) b) Elçi yollama (“risâle” veya “sifâre”). Çoğunda bu ikisinin hükmü bir sayılmış, bazılarında ise herbiri farlı hükme bağlanmıştır. Aradaki farklılığı gösterebilmek için biz ikisini ayrı ayrı ele alacağız.

(a) Yazışma

Hanefî fıkıh kitaplarının çoğunluğunda mektubun ulaşma ve elçiliğin ifa yeri akit meclisi olarak kabul edilmiş ve burada yapılan kabul ile akdin tamam olacağı belirtilmiştir.⁹⁷ Ancak çoğu zaman buralarda, muhatabın mektubun ulaştığı mecliste icap hakkında bir tavır ortaya koymayıp daha sonra başka bir mecliste okuyarak kabul beyanında bulunması durumu özel olarak incelenmiştir. Fakat bu ifadelerden anlaşılan, mektubun ulaştığı meclisin dağılmasıyla icabın sakıt olacağıdır.⁹⁸

Diğer taraftan bazı eserlerde Şeyhulislâm Hâherzâde’nin “Mebsût” unda “Mektup gönderme ile bizzat muhatap olma, bir konu hariç diğerlerinde aynı hükümdedir” dedikten sonra zikrettiği bir görüşe işaret edilir ki o da şudur: Nikah için mektupla yapılan icaba (icabın ulaştığı mecliste) cevap vermeyen kadının daha sonraki bir mecliste şahitler huzurunda mektubu okuyup kabul beyanında bulunması ile akit meydana gelir.⁹⁹ Bu görüşü zikrettikten sonra İbn Âbidin “Anlaşılan o dur ki, bey’ (satım) da böyle olmalıdır, ki bu Hidâye’nin zâhirinden çıkan anlama aykırıdır. Düşünülmeli! “¹⁰⁰ der. Bu ifadede İbn Âbidin’in, satım v.b. sözleşmeler bakımından da mektubun vardığı meclisin dağılması ile icabın sakıt olmayacağı ve başka mecliste okunarak akdin kurulabileceği görüşüne eğilimli olduğu anlaşılmaktadır.

Ali Hafîf, İbn Âbidin’in görüşünü desteklemekte, muhatabın ret beyanında bulunmadıkça dilediği zaman (hatta İbn Âbidin’den öteye giderek tekrar okumadan da) kabul beyanında bulunabileceğini ifade etmektedir. Ona göre mektup baki kaldıkça icap ta bakidir.¹⁰¹

Ebu Zehra ise bey’in (satımın) nikaha kıyas edilmesini “kıyas maalfârik” (gerçekte benzer olmayanların birbirine kıyası) olarak görür. Zira nikah şahitlere ihtiyaç gösterir ve mektup ulaştığı sırada şahitler bulunmayabilir. Bu yüzden bunun daha sonraya ertelenmesi mümkündür, satım ise böyle değildir.¹⁰²

⁹⁷ Meselâ bk. Merğînânî V, 411; Kâsânî, V, 138; İbn Hümâm, V, 462.

⁹⁸ Aynı görüşte bk. Düreynî, s. 303.

⁹⁹ İbn Nüceym, V, 271; İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr*, III, 14, IV, 512-513.

¹⁰⁰ İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr*, IV, 513.

¹⁰¹ Hafîf, s. 178 den 2, s. 179.

¹⁰² Ebû Zehra, s. 44-45 d.n. 1.

Yusuf Musa ve Düreynî de mektubun ulaştığı mecliste kabul beyanında bulunulmaması halinde mektuptaki icabın başka mecliste yenilenebileceğini isabetli bulmamaktadırlar.¹⁰³

İcabın belirli bir süre bağlayıcı olmadığı esası kabul edildiği takdirde -ki Hanefî fıkında hüküm budur- Hanefî eserlerin zâhirinden çıkan sonucu yani mektubun bulunduğu mecliste kabul beyanında bulunulmaması halinde icabın sakıt olacağı sonucunu tabii karşılamak gerekir. Özellikle eski devirlerdeki uygulamalar dikkate alınırsa bu husus daha açık bir biçimde ortaya çıkar. Çünkü mektubu getiren, olumlu veya olumsuz bir cevap alıp icapçıya götürmek durumundadır.¹⁰⁴ (Akdin kurulması için bu cevabın icapçının bilgisine ulaşmış olması gerekip gerekmediği bir sonraki başlıkta incelenecektir). Şu halde bu şartlar ve icabın bağlayıcı olmadığı hükmü çerçevesinde düşünülünce, mektup kaldıkça icabın da varlığını koruduğuna hükmetmek isabetli olmaz.

Fakat günümüzde kendisine gaipler arası akit hükümleri uygulanabilecek haberleşme vasıtalarıyla yapılan akitlerde uygulama eskiden olduğu gibi cereyan etmemektedir; zira çoğu zaman haber muhataba o esnada akit meclisinin oluşmasına elverişli olmayan şartlarda ulaşmaktadır. Ayrıca, günümüz şartları -daha önce açıkladığımız üzere- Mâlikîlerin çoğunluğunun icabın örfen bilinen belirli bir süre bağlayıcı olması yönündeki görüşünün tercih edilmesini gerektirmektedir. Hatta, ihtiyat prensibine ve tarafların maslahatına uygunluğu dikkate alınırsa Malikî doktrininde benimsenen icapçı tarafından kabul için belirli süre tayin edilmesi yolunun genelde İslâm hukuku ilkeleri ile de en çok bağdaşan çözüm olduğu söylenebilir.

Bu yolun izlenmesi durumunda ise, icap ve kabul irtibatının var sayılabilmesi açısından kabul beyanının zamanı hususunda şu sonuca varılabilir: Bu durumda muhatabın icapçı tarafından verilen süre içinde düşünme hakkı vardır. Mektup v.b. vasıtalarla icabın kendisine ulaştığı mecliste kabul beyanında bulunması gerekmez. Bu süre dolduğunda ise icap sakıt olmuş sayılır. Daha sonra yapılacak kabul, muhatap tarafından sakıt olan icabın sahibine yapılmış bir icap hükmünü alır.

(b) Elçi yollama

Hanefî fıkıh eserlerinin çoğunda “kitâbe” ve “risâle” birbirinden ayrı hükümlere tâbi olmaksızın ele alınmış ve yukarıda “yazışma” için zikrettiğimiz yaygın görüş “elçi yollama” hakkında da geçerli olmuştur. Buna göre elçinin (“resûl”) muhataba varıp elçiliğini ifa ettiği meclis akit meclisidir. Bu mecliste muhatap kabul beyanında bulunmamışsa icap sakıt olur. Kitâbe konusunda Şeyhulislâm Hâharzâde’den (mektubun okunmasıyla icabın yenilenmiş sayılacağı yönünde) farklı görüş nakledip bu

¹⁰³ Musa, s. 370; Düreynî, s. 305-306.

¹⁰⁴ Nitekim Düreynî de, gaipler arası akdin in’ikad yer ve zamanını ele alırken, eskiden -günümüz posta usulünden farklı olarak- elçinin mektubu götürdüğünde âdet üzere muhatabın kabul beyanını duyduğuna dikkat çekmekte ve böylece -fukahâ nazarındaki- açıklama teorisinin aynı zamanda öğrenme teorisini de içermekte olduğu sonucuna ulaşmaktadır. bk. Düreynî, s. 319.

görüşü benimsediği anlaşılan İbn Âbidin, risâle konusunda aynı şeyin düşünülemeyeceğini (bu farklılığı ifade eden er-Rahmetî'ye atıfta bulunarak) belirtmektedir.¹⁰⁵

Ali Hafif ise, muhatabın ilk defa tebliğ edilen icaba i'râzından (olumsuz tavır göstermesinden) sonra elçinin - icapçıya bu i'râz haberi ulaşmadıkça- tekrar icabı yöneltmesi ve muhatabın bunu kabul etmesi ile akdin oluşacağını savunmaktadır. Burada "resûlün görevi ilk tebliğ ile sona ermiştir" denerek yapılabilecek muhtemel itiraza Ali Hafif şöyle cevap vermektedir: İcapçı başkasına tebliğ görevi vermişse (yani yöneltme iradesini ortaya koymuşsa) bu tebliğin muayyen kişi tarafından yapılması önemli değildir. Bu durumda herhangi biri (müteberri'=gönüllü kişi) bu tebliği yaptığında geçerli olduğuna göre elçinin tebliğini yenilemesini de -mektup baki kaldıkça icap kaim sayıldığı gibi- yeni bir icap saymak gerekir.¹⁰⁶

Buna karşılık Düreynî İbn Âbidin'in görüşünü tercih ettiğini belirterek Ali Hafif'in görüşünü şöyle eleştirmektedir:

"Fudûlî'nin (yetkisiz temsilcinin) tebliğine binaen akdin kurulmuş sayılması, -üstad Hafif'in dediği gibi- elçinin başka mecliste icabı tekrar etmesi halinde icabın yenileneceğine hükmetmeyi gerektirmez. Çünkü yollayanın tebliğ iradesini açıkladıktan sonra herhangi bir kişi tarafından tebliğe razı olması, icabın tekrar edilmesine razı olduğunu göstermez. Çünkü o tebliğciye bu yetkiyi vermemiştir ve elçinin görevi göndereni temsil değildir. Onun görevi icabı nakletmekten ibarettir. Bu sebeple bizzat Üstad Hafif şöyle demektedir: Elçinin tebliğ görevini yerine getirdikten sonra "akit meclisini terketmesi, i'razda bulunması veya başka konuya intikal etmesi halinde, bundan dolayı icabın geçersizliğine hükmedilmez, çünkü gönderen kişi ona icabı geçersiz kılma yetkisi vermemiştir".¹⁰⁷

Bu konudaki görüşümüzü açıklamadan önce şunu belirtmeliyiz ki, Düreynî'nin Ali Hafif'in ifadelerinde tutarsızlık bulunduğu izlenimini veren açıklamaları isabetli görünmemektedir. Zira Ali Hafif yukarıda işaret edilen açıklamalarında biri diğerini destekleyen ve çelişki taşımayan iki hususu belirtmektedir: 1) Muhatabın i'razını sadece elçi biliyorsa buna icabın düşmesi sonucu bağlanmamalıdır (aynı şekilde, elçinin i'razı da icabın sukutuna sebep teşkil etmez). Böylece Ali Hafif muhatap i'razda bulunmuş olsa bile bu haber icapçıya ulaşmadıkça icabın varlığını koruması gerektiğini savunmaktadır. 2) Muhatabın i'razından sonra elçinin icabı tekrarlaması halinde o kişiyi icapçının temsilcisi veya kendisine icabı tekrarlama yetkisi verdiği bir kimse saymayıp, icapçının tebliğ isteğine muttali olmuş herhangi bir kimse gibi düşünmek

¹⁰⁵ İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr*, III, 14.

¹⁰⁶ Hafif, s. 178 d.n. 2. (belirtilen sayfada tek dipnot bulunmakla ve metinde 1 rakamı yer almakla beraber, dipnotta muhtemelen matbaa hatası olarak 2 rakamı görülmektedir) ve s. 179, d.n. 1

¹⁰⁷ Düreynî, s. 307.

gerekir (ki daha önce geçtiği üzere, gaipler arası akitte icabı yöneltilmesi gerekli irade beyanı sayan Hanefî mezhebine göre dahi icabın bu yolla tebliği geçerlidir).

Bu konudaki görüşümüze gelince: İcabın belirli bir süre bağlayıcı olmadığı görüşü esas alındığı takdirde -ki mezheplerin çoğunda ve özellikle Hanefî fıkında hüküm budur- elçinin icabı tebliğ ettiği mecliste muhatabın bunu kabul etmemesi halinde -mektup konusunda olduğu gibi- icabın sakıt olduğunu kabul etmek gerekir. Her ne kadar Ali Hafif'in dayandığı tebliğin muayyen kişi tarafından yapılmasının şart olmadığı (icapçının tebliğ iradesini ortaya koymuş olmasının önem taşıdığı) şeklindeki delil bizce isabetli ise de, bu özellikle Hanefî fıkı çerçevesinde düşünüldüğünde daha kuvvetli başka bir delil ile çatışır ki o da meclis birliği teorisi. Fakat Ali Hafif'in görüşünü Mâlikîlerin icabın bağlayıcılığı görüşü çerçevesinde ele alırsak, bu takdirde - Ali Hafif'in söylediğinden de öteye giderek ve kendisinin mektup konusunda savunduğu mantığa uygun olarak - elçinin ikinci bir tebliğine bile ihtiyaç olmaksızın icabın varlığını koruduğuna hükmetmek gerekir. Günümüz şartları içinde tercihe şayan bulduğumuz çözüm budur. Yani gerek "icabın bağlayıcı sayılıp sayılmaması" (IV. A. 2) gerekse "yazışma" (IV. C. 1/a) başlığı altında açıkladığımız üzere ya örf yoluyla ya da icapçının belirlemesiyle muayyen bir süreye bağlanan icabın geçerlilik süresi içinde akit meclisinin devam ettiğini kabul etmek ve icapçı tarafından icap geri alınmadıkça muhataba bu süre içinde kabul yetkisini tanımak gerekir.

2- İcabın Düşmüş Sayılması İçin İcapçının İcabının Reddedildiğinden Haberdar Olmasının Gerekip Gerekmediği

Önce belirtelim ki, şu iki meseleyi birbirine karıştırmamak gerekir: a) İcabın mektup veya elçi vasıtasıyla tebliği halinde, bunun tebliğ edildiği meclisin kabul meydana gelmeden dağılmasıyla icabın sakıt olup olmayacağı. b) İcabın, icapçının bilgisine ulaşmayan reddi halinde sakıt olup olmayacağı. Burada incelenen ikinci meseledir.

Hazırlar arası akitte ilgili (III. C. 1) başlığında, Düreynî'nin, icabın reddinin icapçı tarafından bilinmesinin şart olup olmadığına fıkıh kitaplarında sarahaten değinildiğine rastlamadığını ifade ettikten sonra "icabın reddi"ni "kabul beyanı"na kıyas ederek sonuçlara ulaşmaya çalıştığına işaret etmiş ve gaipler arası akitleri daha yakından ilgilendirdiği için konunun incelenmesini buraya bırakmıştı.

Bizce, "icabın reddi" yöneltilmesi gerekli bir irade beyanı olarak düşünülmelidir ve bunu kabul beyanına kıyas etmek isabetli olmaz. Çünkü kabul beyanının yöneltilmesi gerekli olup olmaması akdin kuruluş anını belirleyen bir husustur. Yani bunun belirlenmesi şu soruya cevap teşkil edecektir: Muhatabın kendisine yöneltilen icaba "uygun" kabul iradesini açıklaması ile akit hemen kurulmuş sayılacak mıdır, yoksa akdin kuruluşu için icapçı tarafından bunun bilinmesi gerekli midir? Oysa icabın reddi iki iradenin irtibatı ve buna bağlanacak sonuç ile ilgili olmayıp, tek taraflı iradeyi yansıtan "icap" beyanının varlığını koruyup korumayacağı ile ilgilidir. Şu halde "icabın reddi"nin "kabul" e değil "icap"a kıyas edilmesi uygun olur.

Öte yandan, icabın reddi -Süvâr'ın haklı olarak ifade ettiği üzere- bazen icapta tadil (değişiklik) içerebilir ve o takdirde bu yeni bir icap teşkil eder. İcap ise bilindiği üzere yöneltmesi gerekli bir irade beyanıdır.¹⁰⁸

Ali Hafîf'in, muhatabın icabın tebliğini takiben gösterdiği i'râz (olumsuz tavır) hakkındaki şu ifadesi de konumuza ışık tutma açısından önemlidir:

“... Zira muhatabın i'râzı halinde icabı geçersiz saymamızın sebebi, icapçının akit görüşmesi yaptığı bu kişinin dışındaki kişilerle akit yapabilme hürriyetini yeniden kazanmasını ya da (satıcı konumunda ise) malı üzerindeki mülkiyet hakkını korumasını sağlamaktan ibarettir. Bu da ancak i'râzdan haberdar olması halinde mümkün olabilir. İ'râzdan haberdar olmadığı takdirde ise, haberdar olana kadar icabının varlığını koruduğuna hükmetmekte, dolayısıyla, (icabın reddini) öğrenmeden önce kabulde bulunursa akdin kurulmuş sayılmasında ne sakınca vardır?”¹⁰⁹

Düeynî, Ali Hafîf'in “sarih red” din icabı iskat edeceği görüşünde olduğuna atıfta bulunarak, yukarıdaki ifadesinde yer alan gerekçeyi “i'râz” ile sınırlı tutmasını eleştirmekte ve aynı gerekçeye göre sarih red durumunda da -icapçı bundan haberdar olmadıkça- icabın sakıt addedilmeyip elçi tarafından yenilenebileceğini savunmaktadır.¹¹⁰ (Oysa Düeynî'nin atıfta bulunduğu görüşün hazırlar arası akde yani icapçının reddeden haberdar olduğu durumlara ilişkin olduğu anlaşılmaktadır.)¹¹¹

Bununla birlikte, dikkat edilmelidir ki, elçi konusunda Hanefî doktrini ve mektup konusunda da Hanefî doktrininde yaygınlık kazanmış görüş esas alındığında Ali Hafîf'in önerdiği yolun geniş uygulama alanı bulması mümkün değildir. Zira akit meclisi hazırlar arası akitte olduğu gibi sona ermektedir. Aynı şekilde, meclis muhayyerliği hükmünü benimsemiş olan Şafîî doktrini esas alındığında da pratik sonuç açısından önemli bir farklılıkla karşılaşılmaz. Fakat icabın bağlayıcılığını, özellikle kabul için belirli bir süre tayin edilmesi halinde sahibini bağlayacağını savunan Mâlikî doktrininde hakim görüş esas alındığında -ki bize de tercihe şayan görünen budur- Ali Hafîf'in önerdiği çözüm, icap ile bağlı olunan süre içinde büyük önemi haiz olabilir.

Viyana Sözleşmesi'nin 17.maddesi, -gayrı kabil-i rücû da olsa- icabın, reddedildiği haberinin icapçıya ulaşması ile sakıt olacağı hükmünü koymuştur.

3- Akdin Kuruluş Anı

Önce belirtmeliyiz ki, bu başlık altındaki incelememiz, sadece, hukukî tasnif açısından gaipler arası akit hükmünü alan sözleşme meseleleri ile sınırlı olacaktır. Fiilen gaip yani birbirinden mekân olarak uzakta bulunan taraflar arasında

¹⁰⁸ Süvâr, *Ta'bîr*, s. 132 den 1. (Burada icabın mahiyeti ile ilgili olarak zikredilen görüşün Hanefî doktrinine ait olduğuna dikkat edilmelidir).

¹⁰⁹ Hafîf, s. 178 d.n. 2 (yukarıda 106 nolu dipnottaki açıklamamıza bakınız.)

¹¹⁰ Düeynî, s. 327-328.

¹¹¹ Hafîf, s. 185, 186.

gerçekleşmekle beraber, akit meclisi bakımından hazırlar arası akitteki gibi gerçekleşen ve zaman açısından hazırlar arası akit hükmünü alabilen sözleşme konusu ise (V.) başlık altında ele alınacaktır.

Öte yandan şuna da işaret edilmelidir ki, konu teorik olarak ele alındığında, haberleşme yoluyla yapılan sözleşmede, akdin taraflardan herbirine nisbetle farklı zaman ve mekânda tamamlanmış olduğu düşünülebilir. Fakat bu, birçok durumda, akdin oluşumunda taraflardan herbiri açısından zaman ve mekân birliğinin bulunmasını gerektiren pratik ihtiyaçlarla bağdaşmaz.¹¹²

(a) Akdin Kuruluş Anını Belirleyen Teoriler

“Akid ne zaman tamam olur?” sorusunu cevaplarken, değişik mantıkî ihtimaller dikkate alınarak değişik teoriler ortaya konabilir. Bu konudaki çalışmalar çerçevesinde başlıca dört ihtimale göre dört teori ortaya konmuş ve şöhet bulmuştur:

1- Açıklama teorisi (Théorie de la déclaration):

Bu teori akdin iki irade arasındaki uyum olduğu esasına dayanır ve muhatabın kabul iradesini açıkladığı anda (daha cevabını icapçıya göndermeden ve ona ulaşmadan yahut onun tarafından öğrenilmeden) akdin tamam olacağını savunur.

2- Gönderme (=yollama) teorisi (Théorie de l'expédition):

Bu teori temelde birincisi ile birleşir; ancak kabulün kesinlik kazanmasını şart koşar, yani akdin muhatap tarafından kabul edilip bu beyanını geri almasına imkân olmayacak tarzda karşı tarafa gönderdiğinde tamam olacağını belirtir.

3- Varma (=ulaşma) teorisi (Théorie de la réception):

Bu teoriye göre akit, icapçıya karşı tarafın (kabul beyanını içeren) cevabın ulaştığı anda (daha cevabın içeriğini öğrenmeden) oluşur.

4- Öğrenme teorisi (Théorie de l'information):

Bu teori ise şu temele dayanır: Akit iki irade arasındaki uyum olduğuna göre, taraflardan herbirinin bu uyumdan haberdar olması da gerekir. Şu halde akit ancak icapçının karşı tarafın kabul cevabını öğrendiği anda kurulmuş olur.

Bazı kanunların benimsediği karma bir teori daha vardır ki onu da beşinci bir teori olarak bunlara eklemek mümkündür. Bu, gönderme ve varma teorileri arasında bir teori olup, buna göre akit ancak kabul beyanının icapçıya ulaşması ile tamam olur, fakat kabul beyanının gönderilmesinden itibaren hükümlerini doğurur.¹¹³

(b) Akdin Kuruluş Anını Belirlemenin Sonuçları

¹¹² Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 292 d.n. 4

¹¹³ Bu konuda bk. Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 293-304; Mahmasânî, II, 65-66; Schwarz, I, 222-283; Tekinay, s. 102-104; Feyzioğlu, I, 94-99.

Akdin kuruluş anı yukarıda zikredilen teorilerle ilgili tercihe göre belirlenmiş olmakta ve bu belirlemeye de bir çok sonuç bağlanmaktadır. Biz bunların başlıcalarına kısaca işaret etmekle yetineceğiz:

1- Muhatabın kabulden rücu hakkı akdin kuruluş anına göre belirlenmektedir. Aynı şekilde -meselenin ele alındığı hukukun kuralları çerçevesinde icabın bağlayıcı olmaması durumunda- icapçının icabından dönebilmesi de buna bağlıdır.

2- Muhatabın kabul beyanında bulunduktan sonra fakat henüz bunu icapçıya göndermeden yahut bunun icapçıya ulaşmasından veya onun tarafından öğrenilmesinden önce ölmesi ya da ehliyetini kaybetmesi halinde akdin kurulmuş sayılıp sayılmayacağına hükmederken akdin kuruluş anının bilinmesi önem taşır.

3- Yine, yolda kabul haberinin kaybolması yahut icapçıya belirlemiş olduğu sürenin bitiminden sonra ulaşması durumunda, akdin kurulmuş sayılıp sayılmayacağına hükmederken akdin kuruluş anının bilinmesine ihtiyaç vardır.

4- Aynı şekilde, muhatabın kabul beyanında bulunmasından sonra fakat henüz bunu icapçıya göndermeden yahut bunun icapçıya ulaşmasından veya onun tarafından öğrenilmesinden önce akit konusu malın telef olması halinde akdin kurulmuş sayılıp sayılmayacağına hükmederken akdin kuruluş anının bilinmesi gerekir.

Buna göre, akit konusu malın -tercih edilen teoriye göre- akdin kuruluş anından sonra telef olduğuna hükmedilirse, telef olan malın hasar sorumluluğunu taraflardan hangisinin yükleneceğini belirleyen genel kurallar uygulanır.

5- Satım gibi mülkiyeti nakleden bir sözleşmede, akdin konusu muayyen bir malın satımı ise, bunun mülkiyeti ve semereleri akdin tamamlanması anından itibaren müşteriye geçer. Bu sebeple akdin kuruluş anının bilinmesine ihtiyaç vardır.

Buna göre, aynı ile belirlenmiş menkul bir mal iki ayrı kişiye satılmış ve her ikisine de teslim edilmemiş olursa, satım konusu malın mülkiyeti akit alıcılardan hangisi açısından önce tamam olmuşsa ona geçer. İşte burada akdin kuruluş anının bilinmesine ihtiyaç vardır. (Bu açıklamanın satım sözleşmesini borçlandırıcı =iltizâmî sözleşme olarak nitelendirmeyip aynı zamanda mülkiyeti de nakleden sözleşme olarak değerlendiren hukuk sistemleri için geçerli olduğuna dikkat edilmelidir.)

6- Akdin kuruluş anından itibaren işlemeye başlayan sürelerle ilgili hükümlerin uygulanmasında da bu anın bilinmesi önem taşır.

7- İflâsına karar verilen bir tâcirin yapmış olduğu akitlerin geçerli veya geçersiz olduğuna hükmederken de akdin kuruluş anının bilinmesi gerekir.

8- Alacaklının borçlusu tarafından yapılan bazı hukukî işlemlerin iptaline ilişkin olarak açtığı davada, akdin sırf kendisine zarar vermek için yapıldığını iddia edebilmesi

için akit tarihinin borçlunun zimmetinde sabit borcun tarihinden sonra olması gerekir. Bunu belirleyebilmek için de akdin kuruluş anının bilinmesine ihtiyaç vardır.¹¹⁴

(c) Akdin Kuruluş Anının Belirlenmesi Konusundaki Pozitif Hukuk Düzenlemeleri

Senhûrî akdin kuruluş anı ile ilgili olarak yukarıda anılan teorileri değerlendirirken şöyle bir ifade kullanır: “Gerçek şu ki, başlıca iki teori açıklama ve öğrenme teorileridir. Diğerleri bu ikisinden neşet etmiştir ve onlara ilhak edilebilir”.¹¹⁵

Bu konuyu İslâm hukuku açısından ele alan bazı değerli çağdaş yazarlar muhtemelen, bu ve benzeri meseleleri İslâm dünyasında ayrıntılı bir biçimde inceleyen ilk yazarlardan olması itibarıyla Senhûrî’nin eserlerindeki ifadelerden etkilenecek aynı düşünceyi esas almakta ve diğer teorilerle hiç ilgilenmeksizin görüşlerini sadece bu iki teori ışığında ortaya koymaktadırlar.¹¹⁶ Halbuki, -Senhûrî’nin bu tesbitinin teorik açıdan isabetli olduğunu inkâr etmeksizin-¹¹⁷ günümüzde durumun geçmiştekinden farklı olduğunu gözardı etmemek gerekir. Meselâ, İslâm hukuku açısından tercihini yaparken, günümüz ihtiyaçlarını karşılamaya açıklama teorisinin elverişli bulunduğunu ve bunun modern doktrinle bağdaşan anlayış olduğunu söyleyen Karadâğî’nin bu konuda dünyadaki hakim yeni eğilimin açıklama teorisi yönünde olduğu gerekçesine dayanması¹¹⁸ isabetli görünmemektedir ve onun bu ifadesini belki genellikle eski kaynaklara dayanmış olması ile izah etmek mümkündür. (Gerçi bu iddia için yazar kaynak da zikretmemektedir.)

Her ne kadar 19. asır hukukçuları açıklama ve öğrenme teorilerinden birini tercih yönünde başlıca iki guruba ayrılmış idilerse de, günümüzde hukukçuların ve yasama organlarının büyük çoğunluğu gönderme ve varma teorilerinden birini esas almaktadırlar.¹¹⁹

Anglo-Amerikan hukuk sistemleri gönderme, *Alman* (mad.130) ve *Avusturya Medenî Kanunları* varma teorisini benimsemişlerdir. *İsviçre-Türk Borçlar Kanunları* kesin bir hüküm içermemekle beraber, bu konuda karma bir teori benimsedikleri hukukçularca kabul edilmektedir. Buna göre, akdin kuruluş anı bakımından kural

¹¹⁴ Bu konuda bk. Senhûrî, *Vasîl*, I, 237-245, *Nazariyetü’l-akd*, s. 304-309; Sultân, s. 67-68; Ghestin, II, 193; Tekinay, s. 104-105; Feyzioğlu, I, 93; Eren, I, 287.

¹¹⁵ Senhûrî, *Nazariyetü’l-akd*, s. 296, *Vasîl*, I, 243.

¹¹⁶ Meselâ bk. Süvâr, *Ta’bîr*, s. 125-145; Düreynî, s. 307-331 özellikle 328-329; Karadâğî, II, 1112-1127; el-İbrahim, s. 123-124.

¹¹⁷ Belirtelim ki Senhûrî yukarıda zikredilen ifadelerinin yanısıra bir dipnotta “Varma teorisi” hakkında “yeni kanunlarda üstünlük kazanmaya başlayan görüş” ve “diğer teorilerden daha fazla müdafiler kazanmaya başlayan teori” şeklinde söz etmektedir. Senhûrî, *Nazariyetü’l-akd*, s. 304 d.n. 1. İşaret edilen yazarlar bu ifadelere dikkat etmemiş olmalıdırlar.

¹¹⁸ Karadâğî, II, 1114, 1126.

¹¹⁹ Schwarz, I, 224; Ghestin, II, 194-195.

olarak varma teorisi, akdin hükümlerinin işlemeye başlama zamanı bakımından gönderme teorisi benimsenmiştir. (Ayrıca, icabın açık bir kabule ihtiyaç göstermediği haller için icabın muhataba ulaşması anından itibaren akdin hükümlerini doğuracağı kabul edilmiştir.) (mad. 3, 5, 9, 10) Fransız hukukunda mesele bir kanun hükmü ile halledilmiş olmamakla beraber, mahkeme içtihatları önce açıklama ve öğrenme teorileri arasında, daha sonra gönderme ve varma teorileri arasında kararsız devreler yaşamış ve son yıllarda daha çok gönderme teorisine meyletmiştir. Yeni *İtalyan Medenî Kanunu* (mad.1335) -prensip olarak- öğrenme teorisine dayanır; fakat kabul beyanının icapçıya ulaşmasını öğrenmenin karinesi saymıştır.¹²⁰

Arap ülkelerine gelince, buralarda başlıca iki eğilim görülmektedir. Birinci eğilim: Bu, *İtalyan Medenî Kanunu*'nda olduğu gibi- öğrenme teorisini benimsemekle beraber kabul beyanının icapçıya ulaşmasını öğrenmenin karinesi sayan *Mısır Medenî Kanunu*'nda (madde 97, ayrıca 91) ifadesini bulmaktadır. Arap ülkelerindeki kanunların büyük çoğunluğu (meselâ *Irak Medenî Kanunu* mad.87; *Cezayir Medenî Kanunu*, mad.67, ayrıca 61; *Kuveyt Medenî Kanunu* mad.49; *Kuveyt Ticaret Kanunu* mad.112; *Libya Kanunu* mad.97) bu eğilimi benimsemişlerdir. İşaret edelim ki, bu eğilim esasen öğrenme teorisini mutlak bir biçimde uygulamayı hedeflemekte, pratik sonuçları bakımından varma teorisine çok yaklaşmaktadır. Bununla birlikte sözü edilen karine kesin olmayıp, icapçının bunun aksini isbat etmesi mümkündür.¹²¹ İkinci eğilim: Bu, açıklama teorisinin benimsenmesi yönündedir. Meselâ *Lübnan Borçlar ve Akitler Kanunu* (mad.184),-iki ülke arasındaki ticarî muamelelerin çokluğunu dikkate alarak bu

¹²⁰ Bk. Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 300; Mahmasânî, II, 65-66; Schwarz, I, 224-228; Ghestin, II, 194-198; Tekinay, s. 102-103; Feyzioğlu, I, 96-100.

Burada konuya ilişkin bazı tesbitlerimizi belirtmek istiyoruz:

1- Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s.300'de şöyle demektedir: “*İsviçre Borçlar Kanunu*’nun 10.maddesi gaipier arası akdin sonuçlarını kabul beyanının gönderilmesinden itibaren doğuracağı hükmünü koymuştur. Açık kabule ihtiyaç bulunmayan hallerde ise, akit, kabulün ortaya konmasından itibaren hükümlerini doğurur. Buradan anlıyoruz ki, bu kanun -zımnî kabul olmadığı takdirde- gönderme teorisini benimsemiştir; kabul zımnî olduğunda ise kabulün açıklanması ile yetinmektedir.”

Oysa, yukarıda işaret ettiğimiz üzere bu kanun, zımnî kabul halinde akdin sonuçlarını “kabulün açıklanmasından itibaren” değil “icabın varmasından itibaren” doğuracağını açıkca belirtmiştir. Öte yandan normal durumlarında (yani sarîh kabul hallerinde) bu kanun akdin kuruluş anı bakımından varma teorisini, akdin hükümlerinin işlerliği bakımından gönderme teorisini benimsemiştir. Arap ülkelerindeki bazı araştırmacılar muhtemelen Senhûrî’nin yukarıdaki ifadesinin etkisiyle (ki *Vasît* I, 244’de *İsviçre Borçlar Kanunu*’nun gönderme teorisini benimsediği ifade edilmektedir), *İsviçre Kanunu*’nun gönderme teorisini aldığını yazmaktadırlar. Meselâ bk. Düreynî, s. 328; el-İbrahim, s.123.

2- Düreynî’nin (s.328) ve Karadâğî’nin (II, 1114) *Alman Medenî Kanunu*’nun öğrenme teorisini benimsediği yönündeki ifadeleri isabetli değildir.

3- el-İbrahim’in şu açıklaması da (s.123) doğruyu yansıtmamaktadır: “*Fransız Kanunu* varma teorisini -varmayı öğrenmenin karinesi saymak kaydıyla- benimsemiştir.”

¹²¹ Aynı anlamda olmak üzere bk. Senhûrî, *Masâdırü'l-hak*, II, 54 d.n. 2, *Vasît*, I, 248, *Nazariyetü'l-akd*, s. 297 d.n. 2; Schwarz, I, 224-225, not 4.

konuda Lübnan Kanununa uyan- Suriye Medeni Kanunu (mad.98), Ürdün Medeni Kanunu (mad.101), Tunus Medeni Kanunu (mad.28) bu eğilim çerçevesinde bulunmaktadır. Şu var ki, belirtilen kanunlar bu hükmü çoğunlukla şu şekilde kayıtlamaktadırlar: “...Bunun aksini gerektiren özel anlaşma veya kanun hükmü bulunmadıkça.”¹²²

Viyana Sözleşmesi (madde 18 / II, 23, 24), varma teorisini benimsemiştir.¹²³ Şu var ki 18. maddenin 3. fıkrasında şu hüküm yer almıştır:

“Bununla birlikte, taraflar arasındaki yerleşik tatbikata veya örf ve âdete göre muhatap herhangi bir bildirimde bulunmaksızın emtianın gönderilmesi veya semenin ödenmesine ilişkin olmak gibi bir faaliyeti icra etmek suretiyle muvafakatini belirtmekteyse, kabul -bir önceki fıkarda belirtilen süre içinde olmak kaydıyla- bu hareketin icra edildiği anda hüküm doğurur.”

(d) Akdin Kuruluş Anının Belirlenmesi Konusunda İslâm Hukukunun Tavrı

(aa) *Klâsik fıkıh eserlerinde durum*

Klâsik fıkıh eserlerinde -genellikle- gaipler arasındaki akdin geçerli olduğu, (icapçının kabul beyanından haberdar olmasının şart olup olmadığı meselesine değinmeksizin) mektup veya elçi vasıtasıyla kendisine icap ulaşan kişi bunu kabul ettiğinde akdin kurulmuş olacağı ifade edilir. Fakat bu ifadelerden anlaşılan odur ki, icapçının kabul beyanını öğrenmesi şart olmasının kabul iradesinin açıklamasıyla akit kurulmuş olur. Biz bu konuya dair fıkıh metinlerinden nakillerde bulunma yönüne gitmeksizin,¹²⁴ az ileride bu meseleye ilişkin değerlendirmelerimizi belirtmekle yetineceğiz.

(bb) *Çağdaş araştırmacıların görüşleri*

Bu başlık altında bu konuyu özel olarak inceleyip sonuca varmaya çalışan çağımızdaki bazı İslâm hukuku araştırmacılarının görüşlerine özet olarak yer verecek, müteakip başlık altında da bunlarla ilgili tenkitlerimizi belirteceğiz.

*Senhûrî:

Senhûrî bu konudaki sözlerine:“İslâm hukukuna gelince, gaipler arasındaki akdin ne zaman tamam olacağı, yani sırf kabulün açıklanmasıyla mı yoksa ancak icapçının kabulü öğrenmesiyle mi tamam olacağı meselesine dair açık bir ifadeye

¹²² Bu konuda şu eserlere bakılabilir: Senhûrî, *Masâdırü'l-hak*, II, 53-54; Düreynî, s. 331; Karadâğî, II, 1116-1118; Zühaylî, s. 21; Abdüttevâb, I, 130, 139 v.d.

¹²³ Stoffel, s. 59.

¹²⁴ Bu konuda şu eserlere bakılabilir: Kâsânî, V, 138; Bâbertî, V, 461; İbn Hümâm, V, 461-462; İbn Nüceym, V, 290; Adevî, V, 5; Desûkî, III, 3, 4; Nevevî, IX, 167; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, III, 148 (Bu araştırmanın 10 numaralı dipnotundaki açıklamalarımız gözönünde bulundurulmalıdır.)

raslamadık.”¹²⁵ diyerek başlamakta, sonra hazırlar arası akitte “muhatapın icabı işitmesinin gerektiği” ne ve “icapçının kabul beyanını işitmesinin gerektiği”ne dair, daha sonra da gaipler arası akde ilişkin fıkıh metinlerine yer vermektedir.

Senhûrî bu konuda vardığı sonucu da şu şekilde ifade etmektedir: “Şu halde İslâm hukukunda gaipler arası akit kabulün açıklanmasıyla tamam olmakta ve icapçının bunu öğrenmiş olması şart koşulmamaktadır. Hazırlar arası akitte ise -fikhî metinlerin açıkca belirttiği üzere- icapçının kabulü işitmiş olması şarttır. Daha önce geçtiği gibi, gaipler arası akitte ileri sürülen yegâne şart, icapçının, icabının muhataba tebliğini istemiş olmasıdır, ki böylece icabının kesin olduğu bilinmiş olsun. Onun -yani icapçının- diğer tarafın kabulünü işitmesi veya kendisine kabul haberinin tebliğ edilmesi şart değildir.”¹²⁶

Fikhî metinlerin zâhirinden çıkarabildiğimiz sonuç budur. Bununla birlikte, kanaatimizce fakihler, icapçının kabulü işitmesi gereği konusunda gaipler arası akit durumu ile açık biçimde karşı karşıya gelmemişlerdi. Onlar bu konuda sadece hazırlar arası akit durumu ile yüzyüze geldiler. Şayet ikinci durumda olduğu gibi birinci durumla da karşılaşmış olsalardı, farklı görüşler ortaya koymaları uzak ihtimal değildi. Hatta bundan da öteye giderek diyoruz ki, hazırlar arası akitte icapçının kabul beyanını işitmiş olması gereğini belirten kuralın mantığı, gaipler arası akitte de icapçının kabulü öğrenmiş olmasını gerektirir. İcapçının hazır bulunması halindeki işitmenin gaip olması halindeki karşılığı öğrenmedir.”¹²⁷

***Mahmasânî:**

Mahmasânî, fıkıh kitaplarında bu meseleye dair yazılan bazı ifadelerden hareketle - herhangi bir tahlil ve değerlendirme yapmaksızın - şu sonucu kaydetmektedir.” Şu halde, İslâm hukuku açıklama teorisine bağlıdır.”¹²⁸

***Süvâr:**

Süvâr açıklama ve öğrenme teorilerinin herbirinin sakıncalı taraflarına değindikten sonra¹²⁹ şöyle demektedir: “Yukarıda açıklama ve öğrenme teorilerine yönelik olarak zikrettiğimiz ciddi mahzurlar, bu teorilerin hiçbirini -mevcut kusurlu şekli ile- almamamızı gerektirmektedir.” Yazar daha sonra kendi kanaatine göre sağlıklı

¹²⁵ Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, II, 54.

¹²⁶ Yazar çıkardığı bu sonucu başka bir eserinde şöyle ifade etmektedir: “Buradan İslâm hukukunda haberleşme ile yapılan akdin kabulün açıklanması ile tamam olduğu sonucu çıkmaktadır.” Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 302.

¹²⁷ Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, II, 54-56.

¹²⁸ Mahmasânî, II, 64, 66.

¹²⁹ Süvâr, *Ta'bîr*, s. 129-132.

çözümün ne olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır: “Biz bu çözümün anahtarını son derece kolay bir biçimde şurada buluyoruz: Akdin kuruluşu ile bağlayıcılığını birbirinden ayırdetmek. Şöyle ki: Akdin kuruluşu için sırf kabulün açıklamasını yeterli sayıp akdin in’ikadını çabuklaştırmak -ki açıklama teorisinin haklı olduğu nokta burasıdır-, akdin bağlayıcı olması için ise iki unsurun varlığı ile yetinmeyip bu unsurların buluşmasını ve icapçının kabulü öğrenmesini şart koştuk, böylece akdin bağlayıcılığını geciktirmek -ki öğrenme teorisinin isabetli olduğu yön burasıdır-gerekir”.¹³⁰

Daha sonra Süvâr yukarıda değinilen görüşünden hareketle “hıyârü’t-tarîk” (yol muhayyerliği) veya “hıyârü’l-beyn” (ara muhayyerliği) adını verdiği yeni bir teori teklif etmekte, sonra bunun çerçevesi, hükümleri, temellendirilmesi, adlandırılması ve meziyetlerine dair açıklamalarda bulunmaktadır.¹³¹ Biz bunun ayrıntılarına girmeksizin Süvâr’ın teklif ettiği “yol muhayyerliği” teorisinin özünü kendi ifadesinden vermekle yetineceğiz:

“Taraflarımızdan yapılan yasama teklifi: Yaptığımız açıklamalara binaen *Suriye Medeni Kanunu*’nun 98.maddesinin aşağıdaki şekilde değiştirilmesini öneriyoruz. Madde 98: 1) Gaipler arası akit, aksini gösteren özel anlaşma veya kanun hükmü bulunmadıkça, kabulün açıklandığı yerde ve zamanda tamam olur. 2) İcapçının bilgisine sarıh kabul haberi ulaşmadan önce taraflardan herbiri akitten rücû edebilir. Bu muhayyerlik hakkı, vefatı halinde mirasçılara, ehliyetini yitirmesi halinde kanunî temsilcisine intikal eder. 3) Aksine delil bulunmadıkça, kabul haberinin icapçının bilgisine ulaşması onun bunu öğrendiğine karine teşkil eder.”¹³²

*Düeynî:

Düeynî önce “Yazarların dilinde yaygın olan, İslâm hukukunun açıklama teorisine bağlı olduğudur. Bu mesele icthadî bir konu olup, bunda zararın giderilmesi prensibine uyulması gerekir...” demektedir, daha sonra kabul açıklandıktan sonra bundan rücû edilememesi gerektiği düşüncesi üzerinde durmakta, bu sebeple -prensip olarak- açıklama teorisini tercih etmektedir. Şu var ki ona göre “zararın giderilmesi” ilkesi uyarınca kabul beyanının münasip bir süre içinde gönderilmesini şart koştuk gerekir.¹³³ Bununla beraber, Düeynî kitabının başka bir yerinde, fakihlerin açıklama ile yetinmelerinin onların döneminde açıklamanın icapçının öğrenmesini de tazammun ettiği vakıası ile izah olanabileceğini ifade etmektedir.¹³⁴

*Karadâğî:

¹³⁰ Süvâr, *Ta’bîr*, s. 132.

¹³¹ Süvâr, *Ta’bîr*, s. 132-145.

¹³² Süvâr, *Ta’bîr*, s. 145.

¹³³ Düeynî, s. 322-324.

¹³⁴ Düeynî, s. 319.

Karadâğî açıklama teorisini kesin bir biçimde savunmakta ve bu yöndeki tercihini şu gerekçelerle açıklamaktadır:

1- “Genel olarak modern doktrinin ışığında akit icap ve kabulden başka bir şeyi gerekli kılmamaktadır. Kabul gerçekleşince akit de tamam olmaktadır. Öğrenme v.b. teorilerin kabulü halinde ise, modern çağın muamelelerin süratle sonuçlandırılması yönündeki icapları ile bağdaşmayacak biçimde akdin sonuçları büyük bir gecikmeye maruz bırakılmış olmaktadır.”¹³⁵ “Modern anlayış öğrenme teorisini hemen hemen bütünüyle terketmekte, -genellikle- açıklama teorisini tercihe yönelmektedir.”¹³⁶

2- “Bu (öğrenme v.b. teorileri benimseme), muhatabın gönül huzuru içinde kabul beyanında bulunamamasına ve güveninin sarsılmasına yol açar. Çünkü icapçının kabulden sonra kabulün kendi bilgisine ulaşmasından önce sözleşmeyi bozma hakkının bulunduğu kabul edilmektedir. Oysa muhatabın icapçı tarafından kabulünün reddedilmediğini bilmesi şart koşulmazken icapçının kabulü öğrenmesinin şart sayılması ikna edici delile dayanmayan önyargıya göre hüküm vermektir.”

3- “(Öğrenme teorisi lehine olmak üzere) anılan deliller, isbatla ilgili deliller olup in’ikad ile ilgili değildir. Biz isbat çerçevesinde bu delillerin önemini inkâr etmiyoruz. Akdin kuruluşu ise, üçüncü bir unsuru yani icapçının kabulünü şart koştaysınız, iki tarafın rızası ile tamam olur.”

4- “Sonra ticârî teamüller bazan şifahî veya yazılı olarak icaba karşılık verme ihtiyacını ortadan kaldırır. Meselâ bir satıcı başka bir beldedeki acentasına (müşterisine) bir mal gönderdiğinde, - daha önce geçtiği üzere - bu tür durumlarda doktrin ve yargı sükûtun yeterli olduğuna hükmettiği halde, akit ancak icapçı tarafından kabulün öğrenildiğinde mi tamam olmuş sayılacaktır? Şayet bunu şart koşarsak kuşkusuz, akdin tarafları veya birisi bu uygulamadan zarar görecektir. Yine bu, taraflardan birine kendi yararının bu yönde olduğunu görünce icabını veya teklifini geri çekme fırsatı vermiş olacaktır, ki bu ticarî teamülleri, kuralları ve işlemlerdeki istikrarı sarsacaktır.”¹³⁷

* el-İbrahim

¹³⁵ Karadâğî, II, 1126.

¹³⁶ Karadâğî, II, 1114

¹³⁷ Karadâğî, II, 1126.

el-İbrahim bu konuda bazı görüş ve bilgilere (müteakip başlıkta açıklayacağımız üzere) hatalı bir biçimde işaret ettikten sonra şöyle demektedir: “İslâm hukukunun açıklama telâkkisini kabul ettiği söylenebilir”.¹³⁸

(cc) *Bu görüşlerin tenkidi ve değerlendirilmesi:*

Önce Senhûrî ile Süvâr arasındaki bu teoriler karşısında fukahânın tavrı ile ilgili görüş ayrılığını ele almamız uygun olur.

Senhûrî -yukarıda genişçe yer verdiğimiz ifadesinde- şöyle demektedir: “... Bununla birlikte kanaatimizce fakihler, icapçının kabulü işitmesi gereği konusunda gaipler arası akit durumu ile açık biçimde karşı karşıya gelmemişlerdi. Onlar bu konuda sadece hazırlar arası akit durumu ile yüzyüze geldiler. Şayet ikinci durumda olduğu gibi birinci durumla da karşılaşmış olsalardı, farklı görüşler ortaya koymaları uzak ihtimal değildi.”¹³⁹

Süvâr ise bu görüşü şöyle eleştirmektedir. “Biz inanıyoruz ki fakihler gaipler arası akit durumunda da işitme şartı ile açık biçimde karşı karşıya gelmişler, bu durumda buna hükmî işitme adını vermişler, bunu sadece icaba hasredip icabın muhataba okunmasını doğrudan doğruya icapçıdan işitmesinin yerine ikame etmişlerdir.”¹⁴⁰ Daha sonra Süvâr fıkıh kitaplarından- içereği itibarıyla daha önce naklettiklerimizden fazla farkı olmayan - ibarelere yer vermektedir.

Bu konuda Süvâr’ın, Senhûrî’nin ifadesine sırf lâfızcı bir gözle baktığını sanıyoruz. Zira Senhûrî, Süvâr’ın işaret ettiği görüşten habersiz değildir ve aynı mealde fikhî ibarelere kendi kitabında yer vermiştir. Senhûrî’nin “... açık biçimde karşı karşıya gelmemişlerdir” cümlesi ile söylemek istediği husus, ifadenin devamındaki “Şayet ... karşılaşmış olsalardı, farklı görüşler ortaya koymaları uzak ihtimal değildi” cümlesi ile daha açık olarak anlatılmış olmaktadır. Gerçekten, fukahâ bu konu ile günümüz şartlarında görülen uygulamalar şeklinde karşılaşmamışlar, bu nevi akdin ortaya çıkarabileceği meselelerle geniş bir şekilde meşgul olmamışlardır. Daha önce belirttiğimiz üzere, borçlar hukuku ve bu hukuk dalının kavramlarının inceltilmesi konusunda haklı bir şöhrete sahip olan Roma hukukunda bile raslanmayan ve XIX. asra kadar Batı hukununun üzerine eğilemediği akdin in’ikadı ile ilgili çok ince meseleleri asırlar önce dikkatli bir biçimde ele alan İslâm hukukçularının, bu mesele ile açıkça yüzyüze geldikleri ve mantıken farklı çözüm ihtimalleri bulunduğu halde farklı görüşler ortaya koymamış olduklarını farzetmek, İslâm fikhının karakteristiği ile bağdaşmaz. Bu yönüyle Senhûrî’nin tesbitini yerinde buluyoruz. (Hatta fıkıh kitaplarındaki gaipler arası akitle ilgili açıklamaların, akdin in’ikadına dair ince meselelerin tetkikinden ziyade, bu şekilde sözleşmeye cevaz verildiğini vurgulama amacına yönelik olduğu;

¹³⁸ el-İbrahim, s. 127.

¹³⁹ Senhûrî, *Masâdiru’l-hak*, II, 56.

¹⁴⁰ Süvâr, *Ta’bîr*, s. 120-122.

yine bir kısım ifadelerin, bu konuda satım, nikah, ıvaz karşılığı hul' gibi bazı hukukî işlemler arasında ayırım yapma gereğini ortaya koyma maksadı taşıdığı söylenebilir.)

Her halükârda, bu mesele hakkında özel nass bulunmadığı gibi, mezhep imamlarından nakledilmiş açık bir görüş de bulunmamaktadır. Yine, günümüz şartlarında görülen gaip arası akit uygulamalarının fukahânın daha önce aynen karşılaştıkları durumlar olarak düşünülmesi makul olmaz. Şunu da belirtelim ki Süvâr'ın bu konudaki açıklamalarını tutarlı saymak güçtür. Zira bir taraftan "gaip arası akitte açıklama teorisinin benimsenmesinde fakihlerin icmâ ettiklerini" belirtirken,¹⁴¹ diğer taraftan açıklama ve öğrenme teorilerinin ciddi sakıncalar taşıdığına değinip ikisi arasında orta bir teori arayışı içine girmektedir.¹⁴²

*Süvâr'ın tercih edilmesi gereken teoriye ilişkin görüşü

Açıklama ve öğrenme teorileri arasında orta bir çözümü hedefleyen Süvâr "yol muhayyerliği" adını verdiği yeni bir teori önermektedir. Bu teoriye göre kabul beyanı ile akit kurulmuş olacak, fakat icapçı kabule muttali oluncaya (öğreninceye veya öğrenme karinesi olan kabul haberi ulaşınca) kadar taraflardan "herbiri" rücû muhayyerliğine sahip olacak yani bu ana kadar "her iki taraf" bakımından bağlayıcı olmayacaktır.

Öyle görünüyor ki Süvâr -irade beyanları konusunda çok ince meseleleri dikkatli bir araştırmacı gözüyle incelemeyi başardığı halde- sözkonusu teorilerin hareket noktasını ve icaptan rücû hükümlerini gözden kaçırmış bulunmaktadır. Zira sözkonusu teoriler -birinci derecede- muhatapın kabul beyanının bağlayıcılık vasfını kazanacağı ve hüküm doğuracağı anı belirlemekle ilgilidir. İcapçının icabından rücû edebilme yetkisi ise bu teorilerin (açıklama teorisi hariç) herbirinde herhangi bir şekilde düzenlenebilir. Meselâ Batı hukukunda icabın serbestçe geri alınabileceği görüşünü kabul eden hukuklar (Pandect hukuku ve halihazırdaki Fransız hukuku gibi) dahi, icaptan rücû yetkisini, -bu konuya dair özel kayıt konmamışsa- kabulü açıklama veya kabulü gönderme anı ile sınırlama eğilimindedir.¹⁴³ İslâm hukukuna gelince, icapçının -karşı taraf haberdar olmasa dahi- icabından rücû edebileceğine ve böylece daha sonra meydana gelecek kabul ile akdin kurulmayacağına hükmeden Hanefî müelliflere göre bile, bu rücû hakkı icap haberinin ulaşması ve herhalükarda kabulün açıklanması anı ile sınırlıdır.¹⁴⁴ Diğer taraftan Süvâr meclis muhayyerliği hükümlerinden de yararlanarak kendi teorisini güçlendirmeye çalışmaktadır;¹⁴⁵ oysa meclis muhayyerliğini kabul

¹⁴¹ Süvâr, *Ta'bîr*, s. 123.

¹⁴² Süvâr, *Ta'bîr*, s. 132 v.d.

¹⁴³ Ghestin, II, 160 v.d., özellikle 199-200 not 129; Feyzioğlu, I, 82.

¹⁴⁴ Fıkıh eserlerinde şu tür ifadelere raslanır: "Mektup veya elçi yollayan, diğer tarafa varması ve onun tarafından kabulünden önce mektup veya elçi ile bildirdiği icabından rücû edebilir." Meselâ bk. İbn Hümâm, V, 462.

¹⁴⁵ Süvâr'ın bir taraftan meclis muhayyerliği teorisinin temelindeki düşünceden yararlanmaya çalışırken diğer taraftan zaaf noktalarına işaret ederek bu hükme karşı çıkmasını tutarlı bulmak da zordur. Ki Süvâr'ın teorisi de eleştirdiği bu zaaf noktalarını

edenlerin görüşlerini incelediğimizde onlara göre de, gaipler arası akitte icaptan rücû imkânının, kabulü takiben muhatabın meclisten ayrılması anı ile sınırlı olduğunu görmekteyiz. Nitekim Şafîî mezhebi eserlerinde bu anlamda olmak üzere şu tür ifadeler raslıyoruz: "... Mektup gönderen kişinin muhayyerliği kendisine mektup yollananın muhayyerliği sona erinceye kadar devam eder. Şayet mektubun yollandığı kişi meclisi terketmeden önce mektup yollayanın icabından rücû ettiğini öğrense bu rücû geçerli olur ve akid kurulmaz".¹⁴⁶ Binaenaleyh kabul beyanından sonra bir de meclisten ayrılma vukubulmuşsa, artık hiçbir mezhebe göre icaptan rücû hakkının varlığını koruyabilmesinden söz edilemez.

Görüldüğü üzere Süvâr (ve diğer bazı araştırmacılar), icapçıya akdin kuruluş anına kadar icabından rücû edebilme hakkının verilmesini öğrenme teorisinin (ve açıklama teorisi dışındaki diğer teorilerin) kaçınılmaz sonuçlarından olduğunu sanmakta ve bu anlayıştan hareketle, kabul beyanında bulunma anından itibaren akdin kurulmuş sayılacağına hükmetmekle beraber kabulün icapçının bilgisine veya bilgi alanına ulaşınca kadar taraflardan herbirine muhayyerlik hakkı vermek suretiyle açıklama teorisini yumuşatmaya çalışmaktadır. Fakat akit müessesesinin özellikle lâzım (bağlayıcı) akitlerin dayandığı temel düşünce¹⁴⁷ gözönünde bulundurulduğunda, kabul açıklandıktan ve akdin kurulmuş olduğuna hükmedildikten sonra icapçıya icabından rücû hakkı vermenin gerek teorik gerekse pratik açıdan taşıdığı sakıncaları farketmek zor değildir. (Burada -IV. A. 2 başlığı altında işaret ettiğimiz- icaptan rücû hakkının korunmasına dair kayıt konmuş özel durumları incelemediğimize dikkat edilmelidir).

Öte yandan, Süvâr'ın teklif ettiği "yol muhayyerliği teorisi", "kabul"ü tavsif konusundaki görüşleri ile de çelişmektedir. Şöyle ki: Süvâr -öğrenme teorisini eleştirirken- (*Mısır Medenî Kanunu*'na göre) akdin icraya başlandığı anda tamam olmuş sayıldığı zımnî kabul durumlarına işaret ederek şöyle demektedir:

"... Birinci durumda (yani sarîh kabul halinde) akdin kuruluşunu kabul haberinin icapçının bilgisine ulaşınca kadar geciktirmek ve ikinci durumda (yani zımnî kabul halinde) kabulün açıklanmasıyla birlikte hemen akdi kurulmuş saymak aklen kabul edilebilecek bir şey değildir?! Başka bir deyişle, kabul beyanı zımnî olarak ortaya konduğunda bunu yöneltmesi gerekli olmayan irade beyanı sayarken, sarîh olarak yapılan kabulü yöneltmesi gerekli irade beyanı saymak tecvîz edilebilecek bir durum olamaz!"¹⁴⁸

bünyesinde barındırmaktadır. Yazar şöyle diyor: "Her ne kadar yol muhayyerliği teorisine çağrıda bulunuyorsak da -ki bu meclis muhayyerliği teorisinin yeni bir işlemeye tâbi tutulmuş şeklidir-, aynı zamanda bu son teoriye karşı çıkanların tarafını tutuyoruz; çünkü bu teori bir taraftan akdin bağlayıcı gücünü zayıflatmakta, diğer taraftan da gaipler arası sözleşmeye uygulanmasında güçlükler bulunmaktadır." Süvâr, *Ta'bir*, s. 136 d.n. 4.

¹⁴⁶ Nevevî, IX, 168.

¹⁴⁷ Bk. Karâfî, 207. fark, IV, 13.

¹⁴⁸ Süvâr, *Ta'bir*, s. 129.

Buna karşılık Sûvâr, yol muhayyerliği teorisinin çerçevesini belirlerken şöyle demektedir:

“Kabulün zımnî olarak gerçekleştiği malî muâvaza akitlerine gelince, bunlar bu teorisinin uygulama alanı dışındadır, bu yüzden açıklama teorisinin genel kuralına tâbi olarak kalacaklardır, yani bu durumlarda akit sırf kabulün açıklanması ile kurulmuş olur ve bağlayıcılık kazanır”. Yazar daha sonra zımnî kabul hükümlerinin dayandığı fikre ilişkin makul açıklamalar yapmaktadır¹⁴⁹ (ki bu, açıklama teorisi dışındaki teorileri benimseyen hukuk sistemlerinde genellikle kabul edilen bir durumdur). Görüldüğü üzere (zımnî kabul durumlarında icra anında akdin kurulmuş sayılacağına hükmeden) Sûvâr’ın, öğrenme teorisine yönelttiği eleştiri gerekçesi kendi önerdiği ve “yol muhayyerliği” adını verdiği teoride de mevcuttur.¹⁵⁰

***Karadâğî’nin tercih edilmesi gereken teoriye ilişkin görüşü**

Karadâğî’nin kesin bir şekilde açıklama teorisini savunurken dayandığı gerekçeleri maddeleştirerek göstermiştik. Şimdi bunların isabet derecesini gözden geçireceğiz:

1- Çağımızda muamelelerin süratle sonuçlandırılmasına ihtiyaç bulunduğu isabetli bir görüş olmakla beraber yazarın, bu ihtiyaç karşısında sözkonusu meselenin halli için modern hukukun açıklama teorisine yöneldiğini söylemesi gerçeği yansıtmamaktadır. Bu konuda değişik hukuklardaki durumu daha önce görmüştük. Burada en son ve müşterek eğilimi temsil eden Viyana Sözleşmesi hükmünü hatırlayacak olursak, günümüzde genel kabul görmede ön plana çıkan teori varma teorisidir.

2- İfadelerinden anlaşıldığına göre, Karadâğî de -Sûvâr gibi- icapçıya akdin kuruluş anına kadar icabından rücû edebilme hakkının verilmesini öğrenme teorisinin (ve açıklama teorisi dışındaki diğer teorilerin) kaçınılmaz sonuçlarından olduğunu sanmaktadır. Nitekim öğrenme teorisi hakkında şunları söylemektedir: “... bunda icapçı kabulden sonra sözleşmeyi reddetme hakkına sahip olmaktadır.”, “... yine taraflardan birine icabını veya teklifini geri çekme imkânını vermektedir.” Yazar, öğrenme, varma ve gönderme teorileri hakkında da şöyle demektedir: “Bu teorilerin ışığında akdin kuruluşundan önce genel kural olarak icapçının rücû hakkı bulunmaktadır.”¹⁵¹ Bu mana yazarın şu sözünde daha açık bir biçimde ifade edilmiş olmaktadır: “Mâlikîlere gelince, onlara göre icap, -daha önce geçtiği üzere- sahibi için bağlayıcıdır. Buna göre, onların akdin tamam olabilmesi için icapçının kabul beyanını öğrenmesini şart koşmaları mezheplerinin kuralları ile bağdaşmaz.”¹⁵² Görüldüğü üzere Karadâğî, icabı

¹⁴⁹ Sûvâr, *Ta’bîr*, s. 134.

¹⁵⁰ Krş. Sûvâr, *Ta’bîr*, s. 105.

¹⁵¹ Karadâğî, II, 1114, 1126.

¹⁵² Karadâğî, II, 1097.

bağlayıcı saymanın, açıklama teorisi dışında bir teoriyi benimsemeyi imkânsız kılacağını düşünmektedir. Oysa bu anlayış -yukarıda açıkladığımız üzere- doğru değildir.

3- Öğrenme teorisini destekleyen delillerin isbatla ilgili olduğuna ilişkin görüşü gerçeği yansıtmakla beraber, buradaki isbat meselesinin maddi hukuk düzenlemesini etkileyecek ölçüde önemli olduğu kabul edilirse -ki yazar isbat çerçevesinde bu delillerin önemini inkâr etmemektedir-, açıklama teorisinin müdafaası oldukça güçleşecektir.

4- Yazarın zımnî kabul durumları sebebiyle ortaya çıkan problemlere değinmesi isabetlidir. Fakat bu, mutlak biçimde açıklama teorisinin benimsemesini zorunlu kılmaz; nitekim bu mesele, varma ve öğrenme teorilerini benimseyen hukuk sistemlerinde de özel bir düzenlemeye tâbi tutulmuştur.¹⁵³

*el-İbrahim'in tercih edilmesi gereken teoriye ilişkin görüşü

Herşeyden önce belirtmeliyiz ki, el-İbrahim'in, Sûvâr'a İslâm hukukunun öğrenme teorisini benimsediği görüşünü nisbet etmesi gerçeği yansıtmamaktadır.¹⁵⁴ Öyle görünüyor ki yazar Sûvâr'ın eserini iyi inceleme fırsatı bulamamıştır; Sûvâr'ın bu konudaki görüşünü yukarıda açıkladığımız için tekrarına gerek görmüyoruz.

el-İbrahim, açıklama teorisinin icapçının icabından rücû etmesine engel olduğuna işaret etmekte¹⁵⁵ ve "İslâm'ın bu dört teori karşısındaki tavrı" başlığı altında konuya ilişkin tercihini belirtirken bu nokta üzerinde ısrarla durmaktadır.¹⁵⁶ Görünen o ki el-İbrahim de -Sûvar ve Karadâğî gibi- bu teorilerin temelindeki düşünce ile icaptan rücû meselesini birbirine karıştırmaktadır. Gerçeği söylemek gerekirse, konuyu özel araştırma konusu yapan yazarın bazı ifadeleri bu teorileri yeterince inceleme fırsatını bulamadığını göstermektedir. Şu cümleleleri örnek olarak zikredebiliriz:

"Açıklama ve öğrenme teorileri, bu teorilerin en ünlüleri ve en çok desteklenenleri sayılır".¹⁵⁷ "Görünen odur ki, medenî hukukçuların büyük çoğunluğu öğrenme teorisini benimseme eğilimindedir."¹⁵⁸

(dd) *Teorilerin tenkidi ışığında akdin kuruluş anı ile ilgili görüşümüz:*

Akdin oluşması açısından bakılırsa, esasen icap ve kabulün -aranan şartları taşıyıcı biçimde- bulunması ile akdin kurulmuş sayılması ve sonuçlarını doğurması gerekir. Bu, açıklama teorisinin benimsenmesini gerektiren bir tesbittir. Fakat akdin kurulmasından maksat bazı şekillerin yerine getirilmesi değil, taraflara -karşılıklı rıza ile- haklar

¹⁵³ Bu meseleye yukarıda değinmiştik. Ayrıca bk. Sûvâr, *Ta'bir*, s. 134.

¹⁵⁴ Bk. el-İbrahim, s. 125.

¹⁵⁵ el-İbrahim, s. 120.

¹⁵⁶ el-İbrahim, s. 127.

¹⁵⁷ el-İbrahim, s. 122.

¹⁵⁸ el-İbrahim, s. 124.

sağlayıp borçlar yüklemektir. İşte bu açıdan bakılınca her iki tarafın diğerinin irade beyanından haberdar olması şartını aramak, yani öğrenme teorisini benimsemek gerekir. Her ne kadar kendi zamanlarının şartları içinde fakihler, gaipler arası akitte kabul beyanının icapçı tarafından öğrenilmesi konusunu derinlemesine ele almamışlar ve -genellikle- kabulün meydana gelmesi ile akdin in'ikad edeceğinden söz etmişlerse de, Senhûrî'nin işaret ettiği üzere hazırlar arası akitte öğrenmeyi şart koştan görüşten (yani yine fakihlerin hukukî tefekkürüne hakim olan prensipten) yararlanarak gaipler arası akitte de öğrenme teorisinin benimsenmesi yoluna gidilebilir.

Fakat her iki teorinin uygulamada kötüye kullanılmaya elverişli olduğu ve tarafların ihtiyacını karşılamadığı (değişik ülkelerdeki tecrübelerin ışığında) ortaya çıkmıştır. Çağımız İslâm hukuku araştırmacılarından Süvâr'ın, -“gaipler arası akitte kabul beyanının yöneltmesi gerekli olmayan irade beyanı olduğu hususunda fakihlerin icmâsı vardır” demesine rağmen- her iki teoriyi terkedip yeni teori arayışı içine girmesi de, bu iki teorinin günümüz şartlarında İslâm hukukunun esasları ile bağdaşmadığı sonucuna ulaştığının açık ve canlı bir örneğidir. Yine, teorik ve pratik hukuk alanında engin bir tecrübeye sahip olan Senhûrî'nin, fakihlerin sözlerinin zâhirinden çıkan anlamın gaipler arası akitte açıklama teorisini benimseme yönünde olduğunu söylemesine rağmen, açıklama teorisini fukahânın hukukî tefekkürü ile bağdaşır görmeyip öğrenme teorisine meyletmesi, açıklama teorisinin İslâmî esaslar bakımından -günümüz şartları içinde- doyurucu sonuçlar vermeyeceği neticesine ulaştığını gösterir.

Terâdî'nin (karşılıklı rızanın) gerçekleşme şeklini (icap ve kabulün telâkisini) incelerken İslâm hukukçularının ortaya koyduğu tahlillere baktığımızda, çözümlere yine “maslaha” düşüncesinin ve bunun uzantısı olan “zaruret”, “teysîr” v.b. prensiplerin hakim kılındığını görüyoruz.

O halde bu konudaki sağlıklı çözüm, tarafların ihtiyacını en iyi karşılayan, ihtilâfları asgariye indiren -ve tabîî ki başkasına zarar verme, haksız kazanç sağlama gibi İslâm'daki yasaklarla çatışmayan- çözümdür. Bu durumda çağımızda yapılması gereken iş, bu meseleye uygulanabilecek çözümleri mantikî ihtimaller olarak gözönüne koymak ve bunlar arasında yukarıda sayılan vasıfları taşıyan ihtimali seçmektir.

Yoğun ticarî ilişkilerle yüklü dünya hukuk tatbikatı ışığında ortaya çıkmış ve pozitif hukuk düzenmelerinde esas alınan beş çözüm tarzını yukarıda görmüştük. Şüphesiz mantikî ihtimaller bunlardan ibaret değildir. Bunlardan herbirine kayıtlar ekleyerek yeni teoriler ortaya koymak mümkündür. Fakat “ihtiyac”ın (“maslaha”nın) aynası mesabesindeki hukuk uygulamaları içinde yer tutabilmiş ana ihtimaller bunlardır.

Biz, İslâm hukukunun ilke ve hükümleri bakımından özel bir delil bulunmadıkça, yeni bir teori ortaya konması yerine uygulamada yararları ve sakıncaları ortaya çıkmış teoriler içinden bir seçim yapılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. (Elbette, -ikna edici delillere dayalı olmak kaydı ile- yeni teoriye gidilmesine karşı olduğumuzu söylemek istemiyoruz.)

Şimdi bu teorilerin olumlu ve olumsuz yönlerini kısaca gözden geçireceğiz:

1- Açıklama Teorisi:

Bu teori önce, “kabul”ün hukukî tavsifi açısından eleştirilmiştir. Zira - hakim görüş esas alınarak - “kabul” yöneltilmesi gerekli bir irade beyanı sayılırsa, muhatabın kabul iradesini sadece açıklamış olması, meselâ bunu yollamadığı bir mektuba kaydetmiş olması durumunda akdin in’ikadına hükmedilemez.

Bu teori pratik açıdan da önemli sakıncalar taşımaktadır. Şöyle ki:

- Bu teori esas alındığında, kabul beyanının hangi anda yapıldığını isbat etmek çok zor, hatta çok kere imkânsızdır. Muhatap meselâ mektup yazarak kabul beyanında bulunmuş fakat bunu henüz yollamamış olsa veya nezdinde çalışan bir kişinin yanında kabul ettiğini beyan etse, bu teoriye göre akit kurulmuş olur ve hükümlerini doğurmaya başlaması gerekir. Fakat bu kabul beyanını yollamadığı sürece onu değiştirme veya geri alma imkânına sahiptir. İcapçının, yollanmamış bir beyanın varlığını ve muhtevasını isbat için gerekli isbat vasıtalarına sahip olabilmesi ise çoğu zaman mümkün değildir.

- Bu teori bir sonraki maddede ele alınacak olan gönderme teorisinin (kabul beyanının yöneltilmiş hale getirilmesi ve isbat kolaylığı sağlaması şeklindeki) faydalarını ihtiva etmemesine karşın, o teorinin şu mahzurunun da bünyesinde barındırmaktadır: Muhatap kabul beyanını yolladıktan sonra, bu beyan yolda kaybolabilir. Bu durumdan habersiz olan icapçı -icapının kabul edilmediğini sanarak- icabını hükümsüz sayacak, belki başkası ile yeni bir akit yapacaktır. Bu esnada muhatap ise sözleşmenin kurulmuş olduğuna güvenip işlerini ona göre düzenleyecektir.

2- Gönderme Teorisi:

Bu teori önceki teori için söz konusu olan iradenin yöneltilmemiş olması ve - büyük ölçüde- isbat zorluğu sakıncalarını ortadan kaldırmaktadır.

Bu çözüme tarafların menfaatlerinin dengelenmesi açısından bakılacak olursa, icapçının kabulün yolda kaybolma yükünü üstlenmiş olduğu görülür, zira böyle bir durumda kabulden haberdar olmaksızın onunla bağlı sayılacaktır. Buna karşılık muhatap hem akde kurulmuş gözüyle bakabilme hem de akdin hükümlerinin derhal işlemlerini sağlama bakımından avantajlıdır. Ancak bu teoriye göre, muhatabın kabulden rücû veya kabulünü değiştirme imkânı çok dar bir zaman (kabul beyanında bulunma ve bunu yollama arasındaki süre) ile sınırlı kalmaktadır.

3- Varma Teorisi:

Bu teoride bir taraftan akdin kuruluşunun ve hükümlerini doğurmasının kabul beyanının icapçıya ulaşmasına kadar tehir edilmesi ve muhataba önceki teoriye nisbetle daha uygun bir süre rücû hakkı tanınması suretiyle tarafların menfaatleri dengelenirken, diğer taraftan da haberin yolda kaybolması halinde akdin doğmasına imkân verilmeyerek ihtilafları daha aşağı seviyeye indirecek bir yol tutulmuştur.

Bu teorinin en sakıncalı yönü, kabul haberinin ne zaman varmış sayılacağını belirlemedeki zorluktur. Bu konuda ortaya konan görüşlerin ortak noktası olarak şöyle bir kurala varılabilmektedir: “Varma” (ulaşma) dan maksat, kabul haberinin icapçının

hakimiyet alanı içine erişmesi ve haberi her an öğrenebilecek durumda bulunmasıdır; yoksa haberin mutlaka icapçının eline ulaşması demek değildir. Meselâ mektup icapçının posta kutusuna bırakıldığında, bu anlamda varma gerçekleşmiş sayılır.

4- Karma Teori:

Bu teori -daha önce değinildiği üzere- akdin doğumu anı bakımından varma teorisini, hükümlerini doğurmaya başlama anı bakımından da gönderme teorisini esas almaktadır. Bu teori ile, gönderme ve varma teorilerinin sakıncalarını gidermeyi hedefleyen orta bir yol tutulmak istenmiştir.

Akit kurulmadan önce akdin hükümlerinin işletilmesi ilk nazarda mantığa ters düştüğünden garip karşılanabilir. Fakat tarafların akdin hükümlerinin bir an önce işlemeye başlamasını isteyecekleri düşüncesinden hareketle ve işlemlerde sürat sağlama amacıyla, yani tarafların ortak menfaatlerini daha iyi gerçekleştirebilmek için bu teori ortaya konmuş ve bazı kanunlar tarafından benimsenmiştir. Bu teoride akdin muhafazası (favor contractus) ilkesi lehinde bir tutumun izlenmiş olduğu görülmektedir. Zira göndermeyi isbat, ulaşmayı isbata göre daha kolaydır.

5- Öğrenme Teorisi:

Bu teori akdin kuruluşu bakımından bir kesinlik getirmekte, bu hususta şüpheye mahal bırakmamaktadır. Fakat bu teori kötüye kullanılmaya çok elverişli bulunmuştur. Çünkü bunda akdin kuruluşu âdetâ icapçının isteğine bırakılmış olmaktadır.

Diğer taraftan (kabule) ıttılayı ve bunun zamanını isbattaki güçlük, yine işlemlerdeki sürati azaltması bu teorinin sakıncaları arasında yer almaktadır.¹⁵⁹

Tercihimiz:

Akdin kuruluş anını belirleyen teorileri tanıtan başlık altında, her ikisinin nazarî açıdan sağlam bir mantıkî temele dayandığını kabul etmekle beraber açıklama ve öğrenme teorilerinin tarafların ihtiyaçlarını karşılamaya ve akitten beklenen yararı ("maslahat") gerçekleştirmeye elverişli olmadığına değinmiş olduğumuz için tekrar bunlardan söz etme yoluna gitmeyeceğiz.

Kalan üç teori arasında bir karşılaştırma yaptığımızda ise, karma teorinin gönderme ve varma teorilerinin olumlu yönlerini birleştirip olumsuzluklarını gidermeye çalıştığını dolayısıyla tercihe layık olduğunu görüyoruz. Şu var ki, bu teoriye, sebebin müsebbebinden önce var olmasını ve irade beyanı ile sonucunu doğurması arasında zaman birliği bulunmasını gerektiren temel kurala uymaması itibarıyla İslâm hukuku açısından itiraz edilebilir. Bununla birlikte, bu yolla maslahatın gerçekleştirildiğinden emin olunduğu takdirde belirtilen kuralın dışına taşılmasına musamaha ile bakılabilir;

¹⁵⁹ Bu konuda bu araştırmanın 113 ve 114 nolu dipnotlarında belirtilen kaynaklara bakılabilir. Ayrıca bk. Schwarz, I, 224.

nitekim İslâm hukukunda sebeplerine tekaddüm eden (sebeplerinden önce var olan) hükümler de bulunmaktadır.¹⁶⁰

Bu hususta her şeyden önce tarafların niyetinin ve gerçekte icapçının iradesinin esas alınması gerektiğini, icapçının iradesinin yorumunda en güvenli varsayımın onun lehine olan çözümü tercih etmek olacağını ve icapçı için en lehte çözümün ise kabule muttali olmadıkça akdin kurulmamış sayılması olduğunu belirten Senhûrî, sonuçta ulaşmanın öğrenme karinesi sayılması kaydına bağlayarak öğrenme teorisinin benimsenmesini önermektedir. Senhûrî'nin ileri sürdüğü gerekçeye prensipte katılmakla beraber, biliyoruz ki öğrenme teorisinin böyle bir kayıtla kabul edilmesi durumunda bu, çoğu pratik sonuçları itibarıyla -daha önce geçtiği üzere- varma teorisinin benimsenmiş olması anlamına gelmektedir. Nitekim bizzat Senhûrî dipnotta şöyle demektedir: "Bu görüş modern yaşamada üstünlük kazanmaya başlayan görüşle uyushmaktadır. Zira öğrenme teorisi varma teorisi ile değişikliğe uğratılmış olmaktadır, ki bu sonuncusu diğerlerine göre en çok destekçi kazanmaya başlayan teoridir."¹⁶¹

Bütün bu hususlar karşısında, varma teorisinin karma teoriye göre daha sade ve ihtilaflara yol açabilecek komplikasyonlardan uzak olduğunu ve - bu konuda dünyadaki hukukçuların büyük çoğunluğunun son tavrını temsil eden -Viyana Sözleşmesi'nin varma teorisini kabul etmiş bulunduğunu da dikkate alarak, bu teorisinin- günümüz şartlarında - tercihe şayan olduğu kanaatine ulaşmış bulunuyoruz.

4- Akdin Kuruluş Yeri

Modern iletişim araçları ile yapılan sözleşmelere ait hükümlerin ortaya konmasında, akdin kuruluş yerinin belirlenmesi akdin kuruluş anının belirlenmesinin taşıdığı ölçüde önem taşımaz. Bu sebeple burada üç hususa kısaca işaret etmekle yetineceğiz:

a- Akdin kuruluş yerinin belirlenmesi herşeyden önce akdin taraflarının iradesine, akdi ve tarafları çevreleyen değişik şartlara göre hakim yorum ve takdirine bağlıdır.

b- Bazı durumlarda akdin kuruluş anı ve yeri arasında uygunluk vardır.

c- Bazı durumlarda ise akdin kuruluş anı ve yeri arasında farklılık bulunur.¹⁶²

V- MODERN İLETİŞİM ARAÇLARININ SINIFLANDIRILMASI VE HER NEVİYE BAĞLANACAK HÜKÜMLERİN BELİRLENMESİ

¹⁶⁰ Süvâr, *Ta'bir*, s.67, 99.

¹⁶¹ Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 303, 304 ve d.n. 1. Bu anlayışın fukahânın fıkıh eserlerinde yer alan görüşleri ile uyushduğuna dikkat edilmelidir. Bu araştırmanın 78 nolu dipnotuna bk.

¹⁶² Bu konuda bilgi için bk. Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 309-312; Sultân, s. 68; Mahmasânî, II, 67; Ghestin, II, 193-194; Feyzioğlu, I, 76.

Herşeyden önce “modern iletişim araçları” derken, akdin birbirinden uzakta bulunan tarafları arasında haberleşmeyi sağlayan araçların kasdedildiği, bir cihazın tarafların veya taraflardan birinin yerine geçmesi durumunun kasdedilmediğini belirtmeliyiz.¹⁶³ Bir başka anlatımla, burada münhasıran akdin taraflarının maddeten birbirinden uzakta bulunması halinde¹⁶⁴ akde daima gaipler arası akit hükümleri mi uygulanacağı yoksa farklı iletişim araçlarına göre farklı hükümler mi uygulanacağı hususu incelenecektir.

Modern iletişim araçlarının, bunlarla yapılacak akitlere bağlanacak hükümler itibariyle iki grup olarak ele alınması uygun olur:

- a- Telefon ve bu hükmde sayılması gereken araçlar,
- b- Mektup ve bu hükmde sayılması gereken araçlar.

Bu guruplardan herbirinin incelenmesine geçmeden önce iki hususu hatırlatmamızda yarar vardır:

1- Haberleşme araçları ile yapılan akitlerde isbat meseleleri - prensip olarak - bizim incelememiz dışındadır. Buna göre, özellikle telefon ile yapılan sözleşmede sözkonusu olan isbat zorlukları burada ele alınmayacak,¹⁶⁵ incelememiz sadece “akdin kuruluşu” ile sınırlı olacaktır.

2- Haberleşmede iradenin karşı tarafa aktarılması sırasında vukubulan hatalar ve kasden yapılan tevizirler de borçlar hukukunun ayrı bir meselesidir. Bu konuda irade ile ilgili objektif teori ve sübjektif teorilerin gözden geçirilmesi ve İslâm hukukunun bu konudaki tavrının genişlemesine incelenmesi gerekecektir, ki bu husus araştırma konumuzun dışında kalmaktadır.

A- TELEFON VE BU HÜKMDE SAYILMASI GEREKEN ARAÇLAR

¹⁶³ Bu ayırım ve otomatik cihazların sözleşmelerdeki rolü için bk. (II), (III. A. 1) ve (IV. A. 1) nolu başlıklar.

¹⁶⁴ Maddeten aynı mecliste bulunduğu halde icapçının karşısında bulunan muhataba icabı sözle değil de yazılı olarak bildirmesi durumunda, bu şekildeki sözleşmeye hazırlar arası akit hükümlerinin mi yoksa gaipler arası akit hükümlerinin mi uygulanacağı Batı hukukunda tartışılmıştır. bk. Standinger / Coing, *Kommentar zum bürgerliches Gesetzbuch*, Berlin 1957, band I, s. 47; Flume (Werner), *Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Gesetzbuch*, Berlin, 1960, I/1, §: 35, 1,2, zikreden: Tekinay, s. 95, not.15. Bu konuda bazı varsayımlar için bk. Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 289 ve d.n. 3,4. Fıkıh âlimleri de bu şekildeki sözleşmenin caiz olup olmadığını tartışmışlardır. Bu tartışmalardan anlaşıldığına göre, sözkonusu şekli caiz görenler bu sözleşmeye hazırlar arası akit hükümlerinin uygulanması gerektiği kanaatindedir. bk. Karadâğî, II, 941-949.

¹⁶⁵ Telefon ile sözleşmenin isbatında kullanılan bazı yöntemler için bk. Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 291 d.n. 1. Son sıralarda teknoloji alanındaki gelişmelerin bu meselenin hallinde büyük ölçüde kolaylık sağladığı bilinmektedir.

Bu araçlarla yapılan akitlerde -arada mekân farklılığı ve uzun mesafe bulunsa bile- icap ve kabulün irtibatı hazırlar arasında olduğu gibi cereyan eder. Kabul beyanını açıklama ile bu beyana muttali olma -bazı ârizî ve kıyas dışı durumlar hariç- aynı anda gerçekleşir. O yüzden bu yolla yapılan akitlere kuruluş anı bakımından hazırlar arası akit hükümlerinin uygulanması gerekir. Çağımızdaki yasalar ve İslâm hukuku araştırmacıları bu hususun kabulünde birleşmektedir.¹⁶⁶

Telefon ile sözleşme yapmada temel özellik, bu haberleşmenin tarafların birbiriyle aynen hazırlar arası akitte olduğu gibi bizzat akit görüşmesi yapmalarına elverişli kılmasıdır. Böyle bir haberleşmede, akit görüşmelerinin sürdürülmesi, akitten i'raz (vazgeçmeye delâlet eden davranışlar), meclisin dağılması gibi durumları belirlemek zor değildir. İşte bu guruba dahil sayılacak araçların bu özelliğe sahip olması gerekir. Meselâ görüntülü telefonun evleviyetle bu guruba gireceği söylenebilir. Fakat teleks ve hatta fax gibi araçların -mutlak şekilde- bu guruba katılmasının doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Bunun gerekçesini şu sorudan hareketle açıklayabiliriz: Telefon görüşmesi yoluyla akitte, icap yapıldıktan sonra görüşme kesilse ve muhatap hemen icapçıya yeniden telefon açıp kabul beyanında bulunsa akit meydana gelir mi, yoksa telefon görüşmesinin kesilmesiyle icap sakıt olur mu?

Batılı hukukçular (İsviçre ve Alman hukuklarında), bu hususta şöyle bir ayırım yapmaktadırlar: Şayet görüşme teknik bir ârıza sebebiyle kesilmişse artık icap sakıt sayılır.¹⁶⁷ Fakat icapçı telefonu kasden kapatmışsa, muhataba hemen telefon açarak kabul ettiğini belirtmesi veya başka bir seri haberleşme aracı ile kabul beyanını yollaması halinde akit kurulmuş olur.¹⁶⁸ Dikkat edilmelidir ki, bu ikinci durumda icabın varlığını koruyor sayılmasını savunan görüş, icabın bağlayıcılığı hükmünden hareket etmektedir. Oysa kabul sâdır olmadıkça icaptan rücû edebilme muhayyerliği hükmünden yola çıkılması halinde (ki İslâm hukukunda çoğunluğun görüşü ve hazırlar arası akitte kabul için süre belirlenmemiş icaplar bakımından bizce tercihe şayan olan görüş budur), görüşmenin icapçının kasdî fiili sebebiyle kesilmesi durumunda da icabın sakıt olduğuna hükmetmek gerekir. Zaten bu hususun (kasden mi yoksa teknik arıza sebebiyle mi görüşmenin kesildiğinin) isbatındaki zorluklar bir yana, icapta bulunan kişi kabul için süre vermemiş ve kabulden önce icabından pişmanlık duyarak rücû etmek istemişse, ona bu hakkı tanımak adalete ve akit hukukunun genel esaslarına daha uygun olur. Binaenaleyh böyle bir durumda muhatap kabulünü hemen telefon açarak veya başka bir yolla kabul beyanını yöneltmiş olsa bile, kabulün önceki sakıt icap üzerine bina edilmemesi gerekir.

Esasen teleks ve benzeri araçlarla yapılan akitte şayet icap ve kabul peşpeşe (arada önemli zaman fasılası olmaksızın) sâdır olmuşsa, bu durumda sözleşmeye

¹⁶⁶ Meselâ bk. el- İbrahim, s. 131.

¹⁶⁷ Erman / Westermann, *Hand kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*, Munster / Wstf., 1967, §: 147, no:6, zikreden: Tekinay, s. 93.

¹⁶⁸ Flume (Werner), *Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Rechts, das Rechtsgeschäft*, 1965, §: 35, 1,2, s. 638, zikreden: Tekinay, s. 93.

hazırlar arası veya gaipler arası hükümlerinin uygulanmasının pratik sonuç açısından önemli bir farkı olmaz. Çünkü hazırlar arası akit hükümleri zaman bakımından uygulanacaktır ve icap ile kabul arasındaki süre oldukça kısadır. Şu halde yukarıda incelenen teorilerden hangisi benimsenirse benimsensin, akdin kuruluş anı hususunda çok farklı sonuca varılamaz. Böyle bir durumda belki en önemli mesele, muhatabın daha seri bir vasıta ile kabulden rücu beyanını ulaştırması meselesidir ki, bu konuda bu araçların -incelemekte olduğumuz- birinci guruba veya -az sonra inceleyeceğimiz- ikinci guruba dahil sayılması önem taşır.

Bu tür vasıtalara telefon ve benzerlerinin hükümlerini (hazırlar arası akit hükümlerini) bağlamanın önemi daha çok icaptan sonra kabulün hemen gelmemesi durumunda kendini gösterir. Bunların birinci guruba dahil sayılması halinde, yukarıda zikrettiğimiz telefon görüşmesinin kesilmesi olayında olduğu gibi, kabulün açıklanması veya icapçıya varmasından önce herhangi bir sebeple ileşitim inkıtaya uğramış ise bu durumda icabın sakıt olduğuna hükmedilmesi uygun olacaktır. Halbuki teleks, fax gibi araçlarla yapılan icaplar -genellikle- süratle sonuca ulaşma arzusu taşımakla beraber karşı tarafa yazılı olarak yapılmış, karşılıklı görüşme esasına dayanmayan yani telefona nisbetle karşı tarafa daha fazla düşünme ve hazırlık yapma fırsatı tanımayı -tabî ki bu arada yazılı belgeye dayalı akit yapmayı- hedefleyen icaplardır. O halde kullanılan cihazın arızalanması ve benzeri durumlarda icabın varlığını koruduğunu kabul etmek, arıza olmasa bile -kabul sâdır olmadan önce icaptan rücu haberi ulaşmadıkça- daha süratli başka bir araçla yapılan kabulü geçerli saymak gerekir.

Teleksin telgraf yahut telefon gibi kabul edilmesi hususunda gerek Batı hukuku yazarları gerekse günümüz İslâm hukuku araştırmacıları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bilindiği üzere, teleksle haberleşme posta servisinin aracılığına ihtiyaç duyurmama açısından telgraftan ayrılmaktadır. Bu sebeple her iki tarafın teleks cihazlarının başında bulunmaları ve kısa süre içinde aralarındaki muhaberenin tamamlanması mümkündür. Bu şekilde olmayıp cihazların yanında başkalarının bulunması suretiyle haberleşmenin gerçekleşmesi durumunda ise teleksin telgraf gibi düşünülmesi gerekeceği ve bu yolla yapılan sözleşmeye gaipler arası akit hükümlerinin uygulanacağı hususunda şüphe yoktur. Şu halde görüş ayrılığının sözkonusu olabileceği durum, akdin taraflarının teleks cihazlarının yanında bulunarak icap ve kabul teâtisinde bulunmaları halidir. Batı hukukunda bir görüş bu yolla yapılan sözleşmeye hazırlar arası akit hükümlerinin uygulanamayacağı yönündedir.¹⁶⁹ Diğer bir görüşe göre, şayet muhatap -teknik imkânlar açısından- kabul beyanını hemen göndermesine imkân verecek şartlar içinde ise bu tür haberleşmeyi telefon görüşmesi gibi saymak mümkündür.¹⁷⁰ *Viyana Sözleşmesi*'nin 13. maddesinde, bu Konvansiyon'un amacı bakımından "yazılı" deyiminin telgraf ve teleksle gönderilen irade beyanlarını da kapsadığı ifade edilmiş, teleks yazılı iletişim araçlarından

¹⁶⁹ Engel (Pierre), *Traité des Obligations en Droit Suisse*, Neuchâtel, 1973, zikreden: Tekinay, s. 93-94.

¹⁷⁰ Tekinay, s. 94.

sayılmıştır.¹⁷¹ Günümüz İslâm hukuku araştırmacıları arasında bu konuda iki ayrı görüşün savunulduğu görülmektedir. Meselâ Karadâğî -ki biz de bu görüşe katılıyoruz- teleksi telgraf gibi kabul etmekte,¹⁷² modern iletişim araçları ile yapılan akitleri özel olarak inceleyen el-İbrahim ise haberleşmenin türü bakımından teleks ile telefon arasında bir fark görmemekte ve her ikisine aynı hükmü uygulamaktadır.¹⁷³ Öncelikle belirtelim ki yazarın gerçeği yansıtmayan şu sözlerinden konuyla yeterince ilgilenemediği anlaşılmaktadır: “Teleks, icap ve kabulün yazılı bir belge bırakarak teâtisinde ençok kullanılan iletişim araçlarının en yenisidir.” Öte yandan, teleks vasıtası ile yapılan sözleşmenin ancak tarafların cihazların yanında bulunarak icap ve kabulü teâti etmeleri halinde telefon görüşmesine benzetilebileceğini, bu durumda dahi hukukçuların çoğunluğunun sözleşmeye hazırlar arası akit hükümlerinin uygulanması fikrine meyiletmediklerini hatırlamak gerekir.

Telefon hattı vasıtasıyla iletişimi sağlayan faks telekse göre daha yeni ve seri ise de, gerek telefon gerekse teleks ve faks aracılığıyla sözleşmeye dair yukarıda geçen tahlillerimiz ışığında bunu -incelemekte olduğumuz- birinci guruba dahil saymanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

Sonuç olarak, sadece aynen hazırlar arası akitte olduğu gibi tarafların bizzat ve doğrudan irade beyanı teâtisine imkân veren araçların bu guruba girebileceği kanaatine ulaşmış bulunuyoruz.

Ayrıca işaret etmeliyiz ki, bu guruba ait hükmün bir sözleşmeye bütünüyle verilebilmesi için icap ve kabulün aynı muharebe içinde ve bu guruptaki araçlarla yapılmış olması gerekir. Meselâ telgrafla yapılan bir icabın kabulü telefonla yapılırsa ve bu kabul beyanı doğrudan icapçı (veya vekili) ile görüşülerek bildirilirse akdin kabule kadarki dönemi için gaipler arası akit hükümleri uygulanır. Kabul ise telefonla yapıldığı için akdin doğum anı bakımından farklılık olmaz. Ancak telefon ile icapta bulunup kabul için belirli bir süre tanındığında şayet kabul daha sonra bildirilirse, bu müteakip guruba giren araçlarla icapta bulunma hükmünü alır.¹⁷⁴

Son olarak şunu da belirtelim ki, bazı hukukçular akdin kuruluş anını belirleyen teorileri akdin kuruluş yerini belirlerken de uygulama eğilimindedirler. Bu sebeple derler ki : Telefonla yapılan sözleşme zaman açısından hazırlar arası akit gibi olmasına rağmen, mekân açısından gerçek niteliği dikkate alınarak gaipler arası akit hükmüne tabi olur: Öğrenme teorisinin benimsenmesi halinde akit icabın sâdır olduğu yerde (ülkede), açıklama teorisinin benimsenmesi halinde ise akit kabulün sâdır olduğu yerde (ülkede) meydana gelmiş sayılır.¹⁷⁵ Her ne kadar Senhûrî *Alman Medenî Kanunu*'nun

¹⁷¹ Bu konuda bk. Stoffel, s. 60-61.

¹⁷² Karadâğî, II, 950-956.

¹⁷³ el-İbrahim, s. 129, 132.

¹⁷⁴ Kısmen muhabere kısmen bizzat tebliğ durumuna dair bazı varsayımlarla birlikte bk. Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 289 d.n. 3 ve 4.

¹⁷⁵ Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 312.

147. ve *İsviçre Borçlar Kanunu*'nun 4.maddelerine işaret ederek “Bu sebeple, telefonla yapılan sözleşmenin zaman açısından hazırlar arası akit olduğu ifade edilmiştir” demektedir. ¹⁷⁶ bu kanunlarda “zaman açısından” ibaresinin yer almadığını, aksine bu hükme mutlak biçimde yer verildiğini görüyoruz. Fakat telefon ve benzeri herhangi bir yolla yapılan sözleşmeye zaman açısından hazırlar arası, mekân açısından ise gaipler arası hükümlerin uygulanacağını açıkça belirten kanunlar vardır. ¹⁷⁷ *Mısır Medeni Kanunu*'nun (madde 94), hazırlar arası akit hükümlerini vazedirken telefonla (veya benzeri herhangi bir yolla) yapılan sözleşme hükümlerine işaret etmekle yetindiğini görüyoruz. *Lübnan Borçlar ve Akitler Kanunu* (madde 185) ise, elastiki bir çözümü benimsemiş, telefon görüşmesi ile yapılan akdin hazırlar arasında yapılan sözleşme mesabesinde olduğu hükmünü koymuştur, ki buna göre akdin kuruluş yeri ya tarafların isteğine göre veya davanın özel şartları dikkate alınarak hakim kararı ile belirlenmiş olacaktır. ¹⁷⁸

Her ne olursa olsun, akdin kuruluş anını belirleyen teorilerin telefonla yapılan sözleşmede akdin kuruluş yerinin belirlenmesi açısından da uygulanmasını isabetli bulmuyoruz. Zira -daha önce gördüğümüz üzere- bu teorilerin üzerine bina edildiği sebeplerin ve ihtimallerin, kabulün açıklanması ile bunu öğrenmenin aynı anda gerçekleşmesi halinde tasavvuru mümkün değildir.

B- MEKTUP (ELÇİ) VE BU HÜKÜMDE SAYILMASI GEREKEN ARAÇLAR

Bu guruptaki vasıtalar aracılığıyla yapılan akitler hakkında gaipler arası akit hükümleri geçerlidir.

Mektup, gönderenin el yazısını ve imzasını yahut kendi el yazısı olmaksızın sadece imzasını (suret değil) asıl olarak ihtiva eden bir belge halinde irade beyanını muhatabına ulaştırır. Mektup hükmünde sayılması gereken araçlar ise bu özelliklerin hepsini taşımaz.

Meselâ telgrafın bu guruba dahil sayılması gerektiği açıktır. Birinci gurupla ilgili açıklamalarımız esnasında geçtiği üzere, teleks, fax ve benzeri araçların bazı hallerde telefon gibi düşünülmesi mümkün ise de, nihai tahlilde bunların bu gurup içinde kabul edilmesi gerekir.

Kaset, disket ve benzeri materyallerin gönderilmesi suretiyle yapılan sözleşmenin de bu gurup içinde düşünülmesi gerektiği açıktır.

Bilgisayar ağı ile yapılan akitlere gelince, bunların uygulama tarzı gözden geçirilerek ayrı ayrı sonuçlara ulaşılabilir. Şayet akdin içeriğine uygun olarak programlanmış bir bilgi-işlem cihazı ile sözleşme gerçekleştiriliyorsa, daha önce sözünü ettiğimiz “cihazın tarafların veya birinin yerini tutması” durumu sözkonusudur. Fakat her iki taraf ekranlarının başında irade beyanı teâtisinde bulunuyorsa, bunu

¹⁷⁶ Senhûrî, *Nazariyetü'l-akd*, s. 290 d.n. 3

¹⁷⁷ Meselâ *Suriye Medeni Kanunu* madde 35 ve *Ürdün Medeni Kanunu* madde 102.

¹⁷⁸ Mahmasânî, II, 67.

büyük ölçüde telefon muhaberesine benzetmek mümkün olmakla beraber, telefonla ilgili açıklamalarımız ışığında bu yolun da -teleks ve faks gibi- bu grupta mütalaa edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Modern iletişim araçları ile yapılan akitler konusunu, hazırlar ve gaipler arası sözleşmelerde icap ve kabulün mahiyeti ile bunlar arasındaki irtibatın tahlili ışığında incelemeye çalıştığımız bu araştırmada öncelikle şu husus dikkatimizi çekmiştir: Özellikle borçlar hukukuna ilişkin kavramları inceden inceye ele alma konusunda haklı bir şöhret kazanmış olan Roma hukukunda akdin birbirini takip eden irade beyanları neticesinde kurulması meseleleri bilinmediği ve Batı hukukunda da bunlar ancak 17.yüzyıldan itibaren ele alınmaya başlandığı halde, İslâm hukukçularınca bu meselelerin erken dönemlerden itibaren büyük bir dikkatle incelenmiş olması, akitler konusunda Roma hukukuna ve onu izleyen hukukî düşünceye “şekilcilik”in hakim olmasına karşın İslâm hukukuna “rızaîlik ilkesi” nin hakim olduğunun açık bir delili sayılabilir.

Diğer taraftan, fıkıh kitaplarında hazırlar arası akdin kuruluşu çok ayrıntılı bir biçimde işlendiği halde gaipler arası akdin kuruluşunun o dönemin şartları ve ihtiyaçları ile sınırlı olarak özellikle “kitâbe” ve risâle” alt başlıklarında sadece ana hatları ile ele alındığı dikkate alınarak, buralardaki görüşlerin yeni şartlara ve ihtiyaçlara göre gözden geçirilmesinin uygun olacağını kabul etmek gerekir. Zaten, akdin kuruluşuna dair hükümlerin nasslarla düzenlenmiş olmayıp fikhî tahlil ve değerlendirmeler sonucunda yani tarafların rızalarının hangi yönde olduğunu belirleme çabası üzerine temellenen re’y icthadı ile tesbit edildiği gözönüne alınırsa, bu konuda fıkıh kitaplarında yer alan hükümlerin büyük çoğunluğunun “emredici hüküm” olmayıp “ihtiyatî (yedek) hüküm” veya “yorumlayıcı hüküm” olduğu ortaya çıkar. Şu halde akdin in’ikadı ile ilgili meselelerin hükümlerini (özellikle akdin in’ikad zamanını ve mekânını) bizzat taraflar belirleyebilirler. Hatta bu, nizâ ve ihtilâf ihtimalini azaltması açısından İslâm hukukunun ilkelerine daha uygundur. Binaenaleyh aşağıda zikredilecek hüküm ve sonuçlar, “taraflarca aksi kararlaştırılmış olmadıkça” kaydı ile birlikte mütalaa edilmelidir.

Fakihlerin icthada bırakılmış olan akdin in’ikadı meselelerini ele alıp çözüme bağlarken çoğu zaman, -hangi çözümde daha iyi uygulanmış sayılacağına görüş ayrılıkları bulunsa bile- şu iki prensibin gözetilmesi gereği üzerinde birleştikleri görülmektedir: a) Karşılıklı rıza ve böylece haksız kazançtan sakınma (“terâdî”), b) Tarafların ihtiyacını karşılama ve yararını sağlama (“tahkîk’ul-maslaha”). Hatta fikhî kavramlara çok önem vermelerinden ötürü oldukça maddî teoriler (özellikle “meclis birliği” teorisi) geliştiren fakihlerin bile, bu konudaki çabalarını icap ve kabul irtibatını araştırma ve “terâdî”nin varlığından emin olma uğruna ortaya koymuş bulundukları söylenebilir. Mesâlih prensibine önem verdikleri de, sıkı kuralcılık yapmanın hükümlerin gayesine ters düşeceğini belirtip “sıkıntıyı gidermek üzere” ve “kolaylık sağlamak için” gibi ifadelerle destekledikleri maksada uygun çözümlere ulaşma çabalarında açıkça görülmektedir. Bu prensiplerin somut olaylara uygulanması

enasasında -nasslarla çatışmadığı sürece- örf ve âdetin belirleyici bir role sahip olduğunu da gözardı etmemek gerekir.

Bu tesbitin ışığında, ictihadî ve özellikle örfe ve toplumsal şartlara bağlı mesâlihın önemli rolü haiz olduğu meselelerde dünyadaki gelişmelerin ve tecrübelerin, özellikle ticarî yönü olan meselelerde milletlerarası düzenleme birliği ihtiyacının gözönünde bulundurulmasının da İslâm hukukunun ilke ve metodlarının icaplarından olduğu söylenebilir. (Nitekim birçok İslâm hukuku araştırmacısının akdin kuruluş anını belirleyen teorilerden birini tercih ederken bu hususa işaret ettiğini görmüş bulunuyoruz). Burada, konumuzla ilgili düzenleme birliğine duyulan ihtiyacı açık biçimde gösteren iki delile değinmekle yetineceğiz: a) *Suriye Medenî Kanunu*'nun *Mısır Medenî Kanunu*'ndan nadir olarak ayrıldığı noktalardan biri "açıklama teorisi" nin benimsenmiş olmasıdır, ki bunun sebebi iki ülke arasındaki sıkı ticari ilişkilerden hareketle *Lübnan Borçlar ve Akitler Kanunu*'nun esas alınmasıdır. b) Yıllardır süregelen çalışmalar sonunda imzalanan 11 Nisan 1980 tarihli "Uluslararası Menkul Mal Satışları Hakkında Birleşmiş Milletler (Viyana) Sözleşmesi"nin çok sayıda ülke, özellikle dünya ticaretinin büyük kısmını ellerinde tutan ülkeler tarafından kabul edilmiş olması, bunun yakın gelecekte tüm uluslararası menkul mal satışlarını yeknesak bir kanun olarak idare edeceğini göstermektedir. (Bu arada hatırlatalım ki, bu sözleşmeyi onaylayan ülkeler arasında Mısır, Suriye ve Irak da bulunmaktadır.)

Araştırma konumuzun esasına ilişkin sonuçların belirlenmesinde etkili olan bu genel tesbitlerden sonra, ulaştığımız sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

1- Birbirinden uzakta olan kişilerin akit yapmalarının cevazı yani aynı yerde bulunmaları şartının aranmaması hususunda fakihler arasında icmâya yakın bir fikirbirliği bulunduğunu gördük. Esasen kitâbe (yazışma) ve risâle (elçi yollama) metodları ile haberleşme üzerine akitlerden daha önemli hükümler bina edilmesi Kur'an-ı Kerim ve Hz.Peygamber'in Sünnet'i tarafından onaylanmış olduğundan, bu yolla akit yapmanın cevazı geniş tartışmayı gerektirecek bir konu sayılmaz. Günümüzde modern iletişim araçları ile yapılan akitlerde de mahiyet farklılığı bulunmadığından sonuç farklılığının olmayacağı açıktır. Nitekim 1921 yılında Mecelle Tadil Komisyonu'nun telefon ve telgraf ile akdin sıhhatine dair madde eklenmesini kararlaştırmış olduğu görülmektedir.

2- İcabın gerek hazırlar arası gerekse gaipler arası akitte "yöneltilmesi gerekli bir irade beyanı" olduğu hükmünün tercihe şayan olduğu sonucuna ulaştık. Buna göre icap sırf açıklanmakla tamam olmaz, karşı tarafa yöneltilmesi gerekir. Bir başka deyişle, icaba sonuç bağlanabilmesi için icapçının icabının tebliğine ilişkin iradesini de, yani tebliğe rıza gösterdiğini de açıklaması gerekir. (Şafiî fıkıh eserlerindeki karşı görüşü yerinde değindik)

Aynı şekilde icabın kamuya yöneltilmesinin geçerli olduğu ve buna hukukî sonuç bağlanacağı görüşünü üstün bulduğumuzu açıkladık.

"İcap" ve "icaba davet" kavramları arasındaki farklılığa işaret ettikten sonra, bağlanma iradesini yani karşı tarafın kabul beyanında bulunması halinde kendisinin

bununla bağlı kalmak istediğini - tereddüde mahal bırakmayacak şekilde - gösteren irade beyanının, hangi yolla (şahsen, ilân yoluyla, iletişim araçlarıyla, otomatik cihazlarla) yapılmış olursa olsun icap sayılması gerektiğini belirttik.

Bu çerçevede, otomatik cihazlarla yapılan akitlerde, cihazın taraflardan birinin (veya şartlar elverdiğinde her ikisinin) yerine kaim olabileceğini ifade ettik.

Normal durumlarda kabul anına kadar icaptan rücû edilebileceği (icabın geri alınabileceği) - ki fıkıh kitaplarındaki hakim görüş budur - , fakat icaptan rücûnun hüküm ifade edebilmesi için bunun karşı tarafça bilinmesinin şart koşulmasının (Hanefî fıkıh kitaplarındaki ifadelerin aksine) İslâm hukukunun ilkelerine daha uygun olacağı; diğer taraftan, muhataba varmış olan icabın, hale veya muamelenin tabiatına göre karşı tarafa kabul için süre tanındığı anlaşılıyorsa, özellikle açık biçimde belirli bir kabul süresi verilmişse, bu süre içinde icapçıyı bağlayıcı sayılmasının İslâm hukukunun borçlar alanındaki anlayış ve ilkelerine daha uygun olduğu kanaatine ulaştığımızdan bu hususta Malikîlerin çoğunluğuna ait görüşü tercihe şayan bulduğumuzu açıkladık.

3- İslâm hukukunda kabul muhayyerliğinin esas olduğunu belirttikten sonra, “zımnî kabul” olarak nitelenebilecek durumların kabul mecburiyeti olarak düşünülmemesi gerektiğine işaret ettik.

Kabulün yapılabilme zamanının, yazışma ve elçi yollama metodları ile sınırlı düşünülüğünde, icap haberinin ulaştığı meclis ile sınırlı olduğunu gördük. Ancak günümüz şartları içinde gaipler arası akit eski usullerden farklı bir şekilde gerçekleştiği için, icabın belirli bir süre bağlayıcılığı görüşünün ışığında, muhatabın bu süre doluncaya kadar herhangi bir zamanda kabul beyanında bulunabileceği ve günümüz ihtiyaçlarının ancak bu çözüm ile karşılanabileceği kanaatine ulaştık. Bu görüş esas alındığında muhatabın, icapçıya bildirmediği ret tavrının icabı hükümsüz hale getirmeyeceği çözümünü tercihe şayan bulduk.

Teorik olarak, akdin kuruluş anına kadar kabulden rücûnun mümkün olduğunu, ancak pratikte, akdin sırf kabulün açıklanmasıyla kurulacağı görüşünün benimsenmesi halinde bu rücûya imkân kalmayacağını belirttik.

4- İcap ile kabul arasındaki irtibatın gerek hazırlar arası gerekse gaipler arası akitte hakiki değil itibarî olduğunu, akit meclisinin ise hazırlar arası akitte maddi (mekâna bağlı), gaipler arası akitte hükmi olduğunu gördük. Fakat maddi bakışın bu konudaki amacı ihlâl edecek ölçüde aşırı noktaya götürülmemesi gerektiğine (Senhurî'nin açıklamaları ışığında) işaret ettik.

Bu irtibatın varlığını onaylayabilme açısından kabul anına kadar icabın varlığını koruyor olması önem taşıdığı için, icabı iskat eden (düşüren) durumlara kısaca temas ettik.

5- Araştırmamızın en geniş ve en önemli konusunu teşkil eden “gaipler arası akitte akdin kuruluş anı” başlığı altında, bu konudaki teorileri, pozitif hukuk düzenlemelerini, klâsik fıkıh kitaplarındaki durumu ve çağdaş İslâm hukuku

araştırmacılarından bazılarının görüşlerini özetledik. Bu görüşlerin ve sözkonusu teorilerin eleştirisini yaptıktan sonra tercihimizi belirttik. Buna göre:

Sözkonusu araştırmacıların konuyu özel olarak ele alan Karadâğî, Düreynî ve el-İbrahim'in, genellikle eski kaynaklara dayanmış olmaları ve konuyu etraflı bir biçimde inceleme fırsatı bulamamaları sebebiyle olmalı ki, çağdaş hukukî eğilimlerin hangi yönde olduğu hususunda doğru olmayan bilgi verdiklerini; gerek bu yazarların gerekse - bu konuda yeni bir teori teklif edecek derecede konuyu genişlemesine ele alan - Süvâr'ın, sadece açıklama ve öğrenme teorileri üzerinde durduklarını gördük.

Sözkonusu araştırmacıların (özellikle Karadâğî, el-İbrahim ve Süvâr) şu yanlışlığın içine düştüklerini tesbit ettik: Açıklama teorisi dışında bir teorinin benimsenmesi, zorunlu olarak, icapçıya akdin kuruluş anına kadar icaptan rücû yetkisi verir. Sonra bu yazarların tercihlerinde etkili olan bu düşüncenin isabetli olmadığını ortaya koyduk: Bu teorilerin birinci derecede düzenlemek istediği konunun icabın değil kabul beyanının bağlayıcılık vasfını kazanması ve dolayısıyla akdin kuruluş anı ile ilgili olduğunu, icabın bağlayıcı olup olmamasının ise açıklama teorisi dışındaki teorilerde herhangi bir şekilde düzenlenebileceğini, yani -nazarî olarak- bu teorilere göre icaptan rücû hakkının akdin kurulacağı ana kadar uzatılabileceğini, ancak icabın bağlayıcı olmadığına hükmeden hukuklarda dahi -pratikte- bu hakkın kabulün açıklanması veya gönderilmesi anı ile sınırlama eğiliminin bulunduğunu gösterdik.İslâm hukukunda ise, icaptan rücû hakkının -“hıyârü'l-meclis” hükmünü kabul edenlere göre dahi- kabul anı ve en geç kabulün açıklandığı meclisin dağılma anı ile sınırlı olduğunu açıkladık. Bu sebebe ve taşıdığı diğer bazı zaaf noktalarına da işaret ederek, Süvâr'ın “hıyârü't-tarîk” (yol muhayyerliği) teorisinin tercihe şayan olmadığı kanaatine ulaştığımızı belirttik.

Bu konudaki teorileri ayrı ayrı inceledikten sonra, konunun değişik düzenlemelere açık bir özellikte olduğunu inkâr etmeksizin günümüz şartlarında İslâm hukuku ilkelerine göre “varma teorisi” nin tercihe daha elverişli olduğu sonucuna ulaştık. Buna göre, akit, kabul beyanının icapçıya ulaşmasıyla in'ikad etmiş olacaktır.

6- Modern iletişim araçlarının: a) Telefon ve bu hükümde sayılması gerekenler, b) Mektup ve bu hükümde sayılması gerekenler şeklinde iki ana grupta toplanabileceğini belirttikten sonra, birinci gruptakiler vasıtasıyla yapılan akitlere - zaman bakımından- hazırlar arası akit hükümlerinin, ikinci gruptakilerle yapılanlara ise gaipler arası akit hükümlerinin uygulanması gerektiğini ifade ettik. Bu arada, birinci gruptakilerle yapılan sözleşmenin bazı özelliklerine ve ortaya çıkardığı bir kısım meselelere işaret ederek, mesalâ görüntülü telefon gibi âletlerin bu guruba rahatlıkla katılabilmesine karşın, telex ve fax gibi âletlerle haberleşmeyi prensip olarak ikinci grupta mütalaa etmenin daha uygun olacağını açıkladık (sadece tarafların karşılıklı olarak iki cihazın başında bulunarak haberleşmelerine hazırlar arası akit hükümlerinin uygulanabileceğini, ancak böyle durumların pratik sonuçlarının oldukça sınırlı olduğunu belirttik). Bu tesbitler ışığında, bilgisayar vasıtasıyla sözleşmeye de -prensip olarak- gaipler arası akit hükümlerinin uygulanmasının isabetli olacağına değindik.

BİBLİYOGRAFYA

Abdüttevâb, Muavvız, *Müdevvenetü'l-kanun el-medenî*, Kahire 1987.

Adevî, *Hâşiyetü'l-adevî alâ'l-huraşî*, Beyrut, t.s. (Dâr'u sâdır yayını, ofset).

Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm şerh'u mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul 1313 H.

Bâbertî, Muhammed b.Mahmud, *Şerhu'l-inâye alâ'l-hidâye*, Beyrut, t.s. (Dâr'u ihyâi't-türâs'il-arabî yayını, ofset).

Büceyrimî, Süleyman b.Muhammed, *Büceyrimî alâ'l-Hatîb*, Beyrut 1398/1978 (ofset).

Bühûfî, Mansûr b.Yunus, *Şerh'u müntehâ'l-irâdât*, Beyrut, t.s.

_____, *Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l iknâ'*, Beyrut 1402/1982, (*Keşfû'l-kınâ'*).

Cemîlî, Halid Reşîd, *el-Cuâle ve ahkâmuhâ fî's-şerîati'l-islâmiyye ve'l-kanûn/Nazariyetü'l-va'd bi'l-mükâfee*, Beyrut 1406/1986.

Çelebî, Sa'dî, *Hâşiye alâ'l-hidâye ve alâ şerhihî el-inâye*, Beyrut, t.s. (Dâr'u ihyâi't-türâs el-arabî yayını, ofset).

Desûkî Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşîsetü'd-desûkî alâ's-şerhi'l-kebîr li'd-derdîr*, y.y., t.s. (Dâr'ul-fikr yayını).

Düreynî, es-Seyyid Neş'et İbrahim, *et-Terâdî fî ukûdi'l-mubâdelât el-mâliyye*, Cidde 1402/1982.

Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâl eş-şahsiyye*, Kahire, t.s. (Dâr'ul-fikr'il-arabî yayını).

Erdem,ERCÜMENT "Uluslararası mal satışlarında 11 Nisan 1980 tarihli Birleşmiş Milletler Sözleşmesinin uygulama alanı", *İstanbul Barosu Dergisi*, yıl 54, sayı 1, Ocak 1989, s. 90-107.

Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku/Genel Hükümler*, I.cilt, Ankara 1985.

Feyzioğlu, Necmeddin, *Borçlar Hukuku/Genel Hükümler*, I.cilt, İstanbul 1976.

Ghestin, Jacques, *Traité de Droit civil/Les Obligations - le Contrat*, II. tome, Paris 1980.

Haffî, Ali, *Ahkâmu'l-muâmelât eş-şer'iyye*, yy.y. t.s. (Dâr'ul-fikri'l-arabî yayını, 3.baskı).

Hamidullah, Muhammed, *Mecmûatü'l-vesâik es-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hulâfeti'r-râşide*, Beyrut 1405/1985.

Hattâb, Ebû Abdillâh, *Mevâhibü'l-celîl şerh'u muhtasar'ı Halîl*, 1398/1978, y.y. (ofset)

Huraşî, Abdullah, *Şerh'u muhtasar'ı sîdî Halîl*, Beyrut, t.s. (Dâr'u Sâdır yayını, ofset).

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*, Mısır 1386/1966, (*Reddü'l-muhtâr*).

- _____, *Hâşiyet'ü minhati'l-hâlik alâ'l-bahri'r-râik*, Beyrut, t.s. (Dâru'l-marife yayını, ofset), (*Minhatü'l-hâlik*).
- İbn Hümâm, Kemalüddîn, *Feth'ul-kadir şerhu'l-hidâye*, Beyrut, t.s. (Dâr'u ihyâi't-türâsi'l-arabî yayını, ofset).
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *el-Muğni*, Beyrut 1403/1983 (ofset).
- İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Bahru'r-râik şerh'u kenzi'd-dekaik*, Beyrut t.s. (Dâru'l-ma'rife yayını, ofset).
- el-İbrahim, Muhammed Akle, "Hukum'ü icrâi'l-ukûd bi vesâili'l-ittisâl el-hadîse/el-hâtif, el-bark, et-teleks fî dav'i's-şeriâ ve'l-kanûn", *Mecelletü's-şeriâ ve'd-dirâsât el-islâmiyye*, Kuveyt Üniversitesi İslâm Hukuku ve İslâm Araştırmaları Fakültesi yayını, yıl: 3 sayı: 5 Şevvâl 1406/Temmuz 1986.
- Karadâgî, Ali Muhyiddin, *Mebdeü'r-ridâ fî'l-ukûd/Dirâse mukaarane fî'l-fikhi'l-islâmî ve'l-kanûni'l-medenî*, Beyrut 1406/1985.
- Karâfî, Şihâbüddîn, *Envâru'l-bürûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut, t.s. (Dâru'l-ma'rife yayını, ofset).
- Kâsânî, Alâuddîn, *Bedâiyu's-sanâyi' fî tertîbi's-şerâyi'*, Beyrut 1394/1974 (ofset).
- Mahmasânî, Subhî, *en-Nazariyye el-âmme li'l-mucebât ve'l-ukûd fî's-şeriati'l-islâmiyye*, Beyrut 1948.
- Mergînânî, Burhânuddîn, *el-Hidâye şerh'u bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut, t.s. (Dâr'u ihyâi't-türâsi'l-arabî yayını, ofset).
- Monier, R., *Petit Vocabulaire de Droit Romain*, Paris 1942.
- Musa, Muhammed Yusuf, *el-Emvâl ve nazariyetü'l-akd fî'l-fikhi'l-islâmî*, y.y., 1987 (Dâru'l-fikri'l-arabî yayını).
- Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*, y.y., t.s. (Dâru'l-fikr yayını, ofset).
- Rado, Türkân, *Roma Hukuku Dersleri/Borçlar Hukuku*, İstanbul 1969.
- Schwarz, Adreas B., *Borçlar Hukuku Dersleri*, I. cilt, çev. Bülent Davran, İstanbul 1948.
- Senhûrî, Abdürrezzak, *el-Vasît fî şerhi'l-Kanuni'l-medenî el-cedîd*, Beyrut, t.s. (Dâr'u ihyâi't-türâs el-arabî yayını), (*Vasît*).
- _____, *Masâdiru'l-hak fî'l-fikhi'l-islâmî/Dirâse mukarane bi'l-fikhi'l-ğarbî*, Kahire 1967, (*Masâdiru'l-hak*).
- _____, *Nazariyetü'l-akd*, Beyrut, (el-Mecmau'l-ilmî el-arabî el-islâmî yayını. Esas baskı: Dâru'l-kütübi'l-mısıryye matbaası, 1353/1934.)

- Stoffel, W.A. "Formation du Contrat", *Convention de Vienne de 1980 sur la Vente Internationale de Marchandises*, Colleague de Lausaune des 19 et 20 Novembre 1984, Zürich 1985.
- Sultân, Enver, *Masâdiru'l-iltizâm fî'l-kanûn el-medenî el-ürdüni/Dirâse mukaarane bi'l-fikhi'l-islâmî*, Amman 1987.
- Süvâr, Vahîdüddîn, *eş-Şekl fî'l-fikhi'l-islâmî*, (Suudî Arabistan "Ma'hedü'l-idâre el-âmme" yayını) y.y., 1405/1985.
- _____, *et-Ta'bîr anî'l-irâde fî'l-fikhi'l-islâmî/Dirâse mukaarane bi'l-fikhi'l-ğarbî*, Cezayir 1979, (*Ta'bîr*).
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *el-Medhal fî't-ta'rîf bi'l-fikhi'l-islâmî ve kavâidü'l-milkiyye ve'l-ukûd fih*, Beyrut 1403/1983.
- Tekinay, Selâhattin, *Sulhi Borçlar Hukuku /Genel Hükümler*, İstanbul 1972.
- Tercier, Pierre, *Les Contracts Spéciaux*, Zurich 1995.
- Tunçomağ, Kenan, *Borçlar Hukuku /Genel Hükümler*, İstanbul 1972.
- Yavuz, Cevdet, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, I.cilt, İstanbul 1994.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Ukûdü'l-müsemmat fî kanûni'l-muâmelât el-medeniyye el-imârâtî ve'l-kanûn el-medenî el-ürdüni*, Dimaşk 1407/1987.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

19. YÜZYIL'DA HETERODOKS DİNİ GRUPLAR VE OSMANLI İDARESİ

İlber ORTAYLI*

Osmanlı İmparatorluğu'nda "millet" şeklinde örgütlenmenin ne demek olduğunu biliyoruz. "Ehl-i kitab" veya "zımmî" statüsü altında İslâm'ın bir bakıma tanıdığı farklı inanç toplulukları; özel statü, özel idarî-malî düzenlemelerle idare edilirdi. Ruhanî sınıfları ve yöneticileri belliydi, inançları açıktı ve sadece dinî değil, dünyevî işleri de ruhanî liderlerine bırakılmıştı. Musevilikte ruhban sınıfı yoksa da din görevlileri idare nezdinde cemaat reisi ve akîdeye ilişkin konularda yetkili ve tanınan bir otoriteydi.

Bu arada inançlarını belli etmeyen, gizlenen ve daha ilginç, devletin inançlarını bilmezlikten geldiği gruplar da vardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı Hristiyan gruplar vardı ki (Chriypto-christians) bunlar asıl dinlerini gizlerlerdi. Bunları bazı araştırmalardan biliyoruz. Şahsen, Tanzimat döneminde bu gibi bazı gizli Hristiyan cemaatlerin Trabzon, Girit, Makedonya bölgesinde hakiki inançlarını açıkladığını ve ilginç biçimde bunların toplumsal reaksiyonla pek karşılaşmadığını bir makalemizde ele aldık.¹ Şüphesiz gizli cemaatlerin içinde en ilginç; iyi incelenmeyen ve mensuplarının ritueli akîdeye ve ibadet şekillerini açıklamadığı topluluk *Sabetaycılar*dı. *Dönme* denen bu grup hakkında bir mensubu tarafından son zamanlarda bazı çok ilginç yorumlar makaleler yazılıyor.² Osmanlı İmparatorluğu, en kalabalık dinler konglomerasıydı. Tanınan, kurumlaşmış din ve mezhepler kadar; kendini gizleyen, resmen tanınmayan, ancak komşu cemaatlerin tanıdığı inanç veya *rituellere* sahip gruplar da vardı. Bunların bazısı tarihin akışında eridi gitti, bazıları ise aksine yaşıyor ve zamanımızda hayli önemli kültürel siyasî rol oynuyor. Sözü edilen bu cemaatler İslâm dini içinde sınıflandırılırken, râfîzî (heretik) olarak adlandırılmaları aslında bir

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Ortaylı, "Tanassur, s. 481-487.

2 Zorlu, "Şemsi Efendi, s. 59-60, "Sabetaycılık ve Osmanlı Mistisizmi", s. 22-4, "Sabetaycılar 1-2", s. 44-7; Ortaylı, "Sabbataisme", (basılmamış makale).

zaruret gereğidir³ ve pek doğru bir deyim değildir. Bu gruplar gene bazı yazarlar tarafından da yanlış olarak “hâricî” ismiyle anılıyor. Bu da pek toptancı ve gerçekte ve İslâm’ın yapısıyla bağdaşmayan bir sınıflandırmadır. Devlet bunları gayrimüslim diye görmez, ama ulema ve bazen halk kendi dışında değerlendirir. Cemaat ve devlet ilişkilerinde malî ve idarî alandaki uygulamalar, Müslüman Sünnî cemaattan farklı değildir; fakat idarenin bu gruplar hakkındaki görüş ve yaklaşımı farklıdır. Bürokratlar (mülkî erkân) bu farklı görüşü de bazen açıklar, bazen de açıklamazlar. Arşivlerdeki resmî yazışmalar ve bazı tarihçilerin ve ulemanın görüşü ele alınırsa, İslâm’daki heterodox (!) gruplar için 19.yüzyılda ilginç görüş ve uygulamalar vardır.

Sözünü edeceğimiz üç grup Suriye-Lübnan-Filistin’de kalabalık bir grup teşkil eden, iyi teşkilâtlanmış, Arapça konuşmalarına rağmen artık adeta ayrı bir “ethnie” olarak yaşamını sürdüren Dürzîler; Kuzey Irak ve Güneydoğu Anadolu’da yaşayan Yezîdîler ve Anadolu ve Rumeli’nin her yerinde yaşayan *Alevî*’ler ve bazen Alevî diye anılmakla beraber Suriye-Antakya bölgesinde yaşayan *Nuseyrî*lerdir. Bu gruplara devletin bakışı ve idare ile olan ilişkilerinde hukukî, idarî, malî uygulama çok ilginçtir ve aslında birbirinden de farklıdır. Kuşkusuz bunlar gibi mütalaa edilmeyen ve kurumlaşan bir mezhep olan *Şîa* hakkında da Osmanlı idaresi imparatorluk dahilinde bazı karşı tedbirler almaktadır.

Son iki yılda arşivlerimizde, tasnif edilerek okuyucuya açılan “*İrade Hususiye*” ve “*Yıldız Evrakı*” fonları yeni bilgiler getirmektedir. Bunlardan bazılarının ışığında bu saydığımız toplulukların resmî çevrelerde nasıl mütalaa edildiklerini ele alabiliriz.

19.yüzyıl boyu Osmanlı idaresinin en çelişkili politikası Yezîdîler üzerinedir. Hiç kuşku yok ki Osmanlı uleması bunlara karşı yoğun bir ilgi göstermemiştir. Önümüzdeki bilinen ilk derli toplu deneme 1892’de bölgede valilik yapan Mustafa Nuri Paşa’nın “*Abede-i İblis*” adlı eseridir⁴ (İstanbul 1910). Eski İslâm ulemasının mesela İbn-i Teymiyye’nin *Mecmûatu’r-Resâili’l-Kübrâ*’sı gibi bunlar hakkındaki *tractat*lar ne kadar okunuyordu? Bilmiyoruz. Ama hem Osmanlı uleması hem çevredeki halk *Yezîdî*leri Müslüman olarak mütalaa etmemiştir. İdare ise Yezîdîleri vergi, askerlik gibi konularda nasıl bir muameleye tâbî tutuyordu? “Ne İslâm, ne gayrimüslimler gibi: ...” diye cevap verebiliriz. Yezîdîlerden *cizye-i şer’iyye* alındığına

³ Heterodox gibi bir kavramı ise Türkçeye çevirmeyişimiz filolojik bir meseleden çok i’tikad’a ilişiktir. Hristiyanlıkta ilâhî bir niyabet iddiası taşıyan ruhban sınıfının; kilisenin yeniden ortaya koyduğu, yorumladığı tasdik ettiği bir akidenin dışında kalanları veya muhalifleri tanımlanan biçimi bir geniş lûgat yarattı. Heterodox (doğru yolda olmayan) heretique (raffizi) gibi deyimlerin ardı gelmez. Bu deyimleri bizdeki zendeka (zındık), irtidat (mürted) gibi deyimlerle eşleştirmek de pek kolay olmuyor. Çünkü Hristiyanlık Müslümanlık arasında paralellik kurmak da mümkün değil. Ahmet Yaşar Ocak’ın ilgili çalışmalarına müracaat edilmelidir.

⁴ 1906 ve 1910 arası bölgeden geçen Sir Mark Sykes da bu zümre için “devil worshippers of the Singar” deyimini kullanıyor. Semavi dinler salıklerinin Yezîdîleri, biraz da tanıyacak malzemeye sahip olmadıklarından toptancı bir ifade ile böyle tanımladıkları anlaşılıyor. Mark Sykes, *The Caliphs’ Last Heritage*, London 1915, s. 301.

dair bir kayıt yoktur. Hattâ kendilerinin diğer Müslümanlar gibi askerlik yükümlülüğü de vardır. Bu hizmetin yerine getirilmesi bazen idare ile ihtilâflara neden oluyordu. 7 *Zilkaade 1277* (17 Mayıs 1861) tarihli bir *irade* Erzurum valisine ilginç bir emir veriyor; buna göre Rusya'dan Bayezid sancağına gelen 200 hane Yezidî halk, *belde-i aşar* ve *resm-i ağnam* gibi vergileri veriyor. Ancak bunlar *kura-i şer'iyye* ile askere alınmaktadır. Yezidîler askerlikten muaf tutulmak istiyor. Bahaneleri ise askerin mavi üniforma giymesi ve bunun mezheplerine aykırı olmasıymış. *İrade* bunlara ayrı renk üniforma giydirilmesini, aksi takdirde muaf tutulup *bedel-i askeriye* öderlerse, bütün civardaki cahil Kürd aşiretlerinin de askere alınmasının zorlaşacağını bildiriyor.⁵

Cahil bir takım ekrad ve aşâire muafiyet için açık kapı bırakmak olur.

Askerlik hizmeti yapan, kendilerinden *cizye-i şer'iyye* alınmayan Yezidîlerin, inançlarını terketmeleri ise *ihtida* veya (*şeref-i İslâm ile müşerref olmak*), İslâmıla şereflenmek diye zikrediliyor. 19. yüzyıl boyunca bunun örnekleri çok görülür. Yezidîler için (*ihtida*) tabiri ısrarla kullanılır. Oysa diğer gruplar için *tashih-i i'tikad* (inancı düzeltme) tabiri kullanılırdı. 6 Ekim 1853 (3 Muh 1270) tarihli bir *irade* Muş sancağında kâin Yezidî taifesinden daha önce bazı adamlarıyla (muteallikatı) *ihtida* etmiş olan Ahmed Efendi'ye bir (atiyye-yi seniyye) verilmesini emreder. Gene bu yıllara ait bir *irade* ile *Şehr-i Zor* eyaletinde İslâm ile şereflen (Şeref-i İslâm ile müşerref olan) Şeyh Mustafa'ya 150 kuruş maaş tahsis edilir.⁶ Sultan II.Abdülhamid devrinde bu uygulama devam etmiştir. Yezidî aşireti umerasından (liderlerinden) Kastamonu'ya gönderilmek üzere Sivas'a getirilen Ali Paşa'nın *ihtida* ettiği ve aşiretinin dahi ihtida edeceği anlaşıldığından bu aşiretten *Hamidiye* alaylarının teşkiline gayret edileceği⁷ bunun Sivas vilayetinden telgrafla bildirildiği anlaşıyor. (7 Cemaziyelevvel 1310 / 27 Kasım 1892 tarihli Sadaret tezkiresi). Bu inanç değişiklikleri ne kadar samimidir? Anlaşılan bu Bâbîâlî'nin de meselesi değildi, huzursuzluk çıkmasını isteniyordu. Nitekim Midhat Paşa, Bağdat valisi iken (1872)Yezidîleri askere almaya çalışmış, liderleri *Mîr Hüseyin Bey*'in 1200 imzalı dilekçesi üzerine bu işlemi vazgeçmiştir. Sultan Abdülaziz'in ayrıca *Mîr Hüseyin Bey*'i kabul edip "Kapı çuhadarı" ünvanını verdiği biliniyor.⁸ Gene *Abede-i İblis* yazarı Mustafa Nuri Paşa bölgede valiyken, *Laliş*'deki kutsal ziyaretgâhı tamir ettirmiş.

Benzer durumdaki Dürzîlerden de *cizye* gibi vergiler alınmaz ve *kura-i şer'iyye* usulü ile asker toplanırdı. 4 Safer 1278 (11 Ağustos 1861) tarihli bir *irade*, "*Cebel-i Duruz* halkından Arabistan ordusuna asker alındığı halde, (açıkça belirtilmeyen) durum ve nedenler dolayısıyla o yıl asker alınmaması" isteniyor. O yıl sözü edilen durumun Lübnan'daki Dürzî-Marunî çatışması şeklinde ortaya çıkan karışıklık olduğu açıktır.⁹ Dürzîler, Sünnî-Hanefî fıkıhını tatbik ettiklerinden kamu hayatında bir sorun teşkil

⁵ BA, İrade-i Meclis-i Mahsus, nr: 895 7/ZA/1277.

⁶ BA, İrade-i Meclis-i Valâ, 3 Muh 1270, nr: 11312 ve BA, İrad-Dah. nr: 17209.

⁷ BA, Yıldız Ar. Hususi, nr: 267-24: 7 CA 1310, Tezkire-i Samiye, Daire-i Sadaret.

⁸ Guest, *The Yezidis*, s.116, 138.

⁹ BA, İrad-Dah., nr: 32713, 4 S, 1278.

etmiyorlardı. Fakat asıl önemlisi toplu oturmaları, iktisaden kuvvetli ve örgütlü ve savaşçı bir grup olmaları gibi sebepler Osmanlı iradesini onlara olumlu yaklaştırmaya zorluyordu. Sözünü ettiğimiz tarihte Marunî-Dürzî çatışmaları yeni sakinleşmiş ve 9 Haziran 1861’de Cebel-i Lübnan’ın yeni statüsü (règlement organique) büyük devletlerce tasdik edilmişti. Dürzîler güçlü bir baskı grubuydu. II.Abdülhamid devrinde Dürzîlerin Osmanlı sistemine entegrasyonu için okul açma faaliyetine hız verilmişti. (4 Rebiy’ul Ahir 1315) 2 Eylül 1897 tarihli bir Padişah iradesi *Cebel-i Duruz*’un nüfus miktarına göre tesisi kararlaştırılan okulların bir an evvel açılmasını emrediyor.¹⁰

Bâbîâlî, görmezlikten geldiği bu gibi rafizî (heterodox) gruplarla ise ilginç ilişkiler yürütüyordu. Bunlar 19. asırda Suriye’de Lazkiye ve Antakya’daki *Nuseyrîler* (Nuseyrîler’e Alevî de deniyor) ve geniş ve dağınık olarak Anadolu ve Rumeli’deki Türk Alevî topluluklardı. Bâbîâlî Nuseyrîleri sadece sapkın (heretique) olarak görüyor; tabii bu gruptan gayrimüslimler gibi cizye almıyor ve onları resmen bir gayrimüslim (*millet*) grup olarak görmüyor. Şayet bunlar Sünnî olduklarını veya bu görüşü kabul ettiklerini söylerse, *tashih-i i’tikâd* (inancın düzeltilmesi) deyimini kullanılıyor. II.Abdülhamid devrinde buraya gönderilen propagandistler (tebliğci) sayesinde Antakya ve İskenderun *kazalarındaki* (bölge) Nuseyrîlerin *tashih-i i’tikâd* ettikleri ve bunun için gereken yerlerde mektepler açılması için vekiller meclisi (Meclis-i Vükelâ) kararı alınmış.¹¹ Burada dinî değil, etnik bir entegrasyon (bütünleştirme) çabası da görülüyor. Resmî yazışma ve tutum dışında devlet adamları ve ulema Nuseyrîler hakkında ne düşünüyor? Ulema ve idareci zümrenin mensubu olan eski kazasker tarihçi *Ahmed Cevdet Paşa*, Nuseyrîler hakkında oldukça garip bir ifade kullanılır. Daha ileri gider; rakibi Fuat Paşa’nın kayınpederi ve ailesi Nuseyrî olduğu için, aileyi Paşamıza yakışmayacak galiz bir ifadeyle, *Ma’ruzât* adlı derlemesinde hafife alır. “Fuat Paşa o rütbe kayıtsız idi ki, familyasının ırz-u nâmusunca lâubaliyane hareketini bildiği halde iğmaz eylerdi; çünkü zevcesi hanımın pederi Ahmed Efendi, Nusayrî taifesinden olup, Nusayrîlerde ise ırz-u hamıyyat daifeleri olmadığından hanımın mübalâsızlığı pederinden mevrus olup vs...” *Tarih*’inin 1.cildinde Nusayrîler için yaptığı yorum da böyledir; Beyruşşam, Lâzkiye ve Trablus dağlarında yaşarlar der ve olumsuz bir tasvirle bu faslı kapatır.¹² Verdiği bilgiler kısmen doğru, kısmen rivayettir. Dürzîlerle bazı benzerlikler de kurar. Dürzîler ve Nuseyrîler özellikle görünüşte Müslümandırlar ve birbirlerine benzerler; ama i’tikadlarının derinliğinde önemli farklar vardır. Fakat bu kapalı toplumu, haliyle ciddi bir araştırmayla tanınması mümkün değildir. Nuseyrîler hakkındaki faslı şu cümleyle bitirir: “Hafazanallahu min Şurûri Akaidihim”.

Bununla birlikte idare adamı bu görüşlerin dışında bir politika güder. Selim Deringil’e göre; 26 Haziran 1890 tarihinde Lâzkiye (Latakia) mutasarrıfı Muhammed Hassa İstanbul’a gönderdiği yazıda *Sahyun* bölgesi Nuseyrîlerinin Sünnî-Hanefî mezhebe geçtiklerini dilekçe ile bildirip, bu mezhepte eğitim için okullar ve camiler istediklerini, daha önce *Markab* ve *Cebele* bölgesi Nuseyrîlerinin de aynı şeyi

¹⁰ BA, İrade-i Hususiye, nr: 243/613/1-4 R, 1315.

¹¹ BA, İrade-Maarif, nr: 67/804/1, 8 Rebiulâhir 1311 (19 Ekim 1893).

¹² Cevdet, *Tarih*, I, 332-4, *Maruzât*, s. 2.

yaptıklarını; bölgedeki Hristiyan misyonerlerin faaliyetine karşı acilen bu isteklerin karşılanması gerektiğini belirtiyor. Bâbîâlî de misyonerlerin Nuseyrî liderleri malî yönden desteklediğini, karşı tedbir olarak aynı şeyin yapılması gerektiğini, düşünüyor.¹³ Nuseyrîlerin durumu, bölgedeki Hristiyan misyonerlerin propagandası dolayısıyla devletin dikkatini çekiyor.

19.yüzyıl boyu Nuseyrîler hakkında kullanılan ifadeler veya resmî yazışmalarda ortaya konan görüşlerin benzerine; Anadolu Alevîleri hakkında şahit olmak mümkün değildir. 19.yüzyıl Osmanlı belgelerinde Anadolu veya Rumeli'deki Alevî grupların *ihida* ettiklerine dair belgelere rastlamış değiliz. Muhtemelen bu konudaki suskunluk, devletin Alevî grupların farklı rituelini görmezlikten gelmesi ile izah edilebilir. Nitekim imparatorluk coğrafyasını adetleri ve inanç gruplarıyla tanıyan Ahmed Cevdet Paşa birçok dinler ve mezhepler üzerinde bilgi verip yorum yaptığı halde; *Alevî*lik konusunda susmayı tercih etmiştir. Bu suskunluğun muhtelif sebepleri vardır. 19.yüzyılın idarecisi herhalde konuyu görmezlikten geliyordu. *Adliye ve Mezahib Nezareti*'ne ait iradelerde II.Abdülhamid devri boyunca Alevîlerle ilgili bir tek kayda rastladım; (18 CA-1316 / 4 Ekim 1898) tarihinde *Akçadağ kazası* (Malatya) *Domkili* köyünde Sünnîler ve Alevîler arasında vukû bulan mukatele hakkında adlî tahkikat yapılmasından vazgeçilmesi, nazırın tezkiresiyle emrediliyor.¹⁴ İlave edelim ki; *Şemseddin Samî* dahi *Kâmûsu'l-A'lâm* c.1., s.226'da "Ağçadağ" maddesinde bölge Alevîlerinden hiç söz etmiyor. Burada geleneksel suskunluk ve iki mezhep arası gerginlik ve karşılıklı dışlama tutumunu örtbas etme ve görmeme eğilimi görülüyor. Adliye Nezareti'nin politikası da Cevdet Paşa'nın suskunluğundan farklı değildir. Kaldı ki Cevdet Paşa çok uzun yıllar Adliye Nazırı olmuş ve muhtemelen bu konudaki politikayı da tespit etmiştir. Bu konuda 19.asırda yerleşmeye başlayan Türk milliyetçi tutumun da etkisi olabilir. Klasik Osmanlı devrinde bu gibi mezheplerden çok, bazı tarikat, dergah mensupları takibata uğradı. Mesela 16.asra ait şu Mühimme hükümlerini görelim; "Tekkelerin etrafına üzüm dikip, hamr yapan aşıkların İstanbul'a gönderilmeleri hakkında" 2 RA 968/10-XI 1561 tarihli hüküm: (Mühimme 3) veya "Kaliakra nam hisardaki Saru Saltuk zaviyesi aşıkları ehl-i bid'at mı yoksa ehl-i sünnet cemaat midir? nicedür bildiresiz... (14 M 967 / 15 Ekim 1559 tarihli *Mühimme* 3). Aynı tarihlerde "tekkeler de ehl-i sünnetden olmayan aşıkların menedilmesine dair Varna kadısına ve nazır-ı emval olan Mehmed'e hüküm (Mühimme 3, 473/172 29 M 967-1559 yılı Kasım). Kısacası büyük kitlelerden çok, propaganda yaparak etrafı kendine çekecek derviş zümreleri takip edilmektedir. Tanzimatdan sonra devlet bu konuda çok daha dikkatlidir ve galiba teba da aynı ölçüde dikkatli ve siyasî nizamla ters düşmeme gayretindedir. Tekkeler ve şarlatan derviş ve mürşid namına kimseler gene takip edilip sürülmektedir.¹⁵ İkinci Meşrutiyet'de Mevlevî ve Bektaşî ve Melâmî gibi tarikat

¹³ Deringil, "The Invention of Tradition", XXXV, 15-16.

¹⁴ BA, İrade-Adliye ve Mezahib, nr: 1196/1118/5, 18 Cemaziyel evvel 1316.

¹⁵ Bu konuda *Studies in Ottoman Transformation* "Les Orders Mystiques et L'Administration Ottoman à l'Époque du Tanzimat", s. 151-156, adlı makalemizde Tanzimat devrinde merkezi hükümetin tekkeleri ve tarikatları kontrol usulüne değinilmektedir.

ehlinin birleşip cemiyetler teşkiliyle hükümeti ve İttihat Terakkiyi desteklediği biliniyor. Esasen İttihatçıların bu gibi tarikatlara dahil olduğu da malum. Amma hükümet esasda Sünnî-Alevî gibi ayırımları zikretmek ve taraf tutmak cihetine o zaman da gitmemişti. Tek parti dönemi için de aynı şey söylenebilir.¹⁶ Literatürde Tarık Zafer Tunaya ve daha önce E. Ramsaur bu konuya temas etmişlerdir.

Kuşkusuz Osmanlı idaresi, Basra vilayeti gibi yerlerde İranlı Şii ulemanın propagandasına karşı tedbirler alıyor (*Mezheb-i Şîa'nın men'i için*). Bu mezhebi yayan İranlı ulemaya karşı bölgeye özel maaşlı müderris ve din görevlileri tayin ediliyordu. 23 Şubat 1901 tarihli bir *irade* de bu işlemi tekrarlıyordu.¹⁷ Fakat Şîa'nın akîde yönünden sözünü ettiğimiz mezhep ve inançlar gibi mütalaa edilmediği; ama aksine, siyasi bir akım olarak ciddi bir tehlike diye görüldüğü açıktır. 19.yüzyıl basımın ve kitabın yayıldığı bir asırdır. Sözlü tarih araştırmaları için geciktik, fakat basılı ve yazılı evrakın tetkiki bu konuda yeni çarpıcı bilgiler getirebilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA İrad-Dah, nr: 17209.

_____, nr: 32713, 4 S. 1278.

BA İrade-Adliye ve Mezahib, nr: 439/2775/1, 4 Zilkade 1318.

_____, nr: 1196/1118/5, 18 Cemaziyel evvel 1316.

BA İrade Hususiye, nr: 243/613/1-4 R, 1315.

BA İrade-Maarif, nr: 67/804/1, 8 Rebiyul âhır 1311 (19 Ekim 18993).

BA İrade-i Meclis-i Mahsus, nr: 895 7/ZA/1277.

BA İrade Mec-Valâ, 3 Muh. 1270, nr: 11312.

BA Yıldız Ar. Hususi, nr: 267-24: 7 CA 1310, Tezkire-i Samiye, Daire-i Sadaret.

Cevdet, Ahmet, *Tarih-i Cevdet*, c.I, 1309, s. 332-334. *Ma'ruzat*, yay. Y. Halaçoğlu, İstanbul 1980, s. 2.

Deringil, S., "The Invention of Tradition in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 35, 1993/1, s. 15-16.

Guest, John S., *The Yezidis*, KPI, Newyork 1987, s. 116, 138.

Ortaylı, İ., "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Tanzimatın 150. yılı Uluslararası Sempozyumu*, T.T.K. 1989, Ankara T.T.K. 1994, s. 481-487.

_____, "La Modernisation Ottomane et le Sabbataisme", (Basılmamış makale).

¹⁶ Ramsaur, "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, c. I ve III.

¹⁷ BA, İrade-Adliye ve Mezahib, nr: 439/2775/1, 4 Zilkade 1318.

Ramsaur, E., “The Bektashi Dervishes and the Young Turks”, *The Moslem World*, XXXII, 1942.

Tunaya, T. Zafer, *Türkiye’de Siyasi Partiler*, c. I ve c. III.

Zorlu, İlğaz, “Atatürk’ün İlk Öğretmeni Şemsi Efendi”, *Toplumsal Tarih*, Ocak 1994/1, s. 59-60.

_____, “Sabetaycılık ve Osmanlı Mistisizmi”, *Toplumsal Tarih*, 1994/10, s. 22-24.

_____, “Sabetaycılar 1-2”, *Tiryaki*, sy. 2, 3, İstanbul 1994, s. 44-47.

**TÜRK TASAVVUF EDEBİYATINDA
BİR DUÂ VE NİYÂZ TARZI
G Ü L B A N K**

Mustafa UZUN*

Gülbank, Farsça birleşik bir kelime olup “gül sesi, bülbül şakıması” anlamına gelmektedir. Çiçek adı olan “gül” ile “ses, sedâ, haykırma” mânâsına kullanılan “bang” kelimelerinden meydana gelmiştir. Gerek Türkçe gerekse Farsça sözlüklerde kelimeye birbirine yakın anlamlar verildiği görülmektedir. Mütercim Âsım “gülbâm” kelimesi hakkında bilgi verirken “Ol perde bîrûn âhenk ve gülbankdır ki mehterler nevbete başlarken ve salâfîn ü vüzerâ süvâr olurken çavuşlar yekdehen demsâz olurlar” demektedir, ardından yer verdiği “gülbank” kelimesi için “Bu dahî ol mânâdadır ve bülbül avâzına da denir” açıklamasını yapmaktadır.¹ Şemseddin Sâmî ise bu kelimeye “Bir cemaat tarafından bir ağızdan makamla çağrılan duâ ve sürûd ve âhenk veya tekbir ve tehlil; vaktiyle mektebe yeni başlayan çocuğun hânesi kapısının önünde mektep çocuklarının ettikleri duâ” anlamını vermektedir.² Hüseyin Kâzım Kadri ise kelimeyi “Âyinlerde ve bazı merâsimde müteaddit adamlar tarafından duâ ve alkış tarzında hep bir ağızdan bağırışma” şeklinde îzah etmiştir.³ Gülbank *Türkçe Sözlük*’te⁴ “Hep bir ağızdan ve makamla yapılan duâ veya ant” diye karşılanmıştır. Gülbank okunması için daha çok gülbank çekmek deyiimi kullanılmıştır. Kelimenin dilimizde gülbenk, gülbank şeklinde iki telaffuzu olduğu gibi Farsça telaffuzun tesiriyle gülbang sûretinde yazıldığı da görülmektedir.

Dihhudâ, Fars edebiyatında da geniş ölçüde kullanılan gülbank kelimesinin gülbâm ile aynı mânâyâ geldiğine işâret ettikten sonra, “çoşkulu bir şekilde yüksek sesle bağırarak, savaş sırasında askerlerin attığı na’ra, bülbül sesi, müjde ve İran

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Mütercim Âsım, II, 111.

2 Şemseddin Sâmî, s. 1175.

3 Hüseyin Kâzım Kadri, IV, 103.

4 *Türkçe Sözlük*, I, 580.

mûsikisinde bir makam adı” olarak kullanılışına bir çok şâir ve yazardan çeşitli örnekler vermektedir.⁵

Kelime bir terim olarak ele alındığında ise karşımıza bir tasavvuf ve tarîkat ıstılâhı olarak çıktığı gibi, Yeniçerilik törenlerinde kullanılan bir askerî tâbir olma özelliğini de göstermektedir. Süleyman Uludağ bir tasavvuf terimi olarak yer verdiği kelime hakkında “belli hususlar için tertip edilmiş duâlar”⁶ şeklinde yetersiz bir tarif vermekte, Gölpınarlı ise “terim olarak, yüce ve bir ağızdan bağırışa denir” dedikten sonra Yeniçeri ve Bektâşî gülbanklarına kısa örnekler vermektedir. Pakalın da, uzun bir yer ayırdığı gülbank maddesinde kelimeyi bir askerlik ıstılâhı olarak “Yeniçerilerce bir takım mürettep duâlara verilen addır” diye tarif etmekte, sûfiyye tabiri olarak da “Bektâşî ve Mevlevî tarikatlarında ... muhtelif vesîlelerle gülbank çekildiğini” belirterek örneklere geçmektedir.⁷

Dikkat edilirse kullandığı yerler ve çekiliş tarzları gözönüne alındığında bütün bu tariflerin gülbank için tek başına yeterli veya kapsamlı karşılıklar olmaktan uzak düşüklerini söylemek mümkündür. Ancak bütün bu tariflerde müştereken zikredilen en önemli husus gülbank’ın “bir takım duâlar” oluşudur.

Gülbank kelimesi Türk edebiyatında yukarıdaki mânâları yanında zaman zaman değişik anlamlarla da kullanılmıştır. Nefî’nin:

“Erişe müjde-i feth ü zafer etrâf u eknâfa
Tuta dünyayı hep gülbank-ı kûs-i nusret-âvâzı”⁸

misraında gülbank, zafer havaları vuran kôs sesi, zafer nârası anlamındadır.

Surûrî’nin:

“Hükm-i âsafla arşı aldı erbâb-ı salâh
İşitip gülbank-ı İslâm’ı adû etti enîn”

beytinde ise şâir, gülbank kelimesini tekbir ve tehliil yerine kullanmıştır.⁹

Yahya Kemal’in bir mehter marşı olarak bestelenmiş “Yeniçeriye Gazel” adlı şiirindeki:

“Vur pençe-i Ali’deki şemşîr aşkına
Gülbankı âsmânı tutan pîr aşkına”

beytinde ise duâ ve zikir anlamındadır.¹⁰

⁵ Dihhudâ, XXX, 354.

⁶ Uludağ, s. 209.

⁷ Pakalın, I, 683-685.

⁸ Pakalın, I, 685.

⁹ Onay, s. 178.

¹⁰ Beyatlı, s. 27.

Şeyh Gâlib'in bir na'tindeki,

*“Gülbank-ı kudûmun çekilir arş-ı Hüdâ'da
Esmâ-ı şerîfin anılır arz u semâda”*

beytinde Hz. Peygamber'in namının arş ve semâda yankılanması gülbank kelimesiyle ifade edilmiştir. Kelimenin kuş sesi mânâsına kullanılışına ise Ganîzâde Nâdirî'nin Bâkî'yi tahmîsen kaleme aldığı şu mısralar örnek verilebilir:

*“Şâhenşeh-i nevrûz eder her kişveri pür zîb ü fer
Ezhârdan asker çeker rûy-i zemîne ser-be-ser
Şâhâne nevbettir ana gülbank-ı mürgân-ı seher”¹¹*

Ayrıca Fars ve Türk edebiyatında gülbank-ı müsemmânî ve gülbank-ı Muhammedî tamlamaları ezan için kullanılmıştır.¹²

Bu bilgiler ışığında gülbank için şöyle bir tarif yapmak mümkün görülmektedir: “Çeşitli tarikat toplantılarıyla dînî, askerî, mülkî bazı törenlerde belli bir edâ veya makamla, bazan topluca okunan duâ”.

Gülbanklar yapılacak işin hayırlı ve uğurlu olması veya girişilen işte sağlık-esenlik ve başarı talebi için çoğu kere daha rahat anlaşılabilir, hemen hemen kalıplaşmış bir ifade tarzıyla Allah'a yalvarıp yakarmayı, daha doğrusu niyâzı ihtiva eden duâ metinleridir. Bundan dolayı Osmanlı toplum hayatında çeşitli toplantılar yanında dînî törenlerde, özellikle tarikatlarca yapılan zikir ve merâsimlerde okunan birbirinden farklı gülbank metinleri ortaya çıkmıştır. Bunların en belirgin vasıfları, nisbeten sâde bir nesirle yazılmış olmaları yanında, duâlar gibi secî ve iç kafiyeleli olan, bu özelliği sebebiyle, belli bir edâ ile yüksek sesle okunmaya elverişli melodik bir yapıya ve âhenge sahip bulunmalarıdır. Gülbanklar bir işe başlanmadan okunduğu gibi ekseriya yapılan işin ardından okunmaktadır. Nitekim mektep gülbankı talebelerin ilk mektebe başlama merâsiminde, nikâh gülbankı, nikâh akdinin ardından okunmaktadır.

Aralarında bazı farklar olmakla birlikte terceman kelimesi de zaman zaman gülbank ile eş mânâlı olarak kullanılan bir tabirdir. Bir işe başlanırken yahut bitirildikten sonra okunan manzum veya mensur, Arapça, Farsça, Türkçe duâ ve senâ ifade eden ibareler demek olan terceman ile gülbank arasındaki en mühim fark, terceman'ın, yatağa girildiğinde, uykudan kalkıldığında, yüz yıkanırken, tıraş olunurken, yeni ay görüldüğünde, bir kabir veya türbe ziyaret edildiğinde ve benzeri günlük şahsî işlerde, işi yapan kişi tarafından tek başına da okunabilmesidir. Gülbank ise topluca yapılan bir merâsim esnasında ve belirli bir âdap içinde Şeyh, Dede, Baba veya duâhan, duâgû, duâcı gibi, bu işle vazifeli kişilerce okunur. Ayrıca tercemanların

¹¹ Kûlekçi, s. 106.

¹² Dihhudâ, XXX, 355.

özellikle manzum olanlarının bir kısmının müellifleri belli olduğu halde gülbanklar anonimdir.¹³

Bir de tercemanlar daha çok Bektâşîlerle Fütüvvet ehli arasında yaygındır.¹⁴ Konuyla ilgili makalesinde fütüvvet ehli tercemanları hakkında geniş bilgi veren Gölpınarlı, bunların Alevî ve Bektâşî tercemanlarıyla alâkasına da işaret etmiştir. Neşet Çığatay ise Seyyid Muhammed Alâeddin el-Hüseynî er-Radavî'nin *Miftahu'd-Dekâyık Beyânu'l-Fütüvve ve'l-Hakâyık* adlı fütüvvetnamesinde bulunan 14'ü Türkçe, 7'si Farsça tercemanı neşretmiştir.¹⁵ Cavit Sunar da eserinde Bektâşî tercemanlarından bir çok örnek vermektedir.¹⁶

Halk arasında tekerleme halinde belli zamanlarda söylenen manzum anonim ifadeler de bu grupta mütalaa edilebilecek benzer bir kalıptır ve bunlar da Fütüvvet ve Bektâşîlik kanalıyla halka intikal etmiş olmalıdır. Mesela yeni ay görüldüğünde okunan:

“Ay gördüm Allah
Âmentü billah
Günahlarım varsa
Affeyle Allah”

tekerlemesi hemen hemen terceman gibidir.

Bektâşîlerin “Çâr-darb tıraş” (saç, sakal, kaş ve bıyıkların kelimesi) olurken okudukları tıraş tercemanı bu hususta fikir verebilecek manzum bir örnektir; Tıraştan önce:

“Tıraş olmak bugün minnet Hüdâ'ya
Tevellâ eyledik biz Mustafa'ya
Teberrâ eyledik hem Hâricî'ye
Olup bende Aliyyü'l-Murtazâ'ya”

tercemanı okunur.

Tıraş olduktan sonra ise:

“Tıraş olduk bugün elhamdü-lillah
Hüdâ birliğine eş-şükrü-lillah
Muhammed'le Ali'nin hürmetiçün
Bu dergahtan ayırma ey Ganî Şâh”

tercemanı okunurdu.

¹³ Gölpınarlı, *Tasavvuf Deyimleri*, s. 332-333.

¹⁴ Gölpınarlı, *Fütüvvet Teşkilâtı*, s. 51-57.

¹⁵ Neşet Çığatay, “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi II”, *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, 2-3, 81-83.

¹⁶ *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara 1975, s. 175-179.

Tekkenin çerağları uyandırılırken (kandilleri yakılırken) çerağcı tarafından okunan çerağ tercemanı da mensur bir örnektir:

“Seyyidü’s-sâdât, muhibbu’s-sâdât, hulâsa-i mevcûdât, fahr-i kâinat Muhammed Mustafa râ salavât! Ber cernal-i Muhammed, kemâl-i İmam Hüseyin, Muhammed Mustafa râ salavât”.¹⁷

Özellikle Bektâşîlerde çok zengin bir terceman edebiyatı gelişmiştir. Nitekim İsmail Erünsal’ın özel kütüphanesinde bulunan yazma bir cönkte dâr, tâc, vudû (abdest), gusul, ikrâr, vedâ, eşik, çamaşır, post, meydan, teslim, niyâz, tiğ-bend, ziyaret-i türbe, tevbe, su, lokma, yatak, çırağ, hak hayırlı” başlıkları altında yirmi terceman metni ile bir sabah gülbangı yer almaktadır.¹⁸ *Mir’âtü’l-Mekâsîd*’da ise bunlardan başka “tebdîl-i libâs, recâ, tekbîr-i teslim, fenâî, pâlhenk, kanberiyeye, tennûre, dolak (sarık), nefir, cümçüme, mengûş (küpe), keşkûl, serbest, destegül” tercemanlarının metinleri de kaydedilmiştir.¹⁹ Çoğunluğu mensur ve herbirinin başında mevzuaya uygun bir âyetin yer aldığı görülen bu tercemanlarda, sayı ve çeşitlilik itibarıyla görülen zenginlik de Bektâşîlikte terceman okumaya ne kadar önem verildiğini göstermektedir.

Osmanlı toplum hayatında gülbank çekmeye öncelikle çeşitli tarikat toplantılarında büyük önem verildiği bilinmektedir. Bunlar arasında bilhassa Mevlevî, Bektâşî ve Halvetîliğin bazı kollarında Gülbank çekmek yaygın bir gelenektir. Bektâşî tarikatına bağlı Yeniçeri ocağında da önemli bir an’ane halinde asırlarca yaşamış ve bir örneği Türk askerî müziği olan Mehter törenleriyle günümüze ulaşmıştır. Ayrıca fütüvvet ehli arasında yapılan yârân toplantılarıyla çıraklık, kalfalık, ustalık gibi esnaf teşkilatı merâsimlerinde de gülbank’ın önemli bir yeri vardır.

Bazı bölümleri Arapça ve Farsça, büyük bir kısmı ise Türkçe olan gülbanklar arasında Mevlevî gülbanklarının baş taraflarında bazan konuya uygun ve Mesnevî’den seçilmiş Farsça beyitler, nâdir olarak da bazı Arapça ibareler yer alır.²⁰ Bektâşîlikle diğer tarikatlarda ise Farsçanın yerini daha çok Arapça ibarelerin aldığı söylenebilir. Çok uzun metinler olduğu gibi kısa birkaç cümlelik gülbanklar da vardır. Gülbanklara daima “Allah Allah İllallah, Allah Allah eyvallah, bism-i Şâh Allah Allah” gibi kalıplaşmış bir ifade içinde tekrar edilen Allah adı ile başlanır. Hangi iş için tertiplenmişse ona işâret eden bir veya birkaç cümle ile devam eder, ardından klasik duâ cümleleri yer alır ki bu kısım, gülbankın en uzun bölümünü teşkil eder. Nihâyet Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin adlarıyla gülbank çekenin bağlı olduğu tarikat silsilesinden önde gelen bazı şeyhler ve özellikle son şeyhin ismi anılır. Bu zevattan meded ve himmet talebinin ardından “Demine devranına hû diyelim” sözüyle sona erer. Dinleyenlerin bir ağızdan yüksek sesle “hû” diyerek karşılık vermeleriyle gülbank çekme işi tamamlanır. Bu son “hû”nun nefes yettiğince uzatılması gülbank çekmenin ayrılmaz bir özelliğidir.

¹⁷ Gölpınarlı, *Tasavvuf Deyimleri*, s. 334.

¹⁸ Fotokopisi için bk. İSAM Ktp., nr. 40701.

¹⁹ Ahmed Rifât, s. 278-293.

²⁰ Örnekler için bk. Gölpınarlı, *Mevlevî Adab ve Erkânı*, s. 104, 127, 130.

Mevlevîler’de gülbank çekilirken hazır bulunanlar sonuna kadar sessizce dinler ve sadece son “hû”ya iştirak ederler. Bektâşî ve Alevîlerde ise gülbank çekilirken muhib ve dervişler niyâz vaziyeti alır, yani ayakta bulunanlar ayağını mühürler, ellerini niyâz vaziyetinde tutar; oturanlar sağ ellerinin parmak uçlarını sol ellerinin parmak uçları üstüne koyacak şekilde yere değdirip üzerine secde ederler ve gülbank sonuna kadar bu vaziyette kalırlar; gülbank bitince “hû” diyerek niyâzdan kalkarlar. Ayrıca bu esnâda “Allah Allah” diye belli bir âhenk ile zikrederek gülbanka iştirak ederler; bu da gülbanka bir nevi müzikalite katarak, dinleyenler üzerinde dînî bir coşku ve heyacana sebep olacak bir tesir icra eder. Diğer tarikatlarda ise dervişler secde durumunda “Allah Allah” diye zikrederek gülbank çekimine katılırlar.

I. AHÎ VE FÜTÜVVET EHLİ GÜLBANKLARI

Başlangıçta şedd bağlama, şerbet içme ve şalvar giyme,²¹ zaman içinde ise Bektâşîlik tesiriyle çerağ, tennûre, sofra ve alem verme, helva pişirme gibi merâsimlerle zenginleşen ahîlik törenlerinde önceleri duruma uygun Arapça, sonraları Farsça hutbe ve duâlar okunmaktaydı.²² Çoğu kere ikaz edici âyetlerden seçilmiş metinler olarak ortaya çıkan bu hutbeler hakkında bir fikir vermek için, fütüvvet törenlerinde sıkça okunan İsrâ sûresinin 32.âyetinden 39.âyetinin sonuna kadar olan âyetleri hatırlamalıdır.²³ Farsça *Fütüvvetname*’lerde ise hutbe ve duâların Farsçaları kayıtlı olup törenlerde bu metinler okunurdu.²⁴

Gölpınarlı, âyet ve hadisler dışındaki ibarelerin ilk defa XIII.asırda Anadolu’da kaleme alınan Burgâzî’nin *Fütüvvetname*’siyle Türkçeleşmeye başladığını belirtmekteyse de²⁵ Burgâzî’de bu hususta sarıh bir beyan ve örnek metin yoktur. Sadece yemek hizmeti anlatılırken “Pes ta’amdan sonra gökçek Fatiha dileye, ya ta’am ıssını ve çerağ ıssını ana; andan ayıda: *ni’met-i celîl, sofra-i Halîl, ervah-i meşâyih tekbîr* getirelim”, izahatı verildikten sonra, “su (içmek) tamam olıcak Fatiha dileye, ol iklimin pâdişahın duâ’da ana. Dahi emîrû’l-mü’minîn Ali’yi ve emîrû’l-mü’minîn Hamza’yı ve emîrû’l-mü’minîn Ebü’l-Müslim-i Mahâzi’yi ve Hasen ve Hüseyin’i Fatiha’dan ana. Andan fike (ahi başı, merâsimi idare eden fütüvvet şeyhi) salavât dileye, zira elbette Fatiha’dan sonra salavât gerektir, ayda: Selmân-i Fârisî müzdine Peygambere salavât virelüm diye” şeklinde bir açıklama yer alır.²⁶ Bu ibarelerden, yemek ve su içmeden sonra Fatiha çekilip kısa bir duâ yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak gülbankı andıran “ni’met-i Celîl, sofra-i Halîl” ibaresinin örnek metin olarak zikredilmesi yeterli değilse de bu durum ilk fütüvvetnamelerin esasa müteallik kısa ve özlü bilgiler verme özelliğinden kaynaklanmış olabilir. Daha sonra, duâda bazı isimlerin anılması konusunda anlatılanlar da gülbanklardaki silsileyi

21 Gölpınarlı, *Fütüvvet Teşkilatı*, s. 41.

22 Aynı yer.

23 Aynı yer.

24 Gölpınarlı, *Fütüvvet Teşkilatı*, s. 44.

25 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 45.

26 Gölpınarlı, “Burgâzî ve Fütüvvetnamesi”, s. 137-138.

andırmaktadır. Burada dikkat çeken, Fatiha'dan sonra üç defa salavât getirilmesidir ki bu husus, çeşitli tarikatlarda hâlen devam etmektedir.

Fütüvvetnamelerin Türkçe yazılmasından sonraki devrede şedd bağlama gibi, diğer ahi törenlerinin icrâsı sırasında artık Türkçe okunan hutbe ve tercümanlardan sonra, gülbankın da Türkçe çekilmesi icab etmektedir. Ancak bunu örnek bir metinle teyid etmek imkânı bulunamamıştır. Nitekim Gölpınarlı da bu konuda sarîh bir bilgi vermemekte, fütüvvet şeyhinin ahilîge kabul töreninin ilk yarısı sonunda salavât vererek gülbank çektiğini ve merâsimin tamamlanmasını takiben ise Fatiha okunduktan sonra ise tekbir getirip salavât vererek gülbank çektiğini belirtmektedir.²⁷ Yalnız Neşet Çağatay'ın bazı örnek metinler yayımladığı ve aslını tahkik etme imkânı bulamadığımız Radavî *Fütüvvetnamesi*'nde, şedd hutbesinin sonunda yer aldığını belirttiği oniki imamın adlarının sayılmasını takiben “cemî-i enbiyâ ve evliyâ ve şühedâ ve ulemâ ve fudalârâ, nukabârâ, nücebârâ, evtâdrâ, ebrârâ, abdalrâ, gavsârâ, kutbü'l-aktâbrâ, eimme-i mâsûmînâ, dem-i fîkarâ-i ibâdullahrâ, berk-i şâh-i evliyârâ, haknişînân-i ser-i teslim-i rızârâ, matemzedehâ-i vak'a-i Hüseyin-i mazlûm-i şehîd-i Kerbelarâ, selâmet-i kâsibân ve arak-rîzânra ve birâderân-i ehl-i tarik ve kemer bestehâ-yı ehl-i tahkîkrâ ...” şeklinde Farsça ibâre bir gülbank metninin son bölümlerine ait olmalıdır.²⁸

II. MEVLEVÎ GÜLBANKLARI

Mevlevî tarikatında da önemli bir yeri olan gülbanklara dâir çeşitli bilgiler bu konuda yazılmış eski-yeni âdap ve erkân kitaplarında mevcuttur. Bunlardaki bilgileri bir araya toplayan Abdülbaki Gölpınarlı sımat, aşûre, seyahat, şeb-i arûs, zîfâf, hatim, eşik, seyahat, cenaze vb. birçok gülbank metni nakletmektedir.²⁹ Ayrıca tekkelerin kapanmasının ardından “geniş mânâsıyla bir terbiye müessesesi olan mevlevî matbahındaki hayatı tasvir etmek üzere” “Çelebi Münîp Beyefendi ve dervişlerinden derlediği” bilgileri nakleden Hamit Zübeyr, makalesinde başta mutfak ve yemekle ilgili olmak üzere niyâz, hücre, somat, lokma, sabah ve kapıdan geçme gülbanlarına ait metinleri çekildikleri yer, zaman ve âdap içinde vermektedir.³⁰ Kendisi de bir mevlevî olan Asaf Hâlet Çelebi, “Bazı Mevlevî Âdetleri” adlı seri makalesinde³¹ bu konuyu da işlemektedir.³² Burada, meydân-ı şerîf, aynü'l-cem, sofrâ ve lokma gülbanklarına ait metinler nakletmektedir ki bunların hemen hepsi diğer kaynaklarda da zikredilenlerle aynı metinlerdir. Mevlevî gülbankları hakkında bir fikir vermek üzere Mevlevîhanelerde yemeğin mutfakta pişirilmesinden, belli bir âdap içinde yenerek sofranın kaldırılmasına kadar geçen zaman dilimi içinde kısım kısım okunan ve genel

²⁷ Gölpınarlı, *Fütüvvet Teşkilatı*, s. 48.

²⁸ Çağatay, s. 83.

²⁹ Gölpınarlı, *Mevlevî Adab ve Erkânı*, s. 123-131; cenaze gülbankı için ayrıca bk. Nuri Özcan, *DİA*, VII, 357-358.

³⁰ Hamit Zübeyr, s. 280-286.

³¹ *Türk Yurdu*, İstanbul 1955, Aralık, nr. 251, 442-444. Âsaf Hâlet'in Mevlevîlik hakkındaki diğer yazıları da aynı derginin 248-251. sayılarında yayımlanmıştır.

³² Bk., *Türk Yurdu Bibliyografyası*, s. 165.

olarak somat / sımat gülbankı adı altında zikredilen metinler karakteristik birer örnek olarak kayda değer.

Mevlevîlerce mukaddes bir yer olarak kabul edilen mutfak, Mevlânâ'nın aşçısı Ateşbâz-ı Velî'nin de makâmıdır. Çiğler orada pişer, hamalar orada olgunlaşır. Burada yapılan hizmetler de çeşitli âdap ve merâsimlere bağlıdır. Nitekim yemek pişince Kazancı dede gelir, niyâz ederek yemeğin kapağını açar, canlar da yemek kabını yere indirirler. Kazancı dede şu kısa gülbankı çeker: “Tabhî şîrin ola; Hak berakâtın vere; yiyeclere nûr-i îman ola. Dem-i Hazreti Mevlânâ, sırr-ı Ateşbâz-ı Velî, kerem-i imâm Ali, Hû diyelim”, “Hûûû...”. Yemek vakti gelince sofraya hazırlanır, vazifeli derviş “Hû... Somata salâ” diye canları yemeğe davet eder. Belli bir âdap içinde yemek yenir, pilav ortaya gelince herkes toparlanır, şeyh, yoksa aşçıbaşı Hz. Mevlânâ'nın bir gazelinden alınmış “Yola düşmüş sûfileriz biz. Hakk'ın sofrasına oturmuş, nimetini yiyecleriz biz. Yâ Rabbi şu kâseyi, şu sofrayı, şu nimeti ebedî kıl” mânâsına gelen aşağıdaki Farsça beytin okunmasıyla gülbanka başlanır:

*“Mâ sûfiyân-ı râhîm mâ tabla-hâr-ı şâhîm
Pâyendâr Yârâb in kâserâ vü honrâ”*

Ardından: “Salli ve sellim ve bârik alâ es'adi ve eşrefi nûr-ı cemî'i'l-enbiyâi ve'l-mürselîn ve'l-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn el-Fâtîha” der. Fâtîha okunduktan sonra: “Nân-ı merdân, ni'met-i Yezdân berekât-ı Halîlû'r-rahmân. el-Hamdü lillâh, eş-şükrü lillâh. Hak berekâtın vere, yiyeclere nûr-i îman ola. Erenlerin hân-ı keremleri nân u ni'metleri müzdâd, sâhibü'l-hayrât-ı güzesteğânın ervâh-ı şerîfeleri şâd ü handân, bâkîleri selâmette ola. Demler safâlar ziyâde ola. Dem-i Hz. Mevlânâ, sırr-ı Ateşbâz-ı Velî kerem-i imâm Ali, hû diyelim”, “Hûûû...” diyerek gülbankı tamamlar. Yemek bitince belirli bir âdap dairesinde sofradan kalkılır. Helva varsa bu gülbank helva sofraya gelince çekilir.

Bayram yemeklerinde çekilen sofraya gülbankının başında ise “Ey cömertliğini saymakta dilin âciz kaldığı Allah. Bende senin nimetlerine lâyık olduğu derecede şükredebilecek dil nerde? Bizim kusurlarımıza karşı özür beyan etmemiz kusurlarımız kadar çoktur. Bize ihsan ettiğin nimetlerine şükretmemiz ise onlar kadar çok olmalıysa da bu mümkün değildir” manasına gelen şu beyitler okunurdu:

*“Ey zebân kâsır zi add-i cûd-i lâ tuhsâ-yı tû
Key zebânem şükr kereder der hor-i âlâ-yı tû
Özr-i taksîrât-ı mâ çendân ki taksîrât-ı mâ
Şükr-i ni'methâ-yı tû çendân ki ni'methâ-yı tû”*

Ayrıca gülbank metnine de “Hak erenler hayırlı emsâl-i kesîresiyle müşerref eyleye” cümlesi ilâve edilir.

Mevlevîlekte önemli bir yeri olan Şeb-i Arûs törenleri esnasında da önce:

*“Bîşter â bîşter â cân-ı men
Peyk-i der-i Hazret-i Sultân-ı men”*

beyti, ardından da şu kısa gülbank okunur:

“Vakt-i şerif hayr ola; hayırlar feth ola, şerler def ola. Leyle-i arûs-ı Rabbânî, vuslat-ı halvet-serây-ı Sübhânî hakk-ı akdes-i Hudâvendigârîde an be an vesîle-i i’tilâ-yı makâm ve fuyûzât-ı rûhâniyyet-i aliyyeleri cümle peyrevânı hakkında şâmil ü âmm ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, Sırr-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i İmâm Ali, hû diyelim, Hûûû...”³³

III. BEKTÂŞÎ GÜLBANKLARI

Gülbank ve terceman bakımından en zengin malzemeye sahip olan Bektâşîlikte anlaşıldığı kadarıyla gülbank çekmeye diğer tarikatlardan daha çok önem verilerek, hemen her tören için ayrı gülbanklar tanzim edilmiştir. İkrar, cem, aşûre, Nevruz, çerağ, ad koyma, sünnet, lokma erkânı, sofrâ, gasil, cenaze, defîn, tezkiye gülbankları bunlardan belli başlılarıdır. Tarikate ait âdâp kitaplarıyla cönklerde pek çok örneği bulunan bu gülbankların bir kısmı, tekkelerde ağızdan ağıza nakledilirken uğradığı değişiklikler, tespitindeki eksiklikler ve yanlışlıklara da işaret edilerek Ahmed Rif’at tarafından derlenmiştir.³⁴ Yazarın bu konudaki bahsin sonuna koyduğu şu not işin merâsimden ziyade, mânevî bir başka yönü olduğu ve gülbankların ne maksatla tertip edildiklerini ifade etmesi bakımından olduğu kadar bunlardaki değişikliklerin sebebini göstermesi yönünden de dikkat çekicidir. “Bunların cümlesi ma’nen bulunmak için vaktiyle vaz’ olunmuş birer sûretten ibarettir ki, fî zamâninâ ma’nâyı bulmak değil, iş bu sûretler dahi elden ele geçerek ekseri tagyir u tahrif olunmasıyla yalnız ibârât-ı bî-ma’nâ ve te’vîlât-ı mâ-lâ-ya’nîyi intâc etmiştir. Ey derviş, bir nesnenin kısrı ile lübbü meyânında olan tefavüt-i azîm ve fark-ı cesîmin ilmi, havsala-i idrâke küncâyışden sonra bu misillü ednâ ile ya’nî şekil ve sûretlerle kanâat edip ma’nâyı bulmamak uluvv-i himmet değildir. Fefhem”³⁵

Bektâşî gülbanklarının büyük bir bölümü, kendisinde bulunan cönk ve erkân kitaplarına dayanılarak, bazan metin farklılıklarına da işaret edilip, yer yer sadeleştirilerek Bedri Noyan tarafından Bektâşî-Alevî erkânı anlatılırken verilmektedir.³⁶ Bektâşî gülbankları hakkında tam bir fikir almak için erkanın tamamlanmasından sonra karakteristik bir örnek olarak okunan büyük gülbank metni gösterilebilir. Ancak bu gülbankın metni çok uzun olduğundan³⁷ hemen hemen aynı unsurları taşıyan daha muhtasar ve yaygın bir örnek şudur:

“Bism-i Şâh Allah Allah!

Akşamlar hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola. Mü’minler ber-murâd ola. Münkirler mâd ola. Münâfiklar berbâd ola.

³³ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, s. 123-132.

³⁴ Ahmed Rif’at, *Mir’âtü’l-mekâsıd*, s. 277, 281, 292-293.

³⁵ Ahmed Rif’at, *a.g.e.*, s. 293.

³⁶ Noyan, tür. yer. Ayrıca bk. Cavit Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, 75-93’te çeşitli gülbank ve terceman metinleri vermektedir.

³⁷ Bk. Noyan, s. 268-273.

Allah Allah! Demler dâim, cemler kâim, ibâdetler sahîh ve sâlim ola. Gönüller şâd ola. Meydanlar âbâd ola. Meclisler küşâd ola.

Allah Allah! Er Hakk Muhammed Ali cümlemize muîn ve zahîr ve destgîr ola. Oniki imam ve ondört ma'sûm-ı pâkân Efendilerimizin hayır himmetleri üzerlerimize hâzır ve nâzır ola. Hemîşe iltifât-ı ulyâları ve rûhaniyyet-i aliyeleri yâr ve yâverimiz ola. Çağırdığımız demde feryâd-reslerimiz ola. Muhabbetleri dâim ve kâim ola.

Allah Allah! Nazar-ı şerîfleri zâhîrlemizi ma'mûr, bâtınlarımızı pür-nûr eyleye. Hz. Hakk, Velî-i mutlak, rütbe-i a'lâları der sahrâ-yı mahşer bâ şehîdân-ı Kerbelâ cümlemizi haşr ü cem eyleye.

Allah Allah! Tâcü'l-ârifîn gavsü'l-vâsılîn, Sultânü'l-âşıkîn, pîrimiz, üstâdımız, melce-i melâzımız, Hz. Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektâş Velî-yi Horasâniyü'n-Nişâbûrî kaddesellahu sırrahu'l-alî ve'l-celî Efendimiz hazretlerinin himmet-i ulyâları ve rûhâniyyet-i âlîleri üzerimizde sâye-bân ola. Sülûkünde sabit-kadem edip, kötü işlerde bulundurmaya. Nâmerde muhtâc ettirmeye. Zevk-i vicdân, ilm ü irfân, kemâl-i hâl, fütühât-ı kısmet kerem ve inâyet eyleye.

Allah Allah! Mefhar-i ehl-i îmân Hazret-i Balım Sultân, Sarı İsmail Sultân, Hacim Sultân, Seyyid Ali Sultân, Abdal Mûsâ Sultân, Kaygusuz Sultân, Şahkulu Sultân, Mansur Baba Sultân ve gelmiş geçmiş Dedebaba sultanlar ve bilhassa mürşid-i muhteremimizin (burada zamanın dedebabasının adı söylenir) himmetleri hâzır, kerâmetleri bâhir, velâyetleri nâzırımız ola. Her geldikçe hakkımızda hayırlısını ihsân eyleye. Güç işlerimizi âsân, müşkil işlerimizi halleyleye.

Allah Allah! Nefeslerimizi keskin, tiğlerimizi berrân, didelerimizi bînâ, kalplerimizi musaffâ eyleye. Çerağ sahiplerinin çerağları rûşen ola. Hayır sâhiplerinin hayrı kabul ola. Kurban sâhiplerinin kurbanları makbul ola.

Allah Allah! Deryâda ve karada olan ehl-i îmân can kardeşlerimize sıhhat ve selâmet ihsân eyleye. Ve bu tarîk-ı âliyyeden güzêrân eden ehl-i îmân canların rûh-ı revânları şâd ü handân ola.

Allah Allah! Huccâc-ı müslimîne ve guzât-ı müsâfirîne hayırlı selâmet ihsân eyleye. Namazlarımız, niyâzlarımız, erkânlarımız pesendide-i bârigâh-ı Kibriyâ ola. Hastalarımıza şifâ, borçlularımıza edâ, bi-gayr-i hakkın esîr ve mahbus olanlarımıza hayırlısıyla halâs nasîb eyleyip, gâib hazînesinden merzûk eyleye. İnâyet-i Seyyid-i Kâinât, Sırr-ı Murtazâ Alî, dem-i pîr Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî ve çerâğ-ı kânûn-ı evliyâ ebed ola. Gerçek erenlerimizin demine, devrânına Hûûû".

Bu gülbank eğer Muharrem ayı ve şehâdet günü akşamıysa duruma uygun bazı ilâveler yapılarak okunurdu.

Bektâşilikte yeni talip nasip aldığı zaman yapılan merâsimin sonunda şerbet içildikten sonra çekilen şu gülbank bu tarikatteki en kısa gülbanklardan biridir:

“Allah Allah! Hizmetin kabul ola, murâdın hâsıl ola, erhak yardımcısı ola, Muhammed Ali yârenin ola, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî dest-girîn ola, menzilin pâk ola, günahların affola, kısmetin ganî ola; üçler, yediler kırklar hâzır ve gayb erenleri gözün ola. Gerçekler demine Hû!”.

Ahmed Rıf’at’ın metnini verdiği gülbanklar arasındaki “Gülbank-ı Münâcaat”, gülbank ile duâ arasındaki yakınlığı gösteren ve Farsça unsurlarla zenginleştirilmiş, nâdir bir örnektir:

“Afv-i taksirât. mahv-i seyyiât, husûl-i hayr-i murâdât, ber-âmeden-i hâcât, def-i beliyyât, terakkî-i aşkullah, muhabbetullah ve ma’rifetu’llah, idrâk-i pak müyesser şoden.
Yarab be-kesb-i ahlâk-i hamîde ve def-i ahlâk-ı zemîme ve ervâh-ı düvâzde imâmân ve çehardeh ma’sum-i pâk ve hefte kemer-beste-i Alî kerrema’llahu veche ve heftâden-i şühedâ-i deşt-i Kerbelâ, rızâ-i Hak celle ale’l-fatiha”³⁸

Aynı eserde gülbank başlığıyla yer alan Üsküdarlı Haşim Baba’nın şu şiiri şimdilik gülbank olarak rastladığımız tek manzum örnektir:

“Şeppîr-i şepper mürşid-i rehber sundular kevser el-hamdü lillah
Sofra Alî’nin, himmet velînin, şöhreti dinin el-hamdü lillah
Muhammed güldür, pîrim bülbüldür, cümlemiz kuldur el-hamdü lillah
Hakdır Muhammed, olmuşuz ümmet, bulmuşuz rif’at el-hamdü lillah
Hâşim’in zikri el-fakrû fahrî, bu demin şükrü el-hamdü lillah
Nûr-i nebî, kerem-i Alî pîrimiz Hünkâr Hacı Bektâş-ı velî
Gerçekler demine hû”³⁹

Üsküdarlı Haşim Baba’nın *Varidat-ı Mensûre ve Divân*’ında da tesbit ettiğimiz bu şiirin ikinci beytinin mısraları yer değiştirmiş olduğu gibi, son mısraından evvel de:

“Dosta mihmanız, cümle bir cânız, ehl-i îmânız el-hamdü lillah
Pîre muhabbet, cân ile hizmet, tâlibe ni’met, el-hamü lillah
Aslımız nurdur, vaktimiz sûrdur, sözümüz budur, el-hamdü lillah”

mısraları bulunmaktadır.⁴⁰ Gülbank örneği olarak verilen bu şiirin sonuna, “Nûr-i nebî...” kısmının eklenmesi gülbankların nasıl teşekkül ettiği hakkında da bir ipucu vermektedir.

Alevîlikte ise Bektâşilik tesiriyle geliştiği anlaşılan bir gülbank edebiyatı söz konusudur. Burada Alevîlik ile Bektâşilik arasında yakınlığın önemli yeri olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, Alevî gülbankları Bektâşiliğe nazaran daha kısa ve

³⁸ Ahmed Rıf’at, *Mir’âtü’l-mekâsîd*, s. 293.

³⁹ Ahmed Rıf’at, *a.g.e.*, s. 277.

⁴⁰ Haşim Baba, *Vâridât*, vr.162b.

basittir. Alevîlik erkânı hakkında bir kitap yazan Mehmed Yaman, Alevî törenlerinde çekilen gülbankların bir kısmını duâ adıyla eserine almıştır.⁴¹ Alevî gülbanklarına örnek olarak bu eserde verilen Kurban gülbankı şudur:

“Allah Allah... Akşamlar hayırlı ola. Hayırlar feth ola, şerler def ola. Münkirler mat, münafıklar berbâd ola. Mü'minler şâd ola. Meydanlar âbâd ola. Sırlar mestûr gönüller mesrûr ola. Hak Muhammed Alî yardımcımız ola. Oniki imâm, ondört mâsûm-i pâk, onyedî kemer beste katarlarından, didarlarından ayrılmaya. Pîrimiz, üstadımız, Hünkâr Hacı Bektâş Velî muîn ve destgîrimiz ola. Cenâb-ı Hak münkir ve münâfık şerrinden, adû mekrinden hıfz u emân eyleye. Dertlerimize derman, hastalarımıza şifâ, borçlarımıza edâ nasîb ve müyesser eyleye. Allah devlet ve milletimizin kılıcını keskin, sözünü üstün eyleye. Gökten hayırlı rahmetler, yerden hayırlı bereketler ihsân eyleye. Nâmerde muhtaç eylemeye. Kurbanlarımızı dergâh-ı izzetinde kabul eyleye. Lokmaya sevab yazıla. Kazaları, âfetleri, belâları def etmiş ola. Dil bizden nefes Hz. Hünkârdan ola. Nûr-i Nebî, kerem-i Ali, gülbank-ı evliyâ, Hünkâr Hacı Bektâş Velî. Gerçek erenler demine hû...”⁴²

Alevî gülbankları törenlerde okunan bazı terceman, nefes ve şiirler ilavesiyle, konu ile ilgili yeni yayınlanmış bazı eserlerden derlenerek müstakil bir kitapçık halinde ayrıca toplanmıştır.⁴³ Dayandığı kaynaklar bakımından yetersiz görünen bu eser pratik bir el kitabı hüviyetindedir.

IV. DİĞER TARİKATLERDE GÜLBANK

Cehrî zikir yapan Halvetiyye Kâdiriyye, Rifâiyye gibi tarikatlerde de hemen hemen aynı türden vesîlelerle yapılan merâsimlerde ve benzer şekillerde kısa gülbanklar çekilmektedir.

Bunlara Halvetiyye'nin bir kolu olan Cerrâhî tekkelerinde çekilen şu gülbanklar örnek verilebilir. Sabah usulü denilen ve sabah namazından sonra yapılan zikrin ardından şu kısa gülbank çekilir:

“Allah Allah, eyvallah! Sabahlar hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola. İstekler, niyâzlar kabul ola. Çerağımız rûşen ola. Vakitler küşâd ola. Münkir münâfık perişan ola! Demler safâlar bâkî ola. Dem-i enbiyâ, sırr-ı evliyâ, üçler, yediler, kırklar, aşk-ı mevlâ, nûr-ı kerem-i İmâm Ali, gülbank-i Muhammedî, pîrimiz Sultân Nureddîn-i Cerrâhî, Kerem-i Mevlâ, Yâ Allah”. “Hûûû...”

Aynı gülbank diğer vakitlerde yapılan zikir meclislerinin ardından da bazı ufak değişikliklerle okunmaktadır. Cerrâhîlerin yemek gülbankı ise daha kısadır:

⁴¹ Yaman, s. 163.

⁴² Yaman, s. 170-171.

⁴³ Ömer Uluçay, *Gülbank Alevîlikte Duâ*, Adana 1992.

“Allah Allah, Eyvallah. Bu gitti ganîsi gele. Hak berekâtını vere. Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin. Nimet nûr, sofrâ zuhûr. Nimet Nebîden, sofrâ Alî'den” bundan sonraki kısım yukarıdaki gülbank metninin “Dem-i enbiya”dan itibâren aynen devamıdır.⁴⁴

Duâ ve gülbank düzenlemekte olduğu kadar gür sesiyle âdap ve erkânına uygun gülbank çekmekle de tanınan son Cerrâhî şeyhlerinden Muzaffer Ozak'ın bizzat dinlediğimiz çeşitli gülbankları arasında şu sofrâ gülbankı onun bu özelliğini de aksettiren farklı bir gülbank örneğidir:

“Elhamdülillah Allah. Elhamdülillah yâ Allah. Elhamdülillah, lâ ilâhe illallah hû, lâ ilâhe illallah Allah.

Bu gitti ganîsi gele, Hak berekâtın vere. Yensin eksilmesin, taşsın dökülmesin, kotaranlar, pişirenler getirenler nûr olsun, içleri, dışları sürûr olsun, gönülleri aşk-ı ilâhî ve aşk-ı resûl ile dolsun, yediğimiz nimet ibâdete kuvvet olsun, gözümüz sırlar görsün, üçler yediler, kırklar, cümle veliyyullahın himmetleri üstümüzde olsun. Devletimiz adl ile tâ kıyamet pâyidâr olsun. Ordularımız düşmana galip olsun. Düşmanlarımız kahr u tedmîr olsun. Ümmet-i Muhammed'in âsileri ıslah olsun. Hastalar şifâyâb, dertlere dermân olsun. Âşıklar vuslat bulsun. Bi-hürmeti aşk-ı ilâhî, nûr-ı nebî, kerem-i Alî, gülbank-i Muhammedî, selâmet-i hâzîrûn, selâmet-i gâibûn, üçler yediler, kırklar, İslâm'a boyun eğsin cümle ırklar, kalsın aradan dertler. Dem-i evliyâullah sırr-ı enbiyâullah bi-şefâatihim ecmaîn. Vâris-i Hayder-i kerrâr, sâki-i aşk-ı İlâhî pîrimiz Sultân Nûreddîn-i Cerrâhî dem-i devrânına hû diyelim hû, tekabbel minnâ kerem-i mevlâ yâ Allah hû”.⁴⁵

V. YENİÇERİ GÜLBANKLARI

Bektâşîlik tarikatine bağlı olduğu için Ocağ-ı Bektâşîyân adıyla anılan Yeniçerilik teşkilâtı merâsimlerinde de çeşitli vesilelerle gülbank okunurdu. Hatta 94 veya 99. cemâat ortasında Hacı Bektâş babalarından biri Hacı Bektaş vekili olarak bulunur,⁴⁶ bunun yanında da, sabah ve akşam saatlerinde ordunun selâmet ve muvaffakiyetine duâ etmekle vazifeli dervişler görevlendirilirdi. Dervişlerin en kıdemlisi Yeniçeri ağasının atının önünde giderken yüksek sesle “Kerîm Allah” lafzını tekrar eder diğerleri de buna “Hû” diyerek mukabele ettiği için bunlara “cemaat-i Hû keşan” denilmiştir.⁴⁷ Ayrıca ocağın başçavuşları ve çavuşları da zaman zaman kendi ortalarında gülbank çekme vazifesi görürlerdi. Nitekim yeniçeri aşçıları olan seğirdim ustaları arasındaki en yaşlı üç başçavuştan biri meydan şeyhi olarak etlerin kasaplardan

⁴⁴ Cerrâhî gülbankları için bk. Erendan, s. 74, 90-91, 93.

⁴⁵ Ozak, s. 58.

⁴⁶ Uzunçarşılı, s. 150.

⁴⁷ Uzunçarşılı, s. 159-160.

teslim alınmasından önce et meydanında yapılan törende gülbank taşının üzerine çıkıp gülbank çeker, dağıtım ondan sonra başlardı.⁴⁸

Maaşlarını almak üzere saraya gelen Yeniçeriler burada yapılan ulûfe (maaş tevzii) merâsiminde topluca yemek yedikten sonra Yeniçeri ocağı başçavuşu Kubbe altı önünde niyâz vaziyeti alarak yüksek ve gür bir sesle şu gülbankı okurdu:

“Allah Allah illallah! Baş üryân, sîne pürân, kılıç al kan. Bu meydanda nice başlar kesilir, olmaz hiç soran. Eyvallah, eyvallah! Kahrımız, gazabımız düşmana ziyân. Kulluğumuz pâdişaha ayân. Üçler, yediler, kırklar, gülbank-ı Muhammedî, nûr-ı Nebî, kerem-i Alî, Pîrimiz Sultânımız Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, demine devrânına hû diyelim”. “Hûûû...”⁴⁹.

Uzunçarşılı eserinde ayrıca mevacib defterlerinin birinci sayfasında yazılı olan bir gülbank metnini de nakletmiştir. Bu gülbank besmeleyle başlayıp fatihayla bitmesi bakımından diğerlerinden ayrılır:

“Duâ edelim evvel Allahu teâlâ hazretlerinin birliğiçün. Hâtemü’n-Nebiyî Hz. Muhammedeni’l Mustafa’nın (s.a.v) pâk, münevver, mutahhar, azîz ve şerîf ve latîf rûh-ı şerifleriçün. Evlâdiçün, ashâbiçün, çihâr-yâr-ı güzîn ervahıçün. Tebeu tâbiîn, eimme-i müctehidîn ervahıçün. Gelmiş geçmiş enbiyâ ve evliyâ ve ulemâ-i izâm ve meşâyih-i kirâm selâmetiçün. Kutb-ı âlem Sultan Hacı Bektâş-ı Velî kuddise sırruhu’l-azîz Hazretlerinin rûh-ı şerifleriçün. Rıdvânullahi teâlâ aleyhim ecmaîn sırları ve himmet-i aliyyeleri üzerlerimize ve üzerlerinize hâzır ve nâzır olmaklığıçün, Salâtîn-i mâziyyîn için, hâla izzetlû ve saadetlû pâdişâh-ı âlem-penâh hazretlerinin ömr ü devleti yevmen fe-yevmen ziyâd ber-ziyâd olmaklığıçün. Asâkir-i İslâm her nereye müteveccih olurlarsa mansûr ve muzaffer olup, âdâ-yı dîn hor ve hakîr olmaklığıçün. Ağa hazretlerinin selâmetliğiçün. Ve bu sadırdan geçmiş kâtibîn-i mâziyyîn için. Hâlâ Efendi hazretlerinin selâmetliğiçün. Ömr ü devleti yevmen fe-yevmen ziyad ber-ziyâd olup tevâbii ve levâhıkı ile dâima sıhhatte ve selâmette olmaklığıçün. Ve bu makamdan gelmiş geçmiş halîfelerimiz ervahıçün ve hâlâ halîfelerimizin gönülleri murâdiçün. Devâm-ı din ve devlet için redd-i kazâ için ve rıza-yı Habîbullâh için ve rızaullah için celle ve alâ el-fatiha”.⁵⁰

VI. OSMANLI SİVİL HAYATINDA GÜLBANK

Osmanlı sivil toplum hayatında da gülbankın önemli bir yeri vardır. Özellikle çocuğun doğumundan başlayarak gelişen, ad koyma, sünnet olma, mektebe başlama,

48 Özcan, s. 497-498.

49 Uzunçarşılı, s. 422.

50 Uzunçarşılı, s. 433-435.

evlenme (nikah) gibi törenlerde de gülbank çekilirdi. Bu gülbanklara en tanınmış örnek mektep gülbankıdır.

Eskiden okuyacak veya mektebe başlayacak çağa gelen çocukları, giydirip kuşatarak, okuyup yazmaya heveslendirmek için olduğu kadar hayırlı olması temennisiyle de, münevverler arasında “bed-i Besmele cemiyeti”, halk ve çocuklar arasında ise “âmin alayı, mektep cemiyeti” denilen törenler düzenlenirdi.⁵¹ Âmin alayı, bir bayram heyecanı içinde, verilen karar doğrultusunda, çeşitli yerler dolaşıldıktan, gerekli ziyaretler yapıldıktan sonra mektebe başlayacak olan çocuğun evinin önünde durur, burada da ilâhiler okunarak gülbank çekilirdi.⁵² “Mektep gülbankı” adı verilen bu gülbanklardan biri şöyleydi:

“Allah Allah, illallah!

Celîlü’l-cebbâr, muînü’s-settâr, hâlikü’l-leyli ve’n-nehâr, lâyezâl, zü’l-celâl birdir Tanrı; erin erliğine, Hakk’ın birliğine; dîn-i mübîn uğruna şehit olan gâzîler aşkına diyelim aşk ile bir Allah:

Allah Allah Allah, dâim hayy (üç defa)

Evveli gazâ, âhiri inâyet-i Hüdâ, kasd-ı a’dâ, dîn-i mübîn uğruna şehid olan gâzîler aşkına diyelim aşk ile bir Allah:

Allah Allah Allah, dâim hay (üç defa)

Hacılar, gâzîler, râvîler; üçler, yediler, kırklar; gülbank-ı Muhammedî, nûr-i nebî, kerem-i Ali, pîrimiz, üstadımız Hazret-i Osman-ı Zinnûreyn-i Velî gerçekler demine, devrânına hû diyelim, hûûû!...” (Hep bir ağızdan) “Hûûû!”.⁵³

Mektepliler gülbankı, okuyup yazmayı teşvik yanında gazâ ve cihâdî teşvik ile aynı zamanda şehitlerin hatıra getirilmesi için de düzenlenmişe benzemektedir. Sünnet gülbankı olarak da çekilen bu metin Türklerin asker bir millet olduğunu gösterdiği kadar, babaları şehîd olmuş çocuklar için de bir hatıra ve ta’zimi ifade etmiş olabilir. Ayrıca okuyup adam olmağa ilk adımını atan gencin ileride vatan ve millet için şehâdeti göze alabileceğinin ilk telkini olarak da kabul edilebilir. Yine bu gülbankta Hz. Osman’ın hocalara pîr olarak zikredilmesi, Kur’ân’ın birçok nüshasını yazdırarak İslâm dünyasının hemen her tarafına göndermiş olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Gerçi Bedri Noyan burada aslında Hacı Bektâş Velî’nin ismi zikredilirken bunun sonradan değiştirildiğini, bu değişikliğin “tamamen anlamsız ve yersiz olduğunu” söylemektedir.⁵⁴ Ancak yukarıdaki açıklama düşünülürse Noyan’ın îzâhının ocak gayretinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. Çünkü gülbank metinlerinin tanziminde esas olan bunların olaya, yere ve zamana uygunluk göstermesidir ve bu da

51 Ülkütaşır, s. 931.

52 Ülkütaşır, s. 933.

53 Ergin, I-II, 94, (dipnot 8).

54 Noyan, s. 128.

tabiidir. Bu arada Noyan sivil hayatta da yaygın olan ve evlenme (nikah), ad koyma, sünnet olma ve mektebe başlama törenleri sırasındaki gülbank çekme işinin Bektâşilikten doğarak yayıldığını söylerse de bu da taraflı bir yaklaşım sayılabilir. Osmanlı toplumunda belli bir yaşa gelmiş hemen her insanın bir tarikata intisab etmesi yaygın ve hatta tabîi bir davranış biçimi olarak kabul edildiğine göre Nakşîlik gibi bazı tarikatlar hâriç tutulursa, gülbank çekme anlayışı bütün ehl-i tasavvufta müşterektir. Her tarikatın kendi pîrânını zikretmesinin yanında genel kabul görmüş İslâm büyüklerinin anılması da tabiidir. Hatta gülbank çekmenin bu geniş yorum imkânından hareketle yaygın bir davranış olarak toplumda kolayca yer bulduğunu söylemek de mümkündür.

Mehter icrâsının sonunda okunan gülbanka mehter gülbankı denildiği gibi, yağlı güreşlerde pehlivanlar eşleştirilirken ve güreşe başlanmadan cazgırların da gülbank okuduğunu belirtelim. Bu gelenek başta tarihi Kırkpınar güreşleri olmak üzere, bütün yağlı güreş karşılaşmalarında bugün de devam ettirilmektedir.

Gülbank kelimesi kitap adı olarak da kullanılmıştır. Özege'nin hazırladığı katalogta yer alan *Gülbank* (İstanbul 1314) isimli tek kitapçık *Şemsü'l-Mekâtib* Farsça ve Osmanlıca muallimi Hâfız Şem'î'nin risâlesidir. Adından başka konuyla hiç alâkası olmayan bu otuz sahifelik risâlede müellifin tevhid, na't, tebrik, duânâme ve gazelleri ardından Cüneyd-i Bağdâdî, Nizâmî gibi tanınmış meşâyih ve ilim adamlarının çeşitli kitaplardan derlenmiş vecize ve beyitlerinin tercemelerine yer verilmiştir.

Aynı eserde zikredilen Sâdık Vîcdânî'nin *Gülbank-ı Cihâd-ı Ekber* (Ankara 1333), Nâmık Ekrem'in *Gülbank-ı Hürriyet* (İstanbul ts.), Hüseyin Hâşim'in *Gülbank-ı Zafer* (İstanbul 1314) ile burada müellifi belirtilmemekle birlikte, üzerindeki kayıttan Posta Nezareti Ketebesinden Niyâzi adlı bir zat tarafından kaleme alındığı anlaşılan ve Balkan harbinde kazanılan Yunan zaferini terennüm eden manzumelerden ibâret *Gülbank-ı Zafer* (İstanbul 1315) adlı risaleler de⁵⁵ konuyla doğrudan alâkalı olmamakla birlikte kelimenin yaygın kullanımına birer örnek kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Rif'at, *Mir'âtü'l-mekâsıd fî def'i'l-mefâsid*, İstanbul 1298.

Beyatlı Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgarıyla*, İstanbul 1962.

Çağatay Neşet, "Fütüvvet-Ahî Müessesesinin Menşei Meselesi II", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, nr: 2-3, Ankara 1952.

Çelebi Âsaf Hâlet, "Bazı Mevlevî Âdetleri", *Türk Yurdu*, (Aralık) nr: 251, İstanbul 1955.

Dihhudâ Ali Ekber, *Lugatnâme*, XXX, Tahran 1335 hş.

⁵⁵ Özege, II, 462.

- Erendan Fahreddin, *Envâr-ı Hz. Nureddinî Cerrâhiy*, İstanbul, ts., (Daktilo ile çoğaltılmış nüsha)
- Ergin Osman Nuri, *Türk Maarif Tarihi*, I-V, İstanbul 1977.
- Gölpınarlı Abdülbâkî, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* İstanbul 1977, (*Tasavvuf Deyimleri*).
- _____, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, c.XI, Nr: 1-4. (*Fütüvvet Teşkilatı*).
- _____, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul 1963.
- _____, “Burgâzî ve Fütüvvetnâmesi”, *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, Ekim 1953-Temmuz 1954, c. XV, nr: 1-4.
- Hâfız Şem’î, *Gülbank*, İstanbul 1314.
- Hamit Zübeyir, “Mevlevîlikte Matbah Terbiyesi”, *Türk Yurdu*, (Mart), c. V, nr: 27, İstanbul 1927.
- Hâşim Baba, *Vâridât-ı Mensûre ve Dîvân*, İSAM Ktp., nr: 24351.
- Hüseyin Hâşim, *Gülbank-ı Zafer*, İstanbul 1314.
- Hüseyin Kâzım Kadri, *Büyük Türk Lügatı*, I-II, İstanbul 1927-1928; III-IV, İstanbul 1944-1945.
- Külekcî Numan, *Nâdirî’den Seçmeler*, Ankara 1989.
- Mütercim Âsım, *Tibyân-ı Nâfi’ der Terceme-i Burhân-ı Kâtı’*, İstanbul 1268.
- Namık Ekrem, *Gülbank-ı Hürriyet*, İstanbul ts.
- Noyan Bedri, *Bektâşîlik Alevîlik Nedir*, Ankara 1987.
- Niyâzî, *Gülbank-ı Zafer*, İstanbul 1315.
- Onay Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992.
- Ozak Muzaffer, *Ziynetü’l-kulûb*, İstanbul 1973.
- Özcan Abdülkadir, “Etmaydanı”, *DİA*, XI, 497-498.
- Özege Seyfeddin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, I-V, İstanbul 1973.
- Pakalın M. Zekî, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1971.
- Sadık Vicdânî, *Gülbank-i Cihâd-ı Ekber*, Ankara 1333.
- Sunar Cavit, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara 1975.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1317.

Tuncer Hüseyin, *Türk Yurdu Bibliyografyası*, İzmir 1993.

Türkçe Sözlük, I-II, Ankara 1988.

Uluçay Ömer, *Gülbank Alevilikte Duâ*, Adana 1992.

Uludağ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1995.

Uzunçarşılı İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, I, Ankara 1984.

Ülkütaşır M. Şakir, “Sıbyân Mektepleri ve Mektep Cemiyetleri, *Türk Yurdu*, İstanbul 1955, (Haziran) nr: 245.

Yaman Mehmed, *Alevilik İnanç Edeb Erkân*, İstanbul 1993.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

HÜDÂYÎ KÜTÜPHANESİ

H. Kâmil YILMAZ*

Aziz Mahmud Hüdâyî, XVI ve XVII. yüzyılın önemli ilim ve irfan önderlerinden biridir. Yaşadığı dönem Kanûnî Sultan Süleyman'dan başlayarak IV. Murad'a kadar sekiz padişah devrini içine alır. Medrese eğitimi aldıktan sonra tasavvuf ve tarîkata yönelmiştir. Padişahlardan ilim ve devlet ricâline; oradan halkın her kesimine varıncaya kadar çok etkin bir nüfuz oluşturmuştur. Sohbetleri, eserleri, şiir ve ilâhîleri ile kendi devrinden itibaren haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Bütün diğer dergâhlar gibi onun tekkesi de bir ma'bed, bir mektep, bir imâret ve bir meşveret mahalli olmanın yanı sıra bir kütüphane olarak da dikkat çekmektedir.

Tekkelerin, dergâh şeyhlerinin eserleriyle mürid ve mensupların mutâlaalarına sunulan kitaplardan oluşan kütüphanelerinin bulunduğu bilinmektedir. Hatta Osmanlılar döneminde tekkelerin eğitim ve diğer sosyal faaliyetlerinin yanı sıra *Ökütüphane* olarak da hizmet üstlendikleri kaydedilmektedir. Üsküdar'da bir ilim, irfân ve kültür merkezi gibi hizmet veren Hüdâyî'nin dergâhı da bir kütüphaneye sâhiptir. Bu kütüphane ile ilgili bilgilerin en eskisi bizzat Hüdâyî'nin kendi vakfiye kayıtlarındakilerdir. İlk zamanlarda kütüphane binası bulunmadığından câmi içinde kitapların nasıl korunduğuna dair ayrıntılı bilgiye sâhip değiliz.

Bugün Azîz Mahmûd Hüdâyî külliyesi içinde câmi ile şadırvan arasında ve hünkâr mahfilinin batısında bulunan iki odadan müteşekkil kütüphâne binâsı, Abdülhamid Han zamanında 1317/1899-1900 yıllarında Lütî Bey tarafından yaptırılmıştır.

Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin 1014/1606 tarihli vakfiye sureti, Vakıflar Genel Müdürlü'nde 611 nolu ve mücedded 26. Anadolu Vakfiyesi defterinin 5. sayfa ve 2. sırada yer almaktadır. 1985 yılında Aziz Mahmud Hüdâyî vakfını kurarken temin ettiğimiz, Vakıflar Umum Müdürlüğü - Vakıf Kayıtlar Müdürlüğü'nce Abdullah Tanrıkulu tarafından 12 Temmuz 1940 yılında tercemesi yapılan, Mütercim Refik Şallı ve A. Sâmi Yücesoy tarafından 29 Mayıs 1941'de tercemesi tetkik edilip defter

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi.

kayıtlarına uygunluğu tesbit edilen, 2165 sayılı terceme kayıt örneğinden Hüdâyî hazretlerinin aşağıdaki kitapları vakfettiği anlaşılmaktadır:

1. 3 adet *Mushaf* ve *En'âm-ı şerîf*
2. *Kur'an cüz'leri* (Hz. Ali eliyle yazılmış);
3. *Teyşiru'l-vusûl ilâ câmi'i'l-vusûl*,¹
4. Ekmelüddin, *Şerhu meşârik* ; 2 cild,²
5. *el-Mevâhibu'l-ledüniyye*,³
6. *Hilyetü'l-ibrâr ve şîârü'l-ahyâr*,⁴
7. *Esmâullahi Teâlâ*,⁵
8. *Kûtü'l-Kulûb*, I ve IV c.,⁶
9. *Mecmûa* (İstiâze, Besmele, Fâtiha Tefsiri, Hadis ve muhtelif kıssalar.),
10. *Türkçe Mecmûa* (Tarikat ilmine dâir),
11. *Mev'ıza* (Farsça bir eser),
12. *Tefsîru Beyzâvî*,⁷
13. Vâiz Hüseyin, *Cevâhiru't-tefsîr*,⁸
14. *I'câzu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*,⁹
15. Sülemî, *Hakâyıku't-tefsîr* I. c.,¹⁰
16. *Hulefâ-i Râşidîn Tarihi*,¹¹
17. *el-Îzâh fî telhîsi'l-miftâh*,¹²
18. *el-Vecîz fî't-Tefsîr*,¹³
19. *el-Îşârâtü'l-ilâhiyye vel-mebâhisül-usûliyye*,¹⁴
20. *Tefsîr* (Mülk sûresinde Nâs'a kadar),

-
- 1 İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl*'ünün Abdurrahman Şeybânî (ö.944/1537) tarafından yapılan ihtisâridir.
 - 2 Sagânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ına Ekmeleddin el-Bâbertî (ö.786/1384) tarafından yapılan şerhtir.
 - 3 Şihâbüddin Kastallânî'nin (ö.923/1517) Cenâb-ı Peygamber (a.s)'ı anlattığı eseridir.
 - 4 İmam Nevevî'nin hadis ve dualara aid bir eseridir. Eser Hüdâî, 341 numaradadır.
 - 5 Müellifi belli olmayan bir esmâ-i hüsnâ.
 - 6 Ebû Tâlib Mekkî'nin eseridir. Eser Hüdâî, 523 numarada kayıtlıdır.
 - 7 Kadı Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsîridir. Bu eser Hüdâî, 1794'te kayıtlıdır.
 - 8 Hüseyin b. Ali el-Kâşîfî'nin (ö.906/1500) Farsça tefsiridir
 - 9 Sadreddin Konevî'nin *Fâtiha Tefsîridir*. Hüdâî, 67'de kayıtlıdır.
 - 10 Ebû Abdurrahman Sülemî (ö.412/1021)'nin tasavvufî tefsiridir. Hüdâî, 77'de kayıtlıdır.
 - 11 Bu adla anılan pekçok eser vardır. Eser mevcut olmadığı için tesbit imkanı bulamadık.
 - 12 Hatîb Dimâşk Celâleddin Muhammed'in Kazvîni'nin eseridir. Süleymaniye Turhan Valide Sultan 280'de bir nüshası vardır.
 - 13 Vâhidî (ö. 468/1021)'nin tefsire dair bir eseridir.
 - 14 Ebu'r-Rabî' Süleyman b. Abdân (ö.710/1310)'ın tefsiridir.

21. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2 c.,¹⁵
22. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*,¹⁶
23. Mevlânâ Câmi, *Şerhu Fusûs*,
24. *Risâletü't-tercîh li-mezhebi'l-İmâm el-A'zam*,¹⁷
25. Zeylaî, *Şerhu'l-kenz*,¹⁸
26. Sülemî, *Hakayıku't-Tefsîr* (Baştan Kehf'in sonuna kadar)¹⁹,
27. Necm Dâye, *Tefsîr*,²⁰
28. Sadreddin Konevî, *Fatiha Tefsîri*,²¹
29. *Mecmûa* (Vâkıf Hüdâyî'nin elyazısıyla),
30. *Türkçe Tıbb-ı Nebevî*,
31. *Avârifü'l-maârif*²²
32. *Tefsîr* (Sûre-i Ahzâb'dan Nâs'a kadar)
33. *Elfâz-ı Küfür ile Şerhu muhtasari'l-vikâye*²³
34. *Şerhu şir'ati'l-İslâm*,²⁴
35. *en-Nefehât Tercümesi* (Türkçe)²⁵,
36. İbn Seyyid Ali, *Şerhu Şir'ati'l-islâm*,²⁶
37. *Meşâriku'l-envâr*,²⁷
38. Kuşeyri, *Risâle*,²⁸
39. *Faslü'l-hitâb*,²⁹
40. *Ravzatü'r-reyyâhîn*,³⁰
41. *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*,³¹

¹⁵ Bu eser Hüdâî, 531'de kayıtlıdır.

¹⁶ Beyzâvî Tefsîri'nin bir diğer cildi ve bir başka nüshası olmalıdır.

¹⁷ Muhammed b. Mahmûd Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin *Risâle fî tercîhi taklîdi'l-İmâm el-A'zam alâ gayrihi mine'l-eimme* adlı eseri olmalıdır.

¹⁸ Ebu'l-Berekât Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine Fahreddin Zeylaî'nin yazdığı şerhtir.

¹⁹ Ebû Abdurrahman Sülemî'nin tefsîrinin diğer nüshasıdır.

²⁰ Necmeddîn Dâye'nin *Bahru'l-hakâik* adlı tefsîridir.

²¹ Konevî'nin *İ'câzu'l-beyân* adlı Fâtiha tefsîrinin diğer nüshasıdır..

²² Ebû Hafs Ömer Sühreverdî'nin eseridir. Hüdâî, 387'de kayıtlıdır.

²³ *Şerhu muhtasaru'l-vikâye* meşhur fıkıh kitabı Hidâye'ye yazılan şerhlerden biri olmalıdır.

²⁴ İmâm-zâde Muhammed b. Ebû Bekr'in eseri olan *Şir'atü'l-İslâm*'a yapılan şerhlerden biridir.

²⁵ Abdurrahmân Câmi'nin Nefehât'ının Lâmiî Çelebi tarafından yapılan tercemesidir

²⁶ *Şir'atü'l-İslâm*'ın İbn Seyyid Ali tarafından yapılan şerhidir.

²⁷ Bu adla Kâdî İyâd, Şa'rânî ve Kastallânî gibi müelliflere âid değişik eserler vardır. Eser mevcut olmadığı için onun hangisine âid olduğunu tesbit edemedik.

²⁸ *Kuşeyrî Risâlesi*, Hüdâî, 356'da kayıtlıdır.

²⁹ Muhammed Pârisâ'nın eseridir. Hüdâî, 281'de kayıtlıdır.

³⁰ Abdullah Yâfî'nin tabakât türü bir eseridir.

42. *Miftâhu'l-gayb*,³²
43. *Şerhu'l-hurûfi'l-âliyât*,³³
44. *İ'câzu'l-beyan fî tefsîri ba'zı esrâri'l-Kur'ân*,³⁴
45. Abdürrezzak Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*,³⁵
46. Sinan Paşa, *Akâid Risâlesi*,
47. Kaşânî, *Lübâbü'l-kût min-hazâini'l-melekût*,³⁶
48. *et-Tebyîn fî ensâbi'l-kuraşî*;
49. *Amme Cüz'ü Tefsîri*,³⁷
50. *es-Sırâtü'l-müstakîm fî maânî bismillâhirrahmânirrahîm*,³⁸
51. Kâşânî, *Fûsûs Şerhi*,
52. *Riyâzu's-Sâlihîn*,³⁹
53. *Menâkıb-ı Şeyh Bahâeddîn*,⁴⁰
54. *Menâkıbü'l-ebrâr fî meclisi'l-ahyâr*,⁴¹
55. Fahreddîn Râzî, *Müşkilâtü'l-Kur'ân*,
56. *Mecmûa* (Esmâ-i hüsnâ şerhi ve hızbu'l-bahr),
57. *Tenbihül-gâfilîn*,⁴²
58. Kuşeyrî, *Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ*,⁴³
59. *Hayâtü'l-hayevân*,⁴⁴
60. *Mecmûa* (Silâhu'l-acem)
61. *Mecmûa* (Hüdayî'nin elyazısıyla Esmâ-i Hüsnâ Şerhi),
62. *Ravzatü'r-reyyâhîn*, II. c.,
63. *Tefsîru'l-Celâleyn*,
64. *Şerhu'l-erhutiyye*,⁴⁵
65. *Ahterî-i kebîr*,⁴⁶

31 İbnü'l-Esîr (ö.606/1209)'in eseridir.

32 Konevî'nin eseridir.

33 Bu eserin kime âid olduğunu tesbit edemedik.

34 Konevî'nin *Fâtiha Tefsîri*'nin bir başka nüshasıdır. Hüdâî, 103'te kayıtlıdır.

35 Bu eser Hüdâî, 78'de kayıtlıdır.

36 Bu eser Hüdâî, 382'de kayıtlıdır.

37 Nimetullah Nahcûvânî'nin *Tefsîru Sûreti Nebe'* adlı bir eseri Hüdâî, 75'te kayıtlıdır.

38 Alâuddin Ali b. Muhammed'in eseridir.

39 İmâm Nevevî'nin meşhur eseridir.

40 Seyyid Şerif Cürcânî'nin bu adla anılan bir risâlesi vardır.

41 *Menâkıbü'l-ebrâr ve mehâsinü'l-ahyâr* adıyla İbn Hamîs'e âid bir eser vardır. Aynı eser olup olmadığını tesbit edemedik.

42 Ebü'l-leys es-Semerkandî'nin eseridir. Hüdâî, 494'te kayıtlıdır.

43 Bu eser Hüdâî, 485'tedir.

44 Kemâleddin Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî'nin eseridir. Hüdâî, 1166'da kayıtlıdır.

45 Bu eserin adı terceme sırasında yanlış kaydedilmiş olmalıdır. Çünkü bu adla bir eser yoktur. Muhtemelen bu eser Şerhu'l-erbaîniyye olabilir.

66. *Kâmûs*,⁴⁷
67. *Fethu'r-Rahmân bi-keşfi-mâ yülbesü fi'l-Kur'ân*,⁴⁸
68. *Muhtasaru's-sihâh*,⁴⁹
69. *Kenzü'l-luğa*,⁵⁰
70. *Luğatü'l-masâbih*,⁵¹
71. *İzidşenahât* (Tasavvufî bir eser),⁵²
72. *Gunyetu't-tâlibîn*,⁵³
73. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min-cevâmii'l-kelim*,⁵⁴
74. *Nubhe-i zâhire* II. cild,⁵⁵
75. *el-Muktezab mine't-temyîz*,⁵⁶
76. *Fusûsu'l-hikem* (Hüdâyî hattıyla)⁵⁷
77. *Mecmûatü'r-resâil*,
78. *İbn Fârid Kasîdesi Şerhi*, II. cild,
79. *Kam'u'n-nüfûs*,⁵⁸
80. *el-Müsâmeretü Şerhu'l-müsâyere*,⁵⁹
81. *el-Hidâye Şerhu'l-bidâye*,⁶⁰
82. *el-İnsü'l-celîl fî târihil-Kuds ve'l-Halîl*,⁶¹
83. *Ahsenü'l-kasas fî kıssati Yûsuf*,⁶²
84. *Câmiu'l-hayât fî'l-ed'iyeti ve's-salevât*,⁶³

-
46. Ahterî Mustafa Efendi'nin eseridir.
 47. Firûzâbâdî'nin eseridir. Hüdâî, 1163'te kayıtlıdır.
 48. Zekeriyâ Ensârî'nin eseridir.
 49. *es-Sihâh* adlı meşhur lüğatin muhtasarıdır.
 50. Muhammed b. Abdülhâlık tarafından tasnîf edilen Farsça bir lügattır.
 51. Bu eserin kime âid olduğunu tesbit edemedik.
 52. Bu isim tercemede yanlış okunmuş olmalıdır. Çünkü bu adla tasavvufî bir eser yoktur. Ya da Safiyyüddin Ali b. Hüseyin'in *Raşehât* adlı eseri yanlışlıkla böyle okunmuş olabilir.
 53. Abdülkadir Geylânî'nin eseridir. Hüdâî, 495'te kayıtlıdır.
 54. Zeyneddin Abdurrahman'ın eseridir. Hüdâî, 167'de kayıtlıdır.
 55. Kütüphane bilgisayar kayıtlarında bu adla bir eser bulunamadı.
 56. Ebû Ali Ömer b. Muhammed es-Sükûnî'nin bu adla anılan bir eseri vardır.
 57. İbn Arabî'nin ünlü eseri. Bir nüshası Hüdâî, 331'de kayıtlıdır.
 58. Takiyyüddin Ebû Bekir b. Muhammed'in mu'cize ve kerâmetler naklettiği va'z ve nasihat türü bir eserdir.
 59. İbn Arabî'nin *Muhâdaratü'l-eberrâr*'ının diğer adı. bk. Keşfü'z-zunûn, II, 1675.
 60. el-Merginânî Burhâneddin Ali b. Ebû Bekr'in eseridir.
 61. Mücîruddîn Ebû'l-Yemen el-Alîmî (ö. 927/1521)'nin *Kudüs Tarihi*
 62. Seyyid Hüseyin Ârif er-Rûmî'nin bu adla anılan Türkçe bir eseri vardır.
 63. Adından duâ mecmûası olduğu anlaşılan bu eserin nüshasına ve kim tarafından derlendiğine dâir bir bilgiye rastlayamadık.

85. *Sevâbü'l-a'mâl*,⁶⁴
86. *Esrâru't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebû Saîd*,⁶⁵
87. *Mecmuâ* (Hüdâyî hattıyla),
88. *Câmî, Nefehâtü'l-üns*,⁶⁶
89. *Cevherî, es-Sihâh*,⁶⁷
90. *İbn Melek, Şerhu'l-meşârik*,⁶⁸
91. *Şerhu menâzili's-sâirîn*,⁶⁹
92. *Meclisü'l-hâzîn anî'l-mahzûn*,⁷⁰
93. *Nefâisü'l-Mecâlis*,⁷¹
94. *Şeyh-i Ekber, Muhâdaratü'l-ebrâr ve müsâmeretü'l-ahyâr*,⁷²
95. *Ravzatü'l-ulemâ fî ilmi'l-fürû*,⁷³
96. *Şerhu menâzili's-sâirîn*,⁷⁴
97. *İbn Melek, Şerhu'l-Menâr*,⁷⁵
98. *Kıssatü Yûsuf (Arapça)*,⁷⁶
99. *Nevâyî, İskendernâme*;
100. *Hulâsatu't-tıbb*, (Türkçe),
101. Ebu'l-Leys Semerkandî'nin bir eseri.

Vâkıf Hüdâyî hazretleri bu ilk vakfiyesinde kitapların câmiine konulmasını, sağlığında kendisinin irtihâlinden sonra ricâlden âlim ve ârif zevâtın istifâde etmesini, bunlardan bir cüz, ve bir kâğıdın bile câmi'den dışarı çıkarılmamasını; câmide yararlanılmasını, camiin harâb olması yüzünden burada korumak mümkün olmazsa Üsküdar'da diğer câmi, mescid, dârü't-ta'lim ve sâir ibâdethanelerden münasip bir mahalle konulmasını şart koştı.

Bu kitapları eşyasından ayırıp tescil ve buna müteallik zarûri işleri tekml için sâliklerinden OKapucu DedeÖ nâmiyle meşhûr Mustafa Dede b. Ali'yi mütevellî nasbederek kitapları ona teslim etmişti. O da onları tesellüm ile mütevellîlerin vakıfta

-
64. İbn Hibbân'ın eseridir.
 65. Muhammed b. Münevver b. Ebû Saîd-i Mihî'nin eseridir.
 66. Bu eser Hüdâî, 1049'da kayıtlıdır.
 67. Cevherî'nin *Sihâhu'l-luğa*'sıdır. Hüdâî, 1679'da kayıtlıdır.
 68. Sâğânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ının şerhidir.
 69. Gıyâseddin Muhammed'in eseridir. Hüdâî, 355'te kayıtlıdır.
 70. Şeyh Alvân b. Atıyye el-Hamevî (ö.936/1529) tarafından Ali b. Meymûn hakkında yazılan eserdir.
 71. Hüdâî'nin tefsîridir. Hüdâî, 267'de kayıtlıdır.
 72. Bu eser Hüdâî, 1115'te kayıtlıdır.
 73. Zengidostî Ebû Ali'nin eseridir. Hüdâî, 530'da kayıtlıdır.
 74. Abdullah Ensârî'nin eserine yapılan şerhlerden bir diğeridir.
 75. Nesefî'nin usûl-i fıkha dâir eserinin şerhidir.
 76. Ömer b. İbrahim Ensârî'nin *Mecâlisü Kıssatü Yûsuf* adlı eseri olmalıdır.

tasarrufları gibi tasarruf ettiğini ikrâr eyledi. Bu sûretle kitapların tamamı hiç bir sûretle tağyîr ve tebdîli câiz olmayacak bir vakfı lâzım oldu. Binaenaleyh her kim bunun tahvîl ve tağyîrine tasaddî ve ibtâlîne sa'y eder ise Cenab-ı Hak onun hiç bir amelini kabul etmez. (Zilhicce 1014 / Nisan 1606)

Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki aynı defterin 8. sayfa ve 3. sırasında kayıtlı 1037/1628 tarihli vakfiye sûretinin tercemesinden Hüdâyî'nin vefatından birkaç ay önce kitaplarıyla ilgili yeni bir vakfiye daha düzenlediği ve burada kitaplardan istifadenin boyut ve sınırlarını biraz daha genişlettiği görülmektedir. Bu vakfiyede şu ifadelere yer verilmiştir:

Ö... Seyyid Mahmud Efendi b. Fazlullah b. Mahmûd Efendi milki olan bütün *masâhîf-i şerîfe ve kütüb-i lâtifelerini* evvelâ nefsi nefsi, sonra batnen ba'de-batn ve neslen ba'de-nesl evlâdına evlâd-ı evlâdına vakfedip bunların inkırâzından sonra kıyâmet gününe kadar âlim ve ilmiyle âmil, arif-i kâmil zevâta vakfoldingunu, bu mushaflar ve kitapların kâffesi vâkıf-ı mûmâileyh'in Üsküdar şehrinde yaptırdığı cami'de hıfz edilip kendisinden sonra yerinde halîfe (*postnişin*) olan ve vâkıfın zâviyesinde oturanların okumalarını, ihtiyâcı olan talebe diğer zevâtın da cami-i mezkûrun vakıf mütevellîsinin izin ve ma'rifetiyle bu kitaplardan istifâde edip men' ve mahrûm edilmemelerini şart kıldığını ve bunların hepsini tescîl için mütevellî nasb ettiği sulehâ ve sâlikînin mâ-bihî'l-iftihârı Osman Dede b. Ali'ye teslim, o da bunları ondan tesellüm ile evkâfta mütevellîlerin tasarrufları gibi tasarruf ettiğini ve bu teslîm ve tesellüm muâmelesinin dürüst ve meşrû bir şekilde vâkı'; vakf ve habsinin de vakf-ı sarîh-i mer'î bulunduğunu ikrâr eyledi. ... Bu hâdisenin cereyân ve tahrîri, bin otuz yedi sene-i hicriyesinin Cümâde'l-ülâ'sının ortalarında vâkı oldu. (Cemaziye'l-ülâ 1037 / Ocak 1628).

Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin bu vakfiye ile vakfettiği yaklaşık yüz eserden 25'i tasavvuf, 21'i tefsir, 11'i tabakat-biyografi, 8'i fıkıh, 7'si akaid ve ilm-i kelâm, 7'si hadis, 6'sı dilbilgisi ve lûgat, 5'i siyer ve tarih, ikisi mev'ıza, ikisi de tıbb-ı Nebî konularına dâirdir. Hüdâyî külliyesinin ilk yapılışı sırasında müstakil bir kütüphâne binâsı bulunmadığından bu kitaplar, vakfiye şartına uygun olarak câmi' içinde muhâfaza edilmekteydi. Ancak 1266/1850 yılında çıkan yangında külliye tamâmen yandı. Bu yangında Hüdâyî'nin vakfettiği kitapların ne kadarının kurtarılabildiğini tam olarak bilemiyoruz. Bugün Hüdâyî'nin vakfettiği eserlerden yaklaşık kırk kadarının H.Selimağa Kütüphanesi bünyesindeki Hüdâyî kitapları arasında bulunduğu bakılırsa, ancak bu kadarının kurtulup saklanabildiği söylenebilir.

Külliye büyük yangının ardından 1272/1855 yılında Abdülmecid Han tarafından yeniden yaptırıldığında yine kütüphane binasına rastlanmamaktadır. Külliye içindeki kütüphâne, 1317/1899-1900 yıllarında II. Abdülhamid Han devrinde padişahın mukarriblerinden Lütfî Bey tarafından yaptırılmıştır. Dikdörtgen biçiminde olan ve iki odadan oluşan binanın dışı, sarı renkli yumuşak bir taşla kaplıdır. İçi de Avrupâî motiflerle tezyin edilmiştir. Mimari yapısı Osmanlı mimarisine çok yabancı bir ampir tarzıdır.

Kütüphane binası tamamlandıktan sonra buraya kitap temini hususunda en büyük gayreti gösteren ve adeta kütüphaneyi tesis eden, Bursalı M.Tâhir Bey'dir. Hüdâyî âsitânesi şeyhlerini, mesleklerine bağlılığı sebebiyle sevip takdir eden ve bu dergâhın muhib ve müdâvimlerinden olan Tâhir Bey, vasiyeti gereği bu hazîreye defnedilmiştir.

Muallim Vahyî, onun iki aya yakın bir süre kütüphane tesisinde bir amele gibi çalıştığını, gerek bizzat hediye ettiği, gerekse hayır sahiplerinden ve müelliflerden hediye edilmesine delâlet ettiği eserlerle bu kütüphanenin ortaya çıktığını belirtmektedir. Asitanenin son şeyhlerinden ve aynı zamanda "meclis-i meşâyih" reisi M.Gülşen Efendi(ö.1925)'nin 16 Ağustos 1328/1912'de Cerîde-i Sûfiye'de çıkan teşekkür yazısından bu kütüphaneye Şehzâde M. Selim Efendi gibi saray mensuplarının da katkıda bulundukları anlaşılmaktadır.

Büyük çabalarla tesis edilen kütüphane, tekkelerin kapatılması (1925)'ndan sonra Üsküdar Atlamataşı'ndaki H.Selimağa kütüphanesine nakledildi. Bugün orada muhafaza ile okuyucuya arzedilen kütüphanenin eski harflerle yazılmış kayıt defterlerinde 2000'i mütecaviz kayıt numarası bulunmaktadır. Toplam sayısı 2014 olan bu eserlerden 738 adedi yazma, 1256 adedi ise basmadır. Yazmalardan 209'u Türkçe, 524'ü Arapça, 25'i de Farsçadır. Basmalardan ise 88'i Türkçe, 354'ü Arapça, 21'i Farsçadır. Kur'ân-ı Kerim 35; Tevrat-İncil 5; İlm-i kırâat 17; Tefsir 81; Hadis ve Usûlü 62; Duâ ve Evrâd 47; Tasavvuf ve Ahlâk 447; Fıkıh ve Usûlü 170; Akaid ve Kelam 105; Tarih, Siyer ve Terâcim 261; Edebiyat-Şir 294; Meânî, Beyan, ve Bedâ'î' 14; Mantık ve Münâzara 45; Sarf-Nahv 84; Lügat 52; Muhâdarat 12; İlmî garîb 10; Tıbb ve Hikmet 32; Riyâziyyât 30; Resâil Mecmûası 91.

Hüdâyî kütüphanesi olan taş bina, içindeki kitaplar nakledildikten sonra uzun yıllar boş kalmış, bazan cami görevlilerince okuma odası olarak değerlendirilmeğe çalışılmışsa da binanın dökülmesine pek engel olunamamıştır. Nihâyet binâ, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce, 1985 yılında kurulan Aziz Mahmud Hüdâyî vakfına idare binası olarak tahsis edildi. Hüdâyî Vakfı binâyı içindeki tezyinatı ve dışındaki taş kaplamasıyla aslî şekline uygun bir biçimde restore ettirerek koruma altına aldı.

BİBLİYOGRAFYA

Anadolu Vakfiyesi Defteri, no: 611, s. 5,8. Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara;

Baha Tanman, "Aziz Mahmud Hüdâyî Külliyesi", *Dünden Bugüne İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, I, 510.

H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982, s. 234-235;

H. Selimağa Kütüphanesi Hüdâyî Kitaplığı Kayıt Defteri.

Konyalı İbrahim Hakkı, *Üsküdar Tarihi*, İstanbul 1977, II.403;

Muallim Vahyî, *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan Bursalı Tâhir Bey*, İstanbul 1335, s. 101;

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

**İSLÂM HUKUKUNDA MASLAHAT-I MÜRSELE VE
NECMEDDİN et-TÛFÎ'NİN
BU KONUDAKİ GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ***

Ferhat KOCA**

I - İSLÂM HUKUKUNDA MASLAHAT-I MÜRSELE

A - TANIM

Maslahat kelimesi (çoğulu mesâlih) sözlükte “fayda, yarar, menfaat, iyiliğe sebep olan şey”, mürsel ise “salıverilmiş, herhangi bir kayıt veya şarta bağlanmamış, başıboş bırakılmış” manalarına gelir.¹ Gazzâlî (ö.505/1111) maslahatın, “faydalıyı elde etmek (celb-i menfaat) ve zararlı olanı gidermek (def-i mazarrat)” anlamına geldiğini ve onunla “şâri’in maksatlarını korumanın” amaçlandığını, şâri’in maksadının ise insanların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak olduğunu söylemiştir.² Bu tanımdan anlaşıldığı gibi maslahat, “kendisiyle salâhın meydana geldiği, toplum veya fertler için daima veya çoğunlukla yararın bulunduğu fiil”, mefseket ise “kendisiyle fesadın hasıl olduğu yani toplum ve fertler için daima veya ekseriyetle zarar veren şey” olarak tarif edilebilir.³

Maslahat-ı mürsele (mürsel maslahat) ise, Şâtıbî’ye (ö.790/1388) göre, “hakkında muayyen bir delil olmaksızın, genel anlamda şâri’in kendisine itibar ettiği bir cinsi bulunan mana”dır.⁴ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ mürsel maslahatı “ispat veya

* Bu makalenin müsveddelerini okuyarak görüş ve değerlendirmelerini bildirme lutfunda bulunan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden sayın Prof. Dr. Hayreddin Karaman ve Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez ile Hukuk Fakülte’sinden sayın Prof. Dr. M. Akif Aydın Beyler’e teşekkürlerimi sunarım.

** Dr., Araştırmacı, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), Üsküdar-İstanbul.

¹ İbn Manzûr, II, 516-517; XI, 285; Zebîdî, II, 183; VII, 344-345; I., 821.

² Gazzâlî, I, 286-287.

³ İbn Âşûr, s. 65.

⁴ Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, II, 115.

ilgâsı (meşrûiyet veya gayri meşruiyeti) hakkında özel bir delil bulunmayan ve şeriatın genel amaçlarıyla uyum içinde olan maslahat” şeklinde tarif etmiştir.⁵ Buna göre maslahat-ı mürselenin, “şâri’in, hakkında hüküm belirtmediği ve geçerli olup olmadığına dair şer’î bir delil bulunmayan ve kendilerine hüküm bina edildiği zaman, insanlar için bir menfaatin celbi veya bir zararın def’i meydana gelen mana (vasıf)lar”⁶ olduğu söylenebilir. Hakkında herhangi bir hüküm teşrî kılınmayan bir olay meydana gelir ve onda kendisine itibar edilmiş bir illet bulunmamakla birlikte, herhangi bir hükmün teşrî kılınması için uygun bir vasıf bulunursa yani ona dayanarak hüküm verildiği zaman, bir zararı gidereceği veya bir faydayı gerçekleştireceği söz konusu olursa, bu uygun vasfa mürsel maslahat denir. Üzerine hüküm bina edildiği zaman herhangi bir zararı gidermesi veya bir faydayı celbetmesi zannedildiği için “maslahat”, ilgâ veya itibar edildiğine dair bir delil bulunmadığı için ise “mürsel” niteliğindedir.⁷ İslam hukukçularından bazıları, mürsel maslahata dayanarak hüküm verme metoduna “istislâh” adını vermişlerdir.⁸

Maslahat ve mefsedet kavramları erken bir dönemde bilhassa Kelâm ilminde hüsün (iyilik) ve kubuh (kötülük) problemiyle ilgili olarak tartışılmıştır. Maslahat ve mefsedetın insan aklıyla idraki ve Allah’ın aslah olanı yaratmasının vücûbu konularındaki kelimcilerin tartışmalarından,⁹ şer’î hükümlerde maslahat ve mefsedetın gözönüne alındığı ve bu hükümlerin maslahatı celb ve mefsedeti defetme prensibine dayandığı noktasında birleştikleri anlaşılmaktadır.¹⁰ Kur’an ve sünnet naslarıyla yapılacak bir tümevarım (istikrâ) da şeriatın insanların maslahatlarını korumak için vazedildiği sonucunu tescil edecektir.¹¹

İslâm bilginleri insan hayatının onsuz olamayacağı, din ve dünya işlerinin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi kendilerine bağlı olan ve korunması zorunlu bulunan (din, can, akıl, nesil ve malın korunması) maslahatlara zarûriyyât; din ve dünya hayatında güçlüğün kaldırılıp genişliğin sağlanması için ihtiyaç duyulan ve bulunmadığı zaman genelde sıkıntıya sebep olan (yolculukta oruç ve namazla ilgili ruhsatlar gibi) maslahatlara hâciyyât; kendilerini terk etmekten dolayı zorluğa ve darlığa düşülmeyen, fakat onlara riayet edilmesi güzel ahlâkî duyguların yerleşmesine

⁵ Zerkâ, *İstislâh*, s. 37.

⁶ Hallâf, *Usûl*, s. 84. krş. Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 328; Şa'bân, *Usûl*, s. 162; a.mlf., *el-Masâlihu'l-mürsele*, XXIX/3, 218.

⁷ Hallâf, *Masâdir*, s. 88.

⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisam*, II, 115; Hallâf, *Masâdir*, s. 85-86, 88; Zerkâ, *Medhal*, I, 90; Bûtî, s. 329-330, 352.

⁹ Bu tartışmalar için bk. Eş'arî, I, 249-253, 318; Mâturîdî, s. 96-101; Kâdî Abdülcebbar, XIV, 24-29, 33-44, 53-110, 140-154; Râzî, II/2, 242; Âmidî, III, 249-256; Şelebî, s. 287-296.

¹⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 45.

¹¹ Bu istikraya temel olan bazı ayetler için bk. Abdest hk. el-Mâide 5/6; Oruç hk. el-Bakara 2/183; Namaz hk. el-Ankebût 29/45; Kible hk. el-Bakara 2/150; Cihad hk. el-Hâcc 22/39; Kısas hk. el-Bakara 2/179.

yardımcı olan (yeme-içme adabı gibi) maslahatlara ise tahsîniyyât (kemâliyyât, tekmiîliyyât) adını vermişlerdir.¹²

Maslahatlar, şârî'in kendilerine itibar edip etmediğinin bilinmesi bakımından; kendilerine itibar edilmesi konusunda belirli bir şer'î delil bulunan vasıflar, ilgâ edilmesi konusunda belirli bir şer'î delil bulunan özellikler, itibar veya ilgâsı hakkında belirli bir delil bulunmayan vasıflar (mürsel münâsib) şeklinde üç kısımda incelenmiştir.¹³ Diğer yandan, maslahat ve mefsedetler değişme açısından değişen ve değişmeyenler, kapsamaları bakımından küllî ve cüz'î, kendisiyle sabit olduğu delil itibariyle kat'î, zannî ve vehmî kısımlarına ayrılır.¹⁴

B - HUKUKÎ DEĞERİ

Kendilerine itibar edilmesi konusunda belirli bir şer'î delil bulunan muteber maslahatların sıhhati ve bu tür maslahatlar üzerine hüküm bina edilebileceği konusunda İslâm bilginleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hakkında herhangi bir nas bulunan maslahatın hücciyeti, söz konusu nasla sabit demektir.¹⁵

İlgâ edilmesi konusunda muayyen bir şer'î delil bulunan mülgâ maslahatların ise hukukî bir değerinin bulunmadığı konusunda İslâm hukukçuları arasında ittifak vardır. İptal edilmesi hususunda delil bulunan bu tür maslahatlara itibar etmek şer'î naslara muhalefet etmek demektir. Bu tür maslahatla ilgili olarak, İslâm hukuk tarihindeki şu olay tipik bir örnektir: Mâlikî fakihlerinden Yahya b. Yahya b. Kesîr el-Endelûsî (ö.234/848), ramazanda kasten orucunu bozan Endülüs Emevî halifelerinden Abdurrahman b. Abdülhakem b. Hişam (ö.238/852)'ın oruç keffareti olarak köle azadı yerine iki ay peşipeşine oruç tutması gerektiğini, zira onun köle azat etmesinin çok kolay olduğunu, halbuki bu konudaki maslahatın, orucu bozmaktan sakındırmak için iki ay peşipeşine oruç tutma cezasının verilmesini gerektirdiğini ileri sürmüştür.¹⁶ Şârî'in bu konuda zengin ve fakir ayırımı yapmadığını belirten Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve (ö.606/1210) İbn Kudâme (ö.670/1223) gibi usûlcüler ise bu görüşün batıl olup maslahat yoluyla Kitab'ın nassına muhalefet etmek anlamına geleceğini söylemişlerdir.¹⁷ Naslarda, ramazan ayında kasten orucunu bozanlar için köle azadı veya iki ay peşipeşine oruç ya da fidye cezaları bulunmaktadır.¹⁸ Bu nasların zahirlerinden, oruç keffareti konusunda yukarıdaki cezalardan herhangi birisinin yeterli

¹² Cüveynî, II, 923-925; Gazzâlî, I, 286-290; Râzî, II/2, 220-223; İbnü'l-Hâcib, II, 240-241; Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 8-16; İbn Âşûr, s. 79-83; Zerkâ, *Medhal*, I, 92-94; Şelebî, s. 282-284; Bûtî, s. 119-120.

¹³ Gazzâlî, I, 284; Şâtıbî, II, 113-115; Şelebî, s. 215-252, 268-280.

¹⁴ İbn Abdisselâm, I, 10; İbn Âşûr, s. 86-87; Şelebî, s. 281.

¹⁵ Gazzâlî, I, 293-294.

¹⁶ Gazzâlî, I, 285; İbn Kudâme, *Ravda*, I, 412-413; Şâtıbî, *el-İ'tisam*, II, 113-114; Seyyid Bey, II, 272; Şa'bân, *Usûl*, s. 160; a.mlf., *el-Masâlihu'l-mürsele*, XXIX/3, 217-218.

¹⁷ Gazzâlî, I, 285, 302; Râzî, III/3, 220; İbn Kudâme, *Ravda*, I, 412-413.

¹⁸ Bu konudaki hadisler için bk. Zeylaî, II, 449-453; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, IV, 240-241.

olacağı anlaşılmakla beraber, İslâm hukukuçularının çoğunluğu onlar arasında tertip bulunduğunu, dolayısıyla ramazanda kasten orucunu bozan kişiye imkanları nisbetinde, sırasıyla bu cezalardan birisinin uygulanacağını kabul etmişlerdir.¹⁹ Kaldı ki, tertibe riayet görüşü kabul edilmese dahi, onlardan birisini tercihte muhayyerlik bulunduğu için,²⁰ her iki durumda da cezalardan herhangi biri üzerinde ısrar etmenin bir dayanağı yoktur. Yahya b. Yahya'nın peşipeşine iki ay oruç cezasında ısrar etmesinde insanları oruç bozmaktan sakındırma zannından başka herhangi bir maslahat gözükmeyeceği halde, köle azadının tercih edilmesi halinde bir insana hürriyet, topluma ise yeni bir hür fert kazandırılmakta, herhangi bir sebeple böyle bir suç işlemiş kişi için de kolay olan yol tercih edilmektedir. Ayrıca, hukukçuların bu tür yaklaşımları, verdikleri fetvâlara karşı insanların güvenlerini sarsabilecek niteliktedir.²¹

İtibar veya ilgâ edilmesi hakkında belirli bir delil bulunmayıp şeriatin sükut geçtiği vasıflara ise, yukarıda belirtildiği gibi mürsel maslahat (maslahat-ı mürsele) adı verilir.²² Ramazan el-Bûtî onu, “şâri'in maksatlarına dahil olan, ancak ne kendisinin ne de yakın cinsinin itibar veya ilgâ edildiğine dair bir delil bulunmayan menfaat” şeklinde tarif etmiştir.²³ Görülüyor ki bu maslahat aslında mürsel değildir. Zira, insanlar için zarurî, hâcî veya tahsînî bir işin gerçekleştirilmesi konusunda kesinlik (yakîn) veya tercihe lâyık bir zan sabit olduğu zaman, bu durum bir hüküm teşriini gerektirir ve bu hüküm de şer'î bir hüküm olur. Çünkü o, şâri'in genel olarak itibar ettiği bir maslahat üzerine kurulduğu gibi, ilgâ edildiğine dair de herhangi bir delil mevcut değildir. Buradan aslında onun muteber bir maslahat olduğu, ancak onun maslahat olmasının ayrıntıya girilerek değil de genel olarak belirtildiği anlaşılmaktadır. Ona “mürsel” denmesi asla kendisine itibar edilmediği anlamında değil, isminin açıkça belirtilmemiş olması sebebiyledir.²⁴

İmam Mâlik (ö.179/795) ve onun metodolojisini benimseyen arkadaşları maslahat-ı mürselenin muteber olabilmesi için şeriatin amaçlarına uygun ve herhangi bir nas veya icmâya aykırı olmamasını, aklı selim sahiplerince kabule şayan bulunmasını ve bir zorluğa gidermeye yönelik olmasını şart koşmuşlardır.²⁵

Hanbelîler'den İbn Kudâme (ö.620/1223) ve onun *Ravdatü'n-nâzır* adlı usûl-i fıkıh kitabının şârihi Necmeddin et-Tûfî (ö.716/1316) maslahatın itibar edilmesi konusunda şer'î bir delil mevcut ise, onun kıyas yani nas veya icmânın makûlünden

¹⁹ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, IV, 240-241.

²⁰ Şa'bân, *Usûl*, s. 161; a.mlf., *el-Masâlihu'l-mürsele*, XXIX/3, 218.

²¹ Gazzâlî, I, 285; Râzî, III/3, 220.

²² Şâtîbî, *İ'tisâm*, II, 215; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 385-386; Şa'bân, *Usûl*, s. 161; a.mlf., *el-Masâlihu'l-mürsele*, XXIX/3, 218.

²³ Bûtî, s. 330.

²⁴ Hallâf, *Masâdir*, s. 175.

²⁵ Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, 110-114; a.mlf., *İ'tisâm*, II, 129-135; Zerkâ, *Medhal*, I, 116; a.mlf., *İstislah*, s. 62-63; Devâlibî, s. 245-246; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 338; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 309; Beltâcî, III, 629-630.

hüküm iktibas etmek anlamına geleceğini, iptali hakkında şer'î bir delil varsa onun da batıl olduğu konusunda ihtilaf bulunmadığını, ilgâ veya itibar edilmesi konusunda belirli bir şer'î delil bulunmayan maslahatların ise hâcî, tahsînî ve zarurî maslahatlar olabileceğini, bunlardan ilk iki tür maslahatın itibar edildiğine dair bir delil bulunmadıkça onlara hüküm bina edilmesinin câiz olmadığını, aksi halde bunun rey ile şeriat vazetmek olacağını ve o zaman peygamberlerin gönderilmesine gerek kalmayacağını söylemişlerdir.²⁶ Zarûriyyât derecesindeki maslahatların ise insanların dinlerini, nefislerini, akıl, nesep ve mallarını korumak olduğunu belirten İbn Kudâme “bu maslahatların hüccet olmadığı” görüşünü “sahih” olarak nitelemiş ise de,²⁷ Tûfî bu konuyu “bazı arkadaşlarımız onun hüccet olmadığını söylemiştir” şeklinde ifade etmiş ve bazı Hanbelî bilgilerin maslahat içeren münasebetlere dayandıklarını belirtmiştir.²⁸ Bu açıklamalardan genel olarak Hanbelîler’in maslahat-ı mürseleyi kabul ettikleri, fakat onu bizâtihî müstakil bir kaynak olarak değil, yalnızca kıyasa tâbî ve kıyasın nevilerinden biri olarak telakkî ettikleri anlaşılmaktadır.²⁹

Hanefîler’in maslahat-ı mürseleye bakışını tespit sırasında, bazı olumsuz görüşlere rastlanmakla beraber³⁰ onların çeşitli icthatlarından,³¹ ismen zikredilmese de maslahat-ı mürsele prensibini gözettileri anlaşılmaktadır.³² Hatta onların metodolojisindeki zaruret istihsânının, maslahat-ı mürseleyi de kapsayacak genişlikte olduğu söylenebilir.³³ Zira istihsânı kabul edenler, ondan daha yakında olan maslahat-ı mürseleyi de kabul etmiş olmalıdır. Burada istihsân ile maslahat-ı mürsele arasındaki fark; istihsanda, bir konuda genel veya cüz'î bir maslahata riâyet sebebiyle kıyasa aykırı hareket etmek söz konusu iken, maslahat-ı mürselede herhangi bir kıyasa muhalefet şart olmayıp, bazan aksine bir delil bulunmayan durumlarda da onunla hüküm verilmesi mümkündür. Bu açıdan istislâh ile istihsân arasında umum ve husus ilişkisi bulunmaktadır ve istislâh daha umumî, istihsân ise daha hususîdir.³⁴ Bu durumda, Hanefîler’in istihsân kapısından istislâha, Mâlikîler’in ise istislâh kapısından istihsâna girdikleri ve aralarındaki ihtilafın yalnızca terim ihtilafı olduğu söylenebilir.³⁵

²⁶ İbn Kudâme, *Ravda*, I, 414-415; Tûfî, *Şerh*, III, 204-207.

²⁷ İbn Kudâme, *Ravda*, I, 414-415.

²⁸ Tûfî, *Şerh*, III, 209-210.

²⁹ İbn Kayyim, III, 288; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 212; Hallâf, *Masâdir*, s. 89; Zerkâ, *Medhal*, I, 116; Devâlibî, *Medhal*, s. 240, 313; Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, s. 303, 310-311, 314; *Bülgâ*, s. 52-53.

³⁰ Hallâf, *Masâdir*, s. 90; Devâlibî, s. 239, 314; Zerkâ, *Medhal*, I, 120; Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, s. 315; a.mlf., *Mâlik*, s. 329; Zeyd, s. 45.

³¹ *Bülgâ*, s. 47; Ayrıca bk. Makale metni, s. 27.

³² Devâlibî, s. 314-315; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 329; Zeyd, s. 46-48; Karaman, *İctihat*, s. 152.

³³ Zerkâ, *Medhal*, I, 120; Devâlibî, s. 287, 314-315.

³⁴ Zerkâ, *Medhal*, I, 106; a.mlf., *İstislâh*, s. 58.

³⁵ Zerkâ, *Medhal*, I, 120-121.

İstihsânın iptali konusunda hususî bir eser kaleme alan İmam Şâfiî (ö.204/820) ise³⁶ istihsân adı altında hem istihsânı hem de ıstıslâhı tenkid etmiş olmalıdır.³⁷ Ancak onun bu yaklaşımı, maslahat-ı mürseleye karşı çıkmasından dolayı değil, istihsânı red gerekçesinin muhtemelen ıstıslah için de geçerli olduğunu görmesinden dolayıdır. Bununla birlikte daha sonraki asırlarda onun doktrini maslahat-ı mürsele konusunda bazı gelişmeler kaydetmiştir. Hatta bizzat İmam Şâfiî'nin Bağdat'tan Mısır'a gitmesiyle görüşlerinde meydana gelen değişiklikler ve bunun doktrinde eski ve yeni görüş (kavl-i kadîm, kavl-i cedîd) şeklinde nitelenmesi, Şâfiîler'in zaman ve mekanın değişmesine göre hükümlerde de birtakım değişikliklerin meydana gelebileceğini kabul ettiklerini göstermektedir ki, bu da maslahata göre hüküm vermekten başka bir şey değildir.³⁸ Ayrıca Cüveynî (ö.478/1085), İmam Şâfiî'nin mürsel manalara (illet) göre hüküm verdiğini, ancak bunların muteber maslahatlara benzer olmasını şart koştuğunu belirtirken Râzî de, maslahatlara itibar edilmesi hakkındaki delilleri sayarak maslahatlar ile hükümlerin birbirinden ayrılamayacağını söylemiştir.³⁹ İbn Abdüsselâm (ö.660/1262), maslahat ve mefsedetler konusuna büyük bir yer verdiği "*Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*" adlı eserinde, hakkında nas, icmâ ve özel bir kıyas bulunmasa dahi maslahatların ihmal edilmesinin veya mefsedetlere yaklaşılmasının câiz olmadığını söylemiş ve deliller hiyerarşisinde ilk dört delilden sonra "muteber istidlâl"i zikretmiştir⁴⁰ ki bu, istihsân ve ıstıslâhtan başka bir şey değildir.⁴¹ Ne var ki, Şâfiî mezhebinde mürsel maslahatlar konusunda geniş değerlendirmeleri Gazzâlî'nin yaptığı⁴² ve daha sonraki Şâfiî usulcülerinin onun görüşlerini oldukça sadâkatle naklettikleri görülmektedir.⁴³ Gazzâlî, şeriatin amaçlarının kitap, sünnet ve icmâ ile bilinebileceğini ve bunlardan anlaşılan bir maksadı korumaya yönelik bulunmayan ve şâfiî'nin tasarruflarına uymayan garîb maslahatların bâtil olduğunu ve böyle bir maslahatla amel eden kişinin istihsânla hareket etmiş olacağını savunarak, maslahattan amaç şeriatin maksadını korumak ise buna kimsenin itiraz edemeyeceğini söylemiştir.⁴⁴ Ayrıca o, maslahata göre hüküm verilebilmesi için söz konusu maslahatın zarurî, kat'î ve bütün müslümanları kapsayan küllî bir maslahat olmasını şart koşmuştur.⁴⁵ Bu durumda ona göre, maslahat-ı mürsele müstakil bir delil değil, Kur'ân, Sünnet... vd. delillerden elde edilen bir terkiptir. Ancak, İbnü's-Sübkî (ö.771/1370)'nin de belirttiği gibi zarurî, kat'î ve küllî bir maslahat "mürsel" olmamalıdır. Zira böyle bir maslahat,

36 "İbtâlül-istihsân" için bk. Şâfiî, *Ümm*, VII, 267-277.

37 Ebû Zehre, *Şâfiî*, s. 121; a.mlf., *Mâlik*, s. 188.

38 Devâlibî, s. 311.

39 Râzî, II/2, 230, 237-242; III/3, 224-225; Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl*, s. 242; Zerkâ, *İstıslâh*, s. 67-68; Şelebî, s. 270.

40 İbn Abdüsselâm, II, 18, 46.

41 Zerkâ, *İstıslâh*, s. 72; ayrıca bk. Bûtî, s. 329.

42 Gazzâlî, I, 284-315.

43 Paret, V/2, 1219.

44 Gazzâlî, I, 310-311, 315.

45 Gazzâlî, I, 296-297.

itibar edilmesi konusunda kesin olarak bir delilin bulunduğu maslahat demektir.⁴⁶ Bu açıklamalar, başta İmam Şâfiî olmak üzere onun öğrencilerinin dinin amaçlarına uygun düşen ve nefsî arzuların eseri olmayan maslahatlara karşı çıkmadıklarını göstermektedir. Burada önemli olan maslahatın ilgâ edildiği konusunda bir delilin bulunmamasıdır. Nitekim Şâfiîler bu tür maslahatları istishâb içerisinde değerlendirmişlerdir.⁴⁷ Dolayısıyla mürsel maslahatlar konusunda Şâfiîlerin hilâfının yalnızca bir terim ihtilafı olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸

İslam hukuk doktrinlerinin bu görüşlerinden, terimleri ve başvurma oranları farklı olsa da onların genel olarak maslahat-ı mürselenin delil değeri üzerinde ittifaka vardıkları, fakat onun her türlü kayıt ve şarttan soyutlanmış olmasını kabul etmedikleri, hatta bu konuda oldukça ihtiyatlı davrandıkları anlaşılmaktadır. Zira, maslahata itibar takdîrî bir iştir ve herhangi bir şart koşulmadığı zaman hataya düşme ihtimali yüksektir.⁴⁹ Sonuç olarak, onlara göre maslahat-ı mürsele ile hüküm verebilmek için, derin araştırma ve istikrâ ile maslahatın vehmî değil de hakikî bir maslahat olduğu bilinmelidir. Ayrıca, bu gerçek maslahat umumî (genel, küllî) olmalı yani onunla hüküm verildiği zaman insanların çoğunluğu ondan bir fayda temin etmeli veya bir zarardan kurtulmalıdır. Son olarak da bu hakikî ve umumî maslahat nas veya icmâya aykırı olmamalıdır. Zira, nas veya icmâ ile sabit bir hükmün tağyiri konusunda maslahata riayet doğru değildir. Çünkü, nas veya icmâ ile sabit olan bir hükümle ancak hakikî bir maslahat kastedilmiştir ve ona aykırı olan maslahatın vehmî bir maslahat olma ihtimali yüksektir ve bu tür vehmî bir maslahat sebebiyle ise hakikî bir maslahattan vazgeçilemez.⁵⁰ Hakkında muteber bir asıldan delili olmayan, yani üzerine kıyas yapılabilecek bir asıldan (makîsun aleyh) delili bulunmayan mücerret bir maslahatın nassa muhalefet etmesi halinde, maslahat-ı mürseleyle en büyük değeri veren Mâlikîler başta olmak üzere İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, böyle bir mürsel maslahatın senet veya delâlet bakımından kat'î olan bir nas ile çatışmasının düşünülemediği kanaatinde dirler.⁵¹ Ramazan el-Bûtî, maslahatla nas arasındaki çatışma ister küllî veya cüz'î bir nitelikte olsun isterse buradaki nas kat'î ya da gayr-i kat'î olsun, böyle bir maslahata itibar edilmemesi gerektiği konusunda bütün sahâbî ve tâbiîler ile mezhep imamlarının icmâ ettiklerini söylemiştir.⁵² İnsan nazarında maslahat olduğu zannedilen bir şeyin kat'î bir nassa muâriz olması, şârî nazarında onun her türlü

46 İbnü's-Sübkî, II, 300.

47 Zeyd, s. 39-43, 45; Zerkâ, *Medhal*, I, 115; Şener, s. 147-148; Bardakoğlu, III, 133.

48 Zerkâ, *İstislâh*, s. 73; Karaman, *İctihat*, s. 153. Şâfiîlerin bu konudaki bazı ictihatları için bk. Bülğâ, s. 50-52. Diğer mezheplerin maslahat hakkındaki görüşleri için bk. İbn Hazm, VII, 55-56; Ebû Zehre, *İmâm Zeyd*, s. 445-451; a.mlf., *İmam Sâdık*, s. 520-528; Şener, s. 148-151.

49 Karâfî, s. 199; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 242-243; Şelebî, s. 287-296; Beltâcî, II, 852-853, 856-857.

50 Hallâf, *Masâdir*, s. 99-100; Şa'bân, *Usûl*, s. 163-164; Kamalı, XX/IV, 294-295.

51 Ebû Zehre, *Usûl*, s. 274; Zerkâ, *Medhal*, I, 123; Bûtî, s. 201.

52 Bûtî, s. 200.

vechesiyle mefsetet olduğuna bir işarettir ve böyle mevhûm bir maslahatla, yani maslahat elbisesi giydirilmiş hevâ ve hevesle değil, nasla amel edilmesi gerektiğinde şüphe yoktur.⁵³

Mürsel maslahat ile nas çatıştığı zaman, gerçekte burada mürsel maslahatın içerdiği yarar ile nassın taşıdığı yarar (maslahat) çatışmaktadır. Herhangi bir nas sübût veya delâletinde kat'î olduğu zaman, onun ihtiva ettiği maslahat da bizzat şârî tarafından tayin edilmiş kat'î bir maslahat demektir. Böyle bir maslahat karşısında mevhûm veya maznûn (mürsel) maslahatın herhangi bir değeri olmadığı gibi, bu mutlak olarak maslahat da değildir.⁵⁴ Kaldı ki, burada “Kitab’ın zahiriyle amel etmenin vâcib olması” hakkındaki kat’îlik ile, “mücerret maslahatla amel etmenin vâcib olması” konusundaki zannîlik arasında da teâruzdan bahsedilemez. Çünkü kat’î ile zannî arasında teâruz söz konusu olamaz.⁵⁵ Ramazan el-Bûtî’nin işaret ettiği gibi, Kitab veya Sünnet’in mücerret maslahatla tahsisi konusunda örnek gösterilen Irak ve Suriye topraklarının fethinden sonra *el-Enfâl* 8/41 âyeti gereği beytûlmâlin hissesi ayrılıp kalan kısmın ganimet olarak gâzilere dağıtılması yerine bu toprakların eski sahiplerine bırakılması ve onların haraç vergisine bağlanması gibi,⁵⁶ başta Hz. Ömer (ö.23/644) olmak üzere bazı sahâbe ve imamların icthatları ise maslahatla değil, bir nassın diğer bir nasla veya kıyasla tahsisidir ve buna aykırı görünen bazı fetvâlar da yalnızca tatbikatla ilgili cüz’î konulardır.⁵⁷

II - NECMEDDİN et-TÛFÎ’NİN MASLAHAT HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Muhammed Ebû Zehre’nin maslahata itibar konusunda “aşırı gidenlerin bayraktarı” olarak nitelediği⁵⁸ Necmeddin et-Tûfî’nin (ö.716/1316) asıl adı Ebû’r-Rebi> Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd olup 657/1258 yılında Bağdat yakınlarında bulunan Tufâ beldesinde doğmuştur. Bağdat, Şam, Hicaz, Mısır ve Filistin gibi çeşitli ilim merkezlerinde tahsilde bulunan ve çok kuvvetli bir hafıza ile hür bir fikre sahip olan, tartıştığı her konuda kendi düşüncesini açıklamaktan korkmayan, tefsir, hadis, usûlû’d-din, fıkıh, usûlû’l-fıkıh, cedel, dilbilim, edebiyat, tarih... gibi bir çok sahada elliye aşkın eser yazan Tûfî, mezhebine tam bağlı olmamak, Şîilik ve Râfıziliğe meyletmekle itham olunmasına rağmen, hemen bütün eserlerini Hanbelî mezhebi doğrultusunda yazdığı için onların büyük imamlarından kabul edilir.⁵⁹ Bazı

⁵³ Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, s. 316; Zerkâ, *Medhal*, I, 123; Bûtî, s. 201.

⁵⁴ İbn Kayyim, I, 68; Bûtî, s. 132.

⁵⁵ Bûtî, s. 133.

⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, IV, 229-239, 324-326; İbnü'l-Arabî, II, 854-866, 962-967; İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 427-429.

⁵⁷ Bu konular hakkındaki tartışmalar için bk. Bûtî, s. 140-151, 177-186, 336.

⁵⁸ Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 311, 329-334; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 316.

⁵⁹ Necmeddin et-Tûfî’nin hayatı ve eserleri hk. bk. Tûfî, *Şerh* I, 21-38; a.mlf., *Alemü'l-cezel*, Giriş kısmı; Zehebî, *Zeylû'l-İber*, s. 44; Yâfî, IV, 255; İbn Receb, II, 366-370; Suyûtî, I, 599-600; İbn Hacer, II, 154-157; İbnü'l-Imâd, VI, 39-40; Ziriklî, III, 189-190; X, 101; Kehhâle, IV, 266-267; Kâtib Çelebi, I, 59, 71, 143, 174, 219, 248, 251, 363, 559, 756,

büyük sahâbîlere sataşması sebebiyle hapis ve sürgün gibi çeşitli cezalara çarptırılan Tûfî, “*Zarar ve zararlar mukâbele yoktur*”⁶⁰ hadisini şerhi sırasında maslahatla ilgili görüşlerini açıklamıştır. Onun bu görüşlerini Cemâleddîn el-Kâsımî (ö.1332/1914), çeşitli notlar ekleyerek ayrı bir risale haline getirmiş⁶¹, Mustafa Zeyd ise söz konusu şerhin çeşitli nüshalarını karşılaştırarak tahkik ve tahlil etmiş⁶², Abdülvehhâb Hallâf (ö.1375/1956) da Mustafa Zeyd’in bu tahkikini “*Masâdiru’t-teşrî’i l-İslâmî fî mâ la nassa fîh*” adlı eserinde aynen nakletmiştir.⁶³

Risâlesinde ondokuz adet şer’î delil zikreden Tûfî, onların en kuvvetlisinin nas ve icmâ olduğunu, bu iki delilin ise maslahata riayet prensibine uygun veya aykırı olabileceğini, uygun olmaları halinde üç delilin de aynı hüküm üzerinde ittifak etmesi sebebiyle bir problem bulunmayacağını, ancak onların maslahata riayet prensibine aykırı olmaları halinde, ilgâ ve iptal yoluyla değil de “tahsîs ve beyan” yoluyla maslahatın takdiminin vâcib olduğunu savunmuştur.⁶⁴

Tûfî, maslahatı “ibadet olsun ya da âdet olsun, şârî’in amaçlarına götüren sebep” şeklinde tarif etmiş ve onu, şârî’in kendi hakkı için kastettiği şeyler (ibadetler) ve yaratılmışların yararı ve durumlarını düzene koymak için kastettiği şeyler (âdetler) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Şeriatin âdet, muâmelât ve benzerlerinde maslahata riyeti tercih ettiğini, zira şeriatin temel amacının bu olduğunu, fakat ibadetlerde böyle bir durumun söz konusu olmadığını, çünkü ibadetlerin şârî’in hakkı olup, nas veya icmâdan bir delil bulunmadıkça ibadetlerin nasıl yapılacağının bilinmeyeceğini söylemiştir.⁶⁵

Maslahata riyeti ifade eden aklî ve naklî çeşitli deliller getiren Tûfî, “kat’î” delilden maksat eğer zıddına (nakîz) ihtimali olmayan aklın kesin kuralları ise, bu tür kat’îlerin şer’î deliller içerisinde çok az (nadir) bulunduğunu, var kabul edilse dahi böyle bir delilin maslahata aykırı olmasının kabul edilemeyeceğini, şayet kat’îden “şer’î kat’î” kastediliyor ise, şer’î deliller içerisinde icmâ, nas ve maslahata riyetten başka kat’î bir delil bulunmadığını ileri sürmüştür.⁶⁶

827, 837, 878, 919, 930; II, 1039, 1153, 1293, 1343, 1359, 1616, 1626, 1790, 1897, 1898; Bağdatlı, I, 83, 443; II, 67, 96, 688; Brockelmann, *GAL*, II, 132; a.mlf., *Supl.*, II, 133-134; Zeyd, s. 65-110; Hallâf, *Masâdir*, s. 96.

⁶⁰ İbn Mâce, *Ahkâm*, 17; Nevevî, s. 40-41.

⁶¹ Bu risale için bk. *Mecmû-u resâil fî usûli'l-fikh*, s. 37-70. Ayrıca bk. *Risâletü'l-İslâm*, II/I, 94-105.

⁶² Zeyd, s. 206-240. Mustafa Zeyd’in bu tahkiki hakkındaki değerlendirmeler için bk. Şerbâsî, XXVI/15-16, 849-853.

⁶³ Hallâf, *Masâdir*, s. 105-145.

⁶⁴ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 208-209.

⁶⁵ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 210-213.

⁶⁶ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 213-221.

Müstenedi sebebiyle icmâya itibar etmenin, bir şeyi yine kendi zatıyla ispat etmek anlamına geleceğini söyleyen Tûfî, nassın ise mütevâtir veya âhâd olabileceğini ve her iki durumda da hükümlerinin açık (sarih) veya ihtimalli olacağını, sarih mütevâtir ise metin ve delâlet bakımından kesin, fakat bazan umûm veya mutlak cihetinden ihtimalli olabileceğini ve bu durumun onun mutlak kat'î olmasını önleyeceğini; her yönden kendisinde kesinlik bulunması halinde ise, böyle bir delilin maslahata aykırı olmasının kabul edilemeyeceğini; nassın ihtimalli âhâd ya da ihtimalli mütevâtir veya sarih âhâd olması halinde ise, bunların metin veya senetlerinde kesinlik bulunmadığı için maslahatla çatışamayacağını, böylece maslahata riayetten başka bir delil kalmayacağını savunmuştur. Maksudının icmâyı tamamıyla ortadan kaldırmak olmadığını belirten Tûfî, icmânın ibadetler, mukadderât (miktarları belirlenmiş) ve benzeri konularda geçerli olduğunu, ancak burada Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadisinden çıkarılan "maslahata riayet" prensibinin icmâdan daha kuvvetli olduğunu göstermek istediğini söylemiştir.⁶⁷

Maslahatı nas ve icmâya takdim etmesinin sebeplerini ise şöyle sıralamıştır: Bazı bilginler icmâyı inkar etmelerine rağmen maslahata riyeti kabul etmişlerdir. Bu durum maslahata uymanın ittifak, icmânın ise ihtilaf konusu olduğunu gösterir ki, üzerinde ittifak edilen şeyle amel, hakkında ihtilaf edilen şeyle amel etmekten daha uygundur. Ayrıca, naslar muhtelif ve birbirine müteâzır olduğu halde, maslahata riayet bizâtihi hakikî olup kendisinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Öte yandan, gerek sünnette gerekse kazâî hükümlerde bazı nasların maslahat ve benzerleriyle çatıştıkları sabittir ki, bu durum mükelleflerin yararlarını ve düzenlerini sağlamak, hükümleri farklılıktan kurtarmak amacıyla, -taayyün etmiş veya tercihe layık başka şer'î bir delil bulunmaması şartıyla- maslahatın diğer şer'î deliller üzerine takdim edilmesinin câiz olduğunu gösterir. Bu deliller, maslahata riayetle icmâdan daha kuvvetli olduğunu ve çatışma halinde icmâ ve diğer delillere takdim edileceğini göstermektedir.⁶⁸

Maslahat konusunuda İmam Mâlik'le arasındaki farka da işaret eden Tûfî, kendi görüşünün Mâlik'in görüşünden daha açık (beliğ) olduğunu ve bunun da ibadet ve miktarları belirlenmiş (mukadderât) konularda nas ve icmâya, muâmelât ve diğer hükümlerde ise maslahata riayete dayanmak olduğunu söylemiştir. Çünkü ibadet ve mukadderât konusunda nas, icmâ ve benzeri delillere; muâmelat ve benzerlerinde ise insanların maslahatlarına itibar edilir. Muâmelat ve benzerleri hakkında, maslahatla diğer şer'î deliller ittifak ederlerse herhangi bir problem yoktur. İhtilaf ederlerse, aralarını birleştirmek mümkünse birleştirilir, değil ise yukarıdaki hadis gereği maslahat diğer delillere takdim edilir. Zira bu hadis, maslahata riayet ve zararı def' konusunda hâstır ve dolayısıyla onun takdimi gereklidir. İbadetler ise şeriatın hakkı olup, onun hakkı nicelik ve nitelik, zaman ve mekan bakımından ondan bir açıklama gelmedikçe bilinemez. Halbuki mükelleflerin hakları ile ilgili hükümler, onların maslahatları için vazedilen şer'î siyaset olup bunlardaki maslahat akıl ve âdetle bilinebilir.⁶⁹

⁶⁷ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 221-227.

⁶⁸ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 227-233.

⁶⁹ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 235-240.

III - GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tûfî'nin yukarıdaki görüşleri, çağdaşı olan veya daha sonra gelen Hanbelî ya da diğer doktrinlere mensup bilginler arasında yayılmadığı halde⁷⁰, özellikle Cemâleddîn el-Kâsımî'nin söz konusu risaleyi neşrinden sonra geniş yankılar uyandırmıştır. Tûfî'nin Râfızî, mülhîd veya sapık olduğuna dair tabakât kitaplarına dayanarak yapılan sübjektif değerlendirmeler bir yana⁷¹, İslâm hukukçularının çoğunluğu onun iddialarını genel olarak aşırı ve çelişkili bulurken, bazıları ise onları birtakım kayıtlarla benimser görmektedir. Mesela, sahabîlerin ve bilhassa Hz. Ömer'in verdiği bazı hükümler incelendiği zaman, "Tûfî'ye hak vermemek mümkün değildir" diyen Abdülkadir Şener, İslâm'ın ruh ve amaçlarına uygun olmak şartıyla kat'î nasların maslahatlarla tahsisinin akıl ve mantığa aykırı olmadığını söylemiştir.⁷² Şener'in bu değerlendirmeyi "İslâm'ın ruh ve amaçlarına uygun olmak şartı"na bağlaması, kendisinin muteber bir maslahatı kabul ettiğine işarettir, buradaki tartışma ise maslahatın "İslâm'ın ruh ve amaçlarına" uygun olup olmadığı konusundaki belirsizlikle ilgilidir.

Biz burada Tûfî'nin, hükümleri özellikle ibadet ve muamelât şeklinde iki kısma ayırması ile şer'î delillerin mahiyetleri ve bu delillerin teâruzu konusundaki görüşlerini değerlendirmek istiyoruz.

A - İBADET ve MUAMELÂT AYIRIMI

Tûfî'nin görüşlerini bina ettiği temel esaslardan birisi, şer'î hükümleri ibadet ve mukadderât (sayı ve ölçüye konu olan) ile ilgili hükümler, muâmelât ve şer'î siyasetle ilgili hükümler şeklinde iki kısma ayırmasıdır. İlk bakışta bu ayırım tutarlı gözükmemektedir. Zira, gerek ibadetler gerekse hadler, keffâretler, mirastaki farz hisseler, ölüm veya talâktan sonraki iddet müddetleri... gibi birtakım rakam ve ölçülerle belirtilmiş konularda (mukadderât) maslahat-ı mürsele ile hüküm vermenin câiz olmadığı hususunda İslâm bilginleri ittifak etmişlerdir. Çünkü ibadetlerle ilgili hükümler teabbüdî olup aklın onlardaki cüz'î maslahatları idrak etme imkanı yoktur. Mukadderâtla ilgili hükümlerdeki maslahatlardan bir kısmının bazan akıl tarafından bilinmesi mümkün ise de, bu imkan onlarda da teabbüdün esas olduğuna engel değildir.⁷³ Öte yandan, ibadetlerdeki maslahatın akıl ile bilinemez olmasının, onların her türlü dış etkiden korunmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Binaenaleyh, aklın bu konuda bir rolü olsaydı, ibadetlerin nicelik veya niteliklerinde birtakım noksan veya ziyadeliğe yani sapmalara (bid'at) yol açabilirdi.⁷⁴

⁷⁰ Zeyd, s. 161-163.

⁷¹ Kevserî, s. 120, 332-333.

⁷² Şener, s. 155. Tûfî'nin görüşleri hakkındaki bazı değerlendirmeler için bk. Zeyd, s. 158-180; Celâleddîn Abdurrahman, s. 64, 67, 95-115; Erdoğan, s. 98-102; Şelebî, s. 295-306.

⁷³ Şâtübî, *İ'tisâm*, II, 129-133; Hallâf, *Masâdir*, s. 89; Zeyd, s. 61; Rebîa, X, 104-105, 124-125.

⁷⁴ Şâtübî, *İ'tisâm*, II, 135.

Ancak, Tûfî'yi en sert şekilde tenkit edenlerden biri olan Zâhid el-Kevserî (ö.1371/1952), muamelâtla ilgili hükümlerin maslahatlarının bilinmesinde şeriatin etkisini tamamen ortadan kaldıracak şekilde bir ayırımı gitmenin dayanaksız olduğunu savunur.⁷⁵ Muâmelât ve benzerî konularda hüküm teşrîi sırasında maslahata riayet esasının geçerli olduğuna dair iddiaların, şeriatın arzu ve hevesle değiştirilmesi anlamına geleceğini belirten Kevserî, bu iddianın sahibine “kendi şeriatını” üzerine bina etmeyi düşündüğü maslahatın ne olduğunu sorar ve onun maslahattan amacı “şer’î maslahatlar” ise, bunu öğrenmenin tek yolunun vahiy olduğunu, hatta bu konuda Mu’tezile’nin dahi mürsel maslahatlardan maksadın hakkında nas bulunmayan konulardaki maslahatlar olduğu ve bu tür maslahatların şer’î delillere aykırı olmaları halinde kendilerine asla itibar edilmeyeceklerini söylediklerini hatırlatır.⁷⁶

Ayrıca, Tûfî’nin aşağıda incelenecek olan “nasların birbirine muhâlif ve müteâriz oldukları” iddiası ile onun bu ayırımı birleştirildiği zaman, ya nasların müteâriz olmaması ya da müteâriz ise muâmelâtla ilgili hükümlerde olduğu gibi, ibadet ve mukadderâtla ilgili hükümlerde de çatışmaları gerekir. Zira, ibadetlerle ilgili hükümlerde çelişkiye düşmeyen şârî’in muâmelâtla ilgili hükümlerde çelişmesi onun için bir noksanlık sayılabilir. Bu açıdan Tûfî’nin görüşleri arasında bir tenâkuz görülmektedir. Yine mantık, nas ve icmânın ya hem ibadet ve muamelâtla ilgili hükümlerde de geçerli olmasını ya da bu iki alanda da onların hukûkî değerinin reddedilmesini gerektirmektedir. İkinci şık mümkün olmadığı sürece, birinci şıkın geçerliliği devam edecektir. Bu ise, söz konusu delillerin her birine dayanma konusunda ibadetlerle muamelât arasını ayırmayı gerektiren bir sebebin bulunmadığı anlamına gelir. Kaldı ki, bilhassa muamelât hükümlerinin elde edildiği naslar genel olarak ayrıntıları değil, temel esasları koymak için teşrî kılınmıştır. İcmâ delili ise “şûrâ” esasına dayanmakta olup, bu da toplumun ihtiyaç ve maslahatlarını takdir etmek demektir.⁷⁷

B - DELİLLER

Tûfî’nin yukarıdaki iddialarının büyük bir kısmını deliller hakkındaki görüşleri teşkil etmektedir. Bir taraftan ondokuz adet delil zikreden Tûfî, diğer taraftan bunların en güçlüsünün nas ve icmâ olduğunu, ancak bunlarla “zarar ve mukâbele bizzarar yoktur” hadisinden elde edilen “maslahata riayet” prensibi arasında bir çatışma meydana gelmesi halinde, tercih sistemine göre maslahata riayetin tahsis yoluyla nas ve icmâ üzerine takdim edileceğini savunmuştur. O, icmâyı inkar edenlerin maslahata riyeti kabul ettiklerini, böylece icmânın ihtilaf, maslahatın ise ittifak edilen bir konu olduğunu, dolayısıyla üzerinde ittifak edilen bir delil ile hareket etmenin hakkında ihtilaf edilen delile tutunmaktan daha uygun olduğunu söylemiştir.⁷⁸

⁷⁵ Kevserî, s. 119, 332.

⁷⁶ Kevserî, s. 118-119.

⁷⁷ Zeyd, s. 189.

⁷⁸ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 209, 227.

Ancak burada, icmâyı reddedenlerin maslahatı kabul etmeleri ile bunun icmâyâ takdim edilmesi arasında bir gereklilik (telâzüm) bulunmamaktadır. Çünkü, bilginlerin şeriatin maslahat prensibine dayandığı hususundaki ittifaklarından, maslahat olduğu vehmedilen bir şeyin naslara veya icmâyâ takdim edilmesi gerektiği konusunda da ittifak ettikleri anlamı çıkarılamaz. Ancak bu sözlerle o, “icmâyı inkar edenlerin maslahat bulunması halinde kendisi gibi düşündüklerini” ifade etmek istiyorsa, bu sonuç da isabetli görünmemektedir. Zira, onlar arasında maslahatı kabul etmeyenler de vardır. Mesela, icmâyı inkar ettikleri rivayet edilen Şîîler, Hâricîler, Zâhirîler ve Nazzâm’ın (ö.231/845)⁷⁹ maslahat hakkındaki görüşleri tetkik edildiği zaman, onlar arasında maslahat-ı mürselenin hukukî değeri konusunda da bazı farklılıkların bulunduğu görülecektir.⁸⁰ Kaldı ki, ümmetin maslahata riayet konusunda ittifak ettikleri varsayılsa dahi, bundan maslahatın icmâyâ takdim edilmesi gerektiği sonucu çıkarılamaz. Çünkü, Tûfî’nin hakkında delil getirmeye çalıştığı maslahat, gerçek (hakikî) değil var olduğu sanılan (vehmî) maslahatlardır.⁸¹ Diğer yandan, onun maslahatın icmâyâ takdim ediliş sebeplerini anlatırken söylediği, “Maslahata riayet ittifak, icmâ ise ihtilaf mahallidir. Üzerinde ittifak edilen şeyle amel etmek, hakkında ihtilaf edilen şeyle hareket etmekten daha evlâdır”⁸² sözü, “İcmâ maslahata riayetten daha zayıftır. Çünkü maslahata riayet konusunda icmâ (ittifak) edilmiş, fakat icmâ hakkında ise icmâ (ittifak) edilmemiştir” manasına gelir ki, reddettiği icmâyı (ittifak) maslahata riayet konusunda delil getirmesi Tûfî gibi zeki bir insandan beklenmeyecek bir çelişki olarak görünmektedir.⁸³

Hükümlerin insanların maslahatlarını gerçekleştirmek için konduğunu söyleyen Tûfî, bütün şer’î delillerin de bu maslahatları gerçekleştirmek için birtakım vesileler olduklarını, ancak onlardan sadece maslahatın “amaç” olduğunu ve amaçların araçlar üzerine takdim edilmesi gerektiğini, dolayısıyla maslahatın diğer şer’î deliller üzerine takdim edileceğini ve onun dellillerin en kuvvetlisi ve en hâssı olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁴ Tûfî’nin bu iddialarına, şer’î deliller arasında Allah ve Resûlü’nün kelamının da bulunduğu ve Allah ile Resûlü’nün insanların maslahatlarını ve bu maslahatlara riayet yollarını en iyi bildikleri, dolayısıyla maslahatın onlara takdim edilmesinin ve onlardan daha kuvvetli ve hâs olmasının mümkün olmadığı şeklinde cevap verilebilir.

⁷⁹ İcmânın hukukî değeri ve yukarıda adı geçen grupların icmâ hakkındaki görüşleri için bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 257-268; Ebu'l-Hüseyn, II, 458-459; İbn Hazm, IV, 538-551; Râzî, II/1.46; Abdürrâzık, s. 10-12, 42-48; Fergalî, s. 219-242; el-Muzaffâr, *Usûl*, II, 87-96; Mağniye, s. 225-227.

⁸⁰ Bu grupların maslahat ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi hk. bk. Zeyd, s. 61-63, 153; Şener, s. 148-151; Rebîa, s. 106.

⁸¹ Bûtî, s. 212.

⁸² Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 227.

⁸³ Bûtî, s. 212.

⁸⁴ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 238.

Naslarla maslahat arasındaki ilişkilerin tesbiti ile ilgili bu tartışmada dikkate değer bir husus, benzer tartışmaların Kara Avrupa'sındaki hukuk ekolleri arasında da yapılmış olmasıdır. Nasları esas alan İslâm hukukçularının yaklaşımları ilk bakışta hukukçu pozitivistlerin ve özellikle de Fransız doktrindeki şerhçi okulun (l'école de l'exégèse) kanun metnine sıkı sıkıya bağlılıklarını ve kanun koyucuya aşırı güvenlerini ifade eden görüşlerine, Tûfî'nin tepkisi ise serbest hukuk ekolünün yaklaşımlarına⁸⁵ benziyor ise de, İslâm hukukunda bütün unsurları ilim ve hikmet sahibi bir kanun koyucu (şârfî) tarafından özellikle seçilerek inzâl ve îrâd edilmiş ve artık değiştirilemez oldukları benimsenmiş olan nasların varlığını kabul etmek ve yorum sırasında sıkça onlara başvurmak, şerhçi okul ile aynı kategoride değerlendirilmemelidir.⁸⁶ Kaldı ki, Allah Resûlü'nün mektebinde yetişmiş olan sahâbîlerin, hükümlerin illetleri hakkında konuştukları⁸⁷ ve onların yolunu izleyen daha sonraki müçtehidlerin ve özellikle de doktrin kurucusu imamların ve bağlılarının mürsel maslahat hakkında yukarıda tartışılan görüşlerinden başka kıyas, re'y, örf ve istihsan... gibi prensipleri de gözönüne alındığı zaman, onların bir taraftan nasların lafzî imkanlarını değerlendirirken, diğer yandan da kanunun gayesine ve maslahata yöneldikleri görülecektir. Bu durum bizi, "hukukun nisbîliği" (relativisme juridique) tehlikesine düşmemek ve maslahat adına hukuk normlarını kendisinden kolaylıkla vazgeçilebilecek bir nesne haline getirmemek kaydıyla, lafzî ve mantıkî-sistematik unsurlarla beraber teleolojik ve sosyolojik unsurların da İslâm hukukunda kullanılabilmesine engel bir hususun olmadığı sonucuna götürmektedir.

Tûfî'nin, bir yandan maslahata riayetın bizatîhî üzerinde ittifak edilen bir konu olduğunu söylerken, diğer yandan da maslahatlarla nas ve icmânın çatışmasından bahsetmesi önemli bir çelişkidir ve hatta ondokuz adet şer'î delilin sonuncusu olarak kur'a prensibini zikretmesi, iki maslahatın tearuzundan söz ederek onlar arasında tercih sistemini işletmesi ve en râcih olanın tercih edileceğini belirtmesi, bu açıdan da birbirine denk iseler, onlar hakkında muhayyerlik bulunduğunu veya kur'ayla hareket edileceğini söylemesi⁸⁸ bu çelişkiyi daha da artırmaktadır. Çünkü, ancak aynı şartları taşıyan iki maslahattan birinin tercihi için kur'a usûlünün tahkimine ihtiyaç duyulabilir. Bu durumda, onun iddia ettiği gibi "maslahatlara riayet" bizatîhî üzerinde ittifak edilen bir konu olsaydı, tercih sistemine ve son olarak da kur'aya gerek kalmazdı.⁸⁹ Üstelik,

⁸⁵ Serbest Hukuk Ekolü ile Hukukî Pozitivistlerin görüşleri hk. bk. Ansay, s. 4-9; Gürkan, s. 1, 3-6, 11-19, 39-48, 70-85; Çağıl, *Giriş*, s. 133-135, 260-264, 436-473; Aral, *Kelsen*, s. 24-27, 46-57, 122-130; a.mlf., *Temel Sorunlar*, s. 138, 143-144; a. mlf, *Hukuka İlişkin Değişik Görüşler*, XXXIX/1-4, 305-351; Bornard, VII-VIII, 34-59; Brun, *Sosyal Hukuk*, XXV/1-4, 323-337; Çağıl, *Alman Hukuk Felsefesi*, XIX/1-2, 377-399; Çobanoğlu, XXX/1-2, 264-280; Özbilgen, XXX/1-2, 281-304; Öktem, XLIII/1-4, 286-288; Keyman, XXXV/1-4, 17-56; Rehbinden, XXXIX/1-4, 481-492.

⁸⁶ Dönmez, "Müctehid ile Hakim", IV, 33, 45.

⁸⁷ Neşşâr, s. 81.

⁸⁸ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 209, 239.

⁸⁹ Zeyd, s. 147, 189; Rebia, s. 108.

maslahatın nas ve icmâdan daha kuvvetli sayılması iddiası, ancak onun nas ve icmâdan müstakil bir delil olarak kabul edilmesinden sonra tartışılabilir. Halbuki İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu yukarıda belirtildiği gibi, mücerret maslahata riayeti gerçekte nastan müstakil bir delil olarak kabul etmemişlerdir. O ancak, naslara dayanan cüz'î hükümlerden elde edilmiş küllî bir manadır. Dolayısıyla herhangi bir işte maslahata itibar edilebilmesi için, şer'î bir delilin onu desteklemesi veya en azından ona muhalefet eden bir nassın bulunmaması gerekir. Bu durumda, maslahatın nas ve icmâya denk olduğu veya onlara takdim edileceği iddiasının herhangi bir anlamının kalmıyacağı açıktır.⁹⁰ Kaldı ki, burada asıl ihtilaf maslahata riayet prensibinde değil, bir şeyin maslahat olduğunun tesbit edilmesindedir. Ramazan el-Bûtî'nin de işaret ettiği gibi, riayet edilmesi konusunda ittifak edilen maslahat, maslahatın dış alemde bulunan cüz'î suretleri değil, onun zihnî hakikatidir. Hariçte bulunan cüz'î suretler ise soyut (mücerret) zihnî hakikatin dışında ve ondan başka bir şey olup hiçbir zaman üzerinde ittifak edilmemiştir. Çünkü bu suretlere ancak tahkiku'l-menât yolu ile ulaşılır ki, bu metodla varılan her şeyde bir fayda vardır ve o maslahattır. İşte bu sebeptendir ki, menfaatlerin büyük bir kısmı itibarî olup zaman, mekan ve adetlerin değişmesi ile değişir.⁹¹ Dolayısıyla, ihtiyaç ve imkanların, zaman ve mekanın değişmesine bağlı olarak maslahatların da değişebilir olması, onun varlığının hakikî değil izafî bir nitelik taşıdığını göstermektedir.⁹²

C - TEÂRUZ

Tûfî, maslahatı nas ve icmâya takdim ediş sebeplerini anlatırken, nasların birbiriyle ihtilaf ve teâruz (çatışma) içerisinde bulunduğunu, halbuki maslahata riayetin hakkında ihtilaf edilmeyen bizatihî hakikî bir iş olduğunu belirterek, ittifakın önemini ve ihtilaftan sakınmayı ifade eden bazı ayet ve hadisleri zikretmiş ve çeşitli mezhepler arasında cereyan eden ve nefrete sebep olan bazı hadiseleri anlatmıştır. Ayrıca sünnette de maslahatlarla çatışan bazı örnekler bulunduğunu ileri sürmüştür.⁹³

Tûfî'nin bu görüşlerinin değerlendirilebilmesi için öncelikle teâruz konusundaki bilgilerimizin hatırlanmasına ihtiyaç vardır: Serahsî'nin (ö.483/1090) "birbirine denk iki delilden herbirinin, diğerinin gerektirdiği hükmün aksini gerektirecek tarzda birbiriyle karşılaşması"⁹⁴, Sadruşşerîa'nın (ö.747/1346) ise "eşit kuvvetteki iki delilden birinin bir şeyi ispat edecek, diğerinin ise aynı yer ve zamanda onu nefyedecek tarzda olması"⁹⁵ şeklinde tarif ettikleri teâruz, bu tanımlardan da anlaşılacağı gibi, aynı konuda ve aynı zamanda gelen sübut ve delâlet bakımından birbirine denk kuvvetteki iki şer'î delilden birinin diğeriyle çelişen bir hüküm ifade etmesidir. Başta doktrin kurucu imamlar olmak üzere usulcülerle hadisçilerin çoğunluğu, sahih bir yol ile Allah

⁹⁰ Bûtî, s. 211.

⁹¹ Bûtî, s. 214.

⁹² Zeyd, s. 146; Rebîa, s. 107.

⁹³ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 227-233.

⁹⁴ Serahsî, II, 12.

⁹⁵ Sadruşşerîa, II, 102; Teftâzânî, II, 102.

ve Resûlü'nden aynı zamanda ve aynı konuya dair gelen hiçbir delilde teâruz olamayacağını, delillerin zahirleri böyle bir çelişkiyi vehmettiriyorsa, bunun o delil veya olayın kendi zatında değil, onların tarihlerinin bilinmemesinden veya müctehidin kendi zannından kaynaklandığını söylemişlerdir.⁹⁶ İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'den husûs ile umûm, icmâl ile tefsir cihetlerinden başka bir cihetle, birinin ispat ettiğini diğerinin nefyeder şekilde birbirine zıt iki sahih hadisin -nesh durumu hariç-gelmediğini belirtmiştir.⁹⁷ Ancak Mâverdî (ö.450/1058) ve Rûyânî (ö.450/1058), bilginlerin ekserisinin iki delilden birinin diğerinden daha üstün olmadığı, fakat işin aslında denklik bulunması dolayısıyla teâruzun câiz ve vâkî olduğu kanaatini taşıdıklarını ifade etmişlerdir.⁹⁸ Hanbelî usûlcülerinden Kâdî Ebû Ya'lâ (ö.458/1066), usûl konularında değilse de fîrû meselelerinde teâruzun câiz olduğunu, İsnevî (ö.772/1370) ve Şevkânî (ö.1250/1834) gibi bazı hukukçular ise, Cenabı Hakk'ın her şer'î hüküm için kat'î bir delil koymadığını ve onlardan bazısını zannî delillere dayandığını, bu sebeple zannî deliller arasında teâruzun bulunmasının tabii olduğunu söylemişlerdir.⁹⁹ Ancak yukarıda belirtildiği gibi, delillerin mahiyetleri ile ilgili bir teâruzdan söz edebilmek için iki delil arasında sübût ve delâlet kuvveti bakımından denklik bulunması ve hükümlerinin -helallik ve haramlık veya nehy ve ispat gibi- her birinin diğerini ortadan kaldıracak biçimde birbirine muhâlif olması ve iki delilin zaman, mekan ve diğer yönlerinin de bir olması şarttır.¹⁰⁰ Bu şartlar altında, Tûfî'nin nasların birbiriyle çatıştıkları ve ihtilaf ettiklerine dair iddiası kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Zira Tûfî'nin sözleri tahlil edildiği zaman, onun birbiriyle çatışan ve ihtilaf eden naslarla, bu nasların anlaşılması sırasında meydana gelebilecek farklılık ve ihtilafları değil, onların bizzat "hakikatleri"ni kastettiği görülecektir. Çünkü o, nasların tam karşısına "maslahata riayet"i koymakta ve maslahata riayetin "binefsihî hakîkî" ve "ittifak edilen" bir iş olduğunu söylemektedir. Bu ise, nasların "zâtı"na maslahatın "zâtı" ile mukabele etmek ve nasların birbiriyle "binefsihî" çatışmalı ve ihtilaflı olduğunu söylemektir.¹⁰¹ Ramazan el-Bûtî'nin işaret ettiği gibi, Necmeddin et-Tûfî maslahat hakkındaki bu vehmini birbiriyle alâkası olmayan iki öncüle dayandırmaktadır. Buna göre o, ilk önce dış alemde varlığı düşünülebilen cüz'î maslahatlara -ki bunların büyük bir kısmı izafî ve haklarında ihtilaf edilmiştir- bakıyor ve "bunlar maslahatlardır" diyor. Sonra da riayet edilmesi konusunda bütün zihinlerin ittifak ettiği küllî (manevî) maslahatlara bakıyor ve "maslahata riayet, üzerinde icmâ edilmiş bir hakikattir" diyor. Sonra da bu iki öncülden hareketle, "bu sebeple de

⁹⁶ Şîrâzî, I, 359; Serahsî, II, 12; Gazzâlî, II, 137, 392-395; Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 118-123, 294; a.mlf., *İ'tisâm*, II, 166-170, 311; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 274-275.

⁹⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 275; Şâfiî'nin bu konudaki görüşleri için bk. *Risâle*, s. 53-73; a.mlf., *İhtilâf*, s. 48-65.

⁹⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 275.

⁹⁹ İsnevî, *Temhîd*, s. 505; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 275. Teâruzun cevazı konusundaki tartışmalar hk. bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 274-275; Berezencî, I, 58-112; Hafnâvî, s. 54-136.

¹⁰⁰ Serahsî, II, 12; Semerkandî, s. 687; Berezencî, I, 243-263.

¹⁰¹ Bûtî, s. 213.

maslahatlara yani cüz'î maslahatlara riayet, üzerinde icmâ edilmiş hakikî bir iştir" neticesine varıyor. Halbuki insanların hakkında ihtilaf ettikleri cüz'î maslahatlarla zihinde var olan hakikî maslahat arasındaki fark, kağıt üzerindeki at resmi ile zihinde mevcut olan atın hakikati arasındaki farktan daha az değildir.¹⁰² Kaldı ki buradaki ittifak, maslahatın zihnî hakikatine riayet edilmesi hakkındadır. Bu durumda, naslarla riayet edilmesi konusunda ittifak bulunan manevî maslahatlar arasında herhangi bir çatışmanın söz konusu olamayacağı, teâruzun ancak zihin dışında bulunan maslahatın cüz'î suretleri ile naslar arasında cereyan edebileceği ortaya çıkar. Bu cüz'î suretler ise, mücerret zihnî hakikatin dışında bir şey oldukları için, haklarında ittifak edilmiş maslahatlar değildir.¹⁰³

Öte yandan, maslahatın nas ve icmâya muhalefeti mücerret bir varsayım olup pratikte hiçbir örneği yoktur.¹⁰⁴ Hatta daha da tuhafı, bizzat Tûfî böyle bir muhalefetin imkansız olduğunu söyleyerek, Allah'ın kitabının insanların maslahatlarını içerdiğini ve onlara ihtimam göstermek için geldiğini belirtmiş ve bu konuda, başta *Yunus 10/57-58* âyetleri olmak üzere çeşitli deliller getirmiştir.¹⁰⁵ Bu durumda Mustafa Zeyd'in de işaret ettiği gibi, Tûfî bir taraftan şârî'in bizzat maslahatlara riayete itibar ettiğini ispat ederken, diğer taraftan nasların maslahatlarla çatıştığını nasıl düşünebilir ve maslahata riayet konusundaki görüşlerini böyle bir varsayım üzerine nasıl kurar?¹⁰⁶ Çünkü, bir yanda naslar maslahatlarla ittifak ederken, diğer yanda naslar içerisinde hakikî maslahata muhalefet eden bazı nasların bulunması imkansızdır. Muhal olan bu durum tasavvur edilir ve Kitab'ın -ki sünnet de onun gibidir- içerisinde maslahata aykırı bir nas bulunduğu ileri sürülürse, o zaman öncelikle Tûfî'nin iddiasını temellendirdiği "Allah'ın fiillerinin bizzat kendi yarar ve kemâli için değil, mükelleflerin fayda ve kemallerine yönelik hikmetlere bağlı (muallel) olduğu" ve "şeriatin ancak kulların maslahatlarına riayet etmek için geldiği"¹⁰⁷ delili düşer. O zaman da, nasların, maslahatların icaplarını yerine getirmekten daha genel bir takım amaçları bulunduğu ortaya çıkar. Bu netice ise, Tûfî'nin teâruz iddiasına delil olmaktan ziyade, maslahatın şer'î hükümleri anlamakta yetersiz bir ölçü olduğu anlamına gelir¹⁰⁸ ki bu, nasların herhangi bir illet veya hikmete bağlı olduğu konusunda Tûfî'nin görüşü ile de çelişir.

Ayrıca, ayet ve hadislerin (naslar) birbiriyle çatıştığı kabul edildiğinde, bu çatışan naslar içerisinde ibadetlerle ilgili olanların da bulunması imkan ve ihtimal dahilindedir. İbadetlerle ilgili naslar arasında herhangi bir çatışma olduğu zaman, Tûfî çatışan delillerden birini iptale gitmeden aralarını uzlaştırmak için çeşitli kaideler kabul ettiğine göre, özellikle muâmelâtla ilgili konularda da çatıştığını zannettiği naslar için

¹⁰² Bûtî, s. 214.

¹⁰³ Bûtî, s. 214.

¹⁰⁴ Rebîa, s. 115.

¹⁰⁵ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 211-213.

¹⁰⁶ Zeyd, s. 143.

¹⁰⁷ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 213-214.

¹⁰⁸ Bûtî, s. 209.

de aynı şekilde -maslahata gitmeden- öncelikle onların arasını uzlaştırmaya çalışması daha tutarlı bir davranış olurdu. Aksi halde, bir yanda ibadetlerle ilgili olarak nasları tek kaynak kabul ederken, diğer yanda muamelâtla ilgili olanlar hakkında ihtilaf ve teâruz ileri sürmek açık bir çelişkidir.¹⁰⁹ Kaldı ki, naslar ile maslahat arasında bir çatışmanın vukû bulduğu varsayılsa dahi bu, uyulması hakkında ittifak edilen maslahatla nas arasında meydana gelen bir çatışma değil, nas ile maslahatın dış alemde bulunan cüz'î suretleri arasında olan bir çatışmadır. Bu cüz'î suretler hakkında ise, yukarıda belirtildiği gibi ittifak edilmemiştir ve onlar fertlere, toplumlara, zaman ve mekana göre değişen izafî menfaatlerdir.¹¹⁰

Mustafa Şelebî ise, Allah'ın kulları için gözettiği en büyük maslahatın, zaman ve çevre şartlarına göre değişmeyecek olan ibadetlerle ilgili hükümleri tanzim etmesi ve onlarla ilgili herşeyi açıklaması olduğunu, muamelât hakkında ise her zaman ve devirde tatbiki elverişli genel kurallar teşrî edildiğini söyleyerek, değişebilir hükümlerin çevre ve zamana göre farklı olsalar da şeriat dairesinden çıkmadıkları gibi, onların şeriatın ayrılmayan bir cüz ve şeriatın büyük bir rûknü olduklarını ve bu sebeple yararları zaman ve çevreye göre değişen muamele ve âdetlerle ilgili konulardaki naslar ile maslahat çatıştığı zaman maslahatın tercih edileceğini, bunun ise sırf rey ile nassı ziyan etmek manasına gelmeyeceğini ifade etmiştir.¹¹¹ Şelebî'nin tarafları yakınlaştıracı bu bakışını olumlu bulmakla beraber, burada Tûfî'nin "maslahata riayet" prensibinin nas ve icmâ ile çatışması ve onlara takdim edilmesi gerektiğine dair iddiasının, "örf veya maslahata dayalı olarak gelen hükümlerin söz konusu örf veya maslahatın değişmesi ile değişebileceği" konusuyla değil, yukarıda belirtildiği gibi, bizzat nasların "zâtı"nın maslahata riayetle çatışacağı ve bu çatışmada maslahata riayetle takdim edileceği konusuyla alâkalı olduğunu ifade etmek zorundayız. Zira, Tûfî'nin amacı Şelebî'nin ifade ettiği çerçeve ile sınırlı kalsa idi, bu görüşler İslâm hukukçuları arasındaki "örfe mebnî hükümlerin söz konusu örfün değişmesi ile değişebileceğine" dâir fıkıh kitaplarında yapılan tartışmalar¹¹² çerçevesinde tartışılır ve hatta tercihe layık bir noktada olurdu.

Tûfî'nin bu konuda, imamlar ve hukukçular arasında nasların anlaşılmasından kaynaklanan ihtilafları delil getirmesi de tuhaf görünmektedir. Zira benzer bir çok ihtilaf, maslahata riayet edilmesi ve neyin maslahat olduğu veya olmadığı konularında da bulunmaktadır. Üstelik imamlar arasındaki ihtilaf, nasların zâtları itibarıyla değil, sadece onların anlaşılması ve ifade ettikleri manaların (medlûl) hakikatine ulaşma konusundadır ve bunlar ictihatta bulunurken meydana gelmesi mümkün olan ihtilaflardır ve bu tür ihtilaflar sebebiyle hataya düşülmüşse, "*Bir hakim hükmedeceği zaman icthad eder, sonra da (hükümünde) isabet ederse ona iki ecir vardır. Eğer*

¹⁰⁹ Zeyd, s. 146, 149; Rebîa, s. 108-109.

¹¹⁰ Bûtî, s. 214.

¹¹¹ Şelebî, s. 320-322.

¹¹² Örfeye dayalı hükümlerin değişmesi konusundaki tartışmalar için bk. *İbn Âbidîn*, II, 114-116, 128; Ebû Sünne, s. 62-64, 141; Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 209-216; a.mlf., *İctihat*, s. 31; İzmirli, XII/293, 132; Dönmez, *Örf*, IV/5, 3319-3320, 3323.

hükmedeçeği zaman ictihad eder, (fakat) sonunda hata ederse, ona da bir ecir vardır”¹¹³ hadisiyle o hatalı ictihada uyanlardan günah kaldırılmıştır. Ayrıca, Tûfî’nin maslahata riayet prensibi herkes tarafında kabul edilmiş olsa dahi, nasların anlaşılması hakkındaki ihtilaflar tükenmeyecek hatta belki de daha fazla artacaktır. Üstelik, imamlar arasındaki ihtilafların bir sebebi de, onun ileri sürdüğü gibi yalnızca nasların birbiriyle çatışması değil, hükmün verildiği çevre, zaman ve şartların hatta maslahatların farklı olmasıdır.¹¹⁴

Tûfî’nin, naslarla maslahatların çatıştığına dair Hz. Peygamber’in sünnetinde özellikle de sükût ve takrirlerinde birtakım örnekler bulunduğu iddiasına gelince; burada Hz. Peygamber’in sözleri gibi ikrar ve sükûtnun da sünnetten sayılması konusunda¹¹⁵ Tûfî ile kendisinden önceki hadisçiler arasında herhangi bir ihtilaf gözükmemektedir. O zaman, burada var olduğunu ileri sürdüğü çatışma, onun zannettiği gibi nasla maslahat arasında değil, bir nas ile başka bir nas arasında nitelik veya kapsam farklılığından ya da tarihlerini bilmemekten kaynaklanan bir teâruz demektir.¹¹⁶

Tûfî’nin maslahatı nas veya icmâya takdim ederken, onu ilgâ ve iptal yoluyla değil de “tahsîs” yoluyla takdim ettiği iddiası ise, tartışmanın merkezî konularından birini teşkil etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber’in yukarıdaki “*zarar ve mukabele bizzarar yoktur*” hadisi genel (âmm) bir hüküm ifade eder ve maslahata riayetin bütün şer’î delillere takdim edilmesini, zararın nefyi ile maslahatın tahsili konularında şer’î delillerin onunla tahsis edilmesini gerektirir. Çünkü biz şer’î delillerden birinin ifade ettiği anlamda zarar bulunduğunu farzeder ve bu zararı da söz konusu hadisle giderirsek, bu durum iki delil ile de birlikte amel etmek anlamına gelir. Aksi halde, onlardan birisinin iptaline gidilecektir. O halde nasla maslahat arasını “tahsîs” yoluyla birleştirmek (cem), onlardan birini iptal etmekten daha uygundur¹¹⁷. Bir başka yerde ise Tûfî, yukarıdaki hadisin, maslahata riyeti gerektirme ve “zararın def’i” konusunda hâs olduğunu, hatta şer’î delillerin en kuvvetlisi ve en hâssı bulunduğunu ve maslahatın, hükümlerin konuluşundaki “amaç” (maksad), diğer delillerin ise araç (vesîle) olduğunu, dolayısıyla amaçların araçlar üzerine takdim edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹⁸

Nasların maslahatlarla tahsîsi konusunda öncelikle İslâm hukukçularının maslahatın şartları hakkındaki görüşlerinin hatırlanmasına ihtiyaç vardır: Bilindiği gibi onlar, maslahatın şer’î bir değer ifade edebilmesi için şâri’nin temel amaçlarına dahil olmasını, Kitap, Sünnet ve kıyasa aykırı olmaması ve hatta kendisinden daha önemli bir

¹¹³ Buhârî, İ’tisâm, 21; Müslim, Akdiye, 15; Ebû Dâvûd, Akdiye, 2; Nesâî, Ahkâm, 2; İbn Mâce, Ahkâm, 3; Ahmed b. Hanbel, IV, 198, 204, 205.

¹¹⁴ Zeyd, s. 188-189.

¹¹⁵ Fiilî ve takrirî sünnet hk. bk. Ebû Şâme; *Eşkâr*, I-II.

¹¹⁶ Zeyd, s. 189; Rebîa, s. 110.

¹¹⁷ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 208.

¹¹⁸ Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 238, 240.

maslahatı iptal etmemesi gerektiğini söylemişlerdir.¹¹⁹ Bu şartları taşımadığı halde, maslahat olduğu zannedilen bir şeyin İslâm hukukunda herhangi bir değeri yoktur. Dolayısıyla böyle bir şeyin ne tahsîs, ne takyîd ne de başka bir fonksiyonu söz konusudur. Maslahat olduğu ileri sürülen şeyler, yukarıdaki şartlara uygun ise, o zaman da “maslahat” nasların mukabili bir üst kavram değil, nasların sınırları içerisinde ve onların altında kabul edilir. Bu durumda, böyle bir maslahatın herhangi umumî bir nassı tahsîs etmesine maslahatın değil, onun dayanmış olduğu delilin tahsîsi demek daha isabetli olacaktır. Ancak böyle bir tahsîse “maslahatın tahsîsi” denmesi mecâzî bir kullanımdır ve o zaman buradaki ihtilaf sadece lafzî bir ihtilaf halini alır.

Öte yandan, icmânın maslahatla tahsîsi konusuna bakıldığı zaman, gerçekten literatürde Tûfî’den önce, icmâyı hukukî bir delil olarak kabul edenler içerisinde onun maslahat veya başka bir delil ile tahsîs edilebileceğini söyleyen herhangi birine rastlanılamamıştır. Zira onlara göre icmâ, sübût bulduktan sonra her yönden kat’î olur.¹²⁰ Ne var ki, ümmetin müctehidleri bir konu hakkında çeşitli şer’î delillere dayanarak belli bir ictihad üzerinde ittifaka ulaşmışlarsa, burada bizzat icmânın kendisinin değilse de vardıkları ictihadın dayanağı olan âmm nasların, -İslam hukuk doktrinlerindeki tahsîs delilinin şartları ile ilgili tartışmalar¹²¹ saklı kalmak kaydıyla- tahsîse konu olabileceği aşîkârdır. Bununla birlikte icmâda insanların imkan, ihtiyaç ve maslahatlarının gözönüne alınması esas olduğu için, onun tekrar maslahatla tahsîs edileceği iddiasının pratik bir değeri bulunmamaktadır. Zira, zamanla daha kuvvetli bir delil veya ihtiyaç ya da maslahat yeni bir hüküm vermeyi gerektirirse, bize göre eski icmânın tahsîsi yerine, söz konusu delillerle ihtiyaç veya maslahatlar ışığında eski icmâyı uygun veya farklı bir ictihad veya icmâyı ulaşılması mümkündür.

Tûfî’nin maslahatın nas ve icmâyı “iptal ve ilgâ yoluyla değil de tahsîs yoluyla” takdim edileceği iddiasına gelince¹²², bu ifadede onun, bu olayda bir iptal ve ilgâ anlamının bulunabileceğini sezmiş olması ve bu itibarla da sözlerini bizzat “tahsîs yoluyla” ibaresini koyarak kayıtlaması önemli bir aşamadır. Ancak, yukarıdaki hadisin maslahata riayet konusunda hâs olup, onunla bilhassa muâmelât sahasındaki âmm bir nassın tahsîs edileceği görüşünde, bu hadis ile tahsîse konu olan âmm naslar arasındaki zaman ilişkisi önemli bir problemdir. Zira, şârî’in herhangi bir hitabıyla ilgili açıklama, kendisine ihtiyaç duyulduğu zaman gelmez da daha sonraya sarkarsa, mükellefin söz konusu hitabın gereklerini anlama imkanı kalmaz. Bu durumda insan, bilmediği ve anlamadığı şeyleri yapmakla sorumlu tutulmuş demektir. Güç yetmeyen şeylerle teklifin (teklif-i mâlâ yutâk) câiz olduğunu kabul edenler bu durumu mümkün görmekte iseler de, böyle bir olayın naslarda vukû bulmadığını onlar da kabul etmişlerdir. Kaldı

¹¹⁹ Bûtî, s. 119-272.

¹²⁰ Şîrâzî, I, 381; Gazzâlî, II, 102; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl*, s. 160-161.

¹²¹ Tahsis delillerinin şartları hk. bk. Koca, s. 154-162.

¹²² Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslahat* içerisinde), s. 209, 210, 238; a.mlf., *Risâle*, (Hallâf, *Masâdir* içinde), s. 109, 110, 118, 135, 141.

ki, usûl bilginlerinin çoğunluğu güç yetmeyen şeyle teklifi câiz görmemişlerdir.¹²³ Kerhî (ö.340/951) ve daha sonraki Hanefî usûlcüleriyle Şâfiîler'den Ebû Bekir es-Sayrafi (ö.330/941), Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340/951), Ebû Bekir el-Ebherî (ö.375/985), Hanbelîler ve Ebû Ali el-Cûbbâî (ö.303/916), Ebû Hâşim (ö.321/933) ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) gibi Mu'tezile bilginleri ile Dâvud ez-Zâhirî (ö.270/883) tahsîs beyanının âmmdan önce veya ondan sonra değil, bizzat âmm nasla birlikte (mukârin) gelmesi gerektiğini savunurken, aralarında Mâlik, Şâfiî, Müzenî (ö.264/878), Taberî (ö.310/923), İbn Süreyc (ö.306/918), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/938), Ebû Said el-İstahrî (ö.328/940), Bâkılânî (ö.403/1013), İbn Hazm (ö.456/1064), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö.476/1083), Râzî, İbnü'l-Hâcib (ö.646/1249) ve Şevkânî gibi usûlcülerin de bulunduğu çoğunluk ise, tahsîs delilinin gelişinin herhangi bir zamanla sınırlandırılmayacağını, bu delilin âmmdan önce, ona bitişik, onunla beraber ve ondan sonra gelebileceğini, ancak âmmdan sonraki sürenin ihtiyaç ve uygulama vaktiyle sınırlı olduğunu belirtmişler, âmm nas ile amel edilmesine ihtiyaç duyulduğu zamandan sonra gelen beyanların ise tahsîs değil de nesh olacağı konusunda bütün usûlcüler ittifak etmişlerdir.¹²⁴ Bu durumda, söz konusu iki yaklaşımın geniş olanı tercih edilse dahi, tahsîs delilinin âmm nassın açıklanmasına ihtiyaç duyulduğu anda gelmesi gerekir. Halbuki Tûfî'nin iddiaları arasında tahsîs delilinin zamaniyle ilgili bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla onun, maslahatın sadece "tahsîs" yoluyla takdim edileceğini söylemesinin bir anlamı kalmamakta ve bu "maslahata riayet" prensibinin tahsîsi değil, olsa olsa ya maslahatın âmm nas veya icmâyı nesh etmesi -ki, Hallâf ve Ebû Zehre bu görüştedir-¹²⁵ ya da maslahatın dayandığı illet veya delillerin tahsîsi olur. Birinci durumda, nesh delilinde (nâsih) bulunması gereken şartlara bakıldığında, bunlar arasında "maslahata riayet" prensibi bulunmadığı gibi, bu prensibin çıkarılmış olduğu hadisin de neshe konu olan (mensuh) hangi naslardan sonra geldiği bilinmemektedir. Üstelik, mürsel maslahatın zaman içerisinde hangi naslarla çatışacağı da belli olmadığı için, mensuh olarak kabul edilecek nasların nitelik ve nicelikleri de meçhuldür. İkinci şıkkın doğruluğu halinde ise, burada maslahatın değil, yukarıda belirtildiği gibi, onun dayandığı delillerin tahsîsi söz konusu olacaktır.

Öte yandan, maslahatın bilhassa zannî naslarla teâruzu halinde, onları tahsîs edip etmemesi konusunda İslâm hukuk doktrinlerinin yaklaşımlarına bakıldığında zaman, bu konuda en müsbet noktada bulunan Mâlikîler'e göre, söz konusu maslahatın şeriatçe kabul edilen veya onun ruhuna uygun olduğu kesinlikle bilinen bir maslahat olması şarttır ve böyle bir maslahata aykırı olan zannî haberler ise şâz olarak

¹²³ Şîrâzî, I, 473; Râzî, I/3, 279; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 108.

¹²⁴ Cessâs, *Fusûl*, II, 45-70; Ebu'l-Hüseyn, I, 342; İbn Hazm, I, 77; Bâcî, s. 253; Şîrâzî, I, 473; Serahsî, II, 29; Gazzâlî, I, 110; Râzî, I/3, 280-281; Âmidî, III, 104; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 108; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 143-175. Tahsîs delilinin zamanı ve tahsîs ile nesh arasındaki farklar hk. bk. Koca, s. 120-126, 158-162.

¹²⁵ Hallâf, *Masâdir*, s. 99, 101; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 328; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 324.

nitelenmektedir.¹²⁶ Kaldı ki Ramazan el-Bûtî, İmam Mâlik'in fikhında böyle bir tahsîse götürecek herhangi bir delil bulunmadığını, bu görüşün onun icthad metodunu karıştırmaktan ileri geldiğini savunmuştur. O, Mâlik'ten nakledilen örneklerde nassın umumuna aykırı gibi görünen konuların, ya mezhepte tam ve doğru olarak nakledilmeyen ve zâhirleri itibariyle sahih olmayan bir nakil veya Mâlik'e göre Kitap, Sünnet veya üzerinde ittifak edilen şer'î bir asla dayanan bir maslahat -ki, bu takdirde mürsel olmaz- ya da şer'î herhangi bir asla dayanmayan mürsel maslahat olmakla birlikte gerçekte herhangi bir nassın umum veya ıtlakına aykırı olmayan şeyler olduğunu ve bunun dışında dördüncü bir şıkkın bulunmadığını söylemiştir.¹²⁷

Çoğunluğunu Şâfiîler'in teşkil ettiği bazı bilginler ise, maslahatları naslar içerisinde aramışlar ve maslahatın bir nassı -zannî de olsa- tahsîs etmesini uygun bulmamışlardır.¹²⁸ Hakkında herhangi bir nas bulunmayan bir konuda maslahat-ı mürselenin tahkimini reddedenlerin, onu nasla karşılaşması halinde reddetmeleri çok tabiidir. Ancak onlar, nassın tatbikinden dolayı bir zarar meydana gelmesi halinde ise, zaruret ve ehven-i şerreyn kuralını işletmişlerdir.¹²⁹ Şer'î nassa muhalefeti gerektiren bir maslahat ortaya çıkar ve nasla amel edilmesi halinde genel bir zarar söz konusu olursa, burada nassın aksine maslahata riayet vacip olur. Mesela, savaşta düşmanların bazı müslümanları siper olarak kullanmaları müslümanların mağlubiyetine ve hepsinin öldürülmesine sebep olması halinde siper olarak kullanılan müslümanların öldürülmesi câizdir.¹³⁰ Görüldüğü gibi onlar, burada nassın aksine maslahatla amel edilebilmesi için, maslahatın zaruret derecesine ulaşmasını şart koşmuşlardır.¹³¹

Maslahat-ı mürselenin hukukî bir delil olarak kabulü noktasında Mâlikîler'le birlikte hareket eden Hanbelîler ise, onun tahsîs delili oluşu konusunda Şâfiîler'le birlikte görünmektedirler. Onlar, aynı mezhepte olan Tûfî'nin aksine, maslahat-ı mürsele nasla çatıştığı zaman, nassın kat'î veya gayr-i kat'î olmasına bakmaksızın nassı takdim, maslahatı ise tehir etmişler ve hakkında nas bulunan bir konuda maslahata itibar etmemişlerdir.¹³²

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, maslahatla zannî bir nassın teâruzu halinde Hanefîler'in bazı icthadlarının maslahat-ı mürseleyi gayr-i kat'î nassa takdim ettiklerini gösterdiğini söylemiştir.¹³³ Mesela, Hz. Peygamber şahitlik konusunda soru soran bir

¹²⁶ Ebû Zehre, *Usûl*, s. 274; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 303; Devâlibî, s. 241; Zeyd, s. 60; Zerkâ, *Medhal*, I, 126-127; Şener, s. 155, 146.

¹²⁷ Bûtî, s. 188-190, 337.

¹²⁸ Âmidî, III, 237-241, 246-249; Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl*, s. 242; Devâlibî, s. 238-239.

¹²⁹ Gazzâlî, I, 304. Zaruret ve ehven-i şerreyn hk. bk. *Mecelle*, m. 17, 21, 22, 29.

¹³⁰ Gazzâlî, I, 294-295; Âmidî, IV, 394.

¹³¹ Zerkâ, *Medhal*, I, 125; a.mlf., *İstislah*, s. 91.

¹³² Zerkâ, *Medhal*, I, 125; a.mlf., *İstislah*, s. 91; Devâlibî, s. 239-243, 315; Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, s. 315. Ayrıca Ebû Zehre, onların tahsis konusunda da Mâlikîler gibi düşündüklerini söylemiştir. Bk. Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 310.

¹³³ Zerkâ, *Medhal*, I, 127, 130; a.mlf., *İstislah*, s. 93, 97.

kişiye “Güneşi görüyor musun?” diye sormuş, “Evet” cevabını alınca, “İşte bunun gibi (açık ve aydınlık olan konular) hakkında şahitlik yap ya da vazgeç”¹³⁴ demiştir. Bu hadis gereği hukukçular şahitlikte “ıyân”ı (bizzat gözle görmek) şart koşarak hakların ispatında “tesâmu” (başkasından duyma) şehâdetini kabul etmemişlerdir. Ancak Hanefîler vakıf, neseb ve ölüm... gibi bazı konuların¹³⁵ ispatında, fert ve toplumun maslahatını koruyabilmek için “tesâmu” şehâdetini kabul etmişlerdir.

Maslahat-ı mürselenin âmm nassı tahsîsi hakkındaki bu görüşler, âmmın delâletinin zannî veya kat’î olması ve tahsîs delilinin onunla aynı kuvvette, ondan müstakil ve mukârin olması konularındaki Hanefîler’in ağır şartları ile cumhurun daha yumuşak yaklaşımları¹³⁶ göz önünde tutularak değerlendirildiğinde, burada âmmı tahsîs eden delilin aslında maslahat-ı mürsele değil, Kitap, Sünnet veya üzerinde ittifak edilen şer’î bir delile dayanan bir maslahat -ki, buna mürsel denmez- olduğu görülecektir. Bu durumda, Tûfî’nin savunduğu “maslahata riayet” delilinin nasları ve icmâî “tahsîs”inin, klasik usûl kitaplarında incelenen “âmmın tahsîsi” anlamında bir “tahsîs” olmadığı ve daha geniş bir manaya geldiği ortaya çıkacaktır. Bu mana ise, maslahata riayet prensibi ile nasların ve icmânın tahsîs değil, nesh ve iptal edildiğidir.¹³⁷ Ancak böyle bir olay, ıstılahî anlamda “nesh” kavramını da aşacağı için bu, maslahata riayet prensibi ile nasların ve icmânın ilgâ edilmesi demek olacaktır. İşte böyle bir netice sebebiyle, Tûfî sert tenkitlere maruz kalmış olmalıdır.

Tûfî’nin, bu hadisin her zararın ve mukabele bizzararın nefyi hakkında kat’î, hâs bir nas olduğu ve herhangi bir nassın delâlet ettiği hükmün bir olaya tatbik edilmesiyle bir maslahat ortadan kalkıyor veya bir zarar meydana geliyorsa, -âmm ve hâssın teâruzunda olduğu gibi- bu hadis ile o nassın tahsîs edileceği ve zarar içeren bu hükmün dışındaki yerlerde ise yine âmm ile amel edileceğine dair görüşlerini değerlendiren Abdülvehhâb Hallâf, bu durumda gerçekte çatışmanın nasla maslahat arasında değil, yukarıdaki hadis (nas) ile başka bir nas arasında olduğunu ve burada maslahata riayet sebebiyle nassın ihmal edilmediğini, bunun sadece “lâ darar...” nassı ile başka bir nassın umumunu tahsîs veya mutlakını takyit etmek olduğunu belirterek, burada sanki şâri’ muamelât ve dünyevî siyaset hakkındaki hükümlerini teşrî kılarken, onların yürürlüğünü “zararı gerektirmedikleri zaman” kaydıyla kayıtlamış gibi olduğunu söylemiştir.¹³⁸ Hallâf’ın bu yorumu, Tûfî’nin maslahatın nas ve icmâyâ muhalefet ettiği iddiasını, “bir nassın diğer bir nas ile teâruzu” şeklinde daha makul bir zemine çekmekle beraber, onun bu yaklaşımı da Tûfî’nin “maslahata riayet bütünü şer’î delillere takdim edileceği” iddiasını çürütmemekte hatta ona uygun gözükmektedir.¹³⁹

¹³⁴ Beyhakî, X, 156; Hâkim, IV, 98; Zeylaî, IV, 82.

¹³⁵ Bu konular hk. bk. *Mecelle*, m. 1688.

¹³⁶ Bu konuyla ilgili olarak bk. Koca, s. 95-100, 154-162.

¹³⁷ Hallâf, *Masâdir*, s. 99, 101; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 328; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 324.

¹³⁸ Hallâf, *Masâdir*, s. 99.

¹³⁹ Rebîa, s. 112.

Tûfî'nin "tahsîs" adını verdiği şeyin hakikaten tahsîs olup olmadığını yani burada söz konusu hadisin cüz'î zarar içeren herhangi bir âmm nas aleyhine hükmedilmesinin mi yoksa bunun aksine bir olayın mı meydana geldiğini tahkik eden Mustafa Zeyd'e göre ise, Hallâf'ın aksine, "*lâ darar...*" hadisi âmm, cüz'î bir takım zararlar tazammun eden naslar ise hâstır ve dolayısıyla bu cüz'î zararı gerektiren hâs naslar, âmm olan "*lâ darar...*" hadisini tahsîs ederler.¹⁴⁰ Mustafa Zeyd'in ulaştığı bu nokta, aslında bu hadisin her türlü zararı ve karşı zarar vermeyi nefy konusunda âmm olduğunu söyleyen Tûfî'nin görüşlerinin de ulaşması gerektiği noktadır. Ancak Tûfî bir tarafta bu hadisin zarar ve karşı zarar vermeyi nefyetme manasında âmm olduğunu, diğer tarafta ise bu mananın diğer bir adı olan "maslahata riayet" konusunda ise hâs olduğunu söyleyerek tam aksi bir istikamete yönelmiştir. Öyle görünüyor ki, Mustafa Zeyd'in bu değerlendirmesi, ister maslahata riayet diğer delillere takdimi konusu olsun, isterse cüz'î zararlar içeren diğer delillerin "*lâ darar...*" hadisi ile tahsîs edilmesi olsun Tûfî'nin bütün çıkış yollarını kapatmaktadır.¹⁴¹

Necmeddin et-Tûfî'nin maslahat hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesine son vermeden önce, onun bu görüşlerinde ısrar edip etmediği konusunda bazı tereddütlerin bulunduğu işaret etmeliyiz. Mustafa Zeyd, onun bu görüşlerine usûl ve fîrû ile ilgili diğer eserlerinde rastlanmadığı gibi, çağdaşı olan ve fikir hürriyeti konusundaki kahramanlıkları ile şöhrete kavuşan İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi Hanbelî imamlarında da görülmediğini, dolayısıyla bu görüşlerin en azından mezhep içerisinde meçhul kalmasının başka sebepleri olabileceğini söylemiştir.¹⁴² Onun hayatıyla ilgili ana çizgilere bakıldığı zaman, Mısır'daki Hanbelî kadısı ve eser taraftarı olan Mes'ud b. Ahmed b. Mes'ud el-Hârisî (ö.711/1312) ile fikir hürriyeti ve re'y konusunda anlaşmazlığa düştüğü veya onun çeşitli sahâbîler aleyhindeki şiirleri konusunda kadıya şikayetler yapıldığı ve bu hadiseden sonra çeşitli cezalara maruz kaldığı, daha sonra Mısır'ın Kûs şehrine gittiği ve orada önceki fikirlerinin aksine bazı düşünceler içeren birtakım eserler yazdığı görülür.¹⁴³ İşte bunlar, maslahata riayet nas üzerine takdimi konusundaki görüşleri olabilir. Ancak o, Kûs'ta yazdığı *Kırk Hadis Şerhi*'nden sonra, "*Def'u't-teâruz ammâ yûhimü't-tenâkuz fi'l-Kitâb ve's-sünne*" ve "*el-İşârâtü'l-ilâhiyye li'l-mebâhisi'l-usûliyye*" adlı eserlerini yazmıştır. Özellikle bu ikinci kitap, Râfîzî şeyhi Muhammed b. Ebû Bekir el-Hemedânî es-Sekkâkinî (ö.721/1321) ile arkadaşlığından ve İbn Receb'in (ö.795/1393) *ez-Zeyl*'de ileri sürdüğü gibi¹⁴⁴ Hz. Ebu Bekir (ö.13/634), Hz. Ömer, Hz. Âişe (ö.58/678) ve diğer bazı sahâbîleri zemmetmek için yazdığı şiirlerden sonra olup, Mustafa Zeyd'e göre en son kitabıdır.¹⁴⁵ Tûfî'nin bu iki kitabı yazmadaki temel amacı Kur'ân'ın usûlû'd-dîn ve usûlû'l-fikhî kapsadığı ve onun İslâm hukukunun temel teşrî

¹⁴⁰ Zeyd, s. 135-136, 144.

¹⁴¹ Rebîa, s. 112.

¹⁴² Zeyd, s. 159-161.

¹⁴³ İbn Receb, II, 369-370; İbn Hacer, II, 154-157; Zeyd, s. 161.

¹⁴⁴ İbn Receb, II, 368-370.

¹⁴⁵ Zeyd, s. 186.

kaynağı olduğunu ispat etmektir.¹⁴⁶ Bu durum, Tûfî'nin maslahata riayet konusundaki görüşünden rücu ettiğine dair zannî de olsa bir delil sayılabilir. Tûfî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler veren İbn Receb ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1449) eserlerindeki onun râfızilikle ilgili görüşlerinden vazgeçtiğine dair rivayetler bir tarafa¹⁴⁷, onun maslahata riayet konusundaki görüşlerine İbn Kudâme'nin *Ravda*'sına yaptığı şerhinde rastlanmadığı gibi, "hâcî ve tahsînî maslahatların itibar edilmeleri hakkında şer'î bir delil bulunmadığı zaman, bunlara tutunmanın rey ile şeriat vazetmek manasına geleceği, bu sebeple onlarla temessükün câiz olmayacağı" konusunu açıklarken de şeriatin hükümlerinin icmâ, nas veya nassın ma'kûlû gibi şer'î bir delilden elde edildiğini, itibar edilmeleri hususunda şer'î bir delil bulunmayan hâcî ve tahsînî maslahatların ise söz konusu delillerden herhangi birine dayanmadığını ve bu tür maslahatlarla hüküm vermenin mücerret bir rey anlamına geleceğini söylemiştir.¹⁴⁸

IV - SONUÇ

Bu çalışmada, maslahata riayet in İslâm hukukunda genel bir kural olduğu ve onun zihnî hakikati üzerinde ittifak edildiği, ancak onun cüz'î şekil ve suretleri hakkında ihtilaf bulunduğu sonucuna varılmıştır. Şayet insanların muameleleriyle ilgili şer'î bir hüküm kat'î bir nas veya sarîh bir icmâ ile sabit ise, -zaruret hali dışında- bu hükümden başka bir hükme gidilemez. Hakkında kat'î bir nas veya sarîh bir icmâ bulunmayan konularda ise kıyas veya diğer metotlar kullanılır ya da insanların maslahatlarını gerçekleştirecek yani bir zararı giderecek veya bir faydayı celbedecek herhangi bir hüküm verilir. Ancak, gerek zaruret gerekse maslahatın takdir edilmesi ve şer'î hükümlerle maslahatlar arasında var olduğu zannedilen çatışmaların varlığı veya giderilmesi konularının tesbitinin basiret sahibi ve adaletli kişilerden meydana gelecek bir meclisin (şûra, yasama organı, mütehassıslar hey'eti...vb.) uhdesine verilmesi daha isabetli olacaktır. Çünkü, bazan bu konuların tespit ve tevsikiyeti fert ve toplumsal hayat bakımından bir veya birkaç kişiye havale edilemeyecek kadar önemli hale gelebilir. Halbuki, bazan bir kişinin hevâ ve hevesi aklına galip gelebilir ve tamamlayıcıyı zarurî, zannîyi kat'î, mefsedet de maslahat zannedebilir. İşte bu kaygular sebebiyledir ki, bazı bilginler çeşitli mefsedet ve haksızlıklara set çekmek için istislah yolunu reddedecek kadar ileri gitmişlerdir. İstislah yapacak kişiler hakkında bu korkulardan emin olunduğu zaman, bu yol doğru ve kamu yararının bulunduğu bir yoldur.¹⁴⁹ Görüldüğü gibi maslahat, şârî'nin maksatlarına uygun (mülâim), kat'î, zarurî, hakikî ve umumî (küllî) olması halinde, deliller hiyerarşisi içerisinde en önemli bir mevkiye sahiptir ve bu şartlar altında herhangi bir nas ya da icmâ ile çatışması halinde, yine bu delillerin istikrâsı (tümevarım) ile cüz'î maslahatın -bir istisna olarak- onlara takdim edileceğine hükmolunabilir.¹⁵⁰ Ancak, Tûfî'nin maslahata riayet konusunda

¹⁴⁶ Zeyd, s. 162.

¹⁴⁷ İbn Receb, II, 369-370; İbn Hacer, II, 156-157.

¹⁴⁸ Tûfî, *Şerh*, III, 207.

¹⁴⁹ Zeyd, 181, 190; Hallaf, *Masâdir*, s. 102-103.

¹⁵⁰ Âmidî, IV, 394; Zeyd, s. 181.

getirdiği delillerden, onun anladığı gibi, maslahata riayetin hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmadan nassa takdim edilmesi gerektiği sonucuna ulaşamamıştır. Onun maksadı ifade etmeye yeterli olmayan¹⁵¹ ve kendi içerisinde birtakım çelişkiler taşıyan bu iddiası, maslahat olduğu iddia edilen şeyin İslâm hukukuna göre “maslahat” sayılabilmesi için gereken asgarî şartları taşımaması ve hakiki maslahatlarla naslar arasında gerçek bir çatışmanın söz konusu olmaması sebebiyle tercih edilmemiştir. Ne var ki, Tûfî’nin daha sonra bu görüşlerinden vazgeçtiğine dair bazı deliller bulunmakla birlikte onlar üzerinde ısrar ettiği varsayılrsa dahi, hakkındaki bazı tabakât kitaplarında bulunan tevsîke muhtaç rivayetlerden hareketle onun bu görüşlerinden dolayı ilhâda varacak şekilde tenkit edilmesi, özellikle günümüzde İslâm toplumlarının en çok muhtaç olduğu “hür düşünce”nin gelişimine katkı yapacak bir davranış olarak görülmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrâzık, Ali, *el-İcmâ’ fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, yy., 1947 (Dâru’l-fikri’l-arabî).

Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1982, I-VI.

Âmidî, Seyfeddîn Ali b. Muhammed, *el-İtkân fi usûli’l-ahkâm*, (thk. İbrâhîm el-Acûz), Beyrut 1985, I-IV.

Ansay, Sabri Şâkir, *Kanun ve Tefsir*, Ankara 1938.

Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1971.

_____, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, ts, (Temel Sorunlar).

_____, “Hukuka İlişkin Değişik Görüşler ve Bunların Değerlendirilmesi ile Birlikte Doğru Görülebilecek Bir Hukuk Anlayışı”, *İÜHFM*, XXXIX/1-4, 305-351, (Hukuka İlişkin Değişik Görüşler)

_____, *Kelsen’in Saf Hukuk Teorisinin Metodu ve Değeri*, İstanbul 1978, (Kelsen).

Bâcî, Ebü’l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmü’l-fusûl fi’l-ahkâmî’l-usûl*, (thk. Abdülmecid et-Türkî), Beyrut 1986.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Kitâb-u îzâhi’l-meknûn fi’z-zeyl alâ keşfi’z-zunûn*, İstanbul 1947, I-II.

Bardakoğlu, Ali, “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan Ve İstislah Görüşü”, *EÜİFD*, III, 111-138.

Beltâcî, Muhammed, *Menâhicü’t-teşrîi’l-İslâmî fi’l-karni’s-sânî el-hicrî*, Riyad 1977, I-II.

Berezencî, Abdüllatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve’t-tercîh beyne’l-edilleti’ş-şerîa*, Bağdad 1977.

¹⁵¹ Şelebî, s. 295.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1925, I-X.
- Bornard, Roger, “Tabîî Hukuk ve Pozitif Hukuk”, (trc. Mehmet Ali Aybar), *İÜHFM*, VII-VIII, 34-59.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratüre (GAL)*, Leiden, 1943, I-VI.
- _____, *Supplementband*, Leiden 1938, c.I-III
- Brun, Andre, “Sosyal Hukukun Zamanımızda Kaydettiği İstihaleler” (Sosyal Hukuk) (trc. Halid Kemal Elbir), *İÜHFM*, XXV/1-4, 323-337.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü 'l-esrâr alâ usûli 'l-Pezdevî*, Dersaadet 1890, I-IV.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu 'l-Buhârî*, İstanbul 1981, I-VIII.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân, *Davâbiu 'l-maslaha fi 'ş-şer'ati 'l-İslâmiyye*, Beyrut 1982.
- Bülgâ, Mustafa Dîb, *Eserü 'l-edilleti 'l-muhtelefi fihâ fi 'l-fikhi 'l-İslâmî*, Dımaşk, ts., (Dâru 'l-İmam el-Buhârî).
- Celâleddin Abdurrahman, *el-Mesâlihu 'l-mürsele ve mekânetühâ fi 't-teşrî'*, yy., 1983 (Dâru 'l-kitâbi 'l-câmiî).
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1985, I-V.
- _____, *el-Fusûl fi 'l-usûl*, (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Kuveyt 1985, I-III, (Fusûl).
- Cüveynî, Ebû 'l-Meâlî Rükneddîn, *el-Burhân fî usûli 'l-fikh*, (thk. Abdülazîm Dîb), Katar 1978, I-II.
- Çağıl, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İmine Giriş*, İstanbul 1966, I-II, (Giriş).
- _____, “Ondokuzuncu Asrın Sonu ile Yirminci Asrın İlk Yarısında Alman Hukuk Felsefesinde Bazı Önemli Gelişmeler”, *İÜHFM*, XIX/1-2, 377-399, (*Alman Hukuk Felsefesi*).
- Çobanoğlu, Rahmi, “François Geny ve Hadsî Hukuk”, *İÜHFM*, XXX/1-2, 264-280.
- Devâlibî, Muhammed Ma'ruf, *el-Medhal ilâ ilmi usûli 'l-fikh*, Beyrut 1965, (*Medhal*).
- Dönmez, İbrahim Kâfî, “İslâm Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *MÜİFD*, IV, 23-51, (*Müctehid ile Hakim*).
- _____, “el-Örf fi 'l-fikhi 'l-İslâmî, *Mecellet-ü mecmai 'l-fikhi 'l-İslâmî*, Cidde 1988, IV/V, 3297-3329, (*Örf*).
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, İstanbul 1981, I-V.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Örf ve 'l-âde fî re'yi 'l-fukahâ*, Kahire 1947.

- Ebû Şâme el-Makdîsî, *el-Muhakkak min imi'l-usûl fî mâ yeteallaku bi-ef'âli'r-rasûl*, (thk. Ahmed el-Kuveytî), Riyad 1989.
- Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hnbel, hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire 1981, (*İbn Hanbel*).
- _____, *el-İmâm es-Sâdık hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire, ts., (Dâru'l-fikri'l-arabî), (*İmam Sadık*).
- _____, *el-İmâm Zeyd hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire, ts., (Dâru'l-fikri'l-arabî), (*İmâm Zeyd*).
- _____, *Mâlik hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire 1952, (*Mâlik*).
- _____, *eş-Şâfiî hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire 1948, (*Şâfiî*).
- _____, *Usûlû'l-fikh*, Kahire, ts., (Dâru'l-fikri'l-arabî), (*Usûl*).
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Hamîdullah), Dîmaşk 1964, c. I-II.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan b. Ebû Bîşr, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1963.
- Eşkar, Ömer Süleyman, *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletühâ ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*, Beyrut 1988, I-II.
- Fergalî, Muhammed Mahmûd, *Hücciyetü'l-icmâ' ve mevkîfû'l-ulemâ minhâ*, Kahire 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire 1322/1904, I-II.
- Gürkan, Ülker, *Sosyolojik Hukuk İlmi*, Ankara 1961.
- Hafnâvî, Muhammed İbrâhim Muhammed, *et-Teârûd ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn ve eseruhumâ*, Mansûre 1985.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Haydarabad 1915, I-IV.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlm-ü usûli'l-fikh*, Kuveyt 1968, (*Usûl*).
- _____, *Masâdiru't-teşrîi'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, Kuveyt 1972, (*Masâdir*).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Neşru'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-'urf* (Mecmûat-ü Resâil-i İbn Âbidîn içerisinde), (Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî), II, 112-145.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddîn Abdülazîz, *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*, Beyrut, ts., (Dâru'l-ma'rife).
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsıdu's-şer'iati'l-İslâmiyye*, Tunus 1985.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Haydarabad 1931, I-IV.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1970, I-IV.
- İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *İ'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamid), Kahire 1955, I-IV.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğnî*, Kahire, ts. (Mektebet-ü İbn Teymiyye), I-IX.
- _____, *Ravdatü'n-nâzır ve cennetü'l-menâzır*, Beyrut, ts. (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye), I-II, (*Ravda*).
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen-ü İbn Mâce*, İstanbul 1981, I-II.
- İbn Manzûr, Ebü'l-fadl Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-arab*, Beyrut, ts., (Dâr-u sâdır), I-XV.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman, *Kitâbü'z-zeyl alâ tabakâti'l-hanâbile*, Beyrut, ts., (Dâru'l-marife), I-II.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire 1974, I-IV.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer, *Muhtasaru'l-müntehâ*, Beyrut 1983, I-II.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, (thk. Abdülkâdir Arnavût), Beyrut 1986, I-V.
- İbnü's-Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb, *Cem'u'l-cevâmi'*, Beyrut, ts., (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye), I-II.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahîm, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl*, Beyrut, ts., (Âlemü'l-kütüb), I-IV, (*Nihâyetü's-Sûl*).
- _____, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Beyrut 1984, (*Temhîd*).
- İzmirlî, İsmail Hakkı, “Örfün Nazar-ı Şer'ideki Mevkîi”, *Sebilürreşâd*, XII/293, 129-132.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1963, I-XVI.
- Kamalı, Mohammad Hashim, “Have We Neclected The Shraiah-Law Doctrine of Maslahah”, *IS*, Islamabad 1988, XX/IV, 287-303.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl fî'l-usûl*, Kahire 1888.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihat*, Ankara 1975, (*İctihâd*).

_____, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982, (*İslâm Hukuku*).

Kâtib Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (nşr. Muhammed Yaltkaya) İstanbul 1941, c.I-II.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcim-ü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Dımaşk 1957, I-VIII.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Humus 1968.

Keyman, Selehattin, "Hukukî Pozitivizm", *AÜHFD*, XXXV/1-4, 17-56.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1993 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Mağniye, Muhammed Cevâd, *İlm-ü usûli'l-fikh fî sevbihi'l-cedîd*, Beyrut 1980.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.

Muhammed Takiyyü'l-Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukâren*, yy., 1983 (Dâru'l-Endelüs).

Muzaffer, Muhammed Rıdâ, *Usûlül-fikh*, Beyrut 1983, I-II.

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, İstanbul 1981, I-IV.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul 1981, I-VIII.

Neşşâr, Ali Sâmî, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1984.

Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *40 Hadis*, (trc. Ahmed Naim), Ankara 1985.

Öktem, Niyazi, "Hukuksal Pozitivizm Akımı", *İÜHFM*, XLIII/1-4, 271-299.

Özbilgen, Tarık, "Tabîî Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne", *İÜHFM*, XXX/1-2, 281-304.

Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973.

Paret, R., "İstihsan ve İstislah", *İA*, 5/II, 1217-1220.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, (thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Riyad 1979, I-VI.

Rebîa, Abdülazîz b. Abdurrahman b. Ali, "el-Amel bi'l-maslaha", *Adwa al-Sharia*, Riyad 1978, X, 86-184.

Rehbinder, Manfred, "Çağdaş Toplumda Hukukun Gelişme Eğilimleri", (Çev.Ömer Teoman), *İÜHFM*, XXXIX/1-4, 481-492.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Buhârî, *et-Tevdîh li-metni't-tenkih fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1957, I-II.

- Semerkindî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-usûl*, (thk. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1984, (*el-Muhtasar*).
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, I-II.
- Seyyid Bey, *Usûlü'l-fikh*, İstanbul 1914.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyye ve'n-nuhât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), yy., 1979 (Dâru'l-fikr), I-II.
- Şa'bân, Zekiyüddîn, "Masâdiru's-şerîati'n-nazariyye: el-Masâlihu'l-mürsele, *ME*, XXIX/3-5, 216-220, 351-353, 433-436, (*el-Mesâlihu'l-Mürsele*).
- _____, *Usûlü'l-fikhu'l-İslâmî*, Beyrut 1971, (*Usûl*).
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, İbşâlû'l-istihsân. Bk. eş-Şâfiî, *el-Üm*, VII, 267-277.
- _____, *İhtilâfî'l-hadîs*, (thk. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1985, (*İhtilâf*).
- _____, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979.
- _____, *el-Ümm*, Kahire 1903-1907, I-VII.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, Kahire, ts., (el-Mektebetü't-ticâriyye), I-II.
- _____, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, (thk. Abdullah Dıraz), Kahire, ts., (el-Mektebetü't-ticâriyye), I-IV, (*Muvâfakât*).
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut 1981.
- Şener, Abdülkadir, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah*, Ankara 1981.
- Şerbâsî, Ahmed, "el-Maslaha fî't-teşrîi'l-İslâmî", *ME*, XXVI/15-16, 849-853.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tashîhi'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut, ts., (Dâru'l-ma'rife), (*İrşâdü'l-fuhûl*).
- _____, *Neylü'l-evtâr şerh-u Münteka'l-ahbâr*, Kahire 1971, I-VIII, (*Neylü'l-evtâr*).
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâleddin İbrahim b. Ali, *Şerhü'l-Lüm'a*, (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1988, I-II.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer, *et-Telvîh ale't-Tevdîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1957, I-II.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâb-u Keşşâf-u ıstılâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984, I-III.

- Tûfî, Ebû'r-Rebî Necmeddîn Süleymân b. Abdülkâdir, *el-Maslaha fî'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Risâletü'l-İslâm, Kahire 1950, c.II/1, 94-105.
- _____, *Mecmû-u resâil fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1906, s. 37-70, (*Mecmû-u resâil*).
- _____, *Şerh-u Muhtasari'r-Ravda*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1987, I-III, (*Şerh*).
- _____, *Risâle fî'l-mesâlihi'l-mürsele*, bk. Hallâf, Masâdir, s. 105-144, (*Risâle*).
- _____, *Risâle fî'l-masâlihi'l-mürsele*, bk. Zeyd, Maslaha, s. 206-240, (*Risâle*).
- _____, *Alemü'l-cezel fî ilmi'l cedel*, (thk. Wolfhart Heinrichs), Beyrut 1987, (*Alemü'l-cezel*).
- Yâfî, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yekzân*, Beyrut 1970, I-IV.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhîri'l-kâmûs*, yy., 1888 (Matbaatü'l-hayriyye), I-X.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Zeylû'l-iber fî haberi men ğaber*, (thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd), Beyrut 1985, I-II.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve'l-masâlihu'l-mürsele*, Dımaşk 1988, (*İstislâh*).
- _____, *el-Medhalü'l-fikhiyyi'l-âm, el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd*, Dımaşk 1967-68, I-III, (*Medhal*).
- Zeyd, Mustafa, *el-Maslaha fî't-teşrîi'l-İslâmî ve Necmüddîn et-Tûfî*, yy., 1964 (Dâru'l-fikri'l-arabî), (*Maslaha*).
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, yy, 1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I-IV.
- Zirikî, Hayreddîn (ö.1396/1976), *el-Â'lâm : kâmûsu terâcîm li-eşhûri'r-ricâl ve'n-nisâ'*, Beyrut 1984, I-VIII.

Bazı Kısaltmalar

a. mlf.	: Aynı müellif
AÜHFD	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
IS	: Islamic Studies, Karachi
İA	: İslâm Ansiklopedisi, İstanbul
İÜHFM	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
ME	: Mecelletü'l-Ezher, Kahire

MÜİFD	:	Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
m.	:	Madde
nşr.	:	Neşreden
thk.	:	Tahkik
trc.	:	Tercüme, tercüme eden
ts.	:	Tarihsiz
yy.	:	Yer yok

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

**ŞERİAT'IN KESTİĞİ PARMAK:
KÂNÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN DEVRİNDE
İDAM EDİLEN TARİKAT ŞEYHLERİ**

Reşat ÖNGÖREN*

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren tasavvuf ve tarikatlara karşı yakın alaka duyduğu bilinmektedir. Devletin güç ve imkan bakımından ihtişam devrini yaşadığı Kânûnî Sultan Süleyman devrinde ise bu alakanın en ileri boyutlara ulaştığı görülür. Öyle ki Kânûnî dönemi, özellikle Şeriat çizgisini muhafaza eden Sünnî tarikatlar açısından, bir altın dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Bununla birlikte aynı dönemde, ikisi Melâmiyye-i Bayrâmiyye'den, biri Gülşeniyye-i Halvetiyye'den olmak üzere üç tarikat şeyhinin idam edildiği de bilinmektedir. O dönemde son derece hürmet ve destek gören tarikat şeyhlerinden bazıları neden darağacına çekilmişlerdir? Bu idamlar, devletin tekkelerle kurduğu samimi münasebetler açısından bir çelişki değil midir? Bu araştırmada, o devirde meydana gelen şeyh idamları ve bunların dînî-tasavvufî gerekçeleri üzerinde durulacak ve böylece şeyhlerin niçin idam edildikleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Az önce de belirtildiği gibi Kânûnî devrinde üç şeyh idam edilmiştir: Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî, Şeyh Hamza Bâlî, ve Şeyh Muhyiddin Karamânî.

I. OĞLAN ŞEYH İSMÂİL MA'SÛKÎ (ö.945/1538-39)

Kânûnî Sultan Süleyman devrinde ilk şeyh idamı, Melâmiyye-i Bayrâmiyye'den Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî'nin² 12 müridiyle birlikte İstanbul'da boynunun

* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

¹ Kânûnî Sultan Süleyman ve o dönem diğer devlet ricâlinin tasavvuf ve tarikatlara karşı yakın alakası için bk. Öngören, s. 183-258.

² Melâmiyye pîri Ali Aksarayî'nin oğlu olan Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî'ye kaynaklarda ayrıca Şeyh Çelebi ya da yalnızca İsmâil Ma'sûkî denildiği gibi, Derviş Kemâl de denilmektedir. *Sefîne* müellifi Hüseyin Vassâf Bey, *Ahvâl-i Melâmiyye* isimli eserden naklen, ona Oğlan Şeyh isminin, insanı hayrete düşürecek bir güzelliğe sahip olup, çok genç yaşta iken Ayasofya Camii'nde verdiği vaazlarında herkesi kendisine meftûn ettiği için verildiğini kaydetmektedir (Vassâf, II, 281). İsmâil ismi ise, rivâyete göre,

vurulmasıyla meydana gelmiştir. Oğlan Şeyh'in hangi gerekçeyle idam edildiği hususuna geçmeden önce, onu idama götüren gelişmelerin kaydedilmesi, mes'elenin daha sağlıklı bir şekilde tahlil edilebilmesine yardımcı olacaktır. Oğlan Şeyh'le alakalı en yeni bilgiler, XVI. asır Melâmîlerinden Abdurrahman Askerî'nin 957 (1550) senesinde tamamladığı *Mir'âtü'l-'İşk* isimli eserin, değerli araştırmacı İsmail E. Erünsal tarafından ilk defa ilim âlemine tanıtıldığı "Abdurrahman el-Askerî's *Mir'âtü'l-'İşk*: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire During the 15th and 16th Centuries" isimli önemli makalesinde bulunmaktadır.³ Burada verilen bilgilere göre, Oğlan Şeyh'i idama götüren olaylar tâ başından beri şu şekilde gelişmiştir:

Oğlan Şeyh'in babası Melâmiyye pîri Ali Aksarâyî (Alâeddin Aksarâyî, ö.944/1537-38 civarı) memleketi Aksaray'da irşad faaliyetini sürdürmekte iken, henüz sabî yaşta denebilecek genç oğlu Derviş Kemâl (Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî, ö.945/1538-39) Kayseri'de ilim tahsil etmekteydi.⁴ O sırada Şeyh Aksarâyî ilk olarak 939 (1532-33) senesinde Baba Hasan isimli dervişini tarikâtı yayması için İstanbul'a göndermişti. Baba Hasan İstanbul'da iki ay kadar faaliyet gösterdikten sonra Aksaray'a dönmüş ve yerine Aksarâyî'nin kıdemli dervişlerinden Nebî Sûfî gönderilmiştir. Nebî Sûfî de dört ay sonra, tarikata kazandırdığı çoğu esnaf ve san'atkârlardan oluşan kırk dervişle birlikte Aksaray'a dönmüştür. Bu kırk kişi içinde, yukarıda ismi geçen *Mir'âtü'l-'İşk*'in müellifi Abdurrahman Askerî ve onun daha sonra ikinci şeyhi olacak olan Pîr Ahmed Edirnevî (ö.1000/1592) de bulunmaktadır. Muharrem 940 (Temmuz 1533) tarihinde Aksaray'a varan bu dervişleri Şeyh Aksarâyî çok sıcak bir şekilde karşılamış ve bunlara "Kırklar"⁵ ismini koymuştur.⁶

"Kırklar" Aksaray'da 17 gün kaldıktan sonra Şeyh Aksarâyî kendilerini İstanbul'a geri gönderir. Ancak bu taze dervişlere şeyhten uzak kalmak çok ağır gelir ve ilk fırsatta Aksaray'a geri dönerler. Bunun üzerine Aksarâyî onların başına yaşlı dervişlerinden Dedemzâde Hacı Hayreddin'i koyarak birlikte İstanbul'a gönderir. Ancak Hacı Hayreddin Efendi dervişleri çekip çevirecek kabiliyetten yoksun olduğu için, az zaman sonra dervişler arasında bir takım ihtilaflar başgöstermiştir. Bunun üzerine bazı dervişler tekrar Aksaray'a giderek Şeyh Aksarâyî'nin oğlu Derviş Kemâl'i istediler. Gelsin İstanbul'da başımıza geçerek bize rehberlik etsin diyorlardı. Aksarâyî oğlunun daha çok genç, hatta çocuk denecek yaşta olduğunu ve onların ihtiyaçlarına cevap verebilecek kemâlâtı henüz hâiz bulunmadığını belirterek bu isteklerini reddetti. Ancak onlar ısrar ediyorlardı. Üstelik şeyhin hanımı da dervişlerden yana olup, oğlunu İstanbul'a göndermesi için şeyhe baskı yapıyordu. Sonunda Şeyh Aksarâyî dervişlere

Aksarâyî'nin şeyhi Bünyamin Ayâşî tarafından doğduğunda verilmiş ve böylece tâ o zaman muhabbet yoluna kurban olacağına işaret olunmuştur (Atâî, s. 89).

³ Bk. Erünsal, s. 95-115.

⁴ Erünsal, s. 101.

⁵ "Nücebâ" diye de tabir edilen *Kırklar* bir tasavvuf terimi olarak, halkın hukuku konusunda faaliyet gösteren, karşılaştıkları güçlüklerle karşı onlara yardımcı olan gayb erenlerden kırk velî anlamını taşımaktadır (Uludağ, s. 289, 378).

⁶ Erünsal, s. 100-101.

Kayseri'ye getmelerini ve eğer hocası Mehmed Abdâl izin verirse o zaman oğlunu İstanbul'a götürebileceklerini söyledi. Mehmed Abdâl dervişlerin talebini hoş karşılamadığı halde, yine de onu götürmelerine izin verdi. Derviş Kemâl'i alıp önce Aksaray'a babasının yanına götürülen dervişleri Şeyh Aksarâyî bir kez daha uyarıp yanlış ve tehlikeli bir iş yaptıklarını söyledi ise de dinlemediler. Ayrıca Aksarâyî'nin hanımı şeyhten, oğluna irşad yetkisi vermesini de istiyordu. Ancak Aksarâyî, "Tarikimizde babadan oğula irşad yetkisi verme adeti yoktur" diyerek bunu reddetti ve irşad salâhiyetini Kayserili dervişlerden Ahî Baba'ya verdi. Ahî Baba zamanı gelince yetkiyi Derviş Kemâl'e devredecekti.⁷

Oğlan Şeyh'in İstanbul'a gönderilişini, hadisenin bizzat içinde olan Abdurrahman Askerî bu şekilde anlatırken, mezkûr olaydan bir asrı aşkın bir süre sonra Sarı Abdullah Efendi'nin (ö.1071/1660-61) kaleme aldığı *Semerâtü'l-Fuâd* ve ondan naklen diğer kaynaklarda Oğlan Şeyh'in İstanbul'a, Kânûnî Sultan Süleyman'ın I. İran seferi esnasında Konya'da görüştüğü Şeyh Aksarâyî'den oğlunu istemesi üzerine gönderildiği ifade edilmektedir.⁸

Şeyh Aksarâyî oğlunu İstanbul'a göndermeden önce açıkça şunu ifade etmişti: "Kemâl'i İstanbul'a sadece ilim tahsili için gönderiyorum. İrşad için izinli değildir". Ayrıca, içlerinde Ahmed Edirnevî'nin de bulunduğu dört dervişini çağırarak, oğluna "Bu kişilere asla muhalefet etmeyeceksin" diye de tenbih etmiş, oğlunun elini Ahmed Edirnevî'nin eli içine koyarak, "Edirnevî'nin emrinden dışarı çıkmayacak, onun istediği gibi davranacaksın" diye emir vermişti. Şöyle diyordu Aksarâyî: "Oğul bunun emrinden taşra olma. Her ne der ise öyle idesin ve illâ işin hayrolmaz. Ve her ne yere ki dâvet ola, bile varasın. Eğer bu varmaz ise sen dahî varma!" Sonra da Edirnevî'ye dönerek oğlu ile ilgilenmesini söylemiştir. Ancak Oğlan Şeyh babasının nasihatlarını hiç duymamış gibi yolda Edirnevî'ye muhalefet etmiş, onun sözünü dinlememiştir. Hattâ dervişlerle bir olup Edirnevî'den ayrılarak kendi başlarına yola devam etmişlerdir. Bu ayrılıktan kısa bir süre sonra İstanbul'da yangın çıktığı ve dervişlerin buradaki dükkanlarının yandığı haberi kendilerine ulaştı. Huzursuz bir şekilde İstanbul'a varan dervişler dükkanlarını tekrar inşa ettirdi iseler de, bir kaç ay sonra çıkan ikinci bir yangınla yine hepsi kül olup gitti.⁹

Oğlan Şeyh İstanbul'a vardığında da babasının nasihatlarının aksine, izni ve salâhiyeti olmadığı halde halkı irşâda kalkışmıştır. Şeyh Edirnevî kendisini ikaz ederek nasihat etmek istemiş, ancak o bunu kabul etmemiştir. Hattâ bu yüzden aralarındaki ihtilaf daha da büyüyerek düşmanlığa dönüşmüştür. Bunun üzerine Ahmed Edirnevî yanına Abdurrahman Askerî ile bir müridini daha alarak Edirne'ye gitmiştir. Burada gösterdiği faaliyet ve yaptığı etkili vaazlar neticesinde halkın kendisine rağbeti artmış, kısa sürede etrafına pek çok mürid toplanmıştır. Edirnelilerin Şeyh Ahmed'e gösterdiği

⁷ Erünsal, s. 101-103.

⁸ Sarı Abdullah Efendi, s. 249; Lâlizâde, s. 27; Müstakimzâde, vr. 11a; Sâdık Vîcdânî, s. 51; Vassâf, II, 282, 289.

⁹ Erünsal, s. 103-104.

bu büyük rağbetten haberdar olan Oğlan Şeyh, hemen Edirne'ye giderek Şeyh Ahmed'e intisap eden insanları onun etrafından koparıp kendisine bağlamak teşebbüsünde bulunmuşsa da buna muvaffak olamamıştır.¹⁰

Oğlan Şeyh'in (ö.945/1538-39) bu yaptıkları babası Şeyh Aksarâyî'ye ulaştığında, babası onu alıp Aksaray'a getirmesi için vakit geçirmeden bazı dervişlerini İstanbul'a yollamıştır. Ancak Oğlan Şeyh bir takım bahaneler ileri sürerek yedi sekiz ay daha oyalandıktan sonra Aksaray'a dönmüştür. Aksaray'da kaldığı sekiz ay zarfında davranışlarından babası hiç hoşnut olmamıştır. Bir ara Oğlan Şeyh İstanbul'daki dervişlerine haber yollayarak Aksaray'a gelmelerini istedi. Dervişler Aksaray'a geldiler ve İstanbul'a götürmek için babasından Oğlan Şeyh'i istediler. Aksarâyî'nin hanımı da daha önce olduğu gibi oğlunu göndermesi için babasına baskı yapıyordu. Ancak Şeyh Aksarâyî daha önce oğlunu ilim tahsil etsin diye İstanbul'a gönderdiğini, fakat onun kendisini dinlemeyerek şeyhlik etmeye kalkıştığını söyledi ve isteklerini reddetti. Ayrıca sizin bu yaptığınız dervişlikle bağdaşmaz diyerek onları eli boş İstanbul'a gönderdi. Bu esnada Edirne'ye de haber yollayıp halifesi Ahmed Edirnevî'yi Aksaray'a çağırdı. Niyeti oğlunu İstanbul'a tekrar onunla birlikte göndermekti.¹¹

Ahmed Edirnevî şeyhinin davetini alır almaz yanına Abdurrahman Askerî'yi de alarak Edirne'den yola çıkmıştır. İstanbul'dan geçerken yanlarına Aksarâyî'nin müridlerinden de katılanlar ile birlikte tam on kişi olarak Aksaray'a vardılar ve Şeyh Aksarâyî tarafından çok sıcak bir şekilde karşılandılar. Bu grup Aksaray'da bulunduğu sırada Şeyh Aksarâyî oğluna nasihatlar ederek Edirnevî ile aralarını düzeltmeye çalıştı. Daha sonra oğlunu Edirnevî ile birlikte yola çıkarttı. Ne var ki, Oğlan Şeyh bir önceki İstanbul yolculuğunda olduğu gibi, bunda da Edirnevî ile kavga etmiş, ondan ayrılarak Eskişehir'de kalmıştır. Edirnevî ise eğlenmeyerek yoluna devam etmiştir.¹²

Oğlan Şeyh ikinci kez İstanbul'a ulaştığında, Kânûnî Sultan Süleyman *Korfu Seferi*'ne çıkmıştı.¹³ İstanbul'a varan şeyh, yine eskisi gibi babasının nasihatlarına aldırmadan irşad faaliyetine koyuldu. Oysa babası kendisine Aksaray'dan ayrılmadan önce şöyle demişti: "Ciğerköşem, İstanbul'a varınca irşada şurû etme (başlama). Pâdişâh-ı Rûm'un vezîr-i Âzamı ile buluş, icazet verirlerse irşada şurû eyle ve illâ ki icâzet olmaya, irşâda icâzet yoktur bilmiş olasin. O zaman tahsil-i ilme şurû idesin. İşin sonu hayra varmaz, fesâda müeddî olur".¹⁴

¹⁰ Erünsal, s. 104.

¹¹ Erünsal, s. 104-105.

¹² Erünsal, s. 105.

¹³ Kânûnî Sultan Süleyman, yedinci seferi olan Korfu (ve Pulya) için İstanbul'dan 17 Mayıs 1537 günü hareket etmiştir. (Öztuna, I, 195).

¹⁴ Erünsal, s. 105, dipnot: 24. Sarı Abdullah Efendi'nin çocukken görüştüğü Pîr Ahmed Edirnevî'den hikaye ederek kaydettiğine göre, Şeyh Aksarâyî, halini yakından gördüğü oğlunun İstanbul'da katledileceğini anlamış ve bunu da tenhaya çekip Edirnevî'ye söylemiştir (Sarı Abdullah Efendi, s. 249; ondan naklen Müstakimzâde, vr. 13a; ayrıca bk. Atâî, s. 89).

Ne *Semerât*'da ve ne de ondan sonraki Melâmî kaynaklarında Oğlan Şeyh'in bu şekilde iki kez İstanbul'a gelişinden bahsedilmez. Yalnız *Semerât* va ondan naklen *Sergüzeşt*'te, Oğlan Şeyh'in İstanbul'a varışından altı ay sonra babasının vefat ettiği, daha sonra İstanbul'dan Edirne'ye giderek bir müddet kalıp tekrar döndüğü kaydedilmektedir.¹⁵ Oğlan Şeyh'in İstanbul'a gelişinden altı ay sonra babası vefat ettiğine göre, yukarıda Askerî'nin verdiği bilgiler ışığında, burada bahsedilenin Oğlan Şeyh'in İstanbul'a ikinci kez gelişi olarak değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca adı geçen kaynaklarda onun Edirne'ye, babasının vefatından sonra gittiği kaydediliyor. Oysa Askerî, yukarıda kaydedildiği gibi onun Edirne'ye gidişinin daha babası hayatta iken meydana geldiğini bildirmektedir.¹⁶

Semerât müellifi, Oğlan Şeyh İsmail Ma'sûkî'nin İstanbul'da bazan Ayasofya, bazan da Süleymaniye camilerinde vaaz ettiğini kaydetmektedir.¹⁷ Daha sonraki kaynaklar da ondan naklen bunu aynen tekrar etmektedirler.¹⁸ Oysa, Gölpınarlı'nın da kaydettiği gibi,¹⁹ Süleymaniye Camii Oğlan Şeyh'in idamından çok sonra; 1550-1556 yılları arasında inşa edilmiştir.²⁰ Binaenaleyh bunun yanlışlığı ortadadır.

Oğlan Şeyh Hangi Gerekçelerle İdam Edildi?

Oğlan Şeyh İsmail Ma'sûkî'yi idama götüren sebepler, kısa ifadelerle de olsa kaynaklarda zikredilmektedir. Bununla birlikte, ileride üzerinde durulacağı gibi şahitlerin ifadelerinin kaydedildiği mahkeme zabtı da bir belge olarak elimizde bulunmaktadır. Ancak bu hususta öncelikle mutasavvıfların; hatta kendi tarikinden olan Melâmiyye ricalinin görüşleri ortaya konulacak, daha sonra ise şahitlerin onun hakkında ileri sürdükleri ithamlara geçilecektir.

Atâî'nin *Zeyl-i Şekâik*'de kaydettiğine göre, Oğlan Şeyh, avam arasında bazı *şathiyyeleri*²¹ ile meşhur olmuştu. Fitneye sebebiyet verdiği için şimşir-i şerîatla (şerîat kılıcıyla) fitnesi izâle olunmuştur.²² Melâmiyye ricâlinden Sarı Abdullah Efendi Oğlan Şeyh'in idamının, her işde hata arayan bazı ulemânın garazı sebebiyle olduğunu

15 Sarı Abdullah Efendi, s. 249; Lâfîzâde, s. 27.

16 Erünsal, s. 104.

17 Sarı Abdullah Efendi, s. 250.

18 Lâfîzâde, s. 28; Müstakimzâde, vr. 11b; Sadık Vîcdânî, s. 52, dipnot: 1; Vassâf, II, 281.

19 Gölpınarlı, s. 48, dipnot: 2.

20 Yücel, s. 80.

21 *Şathiyye*: Bir tasavvuf terimi olan şathiyye bir kaç manaya gelmektedir. Bunlar şöyle sıralanabilir: a) Üzerinde benlik ve dava kokusu bulunan söz. b) Ne kastedildiği kolay kolay anlaşılmayan kapalı veya sembolik ifade. c) Zâhiri itibarıyla şer'î hükümlere aykırı düşen söz. d) İlâhî feyz ve kuvvetli kecellilerle kendilerinden geçen, çoşan ve taşan velîlerin gayr-i ihtiyârî söyledikleri sözler ki, çoğu şerîata aykırı gibi görünür. Bu yüzden velîler kendilerine geldikleri zaman o sözleri söylediklerine pişman olarak tövbe ederler (Uludağ, s. 445).

22 Atâî, s. 89.

söylerken,²³ Sâdık Vîcdânî, zâhir-i şerîata münâfî bazı sözler söylediği için idam olunmuştur diyor.²⁴ Yine Melâmîyye ricâlinden La'lîzâde de, onun hakkında bazı şâhiyye isnadının olduğunu kabul edip, bu şâhiyyeleri Oğlan Şeyh'in gençliği sebebiyle mânevî yükü kaldıramamış olmasına hamlederek şöyle diyor: "Vakt-i şebâbda nâil-i kutbiyyet olan mahbûb ve meczûb, emr-i hilâfet kaydına tahammül edemez. Âdetullâh bunun üzerine cârîdir".²⁵ Oğlan Şeyh'in dervîş arkadaşı Abdurrahman Askerî'ye göre ise, yukarıda genişçe anlatılmaya çalışıldığı gibi o, izni ve selâhiyeti olmadan şeyhliğe kalkıştığı, yapılan onca nasihattan hiç birisini dinlemeyip tarikat âdâb ve usulünden uzak, kendi başına yeni bir yol icad ettiği için bu akıbeta dâçar olmuştur. Şöyle diyor Askerî: "... Azîz-i âlem-i ıskın nasayihinden hiç birisin gûş itmedi (dinlemedi)... Öz başına bir râh-ı cedîd peydâ eyledi. Âkıbet kaza ve kaderde mastûr olan hadise-i kübrâya ve vâkıa-ı uzmâyâ uğradı..."²⁶

Melâmî çevrelerin naklettiğine göre, Oğlan Şeyh müridlerine zikir yaptırdığı zaman, "Allah, Allah" yerine "Allahım, Allahım" dedirtirmiş. Bu kelimenin farklı iki anlama gelmesi de onun idamını hazırlayan sebeplerden olmuştur.²⁷

Oğlan Şeyh İsmâîl Ma'sûkî'nin şâhiyyeleri sebebiyle İstanbul'da fitne çıkma eğilimi görülünce, ya da Ahmed Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, câhil ve ateşli müridlerin şurada burada mâhiyetini iyi anlayamadıkları tasavvufî fikir ve telakkîleri tartışmaları halk arasında karışıklığa yol açınca,²⁸ Pâdişah Kânûnî Sultan Süleyman, babasına olan muhabbeti sebebiyle olsa gerek, kendisini tutuklatmak yerine, önceden uyararak memleketine dönmesini istemiştir.²⁹ Hatta babasının bazı yaşlı dervîşleri de kendisine aynı şeyi söylemişler, fakat o, "neticesine razıyım" diyerek hiç birisini dinlememiştir.³⁰ Sonunda Atmeydanı'nda bulunan çeşme önünde 12 müridiyle birlikte idam olunmuştur.³¹

Oğlan Şeyh hakkında şâhitlerin ileri sürdükleri ithamlar *İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi*, *Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği Mahkemesi*'ne ait 4/2 numaralı sicil içinde 35. sayfada yer alan bir metinde bulunmaktadır.³² Buna göre, Dervîş Mehmed b. Abdülganî, Şeyh Alaeddin b. Nâsûh, Muhyiddin, Hacı Durak, Mevlânâ Hayreddin ve

23 Bk. Sarı Abdullah Efendi, s. 249.

24 Bk. Sâdık Vîcdânî, s. 52.

25 La'lîzâde, s. 28-29.

26 Erünsal, s. 106, dipnot: 25.

27 Gölpinarlı, s. 48.

28 Ocak, Oğlan Şeyh, s. 51.

29 Sarı Abdullah Efendi, s. 240-250; La'lîzâde, s. 28; Sâdık Vîcdânî, s. 52.

30 Sarı Abdullah Efendi, aynı yer.

31 Atâî, 89; Müstakimzâde, vr. 11b.

32 Bu belge ilk defa Mustafa Akdağ tarafından bulunmuş ve eserinde kısmen kullanılmıştır (bk. Akdağ, II, 47).

Behlül b. Hüseyin'in ihbâr ve şehâdetleriyle, şeyhin özetle şu fikirleri ileri sürdüğü anlaşılmaktadır:

1. Herkes Tanrı'dır. Her sûretten gözüken O'dur. İnsan kadîmdir ve insan insan olduktan sonra ona hiç bir şey haram değildir.

2. Şeriatın haram dediği şeyler helâldir. Zinâ ve livâtada nesne yoktur (helaldir). Toprak toprağa girmektedir. Bunlar aşkın lezzetidir. Müridlerin karıları ve oğlanları ehlullah helaldir.

3. İnsanı yaratan sensin. Bir kadına yaklaşsın. Doğurduktan sonra da Allah yarattı dersin.

4. Kabir azâbı, Hesap vs. yoktur.

5. Ruh bir bedenden çıkar, diğer bir bedene girer.

6. Babam *Kutup*, ben ise *Mehdîyim*. Bize uymayanın îmânı dürüst değildir. Kutbun başı arşta, ayağı ferşte, 18 bin âlemi kaplamıştır.

7. Kelîmullah Mûsâ (a.s) küstah (?)'tır.

8. Üstesinden gelebilirsene ye, iç, yat, uyu. Hepsî ibâdet'tir. Oruç, zekat, hac Yezîd'e cereme için gelmiştir. Mü'min olana yılda iki bayram namazı vardır. O iki bayram namazında secde yerinde bizi görün. Diğer ibâdetler avam içindir. Onları meşgul etmek, birbirleriyle uğraşmasını önlemek içindir.

9. Ehlullahdan birisi müsâfir olarak imam olsa, onun arkasında iki rekat namaz kâfidir. Mukim olan cemâatin namazını dörde tamamlamasına gerek yoktur.³³

Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî'nin de bizzat hazır bulunduğu bir celsede, özetle yukarıdaki iddialar ileri sürülmüş, ancak bunlara karşı şeyhin ne cevap verdiği, ya da verip vermediği maalesef kaydedilmemiştir. Bu durumda Ahmed Yaşar Ocak'ın da ileri sürmüş olduğu bir takım endişeler³⁴ gündeme gelmektedir. Acaba mahkeme zabıtlarındaki iddialara konu teşkil eden fikirler, gerçekten onun ağzından çıktığı şekilde mi şahitlerce nakledilmiştir? Şimdilik bu husus aydınlığa kavuşmuş değildir. Gölpinarlı'nın ona ait olduğunu söylediği, aşağıya bir kaç beytini alacağımız gazellere bakılırsa, onun ifadelerinde hiç de öyle aşırılıklar görülmemektedir. Ne var ki, bu gazellerde, Gölpinarlı'nın da yerinde ifadesiyle, vahdet cazbesi mevcuttur. Üstelik dile getirdiği konular, ilk defa dile getirilmiş şeyler de değildir. Aksine bunlar daha önce bir kısım sûfî tarafından değişik şekil ve kalıplarla ifadeye konmuştur. Bunun böyle olduğu, ona ait şu beyitlerde açıkça görülmektedir:

Çü sensin âşık u mâşuk, çü sensin tâlib ü matlûb,
Haber ver gel nedir şâhım murad olan bu kavgadan.

(...)

Ne sûrette zuhûr etsen seni ârif bilür şeksiz,
Melâik sûreti olsun ve ger perî ve ger insan.

(...)

³³ *İstanbul Şer'iyye Sicilleri*, Evkâfı Hümâyûn Müfettişliği, nr: 4/2, 35.

³⁴ Bk. Ocak, *Oğlan Şeyh*, s. 55.

Kamu eşyâ eğerçi kim haber verir cemâlinden,
 Velî insan olan ismin nişan verir müsemâmâdan.
 (...)
 Mezâhirde kamu yüzden cemâlindir salan pertev,
 Olur âşık kamu eşyâ, anınçün hüsnüne hayrân.
 (...)
 Senin aşkındürür ancak, bu âlemde eden cilve,
 Gehî âşık, gehî mâşuk, gehî ayık, gehî sekrân.
 (...)
 Senin hüsnündürür yâ Rab, ki Yusûf'ta eder cilve,
 Senin aşkındürür yâ Rab, zuhûr eden Zelîha'dan.
 (...)
 Senin zâtındürür mescûd, ana cümle eder secde,
 Mesâcidde eğer âşık, kilîsada eğer ruhbân.
 (...)
 İçenler câm-ı aşkından, geçerler kendü vârandan,
 Kim içerse bu şerbetten, anın işi olur âsân.
 (...)
 Ehli aşkın gözüne yeksan görünür dâimâ,
 Ma'bed-i âbid ile râhibin büthânesi.³⁵

Gölpınarlı, Oğlan Şeyh'in idamından sonra, "daha o devirde hemen herkes tarafından zulmen katledildiği söylenmeye başlanmıştır" diyorsa da,³⁶ Atâî bu konuda halkın iki gruba ayrıldığını kaydetmektedir. Bir grup onun zındık olduğuna hükmedip, müridleriyle birlikte katlini haklı bulurken, diğer bir grup büyük velîlerden olduğunu ileri sürerek, söylediği sözlerini te'vil yoluna gitmiştir.³⁷

Oğlan Şeyh kimin fetvâsıyla idam edilmiştir? Pek çok kaynakta, muhtemelen Atâî'nin kaydına dayanılarak,³⁸ Oğlan Şeyh'in 935 (1528-29) senesinde idam edildiği³⁹ ve dolayısıyla o tarihte Şeyhülislâmlık makâmında bulunan İbn Kemâl'in (şeyhülislâmlık dönemi: 932-940 tarihleri arası) bu fetvâyı verdiği ifade edilmektedir.⁴⁰ Oysa İsmâil E. Erünsal, yukarıda zikredilen makâlesinde Oğlan Şeyh'in idamının 935'de değil 945 (1538-39) yılında gerçekleştiğini ortaya koymuştur.⁴¹ Bu durumda İbn Kemâl'in adı geçen fetvâyı vermiş olması söz konusu olamaz. Onun idamı 945

³⁵ Gölpınarlı, s. 51-53.

³⁶ Gölpınarlı, s. 50.

³⁷ Atâî, s. 89.

³⁸ Bk. Atâî, s. 65, 89.

³⁹ Mesela bk. Sarı Abdullah Efendi, s. 251; La'lizâde, s. 29; Müstakimzâde, vr. 11b; Ayvansarâyî, II, 125; Sâdık Vicdânî, s. 52; Vassâf, II, 281; Gölpınarlı, s. 48.

⁴⁰ Bk. Atâî, s. 89; Ayvansarâyî, aynı yer; Sâdık Vicdânî, aynı yer; Vassâf, aynı yer; Gölpınarlı, aynı yer.

⁴¹ Bk. Erünsal, s. 107-109.

senesinde gerçekleştiğine göre, bu fetvâyı iki şeyhülislâmdan birisi; ya Sa'dullah Sa'dî Efendi (şeyhülislâmlık dönemi: Şevvâl 940-Şevvâl 945 arası)⁴² ya da Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (şeyhülislâmlık dönemi: Şevvâl 945-Recep 948 arası)⁴³ vermiştir. Kanaatimize göre ikincisi tarafından verilmiş olması daha güçlü bir ihtimaldir. Zira Şeyhülislâm Çivizâde'nin zaten öteden beri sûfiyyeye karşı olduğu bilinmektedir. Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi onun için, "Evliyâ-i mukarrabînin mânevî kılıçlarından sakınmazdı. Şeyh-i Ekber Hazretlerini inkârı ve Kâhire'deki Şeyh İbrahim Gülşenî'ye karşı ta'n ve düşmanlığı mukarrerdi" demektedir.⁴⁴ Nitekim onun şeyhülislâmlıktan azledilmesine sebep olarak *Devhatü'l-Meşâiyih*'te, Muhyiddin b. Arabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî ile diğer tasavvuf büyükleri hakkında kötü sözler söyleyip, onlara dil uzatmış olması kaydedilmektedir.⁴⁵ Böyle tasavvuf büyüklerine dil uzatmaktan çekinmeyen bir zâtın, Oğlan Şeyh gibi birisine tahammül etmesi beklenemezdi.

Burada bir noktaya daha işaret etmek gerekir. Çivizâde Şeyhülislâm olmadan önce, iki sene müddetle Anadolu Kazaskerliği yapmıştı.⁴⁶ Dinî mes'elelerin, o dönemde dîvânın tabiî üyelerinden olan Kazaskerler tarafından halledildiği bilinmektedir.⁴⁷ Binaenaleyh Çivizâde'nin böyle bir idam kararını, 945 senesinde henüz Kazasker iken dîvandan çıkartmış olması da muhtemeldir. Ayrıca Atâî'nin kaydından anlaşıldığına göre, Oğlan Şeyh hakkında karar vermek üzere bir de komisyon oluşturulmuştur. Komisyon üyelerinden birinin, o tarihlerde Rumeli Kazaskeri olan⁴⁸ Ebüssuûd Efendi olduğu görülmektedir. Ebüssuûd Efendi, komisyon üyesi olarak Oğlan Şeyh'in idamı için karar vermekde çok zorlandığını, epeyce düşündükten sonra, dinsizliğine (ilhad) karar vermekten başka yol bulunmadığını anlayarak hükmünü verdiğini belirtmektedir.⁴⁹

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Oğlan Şeyh'in doğum tarihi sadece Atâî tarafından kaydedilmiştir. Buna göre Oğlan Şeyh 914 (1508-09) tarihinde doğmuş ve yine aynı kaynağa göre daha önce de belirtildiği gibi, 935 (1528-29) senesinde idam edilmiştir.⁵⁰ Bu durumda şeyhin 20-21 sene yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak elde edilen son bilgilerle şeyhin 945 (1538-39) senesinde idam edildiği anlaşıldığına göre, acaba idam edildiğinde onun 30-31 yaşlarında olduğuna hükmedilebilir mi? *Mir'atü'l-İşk*'da verilen bilgilere bakılırsa, Oğlan Şeyh İstanbul'a ilk defa 941 (1534-35)

42 Müstakimzâde, s. 19.

43 Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâiyih*, s. 20.

44 Mustafa Âlî, vr. 232a; ayrıca bk. Düздаğ, s. 192.

45 Bk. Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâiyih*, s. 20-21; ayrıca bk. Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 114-115; a. mlf., s. 155-156; İpşirli, s. 348.

46 Bk. İpşirli, aynı yer.

47 Pakalın, II, 230.

48 Akgündüz, s. 365.

49 Atâî, s. 88.

50 Atâî, s. 89.

tarihinde götürüldüğünde, daha sabi denecek kadar gençti.⁵¹ Bu tarihten, idam edildiği 945 (1538-39) senesine kadar sadece dört sene geçmiştir. Bu durumda Atâî'nin verdiği doğum tarihinin de, idam tarihi gibi yanlış olduğuna hükmetmek gerekmektedir. Kanaatimize göre o, *Semerât* ve *Sergüzeşt*'te kaydedildiği gibi 19 yaşında,⁵² ya da o civarda bir yaşta iken idam edilmiş olmalıdır.

II. ŞEYH HAMZA BÂLÎ (ö.969/1561-62)

Kânûnî Sultan Süleyman devrinde idam olunan bir başka Melâmî şeyhi, Bosnalı Hamza Bâlî'dir. Şeyh Bâlî, Ankara'da Melâmiyye şeyhlerinden Hüsameddin Ankaravî'nin (ö.964/1557) hizmetinde bulunmuş, daha sonra Rumeli'ye geçerek Melâmîliği orada yaymaya çalışmıştır.⁵³ Ancak kaynakların ifadesine göre, cezbisi galip bir şeyh olduğu için bazı söz ve tavırları gerek ulemânın ve gerekse tarikat şeyhlerinin tepkisine yol açmıştı. Bazı Melâmî kaynaklarında kaydedildiğine göre, Bosna'nın ulemâ ve meşâyih mahkemeye toplanıp, bu adam cahildir ve mürid yetiştirmeye ehil değildir. Eğer tedbir alınmazsa bu tavırlarıyla fitne ve fesada sebebiyet verir. Durumu vakit geçirilmeden İstanbul'a bildirilmelidir, diyerek kadiya baskı yapınca, Kadı Efendi durumu İstanbul'a bildirdi. Bunun üzerine ahvali teftiş olunmak üzere başkentten Bosna'ya müfettişler gönderildi ve teftiş neticesinde şeyhin tutklanmasına karar verildi. Bu arada Ebüssuûd Efendi'den de hakkında fetva istenmişti. Şeyhülislâm fetva yazmadan önce Hamza Bâlî'nin durumunu bazı tarikat şeyhlerinden öğrenmek istedi. Meşâyih, Hamza Bâlî'nin cahil ve nâkıs olduğunu, "dördüncü esmâ"da kaldığı halde; yâni seyr-i sülûkünü tam ikmâl etmediği halde şeyhliğe kalkıştığını bildirdiler.⁵⁴ Daha önce idam olunan Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî tarikinden olduğunu söylediler. Ebüssuûd Efendi de, "Oğlan Şeyh zendeka ve ilhâda (dinsizlik ve Allah'sızlık) binaen idam olunmuştu. Şeyh Hamza da onun gibi zındık ise katli meşrûdur" diye fetva verdi. Ve şeyh bu fetva ile İstanbul'da idam olundu.⁵⁵

Oğlan Şeyh'in görüşlerini aksettiren bir mahkeme zaptı bugün elimizde bulunmaktaysa da, Hamza Bâlî'nin görüşlerine dair bir belge henüz elimize geçmiş değildir. Ancak şeyhi suçlayanlar, onun Oğlan Şeyh tarikinde olduğunu belirttiklerine göre, mesele bir ölçüde aydınlanmaktadır. Yani Oğlan Şeyh hangi sebebe binaen idam edilmişse, Şeyh Hamza da aynı sebeplerle idam edilmiş demektir. Zâhirde her iki şeyhi

⁵¹ Bk. Erünsal, s. 102, dipnot: 18.

⁵² Sarı Abdullah Efendi, s. 249; La'lizâde, s. 28.

⁵³ La'lizâde, s. 36-37, Sâdık Vîcdânî, s. 54.

⁵⁴ Gerçi, Muhammed Nazmî Efendi'nin *Hediyyetü'l-İhvân* isimli eserinde kaydettiği şekliyle, bazı tarikat şeyhleri; mesela Halvetîler "dördüncü esmâ"dan sonra müridlerine *hilâfet* vermektedirler. Mesela Şemseddin Ahmed Sivâsî'ye ilk şeyhi Muslihiddin Efendi, "dördüncü tavr"ı müteakib, "Bizden önceki şeyhler dört makamı tamamladıktan sonra hilâfete duâ edip, seccâde, âsâ ve ridâ verirlerdi. Biz dahi size hilâfetle duâ edelim" diyerek icâzet yazmış ve kısa bir süre sonra da vefat etmişti (Nazmî, 62). Ancak Şemseddin Ahmed Efendi bununla yetinmeyerek tekrar şeyh aramış ve sülûkünü en son mertebesine kadar ikmâl etmiştir (Nazmî, s. 63 vd.).

⁵⁵ La'lizâde, s. 37 vd.; Sâdık Vîcdânî, s. 55; Gölpınarlı, s. 72.

de idama götüren sebepler benzerlik arzettiği gibi, tasavvufi açıdan da benzerlik arzetmektedir. Nitekim her ikisi için de, sülûklerini tamamlamadan şeyhliğe kalkıştıkları yolunda ithamlar bulunmaktadır.

Zeyl-i Şekâik'te Hamza Bâlî'nin idamına sebep olarak ileri sürülen gerekçe, kendisinden şerîata uymayan hallerin zuhur etmiş olmasıdır.⁵⁶ Şeyhi ulemâ ile birlikte suçlayan meşâyihin ısrarla üzerinde durduğu nokta, yukarıda da kaydedildiği gibi onun "dördüncü esmâ"da kaldığı için nâkıs olduğu, binaenaleyh şeyhliğe tam ehil olmadığıdır. Hamza Bâlî'nin Ankara'da Hüsameddin Ankaravî'nin yanında yetiştiği daha önce zikredilmişti. Melâmî kaynaklarının ilklerinden olan *Semerât*'ta, ilginçtir, Hamza Bâlî'nin ziyade meczûb ve müstağrak olduğu ve bazı acaib halleri istidracı hamlolunduğu için türlü isnatlarla katledildiği ifade edildiği halde, onun halifelikinden hiç söz edilmez ve üç beş satırla geçiştirilir.⁵⁷ Diğer Melâmî kaynaklarından *Sergüzeşt* ve *Tomâr*'da ise, onun, seccâde-i irşâda tayin-i İlâhî ile oturduğu kaydedilmektedir.⁵⁸ Bu kayıtlarla birlikte yukarıdaki tarikat şeyhlerinin ithamları da dikkate alınacak olursa, onun şeyhinden icâzet almadan, Oğlan Şeyh gibi icâzetsiz irşâda kalkıştığına hükmedilebilir. Zaten şeyhi bulunan Hüsameddin Ankarâvî (ö.964/1557) de, Atâî'nin kaydına göre, cezbisi galip bir şeyh olduğu için, şerîata uymayan bazı sözleri üzerine Ankara kalesine hapsolünmüş ve ertesi gün hücrelerinde vefat etmiş halde bulunmuştur.⁵⁹ Ancak Oğlan Şeyh hakkında son zamanda elde edilen bilgiler Hamza Bâlî hakkında henüz elde edilemediğinden, onun şeyhinden icâzet alıp almadığı hususunda kesin hükme varmak yine de zordur.

III. ŞEYH MUHYİDDİN KARAMÂNÎ (ö.957/1550)

Kânûnî Sultan Süleyman devrinde idam olunan bir başka tarikat şeyhi Gülşeniyye-i Halvetiyye'den "Karamanlı Şeyh" diye bilinen Muhyiddin Karamânî'dir. Şeyh Karamânî, Mısır'da İbrahim Gülşenî'nin yanında bulunmaktayken, vezîr (*Çoban*) Mustafa Paşa'nın ricası üzerine Anadolu'ya gelmiştir. Mustafa Paşa Mısır Beylerbeyi olduğu sırada, Şeyh Gülşenî'nin meclislerine katıldığı için Şeyh Karamânî ile burada tanışmıştı. Daha sonra İstanbul'a gelen Mustafa Paşa, Gelbevize'de (Gebze) bir medrese ve yanına da bir *tekke* yaptırmış ve Şeyh Gülşenî'den Muhyiddin Karamânî'yi buraya göndermesini rica etmiştir.⁶⁰ Bunun üzerine Şeyh Karamânî adı geçen tekkeye şeyh olarak tayin olundu. Karamânî burada faaliyet gösterirken, yanındaki medresede

⁵⁶ Atâî, s. 70.

⁵⁷ Bk. Sarı Abdullah Efendi, s. 257.

⁵⁸ La'lizâde, 36; Sâdık Vîcdânî, s. 54.

⁵⁹ Atâî, s. 70; ayrıca bk. Müstakimzâde, vr. 33a; Vassâf, II, 286.

⁶⁰ Muhyî, s. 378-279. *Menâkıb* müellifi Muhyî Efendi'nin "Gelbevize" diye kaydettiği yer, kanaatimizce Gebze olmalıdır. Zira, ileride kaydedileceği gibi, adı geçen yerdeki tekkede Şeyh Karamânî faaliyet gösterirken, medresenin müderrisliğini de Ebüssuûd Efendi yürütüyordu. Diğer kaynakların beyanıyla bilinmektedir ki, Vezir Mustafa Paşa tarafından yaptırılıp da Ebüssuûd Efendi'nin müderrislik ettiği medrese Gebze'de idi (bk. Akgündüz, s. 365).

Ebüs-suûd Efendi müderrislik yapıyordu.⁶¹ Mustafa Paşa'nın 1523 senesinde Mısır'dan İstanbul'a çağrıldığı⁶² ve Ebüsuûd Efendi'nin de adı geçen medresede 1525 senesinde müderris olduğu⁶³ dikkate alınacak olursa, Şeyh Karamânî'nin 1523 ile 1525 tarihleri arasında Anadolu'ya geldiği anlaşılr.

Şeyh Muhyiddin Karamânî, Anadolu'da yirmibeş seneden fazla bir müddet irşad faaliyetinde bulunduktan sonra, 957 (1550) senesinde şerîata aykırı görüşleri olduğu ileri sürülerek Şeyhülislâm Ebüsuûd Efendi fetvasıyla idam olunmuştur.⁶⁴ Atâî bu olayı "Şeyh Karamânî vahdet-i vücûd meselesinde hata edip, şimşir-i şerîatla 957 senesinde katlolundu" şeklinde bir ifadeyle kaydetmektedir.⁶⁵ Ebüsuûd Efendi tarafından verilen bir fetva metninde onun idamı şu şekilde açıklanıyor: "*Zarûriyyât-ı dinden olup, nusûs-i kâtîa ile sâbit olan ahkâm-ı şerîat-ı şerîfeyi inkâr ile zındık idüğü ve Hz. Resûlullâh (s.a) cenâb-ı rif'atlerini tahkîr vechi ile zikrettiği tarîk-i şer'î ile sâbit olduğu için katlolunmuştur*".⁶⁶

Muhyiddin Karamânî'nin idam edilmesine hangi görüşleri sebep olmuştur? *İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicilli, nr: 20*'de bulunan ve başında "Sicill-i Şeyh Karamânî ez-Zındîk" ibaresinin bulunduğu mezkur şeyhe ait sicilde⁶⁷ kaydedilen şahitlerin ifadesine göre,⁶⁸ adı geçen şeyh özetle şu fikirleri ileri sürmekteydi:

1. Vâcibü'l-Vücûd (Allah) ile mümkünü'l-vücûd (mahlûk) arasında hiç bir fark yoktur. Zât aynıdır (müttahittir), farklılık isimlerdedir... Ulûhiyeti bütün eşyaya isnad etmeyenler kâfir olurlar.⁶⁹

⁶¹ Muhyî, s. 381.

⁶² Bk. Yücel-Sevim, s. 160.

⁶³ Akgündüz, s. 365.

⁶⁴ Bk. Düздаğ, s. 193-194.

⁶⁵ Bk. Atâî, s. 63.

⁶⁶ Bk. Düздаğ, s. 194.

⁶⁷ Bu sicil ilk defa Ahmed Yaşar Ocak tarafından bulunmuş ve şu makalede kullanılmıştır: "*Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamânî*", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 473-484. Ancak sicillin bulunduğu yerle alakalı şu düzeltmeyi yapmalıyız; Ahmed Yaşar Ocak bahsedilen sicillin Nr: 20/3 vr. 105a-b'de olduğunu belirtmektedir. Oysa mahkeme defterlerinden birinci ve ikinci defterler mükerrer numaralı olduğundan, sicilin bulunduğu üçüncü defter "2" rakamıyla numaralanmıştır. Varak numarası da 105b-106a olarak değiştirilmelidir. Buna göre doğru referans, [20/2 vr. 105b-106a] şeklinde olmalıdır.

⁶⁸ Şahitlerin isimleri şöyledir: 1.Mustafa b. Mehmed, 2.Seyyid Mehmed b. Seyyid Bahşâyîş, 3.Abdi b. Mehmed, 4.Abdülkerim b. Şeyh Alaeddin, 5.Abdi Çelebi b. Abdüllatif, 6.Abdi b. Ubeydullah, 7.Vefâî (Fenâî) Dede b. Abdullah, 8.Yahyâ b. (...), 9.Ahmed Çelebi b. Seydi, 10.Hamdullah b. Hayreddin (*İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi Rumeli Sadâreti Mahkeme Sicilli, Nr: 20/2 vr.105-b-106a*).

⁶⁹ Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicilli, vr. 105b. Şahitlerin ifadelerine göre Şeyh Muhyiddin Karamânî, "Allah" ile "yaratılanlar"ın aynı olduğunu ifade için, eline aldığı bir tutam

2. Şer'atın emirleri itibârîdir; bir şeye haram dersin haram olur, helâl dersin helâl olur.
3. Dünyada haram diye bir şey yoktur. Livâta ve zînâ helâldir. Bu fiillerden dolayı had (şer'î ceza) gerekmez.
4. Haşr yoktur. Öteden kim gelip de haber vermiştir.
5. Hz. Resûlullah Şeyh İbrahim (Gülşenî)'ye şakird olamaz.
6. Cemî-i evliyâ ve enbiyâya verilen bende bilfiil mevcuttur. Bu ânâ kadar benden üstün dört kişi gelmiştir; Resûlullah, Ali, Şeyh Attâr ve Sâhib-i Fusûsü'l-Hikem (İbn Arabî).
7. Eğer filân ile beraberim dersem "tenâsüh" olur. "Tenâsüh" mezhebimiz değildir.
8. "Ru'yetullah" ne dünyada ve ne de âhirette mümkün değildir. Mümkündür diyen yalancıdır.⁷⁰

Mahkeme sicilinde kaydedilen şahitlerin ifadeleri özetle bu şekildedir. Ancak Ahmed Yaşar Ocak'ın da belirttiği gibi,⁷¹ mahkeme zabtında şeyhe nisbet edilen bu cümleler, acaba tam olarak onun ağzından çıkmış şeyler midir? Yoksa tasavvufun bazı derin ve ince meseleleri, dinleyenler tarafından anlaşılamadığı için mi bu şekilde ifade edilmiştir? Sicildeki bilgilere göre bu husus henüz vuzûha kavuşmuş değildir.

Şeyh Muhyiddin Karamânî'nin idamı meselesinin daha bir açıklığa kavuşması için, bu olaya o devir Gülşenîleri'nin nasıl baktığını da kaydetmek gerekir. Gülşeniyye meşâyihinden Şeyh Hasan Zarîfî'nin (ö.977/1569-70), Karamanlı Şeyh'in idamı hadisesinde sıkıntıya girdiği ve takibata uğradığı anlaşılmaktadır. Muhyî'nin kaydına göre, adı geçen hadise için Hasan Efendi bazı sözler söylemiş, bu sözleri duyulduğunda tâ Edirne'deki Gülşenî müridleri arasında bile huzursuzluk çıkmıştı. Şeyh Gülşenî'nin Edirne'deki halifesi Aşık Efendi ise, Hasan Efendi'nin tasarruf sahibi bir velî olduğunu ve hikmetsiz söz söylemeyeceğini beyan ederek müridlerini yatıştırmayı başarmıştı.⁷² Kaynaklarda Hasan Efendi'nin ne söylediği kaydedilmiyor; ancak gelişen hadiselerden onun, Muhyiddin Karamânî'nin bazı şathiyyelerini savunur mahiyette konuştuğuna hükmedilebilir. Nitekim Karamanlı Şeyh gibi kendisinin de aynı akıbete dâ'îr olmamak için, Nakşibendiyye'den Emîr Buhharî Tekkesi şeyhi Mahmûd Efendi'ye mürid olduğu kaydedilmektedir.⁷³

menekşeyi iki parçaya ayırarak, birine "vâcib" (Allah), diğerine "mümkün" (yaratılanlar) dermiş (bk. aynı yer).

⁷⁰ *Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicilli*, vr. 105b-106a.

⁷¹ Bk. Ocak, *Muhyiddin Karamânî*, s. 480.

⁷² Muhyî, s. 141.

⁷³ Atâî, s. 201. Araştırmalarımızda Nakşîler'e ait İstanbul'da bulunan üç Emîr Buhârî tekkesinden hiç birisinde o tarihlerde faaliyet gösteren Şeyh Mahmûd isimli bir şeyhe rastlanmamıştır (O dönem Nakşî tekkeleri hakkında geniş bilgi için bk. Öngören, s. 88-120). Binaenaleyh bu zâtnın adı ya yanlış kaydedilmiştir veya bir başka tekkede faaliyet gösteren Nakşî şeyhidir.

Yine Gülşeniyye şeyhlerinden, aynı zamanda Ebüssuûd Efendi'den de ders almış olan Muhyî Efendi (ö.1014/1605-06),⁷⁴ önemli eseri *Menâkıb-ı Gülşenî*de Ebüssuûd Efendi'den hep sitâyîşle bahsettiği halde, bu meselede onun hissî davrandığına işaret etmektedir. Gerçi Şeyh Karamânî'yi de bazı noktalardan hatalı bulmakta; mesela bir kısım sohbetlerinde Karamânî'nin, "Niçin bu meclise Çivizâde ve Yavsizâde (Ebüssuûd) gelmezler? Neden gelmekten korkuyorlar?" gibi laflar ettiğini ve bunun da bir nevi gurur olduğunu kaydederek, sonunda bu gibi sözlerin şeyhe zarar verdiğini belirtmektedir.⁷⁵ Fakat bunun yanı sıra, kendisi bizzat Şeyh Karamânî'nin sohbetlerini dinlediğini ve bu sohbetlerde şerîata muhalif hiç bir söz ve fiile rastlamadığını da kaydediyor.⁷⁶ Muhyî Efendi'ye göre Ebüssuûd Efendi ile Şeyh Karamânî arasında ilk ihtilaf, Ebüssuûd Efendi Gebze'de müderrislik yaparken başlamıştı. Yukarıda kaydedildiği gibi, Şeyh Karamânî adı geçen şehirdeki tekkesinde faaliyet gösterirken, Ebüssuûd Efendi de tekkenin yanında bulunan medresede bir sene müderrislik yapmıştı. Bu esnada Ebüssuûd Efendi'nin iki dânişmendi (talebesi) Şeyh Karamânî'nin meclisine devam etmeye başlamışlar ve sohbetlerinden etkilenerek kendisine mürid olmuşlardı. Şeyh Efendi bu iki dânişmende, Ebüssuûd Efendi'nin ders halkasını terketmemelerini, arasıra sohbetlerine iştirak etmelerinin kendilerine kifayet edeceğini söylemiş, onlar da bu şekilde davranmaya başlamışlardı. Ebüssuûd Efendi bir ara şeyhe haber gönderip bu iki dânişmendi meclisine sokmamasını, aksi takdirde kendisine zararı dokunacağını bildirdi. Şeyh Efendi ise, "Tarikatta, ehlullah meclisinden talebeyi reddetmek yoktur, ama hatırınız için kendilerine tenbih edeyim" diyerek bu iki dânişmendi huzûruna çağırdı ve "Benim rızâmı istiyorsanız, varın üstâdınız hizmetinde olun" diye söze başlayınca, dânişmendler "Biz üstâdımızı bulduk" diyerek molla kıyafetlerini çıkartıp derviş kıyafetlerine büründüler. Ebüssuûd Efendi, bu olaydan çok rahatsız olmuş ve Şeyh Karamânî hakkında kötü sözler sarfetmişti. Daha sonra 944 (Ağustos 1537) senesinde Rumeli Kazaskeri olan Ebüssuûd Efendi, bir ara Kânûnî Sultan Süleyman'la birlikte Edirne'ye gitmişlerdi. O esnada Şeyh Karamânî de Edirne'de bulunuyormuş. Burada bazı çekemeyenlerin şikayeti üzerine, Şeyh Karamânî Sultan Bâyezid Câmîi'nde teftiş edilmiş ise de, kendisine herhangi bir zarar verilememiştir. Ancak Ebüssuûd Efendi Şeyhülislâm olduktan sonra yukarıda bahsedilen fetvasını vermiş ve şeyhi idam ettirmiştir.⁷⁷

Muhyî Efendi bu şekilde şeyhin idamı konusunda Şeyhülislâmın hissî davrandığına işaret ediyor. Ebüssuûd Efendi'nin, şayet İmâm-ı Âzam'ın görüşüyle amel etmiş olsaydı, fikirlerini itiraf ederek bunlardan vazgeçtiğini beyan ettiği için Şeyh Karamânî idamdan kurtulabilecekken, kararını diğer imamların ve mezheplerin görüşüne göre vermesi,⁷⁸ Muhyî Efendi'nin imasını te'yid eder mahiyette

⁷⁴ Bk. Muhyî, s. 383.

⁷⁵ Bk. Muhyî, s. 382-383.

⁷⁶ Bk. Muhyî, s. 382.

⁷⁷ Muhyî, s. 381-382; ondan naklen Yurdaydın, *Bilim Tarihi*, s. 170-171.

⁷⁸ Bk. Düздаğ, s. 194.

gözükmektedir. Ancak, A. Yaşar Ocak'ın da isabetle belirttiği gibi,⁷⁹ Ebüssuûd Efendi'nin meslek hayatında son derece dürüst ve tutarlı olduğu da bir gerçektir. Nitekim onun, karşılaştığı benzer olaylarda ne kadar titiz ve hassas davrandığı, kaynakların verdiği bilgiler ışığında açıkça görülmektedir. Mesela Bayrâmî Melâmî şeyhlerinden Gazanfer Dede (ö.974/1566-67) ile ilgili benzer bir olayda sadrazam kendisine görüşünü sorduğunda o şöyle demiştir: "... Oğlan Şeyh'in katli işinde, fakîr hadd-i mûtaddan hariç tevekkuf ve teennî etmişimdir. Merhûm Mevlânâ Şeyhî Çelebi ilhâdına hükmettikten sonra, iki üç meclis dahi tevekkuf edip, asla tevcihe mecal kalmayıp, ihtimal munkatî' olmayınca hükmol[un]mamıştır. Bunun (Gazanfer Dede) ol tarikten idiği şer' ile sabit olmadan, onun mecrasına icra olunmak meşrû değildir..."⁸⁰

Ayrıca Ebüssuûd Efendi'nin İstanbul'da faaliyet gösteren İbrahim Gülşenî'nin diğer halifesi Hasan Zarîfî Efendi'yle oldukça samimi dost oldukları⁸¹ ve Şâbânîye-i Halvetiyye'nin kurucusu Kastamonulu Şeyh Şâbân-ı Velî'nin İstanbul'daki müridlerinden, Süleymaniye Camii vâizi Kastamonulu Muharrem Efendi (ö.Cemâziyel evvel 983/Eylül 1575) ile yakın arkadaşlıkları⁸² bilinmektedir. Öte yandan, Kânûnî'nin büyük itibarına mazhar olan Halvetiyye şeyhlerinden Nûreddinzâde⁸³ Rumeli'de faaliyet gösterdiği sırada, hakkında bazı ithamlar sebebiyle tutuklanma kararı çıkarılmak üzereyken, onu sadrazam nezdinde tezkiye eden zât da Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'dir.⁸⁴

Ebüssuûd Efendi'nin bu dürüstlüğü herkesçe bilinirken, onun Şeyh Karamânî hakkında hissî karar vermiş olduğunu kabul etmek oldukça zordur. Kanaatimize göre o, A. Y. Ocak'ın da belirttiği gibi, Şeyh Karamânî'nin itiraflarında samimi olmadığına, bu yüzden de Hanefî hukukunun hoşgörüsünden yararlanmak için asıl inançlarını gizlediğine inanarak, Mâlikî hukukuna göre idam kararını onaylamış olmalıdır.⁸⁵

IV. OSMANLI DEVLETİ VE ŞERİAT

Osmanlı Devleti hukukunu şeriat üzerine bina etmiştir. Bu yüzden, şeriat çerçevesinin dışına çıkanlar ister meşâyihden isterse ulemâdan olsun,⁸⁶ hiç ayırım gözetilmeden, yine şeriatın emri ile cezaya çarptırılmışlardır. Yoksa bu noktada devletin meşhayihe hususî bir baskısı söz konusu değildir. Nitekim Eskişehir'de Seyyid Gâzî Zâviyesi'nde yaşanan olaylar da bunun açık bir delilidir. Adı geçen zâviyede râfîzîlerin faaliyet gösterdiği devlet tarafından haber alındığında, bizzat Kânûnî'nin

⁷⁹ Ocak, *Muhyiddin Karamânî*, s. 481.

⁸⁰ Atâî, s. 88.

⁸¹ Bk. Muhyî, s. 138-141.

⁸² Fuâdî, s. 62.

⁸³ Bk. Öngören, s. 197, 218.

⁸⁴ Bk. Atâî, s. 212-213.

⁸⁵ Ocak, *Muhyiddin Karamânî*, s. 482.

⁸⁶ Bu dönemde idam edilenler arasında ulemâdan, mesela, *Molla Kâbız* ve *Hakim İshak* gibi isimler bulunmaktadır (a.g.m., s. 474).

emriyle râfizîler buradan temizlenmiş,⁸⁷ ancak daha sonra, eski sapık âdetlerinden vazgeçip,⁸⁸ şeriatın emirlerini uygulamaları şartıyla tekrar buraya dönmelerine mücade edilmiştir.⁸⁹ Bu arada da zâviyeye şeyh olarak Nakşibendiyye ricâlinden Şeyh Enverî (973/1565-66) tayin olunmuştur.⁹⁰ Yine, devletin yukarıda kaydedilen prensibi gereği, Kânûnî Sultan Süleyman'ın annesi, vakfettiği tekkenin şeyhlerinin ehl-i sünnetten olmasını ve dervişlerin de ehl-i bid'attan olmamasını şart koşturmuştur.⁹¹ Diğer yandan Ebüssuûd Efendi, mesela Gazanfer Dede ile alakalı görüşü sorulduğunda gayet açık olarak şunu söylemiştir: “Maarif-i ilâhiyyesi ahkâm-ı şeriat-ı şerîfeye muvafık ve meşâyih-i İslâmiyye(nin) sülûk ettikleri tarikata mutâbık ise bîçâre ıtlak olunup, belki riâyet olunmak lazım olur”.⁹²

Ebüssuûd Efendi'nin ifade ettiği şekliyle devlet, tarikat şeyhlerinden şeriat çizgisini muhafaza edenleri daima kollamış; eğer haklarında bir isnat sözkonusu ise, o takdirde bunları en ince noktasına kadar araştırdıktan sonra hükmünü vermiştir. Hatta değişik sebeplerle tâkîbâta uğrayıp suçsuz olduğu anlaşılanlardan özür dilenerek gönülleri alınmaya çalışılmıştır. Nitekim, yukarıda kaydedilen Oğlan Şeyh'in babası Melâmiyye şeyhlerinden Pîr Ali Aksarâyî (Alaeddin Aksarâyî, ö. 944/1537-38 civarı) hakkında bir ara bazı isnatlar ileri sürülmüş ve *mehdîlik* davasında bulunduğu gerekçesiyle tâkîbât başlatılmıştı.⁹³ Ancak bunun böyle olmadığı görülünce tâkîbâtın sonucu çok iyi bir şekilde neticelenmiştir. *Semerât* müellifi Sarı Abdullah Efendi'nin, ondan naklen La'lîzâde, Müstakimzâde ve Sâdık Vicdânî'nin ortaklaşa kaydettiklerine göre, bu iddianın yayıldığı esnada Kânûnî Sultan Süleyman, İran seferi için (I. İran seferi) hazırlık yapmakta imiş.⁹⁴ Şeyhin mehdîlik iddiası kendisine ulaştığında sultan, sefere giderken yol üzerinde şeyhle görüşmeye karar vermiş⁹⁵ ve sefer esnasında, tebdîl-i kıyafetle gizlice Pîr Ali Aksarâyî'nin yanına giderek onunla görüşmüştür.⁹⁶ Bu buluşmaları esnasında pâdişah şeyh hakkında ileri sürülenlerin bir iftiradan ibaret olduğunu anlamış ve “Azîzim sizi bize yanlış tanıtmışlar...” demiştir. Pâdişahın bu

87 Köprülü, I, 32; Faruqi, s. 96.

88 Bunların sapık âdetleri için bk. Âşık Çelebi, vr. 175a-b.

89 Köprülü, I, 32.

90 Atâî, s. 85-86.

91 Bk. Konyalı, s. 48; ondan naklen Mayer, s. 59.

92 Atâî, 88.

93 Bk. Sarı Abdullah Efendi, s. 246; La'lîzâde, s. 24-25; Müstakimzâde, vr.10a-b; Sâdık Vicdânî, s. 50.

94 Kânûnî Sultan Süleyman'ın İran üzerine 1533-35, 1548-49, 1553-55 tarihlerinde olmak üzere üç defa seferi olmuştur (bk. Öztuna, I, 240, 244, 245). Yukarıda kaydedilen İran seferi birincisi olmalıdır. Zira ikinci ve üçüncü seferler görüldüğü gibi, Aksarâyî'nin vefat tarihinden (944/1537-38 civarı) sonra gerçekleşmiştir.

95 Bk. Sarı Abdullah Efendi, s. 246, 248; La'lîzâde, s. 24; Müstakimzâde vr.10b; Sâdık Vicdânî, s. 50.

96 Sarı Abdullah Efendi, s. 247; La'lîzâde, s. 25; Müstakimzâde, aynı yer; Sâdık Vicdânî, s. 51.

ifadesi üzerine şeyh, “Devletlû pâdişahım bu fakire isnâd olunan nedir?” diye sormuş, o da “Mehdîyim diyormuşsun. Ayrıca ‘cennetin dört ırmağı bizdedir’ der imişsin” deyince şeyh, “Şevketlû pâdişahım, zâhirde şimdilik mehdî sizsiniz. Ayrıca cennetin dört ırmağı da cennete aittir. Bunlar kevser suyu, beyaz süt, saf bal ve kırmızı şarap ırmaklarıdır. Öldükten sonra oraya giren mü’minler bu ırmaklardan içeceklerdir. Hak Teâlâ size ve bize Resûlullah (a.s)’ın meclisinde onlardan içmek nasip etsin. Ancak ‘insan’, âlem-i şehâdet ve âlem-i melekûtun bir numunesi olduğu için, onda meydana gelen *ilim*, *ma’rifet*, *aşk* ve *hakikattan* her biri bu ırmaklara teşbih olunmuştur” dedikten sonra, “Birkaç baş sığır ve davarımız var, binaenaleyh bunların zâhirde olan misalleri dahi hanemizde mevcuttur” diyerek pâdişaha süt ve bal sunmuştur”. Pâdişah, “Azîzim şarap ırmağından da bir numunemiz yok mudur?” diyerek latife edince, şeyh, “Evet, şarap ırmağı aşk-ı Yezdân ve cezbe-i Rahmân’dır. Bu da taliplerden esirgenmemektedir” diyerek, o esnada Kânûnî ile birlikte gelip bu meclise iştirak etmiş olan ve şeyhi ayakta can kulağıyla dinleyip oldukça etkilenmiş bulunan sultanın çuhadârı Pertev Paşa’ya bir nazar etmiş ve onun gayri ihtiyârî “Allah” diye bağırarak yere yuvarlanmasına ve bir müddet vecd halinde öylece kalmasına sebep olmuştu. Bu olaydan Kânûnî’nin çok etkilendiği, hatta o esnada ağladığı kaydedilmektedir.⁹⁷ Pâdişah şeyhle görüşükten sonra yoluna devam etmiş ve sefer dönüşü şeyhi tekrar ziyaret etmiştir. Zira sefer öncesi görüşmeleri esnasında şeyhin işaret ettiği hadiseler sefer sırasında aynen meydana gelmişti. Bu ikinci görüşmelerinde de Kânûnî, şeyhten nasihat ve duâ talebinde bulunmuş ve kendisine bir kısım emlak ve tarlalar vermek istemiştir.⁹⁸

Ayrıca belirtmek gerekir ki, Melâmiyye ricâinden Oğlan Şeyh devlet tarafından idam edilmiştir; ancak, onun idamından sonra İstanbul’da ilk Melâmî tekkesi de, bizzat Kânûnî Sultan Süleyman tarafından yaptırılmıştır.⁹⁹ İlk şeyh olarak da Pîr Ali Aksarâyî’nin halifelerinden Şeyh Ya’kûb Helvâî (ö.997/1588-89) tayin olunmuştur.¹⁰⁰ Aynı zamanda Aksarâyî’nin damadı olan Ya’kûb Efendi, Aksaray’dan kayın biraderi Oğlan Şeyh’le birlikte İstanbul’a gelmiş, onun idamı esnasında kendisi de hapse atılmıştı.¹⁰¹ Akka’ya sürüldüğü de rivayet edilmektedir.¹⁰² Fakat Acem Seferi esnasında¹⁰³ Kânûnî tarafından affedilmiş ve İstanbul Süleymaniye’de Bozdoğan

97 Sarı Abdullah Efendi, s. 247, 248. Şeyh Aksarâyî’nin Kânûnî ile yaptığı bu görüşme bazı ufak farklılıklarla birlikte La’lîzâde, Müstakimzâde ve Sâdık Vicdânî tarafından da aynen tekrar edilmektedir (bk. La’lîzâde, s. 25-26; Müstakimzâde, vr.10b-11a; Sâdık Vicdânî, s. 51).

98 Sarı Abdullah Efendi, s. 248; La’lîzâde, s. 27; Müstakimzâde, vr.11a.

99 Vassâf, II, 289; Işın, s. 49.

100 Hulvî, s. 600-601; Atâî, s. 65; Müstakimzâde, vr.12a; Sâdık Vicdânî, s. 52.

101 Vassâf, II, 289.

102 Işın, s. 49.

103 Zikredilen İran seferi Oğlan Şeyh’in idamından (1538-39) sonra gerçekleştiğine göre, bunun II. (1548-49) veya III. (1553-55) İran seferi olması gerekir.

Kemeri bitişiğinde yaptırılan mezkur tekkeye yerleştirilmiştir.¹⁰⁴ Burada irşad faaliyetine başlayan Helvâî Efendi'nin bir gün Pâdişah Kânûnî tarafından ziyaret edildiği ve şeyhin de kendisine helva ikram ettiği nakledilmektedir.¹⁰⁵

V. SONUÇ

Yukarıda kaydedilen bilgi ve belgelerden açıkça anlaşılıyor ki, devlet adı geçen tarikat şeylerinin idamına gerekçe olarak, onların dinden çıkmış olmalarını (zendeka ve ilhad) göstermektedir. Üçünün de gerekçesi budur. Eldeki mahkeme kayıtları da bunu te'yid etmektedir. Bu yüzden, gerçekleştirdiği mezkur idamlarla devletin o dönemde herhangi bir tarikat ya da şeyhe husûsî bir baskı uygulamak niyetinde olmadığı, aksine cemiyette huzuru te'sis edip, Şerîat'ın emirlerini yerine getirmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Diğer yandan, Oğlan Şeyh ile Hamza Bâlî'nin tasavvufî açıdan gerekli olan seyr-i sülûklarını tam ikmal etmeden şeyhliğe kalkıştıkları, Muhyiddin Karamânî'nin ise, bizzat kendi tarikat arkadaşının ifadesiyle, bir sûfide bulunmaması gereken tavırlar içinde olduğu; ayrıca her üçünün de vahdet-i vücûd gibi tasavvufun ince meselelerini, cahil müridlerin yanında ifşâ etmek sûretiyle, daha sonra telafisi mümkün olmayan yanlış anlaşılmalara sebebiyet verdikleri, şahitlerin ifade tarzlarından anlaşılmaktadır. Binaenaleyh idam edilen bu üç tarikat şeyhinin de, eldeki bilgilere göre hem şerîat, hem de tarikat noktasından hata ettiklerine hükmetmek gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi, İstanbul 1995.

Akgündüz, Ahmet, "Ebüssuûd Efendi", Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), X, 365-371.

Âşık Çelebi, Meşâiru'ş-Şuarâ or Tezkere of Âşık Çelebi, (nşr. G. M. Meredith Owens), Londra 1971.

Atâî, Nev'izâde, Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik, (nşr.haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.

Düzdağ, M. Ertuğrul, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları Işığında 16.Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983.

Erünsal, İsmail E., Abdurrahman el-Askerî's Mir'âtü'l-'Işk: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire During the 15th and 16th Centuries, Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes (WZKM), LXXXIII. band, Wien 1993.

Faroqhi, Suraiya, "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen Through Sixteenth and Seventeenth Century Documents", Turcica, Paris 1981, XIII, 90-122.

Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmî', İstanbul 1281 H.

¹⁰⁴ Vassâf, II, 289; ayrıca bk. Işın, s. 49.

¹⁰⁵ Vassâf, aynı yer.

- Hulvî, Mahmud Cemaleddin, Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye, (haz. Mehmed Serhan Tayşî), İstanbul 1993.
- Gelibolulu Mustafa Âlî, Künhü'l-ahbâr, Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Ktp., nr: 11127 (Yazma nüshadan fotokopi).
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Melâmîlik ve Melâmîler, (tıpkı basım), İstanbul 1992.
- Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr: 2305-2309.
- Işın, Ekrem, "Helvâî Tekkesi", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİA), IV, 49-51.
- İpşirli, Mehmet, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), VIII, 348-349.
- İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Evkâfı Hümâyûn Müfettişliği, nr: 4/2, 35.
- İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicilli, nr: 20/2, vr.105b-106a.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, "Kânûnî Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", Vakıflar Dergisi, sy.VIII, yıl: 1969, 47-56.
- Köprülü, M. Fuad, Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1935.
- La'lîzâde Abdülbaki, Tarîkat-ı Âliyye-i Bayrâmiyye'den Tâife-i Melâmiyye'nin An'ana-i İrâdetleri..., ts.
- Mayer, Hans George, "İctimâî Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münasebetleri", (trc. Hüseyin Zamantılı), Kubbaaltı Akademi Mecmuası, sy.IV, yıl: 1980, 48-68.
- M. Sâdık Vicdânî, Tomâr-ı Turûk-i Aliyye: Melâmîlik, İstanbul 1338-40.
- Muhammed Nazmî, Hediyyetü'l-ihvân, (haz. Osman Türer; basılmamış doktora tezi), Ankara 1982.
- Muhyî-yi Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî ve Şemlelizâde Ahmed Efendi Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye, (yya. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye, İstanbul Üniversitesi Ktp., İbnülemin, nr: 3357.
- _____, Devhatü'l-Meşâyih: Osmanlı Şeyhülsâmlarının Biyografileri, (nşr. Ziya Kazıcı), İstanbul 1978.
- Ocak, Ahmed Yaşar, Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamânî, Prof. Dr. Bekir Kütükoğluna Armağan, İstanbul 1991, 473-484.

_____, “Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmâil-i Ma’sûkî”, *Osmanlı Araştırmaları-The Journal of Ottoman Studies (OA)*, X, 473-484.

Ömer el-Fuâdî, *Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr-i Halvetî*, Kastamonu 1294 H.

Öngören, Reşat, *XVI. Asırda Anadolu’da Tasavvuf*, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1996.

Öztuna, Yılmaz, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1986.

Pakalın, Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1983.

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-fuâd fî’l-mebde-i ve’l-meâd*, İstanbul 1288H.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)*, *Türkiye Tarihi II*, *Osmanlı Devleti [1300-1600]*, (yay.yön. Sinâ Akşin), İstanbul 1988.

_____, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1982.

Yücel, Yaşar, *Muhteşem Türk Kânûnî ile 46 Yıl*, Ankara 1987.

Yücel, Yaşar-Sevim, Ali, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı: Fatih-Yavuz-Kânûnî*, Ankara 1991.

İLÂM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

HABAT SERİYYESİ

Osman AYDINLI*

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bizzat kendisinin katılarak gerçekleştirdiği askeri ve siyasi hareketler olan gazveleri veya kendisinin bizzat katılmayıp da sancağı, ashabından birisine teslim edip onun komutası altında gönderdiği askeri ve siyasi faaliyetler olan seriyyeleri, tarih boyunca yapılan savaşlar içinde, en az kan dökülen savaşlar olarak dikkat çeker. Öyle ki, o yüce peygamberin gazve ve gönderdiği seriyyeler sayesinde, kurmuş olduğu Medine İslâm Devleti'nin sınırları, onun sağlığında iki milyon kilometre kareye yaklaşan bir sahaya ulaşmıştı. Fakat O, bu savaşların ve seriyyelerin tamamında insan unsurunu birinci planda tutup en az derecede insan kaybına büyük bir önem vermiştir.

İbn Hişâm'ın bize haber verdiğine göre; Rasûlullâh (s.a.v.) 27 gazveye katılmış ve bunlardan 9 tanesinde savaşmıştır. Ayrıca 38 tane büyüklü küçüklü seriyye göndermiştir.¹ Fakat bu kadar savaş yapması ve neticede çok geniş topraklar ele geçirmesine rağmen, bu faaliyetlerinde, her iki tarafın kaybının en az olması için her türlü tedbiri almıştır. Nitekim, kaynakların bize verdiği bilgileri gözönüne aldığımızda, bütün bu savaşlarda düşman tarafının zayıtı 250'yi, müslümanların şehid sayısı ise 150'yi geçmemektedir.² Bu sonuç da Hz. Peygamber'in insan kanına verdiği değer ve hürmetin en güzel örneğini göstermektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in göndermiş olduğu 38 seriyyeden büyük bir kısmında, asker sayısı, 8 ile 100 kişi arasında değişmektedir. Bununla birlikte asker sayısı 200, 300, 500 hatta Mûte'yi de seriyyeler kategorisine dahil edersek³ 3000 kişilik askeri

* Araştırmacı, İLÂM.

1 İbn Hişâm, II, 608-9.

2 Kaynaklarda verilen bilgilerin biraraya getirilip hesaplamanın yapılması hususunda geniş bilgi için bk. Muhammed Hamîdullâh, s.21

3 Bu seriyyeye, ilk kaynaklardan bazıları gazve, bazıları da seriyye demektirler. Mesela, bu seriyyedeki müslüman askerlerin sayısının 3000 kişi gibi büyük bir sayıda olması ve düşmanla aralarında büyük bir savaşın vuku bulmasını göz önüne almış olacaklar ki, bazı kaynaklar bu savaşa, " Mûte gazvesi" demektirler. Bk. Vâkidî, II, 755; İbn Hişâm, II, 373. Bazıları ise, " Mûte Seriyyesi" demektirler. Bk. İbn Sa'd, II, 128. Muahhâr siyer âlimlerinden olan ez-Zürkânî ise, bu farklılığın sebebine de işaret ederek, seriyye ve

birliklerden oluşan büyük seriyyeler vardır. Biz bu makalemizde, Efendimizin gönderdiği seriyyeler arasında önemli bir yeri olan ve Aşere-i Mübeşşere'den Hz. Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (r.a.)'ın komutasında gerçekleştirilen Habat Seriiyesini incelemeye çalışacağız.

Sefer esnasında vuku bulan açlık sebebiyle birliğin ağaç yaprağı (habat) yemesinden dolayı "Habat Seriiyesi" diye meşhur olan bu askeri faaliyet, bazı kaynaklarda seriyyenin gönderildiği mevkiye nisbetle "Sîfû'l-Bahr" veya "Sâhilü'l-Bahr" diye de isimlendirilmiştir⁴.

Taberî bu seriyye ile ilgili birinci rivayetinde, seriyyenin komutanı olarak Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı, ikinci rivayetinde ise Kays b. Sa'd'ı zikreder⁵. Bu rivayet bir tarafa, siyer ve meğâzi müellifleri bu ordunun komutanının Ebû Ubeyde olduğu konusunda, neredeyse ittifak halindedirler⁶. Taberî'deki bu farklı rivayeti nakleden İbn Hacer'in de işaret ettiği gibi, bu birliğin komutanının Kays b. Sa'd olduğu şeklindeki anlayış, haberi nakleden kişinin, seriyyenin gidişi esnasında karşılaşılan açlık sırasında Kays b. Sa'd'ın bölge halkından satın aldığı develeri kesmesi ve arkadaşlarına ikram etmesi sebebinden kaynaklanmış olmalıdır⁷.

Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın komutasında gönderilen bu seriyyenin, zamanı ve kimin üzerine gönderildi, birliğin piyâde veya süvari birliği olduğu ve hareket esnasında yaşanan olayların akışı ile ilgili bazı yönlerde mâhiyet itibarıyla birbirinden farklı iki çeşit rivayet vardır. Bunlardan birincisi; Vâkidî'nin Dâvud b. Kays, Mâlik b. Enes, İbrahim b. Muhammed el-Ensârî ve Hârîce b. el-Hâris'ten “ Bu kişiler şöyle dediler : ..” şeklinde zikrettiği rivayet, ikincisi ise; Buhârî, Müslim ve diğer bazı

ğazve tabirlerini tarif eder. Ona göre, ilk siyer ve meğâzi âlimleri bu iki tabirin kullanılışına pek dikkat etmeyip, bu iki kelimeyi birbirinin yerine kullanmışlardır. Asıl olan ise, Rasûlullâh(s.a.)'ın katıldığı askeri ve siyasi hareketlere "ğazve", kendisinin katılmayıp da, ashabından birinin komutasında gönderdiği askeri ve siyasi hareketlere "seriyye" denilmesidir. ez-Zürkânî, II, 280. Biz de ez-Zürkânî'nin bu tasnifini benimsiyor, Rasûlullâh(s.a.)'ın katılmadığı bu askeri birliğe " Mûte Seriiyesi" denilmesi gerektiğini kabul ediyoruz.

4 Mesela Vâkidî (II, 774) ve İbn Sa'd (II, 132) bu seriyyeye "Habat" ismini verirken İbn Hişâm (II, 632) ise seriyyeyi “Sîfû'l-Bahr” diye adlandırır. Yâkût el-Hamevî ise Habat'ın bir yer ismi olduğunu söyleyerek, bu yerin, Cüheynelilerin deniz tarafına gelen topraklarındaki Kabaliyye bölgesinde bulunduğunu ve Medine'ye beş günlük uzaklıkta olduğunu haber verir. Yâkût el- Hamevî, II, 344.

Fakat, biz bu konu ile ilgili rivayetlerde seriyyenin, Habat isminde bir yere gitmesinden değil, oradaki bir olaydan dolayı "Habat Seriiyesi" diye isimlendirildiğini tesbit ettik. Daha sonra olayın geçtiği bu yerin, seferin ismine nisbetle "Habat" diye meşhur olup bu şekilde anılmaya başladığı neticesine vardık.

5 Taberî, III, 32-33.

6 Vâkidî, II, 774; İbn Hişâm, II, 632; İbn Sa'd, III, 411; Ahmed b. Hanbel, III, 311; Buhârî, Meğâzi, 65; Müslim, Sayd ve Zebâih, 19; Belâzûrî, I, 381; İbn Seyyidinnâs, II, 216; İbn Kesir, III, 522.

7 İbn Hacer, IX, 140.

muhaddislerin Câbir b. Abdillâh (r.a.)’dan naklen verdikleri haberlerdir. Bu konuda, İbn Hişâm yoluyla İbn İshâk’tan gelen Ubâde b. Sâmit hadisi de vardır. Fakat bu rivayette yukarıda belirtilen ihtilâflı kısımlardan bahsedilmeyip, sadece, diğer rivayetlerin de birbiri ile uzlaştığı kısımlar yer almaktadır. Yeri gelince bu rivayetten de bahsedeceğiz.

Bu rivayetlerin her biri kendi içinde tutarlıdır. Aynı zamanda bu iki rivayet grubu, işaret ettiğimiz farklılıkları olmakla beraber, seriyyenin gidişi, gelişen olaylar ve dönüşü hususunda pek çok yönden birbirine benzemektedir. Biz böyle bir durumda bu rivayetlerden birini tercih etmek yerine, her iki rivayetin farklılıklarını konuyu işlerken göstermek ve bazı muahhar kaynakların bu ihtilâflar hakkındaki görüşlerini ele alıp, bizim de vardığımız sonuçları zikrederek konuyu sunmak istiyoruz.

Habat seriyyesinin zamanı hakkında Câbir b. Abdillâh’dan gelen rivayetlerde, ne yıl, ne de ay olarak herhangi bir bilgi yer almazken, Vâkîdî, Meğâzi’inde, Habat seriyyesinin hicri 8.yılın Recep ayında olduğunu, Mûte savaşından sonra, Mekke fethinden önce olduğunu zikreder. Vâkîdî’nin bu tesbitinden hareketle, daha sonraki siyer, meğâzi ve târih eserlerinin pek çoğunda da bu seriyye hicri 8.yıl olayları içinde zikredilmiştir⁸.

Seriyyenin sebebi ve kimin üzerine gönderildiğine gelince; İbn Hişâm yoluyla İbn İshâk’tan gelen haberde sadece, bu seriyyenin Sifu’l-Bahr’e gönderildiği belirtilir⁹. Vâkîdî ise, Ebû Ubeyde’nin Muhâcir ve Ensâr’dan müteşekkil 300 kişilik bir birliğin başında, deniz kenarında bulunan Cüheyne’lilerin bir kolu üzerine gönderildiğini haber verir¹⁰. Bu konuda hocası Vâkîdî’nin yolunu tâkip eden İbn Sa’d, aynı habere bir eklemeye bulunarak, Cüheyne kabilesine mensub bu kolun deniz sahiline gelen el-Kabeliyye’de¹¹ bulunduklarını ve bu yerin Medine’ye 5 günlük bir mesâfede olduğunu zikreder¹².

Buhârî, Müslim ve diğer hadis kaynaklarında, Amr b. Dînâr’ın Câbir b. Abdillâh’dan veya Ebû Zübeyr’in Câbir(r.a.)’den rivayet ettikleri hadislerde ise çok

⁸ el-Vâkîdî, I, 6. Ayrıca bk. İbn Sa’d, II, 132 ; Belâzûrî, I, 381; Taberî, III, 32-33; İbn Seyyidinnâs, II, 216; İbn Kesîr, III, 522-3. İbn Habîb ise *el-Muhabber*’inde bu seriyyeyi, hicri 4. yılda gösterir. s.118.

⁹ İbn Hişâm, II, 632.

¹⁰ el-Vâkîdî, II, 774-5.

¹¹ Yâkûtu’l-Hamevî, el-Kabeliyye’nin Medine’nin kuzeyinde, Medîne ile Yenbu’ arasında, yüksekçe bir yer olduğunu; Yenbu’ tarafında olan kısmının el-Şavr, Medine vadilerine doğru uzanan kısmının ise el-Kabeliyye diye isimlendirildiğini, ve bu yerin Şâm tarafından hududunun, Cüheyne’den Arak oğullarına âit dağlardan biri olan Hutt dağından, hacıların geçtiği Şerefu’s-Seyyâle ismindeki yer arasında olduğunu zikreder. IV, 307.

¹² İbn Sa’d, II, 132. Ayrıca bk. İbn Seyyidinnâs, II, 216.

farklı bir sebep zikredilerek, seriyyenin deniz sahili kenarına, Kureyş Kervanını gözetlemesi için gönderildiği belirtilir¹³.

Zaman ve karşı taraf hususundaki bu farklı bilgiler, işaret ettiğimiz gibi muahhar âlimlerce tartışılmıştır. Bunlardan İbn Kesîr, Câbir b. Abdillâh(r.a.)’dan iki tarikle gelen bu rivayetleri ele aldıktan sonra haklı olarak, Hudeybiye Barış Antlaşması ile, Mekkelilerin ve Medine’deki müslümanların birbirinden emin olmak ve birbirine saldırmamak şartıyla 10 yıllığına anlaştıklarını, dolayısıyla bu seriyyenin Hudeybiye Muâhedesi’nden önce olması gerektiğini söyler. Fakat bu yorumu yapmakla birlikte, o da, bu seriyyeyi Mûte savaşından hemen sonra zikreder. Niçin burada zikrettiğini de, Hâfız Beyhakî’nin bu seriyyeyi Mûte’den sonra 8. yılda zikrettiğini, bu konuda onun yolunu takip ettiği için kendisinin de burada ele aldığını açıklar¹⁴. İbn Kesîr’in, Vâkîdî, İbn Sa’d ve daha bir çok siyer ve meğâzi eserinde yer alıp, seriyyenin gönderildiği yeri, yılı ile birlikte aynı da veren rivayete hiç bir işaretle bulunmayışı, dikkatimizi çekmiştir. Halbûki, bize göre bu rivayet, söz konusu olan endişesini ortadan kaldıracak mahiyettedir.

Hadis kitaplarında, aynı konuda yine Câbir b. Abdillâh’dan nakledilen üçüncü bir rivayet daha vardır. Câbir b. Abdillâh’dan Vehb b. Keysan, ondan da İmâm-Mâlik tarikiyle aktarılan bu rivayet, kısmen Vâkîdî’nin kitabında da mevcuttur. Bu haberde seriyyenin Kureyş kervanını gözetlemeye gittiğinden bahsedilmeyip, sadece deniz sahiline gönderildiği belirtilmektedir¹⁵. Böylelikle Câbir b. Abdillâh’dan gelen önceki rivayetler, seriyyenin niçin gönderildiği ve zamanı bakımından Vâkîdî’nin rivayetiyle ters düşseler de, Câbir b. Abdillâh’dan başka bir tarikle gelen ve Vâkîdî’de de bulunan bu haber Vâkîdî’nin önceki rivayetiyle ters düşmemektedir.

İbn Hacer, bu seriyyenin niçin, kimin üzerine gönderildiği konusunda gelen her iki haberin de, zâhirde birbiriyle tenâkuz oluşturmadığını ve her iki rivayeti de cem’etmenin mümkün olduğunu, böylece bu seriyyenin hem Cüheyneliler, hem de o sırada oradan geçecek Kureyş kervanına baskın yapmak için gönderildiğinin anlaşılabilceğini söyler. Fakat İbn Hacer, Vâkîdî ve İbn Sa’d’ın bu seriyyeyi 8. yıl Recep ayında göstermelerinin, bu seriyyenin Kureyş kervanına baskın düzenlemesini imkansız kıldığını, çünkü o sıra müslümanlar ile Mekkelî müşrikler arasında Hudeybiye Andlaşmasının bulunduğunu, bu durumda bu seriyyenin Hudeybiye’den önce olması gerektiğini belirtir. İbn Hacer bununla beraber, bu seriyyenin herhangi bir olayla karşı karşıya gelmemesi ve bir yere baskın düzenlemeyip belirli bir yerde 1 ay gibi bir süre beklemelerinden bu birliğin, Cüheynelilerin o sıra Kabeliyye topraklarından geçecek Kureyş kervanına yapmayı düşündükleri baskını önleyip, Kureyş kervanını (aralarındaki barış andlaşmasından dolayı) korumak üzere gittiği

¹³ Buhârî, Meğâzî, 65; Zebâih, 12; Cihad ve Siyer, 124; Müslim, Sayd ve Zebâih, 17. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 303-4, 311; Dârimî, Sıfatu'n-Nebî, 24; Ebû Dâvud, Et'ime, 46; Nesâî, Sayd, 35.

¹⁴ İbn Kesîr, III, 522-3.

¹⁵ Vâkîdî, II, 776-7; Buhârî, Meğâzi, 65; Şirket, 1. Ayrıca bk. Dârimî, Sıfatu'n-Nebî, 24; Ahmed b. Hanbel, III, 306.

ihtimalinin de bulunduğunu söyler. Bu durumda İbn Sa'd'ın verdiği tarih ile, olayın oluş tarzı arasında bir tenâkuzun oluşmayacağını belirtir¹⁶. Fakat bize göre, İbn Hacer'in, bu birliğin Kureyş kervanının korunması için gidebileceği ihtimali, pek inandırıcı değildir. Çünkü Hudeybiye Antlaşması'nın böyle bir şartı olmadığı gibi, Medinelilere böyle bir yükümlülük getirdiğinden hiç bahsedilmez.

ez-Zürkânî *Mevâhib Şerhi*'nde, İbn Hacer'in bu değerlendirmelerini verdikten sonra, bu olayın bazı ilim ehli tarafından sulhün bozulması ile, Mekke'nin Ramazan ayındaki fethi arasında cereyan ettiğini, bu durumda bu seriyyenin her iki gâye için, yani hem Cüheynelilerle savaşmak, hem de Kureyş kervanına baskın yapmak için gönderilmesinin mümkün olduğunun söylendiğini zikreder¹⁷.

Fakat biz ez-Zürkânî'nin ilim ehlinde bazılarının atfen aktardığı bu ihtimâlin iki bakımdan imkansızlığına inanıyoruz. Çünkü Vâkidî, Hudeybiye Andlaşmasının bozulmasına sebep olan Ben-i Bekir'lerin, Kureyş'in de yardımı ile Huzaa kabilesine saldırması olayının hicri 8.yıl şâban'ın 2'sinde vuku bulduğunu zikreder¹⁸. Bu rivayete göre, bu birliğin gönderildiği 8.yıl Recep ayında Hudeybiye Andlaşmasının hâlâ yürürlükte olması gerekir. Dolayısıyla, belirtilen bu tarihte Ebû Ubeyde seriyyesinin, aradaki andlaşma sebebiyle Kureyş kervanına baskın yapması mümkün değildir. Bu durumda Vâkidî'deki rivayette belirtildiği gibi, ancak Cüheyneliler üzerine gitmiş olmalıdır.

Diğer taraftan, bu seriyyenin Hudeybiye Andlaşmasının bozulması ile Mekke'nin fethi zamanı arasında gönderilmesi süre bakımından da mümkün değildir. Çünkü Mekkelilerin Hudeybiye Andlaşmasını bozduğu Şâban'ın 2'si ile, Rasûlullâh(s.a.)'ın Mekke üzerine fetih için yürüdüğü 10 Ramazan tarihleri arasında 38 gün gibi bir zaman vardır. Daha sonra da göreceğimiz gibi, bu seriyyenin Medine'den çıkıp 5 günlük yolu gitmesi, orada en az 15 gün açlıkla mücadele etmesi, sonra buldukları balıktan 15 gün veya 1 ay yiyerek sahilde konaklamaları ve tekrar 5 günlük yolu geri dönmeleri, 40 günlük bir zamanı aşmaktadır ki, bu birliğin, Rasûlullâh(s.a.) Mekke'ye hareket ederken Medine'ye ulaşmamış olması gerekir. Halbuki biz, Ebû Ubeyde ve beraberindeki ashabın ileri gelenlerin, Mekke fethi için Rasûlullâh ile birlikte Medine'den hareket ettiğini biliyoruz. Böylece biz, Vâkidî ve diğer pek çok siyer ve meğâzi eserlerinde yer alan, seriyyenin hicri 8.yıl Recep ayında Cüheynelilerin bir kolu üzerine gönderildiği rivayetin daha doğru olması gerektiğine inanıyoruz.

¹⁶ İbn Hacer, IX, 139-40.

¹⁷ ez-Zürkânî, burada niçin bir çatışmanın vukûa gelmediğinin sebebi üzerinde durarak, önceden yapılmış bazı yorumları sıralar. İlim ehlince yapıldığını bildirdiği bu yorumlardan biri, bu ayın haram aylardan olduğu için baskın yapılamadığıdır. İkinci bir yorumu yapanlar ise, çatışmanın olmayışını haram ay ile irtibatlandırmazlar. Onlara göre, bu konudaki âyet neshedilmiştir. Üçüncü bir yorumu yapanlar ise, birliğin oraya Recep'te değil de, Şâban ayında ulaştıklarını, dolayısıyla haram aydan çıktıklarını söylemişlerdir. II, 280-1.

¹⁸ Vâkidî, II, 783.

Vâkidî'deki rivayette bu seriyyenin Cüheyne'liler üzerine olduğu zikredilirken, bu kabileye hangi maksatla bir birlik gönderildiğinden bahsedilmez. Asım Köksal'ın da işaret ettiği gibi, Vâkidî bu olaydan kısa bir süre önce h. 8. yıl Rebîulevvel ayında Ka'b b. Umeyr'in 14 kişinin başında İslam'a davet için Zât-ı Atlah üzerine gönderildiğini ve saldırıya uğrayan heyetten, biri hariç diğerlerinin şehit edildiğini kaydeder. Zât-ı Atlah'ta oturan bu halkın Kudaa'dan olduğu belirtilir¹⁹. Cüheyne kabilesi de Kudaa'nın bir koludur. Yine, bu olaydan bir süre sonra Cemâziyelevvel ayında vuku bulan Mûte savaşında, içlerinde Behrâ, Beliyy, Belkâyn, gibi Kudaalılara mensup kabileler, Bizans saflarında müslümanlara karşı savaşmışlardı²⁰. Bu durum bize, Rasûlullâh (s.a.)'ın, Kudaa kabilelerinin bu düşmanca girişimleri dolayısıyla Cüheyne kabilesini te'dib için Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı göndermiş olması ihtimalini hatırlatıyor.

Ebû Ubeyde'nin komutanı olduğu Habat seriyyesinin asker sayısı 300 kişi idi²¹. Hadis eserlerinde geçen rivayetlerde bu birliğin süvari birliği olduğu zikredilirken²², Vâkidî'deki rivayette ise, yüklerini taşıyacak hayvanlardan başka binekleri bulunmadığı, dolayısıyla piyade oldukları kaydedilir²³. Seriyyede Hz. Ömer gibi ashabın ileri gelenleri de bulunmaktaydı²⁴.

Yolda açlıkla karşı karşıya kalan bu seriyyenin yanlarında ne kadar yiyecek olduğu hakkındaki rivayetler ise şöyledir:

Müslim'deki bir rivayette, Rasûlullâh (s.a.) 'ın seriyye hareket ederken onlara bir cerib hurma verdiği ve onların bundan başka yiyeceklerinin olmadığı belirtilir²⁵. Buhârî'de bulunan bir rivayette, yiyeceklerini boyunlarında taşıdıkları ifadesi yer alırken²⁶, Vâkidî'de ise Ebû Ubeyde'nin, azıkları azalınca bütün yiyeceklerin toplanmasını emrettiği bilgisi bulunur²⁷.

İbn Hacer'in de haklı olarak işaret ettiği gibi bu rivayetleri cemedebiliriz. Buna göre, Buhârî ve Vâkidî'deki bilgilerden hareketle, onların yanında sadece Rasûlullâh'ın verdiği bir cerib hurma olmadığı, aynı zamanda her askerin kendi azığının da bulunduğu anlaşılır. Müslim'in rivayetinden de yanlarındaki azığın çok fazla olmadığı,

¹⁹ Vâkidî, II, 753; İbn Sa'd, II, 127-8.

²⁰ Vâkidî, II, 760. Ayrıca bk. İbn Haldun, II, 41. Bu seriyyenin nereye, niçin gönderildiği konusunda daha geniş bir değerlendirme için bk. Asım Köksal, VIII, 121-23.

²¹ Bu sayı hususunda Câbir b. Abdillâh'tan gelen bir rivayet hariç bütün rivayetler ittifak halindedirler. Bu rivayette ise birlikteki asker sayısının 310 kişi olduğu kaydedilir. İbn Sa'd, III, 411; Nesâî, Sayd, 35.

²² Buhârî, Meğâzî, 65; Zebâih, 12; Müslim, Sayd ve Zebâih, 17, 18, 21.

²³ Vâkidî, II, 774.

²⁴ İbn Sa'd, II, 132.

²⁵ Müslim, Sayd ve Zebâih, 17.

²⁶ Buhârî, Cihad ve Siyer, 124.

²⁷ Vâkidî, II, 774.

dolayısıyla Hz. Peygamber'in onlara, katkı olması için bir cerib hurma verdiği sonucu ortaya çıkar²⁸.

Anlatıldığına göre, Medine'den hareket eden birlik, sahile doğru yol alırken azıkları bitme noktasına gelmiş ve askerler şiddetli bir açlıkla karşılaşmışlardı. Bunun üzerine Ebû Ubeyde, arkadaşlarındaki bütün yiyeceklerin bir araya toplanmasını emretti. Yiyecek maddeleri toplanınca iki dağarcık hurma ortaya çıktı. Ebû Ubeyde (r.a.) birliğine bu hurmadan, önce avuç avuç verirken, azalınca daha da az vermek zorunda kaldı. Sonunda hurma o kadar azaldı ki, Ebû Ubeyde onlara günde tek bir hurma vermeye başladı²⁹. Müslim'de yer alan bir rivayette, onların, kendilerine verilen bu tek hurmayı küçük çocuğun bir şeyi emdiği gibi emdikleri, sonra üzerine su içtikleri ve bu bir tek hurmayla bir gün yetinmek zorunda kaldıkları kaydolunur³⁰. Hatta İbn İshâk ile Vâkidî'den gelen rivayetlerde, hurma bitme noktasına gelince, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın bir hurmayı üç kişi arasında bölüştürdüğü, sonunda onu bile bulamadıkları zikredilir³¹.

Ebû Ubeyde ve beraberindeki İslâm birliği, yiyecek hiç bir şeyleri kalmayınca, ellerindeki sopalarla ağaç yapraklarını (habat) düşürüp yemeye başladılar³². Hadis eserlerinde yer alan rivayetlerde, asaları ile düşürdükleri bu yaprakların kuru olduğu ve onları suyla ıslatıp yumuşattıktan sonra yedikleri ifade edilir³³. Fakat Vâkidî'deki rivayette ise, o günlerde ağaçların filiz verme zamanı olduğu, dolayısıyla yaş yaprak yedikleri ve yaprak yemekten avurtlarının ot yiyen develerin dudakları gibi olduğu haber verilir³⁴. Hatta bu yüzden ağızları ve diş etlerinin cerahatlanıp iltihaplandığı zikrolunur³⁵.

Seriyye bu şekilde, deniz kenarında 15 gün gibi bir süre içinde açlıkla mücadele edip karınlarını yaprakla (habat) doyurmaya çalıştı. İşte bu yüzden seriyyeye "Habat" ismi verilmiştir³⁶.

²⁸ İbn Hacer, IX, 140.

²⁹ Vâkidî, II, 774; İbn Hişâm, II, 632-3; Ahmed b. Hanbel, III, 306; Buhârî, Meğâzî, 65; Şerike, I. Ahmed Davudoğlu, Ebû Ubeyde'nin bu konuda Rasûlullâh'a uyduğunu, çünkü O'nun bunu bir çok yerde yaptığını ve yiyeceklerini böyle bir araya toplayan Eş'arileri medh-ü sena ettiğini açıklar. IX, 169.

³⁰ Müslim, Sayd ve Zebâih, 17. Ayrıca aynı rivayet için bk. Ebû Dâvud, Et'ime, 46; Nesâî, Sayd, 35.

³¹ Vâkidî, II, 774; İbn Hişâm, II, 632-33.

³² İbn Hacer (IX, 141), bu ağacın selem ağacı olduğunu, ez Zürkânî ise (II, 281) onların yaprağını yediği bu selem ağacının Avsec ağacı gibi dikenli ve büyük bir ağaç olduğunu belirtir.

³³ Ahmed b. Hanbel, III, 303-4, 311; Müslim, Sayd ve Zebâih, 17; Nesâî, Sayd, 35.

³⁴ Vâkidî, II, 775.

³⁵ Diyarbekrî, II, 75; Halebî, III, 201.

³⁶ İbn Sa'd, III, 411; Buhârî, Meğâzî, 65; Müslim, Sayd ve Zebâih, 18, 21; Nesâî, Sayd, 35.

Taberî'de bulunan bir rivayette, Habat Seriyyesinin 15 gün değil, tam üç ay boyunca sahilde yaprak yiyerek beklediği kaydı vardır³⁷. Taberî'de geçen bu zaman süresinin abartmalı bir anlatım olması gerekir. Çünkü, Rasûlullâh (s.a.) bu seriyyenin gönderilmesinden iki ay bile geçmeden Mekke üzerine yürümüştür ki, Ebû Ubeyde ve birliğindekiler de bu fetihle hazır bulunmuşlardır.

Bu şekilde açıklarını bastırmaya çalışırken mücahitler, günler geçtikçe güç ve hareket edebilme kabiliyetlerini yitirmekteydiler. Bu durum, onlarda, düşmanla karşılaşarlarsa birşey yapamama endişesini doğurmuştu. Bu korku artınca içlerinden Kays b. Sa'd b. Ubâde b. Düleym, civarda, karşılığını Medine'ye dönünce hurma olarak vermek üzere kesimlik develer satacak birini aramaya başladı. O, böylelikle İslâm birliğini bu zor durumdan kurtarmak istiyordu. Sonunda bir Cüheyneli, alacağını Medine'de Düleym oğullarının depolanmış dayanıklı hurmasından almak şartıyla 5 kesimlik deveyi sattı. Bir devenin bedeli 2 vesk³⁸ hurma olarak belirlenmişti. Kays bunu babasının malından ödeyecekti. Cüheyneli, Kays'tan, aralarındaki anlaşmaya birisini şahit tutmasını isteyince Kays, o sıra orada hazır bulunan Hz. Ömer ile Ensardan birini göstererek, istediğini seçmesini istedi. Fakat Hz. Ömer, malı olmayan Kays'ın, babasının malından borçlanmış olmasından dolayı bu alış-verişe şiddetle karşı çıktı. Hatta onunla Kays arasında söz düellosu bile başladı. Sonunda Kays, Hz. Ömer'e ağır sözler sarfetti. Ve Ensardan olan kişiyi şahit gösterip develeri aldı. Kays, etini müslümanlar arasında dağıtmak ve onları zor durumdan kurtarmak için, her gün bir deve boğazlamaya başladı. Üç gün boyunca birer deve kestikten sonra dördüncü gün yine bir deveyi boğazlamak isteyince Ebû Ubeyde bunu yasakladı. Çünkü Hz. Ömer kendisine gelip Kays'ın yaptığı işin doğru olmadığını, babasının malından borçlanamayacağını söylemişti. Kays ise, babasının her zaman kendisine ait borçları ödediğini, fakir ve yoksulları yedirip giydirdiğini, dolayısıyla böyle bir insanın Allah yolundaki mücahitler için malından infak etmekten kesinlikle çekinmeyeceğini söyledi. Ebû Ubeyde (r.a.) Kays'ın bu sözleri üzerine ona yumuşak davranıp neredeyse izin verecek oldu. Fakat Hz. Ömer ondan, Kays'a yumuşak davranmamasını istedi ve izin vermemesinde ısrar etti. Hz. Ebû Ubeyde de bundan sonra Kays'ın deve kesmesini yasakladı. Böylece iki deve Kays'ın elinde kaldı³⁹.

Kays b. Sa'd'ın seriyye için boğazladığı deve sayısı, Vâkidî'nin bu rivayetinde 3 olarak gösterilirken, Buhârî ve Müslim'de yer alan rivayetlerde, günde 3'er deve olmak üzere üç günde 9 deve kestiği kaydedilir⁴⁰. ez-Zürkânî bu iki rivayeti cemetmenin mümkün olduğunu, böylece her ikisinde kastedilenin de doğru olacağını söyler. Ona göre, Kays b. Sa'd'ın yanında önceden 6 deve vardı. O, bu develeri bir günde 3 tane olmak üzere 2 günde boğazladı. Sonra, Vâkidî'de geçtiği şekilde 5 deve satın aldı. Bunlardan da üçünü bir günde kesti. Ertesi gün diğerlerini de boğazlamak isteyince bundan men edildi. Bu durumda onun 3 tane deve boğazladığını söyleyen, onun sadece

37 Taberî, III, 32.

38 Bir vesk, Kufelilere göre 200 kg. lık bir ağırlık ölçüsüdür.

39 Vâkidî, II, 774-5; İbn Sa'd, II, 132.

40 Buhârî, Meğâzî, 65; Müslim, Sayd ve Zebâih, 19.

satın aldıklarından boğazladığını, 9 tanesini boğazladığını söyleyen ise kestiği bütün develerin sayısını haber vermiştir⁴¹.

Ebû Ubeyde, Kays b. Sa'd'ın deve boğazlamasını yasaklayınca seriyyedeki müslümanlar tekrar açlıkla karşı karşıya kalmışlar, açlıklarını yine yaprak yiyerek gidermeye başlamışlardı. Bir müddet sonra sahile, yüksek bir kum tepesi, hatta bazı rivayetlere göre küçük bir dağ büyüklüğünde Anber denilen bir balık vurdu. Ebû Ubeyde ölü balığı görünce, ilk önce, onun ölü bir balık olduğunu, dolayısıyla yememeleri gerektiğini öne sürdü. Fakat daha sonra müslümanların içinde bulunduğu durumu düşünerek kendilerinin Allah ve Rasûlü yolunda cihada çıkmış müslümanlar olduklarını, dolayısıyla böyle bir zaruret anında bu balıktan yiyebileceklerini söyledi⁴².

Ebû Ubeyde'nin izni ile askerler balıktan doyuncaya kadar yediler. Sahilde kaldıkları müddetçe bu balığın etinden yiyip yağıyla yağlandılar. Böylece vücutları iyileşti ve eski sıhhatlerine kavuştular. Müslim'de geçen bir rivayete göre, 300 kişilik İslam birliği bu balığın eti ve yağıyla dolgun birer vücuda sahip olmuşlardı. Balığın göz çukurundan testilerle yağ alırken, öküz büyüklüğünde et parçaları keserek yiyorlardı⁴³. İbn Sa'd'da bulunan bir habere göre, onlar aynı zamanda dönüşte de yemek için kestikleri bazı parçaları tuzlayıp kurutarak pastırma haline getirdiler. Bu etleri Medine'ye dönerken yiyerek tekrar bir açlıkla karşı karşıya gelmekten kurtuldular⁴⁴.

Gerek siyer ve megazi, gerekse hadis eserlerinde yer alan rivayetlerde bu balığın büyüklüğü konusunda insanı hayrette bırakacak anlatımlar vardır. Bu rivayetlere göre Ebû Ubeyde, balığın büyüklüğünü ölçmek için sahabilerden balığın göz çukuruna oturmalarını istedi. Balığın gözüne 13 kişi sığırdı. Daha sonra Ebû Ubeyde, balığın yüksekliğini ölçmek için de, iki kaburga kemiğini diklemesine birbirine çattı. En uzun boylu sahabinin, semerlenmiş yapılı bir deve üzerinde kemiklerin altından geçmesini istedi. Deve ve binicisi, kemiklerin hiçbir yerine değmeden karşıya geçti⁴⁵.

⁴¹ ez-Zürkânî, II, 282-3.

⁴² Vâkidî, II, 776; İbn Hişâm, II, 632-3; İbn Sa'd, III, 411; Ahmed b. Hanbel, III, 311; Buhârî, Meğâzî, 65; Müslim, Sayd ve Zebâih, 17; Ebû Dâvud, Et'ime, 46.

⁴³ Müslim, Sayd ve Zebâih, 17; Ayrıca bk. Ebû Dâvud, Et'ime, 46.

⁴⁴ İbn Sa'd, III, 411.

⁴⁵ Vâkidî, II, 774; İbn Hişâm, II, 633; İbn Sa'd, III, 411; Ahmed b. Hanbel III, 303-4; Buhârî, Zebâih, 12; Müslim, Sayd ve Zebâih 17; Nesâî, Sayd, 35. Kemiklerin altından geçen sahabinin, uzunluğuyla meşhur olan Kays b. Sa'd b. Ubâde olduğu belirtilmektedir. Bk. İbn Hacer, IX, 140.

Gerek o kadar insanın bu balıktan günlerce yemeleri, gerekse Ebû Ubeyde'nin balığın büyüklüğünü değişik metodlarla ölçmesi Anber denilen bu balığın bir tür balina olduğunu göstermektedir. İbn Manzur, bunun oldukça büyük bir balık olduğunu ve derisinden "anber kalkanı" denilen bir cins kalkan yapıldığını belirtir. IV, 610. İbn Hacer de (IX, 141), büyüklüğüne işaret etmek için bu balığın, 50 arşın uzunluğunda olduğunu zikreder. Ahmed Davudoğlu, her ne kadar bu balığa "mavi balina" demiş olsa da (*Sahih-i Müslim Tercüme ve şerhi*, IX, 169), balığın özellikleri onun, ağırlığı 180 tona kadar ulaşabilen bir

300 kişilik Habat Seriyyesi'nin balıkla beslendikleri süre için; 12 gün, yarım ay, 18 gün, 20 gün ve bir ay gibi rakamlar geçmektedir. İbn Hacer, bu rivayetleri teker teker ele alıp değerlendirmiş ve en doğrusunun 18 gün olabileceği sonucuna varmıştır⁴⁶.

Ebû Ubeyde'nin komutasındaki bu birlik, sahilde geçirdiği bir ayı aşkın bir zamandan sonra herhangi bir hadise olmadan geri döndü⁴⁷. Geri dönünce Hz. Peygamber'e başlarından geçenleri, sahile vuran balık karşısında Ebû Ubeyde'nin tutumunu ve ondan yemek zorunda kaldıklarını anlattılar. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.), "*O, Allah'ın size gönderdiği bir rızıktır*", deyip, yanlarında ondan bir parça kaldıysa kendisine de getirmelerini isteyince, O'na da biraz balık eti getirdiler. Rasûlullâh da ondan yedi⁴⁸. Bu davranışıyla Ebû Ubeyde'nin vermiş olduğu kararın da yerinde olduğunu göstermiştir.

Ayrıca Kays b. Sa'd'ın yaptıkları haber verilince Rasûlullâh (s.a.) onu, "*O cömert bir evin ehliendendir*" diyerek övdü. Kays'ın babası Sa'd b. Ubade de oğlunun yaptığı hareketi öğrenince memnun oldu ve onu tebrik etti. Medine'ye gelen Cüheyneliye alacağını verdikten sonra, oğlu Kays'a da, çok verimli 4 hurma bahçesi hediye etti⁴⁹.

Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, bu seriyyenin komutanlığı ile askeri deha ve kabiliyetini gösterip bu konuda ne kadar liyakatli olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü o, çok zor durumda kalmalarına rağmen Rasûlullâh'ın kendilerine verdiği görevi, ne pahasına olursa olsun yerine getirmek için sabır ve sebat göstermiştir. Aynı zamanda 300 kişilik bir askeri birliği, aç kalarak ölümle burun buruna gelmelerine rağmen onları idare etmiş ve birlikte hiçbir ciddi ihtilaf vuku bulmadan Medine'ye dönmüştür. Ayrıca çok zor bir zamanda önlerine çıkan bir meselede, yerinde karar verme yeteneğini göstermiştir.

ispermeçet balinası olduğunu göstermektedir. Bk. *Gelişim-Hachette, Alfabetik Genel Kültür Ansiklopedisi*, V, 2068.

⁴⁶ Bk. İbn Hacer, IX, 141.

⁴⁷ İbn Sa'd, II, 132. Ayrıca bk. İbn Seyyidinnâs, II, 216. İbn Sa'd (aynı yer) ve Nesâî'de (Sayd, 35) yer alan bir rivayette ise Rasûlullâh'ın, onlara niçin geç kaldıklarını sorduğunda, "Kureyş kervanını takip ediyorduk", şeklinde cevap verdikleri zikredilir.

⁴⁸ İbn Hişâm, II, 633; İbn Sa'd, III, 411; Ahmed b. Hanbel, III, 311; Buhârî, Meğâzî, 65; Şerike, I; Müslim, Sayd ve Zebâih, 17; Ebû Dâvud, Et'ime, 46; Nesâî, Sayd, 35.

⁴⁹ Vâkidî, II, 775-6. Sa'd b. Ubâde bunu bir vesika halinde yazıp oğluna verdi. Kays da bu vesikayı Hz. Ebû Ubeyde'ye getirip şahit olmasını istedi. Ebû Ubeyde de bu isteği kabul etti.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-VI, Kahire 1955.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Muhammed Hamîdullâh, I, Kahire 1959.
- Buhârî Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1981.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Mustafa Dîb el-Bûğâ, I-II, Dimeşk 1991.
- Davudoğlu, Ahmed: *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul 1979.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, I-II, Beyrut t.s.
- Dûlâbî, Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd, *Kitâbü'l-künâ ve'l-esmâ*, Beyrut 1983.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, I-II, Beyrut 1988.
- Gelişim-Hachette: "İspermeçet Balinası" md., *Gelişim Hachette, Alfabetik Genel Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul 1983.
- Halebî Ali b. Burhaneddîn, *İnsânü'l-uyûn fî sîrati'l-emîni'l-me'mûn (es-Sîratü'l-Halebiyye)*, I-II, Beyrut 1980.
- Hahmîdullâh, Muhammed: *Hazreti Peygamberin Savaşları*, trc. Salih Tuğ, , İstanbul 1991.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter, Beyrut t.s.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XVII, Mısır 1959.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âserahüm min zevi's-sultânî'l-ekber*, I-VII, Mısır 1867,
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *es-Sîratü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, Beyrut 1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdilmelik, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka ve arkadaşları, I-II, Beyrut t.s.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid, I-IV, Kahire 1964.
- İbn Mâce, Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, I-II, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut t.s.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, Beyrut t.s.

- İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Uyûnü'l-eser fî fûnü'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-Îd el-Hadravî-Muhyiddîn Mistû, I-II, Beyrut 1992.
- Köksal, M. Asım: *İslam Tarihi*, I-XII, İstanbul 1981.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kahire 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-V, Beyrut 1988.
- Taberî Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, I-XIV, Kahire t.s.
- Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Kemal Yûsuf el-Hûd, I-V, Beyrut 1987.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-meğâzî*, thk. M. Jones, I-III, Beyrut 1984.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*, thk. Ferid Abdülazîz el-Cündî, I-VII, Beyrut 1990.
- ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledüniyye*, I-VIII, Kahire 1325.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

AHMED İLÂHÎ'NİN TÜRKÇE ŞİİRLERİ

Cemâl KURNAZ*

XV.yy. şairlerinden olan Ahmed İlâhî'nin hayatı ve şahsiyeti kesin olarak aydınlatılmış değildir. Aynı yüzyılda İlâhî mahlasını kullanan biri Abdullah, diğeri Ahmed adında iki şeyh şair bulunmaktadır. Her ikisi de Nakşî ve Melâmî-meşrep olan bu şeyhlerin hayat safhaları büyük benzerlik göstermekte, bu sebeple, ikisinin birbirine karışan hayat ve şahsiyetlerinin ayırt edilmesinde güçlükler bulunmaktadır.¹ Son yıllarda Abdullah İlâhî'nin hayatı ve eserleri büyük ölçüde açıklığa kavuşturuldu.² Bunun sonucunda, hâlâ cevap bekleyen sorular olmakla birlikte, Ahmed İlâhî'nin hayatı ve eserleri de kısmen aydınlatılmış oldu.

Aslen Buharalı olan Ahmed İlâhî, Fatih zamanında Bursa'ya gelerek yerleşmiş ve yine orada dünyadan göçmüştür. Fatih, onu İstanbul'a davet etmiş, Ayasofya Camii'nde vaazlarını dinlemiş ve bazı tasavvufî meseleleri sorarak sohbet etmiştir.³ İlâhî'nin Nakşibendiliği kimden öğrendiği belli değildir. Vahdet-i vücüt inancını benimsemiş, Halvetî ve Melâmî şeyhlerine de mülâzemet eylemiştir. Müritlerinden defterdar Derviş Efendi'nin kendisi için Çekirge semtinde yaptırdığı, Yoğurtlu Baba veya Şeyh İlâhî adıyla anılan zaviyenin haziresine gömülmüştür. İlâhîzâde diye tanınan erkek çocukları devam etmiştir. Oğlu İlâhîzâde Şeyh Mehmed Efendi (ö.900/ 1494-95) babasından icazet almış ve aynı tekkede irşatta bulunmuştur. İlâhîzâde Yakup Efendi (ö.999/ 1590-91), İlâhîzâde Ali Çelebi (ö.1028/ 1618-19), ve İlâhî-zâde Es-Seyyid Yusuf Efendi (ö.1086/ 1675-76) tanınmış âlimlerdendir.⁴

İlâhî'lerin eserleri hakkında da anlaşmazlık vardır. Ertaylan, İlâhî'nin 11 eserini zikrederse de, bunların hangi İlâhî'ye ait olduğu pek belli değildir. Bunlar arasında yer alan ve Sadreddin-i Konevî'nin *Miftâhü'l-Gayb*'ının Farsça şerhi olan *Şerh alâ Miftâhi'l-Gayb*'in Ahmed İlâhî'ye ait olduğu kesindir. İlâhî bu şerhini, Fatih'in

* Prof. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Ertaylan, s. 1-18.

² Kara, "Molla İlâhî", s. 365-392; Kara-Algar, s. 110-112; Kara, *Tarikatlar*, I, s. 144-178.

³ Kara, "Molla İlâhî", s. 378-378; Kara-Algar, s. 111; Kara, *Tarikatlar*, s. 163, 165.

⁴ Kufralı, s. 131, 148.

ricasıyla Edremit'te yazmıştır.⁵ (Ragıp Paşa Ktp. nr. 1720; Konya Eski Eserler Müzesi Ktp. M. 7. 24. 5601).

Ayasofya Camii kürsüsünde, ârif bir kişinin soruları ve aldığı cevaplardan oluşan *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe* isimli eser Ahmed İlâhî'ye aittir. Bu sorular 1469 yılında, Fatih ve bazı devlet adamlarının da hazır bulunduğu bir mecliste sorulmuştur. Eser, *Risâle-i Hızriyye*, *Makâlât-ı Molla İlâhî* veya *Necâtü'l-Ervâh* adlarıyla da tanınmaktadır.⁶ Elimizde bazı nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp. Mihrişah, nr. 195; İbrahim Ef. nr. 867; Topkapı Sarayı Ktp. nr. 17).

İsmail Hikmet Ertaylan tarafından faksimilesi yayınlanan Divan (Bursa Eski Eserler Ktp. Orhan Ktp. nr. 1223) da Ahmed İlâhî'ye aittir.⁷ Bizim elimizdeki bir mecmuada yer alan şiirlerin başındaki "Şeyh Ahmed İlâhî Fermâyed" başlığı,⁸ araştırmacıların kanaatlerini doğrulayacak şekilde, eldeki Divan'ın Ahmed İlâhî'ye ait olduğunu göstermektedir.⁹ Aslı Bursa Orhan Kütüphanesi'nde bulunan divanın başı, sonu ve aralardaki bazı sayfaları eksiktir. İçinde yer alan şiirlerin büyük çoğunluğu Farsça yazılmıştır. Sonunda 24 tane de Türkçe şiir bulunmaktadır. Ancak, yaprak kopması sebebiyle, bunlardan ikisinde bazı beyitler kaybolmuştur (bk. III. ve IV. şiirler). Bizim bulduğumuz 12 şiirden 10'u Divan'da da bulunmaktadır. Divan'da yer alamayan iki şiirle birlikte (XXIV, XXV) Ahmed İlâhî'ye ait Türkçe şiirlerin sayısı 26'ya ulaşmaktadır.

İlâhî'nin Türkçe şiirlerinin çoğunluğu gazel nazım şekliyle yazılmıştır. Mesnevi (XXIV. şiir) ve murabba şeklinde de birer şiiri bulunmaktadır. Klasik murabbaların ilk bendi yaygın olarak *aaaa* şeklinde kafiyelemekteyse de, *abab* kafiyesinde örneklerle de rastlanmaktadır.¹⁰ Gazeller arasında yer alan birinci şiirde böyle bir murabbadır: *abab cccb dddb...*

Bazı şiirlerde birbirine benzer kafiyelerin tekrar edildiği görülür:

XI.şiir: gülzâr-zâr-bâzâr-envâr-hâr-attâr-Cebbâr.

XIII. şiir: gülzâr-envâr-bâzâr-envâr-yâr-dildâr-esrâr-bisyâr.

XVII. şiir: yâre-kâre-Kirdgâre-intizâre-lâlezâre-âşikâre-pâre.

*

IV. şiir: gümân-râygân.

⁵ Kufralı, s. 131; Kara, "Molla İlâhî", s. 379, Kara, *Tarikatlar*, s. 165.

⁶ Kara, "Molla İlâhî", s. 376-379; Kara-Algar, s. 111; Kara, *Tarikatlar*, s.161-163, 165.

⁷ Bkz. 1. not.

⁸ Mecmua 1991 yılında Millî Kütüphane'ye intikal etmiş, henüz tasnife girmemiştir.

⁹ Ertaylan ve Kara, divanın Ahmed İlâhî'ye ait olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtirler (Ertaylan, s.17-18; Kara "Molla İlâhî", s. 379-380; Kara-Algar, s. 112; Kara, *Tarikatlar*, s. 165).

¹⁰ Cengiz, s. 300-302, 324-326.

- XIV. şiir: revân-nişân-nihân-kemân-cihân.
XXII. şiir: cânı-cânânı-Rahmânı-Hakkânî-dermânı-pinhânı-Rahmânı-pinhânı-cânı.
XXVI. şiir: hayrân-nâlân-hayrân-giryân-biryân-kan
II. şiir: merhabâ-esselâ-Rabbenâ-mübtelâ-Hudâ.
XV. şiir: fedâ-mübtelâ-safâ-vefâ-belâ-Mustafâ.
XVI. şiir: belâ-hevâ-Hudâ-fenâ-atâ-Kerbelâ.
XVIII. şiir: Hudâ-likâ-belâ-devâ-pây-atâ-cefâ-safâ-Kibriyâ-dilrübâ.
XXI. şiir: fenâ-bekâ-mübtelâ-âşinâ-devâ-Kibriyâ-safâ-atâ-Hudâ-Mustafâ.

Vezin olarak remel bahrinde 12, hezecte 8, recezde 4, muzâri ve hafif bahrinde birer şiir yazılmıştır. Kalıp olarak en çok fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün (9) ve mefâilün mefâilün feülün (7) kullanılmıştır.

Ahmed İlâhî'nin Türkçe şiirlerinin toplu olarak yayınlanması, XV. yy. tasavvuf şiiri üzerinde çalışacaklar için yararlı olacaktır. Biz, bu düşünceden hareketle, Divan'ı esas almak üzere, şiirleri sırayla latin harflerine aktardık. Divan'da bulunmayan iki şiiri de, bizdeki şekli ile en sona ekledik. İlâhî'nin şiir dünyasını göstermek için ayrıntılı bir kelime ve kavramlar dizini hazırladık.

ŞİİRLER

I

Recez: Müstef'ilün Müstef'ilün

- 1 Senden şefâat umaram
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ
Lutf ile rahmet umaram
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ
- 2 Şevkünde giryân olmuşam
Derdünde nâlân olmuşam
Yolunda hayrân olmuşam
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ
- 3 Gönlüm görür envârını
Cânum sorar esrârını
Gözüm umar didârını
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ
- 4 Gönlüm fedâ envârına
Cânum fenâ envârına
Kurbân olam didârına
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ

- 5 Vasluna müştâk olmuşam
Şevkı yüzünden dolmuşam
Hicrûn odına yanmışam
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ
- 6 Başımı ayağ ıdeyüm
Şevkûn yolına gireyüm
Senden yana hoş gideyüm
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ
- 7 Yâ Rab hidâyet bulayum
Lutf ile rahmet bulayum
Senden şefâat bulayum
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ
- 8 Cân-ı *Îlâhî* zârdur
Bûlbûl gibi bîmârdur
Kapun ana gülzârdur
Yâ Mustafâ yâ Müctebâ

II

Hezec: Mefâîlün Mefâîlün Feûlün

- 1 Hemîşe ıška âşık merhabâ dir
Belâ-yı ıška dâim es-salâ dir
- 2 Mahabbet yolunun tozını çeşmüm
Safâ vechiyle ayn-ı tûtiyâ dir
- 3 Safâlu dem durur ol dem ki âşık
Münâcât ile her şeb Rabbenâ dir
- 4 Olur ma'bûd dergâhında makbûl
Ne kim abd-ı fakîr-i mübtelâ dir
- 5 Kabûl it cânile kavî-i *Îlâhî*
Ki hakdur her ne kim merd-i Hudâ dir

III

Remel: Fâîlâtün Fâîlâtün Fâîlâtün Fâîlün

- 1 Mihribân yüzün ki saçundan hicâb içindedür
Ana benzer kim sehâb ile nikâb içindedür¹¹
-

¹¹ Bu şiirin sadece matla' beyti mevcuttur. Yaprak kopmasından dolayı devamı kaybolmuştur.

IV

Hezec: Mefâîlün Mefâîlün Feûlün

.....

- 1 Miyânun sırrını sordum hayâle
Didi ben ana irem mi gümândur
- 2 Leb-i la'lün eger bir bûse ey şûh
Satarsa cân ile hoş râygândur¹²

V

Hezec: Mefâîlün Mefâîlün Feûlün

- 1 Çü zülfün mâh-ı tâbâna dolaşdı
Sevâd-ı küfr îmâna dolaşdı
- 2 Aceb zencîr imiş sevdâ-yı zülfün
Ki ben Mecnûn-ı hayrâna dolaşdı
- 3 Dolaşdı ışkuna dîvâne gönlüm
Gedâyı gör ki sultâna dolaşdı
- 4 Beni kapunda incitdi rakîbün
Seg-i bed-hûy mihmâna dolaşdı
- 5 Okundan dem-be-dem cân-i İlâhî
Gözün yaşın gibi kana dolaşdı

VI

Recez: Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün

- 1 Şol bî-vefâ kara gözüm nâz ile hâb içindedür
Hastalara cefâ kılur ayn-ı itâb içindedür
- 2 La'l-i lebünden ey sanem kana batup durur gönül
Sâkî-i cân hayâline zevk-i şarâb içindedür
- 3 Hattıyla ağzunun suyn menzil iden lebün durur
Bir şekkere şebîh kim müşk ü gül-âb içindedür
- 4 Zülf ü ruhun tecellîsi cân u gönülde rûz u şeb
Genc-i sıfat-ı zât ola kim bu harâb içindedür
- 5 Bağrum içinde sûz u gam yandırıcı bu hâlile
Düzâh müşâbih oldu kim ayn-ı kebâb içindedür

¹²

Yaprak kopmasından dolayı şiirin baş tarafı kaybolmuştur.

- 6 Nâle-i zârumı ki dil sûz ile sâz ider bu dem
Benzedürem fîgâna kim çeng ü rebâb içindedür
- 7 Saçun içinde cân kuşu gerçi tereddüd eylese
Kurtılmaz çü dâmda bîni tınâb içindedür
- 8 İlm-i *İlâhî* ey gönül cân varakından okunuz
Cânda olur bu ma'rifet sanma kitâb içindedür

VII

Recez: Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün

- 1 Mahrûm ola ağyârdan ol yâr ile mahrem olur
Hoş vakti anun kim demi dil-dâr ile hem-dem olur
- 2 Ben kim fîrâka batmışam gönlümi derde satmışam
Sûrî kaçan bulam demi çün mûnisüm mâtem olur
- 3 Ben şâdlık çün isteyem çün vaslunı bulımayam
Bî-çâre âşık hıssesi ıskun yolında gam olur
- 4 Dirsene bana ey muhterem dâim neden buldun bu gamı
Her kanda kim derd ü belâ hem-dem olur bu hem olur
- 5 Ey matla'-ı hüsn ü cemâl oldum visâlün'çün hayâl
Şemsün kırânında hilâl yanmış arınmış kem olur
- 6 Ben nâ-tüvân-ı mübtelâ oldum fenâ buldum bekâ
Câm-ı belâdan mey içen devr-i bekâda Cem olur
- 7 Ey bî-haber gönlün kanı koma *İlâhî* feyzini
Bu dem ganîmet gör bunu sen sanma kim her dem olur

VIII

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Şark-ı kalbümünden bu gün şems-i ruhun kıldı zuhûr
Lâzım-ı feyzünden uş cân u dil olmuş gark-ı nûr
- 2 İki âlem dobdoludur nûrdan eş bî-haber
Cânunun gözini aç gör mahfhi ayn-ı zuhûr
- 3 Ma'siyetdür gayruna olmak mukayyed bir nefes
Afv kılğıl bu hatâyı benden ey Hayy-ı Gafûr
- 4 Her yana bakdum visâlün ni'metün buldum ayân
Âciz oldum ni'metün şükrinden ey Rabb-ı Şekûr
- 5 Cümle oldur mü'min ol tevhîde inkâr eyleme
Şirkden kılğıl teberrâ innehu Ferdun Gayûr

- 6 Şemse bakgıl sırrımın keşfi dilersen ey basîr
Gör nice dutmuş zuhûrât-ı cemâlünden setûr
- 7 Ârif olgıl nokta-i işka hiye kenzü'l-vücûd
Boz tılısmı kıl bu pergârun hayâlinden ubûr
- 8 İhtilâf-ı sûriye aynunı mahcûb eyleme
Bir güneş zerrâtıdur hep ger inâs u ger zükûr
- 9 Cân-ı hayrân-ı İlâhî gördi ol zülf ü ruhı
Menşe'-i eltâf u kahr u menba'-ı zulmât u nûr

IX

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Çün gönül gözgüsini sâf eyledüm
Hak cemâlin zâhir anda gözledüm
- 2 Dilberüm nûrını hoş gördüm ayân
Ben çü gönlüm halvetini izledüm
- 3 Mest ü hayrân ister ol âşıkları
Ol cihetden hamr-ı vahdet sıvıladum
- 4 Kendü ister kendüyi gönlümde dost
Sanmıyasın kim anı ben istedüm
- 5 Şâhumun bâzı benüm eve gelüp
Avladum yine yirüm arzûladum
- 6 Tâ ki ışkı cânına konuk olam
Gönlümü ışkı yolına yiltedüm
- 7 Çün İlâhî ışkuna irdüm yine
Akl kodum kaygular terk eyledüm

X

Hezec: Meîâilün Meîâilün Feûlün

- 1 Şarâb-ı şevküne peymâne oldum
Cemâlün şevküne pervâne oldum
- 2 Perî-veş çünki gizlendün gözümde
Yoluna düşdüm ü divâne oldum
- 3 Senünle bulmağıçün âşinâlık
Cihân u cânile bigâne oldum
- 4 Gedâ oldum senün kapuna ey şâh
Bu şeylillâh-ı dervîşâne oldum

- 5 Fenâyile fedâ kıldum sana cân
Bu gâî cânı koyup cânâne oldum
- 6 Asıldum cân ile dâr-ı fenâdan
Ne hoş Mansûr-veş mestâne oldum
- 7 İlâhî-veş ser ü destâr kodum
Yolına düşdüm ü dîvâne oldum

XI

Remel: Fâîlâtün Fâîlâtün Fâîlâtün Fâîlün

- 1 Bûlbül-i hayrân benem ayru düşüp gülzârdan
Hâlûmî fehm idün âhir nâlehâ-yı zârdan
- 2 Düşeli gönlüm anun bâzârınun sevdâsına
Açmışam dükkân-ı ışk u dönmüşem bâzârdan
- 3 Gönlümün mir'âtını ağıyâr pasından arıt
Tâ münevver ola aynun pertev-i envârdan
- 4 Vasl için derd ü firâka katlan ey hayrân gönül
Gül visâlin ister isen hiç uşanma hârdan
- 5 Cân dimâğında bul âhir sözümün kokusını
Tâ meğer ıtr-ı ma'ânî bulasın attârdan
- 6 Tuhfe-i dervîş oldur kim şikeste-dil ola
Tâ İlâhî-veş butunluk bula ol Cebbâr'dan

XII

Hezec: Mefâîlün Mefâîlün Feûlün

- 1 Gönül bîmârdur dildâr elinden
Ciğer efgândur dildâr elinden
- 2 Dün ü gün ebr-i nîsan gibi her sû
Gözüm hûn-bârdur dildâr elinden
- 3 Çü Mansûr esridi şevk ile didi
Mekânum vardur dildâr elinden
- 4 Yanarken hasta gönlüm sûzile dir
İçüm bir nârdur dildâr elinden
- 5 Bu hayrân cânımın dâim nasîbi
Gam u âzârdur dildâr elinden
- 6 İlâhî-veş bu gün devr-i talebde
Cânum gam-hârdur dildâr elinden

XIII

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Gönlümün meydânını kılmış durur gülzâr hû
Zikr ile her kûşesinde gösterür envâr hû
- 2 Zikre meşgûl ol bu şeb gönlümi bu bâzârdan
Tâ kim açâ cânunun şehrinde bin bâzâr hû
- 3 Akl u cânun tâkati yok kim göre peymâneler
Gör nikâb-ı izzetinden göstere envâr hû
- 4 Gönlünün mir'âtını ağyâr pasından arıt
Tâ tecellî itdüre anda cemâl-i yâr hû
- 5 Sâlikâ maksûd hûdur tâlibâ matlûb hû
Cânuma cânâna hûdur gönlüm dildâr hû
- 6 Açılacak zâkirün gönli safâ-yı zikr ile
Keşf ider her kûşesinde âlem-i esrâr hû
- 7 Bulmak istersen İlâhî-veş bu genc-i ma'rifet
Halvetün küncinde zikr it cân ile bisyâr hû

XIV

Muzâri: Mef'ûlü Fâilâtü Mefâilü Fâilün

- 1 Gel ey gönül ki yâre revân olalum yine
Tîr-i melâmetine nişân olalum yine
- 2 Biz ortada ayân iken ol yârdur nihân
Gel kim fenâ-yı ıška nihân olalum yine
- 3 Evvel fenâyile çü nihân ola varumuz
Andan bakâ-yı yâre nihân olalum yine
- 4 ohlaron¹³
Bizden atar elinde kemân olalum yine
- 5 Sâkî çü yârdur mey-i irfân içürmeğe
Cihân u dilde rind-i cihân olalum yine
- 6 Ma'şûk dir melâmeti olun İlâhî-veş
..... olalum yine¹⁴

XV

¹³ Okunamıyar.
¹⁴ Okunamıyor.

Hafl: Fâilâtün Mefâilün Feilün (Fa'lün)

- 1 Âşık oldur ki cân fedâ kıla
Gönlini derde mübtelâ kıla
- 2 Nefs pasından arıda gönülin
Cânını sâhib-i safâ kıla
- 3 Işk yolında âşık-ı sâdık
Bin cefâ göre vü vefâ kıla
- 4 Işk u derd ile hoş safâ süre
Fevt-i cân mihnet ü belâ kıla
- 5 Başını sıdk ile *Îlâhî*-veş
Hâk-i dergâh-ı Mustafâ kıla

XVI

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Ey gönül merdâne gir derd ü belâ meydânına
Yol eriysen girmegil nefis ü hevâ meydânına
- 2 Olmadan Mansûr ene'l-Hak dime kim takliddür
Ehl-i tahkik olmadan girme Hudâ meydânına
- 3 Her kim ol gerçek ene'l-Hak diyiser evvel gerek
Kim gire sıdk ile hoş dâr-ı fenâ meydânına
- 4 Her belâ sabr ile döner çün atâya âkıbet
Merkeb-i sabr üstine bin gir atâ meydânına
- 5 Hulkunı kılğıl *Îlâhî*-veş hasen dervîş isen
Ol Hüseyinî-meşreb ü gir Kerbelâ meydânına

XVII

Hezec: Mefâilün Mefâilün Feülün

- 1 Gelün tâlib olalum derd-i yâre
Gönül hem-dem idelüm derd-i yâre
- 2 Muhabbet muhkem işdür didiler
Gelün merdâne girelüm bu kâre
- 3 Olalum ışk ile ma'şûka teslim
Koyalum varumuzu Kirdgâr'e
- 4 Bu gün cân ile cânânı bulalum
Yarın'çün kalmayalum intizâre

- 5 Bulanmış kan ile gözlerüme bak
Eğer bakmak dilersem lâlezâre
- 6 Gönül derde gözüm kana bulaşmış
Budur hâlüm nihân u âşikâre
- 7 İlâhî yaralı gönlüm dem-â-dem
Olur tığ-i gamundan pâre pâre

XVIII

Hezec: Mefâilün Mefâilün Feûlün

- 1 Gözengüdür gönül hüsn-i Hudâ'ya
Musaffâ kıl anı dâim likâya
- 2 Atâdur ma'nîde yârün belâsı
Oldum cân ile tâlib bekâya
- 3 Hemîşe derd olur dermân-ı âşık
Kaçan âşık olur tâlib devâya
- 4 Umarsan tûtiyâ gözüne ey cân
Sür âhir yüzünü ol hâk-i pâya
- 5 Belâ-yı ıška düş ey hasta gönlüm
Ulaşmak isterisen ger atâya
- 6 Usanma yârünün cevrenden ey dil
Çü tâlibdür muhib dâim cefâya
- 7 Belânun saykalından kaçma ey cân
Gönül mir'âtını ırgür safâya
- 8 İriş gel zerre gibi şems-i zâta
Ulaşdur katreyi bahr-ı Kibriyâ'ya
- 9 Küdûretten musaffâ olgıl ey dil
Gözengü ol cemâl-i Kibriyâ'ya
- 10 İlâhî-veş visâlün bulmak için
İdelüm cân revân ol dil-rübâya

XIX

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Ey gönül çün uğradum tığ-ı firâka çâre ne
Hem-dem-i kan oldu bağrum iştîyâka çâre ne
- 2 Çünkü her dem sünbül-i zülfünü dağıdur sabâ
Andan ötrü yırtalum gül gibi yaka çâre ne

- 3 Genc-i hüsn oldu yüzün ammâ saçundan dün ü gün
Çünkü yatmış ejdehâlar sol saka çâre ne
- 4 Girdi çün tîğ-ı gamun baş u beden ortasına
Âkıbet itse gerek kat'-ı alâka çâre ne
- 5 Çün *Îlâhî*-veş firâk odına düşdün ey gönül
Şimdi katlanman gerek bu ihtirâka çâre ne

XX

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Çeşm-i mestünden eğer gönlüm humâr olsa n'ola
Cân-ı hayrânım saçundan bî-haber olsa n'ola
- 2 Her yana dağıldı çün saçun bu saydun kasdına
Pes bu hayrân ger perîşân-rûzgâr olsa n'ola
- 3 Bağrumun kanı yaş ile çün döker her dem gözün
Ger kapunda her yana bir lâlezâr olsa n'ola
- 4 Çün kim inceldi miyânun ince fikrinden gönül
Ger hayâle dönse bu mehcûr u zâr olsa n'ola
- 5 Oldı çün eşk-i *Îlâhî* yoluna rüsvâ-yı halk
Pes eğer râz-ı nihânım âşikâr olsa n'ola

XXI

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Bu cihân fânî dürür kalma fenâya ey gönül
Ger ulaşmak ister isen ol bekâya ey gönül
- 2 Mübtelâ olgıl anun sevdâsına Eyyûb-veş
Kim anun eltâfı çokdur mübtelâya ey gönül
- 3 Âşinâyisen iki âlemde ol bîgâne zâtun
Özge âlemler virür ol âşinâya ey gönül
- 4 Ger şifâ bulmak dilersen ol likâdan âkıbet
Derdine bat iltifât itme devâya ey gönül
- 5 Bilesin tahkîkile bu hazretün izzetini
Ger irişsen ol nikâb-ı Kibriyâ'ya ey gönül
- 6 Gönlünü nefis ü hevâ pasından arıt yârîçün
Çünkü mir'ât ıssı mâyildür safâya ey gönül
- 7 Her hatâ döner savâba ma'siyet tâatdur
Nice ayn-ı lutf ile bahr-ı atâya ey gönül

- 8 Nefs ü dünyâ fânîdür ko bâtlı hak istegil
Kıl teberrâ her hevâdan uy Hudâ'ya ey gönül
- 9 Keşf-i esrâr-ı İlâhî ister isen sıdk ile
Tâbi' olgıl Hak yolında Mustafâ'ya ey gönül

XXII

Hezec: Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün

- 1 Mürîd oldur ki şeyhine fedâ kıla dil ü cânı
Niçün kim şeyh gösterür ana ân ile cânânı
- 2 Murâda yetüren yolu Hudâ'ya irgüren kulu
Allah'um abd-i makbûli kim ola şeyh-i Rahmânî
- 3 Cânun şeyhe fedâ kılğıl ana sıdk u safâ kılğıl
Mürîd olgıl vefâ kılğıl dilerse yâr-ı Hakkânî
- 4 Senün'çün her dilek bula yakîn beğlik vire kula
Bu yolda mürşîdün ola yetüre derde dermânı
- 5 Hicâbun târumâr ide seni yokında var ide
Ayân u âşikâr ide sana esrâr-ı pinhânı
- 6 Habîbi sevdüre sana mahabbet artura sana
Hakikat bildüre sana zihî Hâdî-i Rahmânî
- 7 Seni yâr ile yâr ide kışunı hoş bahâr ide
Sana ol âşikâr ide kamu esrâr-ı pinhânı
- 8 İlâhî sözini anla vü sırrı cânile dinle
Buluşdur gönlünü Hakk'a yetüşdür Hazret'e cânı

XXIII

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Yüzümi gördükçe ârif fehm ider ahvâlümü
Sözüme sâmi' olan ma'lûm ider a'mâlümü
- 2 Lutf-ı akvâlümden hüsn-i ahlâkum ayân
Çün rivâl itdürmişem ahvâlüme akvâlümü
- 3 Murg-ı lâhûtam eğer hüccet dilerse gör nice
Hak murassa' kılmış envâr ile perr ü bâlümü
- 4 Çün beni tanımaz isen ey muhakkık isteyen
Pes nice fehm idesin tahkîk ile emsâlümü
- 5 Ey soran hâlümü bil tahkîk kim bir vechile
Hâlüme hallenmeyince bilimezsın hâlümü
- 6 Bu risâlât-ı İlâhî'den durur mürsel olan

Ey *Îlâhî* tanıyan bir tuhfe bir irsâlümü

XXIV

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Âşık olmak âkile müşkil ola
Işk derd ü sûz ile hâsıl ola
- 2 Âşık olmak cân fedâ kılmak durur
Derd ü sûz ile safâ sürmek durur
- 3 Işk derd ü mihnetün aslı durur
Işk içinde dilberün vaslı durur
- 4 Akl ışkun dilini fehmi idemez
Yolına âzâd u fâriğ gidemez
- 5 Akl dir dünyâ gerek etmek gerek
Işk dir Mevlâya hoş gitmek gerek
- 6 Akl dir dünyâda bay olsam gerek
Işk dir dildârımı bulsam gerek
- 7 Akl dir mâl ile izzet bulmuşam
Işk dir yâr ile vahdet bulmuşam

XXV

Recez: Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün

- 1 Gel kim mücerred olalum ışka uyalum ey gönül
Düşmenleri terk uruban hoş dostı gidelüm gönül
- 2 Cismi koyup cânı girüp varlık hicâbından geçüp
Bu cân içinde cân ile cânân(e) bulalum gönül
- 3 Başumuzu oynadalum bu kıssadan korkmayalum
Derd ü belâ meydânına merdâne girelüm gönül
- 4 Fânî olalum kendüden bâkî kalalum yâr ile
Pes bu makâmda Hakk ile kendüyi bilelüm gönül
- 5 Dâr-ı fenâyı ıkalum Hak'dan ene'l-Hak diyelüm
Vaslun şarâbını müdâm mestâne içelüm gönül
- 6 Dosta gidelüm ışk ile aklı yakalum ışk ile
Derd ü belânun odına şevk ile düşelüm gönül
- 7 Olalı derd ile tolu oldum *Îlâhî*-veş delü
Bu derde şimdi bilmezem ne çâre idelüm gönül

XXVI

Remel: Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Bilmezem n'oldı yine bu hasta hayrân gönlüme
Ne belâ geldi yine bu zâr nâlân gönlüme
- 2 Murg-ı zîrek gibi düşdi bir nigârun ışkına
Kim nazar kılmaz gurûrından bu hayrân gönlüme
- 3 Yüregüm içi dutuşmuş şevkünün odından uş
Mûm-veş yanar ider ey vâý giryân gönlüme
- 4 Yanıcak küle dönecekdür firâkun odına
Şeb-i visâlün suyunı âhir bu biryân gönlüme
- 5 Işkunun meyhânesinde ben İlâhî-veş düşem
Tâ gamun sâkîsi her dem içüre kan gönlüme

BİBLİYOGRAFYA

- Cengiz, Halil Erdoğan, “Divan Şiirinde Musammatlar”, *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı-II*, 415-416-417 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1986), (*Divan Şiiri*).
- Ertaylan, İsmail Hikmet, *İlâhî Divanı*, İstanbul, 1960.
- Kara, Mustafa, “Molla İlâhî'ye Dair”, *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, VII-VIII, İstanbul, 1988, (Molla İlâhî).
- Kara, Mustafa - Algar, Hamid, “Abdullah-ı İlâhî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I, 110-112, İstanbul, 1989.
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa, 1990, (*Tarikatlar*).
- Kufralı, Kasım, “Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III/1-2 (30 Kasım 1948).

DİZİN**A**

a'mâl XXIII/1
 abd-ı fakîr II/4
 abd-i makbûl XXII/2
 âciz VIII/4
 afv VIII/3
 ağız suyu VI/3
 ağyâr VII/1, XI/3, XIII/4
 ahvâl XXIII/1, 2
 âkıbet XVI/4, XIX/4, XXI/4
 âkıl XXIV/1
 akl IX/7, XIII/3, XXIV/4, 5, 6, 7, XXV/6
 akvâl XXIII/2
 âlem VIII/2, XXI/3
 âlem-i esrâr XIII/6
 Allah, XXII/2
 ân XXII/1
 arıt- XI/3, XIII/4, XV/2, XXI/6
 ârif VIII/7, XXIII/1
 arzûla- IX/5
 âşık II/1, 3, VII/3, IX/3, XV/1, XVIII/3, XXIV/1, 2
 âşık-ı sâdık XV/3
 âşikâr XVII/6, XX/5, XXII/5, 7
 âşinâ XXI/3
 âşinâlık X/3
 atâ XVI/4, XVIII/2, 5
 attâr XI/5
 avla- IX/5
 ayak I/6
 ayân XIV/2, XXII/5, XXIII/2
 ayn VIII/8 XI/3
 ayn-ı zuhûr VIII/2
 âzâd XXIV/4
 âzâr XII/5

B

bağır VI/5, XIX/1, XX/3
 bahâr XXII/7
 bahr-ı atâ XXI/7
 bahr-ı Kibriyâ XVIII/8

bakâ-yı yâr XIV/3
 bâkî XXV/4
 bâl XXIII/3
 basîr VIII/6
 baş I/6, XIX/4
 bâtıl XXI/8
 bay XXIV/6
 bâz IX/5
 bâzâr XI/2, XIII/2
 beden XIX/4
 beğlik XXII/4
 bekâ VII/6, XVIII/2, XXI/1
 belâ VII/4, XV/4, XVI/1,4, XVIII/2, 7, XXV/3, 6, XXVI/1
 belâ-yı ışk II/1, XVIII/5
 bî-çâre VII/3, 7
 bî-haber VIII/2, XX/1
 bî-vefâ VI/1
 bîgâne X/3, XXI/3
 bîmâr I/8 XII/1
 bîn VI/7
 bîryân XXVI/4
 bisyâr XIII/7
 bûse IV/2
 butunluk XI/6
 bûlbûl I/8 XI/1

C - Ç

câm-ı belâ VII/6
 cân gözü VIII/2
 cân kuşu VI/7
 cân I/3, 4, 8, II/5, IV/2, V/5, VI/4, 8, VIII/1, 9, IX/6, X/3, 4, 6, XI/5, XII/5, 6, XIII/2, 3, 5, 7, XV/1,4, XVII/4, XVIII/2, 4, 7, 10, XX/1, XXII/1, 3, 8, XXIV/2, XXV/2
 cânân X/5, XIII/5, XVII/4, XXII/1, XXV/2
 Cebbâr XI/6
 cefâ VI/1, XV/3, XVIII/6
 Cem VII/6
 cemâl VII/5, IX/1, X/1
 cemâl-i Kibriyâ XVIII/9
 cemâl-i yâr XIII/4

cevr XVIII/6
ciğer XII/1
cihân X/3, XIV/5, XXI/1
cism XXV/2
çâre XIX/1, 2, 4, 5, XXV/7
çeng VI/6
çeşm II/2
çeşm-i mest XX/1

D

dâm VI/7
dâr-ı fenâ X/6, XVI/3, XXV/5
delû XXV/7
dem II/3, VI/6, VII/1, 2, 7, XIX/2
derd I/2, VII/2, 4, XI/4, XV/1, 4, XVI/1,
XVII/6, XVIII/3, XXI/4, XXII/4,
XXIV/1, 2, 3, XXV/3, 6, 7
derd-i yâr XVII/1
dergâh II/4
dermân XVIII/3, XXII/4
dervîş XVI/5
dervîşâne X/4
destâr X/7
devâ XVIII/3, XXI/4
devr-i bekâ VII/6
devr-i taleb XII/6
dîdâr I/3, 4
dîvâne V/3, X/2, 7
dîl VI/6, VIII/1, XIV/5, XVIII/6, 9,
XXII/1, XXIV/4
dîl-rübâ XVIII/10
dîlber IX/2, XXIV/3
dildâr VII/1, XII/1, 2, 3, 4, 5, 6, XIII/5,
XXIV/6
dilek XXII/4
dimâğ XI/5
dost IX/4, XXV/1, 6
dûzâh VI/5
dükân-ı ışk XI/2
dünyâ XXI/8, XXIV/5, 6
düşmen XXV/1

E

ebr-i nîsan XII/2

efgân XII/1
ehl-i tahkîk XVI/2
ejdehâ XIX/3
eltâf VIII/9, XXI/2
ene'l-Hak XVI/2, 3, XXV/5
envâr I/3, 4, XIII/1, 3, XXIII/3
esrâr I/3
esrâr-ı pinhân XXII/5, 7
esri-, XII/3
essalâ II/1
eşk XX/5
etmek XXIV/5
ev IX/5
Eyyûb XXI/2

F

fânî XXI/1, 8, XXV/4
fârîğ XXIV/4
fedâ I/4, X/5, XV/1, XXII/1, 3, XXIV/2
fenâ VII/6, X/5, XIV/3, XXI/1
fenâ-yı ışk XIV/2
Ferdûn Gayûr VIII/5
feyz VII/7, VIII/1
figân VI/6
firâk VII/2, XI/4, XIX/5, XXVI/4

G

gam VI/5, VII/3, 4, XII/5, XXVI/5
gam-hâr XII/6
ganîmet VII/7
gark-ı nûr VIII/1
gedâ V/3, X/4
genc-i sıfat-ı zât VI/4
genc-i hüsn XIX/3
genc-i ma'rîfet XIII/7
giryân I/2, XXVI/3
gönül I/3, 4, V/3, VI/2, 4, 8, VII/2, 7,
IX/1, 2, 4, 6, XI/2, 3, 4, XII/1, 4,
XIII/1, 2, 4, 5, 6, XIV/1, XV/1,
XVI/1, XVII/1, 6, 7, XVIII/1, 5,
7, XIX/1, 5, XX/1, 4, XXI/1, 2, 3,
4, 5, 6, 7, 8, 9, XXII/8, XXV/1, 2,
3, 4, 5, 6, 7, XXVI/1, 2, 3, 4, 5
göz yaşı V/5

göz I/3, VI/1, X/2, XII/2, XVII/5, 6,
XVIII/4, XX/3

gözü XVIII/1, 9

gözü IX/1

gurûr XXVI/2

gül XI/4, XIX/2

gül-âb VI/3

gülzâr I/8, XI/1, XIII/1

gümân IV/1

güneş VIII/8

H

habîb XXII/6

Hâdî-i Rahmânî XXII/6

Hak IX/1, XXI/9, XXII/8, XXIII/3,
XXV/4, 5

hak XXI/8

hâk-i dergâh-ı Mustafâ XV/5

hâk-i pâye XVIII/4

hakikat XXII/6

hâl VI/5, XI/1, XVII/6, XXIII/5

halvet IX/2, XIII/7

hamr-ı vahdet IX/3

hâr XI/4

harâb VI/4

hasen XVI/5

hasta VI/1, XXVI/1

hat VI/3

hatâ VIII/3, XXI/7

hayâl IV/1, VI/2, VII/51, VIII/7, XX/4

hayrân I/2, V/2, VIII/9, IX/3, XI/1, 4,
XII/5, XX/1, 2, XXVI/1, 2

Hayy-ı Gafûr VIII/3

hazret XXI/5, XXII/8

hevâ XVI/1, XXI/6, 8

hicâb III/1, XXII/5, XXV/2

hicr I/5

hidâyet I/7

hilâl VII/5

hû XIII/1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Hudâ II/5, XVI/2, XXI/8, XXII/2

hulk XVI/5

humâr XX/1

hûn-bâr XII/2

hüccet XXIII/3

Hüseyinî-meşreb XVI/5

hüsn-i ahlâk XXIII/2

hüsn-i Hudâ XVIII/1

hâb VI/1

I - İ

ışık II/1, V/3, VII/3, IX/6, 7, XV/3, 4,
XVII/3, XXIV/1, 3, 4, 5, 6, 7,
XXV/1, 6, XXVI/2, 5

itr-ı maânî XI/5

îmân V/1

ihtilâf-ı sûriye VIII/8

ihtirâk XIX/5

Îlâhî I/8, II/5, V/5, VII/7, VIII/9, IX/7,
X/7, XI/6, XII/6, XIII/7, XIV/6,
XV/5, XVI/5, XVII/7, XVIII/10,
XIX/5, XX/5, XXII/8, XXIII/6,
XXV/7, XXVI/5

ilm-i Îlâhî VI/8

iltifât XXI/4

inâs VIII/8

ince fikr XX/4

inkâr VIII/5

intizâr XVII/4

irsâl XXIII/6

iştiyâk XIX/1

itâb VI/1

izzet XXI/5, XXIV/7

K

kahr VIII/9

kan V/5, VI/2, XVII/5, XIX/1, 6, XX/3,
XXVI/5

kapu I/8, V/4, X/4, XX/3

kâr XVII/2

kat'-ı alâka XIX/4

katre XVIII/8

kavl II/5

kaygu IX/7

kebâb VI/5

kem VII/5

kemân XIV/4

kenzü'l-vücûd VIII/7

Kerbelâ XVI/5

keşf VIII/6, XIII/6

keşf-i esrâr-ı İlâhî XXI/9
kırân VII/5
kıssa XXV/3
kış XXII/7
Kirdgâr XVII/3
kitâb VI/8
konuk IX/6
kul XXII/2, 4
kurbân I/4
küdûret XVIII/9
kül XXVI/4

L

la'l-i leb VI/2
lâlezâr XVII/5, XX/3
leb VI/3
leb-i la'l IV/2
likâ XVIII/1, XXI/4
lutf I/1, 7, XXI/7
lutf-ı akvâl XXIII/2

M

ma'bûd II/4
ma'lûm XXIII/1
ma'nî XVIII/2
ma'rifet VI/8
ma'siyet VIII/3, XXI/7
ma'sûk XIV/6, XVII/3
mâh-ı tâbân V/1
mahabbet II/2, XVII/2, XXII/6
mahcûb VIII/8
mahfî VIII/2
mahrem VII/1
mahrûm VII/1
makâm XXV/4
maksûd XIII/5
mâl XXIV/7
Mansûr X/6, XII/3, XVI/2
mâtem VII/2
matla'-ı hüsn VII/5
matlûb XIII/5
Mecnûn V/2
mehcûr XX/4
mekân XII/3

melâmetî XIV/6
menzil VI/3
merdâne XVI/1, XVII/2, XXV/3
merhabâ II/1
merkeb-i sabr, XVI/4
mest IX/3
mestâne, X/6, XXV/5
Mevlâ, XXIV/5
mey VII/6
mey-i irfân XIV/5
meydân XVI/1, 3
meyhâne XXVI/5
mihmân V/4
mihnet XV/4, XXIV/3
mihribân III/1
mir'ât XI/3, XIII/4, XVIII/7, XXI/6
miyân IV/1, XX/4
muhakkık XXIII/4
muhib XVIII/6
mukayyed VIII/3
mûm XXVI/3
mûnis VII/2
murâd XXII/2
murassa' XXIII/3
murg-ı lâhût XXIII/3
murg-ı zîrek XXVI/2
musaffâ XVIII/1, 9
Mustafâ I/1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, XXI/9
mü'min VIII/5
mübtelâ II/4, VII/6, XV/1, XXI/2
mücerred, XXV/1
Müctebâ, I/1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
münâcât II/3
münevver XI/3
mürîd XXII/1, 3
mürsel XXIII/6
mürşîd XXII/4
müşk VI/3
müşkil XXIV/1
müştâk I/5

N - O

nâlân I/2, XXVI/1
nâle-i zâr VI/6

nâlehâ-yı zâr XI/1
 nâr XII/4
 nasîb XII/5
 nâ-tüvân VII/6
 nâz VI/1
 nazar XXVI/2
 nefes VIII/3
 nefis XV/1, XVI/1, XXI/6, 8
 ni'met VIII/4
 nigâr XXVI/2
 nihân XIV/2, 3, XVII/6
 nikâb III/1
 nikâb-ı izzet XIII/3
 nikâb-ı Kibriyâ XXI/5
 nokta-i işk VIII/7
 nûr VIII/2, 9, IX/2
 od I/5, XXV/6, XXVI/3, 4
 ok V/5, XIV/4

P

pas XI/3, XIII/4, XV/2, XXI/6
 pergâr VIII/7
 perî X/2
 perîşân-rûzgâr XX/2
 petr XXIII/3
 pertev-i envâr XI/3
 pervâne X/1
 peymâne X/1, XIII/3

R

Rab I/7, II/3
 Rabb-ı Şekûr VIII/4
 rahmet I/1, 7
 rakîb V/4
 râz-ı nihân XX/5
 rebâb VI/6
 rind-i cihân XIV/5
 risâlât-ı İlâhî XXIII/6
 ruh VI/4, VIII/9
 rûz VI/4
 rûsvâ-yı halk XX/5

S

sabâ XIX/2

sabr XVI/4
 saç III/1, VI/7, XIX/3, XX/1, 2
 safâ II/2, 3, XV/4, XVIII/7, XXI/6,
 XXII/3, XXIV/2
 safâ-yı zikr XIII/6
 sâhib-i safâ XV/2
 sâkî XIV/5, XXVI/5
 sâkî-i cân VI/2
 sâlik XIII/5
 sâmî' XXIII/1
 sanem VI/2
 savâb XXI/7
 sayd XX/2
 saykal XVIII/7
 sâz VI/6
 seg-i bed-hûy V/4
 sehâb III/1
 ser X/7
 sevâd-ı küfr V/1
 sevdâ XI/2, XXI/2
 sevdâ-yı zülf V/2
 sıdk XV/5, XVI/3, XXI/9, XXII/3
 sır IV/1, VIII/6, XXII/8
 su XXVI/4
 sultân V/3
 sûrî VII/2
 sûz VI/5, 6, XII/4, XXIV/1, 2
 sünbül-i zülf XIX/2

Ş

şâdlık VII/3
 şâh IX/5, X/4
 şarâb XXV/5
 şarâb-ı şevk X/1
 şark-ı kalb VIII/1
 şeb II/3, VI/4, XIII/2
 şeb-i visâl XXVI/4
 şefâ'at I/1, 7
 şekker VI/3
 şems VII/5, VIII/6
 şems-i ruh VIII/1
 şems-i zât XVIII/8
 şevk I/2, 5, 6, X/1, XII/3, XXV/6,
 XXVI/3

şeyh XXII/1, 3
şeyh-i Rahmânî XXII/2
şeylillâh X/4
şifâ XXI/4
şikeste-dil XI/6
şirk VIII/5
şûh IV/2
şükr VIII/4

T

tâat XXI/7
tahkîk XXI/5, XXIII/4, 5
tâkat XIII/3
taklîd XVI/2
tâlib XIII/5, XVII/1, XVIII/2, 3, 6
târumâr XXII/5
teberrâ VIII/5, XXI/8
tecellî VI/4, XIII/4
tereddüd VI/7
terk IX/7, XXV/1
tevhîd VIII/5
tılısm VIII/7
tinâb VI/7
tiğ-i firâk XIX/1
tiğ-i gam XVII/7, XIX/4
tîr-i melâmet XIV/1
toz II/2
tuhfe XXIII/6
tuhfe-i dervîş XI/6
tûtiyâ II/2, XVIII/4

U - V

ubûr VIII/7
vahdet XXIV/7
vasl I/5, VII/3, XI/4, XXIV/3, XXV/5
vefâ XV/3, XXII/3
visâl VII/5, VIII/4, XI/4, XVIII/10

Y

yakîn XXII/4
yâr VII/1, XIV/1, 2, 5, XVIII/2, 6,
XXI/6, XXII/7, XXIV/7, XXV/4
yâr-ı Hakkânî XXII/3
yaralu XVII/7

yaş XX/3
yol eri XVI/1
yol I/2, 6, II/2, VII/3, IX/6, X/2, 7,
XV/3, XX/5, XXI/9, XXII/2, 4,
XXIV/4
yürek XXVI/3
yüz III/1, XVIII/4, XIX/3, XXIII/1

Z

zâhir IX/1
zâkir XIII/6
zâr I/8, XX/4, XXVI/1
zât XXI/3
zencîr V/2
zerrât VIII/8
zerre XVIII/8
zevk-i şarâb VI/2
zîkr XIII/1, 2, 7
zuhûrât-ı cemâl VIII/6
zulmât VIII/9
zükûr VIII/8
zülf V/1, VI/4, VIII/9, XIX/2

Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitabun fî Usûli'l-Fıkh, thk: Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1995, 270 sy.*

Eser, Hanefî mezhebinin usul anlayışının ve farklı bölgelerdeki Hanefî fakihlerin görüşlerinin ortaya çıkarılmasında önemli bir adım teşkil ediyor. Fergana'da Lâmiş isimli bir köyde doğan yazarın doğum ve ölüm tarihi ve hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmuyor. A. et-Türkî, çeşitli verilerden yola çıkarak yazarın hicri V. asrın sonları ile VI. asrın ilk yarısında yaşamış olduğunu tahmin ediyor ve 539/1144'te henüz sağ olduğunu söylüyor. Bu durumda Lâmişî'nin, Kâsânî'nin hocası Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Neseffî ve Zemahşerî ile çağdaş olduğu neticesi çıkıyor. Türkî, Lâmişî'nin Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî'nin (v.508) öğrencisi olabileceği ihtimalini zikrediyor.

Eser muhakkikin tanıtımı (s. 1-26), tahkikli metin (s. 27-205) ve fihristler ile Fransızca bir giriş yazısından (s. 207-270) oluşuyor. Metin, Katib Çelebi'nin de belirttiği gibi bir tür usul-i fıkha mukaddime görünümüne sahip. Usul konularının ve bunlarla ilgili ihtilafların kısaca tanıtılması amacını taşıyan eserde karışık olarak sıralanmış 114 civarında kavram ve konu tanıtılmaktadır. Bu kavram ve konular arasında, usulle ilgili dolayısıyla Arap dili ve edebiyatı ve kelimelerden alınan kavram ve konular da yer almaktadır. Usulle ilgili konuların kapsamlı olarak işlenmesi düşünülmemiş, bir kısım konular hiç ele alınmamıştır. Mesela fer'i kaynaklarla ilgili tartışmalar ele alınırken maslahat ve istihsan konularına yer verilmemiştir.

İlgili kavram ele alındığında sözlük ve ıstılâhî anlamları verilmekte, farklı tariflerde, yazar genellikle kendi tercihini de belirtmektedir.

Konuların tanıtımında sıkça diğer fikhî ve i'tikâdî mezheplerin görüşlerine de yer verilmekte, en fazla da Şâfiîler'in ve Mu'tezile'nin görüşleri zikredilmektedir. Ancak eserin kıymetini arttıran önemli hususlardan biri konuları ele alışıdaki basitleştiriciliği, âyetler ve fikhî konularla ilgisi kurularak örneklendirilmesi ve farklı görüşlerin delillerinin kısaca açıklamasıdır. Bir diğer önemli nokta da onbir yerde Irak ve Mâveraünnehir Hanefîleri'nin farklı görüşlerinin aktarılmasıdır. Gerek konuların örneklendirilmesinde ve gerekse farklı mezhep görüşlerinin zikrinde bir tertib ve kurala tabi bulunulmamaktadır. Lâmişî, Mâveraünnehir ulemasından “meşâyihu Semerkand, meşâyihu diyarına, meşâyihu Mâveraünnehir” şeklinde bahsetmekte ve Irak Hanefîleri'yle ihtilaflı konularda kendi bölgesinin, Ebû Mansûr Matürîdî'yi zikrettiği yerlerde de onun görüşlerini tercih etmektedir. Irak Hanefîleri'nden Kerhî ve nadiren

2 / Kitap Tanıtımları

de İsa b. Eban ile Cessas'ın, kendi bölgesinden ise Matürîdî'nin yanısıra Debbûsî'nin görüşlerinden bahsetmekte, ayrıca birkaç yerde de Muhammed b. Şüca' el-Belhî'yi zikretmektedir.

Girişte fikhî hükümlerin kaynakları ve usul-i fıkıh ilminin tarifine yer veren Lâmişî, aslî kaynakları üç (kitap, sünnet, icma') olarak kabul etmekte ve kıyası aslî bir kaynak olarak görmemektedir. Hissin ise zaruriyatta asıl olup, şer'i hükümlerde aslî kaynak olmadığını, ama hisle sabit olan şeylere itibar etmenin vacib olacağını söylemektedir. (s. 30)

Kitap ile ilgili olarak nesh konusunu işleyen Lâmişî, sünnet konusunu daha tafsilatlı olarak ele almaktadır. Haberin kısımları, hadisın mana ile nakli ve Nebi'nin (s.a.v) fiilleri gibi konular bunlara örnektir. O, Nebi'nin (s.a.v) fiillerini ikiye ayırır: a- Yeme-içme gibi kendi ihtiyaçlarıyla ilgili olanlar, ki bunları hükme medar olarak görmemektedir; b- Usulde ele alınanlar. Bunlar de üç kısımdır: 1- Kitab'ın mücmelini beyan eden, 2- Yalnızca Nebi'ye (s.a.v) vacib olan veya yalnız ona mübah kılınan, 3- Hakkında delil bulamadığımız kısım (s. 153). Haber-i vahidin kabulü konusunda “Şafî'nin hilafına, haber-i vahidi kabulde bize göre isnad şartı yoktur” demektedir. (s. 149) Sahabi kavli konusunda da farklı görüşleri beyan edip, sahabe içtihadının tâbiîn ve sonrası müctehidlerin kavillerine nazaran doğruya daha yakın olacağı ve kabul edilmesi gerektiği görüşünü tercih etmektedir. (s. 154-7) İki delilin tearuzu halinde cem' metodunu öne almaktadır.(s. 113) Kaynaklarla ve elfazla ilgili bahisler, yukarıda anlatılan özelliklerin dışında, diğer eserlerdeki genel usul konuları ve tartışmalarına benzer bir şekilde ele alınmıştır.

Son olarak, yazarın konuyu işleyiş tarzına bir örnek olmak üzere, kitap ve mütevatir hadisın kıyas ve haber-i vahidle tahsisi meselesini verebiliriz:

“Mu'tezile buna cevaz verir. Çünkü onlara göre kıyas kat'i bir delildir ve her müctehid içtihadında isabetlidir. Şafî'nin ashabına göre de bu caizdir. Çünkü onlara göre âmm kat'i olarak ilim ifade eder. Esahh olan kavil ise, ki bu Semerkand (Hanefî) âlimlerinin görüşüdür, ilim icab etmez. Böylece haber-i vâhid ve kıyasın benzeri bir (yani onlar gibi zannî) durumdadır. Irak (hanefî) âlimleri katında bu caiz değildir. Çünkü onlara göre âmm kat'i olarak ilim ifade etmez, ancak kıyas ve haber-i vâhidde ihtimal daha fazladır”. (s. 133)

A. et-Türkî'nin tahkik edip yayınlayacağını bildirdiği Saymerî'nin (hicri 351-436) “*Kitabu Mesâilî'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkıh*” isimli eseri de eklendiğinde, bu eserin Hanefiler'in farklı ekollerinin görüşleri hakkında ileride yapılacak çalışmalara önemli bir katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

Tuncay BAŞOĞLU

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

Nâile Fârûkî, Ahyaf Sinno, Louios Pouzet, Roland Meynet; Tarîkatu't-Tahlîli'l-Belâgî ve't-Tefsîr - Tahlîlât Nusûs mine'l-Kitabî'l-Mukaddes ve mine'l-Hadîsi'n-Nebevî eş-Şerîf, Beyrut 1993, 306 sy.

Son yıllarda bazı müsteşrik ve özellikle de Alfred Guillaum tarafından, hadislerin pekçoğunun yahûdî ve hristiyan yerleşim bölgelerinin müslümanlarca fethedilmesiyle birlikte, sahabe ve tâbiûnun bu bölgelerde yaşayan Yahudi ve Hristiyanların dinî inançlarını ve çeşitli alışkanlıklarından beğendiklerini hadis diye nakleditmeleri neticesinde oluştuğu, bazı hadislerin (Buhârî'nin *Kitabu'l-Îtisâm*'da zikrettiği “sizden öncekilerin yaptıklarını adım adım, karış karış takip edeceksiniz ...” hadisi gibi) hristiyanlara ve yahudilere uymayı teşvik ettiği iddiası ve yine Hz. Peygamber'in açık birtakım mu'cizelerinin aynısının İncil'de de bulunduğu ve dolayısıyla oradan nakledildiği iddiaları sık sık gündeme getirilmektedir. Bu ve benzeri müsteşrik iddialarına İslâm uleması tarafından sünneti savunmaya yönelik çeşitli eserlerde ilmî cevaplar verilmiş olmasına rağmen (bk. İzziyye Ali Taha, *Diḡāun ani's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Kuveyt 1990), konunun hâlâ güncelliğini muhafaza ettiği de bir gerçektir. Öyleyse bu konuda müslüman araştırmacılar tarafından, hadislerle Kitab-ı Mukaddes metinlerini muhteva yönüyle ele alıp, karşılaştıran kapsamlı ve mukayeseli ilmî çalışmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Lübnan'da bulunan Saint-Joseph Üniversitesi'ne bağlı “İslâm ve Hristiyanlık Araştırmaları Enstitüsü” tarafından ikisi müslüman, ikisi hristiyan dört araştırmacıya hazırlattırılan “*Tarîkatu't-Tahlîli'l-Belâgî ve't-Tefsîr*” (Hermeneutik¹ açıdan değerlendirme metodu ve tefsir, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, I. baskı; Kitabın ismi zâhirde bu isimle isimlendirilse bile “tarîkatu't-tahlîli'l-belâgî” ismiyle kastedilen şey, kutsal metinlerin güvenilirliğini sağlamaya çalışma metodudur) adıyla yayınlanan bu eser,

¹ Bu kitap, esas itibariyle bir hermeneutik çalışmasıdır. Çok değişik şekillerde ele alınan hermeneutik, en basit ve alışılmış anlamıyla, metin sözkonusu olduğunda bir tefsir, bilgi sözkonusu olduğunda da “anlamayı anlama” çabası olarak ele alınabilir. Asıl olarak Kitab-ı Mukaddes tefsiri içerisinde anlam kazanan hermeneutik, çıkış itibariyle Kitab-ı Mukaddes'in daha iyi anlaşılması gibi teolojik bir amaçla ortaya çıkmıştır. Daha çok protestanların XIX. asırdan itibaren “hristiyanlığın geliş yolları nelerdir?” deyip bir metodoloji ortaya koymak istemeleri neticesinde ortaya çıkan hermeneutik, bu anlamıyla bir derin yorumsama faaliyeti olmaktadır. Hermeneutik metodunun, bir metin içinde veya metinler arasında salt tipolojik ayrımlara gitmekten ziyade, dile dayalı olarak herhangi bir metnin sonsuz veya çeşitli değerlerde okunabileceğini ileri sürdüğünü ve klasik tefsir veya metin kritisizmi çalışmalarından ayrıldığını belirtmek gerekir.

2 / *Kitap Tanıtımları*

Kitab-ı Mukaddes ve Hadis-i Şerif'lerden seçilmiş olan bazı metinlerin muhtevalarını karşılaştırmaya yönelik olmasa da, sözkonusu metinlerin mevsûkiyetini sağlamayı amaçlayan ve bu konuda atılmış ilk adım sayılabilecek, "metodik" bir çalışmadır.

1981 yılı sonbaharında Üniversite hocalarından Nâile Fârûkî, Ahyaf Sinno, Louios Pouzet ve Roland Meynet'ten oluşan bir araştırma grubu tarafından hazırlanmaya başlanan bu eser, Kitab-ı Mukaddes metinleri üzerine araştırma yapılırken kullanılan filolojik tahlil kalıplarının Arapça ve İslâmî metinlere tatbik edilip, edilemeyeceği veya İslâmî kutsal metinlerin de Kitab-ı Mukaddes'te olduğu gibi aynı te'lif kalıpları üzerine mi oturtulduğu şeklinde bir sorudan hareketle ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Buradan hareketle kitabın müellifleri, Kitab-ı Mukaddes metinlerini incelerken uyguladıkları hermeneutik metodunu hadis-i şeriflere de uygulamaya karar vermişler ve bu amaçla Buharî ve Müslim'den bazı hadis metinleri seçmişlerdir. Neden Kur'ân'ın değil de hadislerin tercih edildiğini kitabı te'lif edenler, müslümanların Kur'ân'ın lafzan ve ma'nen Allah kelamı olduğuna inanmalarına ve bu konuda en küçük bir tereddütlerinin olmamasıyla açıklamaktadırlar. (Bk. s. 28)

Kitap, hermeneutik metoduyla yapılmış "metodik" bir çalışma olup, kitapta bu hedefin dışında "lâhûtî" (dînî) bir hedef tasarlanmamıştır. Yine çalışma, seçilen nasların ihtiva ettiği hükümler, yani içeriğe yönelik ve inançların yakınlaşmasını ve birleştirilmesini sağlamaya yönelik değildir. Bilakis buradaki amaç, okuyucuya bu iki grup kutsal metin arasındaki kaynak ve ortaya konuş açısından olan yakın ilgiyi göstermektedir. Kitapta seçilmiş olan metinler incelenirken onların Allah'a (hadislerin Hz. Peygamber'e) sahih bir şekilde ulaştığı düşünülmemiş; bilakis bu metinlerin onlara inanılan nezdinde manevî değerleri olan dînî birer metin oldukları düşünülmüştür.

Yapılan çalışmanın nasıl başlayıp, nasıl şekillendiği ve enstitüyü böyle bir çalışmaya sevkeden amilin ne olduğunun anlatıldığı bir giriş ve üç ana bölümden oluşan eserin I. Bölümünün I. kısmında, edebî metinlerin kritiği ile İslâmî metinlerle Kitab-ı Mukaddes metinleri tefsirinin tarihî bir arka planı verilmiştir. I. Bölümün II. kısmında ise, hermeneutik metodunun tarihî seyri ve bu metodla Kitab-ı Mukaddes metinleri üzerine araştırma yapılırken kullanılan araçlar zikredilmiştir. Müelliflerin iddialarına göre, pekçok müfessirin hermeneutik metodundan haberi yoktur ve yine dînî değil de edebî metinlerin kritiği ile uğraşanlar da bu metoddan habersizdirler. Ancak "elsüniyyûn" (dil bilimcileri) bu konuda sahip oldukları geniş bilgi sayesinde, dile ait çeşitli manaları ve metinde mevcut bulunan hitap şekillerini tam olarak anlamada zorlanmamışlardır.

Bu kısımda verilen bilgilerin en dikkat çekicisi, belağatın ilk ortaya çıkışının Aristo'ya; tarihî tenkid metodunun da XIX. yüzyılın ortaları gibi geç bir tarihe götürülmesidir. Bu kısım aynı zamanda rahip olan Roland Meynet tarafından kaleme alındığı için, özellikle İslâm bilim tarihi ile ilgili söylediklerinde, yetişmesine vesile olan kilise kültürünün etkisi görülmektedir. Meynet'in, İslâm tarihinde müslümanların Kur'ân-ı Kerîm'e olan bakışını sorgulayıp, onun Allah'a nisbetinin yeniden gözden geçirilmesine çağıran yegane hareketin mu'tezile olduğu şeklindeki iddiası, gerçekte

örtüşmemektedir. Çünkü mu'tezilenin bu konudaki tavrı, Kur'ân'ın Allah'a nisbeti noktasında değil, onun mahlûk olduğu şeklindedir.

Bu bölümde "Kur'ân tefsirleri" başlığıyla verilen kısımda (s. 29), sahâbe döneminden sonra müslümanların şiddetle Kur'ân tefsirine ihtiyaç duydukları belirtilmiş ve bu da Arapçanın yetirsizliği ve Kur'ân metninin okunuşunda değişik kırâatların bulunması gibi iki sebebe bağlanmıştır. "Hadis-i nebevî ve şerhleri" başlığı altında ise, "sünnet", "hadis" ve "eser" terimleri tarif edilmiş, hadis-i nebevî ile hadis-i kudsi arasındaki farka işaret edilerek hadis uydurmacılığının bazı sebepleri üzerinde durulmuştur. Daha sonra da, hadis ilimleri tarihi özet mahiyette sunularak, hadisle ilgili önemli eserler zikredilmiştir. Ancak bu kısımda, sünnetin ilk müslümanlar nezdinde birtakım alışkanlıkları, ahlâkî davranışları ve uygulamaları ifade ettiği, hadisin ise, Hz. Peygamber'in sadece sözlerini kapsadığı gibi basit olarak nitelenemeyecek ilmî hatalar mevcuttur. (s. 45)

Eserin II. Bölümünde hermeneutik metodu, Kitab-ı Mukaddes ve hadislerden seçilen bazı metinlere uygulanmıştır. Bu metod uygulanırken metinler "nusûs mütevâziye" (dil ve üslup açısından paralellik arzeden metinler) ve "nusûs mihveriyye" (dil ve üslup açısından paralel olmayıp aynı konudan bahseden metinler) olmak üzere iki ana kısma ayrılmıştır. Nusûs mütevâziye'ye örnek olarak Buhârî'den beş, Kitab-ı Mukaddes'ten üç olmak üzere sekiz metin seçilmiş ve metindeki kalıpsal ve şekilsel özelliklerin belirtilmesi, daha sonra da dış görünüş itibarıyla metnin tanımlanması sağlanmıştır. (Örnekler için bk. s. 136, 137, 141, 143, 146, 150, 152, 155, 156, 157, 167, 168) Nusûs mihveriyye'ye örnek olmak üzere ise, Buhârî'den iki, Müslim'den bir, Ahd-i Atık'ten iki ve Ahd-i Cedîd'den bir ve toplam altı metin seçilmiştir.

III. Bölümde, hermeneutik metodunun kutsal metinlerin mevsûkiyetini sağlamada ne derece doğru bir metod olduğu tartışılmış ve bu uygulamada nelere dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Buna göre seçilen metinlerin üslup ve terkihi, başlangıç ve bitişi (ibtidâsı-intihâsı), âmm veya hâss oluşu (âmm olması, o metnin "mütevâzi" diye nitelenen nasrlara mı yoksa "mihverî" diye nitelenenlere mi ait olduğuyla; hâss olması ise, metinlerin muhteva yönüyle birbirine ne kadar benzediğiyle ilgilidir), hedeflenen amacın ortaya konup metnin muvsûkiyetini isbat ve metnin yorumu gibi hususlar bu uygulamada önem arz etmektedir.

Ahd-i Atık'teki te'lif üsluplarının aynısı Ahd-i Cedîd'de, Finikeliler ve Âsurlular gibi diğer kadîm milletlerin metinlerinde ve "Sâmî diller ailesi" ile hiçbir ilgisi olmayan Çin, Tatar ve Eskimo dillerinde de bulunmaktadır. (Bk. s. 301-302) Çünkü "Sâmî dilleri edebiyatı", Bâbil'den Oroşelim'e (Kudüs), Uğarî'ten (Lübnan'ın kuzeyinde bir yer) Mekke'ye uzanan çok geniş bir havzadaki milletler arasında ortak bir etkiye sahiptir. Durum böyle olunca Sâmî dilindeki edebiyatın ve Ahd-i Atık'teki te'lif üslubunun, İslâmî metinlerle de (daha önce zikredilen sebeple Kur'ân'ı dahil etmeyip, sadece hadisleri kastediyorlar) uygunluk arz etmesinin kaçınılmaz olduğu sonucuna varılabilir.

Kitapta metod açısından ortaya konan şartlara azamî derecede uyulduğu görülmektedir. Ancak, dil ve üslup bakımından anlaşılması çok kolay olmayan

4 / *Kitap Tanıtımları*

böylesine önemli ve hassas bir çalışmada kullanılan ıstılah ve takip edilen metodla ilgili bilgilerin araştırmanın en son bölümüne konulması önemli bir hata olup, kitabın anlaşılmasını güçleştiren amillerdendir. (Bu ıstılah ve hedefler için bk. s. 281-303)

Sonuç olarak, yazarların bu kitapla ortaya koymaya çalıştıkları belki de en önemli şeyin, Ahd-i Atîk, Ahd-i Cedîd ve hadisler arasında pekçok benzerlik ve ortak paydanın bulunduğunu ortaya koymaya çalışmak olduğu söylenebilir. Kitapta uygulamaya çalışılan hermeneutik metodu, her ne kadar kendisiyle bazı dînî ve edebî metinlerin çeşitli yönleriyle ele alındığı ilmî bir methodmuş gibi görünüyorsa da, hadisler sözkonusu edilirse, muhaddisler tarafından önceki devirlerde yapılan sened ve metin tenkidi çalışmalarının bir tekrarı gibi görülmektedir. Çünkü bizim kültürümüzde hadislerin çeşitli yönleriyle araştırma ve incelemeye tabi tutulduğu sayılamayacak kadar çalışma mevcuttur.

Özcan HİDİR

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

Abdel Rahim Omran; *Family Planning in the Legacy of Islam*, Routledge, London 1992, 21+284 sy, United Nations Population Found.

Yazar, Mısır Ezher Üniversitesi Uluslararası Nüfus Çalışmaları İslâm Merkezi (International Islamic Center for Population Studies and Research) baş danışmanı, ABD Maryland Üniversitesi Nüfus ve Sağlık Programları Direktörü ve Washington üniversitesi Koruyucu Tıp Profesörüdür.

İslâm'ın, insanlık tarihinde çok erken ve henüz bir nüfus yoğunlu baskısı mevcut değilken aile planlamasıyla ilgilenmiş olmasının günümüz aydınlarının dikkatini çektiğini ifade eden yazar, aslında bunun şaşılacak bir husus olmadığını, zira bir kültür, medeniyet ve sosyal sistem olan İslâm'ın bu konuyu istisna tutmasının beklenemeyeceğini söylemektedir. Bu eserin, kendi görüşleri olmaktan ziyade muhtelif dînî eserlerin bir sentezi olduğunu, görüşler arasında tercihte bulunmamaya çalıştığını belirten yazar, kitapta kullanılan aile planlaması kavramını “eşlerin; sağlığı korumak, sosyal ve ekonomik sıkıntılara düşmemek, topluma ve kendi çocuklarına karşı sorumluluklarını daha iyi yerine getirebilmek için, aralarında anlaşarak tatbik ettikleri hamileliği önleyici metodlar” anlamında kullanmıştır. Ancak 83. sayfada Şerbâsî'den bir nakil yaparak, neslin azalması veya çoğalmasının sabit ve değişmez bir durum olmayıp, şartların gerektirdiği şekilde bazen doğumu azaltmak veya kontrol altına almak, bazen de nesli çoğaltmak şeklinde planlama yapılabileceğini ifade etmektedir. Fıkıh kitaplarında “azil” tabiri kullanıldığı için kendisi de bu kavramı tercih etmiş ve kendi ifadesiyle bir çok alim tarafından belirtildiği gibi, azil için geçerli olan bütün kuralların mantikî olarak diğer önleyici metodlar için de geçerli olduğu esasını kabul ederek konuyu ele almıştır.

Kitap bir giriş ve dört ana kısma ayrılmıştır. Dört ana kısım altında alt başlıklar halinde toplam 12 bölüm yer almaktadır. Girişte, Ezher Şeyhi Cadel Hak Ali Cadel Hakk'ın, 1979 ve 1980 yıllarında açıkladığı ve 1983'te “fetvalar” adıyla yayınlanan konu ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

Cadel Hak bu fetvalarında, üreme özelliğini tamamen ortadan kaldırmamak şartıyla, azil veya modern metodlarla hamileliği önlemenin caiz olduğu, ancak tedavi edilemez bir hastalık durumunda kısırlaştırma yoluna gidileceği, 4. aydan sonra ancak bir ölüm tehlikesi durumunda kürtaj yapılabileceği, hamileliği önlemenin bir çocuk öldürme (ve'd) olmadığı, devletin aile planlaması konusunda zorlayıcı kanun koyamayacağı ancak yardımcı olabileceği hususlarını dile getirmektedir.

2 / Kitap Tanıtımları

I. Kısım: Aile ve aile planlamasının İslâmî muhtevasını ortaya koymaktadır. 1. Bölümde; İslâm'da aile ve evlilik, ailenin değeri, rolü, evliliğin önemi, çok eşlilik, evlilik ve ailede planlamanın unsurları üzerinde durulmuştur. 2. Bölümde; Ana baba ve çocukların birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları, müslüman toplumlarda çocukların değeri ve aile planlaması ihtiyacından bahsedilmiştir. 3. Bölümde; İslâm'da kadının konumu, Kur'ân'da kadın şahsiyetler, eğitim, cihad ve kamu hayatına katılma gibi konularda eşitlik meselesi, mirastaki farklılık ve kadının şahitliği konuları kısaca ele alınmıştır. 4. Bölümde; Aile planlaması ve İslâm'ın temel hükümleri başlığı altında, İslâm'ın kolaylık, ıtidal, kalite, planlama ve bütün zamanların dini olduğu vurgulanmış ve bunların aile planlaması ve nüfus değişimi ile ilgisine değinilmiştir.

II. Kısım: Kur'ân ve sünnette aile planlaması kavramının nasıl yer aldığı incelenmektedir. 5. Bölüm olarak; İslâm hukukunun kaynakları başlığı altında, İslâm hukuku kaynaklarının kısa bir tanımı ve özlü bir değerlendirmesi yapılmış, İslâm hukukunun değişebilirliği vurgulanmıştır. 6. Bölüm; "Kur'ân ve aile planlaması" başlığını taşır. Yazara göre; Kur'ân'da gebeliği önleme veya çocuk sayısını azaltma konusunda yasaklayıcı bir nass bulunmadığı halde, bazı kimseler meseleye ön fikirle bakmakta ve daha sonra delil aramaktadırlar, açık bir metin bulamayınca da âyetlerin manalarında mübalağaya gitmektedirler. Burada, azil veya gebeliği önlemeyi bir çocuk öldürme (ve'd) olarak görüp karşı çıkanlar ve bunlara verilen cevaplar, kader, rızık, tevekkül meseleleri ve özellikle kesret (çokluk) konusu ön plana çıkarılarak işlenmiştir. Kesret ile ilgili olarak, sayı bakımından çokluk ile nitelik açısından çokluk meselesi tartışılmış, çoğalma taraftarları ile aile planlaması taraflarının karşı görüşleri zikredilirken bir uzlaşma noktası aranmış ve görüşler arasında bir değerlendirmeye gidilmiş, İslâmî çoğalmanın şartları olarak yazar tarafından altı madde belirlenmiştir. Aile planlaması ve sünnet ile ilgili 7. bölümde, önce muteber hadis kaynakları hakkında kısa bilgiler verildikten sonra, azil konusuyla ilgili hadisler konu ve tarz itibariyle dokuz gruba ayrılarak ele alınıp incelenmiş, alimlerin bu hadisleri nasıl yorumladıkları ve ilgili tartışmalar delilleriyle aktarılmış, Cudame hadisine dayanarak azli haram sayan İbn Hazm'in görüşü ve buna karşı çıkan bazı önceki ve çağdaş alimlerin değerlendirmeleri verilmiş ve azlin bazen kerahat-ı tenzihiyye ile caiz olduğu bazen de tavsiye edildiği sonucuna varılan bir özet ile konu toparlanmıştır.

III. Kısım: İslâm hukukunda 7. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar aile planlaması konusu incelenir. 8. Bölüm olarak; Önce dokuz ayrı İslâm mezhebinin ortaya çıkışı, yayılmaları ve aralarındaki farklılıklar kısaca anlatılmıştır. akabinde her mezhebin bazı önde gelen temsilcilerinin aile planlaması ile ilgili görüşleri, mezheplerine göre bir tasnife tabi tutulmak suretiyle aktararak değerlendirilmektedir. 9. Bölüm; İslâm hukukçuları tarafından kabul edilen, hamileliği önlemeyi meşru kılan sebeplere ayrılmıştır. Burada, ekonomik, sıhhî ve kültürel sebepler üzerinde durulmuştur. 10. Bölüm; "Çok tartışılan konular" başlığını taşır. İzleyen sayfalarda kısırlık ve kısırlaştırma, kürtaj meselesi ve bu konudaki fikhî görüşler, hamileliği önleyici tedbire rağmen meydana gelen çocuğu reddetme meselesi gibi meseleler üzerinde durulmakta ve müctehitlerin konu ile ilgili farklı görüşlerine yer verilmektedir.

IV. Kısım: 20. yüzyılda İslâm hukukunda aile planlamasına ayrılmıştır. 11. Bölüm olarak; İslâm alimlerinin aile planlaması üzerine konferans ve yayınları ele alınmaktadır. Burada yirminci yüzyılda beklenmedik nüfus patlaması baskısı sonucu aile sağlığına yeni bakışlar, yeni aile planlaması kavramı, yeni hamilelik önleyici metodlar ve aile planlamasının sağlık ile ilgili yönleri incelenmiştir. Burada önemli olan bir nokta da, konu hakkında bazı resmî müftülerin, dini müesseselerin, fetva heyetlerinin ve hatta halka açık konferansların görüşlerine yer verilmiş olmasıdır. Bazı alimlerin İslâm ve aile planlaması konusundaki eserleri ve bu konuda düzenlenen Rabat, Mogadişu ve Bencul konferansları, Dakar semineri ve Açe Kongresi zikredilmiştir. 12. Bölümde, İslâm dünyasının farklı yerlerinde verilen fetvalara dair bir yorum ve 20. yüzyılın önde gelen bazı ilim adamlarının görüşleri aktarılmıştır. Bu bölümün sonunda, kitabın girişinde görüşlerine yer verilen Ezher Şeyhi Cadel Hak Ali Cadel Hakk'ın 1991 yılında yayınladığı görüşleri "Bir Büyük Son" başlığı ile verilerek, Şeyh'in 1979-80'deki görüşlerini teyit ettiği vurgulanmaktadır. Şeyh, kitabın başında zikredilen görüşlerine ilaveten burada, kocanın sperması ile yapay döllemenin caiz olduğunu ancak sperma bağışlama veya sperma bankası oluşturma haramlığını ifade etmektedir.

Kitabın son kısmında ise, Şeyh Ebu'l-Feth Hattab isimli bir alimin aile planlaması üzerine yazdığı bir şiir eklenmiştir. Ek 1'de 7. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen zamanda yaşamış ve kitapta atıfta bulunulan ilim adamlarının çağlarına göre hazırlanmış bir kronolojisi sunulmuştur. Ek 2'de ise, 1937'den 1991'e kadar verilen fetvalar yer almaktadır. Kitapta atıfta bulunulan bu fetvaların son kısımda ek olarak teker teker verilmesi isabetli olmuştur.

Kitabın sonunda, bölümlere göre tertiplenmiş dipnotlar toplu halde verilmiş, ayrıca bibliyografya ve kelime indeksi eklenmiştir.

1- Kitabın bir çok yerinde âyet, hadis ve alıntı yapılan kaynaklardaki ifadelerin Arapça aslının verilmesi, Arapça bilen okuyucuların konuyu daha iyi takip etme ve kavramalarını sağlamaktadır, ancak burada alıntı yapılan her metnin tamamının tercüme edilmediğini, bazen genel bir anlam verilerek veya hiç tercüme edilmeden geçildiğini de belirtelim. (Örnek: s. 107-8, 124-5, 126)

2- Âyetlerin numarası, sûre ismi ve sıra numarası verildiği halde, hadislerin kaynakları verilirken sadece kitap ismi verilerek geçilmiştir. Halbuki bab ve hadis numaralarının verilmesi araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır. Ancak hadisin Arapça metninden hareketle hadis fihristlerinden bulunması mümkündür.

3- Bazı alıntılarda ilk elden kaynaklar yerine ikinci el kaynakların kullanılarak asıl kaynaklara atıflar yapılması ilmî açıdan uygun olmamıştır. (Örnek: Karafî'den alıntı için s. 82, Şerabasi'den alıntı için s. 83)

4- Özellikle Arapça kitap ve şahıs isimlerinin yazımında bazı teknik hatalar mevcuttur, bir isim kitabın çeşitli yerlerinde birkaç farklı şekilde yazılmıştır. (Örnek: Qurafî s. 82, Qarafi s. 261; Şarabassi s. 107 ve 261, Şarabasi s. 261) Bu örnekler, ayrı bir sayfa olarak kitabın içine konan doğru-yanlış cetvelinde yer almamaktadır.

4 / *Kitap Tanıtımları*

5- Kitap dil bakımından İslâmî konulara azçok vakıf olan bir okuyucunun anlayabileceği bir üslupla yazılmıştır. Tam bir akademik eser olmaktan ziyade herkesin anlayabileceği bir üslup ve metod takip edilmiştir.

6- Mezheplere göre ve kronolojik olarak bir çok fıkıh kitabının taranması ve özellikle son yıllarda yayınlanan kitap, makale, fetva ve tebliğlerin, düzenlenen konferans ve seminerlerin eklenmesi, kitabın gerçekten önemli bir kaynak olmasını sağlamaktadır.

7- Gerekli yerlerde grafik, tablo, resim, şema, şekil ve istatistiklerin eklenmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamış ve zenginlik getirmiştir.

8- Fıkıh kitaplarında yer alan “azıl” teriminin esas alınarak hamileliği önleyici modern metodların buna peşinen kıyas edilmesi, modern ilaçlar ve malzemelerin yan etkileri ve zararları üzerinde pek durulmaması anlamına geldiğinden, kitap bu yönüyle yetersiz kabul edilebilir.

9- Kitabın başında ve sonunda Ezher Şeyhi Cadel Hakk’ın görüşlerinin özellikle ve dikkat çekici bir biçimde verilmesi, yazarın “mümkün olduğu kadar görüşler arasında tercihte bulunmamaya çalıştım” ifadesini de hatırlayarak, kendisinin bu görüşlere katıldığı izlenimini vermektedir.

Kitap, “Türkiye Aile Sağlığı ve Planlaması Vakfı” tarafından teşkil edilen bir komisyon tarafından Türkçeye tercüme edilmiş, ve “*İslâm Kültüründe Aile Planlaması*” adıyla, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, 1995 yılında, 29+314 sayfa olarak, Ankara’da yayınlanmıştır.

Dil bakımından oldukça güzel olan ve gerekli görülen birkaç noktada çevirenler tarafından açıklayıcı notlar eklenen tercümenin sonunda, İngilizce aslında var olan kelime fihristinin eklenmemiş olması, bibliyografya verilirken alfabetik olarak Türkçe harflere göre dizilmek yerine, İngilizce aslının esas alınarak aynen tercümesi ve asıl kitaptaki şahıs ve kitap isimleri ile ilgili yazım yanlışları (Örnek: Kurafî s. 93; Havarizmi s. 172; Darir s. 178, Dardir s. 303; Tuhfetü’l-Vedûd; Şarbassî ve Şerebasî s. 93, Şarabâsî s. 313), bazı metinlerin aynen tercüme yerine genel mana verilerek geçilmesi (Örnek: s. 93) gibi hususlar kusur olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak, zikrettiğimiz bazı mütalaalarımızla birlikte, gerek asıl kitap ve gerekse Türkçe tercümesi, İslâm hukuk literatürüne önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu kitabın, görüşler açısından tartışma imkanı bulunmakla birlikte, konuya ilgi duyan kişiler ve özellikle ilmî araştırma yapmak isteyen meslektaşlarımız için önemli bir kaynak olduğu kanaatindeyiz.

Hüseyin ESEN

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996)

Yrd.Doç.Dr. Saffet KÖSE; *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile, Hile-i Şer'iyye*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, Mart 1996, büyük boy, 457 sy.

Hile-i şer'iyye yani kanuna karşı hile, zahiren (şekil itibariyle) meşru olan bir yolla kanunun nehyettiği bir neticeyi elde etme kasdıyla bu neticeye ulaşmaktan ibarettir. İnsanlar meşru olmayan ve fakat elde etmek ve yapmak istedikleri şeylerden dolayı daha sonra muaheze edilmemek için bunu şeklen kanuna (hukuka) uygun şekilde yapmak isterler ve bu durumda karşımıza hile-i şer'iyye çıkar. Pek çok yazar, ilim adamı ve fikir adamı bu konuda müsbet-menfi kanaat belirtmiştir. Selçuk Üniversitesi öğretim üyelerinden Dr. Saffet KÖSE tarafından M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora çalışması olarak hazırlanmış olan eser, konuyu ilmi üslup ve ölçülerle ele alan Türkçe yapılmış en geniş ve çaplı çalışmadır. Köse bu eserinde başlangıcından günümüze hile-i şer'iyyenin kullanımına ve doğuş sebeplerine dikkatimizi çekmiş bu konudaki lehde ve aleyhde görüş bildirenlerin kanaatlerini tartışmıştır.

Eser giriş, beş bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünün kaynakların değerlendirilmesi kısmında ilk dönemden günümüze kadar hile-i şer'iyyeden bahseden “müstakil çalışmalar” ile “konuya yer veren eserler” ve “çağdaş çalışmalar” muhtasar olarak tanıtılmış böylece müstakil bir hile-i şer'iye literatürü oluşturulmuştur. Ayrıca özel öneme sahip eserler hakkında değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Özellikle hiyel konusuyla ilgili ilk müstakil eser olarak kabul edilen *el-meharic fi'l-hiyel* adlı eserin Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf veya İmam Muhammed'e ait olup olmayacağı tetkik edilmiş, bu konuda ileri sürülen görüşler incelenmiş ve neticede eserin mezkur imamlara ait olmadığı sonucuna varılmıştır. “İrade beyanına itibar” alt başlığı içinde dışa yansıyan şekliyle irade beyanının çeşitlerinin neler olduğu belirtilmek suretiyle “irade bayanı” teorisine kısmen değinilmiş dışa yansıyan iradenin iç iradeyi hangi durumlarda yansıtır hangilerinde yansıtmadığı tetkik edilmiştir. Aslında müstakil bir çalışma konusu olan irade beyanı önemine binaen 20 sayfa kadar incelenmiş ve derli toplu bir nazariye halinde sunulmuştur. Bu yönüyle müellifin böylesine önemli bir konuyu tezin bütünlüğünü de bozmadan özetlenmesi ve tezle alakasını kurması takdire şâyandır. “Nasların tefsirinde lafzî yorumu esas alma” alt başlığı içinde ise şariin naslardan kasdettiği ve amaçladığı hakikat ve hikmetlerin her zaman nasların lafzına bağlı kalmakla meydana gelmeyeceği, bazen şariin maksadının ancak nasların ruhuna bakılmakla tesbit edilebileceği ifade edilmiştir. Zira müellif bütün mezheplerin az veya çok nasların ruhunu gözönünde bulundurduğunu tesbit

2 / Kitap Tanıtımları

etmekte ve bunun kurallaşmış bir şekli olan sedd-i zeria prensibinin tatbikini de delil olarak göstermektedir.

Birinci bölümde; önce “Kanuna karşı hile kavramı”nın çeşitli alimlerce yapılmış tanımları verilmiş bunlar üzerinde tahlillerde bulunulmuştur. Daha sonra hile manasına gelen hud’a, mekr, keyd, gaşş, tedlis, tağrir kelimeleri ve özellikleri ele alınmış yakın kavramlar olan muvazaa ve hakkın kötüye kullanılması ile bir mukayese yapılarak benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde; hile-i şer’iyyeyi ortaya çıkaran sebepler konu edilmiş ve bunlar üç başlık altında toplanmıştır:

1) Siyasi sebepler: Burada iki sebep gösterilmiştir: a) Siyasi baskı. Halifeler ve sultanlar kendilerine itaat ve bağlılık hususunda ileri gelen alimlerden ve kabile reislerinden yemin alıyorlardı. Bu yeminini bozmaması için de *yeminimi bozarsam hacım batıl olsun, hanımım boş olsun, kölelerim azad olsun* vs. gibi pek çok şartlar ileri sürüyorlardı. Bundan kurtulmak için bazı imamlar bu tür şartların geçersiz olduğunu söylerken bunu geçerli kabul edenler hile-i şer’iyye yoluyla bundan kurtulmanın çarelerini arıyorlardı. b) Devletin mali politikası karşısındaki hoşnutsuzluk. Bu hoşnutsuzluk neticesinde insanlar özellikle zekatlarının uygun yerlerde harcanmadığını düşünerek bir takım hilelere başvurmışlardır.

2) Hukuki sebepler: Hukuki sebep olarak da şu maddeler gösterilmiştir: a) Hukukun dini ve ahlâki şuurdan tecridi. Bazı dönemlerde kişilerin ahlâki zayıflıkları ve dini şuurunun ve hukukun saygınlığının azalması insanları zekat vermeme, şüfa hakkını düşürme, faiz alıp verme gibi konularda hile-i şer’iyyeye yöneltmiştir. b) Hukuki muamelelerin muteberliği konusunda dış görünüşe (zahir) itibar ve tasarruflardaki maksatları dikkate almama. Şafii mezhebinde muamelelerin dış görünüşüne ağırlık verilmiş şeklen hukuka uygun olan tasarruflar geçerli kabul edilmiştir. Dolayısıyla hile-i şer’iyyeye kapı açılmıştır. Fakat Mâliki ve Hanbelîler dış görünüşle beraber mana ve maksadın da önemini belirtmişlerdir. Hanefiler ise bu iki görüş arasında orta bir yol izlemişlerdir. Bu yüzden özellikle batılı müsteşrikler tarafından ileri sürülen zahire itibar edip maksatları gözardı etme iddiası tüm İslâm hukukuna teşmil edilmemelidir. c) İctihad müessesesinin işletilmeyişi. Belli bir mezhebin kendi sistematigi içinde belli bir zamanda doğru olan bazı hükümler, zamanla insanların ihtiyaçlarını karşılayamaz olmuştur. Bu yüzden insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için hile-i şer’iyyeye başvurmışlardır. Eğer icthad müessesesi çalıştırılısaydı asıl kaynaklardan insanlara meşru çözümler istinbat edilecek ve insanlar dolanbaçlı yollardan aynı sonuca ulaşmaya kalkmayacaklardı. d) Mezhep taassubu, bir mezhebe bağlılık esası, o mezhebin çözemediği veya yetersiz kaldığı durumlarda başka mezhebin kanaatini almama gibi bir durumla karşılaşılmasına sebep olmuştur. Bu durumda hile-i şer’iyye yoluna başvurarak bir çözüm yoluna gidilmiştir. Cami, medrese gibi müesseselere zekat verilemeyeceği ile ilgili hüküm sebebiyle Hanefiler hile-i şer’iyye yoluna başvurarak önce bir kişiye zekatı vermişler daha sonra da zekatı alan bunu o müesseseye hibe etmiştir. Halbuki son dönem bazı alimler bu meselenin çözümünde cami, okul, donanma vs. gibi müesseselerin de *fi sebilillah* kapsamına dahil olacağı kanaatindedir.

Eğer bu görüş esas alınsa hile-i şer'iyyeye gerek duyulmadan mesele doğrudan halledilmiş olurdu. e) Belli bir döneme göre ortaya konulmuş icthadların daha sonra maksada کافی gelmemesine rağmen yürürlükte tutulması. Bu konuyla ilgili tipik bir örnek şudur: Hz. Ömer (r.a) aynı anda ika edilen üç talakın bir talak olarak geçerli sayılmasının suistimal edildiğini görmüş ve bunu üç geçerli talak saymıştır. Hz. Ömer'in devrinde maslahat olarak konulan bu hüküm daha sonra insanların darlığa düşmesine sebep olmuş ve asıl maksadı temin etmez olmuştur. f) Meselecî metod ve nazari hukuka yönelme. Henüz meydana gelmemiş meseleler tasavvur ederek bunlar üzerinde düşünmenin hukuk melekesini kuvvetlendirdiği bir gerçektir. Fakat bazen öyle meseleler ortaya atılmıştır ki bu durumdan çıkmak için normal bir yol yoktur ve çözüm hile-i şer'iyye yoluyla olmaktadır. özellikle ceza hukukunda bir suçtan dolayı sorumlu olmamak için o suçun nasıl işlenmesi gerektiği veya en az cezayı almak için ne yapılmalı gibi farazi meseleler haksızlık yapmak isteyen insanlara yol göstermiş, adaleti zedeleyecek ve insanların adalete güvenini sarsacak neticeler meydana gelmiştir. g) Mahkemelerde tek mezhebe bağlılık ve serbest icthaddan uzaklaşma. Bir mezhebin caiz demediği fakat diğer mezhebin cevaz verdiği bir meselede insanlar işlerine gelen kadırlara gitmişlerdir. Bu durumda kadırlara beslenen itimat azalmıştır. h) Hukuk kaideleri ile ferdi menfaatlerin çatışması ve haramdan kurtulma düşüncesi. Hukuk kuralları tarafından engellenen bazı menfaatleri yapmak kişi için ferdi fayda sağlıyorsa insanlar bunu yapmanın yollarını aramışlardır. Bunun yolu da genellikle kanunun muahezesinden kurtulacak şekilde kanunun zahirine uygun şekilde davranmaktır ki bu da ancak hile-i şer'iyye ile mümkündür. Bunun en tipik misali ise *bey'u'l-ine*'dir. Bir kişi malını veresiye olarak satacak sonra müşteriden aynı malı peşin ve fakat daha az paraya satın alacaktır. Böylece o kimseye borç para vermiş olacaktır. i) İstismara müsait katı icthadlar. Hanefilere göre ikrah altında yapılan muameleler geçerlidir. Bunu bilen bir takım insanlar ikrah ile başka insanlara bir takım zorlamalarda bulundurmışlardır. Bu durumdan kurtulmak için hile-i şer'iyyeye başvurulmuştur. Mesela; bir kimse başkasının malını alıp ona zorla, *eğer seni şikayet edersem karım boş olsun* diye yemin ettirirse, bu durumda bir başkası o zalimi şikayet eder, kadı mağduru şahid olarak çağırır böylece o kendi şikayet etmediği için karısı da boş olmaz.

3) Diğer sebepler: Siyasi ve hukuki sebeplerin dışında kalan sebepler bu başlık altında toplanmış olup bunlar şu şekilde tesbit edilmiştir: a) İctimai zaruret. Toplumsal bir zaruret sebebiyle bir yasağın mübah hale gelmesi olup zaruret prensibinin gereğidir. Bazı hukukçular hiyelin zarurettten dolayı ortaya çıktığı kanaatindedirler. b) Sosyal münasebetlerdeki zayıflama, güvensizlik ve bazı haksızlıklara karşı tedbir. Toplumdaki ilişkilerin ve ahlâkın zayıflaması sebebiyle insanlar bir takım hilelere başvururlar. Mesela; bir kiracı ev sahibinin kendini evden çıkaracağından çekinirse, normal seneler için düşük kira son sene içinde yüksek bir fiyat koyar, böylece ev sahibinin kendisini çıkarmasından emin olmuş olur. c) Gayr-ı müslim ülkelerde yaşayan müslümanlara yapılan haksızlıklar. d) Yabancı kültürlerin tesiri. e) Kişinin kızgınlık vb. sebeplerle feshi kabil olmayan sözlerle kendi kendini bağlaması ve daha sonra pişman olması. Bir kişi kızgınlıkla yemin eder veya talak lafzı vs. kullanır daha sonra da pişman olursa bu durumda çözüm için hile-i şer'iyyeye başvurulur.

4 / Kitap Tanıtımları

Hile-i şer'iyye ile ilgili olarak yazılan eserleri ve eserlerin yazıldığı devirdeki olayları inceleyerek tesbit edilmiş olan bu sebepler kanaatimizce tezin en çok dikkat çeken kısmıdır.

Üçüncü bölüm İslâm hukuk doktrininde hiyel tartışmalarına ayrılmıştır. İlk olarak “İslâm hukukçularının hiyel konusundaki tavırları” tetkik edilmiştir. İslâm hukukçularından Şafii mezhebi mensupları muamelenin zahirine itibar ederek şeklen hukuka uygun olan muameleleri geçerli saymış, Maliki ve Hanbeliler ise maksadı esas alarak muameleyi geçersiz saymışlardır. Hanefiler ise bu ikisi arasında bir yol tutmuşlardır. Ayrıca önemine binaen Buharî ve İbn Aşûr'un kanaatleri de ilave edilmiştir. İkinci başlık olan “görüşlerin değerlendirilmesi” kısmında İslâm hukukunun maksatlarına aykırı olmayan hiyelin cevazına, dördüncü kısımda ise İslâm hukukunun ruhuna aykırı olan hilelerin de caiz olmadığına dair Kur'ân'dan, sünnetten, icmadan deliller serdedilmiştir. Beşinci kısımda “hiyelin lehinde ve aleyhinde ortaya konulan delillerin değerlendirilmesi” başlığı altında İslâmın ruhuna aykırı olan hilelerin caiz olduğu ile ilişkin ileri sürülen deliller değerlendirilmiştir.

Dördüncü bölümde; kanuna karşı hilenin mahzurları ve hile ile mücadele vasıtaları incelenmiştir. Yazara göre hile-i şer'iyyenin mahzurları 1) Hile-i şer'iyye bütün açık ihlallerin doğuracağı mahzurları doğurur. 2) Kanuna karşı hile kanunun konulma sebebini ihlal eder. Eğer bir kanunun konulmasıyla bir gayenin tahakkuk etmesi murad edilmişse, kanunun uygulanmaması bu gayenin ihlali manasına gelir, insanlar nazarında kanunun otoritesi zayıflar. 3) İnsanların yalan ve hiyanete yönelmelerine sebep olur. Zira insanın şeklen kanuna uygun olarak yapmış olduğu muamelenin arkasında gizlediği gayr-i meşru bir maksat vardır. 4) Hükümlerin insanların maslahatlarını gerçekleştirmekten aciz kalması onların şekli kaideler haline gelmesine sebep olur. Böylece kurallara değil de heva ve hevesine uyan kimselerin işi kolaylaşır. İnsanların hileye başvurmalarını önlemek için yazar şu tedbirlerin alınabileceğini belirtmektedir: a) Hileye başvuran kişi varmak istediği neticeden mahrum bırakılmalıdır. Eğer kişi hile ile talakın geçerli olmamasını istiyorsa onun talakı geçerli sayılmalı, zekat vermemek istiyorsa zekat alınmalıdır. Bu durumda hile-i şer'iyye insanlara çözüm yolu olmayacak ve insanlar ona başvurmayacaklardır. b) Dolanbaçlı yollardan ihlal edilen kanunlar ile amir hükümlerle doğrudan ihlal edilenler aynı neticeye tabi olmalıdır. c) İhtiyaç halinde günün ihtiyacına cevap veren diğer müctehidlerin görüşüne müracaat edilmeli, kişilere iyi bir dini terbiye verilmelidir.

Beşinci bölümün birinci kısmında; İslâm hukukunda en fazla tartışılan kanuna karşı hile hallerinden bazıları olarak hülle, bey'u'l-İne, teverruk, şuf'a hakkını iskat etmek için başvuru hileleri ele alınmıştır. İkinci kısımda ise konu ile ilgili bazı misaller muhtevasına göre tasnif edilmiş olup bunlar şu şekilde sıralanmıştır: 1) İbadetlerle ilgili olarak abdest, namaz, zekat, oruç ve hac ele alınmıştır. 2) Muamelatla ilgili olarak; nikah, talak, hul', yemin ve nezir, vakıf, şirketler, mudarebe, alış-veriş, hibe, borç münasebetleri, icare, vekalet, rehin, müzaraa, hastanın borç ikrarı konuları ele alınmış ve her biriyle ilgili misaller verilmiştir.

Eser bir sonuç ile nihayet etmektedir. Gerek kullandığı kaynaklar, gerekse kaynakları kullanım biçimi ve değerlendirmeleri ile Saffet Köse'nin eseri sahasında büyük bir boşluğu dolduracaktır.

Recep ÖZDİREK