

AZİZ MAHMUD HÜDAYÎ VAKFI

İLMÎ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ

(İLAM)

İLAM

Araştırma Dergisi

c. 2, Sy. 2

Sahibi

Azîz Mahmûd Hüdâyi Vakfı
adına

H. Kâmil YILMAZ
Mütevelli Heyet Başkanı

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Alican TATLI

Yayın Kurulu

Raşit KÜÇÜK

M. Âkif AYDIN, İsmail Lütî ÇAKAN, Sadreddin GÜMÜŞ,
İrfan GÜNDÜZ, Ahmet TAŞGETİREN, H. Kâmil YILMAZ

Danışma Kurulu

Ali BARDAKOĞLU, İbrahim Kâfî DÖNMEZ, Mehmet ERKAL,
İsmail E. ERÜNSAL, Zekeriya GÜLER, Mustafa KARA,
Mustafa ÖZEL, Mustafa TAHRALI, Mustafa UZUN, İsmail YİT

Dizgi, Grafik, Tasarım: İLAM

Baskı: Erkam Matbaası

ISSN: 1301-1006

Yazışma Adresi

İLMÎ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ (İLAM)
Bulgurlu Mh. Duhancı Hacı Mehmet Sk. Çilehâne Câmii Yanı
K. Çamlıca / İSTANBUL
Tel: (0 216) 326 22 14 - 325 03 94 **Fax:** (0 216) 325 96 49

İsteme Adresi

Erkam Yayınları
Ankara Cad. 60/5 Cağaloğlu / İSTANBUL
Tel: (0212) 513 35 80 - 81 **Fax:** (0212) 513 27 03

İLAM Araştırma Dergisi'nin basım ve dağıtımını Erkam A.Ş.'ye aittir.

İÇİNDEKİLER

<i>Hasan AKSOY</i>	
Tarihi Bir Belge ve Türk-İslâm Edebiyatında Bir Tür Olarak Fetihnâmeler.....	7
<i>Cengiz GÜNDÜDÜ</i>	
XVII.Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sûfî Tipi.....	21
<i>Necdet TOSUN</i>	
Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb.....	41
<i>Ayhan TEKİNEŞ</i>	
Hadisin Sübûtunu Tespitte Kur'ân ile Karşılaştırma Meselesi.....	87
<i>Ali KELEŞ</i>	
İslâm'a Göre Para Politikası.....	105
<i>Talip ÖZDEŞ</i>	
İslâm ve Müslüman Kavramları Açısından Din-Bilim ve Siyaset İlişkisi	131
<i>İlyas ÇELEBİ</i>	
İbn Kasî ve Hal'ü'n-Na'leyn Adlı Eseri.....	151
<i>Ali KÖSE (çeviri)</i>	
Din Psikolojisi Nedir Ne Değildir?	159
<i>Yaşar FERSAHOĞLU</i>	
Din Eğitim ve Öğretiminde İnsanı Tanımanın Önemi.....	171
<i>Saffet KÖSE</i>	
Teşekkül Devrinde Fıkhın Dünyevîliği Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları	195
<i>Kitap Tanıtımları</i>	
<i>Hikmet ATAN</i>	
Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri.	221
<i>Tuncay BAŞOĞLU</i>	
Nahnu ve'l-Asr.....	227
<i>Tuncay BAŞOĞLU</i>	
Mukaddimâtü'l-İmâm Kevserî	231

MAKALELER

Hasan AKSOY

Tarihi Bir Belge ve Türk-İslâm Edebiyatında Bir Tür Olarak Fetihnâmeler

Cengiz GÜNDÜDÜ

XVII. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sûfî Tipi

Necdet TOSUN

Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb

Ayhan TEKİNEŞ

Hadisin Sübûtunu Tespitte Kur'ân ile Karşılaştırma Meselesi

Ali KELEŞ

İslâm'a Göre Para Politikası

Talip ÖZDEŞ

İslâm ve Müslüman Kavramları Açısından Din-Bilim ve Siyaset İlişkisi

İlyas ÇELEBİ

İbn Kasî ve Hal'ü'n-Na'leyn Adlı Eseri

Ali KÖSE (çeviri)

Din Psikolojisi Nedir Ne Değildir?

Yaşar FERSAHOĞLU

Din Eğitim ve Öğretiminde İnsanı Tanımanın Önemi

Saffet KÖSE

Teşekkül Devrinde Fıkhın Dünyevîliği Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları

TARİHÎ BİR BELGE ve TÜRK İSLÂM EDEBİYATINDA BİR TÜR OLARAK FETİHNÂMELER

Hasan AKSOY*

Fetihnâme İslâm ve Türk devletlerinde fethedilen beldeleri, düşmana karşı kazanılan başarıları haber veren mektup ve fermanlar ile bu fetihleri anlatan tarihî ve edebî eserlerin genel adıdır. Fetihnâme açmak, kazanmak, elde etmek mânâlarına gelen “fetih” kelimesi ile kitap, mecmua, mektup, ferman demek olan “nâme”den oluşmuş bir birleşik kelimedir. Yukarıdaki tariftten de anlaşılacağı üzere fetihnâmeler ikiye ayrılmaktadır: Bunlardan biri hükümdarlar veya devlet ileri gelenleri tarafından ilgililere gönderilen ferman veya mektuplardır; diğeri ise bir yerin fetih hadisesini anlatan müstakil veya bir kronik içinde bölüm şeklinde yer almış eserlerdir.

I- Mektup ve Ferman Şeklindeki Fetihnâmeler:

Ortaçağ İslâm dünyasında hükümdarlar içte ve dışta kazandıkları zaferleri bildirme ihtiyacını duyarlardı. Ekseriyetle sefaret heyetleri vasıtasıyla ve ganimet olarak elde edilmiş hediyelerle¹, bazan da savaşta öldürülenlerin başları ve alınan esirlerle birlikte gönderilen bu mektup ve fermanlar dost devletler için bir müjde, düşmanlar için ise tehdit mahiyetinde idi. Bundan dolayı bu tarz fetihnâmeler bazan “zafernâme”, “beşâretnâme”, bazan da “tehditnâme” diye de anılmıştır. XV. yüzyıl Türk kaynaklarında müjdeli mektuplara muştuluk da denilmiştir.²

* Doç.Dr., M. Ü. İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Öğrt. Üyesi.

1 Uzunçarşılı, s. 70.

2 Yinanç, s. 19.

Fetih mektubu geleneği ilk İslâm devletlerinde olduğu gibi Türk devletlerinde de devam etmiştir. Nitekim Abbasî halifelerinden Mu'tasım-Billâh müslüman hükümdarlara zafernâmeler göndererek Bâbek'in yakalanıp idam edildiğini bildirmiştir.³ Gazneliler'de kazanılan bir zafer, devlete tâbî yarı bağımsız hükümdarlara mektupla haber verildiği gibi Abbâsî halifelerine de fetihnâmeler yazılarak bildirilirdi. Büyük Selçuklular'da ve devlete halef olan Hârizmşâhlar, Anadolu Selçukluları, İlhanlılar, Timurlular ve Safevîler'de de bu geleneğin devam ettiği görülmektedir.⁴ Hatta Sultan Alparslan'ın Ani'nin fethi münasebetiyle gönderdiği fetihnâmenin Bağdat'ta beytünnevbede yapılan bir merasimle okunduğu bilinmektedir (Ramazan 456/Ağustos 1064). Aynı şekilde Sultan Alparslan'ın Buhara'nın fethi münasebetiyle gönderdiği fetihnâmenin "Türk ve Tacik herkese" duyurulması emredilmekte ve bu şekilde halkın devlete hizmet ve bağlılığının artacağı belirtilmektedir.⁵

Hârizmşâh Atsız da Cend'in 540 Rebiulahirinde (Ekim 1145) fethedilmesi münasebetiyle Reşidüddin Vatvat'ın yazdığı fetihnâmeyle her tarafa göndermiştir.⁶

Selçuklu sultanlarının fetihnâmeleri devletin resmî dili olan Farsça ile yazılırdı. I. İzzeddin Keykâvüs 612'de (1216) Antalya'nın ikinci defa fethi, I. Alâeddin Keykubad da Yassıçimen'de Celâleddin Hârizmşâh'a gâlip gelmesi ve 627'de (1230) Erzurum'u fethi dolayısıyla civar hükümdarlara Farsça fetihnâmeler göndermişlerdir.⁷ Memlûk Sultanlığı'nda da bu anane mevcut olup o devir inşâ kitaplarında bu konuda bilgiler ve örnekler mevcuttur. Osmanlı Devleti'nde ise fetihler, büyük zaferler, özellikle hıristiyan dünyasına karşı elde edilen başarılar İslâm devletlerinin hükümdarlarına "nâme-i hümayûn" grubu belgeleri arasında değerlendirilebilecek fetihnâmelerle bildirilmekteydi. Osmanlılar'da yabancı devlet hükümdarlarına gönderilecek fetihnâmeler o ülkenin dili yanında genellikle Türkçe, Arapça, Farsça olarak yazılırdı. Nitekim Fatih Sultan Mehmed Otlukbeli zaferinin ardından Doğu Anadolu halkına Uygur harfleriyle yazılmış bir fetihnâme göndermiş ve o tarihlerde Akkoyunlular'ın kullandığı terimleri kullanmıştır.⁸ Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethine dair ikisi Arapça (biri Memlûk Sultanına ve ötekisi Mekke şerifine), biri Farsça (Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'a) ve bir diğeri de Türkçe (Edirne kadısı İbrahim Çelebi'ye) olmak üzere dört adet fetihnâmesi bulunmaktadır.⁹ Fetihnâmeler ayrıca ülke içinde ise Türkçe olarak İstanbul'da vezîriâzama vekâlet eden idarecilere

³ el-Kalkaşendî, VI, 387.

⁴ Köprülü, s. 184-185.

⁵ el-Bağdâdî, s. 125.

⁶ el-Bağdâdî, s. 131.

⁷ İbn Bîbî, s. 146; Turan, s. 81-106.

⁸ Arat, s. 285 vd.

⁹ Yinanç, s. 18-23.

(kâimmakam), beylerbeyi ve kadı gibi bazı taşra yöneticilerine zaferi halka duyurmak üzere gönderilirdi.

Mukaddime sayılabilecek baş kısmı, gönderildiği yerin durumuna uygun âyet, hadis ve kelâm-ı kibarlarla süslenen Osmanlı diplomatiğinin önemli belgelerinden olan nâme-i hümayûn grubu vesikaları içinde yer alan fetihnâmelerin kendine has yazılış şekilleri vardı. Osmanlı padişahlarına ait fetihnâmeler ekseriyetle Allah’a hamd, Hz. Peygamber’e salavat, padişah için tebaanın işlerinin düzenlenmesi, zulme mani olunmasının lüzûmu ve bunun padişahın görevi olduğu, düşmanın ne şekilde cezâlandırıldığı, padişahın hareketi, askerin sayısı, düşmanın vaziyeti, harbin cereyanı, Allah’ın padişaha yardımı ile galibiyeti ve düşmanın hezimet, Allah’a zafer şükürü, düşman ülkelerinin fethinin anlatılması, bu zaferin hükümdarlara ilanı, fetihnâmenin kiminle gönderildiği ve padişahın Allah’a duası gibi yaklaşık on beş esasa dikkat edilerek yazılmaktaydı.¹⁰

Fetihnâmelerde mutantan bir ifade kullanılır, memleketlerin fethinde pâdişahın güç ve kudretini göstermek için düşmanın asker sayısının fazlalığı dile getirilerek hadiseler genellikle tafsilatlı bir şekilde anlatılırdı. Düşmanlara gönderilen tehditnâmelerde ise ağır ve küçültücü ifadeler yer almaktaydı.¹¹

Fetihnâmeler başta nişancı olmak üzere resmî görevliler tarafından yazıldığı gibi bazan özel kişiler eliyle de kaleme alınabilirdi. I. Alâeddin Keykubad’ın fetihnâmelerinden birini Tugraî Şemseddin Muhammed İsfahânî kaleme almıştır. Ankara galibiyetinin ardından Timur’un torunu Ömer Bahadır’a gönderdiği fetihnâmeyi ise Molla Şemseddin yazmıştı.¹² İstanbul’un fethini Memlûk sultanına bildiren Arapça fetihnâmeyi Kazasker Molla Gürânî¹³, Mısır’ın ilhakından sonra Yavuz Sultan Selim’in Şirvanşah’a yolladığı fetihnâmeyi İdris-i Bitlisi, 1538’de kesin olarak Osmanlı Devleti’ne bağlanan Boğdan’ın fethi münasebetiyle Amasya sancak beyi ve kadısına gönderilen fetihnâmeyi de Matrakçı Nasuh’un kaleme aldığı bilinmektedir.¹⁴

Fetihnâmeler ilgili oldukları savaşın bir tarihçesini ihtiva ettiklerinden ve hemen zaferin arkasından kaleme alınmış olduklarından aynı zamanda önemli birer tarihî vesika niteliği taşırlar. Ancak objektif olmayan değerlendirmelerle yazıldıkları için burada verilen malumatın dikkatle ve diğer kaynaklarla karşılaştırılarak kullanılmaları gerekmektedir.¹⁵

¹⁰ bk.Uzunçarşılı, s. 288.

¹¹ Feridun Ahmed Bey, I, 451-453.

¹² Aka, s. 22.

¹³ Yinanç, s. 18-20; ayrıca bk. Ateş, s. 11 vd.

¹⁴ Decei, s. 113.

¹⁵ Lewis, “The Utilitiy of Ottoman Fethnames”, s. 192.

Başta Feridun Ahmed Bey'in eseri olmak üzere münşeat mecmualarında bu resmî fetih mektuplarının pek çok değişik sûreti yer almaktadır.

II- Edebî Tür Olarak Fetihnâmeler :

Fetihnâmeler edebî bir tür olarak ele alındığında ise başlangıcından sonuna kadar bir yerin, şehrin veya kalenin alınmasını anlatan eserlerdir. Düşmanın mağlubiyetiyle sonuçlanan bir seferin veya elde edilen bir zaferin konu edildiği eserlere fetihnâme yanında zafernâme, bir gazadan, bir akından bahsedenerlere ise gazavatnâme denilmektedir. Bir sefer esnasında elde edilen yerlerle ilgili olan fetihnâmeler ise sefernâme adı altında kaleme alınırlardı. Bir fethi, bir başarıyı mevzu edinen bu sefernâmeler de aslında birer fetihnâmedir. Ancak bu tür eserler doğrudan doğruya tarihin bir parçasıdır ve bunları gazavatnâme, zafernâme, sefernâme, hattâ Selimnâme ve Süleymannâme adlarıyla fethi gerçekleştiren padişahın adıyla anılan eserlerden hem konu hem de üslup bakımından ayırt etmek mümkün değildir. Umumî tarihlerin dışında pek çok çeşidi görülen bu eserlerin başlıkları da böyle bir tasnif yapmayı zorlaştırmaktadır. Aslında fetihnâme doğrudan doğruya resmî bir hüviyeti olan nâme-i hümayunlarla fermanların genişletilmesinden doğmuş birer edebî tür gibi ele alınmalıdır. Türk-İslâm Edebiyatı'nda manzum ve mensur her iki şekilde de yazılabilen bu fetihnameler edebî birer metin olmaları yanında, ekseriyetle tarihî önem de taşırlar. Umumî tarihlerde zaman zaman görülen eksiklikleri doldurdıkları gibi hadiseleri ve bunlarda yer alan şahısları teferruatla verdikleri için de önemlidirler.

Türk-İslâm Edebiyatında bir tür olarak ele alındığında manzum veya mensur olsun bu eserlerde görülen çerçeve plan şu şekildedir: 1- Tevhid, 2- Münacat, 3- Na't, 4- Ashab-ı Kirama Dua (bazılarında sadece Çehâryar-ı güzine de dua vardır), 5- İslâm Kahramanlarına Dua, 6- Sebeb-i Te'lif, 7- Zamanın Padişahına Dua (bu kısım bazan "Sebeb-i te'lif"ten öncedir), 8- Savaşa Hazırlık, 9- Techizat, 10- Sefer, 11- Düşmanla karşılaşma, 12- Düşmanın Durumu, 13- Savaşın cereyanı, İslâm askerlerinin başarısı, 14- Dönüş, padişahın veya komutanın karşılanması, 15- Dua, 16- Hatime. Bütün bu bölümler ele alınırken cihadla ilgili âyet ve hadislere de çok sıkça yer verilmektedir.

Daha çok manzum fetihnâmelerde bulunan bu bölümler, mensurlarda ya çok kısa bir şekilde yer almıştır veya bunlardan sadece bir kısmına yer verilmiştir. Nitekim Ta'likîzâde Mehmed Subhi Efendi'nin manzum *Egri Fetihnâmesi*'nde yukarıda sayılan bölümlerden altısı atlanmış, zamanın padişahından isim verilmeden bahsedilerek doğrudan konuya geçilmiştir.¹⁶ Aynı eserin sonu da sefer dönüşü ve çok kısa bir dua ile bitmektedir. Eser manzum fetihnâmelerin hemen hepsinde olduğu gibi mesnevi nazım şeklindedir.

¹⁶ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1609, bk. türlü yer.

Manzum fetihnâmelerin yukarda sayılan bölümlerini başarılı bir şekilde uygulayan yine mesnevi tarzında nazmedilen bir fetihnâme de Sinoplu Safâî'nin *Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton*'udur.¹⁷ Safâî bu eserinde yukarda sayılan bölümlere yer verdiği gibi teferruata da girmiş ve meselâ hulefâ-i râşidinden tek tek bahsetmiş, aşere-i mübeşşerenin de her birine yer vermiştir. Ayrıca zamanın padişahı ve İstanbul hakkında uzun uzun bilgiler vermiş, eserin yazılma sebebini de yine uzunca sayılabilecek bir şekilde belirtmiştir. Şair eserini ilerideki bölümlerde daha da zenginleştirerek sefer esnasında gördüğü yerler ve savaş hakkında bilgiler verirken bunların her biriyle ilgili olarak aralara 7'şer beyitlik gazeller ilâve ederek böylece fetihnâmesini de monotonluktan kurtarmıştır. Eser sayılan bütün bölümleri havi tam bir fetihnâme türüdür.

Mehmed Arif Efendi'nin *Fetihnâme-i Garrâ be Târih-i Ra'nâ* adlı 240 beyitlik, kısa eserinde de doğrudan doğruya konuya girildiği ve seferin anlatıldığı görülmektedir.¹⁸

Mensur fetihnâmelerde ekseriyetle yukarıda zikredilen bölümlerin tamamına birden rastlanılmaz. Bunlarda cihadla ilgili bir iki âyet zikredildikten sonra doğrudan konuya geçilmektedir. Dili ekseriyetle çok ağıdalı olan mensur fetihnâmelerin çoğunda manzum kısımlara da yer verilmektedir. Bu nisbet bazılarında eserin hemen hemen yarısına yaklaşırken¹⁹ büyük bir kısmında çok az miktarlardadır.

Cizyedarzâde Bahaaddin'in mensur bir fetihnâme olan *Fetihnâme-i Bahaaddin*'inde doğrudan doğruya hadiselerle geçilmiş ve savaş hakkında bilgiler verilmiştir. Sonlara doğru ise toplu olarak cihadla ilgili kırk civarında âyet zikredilmiştir.²⁰

Dâî'nin *Feth-i Bilâd-ı Engürüs* adlı eseri de mensur olup içinde yer yer manzum kısımlar bulunmaktadır. Esere fetih ve cihad âyetleriyle başlanmış ve doğrudan konuya geçilmiştir. Eser "Der Hakk-ı Şühedâ" ile sona ermektedir.²¹

Osmanlı döneminde önceleri münferit fetihleri anlatan ve bazan bir tarihin bir bölümünü teşkil eden eserler yazılmışken sonraları bir sultanın, bir vezirin veya her hangi bir kumandanın yaptığı bütün savaşları, elde ettiği fetihleri konu edinen fetihnâmeler de kaleme alınmıştır. Bunlarda olaylar ekseriyetle cereyan ettiği andan hemen sonra kaleme alındıkları gibi, aralarında daha sonra hatta aradan uzun zaman geçtikten sonra yazılanları da vardır. XV. asırdan itibaren görülmeye başlanan fetihnâmeler XVI. asırdan sonra sıkça yazılır ve sayıları da giderek artar. Daha çok tarihî bilgiler vermesi açısından kıymetli olan fetihnâmeler edebî birer eser olmaları yanında zamanın dil özelliklerini aksettirmesi

¹⁷ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü, nr. 1271, bk. türlü yer.

¹⁸ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1438.

¹⁹ Nabî' ve Dâî'nin fetihnâmeleri bunlara örnek olabilir.

²⁰ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1428. Eser 28 varak olup ifadeler çok ağırdır.

²¹ Süleymaniye Ktp., Halef Efendi, nr. 623. Eser 56 varaktır.

bakımından da önem taşırlar. Bir seferin zaferle veya fetihle neticelendiğini haber veren belge niteliğindeki fetihnâmelerde olduğu gibi edebî tür özelliği gösteren fetihnâmelerde de yer alan bilgilerin ekseriyetle subjektif değerlendirmeler taşıdığı belirtilerek verdikleri haberlerin dikkat ve titizlikle ele alınmaları gerektiği ileri sürülmektedir.²² Ancak haklarında hiçbir malumat bulunamayan sefer ve fetihler için bu eserlerin her halükârda kaynaklık teşkil edeceği de açıktır.

Türk edebiyatında XV. asırdan başlayarak zamanımıza kadar manzum ve mensur çok sayıda fetihnâme kaleme alınmıştır. Bunlardan önemli sayılabilecek olanları şunlardır.

1. *Fetihnâme-i Sultan Mehmed*. Kıvâmî tarafından 1490 yılında nazmedilerek Sultan II. Bayezid'e takdim edilmiştir. 28 bölümlük eserin 25'i Fatih Sultan Mehmed'in 3'ü de Sultan II. Bayezid'in fetihlerine ayrılmıştır. Yer yer mensur kısımların da bulunduğu eser mesnevî tarzında ve aruzun "mefâilün mefâilün feülün" kalıbında yazılmıştır. Tek nüshası National Bibliothek'te (MS Or., nr. 1975) bulunan eser Franz Babinger tarafından tıpkı basım olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1955).

2. *Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton*. Sultan II. Bayezid devri (1481-1512) şairlerinden olup İnebahtı ve Moton seferlerine katılan Sinoplu Safâî'nin manzum olarak kaleme aldığı bir fetihnâmedir. 3500 civarında beyitten müteşekkil olan eser mesnevî tarzındadır ve aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmıştır. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Revan, nr. 1271).

3. *Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab*. Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) hayatta bulunan, ismini vermeyip kendisinden sadece Silahşor şeklinde bahseden müellif bizzat katıldığı Mısır seferi hakkında önemli bilgiler nakletmektedir. Hemen hemen yarı yarıya manzum ve mensur olarak kaleme alınan fetihnâmenin manzum kısımları mesnevî tarzındadır. Bilinebilen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 4087) bulunan eser Selâhattin Tansel tarafından yayımlanmıştır.²³

4. *Mohaçnâme*. İbn Kemal'in *Tevârîh-i Âl-i Osmân* adlı eserinin müstakil bir bölümüdür. M. Pavet de Courteille tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilen (Paris 1859) eserde Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mohaç seferi etrafınca anlatılmaktadır.²⁴

5. *Târîh-i Feth-i Şakluş*. Müellifi bilinmeyen bu fetihnâme 952'de (1545) telif edilmiş olup Kanunî Sultan Süleyman'ın 950'deki (1543-44) Estergon, Şekloviç ve Belgrad kalelerinin fethine dair bilgiler verilmektedir.²⁵

²² bk. Lewis, "The Utility of Ottoman Fethnames", s. 192.

²³ Tansel, s. 294-320.

²⁴ Ayrıca bk. Fayda, s. 53.

²⁵ *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu I. Türkçe Tarih Yazmaları*, s. 295.

6. *Fetihnâme-i Belgrad*. Sonundaki bir beyitten Sa'yî mahlaslı bir şair tarafından telif edildiği anlaşılan eser Kanunî Sultan Süleyman'a ithaf edilmiştir. Bulunabilen iki nüshasından biri Adana İl Halk (nr. 791) diğeri ise Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2175/2) kütüphanelerindedir. Eserin ikinci nüshası toplam on varaktan ibarettir. Mensur kısımlar da bulunmakla birlikte çoğu manzumdur.

7. *Zafernâme-i Sultan Süleyman*. Kanunî'nin münşî ve müverrihlik hizmetinde bulunan Hüsrev Efendi tarafından 935'te (1528-29) telif edilen eser Mohaç ve Budapeşte zaferlerini anlatır. Bu hacimli fetihnâmenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesindedir (Ayasofya, nr. 3217).²⁶

8. *Heft Meclis*. Gelibolulu Mustafa Âlî tarafından telif edilen eserde Kanunî'nin Zigetvar seferine gidişi, vefatı, II. Selim'in cülûsu vs. anlatılmaktadır. Hacimli bir eser olup yer yer manzum kısımlar bulunmaktadır.²⁷ Âlî'nin edebî hünerini göstermek için kaleme aldığı bu küçük risale yayımlanmıştır (İstanbul 1316).

9. *Mirkâtü'l-cihâd*. Gelibolulu Âlî, Niksar'da bulunduğu sırada eline geçen, Melik Gazi Ahmed Danişmend'in fetihlerini anlatan, İbn Alâ tarafından ağır bir üslupla kaleme alınan ve Tokat dizdârı Arif Ali tarafından ilavelerle nazmedilen bir fetihnâmeyi süslü bir üslupla yeniden yazmış ve neticede de bu eser meydana gelmiştir.²⁸

10. *Nusretnâme*. Gelibolulu Mustafa Âlî, Sultan III. Murad'ın cülûsunun 3. yılında 985'te (1577) Lala Mustafa Paşa'nın Şirvan, Azerbaycan ve Gürcistan seferlerini anlatmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2433). Eserin minyatörlü bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 1365) bulunmaktadır.²⁹ Bunlara ilave olarak Âlî'nin Belgrad fethini anlatan bir fetihnâmesi daha bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 245/1).

11. *Zafernâme Tercümesi*. Çağatayca bir Timurlenk tarihidir. İranlı şair ve âlim Şerefeddin Ali Yezdî'nin Farsça *Zafernâme*'si Mehmed Ali b. Derviş Ali tarafından 936'da (1529-30) vefat eden Özbek hükümdarlarından Köçkuncü Han'ın emriyle tercüme edilmiştir. Eserde Timurlenk'in seferleri vs. anlatılmaktadır.

12. *Fetihnâme-i Hayreddin Paşa*. Murâdî tarafından yazılmış Barbaros Hayreddin Paşa'nın mücadelelerini, bilhassa Preveze zaferini anlatan mesnevî tarzında manzum bir eserdir (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1292). Murâdî'nin Barbaros

²⁶ Diğer nüshaları için bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, s. 156-157.

²⁷ Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 2086/1). Ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 133-134.

²⁸ Nüshaları için bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, s. 134-135.

²⁹ Âlî'nin eserleri için ayrıca bk. Kütükoğlu, 414-415.

Hayreddin Paşa'nın deniz seferlerini anlatan biri manzum (İÜ, Ktp., TY, nr. 2475) ve ikisi de mensur üç adet fetihnâmesi daha vardır.³⁰

13. *Ferah*. Zekeriyyâzâde ismiyle anılan ve donanma kâtibi olarak donanma halkının aylıklarını vermek vazifesiyle Piyâle Paşa kumandasındaki Cerbe seferine bizzat iştirak etmiş bulunan müellif eserinde savaşın bütün teferruatını kaleme almıştır. Zekeriyyâzâde İstanbul'dan çıkıp dönünceye kadar gördüklerini, duyduklarını, olup biten her şeyi sade bir üslupla anlatmıştır. *Ferah*, eserini savaşa katılmadan Cerbe'nin fethini anlatan Nidâî'nin fetihnâmesine göre daha sıcak ve canlı bir üslupla 967'de (1560) telif edilmiştir. Bilinebilen tek nüshası Selimağa Kütüphanesi'nde (nr. 768) bulunan eser Orhan Şaik Gökyay tarafından kısmen sadeleştirilerek notlarla birlikte bir sözlük ilavesiyle yayımlanmıştır (İstanbul 1980). Eserde yer yer kıt'a, beyit ve mesnevî başlığı altında manzum parçalara da yer verilmiştir.

14. *Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe*. Nidâî'nin 967'de (1560) Cerbe fethini anlatan bir eserdir (British Library, nr. 23.984). Eser Nidâî'ye Piyale Paşa tarafından yazdırılmıştır.³¹

15. *Fetihnâme-i Rodos*. Celalzâde Mustafa Çelebi'nin (ö. 975/1567) telif ettiği eser Kanûnî'nin 929'da (1522) Rodos Adası'nı fethini anlatmaktadır. Müellifin *Tabakâtü'l-memâlik* adlı Kanûnî devrinin 1555'e kadar cereyan eden olaylarını anlatan eserinin bir bölümüdür. Mohaçnâme ve Fetihnâme-i Karaboğdan da aynı eserde yer alan ve konuları fetihnâme olan diğer bölümlerdir. *Tabakâtü'l-memâlik*'in tıpkı basımı Petra Kappert tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden 1981).

16. *Mohaçnâme*. Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin *Târih-i Sultân Süleymân* adlı eserinin bir bölümü olup müstakil çeşitli nüshaları vardır (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1280; İÜ Ktp., TY- nr. 1285). Aynı eserin *Târih-i Budin* (*Târih-i Feth-i Budin*) ve *Târih-i Üngürüs* adlı müstakil nüshaları da bulunmaktadır. Bunlara ilaveten Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin *Belgrad Fetihnâmesi*'nin de sayılan eserler gibi *Târih-i Sultan Süleyman*'ın bir bölümü olduğu ve müstakil nüshalarının bulunduğu belirtilmektedir.³²

17. *Nüzhetü'l-esrâr fî feth-i Kal'a-i Sigetvar*. Münşeât sahibi Ahmed Feridun Bey'in (ö. 991/1583) bir eseri olup Zigetvar muharebesi ve fethiyle ilgili bilgiler verilmektedir.³³ Eser içinde ayrıca *Kandiye Fetihnâmesi* de vardır.

³⁰ "Fetihnâme-i Hayreddin Paşa" md., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (TDEA), III, 209-210.

³¹ bk. Abdülkadir Özcan, "Cerbe", 392.

³² Ayrıca bk. "Celâlzâde Sâlih Çelebi", *DİA*, VII, 263 ve Levend, s. 379.

³³ bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, s. 115-116; ayrıca bk. Abdülkadir Özcan, "Feridun Ahmed Bey", 558.

18. *Fütûh-ı Yemen (Fetihnâme-i Yemen)*. Rumûzî tarafından 977'de (1569-70) yazılmış mesnevî tarzında 20.000 beyitlik manzum bir fetihnâme olup eserde Sultan II. Selim zamanında (1566-1574) Yemen'e gönderilen Sinan Paşa'nın fetihleri anlatılmaktadır. Fetihnâmede Sinan Paşa'nın Yemen'deki fetihlerine dair söylenmiş tarihler, methiyeler ve manzumeler de bir araya toplanmıştır. Eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, nr. 1311). Eser üzerinde Hulûsi Yavuz bir doktora tezi hazırlamıştır (*Rumûzî'nin Târih-i Feth-i Yemen'i ile Arşiv Vesikalarına Göre Sinan Paşa'nın Yemen'i Fethi ve XVI. Asırda Yemen'in Sosyal Yapısı*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum 1980; bu çalışmada eserin 18.000 beytinin tenkitli metni verilmiştir). Eserin İstanbul Üniversitesi'nde bulunan (TY, nr. 6045), minyatörlü nüshası otuz üç sayfalık bir özetdir.

19. *Zafernâme-i Ali Paşa*. Niyâzî adındaki müellif bu eserini 992'de (1584) telif etmiştir. Müellif eserinde 991'de (1583) İranlılar'ın tecavüzü üzerine Bağdat cihetine gönderilen Elvendzâde Ali Paşa'nın (ö. 1007/1599) İranlılar'a karşı elde ettiği başarıları anlatmakta ve methetmektedir. Eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, nr. 396).³⁴

20. *Târih-i Feth-i Engürüs*. Andelîb mahlaslı bir şair tarafından yer yer manzum bir şekilde telif edilen bu eserde Sultan III. Mehmed'in 1005'teki (1596) Eğri Kalesi fethi anlatılmaktadır. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesindedir (Halet Efendi, nr. 263).³⁵

21. *Fetihnâme-i Egri*. Ta'likîzâde Mehmet Subhi Efendi'nin eseri olup baştan sona kadar arada bazı kısımlar hariç manzumdur. Tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesindedir (Hazine, nr. 1609).³⁶

22. *Feth-i Bilâd-ı Engürüs*. İç kapağında *Târih-i Engürüs* şeklinde de bir kayıt bulunmakla birlikte eser aslında Egri fethini anlatan bir fetihnâmedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Halet Efendi, nr. 623) bulunan tek nüshasında yazar "bu bende-i hakîr ü pür taksir el-meşhûr be-Dâî fakir kal'a-i Egri tasvir itmek lazım gelmeğin bu minval üzere tahrir olundu ki..." demek sûretiyle hem adını hem de eserin konusunu ifade etmektedir.³⁷ Ekserisi mensur olan eserde yer yer manzum kısımlar da bulunmaktadır.

³⁴ Eserin diğer nüshaları için bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, s. 220.

³⁵ Diğer nüshaları için bk. *a.g.e.*, s. 130-131.

³⁶ Eser Üzerinde Vahit Çabuk doktora çalışması yapmıştır (*Talikîzâde Mehmed Efendi'nin Eğri Fetihnâmesi*), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1987.

³⁷ bk. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 623, vr. 16a.

23. *Yanikkale Zafernâmesi*. Abdî tarafından kaleme alınmış manzum bir fetihnâmedir. Yanikkale, Tata, Sen Martin, Çeşnik vb. bazı kalelerin 1002'de (1593-94) Sinan Paşa tarafından fethedilişi anlatılmaktadır.³⁸

24. *Cihadnâme*. Sâfî Mustafa Efendi tarafından nazmedilerek III. Murad'a takdim edilen eserde Hayreddin Paşa'nın Cezâyir'i fethi anlatılmaktadır. British Library'de (add. 24.958) bulunan tek nüshası 161 varaktır.

25. *Fetihnâme*. Sipâhîzâde Ahmed tarafından telif edilen eserde Sultan I. İbrahim tarafından Venedikliler'e karşı 1054'te (1644) başlatılan ve yirmi iki yıl süren muharebenin neticeleri hakkında bilgi verilmektedir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 783).³⁹

26. *Târihçe-i Feth-i Revan ve Bağdad*. Karaçelebizâde Abdülaziz tarafından (ö. 1068/1657) telif edilen eserde Sultan IV. Murad'ın 1044'te (1643) bizzat katıldığı Revan ve Bağdat seferi hakkında bilgiler verilmektedir. Eserin bir nüshası Süleymâniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 2086/3).

27. *Zafernâme*. Sultan II. Mustafa'nın sır kâtibi Mustafa Nedim'in bu manzum eserinde sultanın Edirne'den Belgrad'a gidip Tamişvar ve bazı kaleleri alışı ve tekrar İstanbul'a dönüşü anlatılmaktadır. Bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, nr. 1343).

28. *Cevâhirü't-tevârih*. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın seferleri ve özellikle Kandiye'nin fethi anlatılan eser Paşa'nın mühürdarı Hasan Ağa tarafından yazılmış, edebî özellikler kazanması için Osman Dede tarafından yeniden kaleme alınmıştır. Eser 1080'de (1669) tamamlanmıştır.⁴⁰

29. *Fetihnâme-i Kamanîçe*. Nâbî tarafından yer yer manzum ve ekseriyetle de mensur bir şekilde telif edilen bu fetihnâmede Sultan IV. Mehmed zamanındaki (1648-1687) Kamanîçe Kalesi'nin fethine dair geniş bir bilgi verilmektedir. Eserin çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1466/2, Esad Efendi, nr. 2425/3, 3407/2; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1309, Yeniler, nr. 730; Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 470; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3307/3).⁴¹

³⁸ bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, s. 104-105.

³⁹ Diğer nüshası için bk. *a.g.e.*, s. 118-119.

⁴⁰ Ayrıca bk. Abdülkadir Özcan, "Cevâhürü't-tevârih", VII, 434-435.

⁴¹ Aynı seferle ilgili Amasyalı Ali Âlî (ö. 1076/1665)'nin 1060'da (1650) kaleme aldığı bir eser daha bulunmaktadır (bk. Süleymaniye Ktp., Lala Ismail, nr. 398).

30. *1715 Osmanlı-Venedik Harbiyle İlgili Kısa Bir Manzume*. Bestekâr, neyzen ve saz şairi Derviş Musa'ya (ö. 1140/1728) ait olan bu manzumede Sultan III. Ahmed devrinde (1703-1730) şehit Ali Paşa'nın Mora'da kazandığı zaferler dile getirilmektedir. Bu kısa manzume divan tarzında olup aruz vezniyle kaleme alınmıştır.⁴²

31. *Fetihnâme-i Belgrad*. Antalyalı Mustafa Münif'in (ö. 1156/1743) yazdığı eserde Sultan I. Mahmud zamanında 1152'de (1739) sadrazam olan Hacı Mehmed Paşa tarafından elde edilen Belgrad zaferi ve muâhededini anlatmaktadır. Eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 3655/3; Reşid Efendi, nr. 992/6) bulunmaktadır.

32. *Fetihnâme-i Belgrad*. Koca Ragıp Paşa (ö. 1176/1762) tarafından yer yer manzum bir şekilde telif edilen eserde bir önceki fetihnâmede işlenen konu ele alınmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3442/2, 3655/2, Reşid Efendi, nr. 672, Hüsrev Paşa, nr. 385/4; İÜ Ktp., TY, nr. 2593).⁴³

33. *Hayrâbâd*. Salih Hayri (ö. 1284/1867-68) tarafından yazılmış olan eser 1269'daki (1852-53) Kırım muharebesinin manzum bir tarihçesidir. Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi, nr. 1118) ve Millet (Ali Emîrî, nr. 1330) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır.⁴⁴

Bu sayılanlar dışında kütüphanelerde nüshaları bulunan ve müellifleri bilinen fetihnâmeler de şunlardır: Cizyedarzâde Bahaddin Efendi'nin *Fetihnâme-i Bahaddin*'i (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1428), Edirneli Ali Efendi'nin *Fetihnâme-i Mekke-i Mükerrreme*'si (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3797), Dârüssaâde ağası Mehmed Ağa'nın *Fetihnâme-i Gence*'si (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1296), İbrahim Çavuş'un *Kitâb-ı Gencine-i Feth-i Gence*'si (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1296), Abdurrahman Hıbrî'nin (ö. 1087/1676) *Târîh-i Feth-i Bağdad*'i⁴⁵, Hüseyin Behcetî'nin (ö. 1094/1682-83, yer yer manzum) *Zafernâme*'si (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368), el-Hâc Mehmed Arif Efendi'nin manzum *Fetihnâme-i Garrâ be-Târîh-i Ra'nâ*'sı (Mısır'ın 1261'de [1801] Fransızlar'dan istirdadına dair [Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1438]), Mehmed Esad Efendi'nin (ö. 1276/1859-60) Sultan II. Mahmud'un emriyle yazdığı *Feth-i Kostantiniyye*'si (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 439).⁴⁶

⁴² bk. Banarlı, II, 799; Nuri Özcan, IX, 194-195.

⁴³ Diğer nüshaları için bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, s. 231-232.

⁴⁴ Diğer nüshaları için bk. *a.g.e.*, s. 253-254.

⁴⁵ bk. *a.g.e.*, s. 113.

⁴⁶ Adları zikredilen bu fetihnâmeler dışında kütüphanelerde müellifi bulunamayan fetihnâmeler de vardır. *Fütühât-ı Hanya* (Köprülü Ktp., nr. 337/4), *Feth-i Kandiye* (Köprülü Ktp., Hafız Ahmed Paşa, nr. 214), *Feth-i Rodos* (Nuruosmaniye, nr. 3170/3), *Fetihnâme-i Cezîre-i Sakız* (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1427) bu fetihnâmelerdendir.

Cumhuriyet dönemi şairlerinden Yahya Kemal Beyatlı'nın *Eski Şiirin Rüzgârıyla* adlı kitabındaki "Selimnâme" adlı bölümü de yukarıda belirtildiği gibi bir "Selimnâme" olması yanında (s. 7-20) aslında Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran, Mercidâbık ve Ridâniye zaferlerini son derece edebî bir üslupla dile getiren bir fetihnâme sayılabilir. Ayrıca son dönem şairlerinden Necati Yazgan da Fetihnâme (İstanbul 1970) adını verdiği kitabının bilhassa ilk bölümünde İstanbul'un fethi ve Fatih Sultan Mehmed'le ilgili şiirlere yer vermiş bulunmaktadır.⁴⁷

BİBLİYOGRAFYA

- Aka, İsmail, "Timur'un Ankara Savaşı (1402) Fetihnâmesi", *Türk Tarih Kurumu Belgeler*, Ankara 1981-1986, XI/15.
- Aksoy, Hasan, "Fetihnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 470-472.
- Arat, Reşit Rahmeti, "Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1936-1939, VI, 285-290.
- Ateş, Ahmet, "İstanbul'un Fethine Dâir Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul 1953, IV/7, s. 11-18.
- el-Bağdâdî, Bahâeddin Muhammed b. Müeyyed, *et-Tevessül ile't-teressül*, Tahran 1315.
- Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1971-1979.
- "Celâlzâde Salih Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993.
- Decei, A., "Un Fetihnâme-i Karabogdan (1538) de Nasuh Matrakçı", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 113-124.
- Fayda, Mustafa, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1989, s. 47-54.
- Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-selâtîn*, İstanbul 1274-1275.
- "Fetihnâme-i Hayreddin Paşa", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (TDEA)*, İstanbul 1979, III, 209-210.
- İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye* (nşr. Adnan S. Erzi), Ankara 1956.

⁴⁷ Bu makalede konusu sadece fetih olan eserler üzerinde durulmuş, bunlardan bahsedilmiştir. Ağâh Sırrı Levend, *Gazavatnâmeler ve Mihalıoğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi* (Ankara 1956) adlı eserinde zaman zaman fetihnâmelere de temas etmiş ve burada zikredilen eserlerin bazılarında da bahsetmiştir (bk. adı verilen eser, Eser Adları İndeksi).

- İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu I. Türkçe Tarih Yazmaları, İstanbul 1943-1951.
- el-Kalkaşendi, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-a 'şâ* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1407/1987.
- Kıvâmî, *Fetihnâme-i Sultan Mehmed* (nşr. Franz Babinger), İstanbul 1955.
- Köprülü, M. Fuad, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981.
- Kütükoğlu, Bekir, “Âlî Mustafa Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II.
- Levend, Agâh Sırrı, *Gazavatnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavatnâmesi*, Ankara 1956.
- Lewis, G. L., “The Utility of Ottoman Fethnames”, *Historians of the Middle East* (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962.
- , “Fathname”, *Encyclopaedia of Islam* (new edition), II, 839-840.
- Özcan, Abdülkadir, “Cevâhirü't-tevârih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII.
- , “Cerbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993.
- , “Feridun Ahmed Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993.
- Özcan, Nuri, “Derviş Musa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994.
- Tansel, Selahattin, “Silahşor'un Fetihnâme-i Diyar-ı Arab Adlı Eseri”, *Tarih Vesikaları*, Yeni seri I (Ocak 1958), sayı 2 (17), s. 294-320; Yeni seri, I (Mart 1961), sayı 3 (18), s. 430-454.
- Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (TDEA), İstanbul 1979.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara 1984.
- Yinanç, Refet, “Fatih'in Türkçe İstanbul Fetihnâmesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul Nisan 1984, sayı 29, s. 18-24.
- Zekeriyyazâde, *Ferah* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980.

XVII. YÜZYIL OSMANLISINDA İKİ FARKLI SÛFÎ TİPİ ABDÛLMECÎD-İ SİVÂSÎ VE İDRÎS-İ MUHTEFÎ

Cengiz GÜNDÖĞDÜ*

*Söz mâna yolunu bulmak ve o yolda bulunmak içindir.
Ruhun kurtuluşu mâna iledir, lafla kurtuluş olmaz.
Beşir Ağa*

Abdûlmecîd-i Sivâsî ve İdrîs-i Muhtefî hakkındaki değerlendirmelere geçmeden önce Osmanlı idâresinin tasavvuf ehline, ulemâ sınıfına ve diğer zümrelere karşı tavrı ile bu zümrelerin birbirlerine karşı bakışına kısaca gözetmek, hem bu şahsiyetleri hem de onların yaşadıkları dönemin dinî, tasavvufî ve sosyal durumunu değerlendirme imkanı verecektir.

Osmanlı devletinin kuruluş ve yükselme dönemlerinde genelde dinî, fikrî ve tasavvufî hareketlere karşı oldukça müsamahakâr ve hoşgörülü davrandığı bilinmektedir. Bu müsamaha ortamının oluşmasında Osmanlı târihinin ilk dönemlerinden itibaren hükümdarların hemen hepsinin, âlimler ve mutasavvıflara büyük değer verip, onlara karşı gerekli edebe ve saygıya riâyet etmelerinin payı oldukça büyüktür.

Padişahların mutasavvıflara karşı duydukları bu meyil, XV. asrın başlarından itibaren devletin çeşitli bölgelerinde tasavvuf ehline kendi tarikatlerinin dünya görüşünü, erkân ve âdâbını yayma imkân ve fırsatını vermiş, böylece Bektaşî, Mevlevî, Rifâî, Kâdirî, Halvetî, Ekberî, Bayramî ve daha başka tarikatler, memlekette görülen alâka ve desteğin bir tezâhürü olarak daha kuşatıcı bir havaya bürünmüştü.¹

* Yrd.Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Gündüz, s. 28; Yurdaydın, *İslâm Târihi Dersleri*, s. 105-106; a. mlf., “Türkiye’nin Dinî Târihine Umumî Bir Bakış”, 114.

Osmanlı hükümdarları her alanda yetişmiş olan ulemâ ve meşâyihle hürmet gösterdikleri gibi, değişik dînî ve fikrî hareketlere karşı da dâima canlı ve sıcak bir ilgi duymuşlar,² yani onlara, çok söylenen ifâde ile din ve vicdan hürriyeti tanımışlardır.³

Ancak Osmanlı idâresinin ulemâ, meşâyih ve değişik kesimlere karşı göstermiş olduğu bu müsamaha zaman zaman istismar da ediliyordu. Bu istismar sünnî anlayışın temsilcisi olan tarikatlerde görüldüğü gibi, genelde heteredoks unsurlar tarafından yapılıyordu. Nitekim devletin gösterdiği müsamahadan istifade ile kimi zaman şii-bâtînî düşünceler siyasî bir görünüm arz ederek taşkınlık gösteriyor, bu taşkınlıklar bazen tasavvufi cereyanlara da ulaşıyor ve yeri geldiğinde müdahale ediliyordu.

Böylece Osmanlı'nın tesis etmeye çalıştığı devlet kontrolündeki dînî ve siyasî güce karşı muhalif siyasî, fikrî ve bazı tasavvufi hareketler şeriat'ın engellenmesine yönelik tavırlar olarak görülüyor ve sert tepki ile karşılanıyordu.

Nitekim bu anlayışı koruma adına, XVI. yüzyılda Melâmî şeyhlerinden Bünyamin-i Ayaşî (ö. 926/1520) hulûl fikrini halk arasında yaydığı gerekçesiyle Kütahya'ya sürülerek hapsedilmiş, sonra serbest bırakılmıştı.⁴ Ondandır sonra yerine geçen halîfesi Pîr Ali Aksarayî (ö. 944/1538) ise mehdilik iddia ederek halkı kıskırttığı için hakkında takibat başlatılmış, fakat yapılan araştırma neticesinde bu zatın fikirlerinin yanlış anlaşıldığı kanaatine varılarak hakkı teslim edilmişti.⁵ Daha sonra bu zatın oğlu olan Oğlan Şeyh İsmail Maşukî, yaptığı va'zlarıyla hulûl fikrini yaymaya çalışmış, pek çok kimseyi etkileyerek kalabalık müridler topluluğu edinmişti. Bu zat söylediği şathiyat ve şeriate muğayir sözlerinden dolayı 945/1539'da Çivicizâde'nin fetvâsı üzerine öldürülmüştü.⁶ Yine Gülşenî tarikatından şeyh Muhyiddîn-i Karamanî (ö. 957/1550) de aynı gerekçe ile idâm edilmiştir. Diğer taraftan Pîr Ali Aksarayî halîfelerinden Ahmed Sarban (ö. 952/1545) ve onun halîfesi Ankaralı Hüsamüddîn (ö. 964/1557) takibat altına alınmış, Ataî'nin kaydına göre cezbesi galib bir şeyh olduğu için şeriate uymayan bazı sözleri üzerine Ankara kalesine hapsolünarak, şeriate uyup uymadığı müşahede edilmek istenmiş, ancak hapsedildiği gecenin sabahında hücresinde vefat etmiş halde bulunmuştur.⁷ Sarı Abdullah Efendi'nin kaydına göre ise şeyh Ankaravî cuma ve bayram namazları için köyüne yaptırmış olduğu camiinin inşaatında esnaftan pek çok kimsenin yanısıra, a'yân, eşraf ve askeriyeden de hayli kimseler bir amele gibi çalışmışlar, böylece şeyhe sevgi ve bağlılıklarını ortaya koymuşlardı. Şeyhi çekemeyenler, etrafındaki böyle önemli kişilerin bir amele gibi çalışacak kadar ona bağlı olmalarını

² Gündüz, s. 28.

³ Karaman, s. 148; Akgündüz, s. 10-13.

⁴ bk. Sarı Abdullah Efendi, s. 245.

⁵ Sarı Abdullah, s. 246-247; Vicdanî, s. 50-51.

⁶ bk. Sarı Abdullah, s. 250-251; La'li-zâde s. 28; Vicdanî, s. 52; Yurdaydın, *a.g.m.*, s. 116.

⁷ Nev'izâde Atâî, s. 70.

istismar ederek, şeyhin bu kişilerle ileride bir fitne çıkarabileceğini düşünmüşlerdir. Bunun üzerine şeyh Ankara kalesine hapsolünmüş ve orada vefat etmiştir.⁸ Yine Hüsameddîn'in halîfesi Bosnalı Şeyh Hamza Bâli de şerîate muhalif sözleriyle fitneye sebebiyet verme suçundan Ebûssuûd Efendi'nin fetvâsıyla kalabalık sayıda halîfeleri ile 969/1561'de idâm olunmuştu.⁹

Bu zikrettiğimiz örneklerin genelde Melâmî çevrelerden olması ciddi etütleri gerektirecek kadar dikkat çekicidir.

Hüseyin Gazi Yurdaydın Bey'e göre, umumiyetle esas dînî akîdelerin muhafaza edilme-siyle kendilerini vâzifeli addeden âlimler, zaman zaman böyle fikirler ileri süren tarîkat ehlinin idâmı yahut da hapsedilmesi şekillerinde beliren olaylarda önyak olmuşturlar.¹⁰

Gerçekten de aşk ve iç samimiyeti esâs alan bu kimselere karşı dînî şekilci kurallar zaviyesinden ele alan bazı ulemânın Osmanlı yöneticilerini yönlendirdiği ve onlara iyi gözle bakılmamasında etkili oldukları hususu değişik çevrelerce sıkça dile getirilmiştir.

Diğer taraftan câhil ve ateşli müridlerin, şurada burada mâhiyetini iyi anlayamadıkları tasavvufî fikir ve telakkîleri olur olmaz tartışmalarının, halk arasında karışıklığa yol açıp, fitneye sebebiyet vermesinden dolayı, bu görüş sahiplerinin takibat altına alındıkları ifade edilmiştir¹¹.

Yusuf Ziya İnan bu hususları şöyle değerlendirmektedir:

“Melâmîlerin bilhassa cezbe halinde söyledikleri ve yaptıkları dinadamları ve bazı sûfilerce tepki ile karşılanmış, genç ve mübtedî melâmîlerin yada cezbe halindeki melâmî ihvânının şeriat erbabı tarafından tekfir edilmesine horlanması diğer melâmî erbabını da isyan ettirmiş ve arkadaşlarını koruma yolunu tutmuşlardır. Bu yüzden erbab-ı şeriat ile melâmîlerin arası gittikçe açılmış, buna devlet ve millet görüşlerindeki fark da ilave edilince, Melâmî çevreler sık sık hükümdarın takibine ve mahkemeye sevk edilme ve şikayete muhatab olma talihsizliğini tatmışlardır”¹².

Devlet tarafından takibat altına alınan; bazen sürgün, bazen de idâma kadar giden bu insanlar gerçekten sadece anlaşılmadıklarından veya görüşleri halk arasında fitneye

⁸ Sarı Abdullah, s. 257.

⁹ bk. La'li-zâde s. 23; Vicedânî, s. 40; Uzunçarşılı, III, 347; Ocak, “İbn Kemal'in Yaşadığı”, s. 33-34; Cebecioglu, s. 81.

¹⁰ Yurdaydın, *a.g.e.*, s. 109; a. mlf., a.g.m. s. 118, 116.

¹¹ Bkz. Ocak, “İsmâil Ma'sûkî”, 51.

¹² İnan, s.117.

sebebiyet verdiğiinden dolayı mı bu akıbete düşer olmuşlardır yoksa başka gerekçeler de var mıdır.

Ahmet Yaşar Ocak, bazı Melâmî gurupların pâdişâhı tanımayarak, kendi aralarında pâdişâh, vezîr vs. yöneticilerini de seçme yoluna gittiklerini,¹³ bu tavrın da aslında mevcut nizâmın açıkça protestosu anlamına geldiğini ve hareketin basit bir fikrî hareket olmaktan öte rejimi değiştirmeyi hedef alan sosyal-siyasî muhtevâlî bir hareket olduğunu söylemektedir.¹⁴

Yaşar Ocak her ne kadar bu hareketleri rejimi değiştirmeye yönelik bir hareket olarak görüyorsa da, bu hususun ciddi tetkikleri gerektireceği ortadadır. Diğer taraftan bu gurupların kendi aralarında devlet yöneticisi, vezir vs. unsurları seçmelerini rejime yönelik bir hareket olarak değerlendirmek ne kadar doğrudur? Kaldı ki, bu tarz bir anlayış, bu gurupların makro devlet sistemini örnek alıp, mikro devlet modeliyle kendilerini disipline etmeleri olarak da görülemez mi? Ayrıca bu durumun bütün melâmî gurupları için sözkonusu olmadığı da nazara alınarak, konunun daha ciddi araştırılması gerekir diye düşünüyoruz.

Bu zatların idâm edilmeleri veya sürgün edilmeleri ile ilgili Osmanlı arşivlerinde bulunan belgeler¹⁵ tetkik edildiğinde, idârenin onları, genelde şerîatin zâhirine ve sünnî tasavvuf anlayışına muhalif sözlerinden dolayı itham ettiği görülmektedir. Fakat bu iddialara mukabil karşı tarafın verdiği cevaplarla alâkalı belgelerin olmayışı ve kendi mensuplarınca kaleme alınan eserlerde bu zatların suçsuz oldukları ve anlaşılmadıklarından dolayı bu akıbete düşer olduklarına dâir değerlendirmeler birlikte mütâlaa edildiğinde, meselenin ciddi etüdlerle ele alınması gerektiği ortaya çıkıyor.

Ne var ki, Osmanlı Devleti hukûkunu şeriat üzerine bina ettiği için, bu çerçevenin dışına çıkanlar, ister meşayihden ister ulemâdan olsun, hiç bir ayırım gözetmeden, yine şerîatin emriyle cezaya çarptırılmışlardır. Yoksa bu noktada devletin meşayihe hususî bir baskısı sözkonusu değildir.¹⁶ Aksine bu davranışlar, cemiyette huzuru temin edip, şerîatin emirlerini uygulamayı esâs alan bir anlayışın sonucudur.¹⁷ Hatta şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, devlet tarikat şeyhlerinden şeriat çizgisini muhafaza edenleri daima

¹³ Hamza Balî'nin ve kendisine uyan Hamzavîlerin, aralarında sultan, vezir, kazasker, kadı, defterdar ve çavuş tayin edip bir devlet kurmak üzere kıyam ettiklerine dair 990/1582 târihli pek değerli bir vesikayı Tayyib Okıç bulmuş ve 1951'de İstanbul'da toplanan Müsteşrikler kongresinde tebliğ olarak sunmuştur. *Gölpınarlı, Mevlevîlik*, s. 269-270(95 numaralı dipnot).

¹⁴ Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı", s. 34.

¹⁵ Oğlan şeyh İsmail Maşukî ve şeyh Muhyiddin Karamanî'nin idam edilmelerine gerekçe olarak devletin iddia ettiği hususlarla ilgili belgeler ve değerlendirmeler için bkz. Öngören, "Şeriatin Kestiği Parmak", s. 123-140.

¹⁶ Öngören, XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf, s. 236-237.

¹⁷ Öngören, *a.g.e.*, s.239.

kollamış, haklarında bir isnad sözkonusu ise bunları en ince noktasına kadar tetkik ettikten sonra hükmünü vermiş, suçsuz olanlardan özür dilenip gönülleri alınmaya çalışılmıştır.¹⁸ Mesala Pîr Ali Aksarayî'nin önce takibat altına alınması sonra da hakkının teslim edilip pâdişâh tarafından taltif edilmesi¹⁹ ve Oğlan şeyh'in idâm edilmesinden sonra İstanbul'da ilk Melâmî tekkesi'nin de yine Kanûnî tarafından yaptırılmış olması²⁰ bunu göstermektedir.

Yine şeyh Muhammed Nazmî (ö. 1112/1701)'nin, Seyyid Osman (ö. 1003/1594)'ın Kasımpaşa'da, Hamdi Efendi'nin Okmeydanı'nda, Helvayî Yakub Efendi (ö. 997/1588)'nin Şehzadebaşı'ndaki tekkelerinde Bayramî tarîki üzere icra-yı âyin ettiklerine ve hiç kimsenin kendilerine müdahale etmediğine dair rivayeti²¹ de bu hususu te'yîd etmektedir.

Öbür taraftan idâre sünî akîdeyi yerleştirme politikasının bir gereği olarak tarîkat erbabını bu yola tevcih etmeye gayret etmiş, şer'î esâslara aykırı tarîkat anlayışını tasvip etmeyen tarîkat sâliklerini himâye ederek Anadolu'nun vahdetini temine gayret sarfetmiştir.²²

Hülâsa dirayetli Osmanlı sultânları bu kabil şer'î esâslara uygun ve devletin bekasına yardımcı olan hareketlere dokunmayıp, aksine onları destekleyip himaye ettikleri gibi, yukarda zikrettiğimiz örnekler istisna edilecek olursa genelde değişik dînî karakterli hareketlere de hoşgörü ile yaklaştıkları, taassuba kaçmadıkları söylenebilir.

Netice olarak devletin bu guruplara karşı takınmış olduğu tavrın iki gerekçesi olduğu ortaya çıkıyor: Bunlardan biri devletin, şerîatin hamisi olma sıfatıyla dînî ve siyasî gücünü koruma çabası, diğeri ise bazı tarîkat ehlinin veya bu kisveye bürünen çevrelerin şerîate muhalif sözlerinin avam tarafından yanlış anlaşılabilceği, dolayısıyla onları şaşırtıp, dalâlete sevk edebileceği endişesidir ki, her iki halde de gaye toplumun birlik ve beraberliğinin temini ve sosyal zemini sağlam tutma çabasıdır. Devlet bu gerekçelerden yola çıkarak bütün bu hareketleri murâkabe etmeyi ise, “şerîate bağlılık”, “emniyet” ve “irşâda ehil olma” kriterleriyle sağlamaya çalışmıştır.

Devlet bu anlayışı te'sîs ederken zaman zaman bazı tasavvufî çevrelerin desteğine de ihtiyaç duymuştur. Çünkü bu çevreler efkâr-ı umûmiyyeyi tesviye edip, toplumda manevî bir birlik ve kıvam meydana getiriyor ve böylece içtimâî hayatın devamlılığını sağlıyorlardı. Hakimiyeti te'sîs etmek isteyen siyasî kuvvetlerse, kendilerini, teşkilatlı ve kuvvetli birlikler vücûda getirebilmiş zümrelere dayanmak mecburiyetini duyuyorlardı. Manevî rehberler ise bir yandan perişan halkı, diğeri taraftan da, kendilerinden istifadeyi düşünen

18 Öngören, “Şeriatın Kestiği Parmak”, s. 136-137.

19 bk. Sarı Abdullah, s. 246-247 ; Vicdani, s. 50-51.

20 Işın, 49.

21 Nazmî, s. 176.

22 Gündüz, s. 66.

siyasî nüfûz sahiplerinin bu zaafını hesaba katarak, iki taraflı bir hizmet ve kuşatma ameliyesi ile faaliyetlerini sürdürüyorlardı²³.

Şimdi, Abdülmecîd-i Sivâsî ve İdrîs-i Muhtefî tartışmalarına geçmeden önce bu iki şahsın yaşadığı devre kısa bir göz atalım.

Bu iki şeyhin yaşadığı dönemde Avusturya harplerine ilâveten yeniden İran harpleri çıkmış, zulmün ve iktisadî zorlukların tutuşturduğu Celâlî isyanlarıyla Anadolu baştan başa çalkalanmaya başlamıştı. Bu ise zaten kötü durumda olan iktisadî yapıyı büsbütün kötüleştirmiş, ilmiye sınıfındaki bozukluk, idâredeki ehliyesiz yönetim ve yolsuzluklar, sık sık zuhûr eden isyanlar, mevcut nizâmı alt-üst edecek dereceye gelmişti. III. Mehmed (1595-1603), I. Ahmet (1603-1617), II. Osman (1618-1622), I. Mustafa (1622-1623) dönemleri böyle geçmiş, IV. Murat'ın (1622-1640) zorla sağlamaya çalıştığı nisbi rahatlık dönemi sadece mevcut problemlerin tahribâtını geciktirebilmiş, bu buhranlar Sultân İbrahim (1640-1648) ve IV. Mehmet (1646-1687) devirlerinde de devam etmiştir.²⁴

Bu dönemde bozulmuş düzenin ıslâhı adına gerek tasavvufî gerekse ilmî çevrelerce görüşler ortaya atılmış, pâdişâhlara lâyhalar sunulmuştur. Ancak kendileri de aynı atmosferi tenefüs etmeleri ve vâki bozulmaların odak noktasında bulunmaları sebebiyle, bu kimseler de kurtarıcı çıkışlar gösterememiş, sert reaksiyonları yumuşatmaya yönelik tekliflerden öte çözümler sunamamışlardır.

Zamanla bu dönemdeki ıslâhat fikirleri daha önceki dönemlerde olduğu gibi ahlâkî ve içtimâî çizgiyi aşmış, tekke ve medrese ehlinin birbirlerine bakışında değişme ve sertleşme görülmeye başlamış, bu çevrelerin birbirlerini gerilemeden sorumlu tutup, idâreye şikâyet etmeleri ve değişik mahfillerde birbirlerini suçlamaları şeklinde kendini göstermiştir. Bu sebepten dolayı da her iki taraf arasında ciddi tartışmalar yapılmıştır.²⁵

Bu dönemin tasavvufî manzarasına baktığımızda bir tarafta, Bayrâmiyye tarikatının Celvetiyye kolundan Azîz Mahmûd-i Hüdâyî (ö. 1038/1628), Oğlanlar şeyhi İbrahim Efendi (ö. 1065/1654), Halvetiyye tarikatının Ramazaniyye şûbesi müessisi şeyh Ramazan-ı Mahfî (ö. 1052/1642), Galata Mevlevîhânesi şeyhi İsmâil-i Ankaravî (ö. 1041/1631), Kâdiriyye tarikatının Türkiye'de ikinci pîri sayılan Tosyalı İsmail-i Rûmî (ö. 1041/1631), Abdülmecîd-i Sivâsî ve halîfesi Abdülehad-ı Nûrî gibi eserleriyle ve hizmetleriyle tanınmış meşhur zâtlar bulunurken,²⁶ diğer tarafta sohbet tarikatı olan Bayrâmiyye tarikatı

²³ Gündüz, s. 13.

²⁴ Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", s. 208.

²⁵ Târihe Sivâsîler-Kadıızâdeliler mücâdelesini olarak geçen ve Osmanlı'nın kurucu güçlerinden olan tarikat ve medrese erbâbı arasında dikkat çekici ve tehlikeli sonuçlar doğuran bu tartışmalar hakkında bkz. Gündoğdu, s. 97-124.

²⁶ Uzunçarşılı, III, 350-352.

Melâmîlerinden Hasan Kabaduz (ö. 1010/1601) ve onun halîfesi Hüseyin-i Lâmekânî (ö. 1034/1624), İdrîs-i Muhtefî (ö. 1024/1615) ve Hüseyin-i Lâmekânî ile Azîz Mahmûd-i Hüdâyî müntesiblerinden Sarı Abdullah Efendi (ö. 1054/1645) ve Ahmet Sarban halifele-riyle sâir kollardan gelen Melâmîler ve Hamzavî guruplar bulunuyordu. Bu Bayrâmîyye müntesibleri arasında diğer tarikatlere mensub bir hayli ârif şahsiyetler de vardı. Meselâ Oğlanlar şeyhi İbrahim Efendi ile halîfesi Kütahya'lı Sun'ullâh Gaybî de meşreb itibarıyla Bayrâmî idiler. Keza Sarı Abdullah Efendi tarîkatden Celvetî olup, meşreben Melâmî idi. Yine Halvetiyye tarîkatına mensup Kasımpaşa'lı Saçlı Emir diye meşhur Haşimî Emir Osman Efendi (ö. 1003/1594) de aynı zamanda melâmî idi.²⁷

Zikrettiklerimizden de anlaşılacağı üzere bu iki şeyhin yaşadığı dönemde Osmanlı memleketlerinde muhtelif tarikat zümreleri tarafından farklı kanâat ve inançlar halinde tasavvuf cereyanlarının ilerlediği görülmektedir. Bunlardan bir kısmının gidişatı zâhir-i şeriate uygun ve bazılarının da aykırı görülmesinden dolayı önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de ikinciler hakkında bazan takibat yapılmıştır.²⁸

Meselâ Atâî, Emir Efendi diye meşhur Haşimi Osman Efendi'den bahsederken Melâmîlerin daima zan altında bulunduklarını ve takibata maruz kaldıklarını söylemektedir.²⁹ Gölpınarlı bu takibâtın Hamza Bâlî'nin İstanbul'a getirilip boynunun vurul-masından sonra başladığını ve bu zâtın sonra Hamzavî adını alan Bayrâmî melâmîlerinin daima takib altında bulunduğunu ve hemen her yerde Hamza Bâlî ve Hamzavîler hakkında dedikodu yapıldığını belirtmektedir.³⁰ Şu halde bu Hamzavîler kimlerdir?

Gölpınarlı, her ne kadar “*Melâmîler, şeyh Hamza'yı kendilerine pir ittihaz ederek onun idâmından sonra Melâmî lafzını Hamzavî sûretine dönüştürüp, onun yerine iftiharla Hamzavî tâbirini kullanmaya başlamışlardır*” diyorsa da³¹ Sadık Vicedani böyle bir tevcihin doğru olmadığını ve Hamzaviyye adıyla bir şubenin mevcut olmadığını ifade ediyor.³² La'lizâde Abdalbâkî de Hamzavî tâbirinin, düşman çevreler tarafından Melâmîleri töhmet altında bırakmak kasdıyla söylendiğini kaydediyor.³³ İlerde de görüleceği gibi Abdülmecîd-i Sivâsî: “*Hamzavîler'in ve İdrîsiler'in cümlesi kâfirdirler*” derken muhtemelen Melâmîlerle Hamzavîlerin birbirinden farklı guruplar olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Nazmî Efendi de *Hediyye* 'de Hamzavîler hakkında; “*Bunların itikadları Hacı Bayram Veli itikad ve meşrebi olmayıp, bir başka yoldur.*” demek sûretiyle kanaatini dile

27 Uzunçarşılı, III, 352-353.

28 Uzunçarşılı, III, 353.

29 Nev'izâde, s. 463.

30 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 74.; a. mlf, *Mevlevîlik*, s. 307, Ayrıca bkz., Aynî, s. 166-167.

31 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 74.

32 Vicedani, s. 56.

33 Lalizâde, s. 40.

getirir. Aslında Gölpınarlı da, Hamza Bâli'den sonraki Bayramî Melâmîlerin Hamzavîlerin taşkınlıklarından uzak kaldıklarını, bundan dolayı da zâhir ve bâtin ehli kimselerin müsbet yaklaşımlarıyla imhadan kurtulup, tariklerinin geliştiğini söylerken³⁴, aynı hususa değinmekte ve Hamzavîlerin Bayramî Melâmîlerinden farklı bir gurup olduğuna işaret etmektedir.

Bu husûsu tavzih için şu tesbitleri dikkate almak gerekir. Bayramoğlu ve Azamat Beyler, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde Hacı Bayram'ın vefatından sonra Bayramiyye postuna oturan Akşemseddin ile Ömer-i Sikkini(Bıçakçı Ömer Dede, (ö. 880/1475) arasında meşreb farklılığı ortaya çıktığını, bunun üzerine, Akşemseddin'le yürüyen Bayramiyye'den, yine onun döneminde tâc, hırka, tekke ve zikir meclisi gibi tarikat geleneklerine rağbet etmeyip, melâmetî bir anlayışı tercih eden Dede Ömer-i Sikkini ile Melâmiyye kolunun neş'et ettiğini söylemektedirler.³⁵ Melâmiyye genellikle kaynaklarda Bayramiyye'den ayrılan kollardan birisi olarak ifade edilmekle birlikte, Hüseyin Vassâf onu bir silsileyle Şemsiyye-i Bayramiyye'ye bağlamıştır³⁶ Oysa aşk, cezbe ve sohbet esâsına dayanan, vahdet-i vücûdu benimseyen, Ehl-i Beyt'e aşırı muhabbet duyan Bayramî-Melâmîler, tarikat geleneklerine bağlı Bayramî-Şemsîler'den ayrılarak bağımsız bir tarikat haline gelmişlerdir. Bundan dolayı silsilenin Hacı Bayram'a ulaşması dışında Melâmiyye'nin Bayramiyye ile pek ilgisi kalmadığı halde, geleneksel olarak onun bir kolu sayılmıştır.³⁷

Bütün bunlardan hareketle bu dönem Melâmîliğinin müstakil bir tarikat olmaktan ziyâde, bir meşreb olarak geliştiğini söyleyebiliriz.

Netice olarak bu iki şeyhin yaşadığı dönemde şerîate aykırı görülen tasavvuf, daha ziyade Melâmîlerin telkînleri olup, bunun yalnız havassa ve irfân sâhiblerine telkîni icab-ederken, zaman zaman haddi aşarak avâmın ve zâhir ehlinin îtikâdını sarstığı gerekçesiyle şer'î nizâmı bozmamak için zarurî olarak bu gibilerin bir kısmı gizli neşriyât yapmışlar ve bazıları da yanlış ve mübalağalı bir propaganda ile iyi hallerine rağmen zan altında kalmışlardır.³⁸

İşte etüd konumuz olan İdrîs-i Muhtefî de bu guruptandır. şimdi onun mensubu olduğu meşrebe ve şahsiyetine kısa bir gözatalım.

³⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 77.

³⁵ bk. Bayramoğlu - Azamat, 271; İnan, s. 116. Vicdanî de Ömer Sikkini'nin tâc ve hırkadan soyunduktan sonra Melâmî adıyla anıldığını belirtir. Vicdani, s. 57.

³⁶ Vassaf, II, 278.

³⁷ Bayramoğlu-Azamat, 271

³⁸ Uzunçarşılı, III/353.

Bıçakçı Ömer Dede'den sonra makamına sırasıyla Bünyâmin-i Ayâşî, Pîr Ali-i Aksarayî (ö. 944/1538)³⁹ ve Ahmed Sarban geçmiştir. Bu zatın önemli iki halifesinden Vizeli Alâeddîn Efendi (ö. 970/1562) Melâmlığı Rûmeli'ye yayarken, diğer halifesi Hüsameddîn-i Ankaravî (ö. 964/1557) de zâviyesini Ankara'ya kurarak Melâmilik neş'esini Anadolu'ya yaymaya çalışmıştır.⁴⁰ Ankaravî'den sonra yerine Hamza Bali (ö. 969/1561) geçmiş, hizmetini Bosna'da sürdürmüştür. Hamza Bali'den sonra ise makamına Hüsameddîn-i Ankaravî'nin diğer halifesi Hasan Kabaduz oturmuş,⁴¹ bu zatın ölümünden sonra ise makamına İdrîs-i Muhtefî geçmiştir.⁴² Vicdanî'ye göre Hüsameddîn Ankaravî'nin halifelerinin en büyüğü Bayramiyye Melâmlığının, ilk devre Melâmlığını hakkıyla temsil eden tek şıması İdrîs-i Muhtefî diye meşhûr olan şeyh Ali-i Rûmî'dir.⁴³

Hamza Bali'den sonra Hamzavîler tarafından kutub olarak tanınan ve Hâce Ali-i Rûmî⁴⁴, İmâm Ali-i Rûmî diye de anılan Tırhâlalı Şeyh Ali-i Rûmî, genç yaşta iken 955/1548 senesinde Hüsameddîn-i Ankaravî'nin irşâd halkasına katılmıştır. Çok küçük yaşında, Kanunî'nin sadrazamlarından Damat Rüstem Paşa'nın terzibaşısı olan amcasının yanında terzilik öğrenmeye başlamış ve Rüstem Paşa 1548 senesinde Elkas Seferi'ne çıkarken, beraberinde götürdüğü terzibaşısı ile birlikte Ali de sefere katılmıştır. Ankara'dan geçerlerken, meşayih-i kirama karşı gönlündeki sevgisi sebebiyle amcası, yeğeniyle birlikte Kutluhan'a uğramış ve burada faâliyet göstermekte olan Hüsameddîn Ankaravî'yi ziyâret etmiştir. İşte Hacı Ali Bey bu ziyâretten sonra şeyh Ankaravî'nin terbiyesine girmiştir. Esâs adı Ali olduğu halde, terzilik öğrenmiş olması hasebiyle şeyhi tarafından kendisine İdrîs adı konmuş,⁴⁵ kendini halktan hatta müridlerinden bile sakladığından dolayı, dönemindeki ulemâ tarafından İdrîs-i Muhtefî diye anılmış ve bu isimle şöhret bulmuştur. Ankaravî'nin yanında tevhid yolunu seçen İdrîs, kısa zamanda Melâmlığın inceliklerini öğrenerek manevî mertebelere ulaşmıştı. Böylece hayatının anlamı değişmiş, hayata başka bir gözle bakmaya başlamıştı. Vahdet-i vücûd'u öğrenmemiş adeta vahdet-i vücûd olmuştu. Rivayete göre şeyhi onu yetiştirdikten sonra bir gün kendisine şöyle demişti: "İdrîs oğlum, artık sana verilecek bir şeyim kalmadı. Hepsini sana emanet ve devrettim. Senin yerin İstanbul'dur. Bu kutsal emaneti koruyasın." Uzun müddet şeyhine hizmet ettikten sonra icâzet alarak İstanbul'a gelmiş ve irşâd faâliyetine ilk olarak burada başlamıştır. Aslında o, sade vatandaş gibi İstanbul'a gelmiş, melâmî olduğunu kimseye söylememişti. İstanbul'a geldikten sonra

³⁹ Sarı Abdullah, s. 241; Vicdânî, s. 37, 50.

⁴⁰ Sarı Abdullah, s. 258.

⁴¹ Gölpınarlı, *Melâmilik*, s. 74.

⁴² Öngören, *a.g.e.*, s. 137.

⁴³ Vicdânî, s. 56.

⁴⁴ Gölpınarlı'ya göre, İdrîs mükerreren hac ibâdeti yaptığı için bu isimle anılmıştır. bk. Gölpınarlı, *Melâmilik*, s. 123.

⁴⁵ Vicdânî, İdrîs'in Vezir-i a'zam Rüstem Paşa'nın amcasının oğlu ve terzi başı olduğunu, şeyh Hüsameddîn'e intisab edince İdrîs (a.s.)'ın cennet elbisesi diken terzi olmasına işâreten ve teyemmünen Vezir-i a'zâmın bu terzibaşısına şeyhi Hüsameddîn tarafından İdrîs adının verildiğini belirtir. bk. Vicdânî, s. 56.

ticarete atılmıştı. Bilahare kendisini uzlete çekmiş, kendi namına hizmetkarları ticaret yapmışlardı.⁴⁶

İdrîs-i Muhtefî, Sultân Selim civarındaki evinde oturup kendisini ziyârete gelen müridleriyle sohbet yapardı. 46 sene insanların irşâdıyla meşgul olmuş, hemen hergün bulunduğu konakta 50-60 kadar mürid ve ziyâretçi bulunduğu halde, hüviyetini gizlemeye muvaffak olmuş ve ancak 1024/1615’de vefat ettikten sonra kim olduğu anlaşılmıştır.⁴⁷ Telkînâtı avam arasında yalan yanlış yayıldığından, kimse kendisini bilmediği hâlde lehinde ve aleyhinde pek çok şeyler söylemiştir. Hatta kendisini tanımayan Abdülmecid-i Sivâsî Efendi ile Tercümân şeyhi Ömer Efendi⁴⁸, halkın bir kısmının duyguları üzerine, İdrîs-i Muhtefî aleyhinde bulunmuşlar, kürsülerde ilhâd ve zındıklığından bahsetmişler, hatta sultân tarafından bulunup hakkından gelinmesini istemişlerdi.⁴⁹ Sadık Vîcdânî’nin naklettiğine göre; kürsi şeyhlerinin bilmeden kopardığı bu yaygara şeyhülislâmlıkça dikkate alınarak, gizli ve açık bir şekilde aranmış ise de Şeyh İdrîs’i bulmak mümkün olmamıştır.⁵⁰ Hatta Gölpinarlı’nın da naklettiği gibi, ona müntesib olmayan hiç kimse İdrîs’in Ali Bey olduğunu anlayamamıştı.⁵¹

Lalîzâde’nin, Sarı Abdullah Efendi’nin İdrîs’e intisabıyla alakalı babasından naklettiği kıssa, İdrîs ve tabilerinin kendilerini gizleme konusunda oldukça titiz davranıp, sırlarının ortaya çıkmasından ne kadar çekindiklerine güzel bir örnektir.⁵²

Bütün bunlara rağmen, Lalîzâde, İdrîs’le aynı dönemde yaşayan ve sohbetlerine iştirak eden tarikat şeyhleri, ulemâ ve müderrislerden pek çok kimsenin ona muhabbet duyup bağlandıklarını ve halkasına dahil olduklarını söyler.⁵³

Vîcdânî, bunlar arasında şeyhülislâm Ebûl’l-Meyâmin Mustafa Efendi (ö. 1013/1604), İznikli Ali Bey (ö. 1018/1609), Şeyh Muhammed Muhyî (ö. 1020/1611), Vezir-i a’zam Halîl Paşa (ö. 1040/1630), Şeyh Tıflî Ahmed Çelebi (ö. 1070/1659), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) ve onun üvey babası Hüseyin Ağa (ö. 1040/1630) gibi devrin önemli alim, sûfî ve devlet erkânından pek çok şahsiyetin bulunduğunu belirtir.⁵⁴

⁴⁶ Sarı Abdullah, s. 258 vd.; Vîcdânî, s.56; Gölpinarlı, *Melâmîlik*, s. 123; a. mlf., “İdrîs-i Muhtefî”, s. 40; Aynî, s. 167; İnan, s. 138.

⁴⁷ Vîcdânî, s. 57.

⁴⁸ Ömer Efendi hakkında bk., Nev’îzâde, s. 759.

⁴⁹ Nev’îzâde, s. 602; Uzunçarşılı, III, 353-354(üç numaralı dipnot)

⁵⁰ Vîcdânî, s. 57.

⁵¹ Gölpinarlı, *Melâmîlik*, s. 124.

⁵² Bkz. Lalîzâde, s. 42 vd.

⁵³ Lalîzâde, s. 41; Gölpinarlı, *Melâmîlik*, s. 123.

⁵⁴ Vîcdânî, a.y. Bu zatlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gölpinarlı, *Melâmîlik*, s.128vd.

Gölpınarlı'ya göre, Melâmîlik İdrîs ile zirve noktasına ulaşmış ondan sonra bu meşrebi temsilde İdrîs ayarında bir zat ortaya çıkmamıştır. Mamafih İdrîs'in şöreti sayesinde Hacı Keyvan Kabayî (Bayram) ve Beşir Ağaların zamanları da şaşaalı geçse de bu iki zat zamanında Melâmîlik daha ziyâde avam arasında intişar etmişti. Erbâb-ı şerîat ve tarîkat tarafından Hamzavîliğe son darbe Beşir Ağanın ve kırk kadar bendelerinin idamı ile vurulmuş, bu vakadan sonra Melâmîlik (İkinci Devre Melâmîliği) sukut etmişti. Bundan da anlaşılıyor ki, İdrîs'ten sonra melâmîlerin mümessilleri ancak onun şöretiyle iş görebilmişlerdi.⁵⁵

İdrîs-i Muhtefî, hayatı boyunca hüviyetini gizli tutup sırrının ortaya çıkmasından kaçındığı için olsa gerek, tasavvufî düşünceleri ve faaliyetleri hakkındaki malumat da malesef çok sınırlı olmuş, adeta şahsiyeti gibi düşünceleri de sır olarak mazide kalmıştır.

İdrîs hakkındaki bu kısa değerlendirmeden sonra etüd konumuzun ikinci şahsiyeti olan Abdülmecîd-i Sivâsî'nin kişiliği ve mücadelesi hakkındaki değerlendirmelere kısa bir gözatalım.

971/1049 yılında Zile'de doğan Abdülmecîd-i Sivâsî, otuz yıl kadar medrese tahsilini sürdürdükten sonra tasavvufa yönelmiş, devrin meşhur sûfilerinden Halvetî şeyhi Şemseddîn-i Sivâsî (ö. 1006/1597)'nin rehberliğinde kısa zamanda sülûkunu tamamlamış, bâtınî ilimlerde de kendisini yetiştirmiştir. Abdülmecîd-i Sivâsî'nin bu şekilde hem zâhirî hem de bâtınî ilimlerde kendisini yetiştirmiş olması, onun şerîat ve tarîkatı uzlaştıran bir anlayışa sahip olmasında etkili olmuştur.

Nitekim her iki alanda da elde ettiği şöreti sebebiyle III. Mehmed tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. Bu sayede Halvetiyye tarîkatının Şemsiyye şubesi taşradan merkeze taşınmıştır ki, bu durum onun şahsiyetinin ve bağlı bulunduğu tarîkatı temsil kabiliyetinin gücünü ortaya koyması bakımından önemlidir.

Abdülmecîd-i Sivâsî İstanbul'a geldikten sonra bir taraftan tekkesinde müridlerini irşâda çalışırken, diğer taraftan da başta Ayasofya olmak üzere İstanbul'un merkez camilerinde verdiği va'zlarla halkı irşâd etmeye devam etmiş, Sultan Ahmed Camii'nin yapılmasıyla buraya vaiz olarak atanmış ve hizmetini ölünceye kadar burada yürütmüştür. Sivâsî'nin pek çok ilim adamı ve vaizler zümresinin bulunduğu bir dönemde İstanbul'un önemli camilerine vaiz olarak tayin edilmesi ve bu va'zlara aşırı rağbet gösterilmesi, onun ilmî kapasitesi yanında, iyi bir hatip olduğunu ve içinde yaşadığı toplumla bütünleşebildiğini ortaya koymaktadır.

Sivâsî, devrin idârecileriyle, özellikle Pâdişâhlarla (III. Mehmed, I. Ahmet, IV. Murad) iyi münasebetler içinde olmuş, zaman zaman toplumdaki bozulmalara dikkat çekmiş, bunun

⁵⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 172.

düzeltilmesi hususundaki fikirlerini devlet adamlarına gerek yazılı gerekse sözlü olarak söylemekten çekinmemiştir. Diğer taraftan devlete hizmet ve sadakati benimsemiş, pâdişâhları ulû'l-emr görüp onları yeri geldiğinde övmekten de geri durmamıştır.

Sivâsî Efendi'nin, tasavvufî sahada eriştiği mertebe, devrinde ve daha sonraki dönemlerde yaşayanlar tarafından tebci edilmmişti.

Nitekim dönemi meşâyihinden Azîz Mahmûd-i Hüdâyî onun için; “*Abdûlmecîd bir deryadır*”⁵⁶ derken, Hulvî Mahmûd Efendi de; “*Hazret âlim, ârif ve ilâhî ma'rifete ulaştırıcı azîzlerin seçkinlerindendir. Sohbetlerinde bulunanların kalbleri safâlanır, rûhlarına ise rikkat gelir, hemen şeyhe bi'at etmek arzusu dinleyenlerin içinde uyanırdı.*”⁵⁷ diye onun şahsî nüfûzunu dile getirmişti.

Muhammed Nazmî *Hediye* 'de Hulvî Efendi'nin Sivâsî için, “*Yaşadığım dönemde meşâyih-i izâmdan pek çok azîzler vardı. Meclislerine girip, sohbetlerine devam ettim. Ancak, Sivâsî Efendi'den başkasına içimde râğbet ve muhabbet olmadı.*”⁵⁸ dediğini nakletmektedir.

Bu şehadetlerle, eserlerindeki vukûf ve irfânı birleştirdiğimizde onun tasavvuf ve tefekkür târihinde önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

Fakat bütün bunlara rağmen Nazmî Efendi onun, hak ettiği teveccühe mazhar olmadığını düşünmekte ve bunun gerekçelerini kendine göre şöyle izah etmektedir:

“Sivâsî Efendi meczûblara karşı meyl ve muhabbet içindeydi. Nitekim bunlardan çoğu tekkelerine izinsiz olarak girebiliyor, pervasızca ve meczûbane mânâlı-mânâsız dillerine ne gelirse rahatlıkla söyleyebiliyorlardı. Hatta va'za teşrif ettiklerinde yolda karşılaştıkları meczûbların atlarının başını çekip, hâl hâtır soruyor, in'âm ve ihsânda bulunuyorlardı. Bazen de bineklerinden inip, onlarla kucaklaşıyordu. Binaenaleyh, kendilerinde cezbe hâli galipdi. Ancak şeriat ve tarikat yoluna gayrette zerre kadar kusûr ve ihmalleri olmazdı. Hatta ehl-i sünnet ulemâsının büyükleri olan sûfiyenin seyyidlerini dalâlet ve bid'ate nisbet edenlerle, fıkıh kitâblarından, tefsir ve hadislerden deliller getirmek sûretiyle gerçeği ortaya çıkarmak için mücâdele ve muârazaya giriyor, bunu emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker olarak kabul ediyordu.⁵⁹ İşte bundan dolayı Kadızâde ve İdrîsîler taifesine tabi olanlar ve kendi tarafından olup, cahil olan kimseler, düşmanlıkta aşırıya gidiyor, “adı çıkan zarara uğrar” sözünde olduğu gibi nice sade gönüllerin gönlü dağılıyor, zâhiren ve bâtinen yüce rütbesine muhabbet kademiyle yükselemeyip, kalb nûrları inkâr perdesiyle örtülüyor, hakikat güneşini müşâhededen gafil kalıyorlardı. Eğer Sivâsî

⁵⁶ Vassâf, I, 257.

⁵⁷ Hulvî, vr. 220.

⁵⁸ Nazmî, s. 159.

⁵⁹ bk., Sivâsî, *Mışkâlû'l-Kulûb*, vr. 9b-10a.

Efendi'nin meczûblar ile muâmeleleri, Kadızâde ve İdrîsîler'le muârazaları olmasaydı, bütün bu insanlar arasında yüce kadrleri güneş gibi gözüktü, "Ebû'n-Necîb-i zamân"⁶⁰ ve "Cüneyd-i Devrân" oldukları ortaya çıkacaktı."⁶¹

Sivâsî bir ilim, fikir, imân ve tasavvuf büyüğü olarak devrindeki mutasavvıfeye yöneltilen itirazlara karşı koyanların başında geldiği gibi, kendilerini sûfî olarak gösteren bid'at ehli kişilere karşı da itiraz etmekten geri durmamış, "*Sûfilik evvela ahkâm-ı şer'dir ve hilâfın terketmektir. Yoksa libâs giyip sûfî görünmek değildir.*" diyerek şerîata muvafık hareket etmeyen ve sûfî geçinen kimseleri şerîatsız, tembel ve ten-perver mürâîler olarak görmüş, sekîne nûru ve ilhâmın böyle kimselerin kalbine inmesinin muhâl olduğunu söylemiştir.⁶² Böylelikle o, bir taraftan taassub ehliyle mücâdele ederken, diğer taraftan da tarikat ve tasavvuf yolunda herkesin havsalasına sığmayacak taşkın fikirlerin yayılmasına mani olmaya çalışmıştır.⁶³

Sivâsî'yle ilgili bu değerlendirmelerden sonra şimdi de onun İdrîs-i Muhtefî'ye karşı çıkma gerekçelerine geçelim.

Sivâsî'nin bizzat kendisi İdrîsîler ve Hamzavîler hakkında şöyle demektedir: "*Ehl-i sünnetin nasla sabit olan mezhebine imân getiren bilir ki, Hamzavîler'in ve İdrîsîler'in ve Hurufîler'in cümlesi kâfirdirler.*"⁶⁴

Sivâsî, İdrîsî, Hamzavî ve Hurufîleri birlikte zikretmekle muhtemelen İdrîsî ve Hâmzavîlerin Hurufîlikle alakaları olduğuna işaret etmek istemektedir.

Nitekim Gölpınarlı da, hurufiliğin faaliyetlerini müstakil olarak sürdüremediğinden, diğer tarikatlere ve bilhassa Bektaşilik, Mevlevîlik ve Melamîliğe hulûl ettiğini ve melâmî büyüklerinin Fazlullâh-ı Hurûfî'ye ve Hurûfîliğe karşı hürmetkar bir lisan kullandıklarını iddia hatalı olsa da Melamîlerin hurufilik akidelerini esâsî bir akide kabul etmemekle bereber onlara mütemâyil kaldıklarını belirtir. Ancak, Gölpınarlı devamla, İdrîsî'nin şathiyelerinde hurufî telakkileri vazıh bir şekilde görünse de bunlarla İdrîsî'nin hurufî olduğunun iddia edilemeyeceğini söyler.⁶⁵

Sivâsî Efendi bu gurupların küfrüne hükmetmesini şu gerekçelere dayandırmaktadır:

⁶⁰ Ebû'n-Necîb, "Avârifü'l-Maârif" adlı eserin sahibi Ebû Hafs şihâbüddîn Ömer es-Suhreverdî (ö.632/1234)'nin amcası Abdulkâhir es-Suhreverdî (ö.563/1167)'nin künyesidir.

⁶¹ Nazmî, s. 155-156.

⁶² bk., Sivâsî, *a.g.e.*, 9a-10b.

⁶³ Koçu, I, 100.

⁶⁴ Sivâsî, *Dürr-i Akâid*, vr. 68b.

⁶⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 128, 177.

“Bunların gizli meclislerinde biri birine secde ettikleri ve sair fesadları ve ulemâ ve sülehâ ve meşâyihle karışmadıkları ve hilâflarına kız vermedikleri, meclis-i şer’-i Muhammedî’de kat’â yüzleri olmadıklarına şahid yeter. Eğer nisbet olunan ahvâli işidilen gibi vaki’ ise. Husûsen Bayrâmî geçinürler. Hacı Bayrâm Hazretlerinin kapusundan açık kapu yoktur. Zâhirdür ki, dîn-i Muhammedî’den sonra Sultân Ahmet eyyâmında ve dâru’s-saltanat olan şehrinde dinlerin sakladıkları dinsizliklerine şahiddir. Bunların Hacı Bayrâm’a muhabbetleri Nasârânın Hz. İsâ’ya ve Revâfizûnun Hz. Ali’ye muhabbet ve intisâb da’va etdikleri gibidir.”⁶⁶

Burada Melâmîler’in idâre tarafından sürekli takibat altında bulunmaları ile ilgili rivâyetler dikkate alındığında onların tarikat faaliyetlerini gizli olarak yapmaları makul karşılanabilir. Ancak Sivâsî’nin itiraz ettiği gibi kendilerini Hacı Bayram Velî’ye nisbet edenlerin onun tavrını takınıp alenî olarak faaliyetlerini sürdürmemiş olmaları -ki ifadelerden Bayramî faaliyetinin bu dönemde alenî olarak sürdürüldüğü anlaşılmaktadır-, Sultan Ahmed gibi tasavvuf ehline saygılı bir pâdişâh döneminde dikkat çekici olmaktadır. “*Açık yaraya kurt düşmez*” ata sözünde olduğu gibi bu tür gizlilikler şüpheyi de beraberinde getirir ki, Sivâsî’nin bu açıdan kısmen haklı olduğu söylenebilir.

Fakat Sivâsî’nin yukardaki sözlerinden, İdrîsîler hakkındaki kanâatinin onlar hakkında söylenilen rivâyetlere dayandığı anlaşılmaktadır. Sivâsî Efendi gibi müdakkik bir sûffinin, hakkında araştırma yapmadan başkalarının beyânlarına istinad ederek İdrîsîler hakkında böyle bir tavır takınması makul bir davranış olarak görünmemektedir.

Fakat Nazmî Efendi, onun bu tavrını farklı bir şekilde değerlendirerek şunları söylemektedir:

“Pîrimiz Hz. Sivâsî, gayet gayret-i şeri’at ve tarikat çektiğinden, emr bi’l-ma’rûf ve nehy ani’l-münker itmekte ifrât-ı mübâlağa iderlerdi. Zira nâsın İdrîs’e nisbet etdikleri kelîmât-ı küfür ve ilhâd ve zendekâyı istima’ itdikde, mü’min ve muvahhiden kizb ve bühtân ve iftirâ sâdır olmaz îtikâdında idiler.”⁶⁷

Her hâlükârda gıyaben başkası hakkında araştırma yapmadan karşılıklı görüşüp konuşmadan takınılan bu tavrın Sivâsî adına doğru bir tutum olmadığını söyleyebiliriz. Bu hususta Sivâsî Efendi ile aynı kanâati taşıyan Ömer Efendi’nin şu zikredeceğimiz kıssası bu kanâatin doğruluğunu göstermektedir. Atâî’nin anlattığına göre:

“Bir gün Tercüman Şeyhi Ömer Efendi, kendisine âhîret kardeşi yaptığı ve salâh ve takvâsına meftûn olduğu Hacı Ali Bey’le görüşürlerken Ömer Efendi: “Şehirde İdrîs denilen bir zındık halkı idlâl ediyor, dedikodusu bizleri meşgul etti; başına epey adam toplamış, elde edilse derhâl idâm edilecek amma yakalanmadı,

⁶⁶ Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 68b-69a. Gölpinarlı Melâmî-Hamzavîler’in tam şîf olmamakla birlikte, sünî de olmadıklarını söylemektedir. bk. Gölpinarlı, *Melâmîlik*, s. 99.

⁶⁷ Nazmî, s. 174.

mürîdlerinden birisini yakalamayınca elde edilemeyecek.” diye İdrîs-i Muhtefî hakkında daha bir çok şeyler söylemiş. Bunun üzerine Hacı Ali Bey: “Siz o adamı gördünüz mü? Dediklerinizi huzûrunuzda i’tirâf etti mi? Yahut bir tarikle size şer’î kanâat geldi mi?” diye sorunca Ömer Efendi “hayır” demiş. Onun üzerine Hacı Ali Bey: “Mademki malumunuz değildir, bir müslümanın hakkında bu mertebe iftirâ niçin ihtiyâr olunur?” demesi üzerine Ömer Efendi mahcub olmuş. Bundan sonra Ali Bey: “işte İdrîs dedikleri adam benim, ismim Ali, lakabım İdrîs’tir; beni nice bilirsiniz?” deyince Ömer Efendi afvını dileyip hakkının helâl edilmesini rica ederek: “Ben sizi salâh ve takvâda pîrim ve azîzim makâmında bilirim” demiş, rivayete göre daha sonra da kendisine intisâb etmiştir.”⁶⁸

Diğer taraftan İdrîs-i Muhtefî de Sivâsî’nin kendine karşı taarruzda bulunmasına sessiz kalmamış ve hakkında yapılan sataşmalardan dolayı idâreye şikâyetle bulunmuş, bunun üzerine kendi mensuplarından olan Sadrazam Halil Paşa, Sivâsî’yi Bursa’ya nefyettirmiştir.⁶⁹ Bu şikâyetle ilgili olarak Lalizâde, Mesnevî şârihi Sarı Abdullah Efendi’nin dedesinin, babasına şöyle bir hadise anlattığını nakletmektedir:

“Hengâm-ı taleb-i ilm ve eyyâm-ı iktisâb-i ma’rifetde Halîl Paşa devâtdârlığı hizmetinde iken vezâretinde Edirne’de bir dîvân günü gördüm ki, fukarâ zinde bir âdemin elinde arz-ı hâl her kangı çâvuşa ki, arzeyler, alub baktukda yine eline verir, kıraat için çâvuşbaşıya vermezler. Bu hâl fakire emr-i acîb gelüb verâsından dîvânhaneye nüzûl idüb, şahs-ı mezbûri tenhâya çekdim. Arz-ı hâline nazar edib gördüm ki, arz-ı hâl, Hazret-i İdrîs Hâce Ali Efendi’nin şeyh Sivâsî Efendi’nin kürsülerde dahl ve taarruz ile lisâna aldıklarından şikâyet tahrîr olunmuş. Ahvâlleri tefehhus olunub icrâ-ı şerîat buyurmuşlar. Meğer arz-ı hâl mezkûr Sivâsîden şikâyet olmağla herkes hâtırına riâyet eyledikleri malumum oldi. Arz-ı hâli alıb, Çâvuşbaşıya kıraat olunmağa verib ve yine makâmıma varıb kâim oldum. Arz-ı hâl okundukda sâhib-i devlet arz-ı hâl sâhibi kimdir dedi. Çâvuşbaşı bilmem bana devâtdâr verdi dedikde, sâhib-i devlet bana bakıb; “İdrîs Ali’yi sen neden bilirsin?” diye buyurdukda fakîr cevâb verdim ki, “malûm-i devletinizdir ki, babalığım Hacı Hüseyin Efendi merhûmun eazzi ahababı idi.” Halîl Paşa bir mikdar tefekkür edib buyurdu: “Nefsü’l-emirde şeyh Sivâsî dühhâl-i âdemdir. Tehzîb-i ahlâk için Bursa’ya iclâya ferman tahrîrine emr olundu. Ba’de’-d-dîvân fakîr dervîş-i merkûmi bulub sen İstanbul’a var. Mübarek ayaklarını bûs ederim. İşte keyfiyet-i hâl böyle zuhûr eyledi gördün. Bir iki güne dek Sivâsî Efendi’yi Bursa’ya nefyederler dedim.”⁷⁰

Nazmî Efendi ise, İdrîs-i Muhtefî’nin idâreye şikâyet tarzında ilettiği bu mektubla alâkalı olarak şunları nakletmektedir:

“Sivâsî Efendi birgün Sultân Ahmet câmiine va’z için teşrif ettiklerinde, kürsüye içinde: “Faziletli ve kerâmetli Sivâsî Efendi, vüzerâ ve ulemâ ve a’yân-ı devletten cem’-i kesîrin iltimâsı oldur ki, İdrîs’den keff-i lisân idesin. Ve illâ, sizin

⁶⁸ Nev’îzâde, s. 603; Aynî, s. 168-169; Uzunçarşılı, III, 354(üç numaralı dipnot); İnan, s. 140-141; Gölpınarlı Ömer Efendi’nin İdrîs-i Muhtefî’ye intisab ettiğini söylemektedir. bk., Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 159.

⁶⁹ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 124; Aynî, s. 169.

⁷⁰ La’li-zâde, s.46-48; Aynî, s. 169

içün ya nefy, ya katl mukarrerdir.” yazısı bulunan bir kâğıt bırakmışlar. Sivâsî Efendi va'zdan sonra kağıdı okuduğunda şöyle cevap vermişler: “Bu ‘âciz-i müstemende bu vücûdu ‘atâ iden Hallak-ı âlem’den gayrı bir ferdden havf ve haşyet yoktur. Ve bana, izn-i Hakk ile, bir kimse zarara kâdir değildir. Husûsan maksûdumuz, şeri’at-ı mutahharayı ve ‘ibadullâh’ı muhafaza ve tahsîl-i rızâ’ullâh’dır. Pes, ey gürûh-i muvahhidîn ve ey ihvân-ı Din! şimdiye dek yolumuz yanılıb, kendimiz gibi ‘âciz benî Adem’e gâh tezkire ile ve gâh risâle ile, İdrîs-i İblîs’in ahvâlin, gayret-i dîn çeküb, i’lâm ve ihbâr iderdik. Hâlen elhamdû li’llâh mütenebbih ve müteyakkız olup, râh-ı râst, Cenâb-ı Hakk’a i’lâm ve ihbâr imiş. Pes ben duâ ideyim, siz “Âmîn” diyün. Garazımız ve buğzumuz yokdur. Maksûdumuz, şer’-i şerîf’i himâyedir. “İlâhî! Sivâsî ve İdrîs’in kangısı hakk ise sabit ve daim ve kangısı batıl ise, hafta-i âtiyeye kalmayub, vücûdunu ‘âlemden mahv ve muzmâhil eyle; ‘ibâdını şerrinden hâlas eyle.” diye duâ etti ve cemaat de “Amin” dediler ”⁷¹. Nazmî Efendi devamla diyor ki, “o haftanın cuma gecesi İdrîs evinde maktul bulundu.”⁷²

Ancak *Hediyetü'l-İhvân*’ın Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmûd Efendi No: 243 ve İstanbul Üniversitesi Ktp., No: T. 1604 numaradaki nüshalarının sayfa kenarında, bir başkası tarafından; “*İdrîs Ali Efendi’nin hânesinde maktûl bulunduğu sahih değildir. Sâir kütüb ve risâlelere muhâlifdir*” kaydı bulunmaktadır ki, gerçekten çalışmalarımız esnasında sâir kaynaklarda İdrîs’in evinde maktûl olarak bulunduğu dâir herhangi bir bilgi bulamadığımız gibi, Sivâsî Efendi’nin duâsının tahakkuk edip etmediğine dâir de herhangi bir kayda raslayamadık.

Gölpınarlı, *Hediyetü’deki*; “İdrîs-i Muhtefî’nin Sivâsî Efendi’nin kerâmetiyle evinde öldürülmüş olarak bulunduğu”na dâir rivâyetle, Evliyâ Çelebi’nin Seyahatnâme’de zikrettiği aynı mahiyetteki rivâyetin tamamen uydurulmuş olduğunu belirtmektedir.⁷³

Bütün bunlara rağmen Nazmî Efendi Hamzavîler’den Fusûs şârihi Abdî Efendi (ö.1054/1644)’nin Sivâsî Efendi’nin Arapça bir kasîdesini⁷⁴ şerhettiğini ve bir gün Sivâsî Efendi’ye: “*Benim Azîzim, pesendidenüz olduk; bizi ‘ubûdiyyete kabûl buyurun.*” dediğinde, Sivâsî Efendi’nin; “*Sizi uhuvvete kabul itdik.*” diye ona iltifatta bulunduğunu naklederek, kendisinin ve Sivâsî Efendi’nin bunlar hakkındaki kanâatini izah sadedinde şunları söylemektedir:

“Ma’lum oldu ki; içlerinde, mazhar-ı ma’rifetullâh nice kimseler vardır. Zîrâ, şârih-i Fusûs Abdî Efendi Kabâdûz’dan, ol dahi Kazzâr Hüseyin Burûsevî’den ol dahi Hamza’dan, ol dahî Hüsâm Ankaravî’den, ol dahî Ahmed Sarban’dan, ol dahî

⁷¹ Nazmî, s. 173-174.

⁷² Nazmî, s. 174.

⁷³ Gölpınarlı, “İdrîs-i Muhtefî”, s. 40; a. mlf., Melâmîlik, s. 124, Gölpınarlı burada zuhul eseri olsa gerek, Abdülmecîd-i Sivâsî değil de Şemseddîn-i Sivâsî’nin İdrîs’e muarız olduğunu yazmıştır. bk. a.y., 3 nolu dipnot.

⁷⁴ Bkz. Bosnevî, *Cilâu Uyûni’l-Arâyisi’l-Muhaddara(Kaside-i Abdülmecîd-i Sivâsî)*, Süleymâniye Ktp. Ayasofya Kitâplığı 2077/5.

Pîr Ali'den, ol dahî Bünyamin'den, ol dahi Ömer Sikkînî'den, ol dahî el-Hâc Bayrâm Velî'dendir. Kezalik, İdrîs dahi Hamza'dan, Hüsâm'dan, Ömer Sikkînî'ye çıkar. Bunların i'tikadları ve mezâkları, Hacı Bayrâm Velî i'tikad ve mezakkı olmayub, bir gayri revîşdir. Fakir-i kesîrî't-taksîr, İdrîsîler'in mübtedî ve ümmî câhillerinden, gulât-ı Revâfîz'dan Revâfîz i'tikadı üzere kelâm-ı dalâlet-encâm istima' itmişimdir. Ve lâkin, şarih-i Mesnevî Sarı Abdullah Efendi gibi nice ehl-i şer' ve mazhar-ı ma'ârif-i ilâhiyye kimseler görülmüştür.”⁷⁵

Nazmî Efendi daha sonra Sivâsî Efendi'nin de ifâde ettiği üzere zikir ve ibâdetlerini rahatça yapabilecekleri bir ortam olmasına rağmen bunların gizli kalmalarını tenkid ederek şunları söyler:

“Ma'lûm ola ki; Sarban Ahmed'in hulefâsından Alâeddîn Vizevî'ye müntesib olanlar, aşikâren icrâ-yı âyîn-i tarikat idüb, cümle'nin makbûl ve mahbûbu olup, kimesnenin dahl ve taarruzu yoktur. Ve Kâsım Paşa'da zâviyelerinde Seyyid Osman Efendi ve Ok Meydanı'nda damadları Hamdî Efendi ve İstanbul'da Halvâyî Baba dimekle ma'rûf olan Şeyh Yakub, tarîk-i Bayrâmî üzere icrâ-yı âyîn iderler, kimesnenin dahl ve ta'arruzu yokdur. Husûsen kerâmetleri meşhûrdur. Pes ma'lûm oldu ki; Hamzavîler'in ve İdrîsîler'in hânkâhlarda olmayub ve muhtefî olmaları ve şeyhlerinin maktûl olması, ba'is-i kîl ü kâl olub, ekseri kizb ve iftirâ-i akvâl ve ef'al ile müttehem oldular. Ve mecmu'-i nâs, bunların dalâletine zâhib oldular.”⁷⁶

Nazmî Efendi netice olarak bunlar hakkındaki kanâatini şöyle belirtir: “*Fakîr içtihadımda böyle buldum ki, bunların eyüsi eyü ve kemi gâyet kem. Ve bi'l-cümle durûb-ı emsâl-i Türkiye'dendir ki; “Ne kara yerde yat, ne kara kura düş gör.”*⁷⁷

Burada dikkat edilecek olursa Nazmî, Sivâsî Efendi'nin İdrîs-i Muhtefî'nin şahsı hakkında söylediği ta'rîzkâr ifâdeleri kullanmamış, daha yumuşak bir tavır takınarak bizzat onun şahsını hedef almaktansa ifrat ve tefritten uzak kalmak için “İdrîsîler” diye bahsetmiştir. Bu da gösteriyorki İdrîs-i Muhtefî'nin şahsı hakkındaki kanâatler zamanla değişmiş, ancak yine de ona mensub olanlar hakkındaki olumsuz tavırlar Sivâsî Efendi'den sonra da devam etmiştir. Bu arada bu olumsuz tavrın İdrîs-i Muhtefî taraftarlarınca da sürdürüldüğünü görüyoruz.

Nitekim Sivâsî Efendi hakkında, aynı dönemde yaşamaları itibariyle bilgi elde etmek için müracaat ettiğimiz temel kaynaklardan biri olan Nev'izâde Atâî (ö. 1045/1634)'nin “*Hadâîku'l-Hakâik*” adlı eserinde, Sivâsî Efendi hakkında, “Mecâl olup nâm ve nişânından haber alınmadı.”⁷⁸ demesi oldukça dikkat çekicidir.

⁷⁵ Nazmî, s. 175.

⁷⁶ Nazmî, s. 176.

⁷⁷ Nazmî, s. 176.

⁷⁸ bk., Nazmî, s. 602.

Gerçekten ilginç olan bu durumu Nazmî Efendi *Hediyye*'de şöyle değerlendirmektedir;

“Garabet bunda ki, Nev’izâde Atâî, İdrîsî’lerden olmağın İdrîs’in vefâtını Zeyl-i Şakâik’da hilâf-ı vaki nakl ve tahrir etmiştir. Bundan ağrebdir ki, Şems Efendi inde’l-havas ve’l-avam meşhur ve benâm ve Sivâsî Efendi Zeyl yazıldıktâ Sultân Ahmet Câmî’inde vâiz ve nasih ve Yavsî Tekyesi’nde şeyh iken ve bi’d-defa’at ziyâretlerine varup, mübarek dest-i şerîflerin bus idüp ve mevlid günleri ulemâ-yı ‘izam va’zlarına hazır olup istima’ etmişken, “Şems Efendi’nin ve Sivâsî Efendi’nin tefasil-i ahvâlleri malumumuz olmamağın, silsileleri yazılmadı.” deyu tahrir itmiştir. Ma’ahaza, cemî’-i turukun malum ve meçhul olanlarını yazmıştır.”⁷⁹

Tesbitlerimize göre Sivâsî Efendi’nin bazı Melâmî meşrepli guruplara ve özellikle de İdrîs-i Muhtefî’ye karşı cephe alması, tarîkat ve tasavvuf yolundan herkesin havsalasına sığmayacak şeriatin zahirine muhalif taşkın fikirlerin yayılmasına mani olmak gibi bir gayeye istinad ediyordu. Onun bu tavrını şeriate bağlılıktaki hassasiyetine ve kişisel mizacına da bağlamak mümkündür. Kaldıki, yukarda ifade edildiği gibi kendisi de bu hususta İdrîs’e bir garaz ve buğzunun olmadığını, maksadının şer’i şerifi himâye olduğunu ifade etmektedir.

Diğer taraftan onun bu konudaki genel tavrının, devletin bu tür hareketlere bakışıyla örtüşüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bu da onun devletin dînî politikasına paralel bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Sivâsî Efendi’nin yaşadığı bu dönemde, o zamana kadarki dînî ve fikrî hoş görünün giderek azaldığı ve tasavvuf ehline karşı lüzûmundan fazla düşmanlık gösteren vâizler sınıfının(Kadıızâdeliler) yanında Hurûfî, İbâhî, Bâtınî karakterli zümrelerin de faaliyetlerini sürdürdükleri görülmektedir. İşte Sivâsî bir taraftan tasavvuf ehlinin şeriate bağlı kalması hususunda gayret sarfederken, diğer taraftan da, bu zümrelere karşı şeriate bağlılıkta hassas oluşunun bir neticesi olarak cephe almış ve mücâdele vermiştir .

Onun bu tavrı, tasavvufî açıdan şeriatın zâhirine mutabık ehl-i sünnet görüşüne sahip çıkan ve bu hususta hizmet eden müteşerri’ bir sûfî olduğunu göstermektedir. Sivâsî’nin en mümeyyiz vasfı belki de Ehl-i Sünnet’in aşırı bir bağlısı ve savunucusu olmasıdır. Onun bütün arzusunun, müslümanların yaşayışlarını Kur’an ve sünnete uydurmaları ve ahlâklarını yüceltmeleri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

Akgündüz, Ahmet, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor II*, Nil Yay., İzmir, 1990.

Aynî, M. Ali, *Hacı Bayram Veli*, Sad.: H. R. Yananlı, Akabe yay., İst., 1986.

⁷⁹ Nazmî, s. 174.

- Bayramoğlu, Fuat - Azamat, Nihat, "Bayramiyye", *DİA*, İst. 1992.
- Bosnevî, Abdullah, *Cilâu Uyûni'l-Arâyisi'l-Muhaddara(Kaside-i Abdülmecîd-i Sîvâsî)*, Süleymâniye Ktp. Ayasofya Kitâplığı 2077/5.
- Cebecioğlu, Etem, *Hacı Bayram-ı Veli*, Diyanet Vakfı Yay, Ank., 1994.
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Tekmîletü's-Şekâik fî Hakkı Ehli'l-Hakâik*, Neşr.: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İst., 1989.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, "İdrîs-i Muhteff", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XX, Ankara, 1972.
, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Devlet Matb., İst., 1931.
, *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, İnkılab ve Aka Yay., İst., 1983.
- Gündoğdu, Cengiz, *Abdülmecîd-i Sîvâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 1997.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İst., ts.
- Hulvî, Mahmûd Cemâleddîn, *Lemazât-ı Hulviyye ez-Lema'ât-ı Ulviyye*, Haz., Mehmed Serhan Tayşi, MÜİF Yay., İst., 1993.
, *Lemazât-ı Hulviyye ez-Lema'ât-ı Ulviyye*, Süleymâniye Ktb., Hacı Mahmûd Efendi., No: 4546.
- Işın, Ekrem, "Helvâî Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfının Ortak Yayını, İst., 1994.
- İnan, Yusuf Ziya, *İslâmda Melâmîliğin Târîhi Gelişimi*, Bayramaşık Yayınevi, İst., 1976.
- Karaman, Hayreddin, *Türkiye'de İslâmlaşma ve Önündeki Engeller*, Ensar Neşriyat, İst., 1994.
- Koçu, R. Ekrem, "Abdülmeccid Efendi" *İstanbul Ansk.*, İstanbul Yayınevi, İst., 1946.
- La'li-zâde Abdalbaki, *Sergüzeşt, (Tarikat-ı Aliye-i Bayramiyye'den Tâife-i Melâmîyye'nin An'ane-i İrâdetleri)*, İst., ts.
- Nazmî, Muhammed, *Hediyyetü'l-İhvan*, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin) Haz.: Osman Türer, (Doktora Tezi İkinci Kısım) Ank., 1982.
- Nevizâde Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmîleti's-Şakâik*, Neşr: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İst., 1989.
- Ocak, A. Yaşar, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XV. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hareketi", *Şeyhülislâm İbn Kemal*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1989.

- , “Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail Mâşukî”, *Osmanlı Araştırmaları*, c. X.
- , “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) “Teşebbülerine Bir Bakış, “Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, XIX, Sayı: 1-2, Ank., 1979-1983.
- Öngören, Reşat, “Şeriatın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Ocak-Haziran 1996.
- , *XVI. Asırda Anadolu’da Tasavvuf*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1996.
- Sarı Abdullah Efendi, *Semeretü’l-Fuad fi’l-Mebdei ve’l-Meâd*, Matbaa-i Âmire, İst., 1288/1871.
- Sivâsî, Abdülmecîd, *Dürrer-i Akâid*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultân, No: 300/1.
- , *Mişkâlü’l-Kulûb*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Türkçe Yazmalar, No: 2311.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Vakâyi’ü’l-Fuzalâ*, Neşre haz. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İst., 1989.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târihi*, TTK Basımevi, Ank., 1973.
- Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2305-2309.
- Vicdanî, Sadık, *Tomâr-ı Turuk-i Aliyye(Melâmîlik)*, Evkâf-ı İslâmiyye Matb. İst., 1338/1340.
- Yurdaydın, H. Gazi, “Türkiye’nin Dinî Târihine Umumî Bir Bakış”, *AÜİF Dergisi*, IX, Ank., 1961.
- , *İslâm Târihi Dersleri*, AÜİF Yay., No: 182, Ank., 1988.

YESEVİLİĞİN İLK DÖNEMİNE ÂİD BİR RİSÂLE: MİR'ÂTÜ'L-KULÛB

Necdet TOSUN*

Hâce Ahmed Yesevî (ö. 562/1166-7) ve Yeseviyye tarîkatı hakkında neşredilen ilk derli toplu çalışma Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eseridir. İlk baskısı 1919'da yapılan bu eser, kendisinden sonra Yesevîlik hakkında yapılan çalışmalara kaynaklık etmiştir. Köprülü, bu eserin Ahmed Yesevî ve Yesevîlik ile ilgili bölümünde Hazîni'nin *Cevâhiru'l-ibrâr min emvâci'l-bihâr* adlı eserini temel kaynak olarak kullanmıştır. Ancak *Cevâhiru'l-ibrâr*'ın bulunduğu Beyazıt Umûmî Kütüphanesi Hâlis Efendi bölümünün İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne intikâlinden sonra eserin kaybolduğu zannedilmiş ve bu konuda araştırma yapanlar genellikle Köprülü'nün verdiği bilgilerle yetinmek zorunda kalmışlardır. Bilâhare *Cevâhiru'l-ibrâr*'ın yeri tesbit edilmiş¹ ancak bu tarihten sonra yapılan çalışmaların kaderi de pek farklı olmamış ve Yesevîlik araştırmaları Köprülü ile onun temel kaynağı olan *Cevâhiru'l-ibrâr* arasına sıkışıp kalmıştır. Bu konuda başka kaynaklar olabileceği düşüncesiyle yaptığımız kütüphâne araştırmamızda, bugüne kadar bilinmeyen ya da pek kullanılmayan bazı kaynaklara rastladık. Yeseviyye araştırmalarına yeni bir canlılık getireceği ümidiyle, makâlemizde önce bu eserleri kısaca tanıtacak, ardından bir ilk dönem Yesevî risâlesi olan *Mir'âtü'l-kulûb*'un neşrini sunacağız².

* İLAM Tasavvuf Araştırmacısı.

1 1953'te bir makâle neşreden Zeki Velidi Togan eserin kaybolduğunu duyurmuş (Togan, s. 523), 1977'de *Fakr-nâme*'yi neşreden Kemal Eraslan, önsözde eserin İstanbul Ün. Ktp., TY, nr. 3893'te bulunduğu işâret etmiştir (Eraslan, "Fakr-nâme", s. 45).

2 Yesevîlikle az çok alâkalı bazı eserlere Fuad Köprülü tarafından yeri geldikçe temâs edilmiş (meselâ: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 44-46, dipnot: 38-41; a. mlf. "Ahmed Yesevî", s. 211, 213), bilâhare bunlar Mustafa Kara Bey tarafından biraz geliştirilerek bir liste hâline getirilmiştir (Kara, II, 42-47). Bu makâlede, o listede olmayan eserlere temâs edilerek bir nevî zeyl yazılmış olacaktır.

1. Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali Sıġnâkî (ö. 711/1311)³.

en-Nihâye adlı fıkıh kitabıyla bilinen ve Halep'te medfûn bulunan meşhur Hanefî fakîhi Hüsâmeddîn Sıġnâkî, Ahmed Yesevî'nin terceme-i hâlini ve menkıbelerini bir risâlede toplamıştır. Muhtemelen h. VII. asrın sonlarında kaleme alınan bu risâle, Yesevîlik ile ilgili en eski eserlerden biridir. *Lemehât* ve *Huccetü'z-zâkirîn* gibi eserlerde Sıġnâkî'nin bu risâlesinden istifâde edilmiştir⁴. *Risâle-i Hüsâmeddîn es-Sıġnâkî*'nin bir nüshası Taşkent'te Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüpnânesi'ndedir (nr. 11084, vr. 1b-3a). Farsça ve üç varak tutarında olan bu küçük risâlede, Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166-7) Şeyh Şihâbeddîn Sühreverdî'den (ö. 632/1234) icâzet aldığı, Yesevî'nin sohbetiyle 12.000 pâdişahzâdenin velâyet makâmına ulaştığı gibi mübâlağalı ve tenkide açık ifâdeler bulunmaktadır. Zîrâ Sühreverdî'nin h. 539 (1145)'te doğduğu düşünülürse⁵, o henüz 23 yaşında bir genç iken Ahmed Yesevî'nin vefât ettiği ortaya çıkar. Yine de, kadîm bir risâle olduğu için istifâde edilecek birçok yerinin olduğu muhakkaktır.

2. Hazînî Ahmed b. Mahmûd (ö. 1002/ 1593-4'ten sonra).

Şimdiye kadar kaynaklarda Hazînî'nin hayâtıyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanamamış ise de, onun *Cevâhiru'l-ibrâr*'da kendisi hakkında verdiği bilgiler azımsanmayacak kadar mühimdir. Bu bilgiler, *Cevâhiru'l-ibrâr*'ı tanıtan Nihat Azamat⁶ ve neşre hazırlayan Cihan Okuyucu⁷ tarafından derlendiği için tekrârına gerek görmüyoruz. Hazînî'nin *Cevâhiru'l-ibrâr* hâricinde birkaç eseri daha vardır. Bunlardan şimdiye kadar pek istifâde eden olmamıştır:

a) *Menba'u'l-ebhâr fî riyâzi'l-ibrâr*: Türkçe olan bu eserin bulabildiğimiz tek nüshası İstanbul'da Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1425'te olup 1b-81b varakları arasındadır. İstanbul'da h. 995'te yazılan bu nüshada istinsâh kaydı olmadığı için müellif hattı olması dâire-i ihtimâldedir. Eser:

Bismillâhirrahmânirrahîm	Zât ve sıfât ile azîm ve kadîm
Zâtı irûr müftetih-i kâinât	Fâtih-i evvâb-ı hümayûn cihât...

³ bk. Bağdatlı, I, 314.

⁴ İleride bu eserlere temâs edilecektir.

⁵ Münzirî, III, 380-381.

⁶ Azamat, VII, 432.

⁷ Okuyucu, s. V-IX.

şeklinde bir şiirle başlar. Manzûm ve mensûr karışık bir eserdir. Müellifin, akrabâ ziyâreti için Buhârâ'ya gideceğini duyan İstanbul'daki bazı âlim ve sâlih zâtlar, ayrılık elemi teskîn için müelliften Yeseviyye ve Nakşbendiyye tarikatlarının usûl ve âdâbına dâir bir eser kaleme almasını istemişler, bunun üzerine bu eser yazılmıştır (vr. 7b). Eserde, hicrî 9. asırda yaşamış bir Yesevî şeyhi olan Şeyh Mahmûd Halvetî Zâverânî'nin sülûk risâlesinden zikr-i erre hakkında bazı bilgiler aktarılır (18b-20a). Ayrıca Şeyh Seyyid Ahmed el-Beşîrî'nin meşâyihın menâkıbına dâir yazdığı eserinden⁸ Ahmed Yesevî'nin zikr-i erre hakkındaki bir sözü nakledilir (20a). Kemâleddîn İkânî, Şeyh Hudaýdâd, Ubeydullah Ahrâr, Ahmed Yesevî, Abdülhâlik Gucdüvânî gibi önde gelen Yesevî ve Hâcegân (Nakşi) meşâyihının bazı menkıbelerine yer veren müellif, bir vesîleyle eserde Mâverâünnehr'den Hicâz'a, oradan da İstanbul'a geldiğini anlatmaktadır (58a-b).

b) *Huccetü'l-ebrâr*: Saîd Nefîsî bu eserin adını *Mesnevî-yi Huccetü'l-ebrâr* diye kaydeder⁹. Farsça manzûm bir eser olup bir nüshası Paris Millî Kütüphânesi'ndedir (Bibliothèque Nationale, Pers. A. F. 263, vr. 103b-173b)¹⁰. İstanbul'da h. 996 senesinde Sultan III. Murâd adına yazılmış olduğunu ve Yesevî meşâyihından bahsettiğini bildiğimiz bu eseri tedkik etme imkânı bulamadık. Aynı mecmûa içinde Hazîni'nin, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin başından üç beytin şerhi mâhiyetindeki *Teselliyü'l-kulûb* adında Farsça bir eseri ile (vr. 2b-84b), iki mersiyesi (vr. 85a-101a) de bulunmaktadır.

3. Muhammed Âlim Sıddîkî Alevî (ö. 1043/1633-4).

Daha ziyâde Âlim Şeyh diye bilinen bu zât, h. 972'de Taşkent'te doğmuş, h. 1043 senesinde Semerkand yakınlarındaki Alîâbâd'da vefât etmiştir. Babası Mû'min Şeyh, şeyhi Pîrîm Şeyh'tir. Âlim Şeyh, Alîâbâd'daki tekkesinde uzun yıllar halkı irşâd etmiş olan bir Yesevî şeyhidir. Vefâtından sonra yerine halîfelerinden Hâce Abdürreşîd postnişîn olmuştur. Âlim Şeyh'in en meşhur eseri *Lemehât*'tır. Başka eserlerinin de olduğu anlaşılmaktadır. Halîfelerinden Hâce Fethullâh b. Abdülbâsît Azîzegî *Lemehât*'a bazı ilâveler yapmış ve bu *Tekmile-i Lemehât*'ta Âlim Şeyh'in hayâtı ve menkıbelerini derlemiştir¹¹. Müridlerinden biri olan Muhammed Şerîf el-Hüseynî (ö. 1109/1697-8) *Huccetü'z-zâkirîn* adlı eserinde bu tekmeden istifâdeyle Âlim Şeyh'in menâkıbına yer

⁸ Seyyid Ahmed Beşîrî'nin (ö. 862/1458) özellikle Üveysî meşâyihına yer verdiği bilinen *Heşt Hadîka* adında bir eseri Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphânesi'ndedir (nr. 1477). Bk. Semenova, III, 271.

⁹ Nefîsî, I, 407.

¹⁰ Richard, I, 274.

¹¹ Bu Tekmile, *Menâkıbu's-Şeyh Muhammed Âlim Azîzân* adıyla da bilinmekte olup bir nüshası Medîne-i Münevvere'deki Ârif Hikmet Kütüphânesi'nde bulunmaktadır (nr. 902/107). Ancak bu kütüphânenin bir süre önce Ravza-i Mutahhara'nın Bâbü's-selâm cihetinde bulunan Melik Abdülazîz Kütüphânesi'ne taşındığı söylenmektedir.

vermiş, halifelerinden de bahset-miştir¹². Ayrıca Hâce Abdurrahîm b. Hâce Abdurrahman Hisârî'nin *Tuhfetü'l-ensâb-ı Alevî* adlı eserinde de Âlim Şeyh anlatılmaktadır¹³.

Lemehât min nefahâti'l-kuds: Müellif bu eseri, Ahmed Yesevî'nin mânevî işâretiyle bir rüyâdan sonra yazmaya başlamış ve Sultan Muhammed Bahâdır Hân'a ithâf etmiştir. Farsça olan eser iki bölümden oluşur: Dibâceden sonraki birinci bölüm, cehrî zikrin câiz olduğuna dâir serdedilen âyet ve hadislerden oluşmaktadır (s. 7-38). İkinci bölümde ise Ahmed Yesevî'den başlamak üzere Yesevî silsilesindeki bazı meşâyihın ahvâl ve menâkıbı anlatılır (s. 38-464). Ahmed Yesevî'nin anlatıldığı bölümde (s. 38-123) Sûfî Dânişmend'in ve İmâm Hüsameddîn Hüseyin Sıgnâkî'nin (ö. 711/1311-2) Ahmed Yesevî'nin menâkıbına dâir yazdıkları eserlerden istifâde edilmiştir (s. 38-40, 48). Muhtelif yazma nüshaları bulunan *Lemehât*¹⁴, ilk kez Taşkent'te neşredilmiş (1327/1909), ikinci baskısı ise Muhammed Nezîr Râncâ'nın önsöz ve fihrist ilâveleriyle İslâmâbâd'da yapılmıştır (1406/1986)¹⁵. Âlim Şeyh'in ayrıca *Risâle-i Menâkıb* isiminde bir eserinin daha olduğu nakledilmektedir¹⁶.

4. Molla Muhammed Şerîf el-Hüseynî el-Alevî (ö. 1109/1697-8).

Meşhur bir Yesevî şeyhi olup 1026 (1617) senesinde doğmuştur. Önce *Lemehât* müellifi Âlim Şeyh'e, onun vefâtından sonra halifelerinden Hâce Fethullâh'a, ve sonra Mevlânâ Hacı İsmâîl'e intisâb etmiş, bilâhare mânevî bir işâretle Hâcegân (Nakşî) meşâyihından Mevlânâ Kemâl'in (Kemâleddîn) halkasına dâhil olmuştur¹⁷. Buhârâ'da Medrese-i Zergerân'a yakın olan tekkesinde hem Yesevî hem de Nakşî usûlünce irşâda devam etmiş olan Muhammed Şerîf, Buhârâ'da medfûndur¹⁸.

a) *Huccetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn*: h. 1077'de kaleme alınan eser, bir mukaddime, üç makâle ve bir hâtimeden oluşur. Birinci ve ikinci makâlelerde cehrî zikrin cevâzına dâir âyet, hadîs ve ulemânın görüşleri nakledilir. Üçüncü makâlede ise Ahmed Yesevî'den başlayarak bazı Yesevî şeyhlerinin hayâtı ve menkıbeleri anlatılır (vr.90a-137b). Bu meyânda müellifin ilk şeyhi olan Âlim Şeyh ve onun halifeleri de zikredilir (137b vd.). Eserin hâtimesinde tasavvufî âdâb ve ahlâka dâir bazı mektuplar yer alır (173a-203b).

¹² Âlim Şeyh için bk. Muhammed Şerîf, *Huccetü'z-zâkirîn*, vr. 137b-157b; Râkım, vr. 233b; Semerkandî, s. 116; Buhârî, s. 135; Storey, I/2, s. 983; Münzevî, XI, 893-4.

¹³ *Tuhfetü'l-ensâb-ı Alevî*'nin bir nüshası Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1459). bk. Semenova, III, 340-1; Bâbâhânov, s. 93.

¹⁴ Storey, I/2, s. 983; Semenova, III, 354; Münzevî, XI, 893-4.

¹⁵ *Lemehât*'ın bin nüshasını bana hediye eden azîz dostum M. Nezîr Râncâ Bey'e teşekkürü bir borç biliyorum.

¹⁶ Akimuşkin ve dğr., I, 282.

¹⁷ Muhammed Şerîf, *Huccetü'z-zâkirîn*, vr. 168a-b.

¹⁸ Buhârî, s. 97; Togan, s. 525-6.; McChesney, s. 331-2.

Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372'de, 1b-203b varakları arasında olup Farsça'dır¹⁹. Bu nüsha 1206 (1791)'de Buhârâ'da Şâh Âlim Hâce tarafından istinsâh edilmiştir²⁰. Eserde nakil yapılan bazı kitaplar şunlardır: Nevevî, *Bustânü'l-ârifîn* (31a); Âlim Şeyh, *Lemehât* (18b-19a) ve risâlelerinden biri (46a, 47b); Süfî Dânişmend, *Risâle (Ahmed Yesevî'nin menâkıbı)* (92a); Hüsâmeddîn Hüseyin Sığnâkî, *Risâle-i Hüsâmeddîn es-Sığnâkî (Ahmed Yesevî'nin menâkıbı)* (92a-92b, 95b, 97a); Mevlânâ Lütfullâh Türkistânî, *İsmâil Ata'nın menâkıbı* (101a, 102b); İshâk Hâce, *Hadikatü'l-ârifîn: İsmâil Ata'nın menâkıbıdır* (100b); Hâce Fethullâh Azîzeğî, *Tekmile-i Lemehât: Âlim Şeyh'in menâkıbıdır* (157a).

b) *Tuhfetü's-sâlikîn*: Muhammed Şerîf'in diğer bir eseri olup önceki ile aynı mecmûada, 204b-246a varakları arasında bulunmaktadır. Farsça bir eserdir. Hem Yesevî hem de Nakşbendî tarikatlarının usûl ve âdâbını konu edinir. Müellifin aynı mecmûada *Dîvân'ı* ile gündüz ve gece evrâdına dâir eseri de mevcûddur. Bunların hâricinde birkaç eserinin adı *Tuhfetü'z-zâirîn*'de nakledilmektedir²¹.

5. Seyyid Zinde Ali (ö. XII/ XVIII. asır).

Bu zât, Yesevîlikten Nakşbendîliğe geçen Hâce Mîr Azîzân el-Hüseyinî'nin oğludur. Babasının şeyhi Muhammed Cân Karamânî'dir (ö. 1050/1640). Karamânî, Muhammed Emîn Dehbîdî'den (ö. 1006/1597-8), o da babası Mahdûm-i A'zam Ahmed Kâsânî'den (ö. 949/1542) icâzet almıştır²².

Semerâtü'l-meşâyih: 1091 (1680) yılında tamamlanan ve Türk meşâyih hakkında bazı bilgiler ihtivâ ettiği bilinen bu eserin Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphânesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (nr. 2619, vr. 48b-598b; nr. 1336, tümü 291 varak)²³. Aynı müellifin, içinde cehrî zikri de savunan *Zinetü'l-libâs* adında bir eseri daha vardır²⁴. Bu eserleri tedkîk etme imkânı bulamadık.

Bu eserler hâricinde, Hâce İshâk b. İsmâil Ata'nın *Risâle'si*²⁵; anonim bir eser olan *Hazret-i Pehlîvân Ata aleyhi'r-rahmening Hikâyetleri*,²⁶ Ebu'l-Muhsin Muhammed Bâkır

¹⁹ Bir başka nüshası, İstanbul Ün. Ktp., FY, 658 numarada kayıtlıdır.

²⁰ Diğer bir yazması Taşkent'te Şarkiyat Enstitüsü'ndedir (nr. 4164). bk. Semenova, III, 353. Diğer bir nüshası için bk. Akımuşkin ve dğr., I, 152.

²¹ Buhârî, s. 97.

²² Nakşbendiyye'nin Kâsâniyye kolu bu zâta nisbet edilmektedir.

²³ bk. Semenova, I, 133, III, 353; DeWeese, "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân", s. 203-4.

²⁴ Semenova, III, 354.

²⁵ İsveç, Uppsala Üniversitesi Ktp., nr. 472, vr. 177a-218. Tasavvufî âdâbla ilgili olup dört bölümden oluşan bir eserdir. Müellif Hâce İshâk hakkında bk. Âlim Şeyh, *Lemehât*, s. 142-143.

b. Muhammed Ali'nin *Tezkire-i Muhammed Bâkır*²⁷, Muhammed Kâsım'ın *Makâmât-ı Seyyid Atâr*²⁸ ve Nâsiruddîn b. Emîr Muzaffer Buhârî'nin (ö. 1324/1906'dan sonra) *Tuhfetü'z-zâirîn* (Buhârâ 1910)²⁹ gibi eserleri Yesevîlik hakkında araştırma yapanların istifâde edebileceği eserler cümlesindendir.

Tüm bu araştırmalardan sonra özetle şunları söyleyebiliriz:

1. Yukarıda bahsedilen eserlerin tedkîki ve neşri ile Yesevîlik araştırmalarının canlanacağı ve bu konuda yeni bilgilere ulaşılabileceği muhakkaktır.

2. Uzun Firdevsî'ye nisbet edilen ve Abdülbâki Gölpınarlı tarafından neşredilen *Vilâyetnâme: Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî* adlı eserde Ahmed Yesevî'nin bazı menkıbeleri anlatıldıktan sonra: "Onun bu çeşit kerâmetleri çoktur, isteyen *Menâkıb*'ında okur" cümlesi bulunmaktadır³⁰. Bu cümleye istinâden araştırmacılar, Ahmed Yesevî'nin menkıbelerini ihtivâ eden bir eserin yazılmış ancak bugün bunun kayıp olduğunu öteden beri söyleyegelmişlerdir³¹. Bu menâkıb kitabının (kitaplarının) kim tarafından yazıldığı hakkında herhangi bir bilgi de şimdiye kadar mevcut değildi. Yukarıda işaret edildiği üzere, artık Ahmed Yesevî'nin menkıbelerini ihtivâ eden iki eserin olduğu anlaşılmış, bunların müellifleri ile birisinin yeri tesbît edilmiştir. Bu müelliflerden birisi, Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Sûfî Muhammed Dânişmend, diğeri ise Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali Sığnâkî (ö. 711/1311)'dir. Sığnâkî'nin yazdığı menâkıbın yerini biliyoruz. Sûfî Dânişmend'in yazdığı menâkıb ise şimdilik meçhûl. Ancak *Lemehât*'taki Ahmed Yesevî ile ilgili bilgiler (s. 48-123) temelde Sûfî Dânişmend'in yazdığı menâkıba dayandığı için, onun muhtevâsı hakkında elimizde yeterince bilgi bulunmaktadır. Hattâ Sûfî Dânişmend'in yazdığı *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî*'nin muhtasar da olsa elimizde olduğunu söyleyebiliriz. Sûfî Dânişmend'in Ahmed Yesevî hakkında bir eseri daha vardır: *Mir'âtü'l-kulûb*. Birazdan bunun neşrini sunacağız.

SÛFÎ MUHAMMED DÂNİŞMEND

26 Bir nüshası Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ndedir. bk. Urunbaeva-Epifanovoi, VII, 405. Hicrî VIII. asırda yaşamış olan Pehlivân Mahmûd Ata ile Bahâeddîn Nakşibend arasında geçen bir hâdise için bk. Âlim Şeyh, *Lemehât*, s. 283-5.

27 Bir nüshası Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1846, vr. 1b-380a). bk. Semenova, III, 317. *Nefahâtü'l-üns*'e bazı Türk meşâyihinin ilâve edilmesiyle meydana gelmiş bir eser olduğu söylenir.

28 bk. Ethé, s. 268-270.

29 Esâsen bu eserdeki bilgiler Seyyid Ahmed Hâce Nakîb'in *Fevâ'id-i Müntehebe* adlı eserinden nakledilmiş ve Türk meşâyih hakkında mufassal mâlûmât isteyenlerin *Künûzü'l-etkiyâ* adlı esere bakmaları tavsiye edilmiştir. bk. Buhârî, s. 85. *Fevâ'id-i Müntehebe* ve *Künûzü'l-etkiyâ*'nın yerlerini şimdilik bilmiyoruz, bk. Semenova, I, 94.

30 *Vilâyetnâme*, s. 15.

31 *Vilâyetnâme*, s. 105-6 (Gölpınarlı'nın notu); Ocak, s. 68-69.

Nesebnâme'deki bilgileri göre, Sûfî Muhammed Dânişmend Zernûkî, Ahmed Yesevî'nin önde gelen halîfelerindendir. Şeyhiyle birlikte kırk defa halvete girmiş ve yine şeyhinin icâzetiyle Otrâr'a gidip tekke kurmuş ve kırk yıl irşâdda bulunmuştur. Sûfî Muhammed Dânişmend'in kabri Otrâr'dadır. Önde gelen halîfesi Süksük Hâce, onun ki de Evliyâ Melik'tir³².

Reşahât'ta, Sûfî Muhammed Dânişmend hakkında şöyle denir: Hâce Ahmed Yesevî'nin dört halîfesinden üçüncüsüdür. Yıllarca irşâd makâmında bulunmuş ve halkı Hakk'a dâvet etmişlerdir. Hazret-i Îşân (Ubeydullah Ahrâr) buyuruyorlardı ki: Sûfî Muhammed Dânişmend, çok âlim, dînine bağlı ve muttakî bir kişi imiş. Hâce Ahmed Yesevî Yesi'ye gelip halkı cehrî zikirle meşgûl edince, Sûfî Muhammed Dânişmend onu bu işten menetmek düşüncesiyle evinden çıkmış. Ahmed Yesevî, onun kendisini ikâz için gelmekte olduğunu mânen keşfedip daha görüşmeden onda mânevî tasarruflarda bulunmuş ve görüşme esnâsında onun işini tamamlamış (mürîd yapmış veya hilâfet vermiş)³³.

Hazîni'nin *Cevâhiru'l-ebrâr*'ında Sûfî Muhammed Dânişmend Zernûkî, Ahmed Yesevî'nin birinci halîfesi olarak gösterilir³⁴. Ayrıca o, Ahmed Yesevî'ye muhâlefet ile soru sormak için gelen İmâm Mergazî'nin hâfızasındaki 1000 soruyu silen kişi olarak takdîm edilir³⁵.

Âlim Şeyh, Sûfî Muhammed Dânişmend hakkında benzer bir rivâyet nakleder. Ona göre soru sormak için gelen İmâm Merâğî'dir. Kerâmet göstererek onun zihnindeki soruları silen kişi Hakîm Ata, kitaplarındaki yazıları silen ise Sûfî Dânişmend'dir. Sûfî Dânişmend'in yazdığı *Ahmed Yesevî Menâkıbı*'ndan bazı nakiller de yapan Âlim Şeyh³⁶, onun kabrinin Yesi'ye dört fersah mesâfedeki Otrâr şehrinde olduğunu söylemektedir³⁷.

Muhammed Şerîf el-Hüseynî, İsmâil Ata'dan bahsederken şöyle der: “Şu konu kapalı kalmasın ki, Hz. Sultân İsmâil'in üç mânevî nesebi (intisâb ve icâzeti) vardır. Birincisini, Şeyh Mustafa (k.s.)'dan almıştır ki ona bazıları Süzük Ata, bazıları da Süksük Ata diyorlar.

³² bk. Mevlânâ Safiyyüddîn, s. 50-51. Sûfî Muhammed Dânişmend'in adı Yesevî'nin hikmetlerinde de geçer, bk. Eraslan, *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, s. 180.

³³ Safî, I, 20-21. *Reşahât*'ın Farsça tahkîkli neşrinde bulunan bu rivâyet, Osmanlı döneminde yapılan tercümesinde yoktur. Çünkü o tercümede farklı (eksik) bir nüsha esas alınmıştır. Fuad Köprülü, çalışmalarında bu tercümeyi esas aldığı ve *Lemehât*, *Tuhfetü'z-zâirîn* gibi diğer bazı kaynaklara ulaşamadığı için Sûfî Muhammed Dânişmend hakkında *Cevâhiru'l-ebrâr*'ın verdiği bilgilerle yetinmiş ve: “Sûfî Muhammed Dânişmend hakkında diğer hâl tercemesi kitaplarında hiçbir kayıt yoktur”, demiştir. bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 34 (dipnot: 17).

³⁴ Hazîni, *Cevâhiru'l-ebrâr*, vr. 38b.

³⁵ Hazîni, *Cevâhiru'l-ebrâr*, vr. 40a-40b, 50a-50b. Ayrıca bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 38, 89.

³⁶ Âlim Şeyh, *Lemehât*, s. 38-40, 48-123.

³⁷ Âlim Şeyh, s. 129-130.

Onlar Hz. Sûfî Dânişmend'den ve onlar da Hz. Hâce Ahmed Yesevî'den almışlardır³⁸. Bu rivâyetten, Sûfî Dânişmend'in halifesi Süzük Ata'nın³⁹ asıl isminin Şeyh Mustafa olduğunu anlıyoruz. Âlim Şeyh gibi, Muhammed Şerîf de, Sûfî Dânişmend'in yazdığı menâkıb'dan istifâde etmiştir⁴⁰.

Nâsiruddîn Buhârî, *Tuhfetü 'z-zâirîn*'de Sûfî Dânişmend'in Ahmed Yesevî'nin üçüncü halifesi olduğunu, muttakî bir insan olup Otrâr'da Arslan Bâb'ın yakınında medfûn bulunduğunu söyler⁴¹. Oysa Ebû Tâhir Semerkandî, *Semerîyye* adlı eserinde onun Semerkand yakınlarında medfûn olduğunu, mezar taşında isminin açıkça görüldüğünü ve *Lemehât*'ta hayâtı hakkında geniş bilgi bulunduğunu söylemektedir⁴². Semerkandî, Sûfî Dânişmend adındaki başka bir şahsın kabrini, söz konusu şahısla karıştırmış olmalıdır. Ancak Sûfî Dânişmend'e isnâd edilen *Mir'âtü 'l-kulûb* adlı eserde Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166-7) yanısıra sık sık Necmeddîn Kübrâ'dan (ö. 618/1221) nakiller yapılmış olması, üstelik Zengi Ata'nın (ö. 656/1258-9) halifelerinden Sadr Ata'nın *Risâlesi*'nden bahsedilmesi bazı şüpheleri uyandırmaktadır. Zirâ Sadr Ata, Ahmed Yesevî'den takriben bir asır, Sûfî Dânişmend'den de yarım asır sonra (h. VII. asırda) yaşamış olması gerekir. Gerçi bu risâlede bahsedilen Sadr Ata'nın, Ahmed Yesevî'nin halifelerinden biri ve kardeşi olduğu söylenen Sadr Şeyh olması da ihtimal dâhilindedir⁴³ ki o zaman mesele hallolur. Ancak Sadr Ata adıyla meşhur olan kişi Zengi Ata'nın halifesidir.

Bu durumda iki ihtimal vardır: 1. Bu risâle Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Sûfî Dânişmend tarafından yazılmış ya da şifâhen anlatılmış, bilâhare müridlerince bazı ilâveler yapılarak kayda geçirilmiştir. 2. Bu risâle Sûfî Muhammed Dânişmend adında başka bir zât tarafından te'lîf edilmiş olabilir. *Nefahâtü 'l-üns*'te Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden Baba Kemâl Cendî'nin menâkıbı anlatılırken, onun Cend'e gelip Ahmed Mevlânâ'yı terbiye ettiği ve icâzet verdiği nakledilir. Ahmed Mevlânâ'nın kardeşi Muhammed Dânişmend de ağabeyinin halifelerinden Şeyh Bahâeddîn'in terbiyesinde yetişmiş ve icâzet almıştır⁴⁴. Muhtemelen h. VIII. asırda vefât eden bu Kübrevî şeyhi Muhammed Dânişmend'in Yesevîlik ile ilişkisi olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak o dönemlerde bu iki tarîkatın

³⁸ Muhammed Şerîf, *Huccetü 'z-zâkirîn*, vr. 99a.

³⁹ "Süzük", söz ve kelâm anlamına gelir, "süksük" ise atın yoldan sağa sola sapmasıdır. bk. Kadri, III, s. 141, 150.

⁴⁰ Muhammed Şerîf, *Huccetü 'z-zâkirîn*, vr. 92a. *Huccetü 'z-zâkirîn*'i tedkik eden Z. V. Togan, orada Sıgnâkî'nin yazdığı Ahmed Yesevî hakkındaki menâkıbtan yapılan nakli yanlış anlamış, "işân" zamirini yanlış yere bağladığı için bu menâkıbın Sûfî Dânişmend hakkında olduğunu ileri sürmüştür. bk. Togan, s. 526.

⁴¹ Buhârî, s. 86.

⁴² Semerkandî, s. 111.

⁴³ Mevlânâ Safiyyüddîn, s. 48-49.

⁴⁴ Câmî, s. 435-6; DeWeese, "Bâbâ Kamâl Jandî...", s. 79-81, 92-93.

birbiriyle yakın ilişkiler içinde oldukları bilinmektedir⁴⁵. Bu zât da Kübrevîliğin yanı sıra Yesevîliğe intisâb etmiş ve bu risâleyi kaleme almış olabilir. Ancak elde yeterli bilgi ve delil olmadığı için bu sâdece bir ihtimâldir ve kanâatimizce birinci şıktaki ihtimal daha kuvvetlidir. Ancak her iki ihtimâlde de eserin h. VIII. asır ya da öncesinde yazıldığı anlaşılmaktadır. *Cevâhiru'l-ebrâr*'ın h. X. asırda yazılmış olduğunu düşünürsek, *Mir'âtü'l-kulûb*'e “kadim bir Yesevî risâlesi” diyebiliriz.

MİR'ÂTÜ'L-KULÛB

Bu eserin bilinen tek nüshası İsveç'in Uppsala şehrindeki Üniversite Kütüphânesinde, 472 numaralı mecmûa içinde 158b-177a varakları arasında olup Çağatay Türkçesi ile yazılmıştır⁴⁶. Toplam 534 varak olan bu mecmûa 1249/1833 senesinde istinsâh edilmiştir. Mecmûadaki diğer belli başlı eserler şunlardır: Sûfî Allahyâr, *Meslekü'l-muttakîn*; Salâh b. Mubârek Buhârî, *Enisü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn*; anonim, *Nesebnâme-i Hâce Ahmed Yesevî* ve *Nesebnâme-i İsmâil Ata*; İshâk b. İsmâil Ata, *Risâle*; Abdullah Dihlevî, *Risâle*; Reşâhât ve Muhammed Pârsâ'nın *Tahkikât*'ından birer bölüm; Ahmed Kâsânî, *Vâkı'a-i Hakkâniyye*⁴⁷.

Mir'âtü'l-kulûb, Ahmed Yesevî'nin tasavvufî görüşlerini derlemek gâyesiyle yazılmış bir eserdir. Ancak eserde Necmeddîn Kübrâ ve Sûfî Muhammed Dânişmend'in görüşleri de nakledilmektedir. Sûfî Dânişmend'in Ahmed Yesevî'den şifâhî olarak naklettiği sözler, bilâhare Sûfî Dânişmend'in müridlerince derlenmiş ve bu eser meydana gelmiş olabilir ki tasavvuf târihinde zaman zaman görülen bir durumdur. Eser üç bölümden oluşmaktadır: Şerîat, tarikat ve hakikat. Birinci bölümde İslâmî ve tasavvufî ahlâk, ikinci bölümde tarikat âdâbı, üçüncü bölümde ise mârifetullah konularına temâs edilir. Eserde, irşâda ehil olmayan kişilerin şeyhlik iddiâsında bulunmaları şiddetle tenkid edilmiştir. *Mir'âtü'l-kulûb*, gerek Yesevîliğin ilk dönemine âid bir risâle oluşu ve gerekse *Sadr Ata Risâlesi* gibi o döneme âid bazı Yesevî eserlerine temâs etmesi sebebiyle önem arz etmektedir. Eserin dil ve üslûbu da, Çağatay edebiyatı üzerine araştırma yapanlar için ayrıca önem arz edebilir. Ancak bu konu bizim ihtisas sahamıza girmediği için onu erbâbına havâle ediyoruz.

Bu eserden şimdiye kadar istifâde eden olmamıştır. Fuad Köprülü *İlk Mutasavvıflar*'ı yazarken bu eseri hiç duymamış, *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı Ahmed Yesevî maddesinin bibliyografyasında *Le Monde Oriental* (XXII, 1-3, Uppsala 1928) dergisinden istifâdeyle *Mir'âtü'l-kulûb* adında bir eser olduğuna işâret etmiş⁴⁸ ancak gördüğümüz kadarıyla ne o, ne de ondan sonra Yesevîlik üzerine araştırma yapanlar bu eserden istifâde etmemişlerdir.

⁴⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 36 (ve dipnot: 19), 73-74.

⁴⁶ Zetterstéen, I, 307.

⁴⁷ Zetterstéen, I, 305-313.

⁴⁸ Köprülü, “Ahmed Yesevî”, s. 215.

Eserin, önce Çağatay Türkçesi ile yazılmış olan asıl metnini, ardından günümüz Türkçe'sine uyarlanmış şeklini takdîm edeceğiz. Metinde geçen âyet, hadis ve kelâm-ı kibâr türündeki Arapça ibârelerin imlâsında bâriz hatâların oluşu, müstensih'in Arapça bilmediği şeklinde yorumlanabilir. Neşirde bu hatâları büyük ölçüde düzelttik. Çağatayca metni ise genelde aynen muhâfaza ettik. Meselâ metinde “gerekir” anlamındaki kelime bazen kerek, bazen de kirek şeklinde yazılmıştır ki her iki imlâ da doğrudur, bunlar muhâfaza edilmiştir. Ancak teknik zorluklardan dolayı transkripsiyon işâretleri kullanılmamış, bunun yerine küçük uyarlamalar yapılmıştır. Meselâ Arapça ve Farsça kökenli kelimelerdeki uzatmalar gösterilmiş, “hemze” düz apostrofla, “ayn” ters apostrofla, sağır kef “g” harfi ile, “gayn” ise “ğ” ile ifâde edilmiştir.

Mir'âtü'l-kulûb'un İsveç'ten getirilmesinde yardımlarını esirgemeyen hocalarım, M. Ü. İlâhiyat Fak. öğretim üyeleri Mehmet Ali Sarı ve İrfan Gündüz Beylere, ayrıca Çağatayca metni gözden geçiren İstanbul Ün. Ed. Fak. öğretim üyesi Kemal Eraslan Bey'e teşekkürü bir borç biliyorum.

METİN

MİR'ÂTÜ'L-KULÛB

» " Â † « § † « % — Ö Â Ê † « % — (

« % Ö Â œ † § † « % " Â Î Ÿ † « % Ÿ % Î Â † Ë

Ya'nî bilgil ve âgâh bolğıl ki, bu risâle-i müteberrikeni cem' kılğan burhânü's-şerî'at ve erbâbü't-tarîkat ya'nî Mevlânâ Sûfî-yi Dânişmend turur kim Hazret-i sultânü'l-ârifîn ve kudvetü'l-müteverri'in ve kutbü'l-aktâb-ı rûy-i zemîn ya'nî Hâce Ahmed-i Yesevî rahmetu'llâhi 'aleyhining akvâllarının bu azîz Sûfî Muhammed-i Dânişmend ayturlar. Ammâ bu risâlening kitâbet kılğanının sebebi ol erdi kim, künlerde bir kün tamâmî sûfîler subh u şâm belki 'ale'd-devâm zikr halkasında müstakîm irdiler. Hazret-i Sultânğa 'arz kıldılar: Şeyhlık ve müridlık bâbıda ve takı bu [vr. 159a] silsile-i 'azîmning sülûk ve tarîkasıdın haber berseniz kim sizdin song ehl-i tarîkalarğa yâdgâr kalğay. Andın song bu risâleni *Mir'âtü'l-kulûb* at koyuldı ya'nî köngüllerni közgüsi. Ve her kim irse közgüge baksa yüzini körer ve takı âyîne-i ğayb bolsa anı hem körer. Pes her kim erse bu kitâbnı okusa takı öz 'aybını körse ve bilse, aning tedârikide bolup tevbe ve istiğfâr birle bîhûd bolsa, ümîd ol kim Allâhu Te'âlâ ol 'ayb ve ol taksîrin 'afv kılğay. Ve her sâlik kim bu risâleni okusa veya okumışdın işitip 'amel kılrsa köngül közgüsi açsa ve onsikiz ming âlemdeği 'acâyib ve ğarâyiblerni müşâhede kılrsa ve kıyâmetde âmennâ ve saddaknâ likâ-i zü'l-celâl-i bî-çûn u bî-çigûne dîdârın körse hiç 'acîb ve ğarîb bolmağay.

Muhabbet, süz, şevk deyü bu risâle-i *Mir'âtü'l-kulûb*[nı] üç bâb üze binâ kıldılar. Ol ma'nâ üçün kim Mevlâ 'azze ve celle öz hazretide kulların yakın kilsün dip din ve İslâm yolını atâ kıldı. Ol yolğa üç at koydı. Evvel şer'at, ikkinçi tarikat, üçünçi hakikat. Bu ma'nâ üçün [159b] üç bâb üze binâ kılındı. Ve takı kelâm içinde yâd kıldı:

$$, \ddot{E} \dot{A} + \ddot{Y} \ll \dot{E} + , \ll + - \hat{E} \dot{I} +$$

İbrâhîm ‘aleyhi’s-selâm [arz]⁴⁹ kıldı kim: Bedürüstî Perverdigârım köndürdi meni tüz yolığa. Ya’nî murâd bu yoldın İslâm yolu turur. Ammâ Mevlâ Te‘âlâ yolu üç tarîka bolup turur. Bu delîl birle kim:

$$\alpha \hat{I} \hat{E} \dagger \ll \% - \% \ll \hat{A} \dagger^3 - \hat{I}, \dagger - \% \hat{E} \dagger \ll \S \dagger \quad \ddot{Y} \ll \% \hat{E} \hat{A} \dagger \ll \% ' - \hat{I}$$

Ve takı Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu'llâh haber berür kim:

$$\begin{aligned}
& -\hat{E}\hat{O}^\dagger \cdot \hat{I}^\dagger + \text{,,}\% \dagger \ddot{Y}\hat{A}\% \dagger \backslash -\hat{I}\ddot{Y}\dots \dagger \ddot{E}^3 - \hat{I}, \dots \dagger \ddot{E}\tilde{O}, \hat{I}, \dots \text{,,}\dagger \text{,,} - \ll \% \text{,,} \\
& \dagger \ll \% ^3 - \hat{I}, \dots \dagger \text{,,}\backslash \cdot \dagger \ll \% , \% \ddot{E} \gg \dagger \ddot{E} \ll \% \tilde{O} \ll \% \dagger \ddot{E} \cdot
\end{aligned}$$

Ve takı Hazret-i Mevlâ⁵⁰ aytıp turur:

$$\ll \frac{1}{\epsilon} - \frac{1}{\epsilon} \ddot{Y} \dots + \left| \ddot{E} \ll \frac{1}{\epsilon} \dot{I} + \ddot{E} \ll \frac{1}{\epsilon}^3 - \dot{J} \right|$$

Ve takı Sultânü'l-‘ârifîn rahimehu'llâh aytıp turur:

«%`-Íÿ...†ÿÂ%†»«%|—„«Ê†«Í†»«%ÿ«Á-¨†Ë«%

Sultânü'l-‘ârifin ayıp turur: Muktedâ üç kısım turur: Şerî‘at muktedâsı ‘âlimler ve pâdişahlar tururlar, tarîkat muktedâsı şeyhler ve sûfiler tururlar, hakîkat muktedâsı ‘ârifler ve mukarreb meşâyıhlar tururlar. Eger ‘âlimler ve pâdişâhlar [160a] şerî‘atta emr-i ma‘rûf [kılıp] nehy-i münkerdin yığılıp ve özgelerge fermânlasalar tüz yoldın azmağaylar. Takı alarğa iktidâ ve ittibâ‘ kılğanlar hîc azmağaylar. Eger mundağ şerâyit birle bolmasalar, şerî‘at yolıdın azğaylar. Eger şeyhler ve sûfiler kim riyâzat tartıp ve mücâhede çekip köngül

⁴⁹ Metinde “İbrâhîm aleyhi’s-selâmğa” diye yazılmıştır.

⁵⁰ Burası “Hazret-i Peygamber” olmalıydı. İstinsâh hatâsı olmalıdır.

‘âlemini açıp yitmiş⁵¹ makâmın keçip ğâyib ervâhlarğa ve firiştelerge⁵² sohbetlik bolsalar, tarikat yolının bu türlü şeyh ve sûfiler azmağay. Andağ bozorgvârğa iktidâ ve ittibâ kılğanlar hem azmağaylar. Bu şerâyitler birle bolmasalar, tarikat yolıda azğaylar, iktidâ ve ittibâ kılğanlar hem azğaylar. Ammâ mukarreb bendeler ve meşâyihlar hakikat mâsiva’llâhdın keçip sırrını sırğa ulasalar murâdlarığa yetip hakikat yolının azmağaylar. Ve alarğa iktidâ ve ittibâ kılğanlar hem azmağaylar. Eger bu şerâyit birle bolmasa hakikat yolının azıp murâd ve maksûdğa yetmegeyler. Va’llâhu a’lem.

Ya’nî Sûfi Muhammed-i Dânişmend onga nazîren aytıp tururlar kim: Meselâ Hicâz vilâyetining pâdişâhı, Hıfây vilâyetining pâdişâhığa ilçi yiberse, [160b] ol ilçi yol bilmesa, biri baş bolup yol başlasa tüz yoldın azıp sersân bolğay ve hem ilçi sersân bolğay. Eger o kılavuz körge yolını yangılmasa, kılavuz tutğanlar hem azmağaylar. Derviş yâ şeyh bolğan, yol bilgüçi kılavuzğa mengzer. İktidâ kılğanlar ve tâbi bolğanlar kılavuz tutğanğa mengzer.

Sûfi Muhammed-i Dânişmend aytıp tururlar kim: Kayu meşâyih yitmiş makâmın keçmeyin şeyhlik ve muktedâlik da’vâ kılma, da’vâsın bâtıl bolğay. Belkim ol yitmiş makâmın keçken bozorg meşâyihlar[ğa] düşmen bolğaylar. Ayğaylar kim: Ey bâtıl da’vâ kılğan, sanga iktidâ ve ittibâ kılğanlar bâtıl ve fâsiddürler. Ol mütâba’at kılğan mürîd ve ashâbların hem yazukları o yalğançı bâtıl şeyhning boynığa bolğay.

Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu’llâh aytıp tururlar kim: Ba’zılar “şerî’at birle yürür men” dip da’vâ kılurlar ve ba’zılar hakikat birle. Ammâ şerî’at birle da’vâ kılğanlarını mü’min ve müselmân ayturlar. Ve tarikat birle yürüenlerni şeyh ve sûfi ve zâhid ayturlar. Ve hakikat birle yürüenlerni ‘ârif ve ‘âşık ve muhib ayturlar. Pes bu yolı da’vâ kılğan kimerseleğe ma’nâ kerek. Eger ma’nâsı râst bolup da’vâsı râst bolsa Tengri ‘azze ve celle

dost tutar. Eger ma’nâsı râst bolmasa, da’vâ yalğan bolsa, $\hat{E}\ddot{Y}\ddot{E}-\dagger\gg\ll\mathbb{S}$ andağ kimerse $\ddot{E}\hat{I}\mathbb{S}\dagger\hat{I}\ddot{E}\hat{A}^2-\dagger$ Hudâ-yı Te’âlânıng düşmeni turur. [161a]

Ve Hazret-i Peyğamber salla’llâhu ‘aleyhi ve sellem bâz ayturlar kim: $\ll\mathbb{S}\gg-\ll\gg\dagger\ddot{Y}$

Bu yolda yalğançılık birle yürmegil ve râstlık birle yürgil ki da’vâğa ma’nâ kerek. Ma’nâ siznige kerek. Ammâ her nemersening ma’nâsın öz câyda beyân kılunur inşâ’llâhü Te’âlâ.

⁵¹ Bu kelime “yetmiş” şeklinde de telaffuz edilmektedir.

⁵² Bu kelime “ferište” şeklinde de telaffuz edilmektedir.

, «%†—"Ė%†«§†£ †«%`-İŸ...†|, Ė«%İ†İ

Aydılar kim: Şerî'at mening sözlegen sözüm turur ve tarikat mening kılğan fi'llerim turur. Rasûl salla'llâhu 'aleyhi ve sellem şerî'at mening sözlegen sözüm yetdi. Tarikatı mening sözlegen yetmedi. Kılğan fi'llerim yetdi. Cevâb andağ kim aytmışlar: Hazret-i Rasûlullâh mi'râc tünide Mevlâ 'azze ve celle birle bî-vâsita toksan ming sözleştiler. Ottuz ming şerî'atda ve ottuz ming tarikatda ve ottuz ming hakikat irdi. Yene fermân boldı kim, ottuz ming şerî'atnı sözlerini barça-i mü'min ve kâfir ve fâsıklarga ayğıl. Ve likin tarikat sözni tilegenlerge ayğıl. Ve likin hakikatnı aslâ ayتماğıl.

Sultânü'l-ârifin Hazret-i Hâce Ahmed-i Yesevî aytıp tururlar kim:

«%`-İŸ...†ŸÂ%†»«%

Bi'l-erkândın murâd ferâiz ve vâcibât ve sünen ve âdâb [161b] kamuğ bolur. Ammâ şerî'at birle yürür men dip da'vâ kılğanlar, mü'min müselmân atandılar. Da'vâlarğa ma'nâ kerek. Ma'nâ ol turur kim, Mevlâ Te'âlânıng fermânı kullarığa iki vech birle turur: Biri emr-i ma'rûf ve takı nehy-i münker⁵³.

„Ê Â†£İ-†|Â †|£-Ã †%%Ê«"†|Â-Ė]

aydı. Bu mü'min müselmân atanğanlar kamuğ emr-i ma'rûfı becâ kiltürüp, nehy-i münkerdin yırak bolup tursalar şerî'atda da'vâların râst bolup mü'min ve müselmânlıkları dürüst irgen. Hudâ-yı 'azze ve cellege çın kul bolğaylar.

«§†Ė%İ†«%-İÊ†¬ÂÊĖ«†İ£-Ã

Eger emr-i ma'rûfı becâ kiltürmey, nehy-i münkerdin yırak bolmay, mü'min ve müselmân men dise da'vâsı yalğan turur ve özi yalğançıdır. Emr-i ma'rûf oldur kim, her neme kim şerî'atde meşrû' bolsa anı kabûl kılmak ve özgelele fermânlamak turur. Ve takı nehy-i münker ol turur kim, küfür ve nifâk ve şek ve şirk ve 'ucb ve riyâ ve zulüm kılmak, harâm yimek, yalğan sözlemek ve gıybet kılmak ve zinâ kılmak ve çağır içmek ve beng yimek ve mü'minlerni nâ meşrû' azar bermek. Bu kamuğ nehy-i münker turur.

⁵³ Bu ifâde burada: Emredilen ma'rûf (farz) ve nehyedilen münker (haram) anlamında, bir nevî atf-ı tefsîrdir.

$$\hat{A}\hat{E} \dagger - | \hat{I} \dagger \hat{A}\hat{E} \,, \hat{A} \dagger \hat{A}\hat{E} \,, - \ll \dagger \cdot \% \hat{I}^1 \hat{I} - \hat{A} \dagger \gg \hat{I} \alpha \hat{A} \dagger \ddot{E} - \hat{E} \\ \hat{I}'' \quad {}^3 \ddot{Y} \dagger \cdot \gg , \% \gg \hat{A} \dagger \ddot{E} - \%$$

Her kimerse nehy-i münker kılsa anı men‘ kılmak kerek. Eger ilgi birle küçi yetmese tili birle, ve eger tili birle küçi yetmese köngülü birle düşmen tutsun. Ol îmânning za‘îflığıdın turur. Eger mü‘min ol bürdeni (?) körüp men‘ kılmasa anıng kılmış yazukığa şerîk bolğay. Niçük kim Peyğamber salla’llâhu ‘aleyhi ve sellem aydılar kim:

$$\ll \% - \div \ll ; \dagger \gg \ll \% \,, \cdot - \dagger \,, \cdot -$$

Şeyh Hasan-ı Basrî rahimehu’llâh aytıp tururlar: Şerî‘at ol vakitte tamam bolur kim Hızırnı tamam köngüldin kiterse. *Kitâb-ı Hulâsa*’da kiltürüp tururlar kim:

$$\% \ll \dagger \hat{I} \alpha \mathbb{E} \% \dagger \ll \% \tilde{A} \hat{E} \dots \dagger | \tilde{O} \alpha \dagger - \hat{E} \dagger \,, \ll \hat{E} \dagger$$

Ya’nî uçmak kirmes ol kimerse kim köngülde süst dâneçe kibr bolsa. Ve takı ehl-i ma‘rifet andağ aytıp tururlar kim:

$$\ll \% \hat{A} \,, \gg \ddot{O} - \dagger \ll \% - \hat{I} \dagger \hat{I} - \ddot{E}$$

Ya’nî men-menlik kılguçi ol kimerse kim özini özge kimerseledin yahşı körer. Pes mundağ kişi uçmahka kirmegey. Ve takı Peyğamber salla’llâhu ‘aleyhi ve sellem aydılar:

$$\ll \% \gg \mathbb{E} \hat{I} \% \dagger \% \ll \dagger \hat{I} \alpha \mathbb{E} \% \dagger \ll \% \tilde{A} \hat{E} \dots \dagger \ddot{E} - \hat{E} \dagger \,, \ll \hat{E} \dagger \hat{A} f \hat{A} \hat{E} \ll$$

Ya’nî bahîl Bihişt kirmegey egerçi mü‘min bolsa ve cevânmerd Dûzehde kirmes egerçi kâfir bolsa. Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî [162b] rahimehu’llâh aytıp tururlar:

$$\ll \% \ddot{Y} \ll \% \hat{A} \ddot{E} \hat{E} \dagger \,, \% \hat{A} \hat{A} \dagger \gg$$

Eger Mevlâ ‘azze ve celledin fermân bolsa kim cümle kullarım tamuğluk turur, meger bir kul uçmahlık, ümîd tutmak kerek kim uçmahlık men bolğay men, dip. Ve eger fermânlasa kim bir neçe kullarım uçmahlık turur, meger bir kul dûzehî turur, kurmaklık kerek kim dûzehî men bolmağay men. Pes havf recâ arasında bolmak kerek.

Sûfî Muhammed-i Dânişmend, Sultânü'l-'ârifîndin nakl kılıp tururlar kim, şerî'atnı tamam kılmagunça tarîkatda kadem koysa bolmas. Men-menlikdin keçip yoklukda bolsa, terîk olsa, andın song tarîkda kadem ursa bolur. Niçük kim, Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem aydılar:

$$\hat{A}\hat{E} \hat{E} \ll + , \gg \hat{E} + \hat{A}\hat{E}$$

$$\begin{aligned} & \ll \gg \ll \gg + \ll \hat{A} \hat{E} \hat{I} + \cdot \hat{I} + \ll \gg^3 - \hat{I} , \dots \\ & , \ll \gg + \ll \hat{S} + \hat{Y} \ll \hat{E} + - \hat{O} \gg \hat{Y} + \hat{A} \hat{E} \dots + \ll \gg - \hat{A} \hat{I} \hat{A} + \hat{O} \hat{E} \hat{I} \cdot \ll \hat{E} \\ & | \hat{E} + \ll \hat{S} + \gg , \gg + \hat{I} \hat{A} \end{aligned}$$

Hazret-i Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehu'llâh aydılar: Allâhu Te'âlâ fermân yetkürdi an hazret salla'llâhu 'aleyhi ve sellemge kim: İttibâ' kılğıl İbrâhîmning râst dînige. Ve yine fermânladı kim: İttibâ' kılğız anıng râst dînige dip. Hazret-i Muhammed Mustafâ salla'llâhu 'aleyhi ve sellem muktedâ-yı [163a] 'âlemiyân irdiler kim:

$$\hat{E}\hat{A} \ll + | - \hat{E} \ll , + - \hat{E}$$

İbrâhîm dînige ittibâ' kılın dimekde hikmet ne turur? Cevâb: Vallâhü a'lem, hikmet ol turur kim, İbrâhîm 'aleyhi's-selâmın atanız dip yâd kıldı. Oğul atağa ittibâ' kılğuçi bolur. Ve takı İbrâhîm 'aleyhi's-selâmın atangız dimekde ne hikmet turur? Cevâb ol turur kim, İbrâhîm 'aleyhi's-selâmın burun tarîkat berilmedi. Evvel tarîkat İbrâhîm 'aleyhi's-selâmga berilgen üçün atangız ayttı. Haberde kilip turur kim: Ümmü'l-ervâh Muhammed 'aleyhi's-selâm turur ve ümmü'l-ecsâd cesed-i Âdem 'aleyhi's-selâm turur. Tenler atası Âdem 'aleyhi's-selâmning teni turur dimişler. Vallâhü a'lem. Ve Hazret-i Muhammed Mustafâ salla'llâhu 'aleyhi ve sellemni canlaridin burun can yaratılmadı. Takı Âdem 'aleyhi's-selâmning 'ayndın burun ten yaratılmadı. Ol sebebdin burun Hazret-i Risâletpenâhî salla'llâhu 'aleyhi ve sellemni can canlar atası boldı. Ve takı tenler atası Âdem 'aleyhi's-selâmni teni, tenler atası boldı. Allâhu Te'âlâ kelâm-ı mecîdde yâd kıldı kim:

$$\hat{I} \hat{E} \hat{A} + \hat{E} \ll + \hat{I} \hat{E} \cdot \hat{Y} + \hat{A} \hat{E} \ll + \hat{E} \hat{E} \ll + \hat{E} \hat{E} \hat{E}$$

Ya'nî kıyâmet kün [163b] mal, tavar, oğul ve kız asıg kılmas. Meger kalb-i selîm birle Tengri 'azze ve celle hazretiğe yetse, ol asıg kılır, didi. Kalb-i selîmde ihtilâf köp turur müfessir meşâyıhlr içinde. Ammâ Mevlânâ Sûfî-yi Dânişmend rahimehu'llâh Hâce Ahmed-i Yesevîdin andağ nakl kılıp tururlar kim: Kalb-i selîm bolmagunça tarîkatda kadem

koysa bolmas ve her kimerse dört deryâdın keçse kalb-i selîm bolur. Evvel dünyâ deryâsı, ikkinçi halk deryâsı, üçünçi şeytân deryâsı, törtünçi nefis deryâsı. Bu deryâlarğa kime kirek kim kimesiz keçip bolmas. Evvel dünyâ deryâsını, kimesi züh⁵⁴ turur, aşuğı kanâat turur, bilgeni harlık turur, lengeri sabr turur. İkkinçi halk deryâsı, anıng kimesi nâ-ümîdlik ve katî'at turur ve lengeri firâk turur, olturuşu halvet turur. Üçünçi şeytân deryâsınıng kimesi zikr turur, aşuğı tesbîh, lengeri havf recâ, olturuşu muhabbet turur. Törtünçi nefisning deryâsı, kimesi açlık ve susağlık turur, aşuğı ya'nî yimişi aşk turur, lengeri zevk turur, çöküşüki ya'nî olturuşu şevk turur. Pes bu deryâlardın keçgen kimerse tarikat yolıda sezâvâr bolup kalb-i selîm hâsıl kılur⁵⁵. [164a] Bu deryâlardın keçmeyin ve bu yürğenlerin kılmeyin eger tarikat yolıda kadem koysa ol ahmak turur. Andağ kişige tâbi' bolğanlar hem ahmak

«% | ÖÂ, †
turur. Nitük kim Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem aydılar kim:

Ya'nî ahmak mening düşmenim turur. Ve takı bilmek kirek kim, Rasûlullah salla'llâhu
«%³—İ, ..
'aleyhi ve sellem aydılar:

Ya'nî fi'lleri. Hergiz kiçelerde uyumas irdiler. Zikr ve tesbîhdin bir zaman fâriğ irmes irdiler. Meger kündüzi tüş vaktide kaylûle uykusın kılur irdiler.

, «%†—" Ë%† «§†£ †İÊ«Â†

Ya'nî köz uyur ve köngül uyumas. Ve ta'âmı az yir irdiler. Ba'zı kavld e Hazret-i Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem yitmiş üç başkaça şerî'attaşı birle on ikki batman ta'âm yidiler.

, «%†Â¹İ—...†»Ê†`ÿ»...†÷İ†«§†ÿÊÁ †, «Â†«%Ê»İ†
Á—«†«%`Êÿ†Ë, œ†¹·—†ÂÊ,, †Â«†, œÂ†ËÊ«† |Æ—

Muğîre atlık sahâbe radiyallâhü anh aytıp turur kim: Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem her kiçe tang atkunça kâyim turup tâ'at kılur irdiler kim mübârek ayağları verm kıldı. Sahâbe [164b] radiyallâhü anh [üm] aydılar: Yâ Rasûlallâh! Sizning mâ tekaddem ve mâ teahhar Hudâ-yı Te'âlâ dip tur ve kılmişlarnıgızni yarlıkar. Ne üçün özüngizni meşakkatda salursız? Rasûlullâh salla'llâhu 'aleyhi ve sellem aydılar: Ey sahâbelerim!

⁵⁴ Metinde "zehr" gibi yazılmış ama anlam yönünden "zühd" olmalı.

⁵⁵ Bu rivâyetin bir benzeri, *Lemehât*'ta, Sûfî Dânişmend'e âid Ahmed Yesevî Menâkıbı'ndan yapılan nakiller meyânında geçmektedir, bk. Âlim Şeyh, s. 74-75.

Mening dig yetîm Muhammedni Perverdigârım “Dostum ve habîbim” dip aydı ve aning şük rânesi üçün tâ‘at ve ‘ibâdet kılur men. Andın song Mevlâ ‘azze ve celle fermânladı kim:

İ « † « İ Ā « † « ۞ Ā " Ā Ò ۞ † , Ā † « ۞ ۞ İ ۞ † .

Ya‘nî: Ey Muhammed! Seni imgek üçün yaratmadım. Tün ortasında turup tâ‘at kılğıl, takı arturmagıl ve takı kem itmegil. Uşbu fermân tigendin song Hazret-i Muhammed Mustafâ salla’llâhu ‘aleyhi ve sellem tünning üçdin birini tâ‘at bilen ötkerür irdiler.

Ė ³ « ² • ... † Ā Ē † ‹

Ya‘nî: Ol tâife kim sening birlen bolsa ya‘nî sanga bey‘at kılıp kılğan ‘amel birle bolsalar alar hem sening dig tünning üçlüşidin birini uyağ turup tâ‘at kılsunlar dip fermânladı irse Peyğamber salla’llâhu ‘aleyhi ve sellem andağ kılıp sahâbeleriğe hem mundağ kılınlar dip fermânladılar. Sahâbeler hem mundağ kıldılar. [165a] Pes ey tâlib-i sâdik ve ey yâr-ı muvâfık! An hazret salla’llâhu ‘aleyhi ve sellemning fi‘l ve ‘amelleridin munça zikrini kılduk. Ced ve cehd kılgen eger ümmet bolsang pey-revlik kılıp. Yalğançı

bolma kim, « ۞ „ – « » † Ě didiler.

Mevlânâ Sûfi-yi Dânişmend didiler kim: Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehu’llâh ‘inâyet kılıp ayturlar: « ۞ ³ – Ī , ... † Ě ĭ

Ya‘nî tarîkat köngül birle ‘amel kılmakdur ve köngül ‘âlemni közini açmak turur. Niçük kim Hazret-i Muhammed Mustafâ salla’llâhu ‘aleyhi ve sellem bu ma‘nâdın haber berip tururlar kim:

– Ē † § † " » Ě Ī Ē † | ۞ • † Ō Ā « » « † Ā Ē † Ē Ē – † Ě Ě ۞ Ā ...

Bedürüstî ki Tengri ‘azze ve cellening yitmiş ming hicâbı bar turur nurdın ve karangulukdın. Eger açsa her âyine köydürür her nemersege yetse ol közni nurı. Ve takı ‘âlem-i kübrâ ve suğrâ bar turur. Közge körünmes nemerseler ‘âlem-i kübrâda turur. Ammâ ehl-i tasavvuf katıda köngül ‘âlemi açılsa on sikiz ming ‘âlemni ‘aynü’l-‘ayân körer. Niçük kim ‘âlem-i suğrâda körünür. Ammâ köngül açmakda katık riyâzat tartmak kirek. Mevlâ ‘azze ve celle Kur’ânda [165b] haber berür kim:

Ė«%–İÊ†Ã«ÁœĖ«†·İÉ

Ve takı Rasûlullâh salla'llâhu 'aleyhi ve sellem aytıp tururlar kim: ÂĖ Ė«†, »

Şeyh Hasan-ı Basrî rahimehu'llâh aytıp turur: Şeyh Bâyezîd-i Bistâmîgeçe cümle meşâyıhlar altmış künde bir lokma ta'âm yir irdiler. Bu altmış kiçe kündüzde uyumas irdiler. Tengrining zikrin aytıp tarfetü'l-'aynğaçe hâlî bolmadılar. Andın song köngül 'âlemi açılmış. Şeyh Bâyezîd-i Bistâmî rahimehu'llâhdın Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehu'llâhğaçe tiger şeyh ve meşâyıhlar kırk künde bir lokma ta'âm yidiler ve kırk kiçe kündüz⁵⁶ uyumadılar. Köz yumup zikrdin hâlî bolmadılar. Andın song köngül 'âlemi açılmış. Hakîm Süleyman kaddesallâhu rûhahû kırk künde mundağ kıldı. Mahmûd Hâce rahimehu'llâh yigirmi tokkuz künde ve Zengi Ata rahimehu'llâh on tokkuz künde mundağ kıldılar.

Ve Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu'llâh aytıp tururlar kim: Köngül 'âlemi açılmağünça şeyhlik kılmak ve mürîd almak revâ irmes. Şeyh Ahmed-i Yesevî aytıp tururlar kim: Yitmiş makâmın keçmeyin şeyhlik da'vâ kılşa ol hemân büt hemân⁵⁷.

Ammâ *Sadr Ata Risâlesi*'de [166a] kiltürüp turur kim: Köngül 'âlemin açılmayin, /avs ve /iyâs, Hızır ve İlyâs başlığ ğâyib irenler birle sohbetlık bolmayin, takı alardın icâzet almayin şeyhlik da'vâsın kılşa kezzâb ve mübtedi' ve şeytân turur, dimişler. Eger kimerse bu zikr kılğan ğâyib irenlerdin ve ervâhlardın icâzetlık bolup şeyhlikni mesnedide mürîd ve ashâbları birle halvet oltursa andağ şeyhge ğâyib irenler terbiyet kılıp tarîkatdın ta'lîm kılurlar ve mededkâr bolurlar. Ve takı mürîd ve ashâbları da bu halvetdin vecd ve feyz hâsıl bolur. Bu hâletni makâm-ı sekr ayırlar. Ol makâmda sâlikge nemerseler mevcut bolur ve mevcut ol bolur kim makâm-ı ğaybdın ne kilse munga tecellî kılur; ya bolur şeyh atanğan nemerse vâkıf bolğay kim mürîdning üçyüz altmış tumuruğa kim kaysı tumurî râzı turur ve kaysısı râzı irmez. Pes şeyh atanğan terbiyet kılıp mürîdni murâdığa yetkürse irâdet almak revâ turur. Eger mürîdni murâdığa yetkürelmese mürîd almak revâ irmes. Kıyâmet kün hesâbgâhta cevâb bermek kirek. Helal bolsa hesâb, harâm [166b] bolsa 'azâb körmek kerek. Ammâ köngül 'âlemi açılşa ve yitmiş makâmğa yetse ol köngül Mevlâ 'azze ve cellening nazargâhı bolur. Niçük kim Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem aytıp tururlar:

««†İÊÿ–†–%Ê†'Ė–„Â†Ė

Ve yine aytıp tururlar kim: , %»†«%ÂfÂÊ†ÿ–'†«%–ÖÂÊ†Ė

⁵⁶ Metinde "küz" yazılmıştır.

⁵⁷ Bu cümle *Fakr-nâme*'de "ol hemân büt bolğay" şeklinde geçmektedir. Eraslan, "Fakr-nâme", s. 71.

Hiz. Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem andağ 'inâyet kıldılar ve Hiz. Dâvûd 'aleyhi's-selâm münâcât kılıp aydı: İlâhî! Dünyâda pâdişâh atanğan kullarning bar ve alarning hazîneleri bar. Sening⁵⁸ Pes sening hazîneng kayda turur. Mevlâ 'azze ve celledin fermân kildi kim: Ey Dâvûd! Mening hazînem, mü'min kullarımni köngülleri turur. Dünyâda pâdişâh atanğan kullarım hazîneleriğe gâh gâh nazar kılurlar. Yâ Dâvûd! Men ol köngül hazînemge her künde üçyüz altmış meretebe nazar kılur men. Pes bu sıfatlık köngül şâyed Ka'bedin efdal bolğay, anın üçün kim Ka'berâ Hiz. İbrâhîm binâ kıldı ammâ köngülni Rabbü'l-celîl binâ kıldı. Ammâ bu zâhir Ka'beğe kamuğ mahlûklar nazar kılur ve lîkin köngülge Mevlâ Te'âlâ nazar kılur.

Pes ol muktedâ kim bu sıfatlık [167a] köngül 'âlemin açsa ve yitmiş makâmın keçse şeyhlik anga müsellemler bolur. Eger bu sıfatsız muktedâ bolsa kezzâb turur. Andağ şeyhdin hazar kılmak kirek. Ammâ ol şeyh kim köngül 'âlemin açılmış bolsa andağ mürşid-i kâmilning nazarı mürîdğe tüşse ol mürîd bîhûş bolup yıkılğay. Niçük kim Hiz. Mûsâ 'aleyhi's-selâm makâm-ı râzda Tûr-i Sînâda tecellî-yi zâtî-yi Tengri irse tağ pâre pâre boldı ve irib aktı. Anı körüp Mûsâ 'aleyhi's-selâm bîhûş boldı. Andın song Tengri 'azze ve celle kelâm içinde haber beriptur kim:

, Ğ%Ā† Ÿ«%È † • %Ā«† Ñ%È†—»Ā†%‰

Hiz. Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu'llâh aytıp tururlar: Mürîdning bîhûd bolmaklığda üç vech bar turur: Evvel cezbe hâlin, ikkinçi vecd hâlin, üçünçi şeyhning nazarı hâlidin. Evvelğisi bid'at turur, ikkinçisi sünnet turur, üçünçisi vâcib turur ve hem tâ'atdur. Ammâ cezbe ol bolur kim Tengri 'azze ve celle fazlı birle rahmetiğe takı hazretiğe yakın bolayın dip yıkılır. Pes bu bid'at turur. Vecd hâleti ol bolur kim Tengri [167b] 'azze ve cellening kelâmı yâ zikri köngülge eser kılıp halâvet ve lezzet taşıp tâkat tutalmay yıkılır. Bu sünnet turur. Pes üçünçi, şeyhning nazarığa tâkat tutalmay yıkılır. Bu vâcib turur. Ve Şeyh Muzaffer Deryâyî rahimehu'llâh aydı: Hızır 'aleyhi's-selâm bile yetti yıl yürdüm, sordum ki: Ey Hâce! Davûd 'aleyhi's-selâmni meclisinde boldunggizmu ve kelimâtın işittingizmu? Hızır aydılar: Âri, işittim, kelimâtuları ism-i zât irdi. Zevk ve şevk hâlde Allâh Allâh didi irse huzzâr-ı meclisdin bir yârğa hâleti eser kıldı ve na'ra urup yıkıldı ve hûşidin kitti ve Dâvud 'aleyhi's-selâm aydılar: Bu kişini södrap deryâğa salınglar. Eger munung na'rası, bîhûş bolup yıkılmağı hak bolsa deryâdın kutulğay. Ve eger yalğan bolsa kutulmağay. Derhal ol kimersen deryâ katığa kiltürdiler irse deryânı suyi kurudı. Anı körüp Dâvud 'aleyhi's-selâm na'ra urup özini minberdin taşladı.

Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu'llâh aydı kim: Yitmiş makâmni keçse andın song na'ra urup yıkılmağay, ziyân kılmağay. Şeyh Ahmed-i Yesevî rahimehu'llâh kiltürüp turur

⁵⁸ Bu kelime fazladır.

kim: Yitmiş makâmning ilmini bilmek kerek ve ilmini kılmak kerek, andin [168a] song Mevlâ ‘azze ve celledin ‘inâyet bolsa makâmğa yetgey.

Mevlânâ Sûfî Muhammed-i Dânişmend ayıtp turur kim: O cümle makâm keşfu’l-kubûr ve keşfu’l-kulûb turur. Ve bular makâmların kiçikrakı turur. Bu kıyâs birle ol kimerse kim yitmiş makâmın keçse, andin song şeyhlik mesnedide oturup mürîd almak ve nezr almak zarûret hâletide ve dermândelik hâllerinde velâyet hâli makâmın haber bermak ve körsetmek revâ turur ve müsellemler bolur. Mundağın ol şeyh kim yitmiş makâmın keçmeyin ve köngül ‘âlemin açmayin irâdet alsa ve mu‘âmele itse revâ ırms. Pes mundağ şeyh dünyâdın barsa dîniğe zarar ve îmânığa hatar kiltürür.

Ammâ Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu’llâh dip turur: Mu‘âmele almanın şartı budur kim, her nemesse kim niyâz-ı bendedin zâhir bolsa az ve köp, fakir, miskin ve muhtaçlarğa bermak kerek. İkkinçi, az ve köpni ting körmak kerek. Üçünçi, öz ehl-i beytiğe kılmasa kerek ve takı ol niyâzda eger şüphe bolsa almağay. Ve takı bendeni dâym duâ tazarru‘ bilen Tengri ‘azze ve celledin [168b] yarlıkda râh-ı râst bergin dip tilemek kerek.

Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu’llâh ayıtp tururlar kim: Muktedâ kim yitmiş makâmın keçse ve köngül ‘âlemin açsa andağ muktedâğa zarûret ve ihtiyâc-ı küllî bolsa velâyet ve kerâmetdin haber berse revâdur. Ve Hz. Peyğamber ‘aleyhi’s-selâmdın kâfirler mu‘cize tilediler irse zarûret ve ihtiyâç hâlide mu‘cize körgüzdiler. Anıng üçün ayıtp tururlar:

, «%† «%Ê» Ĩ† £ † «%` Ĩ£† · Ĩ† , ĖĖĖ† „ «%Ê» Ĩ

Pes mundağ şeyhge mürîd irâdet kılsa revâ turur. Ve takı mundağ münkirlerge ve münâfıklarğa tüz yolını körgüzme üçün zarûret hâlinde kerâmet körgüzse revâ bolur.

Sûfî Muhammed-i Dânişmend ayıtp turur: Sultânü’l-‘ârifin Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehu’llâhdın andağ işittim kim, mürîd şeyhge irâdet kılğandın song yenebir bir özge şeyhge barıp irâde kıla elmes. Ve eger bu şeyh mürşid bolmasa mürîdni murâdığa yetkürelmese özge mürşidge barsa ve hizmet kılsa ol mürşiddin murâdı hâsıl bolsa revâ bolur. Ammâ pirdin icâzet almak kerek. Bu mesel ma‘rûf turur kim: İcâzet birge ve hizmet mingge. Ve takı şeyhge vâcib turur kim mürîdge fermânlamak ve makâmın makâmğa yetkürmek. [169a] Ve takı mürîdge lâzım turur kim, şeyh fermânlağandın ‘amel kılmak

ĖĖ«† Ÿ%Ê† «%—” Ė%

kerek. Haberde irur kim:

Nitük kim Peyğamber salla’llâhu ‘aleyhi ve sellem Tengri Te‘âlâ fermânını ümmetiğe yetkürdi. Şeyh takı Tengri fermânını mürîdge andağ yetkürgey. Takı makâmğa yetkürgey. Andağ kim Muhammed Mustafâ salla’llâhu ‘aleyhi ve sellem kiçe kündüz ümmetni hakkıda

kayğurup penc hezâr zârı kılur irdiler. Mundağ şeyh bolgan kimerse subh u şâm yalbarıp mürîdni tilep murâdığa yetkürgey⁵⁹. Nitük kim Tengri Te'âlâ fermânlap turur:

, Ë%Á† ÿ«%È † • ÂÊ† „ «Ê† Í—ÃË†‡

Ya'nî şeyhdin fermânlamakdur ve mürîddin 'amel kılmak, Mevlâdın 'inâyet turur, şeyhdin himmet. Ve bular barça bercâ kilse mürîd murâdığa yetmeyin kalmas.

Ammâ ayturlar kim: Küfr-i şeyh, mürîdning îmânı turur, ma'nası ol turur kim: Ol şeyh-i kâmil yitmiş makâmın keçip köngül 'âlemin açmış bolsa, mürîd andağ muktedâğa irâde kılsa, ol muktedâ ol makâm-ı a'lâdın ednâğa yanıp ol mürîdğe ta'lîm berse ol makâmını körgüzme için, bu küfr-i şeyh turur. Bu küfrge îmân kiltürmes, [169b] îmân-ı mürîd turur. Yâ ol şeyh birle mürîdning hâli anga ohşar kim, nâ-resîde oğlandın andağ kim anası ol oğlanga niçük şefkat kılur, mihr ve muhabbeti bilen şeyh mürîdni andağ terbiyet kılğay.

Ve yine maksûdğa kildük. Eger şeyh mürşid bolsa, mürîdni murâdığa yetkürse, eger murâdığa yetkürelme şeyhlik mesnedide olturmak revâ ırnes. Eger şeyh mürîdning kolın alsa din için alğay. Ve eger dünyâ için alsa mürîdning irâdeti fâsid bolur, revâ ırnes. Andağ kim Hz. Muhammed Mustafâ salla'llâhu 'aleyhi ve sellem aytıp tururlar:

Õ»† «%œÊÍ «†—| ”

Ammâ Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu'llâh aytıptur kim: Irâdet yolını şartı ol turur kim, eger şeyh ğanî ve mürîd fakîr bolsa, mürîdning nafakası şeyhni boynıda vâcib bolur. Eger şeyh fakîr bolsa, mürîd ğanî, şeyh nafakası mürîd üze vâcib bolur. Sûfî Muhammed-i Dânişmend, Şeyh Hasan-ı Basrî rahimehu'llâh[dın] nakl kılıp tururlar kim:

«%Â» «ÕÀ...† ÿ%È† À%«À...† «ËÃÁ† «%| Ë%† • Í† «%`—Íÿ..
† Ë«%Ë%«Í † Ë«%ÁÀ...† Ë«%„ Â«%”† Ë«†

Pes sâhib-i şer'at ve sâhib-i tarîkat ve sâhib-i hakikatğa [170a] vâcib ve lâzım turur kim, hârlık hâli birle riyâzat ve mücâhede kâ'idesini tartıp tazarru' ve du'â birle münkir ve münâfık ve yoldın azmış bâtılları râst yolğa kirgüzüp tevbe bermek kerek. Eger tevbe kılmasa sabr kılmak kirek tâ Allâhu Te'âlâ tevfiik bergunça. Nitekim Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem haber berip tururlar kim:

⁵⁹ Bu kelimenin “yitkürgey” ve “yetküzgey” şeklinde telaffuzları da vardır.

«% Ë · İ , † ` İ ² † ÿÿİ Â † %»

Bâbâ [Mâçîn?]⁶⁰ rahimehu'llâh risâleside andağ aytıp tururlar kim: Sâhib-i şerî'at ve sâhib-i tarikat ve sâhib-i hakikat atangan kimerselerge vâcib turur kim, râh-ı râstdın azıp gümrâhlıkğa tüşken mubâhase ehlini râst yolğa salmak üçün terğib kılıp tevbe bergey. Şeyh ol gümrâhka Allâhu Te'âlâdın tevfik tilegey, üç kün kiçe, eger ol künde râst yolğa kirmese biş kün riyâzat ve mücâhede tartmak kirek, eger biş künde tevbeğa inmeşe yetti kün mundağ kılmak kerek. Bu kıyâs birle riyâzat tartıp ve mücâhede kılıp kırk küneçe muhâlefet ve bâtılları râst yolğa salmak kerek tâ muktedâlık anga müsellemler bolğay.

Meşâyih-ı mâzî rahimehumu'llâh aytıp tururlar kim: Derviş üç nemersenî devâm vird kılğay. Evvel aç ve teşnelik, ikkinçi bîdârlık, üçünçi zikr-i hafî ya'nî zikr-i [170b] kalbî kerek. Bu üçni beraber kılmak kerek. Eger biri kem bolsa murâdığa yetmes. Ya'nî rûze kününi uşança kılmak kirek. Ammâ evvel her künde bir lokmanı yarımını yimek kirek, takı bir kiçe kündüz bîdâr bolmak kirek, takı zikrdin bir sâ'at gâfil bolmısun. Ammâ bu bir kiçe kündüz bîdâr bolğandın song üç künde bir lokma ta'âm yip üç kiçe kündüz uyumağay ve zikrdin gâfil bolmağay. Ammâ üç kün bîdâr bolğandın song ervâh-ı habîseler körüne başlağay. Hiç anga iltifât kılmağay. Andın song biş künde bir lokma ta'âm yip biş kün uyumağay. Andın song köngülning ğubâr ve küdürâtları ve karanğulukı körüne başlağay. Andın song her yetti künde bir lokma ta'âm yip yetti kiçe kündüz uyumağay. Kõz açıp yumğunça ve açkunça zikrdin gâfil bolmağay. Andın song keşfu'l-kulûb makâmı açılğay. Andın song bu tertîbde tokkuz kiçe kündüz bîdâr bolğay. Andın song keşfu'l-kubûr makâmı açılğay. Andın [song] onbir kiçe kündüz bîdâr bolğay, keşf-i ervâh-ı tayyibe makâmı açılğay. Andın song onüç künde bir lokma ta'âm yip kiçe kündüz bîdâr bolsa keşfu'l-melâike makâmı açılğay. Andın song onbiş kiçe kündüzde [171a] bir lokma ta'âm yip kiçe kündüz bîdâr bolsa keşf-i zü'l-celâl açılıp murâdı hâsıl bolğay. Eger mundağ kılıp onbiş künde murâdı hâsıl bolmasa kırk künde hâsıl bolğay. Eger kırk künde hâsıl bolmasa altmış künde elbette hâsıl bolur. Eger mundağ bolmasa üçyüz altmış kün kiçe mundağ kılğay. Eger murâdı hâsıl bolmasa özinî 'aybı bolğay. Öz 'aybığa bakıp tevbe istiğfâr kılıp du'â kılmakda tazarru' birle meşğûl bolğay. Ve lîkin Vâcib Te'âlâ va'desidin ümîdvâr bolğay

kim: «% † , Ê ³ Ë « † İ Eger bu dünyâda hâsıl bolmasa âhirette hâsıl bolğay, dip havf ve recâ içre tâ'at ve 'ibâdetge meşğûl bolğay.

Ammâ Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu'llâh ve Sultânü'l-'ârifin Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehu'llâh aytıp tururlar kim: Köngül 'âlemini 'aybı köpdür ve küdürâtları bu turur kim: Hubbü'd-dünyâ ve hırs ve hased ve ğazab ve 'adâvet ve 'ısyân ve nısyân ve 'ucb

⁶⁰ Parantez içindeki Mâçîn kelimesi metinde olmayıp ihtimal üzere tarafımızdan eklenmiştir. Baba Maçîn, hem o dönemde yaşamış sûfilerden, hem de Ahmed Yesevî'nin halîfelerinden birisidir. bk. Âlim Şeyh, *Lemehât*, s. 130-132.

ve riyâ ve süm'a. Ve mundağ menhî işlerdin biri mürîdning köngülide bolsa murâdı hâsıl bolmas. Mürîd bolup murâd tilegen, habîb bolup mahbûb tilegen kimerseler köngül 'âlemining küdürâtlarını iritip [171b] riyâzat ve mücâhede tartsa, şeyh hem meded kılrsa, Mevlâ Te'âlâ 'inâyet kılrsa murâd hâsıl bolğay.

, Ë%Á† ÿ«%È † Ë«%-ÍÊ† Ã«Á

Ve takı Hz. Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem andağ aytıp tururlar kim:

%„%† `Í²† `„«...† Ë"„«...† «

Ammâ mundağ riyâzat ve mücâhede birlen köngül 'âlemni açganlarning şerâfet ve bereketleridin, ehl-i fesâdning ma'siyetlerini Allâhu Te'âlâ keçgey.

Ve Şeyh Muzaffer Deryâyî rahimehu'llâh aydı: Yetti yıl Hâce Hızır 'aleyhi's-selâmning sohbetide boldum. /avs-ı /iyâs, Hızır ve İlyâs bütün Kutub başlığ kamuğ ğâyib irenler, abdâllar ve evtâdlar kamuğları andağ dip du'â kılur irdiler kim: İlâhâ! Fermâningni tutmagan kullar ve tâ'at ve 'ibâdet kılmağanlar fisk ve fesâd içre yürgen kullarnıga tevfiq ve tevbe rûzî kılğın, dip ve yene aytur: İlâhî! Ol bendelering kim belâ, mihnet ve türlüğ emgek birle mübtelâ bolup tururlar. Alarğa rahm kılıp emgeklerni def kılğıl, dip du'â kılurlar irdi. Ve alarning du'âların müstecâb bolup yolsızlar [172a] yol tapar irdiler.

Pes ey dervîş! Bilgil kim, kamuğ enbiyâ ve evliyâ hayât, memât, ğâyib, hâzır hâs kullar duâ kılmakda meşğûl ermişler. Bu ma'nâdın Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem haber

berib tururlar kim: Ë%†%«† «% ' «%ÕË

Şeyh Şiblî rahimehu'llâh aytıp tururlar: Velîning ma'rifetide meşâyıhlar içre ihtilâf bar turur. Ba'zıları aytıp tururlar: Velîni bilse bolur. Ba'zı aydılar: Bilip bolmas. Andağ kim bu

hadîs delâlet kılur kim: | Ë%Í«²Í† Õ † , »«»

Ve takı Hazret-i Risâletpenâhî salla'llâhu 'aleyhi ve sellem aytıp tururlar kim:

«%Â% ' ËÊ† ÿ%È

Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu'llâh dip tururlar kim: Velîni bilse bolur, 'alâmet birlen. Ba'zılar aydılar tokkuz 'alâmet birle ve ba'zılar aydılar kırk 'alâmet birle ve ba'zılar aydılar yetti 'alâmet birle ve ba'zı kavle üç 'alâmet birle. Eger bu üçdin kem bolsa velî imes. Evveli budur kim ol kişige hubb-i dünyâ bolmasa. İkkinçi açlık ve susağlık birle nefsinı öltürîşi kirek. Üçünçi kiçeler bîdâr bolsa kirek.

Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ rahimehu'llâh ayturlar: Az yimeklik ve köp kanâ'at kılmaklık, [172b] az uyumak, köp bîdâr bolmaklık, az sözlemek köp zıkr itmeklik tirig olmak olup tirilmek yetdi. Bu 'alâmetler ol kişide bolsa şâyed ol evliyâlardın bolğay. Şeyh atañanlar ve tarikat yolıda yürgen biz dip da'vâ kılğanlar ve yitmiş makâmın keçip köngül 'âlemin açıp ğâyib irenlerdin ve meşâyih ve ervâhlardın icâzet alıp tarikatda da'vâları râst bolup şeyhlik mesnedide oltursalar revâ bolur. Vallâhu a'lem.

$$\textcircled{\text{R}} \ll \text{O} \gg \ll \gg \dagger \ll \text{O} \tilde{\text{A}} \ll \text{O} \tilde{\text{A}} \text{ } \textcircled{\text{C}}$$

$$\cdot \ll \text{''} \text{ , } \hat{\text{A}} \dagger \text{ , } \hat{\text{A}} \ll \dagger \mid \hat{\text{A}} - \text{ } \mathbb{A} \cdot$$

Şeyh Ahmed-i Yesevî rahimehu'llâh aydılar: $\ll \text{O} \tilde{\text{O}} \text{ , } \hat{\text{I}} \text{ , } \dots \dagger \text{!}$

Ammâ Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem $\cdot \ll \text{''} \text{ , } \hat{\text{A}} \dagger \text{ , } \text{''}$ âyetidin korkup,
 - $\gg \ddot{\text{Y}} \dagger \hat{\text{A}} \text{O} \dots \dagger \ll$ âyeti birle 'amel kıldı. Bu mi'râcnı taptı ve yitmiş ming hicâbdın keçti.
 Takı Hz. Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellemge yitmiş makâmda âyet kildi.

$$\text{ , } \ddot{\text{E}} \text{O} \hat{\text{A}} \dagger \text{ } \ddot{\text{Y}} \ll \text{O} \tilde{\text{E}} \text{ } \dagger - \hat{\text{E}} \dagger \text{ } \text{''} \text{ } ^1 \cdot - \dagger \text{O} \hat{\text{A}} \hat{\text{A}}$$

Bu âyet yitmiş makâmda delâlet kılur ve işâret turur. Ammâ yitmiş ming hicâbnı yitmiş makâmda koydı. Ve takı yitmiş makâmı yetti yakîn içre koydı ki isme'l-yakîn ve resme'l-yakîn, 'ilme'l-yakîn, 'ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn, [173a] hakikat-ı hakka'l-yakîn, Allâh-ı hakka'l-yakîn. Bu yetti yakînlıkni mücâhede içinde koydı ki:

$$\ddot{\text{E}} \ll \text{O} - \hat{\text{I}} \hat{\text{E}} \dagger \tilde{\text{A}} \ll \hat{\text{A}} \text{œ} \ddot{\text{E}} \ll \dagger \cdot \hat{\text{I}} \hat{\text{E}}$$

Ve takı mücâhedeni Hak 'azze ve cellening 'inâyeti içinde koydı:

, Ë%Á† ÿ«%È †-Í«„†

dip fermân yetkürdi irse Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem, Hz. Mevlâ 'azze ve celledin 'inâyet tilep mücâhede kıldı. Yitmiş ming makâmını keçti, hakikatda kirdi tâ anı babasını kördi, sır (seyr-i ?) mi'râcın kıldı. Takı ten mi'râcın andın haber berür:

†††††-ÿ%Â†»|Ê†Âÿ-«Ã†«%- "Ë%†ÆÂ"ËÊ†œ-Ã...†
 «%Âÿ-...†»ËÃËœÁ†® ÿ«%È©†Ë«%À«%À†«%Âÿ-...†»
 †»«„†%«†Í·ÊÍ"†Ë«%Æ«Â"†«%Âÿ-...†»|ÊÁ†ÕÍ†
 «%Âÿ-...†»|ÊÁ†,«œ-"†Ë«%À«ÂÊ†«%Âÿ-...†»|Ê
 »|ÊÁ†Â-Íœ"†Ë«%Õ«œÍ†ÿ'-†«%Âÿ-...†»|ÊÁ†·«
 «%Âÿ-...†»|ÊÁ†%Í"†%Á†ÂÀ%†«%Æ«Â"†ÿ'-†«%Â
 †»>†»|ÊÁ†%«†Â»œÕ%†»œ%Á"†Ë«%»ÿ†ÿ'-†
 '«œ,"†«%«"ÿ†ÿ'-†«%Âÿ-...†»|ÊÁ†'Âœ"†«%
 Ë«%ÿ'-ËÊ†«%Âÿ-...†»|ÊÁ†,«²%†«%|%Í·"†Ë«
 Ë«%-«»ÿ†Ë«%ÿ'-ËÊ†«%Âÿ-...†»|ÊÁ†ÍÕ†«%ÂÕ
 ÍÃ«Ë"†ÿÊ†"Í²¬ÁÂ"†Ë«%"«œ"†Ë«%ÿ'-ËÊ†«%Â
 †ÀÂ†«%ÆË·†ÀÂ†«%-Ã«;†ÀÂ†«%ÕÍ«;†ÀÂ†«%Õ%Â†
 ÀÂ†«%- "ÿ«Ê...†ÀÂ†«%Â„ÍÊ†ÀÂ†«%,»Ë%†ÀÂ†«
 «%`·,...†ÀÂ†«%Ë%«Í†ÀÂ†«%ÿ
 †††††·--«†Ã«Ë"†Á-Á†«%œ-Ã«†Í»%¹†«%ÊÍ...†Ë
 Í»,†ÂÊ†«%"-†Ë'«Õ»Á†ÂÊ†«%ÕÃ«»Æ†Í„ËÊ†|,-»
 Á-«†Â-Á»†«%Â'Ë·ÍÊ†ÂÊ

Sûfî Muhammed-i Dânişmend, Sultânü'l-'ârifîn Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehu'llâhdın nakl kılur kim: Mukarreb bolup kurbet makâmıda turğan dîdâr birle

Hakikat birle yürür men dip da'vâ kılğanlar ve mukarreb meşâyih atan[ğan]lar bu hakikat bâbıda zıkr kılğan yitmiş makâmını keçip yitmiş ming hicâbdın ötüp hakikatğa kirip ne kim Rasûlullah salla'llâhu 'aleyhi ve sellem körgenlerin körse ma'nâsı râst ve da'vâsı hem râst turur. Mukarreblik ve meşâyihlik anga müsellemler turur. ve eger hakikat bâbıda zıkr kılğan yitmiş makâmını keçmeyin ve takı yitmiş ming [175a] hicâbdın ötmeyin, hakikatda kim Hz. Peyğamber salla'llâhu 'aleyhi ve sellem körgenin körmeyin Hakk'a barur men dip da'vâ kılrsa da'vâsı yalğan, özi yalğançı ve Tengrige düşmen turur. Nütük kim aydı:

«%„-«»†ÿœË†«§Æ†, «%†«%Ê»Î†£ †%„%†œÿË«†ÂÿË«
 ÂÿË«†·ÄË†„«-»¨†"Î| Î†"Â«Ê†ÿ%Ë†«%Ê«"†«%œÿ
 ÎÀ»†%Á†·ÄË†„«-»¨†

Kutbü'l-aktâb Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehu'llâh ve meşâyih-ı *Tabakât* andağ aytmışlar kim⁶¹: Âhiru'z-zamânda bizdin songra andağ meşâyihlar kopgay kim, İblîs aleyhi'l-la'ne alardın ta'lîm alğay ve alar İblîsning işin kılğay ve halklarğa muhib bolup irâdetsiz koymağay ve mürîdlerin başkarıp maksadğa yetkürelmeyler. Zâhirlerini ârâste kılıp mürîddin köp tama' kılıp bâtınların harâb kılğaylar. Ve küfürdin îmânı fark kılmağaylar ve âlimlerni muhib bilmey iltifât kılmağaylar. Ehl-i Sünnet ve cemâ'atnı düşmen körüp ve ehl-i bid'at ve dalâletni süyüp⁶², yamanlıkni pîşe kılıp Tengri 'azze ve celledin yahşılık ümîd tutğay [175b] ve da'vâ-yı şeyhlik kılğay. Ve takı şeyhlik işin hâr kılıp mürîdlerning işikide⁶³ yürgey. Ol halde mürîdçe pirlık kılmağay, şeyhlik da kılıp mu'âmele kılmağay. Eger mürîd nemerse bermise zorlık kılıp alğay. Eger ol mu'âmeletni alıp müstehak veyâ bî-nevâğa bermey, öziğe ve ehl-i 'ıyâliğe sarf kılrsa it murdarnı yimiş dig bolğay. Eger ol vechdin alıp yise ve kiyim kiyse tâ ol kiyim iginde bolsa ötkergen namâzı ve tutgan rûzesi Allâhu Te'âlâ dergâhıda kabûl bolmağay ve her lokmada üç ming yıl Tamuğda 'azâb körgey.

Sultânü'l-'ârifin andağ aytıp [turur]lar kim: Bizdin songra andağ mübtedi'ka her kim pir dip hızmet kılrsa kâfir bolğay ve hem mel'ûn bolğay. Andağ kimersenı kılğanını 'ilim ornığa tutmaklık ve bid'atnı sünnet ornığa mubâh körmeklik, bular barı şerî'at küfrü turur ve tarikat merdûdlığı ve hakikat bîzârlıkı turur. Ve takı Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehu'llâh aydılar kim: Vay ol kişiler kim, mundağ şeyhlerge kol berip irâdet kılğaylar,
 -ÊÖ†ÿ-«»

özlerin 'azâbğa giriftâr bolğaylar kim:

Ey dervîş! Her kim [176a] şeyhlik da'vâ kılrsa anga kirek kim pir-i kâmilni hızmetide kırk yıl turup can tartıp ruhsat hâsıl kılmağunça anıng irâdet almağı ve mürîd tutmağı ve muâmelet itgeni⁶⁴ habt ve harâmdur ve anıng mürîd tutğanı bâtıldur. Her kim hilâf-ı şer' iş

⁶¹ Burada Ahmed Yesevî'den nakledilen sözler *Fakrnâme*'nin baş tarafında mevcuddur. bk. Eraslan, "Fakr-nâme", s. 63-64.

⁶² "Sevip" anlamına gelen bu kelimeyi "sivib" şeklinde okuyanlar da vardır. Ancak bu okuyuş "sövüp" anlamına da geleceği için tercihe şâyân değildir.

⁶³ Bu kelimenin hattı "istegide" şeklinde okunmaya da müsâiddir.

⁶⁴ Şimdiki telaffuzu "etgeni".

kılsa şerî'atdın çıkar ve her kim hilâf-ı tarîkat iş kılsa merdûd bolur ve her kim tevbe kılmay
 dünyâdın barsa Tamûğda 'azâb körgey. $\hat{E}\ddot{Y}\ddot{E}-\dagger \gg \ll \S$

Hikâyet: Künlerde bir kün İblîs aleyhi'l-la'ne Hz. Hızır 'aleyhi's-selâmğa aydı: Bilgil kim, mü'minlerni günâhını âsân kıldurur men, terk-i namâz ve mücrim-i şer' ve heves-i şehvetde terğîb kılar men kim köngülide fesâd kılar ve özlerini sâlih ve zâhid ve müselmân dip il közide körsetürler. Ammâ Mevlâ Te'âlâ katıda münâfık bolurlar. Mening ğarazım hâsıl bolur. Hızır 'aleyhi's-selâm aydılar: Bu sözlerni İblîs aleyhi'l-la'nedin işittim ve takı Rasûlullah sallâ'llâhu 'aleyhi ve sellemğe aytım irse köp yığlap aydılar: Yâ Hızır! 'Îlâcı oltur kim, ol mel'ûn bende, mü'minni köngülide bu fâsid hayâllerni salsa kirek, bu bende [176b] sünnet ve farz namâz arasıda kelime-i temcîdni köp tekrâr kılsun. Andın song bu du'ânı okusun ki:

$\ll \S \S \S \hat{A}\hat{A} \dagger - \hat{E}\hat{I} \dagger \mid \ddot{Y}\ddot{E} - \dagger \gg \,, \dagger \hat{A}\hat{E} \dagger \ll \S \S \S ' - \,, \dagger \ddot{E} \ll \S \S \hat{E} \cdot \ll \,, \dagger \ddot{E}\hat{A}\hat{E} \dagger ^1$
 $\dagger \hat{A}\hat{O}\hat{A}\hat{e} \dagger - " \ddot{E} \S \dagger \ll \S \dagger \mid - " \S \hat{A} \dagger \gg \ll \S \hat{A}\hat{e}\hat{E} \dagger \ddot{E}\hat{e}\hat{I}\hat{E} \dagger \ll \S \hat{O} \,, \dagger \S$

Ma'nâsı ol turur kim, İblîs tâ'at içinde vesvese berse, musallîni köngülü bî-karâr bolup uzun kırâat kılsa köp nemerselerni endîşe kılar ve rükû' ve sücûd ve tesbîhât ve tamâm-ı erkân-ı namâz bercâ kiltürmes, riyâdın hazlân yol tapıp her tâ'atı bâtıl bolur. Pes musallîğe bu hâlet müstevlî bolsa anga kerek kim kelime-i temcîdni bisyâr okusun kim:

$\ll \S \S \S \hat{A}\hat{A} \dagger \ll \hat{O} \cdot \ddot{Y}\hat{E} \ll \dagger \ddot{E} \S \ll \dagger \cdot \div \hat{O}\hat{E} \ll \dagger \ddot{E} \ll \ddot{Y}' \hat{A}\hat{E} \ll \dagger \hat{A}\hat{E} \dagger \ll \S -$
 $\dagger \gg \hat{A} - \div \ll \,, \dagger \gg - \hat{O}\hat{A} \,, \dagger \hat{I}$

[Eger diseler] kim: Nur neçe⁶⁵ kısım turur?

[Cevâb] ayğıl kim: Üç kısım turur. Evvel nûr-i zât, ikkinçi nûr-i sıfât, üçünçi nûr-i hâk. Ammâ nûr-i zât, nûr-i Hudâ-yı Te'âlâ turur. Ve nûr-i sıfât, nûr-i Hz. Muhammed Mustafâ sallâ'llâhu 'aleyhi ve sellem turur. Ve nûr-i hâk ol turur kim âdemler rûzgâr bu dünyâda körerler.

[Ve eger diseler kim:] İmân-ı [177a] şer'îat ve imân-ı tarîkat ve imân-ı hakîkat kayu turur?

⁶⁵ "Neçe" şeklinde telaffuzu da vardır.

[Cevâb] aygıl kim: İmân-ı şerî'at kelime-i tayyibe okumak ve imân-ı tarîkat Hudâ-yı Te'âlâ'nın korkmak, imân-ı hakikat Hudâ-yı Te'âlâ tarafıka râstlık birle kadem koymaklık turur.

[SON]

SADELEŞTİRME

MİR'ÂTÜ'L-KULÛB

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Hamd, işiten ve bilen Allâh Teâlâ'ya mahsustur, yaratıcı ve cömert olan Allah'ı tesbîh ederiz.

Yani bil ve haberdâr ol ki, bu mübârek risâleyi derleyen (kişi) şerîatın delîli ve tarîkatın ehli yani Mevlânâ Sûfî Dânişmend'tir. Âriflerin sultânı, vera' (takvâ) ehlinin rehberi, yeryüzünün kutbü'l-aktâbı olan Hâce Ahmed Yesevî rahmetullâhi aleyh'in sözlerini, bu aziz Sûfî Muhammed Dânişmend (nakledip) anlatırlar. Bu risâlenin yazılmasının sebebi şu idi ki, tüm sûfiler, sabah ve akşam belki sürekli zikir halkasında doğru bir hâl içinde iken, günlerden bir gün Hz. Sultân'a (Ahmed Yesevî'ye): "Şeyhlik ve müridlik hakkında ve bu yüce silsilenin sülûk (usûlü) ve tarîkatı konusunda bilgi verseniz, sizden sonra ehl-i tarîkata hâtıra kalır", diye arzetteler. Sonra bu risâleye *Mir'âtü'l-kulûb* adı verildi yani Gönüllerin Aynası. Her kim aynaya baksa yüzünü görür ve gayb aynası olsa onu da (gaybı da) görür. Binâenaleyh her kim bu kitabı okusa ve kendi kusurunu görüp bilse, onu telâffîye çalışıp tevbe ve istiğfâr ile benliğinden geçse, ümit edilir ki Allah Teâlâ o kusur ve günâhı afveder. Her sâlik ki bu risâleyi okusa veya okuyandan dinleyip amel etse, kalp gözünü açsa, onsekiz bin âlemdeki acâyip ve gariplikleri görse, kıyâmette *-inandık ve tasdik ettik-* Celâl sâhibi (Allah Teâlâ) ile buluşup keyfiyetsiz olarak onun yüzünü görse, (bu) hiç acâyip ve garip (bir hâl) olmaz. *Ancak Ondan (Allah'tan) yardım dileriz.*

Muhabbet, yakıcı ateş ve şevk diyerek bu *Mir'âtü'l-kulûb* risâlesini üç bölüm üzerine binâ ettiler. Zîrâ Hak Teâlâ, "kullarım bana yaklaşsın (beni tanınsın)", deyip din ve İslâm yolunu bahşetti. O yola üç isim verdi. Birinci şerîat, ikinci tarîkat, üçüncü hakikat. Bu sebeple (bu risâle) üç bölüm üzerine binâ edildi. Ve dahi (Hak Teâlâ Kur'ân'da) kelâmı içinde şöyle zikretti: *Allah Teâlâ'nın kelâmı: "(İbrâhim aleyhisselâm dedi ki:) Ben Rabbim'e gidiyorum, O bana doğru yolu gösterecek"*⁶⁶. İbrâhim (a.s): Şüphesiz Rabbim beni doğru yoluna sevk etti, dedi. Yani bu yoldan maksad, İslâm yoludur. Ama Hak

⁶⁶ Sâffât, 37/99.

Teâlâ'nın yolu, şu delil ile üç yoldur: *İslâm dîni Allah'a giden yoldur. Başlangıcı şeriat, sonu hakikat ve ikisi arasında tarikat (vardır).* Ve dahi Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) haber verir ki: *Her işte şeriat, tarikat ve hakikat vardır. Müridlikte de böyledir. Şeriatla ilim ve ameller, tarikatta kalplerin açılması ve hâl, hakikatta ise Hak Teâlâ'nın cemâlini müşâhede ve buluşma vardır.* Hz. Peygamber (s.a) der ki: *Şeriat benim sözlerim, tarikat fiillerim (işlerim), hakikat ise hâlimdir.* Sultânü'l-ârifin (Ahmed Yesevî) der ki: *Şeriat, zâhiren uzuvlarla amel etmek; tarikat, kalp ile amel etmek; hakikat ise sır (kalbin içindeki cevher, gönül) ile amel etmektir.*

[BİRİNCİ BÖLÜM: Şeriat Hakkında]

Sultânü'l-ârifin der ki: Kendisine uyulan önder insanlar üç kısımdır: Şeriat önderleri âlimler ve pâdişahlardır, tarikat önderleri şeyhler ve sûfiler, hakikat önderleri de ârifler ve Hakk'a yakın olan şeyhlerdir. Eğer âlimler ve pâdişahlar şeriatla emredilene uyup yasaklanandan sakınır ve başkalarına da (bu emir ve yasakları anlatıp) emrederlerse doğru yoldan şaşmazlar. Onlara uyanlar da şaşmazlar. Eğer bu şartlarla birlikte olmazlarsa, şeriat yolundan saparlar. Şeyhler ve sûfiler riyâzat ve çile çekip gönül âlemlerini açsalar, yetmiş makamdan geçip gâib ruhlar ve meleklerle sohbet etseler, bu tür şeyh ve sûfiler tarikat yolundan sapmazlar. Su tür büyüklere tâbi olanlar da sapmazlar. (Ama onlar) bu şartlarla birlikte olmazlarsa tarikat yolundan saparlar, onlara uyanlar da saparlar. Hakk'a yakın olan kullar ve şeyhler, hakikaten Allah'tan başka herşeyden vaz geçip gönüllerini sırta ulaştırırlarsa maksadlarına erişip hakikat yolundan sapmazlar. Onlara tâbi olanlar da sapmazlar. Eğer bu şartlar içinde bulunmazlarsa hakikat yolundan sapıp gâye ve maksada ulaşamazlar. *En iyisini bilen Allah'tır.*

Yani Sûfi Muhammed Dânişmend, buna örnek vererek derler ki: Meselâ Hicaz bölgesinin pâdişahı, Hitay bölgesinin pâdişahına elçi (heyeti) gönderse, o elçi yolu bilmede, (içlerinden) biri başkan olup yola koyulsalar, (başkan) doğru yoldan sapıp şaşırır ve dolayısıyla elçi de şaşırır. Eğer o kılavuz, gördüğü yolu şaşırmasa, kılavuza uyanlar da sapmazlar. Derviş veya şeyh olan kişiler, yolu bilen kılavuza benzerler. Onlara uyanlar da kılavuz tutan insanlara benzerler.

Sûfi Muhammed Dânişmend der ki: Hangi şeyh yetmiş makamdan geçmeden şeyhlik ve önderlik iddiâsında bulunsa iddiâsı bâtil (geçersiz) olur. Nidâ ederler ki: “Ey bâtil iddiâda bulunan! Sana tâbi olanlar bâtil ve bozuk (yoldadırlar)”. Tâbi olan mürid ve arkadaşlarının da günahları, o sahte şeyhin boynuna olur.

Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) der ki: Bazı insanlar “şeriatla yürüyorum”, bazıları da “hakikatla yürüyorum” deyip iddiâda bulunur. Şeriatla yürüdüğünü iddiâ edenlere mü'min ve müslüman derler. Tarikatla yürüyenlere şeyh, sûfi ve zâhid derler. Hakikatla yürüyenlere de ârif, âşık ve muhib derler. Bu yolda yürüdüğünü iddiâ edenlerin mânevî hâl sâhibi olmaları gerekir. Eğer (kişinin) mâneviyâtı ve iddiâsı düzgün olursa, Hak Teâlâ onu dost

edinir. Eğer mâneviyâtı düzgün olmayıp iddiâsı yalan olsa -bundan Allah'a sığınırız- böyle bir kimse Allah Teâlâ'nın düşmanıdır. *Allah Teâlâ'nın kelâmı: O gün, yalanlayanların vay hâline*⁶⁷. Hz. Peygamber (s.a) yine şöyle buyururlar: *Yalancı, Allah'ın düşmanıdır*. Bu yolda yalancılıkla yürüme, dürüstlükle yürü ki iddiâyâ mâneviyât gereklidir. Mâneviyât size gerekir, ama herşeyin mânâsı kendi yerinde (ve konumunda) açıklanacak inşaallah.

Peygamber (s.a) şöyle buyurdular: Şerîat sözlerim, tarîkat fiillerim ve hakikat hâllerimdir. Dediler ki, şerîat benim söylediğim sözdür, tarîkat benim yaptığım işlerdir. Peygamber (s.a), şerîat benim söylediğim sözdür demekle yetindi, tarîkat söylediğimdir demekle yetinmedi, yaptığım işlerdir dedi. Bunun cevabı (izahı) şöyledir: Demişlerdir ki: Hz. Peygamber mirac gecesinde Mevlâ azze ve celle ile vâsitasız olarak doksan bin konuda sözleşti. Otuz bini şerîatla, otuz bini tarîkatla ve otuz bini hakikatla ilgili idi. (Hak Teâlâ'dan) fermân geldi ki: Şerîat sözlerini bütün mü'min, kâfir ve fâsiklara (herkese) anlat. Tarîkat sözlerini dileyen ve isteyenlere anlat, ama hakikatı aslâ söyleme.

Sultânü'l-ârifin Hz. Hâce Ahmed Yesevî buyururlar ki: *Şerîat, uzuvlarla yani zâhirle amel etmektir*. Uzuvlarla (*bi'l-erkân*) kelimesinden maksad, farz, vâcib, sünnet ve edeblerin tümü olur. Ama şerîatla yürürüm deyip iddiâda bulunanlar, müslüman (diye) adlandırıldılar. İddiâlara mâneviyât gerekir. O mâneviyât da şudur ki, Hak Teâlâ'nın emri kullarına iki şekilde olur: Emredilen iyi işler (farz) ve yasaklanan kötü işler (haram). *Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten menedersiniz*⁶⁸, buyurdu. Mü'min ve müslüman diye adlandırılanlar, tüm emredilenleri yerine getirip yasaklananlardan sakınsalan, şerîatta iddiâları doğru, mü'min ve müslümanlıkları da dürüst olur. Hak Teâlâ'nın hakîkî kulları olurlar. *Allah Teâlâ'nın kelâmı: Allah, inananların dostudur, onları karanlıktan aydınlığa çıkarır*⁶⁹. Eğer (insan) emredileni yerine getirmez, yasaklanandan sakınmaz ise, mü'min ve müslümanım diye iddiâsı yalandır ve kendisi yalancıdır. Emredilen şudur ki, dîne uygun olan herşeyi kabul etmek ve başkalarına da onu emretmek. Yasaklanan şudur ki, küfür, nifâk, şüphe, şirk, kendini beğenmek, gösteriş yapmak, zulmetmek, haram yemek, yalan söylemek, gıybet yapmak, zinâ etmek, içki içmek, uyuşturucu bitki (beng) yemek ve mü'minlere haksız yere zulmetmek. Bütün bunlar yasaklanmıştır.

Sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eliyle değiştirsin, eğer gücü yetmiyorsa diliyle (müdâhele edip karşı çıksın), ona da gücü yetmiyorsa kalbiyle (öfke duysun) ki bu îmânın en zayıf şeklidir. Bir kişi nehyedilen bir kötülüğü yapıyor olsa, ona engel olmak gerekir. Eğer eliyle gücü yetmese diliyle, diliyle gücü yetmese gönlüyle o kişiye düşman olsun (ki bu sonuncusu) îmânın zayıflığındandır. Eğer mü'min o (kötülüğü) yapıp yüklenen kişiyi görüp engel olmasa, onu yapanın günahına ortak olur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a)

⁶⁷ Mürselât, 77/15.

⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/110.

⁶⁹ Bakara, 2/257.

şöyle buyurmuşlardır: *Kâfirlîğe rızâ göstermek kâfirlîktir, günâha rızâ göstermek de günâhtır.*

Şeyh Hasan Basrî (r.h) der ki: Hızır (a.s)’ı görme düşüncesi gönülden silinince, işte o zaman şerîat tamam olur. *Hulâsa* adlı kitapta nakledilir ki: *Kalbinde hardal tânesi kadar kibir bulunan kişi Cennet’e giremez.* Yani kalbinde küçük bir tâne kadar kibir olan kişi Cennet’e giremez. Ve dahi ehl-i ma‘rifet şöyle derler: *Kibirli, kendisini başkalarından üstün gören kişidir.* Kibirli insan, kendisini başkalarından üstün görür, işte böyle kişiler Cennet’e giremez. Peygamber (s.a) buyurdular ki: *Cimri, mü’min de olsa Cennet’e giremez; cömert, kâfir de olsa Cehennem’e girmez.* Yani cimri, mü’min de olsa Cennet’e giremez; cömert, kâfir de olsa Cehennem’e girmez.

Şeyh Cüneyd Bağdâdî (r.h) derler ki: *Tüm âlimler korku ile ümit arasındadırlar.* Hak Teâlâ’dan: Tüm kullarım cehennemlik, sâdece birisi cennetliktir, diye bir fermân gelse, cennetlik ben olacağım diye ümîd etmek gerekir. Eğer: Birçok kul cennetliktir, sadece biri cehennemliktir, diye bir fermân gelse, cehennemlik ben olmayayım, diye düşünüp tasalanmak gerekir. Yani korku ile ümit arasında olmak gerekir.

Sûfî Muhammed Dânişmend, Sultânü’l-ârifin’den nakleder ki: (Bir kimsenin) şerîatı tamam olmadan tarîkat yoluna girmesi (doğru) olmaz. (Kişi) benlikten geçip yokluğa (fenâ) erişse, dünyâyı terk etse, sonra tarîkata girse (câiz) olur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a) buyurdular: *Ölmeden önce ölünüz. Peygamber doğru söyledi.*

İKİNCİ BÖLÜM: Tarîkat Hakkında

Allah Teâlâ buyurdu: Doğru yola yönelerek İbrâhim’in dînine uy⁷⁰! O gün, ne mal, ne de oğullar fayda etmez. Ancak Allah’a temiz bir kalp (kalb-i selîm) ile gelenler fayda görür⁷¹.

Hz. Hâce Ahmed Yesevî şöyle buyurdular: Allah Teâlâ, o Hazret (s.a)’e emretti ki: İbrâhim’in doğru dînine tâbi ol! Ve yine emretti ki: (Siz de) onun doğru dînine tâbi olunuz. Hz. Muhammed Mustafâ (s.a), kâinâtta herkesin (ve herşeyin) önderi idiler. *Biz seni, ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik⁷².*

İbrâhim’in dînine uyun demekte hikmet nedir? Cevap: *Allah en iyisini bilir*, hikmet odur ki, İbrâhim (a.s)’ı “atanız” diye zikretti. Oğul, ataya tâbi olur. Pekiyi, İbrâhim (a.s)’ı “atanız” diye zikretmesinin hikmeti nedir? Cevap: İbrâhim (a.s)’dan önce tarîkat verilmedi. İlk tarîkat İbrâhim (a.s)’a verildiği için “atanız” dedi. Haberde nakledilir ki: Ruhların anası,

⁷⁰ Nahl, 16/123.

⁷¹ Şuarâ, 26/88-89.

⁷² Enbiyâ, 21/107.

Muhammed (a.s)'dır ve cesedlerin anası Âdem (a.s)'ın cesedidir. Tenler (bedenler) atası, Âdem (a.s)'ın tenidir, demişler. *En iyisini bilen Allah'tır*. Hz. Muhammed (a.s)'ın rûhundan önce ruh yaratılmadı ve dahi Âdem (a.s)'ın zâtından önce beden yaratılmadı. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a)'ın rûhu ruhların atası oldu. Âdem (a.s)'ın bedeni de bedenlerin atası oldu.

Allah Teâlâ yüce kelâmında şöyle zikretti: *O gün, ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah'a temiz bir kalp ile gelenler (o günde fayda bulur)*⁷³. Yani kıyâmet günü mal, mülk, oğul ve kız fayda etmez. Ancak (kişi) kalb-i selîm ile Allah'a ulaşırsa, o (kalp) fayda verir. Müfessir şeyhler arasında kalb-i selîm konusunda fikir ayrılığı çoktur. Ama Mevlânâ Sûfî Dânişmend (r.h) Hâce Ahmed Yesevî'den şöyle nakleder: (İnsanda) kalb-i selîm olmadıkça tarîkata girmesi câiz olmaz. Herkim dört deryâdan geçse, kalb-i selîm olur. Birinci dünya deryâsı, ikinci halk deryâsı, üçüncü şeytan deryâsı, dördüncü nefis deryâsı. Bu deryâlar için gemi gerekir, gemisiz geçilmez. Birinci, dünya deryâsının gemisi zühd, yiyeceği kanâat, âlimi (veya bilgisi) horlanıp küçümsenmek, gemisinin demiri sabırdır. İkinci halk deryâsı, onun gemisi ümîdi kesmek ve uzlet, gemi demiri ayrılık, oturuşu halvettir (yalnızlık). Üçüncü Şeytan deryâsının gemisi zikir, yiyeceği tesbîh, demiri korku ve ümit, oturuşu muhabbettir. Dördüncü nefis deryâsı, gemisi açlık ve susuzluk, yiyeceği aşk, demiri zevk, oturuşu şevktir. İşte bu deryâlardan geçen kimse tarîkat yoluna lâıyk olup kalb-i selîm elde eder⁷⁴. Bu deryâlardan geçmeden ve yürünecek bu yolları kat etmeden (bir kişi) tarîkat yoluna adım atsa, o ahmaktır. Böyle kişiye tâbi olanlar da ahmaktır. Nitekim Peygamber (s.a) şöyle buyurdular: *Ahmak benim düşmanımdır*. Yani ahmak benim düşmanımdır.

Ve dahi bilmek gerekir ki, Rasûlullah (s.a) buyurdular: *Tarîkat, benim fiillerimdir*. Yani yaptığı işleri. Gecelerde aslâ uyumazlardı. Zikir ve tesbîhten bir ân bile uzak kalmazlardı. Sadece gündüz öğle vaktinde kaylûle uykusu yaparlardı. *Rasûlullah (s.a) buyurdular: Gözlerim uyur ama kalbim uyumaz*. Yani göz uyur ve gönül uyumaz. Yemeği az yerdiler. Bir rivâyette Hz. Peygamber (s.a) yetmişüç dindaşı ile birlikte oniki batman yemek yemişlerdi. *Mugîre b. Şu'be (r.a) dedi ki: Peygamber, bir gece ayakları şişinceye kadar namaz kıldı. Kendisine denildi ki: Niçin böyle yapıyorsun, oysa senin geçmiş ve gelecek tüm günahların bağışlanmıştı. Nebî (s.a) buyurdu ki: Çok şükreden bir kul da olmayayım mı?* Mugîre adlı sahâbe der ki: Peygamber (s.a) her gece şafak atuncaya kadar ibâdet ederlerdi ki, mübârek ayakları şişti. Sahâbe (r.a) dediler ki: Yâ Rasûlallâh! Hak Teâlâ, sizin geçmiş ve gelecek tüm amellerinizi bağışladığını söylüyor. Niçin kendinize meşakkat ediyorsunuz? Rasûlullah (s.a) buyurdular ki: Ey ashâbım! Benim gibi yetim

⁷³ Şuarâ, 26/88-89.

⁷⁴ Bu rivâyetin bir benzeri *Lemhât*'ta şöyle geçer: ... Düyâ denizlerinin gemisi zühd, tâat ve kanâattır. O geminin demiri sabırdır. Rüzgarın töhmet, giybet ve iftirâdır. Halk deryâsının gemisi, halktan ümidi kesmek ve onlardan tamamen uzak kalmaktır... Gemiye rüzgar esince, rüzgarın şerrinden kurtulmak için demir atar. bk. Âlim Şeyh, s. 74-5.

Muhammed'i, Rabbim, "dostum ve habîbim" diye zikretti. Onun şükranesi olarak itâat ve ibâdet ediyorum.

Bundan sonra Mevlâ azze ve celle fermân buyurdu: *Ey örtünüp bürünen (Rasûlüm)! Birazı hâriç, geceleri kalk namaz kıl. (Gecenin) yarısını (kıl). Yahut bunu biraz azalt*⁷⁵. Yani ey Muhammed! Seni eziyet için yaratmadım. Gece ortasında itâat et. Arttırma ve (fazla) yapma. İşte bu fermân buyrulduktan sonra Hz. Muhammed Mustafa (s.a) gecenin üçte birini ibâdet ile geçirmeye başladılar. *Ve seninle olanlardan bir grup*⁷⁶. Yani (Hak Teâlâ) o tâife ki, seninle olsa yani sana bey'at edip senin gibi amel etseler, onlar da senin gibi gecenin üçte birini uyanık durup itâatla geçirsinler diye fermân buyurunca, Peygamber (s.a) böyle yaptı ve ashâbına da öyle (ibâdet) yapmalarını emretti. Ashâb da öyle yaptı. İşte ey sâdik mürid ve tâbi olan dost! O hazret (s.a)'in fiil ve amellerini bunca anlattık. Eğer ümmet isen, ona tâbi olup çaba ve gayret sarfet! Yalancı olma ki: *Yalancı, Allah'ın düşmanıdır*, dediler.

Mevlânâ Sûfî Dânişmend dediler ki: Hâce Ahmed Yesevî lutfedip buyururlar: *Tarîkat kalp ile amel etmektir*. Yani tarîkat, gönül ile amel etmektir ve gönül âlemi gözünü açmaktır. Nitekim Hz. Muhammed Mustafa (s.a) bu konudan şöyle haber verirler: *Allah Teâlâ'nın nur ve zulmetten yetmiş bin perdesi vardır. Eğer bu perdeleri açsaydı, baktığı herşey yanardı*. Şüphesiz, Tanrı azze ve celle'nin nurdan ve karanlıktan yetmiş bin hicâbı vardır. Eğer bunları açsa, gözünün nûru her nereye ulaşırsa kesinlikle onu yakardı.

Ve (ayrıca) âlem-i kübrâ (büyük âlem) ve âlem-i suğrâ (küçük âlem) vardır. Gözle görülmeyen nesneler âlem-i kübrâdadır. Ama ehl-i tasavvufa göre, kişinin gönül âlemi açılrsa onsekiz bin âlemi apaçık görür, tıpkı âlem-i suğrâda görüldüğü gibi. Ama gönlü açmak için sert çile çekmek gerek. Mevlâ azze ve celle Kur'an'da şöyle haber verir: *Bizim uğrumuzda cihad edenleri (gayret sarfedenleri) elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz*⁷⁷. Rasûlullah (s.a) buyurur ki: *Ölmeden önce ölünüz*. Şeyh Hasan Basrî (r.h) der ki: Şeyh Bâyezîd Bistâmî'ye kadar tüm şeyhler altmış günde bir lokma yemek yerler, bu altmış gece gündüzde uyumazlardı. Tanrı'yı zikredip göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa zikirden ayrı kalmazlar, sonra gönül âlemleri açılırdı. Şeyh Bâyezîd Bistâmî (r.h)'dan Hâce Ahmed Yesevî'ye kadar diğer şeyhler kırk günde bir lokma yemek yediler ve kırk gece gündüz uyumadılar. Uyuyup zikirden uzak kalmadılar. Sonra gönül âlemleri açıldı. Hakîm Süleyman (k.s) kırk gün böyle yaptı. Mahmûd Hâce (r.h) yirmidokuz gün ve Zengi Ata (r.h) ondokuz gün böyle yaptılar.

Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) der ki: Gönül âlemi açılmadıkça şeyhlik yapmak ve mürid edinmek doğru olmaz. Şeyh Ahmed Yesevî der ki: (Bir kişi) yetmiş makâmdan

⁷⁵ Müzzemmil, 73/1-3.

⁷⁶ Müzzemmil, 73/20.

⁷⁷ Ankebût, 29/69.

geçmeden şeyhlik iddiâsında bulunsa o hemen kâfir olur. *Sadr Ata Risâlesi*'nde nakledilir ki: Bir kişi gönül âlemi açılmadan Gavs ve Gavslar⁷⁸, Hızır ve İlyâs başta olmak üzere gayb erenleri ile sohbet etmeden ve onlardan icâzet almadan şeyhlik iddiâsında bulunsa yalancı, bidatçı ve Şeytan'dır, demişler. Eğer bir kimse bu adı geçen gayb erenleri ve ruhlarından icâzet alıp şeyhlik makâmında mürid ve dostlarıyla halvete otursa, böyle şeyhi gayb erenler terbiye edip tarîkatı öğretirler ve ona yardımcı olurlar. Ayrıca mürid ve dostları da bu halvetten vecd ve feyz elde ederler. Bu hâle sekr makâmı derler. O makâmında sâlike bazı şeyler zuhûr eder. Gayb makâmından ne gelse buna tecellî eder veya şeyh denen kişi müridin üçyüz altmış damarından hangisinin râzı, hangisinin râzı olmadığına vâkıf olur. İşte, şeyh denen kimse müridi terbiye edip murâdına ulaştırabiliyorsa, onun mürid edinmesi câiz ve uygun olur. Eğer müridi maksada ulaştırıyorsa, mürid edinmesi câiz olmaz. Kıyâmet gününde hesap yerinde cevap vermesi gerekir. (Şeyhlik yapması câiz) ve helâl olsa hesap; haram olsa azap görmesi gerekir. Ama gönül âlemi açılma ve yetmiş makâma ulaşırsa, o gönül Mevlâ azze ve celle'nin nazar ettiği yer olur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a) buyururlar: *(Hak Teâlâ) sizin sûretlerinize bakmaz ama kalplerinize bakar.* Ve yine şöyle buyururlar: *Mü'minin kalbi, Rahmân'ın Arş'ıdır ve mü'minin kalbi Rahmân'ın evidir.* Hz. Peygamber (s.a) lutfedip böyle buyurdular.

Hz. Dâvûd (a.s) Hakk'a yalvarıp dedi ki: İlâhî! Dünyâda pâdişah denen kulların var ve onların hazîneleri var. Peki, senin hazînen nerededir? Mevlâ azze ve celle'den fermân geldi: "Ey Dâvûd! Benim hazînem, mü'min kullarımın gönülleri. Dünyâda pâdişah denen kullarım hazînelerine zaman zaman bakarlar. Yâ Dâvûd! Ben o gönül hazînem hergün üçyüz altmış kere bakarım". Binâenaleyh, bu özellikteki gönül belki Kabe'den daha üstün olur, onun için Kabe'yi Hz. İbrâhim binâ etti, gönlü ise Rabbü'l-celîl binâ etti. Bu görünen Kabe'ye tüm yaratıklar nazar eder ama gönle (sadece) Hak Teâlâ nazar eder.

İşte o önder (şeyh) ki, bu özellikteki gönül âlemini açsa ve yetmiş makâmdan geçse, onun şeyhlik yapması kabûl edilir. Eğer bu özellik olmadan önder olsa yalancıdır. Böyle şeyhten sakınmak gerekir. Gönül âlemi açılmış olan bir mürşid-i kâmilin nazarı müridin üzerine düşse, o mürid bayılıp yıkılır. Nitekim Hz. Mûsâ sır makâmında Sînâ Dağı'nda Tanrı'nın zâtî tecellîsine erişince dağ parça parça oldu ve eriyip aktı. Mûsâ (a.s) bunu görüp bayıldı. Sonra Tanrı azze ve celle kelâmında haber verir ki: *Allah Teâlâ'nın kelâmı: Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü*⁷⁹.

Hz. Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) der ki: Müridin bayılmasının üç şekli (ve izahı) vardır: Önce cezbe hâli, ikinci vecd hâli, üçüncü şeyhin nazarı hâlinde (bayılır). İlki bidat, ikincisi sünnet, üçüncüsü vâcib ve aynı zamanda itâattır. Cezbe şudur ki, (mürid) Tanrı azze ve celle'nin lutfu, rahmeti ve huzûruna yakın olayım deyip yıkılır (bayılır). Bu bidattır. Vecd hâli şudur ki, Tanrı azze ve celle'nin kelâmı veya zikri gönle tesir edip tatlılık ve

⁷⁸ Metinde böyledir.

⁷⁹ A'râf, 7/143.

lezzet taşar, (mürîd) tâkat getiremeyip yıkılır. Bu sünnettir. Üçüncüsü ise (mürîd), şeyhin nazarına tâkat getiremeyip yıkılır. Bu vâciptir. Şeyh Muzaffer Deryâyî (r.h) şöyle dedi: Hızır (a.s) ile yedi yıl yürüdüm (arkadaş oldum). Sordum ki: Ey Hâce! Dâvud (a.s)'ın meclisinde bulundunuz mu ve sözlerinden işittiniz mi? Hızır dedi ki: Evet işittim. Sözleri ism-i zât (Allah) idi. Zevk ve şevk hâlinde Allah Allah deyince, mecliste hazır bulunanlardan bir dostuna hâli tesir etti, nâra atıp yıkıldı ve aklı başından gitti. Dâvud (a.s) dedi ki: Bu kişiyi sürüyüp deryâyâ salın! Eğer bunun nâra atışı ve bayılıp yıkılışı doğru (ve samîmî) ise deryâdan kurtulur. Eğer yalan (ve sahte) ise kurtulmaz. Hemen o kişiyi deryânın yanına getirdiler, o vakit deryânın suyu kurudu. Dâvud (a.s) bunu görüp nâra attı ve kendisini minberden attı.

Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) dedi ki: (Kişi) yetmiş makamdan geçse, ondan sonra nâra atıp yıkılmaz ve kendine zarar vermez. Şeyh Ahmed Yesevî nakleder ki: Yetmiş makamın ilmini bilmek gerek, ondan sonra Mevlâ azze ve celle'den yardım gelirse (yüksek) makâma ulaşır. Mevlânâ Sûfî Dânişmend der ki: Keşfu'l-kubûr (kabrin içindekileri görmek) ve keşfu'l-kulûb (kalbin içindekileri görmek) bu makamlar cümlesindendir. Bunlar (diğer makâmlardan) daha küçük olanlardır. Bu kıyâs ile (bu şekilde), bir kimse yetmiş makâmdan geçse, sonra şeyhlik makâmına oturup mürîd edinmesi, zarûret hâlinde adak alması ve ihtiyaç hallerinde velîlik hâli makamından haber vermesi ve (kerâmet) göstermesi câiz olur ve kabul edilir. Böyle yetmiş makamdan geçmeden ve gönül âlemini açmadan bir şeyh mürîd edinse ve (şeyh gibi) davransa bu câiz olmaz. Böyle bir şeyh ölüp dünyadan gitse dînine zarar ve î mânına tehlike getirir.

Şeyh Necmeddin Kübrâ der ki: (Müridden) hediye almanın şartı şudur: Kulun verdiği az çok her ne olursa olsun, onu fakir, yoksul ve muhtaçlara vermek gerek. İkincisi, az ve çoğu denk görmek gerek. Üçüncüsü, (şeyh bu hediye) kendi âile efrâdına vermemelidir. Ayrıca o hediye şüpheli ise hiç almamalıdır. (Hediye veren) kula duâ edip Tanrı'dan emirlerine uymada doğru yol nasîb etmesini dilemelidir.

Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) der ki: Yetmiş makamdan geçen ve gönül âlemini açan önderin, ihtiyaç ve zarûret olduğunda velîlik ve kerâmetten haber vermesi câizdir. Hz. Peygamber'den kâfirler mucize isteyince zarûret ve ihtiyaç hâlinde mucize gösterdiler. Onun için derler ki: *Peygamber (s.a) buyurdular: Söz, fiil ve hâlleri yönünden, kavmi içindeki şeyh, ümmeti içindeki peygamber gibidir.* İşte mürîd, böyle bir şeyhe bağlansa bu uygundur. Ve böyle bir şeyh, inkârcı ve münâfıklara doğru yolu göstermek için kerâmet gösterse bu câiz olur.

Sûfî Muhammed Dânişmend der ki: Sultânü'l-ârifîn Hâce Ahmed Yesevî (r.h)'dan şöyle işittim ki: Mürîd, bir şeyhe intisâb ettikten sonra gidip başka bir şeyhe intisâb etmesi (uygun) olmaz. Ama şâyet bu şeyh (hakîkî) mürşid değilse ve mürîdi maksada ulaştırıyorsa, mürîd de başka şeyhe gidip hizmet etse ve o mürşid sâyesinde murâdı hâsıl olsa bu câiz olur. Ama şeyhten izin almak gerekir. Şu deyim meşhurdur: İcâzet bir kişiye,

hizmet bin kişiye. Şeyhin, müridine emir ve tavsiyelerde bulunması, onu makamdan makama ulaştırıp yükseltmesi vâcibtir. Müridin de, şeyhin emrettikleriyle amel etmesi gerekir. Haberde gelir ki: *Peygamber'e yüklenen, sâdece açık-seçik duyurmaktır*⁸⁰. Peygamber, Tanrı Teâlâ'nın emrini nasıl ümmetine ulaştırdıysa, şeyh de Tanrı emrini müridlerine öyle ulaştırır ki onları (yüksek) makama ulaştırsın. Muhammed Mustafa (s.a) gece gündüz ümmeti hakkında kaygılanıp beşbin defa ağladığı gibi, şeyh olan kimse de gece gündüz yalvarıp müridin murâdına ulaşmasını diler. Nitekim Tanrı Teâlâ fermân buyurur: *Allah Teâlâ'nın kelâmı: Her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş (sâlih amel) yapsın*⁸¹. Yani şeyhten emretmek, müridten yapmak; Mevlâ'dan lutuf, şeyhten himmet (mânevî yardım). Bunlar yerine gelirse, mürid murâdına ulaşır.

Derler ki: Şeyhin küfrü, müridin îmânıdır. Bunun mânâsı şudur: Yetmiş makamdan geçip gönlül âlemini açan şeyhe bir mürid intisâb etse, o şeyh, bu makâmı müride öğretip göstermek için bu yüce makamdan aşağıya dönse, bu şeyhin küfrüdür. Bu küfre îmân getirmez (?), o, müridin îmânıdır. Veya o şeyhle müridin hâli şuna benzer ki, bâliğ olmamış (küçük) oğlana annesi nasıl şefkatle davranırsa, şeyh de müridi merhamet ve muhabbetle öyle terbiye eder.

Yine (asıl) maksada geldik. Eğer şeyh, (hakîkî) mürşid olsa ve müridi maksada ulaştırsa (uygundur). Eğer müridi murâdına ulaştıramıyorsa şeyhlik makâmında oturması câiz olmaz. Şeyh, müridin elini tutsa (mürid edinse), din için edinir. Eğer dünya için mürid edinirse bu yanlış (ve fâsid) olur, câiz olmaz. Bu sebeple Hz. Muhammed Mustafa şöyle buyururlar: *Dünya sevgisi tüm günahların (hatâların) başıdır*. Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) der ki: İntisâbın (şeyhe bağlanmanın) şartı şudur: Eğer şeyh zengin, mürid fakir olsa, müridin nafakası şeyhin üzerine vâcip olur. Eğer şeyh fakir olup mürid zengin olsa, şeyhin nafakası müridin üzerine vâcip olur.

Sûfî Muhammed Dânişmend, Şeyh Hasan Basrî'den nakleder: *Sohbet üç türlü olur: Birincisi kıl u kâl ile şerîat konusunda; ikincisi hâl, velîlik, himmet ve olgunluk ile tarîkat konusunda; üçüncüsü sır (gönül) ve hâl ile hakikat konusunda sohbet*. Binâenaleyh şerîat, tarîkat ve hakikat sahibi olanlara gereken şey, tevâzû ile riyâzat (perhiz) ve çile çekip duâ ve niyaz ederek, inkârcı, münâfık ve yoldan çıkmışları doğru yola sokmak ve tevbe ettirmektir. Eğer tevbe etmezlerse, Allah Teâlâ tevfik (ve hidâyet) verinceye kadar sabretmektir. Nitekim Peygamber (s.a) şöyle haber verir: *Tevfik, büyük (ve önemli) bir şeydir, sâdece azîz (değerli) kula verilir*.

Baba [Maçin?] *Risâlesi*'nde şöyle derler: Şerîat, tarîkat ve hakikat sâhibi diye adlandırılan kimselere gereken, doğru yoldan sapıp yolunu kaybeden sohbet (tartışma) ehlini doğru yola getirmek için teşvik edip onlara tevbe tavsiye etmektir. Şeyh, o yolunu

⁸⁰ Nûr, 24/54.

⁸¹ Kehf, 18/110.

kaybetmiş insan için hidâyet diler, üç gün üç gece onun için duâ eder. Eğer bu süre içinde doğru yola girmezse beş gün riyâzat ve çile çekmesi gerekir. Eğer beş günde de tevbe etmezse yedi gün böyle yapması gerekir. Bu kıyas ile kırk güne kadar çile çekip yanlış yolda olanları doğru yola getirmelidir ki şeyhlik onun için câiz olsun.

Eski şeyhler derler ki: Derviş üç şeyi sürekli vird edinmelidir: Birincisi açlık ve susuzluk, ikincisi uykusuzluk, üçüncüsü zikr-i hafî yani kalp ile zikir. Bu üçünü beraberce yapmak gerkir. Eğer biri eksik olsa derviş murâdına erişemez. Yani oruç gününü bu şekilde geçirmek gerekir. Önce, günde bir lokmanın yarısını yemek ve zikirden bir an bile uzak kalmamak için bir gece gündüz uykusuz kalmak gerekir. Bu bir gece gündüz uyanık kalmadan sonra, üç günde bir lokma taâm yeyip üç gece gündüz uyumaz ve zikirden gâfil kalmaz. Bu üç gün uykusuzluktan sonra kötü ruhlar görünmeye başlar. Mürid onlara hiç iltifât etmemeli. Sonra beş günde bir lokma yemek yeyip beş gün uyumaz. Sonra gönlünün toz, bulanıklık ve zulmeti görünmeye başlar. Sonra her yedi günde bir lokma taâm yeyip yedi gece gündüz uyumaz, göz açıp kapayıncaya kadar bile zikirden gâfil olmaz. Bundan sonra keşfu'l-kulûb (kalpleri okuma) makamı açılır. Sonra bu usûl ile dokuz gece gündüz uykusuz kalır. Bundan sonra keşfu'l-kubûr (kabrin içindekileri görme) makamı açılır. Sonra onbir gece gündüz uykusuz kalır, keşf-i ervâh-ı tayyibe (iyi ruhları görme) makamı açılır. Sonra onüç günde bir lokma taâm yeyip gece gündüz uykusuz kalsa, keşfu'l-melâike (melekleri görme) makamı açılır. Sonra onbeş gece gündüzde bir lokma taâm yeyip gece gündüz uykusuz kalsa, keşf-i zü'l-celâl (Hak Teâlâ'yı müşâhede) açılıp murâdı hâsıl olur. Eğer böyle onbeş günde maksadı hâsıl olmasa, kırk günde hâsıl olur. Eğer kırk günde hâsıl olmasa altmış günde elbette hâsıl olur. Eğer bunda da hâsıl olmasa üçyüz altmış gün gece böyle (perhiz) yapmalıdır. Eğer (yine) murâdı hâsıl olmazsa, kendi kusurudur. Kendi kusuruna bakıp tevbe istiğfâr edip duâ ve yalvarış ile meşgul olmalıdır. Ama Hak Teâlâ'nın vaadinden ümitli olmak gerekir ki: *Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz*⁸². Eğer bu dünyada hâsıl olmasa âhirette hâsıl olur deyip korku ve ümit içinde itâat ve ibâdetle meşgul olur.

Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) ve Sultânü'l-ârifin Hâce Ahmed Yesevî (r.h) derler ki: Gönül âleminin kusuru çoktur. Bulanıklıkları da şunlardır: Dünya sevgisi, hırs, hased, öfke, düşmanlık, isyan, unutkanlık, kendini beğenme, riyâ ve gösteriş yapma. Bu tür yasaklanan şeylerden biri müridin gönlünde bulunursa, o maksadına ulaşamaz. Mürid olup murâdına ulaşmak isteyen, seven olup sevdiğini arayan kimseler gönül âleminin kirlerini yok edip perhiz ile çile çekseler, ayrıca şeyh yardım ve Mevlâ Teâlâ inâyet etse, o zaman murâdları hâsıl olur. *Allah Teâlâ'nın kelâmı: Uğrumuzda çaba sarfedenleri elbette yollarımıza eriştireceğiz*⁸³. Hz. Peygamber (s.a) de şöyle buyururlar: *Herşeyin bir zekâtı vardır. Bedenin zekâtı da açlık ve susuzluktur*. Böyle perhiz ve çile ile gönül âlemini açanların şerefi ve bereketi sâyesinde, Allah Teâlâ günahkârların günâhını afveder.

⁸² Zümer, 39/53.

⁸³ Ankebût, 29/69.

Şeyh Muzaffer Deryâyî (r.h) şöyle dedi: Yedi yıl Hâce Hızır (a.s)'ın sohbetinde bulundum. Gavsların Gavısı, Hızır, İlyâs ve Kutub başta olmak üzere tüm gayb erenler, abdâllar ve evtâdlar hepsi şöyle deyip duâ ediyorlardı: İlâhî! Emrini tutmayan, tâat ve ibâdet etmeyen, Peygamber (s.a)'in sünnetine uymayan, günah ve fesad içinde yürüyen kullarına hidâyet ve tevbe nasîb eyle! Yine şöyle duâ ediyorlardı: İlâhî! Belâ, sıkıntı ve türlü eziyetlerle mübtelâ olan kullarına acıyıp eziyetlerini def et! Ve onların duâları kabul olup yoldan sapmış olanlar doğru yolu buluyorlardı. İşte ey derviş! Bil ki, tüm peygamberler, velîler, yaşayan, ölmüş, gâib ve hâzır tüm seçkin kullar duâ ile meşgul imişler. Bu konudan Peygamber (s.a) şöyle haber verir: *Sâlihler olmasaydı, zâlimler helâk olurdu.*

Şeyh Şiblî (r.h) der ki: Velînin, velî olduğunu bilip bilemeyeceği konusunda şeyhler arasında fikir ayrılığı vardır. Bazıları: Velî olduğunu bilebilir, der. Bazıları ise: Bilemez, der. Zîrâ şu hadis buna delâlet eder: *Kubbelerimin altında öyle velîlerim vardır ki, onları benden başkası bilemez.* Peygamber (s.a) de şöyle buyurur: *İhlâslılar da büyük bir tehlike içindedirler.* Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) der ki: Alâmet olunca (kendisinin) velî olduğunu bilebilir. Bazıları, dokuz, bazıları kırk, bazıları yedi ve bazıları da üç alâmet ile velî olduğunu bilebilir dediler. Eğer alâmet üçten az olursa o kişi velî olamaz. Birincisi, o kişide dünya sevgisi olmamalıdır. İkincisi, açlık ve susuzlukla nefsini öldürmüş olması gerekir. Üçüncüsü geceleri uyanık olması gerekir.

Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) der ki: Az yemek, çok kanâat etmek, az uyumak, çok uykusuz kalmak, az konuşmak, çok zikretmek ve diri (aktif) olmak gibi alâmetler bir kişide olsa, ümid edilir ki o velîlerdendir. Şeyh diye adlandırılan ve tarîkat yolunda yürüyoruz diye iddiâ edenler, (eğer) yetmiş makamdan geçip, gönül âlemlerini açıp, gayb erenler, şeyhler ve ruhlardan icâzet alırlar ve tarîkatta iddiâları doğru olursa, şeyhlik makamına oturmaları câiz olur. *En iyisini bilen Allah'tır.*

[ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:] Hakikat Hakkında

*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*⁸⁴! *Hakikat benim hâllerimdir.* Şeyh Ahmed Yesevî (r.h) dedi ki: *Hakikat, gönülle amel etmektir.* Peygamber (s.a), *Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*, âyetinden korkup, *Doğru yola yönelerek İbrâhim'in dînine uy*⁸⁵! âyeti ile amel etti. (Hakk'a) miracı buldu, yetmiş bin makamdan geçti ve Hz. Peygamber (s.a)'e yetmiş makamda âyet geldi. *Allah Teâlâ'nın kelâmı: Onlar için yetmiş kez af dilesen de, Allah onları aslâ affetmeyecek*⁸⁶. Bu âyet, yetmiş makama işâret eder. (Hak Teâlâ) yetmiş bin hicâbı, yetmiş makam içine koydu. Yetmiş makamı da yedi yakîn (kesin ve gerçek bilgi) içine koydu. Bunlar isme'l-yakîn, resme'l-yakîn, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn,

84 Hûd, 11/112.

85 Nahl, 16/123.

86 Tevbe, 9/80.

hakikat-ı hakka'l-yakîn ve Allâh-ı Hakka'l-yakîndir. Bu yedi yakîni de mücâhede (çaba ve çile) içine koydu ki: *Uğrumuzda çaba sarfedenleri elbette yollarımıza ulaştıracağız*⁸⁷. Mücâhede'yi de Hak Teâlâ'nın inâyeti (lütüf ve yardımı) içine koydu. *Allah Teâlâ'nın kelâmı: Ancak sana ibâdet eder ve ancak senden yardım dileriz*⁸⁸ diye fermân gelince Peygamber (s.a) Hz. Mevlâ azze ve celle'den inâyet dileyip mücâhede etti. Yetmiş bin makamı geçti, hakikata girdi ve onun varlığını gördü. Gönül miracı yaptı. Beden miracı da ondan haber verir: *Allah Teâlâ'nın kelâmı: Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübârek kaldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir*⁸⁹.

Bilesin ki, Hz. Peygamber, miracda Rabbu'l-izzet'e varıncaya kadar elli mertebe aştı. 1. Akıl, 2. Onun (Teâlâ) varlığını bilmek, 3. Onun kâinâttan önce var olduğunu bilmek, 4. Onun bâkî olduğunu ve yok olmayacağını bilmek, 5. Diri olduğunu ve ölmeyeceğini bilmek, 6. Âlim olduğunu bilmek, 7. Kâdir olduğunu bilmek, 8. İştirici olduğunu bilmek, 9. Gördüğünü bilmek, 10. Dilediğini bilmek, 11. Fâil (iş yapan) olduğunu bilmek, (12. metinde eksik), 13. Emredici olduğunu bilmek, 14. Benzerinin olmadığını bilmek, 15. Doğurmadığını ve doğurulmadığını bilmek, 16. Onun yerine geçecek bir şeyin olmadığını bilmek, 17. Hikmet sâhibi olduğunu bilmek, 18. Doğru sözlü (samîmî) olduğunu bilmek, 19. Hiçbir şeye ihtiyacının olmadığını bilmek, 20. Peygamberler gönderdiğini bilmek, 21. Kalpleri ülfet ettirdiğini söyleyen olduğunu bilmek, (22. metinde eksik) 23. Kabirlerden diriltinen O olduğunu bilmek, 24. Onun, iyilik yapanları fiillerinden dolayı sevdiğini bilmek, 25. Kulların günâhlarını affettiğini bilmek, 26. Âdil olduğunu bilmek, (metinde eksiklik ve yanlış yazımlar var), sonra niyet, sonra sabır, sonra yakîn, havf, recâ, hayâ, hilm, şerh (kalbin açılması), tasdik, itikad, ihlâs, istiâne (yardım isteme), temkîn, kabûl, tevekkül, tefvîz (işleri Allah'a havâle edip râzı olma), zühd, nasîhat, şefkat, velâyet, ilim, kerâmet ve rahmet (mertebeleridir). (Hz. Peygamber) bu mertebeleri aşınca niyetine ve maksadına ulaştı. Hak Teâlâ'dan tüm ikramları gördü. Öyle ki gönül ve gönül sâhibi (peygamber) için hiç bir perde kalmadı. Lutuf ve şevk yakınlığı ile Hakk'a iki yay mesâfesinden daha yakın oldu. Bu, önceki ve sonraki mutasavvıfların (ortak) görüşüdür.

Sûfî Muhammed Dânişmend, Sultânü'l-ârifin Hâce Ahmed Yesevî (r.h)'dan naklede ki: Mukarreb olup Hakk'a yakınlık makamında duran kişi, Hak Teâlâ'nın cemâli ile müşerref olur. Nitekim Peygamber (s.a): Gönül gözümle cemâli müşâhede ettim, dedi ve beden (baş) gözüyle görmedim, dedi. Mevlâ Teâlâ şöyle haber verir: *Allah Teâlâ'nın kelâmı: Fakat (o kul Allah'a) yakın olanlardan ise, ona rahatlık, güzel rızık ve Naîm Cenneti vardır*⁹⁰. Ama inkârcı ve münâfıklar şöyle dediler: (Böyle) mirac nasıl olur, yedi kat göğü bir saatte kat etmek, onun ilginçliklerini görmek, Cennet'i seyredip ilginç

⁸⁷ Ankebût, 29/69.

⁸⁸ Fâtiha, 1/5.

⁸⁹ İsrâ, 17/1.

⁹⁰ Vâkıa, 56/88-89.

yerlerinde dolaşmak, ayrıca Arş, Kürsî, Levh ve kalemi görmek, vâsıtasız doksan bin kelâm konuşmak ve kurbet makâmında durup cemâl-i ilâhîyi müşâhede eylemek, bu işler imkânsızdır, dediler.

Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) der ki: Bu yolda sabır ile murâda ulaşan kişi hakkında Allah kelâmı şöyle haber verir: *Ancak sabredenlere mükâfâtları hesapsız ödenecektir*⁹¹. Rasûlullah (s.a) de şöyle buyurur: *Sabır, Allah Teâlâ'nın hazînelerinden bir hazînedir. Onu ancak velî kuluna bahşeder.* Şeyh Necmeddin Kübrâ (r.h) şöyle dediler: Şerîatta belâya sabretmek, tarîkatta belâya şükretmek ve hakîkatta belâdan tad almak gerekir.

Hız. Hâce Ahmed Yesevî'den çok önceleri, (Âdem aleyhisselâm'a) şerîat verildi. Sıra İbrâhim (a.s)'a gelince tarîkat verildi, Muhammed Mustafa (s.a)'e gelince hakîkat verildi. O zaman Peygamber (s.a) münâcâtta bulundu: İlâhî! Bu hakîkatla yürümek zordur. Ümmetlerim bu yolla amel edemez, âsî olurlar, deyince Allah Teâlâ fermân buyurdu: Senin ümmetlerine şerîatı, tarîkatı ve hakîkatı verdim. İsterlerse ikisinden yürüsünler. Ama ey Muhammed! Hakîkatı (herkese) söyleme, ârif ve âşık olanlara açıl (söyle). Çünkü bu anlatılmayacak sır ildir, dil ile anlatma, dedi.

Hakîkatla yürüyorum deyip iddiâ edenler ve Hakk'a yakın şeyh diye adlandırılan kimseler, bu hakîkat konusunda anlatılan yetmiş makamı geçip, yetmiş bin perdeyi aşip hakîkata girse ve Rasûlullah (s.a)'ın gördüklerini görseler, (o zaman) mânevî hâlleri düzgün ve iddiâları doğru olur. Hakk'a yakınlık ve şeyhlik onlara câiz olur. Ama hakîkat konusunda anlatılan yetmiş makamı geçmeden, yetmiş bin perdeyi aşmadan ve Hz. Peygamber (s.a)'ın gördüklerini görmeden, bir kimse "ben Hakk'a ulaşıyorum" diye iddiâda bulursa, iddiâsı yalan, kendisi yalancı ve Tanrı'ya düşman olur. Nitekim buyurdular: *Yalancı, Allah'ın düşmanıdır. Nebî (a.s) buyurdu: Her iddiânın bir mânâsı (içeriği ve özü) vardır. Mânâsı olan kişi doğru, olmayan ise yalancıdır. İnsanlara öyle bir zaman gelecek ki iddiâ çok ama mânâ (ve mânevîyât) az olacak. Kim bir şeyi iddiâ eder ama karşılığını bulundurmazsa, o yalancıdır. Peygamber doğru söyledi.*

Kutbu'l-aktâb Hâce Ahmed Yesevî ve *Tabakât* meşâyihî (*Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserdeki ilk dönem sûfîleri) şöyle demişlerdir: Âhir zamanda bizden sonra öyle şeyhler zuhûr edecek ki, Şeytan aleyhi'l-la'ne onlardan ders alacak ve onlar Şeytan'ın işini yapacaklar. Halka dost olup halk ne isterse onu yapacaklar. Müridlerine yol gösterip onları maksada ulaştıramayacaklar. Dış görünüşlerini süsleyip müridten çok hırs sâhibi olacaklar ve içleri (bâtınları) harâb olacak. Küfür ile îmânı farklı görmeyecekler, âlimleri sevmeyecek ve onlara iltifât etmeyecekler. Ehl-i Sünnet ve cemâatı düşman görüp ehl-i bidat ve dalâleti sevecekler. Kötülüklerini öne çıkarıp Hak Teâlâ'dan iyilik umacak ve şeyhlik iddiâsında bulunacaklar. Ama şeyhlik işini de kötü yapıp müridlerin kapısında (veya istekleri doğrultusunda) yürüyecekler. Bu haldeki kişi, müride şeyhlik yapmamalı ve ondan bir şey

⁹¹ Zümer, 39/10.

almamalıdır. (Ama) mürid birşey vermezse, o zorla alacak. Eğer o aldığı nesneyi lâıyk olan kişiye ve yoksula vermeyip kendine ve âilesine sarf ederse, it ölüsü yemiş gibi olur. Eğer o taraftan alıp yese veya kıyâfet giyse, o giysi üzerinde (omuzunda) olduğu sürece, kıldığı namaz ve tuttuğu oruç Allah Teâlâ dergâhında makbûl olmaz ve yediği her lokma için Cehennem’de üçbin yıl azap görür.

Sultânü’l-ârifin şöyle derler: Bizden sonra böyle bir bidatçıya kim pîr deyip hizmet etse kâfir ve mel’ûn olur. Böyle bir kimsenin yaptıklarını ilim yerine (bedeline) tutmak ve bidatını sünnet yerine tutup helâl görmek, tüm bunlar şerîatta küfür, tarîkatta reddedilmiş ve hakîkatta usanılmış işlerdir. Ayrıca Hâce Ahmed Yesevî (r.h) dediler ki: Vay o kişilere ki böyle şeyhlere el uzatıp mürid olurlar. Kendilerini azâba atarlar. *Şüphesiz azâbım şiddetlidir*⁹².

Ey Derviş! Şeyhlik dâvâsında bulunan kimsenin, kırk yıl bir mürşid-i kâmilin hizmetinde bulunmuş, çile çekip ondan icâzet almış olması gerekir. (Aksi takdirde) onun mürid edinmesi ve hediye alması haram ve bâtıldır. Şerîata aykırı iş yapan kişi dinden çıkar, tarîkata aykırı iş yapan da merdûd olur, reddedilir. Ve her kim tevbe etmeden dünyâdan geçerse Cehennem’de azap görür. *Bundan Allah’a sığınınız.*

Hikâye: Günlerden bir gün Şeytan aleyhi’l-la’ne, Hızır (a.s)’a dedi ki: “Bilesin ki, ben mü’minlere günâhı kolaylaştırırım, namazı terketmek, dînen suç işlemek ve dünyevî arzulara heves gibi konulara onları teşvit eder özendiririm. Kalplerini bozarım ama onlar kendilerini başkalarına sâlih, zâhid ve müslüman olarak gösterirler. Hakîkatta Mevlâ Teâlâ katında münâfık olurlar, benim arzum da hâsıl olur”. Hızır (a.s) dedi ki: Bu sözleri Şeytan’dan işittim ve Rasûlullah (s.a)’e söyleyince efendimiz çok ağladılar ve şöyle buyurdular: Ey Hızır! Bunun çâresi şudur: O mel’ûn kul, mü’minin gönlüne bozuk düşünceleri salar. Mü’min sünnet ve farz namaz arasında kelime-i temcîdi çok okusun. Ardından şu duâyı okusun: *Ey Allah’ım! Lâ ilâhe illallah Muhammedü’r-rasûlullâh kelâmı hürmetine, şirk, nifak ve bedbahtlığın saâdete gâlip gelmesi hâllerinden sana sığınırım. Müşrikler beğenmese de, (Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’i), bütün dinlerden üstün kılmak üzere hidâyet ve hak din ile gönderdi.*

Bunun (vesvesenin) mânâsı şudur: Şeytan, namaz içinde vesvese verse, namaz kılanın gönlü istikrarsız olup birçok şeyi düşünür, rûkû, secde, tesbîhler ve namazın tüm şartlarını yerine getiremez, riyâdan daha beter bir yola sapar ve tüm tâatı geçersiz olur. İşte namaz kılan kişiyi böyle bir hâl kuşatırsa şu kelime-i temcîdi çok okusun: *Allahım! Bizi koru, utandırma, riyâdan ve hevâyâ uymaktan koru, rızân ve rahmatınle hâlis olarak tâatına muvaffak eyle, ey merhametlilerin en merhametlisi.*

⁹² İbrâhîm, 14/7.

Eğer deseler ki: Nur kaç kısımdır? Cevap olarak de ki: Üç kısımdır. Birincisi nûr-i zât, ikincisi nûr-i sıfât, üçüncüsü nûr-i hâk (toprak nûru). Nûr-i zât, Allah Teâlâ'nın nûrudur. Nûr-i sıfât, Hz. Muhammed Mustafa (s.a)'in nûrudur. Nûr-i hâk, insanoğlunun bu dünyada gördüğü mülk nûrudur.

Eğer deseler ki: Şerîat îmânî, tarîkat îmânî ve hakîkat îmânî nasıl olur? Cevap olarak de ki: Şerîat îmânî, kelime-i tayyibe (Lâ ilâhe illallâh) okumak; tarîkat îmânî, Allah Teâlâ'dan korkmak ve hakîkat îmânî, dürüstlük (ve samîmiyet) ile Hak Teâlâ'ya yönelmektir.

[SON]

BİBLİYOGRAFYA

Akimuşkin, O.F ve diğerleri, *Persidskie i Tadcikskie Rukopisi İnstituta Naradov Azii an SSSR*, Moskova 1964.

Âlim Şeyh, Muhammed Âlim Sıddîkî, *Lemhât min nefahâti 'l-kuds* (nşr. M. Nezîr Râncâh), İslâmâbâd-Lahor 1406/1986.

Azamat, Nihat, “Cevâhirü'l-ebrâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 432.

Bâbâhânov, Ş.Z. ve Abdulaziz Mansur, *Nakşbandîya Tarikatıga Âid Kolyazmalar Fihristi*, Taşkent 1993.

Bağdatlı, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1951.

Buhârî, Nâsıruddîn el-Hanefî, *Tuhfetü'z-zâirîn* (nşr. Molla Muhammedî Mahdûm), Buhara 1910.

Câmî, Abdurrahmân, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti 'l-kuds* (thk. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370 hş./1991.

DeWeese, Devin, “The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links between the Yasavî and Naqshbandî Sufî Tradition”, *Journal of Islamic Studies*, VII/2 (1996), s. 180-207.

, “Bâbâ Kamâl Jandî and the Kubravî Tradition among the Turks of Central Asia”, *Der Islam*, 71/1 (1994), s. 58-94.

Eraslan, Kemal, “Yesevî'nin Fakr-nâme'si”, *İstanbul Ün. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXII (1977), s. 45-120.
, *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Ankara 1993.

Ethé, Hermann, *Catalogue of Persian Manuscripts in the India Office Library*, London 1980.

- Hazîni, Ahmed b. Mahmûd, *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr*, İstanbul Ün. Ktp., TY, nr. 3893, vr. 1b-164a.
 , *Menbau'l-ebhâr fî riyâzi'l-ebrâr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1425, vr. 1b-81b.
- Kadri, Hüseyin Kâzım, *Türk Lûgati*, İstanbul 1928-1945.
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler II*, Bursa 1993.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981.
 , "Ahmed Yesevî", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1940, I, 210-215.
- McChesney, Robert D., "Bokârî Mohammad Sarîf, *Encyclopaedia Iranica*, IV, 331-2, London 1990.
- Mevlânâ Safiyyüddîn, *Neseb-nâme Tercümesi* (nşr. Kemal Eraslan), İstanbul 1996.
- Muhammed Şerîf el-Hüseynî, *Huccetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 1b-203b.
 , *Tuhfetü's-sâlikîn*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 204b-246a.
- Münzevî, Ahmed, *Fihrist-i Müşterek-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Fârsî-yi Pâkistân*, İslâmâbâd 1990, c. XI.
- Münzirî, Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-nakale* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1981.
- Nefîsî, Saîd, *Târîh-i Nazm u Nesr der Îrân ve der Zebân-ı Fârsî*, Tahran 1363 hş./1984.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996.
- Okuyucu, Cihan, *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr (I. Bölüm: İnceleme)*, Kayseri 1995, s. V-XVI.
- Râkım, Seyyid Şerîf, *Târîh-i Râkım*, Leningrad, L'Institut des Langues Orientales, MS Pers. No. 420, vr. 1b-241b.
- Richard, Francis, *Catalogue des Manuscrits Persans -Ancien Fonds- (Bibliothèque Nationale)*, Paris 1989.
- Safî, Ali b. Hüseyin, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât* (thk. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 2536/1977.
- Semenova, A.A., *Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, Taşkent 1952-1975.
- Semerikandî, Ebû Tâhir, *Semerîyye* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1343/1965.

- Sıġnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali, *Risâle-i Hüsâmeddîn es-Sıġnâkî*, Özbekistan Fenler Akademisi, (Bîrûnî) Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 11084, vr. 1b-3a.
- Storey, C.A., *Persian Literature*, London 1970
- Sûfî Muhammed Dânişmend, *Mir'âtü'l-kulûb*, İsveç (Sweden), Universitätsbibliothek zu Uppsala, No. 472/15, vr. 158b-177a.
- Togan, Zeki Velidi, “Yesevîliğe Dâir Bazı Yeni Malûmat”, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 523-529.
- Urunbaeva-Epifanovoi, *Sobranie Vostoġnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, Taşkent 1964, c. VII. (Semenova kataloġunun devamı).
- Vilâyetnâme: Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî* (nşr. Abdûlbâki Gölpınarlı), İstanbul 1995.
- Zetterstéén, K.V., *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala*, Uppsala 1930.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الميمم العليم سبحانه الله الحلال الكبير
ملكه وملكاه به لغيره بعد رساله مبتر كن
جمع قيلغان بر تان التشرعت وار باب الطرقت
يعني مع لانا عوف و دانشمند تر و كرم حضرت سلطان
العارفين و قدوة المتورعين و قطب الاقطاب
روى زمين يعني خواجهم احمد يستوى رحمة الله
عليه نيك احوال لار نيك بعينه تر صوف محبه
و دانشمند استور لار اما بعد رساله نيك ستابت
قيلغان نيك سببي اول اروي كنج كو نلار و ده بر كن
تمامي صوفى لار صيحت شام ملكه على الله و كرم خلقه
سيد و مستقيم اير و ديار حضرت سلطان كافر من
قيله لار نيكه ليق و مرید ليق بابيده و تقى به

سلسله عظمیٰ نیک سلوک و طریقت پیدین فخر بر سائیکز
پیشروین ہو کہ اہل طریقہ لارغیا و کار خالغای ایندن
سویک ہو رسالہ فی مرآت القلوب ات قہر لہ ی
لینک کو لکل لارند کوز کو بی و ہر کج ایر سہ کوز کو کا بقہ
ہو زین کوز رو و قی ایند غیب ہو لہ انک کوز س
پیشرو سہ رسالہ فی اوقدہ نقی او و کجی کوز سہ و
ایک تار کوز و ہر لوب تو ہر و ہر کج ایر لہ کوز و
امید اول کج اللہ اول غیب و اول قہرین عفو
قیلغای و ہر سائیکہ ہو رسالہ فی اوقدہ و ہر اوقدہ
حیدین اشتب عمل قیلہ کو لکل کوز کو بی آجہ
و اون سیکر نیک عالمہ اثر عجایب و غرائب لارضا
ہر قیلہ و قیامت و ہر امانا و فدا لقا و ذوالجلال
ہو و کج نہ ویدارین کوز سہ کجہ عجیب و غریب
ہو لہ ای و ہر تسمیق محبت ہو کوز کو لہ
رسالہ مرآت القلوب اوج باب اوڑہ بنا قلمدار
اول معنی او چون کج معنی و ہر و ہر لہ اوڑہ ہر تہر لہ
رین یقین جلو و دیب و دین و اصلاح یہ لہ
عطا قلمی او کوز لہ او کوز قہر او کوز لہ
ایکجی طریقت او کجہ کج حقیقت ہو معنی او کج

HADİSİN SÜBÛTUNU TESPİTTE "KUR'ÂN İLE KARŞILAŞTIRMA" MESELESİ

Ayhan TEKİNEŞ*

İslâm hukukçuları hadislerin ihtiva ettiği fikhî hükümleri belirleme, kelâmcılar ve muhaddisler ise sıhhatini tespit maksadıyla hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması (arz) üzerinde durmuşlardır. Fıkıh bilginlerinin konuya yaklaşımı "anlama", hadisçilerin ve kelâmcıların yaklaşımı ise "bilgi" eksenlidir. Hadislerin doğru anlaşılması, isabetli yorumlanması için Kur'ân'la karşılaştırılması usûlü Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulanmıştır. Ancak sıhhati belirlenmiş bir hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması ve sübûtu hakkında karar verilmesi tartışmalı bir meseledir. Zira bir haberin sübûtunu tespit ile muhtevasının anlaşılması ayrı ayrı meselelerdir. Hadisleri daha iyi anlamak için Kur'ân ile karşılaştırmanın faydası, hatta zarureti açıktır. Lâkin rivâyet kuralları hakkıyla yerine getirilerek nakledilen haberlerin, bazı ilkelere aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmesi ise tartışmaya açık bir husustur. Bu çalışmada, "arz" konusu, anlama ve sübut arasındaki söz konusu farktan hareketle ele alınmıştır¹.

I. Hadisleri Kur'ân ile Karşılaştırmanın Tarihçesi

Hadisi, Kur'ân ile tashîh etme isteği oldukça eskidir. Haricîler'in bir kısmı Kur'ân'ı yeterli görmüşler ve "Bize Allah'ın Kitab'ı yeter" demişlerdir². Onlar, şer'î hükümlerin ancak Kur'ân'da bulunduğu takdirde delil olabileceğini iddia etmiş; recmi ve mestler

* Yrd.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Hadisleri Kur'ân ile karşılaştırma konusundaki çalışmalar için bk. Yıldırım, "Hadisleri Kur'ânla Karşılaştırma Meselesinin Kaynakları", s. 105-114; ayrıca yazarın bu konuda şu kitabına da bakılabilir: *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, s.91-96; ayrıca bk. Çakın, s. 237-262; Polat, s. 177-185; Koçkuzu, s. 194-204.

² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 3.

üzerine meshi bu sebeple kabul etmemişlerdir³. Bu görüşleri nedeniyle hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi ile ilgili rivayetin haricîler tarafından uydurulduğu ileri sürülmüştür⁴. Şâfiî, sünneti inkâr edenler içinde bir grubun, sünnetin kabulü için Kur'ân'a muvafık olma şartını ileri sürdüğünü nakletmiştir⁵. Şayet bahsi geçenler, haricîler ise, bu durumda onların, hadislerin sübûtunu tespit için Kur'ân ile karşılaştırmayı ilk defa öne sürenler olduğu söylenebilir. Nitekim daha sonraki haricîlerin de "arz metodunu" benimsedikleri görülmektedir⁶. Mu'tezile kelâmcıları da Kur'ân'a aykırı hadislerin kabul edilmeyeceğini ileri sürmüşlerdir⁷. Meselâ ünlü Mu'tezile kelâmcısı Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), isnâdı sahih olsa da Kur'ân ile çelişen hadisin kabul edilmeyeceğini söylemektedir⁸. Keza "Kötü laflar etmek (el-bezâu) ve süslü konuşmak (beyân) nifâkın kısımlarındandır. Hayâ ve az konuşma da imanın şu'belerinden ikisidir"⁹ hadisi hakkında da Câhîz (ö. 255/869), "Kur'ân, beyân'a teşvik etmişken Resûlullah'ın (s.a) az konuşmaya teşvik etmiş olmasından Allah'a sığınırız. Ayrıca Resûlullah'ın (s.a) kötü söz söylemekle beyânı birlikte anmasından da Allah'a sığınırız"¹⁰ diyerek, "arz metodunu" benimsediğini ortaya koymuştur.

Hicrî üçüncü asırda İslâm bilginleri arasında arz konusundaki tartışmalar hızlanmıştır. Bu dönemde imâm Şâfiî (ö. 204/819) ile İsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) "arz metodu" hakkında tartıştıkları nakledilmiştir. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin talebesi ve Basra kadısı olan isâ b. Ebân¹¹, haber-i vâhidlerin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini öne sürmüştür¹². Ona göre haber-i vâhidleri nakleden râvilerin hata yapması da isabet etmesi de mümkündür. Halbuki hadisin Kur'ân'a muhalif olmayacağı açıktır. Bu durumda haberlerin sıhhatinden ancak Kur'ân'a "arz" ile tamamen emin olunabilir¹³. Râzî ise Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü, "Hadisin sıhhatinin şartları ancak, hadisin Kur'ân'a aykırı olmamasıyla gerçekleşir"¹⁴ şeklinde nakletmektedir. Bu durumda Şâfiî'nin hadisin sıhhati için gerekli görülen şartlar içinde açıkca "Kur'ân'a uygunluk" zikredilmese de neticede, hadislerin sahih kabul

³ Bağdâdî, s. 19; Şehristânî, I, 164.

⁴ İbn Abdilberr, II, 191.

⁵ Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, s. 11 vd.

⁶ Haricîlerin İbâdiyye koluna mensup çağdaş bilginlerden Muhammed b. Yûsuf Attafeyyîş el-Hafîsî (ö.1332/1914), arz metodunu savunmakta ve mezhep ilkelerine uygun olmayan bazı hadisleri de, Kur'ân ile çeliştiği için reddetmektedir. Bilgi ve örnekler için bk. Hafîsî, I, 36 vd.

⁷ Basrî, II, 642.

⁸ İbnü'l-Murtezâ, s. 69.

⁹ Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, V, 269; Tirmizî, hadisin "hasen garîb" olduğunu söylemiş ve hadiste zikredilen "beyân"ı şu şekilde açıklamıştır: "Allah'ın razı olmadığı şekilde insanları övmek maksadıyla uzatarak, süsleyerek söz söylemekte ustalaşmış hatipler gibi çok söz söylemektir". "Birr", 78.

¹⁰ Câhîz, I, 174, 175.

¹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 440.

¹² Râzî, IV, 438.

¹³ Basrî, II, 643.

¹⁴ Râzî, IV, 438.

edilmesi için ileri sürülen şartlara hakkıyla riâyet edilmesiyle "Kur'ân'a uygunluk" gerçekleşir, kanaatinde olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle Şâfiî, haberlerin rivayeti esnasında her tabakadaki râviler tarafından karşılaştırmanın zaten yapıldığını, bu şekilde sıhhati belirlenmiş bir hadisi ayrıca Kur'ân'a arz etmenin gerekli olmadığını ileri sürmüştür¹⁵.

Hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılmasını gerekli görenler, hadisin sıhhatini ve hücciyetini Kur'ân'a uygunluk şartına bağlamak istemişlerdir. Bunlar "sahih sünneti" belirleme amacıyla "sübûtu kat'i" olan ve "ilm-i yakîn" ifade eden Kur'ân âyetleriyle, ekseriyeti itibarıyla "sübûtu zannî" olan hadisleri sınamak ve kontrol etmek gerektiğini söylemişlerdir¹⁶. Meselâ Mu'tezile bilginlerinden Kâdî Abdülcebbâr, yanılması mümkün bir râvinin haberiyle (haber-i vâhid) Kur'ân'a itiraz edilemeyeceğini söyler¹⁷. Hadisin sübutunu tespit için Kur'ân ile karşılaştırmak isteyenler iki şekilde hareket etmişlerdir: Ya hadisin Kur'ân'ın umumuna veya ruhuna aykırı olduğu iddia edilmiş ya da hadisin belirli bir âyet ile çeliştiği öne sürülmüştür. Her iki durumda da Kur'ân'ın değişmeden geldiği, hadislerin bir çoğunun ise âhâd haberler olduğu; bu nedenle de hatalı ya da eksik nakledilmiş olabilecekleri kazıyyesinden hareket edilerek, söz konusu hataların Kur'ân ile tashîh edilmesi arzu edilmiştir. Nitekim çağdaş bilginlerden Muhammed Gazalî, ısrarla bu ilk husus üzerinde durmakta ve hadislerin sübûtunu tespit ederken, "Kur'ân'a vukufiyetle kazanılan meleke"nin¹⁸ ve "Kur'ân'ın ruhu"nun¹⁹ esas alınması gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre "vahiyle çelişen bir hükmün hadiste varid olması mümkün değildir"²⁰; bu nedenle Kur'ân ile çelişmesi, hadisin illetli ve şaz olduğunu gösterir²¹. Kur'ân'ın genel ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle hadisin reddedilmesi geçmişte de ileri sürülmüş bir iddiadır. Meselâ, cehennem azabına sebep teşkil eden bir günah işlediği söylenen kişi hakkında Peygamber (s.a), o şahsın yakınlarına "Onun yerine bir köle azat edin. Umulur ki Allah o kölenin her bir uzvuna karşılık, sizin arkadaşınızın bir uzvunu cehennem ateşinden kurtarır"²² buyurmuştur. Bu hadisin zahirinden fidyeyi kişinin kavminin vereceği anlaşılmaktadır. Tahâvî, bazı kişilerin bu rivâyete şöyle itiraz ettiklerini nakletmiştir:

¹⁵ Basrî, II, 643.

¹⁶ Sıhhatini tespit maksadıyla sünnetin Kur'ân'la karşılaştırılması gerektiğine inanan çağdaş bilginlerden İzzüddîn Belîk'in bu konuda ileri sürdüğü gerekçeler için bk. Belîk, s. 29 vd.; bu eserde Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen hadislere örnek için bk. a.mlf., a.g.e., s. 69-125. Bu eserin tenkidi için bk. Behnesâvî, s. 346 vd.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, I, 191.

¹⁸ Gazalî, s. 103.

¹⁹ Gazalî, s. 81.

²⁰ Gazalî, s. 77.

²¹ Gazalî, s. 31.

²² Nesâî, III, 172, (hadis no. 4891); Taberânî, XXII, 221. Hadisin farklı rivayetleri için bk. Tahâvî, II, 201-205.

"Allah'ın Kitabı'nın günahkârlardan bu gibi mânaları reddettiğini tespit ettik. Meselâ, ihramlı kişinin öldürdüğü av hayvanının keffâreti konusu anlatıldıktan sonra şöyle buyurulmuştur: "Ta ki (yasak av yapan) işinin cezasını tatsın"²³. Allah Teâlâ, ihramlı iken av hayvanının öldürülmesinin cezasını, o işi yapan kişinin çekeceğini bildirmiştir. Günahtan dolayı verilen bütün keffâretlerde de durum böyledir. Bir başkası, işi yapanın yerine keffâreti yerine getiremez"²⁴.

Konunun içtihadî yanının ağır basması sebebiyle, rivâyetlerin hatasız nakledilebilmesi için objektif ilkeler belirlediklerinden emin olan muhaddisler "Kur'ân'la çelişme"yi hadislerin reddi için başlı başına bir delil olarak görmemişlerdir. Muhaddisler, herhangi bir kişinin Kur'ân'ın zâhirinden anladığı mana ile Resûlullah'ın sünneti reddedilseydi, bu şekilde sünnetin çoğu reddedilir ve sünnet fonksiyonsuz hâle gelirdi kanaatiyle "arz" metodunu benimsememişlerdir²⁵. Hatta muhtemelen bu nedenle bazı hadisçiler, "Resûlullah'ın (s.a) sünneti, Kur'ân'a hâkimdir (kâdî); Kur'ân ise sünnete hâkim değildir" görüşünü öne sürmüşlerdir²⁶. Hadislerin kabulü için muhaddislerin belirledikleri rivâyet kuralları dışında, Kur'ân'a uygunluk ve haberlerin mütevâtir olması gibi kriterler arama isteklerinin çoğal-ması üzerine, muhaddisler de sünneti müdafaa etmek arzusuyla eserler telif etmişlerdir²⁷.

Muhaddisler, hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılmasını nazarî olarak kabul etmedikleri gibi, uygulamada, hadis metinleriyle ilgili tenkitlerinde de bu metottan istifade etmemişlerdir. Nitekim ünlü hadis bilgini Müslim (ö. 261/874) hadis metinlerindeki illetleri incelediği *Kitâbu't-Temyîz* adlı eserinde "Kur'ân'la çelişme"yi bir illet olarak zikretmemiştir²⁸. Keza Mâlikî fakîhi, muhaddis İbn Abdilberr de (ö. 463/1070) *et-Temhîd* adlı eserinde, hadislerin illetlerini incelerken "Kur'ân'a muâraza"yı zikretmemiştir²⁹. Hanefî fakîhi Ebû Ca'fer et-Tahâvî ise (ö. 321/933) hadislerin açıklanması ve anlaşılmasında Kur'ân'dan delil getirmeye ve karşılaştırmalar yapmaya önem vermiş ve bir çok yerde hadisleri rivâyet ve metin olarak değerlendirdikten sonra "Kur'ân'ın zâhirî anlamı da bunu

²³ el-Mâide (5), 95.

²⁴ Tahâvî, II, 206. Hadisin yorumu için bk. a.mlf., a. g.e. , II, 206, 207.

²⁵ bk. İbn Kayyim s. 82.

²⁶ Dârimî (ö.255/869), Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö.129/747) bu sözünü "Sünnet Allah'ın Kitab'ına hükmedicidir (kâdiyetün)" şeklinde bab başlığına alarak kendisinin de söz konusu görüşe katıldığını belirtmiştir, bk. Dârimî, "Mukaddime" 49, *Sünen*, I, 117, aynı söz için ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 136; a.mlf., *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 31. Bazı muhaddisler, "sünnet Kur'ân'a hâkimdir" ifadesini, "(anlaşılması ve ahkâmın tatbiki açısından) Kur'ân'ın sünnete daha çok ihtiyacının olması" şeklinde yorumlamışlardır. Nitekim Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294/907), İbn Ebî Kesîr'in yukarıdaki sözünün hemen akabinde Mekhûl'un (ö.118/736) "Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır" sözünü zikrederek, bu hususa işaret etmiştir, bk. Mervezî, s. 33.

²⁷ Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) bu maksatla *Kitâbu Tâ'atî'r-Rasûl* adlı müstakil bir eser telif ettiği nakledilmiştir. bk. İbn Kayyim, s. 82.

²⁸ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*.

²⁹ Muhammed b. Ya'îş, I, 420-422.

gösteriyor" diyerek tercih ettiği görüşü âyetlerle desteklemeye özen göstermiştir³⁰. Buna rağmen o, Kur'ân'a aykırılığı hadisin red gerekçelerinden birisi olarak kabul etmemiş; Kur'ân'a aykırı olduğu için tenkid edilen bir çok hadisi müdafaa etmiş ve reddetmek yerine yorumlamayı tercih etmiştir³¹. Keza Ehl-i hadis'in önde gelen isimlerinden İbn Kuteybe, (ö.276/889) kelâmcıların öne sürdüğü "bazı hadislerin Kur'ân'a aykırı olduğu" iddiasını kabul etmeyerek bu iddiaları tenkit etmiştir³².

II. Hadisleri Kur'ân ile Karşılaştırma Konusundaki Rivâyetler

Hadislerin Kur'ân'la karşılaştırılmasının gerekli olduğunu ileri sürenler, görüşlerini bir kısım rivâyetlerle desteklemişlerdir. Hanefî mezhebinin önde gelen fakîhlerinden Kâdî Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798), mürsel olarak naklettiği bir hadiste, Yahudilerin Hz. Musa (a.s), Hristiyanların da Hz. İsâ hakkında yalan ve mübalağalı sözler söylediği anlatılmakta ve Resûlullah'ın (s.a) şöyle buyurduğu rivâyet edilmektedir:

"Benim sözlerim yayılacaktır. Size benden bir hadis gelirse, Allah'ın Kitâbı'na uygun düşeni ben söylemişimdir. Uygun olmayanı ise söyleme-mişimdir"³³.

Bu hadis Abdullah b. Ömer'den mevsûl olarak da nakledilmiştir³⁴, ancak isnâdı zayıftır. Bu hadisin isnâdında Ebû Hâdır Abdülmelik b. Abdirabbih vardır ki bu râvi "münkerü'l-hadîs"tir³⁵. Şâfiî ise, aynı hadisi şu şekilde rivâyet etmiştir:

"Benden size gelen hadisleri Allah'ın Kitâbı'na arz edin; uygun olanı ben söylemişimdir, aykırı olanı ise söylememişimdir"³⁶.

Şâfiî, bu hadisi, rivâyetine itibar edilen hiç bir râvinin nakletmediğini, isnâdının da munkatı olduğunu, söyleyerek tenkit etmiştir³⁷.

30 Tahâvî, VII, 205 vd.

31 Tahâvî, II, 82.

32 İbn Kuteybe'nin *Te'vil'* inde hadisleri red sebebi olarak "Kur'ân'a muhalefet", 17 babda zikredilmiştir, bk. İbn Kuteybe, a.g.e., hadis no. 1, 5, 15, 16, 17, 28, 43, 44, 44 (iki tane), 47, 48, 50, 51, 63, 84, 87, 94.

33 Ebû Yûsuf, s. 24, 25.

34 Heysemî, I, 170.

35 Heysemî, I, 170; bk. İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, IV, 67, 67.

36 Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1309 s. 224;

37 Şâfiî, a.g.e., s. 225; Ona göre, bu konuda itibar edilmesi gereken Süfyân b. Uyeyne'nin naklettiği şu hadistir: "Sizden birini koltuğuna yaslanmış, benim emrettiğim veya nehyettiğim hususlardan birisi kendisine arz edilince, bilmiyorum; 'biz Allah'ın Kitâbı'nda bulduğumuz (hükme) uyarız', derken bulmayayım". a.mlf., *er-Risâle*, s. 225, 226; 89, 90; Tirmizî, İlm, 10; Ebû Dâvud, İmâra, 33; Sünn, 5; Ahmed b. Hanbel, II, 367, 483.

İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) naklettiği bir hadiste Resûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur:

"Bana nisbet edilen her şeyi, Allah'ın Kitabına arz ediniz; ona uyarsa ben söylemişimdir, ona aykırı ise ben söylememişimdir. Ben, ancak Allah'ın Kitabı'na muvafık olurum; zira Allah, beni, onunla hidâyete erdirmiştir"³⁸.

İbn Abdilberr, bu haberi kabul etmemekte, Kur'ân-ı Kerim'de Resûlullah (s.a)'e itaat etmeyi emreden âyetlerin mutlak olduğunu, bir kısım bid'atçıların iddia ettiği gibi, "Resûlullah'ın, sadece Allah'ın Kitâbı'na uygun düşen sözlerine ittiba edin" buyurulmadığını söylemektedir³⁹.

Bu konudaki rivâyetlerin en meşhurlarından birisi de, şu haberdur:

Sevbân (r.a) Resûlullah'ın (s.a) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Dikkat edin! islâmın karşısına musibetler, hezimetler çıkacaktır". Orada bulunanlar "O zaman biz ne yaparız, ya Resûlallah!" dediler. Bunun üzerine Resûlullah "Sözlerimi, Kitab'la karşılaştırın. Kitab'a uygun olan benim sözümdür, ben söylemişimdir" buyurdu⁴⁰.

Bu rivâyetin isnâdı tenkid edilmiş, isnâddaki Yezid b. Rebî'a'nın metrûk bir râvi olduğu, münker hadisler rivâyet ettiği söylenmiştir⁴¹. Bu zat özellikle "Ebu'l-Eş'as'dan Sevbân" tarîkiyle rivâyet ettiği haberlerde aşırı "ihtilât"la (karıştırma) suçlanmıştır⁴². Yezid b. Rebî'a'nın aynı zamanda bir fakîh olması⁴³, fukahâ arasında böyle bir hadisin maruf olduğunu göstermektedir. Kâdi Ebû Yûsuf da yukarıda kendisinden nakledilen hadisi, şaz rivâyetlerden sakındırmak, özellikle fakîhler arasında bilinen rivâyetlere itibar edilmesi gerektiğini vurgulamak maksadıyla naklettiğini ifade etmiştir. Ona göre, "Çoğunluğun kabul ettiği, fakîhlerin bildiği, Kur'ân ve Sünnet'e uygun rivâyetlerin kabul edilmesi gereklidir". Bu nedenle o, "Rivâyet olarak nakledilse de Kur'ân'a uygun düşmeyen hadis, Resûlullah (s.a)'in sözü değildir"⁴⁴ kanaatindedir.

Arz metoduna delil olarak öne sürülen hadislerden birisi de Ebû Hureyre'nin (r.a) Resûlullah'tan (s.a) rivâyet ettiği şu hadistir:

³⁸ İbn Abdilberr, II, 191; bu rivâyetin tenkidi için ayrıca bk. Yıldırım, a.g.m., s. 105 vd.

³⁹ İbn Abdilberr, II, 190.

⁴⁰ Taberânî, II, 94; ayrıca bk. Heysemî, I, 170; Müttakî, I, 179.

⁴¹ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, VI, 286.

⁴² İbn Ebî Hâtim, IX, 261; Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, VII, 239.; İbn Hacer, a.g.e., aynı yer.

⁴³ İbn Hacer, a.g.e., aynı yer. ; bk. Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, VII, 239.

⁴⁴ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 31.

"Size benden ihtilaflı hadisler nakledilecektir. Allah'ın Kitabı'na ve (sahih) sünnetlerime uygun olanlar, benim sözlerimdir. Allah'ın Kitabı'na ve sünnetime muhalif olanlar ise benim sözüm değildir"⁴⁵.

Bu hadisin isnâdında Sâlih b. Mûsa b. İshâk el-Kûfî vardır. Hakkında "münkerül-hadîs", "leyse bi şey" ve "hadisleri yazılmaz" denilmiştir. Özellikle sika râvilerden hiç kimsenin mütabaât etmediği münker hadisler nakletmiştir, hadisleriyle ihticac edilmez, metrûku'l-hadîs bir râvidir⁴⁶. Hadisin metnine gelince, görüldüğü gibi bu haberde Kur'ân ve sahîh sünnetle yalnızca "ihtilaflı" hadislerin karşılaştırılması istenmiştir ki, bu zaten hadisçilerin kabul ettiği bir metoddur. Bilindiği gibi hadislerin ihtilaflı olması durumunda tercih sebeplerinden birisi de, hadisin Kur'ân ve meşhur sünnete uygunluğudur⁴⁷.

Hadisin Kur'ân'a arz edilmesine delil olarak ileri sürülen bu rivâyetlerin hiç birinin gerek isnâd gerek metin yönünden "arz" meselesine delil olamayacağı anlaşılmaktadır. İlk üç rivâyetin isnâdı munkatıdır; dördüncü ve beşinci hadislerin isnâdları ise oldukça zayıftır. Ayrıca görüldüğü gibi dördüncü ve beşinci hadislerin metinlerinde her durumda, hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması emredilmemektedir. Bu sebeple anılan hadislerin "arz metoduna" delil olması uygun değildir. Böylece hadisçilerin "arz"ı reddetmelerinin sebebinin öncelikle, bu konuda sıhhat şartlarını taşıyan bir hadisin bulunmaması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer "arz" hakkındaki hadislerin bütün tariflerinin tenkid edildiğini ifade etmiştir⁴⁸. Ayrıca Fîrûzâbâdî ve Sağânî gibi âlimler arz ile ilgili hiç bir hadisin sabit olmadığını öne sürmüşler ve "Sizden birini koltuğuna yaslanmış, benim emrettiğim veya nehyettiğim hususlardan birisi kendisine ulaştığı halde; 'bilmiyorum biz Allah'ın Kitabı'nda bulduğumuz (hükme) uyarız', derken bulmayayım" hadisinin de bunu teyit ettiğini söylemişlerdir⁴⁹. Hatta arz metodunu benimseyenler bile bu konudaki hadislerin zayıf olduğunu itiraf etmişlerdir. Meselâ, Leknevî (ö. 1304/1889), hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılmasının lüzumuna inandığı halde, söz konusu rivâyetlerin zayıf olduğunu ifade etmektedir⁵⁰. Ahmed Muhammed şâkir de "arz hakkında sahîh veya hasen bir hadis yoktur; bu konuda bir çok lafız nakledilmiştir, ancak bunlar ya mevzû veya ihticac ve istişhâda uygun olmayan son derece zayıf haberlerdir" demiştir⁵¹.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, s. 470. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği seneddeki râvilerin çoğunluğu Kûfelidir. Râvileri arasında İbn Cerîr et-Taberî'nin ve Kâdî Ahmed b. Kâmil'in bulunması, Kûfe çevresinde ve fakîhler arasında bu haberin ma'rûf olduğunu göstermektedir. Ayrıca bk. Dârekutnî IV, 208. Dârekutnî hadisin senedindeki Sâlih b. Mûsa için "zayıf bir râvidir; hadisiyle ihticac edilmez" demiştir, bk. a.mlf., aynı yer.

⁴⁶ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 414, 415; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, IV, 404, 405.

⁴⁷ Bilgi için bk. Hâzîmî, s. 79, 80.

⁴⁸ Aclûnî, I, 86.

⁴⁹ Leknevî, s. 463; bu konuda bilgi için ayrıca bk. Küçük, s. 126-164, s.147, 148.

⁵⁰ Leknevî, s. 466.

⁵¹ Şâfîî, *er-Risâle*, s. 224 (4 nolu dipnot).

III. Hadisleri Anlamaya Yönelik Karşılaştırmalar

Hız. Peygamber, bazı sözlerinin bitiminde Kur'ân'dan âyet okuyarak, Kur'ân-Sünnet alâkasını ve bütünlüğünü göstermek istemiştir⁵². Bazı sahâbîler de rivâyet ettikleri hadislere Kur'ân âyetleriyle istihsad ederek, bu alâka ve bütünlüğe dikkat çekmişlerdir⁵³. Selef âlimleri, Hız. Peygamber'den bir hadis duydukları zaman onu tasdik eden bir âyeti de zikrederlerdi⁵⁴. Hatta bazı âlimler "Sahîh hadisin lafzını veya lafzının bir kısmını veya hut manasının bir kısmını Kur'ân'da arayın, bulursunuz" demişlerdir⁵⁵. Bu düşünceden hareket eden bir kısım islâm bilginleri hadislerin manasını içeren veya hadislere işaret eden âyetleri tespitte önem vermişlerdir. Meselâ Mağrib âlimlerinden Abdüsselâm b. Abdurrahmân b. Berrecân (ö. 530/1136), *Sahih-i Müslim*'in hadislerinin Kur'ân'daki kaynaklarını *Kitâbu'l-irşâd* adlı bir eserde göstermiştir⁵⁶.

Hadisler, fakîhler tarafından, âyetlerle karşılaştırılarak fikhî bir hüküm çıkarılmaya çalışılır. Bu durumda ya âyetteki ya da hadisteki bilgi, içtihadı açık, delaleti zannî bir bilgidir. Fakîhlerin âyetle hadisi karşılaştırmalarının sonuçları da bir "içtihat" neticesinde ortaya çıktığı için, diğer müçtehitleri bağlayıcı değildir. Nitekim âyetlerle çeliştiği gerekçesiyle bazı hadisler fakîhler tarafından delil olarak dikkate alınmamış⁵⁷; lâkin diğer müçtehitler, hadislerle âyetler arasında bir çelişkinin asla söz konusu olamayacağını söyleyerek aynı hadisi farklı şekilde yorumlayarak delil kabul etmişlerdir⁵⁸. Hatta âyetlerle açıkça çeliştiği iddia edilerek neshe karar verilen bazı durumlarda bile, müçtehit fakîhler arasında farklı tutumlar bulunduğu görülmektedir⁵⁹. Bu durum genelde hadis veya âyetin delaletinin kesin olmamasından kaynaklanmaktadır. Delâleti zannî olan nasslardan da fakîhler içtihat neticesinde farklı hükümler istinbat etmektedirler. Hadisin sıhhati, hadisin sübûtu ile ilgili bir niteliktir. Hadisin delâletinin tespiti ise, anlama ile ilgilidir.

Fakîhler, hadisleri amel açısından merdud ve makbul hadis şeklinde ikiye ayırmışlardır. Meselâ Serahsî (ö. 490/1097) makbul hadisi, "amelde hüccet olan hadis"

⁵² Küçük, s. 143, 144.

⁵³ Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, s. 88-90.

⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, II, 313.

⁵⁵ Kettânî, III, 24.

⁵⁶ Bilgi ve örnekler için bk. Kettânî, III, 24-26.

⁵⁷ Kur'ân'la çeliştiği için reddedilen hadislere örnek olarak bk. Serahsî, I, 365, 366; Hâzîmî, s. 100-106.

⁵⁸ bk. Hâzîmî, s. 106-109.

⁵⁹ bk. Meselâ, "Mirasçı için vasiyyet yoktur" (Ahmed b. Hanbel, IV, 186, 238) hadisi, vasiyyet âyetiyle [el-Bakara (2), 180] çeliştiği iddiasıyla eleştirilmiştir. Bazı âlimler vasiyyet âyetinin söz konusu hadisle neshedildiğini ileri sürerek aralarında bir çelişki bulunmadığını belirtmişlerdir. bk. İbn Kuteybe, s. 129. Sünnetin Kur'ân'ı nesh etmesini caiz görmeyenler ise, miras âyetleriyle zımnen nesh edilmiş olan "mirasçı için vasiyyet yoktur" hükmünü Peygamber (s.a)'in söz konusu ifadesiyle beyân ettiğini öne sürmüşlerdir. bk. Mervezî, s. 72.

şeklinde tanımlamıştır⁶⁰. Hanefiler Kur'ân ve meşhur sünnete muhalif haber-i vâhidi "amel konusunda munkatı" olduğu gerekçesiyle "manen munkatı" kabul etmişlerdir. Hanefilere göre manevi inkıta, dört şekilde gerçekleşir. Birincisi, hadisin Kur'ân'a aykırı olmasıdır. ikincisi, hadisin meşhur sünnete muhalif olmasıdır. üçüncüsü, hadisin "umumi belva"ya muhalif şaz bir hadis olmasıdır. Dördüncüsü ise, ilk dönemden itibaren âlimlerin hadisi dikkate almamasıdır. Bu da sahâbîler arasında bir meselede ihtilaf edildiği halde, hadisin bahsi geçen konuda delil olarak nakledilmemesiyle anlaşılır⁶¹. Hanefiler, Kur'ân'a ve meşhur sünnete aykırı bir hüküm ihtiva ettiğinde haber-i vâhidi, mânayla rivâyet edilerek anlamı değiştirilmiş olabileceği ihtimaline binaen, "amelde delil" kabul etmemişlerdir⁶². Fakihlerin hadisle ameli terketmeleri, hadis için bir kusur olsa da, bu durum her zaman hadisin sahih olmadığı anlamına gelmez.

Arz metodunun uygulaması olarak gösterilen Hz. Âişe'nin bazı rivâyetlere yaptığı istidrâklar, hadisin sübûtuna yönelik tenkitler değildir. Hz. Âişe'den nakledilen söz konusu örnekler incelendiğinde, bunların bir kısmında onun, "fetva" maksadıyla âyetleri serdettiği; diğer bir kısmında ise hadisin bildiği mahfuz şeklini naklederek, rivâyetten kaynaklanan hataları düzelttiği görülmektedir. Hz. Âişe âyet-i kerimeleri, hadisleri reddetmek için delil olarak ileri sürmemekte, yalnızca kendi fikrini teyid etmek gayesiyle âyet-i kerimeleri nakletmektedir. Şu hâdise buna güzel bir örnektir:

İki kişi Hz. Âişe'nin yanına gelerek Ebû Hüreyre'nin Resûlullah'dan (s.a) "Uğursuzluğun kadın, binek ve evde olduğunu" rivâyet ettiğini söylediler. Bunun üzerine Hz. Âişe "Kur'ân'ı Ebu'l-Kâsım'a indiren Allah'a yemin ederim ki o böyle söylememiştir. Allah'ın Peygamber'i "Câhiliye döneminde insanlar uğursuzluğun kadın, ev ve binekte olduğunu söylüyorlardı" buyurmuştur" dedi ve "Yerde ve nefislerinizde vuku bulan bütün musibetler, bizim onu yaratmamızdan önce mutlaka bir kitapta yazılmıştır"⁶³ âyetini okudu⁶⁴.

Hız. Âişe burada önce hadisin eksik ezberlendiğini söyleyerek, râviyi tenkid etmekte ve daha sonra hadisin doğru şeklini nakletmektedir. Âyet-i kerimeyi ise, ilk rivâyeti reddetmek için değil, naklettiği hadisteki fikri desteklemek maksadıyla okumaktadır. Hız. Âişe'den "arz metodu"na delil olarak nakledilen rivâyetlerin bir kısmı bu örnekteki gibidir⁶⁵. "Arz metodu"na delil olarak zikredilen diğer rivâyetler ise, daha ziyade Hız. Âişe'nin bir "fetva"sı niteliğindedir. Bu rivâyetlerde, Hız. Âişe kendisine sorulan bazı konuları, doğrudan âyetlerle cevaplandırmıştır ki, bu cevap onun o meseledeki içtihadı olarak değerlendirilmelidir. Meselâ;

⁶⁰ Serahsî, I, 364.

⁶¹ Serahsî, I, 364 vd.

⁶² Serahsî, I, 364, 365.

⁶³ el-Hadîd (57), 22.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, VI, 150, 240. Suyûtî, s. 69,70.

⁶⁵ Buna benzeyen diğer üç örnek için bk. Suyûtî, hadis no, 11,12; 42;47.

Mesrûk'tan nakledildiğine göre, Mesrûk "Ey anneciğim! Muhammed Rabbini gördü mü?" diye sormuş; bunun üzerine Âişe (r.anha) "Söylediğin şeyden tüylerim ürperdi. Kim sana Muhammed Rabbini gördü diye bir söz naklederse yalan söylemiştir" dedi ve peşinden "Gözler onu idrâk edemez, O gözleri idrâk eder. Allah, latif ve habîrdir"⁶⁶ âyetini okudu; daha sonra da "ancak o, Cibrîl'i iki defa asli şeklinde görmüştür" diye ilave etti⁶⁷.

Görüldüğü üzere Hz. Aişe burada belirli bir konu ile ilgili görüşlerini açıklamakla yetinmiştir. Onun bu ifadelerine dayanarak konuyla ilgili hadisleri tenkit etmek mümkün-dür, ancak reddedilmesi gerektiğini iddia etmek isabetli değildir. Nitekim Davudoğlu da burada aynı kanaati paylaşmakta ve "Hz. Âişe, Resûlullah'tan (s.a) bir hadis rivâyet ederek onun Rabbi'ni görmediğini ispat etmemiştir. Eğer böyle bir hadis olsaydı onu mutlaka söylerdi. Bu babda söyledikleri kendi içtihadından ibarettir"⁶⁸ demektedir. Hz. Âişe'nin bu konulardaki görüşleri içtihat niteliğinde olduğu için bir çok içtihat gibi bunlara muâriz görüşler ve bu görüşlere delil olan başka âyet ve hadisler de ileri sürülmüştür⁶⁹.

İbn Ebî Müleyke'den rivayet edildiğine göre "Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Aişe (r.a) bilmediği bir şeyi duyduğunda onu öğreninceye kadar araştırırdı. Bir gün Hz. Peygamber "Kim hesaba çekilirse azap olunur" buyurdu. Bunun üzerine Aişe (r.a), Allah Teâlâ "İşte böylesi kolay bir hesaba çekilir"⁷⁰ buyurmuyor mu? diye sordu. Hz. Peygamber "Bu arzdır, kim inceden inceye hesaba çekilirse helak olur" diye cevapladı⁷¹. Görüldüğü gibi Hz. Aişe, hadisi daha iyi anlamak için Kur'an'la karşılaştırmıştır. İbn Hacer de "Bu hadiste, Sünnet'e Kur'an'la mukabele etmenin caiz olduğuna delil vardır" demiştir⁷². İbn Hacer'in burada "arz" yerine "mukabele" kelimesini tercih etmesi de, "karşılaştırma"yı anlama mânasında değerlendirdiğini hatıra getirmektedir.

IV. Hadisin Sübûtuna Yönelik Karşılaştırmalar

Muhaddisler ve kelâmcılar, rivâyetleri daha çok sübût açısından ele almışlar, hadislerin bilgi değeri üzerinde durmuşlardır. Hadisin ifade ettiği bilginin delâlet ettiği mânalar üzerinde derinlemesine tahlilleri ise bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi daha çok fakîhler, zaman zaman da dil bilginleri yapmışlardır. Kelâmcılar, hadis metinleri, mâna ile

⁶⁶ el-En'âm (6), 50.

⁶⁷ Suyûtî, s. 67, 68; Bu kabil iki ayrı örnek için de bk. aynı eser hadis no. 34; 40.

⁶⁸ Davudoğlu, II, 653.

⁶⁹ Bu konudaki ihtilaflar için bk. Davudoğlu, II, 647-657.

⁷⁰ el-İnşikâk (84), 8.

⁷¹ Buhârî, "İlim", 37.

⁷² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 301.

rivâyet edilmiş olabilir düşüncesiyle hadis metinlerini tahlilden kaçınmışlar, daha ziyade âyet-i kerimeler üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Kelâmcılar, hadis metinleriyle sübut açısından ilgilenmişler; hadisin sübutunu belirlemek için râvilerin belirli sayıda olmasını (tevâtür) veya hadisin kesin delillerle çelişmemesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Muhaddisler ise, hadislerin sıhhati için belirledikleri esasların yeterli olduğu kanaatindedirler. Bu nedenle onlar arz metodunu benimsememişlerdir. Muhaddisler, sahih hadisler için böyle bir karşılaştırmayı uygun bulmamışlar; ancak zayıf ve metrûk rivâyetlerin Kur'ân'la çelişmesini, uydurma alâmeti kabul etmişlerdir. Nitekim İbn Kuteybe, sarık üzerine mesh edilmesiyle ilgili hadisler için "Başa mesh edilmesi, Kur'ân'la sabit bir hükümdür; lafzı ihtilaflı bir hadis sebebiyle (muhtelef), bu hüküm kaldırılamaz"⁷³ diyerek bu hususa işaret etmiştir. Zayıf veya uydurma olma ihtimali bulunan hadisler, sahih bir aslı olabileceği düşünülerek Kur'ânla karşılaştırılmış, uygun olanlar için "isnâdı zayıftır fakat mânası doğrudur" denilmiştir. Bunun örneklerini "mevzu'ât" kitaplarında görmek mümkündür.

Muhaddislerin hadisin sıhhatini belirlemek için üzerinde ısrarla durduğu hususlardan birisi, hadisin rivâyetleri arasında çelişki bulunmamasıdır. Bunu belirlemek için onlar, bir hadisin muhtelif rivâyetlerinin biraraya getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, ihtilaflı rivâyetlerden birisini tercih etmek için hadisleri konuyla ilgili âyetlerle karşılaştırmışlardır. Meselâ, "O sizi onlara karşı muzaffer kıldıktan sonra, Mekke'nin bir semtinde (batn), onların ellerini sizden, sizin ellerinizi de onlardan çekendir"⁷⁴. Bu âyet-i kerimenin nüzûl sebebi hakkında sahâbîlerden iki haber nakledilmiştir. Enes'den (r.a) nakledilen birinci habere göre Hz. Peygamber, Mekke'ye iki fersâh kadar uzaklıktaki Ten'im mevkiinde sabah namazı kılarken, Mekke'li seksen müşrik, Hz. Peygamber ve ashâbına saldırmış; Resûlullah (s.a) bu kişileri yakalamış, sonra da serbest bırakmıştır. Bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur⁷⁵. Misver b. Mahreme (r.a) ve tabîinden Mervân b. Hakem'den nakledilen ikinci habere göre ise Hudeybiye sulhundan sonra Kızıldeniz sahilindeki "Sîfu'l-bahr" mıntıkasında toplanan Ebû Basîr ve arkadaşlarıyla ilgili anlaşma maddesinin iptal edilmesi için Mekkelilerce yapılan talebin, Hz. Peygamber tarafından kabul edilmesi üzerine indirilmiştir⁷⁶. Tahâvî bu iki rivayet arasındaki müşkili şöyle yorumluyor: Birinci haberde, olayın Ten'im mevkiinde geçtiği belirtilmiştir. Ten'im âyetinde geçen "Mekke'nin bir semti" (batn Mekke) ifadesiyle uyusmaktadır. "Sîfu'l-bahr" ise bilindiği gibi Mekke'de değildir. Böylece âyetin nüzûl sebebinin birinci rivayet olduğu anlaşılmaktadır⁷⁷. Hadiste bildirilen kesin bilginin âyetteki bilgiyle çelişmesine örnek olarak

⁷³ İbn Kuteybe, s. 167.

⁷⁴ el-Feth (48), 24.

⁷⁵ Müslim, "Cihâd", 133; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 49; Ahmed b. Hanbel, III, 124, 290.

⁷⁶ Buhârî, "Şürût", 15; Ahmed b. Hanbel, IV, 328.

⁷⁷ Tahâvî, I, 54; İbn Hacer de Buhârî'deki Misver hadisi hakkında "bu haberin zahirinden âyetin Ebû Basîr'in durumuyla ilgili olduğu anlaşılrsa da bu şüphelidir. Âyet-i kerime, Müslim'in Seleme b. Ekvâ ve Enes'den

gösterilmesi mümkün olan bu misalde, yukarıda izah edildiği gibi, âyetle çelişen rivayet diğer rivayetle ihtilaflıdır. Zaten hadisin farklı rivâyetleri arasında ihtilaf olduğunda Kur'ân metnine uygunluk bir tercih sebebi kabul edilmiştir⁷⁸.

Bazı âlimler haber-i vâhidlerin itikadî konulardaki hücciyetini, onların Kur'ân'a ve diğer kesin delillere uygun olması şartına bağlamışlardır. Fakat hadislerin mutlak mânada kabul ve reddi için anılan delillerle karşılaştırılması istenmemiş, teabbüdî naslarda haber-i vâhidlerin delil olduğu, böyle bir karşılaştırma gereği duyulmadan kabul edilmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî, haber-i vâhidlerin itikadi konularda delil olması için, akılla, muhkem Kur'ân hükümleriyle, meşhur ve amelî sünnetle tezat teşkil etmemesi gerektiğini öne sürmüştür⁷⁹. Ebû Hanîfe de itikadî konulardaki hadislerin Kur'ân'a uygunluğuna önem vermiştir. O, hadisin Kur'ân'a aykırı olamayacağını, Allah'ın Peygamberi'nin, Allah'ın Kitabı'na muhalefet edemeyeceğini, râviler Kur'ân'a muhalif bir haber nakletmişlerse bu haberi reddetmenin Hz. Peygamber'i reddetmek anlamına gelmeyeceğini söylemekte ve "mü'min zina edince başından gömleği çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır"⁸⁰ hadisini, âyet-i kerimelere⁸¹ aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir⁸². Ancak o, Kur'ân'a arz konusunda çok ihtiyatlı davranmakta ve kendisine sorulan aynı mânadaki başka bir hadis hakkında şöyle demektedir: "Allah, içki içen kimsenin kırk gün ve kırk gece kıldığı namazı kabul etmez"⁸³ sözünün tefsirini bilmiyorum. Söyleyenlerin, bu sözü, hakikate (adl) aykırı bir şekilde tefsir ettiklerini bilmedikçe de onları yalanlamam"⁸⁴. Bu ifadede açıkça görüldüğü gibi hadisi değil, hadis hakkındaki açıklamaları kabul etmemekte, hadisi Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetme konusunda acele etmemektedir.

Hanefîler, hadis metninin yalnızca Kur'ân ile karşılaştırmasını değil, meşhur hadislerle karşılaştırılmasını da gerekli görmüşlerdir. Hatta onlar, öncelikle hadisin bütün rivâyetlerinin biraraya getirilmesi, daha sonra benzer hadislerin dikkate alınarak Resûlullah'ın uygulamalarındaki genel esasların ortaya konulması gerektiği üzerinde durmuşlar; bununla birlikte Kur'ân ile karşılaştırmayı da ihmal etmemişlerdir. Ancak bütün bunlar ihtiyatlı bir üslûpla yapılmış; kesin ifadeler kullanmaktan sakınılmıştır. Nitekim Hanefî fakihlerinden Tahâvî, Resûlullah (s.a)'in, ünlü münafık Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenâze namazını kıldığını bildiren rivâyetleri tenkid etmiş "cenaze namazını kılmadığını bildiren" rivayeti tercih etme sebebi olarak da "Allah Teâlâ'nın Peygamberi'ni "Onlardan vefat eden birinin

tahric ettiği gibi, Hz. Peygamber'i öldürmek isteyen bir topluluğun yakalanması üzerine indirilmiştir" değerlendirmesini yapmaktadır bk. İbn Hacer, *Feth*, XI, 184, 185.

78 Hâzimi, s. 79, 80.

79 Hatîb el-Bağdâdî, s. 472.

80 Ebû Dâvud, "Sünne", 15; Tirmizî, "İmân", 11.

81 en-Nûr (24), 2; en-Nisâ (4), 16.

82 Ebû Hanîfe, s. 24, 25.

83 Tirmizî, "Eşribe", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 176; V, 171.

84 Ebû Hanîfe, s. 25.

namazını ebediyyen kılma"⁸⁵ âyetiyle uyarmasını göstermiştir. Resûlullah'ın (s.a) Allah'ın nehyettiği bir şeyi yapması imkansızdır. Tahâvî'ye göre namaz kıldığını bildiren rivayetler bazı ravilerin yanlışsıdır (vehm)⁸⁶. Görüldüğü gibi Tahâvî, ilgili âyeti delil getirerek, konuyla ilgili hadisler arasında bir tercih yapmaktadır. Ona göre, böyle bir rivâyetin kabul edilmesi Hz. Peygamber'in ismetiyle bağdaşmaz. O, söz konusu haberi, Hz. Peygamber'in benzeri durumlardaki diğer uygulamaları ile de karşılaştırmakta, Hz. Peygamber'in borçlunun⁸⁷, ganimet malından çalan⁸⁸ ve intihar eden⁸⁹ kişilerin cenaze namazlarını kılmadığını bunlardan daha kötü bir durumda münafık olarak ölmüş kişinin namazını da kılmayacağını söylemektedir⁹⁰. Neticede, Tahâvî, cenaze namazının kılındığı hakkındaki rivâyeti, hadisin cenaze namazını kılmadığını bildiren farklı rivâyetlerini, Hz. Peygamber'in aynı konudaki benzer uygulamalarını ve ilgili âyet-i kerimeleri dikkate alarak "Bu rivayetlerde, Hz. Peygamber'in onun namazını kılmadığı, ona şahitlik etmediği ve daha önceden de (cenazesine) gelmediğine delil vardır. Resûlullah'ın fiillerine en uygun olan da budur"⁹¹ diyerek reddetmiştir.

Kelâmcılar, yukarıda işaret edildiği gibi, hadisin sübûtunu belirlemek için, hadisin kesin delillere aykırı olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Buna dayanarak bazı fırkalar, özellikle de itikâdî konulardaki bir kısım hadisleri Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir⁹². Özellikle Mu'tezile kelâmcıları, kesin delillerle tespit ettiklerini öne sürdükleri Kur'ânî ilke ve prensiplere aykırı buldukları hadisleri kabul etmemişlerdir. Meselâ, Mu'tezile bilginleri kabir azabını kabul etmedikleri için bu konudaki hadisleri de Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Hz. Peygamber, Bedir'de öldürülen müşriklere seslenmiş ve "Muhakkak ki onlar sizin işittiğiniz gibi işitiyorlar" buyurmuştur⁹³. Bu hadisin "...sen kabirde bulunanlara sesini duyuramazsın"⁹⁴ ve "...muhakkak ki sen ölümlere duyuramazsın"⁹⁵ meâlindeki âyetlerle çeliştiği ileri sürülmüştür⁹⁶. Konuya bir

85 et-Tevbe (8), 84.

86 Tahâvî, I, 73.

87 Müslim, Ferâiz, 14.

88 İbn Mâce, Cihâd, 34.

89 Müslim, Cenâiz, 107.

90 Tahâvî, I, 76, 77 (bab, 9).

91 Tahâvî, I, 75.

92 Meselâ bir hadiste "Kim rızkının genişlemesini ve ömrünün uzamasını arzu ederse, akrabalarını ziyaret etsin" buyurulmuştur (Buhârî, "Edeb", 12). Bu hadiste bildirilen hükmü "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geriye atabilirler ne de bir an ileriye alabilirler" [el-A'râf (7), 34] âyetinin "nakz" ettiği öne sürülmüştür. Hadisin yorumu için bk. İbn Kuteybe, s. 134. Başka örnekler için ayrıca bk. İbn Kayyim, a.g.e., s. 83.

93 Buhârî, "Megâzi", 8, 12.

94 Fâtır (35), 22.

95 er-Rûm (30), 52.

96 İbn Kuteybe, s. 106; başka bir örnek için bk. a.mlf., a.g.e., s. 90.

başka örnek; Mu'tezile bilginleri, "Hz. Peygamber'e büyü yapıldı ve Zû Ervân kuyusuna konuldu"⁹⁷ şeklindeki rivâyetin doğru olmadığını iddia etmişlerdir. Zira Mu'tezile, sihrin tesirini kabul etmemekte ve Hz. Peygamber'e sihir yapılmasını onun ismetiyle bağdaştıramamaktadır. Onlara göre sihir şeytanın işlerindendir. "Ona ne önünden ne de ardından bâtil yaklaşamaz"⁹⁸ meâlindeki âyette geçen "bâtıl" kelimesiyle de şeytan kastedilmiştir. O halde, âyette anlatıldığı gibi, şeytan ve şeytanın işi olan sihir Hz. Peygamber'e tesir edemez; Allah Teâlâ onu bütün bunlardan korumuştur⁹⁹. Burada da görüldüğü gibi Mu'tezile kelâmcıları, sihri kabul etmedikleri için, sihrin bütün çeşitleriyle şeytanın işi olduğunu öne sürmüşler ve bu ilkeye dayanarak konuyla ilgili sahih rivâyetleri tenkit etmişlerdir.

Hadislerin Kur'ân ile çeliştiği iddiası şu iki sebepten dolayı ihtiyatla karşılanmalıdır: Birinci sebep, yukarıda işaret ettiğimiz, önyargılı tutumdur. Farkında olunsun veya olunmasın önkabuller insanların naslara bakışını, kabul ve reddini veya yorumunu etkilemektedir. İkincisi ise, hatalı anlamadır. Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi, hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılması gerçekte, bir anlama problemidir. Yanlış anlama neticesinde bazı hadislerin Kur'ân ile çeliştiği öne sürülmüştür. Meselâ, "Benim kabrim ile minberim arası, cennet bahçelerinden bir bahçedir"¹⁰⁰ hadisi "Cennetü'l-me'vâ da onun (sidretü'l-münteha) yanındadır"¹⁰¹ âyetiyle çeliştiği için tenkit edilmiştir. Halbuki hadisteki ifade mecazdır. Hadiste Hz. Peygamber'in kabri ile minberi arasının aynıyla bir cennet bahçesi olduğu değil, burada kılınan namazın ve yapılan zikrin insanları cennete götüreceği anlatılmak istenmiştir¹⁰².

Keza "Peygamber (s.a) cariyelerin para kazanmasını yasaklamıştır"¹⁰³ hadisinin Kur'ân ile çeliştiği öne sürülmüştür. Tahâvî bu konudaki tenkidi şöyle naklediyor:

"Bu hadisi Resûlullah (s.a)'den nasıl kabul edebilirsiniz? Allah'ın Kitab'ı ve Resûlullah'ın sünneti bunu reddeder. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Ellerinizi altında bulunanlardan (köle ve cariyelerden) mükâtebe yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde bir iyilik görüyorsanız, hemen mükâtebe yapın"¹⁰⁴. Alimler arasında mükâtebe konusunda ihtilaf yoktur, kadınlar da mükâtebede erkekler gibidir. Resûlullah, döneminde Berîre adlı bir cariye mükâtebe ile hürriyete kavuşturulmuştur"¹⁰⁵.

⁹⁷ Buhârî, "Bed'u'l-halk", 11; "Tıbb", 47.

⁹⁸ Fussilet (41), 42.

⁹⁹ Bu iddia ve cevabı için bk. İbn Kuteybe, s. 120.

¹⁰⁰ Buhârî, "Fadlû's-salât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 5.

¹⁰¹ en-Necm (53), 14.

¹⁰² İbn Kuteybe, s. 90, 91.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, II, 287, 382; Buhârî, "İcâra", 20.

¹⁰⁴ en-Nûr (24), 33.

¹⁰⁵ Tahâvî, II, 82.

Görüldüğü gibi hadisin zahiri anlamıyla âyetler ve fiilî sünnet çelişmektedir. Bu durumda hadis, te'vil edilerek muhtemel anlamlardan birisi tercih edilmiş ve Hz. Peygamber'in söz konusu hadiste cariyelerin kötü yollardan kazanç temin etmesini yasakladığı öne sürülmüştür¹⁰⁶.

Keza başka bir hadiste de Ebû Ubeyde'nin (r.a) "Ey Allah'ın Rasûlü, biz seninle müslüman olduk, seninle cihad ettik, bizden daha hayırlı bir kişi var mıdır?" sorusu üzerine Resûlullah (s.a) "Evet vardır; onlar beni görmedikleri halde bana iman eden bir topluluktur" buyurmuştur¹⁰⁷. Ashâbın faziletini bildiren âyet ve hadislerle çeliştiği için bu hadisin kabul edilemeyeceği iddia edilmiştir¹⁰⁸. Hadis, yorumlanarak çelişki çözümlenmiştir. Tahâvî, hadiste anlatılan kişilerin, iman ettiği halde düşman korkusundan Hz. Peygamber'in yanına o ana kadar gelememiş, ancak daha sonra gelen sahabîler olduğunu söyleyerek, hadise yöneltilen itirazı cevaplamıştır¹⁰⁹.

Hadisin sübûtuna yönelik karşılaştırmalar incelendiğinde, Kur'ân ile çeliştiği öne sürülen hadisler ya isnâd açısından zayıftır ya da hadisle âyet arasında yorum farklılığından kaynaklanan zahirî bir çelişki söz konusudur. Hadislerin sübûtunu yönelik tenkitlerin gerçekte hadisleri anlama ile ilgili bir eksiklikten kaynaklandığı söylenebilir. Hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi, nasları anlama ve yorumlama açısından önemlidir. Çoğu zaman nasları farklı şekillerde anlamak ve yorumlamak mümkün olduğu için, bu tür karşılaştırmalarda gerçekte nasla sabit bilgi değil, naslardan anlaşılan mânalar mukayese edilmiş olmaktadır. Bu nedenle denilebilir ki, hadisin Kur'ân'a aykırı olduğunu söyleyenler, gerçekte hadisin akla aykırı olduğunu iddia etmektedirler¹¹⁰. Bu kişiler, aslında kendilerinin Kur'ân'dan anladığı mâna ile hadisten anladıkları mânanın çeliştiğini öne sürmüş olmak-tadırlar. Dolayısıyla denilebilir ki, hadislerin sübûtunu tespit maksadıyla yapılan karşılaştırmalar, neticede hadisin bir yorumu olmaktadır.

V- Değerlendirme

Teknik olarak sıhhat şartlarını kendinde toplamakla birlikte Kur'ân'a aykırı gibi görünen bir haber, haber-i vâhid de olsa, iyice araştırılmadan inkâr edilmemelidir. Zira Resûlullah'tan (s.a) sübûtu sahîh hiç bir hadis, bazan zahiren bir ihtilaf var gibi görünse de, gerçekte Kur'ân'a muhalif değildir¹¹¹. Yanlış anlamadan kaynaklanan sayılı örnekler dışında, sahîh hadislerin Kur'ân ile çelişmesini göstermek mümkün değildir. Zahiren Kur'ân

¹⁰⁶ Tahâvî, II, 83; hadisin yorumu için ayrıca bk. İbn Hacer, *Feth*, X, 27, 28.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, IV, 106; el-Hâkim, II, 85.

¹⁰⁸ Tahâvî, VI, 256.

¹⁰⁹ Tahâvî, VI, 265, 266.

¹¹⁰ Behnesâvî, s. 348.

¹¹¹ İbn Kayyim, a.g.e., s. 82, 83; Abdulgani Abdülhâlik, s. 495, 497.

ile çelişkili gibi görünen rivâyetler de uygun bir şekilde izah edilmiştir¹¹². Hadisin Kur'ân'a arz edilmesi, bir çok açıdan subjektif bir değerlendirmedir¹¹³. Muhaddisler ise, hadis tenkidini subjektiflikten kurtarmaya önem vermişler, bu bağlamda hadislerin sıhhatini tespit için standart kriterler belirlemeye çalışmışlardır. Bu sebeple onlar, subjektif değerlendirmelere yol açan "arz metodu"nu kabul etmemişlerdir. Ayrıca bir takım fırkaların kendi görüşlerine aykırı hadisleri reddetmek maksadıyla "hadisi Kur'ân'a arz" yaklaşımını benimsemesi, hadisçileri "arz konusundaki haberleri, zındıklar ve hâricilerin uydurmuş olduğu" kanaatine sevk etmiştir¹¹⁴.

Sahih bir hadisin, Kur'ân'a dayandığı, ona aykırı olmaması gerektiği açıktır. Ancak bu münasebet belli bir bilgi ve kültür seviyesine sahip insan aklı tarafından her zaman anlaşılmayabilir. Bu itibarla hadis usûlüne uygun olarak Hz. Peygamber'in söylediği bilinen bir hadisi, geçerli saymak gayesiyle Kur'ân'a arzetmek yersizdir; çünkü bu nitelikteki hadis, kendi başına hüccettir¹¹⁵. Arap dili, çok geniş ve zengin bir dildir. Bir peygamberden başkasının onu bütün yönleriyle bilmesi ve kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla Arapça'nın en mükemmel örneği olan Kur'ân'ı en iyi anlayan da Hz. Peygamber'dir¹¹⁶. Onun Kur'ân'ı anlamadaki tecrübesinin bir benzeri yoktur ve olmayacaktır da. Binaenaleyh Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan bizim anlamadığımız bazı derin hakikatleri ve ince mânaları anlamış olması mümkündür. Bu nedenle onun bu tecrübesinin neticesi olan hadislerinin, Kur'ân ile uygunluğunun anlaşılması da her zaman mümkün olmayabilir¹¹⁷. Bu konuyu Sa'îd b. Cübeyr'in (ö. 95/713) yaklaşımı gâyet iyi özetlemektedir. Sa'îd b. Cübeyr kendisine "rivâyet ettiğin hadis Allah'ın Kitab'ına aykırı" diyen bir adama "Bana bak! Ben sana Resûlullah'tan hadis rivâyet ediyorum, sen onu Allah'ın Kitabı'na arz ediyorsun. Allah Resûlü, Allah'ın Kitabı'nı senden çok daha iyi bilir"¹¹⁸ şeklinde karşılık vermiştir.

Hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması, hadisin anlaşılması (fıkıh) ve yorumlanması (tevil) için bir zarurettir. Nitekim İslâm bilginleri hadisleri yorumlarken veya muhtemel yorumlardan birini tercih ederken Kur'ân'a uygunluk ilkesine riayet etmişlerdir¹¹⁹. Ancak hadisin sıhhatinin belirlenmesi ve delil kabul edilmesi için Kur'ân'a arzedilmesinin, genel

¹¹² Hanefiler Kur'ân'la çelişkili görünen rivâyetlerin bir kısmının nesh olduğunu; diğer mezhep imâmları ise takyid ve tahsis kabilinden olduğunu öne sürmüşlerdir. bk. Şevkânî, I, 232.

¹¹³ bk. Polat, s.185.

¹¹⁴ Hadisçilerden Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/813) (bk. İbn Abdilberr, ag.e., II, 191) ve Yahyâ b.Ma'in (ö.233/847) bu kanaattedirler, bk. Küçük, s. 147.

¹¹⁵ bk. Yıldırım, s. 108-114.

¹¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 42.

¹¹⁷ Hûlî, s. 78 vd.

¹¹⁸ Dârimî, "Mukkaddime", 49.

¹¹⁹ Meselâ bk. Tahâvî, II, 113, 206.

ve temel bir esas olarak ileri sürülmesi kanaatimizce isabetli değildir¹²⁰. Hadisin sıhhatinin tesbiti için bu kriterin, nihaî bir esas gibi kullanılması, hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü her ilim dalının konusu, gayesi ve bunlara uygun olarak metodu farklıdır. Nakli ilimlerde ilk yerine getirilmesi gereken husus naklin sıhhatidir. Dirayet yönü ne kadar önemli olsa da, ona ilk önceliğin verilmesi durumunda nakli ilimler akli ilimlere dönüşür¹²¹. Kısaca, sahih hadisin Kur'an'a arzı, hadisçilerin kesinlikle kabul etmediği bir metoddur. Yukarıda yerinde incelendiği gibi, bu tutumlarının haklı gerekçeleri de vardır. Fakihler ve muhaddisler gerçekte birbirini tamamlayan iki farklı açıdan konuya yaklaşmışlardır; muhaddisler, rivayeti korumayı, fakihler ise muhtevayı korumayı esas almışlardır. İlk anda aralarında bir ihtilaf var gibi görünse de, netice itibarıyla her iki grubun da sünneti muhafaza etme kaygısıyla hareket ettiğini kabul etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülganî Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, Stuttgart 1986.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut, tr.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1985.
- Bagdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1964.
- Behnesâvî, Sâlim b. Ali, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, Kahire 1989.
- Belîk, İzzüddîn, *Mevâzînü'l-Kur'an ve's-sünne li'l-ehâdîsi's-sahîha ve'd-daîfe ve'l-mevdûa*, Beyrut 1983.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (nşr. Hasan es-Sendûbî), Tunus 1990.
- Çakın, Kamil, "Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi" *AÜİFD*, sy. XXXIV (1983), s. 237-262.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, Medine 1966.
- Davudoğlu, Ahmet, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1970-1981.

¹²⁰ Bu kanaatteki hadisçiler için bk. Muhammed Uveyda, Muhammed İmâra'nın "es-Sünnetü'n-nebeviyye masdarun li'l-ma'rife" adlı bildirisine yaptığı ta'lîk, (*es-Sünnetü'n-nebeviyye ve menhecua fî binâi'l-ma'rifeti ve'l-hadâra*), II, 445.

¹²¹ Mustafa Sabri, s. 52, 53.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri İçinde), İstanbul 1992.

Ebû Yûsuf, *er-Rerr alâ siyeri'l-Evzâi*, (nşr. E. Afgânî), Haydarabad, ts.

Gazâlî, Muhammed, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevi Sünnet*, (trc. Ali Özek), İstanbul 1992.

Hafsî, Muhammed b. Yusuf Attafeyyîş, *Vefâu'd-dumâne bi-edâi'l-emâne fî fenni'l-hadîs*, Umman 1988.

Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Beyrut, ts.

Hatîb, Bagdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (nşr. A. Ö. Hâşim), Beyrut 1986.

Hâzîmî, Muhammed b. Mûsâ, *el-İ'tibâr fî'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, (nşr. A. E. Kal'acî), Kahire 1989.

Heysemî, Nûreddîn, *Mecmaü'z-zevâid ve menbeü'l-fevâid*, Beyrut 1982.

Hûlî, İbrahim Muhammed, *es-Sünnetu beyânen li'l-Kur'ân*, Kahire 1993.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, Beyrut 1978.

İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, ts.

İbn Hacer, Askalânî, Lisânü'l-mîzân, Beyrut 1987.
, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (nşr. T. A. Sa'd, S. M. Abdülmü'tî), Kahire 1978.
, *Tenzîbü't-tehzîb*, Beyrut 1968.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turûkü'l-hükmiyye*, Kahire 1985.
, *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, Beyrut, ts.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fî'l-lafz*, Beyrut 1985.
, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, (nşr. A. Ahmed Atâ), Beyrut 1988.

İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ, *el-Münye ve'l-emel*, İskenderiye 1985.

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* (Risâletü'l-adl ve't-tevhîd içinde), (nşr. M. Ammâra), Kahire 1971.

Kettânî, M. Abdülhay, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1990.

Koçkuzu, Ali Osman, "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri" adlı tebliğe katkı yazısı, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997.

Küçük, Raşit, "Kur'ân Sünnet ilişkisi ve Birlikteliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997.

- Leknevî, Muhammed Abdülhay, *Zaferü'l-emânî bi-şerhi muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, (nşr. A. Ebû Gudde), Beyrut 1416.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, Beyrut 1988.
- Muhammed b. Ya'îş, *Medresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Ömer İbn Abdilber fi'l-hadîs ve'l-fikh*, Rabat 1994.
- Muhammed Uveyda, *es-Sünnetü'n-nebebiyye ve menhecuhâ fî binâi'l-ma'rife ve'l-hadâra* (içinde), Umman 1992.
- Mustafa Sabri, *el-Kavlü'l-fasl*, Kahire 1986.
- Muttakî, Ali, *Kenzü'l-ummâl*, Beyrut 1989.
- Müslim b. el-Haccâc, *Kitâbü't-temyîz*, (nşr. M. Mustafa el-A'zâmî), Riyad 1982.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (nşr. A. Süleyman el-Bündârî ve S. K. Hasen), Beyrut 1991.
- Polat, Salahaddin, "Hadislerin Ku'rân'a Arzının Problemleri" adlı tebliğe katkı yazısı, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997.
- Râzî, Fahrüddîn, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-fikh*, (nşr. Tâhâ Câbir el-alvânî), Beyrut 1992.
- Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, Haydarabad 1372.
- Suyûtî, *Aynü'l-isâbe*, Kahire 1988.
- Şâfiî, *er-Risâle*, (nşr. A. M. Şâkir), Kahire 1309.
- , Muhammed b. İdrîs, *Cimâu'l-ilm*, (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Beyrut, ts.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (İbn Hazm, el-Fasl'ın kenarında), Beyrut 1987.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl*, (nşr. Ş. M. İsmail), Beyrut 1992.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (nşr. H. A. es-Selefî), Bağdat 1978.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, (nşr. Ş. Arnâû), Beyrut 1994.
- Yıldırım, Suat, "Hadisleri Kur'an'la Karşılaştırma Meselesinin Kaynakları", *Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı*, Ankara 1978.
- , *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul 1983.
- Zehebî, Şemsüddin, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (nşr. A. M. Muavvez, A. H. Abdülmevcûd), Beyrut 1995.
- , *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb Arnâûd), Beyrut 1993.
- , *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, ts.

İSLAM'A GÖRE PARA POLİTİKASI KAVRAMI (Tarihi Bir Bakış ve Günümüzle Mukayese)

Ali KELEŞ*

I- PARA POLİTİKASI KAVRAMI

A- PARA POLİTİKASI KAVRAMININ TARİHİ

Para politikası kavramının tarifine girmezden önce, bu kavramın tarihi gelişimi üzerinde durmak uygun olacaktır. Çünkü kavramın tarih içinde seyrettiği çizgiyi belirlemekle, onun tarifi ve önemi daha iyi anlaşılacaktır.

İnsan eski tarihlerden beri kendisini kuşatan alemin menşei konusunda görüş sahibi olmaya çalışmış; bu da onu alemden var olan her şeyin bir başka sebebe dayandığı sonucuna götürmüştür. İnsanın sahip olduğu bu düşünceye ise "sebepe bağı" adı verilmiştir ki ilmin görevi de gerçekte bu bağı tesbitinden ibarettir¹.

Para politikası kavramı, siyasi yönetimle çok yakından alakalıdır. Bu bilim dalının iktisat ve politika bilim dallarından oluştuğu ve her ikisinin de insanın toplum halinde yaşamaya başlamasından itibaren var olduğu düşünülürse, iktisadın bir alanını teşkil eden para politikasının da, "siyasal erkin para üzerindeki tasarrufları" anlamında aynı tarihten itibaren mevcut olması gerekecektir. Ancak bir konunun pratikte yer almasıyla, onun bir disiplin haline gelmesi aynı zamanda olmamaktadır. Bu nedenle para politikası, bir disiplin olarak ancak uygulamadan çok sonra oluşabilmiş veya diğer bir ifadeyle insanlar tarafından böyle bir prensipler topluluğunun varlığı çok sonra farkedilebilmiştir.

* İLAM İslâm Hukuku Araştırmacısı.

1 Abdulmunim el-Cemal, s. 19.

Parayla fiyatlar arasındaki bağlantı eskiden beri iyi bilinen bir ilişkidir. Madeni para sisteminin hakim olduğu XIX. yy.'da ve öncesinde paranın değerini korumak, fiyat istikrarını sağlamak ve ekonomik büyümeyi sürdürmek gibi hedefler için para politikasından yararlanma yoluna gidilmemiştir. Bu dönemde yaygın olan kanaat, altın standardının otomatik olarak büyümeyi ve istikrarı sağlayacağı yönündedir².

Para politikası kavramı iki dünya harbi arasında gündeme gelmesine rağmen, siyasi iktisat alanında II.Dünya harbi sonrasında iki konu üzerinde önemle durulmuş; tüketim, üretim ve sermaye birikimi gibi iktisadın dış görünüşüne önem verilmiş ve çeşitli iktisadi sistemlerde arz-talep gibi iktisadi sistemin özellikleri araştırılmıştır³.

Para kıymetinin kontrolünü hedef alan para politikası, Miktar Teorisine (Quantity Theory of Money) ve Say'ın Mahreçler Kanununa dayanmaktadır⁴. Miktar Teorisinin diğer bir ismi de Klasik Para Teorisidir. Bu teori, paranın her hangi bir tarihteki değerini ve bu tarihlerde paranın değerinde meydana gelen değişimleri açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu teori, para miktarı ile eşya miktarı arasındaki oranın göz önüne alarak paranın alım gücünü ve fiyatlar genel seviyesini tesbit etmektedir. Bu fikre sahip iktisatçılar paranın alım gücünü $M=TxP$ formülüyle ifade etmektedirler. Bu formülde M belirli bir tarihte tedavülde bulunan para miktarını, T bu tarihlerde gerçekleştirilen mübadeleyi veya mübadele hacmini ve P genel fiyatlar seviyesini ifade etmektedir⁵. Bu formülde paranın tedavül hızının yer almayışı hata olarak görüldüğünden, daha sonra mübadele hızı da dikkate alınmıştır. Hatta Fisher, daha sonraki tarihlerde kanuni para ile banka parasını da formüle dahil etmiş ve bunların miktarlarının mübadele hızlarıyla toplamalarının ancak mübadele hacmine ve fiyatlar genel seviyesine denk olacağını ifade etmiştir. Fisher tezini şu şekilde formüle etmiştir: $PT=MV+M'V'$ Buna göre fiyatlar genel seviyesi şu formülle ifade edebilir. $P=(MV+M'V')/T$ ⁶ Fisher'in teorisi 1911 tarihli. I.Dünya harbinin ardından oluşan 1929-33 buhran ile Miktar Teorisine Keynes tarafından yeni bir yorum getirilmiştir. Keynes başlangıçta para değerinin denklemlerle ifadesine karşı çıkmasına rağmen, çok geçmeden kendisi de bir denklem ileri sürmüştür. Ancak O'nun inclemeleri kendisini Banos'un ulaştığı sonuca götürmüştür. Ekonomi eksik istihdam seviyesinde iken para arzı artırılınca talepteki artışı karşılayacak atıl bir kapasite bulunduğunu ileri sürmüştür. Talebin genişlemesi üretimi artırarak karşılanabildiği sürece miktar teorisinin işlemeyeceğini ve fiyatların yükselmeyeceğini kabul etmiştir. Harcamaların artmasından doğacak enflasyonun tam istihdam sınırında başlayacağını varsaymıştır⁷. Dolayısıyla para arzı, devletin gelirinden

² *Ekonomi Ansiklopedisi*, III, 1081.

³ Abdulmunim el-Cemal, s. 17.

⁴ Arnt, A.W., s. 4.

⁵ Avf Mahmud el-Küfrevî, s. 121-130.

⁶ Avf Mahmud el-Küfrevî, s. 122; *Genel Ekonomi Ansiklopedisi*, II, 301.

⁷ *Genel Ekonomi Ansiklopedisi*, II, 642; Ergin, Feridun, Para ve Faiz Teorileri, s. 227-228.

fazla harcama yapması ve bütçe harcamalarını karşılamak üzere kağıt para basması veya kredi enflasyonu yaratarak devletin ihtiyaç duyduğu satınalma gücünü temin etmesiyle genişletilebilir⁸. Keynes, kurduğu teoride para talebi ile ilgili olarak ilk kez, faiz oranları düşük olduğu zamanlarda paranın elde tutulması, yüksek olduğu zamanlarda ise eldeki parayla tahvil alınması demek olan spekülâtif saikten bahsetmiştir⁹.

Keynes modeli, daha ziyade uzun süren enflasyonist ve deflasyonist açıkların oluşmasına neden olan sistematik rahatsızlıklara yer vermektedir. Bundan dolayı GSMH dahil, büyük ve sürekli dengesizlikleri dengeleyici bir istikrar programının gerekliliğini şart koşmaktadır. Bu politikalar, maliye ve para politikası araçlarıyla toplam talebi değiştirmeyi amaçlamaktadır¹⁰. Keynesçiler para politikasını ikinci derecede önemli gördüklerinden, onun yerine bütçe politikasını öne çıkarırlar. Nitekim Keynesçilikte, paranın ekonominin gereklerine uymak zorunda olduğu düşünülür ve onun yalnızca, paranın fiyatı yani faiz oranıyla konjonktür üzerinde dolaylı etkisinin olacağı kabul edilir¹¹.

Para politikasının tesbitinden sonra uygulamada bazı güçlüklerin olacağı şüphesizdir. Uygulamadaki güçlükler, tesbit edilen hedefle araçlar arasındaki ilişkilerin tayini ve kullanılacak verilerin tesbiti ve bunların analizinde ortaya çıkmaktadır¹².

İslam'a göre, müslüman bir toplumda para basma yetkisinin devlet başkanına tanınmış bir hak olduğu dikkate alınınca, para politikasını oluşturma da ona ait bir hak olduğu sonucuna ulaşılabilir¹³. Ancak para basma hakkının zaman zaman başkalarına devredilmesi veya bu işlemin kontrolünün başkalarına havale edilmesi, yerel idarelerin de para basmış olmaları, para politikasını başka kurum veya kişilerin yürütebileceğini göstermektedir. Madeni para sistemlerinin yürürlükte olduğu tarihlerde para politikasını uygulayan kişi veya kurumların İslam dünyasında ve batıda benzerlik arz etmelerine rağmen, bazı farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Dolayısıyla İslam'a uygun para politikasını diğer sistemlerden ayıran bazı özellikler mevcuttur. Bunlar anahatlarıyla şunlardır:

1- Serbest piyasa ekonomisi esastır. Ancak monopol ortamında ve haksız rekabet durumunda suistimalin olması halinde devlet fiyatlara müdahale etmektedir.

2- Sosyal dayanışmanın neticesi olarak zekat farz kılınmış ve ihtikar (karaborsa) yasaklanmıştır.

3- Kamu ve özel mülkiyet hakkı tanınmıştır.

⁸ Ergin, Feridun, *Para Siyaseti*, s. 231.

⁹ Keyder, Nur, s. 254-255.

¹⁰ Parasız, İlker, s. 60.

¹¹ *Büyük Larousse*, XX, 9156.

¹² Yabanoğlu, Ali Kemal, s. 1.

¹³ Ali Muhyiddin el-Karadâğî, s. 132.

4- Faiz yasaklanmış, üretim teşvik edilmiştir¹⁴.

B- PARA POLİTİKASI KAVRAMININ TARİFİ

Yukarda net olmamakla birlikte para politikasının ne olduğuna değinilmiş ve onun devletin para ile ilgili tasarruflarından ibaret olduğu belirtilmişti. Bu, bir tariften ziyade onu tanıtmaya yönelik bir tanımlamaydı. Dolayısıyla eskilerin deyimiyle "efrâdını câmi", eğyârını mâni" bir tarif değildi. İlim dallarının son yüzyılda ihtisaslaşmaya yönelmesi nedeniyle çok dar alanları konu edinen ilim disiplinleri ortaya çıkmış, birbirine yakın konuları ele alan bu ilim dalları tanım ve amaçlarıyla birbirlerinden ayrılmışlardır. İktisat ilminin içinde bir konu olan para politikası, az önce işaret ettiğimiz gibi son yüzyılda gündeme gelmiştir. Bu ilim dalı müstakil bir disiplin halini aldıktan sonra, iktisatçılar tarafından bazen amaç ve bazen de araçlar dikkate alınarak tanım yapılmıştır.

Bir ülkede hükümetin belirli ekonomik amaçları gerçekleştirmek için kredi, para arzı ve faiz oranlarıyla ilgili olarak yaptığı düzenlemeler para politikasını oluşturmakta ve genellikle maliye politikası ile birlikte yürütülmektedir. Her iki politikanın ana amacı tam istihdamı, yüksek büyüme hızını ve fiyat istikrarını temin etmektir. Ancak amaçları aynı olmasına rağmen her iki politikayı farklı kurumlar yürütmektedir. Para politikası genellikle Merkez Bankaları tarafından idare edilmektedir. Altın para sistemi hakim iken para politikasının amacı Merkez Bankasındaki altın rezervini muhafaza etmektir¹⁵. Şu halde para politikası, bir ülkede hükümetlerin ekonomik gidişatla ilgili olarak aldıkları parasal kararların tümünü oluşturmaktadır. Gelişmiş ülkelerin büyük çoğunluğunda hükümet adına, izlenen genel iktisat politikasıyla uyumlu olarak para politikasının genel ilkelerini Maliye Bakanlıkları belirlemektedir. Bazı ülkelerde ise para politikasını belirlemede Merkez Bankaları da etkili bir şekilde rol oynamaktadır¹⁶.

Para politikası ile ilgili olarak son yıllarda özellikle Arap dünyasında pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar daha ziyade klasik mali bilgileri ya da devlet gelirleriyle ilgili düzenlemeleri para politikasının konusu olarak takdim etmektedirler. Zira onlar para politikasını yukarda işaret ettiğimiz gibi "devletin parayla ilgili tasarrufları" olarak kabul etmektedirler. Hatta onlar para politikasını batıda geçerli olduğu gibi özel ve dar anlamda tarif etmemektedirler. Onlara göre para politikası, siyasi iktisadın bir koludur¹⁷. Dolayısıyla müphem bir şekilde onlar, yukardaki kapsamlı tarifi ima etmekte ve spesifik bir tanım

¹⁴ Avf Mahmud el-Küfrevî, s. 131-132.

¹⁵ *Ana Britannica*, XVII, 401.

¹⁶ *Ekonomi Ansiklopedisi*, III, 1081.

¹⁷ Abdulmunim el-Cemal, s. 17.

ortaya koymamaktadırlar. Muhtemelen bu durum, tarihsel hareket tarzından veya gelişen olayların çözümünü, benzeri bulunsun veya bulunmasın, geçmişte aramadan kaynaklanmaktadır. Oysa gelişen her olaya geçmişten çözüm bulmak imkansızdır. Yapılması gereken geçmişi reddetmeyerek temel prensipleri tesbit etmek ve onlar ışığında problemlere yaklaşmaktır. Bu anlayışla günümüz açısından konumuz ele alınacak olursa, temel kaynaklarda yer almadığından ve İslam'ın temel prensiplerine ters düşmediğinden, konunun batı disiplin anlayışı ile paralellik arzemesinde her hangi bir sakınca yoktur. Şu halde "para politikası, İslam nazarında devletin, kredi, para arz-talebi, dış ticaret dengesi, paranın değeri, fiyat istikrarı, gelirler ve döviz kurları ile ilgili olarak para etrafında aldığı kararların tümünden oluşmaktadır." denebilir.

C- PARA POLİTİKASININ HEDEFLERİ

XIX. yy. boyunca hatta 1930 yıllarına kadar para politikasının tek hedefi, paranın satınalma gücünün kontrolü idi. Klasik ve Neo-klasik teorilerde para politikası aynı hedefe yönelikti. Para kıymetinin muhafazası, para politikasının hedeflerini içermekteydi. Zira bir milletin iktisat politikası meselesinde karşılaştığı iki problemten biri iç istikrar, diğeri ise dış ticaret dengesiydi ki bunlar paranın değerinin kontrolüyle yakından alakalıydı¹⁸. XIX. yy.'da iç istikrar ve dış ticaret dengesi çatıştığı zaman, dış ticaret lehine bir karar benimsenmekte ve iç istikrarsızlık paranın satınalma gücündeki istikrarsızlıktan daha kötü bir şey olarak kabul edilmediğinden, o tarih için bu anlayışı pek yadırgamamak gerekmektedir. Para politikasının yegane hedefinin genel fiyat seviyesini korumak olduğu yolundaki düşünce, II.Dünya harbinden sonra önemini yitirmiştir. Bu tarihlerde ödemeler dengesi ve işsizlikle mücadelede para politikası yoluyla fiyat ayarlamasını hedef alan klasik tedavi metodu, işletme organizasyonundaki monopolist unsurlar ve işçi sendikaları yüzünden terkedil-miştir¹⁹. Dış ticaret dengesi uğruna, ödemeler blançosu açık veren ülkelerin deflasyon yoluna gitmeleri gerektiğinden ve bu durumda da üretim ve istihdam azalacağından, para politikasının iç istikrara hizmet etmesi benimsenmiştir. İç para politikası sadece fiyatlarla değil, bunun yanında üretim ve istihdam seviyesindeki istikrarı veya diğeri bir ifadeyle enflasyonsuz tam istihdamı hedeflemeye başlamıştır. Bu tarihlerde depresyon (piyasanın durgunluğu) zamanında bütün ülkelerde faiz oranları düşürülmüş, fakat bu ucuz para politikası sadece inşaat sektörünün işine yaramış ve bankaların likiditelerini artırmıştır²⁰. Para politikası, faiz haddini belirleyerek yatırımlara ve bu şekilde iktisadi kalkınmaya her hangi bir etki yapmamıştır. Noksan istihdam ve depresyon durumunda flexible (esnek) bir para politikası, kredi kolaylağı ve ucuz para, enflasyonist durumlarda ise sıkı kredi politikası ve yüksek faiz oranı istikrarı sağlamak için uygun görülmüştür²¹.

18 Arnt, A.W., s. 4.

19 Arnt, A.W., s. 5.

20 Arnt, A.W., s. 6.

21 Arnt, A.W., s. 6.

İngilizce konuşan ülkelerde II.Dünya harbi sırasında para politikasına daha az önem verilmeye başlanmıştır. Zira, bu ülkelerde harp sonrasında işsizliğin artacağı ve bu konuda para politikasının etkili olmayacağı yolunda bir kanaat vardı. Ayrıca bu ülkelere göre harp sonrası oluşacak enflasyonla mücadelede, harp yıllarındaki metodlar daha etkin olacaktı. Ayrıca bütçe politikası, para arzını tanzim eden para politikasından daha verimli görülmekteydi²².

II.Dünya harbi sonrası sürekli enflasyonla mücadele, bu mücadelede direkt kontrol araçlarından şüphe duyulması ve anti enflasyonist bütçe politikasının uygulamada bazı zorluklar ortaya çıkarması, hükümetleri tekrar para politikasına müracaata mecbur etmiştir. Özellikle A.B.D. Merkez bankası para politikasının benimsenmesi hususunda aktif bir şekilde mücadele etmiş ve bu ülkede enflasyonla mücadelede kıymetli paranın ve yüksek faiz oranının daha etkin olduğu gözlenmiştir²³.

Para politikası hükümetler tarafından benimsendikten sonra, para politikasıyla temelde fiyat istikrarı, tam istihdam ve dış ticaret dengesinin temini hedeflenmiştir²⁴. Fiyat istikrarı için bankaların kredileri reeskont haddi politikasıyla belirlenmiş, kanuni karşılık oranı yükseltilerek banka parası oranı kısılmış ve açık piyasa işlemleriyle emisyon hacmini daraltma yoluna gidilmektedir. Bu noktadan sonra para ve kredi politikasıyla, paranın değerini korumak ve bunun için para hacmini konjonktüre göre belirlemek, Merkez Bankası ve ticaret bankaları kredilerini milli ekonominin yararına en uygun şekilde ve devletçe izlenen hedeflere göre düzenlemek hedeflenmiştir²⁵.

Burada son olarak bir kaç noktaya daha temas etmek gerekmektedir. Para politikasının amacı olan ekonomik istikrarı, klasik manada fiyat istikrarından ziyade tam istihdamı da içine alacak şekilde anlamak gerekmektedir. Para politikasının, gelişmiş ülkelerde fiyat istikrarı, az gelişmiş ülkelerde hızlı kalkınma amacına yönelmiş olduğunu görmekteyiz. Ancak şuna işaret etmek gerekir ki para politikası kısa süreli dalgalanmaları kontrolde etkili olmaktadır²⁶. Az gelişmiş ülkelerde kronik enflasyon nedeniyle fertlerin elde ettikleri gelirler arasında aşırı farklılık meydana geldiğinden, özellikle ülkemizde adil gelir dağılımı, servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılması para politikasının hedefi gibi görülmektedir. Oysa bunlar ekonomi politikasının amaçları arasında yer almaktadır²⁷.

II- PARA POLİTİKASININ UNSURLARI

22 Arnt, A.W., s. 8.

23 Arnt, A.W., s. 11.

24 *Ekonomi Ansiklopedisi*, III, 1081-1082.

25 Yabanoğlu, Ali Kemal, s. 14.

26 Yabanoğlu, Ali Kemal, s. 1.

27 Oğuz, Orhan-Uludağ, İlhan, s. 40.

Günümüz iktisadında para politikasının unsurlarından, para politikasında kullanılan araçlar anlaşılmaktadır. Klasik iktisatçılarla Keynesçiler arasında para politikasıyla ilgili görüş farklılığına temas ederken, klasiklerin para politikasından ziyade paranın değerinin istikrarlı tutulmasına yöneldiklerini belirtmiştik. Ancak para politikası kavram olarak gündeme geldikten sonra, uygulama araçları da ele alınmış ve pek çok unsurun varlığından söz edilmiştir. Konumuz uygulanmakta olan para politikası olmadığından, burada detaylarına girmeksizin iktisatta açık piyasa işlemlerinin, reeskont haddinin, karşılık nisbetinin ve kredi tavanının birer unsur olarak kullanıldığını belirtmekle yetineceğiz²⁸. Modern iktisadın para politikasıyla ilgili temel prensiplerini göz önünde bulundurursak, İslam'a göre teşekkül ettirilmiş bir iktisadî sistemde, İslam hukuku eserlerindeki bilgiler ışığında para politikasının unsurlarını aşağıdaki şekilde düzenlemek mümkündür.

A- PARA BASMA YETKİSİ VE PARA DEĞERİNİN TESBİTİ

İslam devletleri açısından para basımı gündeme geldiğinde, devletin mali işlerini organize etmesi nedeniyle akla hemen Beytü'l-mal gelmektedir. Bu sebeple burada Beytü'l-mal'in işlevleri ve tarihi üzerinde durmak gerekecektir.

Türkçe'de "mal evi" manasına gelen Beytü'l-mal, Rasulullah'ın sağlığında oluşmuş ve O'nun vefatından sonra Arab milliyetine mensup ulusların kurduğu devletlerde bu adla, diğer milletlerde ise farklı isimlerle, müessese olarak İslam devletlerinin tamamında mevcut olmuştur. İlk İslam devletlerinde Beytü'l-mal sadece merkezde bulunmamış, ülkenin çeşitli yerlerinde belirli alanda hizmet veren şubeleri kurulmuştur. Zekat memurlarını istihdam eden merkez Beytü'l-mal, sadece başkentte bulunurken, fer'i Beytü'l-maller diğer vilayetlerde de mevcut olmuştur²⁹. Mâverî (ö. 450/1058)'nin verdiği bilgiye göre³⁰ daha sonraki dönemlerde müessesleşmiş olan Beytü'l-mal, divanlardan birini oluşturmuştur³¹. Ancak Beytü'l-mal, İslam bilginlerine göre hem soyut, hem de somut bir kavramdır. Nitekim İslam hukukçularının tariflerine göre Beytü'l-mal, bir mekanın adı değil cihetin ismidir. Dolayısıyla müslümanların hak sahibi olduğu ve maliki bulunmayan her mal, Beytü'l-mal'e aittir ve amme yararına, yerine getirilmesi gereken her görev de Beytü'l-male düşmektedir³². Beytü'l-mal divanından bahseden eserler bu müessesenin fonksiyonunun, kontrolündeki mal ve meblağları denetlemek olduğunu ifade ederler. Fakat onlar, Beytü'l-mal'in para basma ya da para olaylarını kontrol etme görevinden hiç söz etmezler. Yapılan incelemelerden Beytü'l-mal'in, para basmak, kredi vermek ve faiz haddini kontrol etmek

28 Yabanoğlu, Ali Kemal, s. 18-20.

29 Mevlânâ Şiblî en-Nu'man, VII, 303.

30 Mâverî, s. 235.

31 Mütevellî-Şehhate, s. 103-104.

32 Mâverî, s. 235-237.

dışında merkez bankasının bütün görevlerini yerine getirdiği anlaşılmaktadır³³. Dolayısıyla Beytül-mal, kısmen Merkez Bankasına, kısmen de maliye bakanlığına benzemektedir.

Yukarda ifade edildiği gibi İslam devletlerinde mali işlerle Beytül-mal ilgilendiği halde, para ve piyasa kontrolü başlangıçtan itibaren farklı kurumlara tevdi edilmiştir. Piyasanın denetlenmesi ve paranın kontrolü "ihtisap müessesine" terkedilirken, para basımı darphane-ye bırakılmıştı. Bu müessese, devlet başkanı tarafından tayin edilen "darphane âmiri" tarafından idare edilirdi. Darphane sadece başkentte değil, başka şehirlerde de bulunurdu³⁴ ve merkezden gönderilen kalıplarla para basılırdı. İslam devletlerinde "darphane âmiri" bazen sıradan bir vatandaş³⁵, Harun Reşid (ö. 193/809)'in Yahya el-Bermeki (ö. 190/805)'yi görevlendirmesi gibi bazen de önemli bir devlet adamı olmuştur³⁶. Bu gelenek daha sonraki tarihlerde de devam etmiş, hatta kendi kültürlerine göre devlet yapısı kuran Moğollarda, darphane büyük emire tevdi edilmiştir³⁷. Darphanenin devlet kontrolünde olmasının neden-lerinden birisi, belki de en önemlisi paranın saflığını korumak olmasına rağmen³⁸, bu tedbir ekonomik gelişmeler karşısında paranın saflığını korumada yeterli olamamıştır. Dolayısıyla Abbasi devletinden³⁹. itibaren bütün İslam devletlerinde maliyenin bozulduğu anlarda darphanede basılan paraların ayarları da bozulmuştur.

Aslı para olarak nitelenen altın ve gümüşün basımı sadece devlet başkanına tanınan bir hak iken, yardımcı para fonksiyonu icra eden felsler, "hükümdarlık hukukun"dan sayılmadığından valilerle mahalli idareler tarafından da basılmıştır. Ancak asli paraların merkezde veya merkezin kontrolünde basılması hususunda zamanla toleranslı davranılmış, Halife Me'mun (ö. 218/833) zamanından itibaren altın sikke de merkezin kontrolünden çıkarılmıştır⁴⁰. Bu sebeple felsin kıymeti ile vezin ve tipi basıldığı şehre göre değişik olmuş ve netice olarak da dinar ve dirhem gibi ülkenin her tarafında yaygın bir şekilde tedavül etmemiştir⁴¹. Büveyh Oğulları zamanında hükümet, darbhaneleri mültezimlere vermeye başlamış ve isteyene para bastırma hakkı tanımıştır. Ancak sadece sıradan vatandaş para bastırma yoluna gitmemiş, sarraflarlar da halktan raic bedelle topladıkları madenleri darphaneye götürerek para bastırmışlardır. Dolayısıyla sarraflar bugünkü anlamda birer banker rolü de üstlenmişlerdir. Acilen yola çıkmak zorunda olan bir kişinin, darphaneye gelerek basılmamış altın ve gümüşü verip aynı cinsten mal almasının caiz olup olmadığı

³³ Mannan, s. 337.

³⁴ Şeşen, Ramazan, s. 282, 283.

³⁵ Makrizî, s. 6.

³⁶ Makrizî, s. 9-10.

³⁷ Turan, Osman, s. 303.

³⁸ İbn Haldun, II, 12.

³⁹ Makrizî, s. 10-11.

⁴⁰ Zambaur, "Dinar", I.A., III, 591.

⁴¹ Zambaur, "Fels", I.A., IV, 539.

hukukçular arasında tartışılmıştır. Bir görüşe göre bu caiz iken, bir başka görüşe göre caiz değildir⁴². Hükümet, para bastırmak isteyen kişilerden sadece basım masrafı olarak çeşitli oranlarda para almıştır⁴³. Bu da %1 dolayında olmuştur.

Darphanede paranın basılması tamamen el emeğine dayanmış, hakkaklar tarafından bronz, demir veya çelikten sikke kalıpları hazırlanmıştır. Sikkenin ön yüz kalıbı sabit, arka yüz kalıbı hareketli idi. Ön kalıbı bir örs içine gömülür, arka yüz kalıbı elle tutmak için saplı yapıldı ve sabit değildi. Külçe, ayarı ve ağırlığı tesbit edildikten sonra parçalara ayrılır, pul denen düz yuvarlak haline getirilirdi. Bu parçalar fırında ısıtılır, sonra iki kalıp arasına yerleştirilir ve üstteki kalıba çekiçe vurularak yazı ve tasvirler pullara basılmış olurdu⁴⁴. Emeviler, Abbasiler ve Ubeydiler döneminde basılan paraların tamamının üzerinde yazı ve tasvir vardı⁴⁵.

Aslı paraların basımı saltanat hakkı kabul edilmesine rağmen, bazen bunun istisnaları da çıkabilmiştir. Nitekim bir Şia yanlısı olan Abbasi halifesi Memun, Musa Kazım'ın oğlu Ali Rıza'yı veliaht olarak tayin etmiş ve onun adına para bastırmıştır⁴⁶. Sultanın kendi adına para bastırması, cuma hutbesi irad etme gibi, açık bir egemenlik simgesi sayılmıştır. Tabi hükümdarlardan ancak imtiyazlı olanları para bastırabilmişlerdir⁴⁷. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, bunun sonucu olarak İslam hukukçuları devlet başkanından başkasının, saf dahi olsa dirhem ve dinar bastırmasını mekruh⁴⁸ veya yasak⁴⁹ kabul etmişlerdir. Yukarıda ifade edildiği gibi para ayarlarının bozulması ile devlet başkanlarının mağşuş para bastırması hukukçular tarafından tartışılmaya başlanmış, insanların mübadele esnasında aldanma ihtimaline binaen⁵⁰ mağşuş para bastırmaları hoş görülmemiştir⁵¹. İster saf, isterse karışım olsun, her türlü para basımının devlet başkanına bırakılmasından, para emis-yonunun devlet başkanının görevi olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre arz talep dengesini devlet başkanının denetlemesi gerekmektedir⁵². Dolayısıyla devlet başkanının görevi sadece para bastırmakla sınırlı kalmamış; kalitesiz paraları tedavülden kaldırmak da ona bırakılmıştır. Ancak devlet başkanının tedavül eden bir parayı kullanımdan kaldırması mekruh görülmüştür. Tabi hükümdarlar, para basımında tamamen ayrı yol takip eder ve halifeden izin almazsa, bu ona

42 İbn Cüzey, s. 254; Tevfik el-Hakîm, s. 207

43 Muhammed el-Emir, s. 207; Artuk, İbrahim, "Sikke", İ.A., X, 622.

44 Artuk, İbrahim, "Sikke", İ.A., X, 622; Nakşibendî, I, 8.

45 İbn Haldun, II, 15; Nakşibendî, I, 9.

46 Suyûtî, Tarihu'l-hulafa, s. 307.

47 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VII, 187.

48 Hatib eş-Şirbînî, I, 390

49 Ebû Ya'la el-Ferrâ, s. 181.

50 Behûtî, III, 272.

51 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XXIX, 469; Nevevi, *el-Mecmu'*, V, 494

52 Karadağî, s. 137.

itaatsizliği anlamına gelir. İdarecilerin dışında biri para basarsa bakılır, önceden harac vergisi olarak bu para alınmışsa, geçmiş uygulama sebebiyle müstehab kabul edilir. Önceden kullanılmamışsa, bu paranın tedavülü gabn (aldatma) ve kalp (sahte) kabul edilir⁵³. Sahte para bastırana tazir türü (devletin koyacağı) bir ceza verilmiştir. İslama göre para basma belirli şartlara bağlıdır.

1-Para basma yetkisi sadece devlet başkanına ait bir yetkidir⁵⁴.

2-Devlet ihtiyaç kadar para basmalıdır. Bu iki kural sedd-i zerai kaidesine dayanmaktadır.

3-Çıkarılan para kaliteli olmalıdır. Çünkü mağşuş parada parayı bozma ve hak sahiplerine zarar verme söz konusudur⁵⁵.

İslam hukukçularına göre pazarda kalp (sahte) para kullanan ve bu yolla aldatma yapan kimseler cezalandırılır, dövülür, hapsedilir ve pazardan çıkarılır. Eğer bu kişi aldatmayı alışkanlık haline getirmişse, tevbe ettiğini açıkça gösterinceye kadar pazara geri dönemez. Bir diğer görüşe göre ise bir süre sonra pazara geri dönebilir⁵⁶.

Paranın ağırlığında değişiklik yapanlara verilecek cezada hukukçular arasında görüş birliği yoktur. Bazı bilginler, bu kişilerin yeminlerinin kabul edilmemesi ve tazir olarak cezalandırılmalarını savunmuşlar ve dayak cezasını benimsemişlerdir⁵⁷. Ebu Abdurrahman et-Ticibî'ye göre ise bu kişi dövülür, saç sakalı kesilir ve halk arasında dolaştırılır. Ancak para üzerinde hileye baş vuranlara verilen cezalar kimi zaman daha ağır olmuştur. İbn Zübeyr (ö. 73/692) ve Mervan b. Hakem (ö. 65/785), dirhemden parça koparana hırsızlık cezası uygulamışlardır⁵⁸. Bu olay Zeyd b. Sabit (ö. 45/665)'e anlatılınca, "o, suçlu kişiye ceza vermiş" demiştir. Vakidî (ö. 207/822)'nin anlattığına göre Ebân b. Osman (ö. 105/723) Medine emiri iken, izinsiz para basana otuz değnek vurdurmuş ve halk arasında dolaştırmıştır⁵⁹. Irak'a 106/725 tarihinde vali tayin edilen Halid b. Abdullah el-Kasrî'nin hileli para bastıran bir kişinin elinin kestirdiği nakledilmektedir⁶⁰. Paranın ağırlığı ile oynayan kişiden eksilttiği miktar alınır, sahiplerine vermek mümkün değilse toplum hizmetlerinde harcanır⁶¹.

⁵³ Mâverdî, s. 173.

⁵⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ, s. 181.

⁵⁵ Suyûtî, *Katû'l-mücadele inde tağyîrî'l-muamele*, I, 134-135.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Mağribî, VI, 192, 193.

⁵⁷ Karadağî, s. 138.

⁵⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, s. 183.

⁵⁹ Belâzûrî, s. 658; Mâverdî, s. 174.

⁶⁰ Artuk, İbrahim, "Sikke", İ.A., X, 623.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetâvâ*, XXIX, 474.

İslam hukukçuları, devlet başkanının sikkesi bulunan fels üzerinde yapılan sahtekarlığı aslî paralarda yapılan sahtekarlıkla bir tutmuşlardır. Ebu'l-Abbas ibn Süreyc'e göre Hud ve Şuayb peygamberlerin kavimlerinde yasaklanan bu olaydır⁶². İbn Rüşd (ö. 520/1269), kesilmesi yer yüzünde fesad olan dinarın, vezni değil adedi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla kesildiğinde ve eksildiğinde insanlar bununla aldatılmaktadır⁶³. Reşid Rıza (ö. 1935)'ya göre ayetlerde geçen "bahs (eksik)" kelimesi keyl (hacim) ve veznin (ağırlığın) eksiltilmesinden daha kapsamlıdır. Çünkü bu kelime, diğer mal çeşitlerini de kapsamaktadır. Dolayısıyla bu kelime, ticarete aldatma ve hileyi ihtiva ettiği gibi manevi hakları eksiltmeyi de ifade etmektedir⁶⁴. Bu sebeble Hanbeliler tercih edilen görüşlerinde mağşuş parayla infakı caiz görmezler. Ahmed b. Hanbel'e zuyuf para sorulunca, helal olma-dığını söylemiştir. Daha sonra da hilenin açık olması durumunda aldatmanın haram olduğunu belirtmiştir. O'na göre hile açık olmasa bile aldatma caiz değildir⁶⁵.

İslam hukuku eserlerinde mağşuş (altın veya gümüşün diğer madenlerle karışım halinde bulunduğu) paranın kullanımı da sahtecilik kapsamında ele alınmıştır. Bu tür paraların kullanımı, ancak sahip olan kişilerin durumdan haberdar olması ve karşı tarafa bildirmesi halinde caizdir. Aksi takdirde yani alan kişinin mağşuşiyet miktarını bilmemesi durumunda, İslam hukukçuları tarafından dört farklı görüş ileri sürülmüştür.

- 1- Bu para ile mübadele caizdir. Çünkü bunlardan maksat revaçta olmalarıdır, bu paralar ise revactadır.
- 2- Bunlarla mübadele caiz değildir.
- 3- Eğer mağşuşiyet miktarı fazlaysa mübadele caiz değildir.
- 4- Mağşuşiyet miktarı az dahi olsa zimmet borcu doğuracak bedel olarak değil de ayınlarıyla mübadele caizdir. Zira az olan miktar yok hükmündedir⁶⁶.

Muhtesibin (piyasayı kontrol eden zabitanın) görevlerinden birisi de sahte para basımını engellemek, ölçü ve tartıyı kontrol etmektir⁶⁷. Fakat altın ve gümüş ne kadar dikkatli basılırsa basılsın, yinede bir miktar mağşuş olmaktadır⁶⁸. Çünkü altın ve gümüş ancak bakır vb. madenle karıştırıldığında basılabilmektedir. Bu nedenle altında 22, 24 ayar tabiri kullanılmaktadır. Ayar düştükçe kalite de düşmektedir. Bu nedenle pazarda her ayarın ayrı bir yeri vardır. Altında şeri en düşük ayar, 12/24 den fazla olan ayardır. Fıkıhçılar mali mükellefiyetlerde nisabın belirlenmesi hususunda ihtiyatlı davrandıklarından bu ayarın altın

⁶² eş-Şevkânî, *Neylül-evtar*, VI, 385.

⁶³ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, VI, 474.

⁶⁴ Reşid Rıza, VIII, 525.

⁶⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, s. 179.

⁶⁶ Hatib eş-Şirbînî, I, 390.

⁶⁷ Maverdî, s. 287.

⁶⁸ Kâsânî, V, 196.

hümünü aldığını kabul etmektedirler. Sarraflar ise en düşük ayar olarak 14/24'ü kabul ederler. İslam hukukçuları gümüşte en düşük ayar olarak 50/100'ü kabul ederlerken, sarraflar 40/100'ü kabul ederler⁶⁹.

Batı iktisat sistemlerinde de para ve siyasi egemenlik kavramları arasındaki ilişki bir hayli eskidir. Para basımının prens veya hükümdarlara ait bir imtiyaz olduğuna dair, tarih boyunca kökleşmiş bir kanaat vardır. Kanonistler orta çağda hükümdarların kudretlerini sarsmaya çalıştıkları halde, bu kanaati sarsmaya muvaffak olamamışlardır. Batıda bu kanaat R. J. Pothier (ö. 1772) tarafından benimsenmiştir⁷⁰. Nitekim darphanede altın para basılırken alınan masraflara "senyoraj masrafı" adı verilmektedir. Çağdaş iktisada anlayışına göre devlet,

- 1- Para fonksiyonu görece maddenin büyüklüğüne ve ayarına,
- 2- Ödeme araçlarının emisyon rejimlerine ve taşıyacağı değere,
- 3- Para emisyonunun denetlenmesine ve

4- Paranın kendi simgelerini taşımasına müdahale eder⁷¹. Dolayısıyla devletin paraya müdahalesini iki noktada toplamak mümkündür. Devlet, para rejimine ya mali menfaatler, ya da siyasi nedenlerle müdahale etmektedir. Para basımı tarihte daha çok hakimiyet sembolü olarak kabul edilmiştir⁷². Para basımına devletin müdahalesi daha çok mali menfaatlerle ilgilidir. Zira para mekanizması dört kanaldan hazineye gelir sağlamaktadır:

1- Mal para basılırken, devlet belirli bir darphane resmi almaktadır. Devletin aldığı bu paraya tarihte "tuğra hakkı" veya "Senyoraj Hakkı" adı verilmiştir.

2- Mübadele değeri, sikke değerinden az olan ufaklıkların basımını bizzat devlet yapmaktadır. Sikkenin resmi kıymeti ile içindeki maden değeri arasındaki fark ise devlete kalmaktadır.

3- Hazinece basılan kaimeler, hazine hesabına hasılat kaynağı teşkil etmektedir.

4- Devlet özel teşebbüs tarafından işletilen Merkez Bankası'ndan faizsiz avans almakta, Merkez Bankasının reeskont kârından bir kısmını hazineye intikal ettirmektedir. Dolayısıyla Merkez Bankasının kârından pay almaktadır⁷³.

⁶⁹ Belâzûrî, s. 654-655.

⁷⁰ Ergin, Feridun, *Para Siyaseti*, s. 33. Robert Joseph, yaşadığı çağda büyük hukukçular arasında kabul edilmiştir. 1699 yılında doğmuş ve 1772 tarihinde ölmüştür. Fransız Medeni Kanunu hazırlanırken, eserlerinden faydalanılmıştır. Paranın siyasi karakterini incelemiş ilk bilim adamları arasında yer almaktadır. O'na göre para devlete ait bir kıymettir. Siyasi iktidar, para üzerinde büyük haklara sahiptir. Pothier, para hakkındaki kanaatlerini Kanonistlerden ve Oresmus'tan alarak geliştirmiştir. O, daha sonra Knapp tarafından ifade edilen "Devlet-Para" teorisinin öncüsü sayılabilir. Bkz. *Genel Ekonomi Ansiklopedisi*, II, 756.

⁷¹ İnan, Reşad, s. 15.

⁷² Ergin, Feridun, *Para Siyaseti*, s. 34.

⁷³ Ergin, Feridun, *Para Siyaseti*, s. 34.

B- DEVLET TARAFINDAN FİYATLARIN BELİRLENMESİ (TES'İR-NARH)

Fiyat istikrarı, piyasanın teşekkül ettiği ilk İslam toplumundan bu yana üzerinde durulan bir konu olmuş ve İslamî kaynaklarda tes'ir veya narh başlığı altında ele alınmıştır. Bu nedenle de İslam devletlerinde narh veya ihtisab müesseseleri teşekkül etmiştir.

1- Fiyatların Kontrolüyle İlgili Terimler ve Tanımları

Klasik hukuk eserlerinde fiyat kontrolü tes'ir kelimesiyle ifade edilmiştir. Tes'ir, s-a-r kökünden tefil vezninde türetilmiş bir kelime olup, eşyanın fiyatını belirleme ve tesbit etme anlamlarına gelir⁷⁴. Sı'r fiyat, tes'ir de eşyanın fiyatının belirlenmesi anlamına gelmektedir⁷⁵. Ancak Şevkânî (ö. 1834), tes'irde devlet başkanının veya görevlendirdiği kişinin belirlemesini şart olarak koşturur. O'na göre tes'ir, devlet başkanının veya vekilinin veya idareyi üstlenmiş kişinin, pazar halkına eşyanızı şu fiyattan satınız diye emretmesi ve bundan fazla veya eksik fiyatı yasaklamasıdır⁷⁶. Arab dilinde fiyatların belirlenmesi tes'ir kelimesiyle ifade edilmesine rağmen⁷⁷, Osmanlı Devletinde bu terim, Farsça'dan alınmış⁷⁸ narh kelimesiyle karşılanmıştır.

2- Fiyat Tesbitinin Hükümü

Beşeri ekonomide eskiden beri piyasaya müdahale hususunda lehte ve aleyhte olmak üzere iki görüş olmuştur⁷⁹. İslam hukukunda da başlangıçta fiyatların kontrolü ve piyasaya müdahale hususunda iki görüş ortaya çıkmıştır.

a- Fiyatların kontrolünü kabul etmeyenler ve delilleri

Ebû Hanîfe ve Şafîî, özel mülkiyet hakkına müdahaleyi kabul etmemekte, bu nedenle de kişinin başkalarına zarar vermemek kaydıyla malı üzerinde serbestçe tasarrufta bulunmasını benimsemektedirler. Dolayısıyla hile, aldatma ve yalan olmadığı sürece kişi malını dilediği fiyata satabildiği gibi dilediği fiyata da her hangi bir malı alabilir. Bu görüşü benimseyenler, "Birbirinizin mallarını batıl yollarla yemeyiniz. Ancak bu, sizden karşılıklı

⁷⁴ Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, sa'r mad., s. 263.

⁷⁵ İbn Manzûr, IV, 365.

⁷⁶ eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 380.

⁷⁷ Kal'acı-Kuneybî, Narh mad., s. 130.

⁷⁸ *Türkçe Sözlük*, (TDK), Narh mad., II, 1072.

⁷⁹ Ergin, Feridun, *İktisat*, s. 486.

rızaya dayanan bir ticaretle olursa müstesnadır."⁸⁰ ayetine, Peygamberin Medinede fiyatlar pahalalanınca fiyat belirlenmesini isteyen sahabiye "Muhakkak ki, fiyat tayin eden, darlık ve bolluk veren, rızıklandıran Allah'tır. Ben, sizden hiç kimsenin mal ve canına yapmış olduğum bir haksızlık yüzünden hakkını benden ister olduğu halde Rabbime kavuşmak istemem."⁸¹ hadisine dayanmaktadırlar.

Fiyat belirlenmesini benimsemeyenler sahabe dönemindenki uygulamadan kendilerine örnek ve delil getirmektedirler. Halife Ömer (ö. 23/643) pazarda üzüm fiyatlarını düşüren Hâtüb b. Ebî Beltaa'ya önce müdahale ederek, onun bu şekilde mal satımını yasaklamış, daha sonra bu yasaktan vaz geçerek malını dilediği yerde satabileceğini ifade etmiştir⁸². Bu olayda Hz. Ömer, önce maslahatı fiyatların belirlenmesinde görmüşken, daha sonra bu görüşünden dönerek maslahatın fiyatların serbest bırakılmasında olduğu kanaatine varmıştır⁸³.

b-Fiyat Belirlenmesini Kabul Edenler ve Delilleri

Tabîinden Said b. Müseyyeb (ö. 94/712), Rabia b. Abdirrahman ve Yahya b. Said el-Ersârî'ye göre İslam devleti eşya fiyatlarına müdahale ederek narh koyabilir⁸⁴. İmam Malik (ö. 179/795) piyasa fiyatının dışına çıkılması durumunda, Şâfiî (ö. 150/204) kıtlık yıllarında ve daha sonraki hukukçulardan (müteahhirînden) bazıları toplumun zarara uğraması durumunda fiyat tesbitini kabul etmişlerdir⁸⁵. Bu kanaatte olanlar, yukarıda geçen fiyatların belirlenmemesi yönünde delil olarak getirilen hadislerin, gerçekte fiyat tesbitini yasaklamadığı görüşündedirler⁸⁶. Ancak burada şuna işaret etmek gerekir ki fiyatların serbest bırakılmasını veya piyasada fiyatların denetlenmemesini emreden her hangi bir nas (ayet-hadis) yoktur. Bu görüşü savunan bilginler, görüşlerini mashalat (kamu yararı) ve sedd-i zerîa (kötülüğe giden yolu kapama) prensiplerine dayandırmaktadırlar⁸⁷.

Fiyatların tesbitinin (tes'îrin) kabul edilmesinin insani ve toplumsal boyutu olduğu kadar, ticari ve ahlaki boyutu da vardır. Bu konuda Karâfî (ö. 684/1285) şunları söylemektedir: "Ma'kul ve uyuygun bir kâr belirlemeksizin ticari hürriyet tanımak, genellikle haksız kazanç elde etmeye neden olacak bir durumdur. Bu da, insanların ihtiyaçları varken sedd-i

⁸⁰ en-Nisa, 4/29.

⁸¹ Ebû Dâvud, Buyu' 49; Tirmizî, Buyu' 73; Ahmed b. Hanbel, II, 327, III, 85, 106, 286; eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VI, 380-381.

⁸² İbn Kudâme, IV, 303; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s. 213.

⁸³ Mustafa Şelebî, s. 64.

⁸⁴ Ebu'l-Velid el-Bâcî, V, 18.

⁸⁵ eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VI, 380.

⁸⁶ Döndüren, Hamdi, s. 285.

⁸⁷ Ebu'l-Velid el-Bâcî, V, 18-19.

zeriayı ortadan kaldırmak suretiyle ihtikarın (karaborsanın) oluşmasına bir zemin hazırlar. Dolayısıyla alım ve satımda tasarruf hürriyetinin sınırlandırılması caiz olacaktır. Bu ise mübadelenin belirli bir fiyatla yapılmasının belirlenmesiyle mümkündür. Çünkü bir kerre fiyatların tesbit edilmemesinden kaynaklanan zarar, her hangi bir işe bulaşmayı da gerekli kılacaktır."⁸⁸ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi adı geçen Mâlikî hukukçu, fiyatların belirlenmesini sedd-i zerîa prensibine dayandırmaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de aynı prensipten hareketle, fiyatların belirlenmesini ihtikarın engellen-mesine dayandırmaktadır⁸⁹. Hukukçular tarafından benimsenen bu görüş, aslında devlet başkanının tasarrurlarını kamu yararı şartına bağlayan ve zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceğini kabul eden hukuk prensiplerine de uygun düşmektedir⁹⁰.

İslami prensiplere göre yönetilen bir devlette fiyatların ayarlanması ve denetimi, İslami değerlerle şartlanmış toplumun içinden gelmektedir. Bu nedenle de daha uzun ve daha etkilidir. İslam toplumunda fiyatların adalet ve insaf ölçüsü içinde tutulmasını istemek toplumun hakkı olup bu, topluma verilmiş bir imtiyaz değildir. İslam'ın fiyat teorisi sağlıklı bir rekabet ve işbirliği ilkesine dayanmaktadır. Burada sağlıklı rekabetten maksat, tam rekabet ortamı değildir. Bununla kaçakçılıktan, spekülasyondan ve istifçilikten uzak bir rekabet biçimi ifade edilmektedir⁹¹. Bugünkü ekonomide tam rekabet ortamının ortaya çıkardığı fiyatlara ilişkin sorunları, tekel fiyatları, hakiki fiyat artışları, sunî fiyat artışları ve ihtiyaç maddelerinde fiyat artışları başlıkları altında toplamak mümkündür⁹². İslam prensip olarak iktisadi hayata müdahaleyi sevmez. İslam'a göre devletin görevi, ülkeyi ıslah, iyi yollarla vatandaşları irşad ve adaletin teminidir⁹³. İslam piyasanın serbest oluşması için genelde karaborsacılık olarak nitelenen, fakat günümüz iktisadî açısından monopol piyasa olarak anlaşılması daha uygun olan ihtikârî yasaklamıştır⁹⁴. Burada şunu belirtmek gerekir ki İslam'da mutlak anlamda ihtikar yasak olmayıp, yasaklanan ihtikarın belirli özellikleri vardır. İbn Kudâme (ö. 620/1223)'nin açıklamalarına göre ihtikar mahal-linden satın alma, alınan malın yiyecek eşyası olması ve ihtikarla insanların sıkıntıya düşmeleri, yasak ihtikarın şartlarındandır⁹⁵. İhtikar kapsamına giren mallar Şafiî ve Ahmed b. Hanbel tarafından gıda maddeleriyle ve hayvan yemleriyle sınırlandırılmasına rağmen, Ebû Yusuf ve Malik insanların ihtiyacı olan her şeyi bu yasağın kapsamına dahil etmiştir⁹⁶. Hukuk

⁸⁸ Karâfî, s. 33

⁸⁹ İbn Teymiyye, el-Hisbe, s. 38.

⁹⁰ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Mad. 39.

⁹¹ Mannan, s. 293-294.

⁹² Mannan, s. 294.

⁹³ Mevdûdî, s. 106-107.

⁹⁴ en-Nevevî, *el-Fetâvâ*, s. 132; Dâvud b. Yusuf el-Hatib, s. 152; el-Mevsilî, IV, 161; Bilmen, Ö. Nasûhi, VI, 125; Yeniçeri, Celal, *İslam İktisadının Esasları*, s. 292; Yeniçeri, Celal, "Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Mâlî ve İktisadî Görüşleri", s. 264.

⁹⁵ İbn Kudâme, IV, 306.

⁹⁶ Sahnûn, X, 291; *el-Fetâvâ'l-hindiyye*, III, 213.

prensipieri dikkate alındığında Ebû Yusuf'un görüşünün daha adaletli olduğu ve günümüz iktisat anlayışına daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Haksız ve yıkıcı rekabetin olmadığı, arz talep ile fiyatların dengeli bir şekilde belirlendiği piyasaya İslamî prensipler çerçevesinde hareket eden bir devlet müdahale etmemelidir. Ancak tröst, kartel gibi tekelliliğin söz konusu olduğu durumlarda devlet kamu yararını gözeterek piyasaya müdahale edebilme hakkına sahip olduğu gibi, gerekli görmesi halinde söz konusu iktisadi sahada kamu adına yatırım da yapabilir.

C- FAİZ YASAĞI

İslam, faizle ilgili düzenlemelere Mekke döneminde başlamış ve Medine döneminde tedricilik metoduna uyularak yasak kesinleştirilmiştir⁹⁷. Mekke'de inen ayette faizle verilen malın Allah katında artmayacağı⁹⁸ belirtilmiş, ikinci aşamada faiz haram olduğu halde bu işi yapan Yahudilerin cezalandırılmaları anlatılmış⁹⁹, üçüncü aşamada fahiş faiz yasaklanmış¹⁰⁰ ve nihayet son aşamada faiz kesin bir şekilde yasak edilmiştir¹⁰¹.

Faiz konusunda inen ayetler mücmel olup onları hadisler açıklamaktadır¹⁰². Bu konuyla ilgili hadisler daha çok Ömer, Ubade b. Sâmit, Ebû Said el-Hudrî ve Muaviye b. Ebî Süfyan'dan nakledilmektedir¹⁰³. Ancak konuyla ilgili en meşhur hadis riba cereyan eden malları belirleyen hadistir. Rasulullah bu hadiste "Altın altına, gümüş gümüşe, buğday buğdaya, arpa arpaya, hurma hurmaya, tuz tuza misli misline, eşit ve peşindir. Cinsler farklı olunca, peşin olmak şartıyla dilediğiniz gibi satınız." buyurmaktadır¹⁰⁴. Üsame'den gelen bir hadiste Rasulullah "Riba ancak nesiededir." buyurmaktadır¹⁰⁵. Bilginlerden bir kısmı bu hadisin neshedildiği ileri sürmüşlerse de, bu iddia neshin ihtimalle gerçekleş-meyeceği gerekçesiyle reddedilmiştir. Muhtemelen İbn Abbas'ın bu konuyla ilgili görüşünden döndüğü haberi, neshi kabul edenlere ulaşmamıştır. Faizin hem nesie, hem de fazlalık türünü açıklayan hadisle, Üsame hadisinin arasını uyuşturmanın en uygun şekli şöyle olmalıdır: Ribanın yalnız nesiede olacağını belirten hadis mefhumuyla, ribevi mallarda fadl ribasının olamayacağını belirtmektedir. Ribevi mallarda fazlalık ribasının gerçekleşeceğini

97 Draz, Abdullah, s. 156.

98 er-Rûm, 30/39.

99 en-Nisa, 4/160-161.

100 Âlu İmran, 3/130.

101 el-Bakara, 2/278-281.

102 en-Nevevî, *el-Mecmu'*, IX, 487.

103 Serahsî, XII, 110.

104 Müslim, *Buyu'*, 76.

105 et-Tahavî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 64; Dârimî, *Buyu'*, 43; İbn Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkîin*, II, 155.

belirten hadis ise umumu tahsis etmekte ve mantukuyla haramlığı işaret etmektedir. Mantukun delaleti, mefhumun delaletinden kuvvetlidir¹⁰⁶. Ebû Said el-Hudrî ile İbn Abbas arasında geçen konuşmalardan onun fazlalık ribasını kabul etmediği ve bu görüşünden dönmediği anlaşılmaktadır¹⁰⁷. İbn Mesud'dan nakledilen bir hadiste ise Rasulullah "Faiz yiyene, verene, şahitlik yapana ve yazana Allah lanet etmiştir." buyur-maktadır¹⁰⁸. Yine İbn Mesud'dan gelen bir başka hadiste Rasulullah "faizin üç çeşidi bulun-duğunu, bunların en hafifinin günahının, kişinin annesi ile zinası gibi olduğunu" açıkla-maktadır¹⁰⁹. Rasulullah veda haccı sırasında yaptığı konuşmada cahiliyye döneminde uygu-lanan bütün faiz türlerini yasaklamıştır¹¹⁰. Bunların yanında Rasulullah'ın faizi yasakla-dığına dair pek çok rivayet vardır¹¹¹.

Hız. Ömer (ö.23/644), bir keresinde "Siz zannediyormusunuz ki biz ribanın çeşitlerini tamamen biliyoruz? Vallahi ribanın bütün çeşitlerini bilmek, benim için Mısır'ın ve çevresinin bana ait olmasından daha iyidir. Fakat olgunlaşmamış meyvenin satımı ve altının gümüşe veresiye satımı gibi ribanın kısımları vardır ki bu, kimseye kapalı değildir (onu herkes bilir)." demiştir¹¹². Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi sahabe arasında faizin türleri konusunda görüş birliği yoktur. Bu nedenle onlar dan bir kısmı faizin sadece nesiede olacağını iddia etmişlerdir. Abdullah b. Abbas, Üsâme b. Zeyd, Zeyd b. Erkam ve İbn Zübeyr¹¹³ ve Muaviye¹¹⁴ sadece nesie ribasını kabul edenler arasında yer almaktadırlar. Ancak İslam hukukçuları bu görüşü kabul etmemişlerdir¹¹⁵.

İslam hukukçularından bir bölümüne göre faiz, akitte şart koşulan fazlalıktır¹¹⁶. Diğer hukukçular ise faizin şeklinden hareket ederek tarif yapmışlardır. Onlara göre faiz, dinin kabul ettiği ölçü biriminde eşit oldukları bilinmeyen belirli bir ivaz (bedel) üzere veya her iki bedelin ya da bir bedelin sonraya bırakılması ile yapılan akittir¹¹⁷.

İslam hukukçuları faizi borç ve alış veriş faizi olarak ikiye ayırmaktadırlar. Borç faizi cahiliyye döneminde uygulanmıştır. Alış veriş faizi ise Rasulullah tarafında ribevi malların

¹⁰⁶ Şevkânî, *es-Seylül'l-cerrar*, III, 71.

¹⁰⁷ et-Tahavî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 64.

¹⁰⁸ Şevkânî, *Neylül'l-evtâr*, VI, 338; Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, V, 234.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *er-Riba*, 2.

¹¹⁰ Beyhakî, *Buyu'*, V, 274.

¹¹¹ İbn Mace, *Ticaret*, 2273; Ahmed b. Hanbel, IV, 68-70; Beğavî, VIII, 50-55.

¹¹² Sahnûn, III, 47.

¹¹³ İbn Kudâme, IV, 134.

¹¹⁴ Serahsî, XIV, 9.

¹¹⁵ Senhûrî, III, 201.

¹¹⁶ Mevsilî, II, 30.

¹¹⁷ eş-Şîrvânî-el-İbâdî, IV, 272; Remlî, III, 424.

belirlendiği hadislerde açıklanmış olup, nesie ve fazlalık kısımlarından oluşmaktadır¹¹⁸. Bunun dışında faizi, nesie, fazlalık, yed ve kard faizi olarak dörtlü taksime tabi tutanlar da vardır. Bunların ayırımı dikkatlice incelendiğinde, kard faizinin fazlalık faiziyle aynı olduğu görülmektedir. Şu halde bunlara göre faiz gerçekte üç gruptan oluşmaktadır¹¹⁹.

İslam hukukçuları faizin uygulandığı mekana göre hükmü üzerinde de durmuşlardır. Ebû Yusuf dışında Hanefiler, hikmetten hareketle faizin daru'l-harp'te müslümanla gayr-ı müslim arasında haram olmayacağını belirtmişlerdir. Zira Rasulullah Mekhul'den gelen bir rivayette, daru'l-harp'te müslümanla gayr-ı müslim arasında faiz olmadığını açıklamıştır¹²⁰. Diğer İslam hukuk ekolleri Hanefilerle aynı kanaatte değildirlir¹²¹.

Günümüz batı iktisadında faiz, sermaye sahibinin üretimden aldığı pay olarak kabul edilmektedir. Onlara göre, sermayenin başkasına bir süre için ödünç verilmesi karşılığında ödenen ve bir fiyat niteliği taşıyan faiz, yıllık olarak alınmaktadır. Rizikonun ve ödeme süresinin fonksiyonu şeklinde ele alınırsa, faiz paranın kirası niteliğinde görülmektedir¹²². Ortaçağda batı faizi yasak kabul ederken, aydınlanma döneminden sonra peyderpey bu yasak delinmeye başlanmış ve bu aşamadan sonra faizin alınış gerekçesini açıklamaya çalışan teoriler ortaya atılmıştır. Fransız ihtilalinden sora ise faiz resmen meşru kabul edilmiştir. Bugün batı iktisadında faiz, yukarda da değindiğimiz gibi ekonominin temel taşı olarak görülmektedir.

D- REEL DEĞERLİ PARALARIN (ALTIN VE GÜMÜŞÜN) TEDAVÜLÜ

Klasik İslam hukuku eserlerini incelediğimizde paranın, yaratılıştan para olanlar ve insanların kullanımı ile para niteliği kazananlar şeklinde iki kısma ayrıldığı görülmektedir¹²³. Bu tasnifi yapan hukukçular, altın ve gümüşü yaratılış itibarıyla (hılkaten) para kabul etmektedirler¹²⁴. Ayrıca onlar, Kur'an'da altın ve gümüşün kenzinin yasaklanmasından hareketle, yalnızca bu iki madenin para niteliğini taşıdığını ileri sürmektedirler¹²⁵.

İslam hukukçuları altın ve gümüşü aslî para kabul ederken, bu iki madenin para kabul ediliş nedenleri üzerinde de durmuşlardır. Onlara göre, tedavülü hızlı olduğundan altına

¹¹⁸ İbn Rüsd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, II, 106.

¹¹⁹ İbn Hacer el-Heytemî, I, 221-222.

¹²⁰ Serahsî, XIV, 56-57.

¹²¹ Şafîî, III, 30; İbn Kudâme, IV, 176; Behûtî, III, 271.

¹²² Genel Ekonomi, I, 288.

¹²³ İbn Âbidîn, *Tenbîhü'r-rukûd*, (Resâil içinde), II, 60.

¹²⁴ Gazzâlî, IV, 89; Dâmâd, II, 116.

¹²⁵ Muhammed Sellâme Cebr, s. 7.

zeheb denmiştir¹²⁶. Şu halde altının, diğer madenlerden daha iyi mübadele aracı olduğundan, para olarak tercih edildiği söylenebilir. Bazı hukukçular bu durumu kapalı bir şekilde ifade etmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre para özelliğini yalnızca bu iki maden taşıdığından, sadece bu ikisi paradırlar¹²⁷. Onlar bu görüşlerinin gerekçesini net bir şekilde ortaya koymasalar da, altın ve gümüşün para olarak kabul edilmesinde tarım ekonomisinin hakim olduğu dönemlerde bu iki madenin değerlerinin nisbeten istikrarlı olmasının etkisi vardır. Burada şuna da işaret etmek gerekir ki tekniğin belirli aşamada olduğu dönemlerde, bu iki madenin kolayca işlenip şekil verilebilmesi, kokup bozulma ihtimalinin olmaması, uzun süre elde tutmaya elverişli olması ve üzerlerine şekil ve işaret basılabilmesi muhtemelen tercih nedenlerinden birisini teşkil etmiştir¹²⁸. Bu konuda Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (1703-1763) şunları söylemektedir: "Madenler içinde bu işlevi en iyi görecektir olan altın ve gümüşdür. Çünkü hacimleri küçük, maden olarak her yerde aynı, insan için son derece faydalı madenlerdir. Üstelik zinet eşyası olarak kullanılabilirler. Hem bu iki maden, hılkaten para olmak üzere yaratılmışlardır. Altın ve gümüş dışındakiler ise toplumun kullanımı nedeniyle para olabilecek özelliktedirler."¹²⁹

Klasik eserlerde altın ve gümüş aslı para olarak kabul edilmesine rağmen, daha sonraki dönemlerde meydana gelen gelişmeler dikkate alınarak diğer madenlerden yapılan paraların da altın ve gümüşle aynı hükümleri taşıyıp taşımadıkları hukukçular arasında tartışılmıştır. Hatta İmam Malik, üzerinde sikke ve bizzat kendisinin (karşılığının) bulunması şartıyla derinin para olarak kullanılmasından söz etmektedir¹³⁰. İslam dininin Arap yarımadasından çıkarak diğer kültür ve dinlerle temasa geçtiğini, karşılıklı etkileşimin olduğunu göz önünde bulundurursak, altın ve gümüşün para olarak kabul edilmesinin, Grek kültürünün etkisiyle olduğunu söylemek mümkündür. Zira, İslam'ın zuhurundan çok önceleri yaşamış olan Aristo'ya göre para, ancak yararlı ve toplumsal kıymeti olan şeylerden yapılabilir. Para mübadele vasıtasıdır, bütün eşya için değer ölçüsüdür ve devlet tarafından tanınmış ve emniyet altına alınmış bir külçedir¹³¹. İslam hukukçularının görüşlerini doğrudan Aristo'dan aldıkları söylenemese de, Suriye, Irak ve Mısır civarında Grek ve Helen etkisinin örf olarak yerleştiğini düşünmek mümkündür. Açık naslarla çatışmadığı sürece genel örfü İslam hukukunun kabul ettiği bilinen bir prensiptir. Şu halde İslam hukukçuları tarafından savunulan sadece altın ve gümüşün para olduğu şeklindeki iddia sosyal realitenin ve örfün etkisiyle oluşmuş bir kanaattir.

E- PARA ARZ-TALEBİ

¹²⁶ Nesefî, I, 116; en-Nisâbü'rî, II, 162; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidayetü'l-müctehid*, I, 222.

¹²⁷ Serahsî, XII, 115.

¹²⁸ Mütevellî-Şehhâte, s. 41.

¹²⁹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, I, 148.

¹³⁰ Sahnûn, III, 5.

¹³¹ Şükrü, Şaban, s. 5.

Para arzı, bilfiil tedavül eden banknotlar ve ufaklık ile kaydı para fonksiyonu gören mevduatın toplamıdır. İktisatçılar para arzını şu formülle ifade ederler: $M = M1 + M2 - m$. Bu formülde M toplam para arzını, M1 ufaklık ile banknotların toplamını, M2 ise kaydı para fonksiyonu gören mevduatı ve m de bankaların kasa ihtiyatını ve merkez bankasındaki bloke paraları göstermektedir¹³².

Para talebi ise ekonomi sujelerinin ihtiyaç duydukları birinci derecede likiditeler toplamıdır. Likidite, kullanılabilecek durumdaki satınalma gücüdür¹³³. Para arz ve talebi para sistemlerine göre farklılık göstermiştir. Mesela altın tek metal sisteminde bütün eşyanın değeri bu madene göre belirlenmiştir. Değerli madenlerin mübadelesi ve dikkat edilecek hususlar İslam hukuku eserlerinde sarf başlığı altında ele alınmıştır¹³⁴. Kapitalist ekonomide para talebinin muamele, ihtiyat ve spekülasyon saikine dayandığı bilinmektedir. Spakülatif para talebi ve iddihar, para değerinde istikrarsızlık, gelir ve istihdamda dalgalanma, adil olmayan gelir dağılımı yaratır¹³⁵. İslam iktisadında bu tür para talebi riba yasağıyla engellenmiş olmaktadır. Ayrıca infakın teşviki, kenzin yasaklanması, paranın atıl kalarak tükenmemesi için zekatın emredilmesi, paranın tedavülde tutularak gelir ve harcama akımının canlı tutulması, tam istihdam politikasının önemli teminatı olarak gözükmektedir¹³⁶. Para arzı ise değerli maden kaynağına bağlıdır. Dolayısıyla maden oranında para basma imkanı vardır. Bu nedenle emisyon yoluyla, enflasyonu bir finansman aracı olarak kullanmak imkanı hemen hemen yok gibidir.

SONUÇ

İslam iktisadında para politikası, modern iktisattaki klasik görüşle paralellik arz etmektedir. Buna göre para kıymetinin korunması, para politikasının hedeflerini içermektedir. Eski tarihlerde bir milletin iktisat politikası meselesinde karşılaştığı iki problemden biri iç istikrar, diğeri dış ticaret dengesi idi ki bunlar paranın değerinin kontrolüyle yakından alakalıydı.

İslam dünyasında paranın değerinin korunması için çeşitli tedbirler alınmıştı. Öncelikli para basma, bariz bir şekilde hakimiyet simgesi olarak kabul edilmiş, bunun bir sonucu olarak da para basma işi ya devleti şahsında temsil eden devlet başkanına veya onun temsilcisine bırakılmıştı. Para basımında devlet masraflarını karşılamak üzere bir miktar para almakla yetinmişti. Para basma yetkisi devlet başkanına tanınan bir hak gibi gözükmese de rağmen, bazen başka şahıslar adına para bastırılması ve yerel idarelere

¹³² Genel Ekonomi Ansiklopedisi, II, 730-731.

¹³³ Genel Ekonomi Ansiklopedisi, II, 732.

¹³⁴ Abdurrahman Yüsrî Ahmed, s. 79-84.

¹³⁵ Tabakoğlu, Ahmet, "İslam'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme", s. 86.

¹³⁶ Sıddıkî, s. 25 vd.

darphane kurma yetkisinin tanınması, paranın basılması işleminden ziyade ayar konusunda güvenilirliği ifade eden sikkeye önem verildiğini açık bir şekilde göstermektedir. İlk zamanlarda darphane sadece belirli merkezlerde bulunurken, daha sonraki tarihlerde-hatta Osmanlı Devleti'nde-çeşitli şehirlerde de kurulmuştur. Ancak buralarda merkez tarafından tesbit edilen ağırlıkta paralar basılmıştır. Bu nedenle klasik İslam hukuku eserlerinde kullanımda bulunan para ayarlarının dışına çıkmak bir suç olarak telakki edilmiştir. Bu nedenle para emisyonunun bizzat devlet veya özel kurumlar tarafından yürütülmesinde, ayrıca Merkez Bankası'nın devletin veya özel sektörün kontrolünde olmasında İslam iktisadı açısından her hangi bir sakınca gözükmemektedir.

İslam dünyasında paranın değerinin istikrarı konusunda baş vurulan yöntemlerden birisi de değerli madenlerin para olarak kullanılmasıdır. İslam dininin zuhur ettiği tarihlerde yer küre üzerinde madeni para sistemi geçerli idi. Bu para sistemi, tarihi seyri dikkatlice takip edildiğinde görüleceği üzere, İslam dünyasına insanlığın bir mirası olarak intikal etmiştir. İslam iktisadi sistemde gördüğü aksaklıklara müdahale etmesine rağmen, piyasaya müdahale edecek kadar güçlü bir ekonomiye sahip olmaması ve altın ve gümüşten başka insanlar tarafından kabul edilen bir para nesnesinin o çağda bulunmaması nedeniyle para maddesine müdahale etmemiştir. Hatta daha sonraki tarihlerde bilginler tarafından İslam'a aykırı olduğu ifade edilen İran ve Bizans paralarındaki figür ve resimlere bile, bu paralar kabul gördüğü için dokunmamıştır. O tarihlerde ağırlık birimiyle mübadele edildiğinden, paranın kimler tarafından bastırıldığına veya ne şekilde basıldığına önem verilmemiştir. İslam hukuku eserleri paranın tarifi konusunda örfün ve o zamanki şartların oluşturduğu anlayışın tesirinde kalmışlardır. Bu nedenle onlar Aristo'dan beri kabul edilen "sadece altın ve gümüşün para olduğu" şeklindeki görüşü benimsemişler ve parayı yaratış itibarıyla para olanlar, insanların kullanımı nedeniyle para olanlar şeklinde ikiye ayırmışlardır.

İslam paranın değerinin istikrarını temin için piyasanın kontrolüne önem vermiştir. Bu nedenle ihtibab müessesesi (pazarı kontrol eden zabıta teşkilatı) kurulmuştur. Osmanlı Devleti'nde ihtisab müessesesinin yanında, esnaf kendi kurdukları yonca teşkilatıyla iç denetime de yönelmiştir. Piyasanın işleyiş tarzı daha baştan itibaren belirlenmiştir. Bu nedenle pazara gelenlerin şehir dışında karşılanarak mallarının alınması (telakki'r-rukbân) ve müvazaalı satış (neceş) yasaklanmıştır. Bunların dışında spekülatif hareketleri önlemeye yönelik olarak ihtikar (karaborsacılık-tekelcilik) men edilmiştir. Devletin fiyatların oluşumuna müdahalesi başlangıçta kabul edilmezken, daha sonra sedd-i zeria prensibine dayanılarak zaruret durumunda fiyat tesbiti (narh) kabul edilmiştir.

İslam'da paralı ekonomi öngörülmüştür. Bu nedenle sermayenin tabana yayılması amacıyla zekat farz kabul edilmiş, haksız kazancı engellemek için faiz yasaklanmış ve riske dayalı kazanç meşru kabul edilmiştir. Zekata tabi mallar belirlenmiş ve belirli şartlar altında bu mallardan zekat alınmıştır. Paranın zekata tabi tutulması, bir taraftan mübadele aracı olan paranın belirli kişilerin elinde bulunmasını önlerken, diğer taraftan sermayenin tabana yayılmasını ve halkın gelir düzeyinin nisbeten belirli bir standarda yükseltilmesini temin

etmiştir. Bunun dışında paradan zekat alınması, işletilmeden elde tutulduğu takdirde sürekli azalacağından, pisada çalıştırılmasını zorunlu kılmış, bu da istihdama yardımcı olmuştur.

İslam iktisadını para konusunda diğer sistemlerden ayıran özellikler zekat müessesinin oluşturulması ve faizin yasak kabul edilmesidir. Faiz ilahi menşeli hiç bir din tarafından kabul edilmemiştir. Ancak Yahudi dininde bu hüküm tahrif edilerek yasak, sadece dindashları arasına hasredilmiş, Hıristiyanlıkta başlangıçta yasak kabul edilmesine rağmen belirli bir tarihten sonra faiz meşru kabul edilmiştir. Bu nedenle hıristiyan batı dünyasında faizin meşru kabul edildiği tarihten itibaren faiz almanın gerekçelerini ortaya koyan teoriler (faiz teorileri) ileri sürülmüştür. Ancak uygulamada faiz meşru kabul edilmesine rağmen, kötü sonuçları görüldükçe, özellikle güçlünün daha güçlü, zayıfın daha zayıf olmasına neden olduğu anlaşıldıktan sonra, sıfır faizli ekonomi, en azından düşük faizli ekonomi hedeflenmiştir.

Madeni para sisteminin geçerli olduğu tarihlerde İslam dünyasında ve batıda para politikası konusunda para değerinin istikrarının temel kabul edildiği görülmektedir. İslam para politikasını diğer sistemlerden ayıran en bariz nitelik faizin yasak ve zekatın farz kabul edilmesidir. Bu iki nitelik bir sistemi tamamen şekillendirecek özelliğe sahiptir. Zira faizin yasak kabul edilmesi nedeniyle, borç ilişkilerinde paranın maktu karşılığı olmayacaktır. Bu nedenle iktisadî hayatın çok canlı olduğu günümüzde, tasarruf sahipleri ile krediye ihtiyaç duyanlar arasında aracı kuruma ihtiyaç duyulması halinde, faizli işlem yapmayan yeni bir bankacılık türü gündeme gelecektir. Nitekim günümüzde de böyle olmuştur. Bunun yanında borsa da aynı prensiple çalışacaktır. Şu halde faizin yasak olması, yeni bir iktisadî sistem gündeme getirecektir. Zekat ise, batı iktisadî perspektifinden bakıldığında verginin özelliklerini taşımasına rağmen, günümüzde verginin devletin gelir kaynağını teşkil etmesi, zekatın ise direkt kişilerin ihtiyacına yönelik olması nedeniyle, farklılık arz etmektedir. Bu nedenle zekat, bir taraftan toplum içinde gelirin eşit bir şekilde dağılımını temin ederken, diğer taraftan toplumda belirli bir hayat standardını temin edecektir. Kısaca denebilir ki İslamî prensiplere göre şekillenen bir iktisadi yapı, kendine has bazı özellikler taşıyacak, diğer bir ifadeyle bazı özellikleriyle diğer sistemlerden ayrılacaktır.

KAYNAKLAR

Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Daru'l-fikir, Beyrut 1989.

Abdurrahman Yüsri Ahmed, *İktisâdiyyâtü'n-nukûd*, Dâru'l-câmiât el-misriyye, İskenderiye 1979.

Abdulmunim el-Cemal, *Mevsuatu'l-iktisad*, Kahire 1986.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

- Ana Britannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1986-1989.
- Arnt, A.W., *Para Politikasının Rolü*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1953.
- Artuk, İbrahim, "*Sikke*", İ.A., İstanbul 1988.
- Avf Muhammed Küfrevî, *en-Nukûd ve'l-mesârif fi'n-nizami'l-İslamî*, İskenderiyye ty.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mesud, *Şerhu's-sünne*, Beyrut 1983.
- Behûtî, Mansur b. Yunus b. İdris (ö. 1051/1641), *Keşşâfu'l-kına an metni'l-ikna'*, Daru'l-fikir, Beyrut 1982.
- Belâzûrî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-buldân*, (Tahk. Abdullah Enis et-Tabba'-Ömer Enis et-Tabba'), Beyrut 1987.
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Daru'l-fikir, y ve ty.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.
- Büyük Laroussa*, Gelişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Dâmad, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1078/1667), *Mecmau'l-enhur*, Matbaa-i âmire, İstanbul 1309.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, Daru'ihyai's-sünneti'n-nebeviyye, y ve ty.
- Davud b. Yusuf el-Hatib, *el-Fetâvâ'l-gıyasiyye*, Matbaatü'l-emiriyye, Bulak 1322.
- Draz, Abdullah, *Dirâsâtun İslamiyye*, Daru'l-kalem, Kuveyt 1393/1973.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (Komisyon), Çağ Yayınları, İstanbul 1986.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*, Erkam Yayınları, İstanbul 1993.
- Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî, *Mevahibu'l-celil li şerhi Muhtasarı Halil*, Beyrut 1995.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebu'l-Velid el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta*, Matbaatü's-saade, Mısır 1332.
- Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Ahkamu's-sultaniyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Ekonomi Ansiklopedisi*, Paymaş Yayınları, İstanbul 1984.

el-Fetâvâ'l-hindiyye, Daru ihyai't-tülas el-arabî, Beyrut 1406/1986.

Ergin, Feridun, *İktisat*, İ.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 1962.

, *Para Siyaseti*, İ.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 1969.

, *Para ve Faiz Teorileri*, Bata Yayıncılık, İstanbul 1983.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed Muhammed el-Gazzâlî, *İhyau ulumi'd-din*, Daru'l-marife, Beyrut 1983.

Genel Ekonomi Ansiklopedisi, Milliyet Yayınları, İstanbul 1988.

İbn Abidîn, *Tenbihu'r-rukûd*, (Resâil içinde), Alemü'l-kütüb, y ve ty.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed, *Kavânînü'l-ahkami's-şeriyye*, Alemü'l-fikir, yy. 1985.

İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirafî'l-kebâir*, Daru'l-marife, Beyrut 1988.

, *Bülûğu'l-meram*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (Terc. Zeki Velidi Togan), M.E.B. Şark İslam Klasikleri, İstanbul 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamu'l-muvakkîn*, Beyrut ty.

, Şemseddin Muhammed, *et-Turuku'l-hukmiyye*, Beyrut 1410/1989.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin ibn Kudame, *el-Muğnî*, Daru'l-fikir, Beyrut 1984.

İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Manzur, Ebu'l-fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-arab*, Beyrut ty.

İbn Rüşd el-Cedd , Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, İhyau't-tülas el-arabî, Katar ty.

İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (ö. 1199), *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktasîd*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam, *Mecmuu Fetâvâ*, (Neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 1412/1991.

, Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam, *el-Hisbe*, (Tahk. Muhammed Zühri en-Neccâr), el-Müessesetü's-saîdiyye, Riyad ty.

İnan, Reşad, *Para Ekonomisi*, İstanbul 1976.

Kalacı- Kuneybî, *Mucemu luğati'l-fukaha*, Daru'n-nefais, Beyrut 1988.

- Karadağî, Ali Muhyiddin, *Kaidetü'l-mislî ve'l-kıyemî*, Daru'l-i'tisam, Kahire 1413/1993.
- Karâfî, *el-Furûk*, Daru'l-ma'rife, Beyrut ty.
- Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekir b. Mesud, *Bedayiu's-sanayi' fî tertibi's-şerai'*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- Keyder, Nur, *Para: Teori, Politika, Uygulama*, Ankara 1993.
- Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülkadir, *en-Nukûdü'l-kadime el-İslamiyye*, Matbaatü'l-cevâib, Kostantiniyye 1298.
- Mannan, *İslam Ekonomisi*, (Terc. Bahri Zengin-Tevfik Ömeroğlu), Fikir Yayınları, İstanbul 1976.
- Maverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, Bedir Yayınları, İstanbul 1976.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Dersaadet 1322.
- Mevdûdî, *İslam ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri*, (Terc. İhsan Toksarı), Nida Yayınları, İstanbul 1968.
- Mevlânâ Şibli en-Nu'man, *Asr-ı Saadet*, (Terc. Ömer Rıza), Âmidî Matbaası, İstanbul 1345/1927.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984.
- Meydan Laroussa*, Meydan Yayınevi, İstanbul 1969.
- Muhammed el-Emir, *el-İklil şerhu Muhtasarı Halil*, Mektebetü Kahire, ty.
- Muhammed Sellame Cebr, *Ahkamu'n-nukûd fî's-şeriatî'l-İslamiyye*, Daru's-şua li'n-neşr, Kuveyt 1981.
- Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül'-ahkâm*, Dâru'n-nahdatî'l-Arabiyye, yy. 1401.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Mütevellî-Şehhate, *İktisadiyyatü'n-nukûd fî itari'l-fikri'l-İslami*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1403/1983.
- Nesefî, *Medariku't-tenzîl*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmu'*, Mektebetü'l-irşad, Cidde ty.
Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Fetâvâ*, Dâru's-selam, Medine 1406/1986.

Nisabûrî, Nizameddin, *Garaibu'l-Kur'an*, (Tahk. İbrahim Avd), Mustafa el-bab el-Halebî, Kahire 1962-1970.

Oğuz, Orhan- Uludağ, İlhan, *Genel Ekonomi*, Nihad Sayar Yayın ve Yardım Vakfı, İstanbul 1981.

Parasız, İlker, *Para Politikası*, Ezgi Kitabevi Yayınları, Bursa 1993.

Razî, Muhammed b. Ebi Bekir Abdulkadir, *Muhtaru's-sıhah*, Beyrut ty.

Remlî, Muhammed b. Ahmed, *Nihayetü'l-muhtac li Şerhi'l-Minhac*, Daru'l-fikir, Beyrut 1984.

Reşid Rıza, *el-Menar*, Daru'l-fikir, Beyrut ty.

Sahnûn, Abdüsselam b. Said, *el-Müdevvene*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994.

Senhûrî, Abdurrazzak, *Masadiru'l-hak*, Beyrut ty.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Daru'l-marife, Beyrut 1414/1993.

Sıddıkî, S. A., *İslam Devletinde Mali Yapı*, (Terc. Özdenören, Rasim), İstanbul 1973.

Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tarihu'l-hulafa*, Eser Neşriyat, İstanbul ty.
, *Katu'l-mücadele inde teğayyiri'l-muamele*, (el-Hâvî'nin içinde), Daru'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut ty.

Şaban, Şükrü, *Paranın Mahiyeti*, Ankara 1940.

Şafîî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Daru'l-fikir, Beyrut 1990.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), *Huccetu'l-lahi'l-bâliğa*, (Terc. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Eyyübî ve Devleti*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *es-Seylü'l-cerrar el-mütedeffıkı alâ hadâiki'l-ezhar*, Kahire 1404.
, *Neylü'l-evtâr*, Mektebetü'l-külliyât el-ezheriyye, yy. 1399/1978.

Şirbînî, Hatib, *Muğni'l-muhtac ila marifeti meani elfazi'l-Minhac*, Daru'l-fikir, y ve ty.

Şirvânî- el-İbâdî, *Haşiyetâ's-Şirvânî ve'l-İbâdî alâ Tuhfeti'l-muhtac bi Şerhi'l-Minhac*, (Tuhfetü'l-muhtac ile birlikte), Daru'l-fikir, y ve ty.

Tabakoğlu, Ahmet, *"İslam'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme"*, Para, Faiz ve İslam, İSAV Yayınları, İstanbul 1992.

Tahâvî, Ebu Cafer Ahmad b. Muhammed, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1987.

Tevfik el-Hakim, *Muhtasarı Tefsiri'l-Kurtubî*, Beyrut 1977.

Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1969.

Yabanoğlu, Ali Kemal, *Para Politikası*, (Seminer Tebliği), Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara 1975.

Yâkût el-Hamevî, Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâr Sâdır, Beyrut ty.

Yeniçeri, Celal, *İslam İktisadının Esasları*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980.
, *"Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Mali ve İktisadi Görüşleri"*, MÜİF Dergisi, Sayı 4, İstanbul 1986.

Zambaur, *"Dinar"*, İ.A., M.E.B. Yayınları, İstanbul 1988.
, *"Fels"*, İ.A., M.E.B. Yayınları, İstanbul 1988.

"İSLÂM" VE "MÜSLÜMAN" KAVRAMLARI AÇISINDAN DİN-BİLİM VE SİYASET İLİŞKİSİ

Talip ÖZDEŞ*

Giriş

Aşkın bir kaynaktan ortaya çıktığı kabul edilen birçok din gibi, İslâmiyet'in de, tarihin belli dönemlerinde bizzat kendi müntesipleri tarafından bir anlama, yorumlama ve bu yorumlamaya bağlı bazı farklı uygulama problemleriyle karşı karşıya bulunduğu bir gerçektir. Farklı ve kimi zaman da "yanlış" denilebilecek anlayış ve uygulayış tarzlarını, bizzat din dili gibi, dînî metnin sahip olduğu birtakım özelliklerden doğmuş olarak görebildiğimiz kadar, beşerî ihtiras ve noksanlıkların, insanın içerisinde yaşadığı çevre ve şartların onun üzerindeki etkilerinin bir sonucu olarak da görebilmekteyiz. Yanlış anlama ve bilgilenmeler de, insan-din ilişkisinde yanlış temele oturan düşünce ve davranış bozukluklarını meydana getirerek psikolojik ve sosyal problemlere, giderek de çatışmalara yol açmaktadır.

Önce şunu vurgulamak gerekir ki, insan ve toplumun manevî hayatının temelini oluşturarak, sonuçta psikolojik ve sosyal hayatını büyük ölçüde etkileyen "din" gerçeğini gereksiz saymak onu ortadan kaldıramaz. Nitekim pozitif bilimlerin gelişmesiyle, kaynağı ilahî olan dinler dahil bütün geleneksel dinlere insanların ihtiyacı kalmayacağı şeklindeki paradigma, bilim ve teknolojiadaki hızlı gelişmelere rağmen, bütün dünyada yükselişe geçen dînî eğilimler karşısında önemini kaybetmiş gözüküyor. Ancak şimdilerde önemini kaybetse de, bir zamanlar Batı'da ortaya çıkan birtakım felsefî düşünce ve hareketlerin, din (özellikle Hristiyanlık) konusunda getirdikleri tenkid ve değerlendirmelerin Müslüman toplumlar üzerinde hâlâ etkili olduğunu farkediyoruz. Halbuki İslâmiyet dahil her dini, kendi orijinal kaynaklarına inerek içerisinde doğup geliştiği, kendisine özgü tarihî ve sosyal şartlarla

* Yrd.Doç., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı.

beraber ele alıp değerlendirmek - benzerliklere karşın - her birini diğerinden ayıran esaslı ve özgün yönlerin de bulunabileceğini hesaba katmak açık bir gerekliliktir.

Bundandır ki, Batı kültürü ve tarihindeki bilim-din çatışmasının, bu çatışmanın tarihi seyri ile ortaya çıkardığı sonuçların, Batı merkezci bir genelleme yoluyla İslâm kültürü ve tarihine de yansıtılması zihni bir kaymanın eseridir. Batı'daki bu çatışmanın arkasında bizi hiç ilgilendirmeyen yüzlerce sebep vardır. Batı'nın dinle hesaplaşmasını Müslüman aydınlar kendi dinlerinde de mevcut vehmetmişler ve sonuçta, kendine yabancılaşma ve kimlik kaybı dediğimiz şey ortaya çıkmıştır. Bu yabancılaşma, aydın-halk, devlet-toplum uyumsuzluğuna ve toplumun bazı kesimleri arasında kopuşlara zemin hazırlamıştır. Namık Kemal gibi bazı aydınlar bu gelişmeye tepki gösterip yanlışlığa dikkat çekmelerine rağmen¹, Batı'nın bilim ve teknik seviyesine ulaşma özlemi ve gerçekte gösterilmesine ihtiyaç duyulan çağdaşlaşma gayreti, mitleştirilen "modernizm" haline gelerek ideolojik bir mahiyet kazanmış ve yanlış bir mecraaya sürüklenmiştir. Mehmet Aydın Hoca'nın konuyla ilgili şu değerlendirmesi, problemin özünü kavrama bakımından dikkat çekicidir:

"Bilindiği gibi bilimsel faaliyet, birbiri ile bağlantılı geniş ve zengin bir beşerî faaliyetler alanının toplamından oluşmaktadır. Bilginin kaynağı, değeri, yorumlanması, üretimi, tüketimi, alınması, satılması gibi pek çok şey bilimsel faaliyetin içinde yer almaktadır. Bilim kültürün bir parçasıdır. Dolayısı ile onu öteki kültür unsurlarından ayırmanın mümkün olup olmadığı ciddi bir problem olmuştur... Az önce de işaret edildiği gibi, bilimsel faaliyet "salt bilgi üreti-mi"nin dışında birçok başka çabaları da içine almaktadır. Bu çabalar, söz gelimi, Aydınlanma Döneminde ve daha sonraki pozitivist akımlarda hakim duruma gelen bir rasyonellik anlayışı geliştirmiştir. Bu rasyonellik olması gereken yerde olsaydı, belki ciddi sıkıntılar doğurmayabilirdi. Ama öyle olmadı."²

Rasyonellikte mübalağa, aklın duygulardan, içgüdülerden ve ruhî enerjiden ayrılarak mütalaa edilmesine, dinamik insan realitesinin statik bir konuma indirgenmesine, kişiliğin parçalanarak bozulmasına, insan hayatına bağlı duyguların, içgüdülerin ve yüksek ideallerin ihmaline yol açmıştır; sıkı soyutlamalar, insan tabiatının ifrat derecede analiz edilerek bölümlere ayrılması, hayatın bütün yönlerine şamil din olgusunu gereği gibi kavramaya yeterli olamamıştır.³ Modernleşmenin bu ideolojik tabiatı⁴, geleneklerin dışlanması, din ve maneviyata menfi bakış, kapıların aşkın olana kapatılması, akılla vahyin birbirine rakip hale getirilerek aklın vahye üstün kılınması, ahlâkî ve aşkın estetik yargılara mesafeli ve yan gözle bakılması, Müslüman ülkelerde geniş halk kitlelerinin ve yerli unsurların sonuçta, aydınlara sıcak bakmamalarına, ortaya atılan birtakım projelere gönülsüz katılma-larına yol

¹ Kemal, Renan Müdafaaanamesi, tür. yer.

² Aydın, "Türkiye'de Din ve Modernleşme", s. 14-15.

³ Pazarlı, s. 58. Rasyonalizmin bu yönünün daha geniş ve felsefî değerlendirilmesi için bkz. Kirmânî, s. 46-49.

⁴ İslâm toplumlarında büyük sarsıntılara sebep olan modernizmin Batı'da nasıl algılandığı hakkında bkz. Ali, s. 14-19.

açmıştır. Bu hâlet-i rûhiyenin, Müslümanların yaygın bir şekilde kendi iç dünyalarına dönmelerine ve kimliklerini muhafaza amacı ile geleneksel ve tarihî unsurlara sıkı sıkıya bağlanmalarına yol açmış olması, zikredilen sebeplerden ötürü anlaşılır bir durumdur.

Gelenek ve Din

Modernizm karşısında gelenekçilik, kutuplaşmanın diğer ucunu oluşturmaktadır. Gelenekçiliği, dinin, tarihî bir süreç içerisinde kazanılan anlayış ve davranış şekilleriyle, kültür yapısı ve müesseselerle özdeşleştirilmesi, bu süre zarfında dine getirilen yorumların ve sahip olunan anlayışların, bir bütün halinde mutlak ve değişmez doğrular olarak kabul edilmesi şeklinde tanımlayabiliriz.⁵ Olumsuz şekliyle gelenekçiliğin, özünde ahlâkîlik, marifet ve fitrata uygunluk bulunan İslâm'ın evrensel mesajlarının gölgelenmesinde rol oynadığını, önce bu dinin temel kaynağı olan Kur'an'ın ve sonra da onu belli ölçüde açıklayan Sünnetin doğru bir şekilde algılanmasına engel teşkil ettiğini söylemek kana-timizce yanlış olmaz. Aslında din-insan ilişkisinde, dinin insan ve toplum üzerinde etkileri olduğu kadar, insan ve toplumun, içerisinde yaşanan çevrenin, sahip olunan kültür ve geleneklerin yanı sıra, izlenen siyasetlerin de din üzerinde etkilerinin bulunması sosyolojik bir gereklilik olarak kabul edilmelidir.⁶ Ancak çok defa bu etkileşimin, dinin dejenere edilmesi, ilahî mesajların beşerî anlayış ve yorumların, gelenek ve hurafelerin içerisinde kaybolması doğrultusunda geliştiği gözlemlenmektedir. Tarih, nice ilahî hakikat ve doğruların mitolojiler içerisinde kaybolarak tanınmaz hale geldiğine şahittir. Bu değişme ve yozlaşma (dejenerasyon), kasıtlı tahriflerin etkisiyle olduğu kadar, insan-din ilişkisinin tabîî bir sonucu olarak da ortaya çıkabilmektedir. Nitekim Kur'an, sosyolojik anlamdaki gelenek'in olumsuz yönlerine dikkat çekme bağlamında bu gerçeğe işaret ederek, daha önce birtakım kavim ve toplulukların düşünmeksizin körü körüne atalarının dinine tâbî olduklarını, halbuki, onların peşinden gittikleri atalarının da yanlış yolda olabileceklerini ifade etmekte ve adetâ gelenekçiliğin tenkid sınırlarını çizmektedir:

"Onlara, 'Allah'ın dinine uyun' denilince, 'Hayır, biz atalarımızı yapar bulduğumuz şeye (atalarımızın yoluna) uyarız' derler. Ya ataları bir şey aklede-meyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyeler?"⁷

Kâdî Beydavî (ö. 791/1389), bu ayetin Mekkeli müşrikler veya Yahudiler hakkında indirilmiş olduğuna dair görüşleri verdikten sonra, insanların Allah'ın indirdiği hüccetleri ve âyetleri terkedip cahil bir şekilde taklit yolunu tutmalarının olumsuzluğuna işaret ederek, nazar⁸ ve ictihada⁹ güç yetirebilen kimselerin dinde taklit yolunu seçmelerinin caiz olmadı-

⁵ *Gelenekçilik* hakkında Fazlur Rahman, *İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 96-105; Hodgson, C. I, s.325-327; Garaudy, *Entegrizm*, s. 9-13; Duman, *Kur'an ve Müslümanlar*, s.201-223.

⁶ Taplamacıoğlu, s. 128-132; Sezen, s. 191-228.

⁷ Bakara, 2/170.

⁸ Anlamak ve hikmetlerini idrak etmek için bir şey üzerinde derinlemesine düşünmek. Kırca, "*Nazar*", s. 572-573.

ğını ifade etmektedir. Ancak Beydavî'ye göre nazar ve ictihada güç yetiremeyen kimselerin, bir delille ictihadında ve serdettiği görüşlerde isabetli olduğunu bildikleri bir müctehidin peşinden gitmeleri ve ona uymaları menfi taklit değil, Allah'a ittiba kabilindendir.¹⁰ Aynı âyetin tefsirinde Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1208), insanların, daha önce yaşayan kimseleri akılsız ve delilsiz bir şekilde körü körüne taklit etmelerinin yanlışlığına dikkat çekerek, bu âyetin, nazar ve istidlâlin gerekliliğine en güçlü delil olduğunu, âyetin muhatabının özel (yani Mekke müşrikleri veya Yahudiler) olmasına rağmen, mesajının genel olduğunu ifade etmektedir.¹¹

Aşağıdaki âyette de insanların din adamlarına, ilim adamlarına ve hatta peygamberlerine saygı ve teslimiyette çok aşırı giderek, onları tahkiksiz bir şekilde mutlak doğru kabul etmelerinin, her şeyin üzerine yüceltmelerinin yanlışlığına dikkat çekilmiştir:

"Allah'ı bırakıp bilginlerini ve ruhbanlarını ve Meryem oğlu İsa'yı Rablar edindiler. Halbuki, hepsine de tek İlah'a kulluk etmekten başka bir şey emrolunmadı. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, bu insanların ortak koştukları şeyden uzaktır."¹²

Beydavî, insanların bilginlerini ve ruhbanlarını nasıl rab edindikleri hakkında bilgi verirken, âyette kastedilen bilgin ve ruhbanların, Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını da helal kılmalarına rağmen, insanların düşüncesiz bir şekilde onlara tâbî olduklarını, Hz. İsa'yı da Allah'ın Oğlu kabul ederek rab haline getirdiklerini ifade etmektedir.¹³ Yine Fahrüddîn er-Râzî de bu âyetin tefsirinde değişik yönler üzerinde durarak, ruhbanlarını ve din adamlarını rab edinen insanların, aslında onları itikâdî anlamda ilah olarak kabul etmediklerini, ancak Allah'ın helal kıldıklarını haram, haram kıldıklarını da helal kılmalarına rağmen onlara körü körüne itaat ettiklerini, *"bu âyetlerin zâhiri ile nasıl amel ederiz? Çünkü bizim selefimizden gelen rivayetler, bu âyetlerin zâhirlerinin hilafıdır"* diyerek Allah'ın Kitabı'nın hükümleriyle amel etmediklerini ifade etmektedir. Râzî'ye göre âyetin tefsirinde diğer bir yön, onların şeyh ve önderlerini ta'zimde aşırı giderek hulûl¹⁴ ve ittihad¹⁵ yoluna sapmış olmalarıdır.¹⁶

⁹ Müctehid olan kimselerin, fert ve toplum problemlerini çözmek amacıyla, şer'î (dinî) delillere dayanarak hükümler çıkarabilmek için gayret sarfedip araştırma yapmaları. İctihad'ın tarifi, kapsamı ve lüzumu hakkında geniş bilgi için bkz. Karaman, s. 13-32.

¹⁰ Beydavî, C. I, s. 99-100.

¹¹ Râzî, C. V, s. 6-7.

¹² Tevbe, 9/31.

¹³ Beydavî, c. 1, s. 402.

¹⁴ Felsefî ve kelâmî bir terimdir. Daha ziyade Allah'ın, imam ve din önderlerinin şahıslarına girdiği (hulul ettiği) inancına sahip kişilerin ve mezheplerin kullandıkları bir kavramdır. Bu inanış, İslâm inancının temelini oluşturan "tevhid" prensibine uygun değildir. Kırca, *"Hulul"*, s. 336.

¹⁵ Tasavvuf ıslahında *ittihad*, mahlûkun hâliki ile birleşmesini veya böyle bir birleşmenin olabileceği nazariyesini ifade eder. Bu telakkî, iki mevcudiyet arasında ontolojik bir uyumun mevcudiyetini gerektirir ve bundan dolayı, ilâhî mevcudiyetin (Vâcibu'l-Vücûd'un) dışında başka hiçbir hakîkî mevcudiyeti kabul etmeyen "tevhid" prensibine aykırıdır. Nicholson, *"İttihad"*, C. 5/II, s. 1234.

Yine aslen Semerkantlı bir Türk olan meşhur müfessir ve mütekellim İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) de, Necm suresi 32. âyeti bu bağlamda tefsir ederken, insanların, peşinden gittikleri önderlerin takva yönünü, hayra veya şerre gittiklerini bilmeksizin onları körü körüne taklit etmelerinin, kendi taraftarlarını tamamen aklayıp muhaliflerini kötülerinin yanlışlığına dikkat çekmektedir.¹⁷

İslâm'ı, tarihî bir perspektifle, bir zamanlar ortaya çıkan siyasî, hukukî ve ekonomik geleneklerle özdeşleştirmenin, İslâm toplumlarının en önemli açmazlarından birini oluşturduğu kanaatindeyiz. Bilgi birikiminin ve nesilden nesile intikal eden beşerî tecrübenin değerlendirilmesinde ve intikalinde geleneklerin, bir zamanlar sahip olunan anlayış ve zihniyetlerin önem taşıdığını kuşkusuz kabul etmeliyiz; çünkü gelenekler, bir bakıma bizim üzerinde yürüyebileceğimiz zeminin oluşumuna hizmet ederler. Ancak onların, içinde zuhur ettikleri dönem ve şartların da göz önüne alınmasıyla kritik edilip yeniden yorum-lanmaları, bu konuda gerekli zemin ayıklamasının yapılması zarurîdir. Böyle bir uyarı veti-resinden sonra, İslâm-bilim ve siyaset ilişkisinin doğru algılanmasında "İslâm" ve "Müs-lüman" kavramlarının tahlili anahtar görevi yapacaktır.

İslâm ve Müslüman

"İslâm" kelimesi "s-l-m" kökünden türemiş olup sözlükte başlıca "teslimiyet", "boyun eğme", "tevekkül etme", "barışıklık", "kurtuluş", "esenlik" anlamlarına geldiği gibi, Allah'ın Hz. Muhammed aracılığı ile bütün insanlığa gönderdiği, onları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmayı amaçladığı dinin de adıdır. "Barış" anlamına gelen "silm" kavramı ve yine "barış", "sağlık", "afiyet", "esenlik", "güven", "emniyet" ve "kurtuluş" anlamlarına gelen "selâm" ve "selâmet" kavramları da aynı kökten türemişlerdir. İslâm'ın diğer bir adı da "silm"dir.¹⁸ İslâm'ın ana kaynağı Kur'an, Hz. Peygambere yaklaşık 23 yılda vahiy yoluyla indirilmiş, daha önce gönderilen bütün peygamberlerin ve kutsal kitapların (aslî şekilleriyle) doğruluğunu tasdik eden¹⁹, zamanımıza kadar hiç tahrif olmadan gelmiş kitabın ismidir. Dinin tebliğ ve yorumunda kaynak itibarıyla Kur'an'dan sonra gelen Sünnet ve hadisler

¹⁶ Râzî, c. 16, s. 30-31.

¹⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtul-Kur'ân*, vr. 740 b.

¹⁸ "İslâm", "silm", "selam" ve "selamet" kavramlarının ihtiva ettikleri anlamlar için bkz. İbn Manzûr, C. XII, s. 289-295; İsfehânî, s. 421-424; Wehr, s. 424-425; "İslâm" ve "Müslim" kelimelerinin Kur'an'daki kullanımını için ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi* s. 4-10.

¹⁹ Bakara, 2/41, 91, 97; Âl-i İmrân, 3/50; Nisa, 4/47; Mâide, 5/46, 48. Kur'an ve Hz. Muhammed'e iman, Tevrat ve İncil'e (asıllarına) imanı, Tevrat ve İncil'e iman da Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e imanı gerektirir. İlgili âyetlerde, Kur'an'ın mesajının daha önceki peygamberlerin getirdikleri kitapların mesajlarıyla ve Hz. Muhammed'in görevinin de diğer peygamberlerin görevleriyle aynı olduğuna işaret vardır. Bu âyetlerde, Kur'an'ın mesajıyla diğer Kutsal Kitapların mesajları arasında bir fark olmadığı vurgulanır. Bkz. Râzî, C. III, s. 38-39, 169, 180; Mevdûdî, C. I, s. 61.

ise²⁰, Kur'an'a göre izâfî bir konumda olup, tarifi, kapsamı, boyutları ve kuvvet derecesi üzerinde ihtilafların olduğu, münakaşaların yapıldığı bir alanı teşkil etmektedir.²¹

"Müslim" veya "Müslüman" kavramları ise aynı kökten gelip, kendisine din olarak İslâm'ı seçen, icmâlî anlamda Allah'a, Hz. Muhammed'e ve başta Kur'an olmak üzere onun Allah'tan getirdiği şeylere iman eden kimselerin vasfıdır. Böylece "İslâm" kavramında nesnellik ağırlık kazanırken, "Müslüman" kavramında öznellik öne çıkmaktadır.

Yani Kur'an, organizasyonunun Allah tarafından yapıldığı kavram ve ifadelerle mutlak, aşkın ve değişmez olarak insanların gözleri önünde dururken, onun muhatabı olan ve onu anlamaya çalışan insan subjektif bir varlık olup, algılama gücü, bilgi vasıtaları ve kabiliyetleri sınırlıdır. Öte yandan, insanın içerisinde yaşamakta olduğu coğrafi ve kültürel çevrenin, sosyo-ekonomik ve politik şartların, sahip olduğu mesleğin onun sadece Kur'an'ı değil, Sünnet de dahil dinin bütününe algılamasında ve yorumlarında etkili olduğu bilinmektedir. Böylece din-bilim ilişkisini değerlendirirken de üzerinde duracağımız gibi, Müslüman-din ilişkisinde Kur'ânî kavramlar aynı kalmakla beraber, içerikleri (onlara yüklenen anlamlar ve yorumlar) değişmektedir. Yazılan yüzlerce tefsirin veya ortaya çıkan tefsir ekollerinin varlığı bunun bir kanıtıdır.²² Buradan hareketle, din konusunda beşer tarafından getirilen hiçbir yorumun izâfilikten kurtulamayacağını, tarih içerisinde ortaya çıkan siyasî, ekonomik, hukukî hiçbir sistemin ve kurumun doğrudan İslâm'la özdeşleştirilemeyeceğini söylemenin yanlış olmayacağını düşünüyoruz. Kısaca ifade etmek gerekirse, "İslâm" teoriyi ve değerler bütününe ihâta ederken, "Müslüman" terimi de, bu teorinin tarihi vetire içinde kazandığı pratiğin ve olgunun ifadesi olmaktadır ve şüphesiz değerlendirmede kriter olarak Müslüman yerine İslâm'ı seçmek daha doğru olacaktır.

O halde, din (İslâm)-bilim ve siyaset ilişkisinin doğru algılanıp değerlendirilmesinde Kur'an'ın merkeze alınması gerekli hale gelmektedir. Ancak bu şekilde, zihinlerde bir türlü yerine oturtulamayan, çoğu defa toplumun gündemini oluşturarak üzerinde yerli-yersiz tartışmaların yapıldığı bir konuda, düşünce ve değerlendirmelerin üzerinde seyretmesi gereken Kur'ânî çerçeve ve ana çizgiler belirlenip problemin çözümünde yardımcı olunabilir. Ayrıca, konunun doğru algılanması, toplumca özlenen uzlaşma zemininin oluşmasına hizmet edecektir.

İslâm-Bilim İlişkisi

"Tevhid" prensibini esas alan İslâm, Allah, evren ve insan ilişkisini bu prensibe uygun olarak bütün boyutlarıyla ele almakta; böylece madde-mânâ, ceset-ruh, fert-toplum, dünya-

²⁰ Kâsımî, C. I, s. 131-133; Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 63-70; Karaman, s. 52-54, 63, 73, 128-142.

²¹ Sünnet İhtilafı için bkz. İbn Müslim b. Kuteybe s. 10-83; Kırbaçoğlu, s. 131-236; Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi, s. 80-91; Koçkuzu, s. 32-48; Ünal, s. 27-42.

²² Bu konunun geniş değerlendirilmesi için bkz. Kırca, Kur'an'a Yönelişler, s. 1-19.

ahiret dengelerini kurmakta ve ayrıca epistemolojik olarak vahyin temsil ettiği bilgi çeşidinin yanında akla, duyulara ve ilhama da gerçek değerini vererek onları bulunmaları gereken konuma oturtmaktadır. Bunun içindir ki Kur'an, evrende meydana gelen fizikî, biyolojik, psikolojik, sosyal vd. bütün olaylara ve onlarla ilgili genel kurallara, onların birbirleri ile olan ilişkilerini koparmadan, genelde ayrıntı ve sistematiklerine girmeden ilkesel olarak işaret etmektedir. Amaç, bütün bu oluşumların, her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisi Allah'la olan bağlantılarını kurarak düşünceye yol göstermek ve böylece insanların hidayete ulaşmalarına, doğru düşünmelerine yardımcı olmaktır. Kur'an yer ve göklerde olan her şeyi, meydana gelen hadiseleri ve onlara hükmeden kanunları, insanı Allah'a ulaştıran âyetler (işaretler) olarak vasıflandırmak suretiyle²³, birçok âyette insanı, yaratılanlara ve olaylara dikkatle bakıp gözlem yapmaya²⁴, onlar üzerinde tefekkür ederek akıl yürütmeye²⁵ davet etmektedir. Kur'an'ın indiriliş amacı, olayların ve bilimlerin sistematigine girmek değil, hidayet, yani insanlara yol göstermektir.²⁶ Kur'an, Allah'ın ilim ve iradesinden insanların anlayış ve kavrayış ufuklarına inerken, kıyamete kadar gelip geçecek bütün insanlara hitabedecek, onları düşündürüp araştırmaya sevk edecek ve yönlendirecek bir üslupla nazil olmuş, ilgi çekici çağrışımlarla onları derûnî bir biçimde bilgilendirmeyi amaçlamıştır.

"Mesela Kur'an'da akıl ve aklı kullanmayı öngören âyetlerin sayısı 65 kadardır. Cehaleti, bilgisizliği yeren âyetlerin sayısı da 25 kadardır. Bunlara ilaveten Kur'an, kendisini ilim ve hür düşünce ile çelişmekten uzak tutan birçok genel kurallar da getirmiş, bilgilerin araştırılıp tespit edilme, açıklanıp sistematize edilme işini insanlara bırakmıştır." ²⁷

Bu yönlendirmeler sonucudur ki, daha ilk devirlerden itibaren Müslüman müfessirler, özellikle âyet ve hadislerin yanında akla ve tefekküre büyük önem veren "dirayet tefsirleri", Kur'an'ın kozmik âlemle ilgili (kevnî) âyetleri üzerinde durmuşlar, insanların da bir parçası olduğu evrendeki düzen ve mükemmelliğe, varlıklar arasındaki uyum ve insicama dikkat çekerek bütün bunları, Allah'ın ilminin, irade ve kudretinin sınırsızlığını, yaratıcılığının büyüklüğünü gösteren âyetler olarak yorumlamış ve tahkîkî imanı teşvik etmişlerdir.²⁸ Nasıl böyle olmasın ki?! İslâm'a göre gerçek (tahkîkî) iman, marifete (bilgiye) dayalı olup,

²³ Mesela bkz. Yunus, 10/6, 67; Ra'd, 13/3-4; İbrahim, 14/15; Nahl, 16/12, 79. Ayrıca İzutsu, s. 126-132.

²⁴ Gâşiye, 88/17; A'râf, 7/84, 103; Yunus, 10/39, 73; Neml, 27/14, 51; Âli İmrân, 3/137, En'âm, 6/11.

²⁵ Bakara, 2/73, 76, 242; Âli İmrân, 3/65, 118; En'âm, 6/32, 151; A'râf, 7/169; Yusuf, 12/2, 109; Ra'd, 13/3; Nahl, 16/12.

²⁶ Bakara, 2/2.

²⁷ Kırca, s. 32-33.

²⁸ Mesela zamanımıza kadar ulaşan dirayet tefsirlerinin ilk ve özgün örneğini veren büyük Türk müfessiri ve kelimci Semerkantlı Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Kur'an'ın bu tip âyetlerine yaşadığı döneme göre çok tutarlı ve rasyonel yorumlar getirmiştir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 76 a-76 b, 103 b-105 b, 205 a, 321 a, 334 a, 423 b, 442 b, 477 b, 560 b, 568 b.

eşya ve olaylardaki sır ve hikmetleri, ilahî sünnetleri (kanunları) vahyin yol göstericiliği, duyular, akıl yürütme ve ilham yoluyla kavranılarak ulaşılan imandır.²⁹

Kur'an, aşkınlığıyla, sunduğu mesajlar ve hedef kitlesi itibarıyla sadece gönderildiği çağın insanına değil, daha sonraki bütün çağların insanlarına da hitabeden evrensel bir kitaptır.³⁰ Kur'ânî bilginin sahası ve sınırı, Kur'an'la sınırlı olsa da, içeriği çok geniş ve çok yönlüdür. Bu bilgilerin muhatabı insan olduğu için, insan ve insanın ilişkide bulun-duğu bütün varlıklarla ilgili temel bilgiler Kur'an'da mevcuttur. Ancak bunlar, Kur'an'ın gönderiliş amacına uygun olarak, Allah tarafından seçilen bilgiler olup, temel ilke ve prensipler halinde, ayrıntıdan ve detaylardan uzak tutulmuşlardır. Yoksa, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bilim dallarına ait bütün bilgiler ve ayrıntılar Kur'an'da mevcut olmadığı gibi, verilen bilgiler sistematik de değildir. Mesela Kur'an'da hukukî hükümler bulunmakla beraber, Kur'an sistematik bir hukuk kitabı değildir; diğer ilimler ve sistemler için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

Şu halde bu bilgilere dayanarak, eğer gerekli ise, sistem kurma ihtiyacı ve işlevi insana bırakılmıştır. Ancak insanların, her devirde Kur'an âyetlerine yaklaşp dini yorumlarken, o dönemde sahip oldukları bilgi seviyesi ile doğru orantılı davrandıklarını vurgulamak gerekir. Böylece Kur'an vahyi değişmeden kaldığı halde, bilimlerin sonuçlarına ve seviyesine, içerisinde bulunulan sosyo-kültürel, ekonomik politik ve diğer şartlara, sahip olunan dünya görüşü ve zihniyetlere göre insanların âyetlere yaklaşım biçimi ve onlara getirilen yorumlar öznel olup, zaman içerisinde Kur'an'ın özüne ters düşmeden değişip gelişmek durumundadır. Hz Ali'nin, "tahkim" konusunda kendisiyle mücadele edenlere cevaben söylemiş olduğu "*Kur'an, mushafın iki kapağı arasındadır, o konuşmaz, ancak insanlar onunla konuşurlar*" şeklindeki sözü³¹ de bu gerçeğe işaret etmektedir. Kur'an yorumunun tarihi, yani te'vil problemi, hayat sürekli hareket ve dönüşüm içerisinde yenilenirken metnin sabit kalmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kur'an'da muhkem âyetlerin yanında müteşâbih âyetlerin de bulunması, Kur'an metninin dil bakımından sahip olduğu birtakım özellikler, yorumun gelişimini ve farklılığını teşvik eden unsurların başında gelmektedir.³²

Aşağıdaki açıklamalar, Kur'an'a getirilen yorumların izaflığını ve gelişmeye açık olduğunu vurgulama bakımından dikkat çekicidir:

"Dînî metn, kudsiliğinden beslenen bir dokunulmazlık ve ulaşılmaz özelliğini bildirmekle sınırlı, beşere ilgisiz bir "obje" değildir; tam aksine o, insânî bir

²⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 3-11.

³⁰ Sebe, 34/28; İbrahim, 14/1; Zümer, 39/41.

³¹ Taberî, C. V, s. 66.

³² Kur'an'ın Te'vili (yorumu) konusunun geniş değerlendirmesi için bkz. Ebû Zeyd, s. 1-23; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 1-36; Şimşek, s. 51-77.

amaçlılıktan asla uzak olmaksızın varlık durumlarıyla bağlantılı olarak, insan tarafından anlaşılacak ve hayata geçirilmek üzere verilmiştir.. Üst itikâdî ve ahlâkî bazı genel kuralları yanında, insânî durum ve beklentilere bir cevap ve karşılık oluşturmaktır daima ilk ve dolaysız anlamı onun!..Bu yüzden, kendi mutlak ve değişmez, ya da ilâhî ilim çerçevesinde kaydolunmuş objektif anlamıyla değil, fakat beşerî, ferdî ve toplumsal ihtiyaçları çeşitli, "metn"in anlamlarını etkileyecek duyarlılık derinliği muhtelif, farklı kültür ve kavrayış seviyeleri bulunanlara okunduğu zaman ortaya çıkacak anlam ya da anlamlardan söz edilebilecektir."³³

"Bunun doğal bir sonucu olarak karşımıza, bize kadar ulaşmış bulunan muazzam tefsir/yorum külliyatı ve çeşitli okuyuş biçimleri çıkar...Bu, Kur'an yorumunda görelilik ve nisbiliklerin kaçınılmazlığının en somut belgeleridir. Bu oldukça zengin yorumlar dünyasının kanıtladığı şey, esasen Allah'a mensubiyeti bakımından tek ve aynı metinden söz edilmesine karşın, onunla kendi öznel seviyesi ve durumunda iletişim kuran okuyucu/yorumcu bakımından daima çok, birden fazla, müteaddit okumaların bulunacağı, metnin ana ilkelerine bağlı kalmak koşuluyla, yorum ve anlayışların farklı temayüller, biçimler ve karakteristikler taşımasının zorunlu bir realite olduğudur."³⁴

Bilgi ve ahlâk temeli üzerine kurulan bir medeniyetin yaşayan bir medeniyet olarak varlığını devam ettirmesi, asla bağlı kalınarak sürekli bir şekilde özgün ve yeni bilgilerin üretilmesine, karşılaşılan olayların ve problemlerin belli bir sistematik içerisinde çözülmesine bağlıdır. Toplum ancak bu şekilde dinamizmini koruyup geliştirebilir. Özgünlük, ancak devamlı bir fikir üretme süreci ile devam edebilir. Bu süreç sona ererse, bilgi durağan-lığı başlar ve böylece mevcut bilgiler, insan fitratının da bir gereği olarak ve yeni gelişen şartlar karşısında eskimeye başlar. Bunun sonucu, kalkınma ve ahlâkî dinamizmde bir uyumsuzluğun, medeniyet sahasında geriliğin ortaya çıkmasıdır.³⁵

Buradan hareketle diyebiliriz ki, bir zamanlar bilim ve teknikte çağına göre ileri bir düzeyde olan Müslümanların daha sonra içerisine düştükleri gerileme, İslâm-bilim çatışmasıyla değil, dini yanlış anlayıp yanlış yorumlama ve önceleri çok canlı bir şekilde devam eden Kur'an merkezli düşünme ve ictihad faaliyetlerinin, birtakım nedenlerle kesintiye uğraması sonucunda bilimde taklitçiliğin egemen olması ile açıklanabilir. Bir başka ifadeyle, İslâm-bilim ilişkisi ile Müslüman-bilim ilişkisini birbirine karıştırmamak gerekir.³⁶

"İslâm dünyasında felsefenin ve bilimin erken denebilecek bir tarihte baş döndürücü bir hızla ilerlemesinde, Kur'anî tutumun tesiri herhangi bir ispat ameliyesini gereksiz kılacak şekilde gözler önündedir. Bir Batılı yazar şu tespitinde haklıdır: Batıda fikir alanında yer alan her değişimde İslâm tarihinin derin tesirlerini görmek mümkündür. Fakat bu tesir, modern dünyanın bariz vasfını, gücünü ve kesin

³³ Kılıç, s. 105-106.

³⁴ Kılıç, s. 108.

³⁵ Açıkgöç, s. 38-40.

³⁶ Konunun geniş bir değerlendirmesi için bkz. Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi, s. 125-196.

zaferinin kaynağını meydana getiren tabiat ilimlerinde (pozitif bilimlerde) ve bizzat ilmî zihniyette görüldüğü kadar başka hiçbir yerde görülmedi."³⁷

Bütün bu açıklamaların ışığında, sürekli din-bilim çatışmasına sahne olmuş Batı tarihini, aklın ve araştırmanın bittiği yerde saçma (absurd) olana inanmayı imanının temeli haline getiren din ve iman anlayışını, bu anlayışın doğal bir sonucu olan din-bilim çatışmasını İslâm'a yansıtmak, ilmî ve objektif bir esastan mahrumdur. Çünkü İslâm ve Hristiyanlık iki farklı tarihî tecrübe geçirmiştir ve bu tecrübelerin aynileştirilmesi oldukça kaba bir genelleme hatasıdır. Batı, sahip olduğu birçok paradoksun yanında din (özellikle Hristiyanlık)-bilim çelişkisine de sahne olmuş³⁸, insan ve toplum hayatında olması gereken dengeleri bir türlü bütünlük içerisinde kuramamıştır.

Müslümanlar³⁹ açısından Kur'an'ın sadece lafızcı okunması, eski müfessirleri ve din bilginlerini körü körüne taklit, zamanın meselelerini ele almaksızın İslâm'ı sadece ibadetlerin mekanik riyazetine ve birtakım şekillere indirgeme alışkanlığı, problemleri çözmeye ve onları yeniden bilim ve medeniyetin öncüleri haline getirmeye yetmemektedir. Artık bilimlerin "dinî olanlar" ve "dinî olmayanlar" şeklinde kesin bir ayrıma tâbî tutulma-sının yararsızlığı görülmüş olmalıdır. Çünkü hayat ve kainata bakışta Allah'ı merkez alan bir din, kültür ve dünya görüşü için, bütün bilimler, bir boyutta mutlaka Allah'la bağlantılı olmak durumundadır. Bir başka ifadeyle, dünyamızda her alanda meydana gelen olaylar ve gelişmeler, vahyin ışığında, aklın, sağlam geleneklerin ve bütün bir beşerî tecrübenin rehberliğinde ele alınarak yeniden yorumlanmalıdır. İslâm, ancak bu şekilde, vadesini doldurmuş birtakım geleneksel ve tarihî unsurlardan ayıklanmış, diri bir mesaj olarak insanlığa sunulabilir ve tarihte yeni bir çıkış açabilir. Çünkü, böyle bir tarihî tecrübeye sahip olan Müslümanlar, geçmişte İslâm vahyinin ruhuna sadık kalarak, Eski Yunan'ın zenginleştirdiği bilim ve felsefeyi alıp özümlemişler, onları, birtakım kültür unsurlarından tecrit ederek geliştirmişler ve bir insanlık mirası olarak tekrar Batı'ya sunmuşlardır. Bu mirasın Ronesans ve Reform hareketlerinde ne kadar hayatî bir rol oynadıkları bilinmektedir.⁴⁰

Yukarıda işaret edilen dönemde, İslâm dünyası, vahyi esas alan, akla ve tecrübeye dayalı güçlü bir tefekkür zenginliği ve bilgi birikimi oluşmadan önce, her sahada meydana gelen hızlı değişmelerin de etkisiyle, şimdilerde olduğu gibi fikrî ve kültürel bir sarsıntı içerisine düşmüş, siyasî istikrarını kaybetmiş, birçok meydan okumalarla karşı karşıya kalmıştır. Ancak çok geçmeden, o güne kadar gelen bütün bir bilgi birikimi, felsefî tecrübeler, farklı telakkiler özümlelenerek vahyin ışığı altında ve diğer bilgi vasıtalarının da en

³⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 281.

³⁸ Batı'daki din-bilim çelişkisi için bkz. Boutroux, s. 1-43; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 263-270.

³⁹ "Müslümanlar" kavramı ile siyasî eğilimleri, dünya görüşleri, hayata bakışları, mezhebî ve etnik kimlikleri ne olursa olsun, kendisini Müslüman olarak kabul edenleri kastediyoruz.

⁴⁰ Ülken, s. 223-323; Nasr, s. 287-292; Aydın, *Türkiye'de Din ve Modernleşme*, s. 16; Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 23-47.

verimli bir şekilde kullanılmasıyla tekrar yorumlanmış ve böylece hakim bir konuma gelinmiştir. Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin, Fârâbî (ö. 339/950)'nin, İbn Sina (ö. 428/1037)'nin, Gazâlî (ö. 505/1111)'nin, İbn Rüşd (ö.595/1199)'ün, Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1208)'nin ve burada isimlerini zikretmediğimiz, her birisi kendi sahasında otorite olan birçok bilim ve tefekkür adamının yetişmesinde, bütün bu çalkantıların ve meydan okumaların yanında, Müslüman bireyin beşerî birikiminin de rolü büyük olmuştur.

Bugün için, asırlar boyunca üzerinde yürünülen gelenekler ve kabullenişler dahil, her sahada meydana gelen gelişmelerin, bilgi ve tecrübelerin sistematize edilip değerlendirilmesinde ortaya konulacak düşünce ve yöntemlerin, sağlam geleneklere dayandığı kadar, Garaudy'nin de ifade ettiği gibi, Kant'tan Bachelard'a kadar uzanan çizgideki Batılıların tenkitçi düşüncesi ile de kendisini zenginleştirmesi,⁴¹ "Allah'ın peygamber göndermediği bir kavmi helak etmeyeceği"⁴² hükmünden hareketle, insanlığın başlangıcından günümüze kadar uzanan süreçteki evrensel tevhîdî çizginin izlerini yakalaması gerekmektedir. Bütün insanlığın manevî hayatına bu şekilde bir açılma, İslâm dünyasındaki bilimlerin rönesansının aslı yolu olacaktır. Ancak bu şekilde "Hikmet mü'minin yitik malıdır, onu nerede bulursanız alınız"⁴³ hadisinin rûhuna uygun bir şekilde davranmak mümkün olabilir. Aşağıdaki ifadeler de bu önemli noktayı vurgulamaktadır:

"Kendi payıma diyebilirim ki, Allah lütfetmiş, mesajını iletmek, rahmetini yeryüzüne yaymak için kullarıyla İbranice ve Arapça konuştuğu gibi, Sümerce de (büyük ihtimalle Babilce ve Asurca da) konuşmuştur. Kur'an büyük öl-çüde yirmiüç senede değil, yirmiüçbin senede vahyedilmiş ve fakat Hz. Muhammed tarafından 23 senede hatırlatılmıştır. Kur'an'ın zikr⁴⁴ ve peygamberimizin de müzekkir⁴⁵ olmasının anlamı bu olmalıdır."⁴⁶

İslâm-Siyaset İlişkisi

Daha önce de vurguladığımız üzere, İslâm-bilim ilişkisi ile Müslüman-bilim ilişkisi birbirinden farklı olduğu gibi, İslâm-siyaset ilişkisi ile Müslüman-siyaset ilişkisi de farklı tabiatta tezahür eder. Ancak çoğu defa bu konuların birbirine karıştırıldığına, birinin diğerinin yerine geçirildiğine şahit olunmaktadır. Beşerî zaafılar, yanlış metoda dayalı yanlış anlamalar ve yorumlamalar sonucunda, birtakım geleneklerin doğrudan İslâm'la özdeşleştirilme yönüne gidildiği görülmektedir. Müslüman ülkeler için, görünürde din-siyaset ilişkisinden kaynaklanan bazı problemler, tarihte olduğu gibi günümüzde de gündemin ilk

⁴¹ Garaudy, Yaşayan İslâm, s. 82.

⁴² Kasas, 28/59.

⁴³ Bu hadisin bir varyantı için bkz. Tirmizî, *Sünen*, İlim, 19; İbn Mâce, *Sünen*, Zühhd, 15.

⁴⁴ Nahl, 16/44.

⁴⁵ Gâşîye, 88/21.

⁴⁶ Ay, s. 184-196.

sırasını işgal etmektedir. Bu problemlerin ortaya çıkmasında, başta Kur'an olmak üzere, İslâmî kaynaklara atomist (parçacı) ve pragmatist yaklaşımlar kadar, sahip olunan kültür ve siyasî geleneklerin etkisiyle, özgün bir siyasî zihniyetin oluşturulamamasının da etkili olduğu kanaatindeyiz. İstisnalar dışında uzun soluklu bir yapının oluşturulamamasında sosyal değişimin dinamiğinin yeterince kavranamamış olması da bir vakıdır.

Din-siyaset ilişkisinde dinin aleyhine, siyasetin lehine oluşabilen dengesizlik sadece İslâm için değil, diğer büyük dinler için de problem olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Musa peygambere gönderilen ve özünde insanlığı tevhid'e çağıran bir dinin, bazıları'nın ellerinde Yahudi ırkçılığına ve Siyonizme⁴⁷ dönüşmesinin; Hristiyanlığın, içerisinde dünyevî çıkarları, sömürü istek ve arzularını barındıran Haçlı Seferlerine⁴⁸ veya daha modern bir görünüm içerisinde Oryantalizm'e⁴⁹ tahavvülünün, toplumlar ve dinler arasında kurulması gereken uzlaşma zeminini ortadan kaldırarak, menfî tesirleri hala devam edegelen nice büyük olumsuzluklara yol açtığı herkesin malumudur. Bu nedenledir ki, Kur'an, Yahudi ve Hristiyanların her iki grubuna da (biri imanı, takvayı, bilgi ve barışı, güzel ahlakı öne çıkararak Allah'ın rızasını arayan grup; diğeri menfaatçılığı, kin, düşmanlık ve fitne politikalarını dînî bir görünümle gerçekleştirmeye çalışan grup) göndermeler yapmaktadır.⁵⁰

Müslümanlar açısından, Hz. Peygamber'in M. 632'de vefatından günümüze kadar devam edegelen tarihî süreç içerisinde problem olan bu meselenin çözümünde, bir bütün olarak vahyî, akıllı, bu iki kaynağın ışığında oluşan bilgi ve ahlâkî siyasete egemen kılma, mutlak, evrensel ve izâfî olanla olmayanı birbirinden ayırma, geleneksel ve beşerî olanla dinî özdeşleştirmeme bir çıkış noktası oluşturabilir. Aksi halde dinin ve dinî tecrübenin çok çeşitli tezahür ve boyutlarından sadece birini oluşturan ve önemi tarihî dönemlere göre farklılık arzeden siyasetin, bütün bir dînî anlayışın, yorum ve hayatın merkezine alınması, sonuç olarak dinin özünden uzaklaşarak onun evrensel ve ahlâkî boyutunun geri plana itilmesini beraberinde getirebilir. Başka bir ifadeyle, muayyen bir dönemin anlayış ve uygulamaları, o uygulamaların dayandığı izâfî yorumlar, bütün hayata onlarla bakılan ve mutlak doğrular olarak kabul edilen ideolojiler haline dönüştürüldüğünde, özü iman, bilgi ve ahlâkda düğümlenen bir din, bir ideoloji söylemiyle sunulduğunda, en büyük zararı, o dine karşı olan düşünceler değil, yine o dinin bizzat kendisi çekmektedir. Bu bakımdan, aşağıdaki hüküm oldukça anlamlıdır:

⁴⁷ Garaudy, *İsrail* s. 9-27.

⁴⁸ Demirkent, s. 525-546.

⁴⁹ Oryantalizm hakkında geniş bilgi ve özgün bir çalışma için bkz. Said.

⁵⁰ Mesela bkz. Bakara, 2/62; Mâide, 5/69; Bakara, 2/109-114, 120.

"Tarihin bize öğrettiği şudur: Büyük dinler kendi mensuplarının ihtilaf-larından, özellikle din-siyaset bağlamında ortaya çıkmasına sebep oldukları ihti-laflardan çektikleri kadar kendi muhaliflerinden çekmemişlerdir."⁵¹

Bu bir bakıma, dînî görünüm altındaki her hareketin arka planında siyasî kimi niyetlerin de bulunduğunu gösterir. Bunun için, felsefî yönü ağır basan Mu'tezile⁵² de dahil İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan birtakım ekolleri, salt dînî ve felsefî oluşumlar olarak görmek yanıltıcı olabilir. Bu durumda din ve siyaset ilişkilerinin merkezî önemi bir kez daha vurgulanmaktadır. Tekmülleri zaman içerisinde oluşan Şia⁵³, Haricîlik⁵⁴ ve Mu'tezile gibi, İslâm tarihinde çok önemli rol oynayan her ekolün doğuşunun, ya doğrudan doğruya, ya da ağırlıklı olarak siyaset ve imamet gibi nedenlerden kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim olayların, fikrî ve itikâdî oluşumların tarihî seyirleri içerisinde incelenme-sinden, siyasî ve itikâdî ekollerin, dînî sebepler ve insanların kendilerinden kaynaklanan sebepler yanında, kendilerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik şartların bir ürünü oldukları da ortaya çıkmaktadır.

Yönetim ve siyasî otorite meselesi, Hz. Peygamber'in M. 632 yılında vefatı ile beraber Müslümanların gündemine girmiş, tartışma ve ihtilaflara neden olmuş, gayet tabii olarak asırlar boyu zihinleri meşgul etmiştir. Hz. Ebubekir'in Medine'de halife seçilmesiyle beraber bazı kabilelerin merkezî hükümete zekat vermek istememesi (Ridde olayları) ve birtakım yalancı peygamberlerin ortaya çıkması gibi bazı olaylar, dînî içerikli olduğu kadar, siyasî bağlamda aslında merkezî otoriteye karşı tavır alma ve karşı çıkış olarak da değeren-dirilebilir.⁵⁵ Hz. Osman döneminde ortaya çıkan ve halifenin katledilmesine kadar varan fitne hareketleri, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki yönetim ihtilafı, Cemel ve Siffin olayları, Tahkîm (hakemlik) meselesi, Hz. Ali'nin şehid edilmesi, Kerbelâ olayı gibi bazı müessif

⁵¹ Aydın, Türkiye'de Din ve Modernleşme, s. 18.

⁵² Mu'tezile, Emevîler döneminde ortaya çıkan, fakat asıl etkisini Abbâsîler döneminde gösteren ekollerden biridir. Mu'tezile mensupları Müslümanlar arasında İslâm rasyonelistleri olarak tanınırlar. Onlara göre akıl her şeyin ölçüsüdür. şayet akılla nakil çelişirse, nakil te'vil edilir. İlk defa Yunan Felsefesinden nakiller yapan ve onu İslâmiyet boyası ile boyayan Mu'tezile olmuştur. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 115; Ammara.

⁵³ Şia, imamet (devlet başkanlığının) Hz. Peygamber'den sonra gizli veya açık bir nassla Hz. Ali'ye geçtiğine inanan ve ona tâbî olduklarını söyleyen siyasî grubun adıdır. İslâm'ın politik yönünün, özellikle devlet başkanlığı görevini ön planda tutan ve sistemini buna göre kuran şia, imamet, velayet ve masumiyet teorilerini geliştirmiştir. Bunun karşısında Sünnî yöneliş hilafet, biat ve icma teorilerini geliştirmiştir. şia iç bünyesinde birçok gruplara ayrılmıştır. Bunların içerisinde en önemlisi İmamiye'dir. Geniş bilgi için bkz. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 89; Neşet Çağatay-Agâh Çubukçu, s. 48-61.

⁵⁴ Haricîlik, İslâm tarihinde ilk defa merkezî otoriteye başkaldıran ve kabilecilik ruhunu (bedeviliği) tekrar hakim kılmak isteyen siyasî anlayışın dînî bir kisveye bürünerek ortaya çıkması ve kendisini yönetime sahip çıkan büyük kitleden ayırma hareketidir. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 103.

⁵⁵ Dûrî, s. 85; Akbulut, s. 71.

hadiseler, bir yandan Şia ve Hariciliğin ortaya çıkmasında, diğer yandan da Mürcie⁵⁶ nin oluşumunda en önemli siyasal sebepler olarak görünmektedir.

Siyasal tavrı düşünce ve sistematığının merkezine yerleştiren her oluşum ve ekolün ortak bir yönü vardır: Bu oluşumların düşünce sistematikleri, büyük ölçüde Kur'an'ın dışında geleneklere, kabîlevî kültüre ve düşünce alışkanlıklarına göre şekillenmiş, ancak gerektiği zaman kendisini haklı göstermek ve meşruiyetini ispatlamak için Kur'an ve sünnetten deliller aranarak; âyetler, Kur'an bütünlüğü ile hiç de bağdaşmayacak şekilde te'vil edilmiş, gerekirse, hadis uydurma yönüne de gidilmiştir.⁵⁷ Bu süreç içinde Dört Halife Devri, kimi aksamalara rağmen, kabile geleneğine, bedevî zihniyetle yönetme ve yönetilme anlayışına sahip olan bir toplum için, siyasî bir model oluşturma yönünden ileriye doğru yönelmiş bir adım olarak kabul edilmelidir.⁵⁸

Bu konudaki ilkeler açısından bakıldığında, Kur'an, yönetim konusunda hiçbir kimseye, sınıf ve zümreye üstünlük tanımadığı gibi, onu sadece ruhbanlara (din adamlarına) veya bilim adamlarına da tahsis etmemektedir. Kur'an, bu çerçevede temel ilkeler olarak emanetlerin ehillerine verilmesini, yönetilenler arasından seçilen yöneticiye itaati, insanlar arasında adaletle hükmedilmesini emretmektedir.⁵⁹ Ancak bu itaat mutlak değil, şartlı bir itaattir.⁶⁰ Ayrıca yönetimde ve işlerin idaresinde getirmiş olduğu "şûrâ"⁶¹ ve "biat"⁶²

⁵⁶ Mürcie, Hz. Ali ile Muaviye hakkında, aralarında meydana gelen müessif hadiselerden dolayı yargıda bulunulmamasını, hüküm verilmemesini savunmuştur. Onlara göre küfürle beraber itaat nasıl fayda vermezse, imanla beraber günahkarlık da zarar vermez. Ebu Zehra, s. 166-167.

⁵⁷ Bkz. Ammâra, s. 112; Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi, s. 65-79.

⁵⁸ Ziyâuddin Rayyis'in, siyasî anlamda ilk defa *hilafet* müessesesinin ortaya çıkışı ile ilgili olarak, Hz. Ebubekir'in - tam örgütlü olmasa da, farklı siyasî eğilim ve hiziplerin mevcut bulunduğu bir ortamda - halife seçilmesi ve bu seçimin özellikleri hakkında yaptığı şu değerlendirme dikkat çekicidir: "Bu seçimin dikkat çeken yanlarından biri-gerçekliğini daha önce çürüttüğümüz iddialardaki gibi-seçme sırasında kabile hiyerarşisinin gözetilmemiş olmasıdır. Ayrıca kimi Arap topluluklarında uygulanagelen yaşlı ve etkili kişilerin başa getirilmesi biçiminde bir uygulamanın olmaması, dikkat çekici ikinci önemli noktadır. Seçimde, doğrudan doğruya, Hz. Ebubekir'in dinsel bakımdan edinmiş bulunduğu yüce yer ve kişiliği etkili olmuştur. Herkes onun bu nitelik ve özelliklerini onaylamış; onun İslâm'daki önceliğini, din yolundaki özverilerini, Allah Rasulü ile uzun süren arkadaşlığını, ihlasını ve sağlamlığını ve imanının mükemmelliğini; kısacası, müslümanlar için mükemmel bir örnek olan inanç, akıl, ahlâk gibi özelliklerini gözönünde tutarak onu seçmiştir. Hz. Ömer'n 'İçinizde Ebubekir Kadar özel arkadaşlığa layık kimse yoktur' sözü, onun bu yanını anlatmak için yeterlidir." Rayyis, s. 41.

⁵⁹ Nisa, 4/58-59.

⁶⁰ Yöneticiye itaatin sınırlı olduğu ve ma'siyete itaatin olamayacağı hakkında bkz. Kalem, 68/8-14, Şu'arâ, 26/151-152; Buhârî, *Sahih*, Ahbâru'l-âhâd, 1; Müslim, *Sahih*, İmâra, 39; Dârimî, *Sünen*, Cihad, 87; Nesâî, *Sünen*, Biat, 34; İbn Mâce, *Sünen*, Cihad, 40; Rayyis, s. 40-42. Ayrıca devlet başkanına veya yönetici konumunda bulunan kimselere yapılacak itaati bir prensibe bağlama ve sınırlandırma açısından Hz. Ebubekir'in, halife olarak kendisine biat edildiğinde yapmış olduğu tarihi konuşma dikkat çekicidir. İbn Esîr, c. 2, s. 332.

⁶¹ Bir mesele üzerinde karar verilmeden önce grubun veya daha geniş anlamda toplumun görüşüne sunulması, üzerinde tartışılıp müzakere edilmesi Bkz. Âli İmrân, 3/159, Şûrâ, 42/38. Geniş bilgi için bkz. Bardakoğlu,

prensipleriyle herhangi bir sınıf, etnik yapı ve cinsiyet ayrımı yapmaksızın insan ve toplumun iradesine değer vermekte, onların yönetimde ve idarî işlerde etkin hale getirilmelerini teşvik etmektedir. Kur'an, insanlar arasındaki derece (statü) farklılığına⁶³, cinsiyet ve etnik farklılığa⁶⁴ işaret etmekle beraber, üstün olmanın şartı olarak takvayı ve güzel amelleri öne çıkarmakta⁶⁵ ve taraflara iyilikte yarışmalarını emir buyurmaktadır.⁶⁶ Bu irşat ve prensiplerin, uygulamada tarih içerisinde kazandıkları farklı konjonktürel şekillerin ötesinde, daima yorum ve gelişmeye açık evrensel prensipler oldukları gerçeği gözardı edilmemelidir. Kur'an kıssalarında, toplumlar üzerinde mutlak ve haksız hakimiyet kuran, servet ve mevkileriyle, kendisini destekleyenlerin çokluğuyla gururlanarak halklarına zulmeden Firavun ve Nemrut gibi kimseler yerilerek, her türlü despotizm reddedilmekte, dolaylı bir şekilde krallık yöne-timlerinin zulüm ve despotluğa dönüşebileceğine işaret edilmektedir.⁶⁷ Yönetim konusunda Allah, insanın insana mutlak itaatini -ki bu bir anlam-da insanın insana kulluğudur ve İslâm'ın temel değerleriyle kesinlikle çatışır- reddettiği gibi, kendisine iman edilip edilmemesi konusunda bile insanları hür bırakmakta, imanda zorlamayı red etmektedir.⁶⁸

Tarihte düşülen hatalara bir daha düşülmemesi, yani sosyal uzlaşmanın sağlanıp kutuplaşmaların giderilebilmesi için, vahiy, akıl, bilimlerin sonuçları, gelenekler ve kültürel birikim tümüyle değerlendirmelerin içerisine sokulmalıdır. İlerlemenin dinamiğini oluşturan fikir ve proje ayrılıklarının fitneye ve gerginliğe dönüşmemesi için, müphem ve kaygan kavramlara ideolojik olarak yaklaşp, onları mutlak ve değişmez doğrular olarak düşünce ve toplumsal projelerin merkezine oturtma alışkanlığının gözden geçirilmesi gerekmektedir. Mesela siyasette bir yönetim metodunu, biçim ve tavrını ifade eden "demokrasi"⁶⁹ kavramını, mutlak olan Allah'ın egemenliğine bir başkaldırı ve şirk olarak algılayıp, yönetim konusunda beşeriyetin çağlar boyu büyük faturalar ödeyerek katetmiş olduğu yolu ve birikimi değersiz saymak tutarlı gözükmediği gibi, "demokrasi"ye ideolojik anlamlar yükleyip, onu bütün dünya görüşünün temeline oturtuktan sonra, Allah'ın mutlak egemenliğini esas alan İslâmiyet'in⁷⁰, demokrasinin gerçekleşmesine engel olduğu, İslâmiyet'te

ayrıca *şûr* konusunda özgün bir değerlendirme için bkz. Fazlur Rahman, "*İslm ve Siyas Hareket*", s. 195-196.

62 Yönetimle ilgili bir konuda toplumun onayının (oyunun) bir yolla alınması, yöneticilere itaatın sunulması. Bkz. Mümtetine, 60/12. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Kallek, s. 120-124; Rayyıs, s. 198-220, 322-323.

63 Nisa, 4/34; Zuhurf, 43/32; Enam, 6/165.

64 Hucurt, 49/13.

65 Hucurt, 49/13; Tevbe, 9/71; Nahl, 16/97.

66 Bakara, 2/148; Mide, 5/48; Hadd, 57/21.

67 Neml, 27/34.

68 Bakara, 2/256, Yunus, 10/99.

69 M.E.B. Türk Ansiklopedisi "*Demokrasi*", Ankara 1966, c. 13, s. 14-16; Webster, s. 338; Badawi, s. 101-102; *demokrasi* kavramının tanımı, ilkeleri ve tarihî süreci ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca Ateş; Türk Demokrasi Vakfı.

70 Kutub, s. 59-109.

toplumun iradesine ve halkın egemenliğine bir yer olmadığı gibi bir iddiada bulunarak, din ve manevî değerlerle çatışma içerisine girmek de tutarlı gözükmemektedir.⁷¹ Çünkü bu şekildeki bir kıyaslama bizi, benzer bir şekilde, insanın bilgi sahibi olmasının Allah'ın "ilim" sıfatına bir karşı çıkış ve şirk olduğu; ya da, Allah'ın mutlak ve sınırsız bilgisi yanında insan bilgisine yer olamayacağı gibi bir sonuca götürebilir. Halbuki, çatışmaya neden olan böyle bir konuda, biri ontolojik (Allah'ın mutlak egemenliği), diğeri siyasî (demokrasi) iki kavramdan her birinin, kendi boyut ve bağlamı içerisinde ele alınarak değerlendirilmesi bilimsel tavrın bir gereğidir. Sadece egemenlik (hakimiyet) konusunda değil, Allah'la insan arasında ortak kavramlarla ifade edilebilen, bir boyutu Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili "ilim", "irade", "kudret", "kader" gibi diğer bütün kavramlar için de aynı bilimsel hassasiyetin gösterilmesi elzemdir. Kur'an, her vesileyle bilgiyi dışlayıp zanna tâbî olmanın yanlışlığını bize göstermektedir.⁷² Bilim gerçeğe uygun bilgiyi aradığı halde, hızlı değişen toplumlarda, özellikle belirsizlik ve kargaşa dönemlerinde birçok kavramların - ağırlıklı olarak siyasî kavramların - içerikleri değişmekte, toplumdaki değer yargıları da bu değişmelerden nasibini almaktadır.⁷³ Kaldı ki demokrasi gibi, çoğunlukla ideal kabul edilen bir idare tarzı bile, imanî ve ahlâkî değerlerin iyice zayıfladığı, insanî fazilet ve erdemlerin iflas ettiği, yeterli eğitim ve kültürel olgunluğun bulunmadığı, ona uygun zihniyetin oluşmadığı bir toplumda tek başına fazla bir kıymet ifade etmeyecektir. Mânevî ve ahlâkî dayanaklardan, onu fonksiyonel hale getirecek dinamiklerden yoksun bir demokrasinin sadece slogan olarak kalmaya mahkum olacağını söyleyebiliriz.⁷⁴

Kısaca, günümüzde toplumun gündemini oluşturan ve üzerlerinde birçok kısır çekişmelerin yapılageldiği, siyasî boyutu da olan ve her biri birer slogan hale gelen kavramların, ideolojik ve siyasî tasalluttan kurtarılıp ilmî boyutta değerlendirilmeleri gerekmektedir. 21. Yüzyıla girerken, daha önce sahip olunan düşünce ve gelenekler, siyasî söylemler ve taraf alışlar, etnik ve mezhebî farklılıklar, insanımızın Kur'an'a ulaşmasına, meseleleri aklın ve bilimin, sağlam geleneklerin ışığında ele alarak tekrar değerlendirmesine ve kendisini yenilemesine engel olmamalıdır.

Bu bağlamda Kur'anî görüşü genel olarak ifade edecek olursak, şunları söyleyebiliriz: Yönetim konusunda Kur'an, temel ve evrensel ilkeleri vererek birçok alanda olduğu gibi, bu sahanın da sistematize edilmesini beşerin aklına ve tecrübesine terk etmiştir. Yani Kur'an, insan ve toplumlara sistematize edilmiş, şekli ve modeli tayin edilmiş bir siyasî sistem sunmaz, zaten sunması da onun evrensel ilkeleri ile bağdaşmaz. Ancak, Kur'an'ın bu

⁷¹ İslâm ve Demokrasi konusunun tarif, tarihî gelişim ve prensipler açısından geniş değerlendirilmesi için bkz. Leyle, s. 740-774.

⁷² Nisa, 4/157; En'âm, 6/116,148.

⁷³ Kongar, s. 11.

⁷⁴ Ahlâk, kültür, ekonomi ve ideal demokrasi arasındaki derûnî ilişki için bkz. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin*, s. 238-256; Güngör, s. 178-184; Topçu, s. 5-10, 28-32; Kongar, s. 11-16.

alandaki evrensel prensipleri esas alınarak, değişik zamanlarda, farklı coğrafyalara, kültürlerle ve toplumlara göre birbirinden farklı siyasî sistemler oluşturulabilir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.
- Ali, Mohammad Mumtaz, "The Concept of Modernization: An Analysis of Contemporary Islamic Thought", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 14, Spring 1997, No. 1, s. 13-26.
- Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, (çev. İbrahim Akbaba), 1. Baskı, İstanbul 1988.
- Ateş, Toktamış, *Demokrasi*, 5. Baskı, Ankara 1994.
- Ay, Eyyüp, "İlâhî Mesaj'ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri. Kur'an'ın Arkaplanına Arkeolojik Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, C. IX, Sayı 1-2-3-4, 1996, s.
- Aydın, Mehmet S., "Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, C. XVII, sayı 116-117, Nisan-Mayıs 1997, s. 14-19.
- , *Din Felsefesi*, 3. Baskı, İstanbul 1992.
- Badawî, A. Zaki, *A Dictionary of Social Sciences*, Beyrut 1986.
- Bardakoğlu, Ali, "Şûr", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I-IV, İstanbul 1997.
- Beydav, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Sad Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II, İstanbul ty.
- Boutroux, E., *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, (çev. Hasan Katiboğlu), İstanbul 1988.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1965.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Demirkent, Işın, "Haçlılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, C. XIV, s. 525-546.
- Duman, Zeki, *Nüzulünden Günümüze Kadar Kur'an ve Müslümanlar*, Ankara 1996.

- Dûrî, A. Aziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991.
- Ebenstein, William, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (çev. İsmet Özel), İstanbul 1996.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, (çev. Ethem Ruhi Fırlalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970.
, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire ty.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “*İşkâliyetu Te'vîli'l-Kur'âni Kadîmen ve Hadîsen*”, İslâmî Araştırmalar, C. IX, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 1-23.
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara 1997.
, “*İslâm ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset*”, (çev. İbrahim Maraş), İslâmî Araştırmalar, C. VII, Sayı 2, 1994, s. 193-201.
, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (Salih Akdemir), Ankara 1995.
- Garaudy, Roger, *Entegrizm*, (çev. Kâmil Bilgin Çileçöp), 2. Baskı, İstanbul 1993.
, *İsrail Mitler ve Terör*, (çev. Cemal Aydın), 3. Baskı, İstanbul 1997.
, *Yaşayan İslâm*, (çev. Mehmet Bayraktar), İstanbul 1995.
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul 1997.
- Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Tercüme Kurulu), I-III, İstanbul 1995.
- İbn Esîr, İzzudîdn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XII, Beyrut 1979.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dnever, *Te'vlu Muhtelefi'l-Hadîs*, (tahk. Muhammed Abdurrahîm), Beyrut 1995.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ty.
- İsfahânî, er-Râgıp, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (tahk. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut 1992.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara ty.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, I-XVII, Kahire ty.
- Kallek, Cengiz, “*Biat*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1992, C. VI, s. 120-124.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, 2. Baskı, İstanbul 1996.
- Kemal, Namık, *Renan Müdafaaamesi*, (yay. Fuad Köprülü), Ankara 1962.

- Kılıç, Sadık, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, İslâmî Araştırmalar, C. IX, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 103-114.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, *İslm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993.
- Kırca, Celal, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996.
, “Hulul”, İslâmî Kavramlar, Ankara 1997.
, “Nazar”, İslâmî Kavramlar, Ankara 1997.
, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul 1993.
- Kirmânî, M. Zaki, “Science and Technology and Revival of Islam in Contemporary World”, Journal of Islamic Science, Vol. 12, No. 1, Jan-June 1996, s. 43-55.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşrî Yönlerden Değeri*, Ankara 1988.
- Kongar, Emre, *Demokrasi ve Kültür*, İstanbul 1993.
- Kutub, Muhammed, *İslâmî Açıdan Tarihe Bakışımız*, (çev. Talip Özdeş), İstanbul 1990, s. 59-109.
- Leyle, Muhammed Kâmil, *en-Nuzumu's-Siyâsiyye*, Beyrut 1969.
- M.E.B. Türk Ansiklopedisi, “Demokrasi”, Ankara 1966, C. 13, s. 14-16.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhîd*, (tahkik ve mukaddime Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
, *Te'vilâtul-Kur'an*, Selimağa Kütüphanesi, No. 40.
- Mevdûd, Ebu'l-Al, *Te'fîmu'l-Kur'ân*, (çev. Muhammed Han Kayanî ve Arkadaşları), I-VII, İstanbul 1986.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn, *Sahih*, I-III, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Nasr, S. Hüseyin, *İslâm Medeniyeti*, (trc. Nabi Avcı ve Arkadaşları), İstanbul 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-VIII, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Nicholson, “İttihad”, İslâm Ansiklopedisi, M.E.B., İstanbul 1977, C. 5/II, s. 1234.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Ankara 1972.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn b. el-Hasen b. Ali et-Temîmî el-Bekr, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut 1990.
- Rayyis, Ziyâddîn, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, (çev. İbrahim Sarmış), 2. Baskı, İstanbul 1995.

- Said, Edward W., *Oryantalizm*, (çev. Nezih Üzel), 3. Baskı, İstanbul 1995.
- Sezen, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul 1990.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991.
- Taber, Muhammed b. Cerir, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, (tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-X, 5. Baskı, Kahire ty.
- Taplamacioğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1968.
- et-Tirmîzî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Topçu, Nurettin, *Devlet ve Demokrasi*, 1. Baskı, İstanbul 1969.
- Türk Demokrasi Vakfı, *Demokrasi Nedir*, Ankara 1992.
- Ülken, H. Ziya, *İslâm Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri*, İstanbul 1948.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- Webster, A. Merriam, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Ninth Edition, USA 1991.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by J. Milton Cowan), 3. Baskı, Beyrut 1980.

İBN KASÎ VE *HAL'UN'-NA'LEYN* ADLI ESERİ

İlyas ÇELEBİ*

I. Hayatı.

Tam adı Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Hüseyin eş-Şilbî el-Mirtülî (ö. 546/1151) olup Endülüs'te Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Arif (ö. 536/1141), Muhammed b. İsa el-Elbirî ve Ebü'l-Hakem b. Bedreddin (ö. 536/1141) gibi sufiler tarafından yürütülen tasavvuf akımının temsilcilerinden biri ve Murâbitlar aleyhindeki "Sevretü'l-mürîdîn" hareketinin lideridir.

Kaynaklarda İbn Kasî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte¹, onun Şilb'li (Silves) İspanyol asıllı mühtedi bir aileden geldiği ve Mirtüle'de doğduğu kaydedilir. Kendisinin "İbn Kasî" olarak tanınmış olmasından hareketle, Endülüs tarihinde önemli bir yeri bulunan ünlü mevâlî kabilesi Benî Kasî'ye² mensup olduğu da söylenebilir.³

Zühd, fethi takip eden yıllardan itibaren bütün Endülüs'ün âşına olduğu bir hayat tarzıydı. Nitekim Endülüslü meşhur sûfî İbn Meserre (ö. 319/931) ve müridlerinin Kurtuba yakınındaki bir dağda kurdukları bir ribâtta böyle bir hayat yaşadıkları bilinmektedir. Daha sonraki yıllarda Endülüs'ün yaşadığı zayıflama süreci esnasında merkezi idareden koparak bağımsızlık sevdasına kapılan birtakım küçük gurupların meydana getirdiği olumsuz tablolar, Hristiyan İspanyol krallıklarının "reconquista" (Endülüs'ün Müslümanlardan geri alınması) düşüncesini canlandırdı. Endülüs'te yaşanan bu siyasi parçalanma ve sosyal çalkantı döneminde Meriye'de İbnü'l-Arif (ö. 536/1141), İşbîliyye'de İbn Berrecân (ö.

* Doç.Dr., M. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrt. Üyesi

¹ Lâşey, "İbn Kasî", IV, 480-482; "İbn Kasî", *İA*, V/2, 760; Faure, III, 816-817; Abdülvehhab, III, 257-263; Dreher, 195-210.

² bk. İbn Hazm, s. 499, 502; P. Chalmers, IV, 712-713.

³ İbn Sâhibü s salât, s. 207, nâşirin notu.

536/1142) gibi sûflerin etrafında çeşitli tasavvufî guruplar oluşmuştu. Gençlik yıllarında daha çok ticaretle meşgul olan ancak zekâsı ve edebî yeteneğiyle kısa zamanda çevresinin dikkatini çeken İbn Kasî, Endülüs'ün batı kısmında güçlenen söz konusu tasavvuf akımına ilgi duydu. Her iki ünlü sûfinin de ders halkalarında bulundu.⁴

Murâbitlar Devleti'nin, büyük ölçüde Mâlikî fakihlerin etkisi altında kalan, ikinci hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşîfîn (ö. 537/1143) döneminde⁵ ülkede tasavvuf, felsefe ve kelâmı meşgul olmak yasaklanmıştı. Aynı yıllarda bu tür aklî ilimlere ilgi duyanlar da râfîzîlik'le suçlandılar. Hatta bir ara ülkede Gazzâlî'nin ünlü eseri İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn'in okunması fetvâlarla yasaklandığı gibi yakılması bile emredildi.⁶ Bu sırada sistem olarak İbn Meserre ekolünü devam ettirmeye çalışan ve İhvân-ı Safâ risâleleriyle Bâtînî-felsefî ve tasavvufî mahiyetteki pek çok eseri müridlerine okutmakta olan İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân, söz konusu hükümdar tarafından Merakeş'e getirilerek hapsedildiler.⁷ Endülüs'te cereyan eden bu ve benzeri olaylar, Murâbitlar aleyhindeki pek çok hadisenin teşekkülüne, hatta ülkede genel bir isyan şuurunun oluşmasına sebep oldu. Nitekim İbn Kasî de her iki şeyhinin birden hapsedilmesi üzerine, Şilb'in Cille köyünde bir ribât inşa ettirdi. Burada hocalarının tasavvufî faaliyetini sürdürmeye başlayan ve özellikle İhyâ' okutarak Gazzâlî'nin izinde olduğunu iddia eden İbn Kasî'nin çevresinde çok kısa bir süre içinde oldukça geniş bir mürid halkası oluştu. Müridin olarak anılan ve görünüşte bir tasavvufî gurup intibahını uyandıran bu topluluk, Murâbitlar aleyhindeki müstakbel bir siyasi muhâlefet hareketinin nüvesini teşkil etti. Öte yandan kısa zamanda bütün İspanya'nın şeyhi ve millî önderi durumuna gelen ve Mehdîliğinden bile söz edilen İbn Kasî ile ilgili çeşitli kerâmet ve menkıbeler artık Endülüs'ün her yöresinde anlatılır hale gelmişti.⁸ Murâbit hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşîfîn'in ölümü üzerine devlet yönetiminde doğan boşluğu fırsat bilen İbn Kasî, kısa zamanda kazandığı manevî otoriteye ve müridlerinin kemmiyetine güvenerek bir ayaklanma başlattı (537/1143). Ancak bu isyan kısa zamanda Murâbitlar tarafından bastırıldı (538/1144). Müridlerini, karşılaştıkları bu bozgunun bir fecr-i kâzib olduğuna, gerçek fecrin çok yakında doğacağına inandırmaya çalışan İbn Kasî⁹, bulunduğu ribatta hayatını tehlikede görerek Mirtüle'ye geçti. Burada Cevze köyünde Benî Sünne diye anılan bir topluluğun arasında gizlenerek müridlerini buradan sevk ve idareye devam etti. Bu arada İbn Kasî'nin bağlılarından Muhammed b. Yahyâ b. el-Kâbile'nin yönetimindeki yetmiş kişilik bu topluluk onun emriyle Mirtüle Kalesi'ni ele geçirdi. İbn Kasî bütün müridlerinin burada toplanmasını isteyince, Endülüs'ün çeşitli yörelerinde bulunan pek çok mürid onun emrine uyarak Mirtüle'ye geldi. Bu sırada Murâbit kumandanlarından Yahyâ b.

⁴ Dendeş, s. 288-291.

⁵ Merçil, II, 458.

⁶ el-Afîfî, 53.

⁷ Addas, "Andalusî Mysticism", s. 913, 919-920.

⁸ Afîfî, 58-59.

⁹ Safedî, VII, 297-298; Merrakûşî, s. 281.

Gâniye, İbn Kasî'nin bazı ünlü müridleriyle arasının açılmasına gayret etti. Bunun sonucu olarak Yâbüre'de İbn Vezîr, Şilb'te de Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ömer b. el-Münzir adlı iki mürid, çevrelerinde bulunan guruplarla İbn Kasî aleyhine faaliyetler başlattılar. Bu durum karşısında mevcut Murâbıt yönetimine karşı yürüttüğü Müridîn hareketi için artık Muvahhidler'in de desteğini alma ihtiyacını duyan İbn Kasî, o sıralarda Tlemsen'de bulunan Muvahhid hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî'ye (ö. 558/1163) bir mektup yazarak kendisinin Murâbıtlara karşı desteklenmesini istedi. Onlardan sağladığı destek kuvvetlerle kısa zamanda Tureyf ve Cezîretü'l-hadrâ'yı ele geçiren İbn Kasî memleketi olan Şilb'e kadar ulaştı. Burada kendini Emîr ilan etti ve adına para bastırdı. İbn Kasî, Muvahhidler'in İşbiliyye'yi ele geçirmesinden sonra onları tebrik etmek maksadıyla şehirden ayrılınca, Şilb halkı kendisine isyan etti. Dönüşte bu ayaklanmayı bastırmak için Portekiz Kralı Alphonse Enrique'dan yardım isteyen İbn Kasî'nin bu talebini çok tehlikeli bir işbirliğinin başlangıcı olarak gören Şilbliler, onun öldürülmesine karar verdiler. Bunu gerçekleştirmek için İbn Kasî'nin oğlu Hüseyin'i bir gezi tertipleyerek şehir dışına gönderen Şilb halkı, İbn Kasî'yi öldürerek başını adı geçen Portekiz Kralı'nın kendisine hediye ettiği mızrağın ucuna astılar (546/1151). Böylece Endülüs'te Murâbıtlar aleyhine İbn Kasî tarafından yürütülen Müridîn hareketi de onun ölümüyle sona erdi.¹⁰

II. Hal'u'n-na'leyn Adlı Eseri

Hayatı sûfi düşüncenin prensiplerine uygun olmayan bir tarzda siyaset, çeşitli ayaklanma ve entrikalara karışmakla geçen İbn Kasî'nin günümüze ulaşan yegâne eseri *Hal'u'n-na'leyn fi'l-vusûl ilâ hazreti'l-cem'ayn*'dir. Çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2396 (31^b-47^b), 2401 (1-23^a), Şehid Ali Paşa 1174 (1-88^b) ve Kahire Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye (Tasavvuf, 693) numaralarda yazmaları mevcuttur. Bunlardan Şehid Ali Paşa nüshası dışında kalanların ibareleri birbirlerini tutmakta olup şu şekilde başlamaktadır:

«%ÖÂœ†%%Á†«%-Î†«ËÃœ†»«%Ö-·ÎÊ†œ«²—...†«%ËÃË(

ÿ%Î†, "ÂÎÊ†ÂÊ '·...†ÿ%Î†\³-ÎÊ†Ëœ%,†«%«Ê"«

ËÃÿ%Á†»—"œ«†Ã«Â

Bu ibare Katip Çelebi'nin alıntılarının da aynıdır.¹¹

¹⁰ İbn Hacer, I, 247-249, Afîfî, 56-59.

¹¹ Kâtip Çelebi, I, 722.

Eser bir mukaddime ve altı bâtından oluşmaktadır. Ayrıca tetimme ve tekmile bölümleri bulunmaktadır. Müellif Mukaddime’de bu risaleyi yazış sebebini şu şekilde anlatmaktadır: Din kardeşimden biri benden Cenab-ı Hakk’ın Hz. Mûsâ’ya (· «Œ%Ÿ†ÊŸ%Î „ † · «Ê „ † »)¹² ayetini Hz. Peygamber’in işaret ettiği yedi bâtinî mâna üzere tefsir etmemi istedi. Ben de Allah Teâlâ’nın inyeti ile bu mânaları açıkladım.¹³

Bâtınlarda insanın nefsi, akli, ruhu, vücudu, kalbi ve mutlak varlık gibi konular işlenmekte; Tetimme’de (· «†Œ%Ÿ†) ayeti tefsir edilmekte¹⁴ Tekmile’de ise mutlak gayb, amâ, taayyün ve lâ taayyün mertebelerinden söz etmektedir.¹⁵

Risale şu cümlelerle son bulmaktadır:

” » Õ « Ê „ † « % Â Â † « Ê † « % « Ê % † Ê « % ¬ Œ — † Ê « % Ÿ « Á — † Ê
» „ % † ‘ Î ² † Â Õ Î ³ † Ê % « † Õ Ê % † Ê % « † , Ê ... † « % « † » « % Î

Şehid Ali Paşa nüshası (1174, 1-88) ise:

« % Õ Â œ † % Â † — » † « % Ÿ « % Â Î Ê † « % — Õ Â Ê † « % — Õ Î Â œ † « Î
† « % Î † ‘ — « ³ ·

cümlesi ile başlamaktadır. Bu nüshada risalenin tam adı:
„ « » † Œ%Ÿ† « % Ê Ÿ%Î Ê † Ê « , » « ” şeklinde geçmektedir (bk. vr. 6^a)

Risale mukaddime ve Melekûtiyyât (vr. 16^b-59^b), Firdevsiyyât (vr. 60^a-69^b), Muhammediyyât (vr. 70^a-74^a) ve Rahmâniyyât (vr. 74^b-88^b) bölümlerinden oluşmakta;

ÆÆÆ†Ê«%Õ , †«Ê†ÎÁœÎ†«%ÎÁ†»—ÕÂ Á†Æ† Â†«%„ ‹
† ” ÎœÊ«†ÂÕÂœ†ÊŸ%Î†«%Á·

¹² Tâhâ 20/12.

¹³ bk. Hacı Mahmûd Efendi, 2401, vr. 2^a.

¹⁴ bk. Hacı Mahmûd Efendi, 2396, vr. 40^b-43^a; 2401, vr. 14^b-17^b.

¹⁵ bk. Hacı Mahmûd Efendi, 2396, vr. 43^a-47^b; 2401, vr. 17^b-20^a.

cümleleri ile son bulmaktadır. İbn Kasi Bu eserinde sufi veya filozof dilini değil, edebi bir dil kullanmıştır.

Ayrıca Hal‘u’n-na‘leyn’in Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile Füsûsu’l-hikem şârihlerinden Şeyh Abdi tarafından yazılan şerhleri bulunmaktadır.¹⁶ Şeyh Abdi’ye ait şerhin bugüne kadar herhangi bir nüshası tespit edilememiştir. İbnü’l-Arabî’ye ait olduğu bilinen şerhin iki nüshası ise Ayasofya 1879 (1-71) ve Şehid Ali Paşa 1174/2 (89-175) numaralarda bulunmaktadır.¹⁷ Yaptığımız incelemede bu şerhlerde Şehid Ali Paşa nüshasındaki metnin

esas alındığını gördük. Şehid Ali Paşa nüshasındaki şerhin ismi ‘—Ö† „ «»†Æ% şeklinde geçmekte olup şu şekilde başlamaktadır:

«%ÖÂœ†%%Á†—»†«%ÿ«%ÂÎÊ†Æ†«—«œ†«%ÖÂœ†«%
†»«%—Ë»Ë»Î...†Æ†·«Ê†«%ÖÂœ†«%Â

Bir mukaddime ile dört fasıldan oluşmaktadır. Ayrıca altı başlık halinde Hal‘u’n-na‘leyn’deki müşkil konular şerh edilmektedir. Mukaddime’de Mûseviyye ve Yusufiyye kıssaları anlatılmakta; fasıllarda metinde yer alan Melekûtiyyât (vr. 126^a), Firdevsiyyât (vr. 155^b), Muhammediyyât (vr. 159^a) ve Rahmâniyyât (164^b) bölümleri genişçe şerhedilmektedir. Eser:

Ë«%ÖÂœ†%%Á†—»†«%ÿ«%ÂÎÊ†Ë’%« Á†ÿ%Î†”ÎœÊ«†
†«%Â«Âÿ†%„ «»†Æ%ÿ†«%Êÿ%ÎÊ†Ë’—ÖÁ†ÿ%Î†Â—Á»
—÷Ë«Ê†«%Á†ÿ%:

ibaresi ile son bulmaktadır.

İbnü’l-Arabî, metnin tümünü değil, müşkil olarak gördüğü kısımları şerh etmektedir. Şarih bu müşkilleri altı bölüm halinde toplamıştır.

İbnü’l-Arabî şerhettiği nüshaya bazı ilavelerin yapıldığını kaydetmekte, buna örnek olarak “Hal‘u’l-hal” dan “Fî tercemeti’s-sırrı’l-masûn fî zikri’l-kalem ve mâ yesturûn”

¹⁶ Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât*, IV, 437, Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 722.

¹⁷ Afîfî bu şerhlerden sadece Ayasofya nüshasını görmüş ve söz konusu makalede de bunun tek nüsha olduğunu kaydetmektedir. Halbuki Süleymaniye Kütüphanesinde yaptığımız incelemede ikinci bir nüsha olarak Şehid Ali Paşa bölümündeki nüshayı da tesbit ettik.

kısmına kadar olan bölümün İbn Kasî'nin oğlunun yanında bulunan ve müellif hattıyla yazılmış nüshada mevcut olmadığını göstermektedir.¹⁸

III. Görüşleri.

İbn Kasî, Hal'û'n-na'leyn'i kulun bedenî alakalardan arınıp Allah'ın huzurunda durma makamı olarak görmektedir. Ona göre bu makama ulaşan kişiye Cenab-ı Hak, "mukaddes vade" Hz. Mûsâ'ya tecelli ettiği gibi tecelli eder ve onu ilm-i ledünnîye mazhar kılar.¹⁹

İbn Kasî, Allah'ın isimleri konusunda da, bunlardan her birinin bütün isimler yerine kullanılabileceğini söylemektedir. Şöyle demektedir: Allah, Rahman, Rahîm... isimlerinin tümünde müsemma (isimlendirilen varlık) aynı olduğu için, bunlardan her biri diğerleri yerine kullanılabilir. İsimlerin bir zahir, bir de bâtın yönünün olduğunu, Cenab-ı Hak'ın isimlerinin bâtın yönü ile melekût âlemine, zahir yönü ile ise mülk âlemine hükmettiğini söylemektedir. Cebrail Allah'ın bâtın, Muhammed (a.s.) ise zahir isminden yaratılmışlardır. Bu nedenle Cebrail melekût âleminin, Hz. Muhammed ise mülk âleminin en faziletli varlıklarıdır.²⁰

İbn Kasî ilahî isim ve sıfatların dairelerini (varlık daireleri) felekler diye isimlendirmekte; hayat feleği, rahmet feleği, irade feleği şeklinde adlandırmalar yapmaktadır. Müellif buradan varlık konusuna geçmekte, varlıkları içiçe halkalar şeklinde tasavvur etmektedir. İbn Kasî'ye göre mevcudât altı halkadan oluşmaktadır. Bunlar: el-Felekü'l-hayat, el-Felekü'r-rahmet, el-Felekü'l-arşı'l-azîm, el-Felekü'l-arşı'l-mecîd, el-Felekü's-semâ ve el-Felekü'l-arz'dır.²¹

İbn Kasî ilahî ilimleri de ulûm-i ihbariyye ve ulûm-i keşfiyye (ledünniyye) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Salikin azmettiği ve tarikat usûllerini yerine getirdiği takdirde birinci bilgi nevinden ikinci bilgi nevine geçebileceğini söylemektedir. Ona göre Allah'tan gelme açısından bu bilgiler arasında fark yoktur. Ancak, birincisi vasıta ile ikincisi ise doğrudan elde edilmektedir. İbn Kasî, Allah'tan doğrudan bilgi almayı peygamberlere münhasır da görmemektedir. Peygamber veya başkası, Allah'a giden yolun şartlarına uyan herkese bu kapıların açılacağını söylemektedir. Allah'a ve peygamberlerine inanan, ilim ve amel olarak

¹⁸ bk. Ayasofya, 1879, vr. 48^b.

¹⁹ bk. Ayasofya, vr. 20^a-30^a.

²⁰ bk. Şehid Ali Paşa, vr. 65^b, Ayasofya, vr. 33^a, 58^a.

²¹ bk. Ayasofya, vr. 34^b-37^b.

ilahî hikmetleri isabetli bir şekilde elde eden velilerin de Allah'la konuşmak için "mukaddes vadi"ye çıkmaya ehil olacaklarını iddia etmektedir.²²

Müellif yer yer ayet ve hadisleri alıp onlardan kendine göre batınî mânalar çıkarmaktadır. Bu yaklaşımına örnek olarak arş, sâk, kadem, nûn, kalem gibi kelimelere verdiği mânalar gösterilebilir.²³ İbn Kasî'nin bu görüşleri kendisinden sonra gelen mutasavvıflar üzerinde etkili olmuştur. Örneğin onun ilahî isimlerle ilgili görüşleri İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilerek tecellî-i ilahî şeklinde ifade edilmektedir.²⁴

Endülüs'te tasavvuf 150-560 yılları arasında zühd, mücadele ve riyazetten oluşan nefis terbiyesine ilişkin bireysel bir metottan felsefî bir sistem haline geçiş dönemini yaşamıştır. İşte İbn Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî bu geçiş dönemini temsil eden ilk sûfiler arasında yer almaktadırlar. Aynı dönemde İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşt gibi İslâm filozofları da bu yörede yaşamış, ancak İbn Tufeyl dışındakiler tasavvufa yer vermemişlerdir. Fıkıhta ise Malikiler hüküm sürmüş, bunlar kelâmı belli ölçüde ilgilenmişlerse de tasavvufa cephe almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülvehhâb b. Mansûr, *A 'lâmü 'l-Magribi 'l-'arabî*, Rabat 1403/1983, III, 257-264;
- Addas, Claude, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 908-933;
Ibn 'Arabî, ou la quete du Soufre Rouge, Paris 1989, s. 78;
- el-Afîfî, Ebü'l-Alâ, "Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve kitâbühu Hal'û'n-na'leyn", *Mecelletü Külliyyeti 'l-Âdâb*, XI, İskenderiyye 1957, s. 53-87;
- Altundağ, Şinâsi, "Murâbitlar", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, VIII, 584;
- Avvâd, Corcis, "Fihristü mü'ellefâti Muhyi'd-dîn İbn 'Arabî, -5-", *Mecelletü 'l-Mecma 'i 'l-İlmi 'l-'Arabî*, XXX (1955), s. 396;
- Bağdathî İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-'arifîn*, Ankara 1951, I, 84;
İzâhu 'l-meknûn, Ankara 1972, I, 438;
- Brockelmann, *GAL Suppl.*, Leiden, E.J. Brill 1938, I, 776;
- Chalmers, P., "Kasî, Banû", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Leiden E.J. Brill 1978, IV, 712-713;

²² bk. Ayasofya, vr. 25^a.

²³ bk. Şehid Ali Paşa, vr. 45^a-46^b; Ayasofya, vr. 50^b.

²⁴ bk. İbnü'l-Arabî, III, 318, 423, 424.

- Dendeş, İsmet Abdüllatîf, *el-Endelüs fî nihâyeti 'l-murâtıbîn*, Beyrut 1408/1988, s. 47-75, 104-111, 116-117, 240, 356-362, 392, 435;
- Dreher, P. Joseph, "L'Imâmat d'Ibn Qasî a Mertola", *MIDEO*, XVIII (1988), s. 195-210;
- Faure, A., "İbn Kasî", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Leiden E.J. Brill 1978, III, 816-817;
- İbn Hacer, *Lisânü 'l-mîzân*, Haydarabad 1911, I, 247;
- İbn Haldûn, *el-İber ve divanü 'l-mübtedi ve 'l-haber*, Beyrut 1979, VI, 233-235; , *Mukaddime*, Kahire 1981, II, 468-469;
- İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi 'l-'Arab* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire 1983, s. 499, 502;
- "İbn Kasî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1972, V/2, s. 760;
- İbn Sâhibüssalât, *el-Mennü bi 'l-imâme* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 22-27;
- İbn Zeyyât, *et-Teşevvüf ilâ ricâli 't-tasavvuf* (nşr. Ahmed et-Tevfik), Rabat 1404/1984, s. 287;
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, Kahire 1974.
- İbnü'l-Arif, *Miftâhü 's-se'âde ve tahkiku tarîki 's-se'âde* (nşr. İsmet Abdüllatîf Dendeş), Beyrut 1993, s. 207-209; a.e., "Nâşirin Mukaddimesi", s. 20, 34-35, 66;
- İnân, Muhammed Abdullah, *'Asru 'l-Murâbitîn ve 'l-Muvahhidîn fî 'l-Magrib ve 'l-Endelüs*, Kahire 1383-1384/1964, I, 9, 307-312, 321, 323, 325, 330, 416, 466; II, 742;
- Kâtip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, Ankara 1941, I, 722;
- Kehhâle, *Mu'cemü 'l-mü'ellifîn*, Beyrut 1957, II, 51;
- Kütübî, *Fevâtü 'l-Vefeyât*, Beyrut 1973, IV, 437;
- Lagardere, V., "La tarîqa et la revolte des murîdûn", *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranee*, XXXV (1983), 157-170.
- Lâşey', Hüseyin, "İbn Kassî", *Dairetü 'l-meârif-i bozorg-ı İslamî*, Tahran 1990, IV, 480-482;
- Merçil, Erdoğan, "Ali b. Yûsuf b. Tâşfin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, 458.
- el-Merrakuşî, Abdülvâhid b. Ali, *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri 'l-Magrib* (nşr. Muhammed Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 280-281;

- Nwyia, P., “Rasâ’il Ibn al-‘Arîf ilâ ashâb thawrat al-murîdîn fi’l-Andalus”, *Al-Abhâth (Beirut)*, XXVII (1979), s. 43-56;
- Özaydın, Abdülkerim, “Abdülmü’min el-Kûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I, 274;
- Safedî, *el-Vâfî bi’l-vefeyât*, Wiesbaden 1988, VII, 297-298;

DİN PSİKOLOJİSİ NEDİR NE DEĞİLDİR?*

Antoine VERGOTE

Çeviren: Ali KÖSE**

Özet

Dinin temelleri veya kaynağı üzerine bir teori oluşturmak psikolojinin işi değildir; bunu da zaten gerçekleştiremez. Psikolojinin görevi fertlerin bir dini (veya dinleri) referans olarak kabul etmelerini gözlemlemekle başlar. Bunu yaparken de dini “bir anlam sistemi” veya “dünyaya bir adaptasyon yöntemi” olarak yorumlamanın çok karmaşıklıklar içerdiğini bilmek gerekir. Din psikolojisinde tümüyle entellektüelci (intellectualistic) veya tümüyle işlevselci (functionalistic) hipotezler, meselenin özünü yakalayamazlar. Psikoloji kişinin dinî sembollere vereceği tepkiyi ve bu tepkinin oluşumunda etkisi olan temeldeki ve çoğunlukla da şuur eşiğindeki arzuları, duyguları ve bunların ortaya çıkış şekillerini inceler.¹

Psikoloji ve Din

Dil bilimi bakımından “dinî psikoloji” (religious psychology) ve “din psikolojisi” (psychology of religion) birbirine eşdeğer gibi kabul edilebilir. Bilimsel terminolojilerde niteleyici (adjectival) ifadeler² genelde bir disiplinin konusunu belirler. Bununla beraber birçok kimsenin nazarında “dinî psikoloji” ifadesi insanların dinî düşünce ve anlayışları

* Antoine Vergote, “What the Psychology of Religion Is and What It Is Not”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 1993, 3 (2), s. 73-86. Yazar, Leuven (Belçika) Katolik Üniversitesi’nde (Katholieke Univezsiteit) Din Psikolojisi öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır (çeviren).

** Dr., Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. Çeviriyi okuyarak katkıda bulunan Prof. Dr. Hayati Hökelekli’ye ve Doç. Dr. Veysel Uysal’a teşekkürlerimi bildiririm.

¹ Din psikolojisinin ana hatlarını belirlemeyi amaçladığım bu makalede kendi telâkkilerimi ortaya koyacağım. Ama benim kanaatlerimin tartışmaya açık olduğunun da farkındayım.

² Burada “religious”, yani “dinî” ifadesi kastediliyor (çeviren).

içinde gelişen ve dinin psikolojik köklerini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir “psikoloji”yi çağırıştırır. Tabii bu da sonuçta dinî ve psikolojik bir temayüle yol açar. Bu sebeple ben “din psikolojisi” ismini tercih ediyor ve bu ismin de dini konu edinen psikolojinin hedefle-rini ve çalışma sahasını daha iyi belirlediğine inanıyorum. Fakat bu ismin psikolojinin dini izah edebileceğini ima eden bir yanlış anlamaya müsait olduğu da bir gerçektir. Aslına bakılırsa her iki bakış açısı da dinin temelde psikolojik bir yapısı olduğu esasına dayanır ki bunun neticesinde iki ayrı din psikolojisi ekolü doğmuştur. Bunlardan birisi dinî tecrübeyi tabii ve din dışı olan psikolojik süreçlere indirgemiş (meselâ Freud); diğeri de dinî tecrübenin insanın ruhsal (psychic) yapısında doğuştan var olduğunu kabul etmiştir (meselâ Jung). Bugün hiçbir psikolog dil psikolojisini dili anlatan bir disiplin olarak algılamaz; hiçbir sosyal psikolog da sosyal psikolojiyi sadece sosyal hadiseleri (her ne kadar bunlar çocuğun gelişimini etkileyen kurumsal ve kültürel formlar olsalar bile) açıklayan bir bilim olarak görmez. Ama din alanında hâlâ bir karmaşa söz konusudur ve basit teoriler din psikolojisini çoğu zaman karmaşık bir disiplin haline getirmektedir. Bu karmaşanın muhtemel sebebi de din psikologların kendi inanç ve düşüncelerini diğer disiplinlere göre daha fazla işin içine sokmalarıdır.

Din psikolojisini ve onun temeli olan tecrübe araştırmaları objektif bir şekilde gerçekleştirmek için önce onun çalışma alanına karar vermek, daha sonra da psikolojinin bu alana yapabileceği özel katkıları belirlemek gerekir.

Din

Dinî olan veya dinî görüntü arzeden fenomenler çeşitlilik gösterdikleri için dini tarif eden genel bir tanıma ulaşmak zor görünmektedir. Bununla beraber kültürel tarih bize Hindu, Yunan, Hristiyan ve (sözde) ilkel dinlerden bahseder. O halde din dediğimiz şey kültür dünyasında var olan özgül bir formdur; tarihçilerin varlığını kabul edip üzerinde araştırma yaptıkları bir gerçekliktir. Herhangi bir dinde şu unsurlar yer alır: Ayin ve törenler (ritüeller), sembolik figürler ve çeşitli ibadetler. Eğer bunlar tamamıyla insanüstü veya tabiatüstü ruhsal, ilahî veya aşkın olan; dünyanın veya toplumun başlangıcında var olduk-larına inanılan; ve de insanların hayatında, toplumda ve nihayetinde de tabii olaylar üzerinde etkisi olan bir varlığa (veya varlıklara) işaret ediyorlarsa, onları özellikle dinî kabul ederiz. Dinî olan tüm bu fikirler dil, sembol, ayin ve törenlerle ifade edilir. Dinî bir söylemi işitmek, törensel bir ibadeti izlemek veya sembolik bir figürü idrak etmek çok çeşitli dinî duygu ve tecrübeleri harekete geçirebilir. Kendisini dine yakın hisseden insanlar da mutlaka herhangi bir şekilde bir dine girerler.

Kanatımcı bir psikolog, dini kültürde var olan bir unsur statüsünde ele almalıdır. Tabii bu, psikoloğun sadece belirli bir dine mensup fertleri araştırmasını gerektirmez. Araştırmanın belirli bir din ile sınırlanması da herhangi bir din şeklinin diğerlerinden daha üstün veya değerli olduğu anlamına gelmez. Ama neyin araştırılacağını belirlemek için de öncelikle araştırma konusunun sınırlarını belirlemek gerekir.

Din ile diğer kurumlar arasında (ferdî veya sosyal değerlerin organize sistemleri, ritüeller, mecâzî dil, semboller ve duygusal katılım açısından) ortak noktalar vardır. Ama bütün bunların hepsini dinî kabul etmek doğru değildir. Para, cinsiyet, temizlik, sanat ve benzerlerini içeren her değer sistemini "dinî" kabul etmek ve neticede de her bir ferdin bu değerlerle ilişkilerinde farklı dinî tavırlar sergilediklerini ortaya koymak ancak bir sahte psikoloji (pseudo-psychology) olabilir. Psikolojinin vazifelerinden biri farklı sahalarda var olan süreçleri ve onların etkilerini karşılaştırmaktır.

Araştırma konusunu din olarak belirleyen psikoloji (yani din psikolojisi) William James'in yarı felsefî, yarı psikolojik metodu gibi dinin kaynağının ne olduğunu araştırmaz. James'in teorisinin başarısız olması, böyle bir teşebbüsün kendi içerisinde var olan çelişkiyi ortaya koyar: James hem dinin özünün his olduğunu belirtmiş hem de bir duygunun ancak dinî bir objesi bulunması durumunda "dinî" olabileceğini söylemiştir (James, 1902). Din psikolojisi dinin özünün ne olduğunu açıklamak zorunda olan felsefî bir yorumlama şekli değildir. Zaten bunu iddia etmek tecrübî bir bilim olan psikolojiye ters düşer. Tecrübî araştırmalara dayanarak içeriği ve uygulama şekilleri açısından bizzat dinin ne olduğunu ortaya koymak, tıpkı kamuoyu araştırmalarına bakarak bir milletin veya sanatın ne olduğunu tanımlamaya çalışmak gibi saçma bir pozitivizm şekli olur. Bu tür felsefî fikirler neticede bazı din psikologlarını insanın kültürel çevresinde din ile nasıl bir ilişki kurduğunu incelemekten alıkoymaktadır.

Psikolog bir kültürel antropolog gibi çalışmalıdır. Onun görevi insanların kendi çevrelerinde dinleri ile kurdukları ilişkileri var olduğu şekliyle araştırmaktır. Elbette bunu yaparken üzerinde araştırma yaptığı insanların dinleri hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Bir psikolog meselâ "inanç" kavramının hristiyan dininin bir unsuru olduğunu ve bunun da zatî bir Tanrı ile ilişkiyi gerektirdiğini kabul etmekle hristiyan olmaz. Hristiyanlık'ta, Yahudilik ve İslamiyet'te olduğu gibi, Tanrı'ya zatî varlığıyla inanmak Tanrı'nın insanlardan seçtiği araçlar vasıtasıyla kendisini bildirmesi ile ilişkilidir. Tabî bu inanç, dinî tutum ve davranışları etkileyecektir. Dolayısıyla bu tür inançlar, bu dinlerin psikolojik araştırmalarında görmezlikten gelinemez. İnsanlar dinlerine çeşitli derecelerde bağlanırlar, ya da dinin farklı unsurlarından kendilerince bir din anlayışı oluştururlar. İşte bu dinî algılamalar ve bunların etkilerinin arkasında yatan olumlu ya da olumsuz psikolojik unsurlar gözlemlendiğinde, bu gerçekler psikolojik olarak anlamlı olurlar (bu konuya tekrar temas edeceğim). Dinin kuramsal içeriğinin kabul edilmesi, her ne kadar bir anlam ifade etse de, Tanrı'nın veya ilahî olanın temsili (tasviri) açısından bizzat dinî tutumun bir ölçüsü olamaz; bu ancak dine karşı takınılan tavrı ortaya koyabilir. Bazı teorisyenlerin yaptığı gibi inançla imanın şartlarını (içeriğini) karşı karşıya getirmek empirik araştırma yapan psikoloğun bakış açısına uymayan zayıf bir felsefî ve teolojik yorumdur. Çünkü bu durum din psikoloğunun tutarlı hipotezler oluşturmaya engel olur.

Burada üzerinde araştırma yapılan insanların dinlerini değerlendirmede bir ölçü olarak kullanılan "mütেকâmil din" fikrini de sorgulamak istiyorum. Genel bir kavram olarak müt-

kâmil din kavramı sağlam bir bilimsel temelden yoksundur. Çünkü din psikologlarının bir dinin mütekâmilliği ile ilgili ölçütleri, onun kendi telâkkilerine uyup uymadığıyla doğru orantılı olmaktadır. Bazıları dogmatik içerikli inanç ve ritüellerden arınmış olan deizmi³ mütekâmil olarak görürken; bazıları ise tam tersine inancın tüm içeriklerinin kabulüyle ve ritüellerin inanılarak yapılmasıyla gerçekleştirilen dinî davranışı mütekâmil olarak değerlendirmektedirler.

"Mütekâmillik" çok muğlak bir psikolojik kavramdır. Onun için farklı kültürler ve dinler arasında bu açıdan mukayeseler yapıldığını ve psikolojiye yabancı ölçütler kullanıldığını görüyoruz. Oysa mütekâmillik, kişinin sembollerinin, duygu ve davranışlarının (amellerinin) kendi yaşına, içinde bulunduğu kültür ortamına ve mensup olduğu dinin ölçülerine ne derece denk düştüğü ile doğru orantılıdır. Bir çocuğun veya gencin dinî durumu onun yaşına ve içinde bulunduğu kültüre bakıldığında kâmil olabilir; ama bir yetişkin daha fazla dinî tecrübeye ve "tekâmül"e gerek duyabilir.

Sonuç olarak, din psikolojisinin araştırma yöntemleri hususunda vurgulanması gereken en önemli konu araştırmacıların tarafsızlığıdır. Araştırmacılar psikolojik bakış açısı yerine felsefî veya teolojik olana itibar etmemeli, kişilerin inandıkları ilahî varlıkların gerçekten var olup olmadığını sorgulamaya girişmemelidirler. Ölçüler koyarken veya psikolojik yorumlarda bulunurken insanları kendi kültürel ortamlarında değerlendirmeli, müspet ve/veya menfî olsun onların dinî telâkkilerini dikkate almalıdırlar.

Psikolojinin Değişken Yapısı

Psikoloji disiplini bugüne kadar hep bir "yeniden yapılanma" karmaşası içinde oldu. XIX. yüzyıldan itibaren bilimsel bir disiplin statüsü kazanmasına rağmen kimliği hâlâ kesin olarak ortaya konulamadı. Görünen o ki, psikolojinin araştırma konusu ve yöntemleri üzerine bir uzlaşmaya varmak çok zordur. Bazı din psikologları psikolojinin diğer alanlarında olduğu gibi katı bir deneysel psikoloji (veya laboratuvar psikolojisi) geliştirerek kendi disiplinlerine belirgin bir şekil kazandırma hayalini taşımaktadırlar. Fakat bunlardan sadece birkaçı böyle bir projeyi gerçekleştirebilmiştir. Çünkü bu alanda ancak birkaç özel konu deneysel olarak incelenebilir. Bilimsel din psikolojisi henüz daha gençlik çağındadır. Ama bu, din psikolojisinin ilgilendiği fenomenlerin karmaşıklığını bilenlerin takdir edeceği gibi, gayet normal bir durumdur. Deneysel olmayan din psikolojisini reddetmek için de bir sebep yoktur. Çünkü metotlar bir bilimin niteliğine karar verme hükmünde olamazlar; onlar ancak çalışılan konunun hizmetçisidirler. Diğer bilimlerin araştırma modelleri ve teorik çerçeveleri bir psikolog olarak bizi düşünmeye yönlendirebilir. Ama onların rolleri bundan

³ Deizm, her türlü vahyi, ilhamı ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı, dini inkâr ederek sadece akıl ile idrak edilen bir Allah'ın varlığını kabul eden, peygamberlere, dinlere ihtiyaç olmadığını ileri süren ve "tabii din" fikrini benimseyen felsefî anlayış (çeviren).

öteye gidemez. Meselâ fizyoloji, antropoloji ve liguistik bağımsız bir psikoloji için belirleyici model olamazlar.

Din psikolojisinin problemleri, psikoloji alanına giren diğer birçok disiplinin problemleriyle benzeşir. Meselâ sosyal psikoloji, bilişsel (cognitive) psikoloji, cinsel psikoloji, tıbbî psikoloji ve sanat psikolojisi gibi alanlar, tıpkı din psikolojisi gibi, psikolojinin yanında başka disiplinlerin de konusudurlar. İnsanın tüm faaliyetleri psikolojiktir, ama hiçbir eylemi tamamıyla psikolojik değildir. Dolayısıyla psikolojide bir birlik yoktur. Farklı branşlarında ortak olan nokta ise idrak, öğrenme, sosyal kurumlar, kültürel eğitim, ahlâk ve benzeri alanlarda psikolojik olanı araştırmaktır. Geleneksel psikoloji ile uygulamalı psikoloji arasında diğer bilimlerdeki gibi bir ayırım yapmak doğru olmaz. Çünkü insan faaliyetinin her sahası, psikolojik yapı ve süreçlerin keşfine açıktır. Dinin psikolojik olarak araştırılması hem genel psikolojiye katkıda bulunur hem de aynı zamanda diğer gözlemlerle ortaya konan genel psikolojik yargıların denenmesini sağlar.

Psikoloji yeterli bir genel din teorisi ortaya koyamaz. Freud gayet haklı olarak medeniyetin en karmaşık fenomeninin din olduğunu ve onu tek bir faktörle izah etmenin mümkün olmadığını söylemiştir. Ama o da bu konuyu iki teori ile sınırlandırmıştır. Burada bu teorileri ayrıntılı olarak tartışacak değilim, fakat bunların aralarındaki temel farklara kısaca temas etmek istiyorum; çünkü bunlar bir din psikolojisi projesi için önemlidir. Freud din üzerine yazdığı ilk mühim eseri olan *Totem and Taboo*'da (1913/1955) Tanrı fikrinin oluşmasına sebep olabilecek olaylar ve psikolojik süreçler üzerinde durdu. Suçluluk duygularının insanlığın kendi atasını öldürmesinden kaynaklandığını ve bu "suç"un ahlâkî şuura, idealleştirmeye ve son olarak da babanın yüceltilmesine yol açtığını iddia eden tutarsız tezler ileri sürdü. Burada Freud'un tek bir ferdî psikolojik sürecin Tanrı fikrini üretemeyeceğinin farkında olması önemlidir. Çünkü Freud daha sonra yazdığı *The Future of an Illusion* (1927/1961) adlı eserinde bu noktayı unutarak kişisel dürtülerden ve güçlü-yardımcı baba imajının oluşturulduğu çocukluk devresine ait tecrübelerden kaynaklanan bir Tanrı-Baba fikri oluşturmaya çalışmıştır. Bu psiko-genetik din teorisi ile ilgili olarak sorgulanabilecek olan nokta, bu sürecin neticede gerçekten Tanrı imajıyla sonuçlanıp sonuçlanmayacağıdır. Bu eserde ilginç bulduğum bir başka konu üzerinde durmak istiyorum. O da, diğer unsurlarla birlikte dinin insan arzularının bir sonucu olup olmadığı ve dolayısıyla da Freud'un dediği gibi dinin ilmî metotlarla temellendirilip temellendirilemeyeceği, yahut reddedilip reddedilemeyeceği meselesidir.

Dini Freud'a benzer bir psikolojik yaklaşımla izah eden bir başka teoriye rastlamadım. Dini tamamıyla psikolojik bir yapıya büründürmek hiç de gerçekleşmeyecek tahminlerde bulunmakla eşdeğerdir. Psikologlar önemli bir bölümünü dinî dil ve sembollerin oluşturduğu kültürel geçmişi olan bir toplumun mensuplarını gözlemlerler. Bir kültür birikiminin kaynağını sadece fertlerde gözlemlediklerimizle incelemeye çalışmak, bugüne kadar hiç dil bilgimiz olmasaydı bugün nasıl bir dil oluşturacağımızı düşünmek gibi bir şeydir.

Anlamlı sorular ortaya koymak ve doğru metotlar geliştirmek için psikolojinin sınırlı kapasitesinin bilincinde olmak çok önemlidir. Şu ana kadar ifade ettiklerim bana, sıkça kullanılan ve muğlak bir içeriği olan, ama artık aşmamız gereken "dinî ihtiyaçlar" terimini hatırlattı. Bu terimi, açıklayıcı bir ifade olarak kullanmak "dinî ihtiyacı" ferdi dinin kaynağı yapmak demektir. Bu bilimsel yanlışlık psikolojiyi meselâ açlık gibi temel bedensel ihtiyaçları ifade eden bir bilime dönüştürmektedir.

Kültür tarihçileri "sevgi"nin bugünkü gücünün, onun dil, edebiyat ve filmlerde ana konulardan birisi olmasından kaynaklandığını bilirler. Aynı şekilde klinik tedavi uzmanları ve eğitimciler de ferdi ihtiyaç, arzu ve problemlerinin oluşumunda kültürün ne derece etkin olduğunun farkındadırlar. İhtiyaçların nesneleri, yani yönelindikleri şeyler, aynı zamanda o ihtiyaçlara sebep olan şeylerdir. Bugünlerde din dışındaki sahalarda çoğu psikolog bunu böyle kabul etmektedir. Din psikologlarının bunu neden böyle kabul etmedikleri ise incelemeye değer bir konudur. Din psikologları dindarlığın sanki din dışı motivasyon, sebep veya ihtiyaçlarla izah edilmesi gerektiği gibi bir mantıkla hareket etmektedirler. Eğer insanlar "Tanrı" ya da "dinî inanç" gibi kavramları bilmeselerdi, bugünkü medeniyette dine ihtiyaç olup olmayacağını, ya da hangi alanların dinî alan olarak ilan edilmiş olacağını bir düşünelim. Bugünkü medeniyetin fertleri, yani bizler ilkel insanlarla mukayese edilemeyiz; çünkü bu mukayeseyi yapacak olan yine bizleriz ve bizim ilkel insanlar hakkındaki kanaatlerimiz de ancak hayalimizin ürünü olabilirler. Dolayısıyla dinin kaynağını dinî ihtiyaçlarda aramak, neticede bizim at olduğumuzu ima eden bir hipotezi tahlil ederken bir atın psikolojisini yapmaya benzer.⁴ Bugün hiç dinî söylem duymamış, dinî sembol görmemiş ve din karşıtı ideoloji veya eğitimden etkilenmemiş bir insan topluluğu üzerine yapılan bir psikolojik araştırma yoktur. Biz bugün mahiyeti ne olursa olsun bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları için ibadet eden insanları gözlemlemekteyiz. Bu da Tanrı'nın din dilinde bir linguistik sembol olarak özel bir varlığa delâlet etmesi ve insanların dinî davranış ve düşüncelerinde etkili olması demektir. Bu etkinin müspet veya menfi sonuçları olabilir. Netice olarak psikoloji hem subjektif dini ele alır, hem de kültürel bir realite olarak var olan dinin psikolojik yönünü inceler. İşte dinin psikolojik olarak incelenmesi bu karşılıklılık ve etkileşim bakış açısından gerçekleştirilmelidir.

Ruhsal Etkiler ve Süreçler

4 Yazar burada dinin kültürde var olan bir realite olduğu tezinden hareketle, dinin ilkel devirlerde psikolojik ferdi ihtiyaçlardan çıktığı tezini nakzetmek amacındadır. Yani ilkel insanların psikolojisini bilemeyeceğimizi, onları ancak kendi zaviyemizden, kendi psikolojimizi yansıtarak değerlendirebileceğimizi ima etmektedir. At örneğine yer vermesi bu tezini müşahhaslaştırmak içindir. Buna göre bizim at olduğumuzu iddia eden bir tez vardır ve bu tez ışığında bizden atın psikolojisini ortaya konmamız istenmektedir. Ama biz bîzatihî at olmadığımız, sadece teoride at olduğumuz için atın psikolojisini mutlaka insanî özelliğimizi yansıtarak ortaya koyabiliriz. Şimdi atın yerine ilkel insanı koyarsak bizim ilkel insanın psikolojisini yorumlamaya çalışıp psikolojik din teorisi ortaya koymaya çalışmamız kendimizi at kabul edip atın psikolojisini tasvir etmeye benzer. Çünkü biz ilkel insan değilizdir (çeviren).

Modern toplumda dinin psikolojik açıdan araştırılmasını iki önemli unsur girift hale getirmektedir. Bunlardan birisi dinin mahiyetidir. Din fertleri ve toplumları aşarak kültür içinde objektif bir realite olarak yerini alan, kendine göre bir dili, sembolleri, ritüelleri ve ahlâkî prensipleri gerektiren sembolik bir sistemdir. Tabiatüstü veya ilahî bir varlığa iman dinin farklı unsurlarını bir bütün haline getirir ve dinin karakterini belirler.

Dinin bir diğer girift yönü ise modern toplumun parçalanmasıdır. İnsanların ortak bir dinî dili, sembolleri ve ritüelleri kullandıkları geleneksel bir toplum modern toplumdan oldukça farklıdır. Böyle bir toplumda din psikolojisi geniş kapsamlı bir kültürel antropolojinin parçası gibidir. Modern Batı toplumunda ise insanlar farklı din şekilleri, nasıl dindar olunacağına dair farklı görüşler, dini tenkit eden fikirler, din dışı felsefe ve hayat anlayışlarıyla karşılaşmaktadırlar. Bundan da öte insanlar din konusunda farklı eğitilmekte ve karar verme safhasına gelinceye kadar farklı birikimlere sahip olmaktadır. Dolayısıyla psikolojik araştırmalar konuları, araçları ve yorumları itibarıyla araştırılan kişilerin özel referans (atıf) sistemlerini dikkate almak durumundadır. Aynı dinde eğitilen insanlar bile dinî eğitimlerinin sosyo-kültürel arka plânına bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya koyabilirler. Bu yüzden sosyolojik ve psikolojik faktörler arasında ayırım yapmak kolay değildir. Onun için temsîlî örnekleme metodu ile geniş çaplı araştırma yapan bazı din psikolojisi araştırmaları sosyolojik içerikli grafiklere meyletmektedirler.

Kanaatimce dinin psikolojik yönü fertlerin arzularında, duygularında ve dinen önemli olan kavram ve sembolleri kendilerince yorumlamalarında subjektif bir şekilde başvurdukları unsurlardan ibarettir. Bu alanlar şüphesiz birbirleriyle bağlantılıdır. Çünkü Tanrı'ya inananların arzuları, bildikleri Tanrı imajına göre, duyguları da Tanrı imajının belirli bir dil bağlamında kendilerinde uyandırdıklarına, kendi geçmişlerine ve doğuştan getirdikleri mizaçlarına göre şekillenir. Bu noktada denilebilir ki, din psikolojisi dinin veya dine karşı olan kavramların önerileri karşısında ferdin ortaya koyduğu müspet veya menfi olan subjektif unsurları araştırır.

Bu açıdan psikologlar araştırmalarını iki yönde gerçekleştirebilirler. Bir taraftan dinî inanç ve davranışın fert üzerindeki psikolojik tesirlerini, diğer taraftan da belirli inanç ve davranışların ferdin zihin (veya ruh) sağlığına, kişiliğine ve sosyal ilişkilerine ne gibi etkilerde bulunduğunu inceleyebilirler. Bu ilişkiyi her iki açıdan da inceleyen ve ilginç neticeleri olan birçok araştırma vardır. Ama önemli olan bunların doğru yorumlarını ortaya koymaktır. Bu yorumlarda isabet etmek, “ne neye sebep olur?”un cevabını bulmak çok güçtür. Meselâ dinî eğitim gören ve otonom (özerk) kimlik kazanmış gençlerin, ahlâkî davranışlarında dinî normları referans aldıklarını, ama yine benzeri bir eğitimden geçen, fakat otonom kimlik edinemeyip kendisini arkadaş grubuna uyduran gençlerin dinî normları referans kabul etmediklerini ortaya çıkaran bir araştırmayı nasıl yorumlayabiliriz? Buradan otonom kimliğin ahlâkî konularda dinî referansları tercih edeceği ve iyi geliştirilmiş kişisel bir dinin, gençlerin kimlik duygularını kuvvetlendireceği sonucunu çıkarabiliriz. Bu tür ilişkileri araştıran çalışmalara bulguların tek yönlü ve önyargılı yorumlanmaması halinde

karşı çıkmıyorum. Çünkü bilişsel (cognitive) psikolojideki yeni temayüller bu düşünce şeklini kuvvetlendirmektedir.

Din psikologları Tanrı'nın (veya ilahî bir varlığın) hayatlarında etkili bir şekilde faal olduğuna inanan deneklerinin inançlarını benimsemezler. İlahî alan empirik gözlemin konusu olamayacağı ve parantez içinde değerlendirilmesi gerektiği için onlar bu inancı ne tasdik ne de reddedebilirler. Bu tutum Tanrı kavramının salt bir dinî dil sembolüne indirgen-mesini ima etmez; ancak dinî inancın yalnızca özel bir dünya görüşü olduğunu ifade eder. Psikologlar metodolojik indirgemelerin yanında felsefi indirgemeler yapmaktan kaçınmalı-dırlar. Felsefi indirgemelerde bulunmaları, inceledikleri denekler nezdinde Tanrı'nın bir dil sembolü olmaktan öte bir anlam ifade ettiği gerçeğini göremediklerini gösterir. Evet Tanrı onlar için bir dil sembolüdür, ama bu sembol faal bir ilahî realiteye işaret eder. Ve bu inanç onların psikolojik temâyüllerine etki eden önemli bir faktördür.

Din psikolojisinin metot ve araçlarıyla ilgili problemler üzerine sadece birkaç noktaya işaret etmek istiyorum. Tanrı'nın varlığına inanıp inanmamakla, dinî ibadetlerle veya dinî bir gruba bağlı olup olmamakla ilgili genel ifadelerin psikolojik anlamları yoktur. Bu ifadeler sosyal, psikolojik ve dinî belirleyenleri ortaya koymamızı sağlayacak bir veri sağlamazlar. Hem de toplumda Tanrı inancının, "dinî tecrübe"nin veya dinî ibadetlerin var olup olmadığını bilmek psikolojinin konusu değildir. Psikolojinin görevi psikolojik yapıyı izlemektir.

Bu yapı ancak dinî sembollerin, duygu ve davranışa yönelik ifadelerin taşıdığı anlamın kavranmasıyla ortaya çıkarılabilir. Meselâ her dindarın Tanrı kelimesini kullanışı dil bakımından aynı anlamı ifade etmeyebilir. İnanmayanlar dindar kimselerden bahsederken "Tanrı'nın var olduğuna" inananlar (believe *that* God exists) diye bahsederler. Oysa meselâ Hristiyanlar "Tanrı'ya inanırım" (I believe *in* God) derler. Bu, dinî bir semboller sistemine sahip olan Hristiyanlığın ortak dilidir ve Tanrı'yla bir ilişkiyi ifade eder. Yoksa sadece Tanrı'nın var olduğunu söyleyen teorik veya yarı felsefi bir dil değildir. Tanrı'ya inananların Tanrı kavramıyla ilişkilerinin içeriklerini mümkün olduğunca net bir şekilde bilmemiz gerekir. Tabi bu içerik de kısmen Tanrı kavramı ile ilgili oluşan din dili ve ferdin o dinde aldığı eğitimle, kısmen de kişinin önerilen Tanrı kavramının çağrışımları dışında kendi özel tercihleriyle bazı unsurlara daha fazla vurgu yapmasıyla şekillenir. Meselâ Hristiyanlık'taki farklılıklar bu çeşitliliğe iyi bir örnektir. Dolayısıyla dinin, inancı (belief) oluşturan unsurlar yerine sadece imanla (faith) özdeşleştirilmesi hem linguistik hem de psikolojik bakımdan anlamsızdır (Smith 1979). Kişinin Tanrı'yı algılama biçimini, Tanrı'yla gerçek-leştirdiği ferdî ilişkinin şeklini ve içeriğini değerlendirmede farklı yaklaşımlar mümkün olabilir. Bu yaklaşımlardan birini temsil eden bir araştırmayı biz arkadaşlarımızla birlikte gerçekleştirdik. Test usulündeki bu araştırmada "Tanrı benim için ... dir" şeklinde dindar kişinin Tanrı'yla gerçekleştirebileceği ilişkinin içeriğini belirlemeye yönelik veya semantik düzeyde Tanrı'ya atfedilen ve anne-babayla özdeşleşen özellikleri bulmaya çalışan sorular yer aldı.

Herhangi bir dinî unsuru araştırmak her şeyden önce onun incelenen denekler için ifade ettiği anlamın mahiyetini tanımayı gerektirir. Dinî tecrübe üzerine bir araştırma yaparken bir anlam (semantik) ölçeği ve bir projeksiyon testi⁵ uygulamak bugüne kadar en iyi yöntem gibi göründü. Neticede de belli bir nüfus kitlesinin din anlayışlarının özellikleri ortaya konuldu.⁶ Daha önce de vurguladığım gibi psikolojinin hedefi sosyografik (sosyolojik bir grafikleme) değildir. Eğer araştırmamızı bir temsili grup üzerinde yapmak istersek, bunu ancak bu topluluğun bazı psikolojik karakterlerinin (tıpkı gelişimsel din psikolojisinde yaşı bir faktör olması gibi) bağımsız değişkenler⁷ olduğu hipotezinden hareketle yapmış oluruz. Meseleyi en uç noktaya taşırsak, tıpkı klinik psikolojide ve tabii bilimlerde bir denekten hareketle yeni keşifler yapılabildiği gibi dinî ve ruhsal (psychic) nedenleri ortaya koymak için de bir denek yeterli olabilir. Ama bir denekten elde edilen sonuçları yorumlamak için başka deneyler ve mukayeseli çalışmalar gerekir. Bundan da öte din psikolojisi dindar olmanın veya olmamanın muhtemel şekillerini keşfetmeyi amaçlar.

Bir sonraki adım ise Tanrı fikrini ortaya çıkardığı kabul edilen nedenleri ve iddia edilen dinî tecrübeyi belirlemektir. Bu konuda psikolojik nedenleri ortaya çıkarmaya yönelik bazı testlerden yararlanılabilir. Meselâ Roschach (1921)⁸ testinden elde edilecek veriler sanırım homojen bir toplumda deneklerin psikolojik yapılarını, onların dinî tecrübelerinin kendine özgü şekillerini ortaya koyabilir. Yine aynı şekilde iç sıkıntısı (anxiety) dogmatizm (Rokeach, 1960) testleri bazı dinî tutumların arka plânını belirleyebilir. Ama bu arka plân deneklerin hayatlarının incelenmesiyle de açıklığa kavuşturulmalıdır.

Yorumlama genelde zamanla oluşan dinamik sürecin keşfini gerektirir. Aslında bizim kültürümüzde bulunan çatışmalı süreçlerden dolayı ferdî din dinamiktir ve aldatıcı bakış açıları denekleri "dindar" veya "dindar değil" şeklinde gösterebilir. Ferdî din, dinî inançlar üzerine gerçekleşen iç çatışmaların yaşandığı uzun bir devrenin neticesinde oluşur. Bu çatışmalar arzuları, hayal kırıklıklarını, isyanları, iç sıkıntılarını, rol modelleriyle özdeşleşmeleri, değişen tecrübeleri ve benzerlerini içeren hem entellektüel hem psikolojik çatışmalardır. Kanaatimce gözlemlediğimiz dinî tutum ve davranışları psikolojik açıdan çatışma çözen bir süreç olarak anladığımız zaman yorumlayabiliriz. Çünkü denekler kendi dinî tasavvur ve temâyüllerini ancak çatışmaları çözerek ortaya koyarlar.

⁵ Projektif test (veya prjeksiyon testi) kişinin tasvirler yapma yoluyla kendisini yansıttığı bir kişilik testidir. Projektif testlerin en önemli ve ilk örneği mürekkep lekelerinden oluşan ve bu lekeleri yorumlayıp tasvir etmeyi gerektiren Roschach testidir. Test İsviçreli psikiyatrist Hermann Roschach tarafından geliştirilmiştir. Kişiye üzerinde mürekkep lekeleri olan bir kâğıt verilir ve herbir leke bütünü veya belirli bir parçasını değerlendirip, neler gördüğünü tasvir etmesi istenir (çeviren).

⁶ Yazar bu yönteme "radyografi" (filme alma) ismini vermektedir (çeviren).

⁷ Psikolojik deneylerde bağımsız değişken (independent variable) genelde bir uyarandır. Bu uyarana tepkiler alır ve bu tepkilerle uyarana arasında bağlantılar kurulur. Bu tepkilere de bağımlı değişken (dependent variable) adı verilir (çeviren).

⁸ Roschach'a testi için 5 numaralı dipnota bk. (çeviren).

Şimdi iki örnek ele alalım. İstek mahiyetinde olan ibadetlerin (dua gibi) içeriği deneyin arzularını ve Tanrı imajının neye tekabül ettiğini gösterir. Ümit edilenin gerçekleşmemesinden doğan hayal kırıklığı bir çatışmaya yol açar ve bu çatışma Tanrı'yla ilişkide meydana gelecek bir değişimle çözülebilir. Bu hem isteklerin, hem de Tanrı imajının yeniden şekillenmesini gerektirir. Tanrı imajına yapılan atfı, duygusal bir yeniden yapılanma sürecine sebep olur ki, neticede Tanrı, merhametli ama yargıç pozisyonunda olmayan bir varlık olarak tanımlanır. Aynı denekler Tanrı'yı tabiata ve insanlara yayılmış bir güç olarak da yorumlayabilirler. Zâtî (personal) ve Aşkın (transcendent) bir Tanrı'ya inanan, O'nunla ferdi ilişki iddia eden bir başkaları da Tanrı'ya sevgi ve yargı sıfatlarını atfedebilirler. Bu bulgular belki bizi aynı dinde eğitilen deneklerin bir kısmının günah hafakanları sebebiyle Zâtî Tanrı imajını reddettikleri hipotezini oluşturmaya götürebilir. Ama aynı bulgularla Tanrı'ya kişisel olarak atfedilen içeriği hangi faktörün belirlediği konusunda bir sonuca ulaşamayız. O halde Tanrı imajının böyle yorumlanmasının gerçekten duygusal bir çatışmanın çözümü olup olmadığını anlamak için bir metot arayabiliriz. Bunun yanında zihin gelişimi, bedenî gelişim, kimlik ve otonom duygularının gelişimi sırasında kişinin daha sonra çeşitli şekillerde üstesinden geleceği çatışma hallerinin dinî inanca nasıl tesir ettiğinin incelenmesinde, yani dinî gelişimin araştırılmasında da aynı bakış açısının uygulanması gerektiğini düşünüyorum.

Şu ana kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere “dinsiz olma” fenomeni de din psikoloji-sinin konusudur. Dini benimseyenlerin olduğu gibi onu reddedenlerin de kendilerine göre teorik sebepleri vardır, ama teorik argümanlarının ardında da onları dine karşı olmaya iten dinamik ve duygusal nedenler mevcuttur. Dine inanmayanlar "inanmamanın psikolojisi" kavramından genelde rahatsız olurlarken dini benimseyenler kendilerini ele alan böyle bir psikoloji tabirine müspet yaklaşmaktadırlar. Dinsizliğin psikolojisini reddetmek önemli bir psikolojik inkâr ve genelde de patolojik olmayan bir bastırmadır. Dinsizlik genellikle lâkaytlıktan kaynaklanır ve bu lâkaytlık da -dine karşı olanlarla yapılan mülâkatlar göstermiştir ki- geçmişte veya yakın zamanlarda şuur eşiğinde veya şuurda meydana gelen bir çatışmanın çözülmesiyle oluşur. Bu insanlar genelde dinî dil, sembol ve davranışlara karşı da tavır alırlar.

Dinin günümüz toplumunda ne olması gerektiği veya ne olabileceği problemi psikologların ne ilgilenecekleri, ne de halledebilecekleri bir konudur. Bu konuda öncülük etmek üzere ortaya atılan önyargılı hükümler psikolojiye zarar vermektedir, çünkü bunlar “doğal inancın tekâmülü” veya “modern insanın mânevî bir varlık olarak gelişimi” gibi konularda gülünç hipotezlerin ileri sürülmesine sebep olmaktadır. Biz sadece dinî inancın ve inançsızlığın farklı şekillerini gözlemleyebiliriz. Psikolojiye bilimsel bir statü kazandırmak ise, çeşitli denekler üzerinde çatışma-çözüm süreçlerini tahlil ederek karşılaştırmalar yapan tarafsız psikologların yaklaşımlarıyla mümkün olabilir.

Klinik Din Psikolojisi

Dinamik bir psikolojinin doğuş ve gelişimine Freud'un büyük katkısı olmuştur. Freud insanın bilinçli düşünce, davranış ve ilişkilerinin arkasında var olan dinamizmi anlamının gerekliliği üzerinde en fazla duran psikologtu. İnsanın derinliklerini gözlemleyen klinik psikoloji bazı genel psikolojik süreç ve yapıları gün ışığına çıkarır. Bu eylemi bir patoloji (hastalık bilimi) olarak görmek ancak kasıtlı bir çarpıtma olabilir. Patoloji ile normal psikoloji arasındaki farkı kısaca belirtmek gerekirse, patolojik durumda şuurla olunmayan dürtülerle başetmede ve normal insanların üstesinden gelebildikleri psikolojik çatışmaları çözmede sürekli bir başarısızlık söz konusudur. Dolayısıyla dinin patolojik hallerinin iyi bilinmesi, patolojik olmayan dinin incelenmesinde hipotezler üretilmesine yardımcı olacağından aslında psikolojiye bir katkıdır.

Ne demek istediğimi bir örnekle somutlaştırabilirim. İnanan ve dini yaşayan dindar insanlar çok kuvvetli bir depresyona girerlerse çoğunlukla artık dinlerine inanamayacaklarını, ibadet yapamayacaklarını söylerler. Dini bir illüzyon olarak yorumlar ve inançsızlıklarını haklı çıkarmak için kendilerine göre teorik bir sistem geliştirirler. Depresyondan kurtulduklarında ise, dinin aldatıcı bir illüzyon olduğu yolundaki kanaatleri ve teorik argümanları zayıflar ve tekrar eski inançlarına dönerler. Depresyonun izahı ne olursa olsun şurası açıktır ki, arzuların ve ferdin kendisine biçtiği değer duygusunun depresyonla çökmesi dinî inancı boşa çıkarır. Neticede de dinî inanç artık subjektif anlamla doldurulan ve beslenen hayatî bir hissî kaynak olma özelliğini kaybeder. Bu olay dinî inançta arzuların canlılığını gösterir ki, bundan hareketle din psikoloğunun hissî gelişim ile dinî tecrübe kabiliyeti ve inanç ile tecrübe arasındaki ilişkiye önem vermesi gerekir.

Klinik vaka haline gelen saplantılı nevrotik rahatsızlıkların incelenmesi dinî konularda patolojik olmayan tepkilerde var olan bazı süreçlerin anlaşılmasını sağlar. Nevrotik hastalarda gözlemlenen en önemli rahatsızlıklardan birisi şudur: Narsisistik⁹ bir ben imajı arzeden ve gerçekleştirilmesi çok zor olan “ahlâkî doğruluk ideali” bu insanların iç sıkıntılarını arttırmakta, kendi kendilerini suçlamalarına ve günah itirafında bulunmalarına sebep olmaktadır. Bu tavır aslında dinî bir durum olmaktan ziyade bir kendi kendini suçlama eylemidir. Benzer süreçler bu çatışmaları yaşayan normal insanların hayatında da zaman zaman öyle ya da böyle vuku bulmaktadır. Dolayısıyla psikologlar gözlemledikleri dinî veya din dışı tutumları ve her insanda var olan Tanrı imajını anlamak için günahkârlık duygusunu oluşturan süreçlerin kaynaklarını bilmelidirler.

Din psikolojisine dair burada serdetmeye çalıştığım görüşlerim belki şöylece özetlenebilir: Dinin temelleri veya kaynağı üzerine bir teori oluşturmak psikolojinin işi değildir; bunu da zaten gerçekleştiremez. Psikolojinin görevi fertlerin bir dini (veya dinleri) referans olarak kabul etmelerini gözlemlemekle başlar. Bunu yaparken de dini “bir anlam sistemi” veya “dünyaya bir adaptasyon yöntemi” olarak yorumlamanın çok karmaşıklıklar içerdiğini bilmek gerekir. Din psikolojisinde tümüyle entellektüelci (intellectualistic) veya

⁹ Narsisizm: Kişinin kendisini aşırı derecede sevmesi (çeviren).

tümüyle işlevselci (functionalistic) hipotezler, meselenin özünü yakalayamazlar. Psikoloji kişinin dinî sembollere vereceği tepkiyi ve bu tepkinin oluşumunda etkisi olan temeldeki ve çoğunlukla da şuur eşiğindeki arzuları, duyguları ve bunların ortaya çıkış şekillerini inceler. Dinî önemi olan temalar, semboller, mecazlar, Tanrı veya yaratıcı gibi kelimelerin bizatihi kendileri çok boyutludurlar. Bunlar bir iç ahenge sahip değildirler. Dolayısıyla da algılanmaları hayat tecrübelerine, farklı dinî haz veya hoşnutsuzluklara göre değişir. Hem dinî hem de din dışı durumlara ait tasavvurları, duyguları ve yapıları iyice kavramak için, çatışma tecrübeleri ve onların çözümlerinden ibaret olan değişimleri incelemek yegâne yoldur.

BİBLİYOGRAFYA

- Allport, G. and Ross, J. M. (1976), "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Freud, S. (1955), *Totem and Taboo*, J. Strachey (ed), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (c. XIII, s. 1-162), London: Hogarth. (Orijinal baskı 1913).
- Freud, S. (1961), *The Future of an Illusion*, J. Strachey (ed), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (c. XXI, s. 5-56), London: Hogarth. (Orijinal baskı 1927).
- James, W. (1902), *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rokeach, M. (1960), *The Open and Closed Mind*, New York: Basic.
- Roschach, H. (1921), *Psychodiagnostics*, Bern: Bizchez.
- Smith, W. C. (1979), *Faith and Belief*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vernant, J. P. (1990), *Mythe et religion en Grece ancienne*, Paris: Seuil.

DİN EĞİTİM VE ÖRETİMİNDE İNSANI TANIMANIN ÖNEMİ

Yaşar FERSAHOĞLU*

İnsanın hayata atıldığı zaman karşılaşacağı ilk ve en önemli problem intibak (uyum) problemidir. İnsan bu problemi çözdüğü takdirde hayatta kalmaya, çözdüğü nisbette de mutlu olmaya hak kazanır. Halbuki dünyaya gelişinin ilk zamanlarında böyle bir problemi çözecek donanımdan mahrumdur. Çevresine uyum sağlamasını temin edecek hiçbir bilgiye sahip değildir.¹

İnsanın hayata uyum sağlayabilmesi için usûlüne uygun bir eğitim ve öğretimden geçmesi gerekir.² Bir dili konuşur hale gelmek; birtakım alışkanlıklar kazanmak; bazı tutum ve davranışlara sahip olmak; belirli kişilik özellikleri geliştirmek v.s. insanın bilinçli bir eğitim ve öğretime tâbi tutulmasını gerekli kılmaktadır.³

İslâmî anlayışa göre insanın eğitilip, öğretilmesini gerekli kılan bir başka sebep, onun “bezm-i elest” teki ahdine sadık kalmasına yöneliktir. İnsan, “bezm-i elest”te ancak kendisine kul olacağına, ancak kendisini rab kabul edeceğine dair Allah’a söz vermiştir. Usûlüne uygun bir eğitim ve öğretime tâbi tutulmadığı takdirde bu ahdinden dönebilir.

Kur’ân’a göre, Allah’la insan arasındaki sözleşme şu şekilde cereyan etmiştir: “Hani Rabbin ademoğullarının sulbünden soyunu devam ettirmiş ve onlara, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” demiş ve buna kendilerini şahid tutmuştu. Onlar da “evet, şahidiz” demişlerdi. Bu, kıyâmet günü, “Bizim bundan haberimiz yoktu.” dersiniz veya “Daha önce

* Yrd.Doç. Dr., M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Öğrt. Üyesi

1 Nahl 16/78.

2 Adasal, s. 817.

3 Morgan, s. 76.

babalarımız Allah'a ortak koşmuşlardı; biz de onlardan sonra gelen bir soyuz; bizi, boşa çalışanların yaptıklarından ötürü yok eder misin?" dersiniz, diyedir."⁴

İslâmî anlayışa göre insanın eğitilip öğretilmesini zorunlu kılan sebeplerden biri de onun fitratının bozulmaması, sâfiyetinin korunmasına yöneliktir. Çünkü "ahsen-i takvim" üzere yaratılmış olan insan, usûlünce eğitilip öğretilmediği takdirde her an bozulabilir; yüksek bir yaratılışı ifade eden fitratından uzaklaşabilir. Konuyla ilgili olarak Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: "Biz, insanı en güzel şekilde yarattık; sonra onu aşağıların en aşağısı kıldık."⁵ Bu âyet-i kerimede, en güzel şekilde yaratılmış olan insanın nasıl bir tehlikeyle karşı karşıya olduğu görülmektedir. İnsanı böyle bir tehlikeden koruyacak olan en önemli tedbir yeterli bir eğitim ve öğretimdir. Çünkü, insanın refleksleri dışında kazandığı davranış formlarının hemen hepsi sonradan kazanılmış, yani öğrenilmiş davranış formlarıdır.⁶

Son olarak şunu da söyleyebiliriz: İnsanın doğuştan getirdiği yeteneklerin tamamı kullanılabilir değildir. Bunların bir kısmı insanda bilkuvve (potansiyel olarak) mevcuttur. Bu yeteneklerin kuvveden fiile çıkartılması için de eğitim ve öğretime ihtiyaç vardır.⁷

Yukarda, insanın usûlünce eğitilip öğretilmesinden bahsettik. Usûlüne uygun bir eğitimin şüphesiz birçok şartları vardır. Bu şartların en önemlilerinden biri de insanın tanınmasıdır. İnsanı tanımadan yapılan eğitim ve öğretimin başarı şansı yoktur, olsa da tesâdüfidir.⁸

İnsanın tanınmasını üç alt başlık altında ele almayı aydınlatıcı olması bakımından uygun buluyoruz: A- Eğitimcinin İnsanı Tanınması; B- İnsanın Eğitimciyi Tanınması ve C- İnsanın Kendini Tanınması.

A- Eğitimcinin İnsanı Tanınması

Her meslek erbabının, konusuna giren malzemeyi tanıma zorunluluğu olduğu gibi, eğitimcinin de eğitimin konusu olan insanı tanıma zorunluluğu vardır. İnsanın, diğer meslek erbabının kullandığı sıradan malzemeler gibi bir malzeme olmadığı düşünülürse meselenin önemi büyük boyutlar kazanır. Bilinmektedir ki insan, çok karmaşık bir yapıya sahip olan mükemmel bir yaratıktır. Allah, insanoğlunu çok değişik özelliklerde yaratmıştır. Bu değişik özellikler, değişik insan tiplerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu tiplerin

⁴ Âraf 7/172, 173.

⁵ Tîn 95/4, 5.

⁶ Mart, s. 194.

⁷ Bayraklı, s. 145; Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, s. 39.

⁸ Bayraklı, s. 143.

birçok yönden birbirlerine yakınlıkları olmasına rağmen hiçbir insanın diğerine bütünüyle benzediği görülmemiştir.⁹ Denebilir ki: “Çağlar boyu her yönüyle birbirine tam olarak benzeyen iki insan bulmak imkânsızdır. Nitekim tarih boyunca parmak izlerinin birbirini tuttuğu iki fert görülüşü değildir.”¹⁰

İnsanlardaki ferdi farklılıkları bir zenginlik olarak gören Muhammed Kutup, her insanı tek başına bir âlem olarak tanımlamaktadır.¹¹ Aynı konuya temas eden Farabî, âlemin “büyük insan”, insanın da “küçük âlem” olduğunu söyler.¹² Hz. Ali ise, “Ey insan, küçük bir cüsse olduğunu sanıyorsun, ama sende âlemler gizlidir.”¹³ diyerek insanın sıradan bir yaratık olmadığına işaret eder.

Eğitimcinin eğiterek şekil vereceği insan böyle zengin ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Onu tanımadan yapılan her eğitim verimsiz, her eğitimci başarısız kalır. Bu itibarla eğitim ve öğretimde öğrencileri tanımak kadar önemli bir başka konu yoktur, denebilir.¹⁴ İnsan terbiyesinden doğrudan sorumlu olan kimselerin herşeyden önce insanı tanımaları gerekir.

“Bir insanı daha yakından tanımamız, onun hakkında vermiş olduğumuz yargıyı ister istemez bir dereceye kadar değiştirmemize ya da düzeltmemizce yol açacaktır.” diyen Alfred Adler, eğitim alanında herhangi bir değişiklik yapmadan önce eğitilecek insanın açık seçik bir görünümüne ulaşılması gereğine işaret etmektedir.¹⁵

Eğitime tâbi tutulan insanın bedenî, zihnî ve ahlâkî tabiatına uygun olan yolları kullanabilmek için o tabiatın çok iyi tanınması gerekir.¹⁶ Öğrencinin özelliklerini dikkate almayan, onun kapasite, ilgi ve ihtiyaçlarına uygun düşmeyen eğitim-öğretim çalışmaları diğer yönlerden ne kadar mükemmel olurlarsa olsunlar sonuçsuz kalırlar. Böyle bir başarısızlığa düşmemek için çocuğu (insanı) çok iyi tanımak, onun yeteneklerine, kişilik ve karakterine, gelişim düzeyine, ilgi ve ihtiyaçlarına, öğrenmeye hazır bulunuşluk seviyesine vâkıf olmak lazımdır.¹⁷ Eğitim-öğretim çalışmalarında öğretimin öğrenciye uygun olarak yapılması esastır. Bu ise öğrenciyi tanımakla mümkündür.¹⁸ Din eğitiminin, tesbit edilen hedeflere ulaşabilmesi, gençlerin iyi bir vatandaş, iyi bir insan, iyi bir müslüman ve iyi bir

⁹ Bayraklı, s. 143.

¹⁰ Kutup, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 321; Dodurgalı, *İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim*, s. 22.

¹¹ Kutup, *a.g.e.*, s. 321; İbn Sînâ’ya göre de bireysel farklılık bir nimettir. Bk. Dodurgalı, *a.g.e.*, s. 23.

¹² Ülken, s. 61.

¹³ Kutup, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁴ Alıcıgüzel, s. 48.

¹⁵ Adler, s. 325.

¹⁶ Liard, s. 11.

¹⁷ Aydın, s. 52.

¹⁸ Aydın, s. 43, 44.

meslek sahibi olmalarını sağlayabilmek için herşeyden önce onların tanınması gerekir.¹⁹ Ülkemizde yapılan bir araştırmada, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenlerinin % 97'sinin öğrencilerin çok iyi tanınmasının gereğine inandıkları ortaya çıkmıştır.²⁰ Bu ise din eğitimcilerinin bu konuda ittifak halinde olduklarını göstermektedir.

Öğrenciyi tek yönlü olarak tanımak da beklenen faydayı sağlamaz. Öğrenciyi bütüncül bir yaklaşımla tanımak esastır. İslâm eğitiminde insanın her yönüyle tanınması, iyi ve kötü bütün temâyülllerinin, bedenî ve ruhî gelişim düzeylerinin tesbit edilmesi, eğitim ve öğretimin buna göre yapılması esas alınmıştır.²¹ “Öğretmenin başarısı, öğrencinin daha önceki hayat tecrübesini, zekâ düzeyini, ilgi ve alışkanlıklarını, içinde bulunduğu yaşın psikolojisini ve içinde yaşadığı çevrenin beklentilerini sezip hesaba katmalarına göre değişmektedir.”²² İnsanı tam olarak tanımamanın zorunluluğuna işaret eden Alexis Carrel, esas meselenin, insanı belli bir çağda ve belli hayat şartları altında verdiği görüntüyle değil, bütün faaliyetleriyle kavramak gerektiğini söylemektedir.²³ Ona göre, insanı, fiziko-şimik, anatomik, fizyolojik, metapsişik, entellektüel, mental, artistik, dinî, iktisâdi, sosyal v.s. yönleriyle dikkate almaya mecburuz.²⁴

Bir insan hakkında kesin bir yargıya varabilmek için onun hangi şartlar altında yetişmiş olduğunu bilmek de önemlidir. İnsan karakterini doğru dürüst değerlendirebilmek için, onun çevresini ve içinde bulunduğu şartları bilmek lazımdır.²⁵ Çünkü insan, çevresindeki uyaranlar örüntüsüyle devamlı etkileşim halindedir.²⁶ Kişilik özelliklerinin oluşmasında çevre faktörünün önemli etkisi vardır. İnsanın çevresinde mevcut olan dinî ve sosyal değerler, normlar, ahlâk kuralları, gelenek ve görenekler onun şahsiyetini oluşturan önemli faktörlerdir.²⁷ İnsan, kalıtım yoluyla getirdiği yetenek ve özelliklerini çevre yardımıyla yeterlikler haline getirebilir. Başka bir ifade ile “insanın gelişimi, gizilgüçleri ile çevre güçlerinin etkileşiminin ürünüdür.”²⁸

İnsanın içinde yaşadığı en dar, en yakın ve en etkili çevre aile çevresidir. Onun her tür gelişim ve yönelişlerinde aile çevresinin etkisi vardır. Bu itibarla öğrenciyi tam olarak tanıyabilmek için onun ailesini yakından tanımak gerekir. Bu bilgiden mahrum olan eğitim-

19 Ayhan, “Temel ve Orta Eğitimde Din Eğitimi”, s. 8.

20 Aydın, s. 51.

21 Ayhan, *Eğitime Giriş*, s. 20.

22 Bilgin, *Türkiyede Din Eğitimi*, s. 113, 114.

23 Carrel, s. 55.

24 Carrel, s. 57.

25 Adler, s. 277, 302.

26 Aydın, s. 45.

27 Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, s. 134.

28 Başaran, s. 29.

ciler, onların hangi dinî ve ahlâkî değerlerden etkilendiklerini, o arada ne gibi güçlüklerle karşılaştıklarını anlayamaz, dolayısıyla da onlara etkili bir rehberlikte bulunamazlar.²⁹ Adler, çocuğun yetişmesi sürecinde aile içindeki yerinin önemine işaret ettikten³⁰ sonra şunları söylüyor: “Bir çocuğun aile içindeki yeri, çocuğun doğarken birlikte getirdiği bütün içgüdülere, tepkilere, yeteneklere v.b. biçim ve renk verebilmektedir.”³¹

Öğrenciyi tanımak demek, onun hakkında imkân ölçüsünde çok bilgiye sahip olmak demektir. Bu ise onun sadece adını, soyadını, saç ve göz rengini bilmek değil, onu bütün yönleriyle tanımadır. Bu tanımanın içinde, çocuğun manevî özellikleri, değişik alanlardaki yetenekleri ve davranışları, sosyal becerileri vardır. Ailevî, iktisâdî durumu, kültürel gelişimi vardır.³² Hülâsâ, öğretmen, eğitilme durumunda olan çocuğu, bütün gelişim aşamalarında bedensel, zihinsel, duygusal, cinsel, sosyal, törel açılarından tanımak durumundadır. Ancak o sayede çocuğun problemlerini çözmesinde, başarılı olabileceği bir mesleğe yönelmesinde, eğitim-öğretimde karşılaşılabileceği engelleri aşmasında yardımcı olabilir.³³ Öğretmen, verâset, çevre, kâbiliyet hareket ve davranış yönleriyle farklı bir yapıya sahip olan öğrencileri tanımalı, bunun için de tetkik etmelidir. Çünkü öğretmen, öğrencileri tanıdığı ölçüde etkili olacak, terbiyevî müdâhaleleri o nisbette olumlu sonuçlar doğuracaktır.³⁴ Öğretmen bir rehberdir. Onun bu rehberlikte başarılı olabilmesi için çocuğu (insanı) iyi ve kötü yönleriyle tanıması şarttır. Ancak o zaman kaliteli bir eğitimden bahsedilebilir.³⁵

Her öğrenci aynı değildir. Öğrenciler arasında ferdî farklılıklar esastır. Onların benzer özellikleri olduğu gibi, bireysel farklılıkları da vardır. Öğrenme durumunda olan bir öğrencinin, fiziksel, zihinsel, duygusal, cinsel, psiko-motor, sosyal ve diğer özellikleri öğrenmeyi önemli ölçüde etkiler. Meselâ, bir çocuğun kendi yaşıtlarına göre zihinsel veya duygusal gelişimi geri olabilir. Bu da onun öğrenmesini güçleştirir. Kezâ çocuk, kemik-kas gelişimini tamamlayamamış olabilir; bu da onun beden eğitiminden başarısız olmasına yol açar.

Bütün bunlar, öğretmenin öğretme-öğrenme etkinlikleri sırasında öğrencilerin öğrenmeye hazır bulunuşluk derecelerini hesaba katmasını gerekli kılar.³⁶ Bunun için de öğrencilerin tek tek tanınması gerekir.³⁷ Öğretmen bu tek tek tanıma sayesinde başarısızlıkların gerçek sebeplerini bulabilir. Çünkü öyle başarısız öğrenci vardır ki, onun başarısızlığının

29 Aydın, s. 45.

30 Adler, s. 277.

31 Adler, s. 286.

32 Bayraktar, s. 229.

33 Bayraktar, s. 231.

34 Bayraktar, s. 230.

35 Ayhan, *Eğitime Giriş*, s. 34.

36 Önder, s. 39.

37 Alıcıgüzel, s. 48.

sebebi, kötü alışkanlıkları, bir diğerrininki zekâ geriliği, bir başkasının de ilgi yetersizliği olabilir.³⁸ Dolayısıyla öğrencilerin başarı veya başarısızlıklarını tek ve müşterek bir sebebe bağlamak yanıltıcı olur. Böyle bir yanılgıya düşmemek için öğrencileri ayrı ayrı tanımak gerekir.

Bireylerin gerek doğuştan getirdikleri yetenekleri, gerekse doğuştan sonra çevre şartlarının etkisiyle farklı niteliklere sahip olmaları, eğitim ve öğretimin bireyselleştirilmesini zorunlu kılmaktadır.³⁹ Bir başka ifade ile insanların birçok yönlerden farklılık göstermeleri insana göre (çocuğa göre) eğitim ve öğretimi gerekli kılmaktadır. Comenius, bu ilkeyi, “Herşeyi herkese öğretme.” ifadesiyle formüle etmiştir.⁴⁰ İnsana göre eğitimle ilgili olarak Buharî, Hz. Ali’den şöyle bir rivâyette bulunmuştur: “Halka anladıkları ve akılları erdiği şekilde konuşunuz. (Anlamayacakları şekilde ve seviyelerinin üstünde hitabetmek suretiyle) Onların Allah’ı ve Rasûlünü tekzib etmelerini arzu eder misiniz?”⁴¹ İnsanlara akılları ölçüsünde konuşmak onları tanımakla mümkündür. S. Ramazan el-Bûtî, tebliğ görevini üstlenmiş olanların başarısızlıklarını, üslûp ve metod açısından bütün dinleyici veya öğrencilerin anlayışlarına göre söz söylememelerine bağlamak-tadır.⁴² Böyle bir sonuç hiç şüphesiz onları yeterince tanımamaktan ileri gelmektedir.

Ferdî farklılıklar insanın çok iyi tanınmasını gerekli kılar. İnsanların bilgi ve idrâk seviyeleri ancak bu yolla kavranabilir. Aksi takdirde herkese aynı yöntemi uygulamak, herkesten aynı şeyi istemek gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu gerçekleri hiçe saymak demektir.⁴³

Öğrenciler, zaman zaman, özellikle buluş çağlarının sıkıntılı ve buhranlı anlarında kendilerine tutunacak dal ve destek ararlar. Onlara destek verecek ve onları en iyi anlayacak kurum din, kişi ise din eğitimcisi olmak gerekir. İyi yetişmiş bir din eğitimcisi onların duygu ve düşüncelerini çok iyi anlayacak, onların bu sıkıntılarından kurtulabilmeleri için onlara yardımcı olacaktır.⁴⁴ O halde din eğitimcileri, öğrencilerini özellikle çocukluk ve gençlik dönemlerinde yakından tanımalıdırlar. Şayet bu yetkinliğe ulaşamaz, dolayısıyla da onları anlayamaz, onlara anlayışsız davranırlarsa çocuklar sadece din eğitimcisinden nefret ederek, ondan uzaklaşmakla kalmaz, dinden de nefret eder ve uzaklaşabilirler.⁴⁵

³⁸ Alıcıgüzel, s. 48.

³⁹ Aydın, s. 52.

⁴⁰ Leif - Rustin, s. 43.

⁴¹ Şâtübî, c. I, s. 87.

⁴² Bûtî, *Kur’ân Eğitiminin Eşsiz Metodu*, s. 32.

⁴³ Düşüngen, s. 31.

⁴⁴ Öcal, s. 148.

⁴⁵ Öcal, s. 149.

Rasûlullah'ın aynı konularda farklı insanlara farklı cevaplar vermesi onları çok iyi anlamaktan kaynaklanmaktadır. Peygamber bilmektedir ki, herkese, herşey, her şekilde söylenmez. İnsana anlayacağı dilden konuşmak gerekir. Bu da onları tanımakla mümkündür.

Acaba din eğitimi ve eğitimcisi açısından ülkemizde durum nedir? Bir araştırma bu sorunun cevabını bulmada bize yardımcı olmaktadır. Bu araştırmaya göre din eğitimcileri, öğrencileri ve onların sosyo-kültürel çevrelerini tanıma hususunda istenen noktada görünmemektedirler.⁴⁶ Çalışma sonunda elde edilen bulgular, öğretmenlerin, öğrencilerin tamamına yakınının velileriyle görüşmediklerini göstermektedir.⁴⁷ Halbuki öğrenciyi tanıma, onun problemlerini çözme konusunda velilerle işbirliği ve yardımlaşma en çıkar yoldur. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenlerinin öğrencilerini yeterince tanıyamamaları, onların öğretimi öğrencilere göre düzenleme ve öğretimi bireyselleştirme konusunda beklenen düzeyde olmadıkları izlenimini doğurmuştur.⁴⁸

Sınıfların kalabalık, şartların elverişsiz olması nedeniyle öğrencilerin ayrı ayrı tanınmalarının mümkün olmadığı haklı olarak ileri sürülebilir. Fakat böyle bir mazeret bile bu gerçeğin yok sayılmasına sebep teşkil etmemelidir. Öğretmen ne yapıp yapıp, diğer arkadaşları, idareciler ve velilerle işbirliği yaparak çocuğu tanıma yoluna gitmelidir. Onu yeterince tanımadan dinî telkin ve tavsiyelerde bulunmamalıdır.⁴⁹

B- İnsanın Eğitimciyi Tanıması

Thorndike tarafından ortaya atılan ve genel kabul gören öğrenme ilkelerinden biri de “hazır oluş” ilkesidir.⁵⁰ Bireyin yeni bilgi ve beceri öğrenmeye hazır ve istek içinde olması “hazır oluş” ilkesi ile ifade edilmektedir.⁵¹ Hazır oluş, öğrenmeye karşı olumlu bir vaziyet alıştıdır. Bireyde böyle olumlu bir yöneliş bulunmadığı zaman, arzulu ve istekli olduğu duruma göre öğrenme daha az olur. Birey öğrenmeye tamamen isteksiz ise hiçbir şey öğrenemez.⁵²

Öğrencinin, öğrenmeye hazır olmasında kendisiyle ilgili yönler olduğu gibi, öğretmeni ile ilgili yönler de vardır.

⁴⁶ Aydın, s. 46.

⁴⁷ Aydın, s. 50.

⁴⁸ Aydın, s. 53.

⁴⁹ Öcal, s. 149.

⁵⁰ Öztabağ, s. 221, 222.

⁵¹ Fersahoğlu, s. 68.

⁵² Sorenson, s. 353.

Bilindiği gibi, eğitim-öğretim olayı aynı zamanda bir iletişim olayıdır. İletişim öğelerinden biri olan kaynağın (burada öğretmenin) inanılır, güvenilir, konusunda uzman ve sevilen bir kimse olması, hedef kişi veya kitleyi etkilemesi bakımından önem taşımaktadır.⁵³ Bu ise öğretmenin, hedef kişi veya kitle tarafından çok iyi tanınmasını gerekli kılar. Bu itibarla sınıfa giren bir öğretmenin kendisini öğrencilerine etkili bir şekilde takdim etmesi uygun olur.⁵⁴ Kim olduğunu, nasıl bir eğitim gördüğünü, eğitim ve eğitimcilikten ne anladığını, dersinin nasıl bir ders olduğunu, amacının ne olduğunu, eğitim-öğretim çalışmalarında hangi araç-gereç, teknik ve yöntemlerden yararlanacağını, dersin iyi bir uygulamayla öğrencilere neler kazandıracağını, öğrencilerden ne istediğini ciddi ölçüler içinde abartısız bir üslûpla anlatmalıdır. Bu anlattıklarını zaman içinde uygulamalarıyla da göstermelidir.

Yukarda, öğretmenin öğrenciler tarafından sevilen ve güvenilen bir kimse olması gereğine işaret ettik. İngiliz düşünür Canon Barnett, “Bir insanı sevmek istersek önce tanımalıyız.”⁵⁵ demektedir. Foerster çerçeveyi biraz daha genişleterek şunları söylüyor: “Ama yalnız başkalarını sevmek isteyenler tanımak ve anlamak zorunda değildiler; eğitimci, idareci veya değişik karakterli insanları organize ederek verimli bir işbirliği yapmakla vazifeli olan kimselerin de insanları tanıma kabiliyetlerini geliştirmeleri lazımdır. İşbirliği yaptığımız insanların güvenilir kimseler olduğunu kesin olarak bilmezsek onlara körükörüne inanmamız büyük bir tehlikedir.”⁵⁶

İnsanları tanıma, doğrudan doğruya olabileceği gibi, başka insanlar veya gazete, radyo, televizyon gibi iletişim araçları aracılığı ile de olabilir. Burada son derece dikkatli olmak gerekir. Çünkü bazı etmenler insanları tanımada görüşümüzü çarpıtabilirler. Psikolojik hazırlık durumu (mental set) bunlardan biridir.⁵⁷ Bir kişi veya grup hakkında önceden edindiğimiz bilgiler onlarla ilgili algılarımızı etkiler. Zira bir kişi veya grubu nasıl bekliyorsak öyle buluruz.⁵⁸

Başkalarını doğru tanımayı engelleyen faktörlerden biri de tanınmak durumunda olan kimselerin, bağlı oldukları gruba, toplumda oynadıkları rollere göre belli kategorilere sokularak algılanmasıdır. Psikolojik hazırlık durumu ve bu insanlarla ilgili önyargılar, o insanları oldukları gibi tanımayı engellediği gibi, onlarla ilgili algıları da çarpıtırlar.⁵⁹

⁵³ Kağıtçıbaşı, s. 168-173.

⁵⁴ Bilgin - Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, s. 168.

⁵⁵ Foerster, s. 36.

⁵⁶ Foerster, s. 36.

⁵⁷ Baymur, s. 277.

⁵⁸ Baymur, s. 277.

⁵⁹ Baymur, s. 277.

Anne, baba, öğretmen, vâiz, hûlâsâ eğitimci durumunda olan herkesin bu gerçekler muvâcehesinde tanınması gerekir.

Foerster, insanları tanımanın en büyük güçlüğüne dışı bakarak ruh ve karakteri görememekten kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ona göre, insanların karakterleri ile ilgili karar verirken, küçük, zararsız kusurları, kökleri derinlerde olan karakter husûsiyetleriyle karıştırmamak lazımdır.⁶⁰ Yine ona göre başkalarını tanıma konusunda insanlar çok kolay yanılabılırler. Bu yanılgıya düşmemek için, başkalarının içyüzünü okuma sanatını bilmek veya doğru görüşlü insanların ikaz ve öğütlerine kulak vermek gerekir.⁶¹

Hayatta birbirini iyice anlamayan, herşeyi birlikte yaşamayan insanlar verimli bir kader birliği yapamazlar. Böyle bir kader birliğini sağlamak için insanların, kendisini ve karşısındaki insanları tanımanın, anlamının anahtarını bulmaları gerekmektedir.⁶²

Din eğitiminde de mürebbînin bilinmesi, tanınması esastır. Allah, mutlak mürebbîdir. İnsan tarafından bilinmek, tanınmak istemektedir. O'nun insanı yaratışının sebebi budur.⁶³ Din eğitimi Allah'ın bilinmesi ve tanınması sayesinde insan hayatına asâlet ve değer kazandırır.⁶⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in Allah hakkında uzun uzun bilgi vermesinin sebebi budur. Çünkü Allah'ı sevmek için O'nu bilmek ve tanımak lazımdır.⁶⁵ Bazı müfessirler, “Ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım.” âyet-i kerimesindeki “bana kulluk etsinler” ifadesini, “beni tanısinlar” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁶⁶ Bu da göstermektedir ki, sevmek, saymak, güvenmek, inanmak, terbiyesini kabul ve kulluk etmek için Allah'ı, bilinmesi gereken bütün sıfatlarıyla bilmek ve tanımak gerekmektedir.

Yukarda söylediklerimizi beşeri eğitime indirgeyecek olursak aynı şeyleri söylememiz mümkündür. Nasıl ki Allah'ı mutlak mürebbî olarak kabul etmek için O'nu tanımak gerekiyorsa, öğretmeni de öğretmen, eğitici kabul etmek için onu tanımak gerekir. Arada bir fark vardır ki o da Allah'ın mutlak mürebbî olmasına karşın, öğretmen mukayyed bir mürebbîdir.

Sonuç olarak denebilir ki: Eğitim ve öğretimin verimli olabilmesi için öğretmen-öğrenci arasında düzenli bir ilişkinin kurulması gerekmektedir. Öğrencinin, öğretmeniyle ilgili duygu ve düşünceleri ile davranışları arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Öğretmenini

⁶⁰ Foerster, s. 36, 37.

⁶¹ Foerster, s. 37.

⁶² Foerster, s. 38, 39.

⁶³ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 7.

⁶⁴ Ayhan, *Eğitime Giriş*, s. 52.

⁶⁵ Çamdibi, s. 66.

⁶⁶ Merâğî, c. XXVII, s. 13, 14; İbn Kesîr, c. IV, s. 238; Endelûsî, c. VIII, s. 143; Şevkânî, c. V, s. 92.

seven öğrenci onunla ilgili işleri de sever.⁶⁷ Bu da ancak öğrencinin, öğretmenini tanımasıyla mümkündür.

C- İnsanın Kendini Tanıması

Bireyin kendini tanıması kendi benliğini algılamasıyla ilgilidir. Kişiliğin özü benliktir.⁶⁸ Benlik (ego) ise insanın kim olduğuna ve ne olacağına ilişkin durulmuş algısı, inancı; kendine uygun bulduğu kimlik; kendine biçtiği değerdir.⁶⁹ Davranışlarımızın kaynağını teşkil eden benlik (ego) kalıtsal olmayıp öğrenmeye dayanmaktadır. İnsan, kim olduğunu, kendisini tanıyarak çevresinden öğrenmektedir.⁷⁰

Şayet birey, “yeteneklerinin ne olduğunu kestiremez ve yeterliklerinin gücünü bilemez ise kendinin kim olduğuna ve ne olacağına inancında, kendine uygun bulduğu kimliğin gerçekliğinde ve kendine biçtiği değer düzeyinde yanılgıya düşebilir”. Bu ise insanın başarısızlığa düşmesine, kendine güveni kaybetmesine, dolayısıyla da özbenimsemesinin zayıflamasına sebep olur.⁷¹

İnsanların kendilerini sağlıklı algılamaları önemlidir. Bu gerçek bireyler için de, toplumlar için de geçerlidir. S. Ramazan el-Bûtî, “Kur’ân bize helâk olup yıkılmış hiçbir ümmeti anlatmaz ki, bu helâkin sebebini haber vermiş olmasın. Bu sebep o ümmetin kendi zâtını ve hakikatini tanıma rûştünden uzaklaşmasıdır.”⁷² derken bu gerçeğe işaret etmektedir.

İnsanlar arasında kendi benliklerini normal olarak algılayanlar olduğu gibi, ifrat ve tefrit noktasında algılayanlar da vardır. Kendi benliğini tanıma hususunda uç noktalarda bulunan insanlar eğitim-öğretim hayatında daima problem yaratan insanlardır. Meselâ, kendine güven sağlayamamış, dolayısıyla aşağılık duygusuna kapılmış, bu aşağılık duygusu da patolojik (marazî) bir hale dönüşmüş olan insanlar suçluluk ve aşağılık kompleksinden kurtulamamaktadırlar. Bazı insanlar da aşırı derecede kendilerine güvenmekte, herşeyin en iyisini kendilerinin yapacaklarına inanmaktadırlar. Egonun kendine olan aşırı güven duygusu, onları, “ego şişmesi” denilen bir neticeye götürmektedir. Böyle bir sonuç, bireyin kendisini ve başkalarını yanlış değerlendirmesine sebep olmakta, fütursuz, saygısız ve bencil davranışlara yol açmaktadır.⁷³

⁶⁷ Özgü, s. 196.

⁶⁸ Başaran, s. 168.

⁶⁹ Başaran, s. 28.

⁷⁰ Başaran, s. 33.

⁷¹ Başaran, s. 28.

⁷² Bûtî, *Kur’ân’da İnsan ve Medeniyet*, s. 52.

⁷³ Uysal, s. 135.

Kerschensteiner, kendilerine aşırı derecede güvenen kimselerle ilgili olarak şunları söylüyor: “Bazı insanlar kendi kuvvetlerini tanımama yüzünden yalçın kayalıklara tırmanabileceklerine inanırlar ve bu kanaate dayanarak, hayatları pahasına, kuvvetlerinden çok büyük işlere atılırlar.”⁷⁴

Gerçek ateistler kendi benliklerini olduğu gibi algılayamayan insanlar arasında zikredilmektedir. Ateizmin Çıkması isimli kitapta, bu tiplerin, kendilerini aristokrasi mensubu kişiler olarak gördükleri bildirilmektedir.⁷⁵

Kendi benliklerini abartılı bir şekilde algılayan insanlar, olaylar içinde gerçek kimliklerini anladıkları zaman normal davranışlar sergileyebilmektedirler. Meselâ, E. Fromm, insan ihtiyaçlarını sıralarken bunlardan birinin de transandans (kendini aşma) ihtiyacı olduğunu zikretmektedir.⁷⁶ Normal hayatlarında böyle bir ihtiyacı görmezden gelen ve transcendenal bir varlığa inanmayan insanlar, çaresiz kaldıkları, bütün reel fenomenler kendilerini terkettiği, onlara karşı çalıştığı zaman yine O’na dayanacak ve birçok hallerde O’ndan bazı dileklerde bulunacaklardır.⁷⁷ Firavun bunun tipik bir örneğidir. Daha önceleri kendisini bir tanrı ilân etmiş olmasına rağmen Kızıldenizde boğulacağını görünce kendisinin gerçek kimliğini anlamış ve “... İsrailoğullarının inandığından başka tanrı olmadığına inandım; artık ben O’na teslim olanlardanım...”⁷⁸ demiştir. Örnekte de görüldüğü gibi, insanlarda benlik kavramı abartılı bir şekilde ortaya çıktığı zaman benlik saygısı gerçekçi olmamakta, insanlar üstünlük duygusuna kapılmaktadırlar.⁷⁹ Bu insanlar kendi gerçek benliklerini olduğu gibi algılasalar böyle davranışlar sergilemeyeceklerdi. O halde çocukları eğitirken anne, baba ve öğretmenlerin, onların olumlu benlik kavramı geliştirmelerine dikkat etmeleri gerekmektedir.

S. Ramazan el-Bûtî, benlik kavramlarını abartılı biçimde geliştiren insanlar için şunları söylemektedir: “Dikkat ediniz; sahte ilâhlık tahtları kurmuşlarsa, bu sadece kendi varlıkları hakkında sadâkatle düşünmeye bir saatlik vakit ayıramamaktan ve etrafındakileri gözlerinin görmemelerinden kaynaklanmak-tadır.”⁸⁰

İnsanların benlik kavramları abartılı olabileceği gibi değersiz ve yetersiz de olabilir. Böyle hallerde insanların kendilerine olan benlik saygıları düşmekte bunun sonucu olarak

⁷⁴ Kerschensteiner, s. 122, 123.

⁷⁵ Gilson, s. 23.

⁷⁶ Çamdibi, s. 57.

⁷⁷ Mengüşoğlu, s. 303.

⁷⁸ Yunus 10/90.

⁷⁹ Yörükoğlu, s. 93.

⁸⁰ Bûtî, *Kur’ân Eğitiminin Eşsiz Metodu*, s. 23.

da insanlar aşağılık duygusuna kapılmaktadırlar.⁸¹ Kur'an'da buna örnek olarak münafıklar dikkatimizi çekmektedir. Münafıklar, Kur'an'da olumlu benlik kavramları gelişmemiş, zayıf kişilikli kimseler olarak tanıtılmaktadır. Bunların oturmuş bir fikir ve inançları yoktur. Kime, hangi inanca bağlı olduklarını bilmek mümkün değildir. İki yüzlüdürler. Kiminle karşılaşsalar onun fikrinden ve inancından olduklarını söylerler. Hiçbir konuda istikrarları yoktur. Saatin rakkâsesi gibi bir oraya bir buraya gider gelirler. Kur'an'da onlarla ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır: “İnananlara rasladıkları zaman “inandık” derler; şeytanlarıyla başbaşa kaldıklarında, “Biz şüphesiz sizinleyiz; onlarla sadece alay etmekteyiz.” derler.⁸²

Alfred Adler'e göre gerek üstünlük, gerek aşağılık duyguları marazleşip kompleks haline geldikleri zaman tehlike arz etmektedir. Böyle bir durumda insanın hayata bağlanması, bütün davranışlar altında yatan dinamikler, kısacası hayat tarzı kaybolmaktadır.⁸³

Eğitim-öğretime tabi tutulan bireyin yetersiz olduğu varsayılır.⁸⁴ Halbuki insanın doğasında yeterli olma duygusu vardır.⁸⁵ Eğitimci için bu önemli bir imkândır. Eğitimci, bu duyguyu bir motivasyon kaynağı olarak kullanma becerisini gösterebilmelidir. “Eğiti-lebilir olmanın temeli, çocuğun, zayıflığını gidermek için gösterdiği çabada aranmalıdır.” diyor Adler, yetersizliğin bir uyarım rolü oynaması sayesinde binlerce yetenekli insanın ortaya çıktığını bildirmektedir.⁸⁶

Öğrencinin, kendisini yetersiz varsayması öğrenmeye hazır oluş bakımından önem taşımaktadır. Benlik kavramıyla “kişinin kendi potansiyellerini ve yeteneklerini sonuna kadar kullanarak istediği yere gelebilme, amaçlarına ulaşabilme isteği ve çabası” olarak tanımlayabileceğimiz kendini gerçekleştirme arasında yakın bir ilişki vardır.⁸⁷ Kişinin kendini gerçekleştirebilmesi için olumlu bir benlik kavramına ulaşması gerekir. Kendini gerçekleştiren kişilerin özelliklerinden biri de onların, “Bilgilerinin sınırlı olduğuna, her zaman herkesten birşeyler öğrenebileceklerine...” inanmalarıdır.⁸⁸

Kendilerini yetersiz varsaymayan, başka bir ifade ile bilgilerinin sınırlı olduğuna inanmayan kimseler kendi kimliklerini yeterince tanımayan yani olumlu benlik bilincine

81 Yörükoğlu, s. 93.

82 Bakara 2/14.

83 Uysal, s. 135.

84 Önder, s. 19.

85 Yörükan, s. 1.

86 Adler, s. 137.

87 Kaya, “s. 9, 10.

88 Kaya, s. 9.

ulaşamamış kimselerdir. Bu ise onların kendini gerçekleştirme çabalarını olumsuz yönde etkiler. Öğrenci, kendisini bilgice yetersiz varsaymalı, bu yetersizliğini giderecek kimsenin de öğretmeni olduğunu bilmelidir. Kendisini yeterli, öğretmenini ise yetersiz varsayan bir öğrenci, o öğretmenden öğrenmeye hazır değil demektir. Öğrencinin böyle bir duruma düşmemesi için hem kendisini, hem öğretmenini çok iyi tanıması gerekir.

Kur’ân-ı Kerîm’de konumuzla ilgili şöyle bir ifade bulunmaktadır. “Ey insanlar, siz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise zengin ve her hamde lâyıktır.”⁸⁹ Bu ifadelerle insana verilen mesaj şudur: Ey insan, bilmiş ol ki sen ne kadar üstün ve değerli bir yaratık olursan ol, bir yerde âciz ve yetersizsin. Bu yetersizliğini giderebileceğin yegâne varlık ise Allah’dır. Bu mesajı beşerî eğitim ve öğretime uyarlayacak olursak öğrenciye şöyle bir bildirimde bulunmamız gerekir: Sevgili öğrencim, hayata uyum sağlamak, başarılı olmak için birtakım bilgi ve becerilerle donanmış olman gerekir. Halbuki bunlardan büyük ölçüde mahrumsun. Bu mahrûmiyeti gidermek, kendini gerçekleştirmek için öğretmenlerinden yararlanmalı, eğitim-öğretim etkinliklerinde başarılı olmak için elinden gelen çabayı göstermelisin.

Öğrenci bu mesajla hem kendisini, hem kendisini eğitecek olan öğretmenini tanıyacak ve ona göre bir tavır sergileyecektir. Zaten öğrencinin kendini tanıması, olumlu bir benlik kavramı oluşturmaya, sorunun çözümünü büyük ölçüde kolaylaştıracaktır. Çünkü Rasûlullah’ın ifadesiyle, “Kendini tanıyan Rabbini (sahibini, efendisini, muallim ve mürebbîsini) tanır.”⁹⁰ Bilgi ve beceri bakımından yetersiz olduğunu düşünen, bu yetersizliği mutlaka gidermesi gerektiğine inanan öğrenci her an öğrenmeye hazır olacaktır. Firavun kendini tanıyamadığı için yetersizliğini kabul etmemiş, bu yüzden de öğrenmeye, değişmeye yanaşma-mıştır.⁹¹

İnsanın kendi yetersizliğini kabul etmemesi, kendini müstağnî sayması onun öğrenmeye, değişmeye yanaşmasını engellediği gibi, azgınlık etmesine de sebep olmaktadır. “Ama, insanoğlu kendini müstağnî sayarak azgınlık eder.”⁹² âyeti buna işaret etmektedir. İnsanın bu tavrı şu ifadede daha bir açıklık kazanıyor. Allah, elçisi Hz. Muhammede şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: “Ama kendisini öğütten müstağnî görene gelince; sen onun üzerine düşüyorsun. Onun temizlenme-sinden sana ne.”⁹³

Anne, baba ve öğretmenler tarafından verilen karakter terbiyesinin büyük bir kısmı yirmi yaşlarında sona ermektedir. Bundan sonra yapılacak iş otonom yani kendi kendini terbiyedir. İnsanın kendi kendisini terbiye etmesi demek, kendini kurtarmak, kendine karşı koymak, kendini, kendi temâyül ve içgüdülerinin bataklığından yukarı çekmek, kendini

⁸⁹ Fâtır 35/15.

⁹⁰ Aclûnî, c. II, s. 343.

⁹¹ Bk. Nâziât 79/16-24.

⁹² Alâk 96/6, 7.

⁹³ Abese 80/5, 6, 7.

kötü alışkanlıklardan, fena arzulardan, hatalı idelerden uzaklaştırarak, ahlâkî idelerin hizmetine vermesi demektir.⁹⁴

Kerschensteiner'e göre kendi kendini terbiye bir iç mücâdelesidir. Bu mücâdele “manevî ben”le “hayvanî ben” arasında cereyan etmektedir. Bu mücâdelede başarılı olmanın yolu ise insanın kendini tanımasıdır.⁹⁵

İnsanın kendi kendisini tanıması söylendiği kadar kolay bir iş değildir. İnsanın kendini tanıması bir mücâdeleyi, tâbir yerinde ise bir boğuşmayı gerektirir. Bu mücâdelenin bulunmadığı yerde, insanın kendini tanımasını engelleyen zihni, ahlâkî, dinî gurur ve kibir kolay gelişir.⁹⁶

İnsanın kendisini tanımasını zorlaştıran önemli bir faktör, insanın kendini sevmesidir. İnsan kendisini sever. Bu nedenle de kendini “koruyucu düşünceler” üretir. Bu ise onun kendisi ile ilgili karar verirken aldanmasına sebep olur. Çünkü onun kendisine olan sevgisi, başarısızlıklarının sebeplerini karakterinde, hareket tarzında aramasına engel olur.⁹⁷ Foerster, insanlarda kendini sevme duygusunun, yüksek gerçeklere ulaşma arzusunun yerini alması halinde, insanın kendini tanımasına da, kurtarmasına da imkân olmadığını bildirmektedir.⁹⁸ Bu düşüncesini teyid sadedinde Pascal'dan şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “Hiçbir şeyi kendisi kadar sevmeyen insan, sevdiği varlıkla, kendi kendisiyle başbaşa kalmaktan çok hiçbir şeyden korkmaz. Herşeyi kendisi için arar, ama en çok kendinden kaçır; kendini bulmak istemez. Çünkü kendini iyice görebildiği zaman, istediği gibi olmadığını görür; içinde müthiş bir zavallılık, dolduramayacağı uçurumlar, boşluklar bulur. Bu duruma göre bizi çok çeken işler ve eğlenceler daha çok kendimizi düşünmekten, bakışlarımızı içimize çevirmekten alıkoyan şeylerdir. Hapishanenin o kadar korkunç bir ceza olması bu yüzdendir; yine bu yüzden yalnızlığa dayanan insan çok azdır.”⁹⁹

İnsanın kendini sağlıklı bir şekilde tanıyabilmesi için muayyen bir olgunluğa ulaşması gerekir. Bu olgunluğa ulaştığı zaman boş ve inatçı bir gurur duygusu içinde kalmak yerine, acı ve kırıcı da olsa gerçeği bütün çıblaklığı ile görmek tercih edilir. Kendini sevmenin tesirinden kurtulup hakikate sâdık kalmanın ve gururun değiştirici kurnazlıklarına kapılmayıp insafsızca tarafsız olmanın güçlüğüne işaret eden Foerster, sözünü şöyle

⁹⁴ Kerschensteiner, s. 119, 120.

⁹⁵ Kerschensteiner, s. 121, 122.

⁹⁶ Kerschensteiner, s. 122.

⁹⁷ Foerster, s. 33.

⁹⁸ Foerster, s. 33.

⁹⁹ Foerster, s. 33, 34.

bağlamaktadır: “Üniversitelerde ve dünya görüşüne ait mücâdelelerde en son zafer, işte bu en derin iç mücâdelesindeki doğruluk sevgisinin zaferine bağlıdır.”¹⁰⁰

İnsanın kendi kendisini tanıyabilmesi için diğer insanlar ve eşya ile ilişkilerinde serbestliği ve çeşitliliği zarûrî gören Kerschensteiner, insanı şöyle uyarıyor: “Çalış, faal ol! İnsan yalnız kendi içinde, kendi yaptığı eserde kendini tanır.”¹⁰¹

Sözü Rasim Adasal’ın şu tesbitiyle bitirelim: “İnsanlık hayatının ilk çağlarından beri Bergson’un “Homo Sapiens” dediği düşünen insanın günlük felsefesinde en önemli problemi kendi varlığını anlamak olmuştur.”¹⁰²

D- İnsanı (Öğrenciyi) Tanıma Teknikleri

Genelde insanı, özelde ise öğrenciyi tanıma çok yönlü ve sistemli bir çalışmayı gerektirir. Özellikle çocukluk ve gençlik dönemlerindeki hızlı ve çok yönlü değişimler eğitiminin işini hayli zorlaştırmaktadır. Öyle ki bu dönemlerde, öğretmen, neredeyse çocuğu hergün yeniden keşfetmek durumunda kalmaktadır. Üstelik her çocuk aynı yönlerde ve aynı oranlarda da değişiklik göstermemektedir. Gelişmede de bireysel farklılıklar egemendir. Her çocuğun kendine özgü gelişim biçimi vardır. Çalışmalar, zekâ bölümü aynı olan iki öğrencinin bile birbirinden farklı geliştiklerini ortaya koymuştur.¹⁰³ Bu itibarla öğrencinin çok yönlü ve sistemli bir araştırmaya konu edilmesi gerekmektedir.

Öğrencinin (insanın) incelenmesi ve tanınmasıyla ilgili olarak değişik teknik ve yöntemler geliştirilmiştir. Bunların hepsini burada uzun uzun açıklamamız mümkün değildir. Okuyuculara genel bir fikir vermesi bakımından bazılarını kısaca açıklamakta yarar görüyoruz.

1- Görüşme

Görüşme, “Bilgi edinme veya kişilik tanıma amacıyla yapılan yüzyüze görüşme, mulâkât” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁴

Yaygın olan görüşme, anne-babayla veya bizzat öğrenciyle yapılan görüşmedir.

a- Anne-babayla Görüşme

¹⁰⁰ Foerster, s. 34, 35.

¹⁰¹ Kerschensteiner, s. 123.

¹⁰² Adasal, s. 507.

¹⁰³ Başaran, s. 32.

¹⁰⁴ Alaylıoğlu - Oğuzkan, s. 116.

Bir öğretmenin günümüz şartlarında bir öğrenciyi bütün yönleriyle tanınması mümkün görünmemektedir. Bu durumda öğretmen, öğrenciyi yakından tanıyan birileriyle yardımlaşmak, işbirliği yapmak zorundadır. Bu birileri ise öğrencinin annesi, babası veya öğrenciyi çok iyi tanıdığı varsayılan velisidir. Genellikle anne-baba veli olduğu için başlığı öyle kullandık.

Öğretmen, anne-babadan neler öğrenebilir? Çocuğun evdeki çalışma şartlarını, iyi-kötü alışkanlıklarının olup olmadığını, varsa neler olduğunu, ilgi alanlarını, boş zamanlarını nasıl değerlendirdiğini, yeterli ders çalışıp çalışmadığını, özel yeteneklerini, arkadaş çevresini, günlük harçlığını, beslenme durumunu, fizyolojik, ruhsal veya sosyal bir sorununun bulunup bulunmadığını, hülâsâ öğretmen, anne-babadan, çocuğun eğitim ve öğrenimini etkileyebilecek birçok şeyi öğrenebilir.¹⁰⁵

Öğretmenin görüşme ile ilgili olarak bazı şeylere dikkat etmesi gerekir. Meselâ, anne-babadan öğrenmek istediklerini önceden not etmeli, aldığı cevaplarla birlikte bunları bir dosyada saklamalıdır. Anne-babadan yardım isterken onlardan alacağı bilgilerin başkaları tarafından bilinmeyeceği veya kötüye kullanılmayacağı ile ilgili olarak onlara güven vermelidir. Eğitim-öğretim çalışmalarında karşılıklı güven önemlidir. Öğretmen veliye, veli öğretmene güvenebilmelidir. Anne-baba ve öğretmen arasındaki güven duygusuna ilâve olarak görüşme ortamının da rahat ve güven içinde olması gerekir.¹⁰⁶

Görüşmeler, bütün velilerin bir arada olduğu veli toplantıları şeklinde olabileceği gibi, belli peryotlarda birebir görüşme şeklinde de olabilir. Her iki taraf da birbirlerine bu imkânı tanımalıdır.

İslâm eğitimcileri sağlıklı bir eğitim için öğretmen-öğrenci-veli işbirliğinin lüzumuna dikkat çekmişlerdir.¹⁰⁷ Onlara göre öğretmenler velilerle okulda görüşebilecekleri gibi, bizzat velilerin evlerini ziyaret ederek de görüşebilirler. Önemli olan, görüşme için yer ve zamanın iyi seçilmesi, görüşmelerin samimî bir havada, rencide etmeyen bir üslûpla yapılmasıdır.¹⁰⁸

Anne-baba ve velilerden bir kısmı şu veya bu nedenle okula ısınamayabilir; okuldan uzak durabilirler. Onları okula ısındırmak için bazı tedbirler alınabilir. Bu tedbirler, veliyi aydınlatmaya yönelik seri konferanslar şeklinde olabilir; öğretmenin, veli nazarında saygınlığını sağlayacak değişik etkinlikler şeklinde olabilir; velilere gereken ilginin

¹⁰⁵ Bayraktar, s. 241.

¹⁰⁶ Daha fazla bilgi için bk. Alıcıgüzel, s. 50-52.

¹⁰⁷ Bayraktar, s. 241.

¹⁰⁸ Bayraktar, s. 242.

gösterilmesi şeklinde olabilir. Veliler sık sık okula davet edilerek diyalog ve dostluk havası yaratılır. Onların okula her gelişlerinde para ve yardım istememeye özen gösterilir.¹⁰⁹

b- Öğrenciyle Görüşme

Öğretmen, öğrenciyi tanımak için bizzat öğrenciden de yararlanabilir. Güven duygusu burada da geçerlidir. Öğrenciye güven veren bir yaklaşımla ondan bilgi almak, ilgi ve ihtiyaçlarını öğrenmek her zaman mümkündür. Görüşmenin olumlu bir şekilde sonuçlanabilmesi için öğretmenin, öğrenciyle samimî ve ahenkli bir ilişki kurması gerekir.¹¹⁰

2- Gözlem

Öğrenciyi tanıma tekniklerinden biri de gözlemdir. Gözlem, “Dış âlemde bulunan bir olayı, bir gerçeği veya bir şeyi anlamak amacıyla gerekli tasvirî (betimsel) veya sayısal verileri toplamak için bazı oluşum, belirti ve şartları izleme ve inceleme işi”dir.¹¹¹ Gözlem, “Belli bir kimse, yer, olay, nesne, durum ve şarta ait bilgi toplamak için belirli hedeflere yöneltilmiş bir bakış ve dinleyiş” olarak da tanımlanmaktadır.¹¹²

Gözlem, bilgi toplamanın ana yollarından biridir. Bir başka ifadeyle bilgi elde etmenin ilmî yöntemidir.¹¹³

Batıda gözlemin önemi 17. yüzyılda anlaşılmış; bu anlayış J. J. Rousseau ve Pestalozzi’nin çabalarıyla 18. yüzyılda okullarda değerlendirilmeye başlanmıştır.¹¹⁴

Bizim bu çalışmamızda gözlemin objesi doğal olarak insandır; öğrencidir. Gerek sınıf içinde, gerek okul bahçesinde ve gerekse okul dışında öğrencilerimizi gözlemleyerek onları tanımaya çalışır; onlar hakkında birtakım kanaatlere ulaşırız. Bu kanaatlerin sağlıklı olabilmesi için bazı gözlem şartlarına uyulması gerekir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a- Gözlenen davranışlar aynen ve ânında kaydedilmelidir.
- b- Gözlemler, önyargıdan uzak, objektif bir yaklaşımla yapılmalıdır.

¹⁰⁹ Bayraktar, s. 241.

¹¹⁰ Alıcıgüzel, s. 51.

¹¹¹ Alaylıoğlu ve Ark. s. 117.

¹¹² Cebeci, s. 66.

¹¹³ Fazlurrahman s. 16.

¹¹⁴ Özbek, s. 279.

c- Gözlemler, değişik durum ve çalışmalar sırasında yapılmalı, öğrenci değişik açılardan tanınmaya çalışılmalıdır. Bu esnada iki şeyden yararlanmak mümkündür. Bunlardan birincisi “gözlem listeleri”, ikincisi ise değişik anekdotlar, başka bir deyişle “vak’a kayıtları”dır.¹¹⁵

Gözlem listeleri, öğretmen, öğrenciyi hangi açıdan gözlemek istiyorsa ona göre tanzim edilir. Öğretmen mevcut gözlem listelerinden de yararlanabilir.¹¹⁶

Kaydedilmesi gereken öğrenci davranışlarını kısa ve seri halde not etmeye “anekdot” veya “vak’a kaydı” adı verilmektedir. Anekdotlar, en önemli ve yaygın tanıma teknikleridir.¹¹⁷

Gözlemlerin yanıltıcı olmaması için gözlenen kimse veya kimselerin kendi tabii ortamlarında, tabii yaşantıları halinde gözlenmesi gerekir. Davranışların doğru değerlendirilmesi böyle mümkündür. Çünkü gözlenen kimseler kendi tabii ortamları dışında şartların yönlendirmesine göre tutum ve tavır sergileyebilirler.¹¹⁸

Gözlem, dış gözlem, iç gözlem olarak iki başlık altında ele alınmaktadır. Dış gözlemde, gözle görülebilir, ölçülebilir olaylar incelendiği halde, iç gözlem (intrespeksiyon) de sevinmek, üzülme, düşünmek, kıskanmak gibi birtakım iç yaşantılar incelenmek-tedir.¹¹⁹ İç gözlemde gözleyenle gözlenen kimsenin aynı olması elde edilen sonuçlara gölge düşürmekte, iç gözlem bu açıdan tenkide uğramaktadır.¹²⁰ Bununla birlikte insanın kendini tanıması, muhâsebe, murâkabe açısından önemli bir yöntemdir.

Din eğitiminde gözlemin önemli bir yeri vardır. Kur’ân’da pek çok âyet-i kerime bu konuya dikkat çekmekte, insanları, gezip görmeye davet etmektedir. Kur’ân’a göre insanın bizzat kendisi bir gözlem konusudur. Allah, âyetlerini hem dış dünyada, hem de insanın kendisinde göstereceğini beyan etmektedir. Bu cümleden olarak şöyle buyurulmaktadır: “Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi nefislerinde göstereceğiz...”¹²¹ Böyle bir beyanla karşılaşan insana düşen görev, dikkatinin çekildiği noktaya bakmak ve orada gizlenmiş bulunan gerçeği görmektir. Konu insan olunca, yapılacak iş, insana yönelmek, onu gözlemek, onu incelemektir. Nitekim şu âyet-i kerime daha açık bir ifade ile insanın insana yönelmesi

¹¹⁵ Alıcıgüzel, s. 53.

¹¹⁶ Alıcıgüzel, s. 53.

¹¹⁷ Alıcıgüzel, s. 53.

¹¹⁸ Cebeci, s. 67.

¹¹⁹ Baymur, , s. 18, 19.

¹²⁰ Baymur, s. 19.

¹²¹ Fussilet 41/53.

istenmektedir: “İnsan neden yaratıldığına bir baksın.”¹²² Neden? Çünkü dış dünyada insan için birçok bilgi ve belgeler olduğu gibi, insanın kendisinde de sayısız bilgi ve belgeler vardır.¹²³

İnsanın kendine bakması, kendini tanıması ile ilgili olarak M. İkbâl şunları söylüyor: “Göğsünün içinde yıldızları aşıp geçecek bir yol vardır. Lakin sen kendini tanıımıyorsun. Bir kere de tohum gibi gözünü kendi içine aç ki yerin altından bir fidan olup yükselsin.”¹²⁴

Gözlem Mevlânâ için de önemli bir keşif unsurudur. Şunları söylüyor: “Güzelim sanatına bak; gönüllere gelen vahyini seyret... Tümünden görüş ışığı kesil; ne gelirse bakış-görüş zevkinden gelir.”¹²⁵

Bu bilgiler ışığında şu söylenebilir: İyi bir eğitim-öğretim verebilmek için öğretmen öğrenciyi iyi tanımalıdır. Onu tanımanın önemli yollarından biri de gözlemdir. O halde öğretmen her fırsatta öğrencisini gözlemeli, onu kendi tabîî halleri içinde tanımaya çalışmalıdır.

3- Anket

İnsanı tanıma tekniklerinden bir diğeri ankettir.

Anket, “bir problemle ilgili olarak çeşitli kimselerin bilgi, tecrübe ve düşüncelerini almak için yapılan soruşturmadır.”¹²⁶

Anket her konuda olabileceği gibi insanı tanıma konusunda da olabilir.

Anket tekniğinde araştırmacı bilgi kaynağı olarak seçtiği kimselere araştırma yaptığı konu ile ilgili yazılı sorular sorar; denekler de bu soruları rahat ve özgür irâdeleriyle cevaplamaya çalışır. Anketi yapan kimse, aldığı cevapları değerlendirerek konusıyla ilgili birtakım bilgi ve bulgulara ulaşır.

Ankette geçerlilik ve güvenilirlik esastır.¹²⁷ Bir anketin geçerli sayılabilmesi için soruların konuyla doğrudan ilgili olması, kanunun bütününe kapsaması, aynı zamanda açık ve anlaşılır olması gerekir. Anketin geçerliliği, “onun, hangi amaca hizmet için hazırlan-

¹²² Târık 86/5.

¹²³ Bk. Zâriyât 50/20, 21.

¹²⁴ Kutup, *İslâm Düşüncesinde Sanat* s. 366.

¹²⁵ Usta, s. 227.

¹²⁶ Cebeci, s. 58.

¹²⁷ Arslantürk, s. 99, 100.

mişsa o amaca hizmet edip edememesi...” ile ölçülür.¹²⁸ Anketin uygulandığı ortamın şartları da anketin güvenilirliğini etkilemektedir.¹²⁹

Bir anket için iç tutarlılık da önem taşımaktadır. Aynı konuyu ölçen farklı soruların aynı derecedeki seçenekleri işaretlenmişse anketin iç tutarlılığından bahsedilebilir.¹³⁰

Anketin geçerliği, güvenilirliği ve iç tutarlılığı ile ilgili her uygulamada ve uygulama sonucunda mutlaka bir uzman görüşüne başvurmak gerekir.¹³¹

Öğretmen, öğrencisini tanımak için anket tekniğinden de yararlanmalıdır. Meselâ, öğrencilerin zihinsel, duygusal veya sosyal gelişimleri, ilgi alanları anket tekniği ile iradelenebilir; bu ve daha başka birçok konuda onlarla ilgili bilgi ve bulgulara ulaşılabilir.

4- Çeşitli Testler

Testler de veri toplama teknikleridir.

Test, “kişilerin yetenek, bilgi, istidât ve ilgilerini ölçmeye yarayan herhangi bir araç veya yol...”¹³² olarak tanımlanmaktadır.

Objektif bir ölçme aracı olan testler, rehberlik ve danışmada çok kullanılan bir tekniktir. Test tekniği ile elde edilen bilgiler sadece başkalarını tanıtmaz, kişinin kendini daha gerçekçi bir şekilde tanıyıp kabul etmesini de sağlar.¹³³

Testler çok önemli bilgi toplama tekniği olmalarına rağmen bu yolla elde edilen bilgilere kesin gözüyle bakmak doğru bulunmamaktadır. Bu bilgilerin başka yollardan da teyid edilmesi öngörülmektedir.¹³⁴

Öğretmenler, öğrencilerini değişik açılardan tanımak için test tekniğinden yararlanabilirler. Onların, içinde bulundukları güçlükleri teşhis etmek, zekâ düzeylerini tahmin etmek, istidât ve kâbiliyetlerini anlamak, başarı ve başarısızlıklarını değerlendirmek için

128 Arslantürk, s. 99.

129 Cebeci, s. 62, 63.

130 Arslantürk, s. 100.

131 Arslantürk, s. 100.

132 Alaylıoğlu ve Ark., s. 307.

133 Tan, s. 192.

134 Tan, s. 194.

standart olarak hazırlanmış olan testlerden faydalanmak mümkündür. Öğretmen bu testleri bir sınıfa uygulayabileceği gibi, bir öğrenciye de uygulayabilir.¹³⁵ Burada önemli olan test tekniği ile ilgili özel bilgiye sahip olmak ve test sonuçlarının yorumunu sağlıklı bir şekilde yapabilmektir. Test tekniği ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmayan kimseler çocuğun testte almış olduğu puanı doğru değerlendiremez, o puanın kapsam ve anlamını bilemezler. Bu itibarladır ki öğrencinin testten aldığı puanı, öğrenciye, veliye hatta öğretmene bile söylemenin doğru olmadığı ifade edilmiştir.¹³⁶ Test sonucu alınan puanı söylemek yerine, o puanın alt, orta veya üst grup gibi hangi grupta bulunduğu ve teste tabi tutulan kişinin almak istediği eğitim veya seçmek istediği meslek için ne anlama geldiği açıklanmalıdır.¹³⁷

5- Deney

Deney, “Belli bir olayı incelemek, gözlemek ve böylelikle bir gerçeği ortaya çıkarmak amacı ile yapılan ve planlı olarak yürütülen deneme, tecrübe...”¹³⁸dir. Deney metodu. “Bir olaya ait bütün şartları çeşitli şekillerde ve değişik birleşimlerde, yapay bir denetim altında incelemek...”¹³⁹ demektir.

İlmî bilgi, olay ve olguların gözlenmesi ve deney metodu ile elde edilen bilgidir. Böyle bir yöntemle elde edilmeyen bilgiler ise ham ve tartışmaya açık bilgilerdir.

Bir araştırmacı herhangi bir konuda bilgi elde etmek istediği zaman o konu ile ilgili olayları ya tabii şartlar altında, kendiliğinden meydana geldiği sırada inceler; ya da olayın şartlarını kendisi bir düzene koyarak inceler. Bu işlemlerden birincisine gözlem, ikincisine ise deney (deneyim) adı verilmektedir.¹⁴⁰

Deney yönteminde amaç, olayların meydana gelişini etkileyen şart ve etkenlerin ortaya çıkartılmasıdır.¹⁴¹ Meselâ, herhangi bir konunun öğrenciler tarafından öğrenilmesi ile ilgili olarak bir deneme yapmak istenebilir. Bu durumda yapılacak iş, yaşları, sayıları, zekâ ve öğrenim düzeyleri v.b. durumları aynı olan öğrencileri eşit kümelerle ayırmak, bu kümelerden bir kesimine konuyu eski yöntemle, diğer bir kesimine ise denenmek istenen yöntemle öğretmektir. Böyle bir çalışmada birinci kümeye “denetim kümesi”, ikinci kümeye de “deney kümesi” adı verilmektedir.¹⁴² Denemenin sonunda denetim kümesi ile

135 Alıcıgüzel, s. 58.

136 Tan, s. 195.

137 Tan, s. 195.

138 Alaylıoğlu ve Ark., s. 65.

139 Arslantürk, s. 76.

140 Baymur, s. 17.

141 Arslantürk, s. 76.

142 Başaran, s. 17.

deney kümesinin durumları karşılaştırılarak elde edilen veriler yorumlanır.¹⁴³ Bu tür bir çalışma bize, öğrencilerin hangi yöntemle daha başarılı olacakları sonucunu verir.

Öğrenciyi tanıma konusunda deney yöntemi önemli bir yöntemdir. Şu var ki, bir araştırmanın deneme sayılabilmesi için şu şartlara uyması gerekir:

- a- Araştırmacı, istediği zaman durumu (bağımsız değişkenleri) değiştirebilmelidir.
- b- Değişiklikler kontrollü şartlarda yapılmalıdır.
- c- Araştırmacı, yaptığı değişikliklerin etkisini gözleyebilmelidir.¹⁴⁴

6- Yoklama ve Sınav

Yoklama, az sorulu veya kısa cevaplı bir ölçmedir.¹⁴⁵ “İşlenmiş bir konu veya ünite ile ilişkili olarak öğrencilerin öğrenme durumlarını anlamak veya programda gereken eklemeleri yapmak amacını güden, resmîlikten uzak bir sınav biçimi.”¹⁴⁶ olarak tanımlanmaktadır.

Yoklama yazılı olabileceği gibi sözlü de olabilir.

Sınav, birden çok öğrenim görevinin öğrenildiği bir dönem ya da yıl sonunda, bir dersi geçmek, bir dönemi bitirmek ya da bir sınıfı geçmek için öğrencilerin yeterlik düzeyinin tanınması için yapılan bir değerlendirme işlemidir.¹⁴⁷

Sınav bir okula girmek veya bir okulu bitirmek için de uygulanabilir. Yoklamaya göre daha çok sorulu, daha uzun süreli ve daha kapsamlıdır.¹⁴⁸

Bir öğrencinin herhangi bir öğrenme göreviyle ilgili olarak kazandığı yeterlik, yazdırma, söyletme, yaptırma ve göstermesini isteme şeklinde ortaya çıkarılabilir.¹⁴⁹

Öğrenciyi tanımanın bu saydıklarımız dışında pek çok yol ve yöntemleri vardır. Otobiyografi, sosyogram, sosyodrama, psikodrama, vak’a temsili, arzu listeleri, ev ziyaretleri, çocuğun kullandığı eşyayı inceleme bunların başlıcalarıdır.

¹⁴³ Başaran, s. 17.

¹⁴⁴ Arslantürk, s. 77.

¹⁴⁵ Başaran, s. 334.

¹⁴⁶ Alaylıoğlu ve Ark., s. 343.

¹⁴⁷ Başaran, s. 334.

¹⁴⁸ Başaran, s. 334.

¹⁴⁹ Başaran, s. 334.

SONUÇ

İnsanın gerek hayata uyum sağlayabilmesi, gerek yüksek yaratılışındaki sâfiyetin korunup geliştirilebilmesi ve gerekse doğuştan getirdiği gizilgüçlerinin en üst düzeyde yeterliğe dönüştürülebilmesi için sağlıklı bir eğitim ve öğretime ihtiyacı vardır.

Verimli bir eğitim ve öğretim faaliyetinde “tanıma” faktörü hayati bir önem taşır. Bu faktörü ihmal eden bir eğitim-öğretim faaliyetinin başarılı olması mümkün değildir. Binâenaleyh başarılı bir eğitim-öğretim için öncelikle şunlara dikkat edilmesi gerekir:

1- Eğitim-öğretim görevi ile yükümlü bulunan her kademedeki eğitimci, herşeyden önce eğiteceği kimseleri tanımalıdır. Eğitime tâbi tutulan her insan imkân ölçüsünde ayrı ayrı ve her yönüyle tanınmalıdır.

2- Eğitilme durumunda olan kimselerin de eğitimciyi tanıması gerekir. Onlar, eğitimciyi sevdiği, ona güvendiği ve onun uzmanlığına inandığı takdirde öğrenmeye hazır olurlar. Bunun için ise eğitimciyi tanımaları lazımdır.

3- Eğitilme durumunda olan insan kendisini de tanımalıdır. “Kendini tanıyan rabbini tanır.” sözü beşerî eğitim-öğretim için de geçerlidir.

4- Günümüzde insanı tanımanın birçok yolları vardır. İnsanı tanımak için birçok teknikler geliştirilmiştir. Eğitim-öğretim sürecine katkıda bulunmak isteyen kimseler mutlaka bu tekniklerden yararlanmalıdırlar. Modern dünyanın manevî ihtiyaçlarına cevap verebilecek sağlıklı bir din eğitimi ancak bu sayede gerçekleştirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut 1985.

Adasal, Rasim, *Medikal Psikoloji*, İstanbul 1977.

Adler, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, (trc. Ayda Yörükan), y.yok, 1997.

Alicıgüzel, İzzettin, *İlk ve Orta Dereceli Okullarda Öğretim*, İstanbul 1979.

Altaylıoğlu, R., Oğuzkan, A. F., *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*, İstanbul 1976.

Arslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, İstanbul 1995.

Aydın, M. Şevki, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Kayseri 1996.

Ayhan, Halis, “Temel ve Orta Eğitimde Din Eğitimi”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, İstanbul 1993.

- , *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, İstanbul 1982.
- Başaran, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara 1996.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul 1994.
- Bayraklı, Bayraktar, *Farâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Bayraktar, Mehmet Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul 1984.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara 1990.
- , *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara 1980.
- , *Selçuk, Mualla, Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Ankara 1991.
- Bûtî, Saîd Ramazan, *Kur'ân Eğitiminin Eşsiz Metodu*, (trc. Şükrü Özen), İstanbul 1987.
- , *Kur'ân'da İnsan ve Medeniyet*, (trc. Resul Tosun), İstanbul 1987.
- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, (trc. Refik Özdek), İstanbul 1973.
- Cebeci, Suat, *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri*, İstanbul 1997.
- Çamdibi, H. Mahmut, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*.
- Dodurgalı, Abdurrahman, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, İstanbul 1996.
- , *İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim*, İstanbul 1996.
- Düşüngen, Beyza, *İslâm'da Eğitimin Temeli Olarak Sevgi*, Ankara, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-muhît*, y.yok, 1983.
- Fazlurrahman Ensârî, *Felsefeden Dine*, (trc. Kemal Kuşçu), Ankara, ts.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Kur'ân'da Zihni Eğitimi*, İstanbul 1996.
- Foerster, F. W., *İyi İnsan İyi Vatandaş*, (trc. M. Hekimoğlu), İstanbul 1954.
- Gilson, Etienne, *Ateizmin Çıkmazı*, (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1991.
- İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-azîm*, Kahire, ts.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul 1988.
- Kaya, Mevlüt, "Benliğin Gelişimi ve Kendini Gerçekleştirme", (Basılmamış tebliğ).
- Kerschenteiner, G., *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, (trc. F. Kanat), İstanbul 1997.
- Kutub, Muhammed, *İslâm Düşüncesinde Sanat*, (trc. Akif Nuri), İstanbul 1979.
- , *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, (trc. Akif Nuri), İstanbul 1977.

- Leif, i.; Rustin, G., *Genel Pedagoji*, (trc. N. Yüzbaşıoğulları), Ankara 1974.
- Liard, “Eğitimin Amacı ve Vasıtaları”, C. Saward, *Çağdaş Pedagojiden Seçmeler*, (trc. N. Yüzbaşıoğulları), Ankara 1969.
- Mart, Ömer, *Eğitim Psikolojisi*, İstanbul 1960.
- Mengüşoğlu, T., *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983.
- Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, Kahire, ts.
- Morgan, C. T., *Psikolojiye Giriş*, (trc. Hüsnü Arıcı ve Ark.), Ankara 1991.
- Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Ankara 1990.
- Önder, Namık Kemal, *Öğretimde Program, İlke ve Yöntemler*, İstanbul 1989.
- Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Konya 1988.
- Özgü, Halis, *Şahsiyet*, İstanbul 1969.
- Öztabağ, Lütfi, *Psikolojide İlk Adım*, İstanbul 1970.
- Sorenson, H., *Eğitim Psikolojisi*, (trc. Gültekin Yazgan), İstanbul 1964.
- Şâtîbî, İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli’l-ahkâm*, (thk. Abdullah Draz), Kahire, ts.
- Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, Kahire 1964.
- Tan, Hasan, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, İstanbul 1989.
- Usta, Mustafa, *Dîvân-ı Kebîr’de Mevlânâ’nın Eğitim Görüşü*, İstanbul 1995.
- Uysal, Veysel, *Din Psikolojisi Açısından Dînî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İstanbul 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1967.
- Yörükan, Turhan, “Alfred Adler, Sosyal Roller ve Kişilik Konusunda Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Alfred Adler, İnsan Tabiatını Tanıyın*, (trc. Ayda Yörükan), y.yok, 1997.
- Yörükoğlu, Atalay, *Gençlik Çağı*, Ankara 1986.

**TEŞEKKÜL DEVRİNDE “FİKHİN DÜNYEVİLİĞİ”
FİKRİ VE GÜNÜMÜZDEKİ YANSIMALARI**

Saffet KÖSE*

GİRİŞ

Görünüş ve şekil itibariyle hukuka uygun olan işlemlerle hukuken yasaklanmış sonuçlara ulaşmanın geçerli olup-olmadığı tartışması oldukça eskilere uzanır. Bu tür işlemlerin hukuken geçerliliğinin ifadesi anlamına gelen fikhin dünyeviliği fikri İslâm alimleri arasındaki önemli görüş ayrılıklarının bulunduğu alanlardan olmasının yanısıra fikhî mezheplerin ayırıcı özelliklerinden birisini de oluşturmaktadır. Daha geniş anlamıyla kişilerin davranışları ile ilgili olarak dünyevî ve uhrevî iki hüküm bulunduğu, dünyada hükümlerin zahire göre olacağı maksatlar ile davranışların iç yüzünü ancak Allah'ın bileceği dolayısıyla buna göre hükmü yalnızca O'nun vereceği düşüncesinin bir ifadesi olan fikhin dünyeviliği fikrinin ilk önemli temsilcisi ve mimarı olarak *İmam Şâfiî* (ö. 204/819) gözükmektedir. Bu görüş az ileride yer vereceğimiz gibi yine bir Şâfiî fakihî olan *İmam Gazzâlî*'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* adlı eserindeki ilimler tasnifinde de açıkça görülmektedir. Günümüzde fikhin bu özelliğe sahip olduğunu ısrarla savunan ve bunun bütünüyle fıkha hakim bir anlayış olduğunu söyleyenlerden bir tanesi de İranlı düşünür *Dr. Abdülkerim Sürûş*'tur. Sürûş Türkiye'de müslüman entellektüeller arasında tanınan, fikirleri rağbet gören bir bilim adamıdır. Türkiye'de bulunduğu sıralarda verdiği bazı konferanslar ve çeşitli ilim çevrelerinde yapmış olduğu sohbetler epey ilgi görmüş ve bunlardan bir kısmı Pendik Belediyesince “*Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*” adı altında bir kitapta toplanmıştır (İstanbul 1995). Bunlardan birisi 9 Ağustos 1995 tarihinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezindeki “*İslâm Düşüncesinde Fikhin Konumu*” adı altındaki sohbetinde dile getirdiği fikirleridir. Sürûş'un bu görüşleri kendisinin de ifade

* Doç.Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrt. Üyesi

ettiği gibi *Gazzâlî*'ye bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla *Gazzâlî*'nin bu konudaki görüşleri ise *İmam Şâfiî*'ye dayanmaktadır. Biz bu yazımızda bu fikri gündeme getiren ve fıkha tamamen hakim bir düşünce olarak yansıtan *Dr. Abdülkerim Sürûş*'un dilinden fıkha dünyevîliği anlayışını özetledikten sonra bu yönde ileri sürülen delilleri incelemeye tabi tutarak bir değerlendirme yoluna gideceğiz.

I. FIKHİN DÜNYEVÎLİĞİ DÜŞÜNCESİ

Konuyu Abdülkerim Sürûş'un şu ifadelerinden takip edelim:

“Fıkıh hareketin iç boyutlarıyla değil, dış boyutlarıyla ilgilidir. Bu çok önemlidir. Hatta ona (fıkıh) göre, müslüman sayılmak için kavlen “ben müslümanım” demek yeterlidir. Bunu diyen birisine söylediği o söz sadece dil düzeyinde kalmış olsa bile hayır diyemezsiniz. Kalbine bakmak fıkıhın vazifesi değildir. Şöyle bir hadis zikrediyor Gazzâlî; “Rasûlullah zamanında bir kişi kelime-i şehadet getirdi ve müslüman olduğunu söyledi. Ama müslümanlar bunu kabul etmeyip onu öldürdüler. Rasulullah’a gittiklerinde Rasulullah onlara kızdı ve “Kalbini mi yardımınız?” dedi.” Biri müslüman olduğunu söylerse biz onu müslüman olarak kabul etmek zorundayız. Fıkıh iç boyutlarla değil dış boyutlarla ilgilidir. Küfür için de durum böyledir. Biri küfrünü ızhar ederse biz onu kafir sayarız. Sadece diliyle söylemesi bu hüküm için yeterlidir. Yine helâl ve haram meselesinde neyin gerçekten helâl ve neyin gerçekten haram olduğunu bilemeyiz. Haramlılığı konusunda hiçbir şey bilmediğimiz bir şeyi helal sayarız. Bu böyledir. Fıkıh dış boyutlarla ilgilenir. Mesela namaz. Namaz esnasında, diyelim ki işinizi veya ailenizi düşünüyorsunuz. Aklınız meşgul. Bu sizin namazınızı iptal etmez. Fıkha göre bu namaz geçerlidir. Ama elbetteki ahiret açısından bu iyi bir şey değildir. Yine fakih bu namazın tamam olduğunu söyler. Bu oruç için de böyledir, her şey için de....

“Gazzâlî'nin tasnifinde de fıkıh “kalp” ile ilgili değildir. İç boyutlarla münasebetli olmadığı için de dünyevîdir.”

“Gazzâlî'nin bir diğer argümanı da şudur: “Fıkıh bir hile (trick) ilmidir. Fakih olduğumuzda daha kabiliyetli bir şekilde muammâ çözebilir, hile-i şer'iyye uzmanı olabiliriz”...

“Gazzâlî'ye göre fakihin “kalp” konusunda hiçbir yetkisi yoktur. Fıkıh bir müşkil çözme ilmidir. Kendisi fakih olan Ebû Yûsuf, zekat ödeme konusunda önemli bir hile yaparmış. Sene başında bütün servetini karısına hibe eder, zekat zamanı geldiğinde parasız durumda olduğu için de zekat ödemesi gerekmezmiş. Karısı da elindeki hibe olduğu için zekat ödemeyince mal onlarda kalmış. Çünkü zekat kazanılan şeyden verilir.”

“Bu tamamen şer’î, kanûnî idi. Bu mesele Ebû Hanîfe’ye götürüldü. Ebû Hanîfe, herşeyde zekat vermede, hacca gitmede böylesi hileler yapılabileceğini, fakihlerin buna

itiraz edemeyeceklerini ve fıkıhın dini ilimler, evet, dini ilimler içine dahil olmadığını söylemiştir.”

“Kanuni de olsa fıkıh nokta-i nazarından buna itiraz edemezsiniz. Ahlak noktasından itiraz edebilirsiniz. İşte Gazzâlî bunu söylüyor ve ne kadar çok fakih olursanız o kadar çok günahkar olacağınızı savunuyor.”

“Ahlakta hile yapamazsınız, ama fıkıhta yapabilirsiniz. Fıkıh, hile ilmidir ve bunu önlemenin bir yolu da maalesef yoktur. *Çünkü fıkıh hileleri öğretir. Ne kadar çok fakihseniz o kadar iyi hile yapabilirsiniz.* Bu riyaadan farklı bir şeydir.”

“Fıkıhla her şeyi çözemezsiniz, çok sınırlı bir ilimdir fıkıh. Fıkıh her sorunu çözemez. Fukaha sosyal ve ekonomik problemleri de çözer dersek yanlış oluruz. Başka şeylere de ihtiyacımız var. Fıkıh kendi alanı içinde kalmalıdır. Bizim ona ihtiyacımız olduğu yerde durmalıdır.”

“Gazzâlî’ye göre fıkıh seküler bir ilimdir. Kökenle öz farklı şeylerdir. Kökeni seküler olmasa da doğası itibariyle fıkıh bu dünyaya aittir.”¹

II. FIKHİN DÜNYEVÎLİĞİ DÜŞÜNCESİNİN TARİHÇESİ VE TEMELLERİ

Bu düşüncenin tarihçesini ve temellerini ele alırken İslâm hukuku dışındaki hukuk sistemlerini konu dışında tutuyoruz. Mukayese açısından diğer hukuk sistemleri önem arz etmekte ise de bu bizim yazımızın maksadını aşar. Zira burada söz konusu edilen fıkıhtır.

Aslında hukuki işlemlerin değerinin niyet ve maksatlara bağlı olduğu konusunda İslâm hukukçuları arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Bu düşünce Hz. Peygamber’in *"Amellerin değer ölçüsü niyetlerdir"*² hadisine dayanmaktadır. Nitekim bu düşünce Mecelle’de *"Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir"*³; *"Ukudda itibar makâsıd ve meânîyedir, elfâz ve mebânîye değildir"*⁴ şeklinde kanunlaştırılmıştır. Görüş ayrılığına sebep olan esas nokta ise maksat ve niyetin, gizli olması sebebiyle bilinip-bilinmeyeceği ile ilgilidir. Fıkıhın dünyevîliğini savunan hukukçular niyet ve maksatların gizliliği sebebiyle bilinmeyeceği ve bunun sonucu olarak da dünyadaki hükümlerde bir tesirinin olamayacağı, niyet ve maksada yönelik hükmü her türlü gizliliği bilen Allah’ın ahirette vereceği görüşünü dile getirmektedirler. Niyet ve maksadı esas alanlar ise gizli de olsa bunların bazı

¹ Sürüş, “İslâm Düşüncesinde Fıkıhın Konumu”, s.77-93.

² Buhârî, Bed’ül-vahy, 1 İmân, 41; Nikâh, 5; Talâk, 11; Müslim, İmâret, 155, Talâk, 11; Tirmizî, Fezâilü’l-cihâd, 16; Nesâî, Tahâret, 59, Talâk, 24, Eymân, 19; İbn Mâce, Zühd, 26.

³ Mecelle, md. 2.

⁴ Mecelle, md. 3.

durumlarda anlaşılabilirliğini, anlaşılabilirliğinde de dikkate alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu düşüncedeki İslâm hukukçularına göre lafızlar, maksada delalet ettiğine inanıldığı için esas alınmıştır. Oysa maksatlar sadece lafızlarla ortaya çıkmadığı gibi yanıltıcı olduğu durumlar da olabilir. Bu sebeple fikhin dünyeviliği çerçevesinde dile getirilen fikirler bütün fıkıhçılar arasında kabul görmüş bir düşünce değildir.

İslâm hukukçuları içerisinde fikhin dünyeviliğinin ifade ettiği anlayışı savunan ve bu düşüncüyü sistemleştiren *İmam Şâfi'*dir (ö.204/819). Bu tür fikirlerin temelinde büyük ölçüde onun tesirinin bulunduğunu gözardı etmemek gerekir. Şâfi' *el-Ümm, er-Risâle, İhtilâfû'l-Hadîs* gibi eserlerinde bu konu üzerinde özellikle durmuş, fikhin dünyeviliğini savunmuş ve görüşlerine temel aldığı delilleri sıralamıştır. Onun şu görüşleri konu ile ilgili aydınlatıcı bilgi vermesi açısından yeterlidir:

“Kabul ettiğim esas şudur: Şekil itibarıyla (zahiren= görünüşe göre) hukuka uygun olarak meydana gelmiş olan her akit sahihtir. Herhangi bir şüphe (töhmət) veya alış-veriş yapanların arasındaki bir âdet sebebiyle onu iptal etmem ve görünüşe göre sahih olması dolayısıyla onu geçerli sayarım. Alış-veriş yapanların -niyetleri ortaya çıktığında- akdi fasit kılacak bir niyetle akit yapmalarını ise mekruh görürüm.”⁵

Şâfi'ye göre niyetler ve maksatlar kişilerin içinde saklı olduğundan bunları bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla onlara itibar edilemez. Nitekim kişi bazan bir şeye niyet eder onu yapmaz, bazan da yapar⁶. Bu sebeple sözlerin zahirini bırakarak, kişinin söylediklerinin aksini, niyet ve maksatlarını araştırıp buna göre hükmetmek Allah'ın Kitabına ve Rasulünün sünnetine muhalif bir tutumdur. Çünkü gizlilikleri bilen sadece Allah'tır. Zahir hilafına hüküm veren ise onun bilgisini iddia etmektedir⁷.

Bu düşüncelerin bir uzantısı olarak İmam Şâfi' Allahın kulları arasında koyduğu hükümleri ikili bir ayırıma tabi tutmaktadır. Bunlar:

1. Ahiretteki hüküm: Bu kendisi ile kulları ve kullarının kendi aralarında cereyan eden olaylar hakkında vereceği hükümdür. Allah kulların niyet ve maksatlarını bildiği için buna itibarla kişiye ceza verir veya onu mükafatlandırır.

2. Dünyadaki hüküm: Kulların kendi aralarındaki ilişkilerde hüküm zâhire göredir. Onlar hakkında zan veya karîne yahut deliller bulunsa da gizli olan niyete göre hüküm

⁵ Şâfi', II, 65.

⁶ Şâfi', V, 71.

⁷ Şâfi', VI, 202.

vermek câiz değildir⁸. Bu prensip cezalarda ve bütün haklarda geçerlidir. Hz. Peygamberin cezalar ve haklarda Allah'ın kulları arasındaki hükmü bu şekilde devam etmiştir⁹.

İmam Şâfiî'nin bu görüşlerinden ortaya çıkan sonuç şudur: Bir işlemin hukûken geçerli olmasıyla câiz olması farklı şeylerdir. Şekil itibarıyla hukûkun aradığı şartları taşıyan muameleler hukuki açıdan geçerlidir ve sonuçlarını doğurur. Bu, dünyadaki hükümdür. Ancak şekil şartları (zâhir) tamam olmakla birlikte bu muamele ile kanun koyucunun yasakladığı bir sonuç elde edilmek isteniyorsa bu câiz değildir. Fakat bu niyet ve maksadın tespiti mümkün olmadığından dünyada ona itibar edilemez, buna göre hükmü, her türlü gizliliği bilen Allah, ahirette verecektir¹⁰. Bu düşüncelerin bir ürünü olarak İmam Şâfiî fâiz belirtileri açıkça görülmesine rağmen "bey'u'l îne"*'yi hukukî açıdan geçerli bir akit olarak kabul etmekte ve şöyle demektedir: *"Bir şahıs veresiye satın aldığı yiyecek maddesini teslim aldıktan sonra, satın aldığı kişiye veya bir başkasına, peşinen ya da veresiye satmasında bir sakınca yoktur. Bu ister aldığı fiyata, isterse daha ucuza satsın farketmez."*¹¹

Bu anlayışıyla, İmam Şâfiî hukûken izin verilmeyen neticelere götüren, mübah yolların kapatılması anlamına gelen *"Sedd-i zerâi"* prensibini de reddetmektedir.

İslâm alimleri içerisinde fıkhn dünyevîliği anlayışının önemli temsilcilerinden birisi de Abdülkerim Sürûş'un da büyük ölçüde tesirinde kaldığı Şâfiî mezhebi alimlerinden *İmam Gazzâlî*'dir (ö. 505/ 1111). Bu nokta Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı ünlü eserindeki ilimler tasnifinde açıkça görülmektedir. Bunu şematik olarak şu şekilde gösterebiliriz:

⁸ Şâfiî, VII, 276.

⁹ Şâfiî, VII, 268, 269.

¹⁰ bk. Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 72.

* Bey'ul-îne: Kişinin veresiye aldığı bir malı, satın aldığı kişiye daha ucuza peşin olarak satmasıdır. Zıddı da doğrudur. Kişinin veresiye sattığı bir malı, peşin olarak sattığından daha ucuza geri almasıdır.

¹¹ Şâfiî, III, 33.

Dünyevî İlimler¹²

Çizim Var

¹² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 12-15.

III. FIKHİN DÜNYEVİLİĞİ DÜŞÜNCESİNİN DAYANDIĞI DELİLLER

1. Allah, müslüman olduğunu söyleyenlerin müslümanlığının kabul edilip İslâm hükümleriyle hükmedilmesini emretmektedir. Münafıklarla ilgili olarak Allah: "Onlar sana geldiklerinde: *"Şehadet ederiz ki sen gerçekten Allah'ın peygamberisin"* dediler. Allah da biliyor ki sen, hakikaten O'nun peygamberisin. Ama Allah şahit ki gerçekten onlar yalancılardır. Yeminlerini bir kalkan yaptılar da Allah'ın yolundan saptılar"¹³ buyurmaktadır.

Bu ayetlerde Allah onların ifade etmiş oldukları imanı kabul etmeyi emretmekte ve Hz. Peygambere iman hükmü hilâfına hüküm vermemesini bildirmektedir.¹⁴

2. Üsâme b. Zeyd (ö. 54/ 674) bir seriyye'de "Lâ İlâhe illallâh" diyen bir adamı öldürmüş daha sonra bunu anlattığında Hz. Peygamber: "Lâ ilâhe illallâh" dediği halde onu öldürdün mü?! buyurunca Üsâme: "Ya Rasûlallâh! O bu sözü ancak silahtan korktuğu için söyledi" deyince: "*Bâri kalbini yarıp doğru söyleyip söylemediğine baksaydın ya!*" şeklinde tepki göstermiştir.¹⁵

Buna göre birisi müslüman olduğunu söylerse biz onu müslüman olarak kabul etmek zorundayız. Zira fıkıh dış boyutlarla ilgilidir. Birisi küfrünü ifade edecek bir davranış sergilerse onu da kâfir sayarız. Sadece dili ile söylemesi bu hüküm için yeterlidir.¹⁶

3. Hz. Peygamber: "Ben insanlarla "Lâ ilâhe illallah" deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu söylediklerinde kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar; iç hesap-ları ise Allah'a kalmıştır"¹⁷ buyurmuştur.

Bu hadisiyle Hz. Peygamber şehadetin kişinin müslümanlığının kabûlü ve canı ile malının dokunulmazlığı için yeterli olduğunu ifade etmiştir. Ahirette ise mal fayda vermez.¹⁸

4. Karısını Şerîk b. Sehmâ ile zina halinde yakalayan Hilal b. Ümeyye (veya Uveymir el- Aclânî), olayı kendisine ilettiğinde Hz. Peygamber zina fiilini ispat edememesi halinde

¹³ Münafikûn (63), 1-2.

¹⁴ Şâfiî, VII, 268; ayrıca bk. Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 13; Sürûş, "İslâm Düşüncesinde Fıkıhın Konumu", s. 78.

¹⁵ Müslim, İmân, 158.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 13; Sürûş, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁷ Buhârî, İmân, 17, İ'tisâm, 28; Müslim, İmân, 34-36; Tirmizî, İmân, 1; Tefsîr, 88; İbn Mâce, Fiten, 1; Nesâî, Cihâd, 1, Tahrîm, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 11, 19, 36, 48; II, 314, 377.

¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 13.

iffetliye iftira suçundan kendisine seksen kırbaç vurulacağını¹⁹ söyleyince “*liân*” hükmünü düzenleyen ayetler²⁰ nazil oldu.²¹ Daha sonra bu kadın kendisiyle zina filini işlediği Şerîk'e benzeyen bir çocuk doğurdu. Bunu gören Hz. Peygamber: “*Allah'ın vereceği hüküm olmasaydı durum (zina fiili) apaçık ortada*”²² buyurmuştur.²³

Bu olayda kadının doğurduğu çocuğun Şerîk'e benzemesi onun zina ettiğine ve kocasının doğru söylediğine delâlet etmesine rağmen Hz. Peygamber görünüşteki (zâhir) duruma göre hüküm vermiş ve olayın iç yüzünü dikkate almamıştır.²⁴

5. Benî Fezâre kabîlesinden bir adamın karısının siyah bir oğlan çocuğu doğurduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber farklı renkteki develerin başka renklerden yavru lamalarını ona örnek göstermiş ve adama: “*Peki bu onlara nereden geldi*”? diye sormuş adam: “*Belki soyundaki bir damara çekmiştir*” diye cevap verince Hz. Peygamber: “*Belki bu çocuk da öyledir*” buyurmuştur.²⁵

Bu olayda karısının siyah bir oğlan çocuğu doğurduğunu söyleyen zat çocuğunun kendisine ait olmadığını îmâ etmişti. Ancak bunu açıkça söylememesi sebebiyle Hz. Peygamber iftira cezası olan seksen kırbaç (hadd-i kazf) veya “*liân*”la hükmetmemiştir. Çünkü bu şahsın zina isnadında bulunma olasılığı ağırlıklı olsa da bunu kasdetmeme ihtimali de vardır.²⁶

6. Sa'd b. Ebi Vakkâs ile Abd b. Zem'a bir çocuk hakkında münakaşa etmişler, Sa'd, onun kardeşi Utbe'nin oğlu olduğunu ve Utbe'ye açıkça benzediğini iddia etmiş, Abd b. Zem'a da çocuğun babasının yatağında dünyaya geldiğini ve kendi kardeşi olduğunu ileriye

¹⁹ Nûr, (24), 4.

²⁰ Kendi hanımlarına zina isnadında bulunup bu iddialarını ispatlamak için kendilerinden başka şahitleri olmayan kimselerden herbirinin şahitliği, dört defa Allah'a yemin edip doğrulardan olduğuna O'nu şahit tutmalarından ibarettir. Beşinci defa, eğer yalan söyleyenlerden ise, Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını istemeleridir. Kadının dört defa Allah'a yemin edip kocasının iddiasında yalan söylediğine Allah'ı şahit getirmesi kendisinden cezayı kaldırır. Beşincisinde de, kocası iddiasında doğru olduğu takdirde, Allah'ın lanetinin kendisi üzerine olmasını ister. (Nur (24), 5-9). Lian ile ilgili hükümler için bk. Sahnûn, III, 105; İbn Hazm, X, 143; Şîrâzî, II, 120; Tûsî, VIII, 184; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 39; Kâsânî, III, 237; Aynî, *el-Binâye*, IV, 728; Behûtî, *Keşşâfî'l-kınâ*, V, 389; Şevkânî, *es-Seylül-cerrâr*, II, 428; Eттаfeyyîş, VII, 356.

²¹ Fahreddin er-Râzî, XXIII, 164-165.

²² Buhârî, Tefsîr, XXIV/217, Megâzî, 1, Talâk, 28, Şehâdet, 22; Ebû Dâvûd, Talâk 27; Tirmizî, Tefsîr 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 458-459.

²³ Şâfiî, VII, 269.

²⁴ Şâfiî, VII, 269-276.

²⁵ Buhârî, Hudûd, 41, İ'tisâm, 12, Müslim, Liân, 18-20; Ebû Dâvûd, Talâk, 28; Tirmizî, Velâ, 4; Nesâî, Talâk, 46; İbn Mâce, Nikâh, 58; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 65, 69, II, 233, 234...

²⁶ Şâfiî, VII, 276.

sürmüştü. Hz. Peygamber : "Çocuk doğduğu yatağa aittir"²⁷ buyurmuş ve çocuğu Abd b. Zem'aya vererek zâhire göre hükmetmiştir.²⁸

Süyûtî (ö. 911/1505) de hakimin zâhire göre hüküm vermesi gerektiğine bu hadisin kuvvetle delâlet ettiğini ifade etmektedir.²⁹

7. Rükâne, hanımına: "Sen elbette boşsun" dediğinde Hz. Peygamber "elbette" ile neyi kastettiğini sormuş o da "Bir talâkı" diye cevap verince Hz. Peygamber doğru söylediğine yemin etmesini istemiş Rükane bir talâkı kastettiğine yemin edince de hanımını ona geri vermiştir.³⁰

Bu olayda Hz. Peygamber Rükâne'nin ihtimali olan bu sözden (elbette) bir talâkı kasdettiğini söylemesi üzerine onun beyanına itibar etmiş ve bir talaka hükmetmiştir. Nitekim dünyada iman ettiğini söyleyen kişi hakkında da Allah'ın hükmü budur.³¹

IV. DELİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ VE FIKHİN DÜNYEVİLİĞİ DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

Fıkıhın dünyevîliği ile ifade edilmek istenen düşünce ve bu düşüncenin temellerinin tespitinden sonra öncelikle bu delillerin ve verilen örneklerin kısa bir değerlendirmesine yer verilerek konu hukuk mantığı açısından ele alınacaktır.

Bizim görebildiğimiz kadarıyla Sürûş'un düşüncelerinin oluşumunda Gazzâlî'nin Ebû Yûsuf'un zekatı düşürmek için başvurduğunu iddia ettiği hile örneği önemli bir rol oynamıştır. Bu sebeple diğer delillerden evvel bu konu üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Prensip olarak her şeyden önce bir mezhebe ait görüşler öncelikle o mezhebe mensup alimlerin özellikle de görüşüne yer verilen şahsın kendi eseri varsa ona müracaat edilerek ortaya konulmalıdır. Zira bir mezhebin görüşünü diğer bir mezhebe mensup alimin kitabından almak hatalara yol açabilmektedir³² Gazzâlî ve onun bu konudaki takipçisi olan Abdülkerim Sürûş'un görüşlerine temel aldıkları Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) zekât

²⁷ Buhârî, Büyû', 3, 100, Husûmât, 6, Vesâyâ, 4, Megâzî, 53 Ferâiz, 18, 28; Hudûd, 23; Ahkâm 29; Müslim, Radâ, 36, 37; Ebû Dâvûd, Talâk, 34; Tirmizî, Radâ, 8, Vesâyâ 5; Nesâî, Talâk, 48, 49, 84; İbn Mâce, Nikâh, 59, Vesâyâ 6, Dârimî, Nikâh 41.

²⁸ Şâfiî, VI, 202.

²⁹ Suyûtî, s. 34-35.

³⁰ Ebû Dâvûd, Talâk, 10, 14, 40; Tirmizî, Talâk, 2; İbn Mâce, Talâk, 19; Dârimî, Talâk, 8; Malik, *el-Muvatta*; Talâk 40, 41, 63, Nikâh, 18, 19.

³¹ Şâfiî, VII, 276.

³² Bu konudaki bir araştırma için bk. Köse, "Mezhep Görüşleriyle ilgili Farklı Nakiller", III/1, İstanbul, 1995, s. 101-128.

vermemek için malını karısına hibe ettiği yolundaki hile ile onun bu davranışını tasvip ettiği iddia edilen Ebû Hanîfe'ye ait görüşün ihtiyatla karşılanması gerekir. Zira Gazzâlî, Şâfiî mezhebine mensup bir alim olmasının yanısıra Ebû Hanîfe (ö. 150/767) hakkındaki hücumlarından da Sencer (ö. 552/1157) tarafından sıkıştırılması üzerine vazgeçmiştir.³³ İhtimal ki Gazzâlî bu konuda hatalı bir bilgiye sahip olabilir ya da objektif davranmamış olabilir. Bu sebeple sağlıklı bilgiye ulaşabilmemiz için bizim Hanefîlerin kendi kaynaklarına müracaat etmemiz gerekir. Böyle bir yöntem izlediğimiz takdirde örnekte zikredilen olayın doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira Ebû Yûsuf *Kitâbü'l- Harâc* adlı eserinde, *Allâh'a ve ahiret gününe iman etmiş hiçbir kimse için her ne şekilde ve hangi sebeple olursa olsun hileye başvurarak zekata mani olmasının helal olmadığını*³⁴ söyledikten sonra İslâmın bu konudaki tavrını ortaya koymak üzere Abdullah b. Mes'ûd'un *"zekât'a mani olanın müslüman olmadığı ve zekatı ödemeyenin (cenaze) namazının kılınmayacağı"*, Hz. Ebû Bekir'in de *"Hz. Peygamber döneminde verdikleri bir hayvan başına (ikâl) bile mani olurlarsa onlarla savaş yaparım"*³⁵ şeklindeki sözlerini nakletmektedir.³⁶

Görüldüğü üzere bu görüşlerle Gazzâlî'nin verdiği bilgi çatışmaktadır. Bu durumda esas olan Ebû Yûsuf'un kendi sözüne itibar edilmesidir. Bu örnek doğru olmayınca Ebû Hanîfe'nin de böyle bir söz söylemediği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki Hanefî mezhebine mensup bir çok âlimin kaleme aldığı güvenilir fıkıh kitaplarında Ebû Hanîfe'ye göre insanlara hile öğreten müftünün hacredileceği (yasaklılık) ifade edilmektedir. İlginç olanı hilenin dinin ifsadı anlamına geldiği ve buna mani olmanın iyiliği emretmek, kötülükten vazgeçirme ilkesinin bir gereği olduğu vurgulanmaktadır.³⁷ Daha da ilginç olanı hacredilecek hileci müftülere örnek verilirken *"zekâtı düşürmek için hile öğreten müftü"* zikredilmektedir.³⁸

Bütün bunlar açıkça göstermektedir ki fıkıhın dünyevîliğine esas alınan bu örnek ile Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüş doğru değildir.

Fıkıhın dünyevîliği ile ilgili olarak İmam Şâfiî, Gazzâlî ve Sürûş'un ortaya koydukları delillerde de iki temel özellik dikkati çekmektedir. Birincisi söz konusu edilen delillerin iman ile ilgili olması, ikincisi de ceza hukuku alanına dahil bulunmasıdır.

³³ Kufrahî, 754.

³⁴ Ebû Yûsuf, s. 86.

³⁵ Ebû Yûsuf, s. 86.

³⁶ Ebû Yûsuf'un zekatı düşürmek için hileye başvurmayı caiz gördüğü yolunda bir bilgi Hanefî mezhebine mensup alimlerin yazdıkları eserlerde yer almaktadır. Bu doğru değildir. Bu yanlışın nereden kaynaklandığı konusunda bk. Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyye)*, s. 404-405.

³⁷ Halvânî, vr. 707a; Burhâneddin el-Buhârî, vr. 677b; İbn Mâze, II, 396; Kâsânî, VII, 169; Gaznevî, s. 101; Haddâdî, I, 311; İbn Nüceym, I, 281; Hamevî, I, 281; İbn Âbidîn, V, 93.

³⁸ Haskefî, V, 93.

Bu iki konu İslâm nazarında özellikleri itibariyle ayrı bir yere sahiptir. Dolayısıyla bu konudaki esaslar fıkhn tamamını kapsayıcı şekilde yorumlandığında hukuk mantığı ile çelişen sonuçlar doğabilecektir. Müslüman olduğunu söyleyen birisinin beyanının kabul edilip niyetinin araştırılmaması esasını iki açıdan fıkhn dünyevîliğine delil teşkil etmeyeceğini düşünüyoruz. Birincisi imân tamamen gizli, kalbe ait bir iştir ve gerçekten o kişi ile Allaha başka hiç kimsenin bilmesi de mümkün değildir. Bu sebeple müslüman olduğunu söyleyenin bu ikrarına itibar edilmesi gerektiğini ifade eden açık hadisler vardır ve imanın iki rûknünden birisi olan dil ile ikrar³⁹ kalpte olana delil kabul edilmiştir.⁴⁰ Kişilerin içinde gizledikleri konularla ilgili olarak başkasının söylediği şeyler sadece tahmine dayalıdır. Tahmin ise kesin bilgi değildir ve iman gibi çok ciddî bir meselede tahmin yürütülmek suretiyle inançların şüphe ile karşılanması insanlar arasında kargaşanın ortaya çıkmasına, inançlar konusunda istikrar ve emniyetin yok olmasına sebebiyet verecektir.⁴¹ Zira insanların en fazla değer verdikleri, uğrunda en kıymetli varlıkları olan canlarını feda edebildikleri ve en çok ihtiyaç duydukları şeyleri inançlarıdır ve bu konuda özel bir hassasiyetleri vardır. İşte bu karmaşanın ortadadan kaldırılabilmesi için kişilere böyle bir yetki tanınmamış ve “bir mü'mine kâfir diyenin kendisinin kâfir olacağı” düsturuyla⁴² bu kapı sıkı sıkıya kapatılmıştır. Zira imanın dil ile ikrarı dünyada hükümlerin icrasının şartıdır.⁴³ Bu konuyu İmam Âzam şu şekilde açıklamaktadır: “Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalp ve dil ile tasdik eden kimse Allah katında ve insanlar yanında mü'mindir. Dili ile tasdik, kalbi ile yalanlayan kişi, Allah katında kâfir, insanlara göre ise mü'min olur. Çünkü insanlar onun kalbinde olanı bilmezler. İkrar ve şehadetlerinden dolayı onu mü'min diye isimlendirmeleri gerekir. Zira kalptekini öğrenme külfetine girme durumu yoktur. Bazı kimseler de Allah katında mü'min, insanlara göre kâfir olur. Bu, imanını gizleme durumunda, dili ile küfür ızhâr etmiş olan kimsenin halidir. İmanını gizlemek için böyle yaptığını bilmeyen kimse, onu kâfir diye isimlendirir.”⁴⁴ Fakat o kimse

³⁹ Babertî, s. 72.

⁴⁰ Sâbûnî, s. 32.

⁴¹ Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber döneminde meydana gelen şu olay bunu açıkça ortaya koymaktadır: Üsâme b. Zeyd anlatıyor: Hz. Peygamber (s.a.s.) bizi bir seriyye ile cihâda gönderdi. Cüheyne kabilesinden Hurakât'a bir sabah baskını yaptık. Ben bir adamı yakaladım. Adam hemen Lâ ilâhe illallâh dedi. Fakat ben onun kafasını uçurdum. Sonra bu konuda şüpheyi düştüm ve hadiseyi Rasûlullâh'a anlattım. Hz. Peygamber: Lâ ilâhe illallâh dediği halde sen onu öldürdün öyle mi? buyurdu. Ben: Yâ Rasûlallah! O bu sözü ancak silahtan korktuğu için söyledi dedim. Hz. Peygamber: Bârî kalbini yarıp doğru söyleyip söylemediğine baksaydın ya! buyurdu. Bu sözü bana o kadar tekrarladı durdu ki: Keşke o gün yeni müslüman olmuş olsaydım diye temennî ettim. Bunun üzerine Sa'd: Vallâhi şişko (zü'l-butayn) [Üsâme'yi kastediyor] öldürmedikçe ben de hiçbir müslüman öldürmem. [Yani artık onun bundan sonra ben müslümanum diyen birisini öldürmesi imkânsızdır] dedi. Bir adam: Allah Fitne kalmayınca ve din tamamıyla Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın! [Enfâl (8), 39] buyurmadı mı? dedi. Sa'd: Biz hiçbir fitne kalmamış diye savaştık. Sen ve arkadaşların ise fitne çıksın diye savaşmak istiyorsunuz dedi (Müslim, İmân, 158).

⁴² Buhârî, Edeb, 73; Müslim, İmân, 111; Malik, *el-Muvatta'*, Kelâm, 1, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 18, 44, 60, 77, 105, 113.

⁴³ Sâbûnî, s. 87.

Allah katında mü'mindir. Allah insanları, kalplerindeki şeylerden dolayı, mü'min ve kâfir diye isimlendirmiştir. Çünkü Allah, kalplerdekini bilir. Biz de insanları, dilleri ile ifade etmiş oldukları tasdik, tekzip, kıyafet ve ibadetleriyle, mü'min veya kâfir diye isimlendiririz... Allah bizi, kalplerde bulunan gizli niyetleri bilmekle sorumlu tutmamıştır. Zira kalplerde olanı ancak Allah bilir. Kezâ, "Kirâmen Kâtibin" melekleri bile insanların açığa vurdukları amellerini yazmakla görevlidir. Çünkü kalpteki şeyleri bilmeye imkanları yoktur... Kalplerde bulunanı bildiğini iddia eden, alemlerin Rabbinin ilmüne sahip olduğunu iddia etmiş olur..."⁴⁵ İmanın yeri ve kaynağı kalptir."⁴⁶

Bu konuda ikinci önemli nokta da şudur: İman tamamen Allah'ın kulları üzerindeki bir hakkıdır ve kişi küfrünü içinde gizlediği müddetçe bunda kamu düzenini bozacak bir durum da söz konusu değildir. Bu açıdan ortada fıkhi ilgilendiren ve nihai hükmün dünyada verilmesini gerektiren bir durum bahis mevzuu değildir. Kesin hükmü ahirette Allah verecektir. Zira bu sadece Allah'ı ve ahireti ilgilendirmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber kelime-i tevhidi söyleyenin canlarını ve mallarını kurtardıklarını iç hesaplarının ise Allah'a kaldığını bildirmiştir.⁴⁷

Bir başka önemli konu da iman ile ilgili meseleler (itikadi konular) akaid-kelâm ilminin konusudur ve doğrudan fıkhi ilgilendirmemektedir. Başlangıçta kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi⁴⁸ şeklinde genel bir anlam yüklenen fıkıh, ilimlerin tasnifinden sonra amelî alanla sınırlandırılmış ve tanım "*kişinin amelî yönden hak ve sorumluluk-larını bilmesi*" şekline çevrilmiştir. Buna göre akaid ile ilgili konular mevcut tasnif içerisinde doğrudan doğruya fıkhi ilgilendirmektedir.⁴⁹ "*Fıkıh, amelî hükümleri dinin muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir*" şeklindeki tanımıyla İmam Şâfiî ve benzer bir tarifle Gazzâlî fıkıhın amelî hükümleri konu edildiğini kabul etmişlerdir.⁵⁰

Buna göre fıkıhın dünyeviliği düşüncesine temel alınan iman konulu nasslar bu yönlerden delil teşkil etmez. Zira bu konu fıkıhın değil kendilerinin de ifade ettikleri gibi kelam ilminin konusudur.

Fıkıhın dünyeviliğinin temelini oluşturan delillerin diğer bir özelliği de ceza hukuku alanına dahil olmasıdır. Ceza davalarında özellikle haddlerde ise şüpheden sanığın yararlanması esastır. Bu sebeple suçlar kesin olarak ispat edilmedikçe ceza uygulanmaz. Bu

⁴⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 15.

⁴⁵ Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 24.

⁴⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 53.

⁴⁷ Daha önce kaynakları geçmiştir.

⁴⁸ Bu tanım, Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. (Sadruşşerî'a, I, 10-12; *Mevsû'atü'l-fıkhi'l-İslâmî*, I, 9).

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 2; a. mlf., *el-Usûl*, I, 9; Kâsânî, I, 2; Nesefî, I, 4, 6; İbn Emîrî'l-Hâc, I, 19; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 17; *Mecelle*, md. 1.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 4-5; Beyzâvî, I, 12; Âmidî, I, 8; Tehânevî, I, 31; Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 1.

şekilde davranmanın bazı önemli sebepleri vardır. Bunlardan ikisi konumuz açısından ayrı bir öneme sahiptir. İlk olarak cezalar özellikle de haddler kişiler üzerinde önemli etkiler meydana getirirler. Suç tam ispat edilmeden uygulandığında eğer cezalandırılan kişi suçsuz idiyse bunun telafisi mümkün değildir. Basit bir cezanın bile insan üzerindeki tesiri oldukça ağır olabilir ve toplum içerisinde şerefine düşkün birisini rencide eder. Bu durum özellikle haddlerde daha da ehemmiyet arz etmektedir. Eli kesilen,⁵¹ seksen⁵² veya yüz sopa⁵³ vurulan kişiye cezalar haksız olarak uygulanmış ise bunlar nasıl telafi edilecektir? Bundan dolayı ceza davalarında tam ispata önem verilmiş cezalar arttıkça ispat yükü de ağırlaştırılmış, şüpheli hallerde haddlerin düşürülmesi istenmiştir.⁵⁴ Hz. Peygamber de: *"Müslümanlardan cezaları (hudûd) gücünüz yettiğince defedin, bir çıkış yolu varsa onları serbest bırakın. Zira hakimin affetmekte yanılması cezalandırmada yanılmasından çok daha hayırlıdır"*⁵⁵ buyurmuştur.

İkinci önemli nokta da müslüman için hayatın iki boyutlu oluşudur. Birinci boyut olan dünya hayatı geçicidir, ahiret hayatı ise kalıcı ve ebedidir. Dünya hayatının muhasebesi ahirette yapılacaktır. Ahiret yurdunda mutlak adalet sağlanacaktır. Çünkü gizli ve açık her şeyi bilen Allah'ın ayrıca bir delile ihtiyacı yoktur. Dünyadaki adalet izafidir ve nisbidir. İspatlanabilen haksızlıklar önlenir ve telâfi edilir. Bu sebeple karşılıksız kalan haksızlıklar ahirette karşılığını bulacaktır. Bundan dolayı İslâm'da haksızlıklar ancak sabit olduğunda dünyada karşılığını bulmalıdır düşüncesi vardır.

Yine namazda aklın bir başka şeyle meşgul olmasının insanları ilgilendiren bir yönü yoktur. Bu tamamen kulun Allaha olan vazifesi ile ilgilidir. Namazın kendi istediği şekilde yerine getirilip getirilmediğinin kararını verecek olan tek merci Allah'tır. Bu da ahirette gerçekleşecektir. Buna göre fıkıhın dünyeviliğinin alanının iyi belirlenmesi gerekir. Sadece kişinin kendisini ilgilendiren iman, namaz, oruç gibi bazı ibadetler konusunda fıkıh dışı görünüşü dikkate alarak bir hüküm verir, ama şunu hatırdan çıkarmamak gerekir ki nihâî hükmü Allah verecektir. Çünkü burada sorumluluk sadece Ona karşı olduğu gibi nifak ve riyanın tespiti de sözkonusu değildir. Zira bunların dışı yansıması yoktur. Zaten bundan dolayı bununla da emrolunmuş değiliz. Ancak toplumsal hayatta işlevi bulunan ve diğer insanları da ilgilendiren, dışı yansıması olan bazı tasarruflarda niyet ve maksat tespit edilebildiğinde bunun dikkate alınmasında zorunluluk vardır. Aksi halde hükümler etkisiz hale gelecektir. Unutulmamalı ki bu hukukun arzu ettiği bir durum değildir ve bu anlayışla hukukun varlığı ile yokluğu arasında bir fark olmayacaktır. Bunu zekatı düşürmek isteyen birisinin malını karısına hibe etme örneğine uygulayabiliriz. Şöyle ki: Böyle bir davranışa başvuranlar binlerce zekat mükellefi içerisinde sadece bir-kaç kişiden ibaret ise ve de bunu

⁵¹ Mâide (5), 38.

⁵² Nûr (24), 4.

⁵³ Nûr (24), 2.

⁵⁴ Hadlerin şüphe ile düşürülmesi konusu için bk. Ahmedûn Abdülhalik, s. 7-76.

⁵⁵ Tirmizî, Hudûd, 2; ayrıca bk. İbn Mâce, Hudûd, 5.

ilk defa yapıyorlarsa fıkıh böyle bir hibenin geçerli olduğunu tescil eder ve bu kişilerin niyetlerini ahirete havale eder. Zira bu tutum azınlıkta seyrettiğinden zekattan beklenen gelir dengesini bozmadığı gibi, ilk defa böyle bir hibe işlemine başvuran kişinin kötü niyetli olduğunu söylemek de imkansızdır. Zira bunun tesbiti oldukça güçtür. Fakat bu durum çoğalmaya başladığında ve gelir dengesi bozulduğunda veya aynı kişi bunu alışkanlık haline getirdiğinde bunlar kötü niyete bir karine kılınarak devlet zekatı alır ve ilgili yerlere sarfeder. İmam Şâfiî dışındaki diğer fukahanın hattâ daha sonraki bazı Şâfiî alimlerin bazı içtihatları bunu gerekli kılmaktadır. Zira hukukun izin verdiği muameleler kötü niyetle bir başka şeye vesile kılındığında bu işlemi yapan kişiler bundan mahrum bırakılmakla cezalandırılırlar.⁵⁶

İslâm Hukuk tarihinde bu kaidenin birçok uygulaması vardır. Meselâ, Hz. Peygamber döneminde Rifâa el-Kurazî hanımını boşadıktan sonra kadın Rifâ'a'ya dönebilmek maksadıyla Abdurrahman b. ez-Zebîr ile evlenmişti. Ancak Hz. Peygamber bu maksatla yapılan bir nikah akdinin kendisini eski kocasına helal kılmayacağını bildirerek Rifâa ile yeniden evlenmelerine müsâade etmemiştir.⁵⁷ Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) haber verdiğine göre Halife Ömer döneminde bir kadın, üç talakla boşayan eski kocasına helal olabilmek için bir başkasıyla evlenmiş Hz. Ömer yeni kocasına onu boşamamasını ve evliliklerinin devamını emretmiş, boşaması halinde kendisini cezalandıracağını söyleyerek bu akittaki hülle⁵⁸ maksadını dikkate almıştır.⁵⁹

Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer üç talakla boşanmış bir kadının hülle ile eski kocasına helal olmayacağı yönünde fetva vermişlerdir.⁶⁰

Ebû Hanîfe'ye göre de eski kocaya helal kılmak maksadıyla yapılan evlilik bu kadını eski kocasına helal kılmaz.⁶¹ Yine ona göre bu şartla bir evlilik yapılmışsa evlilik sahihtir ve şart batıldır.⁶² Bu görüş evliliğin maksadı doğrultusunda ortaya konulmuş önemli bir içtihâdî hükümdür.

Atâ b. Ebi Rabah ve Şa'bî'ye göre de hülle maksadı ile kıyılan nikah karıyı eski kocaya helal kılmaz. İmam Mâlik Evzâi ve Leys b. Sa'd da hülle maksadıyla akdedilen nikahın

⁵⁶ Gaznevî, s. 159, 160; İbn Kudâme, VII, 218; Şirbînî, III, 294.

⁵⁷ Buhârî, Şehâdât, 3, Talâk, 4, Libâs, 6, 23, Edeb, 68; Müslim, Talâk, 1, 2, 4, 5; Ebû Dâvûd, Talâk, 49; Tirmizî, Nikâh, 27; Nesâî, Nikâh, 43; Talâk, 9, 10, 12; İbn Mâce, Nikâh, 32; Dârimî, Talâk, 4; Mâlik, *Muvatta'*, Nikâh, 17, 18.

⁵⁸ Hülleden maksat kalıcı ve mutlu bir aile kurma amacı taşımayan sadece üç talakla boşanmış olan kadını eski kocasına helal kılabilme maksadıyla yapılan şekli nikâh akdidir.

⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, III, 195.

⁶⁰ Cübûrî, s. 152.

⁶¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, III, 196.

⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, III, 196.

gerçekleşmediği görüşünü savunmaktadırlar. Hattâbi de bu maksatla akdedilen nikahtan sonra, yeni koca bu niyetinden vaz geçip karısıyla evliliğe devam etmek isterse, ayrılıp yeni bir nikah kıymalarının daha uygun olacağı kanaatindedir. Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî de bu görüştedir.⁶³ Bütün bunlar nikahın, amacına aykırı olan şeklî bir akitle sonuçlarını doğurmayacağını ifade etmektedir.

Hanefilere göre de kocasını mirastan mahrum bırakmak isteyen hasta haldeki kadının irtidadı halinde kocasının,⁶⁴ ölümcül hastanın karısını mirastan mahrum bırakmak maksadıyla boşaması durumunda karısının onun kötü niyetine bir red olmak üzere mirasçı kılınması⁶⁵veya kocasından ayrılabilmek için irtidad eden kadınların kocalarına iade edilme-leri⁶⁶ yönünde verilen fetvalar buna misaldir. Yine piyasadaki malı bir elde toplayarak fiyat-ların yükselmesine çalışan tüccar, memleketi kaplayan açlığa rağmen mahsülünü satmaktan imtina ederse mallarını satmaya mecbur edilebilir.⁶⁷ Bu sebeple hakim, malını satmayıp depolayan şahsa kendisi ve aile fertlerinin ihtiyacını ayırdıktan sonra kalan malları piyasaya arz etmesini emreder. Eğer satmamakta direnirse hakim onu ikinci defa uyarır. Kararında ısrar ederse nasihatle bulunur, ikaz eder, hapseder ve hala direnirse satmaya mecbur bırakır.⁶⁸

Bütün bu örneklerde de görüldüğü üzere İslâm hukukçuları bir takım işlemlerin sadece formel olarak hukuka uygunluğuna bakmamış aynı zamanda maksatları, amme menfaati ve maslahat-mefsedet dengesini de gözeterek olayları bütün boyutlarıyla ele almaya çaba sarfetmişlerdir. Söz gelimi son zikredilen meselede mal sahibi görünüşte hukuka uygun davranmıştır. Fakat onun maksadı ve amme menfaati dikkate alınarak malının satışına hükmedilmiştir.

Buna göre zekattan kaçmak için hile'ye başvurandan zekat alınır, hülle ile kadın eski kocasına helal olmaz.⁶⁹

Fıkhn dünyevîliğini savunan alimlerin düşüncelerini, delillerini ve bu delillerin değerlendirilmesini yaptıktan sonra bir de konuya diğer İslâm hukukçularının penceresinden bakıp bir sonuca ulaşmaya çalışalım.

Bir muameleye hukûkî açıdan bakıldığında iki nokta önem arz etmektedir:

⁶³ İbn Teymiyye, III, 102, 152.

⁶⁴ Ebû Yûsuf, s. 182.

⁶⁵ Gaznevî, s. 159, 160.

⁶⁶ Yahya b. Ebi Bekir el-Hanefî, vr. 76a.

⁶⁷ Kâsânî, V, 129; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 214.

⁶⁸ Kâsânî, V, 129; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 214.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn*, III, 172, 173; Kâsîmî, s. 310.

1. Hukukun aradığı şartların bulunup-bulunmadığı;
2. İşlemi yapanın maksat ve niyetinin hukuka uygun olup-olmadığı.

Hukuk bir işlemin sonuçlarını doğurması için aradığı şartların yerine getirilmesini maksadın da hukuka uygun olmasını ister. Hukûkî işlemlerin geçerliliği için aranan şekil şartlarının yerine getirilmiş olmasına özen gösterilmesi hukukun istikrarı, emniyet ve nizam açısından önemlidir. Çünkü aynı işlemi iki defa yapan bir kişinin bu işlemi bir defasında şekil şartlarını taşıdığı gerekçesiyle geçerli saymak diğerinde de maksat ve niyeti esas alarak iptal etmek, ya da aynı işlemi yapan iki kişiden birisinin muamelesini hukukun aradığı şartların mevcudiyetini dikkate alarak geçerli, diğerininkini ise maksada aykırılık gerekçesiyle geçersiz kabul etmek hem hukukun saygınlığını azaltabilir hem de istikrarı bozabilir. Zira bu tutumun bir takım sübjektif davranışlara kap açma ihtimali vardır. Konuya bu açıdan bakıldığında bu düşüncüyü savunan hukukçuların bütünüyle haksız oldukları da söylenemez. Ancak şunu da gözden uzak tutmamak gerekir ki *"biz görünüşe göre hükmederiz, niyetleri ise Allah bilir"* şeklinde formüle edilen kaidenin katı bir şekilde uygulanması, bunun her hukûkî işlemde ve her davada geçerliliğinin savunulması da hukuku dondurur, adalet mekanizmasını zedeler ve zekat örneğinde olduğu gibi bir takım hilelerle kanunların etkisiz hale getirilmesine sebebiyet verir. Bu da kamu vicdanında rahatsızlıklara yol açar ve hukuk güvenliğinin yok olması sonucunu doğurur. İşte bundan dolayı İslâm hukukuna bu teorilerden birisinin bütünüyle hakim olduğunu söylemek mümkün değildir. İslâm hukuk doktrinde ele alınan çeşitli konular ve tartışmalar dikkate alındığında Zeydân'ın da tespit ettiği gibi İmam Şâfiî'nin aksine Malikilerle Hanbelîlerin niyet ve maksada ağırlık verdikleri, Hanefîlerin ise iki anlayış arasında orta bir yol tuttukları dikkati çekmektedir.⁷⁰

Mesela ölümle sonuçlanan hastalık halinde (maraz-ı mevt) bir erkek mirastan mahrum bırakmak maksadıyla karısını bain talakta boşarsa⁷¹ Hanefîler boşamadan sonra iddet müddeti içerisinde kocasının ölmesi halinde, *onun bu kötü maksadına bir red mahiyetinde* kadını kocasına mirasçı kılmakta,⁷² Ahmed b. Hanbel, başkasıyla evlenmedikçe⁷³; İmam Malik her halükârda mirasçı olacağını savunurken⁷⁴ İmam Şâfiî miras sebebi olan evlilik bağının kopmuş olmasını dikkate alarak mirasçı olamayacağını ileri sürmektedir.⁷⁵ Bu durumda Şâfiî bu kötü kasdı dikkate almamaktadır. Fakat eski görüşünde (kadim) Şâfiî bu

⁷⁰ Zeydân, "Eseru'l-kusûd fi't-tasarrufât ve'l-ukûd", s. 258, 262, 264, 266.

⁷¹ Bu konuda bk. Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, s.88-89.

⁷² Gaznevî, s. 159, 160.

⁷³ İbn Kudâme, VII, 218.

⁷⁴ Sahnûn, II, 428-429; İbn Cüzeyy, s. 151-152.

⁷⁵ Şîrbînî, III, 294.

durumda kadını kocasına mirasçı kılıyordu.⁷⁶ Burada önemli olan kadını bu kocaya mirasçı kılan fukahânın onun kötü kasdının zıddıyla amel ettiklerini belirtmeleridir.⁷⁷

Buna göre İmam Şâfiî ve Gazzâlî'nin görüşlerini dikkate alarak bütünüyle fıkhn dünyevîliğine hükmetmek isabetli gözükmemektedir. Zira Gazzâlî ve Şâfiî İslâm hukukçularından sadece ikisidir. Kaldı ki fıkhn dünyevîliği anlayışının tam karşısında olan ve yasaklanmış sonuçlara götüren mübah yolların kapatılması anlamına gelen özellikle Malikî ve Hanbelîlerin uyguladıkları sedd-i zerîa prensibini daha sonraki Şâfiîler de kullanmışlardır.⁷⁸

Hukukî işlemlerde niyet ve maksatları dikkate almak hüküm vermede subjektif davranma anlamına gelmez. Bu görüşü savunan İslâm hukukçuları da niyet ve maksadın tesbiti halinde dikkate alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Maksat anlaşılmadığında yine hüküm zahire göre olacaktır.⁷⁹ Zaten lafızlara da maksada delâlet ettiği için itibar edilmiştir. Maksat ortaya çıktığında lafız onunla kayıtlanır ve ona itibar edilir.⁸⁰ Fakat maksadın ortaya çıkması sadece lafza mahsus bir durum değildir. Halin delâleti⁸¹ veya karîne⁸² ile de anlaşılabilir. Bu sebeple maksadın sadece lafızla ortaya çıktığını söylemek uygun değildir.⁸³ Nitekim bazı hallerde Şâfiîlerce de karîneye itibar edilmiştir.⁸⁴

Hiz. Peygamber amellerin değer ölçüsünün niyetler olduğunu bildirmiş⁸⁵ ve bu konuda genel bir kaide vazetmiştir. Talakla ilgili olarak da öfke (iğlak) halinde boşamanın geçerli olmadığını ifade buyurmuştur.⁸⁶ Buna göre kişinin kendi hür iradesinin gölgelenip örtüldüğü durumlarda diliyle talak söylemiş bile olsa gerçekte böyle bir tercihi bulunmadıkça boşamanın geçersiz olduğu neticesi çıkar. Zorlama, şiddetli üzüntü, korku, aşırı heyecan, hata gibi gerçek iradeye mani olan durumlar da aynı hükme tabi olmalıdır.⁸⁷ Yine Rasulullah zekat toplamak üzere tayin ettiği bir görevlinin kendisine verilen

⁷⁶ Şirbînî, III, 294.

⁷⁷ Gaznevî, s. 159-160; İbn Kudâme, VII, 218; Şirbînî, III, 294.

⁷⁸ bk. Burhânî, s. 605-716.

⁷⁹ Zeydân, Abdülkerim, "Eseru'l-kusûd", s. 267.

⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 95-96.

⁸¹ İbn Abidin, II, 430.

⁸² Sadruşşeria, I, 40; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 99-100.

⁸³ Zeydân, "Eseru'l-kusûd", s. 268.

⁸⁴ bk. Erdebîlî, II, 117.

⁸⁵ Buhârî, Bed'ül-vahy, I; İmân, 41; İkrâh, (terceme) Nikâh, 5; Talâk, 11; Menâkibü'l-ensâr, 45; İtk, 6; Eymân, 23; Hiyel, 1; Müslim, İmâret, 155; Talâk, 11; Tirmizî, Fezâ'ilü'l-cihâd, 16; Nesâî, Tahâret, 59; Talâk, 24; Eymân, 19; İbn Mâce, Zühed, 26.

⁸⁶ Buhârî, Talâk, 10; Ebû Dâvûd, Talâk, 8; İbn Mâce, Talâk, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 276; Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâkı'l-gadbân*.

⁸⁷ bk. Zeylâî, III, 223; ayrıca bk. İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakkîn*, IV, 50-51.

hediyelerle gelerek "şu senindir bunlar da bana verilen hediyelerdir" demesi üzerine kızmış ve ayağa kalkarak: "Bu âmilin (zekat toplama memuru) hali nedir? Ben onu bir işe tayin ediyorum sonra bana gelip hesap verirken şu sizindir bu da bana hediye verildi diyor!. *O babasının ve anasının evinde otursaydı ona hediye verilir miydi yahut verilmez miydi baksaydı ya!* Muhammedin nefsi elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki herhangi biriniz devlet- millet malından hainlik yapıp haksız bir şey alırsa, muhakkak kıyamet günün de o çaldığı malı boynu üzerinde taşıyarak getirecektir" buyurarak⁸⁸ halin, kasda delâlet edeceğini ortaya koymaktadır. Çünkü hediye vermek caizdir ve bu tutumu onun kerem ve cömertliğini gösterir. Zekât âmiline verilen hediyeler ise ona görev sebebiyle ve onların yükünü hafifletmesi veya onlara bir fayda temin etmesi gayesiyle verilmektedir. Halbuki o zat görevli olmasaydı kendisine bu hediyeler verilmeyecekti. Görüldüğü üzere burada Hz. Peygamber hediye vermenin zahirine bakmayarak halin delâletinden anlaşılan hediye verenlerin niyet ve maksatlarına itibar etmiştir. Zira bu hediye menfaat söz konusudur.⁸⁹

Akitlerin oluşumu konusunda Hanefi mezhebinde her ne kadar akdi yapanların maksad ve niyetlerini esas alan bazı hükümler bulunsun da hakim görüş hükümlerde zâhire (dış görünüş) itibar etmenin asıl olduğudur. Daha ziyade zâhire göre hükmetmeye meylenmiş olmakla beraber Hanefi mezhebi maksada itibar etmeyi esas alanlarla onu terkedenler arasında orta bir yola sahiptir.⁹⁰ İradeyi ortaya çıkaracak ve rızâya delâlet edecek karineler bulunduğu zaman, fiiller sözlerin yerine geçer. Mesela, terzi bir kumaşı elbise dikmesi için kendisine verenden aldığı; bir şahıs taşımacılık yapan gemiye veya umumi taşıma araçlarına bindiğinde icâre akdi yapılmış demektir. Eğer rızâya delalet eden fiillerle bu akitler tamamlanmış olmasaydı insanlar için zorluklar ortaya çıkardı. Bunun yanında Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar insanlar bu tür muameleleri söze başvurmaksızın, maksada delâlet eden fiille yapagelmışlerdir. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) usûlüne uygun olan yol budur. Ayrıca bir kavlinde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/885) de bu görüştedir. Bu görüş İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) görüşlerine göre orta bir yoldur ve kolaylığa daha yakındır.⁹¹

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/85) mezhebinde hakim olan ve İmam Malik'in (179/795) usûlünde galip olan esas ise söz, fiil gibi kişinin maksadına delâlet eden her şey ile akdin yapılacağı şeklindedir. İnsanların alım-satım (bey) ve icâre akdine delâlet ettiğini kabullendikleri her şey ile - fiilin söz yerine geçip geçmediğine bakmaksızın - akit tamam olur. Sözler ve fiiller konusunda insanın ıstılahları farklı bile olsa her milletin aralarında anlaştıkları sığa (kip) ve fiille akit yapılabilir. Dinde ve sözlükte bu konuda tayin edilmiş

⁸⁸ Buhârî, Eymân 3, Hiyel, 15, Dârimî, Zekât, 30; Siyer, 52.

⁸⁹ İbn Teymiyye, III, s. 241-242.

⁹⁰ Zeydân, "Eseru'l-kusûd, s. 265-266.

⁹¹ Ebû Zehre, s. 214.

bir esas yoktur. Muâmelât konusunda aslolan insanların muayyen bir ıstılahı benimsemeleri değildir.⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye bu konuda şöyle demektedir:

"Şer'i deliller ve kâideler, akitlerde muteber olanın iç irade (kasd) olduğunu ortaya koymuştur. Kasıt, akdin sıhhati ve fesadına, helalliği ve haramlığına etki eder. Niyet ve maksad sadece akitlere değil diğer fiillere de helâl kılma açısından tesir eder. Fiiller niyete göre bazan helâl bazan da haram olur. Mesela hayvan, yemek maksadıyla kesilirse helâl, Allah'tan başka birisinin adına kesilirse haramdır."⁹³

Akitlerde ve tasarruflarda mana ve maksada itibar edilmesi görüşünü savunan Hanbeli ve Malikîler bunun tabîi sonucu olarak *sedd-i zerî'a* prensibini de kabul etmektedirler.⁹⁴

Aslında dış irâdeyi (zahiri irade) esas alanlar da bunu iç irade yerine geçen bir alâmet olarak görmektedirler. "*Bâtînî işlerde bir şeyin delili onun makamına kaim olur*"⁹⁵ kaidesi buna işaret etmektedir. Dış irade ile iç iradenin aynı olması durumunda bir proplem yoktur. Fakat iç iradenin farklı olduğu durumlarda dış iradeye itibar edilmesi gerektiğini söyleyenler iç iradenin bilinemeyeceği noktasından hareket etmektedirler. Hükümlerde *diyaneten* ve *kazaen* ayırımı da bunu göstermektedir.⁹⁶ Ancak iç iradeye delâlet eden bir karine bulun-duğunda bunun itibara alınması hukuki emniyet açısından ve adaletin yerine getirilmesi bakımından önem taşımaktadır. Zira gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse az yukarıda da işaret edildiği üzere sünnet ve ahabın uygulamalarında bu konuda örnekler vardır. Kardeşleri Hz. Yusuf'un gömleğini göstererek onu kurdun parçaladığını söylediklerinde babası gömleğin parçalanmadığından hareketle onların bu iddialarını kabul etmemiş⁹⁷ ve yine Yusuf'tan (a.s) - kardeşlerinin kendisine hile yapabileceklerini söyleyerek - rüyasını anlatmamasını istemiş-ti.⁹⁸ Bu sebeple bu karineler Hz. Yusuf'un kardeşlerinin yalan söylediklerine delâlet etmektedir.⁹⁹ Hz. Yusuf'u kendisine yaklaşmak için çağırın ve Yusuf'un buna uymaması üzerine, kadının kocasına, onun kendisine kötülük ettiğini söyleyerek cezalandırılmasını istemesi üzerine, gömleğin arkadan yırtılması delil kabul edilerek kadının suçlu olduğuna karar verilmesi,¹⁰⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bâkire

92 Ebû Zehre, s. 214-215.

93 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, III, 109.

94 Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz*, s. 246.

95 *Mecelle*, md. 68.

96 Mesela bk. Semerkandî, vr. 232a, 239b, 256a; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, III, 155-156; İbn Nüceym, I, 84-85, 87, 89, 162-163, 164, 165, 184, 188; Hamevî, I, 83-85.

97 Yûsuf (12), 18.

98 Yûsuf (12), 5.

99 Debûr, s. 34.

100 Yûsuf (12), 23-29.

kızın susmasını evlilik iznine delâlet kabul etmesi,¹⁰¹ çocuğun yatak sahibine ait oluşu,¹⁰² ashabın, zinayı ikrar etmese veya dört şahit bulunmasa da onun hâmile oluşunu zinaya alâmet kabul ederek- şهادetten daha doğru sayarak- hadd uygulamaları, içki kokusu veya kusmayı içki içildiğine alâmet kabul edip ikrar ve şهادet konumunda değerlendirerek cezayı tatbik etmeleri¹⁰³ vb. bir çok uygulamadan da anlaşılacağı gibi¹⁰⁴ görünen durumun ve beyanın aksine bir karine bulunduğu bu değerlendirilmelidir. Aksi takdirde İbn Kayyim el- Cevziyye'nin de dediği gibi karine ve emareleri bütünüyle reddetmek birçok hükmün terkedilmiş olarak kalmasına ve hakların zayi olmasına sebep olacaktır.¹⁰⁵ Zira kanun koyucunun maksadı olan insanlar arasında adâletin gerçekleştirilmesi diğer isbat yollarından başka karinelere dayanmadıkça gerçekleşmez. Bu noktada İbrahim Kâfi Dönmez'in şu tespiti yerindedir:

“İslâm hukunda irade beyanı konusunda objektif veya subjektif nazariyenin esas alınması noktasındaki tartışmalar dikkatle incelendiğinde görülür ki subjektif teoriyi savunuların çok defa dayandıkları Karâfi (ö. 684/1285) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) gibi bilginlerin ifadeleri, esasen taklit dönemlerinin lafızcı telakkilerine karşı bir tepki özelliği taşımaktadır. Bununla beraber diğer prensiplerle çatışmadığı sürece iç iradenin esas alınması gereğinin nassların ruhuna daha uygun düştüğünü kabul etmek gerekir.”¹⁰⁶

“Bu konuda İslâm hukuk mezheplerinin yaklaşımları arasında farklılıklar bulunduğu gerçeğini de göz ardı etmemek kaydıyla denebilir ki, sonuç itibarıyla İslâm hukuku objektif teorinin hâkim olduğu görüşünü üstün tutmasına rağmen esasen objektif ve subjektif teorilerin İslâm hukuku hükümleri içinde mezcedilmiş bir halde olduğu görülmektedir. Bazı hükümlerde istikrar prensibinin, nizam ve emniyet fonksiyonunun ağır bastığı gözlenebilirse de bu İslâm hukukunda adalet fonksiyonunun göz ardı edildiği anlamına gelmez, aksine, sırf iç irade ile yetinmenin haksızlığa yol açması durumlarında yine adaletin gerçekleştirilmesi maksadıyla objektif kriterlere ağırlık verildiğini gösterir.”¹⁰⁷

Sürûş'un, *"Fıkıh bir hile ilmidir ve bunu önlemenin bir yolu da maalesef yoktur. Çünkü fıkıh hileleri öğretir ne kadar çok fakihseniz o kadar iyi hile yapabilirsiniz"*¹⁰⁸ şeklindeki görüşü fıkıhın fonksiyonu ve mezhep imamlarının hile konusundaki tavrı dikkate alındığında

¹⁰¹ Buhârî, Hiyel, II; Nikâh, 41; İkrâh, 3; Müslim, Nikâh, 64-67; Ebû Dâvûd, Nikâh, 23; Nesâî, Nikâh, 33, 34, 36, 41; Dârimî, Nikâh, 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11, 250.

¹⁰² Buhârî, Vesâyâ, Büyü, 3, 100; Meğâzî, 53; Ferâiz, 18, 28, Hudûd, 23, Ahkâm, 29; Müslim, Radâ, 36, 38; Ebû Dâvûd, Talâk, 34; Tirmizî, Radâ, 8.

¹⁰³ İbn Kayyim, el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 99.

¹⁰⁴ Diğer örnekler için bk. Debûr, s. 31, 64.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 100.

¹⁰⁶ Dönmez, “Amel”, *DİA*, III, 18.

¹⁰⁷ Dönmez, a.m.d., III, 18; Hâdî, s. 31.

¹⁰⁸ Sürûş, “İslâm Düşüncesinde Fıkıhın Konumu”, s. 82.

gerçekleri yansıtmaktan uzaktır. İfade edilen bu görüş fıkıhın dünyeviliği anlayışının fıkıhın her alanında ve her halükârda geçerli olduğu düşüncesinin bir sonucudur. Sürûş'un buradaki önemli hatası Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfeye Gazzâlî'nin nisbet etmiş olduğu zekatta hile örneğine takılıp kalmış olmasıdır. Fıkıhın, İslâmın emir ve yasaklarını doğrudan ya da dolaylı olarak düşürecek bir anlayışa izin vermesi düşünülemez. Aksini savunmak kendi içinde bir tutarsızlıktır ve fıkıhın varlık sebebine de aykırıdır. Bu noktada fakihin konumu herhangi bir meselede emir ve yasakların ihlal edilmemesi için hukuka uygun olan yolu ilgili şahsa göstermesinden ibarettir. Bu, günümüzde bir avukatın müvekkiline gösterdiği hukuki yolun aynısıdır. Fıkıhta hileye yer yoktur ve fıkıh bir hile ilmi değildir; ama fıkıhı hile ilmi haline getiren Sürûş vb. nin dile getirdiği şekilci bir fıkıh anlayışıdır. Ama "*insan men olduğu şeyi yapmaya karşı hırslılık gösterir*"¹⁰⁹ sözü gereğince hukukun izin vermediği davranışların yapılmasını engellemek için de alternatiflerinin gösterilmesi gerekir. Kaldı ki "hile" konusunda mezhep imamlarının tavrı oldukça açıktır. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un bu konudaki görüşlerine işaret etmiştik. İmam Muhammed de "*Hakkı iptale götüren hilelerle Allah'ın hükümlerinden kaçmak mü'minlerin ahlâkından değildir*"¹¹⁰ demektedir. Mâlikiler ve Hanbelîler de hileye şiddetle karşıdrlar ve bu konuda da en fazla eser yazarlar Hanbelîlerdir.¹¹¹

Burada işaret edilmesi gereken önemli bir nokta da İslâm hukukçularının kişiyi maksadına ulaştıran her türlü vasıtayı hile kapsamında ele alıp câiz olan ve olmayan şeklinde iki kategoride değerlendirdikleridir. Sonuç ve kullanılan vasıtanın mübah olmasına mecazen hile demişlerdir. Şer'î bir hükmü düşüren yollar ise haram olandır.¹¹² Sürûş'un üzerinde durduğu zekat örneğinden ikinciye kasdettiği anlaşılmaktadır.

Yine Sürûş'un fıkıhı "seküler" kavramı ile açıklaması da uygun değildir. Zira bu bir başka kültür ve dünya görüşünün terimidir. Aslında "secular" sözcüğü "dünyevî" kelimesinin karşılığıdır.¹¹³ Ancak sözlük anlamının dışına çıkarak kavramlaşmış ve ıstılah olmuş bu kelime ile fıkıhı izah doğru değildir. Çünkü insan kavramlarla düşünür. Kavramlar ise ortaya çıktığı ortam ve kültürü beraberinde getirir. Sekülerizm kavramının bütün anlamla-rında kilise kurumu merkezî bir yer almaktadır. Bu kavram kilise ile devlet yöneticileri arasındaki yönetimin paylaşılabilmesi vb. sorunlara bulunan bir çözüm ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Bernard Lewis'in de söylediği gibi "*sekularizm Avrupâî bir soruna Avrupâî bir çözüm*

¹⁰⁹ Katib Çelebi, s. 66.

¹¹⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIV, 109; Kastallânî, X, 103; Kirmânî, XXIV, 75-76; İbn Hacer el-Askalânî, XII, 329; Keşmîrî, IV, 480.

¹¹¹ bk. Köse, *a.g.e.*, s. 238-250.

¹¹² bk. Köse, *a.g.e.*, s. 265-269.

¹¹³ Wehr, s.295.

olarak doğmuştur".¹¹⁴ Bu sebeple böyle siyasî bir kavramla fikhî izah etme, bir takım yanlış anlamalara da sebep olacaktır.

V. SONUÇ

Fikhin dünyevîliği anlayışının ilk önemli temsilcisi İmam Şâfiî'dir. Hatta dayandığı temel fikre göre isimlendirilen tek mezhep olan ve nassların zâhirini esas alıp, hukûkî işlemlerde niyet ve maksatları dikkate almayan zâhirî mezhebinin imamı *Dâvûd b. Ali* (ö. 270/883) bir Şâfiî hayranıdır ve onun da ilk menakıbını yazan kişidir. Bu sebeple Zâhirî mezhebinin Şâfiî mezhebinden doğduğu ifade edilmiştir.¹¹⁵ Daha sonra bu görüş İmam Gazzâlî dile getirmiş, günümüzde de Dr. Abdülkerim Sürüş aynı fikirlerin temsilcisi olmuştur.

Fikhin dünyevîliğinden maksat hukûkî işlemlerin geçerliliği için aranan şartların yerine getirilmiş olmasının yeterli olduğu ve kişinin açıklamadığı, kalbinde veya niyetinde olduğu sanılan maksatların dikkate alınmaması gerektiğidir. Bu düşüncenin tabîî sonucu olarak bir işlemin hukuken geçerliliği ile câiz olması arasında fark vardır. Buna göre câiz olmayan bir işlem (bey'ul-îne, zekatta hile gibi) hukuken geçerli olabilir. Câiz olup olmama hükmü ahireti ilgilendirmektedir. Bu anlayışın bir ifadesi olarak: "*Biz zâhire göre hükmederiz gizliliği ise Allah bilir*" sözü meşhur olmuştur. Hükümlerdeki *diyaneten* ve *kazâen* ayrımı da bu düşüncenin bir ürünüdür.

Fikhin dünyevîliğini savunanların ileri sürdükleri deliller iman, namaz oruç gibi sadece Allah ile kul arasında olan ve doğrudan toplumu ilgilendirmeyen ve dışarıya da yansımaları bulunmayan konularla, ceza hukuku alanındandır. Bu konuların kendine özgü hususiyetleri vardır ve bu anlayış fikhin tamamına tatbik edilemez.

Fikhin dünyevîliği düşüncesinin bütün fikhî alanları kapsayıcı şekilde ve her halükârda geçerliliğinin kabulü, fikhin fonksiyonunu kaybetmesi sonucunu doğuracak, fikhî bir hile ilmi haline getirecek ve donduracaktır. Nasslar ve sahâbe icthadı ile çeşitli mezhep alimlerinin görüşleri dikkatle incelendiğinde hukûkî işlemlerde maksat ve niyetlerin tespiti halinde dikkate alınmasının fikhî bir zaruret olduğu görülmektedir.

Fikhin dünyevîliği görüşü, fıkha bir bütün olarak bakıldığında bütün işlemlerde geçerli olmadığı gibi İslâm hukukçularının tamamına ait bir görüş de değildir. Hanbelîler ve Mâlikîler hukukî işlemlerde niyet ve maksada ağırlık vermişler, Hanefî mezhebine mensup alimler ise bunlarla zahire itibar eden Şâfiî arasında orta bir yol tutmuşlardır. O halde bir

¹¹⁴ Bu konuda bk. Canatan, s. 23-42; ayrıca adı geçen sayıdaki konu ile ilgili diğer makaleler; İslâm ve Laiklik Sorunu, *İslâmî Araştırmalar*, VIII/3-4 (1995), (bu konuda özel sayı); Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası: Laiklik*, İstanbul, 1993.

¹¹⁵ Zeydân, a.g.m., s. 256-257; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 229-236.

takım özel konular ve bazı İslâm hukukçularının görüşlerinden hareketle bir bütün olarak fıkıh hakkında böyle bir hüküm vermenin doğru olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmedûn Abdülhâlik b. Mufaddal, “Kâidetü der’i’l-hudûd bi’ş-şübühât ve eseruhâ fi’l-fikhi’l-cinâî el-İslâmî”, *Mecelletü’l-Buhûsi’l-fikhiyye el-muâsıra*, VII/27, Riyad 1416/1995, s.7-76.
- Âmidî, Seyfüddîn (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (nşr. İbrahim el-Acûz) Beyrut, ts. (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye), I-IV.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn (ö. 855/1451), *el-Binâye* (nşr. Mevlevî M. Ömer), Beyrut 1400-1401/1980-81, I-X.
, *Umdetü’l-Kârî*, Kahire 1348’dan ofset Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I-XXV.
- Behûtî, Mansûr b. Yûnus (ö. 1051/1641), *Keşşâfü’l-Kınâ’* (nşr. H. Musaylihî Mustafa), Beyrut 1402/1982, I-VI.
- Beyzâvî, *el-Minhâc* (İbn Emiri’l-Hac, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr* kenarında), Bulak 1316, I-III.
- Burhanî, Muhammed Hişâm, *Seddü’z-zerâ’i’ fî’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye*, Beyrut 1406/1985.
- Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), *Zahîretü’l-Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 221.
- Canatan, Kadir, “Kilise Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’de Laiklik”, *Bilgi ve Hikmet*, sy. 11 (1995), s. 23-42.
- Cubûrî, Hüseyin Halef, “el-Hiyel ve mevkîfû’l-fukahâ’ minhâ”, *Mecelletü’l-külliyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, V, Bağdad 1393/1973, s.113-136.
- Debûr, Enver Mahmûd, *el-Karâin ve devruhâ fî’l-isbât fî’l-fikhi’l-cinâî el-İslâmî*, Kahire 1405/1985.
- Ebû Hanîfe (ö. 150/767), *el-Âlim ve’l-müteallim (İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri içinde)*, İstanbul 1981, (Mustafa Öz’ün tercümesi ile).
, *el-Fıkhu’l-ebsat (İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri içinde)*, İstanbul 1981 (Mustafa Öz’ün tercümesi ile).
- Ebussuud Efendi (ö. 982/1574), *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I-IX.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrahim (ö. 182/798), *Kitâbü’l-Harâc* (nşr. Kusayy Muhibbüddîn el-Hatîb) Kahire 1396.
- Ebû Zehre, Muhammed (ö. 1974), *el-Milkiye ve nazariyyetü’l-akd*, Kahire, ts. (Dâru’l-Fikri’l-Arabî).

- Erdebîlî, Yûsuf b. İbrahim (ö. 776/1374), *Kitâbü'l-Envâr li-a'mâli'l-ebrâr*, Kahire 1326, I-II.
- Ettafeyyîş Muhammed b. Yûsuf (ö. 1332/1914), *Şerhu Kitâbi'n-Nîl ve Şifâi'l-alîl*, Beyrut 1972, I-XVII.
- Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), *Mefâtîhu'l-gayb* (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1934-62, I-XXXII.
- Gaznevî, Sirâcüddîn Ömer (ö. 773/1371), *el-Gurretü'l-münîfe*, Kahire 1370/1950.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, Kahire 1312, I-IV. , *el-Mustasfâ*, Bulak 1322-24, I-II.
- Haddâdî, Ebû Bekir b. Ali (ö. 800/1397), *el-Cevheretü'n-neyyire*, İstanbul 1316, I-II.
- Hâdî, Ahmed el-Hâdî, *Eseru'l-bâ'is gayri'l-meşrû' fi'l-ukûd ve't-tasarrufât* (basılmamış doktora tezi, Câmî'atü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'ul-ûlûm, Kısmü's-şerî'ati'l-İslâmiyye, Kahire 1405/1985), Fakülte Kütüphanesi tezler bölümü nr. 265.
- Halvânî, Şemsüleimme (ö. 448/1056), *el-Mebsût*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1381.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed (ö. 1098/1687), *Gamzû uyûni'l-besâir*, Beyrut 1405/1985, I-IV.
- Hamidullah, Muhammed, "İslâm Anayasa Hukuku", (trc. Vecdi Akyüz, *İslâm Anayasa Hukuku* içinde), İstanbul 1995, s.11-72.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* kenarında), Kahire 1272-2324, I-VII.
- İbn Âbidîn, Muhammed Alâüddîn (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr*, Kahire 1272-1324, I-VII.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kasım Muhammed (ö. 741/1310), *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).
- İbn Emîri'l-Hâc (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1316, I-III.
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1474), *Fethu'l-Bârî* (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî v.dğr.) Kahire 1407/1986-87, I-XIII.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali (ö. 456/1064), *el-Muhallâ* (nşr. Ahmed M. Şakîr), Kahire, ts. (Dâru't-Türâs), I-XI.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn (ö. 861/1456), *Kitâbü'l-Müsâyere*, İstanbul 1979. , *Fethu'l-Kâdir*, Kahire 1319, I-IX (Tekmilesi ile).

- İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 750/1351), *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1395/1975, I-II.
, *İğâsetü'l-lehfân fî hukmi talâkı'l-gadbân* (nşr. Muhammed Afîfî), Riyad 1408/1988.
, *İ'lâmü'l-muvakkı'in* (nşr. Tâhâ Abdurrauf Sa'd), Beyrut, ts. (Dâru'l-Cîl), I-IV.
, *et-Turuku'l-hükmiyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, Beyrut 1392-93/1972/73, I-XIV.
- İbn Mâze, Burhânüleimme (ö. 536/1141), *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I-IV.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn (ö. 970/1562), *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Hamevî, *Gamzü uyûni'l-besâir* ile), Beyrut 1405/1985, I-IV.
- İbn Teymiyye, Takıyüddîn (ö. 728/1327), *İkâmetü'd-delîl (el-Fetavâ'l-kübrâ* III. cilt içinde), Kahire 1385/1965.
- Kadî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1065), *el-Ahkâmu's-sultâniyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983.
- Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 1-6.
, *İslâm Hukuku Tarihi*, İstanbul 1989.
, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara, ts. (DİB Yay.).
- Kâsânî, Ebû Bekir Alâüddîn (ö. 587/1191), *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, Kahire 1327-28/1910, I-VII.
- Kâsımî, Cemalüddîn (ö. 1914), *Kavâ'idü't-tahdîs* (nşr. Muhammed Behcet Baytar), Dimaşk 1353/1935.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdü's-sârî*, Bulak 1891, I-X.
- Katib Çelebî (ö. 1067/1657), *Mizânü'l-Hak* (haz. S. Uludağ-M. Kara), İstanbul 1989.
- Keşmîrî, Muhammed Enver (ö. 1933), *Feyzü'l-Bârî*, Kahire 1357/1938, I-IV.
- Kirmânî, Şemsüddin Muhammed (ö. 786/1384), *el-Kevâkibü'd-derârî*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I-XXV.
- Kocabaş, Şakir, "İslâmî Epistemoloji Üzerine", *Divân*, sy. 1, İstanbul 1996, s.159-164.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyye)*, İstanbul 1996.
, *İslâm Hukukunda Hakkın kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997.

- , “Mezhep Görüşleriyle İlgili Farklı Nakiller”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, III/1, İstanbul 1995, s.101-128.
- Kufralı, Kasım, “Gazzâlî”, *İslâm Ansiklopedisi* (MEB Yay.), IV, 748-760.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1386/1966.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, İstanbul 1978.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn (ö. 710/1310), *Keşfü'l-esrâr*, Kahire 1317, I-II.
- Ömerî, Nâdiye Şerif, *İctihâdü'r-Rasûl*, Beyrut 1404/1984.
- Sâbûnî, Ahmed b. Mahmûd (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1979.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud (ö. 747/1346), *et-Tavdîh*, Kahire 1377/1957, I-II.
- Sahnûn b. Abdisselâm (ö. 240/854), *el-Müdevvene*, Kahire 1324, I-VI.
- Semerkandî, Saîd b. Ali (ö. 500/1106 ?), *Cennetü'l-ahkâm*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 1186/3.
- Serahsî, Şemsüleimme (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, I-XXX.
, *el-Usûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372, I-II.
- Sürûş, Abdülkerim, “İslâm Düşüncesinde Fıkıhın Konumu”, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi* (ed. Yalçın Akdoğan-Kenan Çamurcu), İstanbul 1995, s.77-93.
, “Dinin Sınırları: “Bi'z-zât” ve “Bi'l-âraz” Meselesi”, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi* (ed. Yalçın Akdoğan-Kenan Çamurcu), İstanbul 1995, s.53-73.
- Süyûtî, Celâleddîn (ö. 911/1505), *el-Bâhir fî hukmi'n-nebiyyi (s.a.s.) bi'l-bâtını ve 'z-zâhir* (nşr. M. Hayri Kırbaçoğlu), Kahire 1407/1987.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 204/89), *el-Ümm*, Bulak 1321-25, I-VII.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl* (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd), Beyrut 1412/1992.
, *es-Seylû'l-cerrâr* (nşr. Mahmud İbrâhim Zâyed v.dğr.) Kahire 1404-1408.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim (ö. 476/1083), *el-Muhezzeb*, Kahire 1379/1959-60, I-II.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc*, Kahire 1377/1958, I-IV.
- Tehânevî, Muhammed Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfu Istilâhâtü'l-fünûn*, Calcutta 1862'den ofset İstanbul 1404/1984, I-II.
- Tûsî, Ebû Ca'fer (ö. 460/1067), *Tehzîbü'l-ahkâm*, Beyrut 1981, I-X.

Ünal, İsmail Hakkı, “Hadisleri Değerlendirmede Akılcı Yaklaşım”, *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 1993, s.137-161.

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut 1980.

Yahyâ b. Ebî Bekir el-Hanefî, *Esîru'l-melâhide*, (Prof.Dr. Bekir Topaloğlu Özel Ktp., TDV İslâm Ansiklopedisi).

Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası: Laiklik*, İstanbul 1993.

Zeydân, Abdülkerim, “Eseru'l-kusûd fî'l-tasarrufât ve'l-ukûd”, (*Mecmû'a Buhûs fıkhiyye* içinde), Bağdad 1407/1987, s.249-270.
, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Amman 1411/1990.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn (ö. 762/1360), *Nasbu'r-râye*, Beyrut 1407/1987, I-IV.

Zühaylî, Vehbe, “Nazariyyetü'l-bâ'is fî'l-ukûd fî'l-fikhi ve'l-usûl”, *Mecelletü's-şerî'a ve'l-kânûn*, sy.1, Ayn, Ramazan 1407/Mayıs 1987, s.15-31.
, “en-Niyyetü ve'l-bâ'is fî fikhi'l-ibâdât ve'l-ukûd ve'l-füsûh ve't-türûk”, *Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, II/3, Küveyt, Ramazan 1405/1985, s.69-109.

Doç. Dr. Zekeriya GÜLER, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara 1997, 234 sayfa.

İnsanların ruh, beden ve zihin bakımından farklı özelliklerde yaratılmış olmaları ne kadar tabii ise, kişilerin anlayışı ve tavrıyı kabiliyetinden kaynaklanan ihtilaflar da o kadar tabiidir. Fertler arasındaki ihtilaflar, münakaşalar şeklinde gün yüzüne çıkar. Bu münakaşaların seyrini ise, kişinin fitrî kabiliyetleri, bilgi ve tecrübeleri belirler. İslâm tarihinde ihtilaf ve münakaşalar, ilk nesil olma şerefine sahip sahâbenin yaşadığı asra kadar götürülebilir. Dînî naslar etrafında vukû bulan ihtilâf ile ilmî esaslara riâyetle ortaya konulan münakaşaların, İslâm hukukuna zenginlik kazandıran büyük bir servet ve ümmet için bir genişlik ve kolaylık, bir nimet ve rahmet olduğunda şüphe yoktur.

Geniş mânada muhaddislerle fahihler, dar mânada Zâhirî muhaddislerle Hanefî fakihleri arasında vukû bulan bu ihtilaf ve münakaşaların mukayeseli olarak tetkik edildiği ilmî çalışmalara günümüzde de şiddetle ihtiyaç vardır. Mukâyeseli olarak tetkik edilmemiştir. İşte Doç.Dr.Zekeriya GÜLER'in, **Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri** ismi altında hazırladığı ve Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları arasında neşredilen (Ankara 1997) doktora çalışması, dar mânada Zâhirî muhaddislerle Hanefî fakihleri arasında vukû bulan bu ihtilaf ve münakaşaları konu edinmektedir

Yazar, "isim ve muhtevâ açısından orijinal gördüğümüz, nazarî ve amelî plânda bir takım faydalar umduğumuz bu araştırma konusu ile, tarafların münakaşa ve ihtilafları, meseleleri ele alış tarzları, nokta-i nazarları, tefekkür sistemleri, telakkî ve mülâhazaları tesbit edilerek, tatbikatta Rasûlullah (s.a.)'ın getirmiş olduğu kolay ve sâde dinî yaşamaya gayret gösteren müslümanların hayatına bir canlılık ve zenginlik kazandırmış olacaktır" (s. XX) demek suretiyle, araştırmanın konusunu ve hedefini çizmektedir. Yazarımız çalışmanın temin edeceği güncel faydayı da şu şekilde ortaya koymaktadır: "Tatbîkî plânda da; taraflar arasında meydana gelen münakaşa ve ihtilafların, farklı mülâhaza ve esnek yaklaşımların, yaşadığımız dünyanın ürettiği çağdaş problemlere ışık tutarak çözümüne katkıda bulunacağı kanaatini taşımaktayız" (s. 5).

İslâmî ilimlerde muhaddis-fakih çatışması öteden beri yaşanagelmıştır. Muhaddis olanlar fakihleri hadis bilmemekle suçlarken, fakihler de muhaddisleri usûl bilmemekle ithâm etmişlerdir. Bir takım misallerle bu kazıyye doğrulanırsa da, çözüm olarak her iki ilmî alanda mâhir olan muhaddis/fakih bir âlimin güncel konularda fetvâ vermede daha fonksiyonel olacağı muhakkaktır. Muhaddis-fakih çatışmasını Zahirî hadisçilerle Hanefî fakihleri arasında görmek de mümkündür. Zekeriya Güler'in bu çalışması, "nazarî plânda; Zahirî hadisçilerle Hanefî fakihleri arasındaki ihtilaf sebeplerini, münakaşa konularını işleyiş tarzlarını, tefekkür sistemlerini, ilmî münâsebetlerini ve bağlı bulundukları ekolün usûl ve yapısını ortaya koyacaktır" (s. 5).

Çalışmanın alanı, hicrî IV-V. (mîlâdî X-XI.) asırlarla sınırlandırılmıştır. "Bu iki asır, meşhur müctehid imamların ictehad hareketlerini ve el-Kütübü't-tis'a (dokuz temel hadis kitabı) müellifi meşhur muhaddislerin tasnif faaliyetlerini takip eden asırlardır" (s. 16). Nitekim Veliyyullah ed-Dihlevî de *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf* isimli kitabında hicrî IV. asırdan sonraki gelişmelerin belirleyici özelliklerini a) fıkıh ilminde cedel ve hilâf (münâzara ve münâkaşa), b) taklîd ile yetinme, c) her disiplin veya her konuda (adetâ ihtilaf ve tartışmaların çoğalmasına sebep olabilecek ve fantezi sayılabilecek) aşırı ve yersiz derinleşme olarak sıralamaktadır.

Zâhiriyye mezhebini Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/883) kurmuş, tanınma, yayılma ve gelişmesinde de Endülüslü âlim İbn Hazm (v. 456/1063) büyük rol oynamıştır. Zâhirîlik, belirgin vasfı, "hadisçilik" olan bir fıkıh ekolüdür. Ancak nasların zâhirine bağlılık noktasında aşırılıkları bu mezhebin mensuplarının tarihte "müfrit eserciler" olarak tanınmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada Zâhirî muhaddislerin görüşünü temsilen İbn Hazm seçilmiştir. Hanefî fakihlerini de, mezhep içinde otoriteleri tartışmasız kabul edilen Tahâvî, Kerhî, Râzî, Pezdevî ve Serahsî'den oluşan bir grup ulemâ temsil etmektedir. Bunlar arasında Hanefî fikhini delil ve dayanaklarıyla nakletmesi sebebiyle, bilhassa Tahâvî model olarak alınmıştır. Tahâvî'nin İbn Hazm'ın kaynakları arasında yer alması onun görüşlerine itibar ettiğini göstermesi açısından bu iki âlimin mukâyesesinde yazarın isâbetli tercih yaptığına delildir. Tahâvî, Kerhî, Pezdevî ve Serahsî ictehad ehlinde kabul edilir.

Eser, bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır.

Konu ve kaynaklara ayrılan **giriş**'te, muhaddis-fakih münâsebeti, fikhî-amelî münakaşa ve ihtilafların dindeki yeri, araştırmanın kaynakları ve özellikleri, asır ve ricâl tahdîdi, araştırmanın hazırlanmasında takip edilen metot hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde, muhaddis-fakih münâsebeti ve ihtilafların dindeki yeri gibi, eserin konusu ile ilgili genel hususlara temâs edilmesi fevkalâde isâbetli olmuştur. Okuyucu bu sayede muhaddis ve fakihin belirgin özellikleri ve naslardan hüküm çıkarmada muhaddis/fakih olmanın ne denli önemli bir meziyet olduğundan haberdâr olmaktadır. Yine yazarın, fikhî-amelî münakaşa ve ihtilafların dindeki yeri konusunda vermiş olduğu bilgiler, dindeki ihtilafın boyutunu kavrama açısından oldukça önemlidir. Burada, "ihtilaf hiç rahmet olur

muymuş” diyenlere cevap mâhiyetinde Hz. Peygamber’in “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir” hadisi üzerinde haklı olarak durulmuştur. Hadis, hadis usûlünün yanı sıra, mâna açısından da tenkide tâbî tutulmuş, ulemânın bu konudaki görüşleri de nazarı dikkate alınarak şu sonuca varılmıştır: “.... özellikle fukahâ arasında söz konusu haberin mâna ve muhtevâ itibâriyle genel kabul gördüğünü ve furû-i dinde görüş ayrılıklarının müsâmaha ile karşılandığını ifâde edebiliriz” (s. 11).

Müellifin inceleme konusu yaptığı bu iki ekölü, târihî süreç içerisinde ele alıp doğuş ve gelişmesini tetkik etmiş olsaydı, okuyucunun zihnindeki bilgilerin daha sistemli şekillenmesine katkıda bulunabilirdi. Bu husus, çalışmanın olmazsa olmazı değil olsaydı daha iyi olurdu şeklinde değerlendirilebilir.

Netice itibâriyle neyi, niçin, ne ile ve ne şekilde yapacağını göstermesi açısından yirmi üç sayfalık giriş bölümünün efrâdını câmî, ağıyârını mânî olduğu söylenebilir.

Birinci bölüm, Zâhirî muhaddislerle Hanefî fakihleri arasındaki münakaşa konularına tahsis edilmiştir. Yazarımız münakaşaya medar olan konuları, standart fıkıh bab sıralanışına uygun bir tarzda temizlik, ibâdetler, muâmelât ve cezâ hukuku olmak üzere dört ana başlık altında, maddeler halinde sıralamış, konuları ise bir kısmı müstakil ve mukayeseli bir şekilde araştırmak suretiyle örnek olarak seçmiştir. Tarafların görüşleri nakledildikten sonra, kaynaklarına da işâret edilmiş olan bu bölüm -yazarın da ifâdesiyle- “münâkaşa konusu meseleleri gösteren bir **liste** niteliğindedir.” (s. 25)

Otuz dört sayfa (25-59) hacmindeki bu bölümde, konuların ana başlıklara göre dağılımı şu şekildedir: Temizlik: 9, ibâdetler: 24, muâmelât: 19, cezâ hukuku: 8, toplam: 60. Her iki grup arasındaki görüş farkları ve münâkaşaların bununla kalmadığı muhakkaktır. İlk etapta, Zâhirî muhaddislerin Hanefî imam ve fakihlerini hedef seçerek muhalefet ettikleri, sitem ve alay ederek küçümsedikleri, hücum ve taarruzda bulundukları ve bundan dolayı da ilk bakışta dikkatleri çeken konular seçilmiştir. Münâkaşa ve ihtilâf noktalarının tesbitinde daha esnek davranıldığı taktirde, sözü edilen münâkaşa konularının sayısının artacağında şüphe yoktur.

Tesbit edilen altmış münakaşa konusundan sekizi, araştırmanın altyapısını ve çekirdeğini teşkil etmesi düşüncesinden hareketle **örnek** olarak, “Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşa Konularından Örnekler” başlığı altında **ikinci bölümü** teşkil etmiştir. Seçilmiş konuların bu şekilde incelenmesi, üçüncü bölüme zemin hazırlamak olarak nitelendirilmekteyse de (s. 58), Zâhirî muhaddislerle Hanefî fakihleri arasındaki münakaşalarda ihtilâf sebeplerini tetkik eden üçüncü bölümün, birinci bölüm olarak başa alınması sistematik açıdan daha uygun olurdu kanaatini taşıyoruz. Zira her iki grup arasındaki ihtilâf sebeplerini şümullü bir biçimde bilmeden ikinci bölümü okumakla, bilerek okuma arasında meseleleri kavrama açısından farklılık olacağı muhakkaktır. Nitekim 66. sayfadaki ihtilâf sebebi olan bir konunun, üçüncü bölümde izah edileceği için,

sadece ismini vermekle yetinilmesi, kavramın tanınmaması sebebiyle meseleyi hakkıyla anlamama gibi bir sakıncayı doğurabilmektedir. Bu durumda, çalışmanın ikinci bölümü, uygulama mâhiyetinde üçüncü bölüme, münâkaşa konusu meseleleri gösteren bir liste niteliğindeki birinci bölümün de ikinci bölüme alınması isâbetli olurdu. Veyâ ikinci bölüm yerinde bırakılarak, birinci bölümün üçüncü bölüm ile yer değiştirmesi, bu durumda detayıyla ikinci bölümde incelenmiş olan münâkaşa mevzûu konulara bir liste hâlinde bir takım konuların da ilâve edilmesi anlamı taşıyacağından, tercih edilebilirdi.

Eserin yetmiş dokuz sayfasını kapsayan (59-138) bu bölümde her konu, şu şekilde incelenmektedir: Önce Zâhirîler, sonra Hanefîler başlığı altında o konudaki görüşlere işâret edilmektedir. Sonradan “Münâkaşa” adıyla bir bölüm açılarak her iki grubun konuyla ilgili münâkaşalarına yer verilmiştir. Son olarak da “Değerlendirme” başlığı altında yazar, konuyla ilgili görüş ve münâkaşaların değerlendirmesini yaparak tercihin belirlenmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde işlenen konular şunlardır: Abdestsiz olarak Kur’ân’a el sürme, cuma guslû, namazda rûkûya varırken ve rûkûdan kalkarken elleri kaldırma, Kur’ân öğretiminin nikâhta mehir olması, kadının kendini boşama hak ve yetkisine sahip olması, ekin-meyve ortaklığı ve arâziyi îcâr akdi, besmelesiz kesilen hayvanın hükmü, hadlerin şüphe ile düşürülmesi/cezânın verilmemesi.

Üçüncü ve son **bölümde** ise, Zâhirî muhaddislerle Hanefî fakihleri arasındaki münâkaşalarda ihtilaf sebepleri maddeler halinde sıralanmış, münâkaşaları doğuran ihtilaf sebepleri örnekler verilerek ele alınmıştır. On beş madde olarak tesbit edilip, örneklerle zenginleştirilerek takdîm edilen ihtilaf sebepleri şunlardır: Bağlayıcılık açısından Rasûlullah’ın (s.a.) fiil ve davranışları, sahâbe söz ve fetvâları, hadisi rivâyet keyfiyeti, haber-i vâhidlerin değeri, mürsel hadislerin değeri, telâkkî bi’l-kabûl anlayışı, ihtilâfu’l-hadis, aynı râvî veya kaynaktan iki farklı görüşün rivâyet edilmesi, nesh iddiası, icmâ iddiası, cerh-tadîl, nassların ta’lîli ve kıyâs, şer’î bir hüküm olarak “vâcip” telâkkîsi, nassların mâna ve maksadını farklı şekilde anlamak, bazı hadislerin müctehidlere veya muhaddislere ulaşamama ihtimali.

Altmış dokuz sayfalık (139-208) bu bölümde işlenen konular, genel olarak ihtilaf ve münâkaşalara sebep olan hususlar olması hasebiyle de önem arz etmektedir. Güler’in çalışmasının bu bölümü, sebepleri tesbit ve onları misallerle izah etme açısından, konuya ilgi duyanların merâkını giderecek evsafıdır.

Genel değerlendirme niteliğindeki **sonuçta** (209-217) ise, araştırma ana hatlarıyla özetlenmiş, tesbit ve mülâhazalar ortaya konulmuş, temennî ve teklifler dile getirilmiştir.

Bu kıymetli çalışmada söz konusu edilen ihtilaf ve münâkaşalarda Zâhirîlerin yaklaşımlarındaki katılık ve ifrat/teşeddüt, buna karşılık Hanefî imamlarında mütedil yaklaşım göze çarpmaktadır. Bunun neticesi olarak da Zâhirî muhaddislerin taarruzu

karşısında, Hanefî fakihlerinin savunmayı tercih ettikleri görülmektedir. Burada şunu belirtmekte fayda vardır: Her iki grup da art niyetli olmaktan münezzehtir. Yazarın ifadesiyle “bu yüzden, onların fikhî hükümlerindeki münâkaşa ve ihtilaflarını ümmet için bir nimet ve rahmet, bir kolaylık ve genişlik mütâlâa eden temâyülü benimsemiş durumdayız. Onların yegâne arzuları, her hâlükârda Kur’ân ve sünnete mutlak teslimiyet olmuştur. Bundan dolayı da, her iki otoriteye bile bile muhâlefet etmemişlerdir.”

Sonuç bölümünde değerli bilim adamı Zekeriya Güler’in, “Hakka isâbet ve doğruyu tesbit edebilmek için elinden gelen cehd ve gayreti sarfeden hiçbir muhaddis ve müctehid-hatâ da etse- ta’nedilmemeli, mâzur görülmelidir. Ama onların mâzur görülmelerinden, ilmî ve fikrî açıdan tenkide tâbî tutulmamaları mânâsı çıkarılmamalıdır. Mevzûbahis edilen her iki grubun bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Onların münâkaşa ve ihtilaflarından, “din” nâmına korku ve endişe duyulmamalıdır. Asıl korku ve endişe veren ve buna bağlı olarak da, mücâdele edilmesi gereken manâkaşa ve ihtilaf, kötü niyetle ama ustalıkla, temelde ümmetin ictimâî ve siyâsî yapısını parçalamayı hedef alan menfî fikir ve maksadını gizleyen, salt akıl ve hevâyı esas alan kimsenin durumudur” (s. 212-213), “İbn Hazm’ın hiddetli ve aceleci yapısından kaynaklanan yaklaşımının neticesi olarak ifrat ve teşeddüt tarafları âlimler kategorisinde yer almasının sonucu olarak, rahatlıkla ilmî araştırmalarda his ve heyecâna kapılmadan ilmî zihniyet ve ciddiyet, insaf ve teennî ile hareket etmek, metodoloji açısından son derece önemlidir denebilir” (Özetle, s. 213, 214), “Bugünkü şartlarda, münâkaşa edilmesinde hiçbir pratik fayda sağlanamayan fantezi sayılabilecek lüzumsuz teorik konular yerine, ümmetin çözüm bekleyen ciddî meseleleri ile uğraşmak, ilim adamlarının stratejisi olmalıdır” (s. 215), “Genel olarak “muhaddislerle fakihler arasındaki münâkaşalar (IV-V/X-XI)” konulu bir araştırmanın yapılması ilim dünyası için faydalı olacaktır” (Özetle, s. 215), “Farklı iklim ve coğrafyaların ünlü muhaddisleri ile fakihler arsındaki münâkaşa ve ihtilâfları konu alan bu tür çalışmaların devam ettirilmesi, hadis-fıkıh ilişkisine yeni boyutlar kazandıracak ve olumlu gelişmeler sağlayacaktır” (s. 216) şeklindeki görüş ve önerilerine katılmamak mümkün değildir.

Müellifin yaptığı bu çalışmada, ciddî bir ilim adamına yakışır dikkat ve titizliği görmek mümkündür. Öyle ki bazı yerlerde bir eserin tek bir nüshasından istifade ile yetinilmeyip farklı nüshalarının da tetkik edilmesi ve bu doğrultuda ilmî çevrelerde yapıla gelen bir hatânın düzeltilmesi takdîre şâyandır (s. 65, 20. dipnot).

Yazarımızın seçtiği konular içerisinde yer yer güncel de atıfta bulunmak sûretiyle bir takım istidlâller yapması ve önerilerde bulunması (meselâ s. 110, 207), bu tür ilmî bir çalışmanın günümüzü ilgilendiren tarafını ortaya koyması açısından önemlidir.

Güler’in yukarıda geçen “ulemânın mâzur görülmelerinden, ilmî ve fikrî açıdan tenkide tâbî tutulmamaları mânâsı çıkarılmamalıdır” düşüncesine kendisinin de uyduğunu, zaman zaman ulemâya yönelttiği tenkidlerde görmek mümkündür (Meselâ s. 80). Yazarın bu

cesâretini, ulemâyâ saygı duymakla birlikte, ilmî hakîkatin ortaya çıkması hususunda verilmeyen bir tâviz olarak değerlendiren takdir etmemek mümkün değildir.

Her kafadan bir sesin çıktığı günümüzde Zekeriya Güler'in bu çalışması, bilip konuşanların bildiklerini pekiştirmenin yanı sıra dağarcıklarına birtakım yeni bilgiler eklerken, bilmeden konuşanlara yol yordam göstermesi açısından önemli bir boşluğu doldurucu niteliktedir.

Abdullah Hikmet ATAN

Nâsiruddîn el-Esed, *Nahnu ve'l-Asr : Mefâhîm ve Mustalahât İslamiyye*, Beyrut 1998, 1. baskı, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 115 s.

Daha çok edebiyat ve edebiyat tarihi alanında çalışmalar yapan ve özellikle “*Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhili ve Kıymetuha et-Târihiyye*” adlı eseriyle tanınan Nâsiruddîn el-Esed’in, bunun yanısıra “*Tasavvurât İslamiyye fi't-Ta'lîmi'l-Câmiî ve'l-Bahsi'l-İlmî*” gibi eserleri ve değişik alanlarda -bir kısmını İhsan Abbas ile birlikte yaptığı- tercüme ve tahkikleri bulunuyor. Bu eseri de İslam dünyasındaki bir kısım çağdaş problemlerin -ki çoğunluğunu fikhî problemler oluşturuyor- anlaşılması ve anlatılması konusundaki fikirlerini ihtiva ediyor. Akademik bir araştırmacılığın amaçlanmadığı ve fikrî bir muhtevaya sahip olduğu görülen eser, bir önsöz (s. 7-8) ve beş bölümden oluşuyor; eserin sonunda da, müellifin çalışmalarının bir listesi bulunuyor (s. 115). 1. bölüm “İslam’da Devlet Nizamı” (s. 11-36), 2. bölüm “İslam’da Azınlıklar” (s. 37-54), 3. bölüm “İslam’da Kadın” (s. 55-74), 4. bölüm “İnsanın Saygınlığı, Tarihî Kökleri ve Radikalizmin Tehlikeleri” (s.75-88), diğerlerinden farklı bir konuyu ele alan son bölüm ise “Yeni Bir Dünyada Arap Kültürü ve İslam” (s. 89-113) başlığını taşıyor.

Kitabı, fıkhîta veya diğer şer’î ilimlerde mütehassıs olmayanlar için, özellikle de gençler ve gayr-ı müslimler için yazdığını söyleyen müellif, (s. 7) dinin bir kısım hükümleri konusunda akıllara takılan soruları giderme amacı taşıyor. Kitaptaki bölümlerin bir kısmı daha önce İngilizce olarak yazılmış. Müellif, bu yüzyılda örneğini çokça gördüğümüz türden savunmacı, İslam’ı tenzihi ve sevdirmeyi amaçlayan, genelde İslam dünyasına problem olarak sunulan meseleleri izah eden, özelde de kendisinin yaşadığı Ürdün’de ve diğer Arap ülkelerinde mevcut hristiyan azınlıklara sevecen mesajlar içeren bir üslup kullanıyor.

Müellif esas olarak şu öncülleri işliyor: 1-İslam’ın tüm çağlarda ve mekanlarda kâbil-i tatbik olduğu, 2-Nasların her çağda geçerli olacak türden genel hükümlerle sınırlı olup, her çağın sorunlarına cevap verebilecek şekilde fer’î konuların ictihada bırakıldığı ve “ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkar olunamaz” kaidesi gereğince fûrû ve muamelatta ictihadın yapılmasının gerekli olduğu, dolayısıyla her fakihin kendi çağının kültüründen etkilenmesinin tabii olduğu, 3-Kur’an ve sünnet ile fikhin ve şeriat ile fikhin birbirine

karıştırılmaması gerektiği, şeriatın “nasların kat’iyyü’s-sübût ve kat’iyyü’d-delâle kısmına münhasır olduğu”, bunun dışındaki hükümlerin ictihada tabi bulunduğu ve maslahata müracaat edileceği, 4-İslam’ın eşsiz ve benzersiz olduğu, dolayısıyla diğer medeniyetlerin ıstılahlarının, özellikle de Batılı mefhumların ve sosyal bilimlerde kullanılan ıstılahların İslam’ın tavsifinde hatalara sebep olabileceği, 5-İslam’ın naslarda anlatılan şekliyle, tatbikteki insan hatalarının birbirine karıştırılmaması gerektiği ve İslam’ın bu hatalardan mesul olmadığı.

Müellif, mesajı doğru iletmek için ilmî bir metod kullanılmasını benimsemesine ve “hakikatı aklın dilini kullanarak objektif bir şekilde, kendine, dinine, halkına, medeniyetine özgüven içinde, küçüklük hissine kapılmadan ve ifratla başkalarını ezme yoluna girmeden, savunmacı ve özür dileyici bir tavra düşmeden, sadece hakikatı açıkça izah etmeyi” (s. 15-16) esas aldığı ve birçok konuda doğru tesbitler yaptığı halde, görüldüğü üzere gerek konu seçiminde, gerekse konuların işleniş tarzında, belki de İslam’ı tenzih amacıyla, önceki örneklerden farksız, savunmacı bir duruma düşmüştür. Savunmanın gerekli olduğu müsellem olmakla birlikte, bu tavrın başta gelen tehlikesi İslam’ı tenzih ederken, bazı gerçekleri geri plana itmek ve zayıf konumda olduğu halde hoşgörüyü çağırانların düştüğü zaaflara düşmektir. Yukarıdaki öncüllerden 1, 4 ve 5. öncüllere katılmakla birlikte, 2. ve 3. öncüllerin problemli olduğu kanaatindeyiz. Özellikle şariat ile fikhî bir bütünlük içinde gören anlayışla, şeriatı çok dar bir tanıma hapseden anlayışın bakış açısındaki fark ortadadır. Müellif, naslarla, onları anlama ve tatbik etme faaliyeti olan fikhin aynı şey olmadığını farketmiştir, ama kendi görüşlerinin de bir tür fikhî faaliyeti olduğu ve bu anlamda geçmişteki fikhî çalışmalarıyla eşit durumda olduğunu yeterince farketmemiştir. Daha da ötesi, genel olarak İslam’a tebliğ amacı taşıyan aklî izahlar, bu konuların hangi inanç temellerine dayandığını, problem olarak sunulan meselelerin hangi dünya görüşünün öncüllerini, psikolojik ve tarihi problemlerini taşıdıklarını net bir biçimde ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla bu pratik izahlar bazen nasların inkar edilmesi anlamını içeren bir te’vîl, bazen hadislerin tümüyle yok sayılıp nasların Kuran’ın mealine indirgenmesi, bazen şeriatın dar tanımlanması, bazen de fikhin genel hükümlerinin özelleştirilip, özel olanlarının genelleştirilmesi gibi neticeler doğurmaktadır.

İlk bölümde İslam nizamının teokrasi olarak nitelenemeyeceğine değinerek, bey’at ve şûrâ konularını ele alan Esed, otoritenin ümmetten bey’at yoluyla alındığını ve bey’atin şeklini belirlemenin de ümmete bırakıldığını, bugün de modern seçim şekillerinin uygulanabileceğini, ancak İslam nizamının eski Yunan ve çağdaş Avrupa-Amerika demokrasilerinden farklı olduğunu vurguluyor. Şeriatın dar kapsamlı bir tarifini verirken, naslardaki hükümlerin mantıki sonuçlarının izlenmesi neticesinde temel fikhî hükümlerin, ortaya çıktığı gerçeğini unutuyor. Öte yandan hadler konusuna da değinerek uygulamayı zorlaştıran şartlardan bahsedip konuyu yumuşatıyor; hadlerle ilgili şartların birçoğunun ictihad olarak tesbit edildiğini unutuyor. Böylece tebliğ amaçlı izahlarda çokça görülen bir çelişkiye düşerek, bir yerde fikhî genel anlamda bertaraf ederken, hemen ardından fikhin bir

kısım ürünlerini kullanıyor. Esed'in zikre değer mühim bir benzetmesi de şeriatı ruh, anayasa, fikri metot; ulemanın istinbat ettiği fıkhi hükümleri de kanun olarak görmesidir.

İkinci bölümde, insanlar arasındaki soy birliğini ve dinler arasındaki köken birliğini vurguluyor, tarihteki zimmilere yönelik müsbet uygulamalardan örnekler veriyor. Müellif ehli zimmet tabirinden hoşlanmayan azınlıklar hakkında onların müslümanlarla eşitliğini vurgulayarak “vatandaş” tabirini kullanıyor, ancak burada da bu tabirin millî devlet ve milli-yetçilikle olan tarihi bağını gözardı ediyor. Aynı problemler cizye ile ilgili ayeti (Tevbe, 29) yorumlamada ve cihadı sadece bir savunma harbi olarak anlamada da görülüyor.

Üçüncü bölümde de, kadın-erkek eşitliğinin temel olduğunu vurgulayarak, İslam'ın kadınlara verdiği haklardan bahsediyor ve miras ve taaddüd-i zevcat meselelerine değiniyor. Burada da fıkıh-şeriat ayırımına giderek ilkinin beşerî, ikincisini ilahî olarak görüyor.

Dördüncü bölümde, insanın saygınlığı, kanının muhteremliği üzerinde durarak, Allah'ın din adına insanların harbetmelerini istemediğini, İslam'ın ibtidaen saldırıya cevaz vermediğini, yine intikam amacıyla harbin caiz olmadığını söylüyor.

Daha önce farklı bir amaçla yazıldığı anlaşılan son bölümde, Arap kültürünün dinamiklerinden ve tarihte kültürel yapının oluşmasında İslam'ın oynadığı belirleyici rolden bahsediyor. Arap kültürünün özelliklerinin üç alanda (metod, muhteva ve tatbik) ortaya konulabileceğini söylüyor. İslam'ın ruhundan kaynaklanan metodun özelliklerini şu yedi maddede topluyor: 1-Şifahi kültürden yazılı kültüre geçiş, 2-Tefekküre teşvik, akla ve yazıya itimad edilmesi, 3-Aklın hurafelerden kurtarılması, 4-Nasların doğru anlaşılması ve sırf hıfz ve nakil ile yetinilmemesi, ilmin amele, anlayışın tatbik bağlanması, 5-Eskilerin (önceki medeniyetlerin) ilimlerini okuma ve taklid etme ile yetinilmeyip bizzat araştırmalar yapılması, 6-Duyuların yanıltıcı olabileceği gerçeğini görerek, delil kaim oluncaya kadar şüphe etmenin esas tutulması ve aklın bu konuda hakem kılınması (burada Câhız'ın sözlerini iktibas ediyor), 7-Tecrübe, tahlil, deney metodlarının da bunun yanısıra kullanılması. Muhtevayı da üç grup ilmin oluşturduğunu (şer'î ilimler, lüğavî-edebî ilimler ve felsefî ilimler), ilk ikisinin yeterince işlenmesinin ardından felsefî ilimlerin alındığını ve bu ilimler konusunda müslümanların sırf nakilci konumunda olmadıklarını, Batı medeniyetinin tesisini İslam dünyasına borçlu olduğunu söylüyor. Müellif, yeni bir dünyada oluşacak Arap kültürünün (arzulanan şekliyle) tavsifini şöyle yapıyor:

“Bu kültür, kökleri toprağımızda ve toplumumuzda bulunan, bizi ifade eden, sahil bir gelişmeyle daima içimizden gelişen, dünyadaki diğer kültürlerle de açık olup kendine empoze edileni değil ihtiyacı olan şeyi alan, dinî ve dünyevî ilimleri bünyesinde toplayan, içinde bilgilerin olgunlaştığı, geleceği aydınlatan ve hayatın güzelleştirilmesine ve seviyesinin yükseltilmesine yolaçan, her nerede olursa olsun

insanın insanlığını savunma, adalet, hayır ve hak yolunda mücadeleye girişen aslî hakikî kültürümüzdür.”

Esed, bu son kısımda, Arapça yazılan her türlü eseri ve yazarlarını Arap kültürünün bir parçası olarak görme ve değerlendirmekle, çağımızda milliyetçilerin tarihi yanlış okumada düştükleri hatalardan birine düşüyor. Çünkü, 1-Tarihte ilmî çalışmaların ve hesaplaşmaların muharriki acaba şu veya bu millî kimliğe sahip olmak mıydı yoksa İslam mıydı? 2-Kültür nedir, dil bir kültüre mensubiyet için yeterli midir, İslam aleminde tarihte gerçekten millî kültürler kimlik belirleyecek ve medeniyet oluşturacak şekilde varolmuş mudur? sorularının cevaplandırılmadığı görülüyor.

Tuncay Başoğlu

Mukaddimâtü'l-İmam el-Kevserî, **Beyrut-Dımaşk 1997/1418, 1. baskı; Daru's-Süreyyâ, 702 s.**

Kitap, M. Zâhid Kevserî'nin (h. 1296-1378) tahkik edilerek neşredilen çeşitli eserlere yazdığı 57 mukaddimeden oluşuyor. Nâşir imzasıyla yazılan önsözde (s. 5-9) -ki bu önsözü, Kevserî'nin tilmizi A. Ebû Gudde'nin yazdığı söylenmektedir- mukaddimelerin, yazıldıkları kitapların konularına göre başlıca beş ilim dalına ayrılabilceği kaydediliyor ve mukaddimeler bu tasnife göre yerleştiriliyor:

1-Kelam, akîde, mezhepler tarihi, felsefe (s. 35-255), 2-Hadis ve hadis ilimleri (s. 259-404), 3-Fıkıh ve fıkıh uslû (s. 405-484), 4-Tarih, siyer, terâcim (s. 485-549), 5-Tasavvuf, ahlak, mevâiz (s. 551-567). Bunların yanısıra Kevserî'nin hayatı, fikirleri ve tartışmaları hakkında M. Ebû Zehre'nin ve M. Recep Beyyûmî'nin yazıları (s. 11-34), fihristler (8 tane, s. 569-697) ve Kevserî'nin telif ve ta'lik olmak üzere toplam 66 eserinin listesi (s. 698-702) bulunuyor. Kevserî bu listedeki 10 ta'likinin yanısıra, mukaddime yazdığı kitapların 23 tanesine de ta'lik yapmış, ki böylece ta'lik eser sayısı 33'e, genel eser sayısı 89'a ulaşıyor.

Yazılan mukaddimelerin en uzun olanlarını, *Nasbu'r-Râye*'ye takdim olarak yazılan "Fıkhu Ehli'l-İrâk ve Hadîsuhum" (s.279-339), "Delaletü'l-Hâirîn'in 25 mukaddimesi ve şerhi" ne yazılan mukaddime (s. 213-236) ve *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî*'ye yazılan mukaddime (s.35-54) oluşturuyor. İki-üç sayfalık takdim yazıları da olmakla birlikte, mukaddimelerin uzunluğu genelde 6-7 sayfa arasında değişiyor. Atıflardan, üstadın fikirlerini açıklamada en çok *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî*'ye yazdığı ve bir tür mezhepler tarihi özeti olan mukaddimeye önem verdiği görülüyor.

Mukaddimeler arasında, benzer konularda yazılmış eserlerin de varlığı sebebiyle, birçok defa atıflar bulunuyor ve kitap bir tür bütünlük arz ediyor. Üstad genel olarak a- kitabın yazıldığı ilim dalının tarihçesi, mühim tartışmaları, o dalda yazılan önemli eserler hakkında açıklamalar yapıyor; b-müellifleri tanıtıyor, onlar hakkında değerlendirmeler yapıyor. Hadisle ilgili bir eserin takdim yazısında, üstadın o eserin rivayetiyle ilgili icazeti varsa, bunun senedini de veriyor. İslam araştırmalarıyla ilgilenen her ilim talibinin, okumasında büyük fayda mülâhaza ettiğimiz bu mukaddimelerde, üstadın tarih, rical ve

kaynaklara vukufiyetini ve ilmî dirayetini görmenin yanısıra, İslamî ilimler tarihindeki meseleler ve şahsiyetler arasında, birçok ipucu sağlayan, zevkli ve verimli bir seyahat imkanı bulunuyor.

Mukaddimelerde bir kısım malumat ve fikirlerin de tekrarlandığı görülüyor. Mesela, Mutezile isminin ilk ortaya çıkışını, Hz. Hasan'ın hilafeti Hz. Muaviye'ye bırakışına kadar geri götüren Malatî'deki bir rivayet birkaç yerde (s. 110-1, 188, 195) tekrar edilmiş. Fırka sayısını 73 olarak veren hadisin değişik rivayetleri hakkındaki değerlendirmeler de fırak kitaplarına yazılan hemen her takdim yazısında genişçe veya kısaca yinelenmiş (misal olarak bak: s. 112, 150-2); İbn Hazm'ın bu hadisi değerlendirmedeki çelişkisi de tekrar zikredilmiş (s. 113-4, 151-2).

Mukaddimelerde önemli eserlere işaret edildiği gibi, birçok şahıs hakkında lehte ve aleyhte tenkitlere de yer verilmiş. Mesela fıkıh ve hadisle iştigal edenlerin Humeydî'nin (v. 488) *Kitabu İleli'l-Hadis*'inden müstağni olamayacakları (s. 542), *I'lamu'l-Muvakkîn*'in kaynaklarının beyan edilmesi (s.67-8), Batalyevs'nin (v. 521) *Tenbih*'inin ve Emir Neşvan b. Said'in (v.573) *Şemsu'l-Ulûm*'unun önemine değinilmesinde olduğu gibi, kitaplar hakkında kısaca değerlendirmeler yapılmış. Şahıslar hakkındaki değerlendirmelere de, İbn Teymiyye'ye birçok defa tenkitler yöneltmesi (s. 66, 142-3, 223, 443), İbn Kayyım ve Sübkî hakkındaki değerlendirmeler (s. 63-72), Vâkıdî ve İbn Sa'd hakkında uzun açıklamalar (s. 485), İbrahim Halebî (Lüm'a sahibi) hakkındaki değerlendirmeler (s. 106) misal olarak verilebilir. Bunun yanısıra üstadın İbn Hacer, Fahrüddin Razi, Mûsâ b. Meymûn, İbn Hazm gibi birçok şahıs hakkında değerlendirmeleri bulunmaktadır.

Bunların yanısıra bazı önemli bilgiler ve işaretler de verilmiştir. Mesela sahih nüsha bulma, Ragıp Paşa kütüphanesindeki nüshaların ehemmiyeti ve nedeni (s. 106), ümmetin inhitat sebebi ve bu problemin çözüm yolu (s. 560), vahdet-i vücud meselesini izahın zorluğu ve vahdet-i şühudun tercih edilişi (s. 554), mezhepler tarihinde hasmın bizzat kendi kitaplarına itimad etmenin gereği ve buna riayet edilmediği taktirde Abdülkahir Bağdadî'de olduğu gibi birçok hatalara düşüleceği (s. 154), ahad haberlerin ilim ifade edeceği ve akaitte delil olarak kullanılabileceği hakkındaki görüşe meyli (s. 131), menakıp kitaplarındaki tesahül ve verilen rivayetlerdeki senetlerin değerlendirmeye tabi tutulmayarak izahsız bırakılışını tenkidi (s. 540) gibi, üstadın birçok konudaki değerlendirmesi mühim ipuçları taşıyor. Ayrıca, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında zekât vermeyi reddedenlerin tavrının din-dünya işlerini ayırma teşebbüsü olarak nitelendirilmesi (s. 40, 109) gibi ilginç yorumlar da bulunuyor.

Üstadın, "Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadisuhum" adlı mukaddimesinde, hadisçiler ve fıkıhçılar açısından mühim tesbit ve tezler bulunmakla birlikte, bunların kapsamlı ve daha ince bir tahkike ihtiyaç duyduğu da unutulmamalıdır. Yine üstadın Çerkeslerin ve Türklerin nesebi, Türklerin kolları, Memlük hükümdarlarından Çerkes olanlar hakkında söyledikleri de tarihçiler tarafından incelenip hükme bağlanmaya ihtiyaç gösteren konulardır.

Üstadın, tarihi rivayetleri, tartışmaları değerlendirmede oldukça mühim kaideleri, tezleri ve tesbitleri hem tenkide tabi tutulması gereken, hem de faydalanılması, daha açıklık ve derinlik kazandırılması gereken yönler arz ediyor. Üstadın da bir dileği olan, zengin mahtut eserlerin tahkiki ve neşrinin ve özellikle hadis alanındaki çalışmaların yayılmasının ilmî çalışmalara büyük katkıda bulunacağı ve Kevserî gibi alimlerimizin ufuk açıcı değrelendirmelerinin dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Tuncay Başoğlu