



multicongress

II. Uluslararası
Multidisipliner Çalışmaları Kongresi
4-5 Mayıs 2018, Adana-Türkiye

*2nd International
Congress on Multidisciplinary Studies
4th-5th May 2018, Adana-Turkey*

Bildiri Tam Metin Kitabı

Proceeding Book

İlahiyat

Theology

Editör / Editor

Prof. Dr. Münir YILDIRIM



AKADEMİSYEN
KİTABEVİ

Editör / Editor • Prof. Dr. Münir YILDIRIM

Kapak Tasarım / Cover Design • Emre Uysal

Kitap Tasarım / Book Design • M. Fatih SANSAR

Birinci Basım / First Edition • © Ekim 2018 // October 2018-ANKARA

ISBN: 978-605-258-095-0

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Akademisyen Kitabevi'ne aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla
çoğaltılamaz

Yayıncı / Publisher • Akademisyen Kitabevi

Akademisyen Kitabevi Adres /Address:

Halk sokak No: 5/A Yenışehir / Ankara

Tel : +90 (312) 431 16 33

GSM : +90 (533) 765 23 74

web: www.akademisyen.com

e-mail: info@akademisyen.com



AKADEMİSYEN
KİTABEVİ

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

ÖN SÖZ.....	VII
KURULLAR	VIII
DÜZENLEYEN KURUM /ORGANIZING INSTITUTION.....	VIII
DESTEK VEREN KURUMLAR / SPONSORS	VIII
DÜZENLEME KURULU BAŞKANI / CHAIR OF ORGANIZING COMMITTEE	VIII
DÜZENLEME KURULU / ORGANIZING COMMITTEE	VIII
BİLİM VE HAKEM KURULU / SCIENCE AND REFEREE BOARD	IX
SEKRETERYA.....	XIII
İLERİKİ BİR TARİHTE DÖVİZ SATIŞIYLA İLGİLİ YAPILAN ANLAŞMA VE BU ANLAŞMADAN BEDEL ALMAK.....	1
ÖZEL GEREKSİNİMLİ ÖĞRENCİLERİN DİN EĞİTİMİNDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ.....	14
NAMAZ MÜKELLEFİYETİNİN GÜNEŞİN BATIŞIYLA OLAN İLİŞKİSİ.....	33
AHMED VÂSİF'IN <i>MEHÂSİNÜ'L-ÂSÂR VE HAKÂİKÜ'L-AHBÂR</i> ADLI TARİHİNDE EDEBÎ BİR ÜSLÛP: ÖLÜMÜ GÜZEL SÖYLEMEK	44
İSLAM HUKUKU AÇISINDAN İNSAN VE TRAFİK SORUMLULUĞU	54
HADİS METİNLERİNİN ANLAŞILMA VE YORUMLANMASINDA BELAGATIN ROLÜ	62
BİR TÜRK AHLÂK FELSEFESİ İNŞASI İÇİN KAVRAM TEMELLENDİRMESİ: Bir Türk Ahlâk felsefesinin İmkânı	74
ELÇİLERİN İŞLERİ KİTABI VE İLK DÖNEM HİRİSTİYAN MİSYON FAALİYETLERİ.....	94
İSLÂM'IN ÖNGÖRDÜĞÜ ÇEVRE AHLÂKININ NERESİNDEYİZ?	102
KABUL AÇISINDAN FÂSİĞİN HABERİ.....	121
NECMEDDÎN-İ KÜBRÂ'NIN BAZI VÂKIA YORUMLARI.....	134

TASAVVUFTA MÜRİD-MÜRŞİD İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA HIZIR KISSASI	142
YENİ ADANA GAZETESİ IŞIĞINDA 100 YIL ÖNCEKİ DİNİ TARTIŞMALAR VE İLMİ DEĞERİ.....	153
İ‘LÂMU’L-MUVAKKI‘İN’İN İSMİ ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR	176
SAHİH KIRÂATLERİN TESPİT VE TERCİHİNDE İCMÂİN ROLÜ*	187
İNSAFLI BİR İSTİHSAN ELEŞTİRİSİ ÖRNEĞİ: EBÜ’L-MUZAFFER ES-SEM‘ÂNÎ.....	195
ABDÜLHAY LEKNEVÎ’DE ZAYIF HADİS KULLANIMINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ	206
ŞER‘Î HÜKÜMLERİN DEĞİŞİMİ VE“ <i>Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur</i> ” KAİDESİ MUKTEZASINCA BU DEĞİŞİMİN SINIRI	217
TASAVVUFTA MURAKABE VE MUHASEBE	229
EŞ‘ARİ’NİN KELAM METODU	236
MUTEDİL ZÜMRENİN TAVRİ*	243
İSLAM HUKUKU BAĞLAMINDA GÖÇ VE HÜKÜMLERİ	250
TASAVVUFTA KERAMET ANLAYIŞI	268
HZ. PEYGAMBER’İN FESAHAATİNDE ÖNE ÇIKAN ÖNEMLİ ÜSLÛP UNSURLARI	276
ALLAH’IN VARLIĞININ DELİLLERİ BAĞLAMINDA DEİZM PROBLEMİ.....	292
İBN KUTEYBE’NİN KIRÂAT İLMİNİN BAZI PROBLEMLİ KONULARINA YAKLAŞIMI*	303

ÖN SÖZ

Multidisipliner alanlarda yapılan çalışmalar, 21. yüzyılda dünya çapında ilgi gören ve desteklenen çalışmaların başında gelmektedir. Bu bağlamda dünyada birçok üniversitede multidisipliner programlar açılmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak, dünyanın önde gelen ülkelerinde multidisipliner konular üzerine çalışan bilim insanı sayısı her geçen gün artmaktadır. Multidisipliner alanlardaki çalışmalar dünya çapında hız kazanırken Türkiye’de de Yüksek Öğretim Kurumu tarafından multidisipliner programlar desteklenmeye başlanmıştır. Bununla birlikte, multidisipliner alanda Türkiye’de yapılan çalışmalar halen yeterli düzeyde değildir.

4-5 Mayıs 2018 tarihlerinde Adana'da gerçekleştirdiğimiz "II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi " ile farklı disiplinlerde çalışan bilim insanlarını bir araya getirerek, yeni bir bakış açısı ortaya çıkarmayı, disiplinler arasında bilgi etkileşimini sağlamayı ve multidisipliner çalışmalara bilim dünyasının dikkatini çekmeyi amaçladık. Bu amaç doğrultusunda; sempozyuma sunulan bildiriler kitaplaştırılarak bilim dünyasının hizmetine sunulmuştur. Sempozyuma katı veren kurumlara, kitabın ortaya çıkmasına katkı sağlayan meslektaşlarımıza teşekkürü borç biliriz.

KURULLAR

DÜZENLEYEN KURUM /ORGANIZING INSTITUTION

Çukurova Üniversitesi

DESTEK VEREN KURUMLAR / SPONSORS

Adana Büyükşehir Belediyesi

Hasan Kalyoncu Üniversitesi

Çağ Üniversitesi

Seyhan Belediyesi

SOBIAD

ASOS

Çukurova Araştırmaları Dergisi

ASOS Journal

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi

ASOS Yayınları

Akademik İletişim

DÜZENLEME KURULU BAŞKANI / CHAIR OF ORGANIZING COMMITTEE

Doç. Dr. Haşim AKÇA, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

DÜZENLEME KURULU / ORGANIZING COMMITTEE

Prof. Dr. Hilmi DEMİRKAYA, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye,

Prof. Dr. Ellie ABDİ, Montclair State Üniversitesi, ABD

Prof. Dr. Tomasz NIZNIKOWSKI, Józef Piłsudski Üniversitesi, Polonya

Doç. Dr. Meriç ERASLAN, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye

Yrd. Doç. Dr. Reza BEHDARİ, East Tahran Branch İslamic Azad Üniversitesi, İran

Öğr. Gör. M. Fatih SANSAR, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

BİLİM VE HAKEM KURULU / SCIENCE AND REFEREE BOARD

Prof. Dr. Ahmet DOĞANAY, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Alparslan DAYANGAÇ, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Cemal SAKALLI, Mersin Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Dana BABAU, (Medicine and Pharmacy of Targu Mures Üniversitesi, Romanya

Prof. Dr. Deniz ABİK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Dušan MITIĆ, Belgrade Üniversitesi, Sırbistan

Prof. Dr. Emel ORAL, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Esat ARSLAN, Çağ Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. F. Duygu SABAN ÖKESLİ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Prof.Dr. Fedâ Rehimov Hannanoğlu, Bakü Devlet Üniversitesi, Azerbaycan

Prof. Dr. Fikret DÜLGER, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Gencay ZAVOTÇU, Kocaeli Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Haluk BODUR, Gazi Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Himmet KARADAL, Aksaray Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. İbrahim ÖRNEK, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi İrem TÖRE, Adana Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Kutluk Kağan SÜMER, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet ÇELİK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Murat DURUKAN, Mersin Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Muzaffer SÜMBÜL, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

- Prof. Dr. Münir YILDIRIM, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Orhan BAŞ, Ordu Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Orhan DOĞAN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Pelin YILDIZ, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Ramazan BİLGİN, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Roger ENOKA, Colarado Üniversitesi, ABD
- Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Şener BÜYÜKÖZTÜRK, Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Turgay BİÇER, Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Tülin ARSEVEN, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Yahya Fatih AYAZ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Ahmet İNCE, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Ahmet TEKE, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Aysel ÇİMEN, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Bülent ELİTOK, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Deniz ZEREN, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Erdem ÇANAK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Evşen NAZİK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Fatma Ebru İkiz, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Fűrüzan ASLAN, İnönü Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Hülya YÜCEER, Adana Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. İbrahim GİRİTLİOĞLU, Gaziantep Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. İlter Ünlükaptan, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. İsmail ŞIK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye
- Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN, Erciyes Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Mustafa Fedai ÇAVUŞ, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ, Gaziantep Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Ömer KORKUT, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Rabia ÇİZEL, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye

Doç.Dr. Rovshan Aliyev, Bakü Devlet Üniversitesi, Azerbaycan

Doç.Dr. Saadet Gandilova Tagı kızı, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi -UNEC, Azerbaycan

Doç.Dr. Sūdabe Salihova, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi - UNEC, Azerbaycan

Doç. Dr. Şebnem HELVACIOĞLU, İstanbul Teknik Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Yavuz DUVARCI, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah AKPINAR, Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Kürşat ERSÖZ, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Aqıl Memmedov, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi -UNEC, Azerbaycan

Dr. Öğretim Üyesi Aslıhan NAKİBOĞLU, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Baki BAĞRIAÇIK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Banu ÖZTANRIÖVER, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Behçet Yalın ÖZKARA, Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Behzad DİVKAN, East Tahrān Branch İslamic Üniversitesi, İran

Dr. Öğretim Üyesi Berrin GÜNER, Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Burcu GÜRKAN, Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Dilan ALP, Şırnak Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Eray YAĞANAK, Mersin Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Erhan AKDEMİR, Anadolu Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Esengül İPLİK, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Fethi NAS, Bartın Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Gözde TANTEKİN ÇELİK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Hakan GÜNEYLİ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Gürol ZIRHLIOĞLU, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Hakkı ÇİFTÇİ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Işıl IŞIK BOSTANCI, Mustafa Kemal Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi İrfan DÖNMEZ, Şeyh Edebali Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi İsmail Erim GÜLAÇTI, Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Bülent ÖNER, Gelişim Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Emin KAHRAMAN, Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mir Hamid SALEHIAN, Tabriz Branch İslamic Azad Üniversitesi, İran

Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Fazıl HİMMETOĞLU, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mustafa CANER, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mustafa KILLI, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mümine KAYA KELEŞ, Adana Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Neval AKÇA BERK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Nil YAPICI, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Nurkhodzha Akbulaev, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi -UNEC, Azerbaycan

Dr. Öğretim Üyesi Ramis KARABULUT, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Samet EVCI, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Seda ÇELLEK, Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Serdar GİRGİNER, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Sevda DOLAPÇIOĞLU, Mustafa Kemal Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Şahin EKBEROV, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi -UNEC, Azerbaycan

Dr. Öğretim Üyesi Toğrul NAĞİYEV, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Tolga AKAY, Kafkas Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Volkan YURDADOĞ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Zehra Doğan SÖZÜER, Haliç Üniversitesi, Türkiye

Dr. Ali BİRBİÇER, Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye

Dr. Fatih ERHAN, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Nermin TANBUROĞLU, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Nigar NAĞİYEVA YORULMAZ, Girne Amerikan Üniversitesi, KKTC

SEKRETERYA

Araş. Gör. Ahmet KARDAŞLAR, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Araş. Gör. Esra ASICI, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye

Okutman Pınar ÇAM, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

İLERİKİ BİR TARİHTE DÖVİZ SATIŞIYLA İLGİLİ YAPILAN ANLAŞMA VE BU ANLAŞMADAN BEDEL ALMAK*

Arif ATALAY & Muhammed ÇUÇAK*****

Füru meseleler üzerinde hüküm verilirken bu hüküm bir aslın üzerine inşa edilen hükümlerden hareket edilmektedir. Dolayısıyla aslın batıl olmasıyla birlikte fer'in batıl olmaktadır. İleriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili yapılan anlaşma ve bu anlaşmadan bedel almak konusundaki hüküm; ileriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili yapılan anlaşmasının caiz olduğu düşünülerek meydana gelir. Çünkü bir anlaşma haram olduğu müddetçe bu anlaşmanın bedeli konusunda da araştırma yapmaya ihtiyaç yoktur. Zira haram akitten alınan bedel kesinlikle haram olacaktır. Ancak ileriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili yapılan anlaşmanın caiz olup olmayacağı ile ilgili hüküm ayrıntılı bir araştırma gerektiren bir konudur. Bu ve benzeri anlaşmalar para işlemleri konusunda daha çok vaadeleşmeyle ilgilidir. Fıkhi ve ticRaaaaaari kurumların birçoğu bu vaadeleşmenin mahiyeti hakkında araştırmalar yapmışlardır.

Ancak para/sarf işlemleri konusunda vaadeleşmeyi iki farklı şekilde değerlendirmemiz mümkündür. Bunlardan birincisi; *gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmanın her iki tarafı da bağlayıcı olmasıdır*, ikincisi ise, *gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmanın her iki tarafı da bağlayıcı olmamasıdır*.

I- Gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmanın her iki tarafı da bağlayıcı olması:

Gelecekte döviz satışıyla ilgili anlaşma iki tarafı¹ da bağlayıcı olması ve gelecekte yeni bir akit yapmadan bu anlaşmaya dayanarak dövizlerin teslim ve tesellümün gerçekleşmesi durumunda böyle bir işlem sahih değildir. Çünkü iki tarafın da bu şekilde bağlayıcılık yoluyla döviz satışında anlaşmaları, bedellerinin kabzı geciken sarf akti konumundadır. Böyle bir akit ise aşağıdaki beş sebepten dolayı batıldır:

* Bu bildiri “İleriki Bir Tarihte Döviz Satışıyla İlgili Yapılan Anlaşma İçin Bedel Almak” Konulu Makalenin Tercüme Ve Değerlendirilmesi” isimli makalemizden özetlenerek ve kısmen katkıda bulunularak yazılmıştır.

** (Dr. Öğr. Üyesi); Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Başkanı, arifatalay@osmaniye.edu.tr

*** (Dr. Öğr. Üyesi); Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı, muhammedcucak@osmaniye.edu.tr

¹¹ Bu iki taraftan maksat; mali müesseler gibi bağlayıcılığı ihdas eden ve şirket, tüccar gibi bu bağlayıcılığı kabul eden taraflardır.

1) Tarafların akit meclisinden ayrılmadan önce bedelleri kabzetmeleri nas ve icma ile sarf akdinin sıhhati bakımından şarttır.² Zira zimmettekinin zimmettekiyle –borcun borçla- satışı olur. Sarf akdinde her iki bedel de hazır bulunmalıdır.³ İmam Buhari ve Müslim bu konuda Ebû Minhal'den şöyle bir rivayette bulunmuşlardır: “Zeyd b. Erkam ve Bera b. Âzib (r.ahm)’ya sarf akdi hakkında bir soru sordum, o ikisi Peygamber (s.a.v) altının gümüşle veresiye satışını yasaklamıştır, dediler.”⁴ Aynı şekilde İmam Buhari ve Müslim konu hakkında Şeyh Ebî Sâid el-Hudrî (r.a)’ın şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: “Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur, altını altınla eşit miktarda olmadıkça satmayınız ve birini diğerine tercih etmeyiniz (değerli tutmayınız), gümüşü gümüşle eşit olmadıkça satmayınız, birini diğerine tercih etmeyiniz. Bu ikisinden peşin olanı veresiye olarak satmayınız.”⁵ Müslim Ebî Minhâl’in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Ortağım hac mevsimi tarihine kadar veresiye gümüş satıp sonra da gelip bana bu yaptığını haber verdi ve ben de yaptığı bu işin doğru olmadığını ona söyledim. Ortağım, bu satış işini pazarda yaptım bana kimse itiraz etmedi dedi. Ben Berâ İbn Âzib’in yanına gidip bu konu hakkında ona sordum, o da dedi ki; Peygamber (s.a.v) Medine’ye geldiğinde biz bu şekilde alış veriş yapıyorduk, Peygamber (s.a.v) peşin olarak olduğunda bir sakınca yoktur, vadeli/veresiye olduğu zaman faizdir, demiştir. Sen Zeyd b. Erkam’ın yanına git, çünkü o benden daha büyük bir tüccardır dedi. Ben de Zeyd b. Erkam’ın yanına gidip bu konuda ona sordum; Zeyd b. Erkam da Berâ b. Âzib’in söylediğinin aynısını söyledi...”⁶ Sarf aktinde –dövizlerin hepsi bu kapsamdadır- aynı cinsten olanların biri diğerinden fazla veya veresiye olarak satılması caiz değildir. Farklı cinsten oldukları zaman veresiye satışları caiz değildir.⁷

İcmaya gelince İbn Rüşd, İbn Kudâme gibi diğer birçok âlim bu konuda icma olduğunu söylemişlerdir. İbn Münzir (r.a) şöyle demektir: “İlim öğrendiğimiz tüm âlimler sarf akdi yapan tarafların bedelleri almadan önce akit meclisinden ayrılmaları halinde sarf akdinin fasit olacağı konusunda icma etmişlerdir.”⁸

² Sarf akdinin sıhhati konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Atalay, Arif, İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz), Kayseri 2016, s. 132-139.

³ Atalay, s. 134.

⁴ Buhari, Kitâbu'l-buyû', 2180; Müslim, Kitâbu'l-musâkât, 1589.

⁵ Buhari, Kitâbu'l-buyû', 2177; Müslim, Kitâbu'l-musâkât, 1584.

⁶ Müslim, Kitâbu'l-musâkât, 1589.

⁷ Atalay, s. 135.

⁸ Atalay, s. 135-137.

2) Bu anlaşmanın sarf akdi olarak görülmesi durumunda, bu akit karşılığında almış olduğumuz bedel bir bakıma semenin parçası kabul edilir. Örneğin; bu anlaşmanın satıcısı (mesela mali müessese) alıcısıyla (mesela şirket) bir \$'ı üç ₺'den hesaplayarak on bin \$ satmaya almış ve bu anlaşmanın karşılığında on bin ₺ almışsa aslında akitle on bin \$'ın her bir \$'ını 4 ₺'den satmış olacaktır.

İbn illîş bu konuda şöyle demektedir: “Satıcı alıcıya malını bana şu kadar miktara (paraya) satarsan sana şu kadar miktar (para ya da mal) vereceğim ya da şu kadar miktar vereceğime söz veriyorum derse, söz verilmiş olan şey semene dâhildir. Bu sebeple semende bulunması gereken şartlar o şeyde de (söz verilmiş olanda da) bulunmalıdır. Yine aynı şekilde satıcı alıcıya şayet sen benden bir malı bu kadar fiyata alırsan sana şu kadar bir şey¹⁰ daha vereceğim diye taahhütte bulunursa taahhütte bulunulan şey mala dâhildir. Dolayısıyla malda bulunması gereken şartlar verilmeye taahhüt edilen diğer şeyde de bulunmalıdır. Tercih edilen görüş budur.”¹¹

Böyle bir uygulamada da¹² sarf akdinde semenin bir kısmının tesellümü gecikmiştir. Böyle olması haramdır. Ravzatu't-tâlibinde şöyle denilmiştir: “Aktin tarafları her iki bedelin de bir kısmını teslim almış sonra da akit meclisinden ayrılmışlarsa teslim alınmayan miktar için akit batıldır. Bir görüşe göre ise alış veriş/safka ayrıldığı için teslim alınan kısım için de akit batıldır.”¹³ Muğnîde şöyle denilmiştir: “Her iki bedelin de bir kısmı alınır sonra da akit meclisinden taraflar ayrılırlarsa alınmayan bedellerde akit batıl olur. Bedellerin alınan miktarında da alış veriş/safka ayrıldığı için teslim alınan kısım için de akit batıldır.”¹⁴

Ayrıca bu anlaşma (yani ileriki tarihte döviz satışı anlaşması) karşılığında ödenen bedel kaparo gibi değerlendirilmiştir. Kaparo; alış veriş tamamlanırsa semenin bir parçasıdır, alış veriş tamamlanmazsa satıcıya ait olan paradır. Fakat kaparo -Hanbelîler caiz görmüş Hanbelînin dışındaki cumhur caiz görmemiştir-¹⁵ sarf akitlerinde her iki

⁹ Alınan on bin ₺ gelecekte 10 bin dolarını satmaya taahhüt etmenin karşılığıdır.

¹⁰ Günümüzde mağazaların yapmış oldukları eşya kampanyaları bu durumla aynıdır. Örneğin, buz dolabı alana ütü masası bedava şeklinde eşantıyon/promosyon.

¹¹ İbn illîş, *Fethu'l-a'liyyi'l-Maliki*, II, 186.

¹² Gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmadan bedel alma akdi.

¹³ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, III, 48.

¹⁴ Bkz. *İbn Kudâme*, *Muğnî*, IV, 192.

¹⁵ Kaparo; başkasından bir mal satın almak isteyen kimsenin bu malı satın aldığı malın semenine saydırmak için satın almadığında da karşılıksız satıcının ait olacak olan, satıcıya yapılan bir ön ödemedir. Kaparo vermek Hanefî, Malikî, Şâfiîler'e göre haramdır; Hanbelî'ye göre caizdir. Bkz. Suğdî, *en-Nütef'î'l-fetevâ*, I, 472; Ebderî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, IV, 369; Bağdâdî, *et-Telkîn*, II, 153; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, III, 65; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, III, 476; Mâverdî, *el-İnsâf*, IV, 258; Behûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, III, 195; Ciddedeki İslam Fıkıh Konseyi, Suudî Arabistandaki İlmi Araştırmalar ve Fetvalar komisyonu gibi

bedelin aynı akit meclisinde kabz edilmesinin şar olması sebebiyle sarf akdinde geçerli olmaz; sadece ihtiyârî¹⁶ akitlerde geçerli olur. Fıkıh konseyinin açıklaması bu minval üzeredir.¹⁷

Fıkhi kurumların birçoğu vadin her iki tarafı da bağlayıcı olması halinde miktarı önceden belirtilmiş bir fiyatla gelecekte döviz satışı ile ilgili vaadde bulunmanın caiz olmayacağı konusunda açıklamada bulunmuşlardır.¹⁸ Kuveyt Finans Kurumu *İktisadi Meseleler* konusundaki bir soruya verdikleri fıkhi fetvalarından 28 no'lu fetvasında şu şekilde ele alınmıştır:

Soruda şöyle denilmektedir: Miktarı önceden belirtilmiş bir fiyatla, teslim ve tesellümünün peşin olması ve aynı zamanda olması şartıyla gelecekte döviz satma veya satın alma ile ilgili anlaşmanın caiz olup olmadığı konusunda fikhî hüküm nedir?

Cevap olarak; bu tür uygulamalar vadeli satış olarak kabul edilir. Uygulama soruda geldiği şekilde meydana gelirse fıkhen bir sakınca yoktur. Fakat bu tarz vadeli satış, semenin bir kısmını önceden verme şartı eklenerek bir satış akdi şeklini alırsa bu borcun borçla satışı olur ki mutlak olarak yasaktır. Borcun borçla satışı “özellikle sıhhati için akit meclisinde her iki bedelin de kabzedilmesi şart olan sarf akdinde” kesinlikle yasaktır. Bütün âlimlere göre veresiye satışın şart koşulması sarf akdini ifsat edicidir.”

3) İki bedelin ertelenmesi -akit sarf akdi olmasa bile- nas ve icma ile haram kılınan borcun borçla satışı kapsamına girer. İbn Ömer (r.ahm)'den rivayetle: Peygamber Efendimiz (s.a.v) borcun borçla satışını yasaklamıştır.¹⁹

bazı Fıkıh Konseyleri ve çağdaş fakihlerin birçoğu ekonomi sektöründeki ihtiyaç ve maslahatı gözeterek kaparonın caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

¹⁶ İhtiyârî akitler sarf akdi dışındaki diğer akitlerdir.

¹⁷ İslam Fıkhi Konseyi 76/3/d8 no'lu kararında: Kaparo; başkasından bir mal satın almak isteyen kimsenin bu malı satın aldığı anda malın semenine saydırmak için satın almadığında da karşılıksız satıcının ait olacak olan, satıcıya yapılan bir ön ödemedir....Ancak aktin sıhhati için selem akti gibi akit meclisinde bedellerden birinin alınması şart olan ya da sarf akdi gibi her iki bedelin de akit meclisinde alınması şart olan akitler bunun dışındadır; şeklinde ifade edilmiştir.

¹⁸ Bu ve buna benzer uygulamalar henüz Türkiyede yaygın değildir.

¹⁹ Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, Kitâbu'l-buyu', no: 10842, V, 290; Hâkim, *Müstedrek*, Kitâbu'l-buyu', no: 2342, II, 65; Dârakutnî, *Sünen*, Kitâbu'l-buyu', no: 269, III, 71; Tahavî, *Fi Şerhi'l-meâni'l-âsâr*, no: 5132, IV, 21. Bu hadisi Hâkim şeyhaynın (Buharî ve Müslim)'in şartlarına göre sahih olduğunu söyledi. Zehebî de Müslim'in şartlarına göre

İbn Münzir; âlimlerin borcun borçla satışının caiz olmadığı konusunda icması olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Kanaatimize göre bahsi geçen bu akdi (borcun borçla satışı) vadeli satış ya da döviz satmaya anlaşmalı satış olarak isimlendirmenin hiçbir manası yoktur. Çünkü dikkate alınan, lafızlar ve cümleler değil maksatlar ve manalardır. Mademki bu akit, borcun borçla satışı olması hasebiyle haramdır, öyleyse bu akitle ilgili vaadde bulunma da kesinlikle haramdır.

Fikhî kurullar da bu konun haramlığı yönünde fetva vermiştir. Kuveyt Finans Kurumunun bir soru üzerine verdiği fikhî fetva şu şekildedir²¹; soru: İleriki bir tarihte altın ya da gümüş satmaya veya satın almaya vaadde bulunma hakkında fikhî hüküm nedir? Cevap: İleriki bir tarihte altın ya da gümüş satmaya veya satın almaya vaadde bulunma borcu borçla satma konusunda hile kapısını aralamak olur. Şâri‘ her iki bedelin akid meclisinde kabzedilmesinin gerekli olduğunu te’kitli bir şekilde vurguladığı -altın ve gümüşü bir kenara bırakın- her şeyde borcun borçla satışını yasaklamıştır.

II. Gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmanın her iki tarafı da bağlayıcı olmaması:

sahih olduğunu söyledi. Hadisin sahih olarak kabul edilmesi ravinin Musâ İbn Akabe olması düşünüldüğünde böyledir. Ancak ravinin Musa İbn Akabe olması yanlıştır, doğru olanı o ravi Musa İbn Ubeyde er-Rebzîdir. Muhakkiklerin açıklamasına göre Musa İbn er-Rebzî zayıf bir ravidir. Beyhakî şöyle demiştir: “Bu Musa, Musâ İbn Ubeyde er-Rebzîdir, bizim şeyhimiz olan Ebû Abdullah kendi rivayetinde yanlışlıkla Musâ İbn Akabe demiştir. Şaşılacak bir şey ki kendi zamanının şeyhi olan Ebû Hasan Dârakutnî bu hadisi Sünen kitabında Ebu’l-Hasen Ali İbn Muhammed el-Mısri’den rivayet ettiğinde Musâ İbn Akabeden diye söylemiştir.” Ancak İslam âlimlerinin hepsinin “borcun borçla satışının haram olduğu” konusundaki icmaları bu hadisi güçlendirmektedir. Hadis usulü imamlarının zikrettiği gibi âlimlerin bir hadisi kabul etmeleri o hadisin senedinin sıhhatinin araştırılmasını gereksiz kılar. Zerkeşî en-Nüked alâ mukaddimeti İbn Salah kitabında (I, 309) şöyle demiştir: Doğru olan görüşe göre ümmet zayıf hadisi kabul etmişse o hadisle amel edilir. Hatta bu maktu bir hadisi neshetme konusunda mütevatir olarak kabul edilir. Bunun için İmam Şâfiî “varise vasiyet yoktur” hadisi konusunda şöyle demiştir: Bu hadisi hadis ehli hadis olarak ispat etmemiştir, ancak İslam ümmeti bu hadisi kabul edip amel etmiştir, hatta “varise vasiyet olduğunu” söyleyen ayeti nesheden olarak görmüştür.

²⁰ Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 186.

²¹ 29. *İktisadi Meselelerde fikhî fetvalar*, I, 51, Kuveyt Finans Kurumu, I, 51, Kuveyt Fetva Kurumunun 359 nolu fetvası da aynı şekildedir: “Bu gibi muameleler vadeli satış olarak kabul edilir, bu uygulama soruda geldiği şekilde meydana geldiyse şer‘an bir sakınca yoktur. Bu mesele daha da anlaşılması için şöyle açıklanmalıdır: bu vadenin soruda geldiği şekilde gerçekleşmesi durumunda meşru olacaktır. Fakat bu tarz vadeli satış, semenin bir kısmını önceden verme şartı eklenerek bir satış akdi şeklini alırsa bu borcun borçla satışı olur ki bu mutlak olarak yasaktır. Borcun borçla satışı özellikle sıhhati için akit meclisinde her iki bedelin de kabzedilmesi şart olan sarf akdinde kesinlikle yasaktır. Bütün âlimlere göre veresiye satışın şart koşulması sarf akdini ifsat edici olarak kabul edilir.” (Mütercim: 20. Dipnottaki açıklama daha önceki orijinal metnin 136. Sayfasında “Soru” olarak izah edilmiştir, burada tekrar yazılması gereksizdir.)

Gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmanın her iki tarafı da bağlayıcı olmaması durumunda yani her iki taraf vaadinden vaz geçmede muhayyer olmaları halinde bu anlaşmayı yapmada fikhî olarak her hangi bir sakınca yoktur. Çünkü döviz konusunda vaadleşme döviz satmanın kendisi değildir. Taraflar bu vaadleşmeden sonra, zamanı ve belirlediği fiyatı değiştirme konusunda tasarrufta bulunsa ve akit meclisinde hakikaten ya da hükmen her iki bedeli kabz etmişse bu akit üzerinde vaadleşilen zamandan itibaren değil de aktin yapıldığı zamandan itibaren aktin hukuki sonuçları gerçekleşir. Buna göre: Zamanı geldiğinde tarafların kendi rızasıyla yeniden akit yapmasına ve akit meclisinde bedellerin teslim ve tesellümüne bağlı olarak vaad ya da ittifakın gerçekleşmesi halinde böyle bir muamelede bulunmak sahihtir.

Birçok İslamî mali müesseselerin şerî kurumları bu tür muamelenin caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Dilhi'l-bereket adındaki şirketin fikhî fetvalarından (s. 83) 13 no'lu fetvasında şöyle ifade edilmiştir; soru:

Vaadleşme her iki tarafı ister bağlayıcı olsun ister olmasın ileriki bir tarihte bedellerin değişiminin peşin olabilmesi için her iki bedelin tesliminin veresiye olması şartıyla²² vaadleşme günündeki fiyatıyla farklı cinslerdeki dövizlerin satın alınması konusundaki vaadleşme hakkındaki hüküm nedir? Cevap: Bu vaadleşme her iki tarafı da bağlayıcı olursa yasak olan “borcun borçla satışının” kapsamına girer ki bu da caiz değildir. Bu vaadleşmenin, her iki tarafı da bağlayıcı olmaması halinde caizdir.

Diğer taraftan; bir soru üzerine Kuveyt Finans Kurumu tarafından yayımlanan *İktisadî Meseleler* konusundaki fikhî fethalarından 96 no'lu fetvada şöyledir. Soru: Müşterinin belirli bir döviz, belirli bir miktarda, belirli bir fiyatla, belirli bir zaman içinde satın almaya vaadde bulunması, satıcıya satın alma hakkı diye isimlendirilen belirli bir miktarda para ödemesi ve alış verişi tamamlanmazsa müşterinin bu parayı satıcıdan alamayacağı şartıyla vaad edilen süreç içinde satıcının döviz teslim etmeyi taahhüt etmesinin hükmü nedir? Cevap: Bu tür uygulama fikhîen caiz değildir; çünkü bu tür uygulama döviz satın almayı vaad etmedir. Döviz satışlarında fikhîin caiz gördüğü uygulama peşin olarak kabzedilme şartıyla kesinleşen satıştır.

²² Yani bedellerin ileriki bir tarihte verilmesi durumunda o ileri tarihin zamanı geldiğinde her iki bedelin de peşin olarak verilmesi anlamındadır.

Yine aynı şekilde bir soru üzerine Kuveyt Finans Kurumunun *İktisadi Meseleler* (I, 50) konusundaki fikhî fetvalarından 28 ve 98 no'lu fetvada şöyle ifade edilmiştir. Soru: Miktarı önceden belirtilmiş bir fiyatla, teslim ve tesellümünün nakit olması ve aynı zamanda olması şartıyla gelecekte döviz satma veya satın alma ile ilgili anlaşmanın caiz olup olmadığı konusunda fikhî hüküm nedir?

Cevap: Bu tür uygulamalar vadeli satış olarak kabul edilir, bu uygulama soruda geldiği şekilde meydana geldiyse şer'an bir sakınca yoktur.

Zira fukaha garanti vermeye bir bedel vermenin caiz olmadığına hükmetmesi ve bu hükmü, garanti vermenin bedel verilebilecek bir değeri olmadığına hükmetmektedir. Garanti vermeye tazminat istemeyi bir birleriyle karıştırmamak gerekir. Karafî (r.a) Zehîrada şöyle demektedir: “Bedel verilmesi caiz olmayan şeylerden biri garanti vermektir. Garanti vermek akıl sahipleri için istenilen bir şey olsa da örfe göre değerli bir şey değildir. Dolayısıyla bunun karşılığında bir bedel vermek caiz değildir.”²³ Kâsânînin bir üretici belli bir ücret karşılığında bir işi kabul etmesinden sonra işi kendisi değil de başka birine anlaştığı ücretten daha az bir meblağ karşılığında devretmesiyle kendisinde (ilk sanatkârda) kalan fazlalığın o üretici için helal olması bir garantiden dolayı değildir. Üreticinin fazlalığa hak sahibi olmasının ürünün tazminini yüklenmiş olması sebebiyledir.²⁴

Bu akit –ileriki bir tarihte döviz satma ve onun karşılığında bedel alma- günümüzdeki uygulama şekliyle uzak durulması gereken birçok sakıncalar içerebilir. Çünkü akit aslı itibariyle mubah olan şeyler sonradan karışan sakıncalı sebeplerden dolayı haram olabilir.

Zira ileriki bir tarihte döviz satma karşılığında yapılan anlaşma Peygamber (s.a.v)'in yasakladığı bey'ul-ğarar kapsamına dâhildir. Ebu Hüreyre (r.a) beyu'l-ğarar konusunda şöyle demiştir: “Peygamber (s.a.v) beyu'l-ğarar'ı yasaklamıştır.”²⁵

Beyu'l-ğarar, içinde aldatma bulunan ya da aldatmaya götüren bütün alış verişi içine alır. İmam Mâlik şöyle buyurdu: “Bir kimse fiyatı 50 dinar olan kaçmış kölesini veya kayıp hayvanını satmaya niyetlense bir başkası da ondan söz konusu bu malı 20 dinara satın almak istese bu işlem ğararlı veya tehlikeli alım satımlardan biridir. Çünkü satın alan kimse satın aldığı malı bulsa mal sahibi 30 dinar zarardadır; ancak satın alan kimse satın aldığı bulamazsa satın alan kimse 20 dinar zarardadır. İmam Malik; bu alış verişte başka bir ayıp daha vardır demiştir. Satın

²³ Karâfî, *Zehîra*, V, 478.

²⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî'*, VI, 62.

²⁵ Müslim, *Kitâbu'l-buyu'*, no: 1513, Şerhi, III, 1153.

alan kimse kaybolan şey bulunduğunda onun artmış ya da eksilmiş veya onda başka bir ayıbın ortaya çıkmış olacağını bilemez. İşte bu en tehlikeli alış verişlerdendir.”²⁶

İmam Nevevî (r.a) şöyle demiştir: “Beyu’l-ğarardaki yasak Kitâbu’l-buyu’un asıllarından olan önemli bir asıldır. Bu aslın içine; kaçan kölenin, ma’dumun, belirsiz şeylerin, teslimi mümkün olmayanın, satıcının mülkiyetine girmemiş olanların, büyük sulardaki balıkların, memedeki sütün, ana karnındaki yavrunun satışı ve benzeri şeyleri satmak gibi birçok mesele girer. Bunların hepsinin satışını yapmak batıldır. Çünkü bunlar gereksiz olan bir aldatma satışdır.”²⁷

İleriki bir tarihte döviz satma vaadi karşılığında yapılan anlaşmadan bedel alma naslarla yasaklanmakla birlikte ğarar yönü döviz karşılığında aldığı semen beklenildiğinden daha fazla erime ihtimalini içermesidir. Bu durumda ileriki bir tarihte döviz satma taahhüdünde bulunanın aldığı bedel bile belki onun uğradığı büyük zararı karşılamayabilir. Öte yandan bu miktarın beklenilenden daha fazla yükselme ihtimali de vardı. Bu durumda döviz satın alan kimse satmaya taahhütte bulunan kimseye verdiği bedelden zarar eder.

Diğer taraftan ileriki bir tarihte döviz satma vaadi karşılığında ücret alma akdi Allah Teâlâ’nın ayetle ile haram kıldığı kumara benzemektedir. Kumarın haramlığı konusunda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” (Maide, 5/90) Kumar; uğraşan kimsenin kaybetmesi ya da kazanması aldığı riske dayalı olan muamelelerin hepsidir. İleriki tarihte döviz satma vaadi işlemi gerçekte bir kumar olmasa da kumara benzerliği inkâr edilemez. Çünkü döviz fiyatının yükselmesinde ya da düşmesinde - belki dövizin erimesinde- tarafların her hangi bir rolü ve müdahalesi yoktur. Tarafların her biri döviz satış vaadi akdinde kendisinin kazanması ihtimaliyle girmiştir. Şöyle ki; vaade bulunan kimsenin bu akte girmesinin sebebi; belirlenmiş olan dövizin fiyatının yükselmesi ve bunun sonucunda müşterinin akti bozması, bundan dolayı da bu vaade karşı önceden almış olduğu bedeli kazanma düşüncesidir. Müşterinin bu vaad aktine girme sebebi ise; belirlenen zamanda döviz fiyatının düşmesi -ya da erimesi- ve bunun sonucunda kâr etmesidir.

²⁶ Nemlî, *el-İstiskâr*, VI, 454.

²⁷ Nevevî, *Şerhu’l-Müslim*, III, 1153.

Bu akitte bazı şartlar koşarak bu problemi çözmek mümkündür. Dolayısıyla ileriki bir tarihte döviz satma vaadinin kumara benzeme şekli hafifleyecektir. Böylece vaadde bulunan kimsenin bu akte girmesinin sebebi; bu vaade karşı önceden almış olduğu bedeli kazanmadan ve müşterinin ise; belirlenen zamanda döviz fiyatının düşmesi ve bunun sonucunda kâr etme beklentisinden ibaret olan sahih düşünceyle girmesine rağmen taraflar için küçük bir kâr etmeden başka bir şey kalmamaktadır.

Vaatte bulunan kimsenin vaad karşılığı aldığı bedel aslında kaporaya benzemektedir. Çünkü müşteri akitten vaz geçtiği zaman bu miktarı kaybetmektedir. Vaadini gerçekleştirirse bu bedel semenden sayılacaktır. Mesela; “satıcı alıcıya eğer malını bana şu kadar miktara (paraya) satarsan sana şu kadar miktar (para ya da mal) vereceğim ya da şu kadar miktar vereceğime söz vereceğim derse, söz verilmiş olan şey semene dâhildir, dolayısıyla semende bulunması gereken şartlar o şeyde de (söz verilmiş olanda da) bulunmalıdır. Yine aynı şekilde satıcı alıcıya şayet sen benden bir malı bu kadar fiyata alırsan sana şu kadar bir şey daha vereceğim diye taahhütte bulunursa taahhütte bulunulan şey mala dâhildir. Dolayısıyla malda bulunması gereken şartlar verilmeye taahhüt edilen diğer şeyde de bulunmalıdır. Tercih edilen görüş budur.” Ancak kaparonun sarf akdinde yeri yoktur; çünkü sarf akdinde bedellerin tamamının kabzı gerekmektedir. Riben-nesie kapsamına girmemesi için bedellerin bir kısmını geciktirmek de caiz değildir.

KAYNAKÇA

Atalay, Arif, *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)*, Kayseri 2016.

Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdulvahhab b. Ali b. Nasr es-Sa'lebî el-Bağdâdî el-Mâlikî, *et-Telkîn fi'l-fikh'l-Mâlikî*, thk. Ebû Üveys Muhammed Ebû Hubzeti'l-Husnâ et-Tatvânî, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1425/2004.

Behûtî, Mensur b. Yunus b. İdris el-Behûtî, *Keşşâfü'l-Kına an Metni'l-iknâ*, thk. Hilal Musaylihî, Mustafa Hilal, Dâru'l-fikr, Beyrut 1402.

Beyhakî, el-Hâfid Ebûbekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Meclisü Dâirati'l-meârif en-Nizâmiyye el-Kâine fi Hindi bi beldeti Haydarâbad, Birinci Baskı, 1344.

Buhârî, İmam Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tûkî'n-necâh, Birinci Baskı, yy. 1422.

Cemel, Şeyh Süleyman, *Hâşiyetü'l-cemel ale'l-menhec*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.

Dârakutnî, Hafız Ebu'l-Hasen Ali b. Umer Ebu'l-Hasen ed-Dârakutnî el-Bağdâdî, *Sünen-i Dârakutnî*, thk. Es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî'y-yü'l-Medenî, Dâru'l-marife, Beyrut 1386/1966.

Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed el-Adevî eş-Şehîr li'd-Derdîr, *Şerhu'l-Kebîr mea Haşiyeti't-Desûkî*, Mevkiu' Ya'sûb, yy. ty.

Ebderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım el-Ebderî Ebû Abdullah el-Mâlikî, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasar-ı Halîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1398.

Hâkim, Hafız Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir A'ta, Dâru'l-kutubü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1411/1990.

Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Ali el-Hısınî ed-Dımeşkî el-Haneî eş-Şehir bi'l-Haskefî, *Ed-Durrü'l-Muhtâr*, Daru'l-fikr, Beyrut 1386.

İlliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İlliş el-Mâlikî, *Fethu'l-alıyyi'l-Mâlikî fi'l-fetvâ alâ mezhebi el-İmam Mâlik (Fetevâ İlliş)*, thk. Ali b. Nâif eş-Şuhûd, yy. ty.

_____, *Menhu'l-celîl Şerhu Muhtasar-ı Halîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1409/1989.

İbn Rüşd, Ebu'l-velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endülüsî el-Mâlikî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesit*, Multeka ehli'l-Hadis.

İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî, *el-Fetevâ'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir A'tâ, Mustafa Abdulkadir A'tâ, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1408/1987.

_____, *el-Kavâidu'n-Nûrâniyyetü'l-fikhiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-fakî, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Birinci Baskı, Kahire 1370/1951.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Kârâfî el-Mâlikî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hoca, Daru'l-Ğarb, Beyrut 1994.

Kâsânî, Alâuddin el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâi'us 's-Sânai' Fî Tertibi 'ş-şerâi'*, Dâru'l-kitâbî'l-A'râbî, Beyrut 1982.

Kurtubî, el-Hâfid Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Hafs Ömer b. İbrahim el-Ensârî el-Kurtubî, *Müfhim limâ eşkele min telhis Kitâbü Müslim*, yy. ty.

Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Cemâilî ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *Muğnî*, Dâru'l-fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1405.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî eş-Şafîî', *el-Hâvî'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdü'l-mevcud, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1414/1994.

Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî ed-Dimeşkî es-Sâlih el-Hanbelî, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-râcih mine'l-hılâf*, Dâru İhyai't-turâsî'l-A'râbî, Birinci Baskı, Beyrut 1419.

Müslim, İmam Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşerî en-Nisâburî, *Sahihu Müslim*, tk. Muhammed Fuad Abdulbâki, Dâru İhyâi't-turâsî el-A'râbî, Beyrut ty.

Nemlî, Hâfız Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdülberr en-Nemlî el-Mâlikî, *el-İstiskâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvid, Dâru'l-kutubu'l-ilmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1421/2000.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî eş-Şafîî', *Minhâcü't-Talibîn ve U'mdetü'l-müftiyyîn*, Dâru'l-marife, Beyrut ty.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî eş-Şafîî', *Ravzatü't-Talibîn*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Dâru Alemi'l-kütüb, Birinci Baskı, Riyad 1423/2003.

Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihâbüddîn er-Remlî eş-Şâfiî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Daru'l-fikr, Beyrut 1404/1984.

Sugdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin es-Su'dî el-Hanefî, *en-Nütef fî'l-fetâvâ*, thk. Selahuddin en-Nâhî, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1404/1984.

Süneki, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyya el-Ensârî es-Süneki eş-Şâfiî, *Esna'l-metâlib fî şerhi Ravdu't-tâlib*, thk. Muhammed Muhammad Tamir, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1422/2001.

Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî eş-Şâfiî', *Mühezzeb fî fikhi'l-İmam Şâfiî*, Daru'l-fikr, Beyrut ty.

Şirbînî, Muhammed el-Hatibi'ş-Şirbînî eş-Şâfîî', *Muğni'l-Muhtâc ilâ marifeti Meânî elfazı'l-minhâc*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.

Tahâvî, el-İmam Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdil-meliki't-Tahâvî, *Şerhu Mea'ni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührâ en-Neccar, Dâru'l-kutübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1399.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Cemaleddin Abdullah b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbn Salâh*, thk. Zeynü'l-A'bidîn b. Muhammed Edvâu's-Selef, Birinci Baskı, Riyad 1419/1998.

ÖZEL GEREKSİNİMLİ ÖĞRENCİLERİN DİN EĞİTİMİNDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Problems in Religious Education of Students with Special Needs and Offering Solution to These Problems

Rıdvan DEMİR*

GİRİŞ

Özürlüler İdaresi Başkanlığı ve Devlet İstatistik Enstitüsü işbirliği ile 2002 yılında yapılan araştırmaya göre; Türkiye’de nüfusun %12.29’unu özel gereksinime ihtiyacı olan bireylerden oluştuğu ve bu bireylerin sayısının 8 milyonun üzerinde olduğu belirtilmektedir (Özgür, 2015: 50). Özel gereksinimli bireylerin sosyal hayatta kendilerine yer bulmalarında hiç şüphesiz eğitimin önemi çok büyüktür. Henüz istenilen seviyeye ulaşmamakla birlikte son yıllarda ülkemizde özel gereksinimli öğrencilerin eğitim ve din eğitimlerinde olumlu gelişmeler görmek mümkündür. Bu bireylerin daha nitelikli bir eğitim alabilmeleri için eğitim-öğretim sürecinde ne gibi sorunlarla karşılaşıldığının belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmamız özel gereksinimli bireylerin eğitiminde karşılaşılan sorunları din eğitimi özelinde ele almaktadır. Çalışma örgün eğitim kurumları (okullar) ile sınırlı tutulmuş olup üç bölümden oluşmaktadır. 1. Kısımda özel eğitimin kurumsal olarak Türkiye’deki gelişimi yer almaktadır. Burada süreç Osmanlı döneminden başlayarak ele alınmış ve engellilere ait okul ve kurumlara değinilerek o dönemde engellilerin eğitiminde din öğretimine yer verildiğine temas edilmiştir. 2. Kısımda Türkiye’de Özel Eğitim Din Eğitimiyle ilgili mevcut genel durum ele alınmıştır. Özel eğitim kurumları ve buradaki DKAB dersinin ders saatlerine değinilmiştir. 3. Kısımda ise Özel Eğitim Din öğretiminde karşılaşılan problemler güncel araştırmalar çerçevesinde değerlendirilmiştir.

1- Türkiye’de Özel Eğitim

Türkiye’de özel eğitim ile ilgili çalışmaların başlangıcının esasen çok eskilere dayandığı söylenebilir. Osmanlı dönemindeki Enderun Mektepleri’nin dünyada üstün zekâlı çocukların eğitimleri açısından en eski örnek olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır (Çitil, 2017: 13). Osmanlı Devleti dönemindeki "Enderun" üstün özel yeteneklerin

*(Dr. Öğrt. Üyesi)Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, email; remir4@gmail.com

dünyadaki ilk sistemli seçim, eğitim ve istihdam örneği olarak görülmektedir. Üstün zekâlı ve kabiliyetli çocuklar için oluşturulan bu sistem Osmanlıların yükselme ve yayılma dönemlerinin temel güçlerinden biri olmuştur (Özgür, 2015: 43).

Osmanlılarda engelliler hiçbir zaman toplumdan dışlanmamış ve bir yük olarak görülmemişlerdir. Örneğin, zihinsel engelli bireyler açısından bakıldığında, Osmanlı toplumunda, zihinsel engeli olan bireylerin önce sağlıklı bir şekilde korunması, daha sonra ise darüşşifa veya bimarhane gibi kurumlarda tedavi edilmeleri yönünde çabaların olduğu bilinmektedir (Çitil, 2017: 14). Fakat engelli bireylerin çocukluktan başlanarak eğitilmelerine yönelik kurumsal bir yapılanma II. Abdülhamit dönemine kadar mevcut değildir.

II. Abdülhamit döneminde önemli gelişmeler kaydeden Türk eğitiminin en önemli icraatlarından birisi de işitme, konuşma ve görme engellilerin sosyal yaşama katılımlarının sağlanması olmuştur. Bu amaçla Avusturyalı Ferdinand Grati efendi'nin girişimleri ve dönemin Maarif Nazırı Münif Paşanın gayretleriyle 30 Eylül 1889'da "Sağır ve Dilsiz Mektebi" açılmıştır (Çitil, 2017: 16). Okula 1891'de görme engelliler sınıfı da eklenmiştir. Engellilere yönelik hizmet veren bu okulun üniforması, alfabesi, müfredatı ve öğrenciye sağladığı olanaklar göz önünde bulundurulduğunda özel eğitimin kurumsallaşması açısından dikkat çekicidir. Mevcut durumuyla Osmanlıdaki Sağır, Dilsiz ve Ama Mektebi, engelli bireylere kurumsal bir eğitim verilmesi noktasında ilk olma özelliği taşımaktadır (Balcı, 2013; Günay ve Görür, 2013: 66).

"Sağır, Dilsiz ve Âmâ Mektebi"nde öğrenim gören öğrencilere okuma yazma eğitiminin yanında hüsn-i hat, Mükâleme, Hesab, Vazife, Ulum-ı diniye, Amelî eşya dersleri öğretilmekteydi (Günay ve Görür, 2013: 67). Din eğitimi açısından bakıldığında önemli olan husus okulun müfredatında inanç ve ibadet konularını içeren "Ulum-ı diniye" adı altında din öğretimine yer verilmesidir. Bu durum engelli bireylere din eğitimi verilmesinin önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Sultan II. Abdülhamit döneminde engellilerin din eğitimiyle ilgili kayda değer bir diğer husus ise 1890 yılında kuruluş çalışmaları yapılan Darülaceze'ye görme engellilerin kabul edilmesidir. Burada görme engellilere Kur'an, ilahiler ve bazı naatların öğretimini yapıldığı bilinmektedir (Çitil, 2017: 22; Sayı, 2008: 71). Sultan II. Abdülhamit, Darülaceze'deki görme engelliler bölümünden derslerini başarıyla tamamlayanlara belge verilmesini, bunların camilerde mukabele okumalarını, tekke ve zaviyelerde görevlendirilmelerini istemiştir (Sayı, 2008: 71).

Sağır, Dilsiz ve Âmâ Mektebini başarı ile bitiren öğrenciler genellikle bu kurumda öğretmen oluyorlardı. Konuşulan sözlerin, alınan kararların

gizli kalması için dilsizlerin bir kısmı da Babıali'de (hükümet konağında) istihdam ediliyordu. (Günay ve Görür, 2013: 57). Okul için tahsis edilen müstakil binanın bir türlü bulunamaması veya inşa edilememesi nedeniyle okulun, çeşitli okullar içerisinde bazen bir, bazen birkaç sınıf tahsis edilmek suretiyle adeta seyyar bir okul olarak eğitime devam etmesine sebep olmuştur. Sadece bir yerde bulunan bu okula olan ulaşım zorluğu nedeniyle isteyen herkes çocuklarını gönderememiştir. Bu nedenle okul, istenen düzeyde başarı sağlayamamış ve 30 yıl eğitim verdikten sonra kapatılmıştır (Günay ve Görür, 2013: 69).

Bu tarihten sonra uzun bir süre özel eğitim alanında ciddi bir yeni hareket görülmemiştir. 1921 yılında İzmir'de özel bir Sağırılar-Körler Okulu açılmış ve bu okul Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'na bağlı olarak 1924 yılından 1950 yılına kadar hizmet verdikten sonra aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmiştir (Akçamete, 1998: 198). 1950'den 1980 yılına kadar özel eğitim hizmetleri, İlköğretim Genel Müdürlüğü bünyesinde bir şube müdürlüğü tarafından yürütülmüştür. 1980 yılında Özel Eğitim Genel Müdürlüğü kurulmuş, 1983 yılında ise Genel Müdürlük Özel Eğitim ve Rehberlik Dairesi Başkanlığı'na dönüştürülmüştür. 1992 yılında ise Özel Eğitim Rehberlik ve Danışma Hizmetleri Genel Müdürlüğü kurulmuştur ve alanla ilgili tüm çalışmalar buradan yönetilmeye başlanmıştır. Milli Eğitimdeki merkez örgütün çalışmaları ile illerdeki İl ve İlçe Milli Eğitim Müdürlükleri bünyesindeki Özel Eğitim konusuyla ilgili birimler bu hizmeti ülke bazında yürütmeye çalışmaktadırlar. 2006 yılında Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği yeniden düzenlenmiş, özel eğitim kurumları Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumundan alınarak Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır (Akçamete, 2009: 57-61).

Ülkemizde resmi ya da özel olsun özel eğitimden sorumlu kurum Milli Eğitim Bakanlığı'dır. Milli Eğitim Bakanlığı'nda özel eğitimden sorumlu Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü ve buna bağlı Rehberlik ve Araştırma Merkezleri (RAM) hizmet vermektedir. Özel gereksinimli öğrenciler Milli Eğitim Bakanlığına bağlı örgün eğitim kurumlarında ve Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezleri'nde eğitim görmektedir.

Türkiye'de 2017 yılı itibarıyla örgün eğitim kurumlarına devam eden özel eğitim gereksinimli öğrencilerin toplam sayısı 333.598'dir. Bu öğrencilerin engel gruplarına göre dağılımına bakıldığında; Kaynaştırma eğitimi alan; 242.486; Özel eğitim sınıflarına devam eden 42.900; Hafif

zihinsel:14.591; Ağır-Orta Zihinsel: 26.028; Görme engelli 1.247; İşitme Engelli 4.334; Ortopedik Engelli: 510 öğrenci olduğu görülmektedir. Özel eğitim kurumlarında en fazla kaynaştırma eğitimi alan öğrenci bulunurken en az ortopedik engelli öğrenci bulunmaktadır. Bu öğrencilere Türkiye genelinde 1362 özel eğitim kurumunda, 7823 derslikte 12009 öğretmen ile örgün eğitim verilmektedir (Tablo 1).

Tablo 1. Örgün Eğitimdeki Özel Eğitim Kurumları, Öğrenci, Öğretmen ve Derslik Sayıları

Okul Türü	Okul / Kurum	Toplam Öğrenci Sayısı	Öğretmen Sayısı	Derslik Sayısı
ÖZEL EĞİTİM ÖRGÜN EĞİTİM TOPLAMI	1362	333 598	12009	7823
Özel Eğitim Okulu Bünyesindeki Ana Sınıfları	139	1120	320	255
İşitme Engelliler İlkokulu	42	740	203	339
İşitme Engelliler Ortaokulu	42	1543	578	254
İşitme Engelliler Özel Eğitim Meslek Lisesi	21	2051	497	245
Görme Engelliler İlkokulu	17	508	162	77
Görme Engelliler Ortaokulu	17	700	262	224
Görme Engelliler Özel Eğitim Meslek Eğitim Mer	2	39	15	4
Hafif Düzeyde Zihinsel Engelliler İlkokulu	36	761	168	243
Hafif Düzeyde Zihinsel Engelliler Ortaokulu	43	1523	475	106
Hafif Düzey Zihinsel Engelliler Mesleki Eğit Mer.	143	12307	2575	1099
Özel Eğitim Uyg. Mer. I Kademe (Ağır-Orta)	294	8420	1932	2420
Özel Eğitim Uyg. Merkezi. II Kademe (Ağır-Orta)	289	7549	1947	666
Özel Eğitim İş Uyg. Mer. III Kademe (Ağır-Orta)	242	10059	2511	1499
Özel Eğitim Sınıfı (İlkokul)	--	21473	--	--
Özel Eğitim Sınıfı (Ortaokul)	--	21427	--	--
Kaynaştırma Eğitimi (Anaokulu)	--	3585	--	--
Kaynaştırma Eğitimi (İlkokul)	--	94 897	--	--
Kaynaştırma Eğitimi (Ortaokul)	--	109 684	--	--
Kaynaştırma Eğitimi (Ortaöğretim)	--	34320	--	--
Ortopedik Engelliler İlkokulu	3	295	45	58
Ortopedik Engelliler Ortaokulu	3	382	52	25
Ortopedik Engelliler Özel Eğitim Meslek Lisesi	2	103	37	14

Özel (Özel) Eğitim İlkokulu	18	68	204	246
Özel (Özel) Eğitim Ortaokulu	9	44	26	49
Uyum Güçlüğü Olanlar Ortaokul	1	41	10	16
ÖZEL EĞİTİM YAYGIN EĞİTİM KURUMLARI				
Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi	2 074	373 942	22 264	27 342
Özel Eğitim Okulu	38	4092	--	--

Kaynak: http://sgb.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=270

2. Özel Eğitimde Din Eğitimi

Bireyin yetersizlik yüzünden yaş, cinsiyet, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak oynaması gereken rolleri gereği gibi yerine getirememesi engel/engellilik olarak tanımlanabilir (Özsoy, Özyürek ve Eripek, 1988: 5). Bu noktadan hareketle özel eğitime ihtiyacı olan bireylerin eğitim ihtiyaçlarını karşılamak için özel olarak yetiştirilmiş personel, geliştirilmiş eğitim programları ve yöntemleri ile onların özür ve özelliklerine uygun ortamlarda sürdürülen eğitime "özel eğitim" denir. Özel eğitime ihtiyacı olan birey çeşitli nedenlerle, bireysel özellikleri ve eğitim yeterlilikleri açısından yaşlılarından beklenen düzeyden anlamlı farklılık gösteren bireyleri ifade etmektedir (MEB, 2006: 6–17).

Gerek doğuştan gerekse sonradan herhangi bir sebeple olsun insanların dünya hayatında şöyle veya böyle ya ilahi irade tarafından imtihan edilmeleri ya da kendi hataları ve kusurları neticesinde çeşitli engel durumlarıyla karşılaşmaları söz konusu olmaktadır (Karagöz, 2005: 55–62). Yapılan çalışmalar engelli bireylerin engelleri ile başa çıkmada ve karşılaştıkları sorunları (Manevi/Psikolojik) aşmada dinin önemli bir rolü olduğunu göstermektedir (Kula, 2005: 241; Musayev, 2016: 171). Din, engelli birçok kişi için manevi açıdan destekleyici bir olgudur. Bu sayede toplumda çeşitli şekillerde engellenen ve bu engeli aşamayarak çaresizlik içinde kalan insanlar, Allah'a sığınarak teselli bulmuş, dine yönelerek ümit ve güven duygularını yenilemişlerdir. Zor şartlar altında kalan insanların dine yöneldiği ve hatta dini inançları sayesinde ayakta kalabildikleri görülmektedir. Olumsuz şartlar altında inancın gücüne sarılmak ve dua etmek insanlara kendilerini iyi hissettirmekte pozitif tutumlar kazanmalarına yardımcı olmaktadır (Kara, 2008: 317).

İslam dini insana sırf insan olmasından dolayı değer vermiştir. Yüce Allah insanı en güzel bir biçimde yaratarak varlıkların en şerefli konumuna yükseltmiştir (İsra/70). “Sizin en hayırlınız, takvada ileri

olanınızdır” (Hucurat/13) ayeti insanın üstünlüğünün engelli veya sağlıklı oluşuna göre değil imanına, yaptığı güzel davranışlara ve Allah’a duyduğu yakınlığa (Takva) göre olduğunu göstermektedir.

Hız Peygamberin uygulamalarında engelli bireyleri engellerinden dolayı dışlamadığı, onlara sosyal hayatın içinde yer almaları için çeşitli görevler verdiği görülmektedir. Örneğin görme engelli Abdullah İbn Ümmi Mektum’u çeşitli nedenlerden dolayı yerine 13 kez vekil bıraktığı, ortopedik engeli olan Muaz b. Cebel’i Yemen’e vali olarak gönderdiği bilinmektedir (Özafşar, 2003: 138). Hz. Peygamber engelli bireylere yardım etmenin bir sadaka (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/152) olduğunu ifade ederek engellilere yardım etmeyi dini ve insani bir sorumluluk olarak teşvik etmiştir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere İslam kültüründe engelliler gerekli önemi görmüşler, toplum içinde yapabilecekleri görevleri üstlenmişler ve toplumdan dışlanmamışlardır. Bu durum onların eğitimi içinde söz konusudur.

Engelli bireyler açısından dinin dolayısıyla onlara verilecek din eğitiminin hayata bir anlam yükleme ve karşılaşılan güçlüklerin üstesinden gelme noktasında motive edici bir yönü bulunmaktadır. Görme engelli, işitme engelli veya ortopedik engellilerin, engelleri nedeniyle dini yükümlülüklerden muaf oldukları düşünülemez. Bu anlamda onlara da dini değer ve emirleri, anlayabilecekleri ve hayatlarına tatbik edebilecekleri en üst düzeyde vermek gereklidir (Gün, 2015: 88). Her insan akli ve bedeni yeterlilikleri ölçüsünde dinin getirmiş olduğu öğretileri bilmek ve yaşamakla sorumludur. Bu noktada özel eğitime ihtiyaç duyan eğitilebilir zihinsel engelli bireylerin de akli melekeleri ölçüsünde dini sorumluluklarını yerine getirmeleri söz konusudur. Bundan dolayı din eğitimi bireyin anlam arayışı başta olmak üzere, toplumsallaşmasında, içinde bulunduğu kültürün değerlerini benimsemesinde, günlük hayatta karşılaştığı sorunlar ve engelleri aşmasında vb. etkisinden dolayı engelli bireylere verilmesi gereken bir eğitim olarak değerlendirilebilir (Kula, 2004: 20).

Örgün eğitim kurumlarında engelli öğrencilere verilen DKAB dersinin mevcut durumuna bakıldığında bu dersin müfredatta verilen zorunlu derslerden birisi olduğu görülmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı’nın belirlemiş olduğu 29.06.2012 tarih ve 96 sayılı kararı ve 05.09.2012 tarih ve 149 sayılı kararına göre DKAB dersi özel eğitim okullarında okutulan zorunlu derslerin arasında yer almıştır. Buna göre DKAB dersi İşitme, görme ve ortopedik engelliler ilkokulu ve ortaokulları ile eğitilebilir zihinsel engelliler okullarında (4. ve 8. sınıflar arasında) 2 saattir. Otistik çocuklar eğitim merkezleri ve öğretililebilir zihinsel engelliler eğitim uygulama okulları’nda ise haftada 1 saattir. Ortaöğretim düzeyinde faaliyet gösteren (görme, işitme, zihinsel ve

ortopedik engelliler) özel eğitim meslekî eğitim merkezlerinde ise haftada 1 saat okutulan zorunlu derslerdendir (Tablo 2).

Tablo 2. Özel Eğitim Okullarındaki DKAB Dersi Haftalık Ders Saatleri

EĞİTİM KADEMESİ	DKAB DERS SAATİ
Görme Engelliler İlkokulu ve Orta Okulu	2
Görme Engelliler Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi	1
İşitme Engelliler İlkokulu ve Orta Okulu	2
İşitme Engelliler Özel Eğitim Meslek Lisesi	1
Ortopedik Engelliler İlk ve Orta Okulu	2
Ortopedik Engelliler Özel Eğitim Meslek Lisesi	1
Eğitilebilir Zihinsel Engelliler İlk ve Orta Okulu	2
Eğitilebilir Zihinsel Engelliler Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi	1
Öğretilebilir Zihinsel Engelliler ve Otistik Çocuklar	1
Eğitim Uygulama Okulları (I ve II Kademe)	1
Özel Eğitim İş Uygulama Merkezleri	

Kaynak: http://orgm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=670

Bunun haricinde işitme, görme, hafif zihinsel ve ortopedik ortaokullarında haftalık ders çizelgelerinde seçmeli derslerin arasında Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri haftada 2'şer saat olmak üzere bulunmaktadır.

Engellilerin din eğitimi konusuyla ilgili yapılan bir araştırmada engellilerin örgün eğitim kurumlarındaki DKAB derslerinde verilen dini bilgileri, genel olarak yeterli bulmadıkları belirlenmiştir (Özdemir, 2016: 114). Bunun sebebi olarak ders sürelerinin yetersizliği, müfredatın genel konuları içerdiği ve dini bilgilerin yetersiz kalışı vb. olduğu ifade edilmiştir. Yukarıda DKAB dersinin özel eğitimdeki yerine ve mevcut durumuna değinildikten sonra bu dersin örgün eğitim kurumlarında karşılaştığı problemlerin neler olduğu bir sonraki bölüm altında değerlendirilecektir.

3. Türkiye’de Özel Eğitim Din Eğitiminde Karşılaşılan Problemler

3.1. Eğitim/Öğretim Programından Kaynaklanan Sebepler

Özel eğitime ihtiyacı olan bireylerin eğitim ihtiyaçlarını karşılamak için özel olarak yetiştirilmiş personel, geliştirilmiş eğitim programları ve yöntemleri ile onların özür ve özelliklerine uygun ortamlarda sürdürülen eğitime "özel eğitim" denir (MEB, 2006: 6–17). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere özel eğitim alanında bu eğitime ihtiyacı olan bireylerin engel ve özellikleri dikkate alınarak eğitim programları hazırlanmaktadır.

Yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde çeşitli engel gruplarına sahip özel eğitim öğrencilerine yönelik hazırlanan eğitim programları içerisinde Din kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programları mevcuttur. Bu programlarla ilgili genel olarak bir değerlendirme yapıldığında şunlar söylenebilir.

DKAB dersinin de içinde yer aldığı eğitim programlarında uzun yıllardır köklü bir değişiklik yapılmamıştır. Örneğin, 2001 yılından beri uygulanmakta olan “Orta Düzeyde Öğrenme Yetersizliği (Eğitilebilir) Olan Çocuklar İlköğretim Eğitim Programı” hakkında bugüne kadar kapsamlı bir değişikliğe gidilmemiştir. 2005 yılında normal ilköğretim programı yenilenmiştir. Normal ilköğretim programındakine paralel olarak eğitilebilir çocuklar ilköğretim programında da bazı değişiklikler yapılmıştır. DKAB dersinin saati haftada 1 saatten 2 saate çıkarılmıştır ancak dersin içeriğinde her hangi bir değişiklik yapılmamıştır. Bu konuyla ilgili bir çalışmada özel eğitim öğretmenlerinden programda değişmesini istedikleri ders varsa belirtmeleri istenmiş ve en çok oran (%23) DKAB dersi olarak tespit edilmiştir. Bunun sebebi olarak ise DKAB derslerinin kavramsal olarak çok soyut ve öğrenci seviyelerine uygun olmadığı ifade edilmiştir (Akkuş, 2007: 79).

Yine (Eğitilebilir) düzey bireylerin devam ettiği özel eğitim mesleki eğitim merkezi (İş Okulu) programında da 2005 yılından bu yana kapsamlı bir değişiklik yapılmadığı görülmektedir. 03.09.2012 tarih ve 148 sayılı Karar ile ismi “Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Eğitimi Programı” olarak değiştirilen programda DKAB derslerin içeriğinde bir değişikliğe gidilmemiştir. Bu konuyla ilgili yapılan bir din eğitimi çalışmasında (Demir, 2017b) DKAB öğretim programını hedefler, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme açılarından öğretmen görüşleri doğrultusunda ele alınmıştır. Çalışma sonucunda, DKAB programındayer alan hedeflerine eğitilebilir zihin engelli çocuklara uygun olmadığı ve haftalık ders saati süresinin hedeflenen özel amaç ve davranışlara ulaşmak için yetmediği tespit edilmiştir. Programdaki içeriğin öğrencilere hangi sınıfta hangi konuların öğretilceği

belirtilmediğinden dolayı derse giren öğretmenlerin işlerini zorlaştırdığı ifade edilmiştir.

Ayrıca programda yer alan etkinlik ve değerlendirme çalışmaları örneklerinin yeterli olmadığı, ölçme teknikleri ve araçlarının sayısının artırılması gerektiği ifade edilmiştir. Bu verilere göre Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi DKAB öğretim programının öğrencilerin öğrenme durumları göz önünde bulundurularak güncellenmesinin gerektiği belirtilmiştir.

Diğer taraftan Milli Eğitim Bakanlığınca orta, ağır ve otistik çocukların devam ettiği “Özel Eğitim Uygulama Merkezleri (I. ve II. Kademe), ilkokullar, ortaokullar ile bünyesinde otistik çocuklar için açılan özel eğitim sınıfları bulunan okullarda uygulanmak üzere bir eğitim programı hazırlanmıştır (MEB, 2013). Eğitim programı içerisinde DKAB dersi öğretim programı da vardır. Ancak bu öğretim programının DKAB dersi açısından orta, ağır, otistik bireylere uygun olup olmadığı ya da uygun ise ne derece uygun olduğu konusunda din eğitimi açısından bir çalışma yapılmamıştır. Konuyla ilgili olarak eğitim uygulama okulu eğitim programına yönelik yapılan bir çalışmada (Eratay ve diğerleri, 2012: 146) öğretmenlerin %55’inin DKAB dersinin bu okulların programında yer almasını uygun görmediğini, (orta/ağır/otistik) zihinsel yetersizliği olan öğrencilerin bu dersi anlayamadıklarını, öğretmenlerin öğrencilerin akademik seviyelerine inemediği ve DKAB dersini veren branş öğretmenlerinin hizmet içi eğitimle desteklenmesi gerektiği tespit edilmiştir.

Konuya işitme engelli bireyler açısından yaklaşıldığında bu bireyler için hâlihazırda uygulanan özel bir DKAB öğretim programı bulunmadığı dikkat çekmektedir. İşitme engelli çocuklara yönelik öngörülen DKAB dersi müfredatına baktığımızda, bu çocukların işitebilen yaşlılarıyla aynı müfredatı ve kitabı takip etmek zorunda kaldıkları görülmektedir (Başkonak, 2017: 89). Her ne kadar hazırlanmış bireysel eğitim planlarıyla müfredatın işitme engelli öğrencilere uyarlanmasına çalışılıyorsa da, öğrencilerin derste takip ettikleri kitap ve konular aynıdır (Gün, 2015: 70).

DKAB dersi bağlamında olmasa da işitme engelliler eğitim programına yönelik yapılan bir çalışmada işitme engelliler okulu 1. Kademe eğitim programının işitme engelli çocuklara olduğu gibi uygulanmasının başarısız sonuçlar vereceği, DKAB dersinin Türkçe, Sosyal Bilgiler ve matematik derslerinden sonra öğrencilerin en başarısız

olduğu ders olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun sebebi ise öğrencilerin soyut kavramları öğrenmede karşılaştığı güçlükler ve derslerin yeterince somut hale getirilememesi olduğu belirtilmiştir (Gürgür, 2001: 149).

Görme engelliler için ise Milli Eğitim Bakanlığınca “Görme Engelliler Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Eğitimi Programı” (MEB, 2014) hazırlanmıştır. Bakanlığın her bir engel grubu için eğitim programı hazırlaması olumlu bir gelişmedir. Bu öğretim programının DKAB dersi açısından görme engelli bireylere uygun olup olmadığı ya da uygun ise ne derece uygun olduğu konusunda din eğitimi açısından bir çalışma yapılmamıştır. Bu konuda din eğitimcilerinin araştırması gereken konulardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2. Öğretimde Araç-Gereç (Materyal) Eksikliğinden Kaynaklanan Sebepler

Din öğretimi alanı diğer alanlara oranla daha fazla özveri ve görsellik istemektedir. Çünkü din öğretimi hem soyut konuların işlendiği bir alandır, hem de hedef kitlesi arasında yaş grubu daha soyut düşünmeye geçememiş ya da somut düşünceden soyut düşünceye geçiş aşamasında olan bireyler vardır. Farklı stil ve öğrenme ihtiyaçlarına sahip olan öğrenciler öğrenme-öğretme etkinliklerinden eşit derecede yararlanamayabilirler. Dolayısıyla farklı öğrenme biçimlerine sahip öğrencilerin eğitimden eşit derecede yararlanabilmeleri için eğitimde materyallerin kullanılması, kullanılan materyallerin de farklı ihtiyaçları olan öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayabilecek nitelikte olmasına dikkat edilmelidir (Karasu, 2013: 103). Yapılan araştırmalara göre araç-gereçler kullanılarak işlenen DKAB dersinde öğrencilerin ilgilerinin arttığı belirlenmiştir (Demir, 2008: 81). Dersin görsel ve işitsel araçlar eşliğinde işlenmesi, dersin verimliliği açısından oldukça önemlidir. Derslerde araç-gereç kullanımı soyut şeylerin somutlaşmasına ve akılda kalmasına yardımcı olur. Materyallerin din öğretimindeki en önemli rollerinden biri soyut ve karmaşık olguları basitleştirmesidir.

Genel eğitimde olduğu gibi engellilere yönelik özel eğitimde derslerde kullanılan materyallerin başında ders kitapları gelmektedir. Bu konuda yapılan bir çalışmada DKAB öğretmenlerinin çoğunluğunun ders kitabını dersin ana kaynağı olarak kabul ettikleri tespit edilmiştir (Demir, 2008: 80).

Özel eğitimle ilgili din öğretimine yönelik tek kaynak, özel eğitim mesleki eğitim merkezi (okulu) DKAB öğretim programı doğrultusunda hazırlanmış özel eğitim mesleki eğitim merkezi (okulu) DKAB ders kitabıdır (MEB, 2015). Bu ders kitabı hafif derece zihinsel engelli bireylerin öğrenim gördüğü mesleki eğitim merkezlerinde ve diğer engelli öğrencilerin öğrenim gördüğü okul ve sınıflarda okutulmaktadır. Konuyla ilgili bir çalışmada özel eğitim DKAB ders kitabı öğretim

programı doğrultusunda içerik, görsel, dil ve anlatım, etkinlikler ve değerlendirme çalışmaları açılarından değerlendirilmiştir (Demir, 2017a). Çalışma da özel eğitim DKAB ders kitabının, içerik açısından bir takım eksikliklerinin olduğu, amaçlara ulaşma noktasında belirlenen içeriğin öğrenci anlama düzeyinin üstünde olduğu, görsel açıdan tam anlamıyla yeterli olmadığı, dil anlatım açısından konuları ele alan metinler ve bazı okuma metinlerinin öğrencilerin okuduğunu anlaması bakımından uzun olup görsel öğelerle somutlaştırılmadığı, genel olarak kitabın tamamına yakınında ünite sonlarında ölçme-değerlendirme etkinliklerinin yapılmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu haliyle DKAB ders kitabının zihinsel engelli öğrencilere tam anlamıyla uygun olmadığı ve yeniden gözden geçirilerek bu öğrencilerin öğrenme özelliklerine uygun hale getirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

İşitme engelli öğrencilere yönelik bir çalışmada ise işitme engelli bireylerin DKAB eğitiminde materyal kullanımının ve görsel öğelerin yer verilerek işlenen derslerin ne derece önemli olduğu vurgulandıktan sonra mevcut haliyle DKAB ders kitaplarının işitme engelli öğrencilerin idrakinin çok ötesinde olduğu, uzun cümleler, soyut kavramlar, yapılan tanımlamalar ve görsellerdeki yetersizlik vb. nedeniyle konuların kitaptan okunarak anlaşılmasını ve bu haliyle din eğitimine kaynak olmasının mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir (Gün, 2015: 70–72). Çünkü işitme engelli bireylere yönelik hazırlanmış DKAB ders kitapları mevcut olmadığından normal öğrenciler için hazırlanmış DKAB ders kitapları işitme engelli öğrencilere hitap etmemektedir. Aynı problem görme engelliler, orta-ağır, otistik ve diğer engel grupları için de söz konusudur. Halbuki DKAB dersi bu bireylerin öğrenim gördüğü okullarda da zorunlu dersler arasında yer almaktadır ve bu öğrencilere yönelik olarak din öğretimiyle ilgili kaynakların mevcut olması gereklidir.

Özel eğitimle ilgili yapılan diğer çalışmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Akkuş (2007: 86), Fırat (2010: 65), Duzcu (2015: 59), Gündüz ve Akın (2015: 94) yapmış oldukları çalışmalarda derslere ait ders kitaplarının olmadığı, öğretim materyalleri, araç ve gereçlerin eksikliği sebebiyle engelli bireylere verilen eğitimde verim alınamadığından söz edilmektedir. Bu sonuçlar özel eğitim okullarında araç-gereç ve öğrencilerin özelliklerine uygun materyal eksikliğinin başlıca problemlerden olduğunu ispatlar niteliktedir. Din eğitimi açısından bu konuda yapılan çalışmalarda Etbaş (1999: 107) 1999'dan buyana benzer sonuçların çıkması dikkat çekmektedir. Milli Eğitim

Bakanlığınca bu konudaki eksikliğin giderilmesi engelli bireylere yönelik daha kaliteli bir eğitim için gerekmektedir.

3.3. Öğretmen/Eğitimcilerden Kaynaklı Sebepler

Özel gereksinimli bireylerin işlevsel bir şekilde din eğitiminden yararlanabilmeleri ve dini sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için donanımlı özel eğitim bilgisinin yanında derin din eğitimi bilgisine sahip olan özel eğitimci öğreticilerine ihtiyaç duymaktadırlar. (Dündar, 2016: 643)

Özel eğitim okullarında veya özel eğitim sınıflarında DKAB dersine genel olarak özel eğitim sınıf öğretmenleri girmektedir (Etbaş, 1999: 107; Karasu, 2013: 96). Ders saatinin azlığı, öğrenci ve sınıf sayılarının yetersizliği, DKAB öğretmenlerinin bu okullarda maaş karşılığı derslerini dolduramaması gibi nedenlerle özel eğitim okulları DKAB öğretmenleri tarafından pek tercih edilmemektedir (Başkonak, 2017: 91). Bu okulların tamamında olmasa bile bir kısmında görev yapan DKAB dersi öğretmenleri de mevcuttur. Bu konuda DKAB dersine giren özel eğitim sınıf öğretmenlerinin yeterli din eğitimi bilgisine sahip olmamasından kaynaklanan problemler olduğu gibi, bu okullarda öğretmenlik yapmakla görevlendirilen DKAB öğretmenlerinin, özel eğitim öğretmenliği yapmak için yetiştirilmemiş olmaları da bu öğrencilerle kurulacak iletişimi ve dersin işleniş açısından çeşitli sorunlara yol açmaktadır (Gün, 2016: 621). DKAB dersi öğretmenleri özel eğitim bilgisi eksikliğinden, öğrencilerin bireysel özelliklerinden vb. kaynaklanan sebeplerle dersi çocukların seviyesine indirgemede sorun yaşayabilmektedir. Örneğin; DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi alan öğrencilere yönelik DAKB dersi öğretiminde çocukların seviyelerine inmede zorluk çektikleri ve onlara fazla vakit ayıramadıkları için yeterince ilgilenemedikleri tespit edilmiştir (Üzümcü ve Nazıroğlu, 2016: 1556).

İşitme engelli bireylerle ilgili yapılan bir çalışmada DKAB dersi öğretiminde iletişimden kaynaklı sebeplerden dolayı hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin, işaret dili konusunda yetersiz kaldıkları görülmüştür (Gün, 2015: 87). Eğitim uygulama okulu programı ile ilgili (orta ve ağır düzeyde olan öğrencilere yönelik) bir çalışmada ise dersin soyut olması ve DKAB dersi öğretmenlerinin bu konuda yetersiz kaldıkları, öğrencileri yeterince tanıyamadıkları, bu dersin branş öğretmenleri tarafından verilmeye devam edilmesi durumunda branş öğretmenlerinin zihinsel yetersizliği çocukların eğitimleri konusunda hizmet içi eğitimden geçmeleri gerektiği ifade edilmiştir (Eratay ve diğerleri, 2012: 151).

3.4. Fiziki Şartlardan Kaynaklanan Sebepler

Formal eğitimde, öğrencinin davranış değiştirdiği ya da yeni davranışlar (kazanımlar) edindiği en önemli mekânlar okullardır.

Toplulun her ögesinin doğasına uygun inşa edilmesi gereken okullar, hiçbir bireyin dışarıda bırakılmadığı eğitim mekânları olmalıdır. Ülkemizde engelli eğitiminin verildiği okulların tasnifleri öğrencilerin özelliklerine (engel durumlarına) göre ayrı okullarda özel eğitim uygulamaları ile normal okullarda özel eğitim uygulamaları şeklinde yapılmaktadır (Karasu, 2013: 85).

Örgün eğitime devam eden engelli öğrencilerin öğrenimleri için faaliyet gösteren eğitim kurumları özel eğitim kurumlarıdır. Yukarıda (Tablo 1) ‘de verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere ülkemizde engelli bireyler; Görme engelliler, işitme engelliler, ortopedik engelliler, hafif, orta ve ağır zihin engelliler, için açılan ilkokul, ortaokul ve mesleki eğitim merkezlerinde ve otistik çocuklar için açılan eğitim merkezleri (oçem) öğrenim görmektedirler. Ayrıca normal eğitim yapılan okulların bünyesinde sınıflarda kaynaştırma öğrencisi olarak, özel eğitim sınıflarında, evde eğitim ve hastane okullarında eğitim gören çeşitli engel gruplarına dâhil engelli bireyler mevcuttur. Hastane okulları hariç, diğer özel eğitim okul ve sınıflarında DKAB dersi bulunmaktadır.

Engelli bireylerin eğitimi ile ilgili yapılan araştırmalara baktığımızda onların eğitim gördüğü kurum/ okullarda ki sınıf ve ortamların fiziki açıdan kısmen yetersiz olduğu görülmektedir. Örneğin, Gün (2015: 87) İşitme engelli öğrencilerin din eğitimi ile ilgili yaptığı çalışmasında işitme engelli öğrencilerin öğrenim gördüğü okullardaki sınıfların, genel de tüm dersler için özel de DKAB dersinin verimli bir şekilde işlenmesi açısından yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Demir (2017b) Eğitilebilir zihinsel engelli öğrencilerin DKAB öğretim programına yönelik çalışmasında bu öğrencilerin öğrenim gördüğü sınıfların fiziki durumunun özel eğitim açısından uygun olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Benzer sonuçlar özel eğitim ile ilgili yapılan (Akkuş, 2007: 98; Fırat, 2010: 116) diğer çalışmalarda da tespit edilmiştir.

Gerek özel eğitim okullarında gerekse normal okullarda kaynaştırma ve özel eğitim alt sınıflarında bulunan öğrenci sayıları yönetmeliğe göre belirlenir. Belirlenen sayıların üstüne çıkıldığında hem öğretmenler hem de öğrenciler açısından eğitim öğretimde çeşitli problemler oluşmaktadır. Son yıllarda özel eğitim okullarına beklenenin üzerinde kayıt yaptıran öğrencilerin bulunması sebebiyle bu okullar kapasitelerinin çok üzerinde öğrenciye eğitim vermek zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır (Karasu, 2013: 91). Öğrenci sayılarının imkânlar ölçüsünde yönetmeliklerde öngörülen sayılara uygun hale getirilmesi gereklidir.

Belirttiğimiz fiziki yetersizlikler ile ilgili sonuçların MEB'in yaptırdığı çalışmalar içinde geçerli olduğu söylenebilir. MEB tarafından özel eğitimden yararlanan öğrencilerin, hizmet veren öğretmen ve yöneticilerin, paydaşlardan ailelerin görüşleri ile özel eğitim kurumlarındaki mevcut durumun, yeterliliklerin belirlenmesi ve eğitim ortamlarının, öğretim araç-gereçlerinin özel eğitim hizmetlerine uygun olarak kullanımı ve kalite göstergelerinin geliştirilmesi amacıyla 2010 yılında bir çalışma yapılmıştır. Görme, işitme, ortopedik ve eğitilebilir zihinsel engelliler ilköğretim okulu yönetici ve öğretmenlerine göre okullarındaki eğitim-öğretim yetersizlik nedenlerinin başlarında personel eksikliği dışında “okulun fiziki durumu”, “okulun eğitim materyali açısından yetersizliği” vb. ile ilgili durumların olduğu tespit edilmiştir (MEB, 2010: 67).

Son zamanlarda engellilere kolaylık sağlamak adına genel olarak devlet kurumlarının kamu kurum ve kuruluşlarına, özel de Milli Eğitim Bakanlığının engelli öğrenciler açısından okul ve sınıflara erişiminin sağlanması için erişilebilirlik faaliyetleri noktasında çabalarının artarak devam ettiği görülmekle beraber bu çalışmaların daha ileri seviyelere götürülmesi beklenmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Türkiye’de özel gereksinimli bireylere çocukluktan itibaren eğitim veren okulların kurumsal anlamda temelini II Abdülhamid döneminde (1891) açılan Sağır ve Dilsizler mektebine dayandırmak mümkündür. Bu okulun müfredatında (Ulum-u Diniye) adıyla yer alan din dersi günümüzde özel eğitim okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olarak okutulan zorunlu derslerden biridir. Yukarıda belirtildiği üzere özel gereksinimli bireylerin din eğitimi sürecinde genel olarak müfredat, eğitimciler, araç-gereç (materyal), ve fiziki şartlardan kaynaklanan çeşitli sorunlar olduğu tespit edilmiştir. Bu sorunların çözümü noktasında şu önerilerde bulunulabilir;

Programlar açısından; DKAB dersinin de içinde yer aldığı 2005 yılı ve öncesine ait eğitim programlarının uygulamada yaşanan problemlerden dolayı yeniden ele alınması gerekmektedir. Zihinsel ve işitsel engelleri olan bireylere yönelik bu bireylerin psiko-sosyal ihtiyaçları da göz önünde bulunduran, öğrenme özelliklerini dikkate alan ve onların günlük yaşamda ihtiyaç duydukları gereksinimleri karşılayabilecek yeni eğitim programların hazırlanması gereklidir. Bu eğitim ve öğretim programlarının çağdaş öğrenme yaklaşımları çerçevesinde gelişen yeni teknoloji uygun bir biçimde hazırlanması programların daha işlevsel olmasını sağlayabilir.

Araç-gereç ve materyal açısından; Hafif zihinsel engelli bireyler için hazırlanmış DKAB ders kitabı içerik açısından gözden geçirilerek ders

kitabındaki görseller artırılmalı ve okuma metinleri öğrencilerin anlayabileceği bir biçimde yeniden düzenlenmelidir. Görme engelliler için kabartma yazısına (Braille alfabesi) uyarlanmış DKAB dersi kitabı ve işitsel-dokunsal materyaller hazırlanmalıdır. İşitme engelli bireyler için görsel ağırlıklı, onların öğrenme özelliklerini dikkate alarak hazırlanmış DKAB ders kitabı ve yardımcı materyaller geliştirilmelidir. Orta, ağır ve otistik bireyler için bu öğrencilerin düzeyine uygun ders kitabı, görsel işitsel videolar (interaktif oyun ve programlar, oyun kartları, resimler, posterler) hazırlanmalıdır. FATİH projesi kapsamında diğer okullarda olduğu gibi özel eğitim okul ve kurumlarında akıllı tahtaların bu öğrencilerin istifadesine sunulması sağlanmalıdır.

Eğitimciler açısından; Engellilere yönelik eğitim ve öğretim faaliyetlerinde, onların sosyal hayatta olduğu gibi, dini yaşamlarında da kendi kendilerine yeter duruma gelmeleri için özel eğitimcinin yanında özel eğitim bilgisine sahip din eğitimcisinin de olması gerekmektedir. Özel eğitim öğretmenlerinin öğrenim gördüğü üniversitelerin özel eğitim öğretmenlerini yetiştiren bölümlerde DKAB dersi verilebilir böylece bu öğretmenler DKAB dersine girdiklerinde yeterli derece din öğretimi yapacak bilgiye sahip olacaktır. Özel eğitim sınıf öğretmenlerinin ve DKAB branş öğretmenlerinin periyodik olarak hizmet içi eğitime alınıp bilgilerinin güncellenmesi sağlanabilir. DKAB dersi öğretmenlerinin özel eğitim okullarında atandıklarında problem yaşamamaları için üniversitelerin ilahiyat fakülteleri bünyesinde alan derslerinin yanında farklı engel gruplarına yönelik özel eğitim dersleri verilebilir. İsteyen öğrencilere yan alan branşı olarak özel eğitim bölümünü seçebilme imkânı sağlanabilir. Ayrıca yüksek lisans ve doktora programlarında özel eğitim'e yönelik dersler/programlar açılabilir. Böylece özel eğitim din eğitiminde ihtisas sahibi din eğitimcileri yetişerek ve bu alandaki açık giderilebilir.

Son olarak fiziksel açıdan özellikle engelli bireylerin eğitim gördükleri mekânlar, bu öğrencilerin kolayca ulaşabilecekleri ve aktivitelerini gerçekleştirebilecekleri yerler olmalıdır. Bu kapsamda engelli okullarının ve sınıf ortamlarının, bu okullarda eğitim görecektiren öğrencilerin özelliklerine ve hedeflenen kazanımları elde etmelerine yardımcı olabilecek biçimde düzenlenmesi ve inşa edilmesi gereklidir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. (1982). *Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Akçamete, G. (1998). Türkiye'de Özel Eğitim, Süleyman Eripek (Ed) *Özel Eğitim*, (s.197–208) Açık öğretim Fakültesi Yayınları No: 561.

Akçamete, G. (2009). *Genel Eğitim Okullarında Özel Gereksinimi Olan Öğrenciler ve Özel Eğitim*, Kök Yayıncılık, Ankara.

Akkuş, N. (2007). *Orta Düzeyde Öğrenme Yetersizliği (Eğitilebilir) Olan Çocuklara Günümüzde Uygulanan İlköğretim Eğitim Programına İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Balcı, S. (2013). *Osmanlı Devleti'nde Engelliler ve Engelli Eğitimi Sağır Dilsiz ve Körler Mektebi*, Libra Yayıncılık, İstanbul.

Başkonak, M. (2017). Yeni Bir Eğitim modeli Olarak İşitme Engelliler İçin İmam Hatip Okulları, Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları Cilt II (Edt. İ. Erdem, İ. Aşlamacı, R. Uçar) içerisinde (87–95), İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya.

Çitil, M. (2017). *Türkiye'de Özel Eğitim Tarihsel, Politik ve Yasal Gelişmeler*, Vize Yayıncılık, Ankara.

Demir, R. (2008). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Demir, R.(2017a).*Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Çeşitli Açılardan İncelenmesi*, Amasya İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 (9), 103–132.

Demir, R.(2017b).Hafif (Eğitilebilir) Zihin Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi, Akademik Bakış Dergisi,Sayı: 64- s. 209–235.

Duzcu, M.G.(2015). *Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi Türkçe Dersi Öğretim Programı'nın Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Dündar, M. (2016), *Özel Eğitimde Din Eğitimcisi Yetiştirme, I. Uluslar Arası Engellilik ve Din Sempozyumu*, (18–20 Kasım 2016) İstanbul, S.641–657.

Eratay, E., Tekinaslan, İ.Ç, Yıkılmış, A, (2012). *Zihin Engelliler Sınıf Öğretmenlerinin Eğitim Uygulama Okulu Programına ve Öğretimde Kullandıkları Yöntemlere İlişkin Görüşleri*, AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2012, Cilt:12, 20. Yıl, Özel Sayı, 12: 137–158.

Etbaş, D.A. (1999). *Özürlü Çocukların Din Eğitimi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.

Fırat, T. (2010). *Eğitilebilir Zihin Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Malatya.

Gün, A. (2015). İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (28), 61–92.

Gün, A. (2016). İşitme Engelli Öğrencilerin Öğrenme İlkeleri Işığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, I. Uluslar Arası Engellilik ve Din Sempozyumu (ss. 599–626). İstanbul: Yeditepe Ofset Yayıncılık

Günay, R, Görür, H. İ. (2013) . Osmanlı Devleti’nde Sağır, Dilsiz ve A'mâ Mektebi, Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi, 32(53), s. 55–07, Ankara.

Gündüz, M. ve Akın, A. (2015). Türkiye’de Devlet Okullarındaki Özel Eğitimle İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri, Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, 4(2), s. 86–95

Gürgür, H. (2001). “İşitme Engelliler İlköğretim Okulunda (1. Kademe) Uygulanan Eğitim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Kara, E. (2008). *Zihinsel Engelli Çocukları Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açıdan Değerlendirmeleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26–27, s. 317–331.

Karagöz, İ. (2005). *Ayet ve Hadisler Işığında Engelliler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Karasu, T. (2013). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Sürecinde Engelliler, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.

Kula, N. (2004). *Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti* Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV, s.17–45.

Kula, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, Dem Yayınları, İstanbul.

MEB, (2006). *Özel Eğitim Hizmetleri Tanıtım El Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

MEB, (2010). *Özel Eğitim Okullarında Özel Eğitim Hizmetleri Uygulamalarının Değerlendirilmesi (Görme, İşitme, Ortopedik ve Eğitilebilir Zihinsel Engelliler İlköğretim Okulları Örneği)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları(Earged), Ankara.

MEB, (2013). *Özel Eğitim Uygulama Merkezi (Okulu) I.ve II. Kademe Eğitim Programı (Otistik Çocuklar İçin)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.

MEB, (2014). *Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Eğitim Programı (Görme Engelliler İçin)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Musayev, İ. (2016). *Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi*, C planı Yayınları, İstanbul.

Özdemir, S. (2016). *Engelliler ve Din*,C planı Yayınları, İstanbul.

Özavşar, M.E. (2003). *İslam Kültüründe Engelli Meşhurlar Yada İslam Kültüründen İnsan Manzaraları, Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam (Sorunlar ve Çözüm Önerileri) içinde s. 137–152*, DİB Yayınları, Ankara.

Özgür, İ. (2015). *Engelli Çocuklar ve Eğitimi Özel Eğitim*, Karahan Kitabevi, Adana.

Özsoy, Y., Özyürek, M., Eripek, S. (1998). *Özel Eğitime Giriş*, Ankara Karatepe Yayınları, Ankara.

Sayı, H. B. (2008). *Osmanlı Belgeleri Işığında Dr. Esat Bey'in biyografisi ve Görme Engellilere Yönelik Eğitim Çalışmaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Üzümcü, M. ve Nazıroğlu, B. (2016). *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 9(43) s.1546–1557.

İnternet Kaynakları

DİE (2002). Devlet İstatistik Enstitüsü, *Türkiye Özürlüler Araştırması* http://www.tuik.gov.tr/IcerikGetir.do?istab_id=14 /24.04.17 tarihinde erişim sağlanmıştır.

TÜİK. (2010). *Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması 2010*, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, Ankara.

http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT_ID=1&KITAP_ID=244 /25.04.17 tarihinde erişim sağlanmıştır.

MEB (2006). *Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği*
https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2012_10/10111226_ozel_egitim_hizmetleri_yonetmeligi_son.pdf/ 06.05.17 tarihinde erişim sağlanmıştır.

MEB (2015). *Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi Eğitim DKAB Ders Kitabı*.

http://www.meb.gov.tr/Ders_Kitaplari/2014/OzelEgitimOgrencileri/MeslekiEgitimMerkezi/DinKulturu.zip /10.03.2017 tarihinde erişim sağlanmıştır.

NAMAZ MÜKELLEFİYETİNİN GÜNEŞİN BATIŞIYLA OLAN İLİŞKİSİ

Muhammed ÇUÇAK* & Arif ATALAY**

GÜN BATIMININ TANIMI

Gün batımı demek; güneşin kayboluşu ve battığı yerde gizlenmesidir. Yani güneşin, yer kürenin görünen kısmından görünmeyen kısmına, batı tarafında ufuk çizgisinin altında gizlendiği zamandır ki bu durum gök cisimlerinin hareketinin sonucudur.

GÜNEŞİN BATIŞINA BAĞLI OLAN NAMAZIN HÜKÜMLERİ

Bu Başlık Altında Beş Mesele Üzerinde Durulacaktır:

I. Akşam Namazı Vaktinin Girmesi

Âlimler akşam namazı vaktinin sadece gün batımının tamamlanmasıyla girmesi konusunda icma etmişlerdir. Bu görüşlerine delil olarak da Seleme b. Ekvâ'nın rivayet ettiği şu hadistir ki şöyle demiştir: “*Biz Peygamber (s.a.v) ile birlikte akşam namazını güneşin batıp da kaybolmasıyla kılıyorduk*”.²⁸ Büreyde (r.a)’dan namazın vaktinin beyanıyla ilgili rivayet edilmiş hadiste şöyle geçiyordu: “*Akşam namazı güneşin battığında kılınıyordu*.”²⁹

Müslümanlar akşam namazının ilk vaktinin güneşin batışı olduğu konusunda icma etmişlerdir.³⁰

II. İkinci Namazı Vaktinin Bitişi

Âlimler ikinci namazının vaktinin bitişi konusunda üç görüş etrafında ihtilaf etmişlerdir.

Birinci Görüş: İkinci namazının vaktinin bitişi güneşin batmasıyla olur. Bir kimse güneş batmadan önce bir rekâta yetişirse ikinci namazına

* (Dr. Öğr. Üyesi); Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, muhammedcucak@osmaniye.edu.tr

** (Dr. Öğr. Üyesi); Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Başkanı, arifatatalay@osmaniye.edu.tr

²⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Kitabu'l-mevâkît, babu vakti'l-mağrib, no: 561, Rakamlandırın: Muhammed Fuad Abdalbaki, I. Baskı, yy. 1400, I, 192; Müslim, Kitabu'l-mesâcid, mevâdiu's-salât, babu beyanı enne evvele vakti'l-mağribi, I, 441, no: 336.

²⁹ Müslim, kitabul mesacid ve mevadiussalat, babu evkatü salavatü hamse, no: 613, I, 429.

³⁰ Bkz. Nisâbü'rî, Muhammed b. İbrahim b. el- Münzir, *el-İcma'*, II. Baskı, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1408, s. 7; İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said, *Meratibu'l-icma'* s. 26; İbn Kudame, *el-Muğnî*, II. 24.

yetişmiş olur. Bu görüş; Hanefi, M liki, ş fi ve Hanbelilerden oluşan Cumhurun görüşüdür.³¹

Bunların delilleri:

1- Ebu Hüreyre (r.a)'dan rivayet edilen hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: “*Kim güneş batmadan önce ikindi namazından bir rekâta yetişirse ikindi namazına yetişmiş olur.*”³²

2- Ebu Katâde (r.a)'dan rivayet edilen hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: “*Uykuda ihmalk rlık yoktur; ihmalk rlık uyanıkken bir namazı diğer bir namazın vakti girene kadar geciktirmektir.*”³³

Bu hadisın delalet yönü; ikindi namazı vaktinin akşam namazı vakti girene kadar devam etmesidir. Bu durum ise gün batımıyla olur.³⁴

 kinci Görüş:  kindi namazının son vakti; güneşin sarardığı vakte kadardır. Bu görüş; Hanefilerden Hasan b. Ziyad ve bir rivayete göre de  mam Malik,  mam ş fi ve  mam Ahmed'in görüşüdür.³⁵

Bunların delilleri;

1- Abdullah b. Ömer (r.a)'dan rivayet edilen hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdular: “* kindinin vakti güneşin sarardığı zamana kadardır.*”³⁶

2- Ebu Hüreyre (r.a) Peygamber (s.a.v)'den şöyle rivayet etmiştir: “* kindinin son vakti güneşin sarardığı vakittir.*”³⁷

³¹  bn Abidin, Muhammed b. Emin eş-ş h r, *Redd 'l-Muhtâr ala'd-Dürrü'l-Muhtâr Haşiyetü  bn Abidin*, thk. Ali Muavviz, I. Baskı, Dâru'l-k t b 'l-ilmiyye, Beyrut 1415, II, 16; ş ş, Abdullah b. Necm, *Akd 'l-cev hiri's-sem neti fi mezhebi  limi'l-Med ne*, thk. Hamid b. Muhammed, I. Baskı, D ru'l-garb, Beyrut 1413, I, 80; Nevev , Yahya b. ş rif, *el-Mecmu' şerhu'l-m hezzeb*, I. Baskı, D ru  hyai't-tur si'l-Arabiyye, yy. 1415, III, 31; Beh t , Mensur b. Yunus, *er-Ravda'l-murbi' bi şerhi z du M ste'ni*, thk. Abdullah Tayy r ve Arkadaşları, I. Baskı, D ru'l-vatan, Riyad 1421, II, 76.

³² Buhari, Kitab 'l-mev k t, Bâbu men edrake rekaten mine'l- asri, I, 146, no: 556; Müslim, Kitab 'l-mes cid, babu men edraka minessalatı, I, 424, no: 608.

³³ Müslim, Kitabul Mesacid, babu kadai es-Salat  faite, I, 472, no: 681.

³⁴ bkz. *el-Mecmu'*, III, 31.

³⁵ bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut*, thk. Muhammed Hasan  sma l, I. Baskı, Dâru'l-k t b 'l-ilmiyye, Beyrut 1421, I, 291; Yusuf b. Abdullah b. Abdülberr, *el- stizk r 'l-câmi*, thk. Abdü'l-Mu'ti Emin Kalac , I. Baskı, yy. 1414, I, 191;  bn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid*, I. 187; Yemenî, Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-hayr b. Sâlim el-ömrünü, *el-Beyan fi mezhebi'ř-ş fi*, II, 27, Merdâvî, Ali b. Musâ, *el- ns fi ma'rifeti'r-râcih min hil f*, I. Baskı, Kahire 1375, I, 433.

³⁶ Müslim, Kitabul mesacid, babu evkatı salavat  hamse, I, 427, no: 612.

Üçüncü Görüş: İkinci namazının son vakti her şeyin gölgesinin iki misli olduğu zamana kadardır. Bu görüş; bir rivayete göre İmam Mâlik'in, Şâfiîlerden Ebu Said İstahrî'nin ve bir rivayete göre de İmam Ahmed'in görüşüdür.³⁸

Bunların delilleri;

Bu görüş sahipleri Cibril (a.s)'ın imamlık yapmasıyla ilgili İbn Abbas (r.a)'tan rivayet edilmiş hadisi delil olarak getirmiştir. Bu hadise göre; Cibril (a.s) Peygamber (s.a.v)'e ikinci gün ikinci namazını her şeyin gölgesi iki misli olduğunda kıldırmasıdır.³⁹

TERCİH

Delillere bakılırsa bunların içinden ikinci namazının vaktinin bitiminin güneşin batışıyla olduğunu ortaya koyan birinci görüşün daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; birinci görüşün delilleri daha açık ve daha güçlüdür. Zira bütün deliller bu görüş etrafında toplanabilir. İkinci vaktinin bitiminin güneşin sararmasına kadar olduğunu ifade eden Ebu Hüreyre (r.a) ve İbn Ömer'in (r.ahm) hadisleri muhayyerlik vaktinin bitmesine yorumlanır. İbn Abbas (r.a)'ın hadisi de aynı şekildedir. Çünkü bu hadis vakit bakımından Ebu Hüreyre (r.a) ve İbn Ömer (r.anhm) hadisine yakın anlamdadır. Güneş sarardıktan sonra özür sahipleri için güneş batımına kadar zaruret vakti girmiş olacaktır.⁴⁰

Üçüncü Mesele:Nafile Namaz Kılma Yasağı Vaktinin Sona Ermesi

Âlimler, ikindiden sonra nafile namaz kılma yasağının vaktinin gün batımıyla sona ereceği görüşündedirler.⁴¹

Âlimlerin Konuyla İlgili Delilleri:

³⁷ Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sure (v. 279), *Sünen-i Tirmizî*, (thk. İzzet Ubeydû'd-duâs), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Türkiye ty., Kitâbu's-salâh, Bâbu ma cae fi mevâkıti's-salâti, I, 250, no: 151; Elbânî bu hadisi es-Sahihde tashihini yapmıştır, no: 1696; bkz. *el-Mecmu'*, III, 31.

³⁸ bkz. Karâfi, Şihâbu'd-dîn Ahmed b. İdris (v. 684/1285), *ez-Zahîra*, II, 14; Ebu'l-Hüseyn, Yahya b. Ebi'l-hayri b. Sâlim el-Yemenî eş-Şâfiî' (v. 558), *el-Beyân fi mezhebi İmâmu's-Şâfiî'*, Beyrût 1421, II, 27; *el-Mecmu'*, III, 31; *el-İnsâf*, I, 430.

³⁹ Ebu Davud, Süleyman b. Eş'aş es-Sicistânî (v. 2755), (thk. İzzet ed-Duâs) Dâru'l-hadis, Hums 1389, *Sünen-i Ebû Dâvud*, Kitabussalat, Babul mevâkıti, I, 274, no: 393. Tirmizi; İbni Abbasın hadisi hasen ve sahih hadistir, demiştir.

⁴⁰ bkz. İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî (v. 595), *Bidayetü'l müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-fikr, Beyrut yy., I, 188; *el-Mecmu'*, III, 31.

⁴¹ bkz. Serahsî, *Mebsud*, I, 304; Abdulber, Yusuf b.Abdülberr el-Kurtubî, *el-Kâfi fi fihki ehli'l-Medîne*, Dâru'l-kutubu'l-ilmî, Beyrut ty., s. 37; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 527; Ebu'l-Hüseyn, *el-Beyân*, II, 354; İbn Recep, *Fethu'l-bârî*, V, 44.

İbn Abbas (r.a)'tan rivayet edilen şu hadistir: “*Ömer (r.a) varken Peygamber (s.a.v)'in sabah namazından sonra güneş doğana kadar; ikindi namazından sonra da güneş batana kadar namaz kılmayı yasaklamış olduğuna Allah'ın razı olduğu insanlar yanımda şahitlik ettiler*”⁴²

İbn Ömer (r.a)'den rivayet edilmiş hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Güneşin ilk ışıkları doğduğu zaman güneş yükselene kadar namazı geciktiriniz. Güneşin ilk ışıkları battığında güneş tamamen kaybolana kadar namazı geciktiriniz*”⁴³

Ukbe b. Âmir (r.a) hadisinde şöyle dedi:

“Üç vakit vardır ki Peygamber (s.a.v.) bize bu vakitlerde namaz kılmayı ya da ölülerimizi kabirlere koymayı yasaklamıştır. Yasaklanan bu vakitler; güneş doğup yükselene kadar, güneş tepedeyken meyledene kadar, güneş batmaya meyledip batana kadar olan vakitlerdir.”⁴⁴

Ebu Said Hudrî (r.a)'den rivayet edildiğine göre Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*İkinci Namazından sonra güneş batana kadar namaz yoktur*”⁴⁵

Dördüncü Mesele: Güneşin Batışı Vaktinde Ölülerin Gömülmesinin Yasaklanması:

Âlimler, yukarıdaki Ukbe b. Âmir (r.a)'ın hadisinde zikredilen üç vakit içerisinde ölülerin defnedilmesi hükmü konusunda üç görüş etrafında ihtilaf etmişlerdir.

Birinci Görüş: Yasaklanmış bu üç vakitte ölülerin defnedilmesinin mekruh olmasıdır. Bu görüş Malikilere ve Hanbelîlere aittir.⁴⁶

⁴² Buhari, Kitabu mevakitu's-salat, babu's-salât ba'de'l fecri hatta tertefia's-şemsü, I, 198, no: 581; Müslim, kitabussalatü'l- musafirîn, I, 567no: 826.

⁴³ Buhari, kitabu mevakiussalat, babussalat badel fecri hatta tertefiaşşemsü, I, 198no: 583; Müslim, Kitabu's-salâtü'l- musafirîn, I, 568no: 829, bâbu el-evkat elletî nuhiye ani's-salâti fiyha.

⁴⁴ Müslim, Kitabu salatul musafiriyye ve kasriha, babu elevkatulleti nuhiye anissalati fiyha, I, 568no: 293.

⁴⁵ Buhari, kitabu mevakitissalat, babu la yeteharra essalat kable gurubuşşemsi, I, 199no: 586; Müslim, Kitabu salatul musafiriyye ve kasriha, babu elevkatulleti nuhiye anissalati fiyha, I, 567no: 827.

⁴⁶ bkz. Şemsüddîn, *Mevâhibu'l-celil*, I, 222; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 502; İbn Muflih, Muhammed b. Muflih el-Hanbelî, *el-Furû*, III. Baskı, Âlemü'l-kutûbi, Beyrut 1402, II, 277.

Bu görüş sahiplerinin delili:

Ukbe b. Amir (r.a)'ın yukarıda geçen hadisidir. Bu hadise göre bu vakitlerde defin işlerinin yasaklanması açık ve sahihtir. Bu görüş sahipleri defin yasağını mekruhluğa hamletmişlerdir. Çünkü bu hadisin zahiriyle amel etmeme konusunda icma vardır. Hadiste geçen **نقير**'nun/defnetmek manası **نصلي**/namaz kılmak anlamındadır. Bu manaya göre hadisteki yasaklamadan maksat, bu vakitlerde cenaze namazı kılmanın yasaklanması olur.⁴⁷

Bu delilin Tartışması: Bu konuya muhalefet edenlerin bulunması sebebiyle İcma burada kesin değildir. Hadiste geçen **نقير** kelimesini **نصلي** kelimesine hamletmek çok zayıf ve uzaktır, bu mana akla ilk olarak gelecek mana değildir. Özellikle Ukbe b. Âmir (r.a) bu konuda: **يَنْهَانَا أَنْ نَنْصِلِي فِيْهِنَّ أَوْ أَنْ نَقْبِرَ فِيْهِنَّ مَوْتَانَا** demiştir.⁴⁸ (Mütercim: Aynı anlamlarda olsalardı yukarıda zikredilen hadiste **نصلي** fiiliyle **نقير** fiilini ayrı ayrı ifade etmezdi.)

İkinci Görüş: Zaruret hali dışında bu vakitlerde defin işlerinin caiz olmamasıdır. Bu görüş Zahirîlerin görüşü ve Hanbelîlerden diğer bir görüştür.⁴⁹

Bu görüş sahiplerinin delili:

Ukbe b. Âmir (r.a)'ın yukarıda zikredilen hadisidir. Bu görüş sahiplerine göre, hadisteki yasaklamadan maksat “haramlık nehyidir”; çünkü nehyiden asıl olan haramlıktır. İfade edilen haramlığı mekruhluğa çevirecek bir karine yoktur.⁵⁰

Üçüncü Görüş: Yasaklanmış olan bu üç vakitte defin işlerinin caiz olmasıdır. Bu görüş de Hanefîlere ve Şafiîlere aittir.⁵¹

Bu görüş sahiplerinin delili:

Bu vakitlerde defin işlemlerinin caiz olmasıyla alakalı olan icmayı delil olarak getirmişlerdir. Bu icmayı Mâverdi nakletmiştir.⁵²

Bu delilin Tartışması: Yukarıda âlimlerin görüşünde zikredildiği gibi bu konuda icma olduğunu iddiası tartışmalıdır.

⁴⁷ bkz. Nevevî, *el-Mecmu'*, V, 272; Serahsî, *Mebcut*, II, 68.

⁴⁸ bkz. Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim*, VI, 434; Medenî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî, *Haşiyetü's-senedi ala sünesi en-Nesâî*, Dâru'l-mârifet, Beyrut 1412, IV, 386; Şehîbânî, Abdullâh b. Ömer, *Ahkamu'l-megâbir fi'ş-Şeriatil-'l-İslâmî*, Dâru İbn el-Cevzî, yy. 1426, s. 82.

⁴⁹ bkz. İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 335; İbn Muflih, *el-Furû'*, II, 277; Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 547.

⁵⁰ bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 336.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebcut*, II, 68; Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Havi'l-kebîr*, (thk. Ali Muavviz), Dâru'l-kutübü'l-İlmî, Beyrut 1419, III, 48; Nevevî, *el-Mecmu'*, V, 272.

⁵² bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 336.

TERCİH

Yukarıda zikredilen görüşler arasından bu üç vakti amaçlayarak programlı bir şekilde yapanlar için defin işlemlerinin caiz olmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Âmir b. Ukbe (r.a) hadisindeki nehiy, aslına göre kalıcıdır, o asıl da haramlıktır ve nehyi mekruha hamledecek bir karine bulunmamaktadır. Ancak programsız olarak yapılması halinde bu vakitlerde defin işleri caizdir. En iyisi bu vakitlerde mutlak bir şekilde defin işlemlerini yapmamak gerekir. Özellikle o vakitler kısa vakitlerdir.⁵³ Yani bu vakitler beklenebilecek kadar kısa vakitlerdir.

Beşinci Mesele: Akşam Namazından Önce İki Rekât Namaz Kılmanın Vaktinin Başlangıcı:

Güneşin batışına bağlı olan meselelerden biri de akşam namazından önce iki rekât namazın kılınmasıdır. Âlimler bu iki rekât namazın meşruluğu konusunda 3 görüş etrafında ihtilaf etmişlerdir.

Birinci görüş:

Akşam namazından önce iki rekât namaz kılınması müstehaptır. Bu iki rekât namaz, namazın sünnetlerinden kabul edilmez. Bu görüş Şâfiîler için doğru olan bir görüştür. Bu görüş İmam Ahmed ve İmam İshak'ın bir görüşüdür ve Hadis ehlinin görüşüdür.⁵⁴

Bu görüş sahiplerinin delilleri:

1- Abdullah İbn Müzeni (r.a)'dan rivayet edilen hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdular: *“Akşam namazından önce namaz kılınız, akşam namazından önce namaz kılınız. Üçüncü kez tekrar ettiğinde insanların bu namazı sünnet olarak kabul etmesini hoş bulmadığı için “kılmak isteyen kimse için” demiştir.”*⁵⁵

2- Enes b. Mâlik (r.a) rivayet ettiği hadiste şöyle dedi:

“Müezzin ezan okuduğu zaman sahabeden bazı kimseler Peygamber Efendimiz (s.a.v) çıkana kadar direklerin yanına hızlıca gelip akşam

⁵³ bkz. Nevevî, *el-Mecmu'*, V, 272; İbn Teymiyye, *el-Ehbâru'l-ılmıyye mine'l-İhtiyârâtı'l-fıkhiyye min fetâvâ'l-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dâru'l-â'sime, thk. Ahmed Halil, yy., 1416, s. 134; Sehîbânî, *Ahkâmu'l-megâbîr*, s. 85.

⁵⁴ bkz. Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 502; Merdâvî, *el-İnsaf*, I, 422; İbn Receb, *Ebu'l-Ferc* (v. 795), *Fethu'l-bâri*, Mektebetü'l-gurubâi el-Eseriyye, yy. 1417, II, 128.

⁵⁵ Buhari, *kitabu't-teheccüt*, babu essalat gablel mağrib, I, 365, no: 1183.

*namazından önce iki rekât namaz kılıyorlardı. Bu esnada ezan ve kamet arasında boş bir zaman olmuyordu.*⁵⁶

3- Abdullah el-Müzenî (r.a)'dan rivayet edilen hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdular:

*“Ezanla kamet arasında isteyen kimse için bir namaz vardır, diye üç kez tekrar etmiştir.”*⁵⁷

Bu hadisin delil yönü; lafzın amm bir lafız olması ve bu hadis akşam namazını da kapsamasıdır.⁵⁸

İkinci Görüş:

Akşam namazından önce iki rekât namaz kılınması mekruhtur. Bu Hanifelerin ve Malikilerin görüşüdür. Hanbelîlerin başka bir görüşüdür.⁵⁹

Bu görüş sahiplerinin delilleri

1- Akşam namazından önce iki rekât namaz kılınması konusunda İbn Ömer (r.a)'a sorulduğunda şöyle demiştir: “Rasullullah (s.a.v) zamanında kimsenin iki rekât namaz kıldığını görmedim”.⁶⁰

İbn Ömer (r.a)'den rivayet edilmiş bu sözüne iki yönden itiraz edilmiştir:

a- İsnadı zayıftır.⁶¹

b- İbn Ömer (r.a)'ın sözü olumsuzluk ifade eder, Enes (r.a)'ın hadisi olumluluk ifade eder. Olumluluk ifade eden rivayetler olumsuzluk ifade eden rivayetlere tercih edilir.⁶²

2- Abdullah b. Büreyde'nin babası Abdullah el-Müzenî (r.a)'den rivayet ettiği hadiste Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: “*Akşam namazı dışında her ezan ve kamet arasında bir namaz vardır.*”⁶³

Bu hadise, sahih olmayan münker hadis olarak itiraz edilmiştir.⁶⁴

⁵⁶ Buhari, kitabul ezan, babu kem beynel azani ve ikame, I, 210, no: 625.

⁵⁷ Buhari, kitabul ezan, babu kem beynel azani ve ikame, I, 210, no: 624.

⁵⁸ bkz. İbn Recep, *Fethu'l-bârî*, V, 346.

⁵⁹ bkz. Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (v. 855), *el-Binaye fi şerhi'l-hidâye*, II, 611; İbn Hümâm, Muhammed b. Abdu'l-Vâhid (v. 861/1457), *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty., I, 445; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân (v. 954), *Mevâhibu'l-celîl fi Şerhi Muhtasar'ı Hâlîl*, Dâru'l-fikr, Şâm 1412/1992, s. 417, 418; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 422.

⁶⁰ Ebu Davud, Kitabussalah, Babu essalah gablel mağrib, II, 60, no: 1284.

⁶¹ İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm (v. 456), *el-Muhallâ*, (thk. Abdu'l-gaffâr el-bindârî, Dâru'l-kutübü'l-ilmiyye, Beyrût ty., II, 22; Âbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-hâk el-Azîm (v. 1329), *Avnu'l-mâ'bûd Şerhu Süneni Ebû Dâvud*, IV, 115.

⁶² bkz. *Fethu'l-bârî*, II, 128; *Avnu'l-mâ'bûd*, IV, 115.

⁶³ Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık (v. 292), *Müsnedü'l-Bezzâr*, I, 334; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 21, no: 283.

Üçüncü Görüş:

Akşam namazından önce iki rekât namaz kılınması mubahtır. Bu Şâfiîlerin bir görüşüdür ve Hanbelîler için sahih olan görüştür.⁶⁵

Bu görüş sahiplerinin delilleri

Üçüncü görüş sahipleri de birinci görüş sahiplerinin delillerini delil olarak kullanmıştır. Ancak bunlar Peygamber (s.a.v)'in “*isteyen kimse için*” sözünün mubahlık ifade ettiğini ve Peygamber (s.a.v)'in böyle bir namaz kıldığının sabit olmadığını söylemişlerdir.

Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir:

Peygamber (s.a.v)'in “*her ezan ve kamet arasında namaz vardır*” sözünün umum olması müstehap olmasına delalet eder. Peygamber (s.a.v)'in bu namazı kılmamış olması onun müstehaplığına ters değildir, belki de bu namazın sünnet olmadığını ifade eder. Bununla birlikte bazı sahabe ve tabiinin akşam namazından önce iki rekât namaz kıldığı farklı senetlerle sabit olmuştur.⁶⁶

TERCİH

Deliller ortaya konulduktan ve tartışıldıktan sonra akşam namazından önce iki rekât namaz kılmanın müstehap olduğunu söyleyen birinci görüşün daha güçlü görüş olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu görüşün delili tartışmaya mahal olmayan güçlü bir delildir.⁶⁷

KAYNAKÇA

Âbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hâk el-Azîm, *Avnu'l-Mâ'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, 2. Bakı, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-İlmî, 1415.

el-Albânî, Muhammed Nâsuruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfeti ve'l-Mevdûa'ti*, Mektübü'l-Meârif, ty.

Abdülber, Yusuf b. Abdullah b. Abdülber, *el-İstizkârü'l-Câmi'*, thk. Abdu'l-Mu'tî Emin Kalacî, I. Baskı, yy. 1414.

⁶⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 22; Albânî, Muhammed Nâsuruddîn (v. 1420/1999), *Silsiletü'l-ephâdisi'd-daîfeti ve'l-mevdûa'ti*, V, 162, no: 2139.

⁶⁵ bkz. *el-Beyân*, II, 264; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 502; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 422; *er-Ravzu'l-murba'*, III, 63.

⁶⁶ bkz. İbn Hazm, *Muhallâ*, II, 14-22; İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, II, 128.

⁶⁷ bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub b. Sa'd Şemseddin (v. 1350), *Zâdu'l-meâ'd fi Hüda hayru'l-ibâd*, I, 312.

el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binaye Şerhü'l-Hidâye*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-İlmî, 1420.

el-Bezzâr, Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhâlık, *Müsnedü'l-Bezzâr*, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, ty.

el-Behûtî, Mensur b. Yunus el-Behûtî, *er-Ravda'l-Murbi'bi Şerh-i Zâd-i Müstekni'*, thk. Abdullah Tayyar ve Arkadaşları, I. Baskı, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1421.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, I. Baskı, yy. 1400.

Ebu Ömer, Yusuf b. Abdülber el-Kurtubî, *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-İlmî, ty.

EBu'l-Hasan, Muhammed b. Abdulhâdî, *Haşiyetü's-Senedi Ala Sünesi en-Nesâî*, Beyrut, Dâru'l-Mârifet, 1412.

Ebu'l-Hüseyn, Yahya b. Ebi'l-Hayri b. Sâlim el-Yemenî eş-Şâfiî, *el-Beyân fî Mezhebi İmâm eŞ-Şâfiî'*, Beyrût, 1421.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'es es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvud*, thk. İzzet ed-Duâs, I. Baskı, Humus, Dâru'l-Hadis, 1389

Ebu Muhammed, Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *Meratibu'l-icma*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-İlmî, ty.

İbn Abidin, Muhammed b. Emin eş-Şehîr, *Reddü'l-Muhtâr Ala'd-Dürri'l-Muhtâr Haşiyetü İbn Abidin*, thk. Ali Muavviz, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hümâm, Muhammed b. Abdu'l-Vâhid, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Abdu'l-Gaffâr el-Bindârî, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, ty.

İbn Kayyim El-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyub b. Sa'd Şemseddin, *Zâdu'l-Meâ'd fî Hüdâ Hayru'l-İbâd*, yy., Müessesetü'r-Risale.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet: el-Mugnî, thk., Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, III. Baskı, Riyad, Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Muflih, Muhammed b. Muflih el-Hanbelî, *el-Furû'*, III. Baskı, Beyrut, Âlemü'l-Kutubi, 1402.

İbn Receb, Ebu'l-Ferc, *Fethu'l-Bârî*, I. Baskı, yy., Mektebetü'l-Ğurubâi el-Eseriyye, 1417.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidayetü'l Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut, Dâru'l-fikr, ty.

İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî, *el-Ehbâru'l-İlmiyye mine'l-İhtiyârâtî'l-Fıkhiyye min Fetâvâ'l-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dâru'l-Â'sime, thk. Ahmed Halil, yy., 1416.

el-Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Kârâfî el-Mâlikî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hoca, Beyrut, Daru'l-Ğarb, 1994.

Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Havi'l-Kebîr*, thk. Ali Muavviz, Beyrut, Dâru'l-Kutübü'l-İlmî, 1419.

el-Merdâvî, Alâuddîn Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih min Hilâf*, I. Baskı, Kahire 1375.

Müslim, İmam Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşerî en-Nisâburî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi el-A'rabî, ty.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Nuri: *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, I. Baskı, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabiyye, 1415.

-----, *Şerhü'n-Nevevî alâ Müslim*, el-Kahire, el-Matbaatü'l-Misriyye bi'l-Ezher, 1929.

Nisâbü'rî, Muhammed b. İbrahim b. el- Münzir, *el-İcma'*, I. Baskı, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebcut*, thk. Muhammed Hasan İsmail, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421.

es-Schîbânî, **Abdullah** b. Ömer, Ahkamu'l-Mekâbir fî's-Şeriati'l-İslâmî, I. Baskı, yy., Dâru İbn el-Cevzî, 1426.

eş-Şâş, Abdullah b. Necm b. eş-Şâş, İkdü'l-Cevâhiri's-Semîneti fî Mezhebi Alimi'l-Medîne, thk. Hamid b. Muhammed, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-garb, 1413.

Semsüddîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân, *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasar'ı Hâlîl*, Şam, Dâru'l-fikr, 1412.

et-Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sure b. Musa, *Sünen-i Tirmizî*, thk. İzzet Ubeydû'd-Duâs), el- Türkiye, Mektebetü'l-İslâmiyye, ty.

el-Yemenî, Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî, *el-Beyan fî Mezhebi'sh-Şâfî*, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî, I. Baskı, Dâru'l-Minhac, ty.

AHMED VÂSİF'IN MEHÂSİNÜ'L-ÂSÂR VE HAKÂİKÜ'L-AHBÂR ADLI TARİHİNDE EDEBÎ BİR ÜSLÛP: ÖLÜMÜ GÜZEL SÖYLEMEK

Duygu KAYALIK ŞAHİN*

Giriş

Metnin yeknesaklığını kırmaya ve metin yazarlığında edebî bir üslûp yakalamaya çalışan nâsirler, kelime seçkilerine çok dikkat etmişler; anlatımlarına canlılık, farklılık ve estetik katmak için metinlerini inşâ ederlerken çeşitli edebî sanatlarla ve söz sanatlarına başvurmuşlardır. Seçtikleri kelimeler vasıtasıyla, mezkûr kelimelerin insan zihnindeki oluşturduğu algıyı değiştirmeye yönelik bir anlatım tarzı yakalamaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda da, insanların duymaktan kaçındığı bazı kavramların zihinlerde uyandıracağı huzursuzluk, korku, endişe gibi kötü hisleri önleyebilmek için söylemek istediklerini üstü kapalı bir şekilde dile getirmişlerdir. Böylece, söylendiğinde kulağa daha hoş gelen, daha yumuşak, daha güzel ifadelerle anlatımı sağlamışlardır. Literatürde daha çok “örtmece” olarak kabul gören bu edebî tarz, farklı isimlendirmelerle bilim dünyasında yer almaktadır. İngilizce; “euphemism”, Almanca; “euphemismus”, Fransızca; “euphémisme”, Rusça; “evfemizm” ifadeleriyle karşılanan bu kavram, Türkiye Türkçesinde güzel isimlendirme/güzel adlandırma/edebî kelimeler/ hüsni tabir şeklinde isimlendirilir.⁶⁸

Güzel adlandırma⁶⁹, kimi varlıklardan, nesnelerden söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacıyla yönelen ve dillerde rastlanan bir değiştirme olayıdır.⁷⁰ Güzel adlandırmalarda amaç anlaşılacak değildir. Her hangi bir kavram veya olay bilinen isminden farklı bir isimle

* (Arş. Gör.); Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, dkayalik@bartin.edu.tr

⁶⁸ Halil Adıyaman, “Sezai Karakoç’un Şiirlerinde Güzel Adlandırmalar”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 15/1, Yaz 2015, s. 96.

⁶⁹ Bu çalışmada, bahsi geçen edebî anlatım tarzı için “güzel adlandırma” tabirinin kullanılması tercih edilmiştir.

⁷⁰ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK, Ankara 1998, s. 98.

anılırken, aralarındaki çeşitli çağrışımlardan dolayı okuyan veya dinleyen asıl maksadı anlamasına özen gösterilir.⁷¹

İnsanoğlu, her şeyin sonu olduğunu bildiğinden dolayı ölüm karşısında bir korkuya kapılmıştır. Yok olma duygusu, hayatın sona ermesi, sevdiklerinden ayrılış ve ölümden sonrasının nasıl olacağının belirsizliği ölüm olgusunu zihinlerde kötü bir zemine oturtmuştur. Öte taraftan İslâm inancının etkisiyle, ebedî âleme geçiş vâsıtası olarak görülen ölümün, Allah’a kavuşma olarak görülmesinden dolayı kimi taraflarca olumlu olarak da algılanmıştır. Her iki yönden düşünülürse düşünülün, zihinlerde çeşitli boyutlarda tahayyül edilen ölüm gerçeği, benzer şekilde dil ile çeşitli boyutlarda tasvir edilerek metinlere nakşedilmiştir.

Tarihçi kişiliğinin yanı sıra kendine has bir nesir üslûbuna sahip olan Vak’anüvîs Ahmed Vâsıf Efendi⁷², “*Mehâsinü'l-âsâr ve Hakâikü'l-ahbâr*” adlı tarihinde, insanoğlunun çoğu zaman duymaktan kaçındığı, duyduğunda ise hüznülere boğulduğu ölüm gerçeğini, güzel, çarpıcı ve ilgi çekici ifadelerle güzele dönüştürmüştür. Öyle ki, ölümü doğrudan söylemekten kaçınmış, bunun yerine daha güzel, hoş ve kulağa ilk başta farklı gelen ifadeler kullanmıştır. “...keşfî-yi ‘ömrünü mevc-i tûfân-ı ecel gark ve şîrâ’-ı zindegânîsini tünd-bâd-ı merg-i bî-emân hark edüp...(s. 415)⁷³” örneğinde, “*ömür gemisi*”, “*ecel tufanının dalgası*”, “*boğulmak*”, “*hayat yelkenlisi*”, “*amansız vefat kasırgasının hark etmesi*” kelime ve kelime gruplarının bir arada kullanımı ilk bakışta bir anlam kapalılığı oluşturuyor gibi görünse de aslında ölümün ne boyutlarda tahayyül edilebildiğini gözler önüne sermektedir.

Ahmed Vâsıf Efendi, eseri boyunca, ölümü ve ölüm şeklini tasvir ettiği kelime seçkilerinde tekrara düşmekten kaçınmış, kelimeleri birbirine harmanlayıp adeta onlarla oynayarak ölümü işaret eden farklı betimlemeler kaleme almıştır. Ölüm onun kaleminde kimi zaman Allah’a kavuşma aracı kimi zaman uçup giden bir kuş, kimi zaman deryada batan

⁷¹ Ahat Üstüner, “Örtmece Sözlerle İlgili Terimler”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume: 4/8 Fall, 2009, s. 168.

⁷² Ahmed Vâsıf Efendi hakkında teferruatlı bilgi için bkz. Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Ahbâr (1209-1219/1794-1805)*, Yay. Haz. Hüseyin Sarıkaya, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2017; Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Ahbâr*, Yay. Haz. Mücteba İlgürel, T.T.K. Basımevi, Ankara 1994; Nevzat Sağlam, *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-Âsâr Ve Hakâ'iku'l-Ahbâr'ı 1166-1188/1752-1774 (İnceleme Ve Metin)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

⁷³ ; Nevzat Sağlam, *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-Âsâr Ve Hakâ'iku'l-Ahbâr'ı 1166-1188/1752-1774 (İnceleme Ve Metin)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. Çalışmamızda seçilen örnekler Nevzat Sağlam’ın yayına hazırladığı çalışma üzerindendir. Bundan sonra sayfa numarası sadece (s. ...) şeklinde gösterilecektir.

bir gemi kimi zaman da parçalara ayrılmış sırcadan bir saray suretinde dile gelmiştir.

Ahmed Vâsıf Efendi, ölüm kavramını genellikle birden fazla kelimeyle ifade etmiştir. Kullandığı kelime gruplarında Arapça ve Farsça kelimelerle kurulan tamlamalar göze çarpmaktadır. “...*vedâ’-ı âlem-i fânî* ve *’azm-i sây-i câvidânî eyledi.* (s. 307)” örneğinde olduğu gibi sadece fiillerde (eyle-/ol-) Türkçe kelime kullandığı cümleler mevcuttur.

İki kelimededen oluşan tamlamalar çoğunlukta olmasına rağmen iki kelimededen fazla kelimeyle yapılan tamlamalarla da ölümü vurgulamıştır. “...*terk-i ’âlem-i fânî ve ihtiyâr-ı semt-i câvidânî eyledi.* (s. 215)” örneğinde olduğu gibi 3 kelimeyle yapılmış tamlamalar da metinde çok sayıda yer almaktadır.

Padişah ve devlet büyüklerinin ölümüne dair verdiği malûmâtlarda Arapça ve Farsça kelimeler yoğun olarak kullanılmışken diğer şahsiyetlerin ölümünü dile getirilmesinde daha duru bir Türkçe kullandığı görülmektedir. Sultan Mahmud’un vefatını “...*tâir-i rûhu bâlgüşây-ı evc-i semâ ve tengnây-ı heykel-i cismânîden rehâ olup, makâm-ı ’hûrun maksûrâtun fi’l-hıyâm’ tarafına hırâm ve meşâri’-i ’cennâtün tecrî min tahtihe’l-enhârdan’ reşf-i mâ’i’l-hayât-ı hulûd ü devâm eyledi.* (s. 42-43)” sözleriyle ayet iktibaslarına da yer vererek dile getirirken Mehmed Es’ad Efendi’nin vefatı için “...*civâr-ı rahmet-i Hakk’a intikâl eyledi.* (s. 19)” sözleriyle daha sade bir betimleme yapmayı tercih etmiştir.

Ahmed Vâsıf Efendi, kimi zaman Hakk’ın rahmetine kavuşmayı, kimi zaman ebedî mekâna gidilmesini, kimi zaman ebedî mekâna gidiş şeklini, kimi zaman da gidilen mekânın tafsîlâtı tasvirini kendine has bir anlatım tarzıyla süslemiştir. Kimi zaman tek bir cümleyle ölümü dile getirirken kimi zaman da bağlaçlar vasıtasıyla birbirine bağlı cümleler kullanmıştır. Çoklu cümlelerle tasvir ettiği ölüm gerçeğinde genellikle önce ölüm şekli sonrasında ölümden sonra gidilen yer üzerinde durulmuştur. “...*mâh-ı mezkûrun dokuzuncu günü dest-keş-i ’âlem-i fânî ve ’âzim-i semt-i câvidânî oldu.* (s. 384)” örneğinde olduğu gibi önce fânî âlemden el çekildiğini yani ölümün “el çekmek” şeklinde ifade edilmiş ardından “ebedî semte yani âhirete gidildiği belirtilmiştir

Çalışmamızda, hacimli bir eser olan Vâsıf Tarihi’nin 1752-1774 yıllarını kapsayan cildi üzerine Nevzat Sağlam’ın hazırlamış olduğu

doktora tezi esas alınmıştır.⁷⁴ Vâsıf Tarihi'nde tespit ettiğimiz ölümle ilgili güzel adlandırmalar hem sayı hem de mana bakımından çok zengin olduğu görülmektedir. Tarih'te yer alan bu ifadeleri 10 başlık altında ele almamız mümkündür:

1. “Göçü, Yola Çıkmayı, Başka Bir Dünyaya Geçmeyi ve Yer Değiştirmeyi “İfade Eden Güzel Adlandırmalar

Türk kültüründe ölüm bir yolculuk, bir gidiş, göçtür. Ölümün bir son olmayıp gidilecek yerde de hayatın devam ettiği inancı hâkimdir. Ölümle her şeyin bitmediğine, ölümle yok olunmayıp fânî dünyadan ebedî dünyaya geçildiğine inanılmıştır.⁷⁵ Ahmed Vâsıf, “*ahirete gitmek, ebedî semte göçmek, yönelmek, gitmek, yer değiştirmek, başka semte gitmek, cennete ulaşmak, cenneti mesken tutmak, doğru yolda yürümek, selamet yolunda olmak, başka semte göçmek*” gibi ifadeler kullanarak ölümün bir göç, bir yolculuk olduğunu hissettirmiştir. Bu gidişin ebedî bir meskene doğru olduğu onun satırlarında sıklıkla kaleme gelmiştir:

- ...altmış dokuz muharreminin on dokuzuncu günü mühr-i Sadâret yedinden nez' ve mahnûkan **semt-i 'ukbâya def' olundu.** (70)
- ... mâh-ı mezkûrun dokuzuncu günü dest-keş-i 'âlem-i fânî ve 'âzim-i **semt-i câvidânî oldu.** 384
- ... birkaç sâ'atden sonra o şîr-i künâm-ı şecâ'at ü ikdâm **cennet-i a'lâyı makâm eyledi.** 532
- ...târîh-i mezkûrda terk-i 'âlem-i fânî ve **ihtiyâr-ı semt-i câvidânî eyledi.** 43
- ...o arâzî-yi mukaddesede muzahrefât-ı kevnîyyeden rûtâb-ı i'râz ve esb-i çûpîn-pây ile **merhale-i şehrah-ı bekâya intihâz eylediler.** 189
- ...Mîrgûn-oğlu sâhil-serâyında bast-ı bûriyâ-yı ikâmet ve zilka'de evâyilinde **ihtiyâr-ı sefer-i âhiret eyledi** 201
- Tırhala Sancağı Mutasarrıfı Vezîr Yahyâ Paşa bu esnâda 'âzim-i sûy-i bekâ olduğu haberi... 63
- Merkûm Yeğen Ağa hânesine geldiği gün vefât ve 'âzim-i **dâr-ı mükâfât oldu.** 77
- ... bâlâda güzârîş-pezîr-i hâme-i tahrîr olduğu gün vefât ve 'âzm-i **dâr-ı mücâzât eyledi.** 227
- ... mâh-ı recebül'-ferdin beşinci günü kırk üç yaşında iken, 'âzim-i **serâbistân-ı cinân oldu.** 267

⁷⁴ Nevzat Sağlam, *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-Âsâr Ve Hakâ'iku'l-Ahbâr'ı 1166-1188/1752-1774 (İnceleme Ve Metin)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

⁷⁵ Akt. Gülmira Ospanova, “Yunus Emre Divanı'nda Ölümü Güzelleştiren İfadeler”, *Türk dünyası Dergisi*, S. 41, Bahar 2016, s. 134.

■ ... Midilli Cezîresi'nde mahnûkan **'azm-i semt-i âhîret eyledi.** 550

■ Mûmâ ileyh zilhiccede vedâ'-ı âlem-i fânî ve **'azm-i sûy-i câvidânî eyledi.** 307

■ muntazır-ı Bürûz-i feyz-i Rahmân olmuşiken, vedâ'-ı âlem-i fânî ve **'azm-i semt-i bekâ vü câvidânî eyledi** 434

Ahmed Vâsîf Efendi, târihinde ölümle ilgili bir gidişten, yolculuktan, yer değişikliğinden bahsederken ayetlerden iktibâs yapmıştır. Ölümü ayetler ışığında dile getirirken, ölümü yine güzel söylemiştir:

■ ...mürg-i rûh-i şerîfî **pervâz-ı semt-i “dâru'l-karâr”⁷⁶ eylediği** 216

■ ...mürg-i rûh-i latîfî kafes-i tenden tâyir ve **'azm-i serâbistân-ı “fî mak'ad-i sıdkin 'inde melîkin muktedir”⁷⁷ oldu.** 79

■ ...'azm-i hıyâbân-zâr-ı **“dâru'l-karâr”⁷⁸ ve dâhil-i “cennâtün tecrî min tahtihe'l-enhâr”⁷⁹ oldu.** 433

■ ...hıl'at-i gülgün-tırâz-ı şehâdet ile **'âzim-i “dâru'l-karâr”⁸⁰ oldu** 440

Ahmed Vâsîf, geri dönülecek yerin belli olduğunu ve o yere gidildiğini söyleyerek ölümü zihinlerde canlandırır:

■ ...'akıbet bâb-ı hayât ü zindegânîsi dest-i ecel ile muğlak u beste olup, fûshat-serây-ı şehr-i hâmûşânda mukîm ve **halkazen-i bâb-ı nî'me'l-me'âb-ı dâru'n-na'îm⁸¹ oldu.** 552

⁷⁶ Ebedî olarak kalınacak yer manasına gelen “Dâru'l-karâr” lafzıyla “Ey kavmim! Şüphesiz bu dünya hayatı ancak (geçici) bir yararlanmadır. Ahiret ise ebedî olarak kalınacak yerdir.” mealindeki ayet-i kerimeden iktibas edilmiştir. Mü'min 40/39.

⁷⁷ “Muktedir bir hükümdarın katında, doğruluk meclisindedirler.” anlamına gelen bu cümle, ayet-i şeriften iktibas edilmiştir. Kamer 54/55.

⁷⁸ Bkz. Dipnot 8.

⁷⁹ “İçinden ırmaklar akan cennetler” anlamına gelen bu cümle, Bakara 2/25; Âl-i İmran 3/15, 136, 195, 198; Nisâ 4/13, 57, 122; Mâide 5/12, 85, 119; Tevbe 9/72, 89; İbrahim 14/23; Hac 22/14, 23; Furkan 25/10; Muhammed 47/12; Fetih 47/5, 17; Hadid 57/12; Mücadile 58/22; Saff 61/12; Tegabün 64/9; Talak 65/11; Tahrîm 66/8; Burûc 85/11 ayetlerinden iktibas edilmiştir..

⁸⁰ Bkz. Dipnot 8.

⁸¹ Na'îm, cenneti temsil eder. 20 ayette Na'îm lafzı yer almaktadır. Mâide 5/65; A'râf 7/97; Tevbe 9/21; Yûnus 9/10; Hacc 22/56; Şuarâ 26/85; Lokmân 31/8; Sâffât 37/43; Tûr 52/17; Vâkıa 56/12,89; Kalem 68/19,34; Meâric 70/38; İnsân 76/20; İnfitâr 82/13; Mutaffîfîn 83/22,24; Gâşiye 88/8; Tekâsur 102/8.

2. “Vedâ” Kelimesinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

Ahmed Vâsîf ölümü söylerken vedâ kelimesinin çağrışım dünyasıyla insan zihninde yankı uyandırmayı başarmıştır. Metinde, “*hayata vedâ etmek, dünyaya vedâ etmek, fânî âleme vedâ etmek*” ifâdeleriyle vedâ ile ölüm arasında ilişki kurulmuştur. İnsanoğlun gelip geçici âleme vedâ ettikten sonra ebedî âleme göç ettiğini vurgulayarak ölümü güzel söylemiştir:

- **vedâ’-ı âlem-i fânî** ve ‘azm-i sây-i câvidânî eyledi. 307
- **vedâ’-ı âlem-i fânî** ve ‘azm-i semt-i bekâ vü câvidânî eyledi 434

3. “Ruh-Kuş-Kanat Açmak” Kelimelerinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

İnanca göre, ölüm gerçekleştiğinde ruh bedenden ayrılır. Ahmed Vâsîf da ruh cevherinin mücevher kutusu olan bedenden ayrılıp ortadan kaybolduğunu söyleyerek, ölümü güzel söylemiştir:

- **...cevher-i rûhu dürc-i bedenden münselib olup...** 63

Çok eski bir Türk inancına göre, ölüm anında ruh bir kuş gibi uçarak bedeni terk eder.⁸² Ahmed Vâsîf bu motife metinde sıklıkla yer vermiştir. Ona göre ruh, ten/beden kafesinden ayrılarak ebedî mekâna kanat açar yahut uçar ve oraya da yerleşir:

- **...mürg-i rûh-i latîfî kafes-i tenden tâyir ve ‘azm-i serâbistân-ı “fî mak’ad-i sıdkin ‘inde melîkin muktedir”⁸³ oldu.** 79
- **...‘ömr-i girân-mâyeden hadd-i sad-sâleyi ihrâz ve bu esnada tâir-i rûhu âşiyân-ı kadîmine pervâz eyleyüp...** 214
- **...mürg-i rûh-i şerîfî pervâz-ı semt-i “dâru’l-karâr”⁸⁴ eylediği...** 216
- **...mürg-i ruhu kafes-i tenden menzu’ oldu...** 311
- **...mürg-i rûhu kafes-i tenden cüdâ ve me‘vây-ı kadîmine bâl-güşâ oldu...** 574
- **..tâir-i rûhu bâl-güşây-ı evc-i semâ ve tengnây-ı heykel-i cismânîden rehâ olup, makâm-ı “hûrun maksûrâtun fî’l-hıyâm”⁸⁵ tarafına hırâm ve meşâri’-i “cennâtün tecrî min tahtihe’l-enhârdan”⁸⁶ reşf-i mâ’î’l-hayât-ı hulûd ü devâm eyledi.** 42-43

4. “Ecel” Kelimesinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

⁸²Gülmira Ospanova, *a.g.m.*, s. 136.

⁸³ Bkz. Dipnot 9.

⁸⁴ Bkz. Dipnot 8.

⁸⁵ “(Onlar, çadırlara) kapanmış hurilerdir.” anlamına gelen bu cümle, ayet-i şerîften iktibas edilmiştir. Rahman 55/72

⁸⁶ Bkz. Dipnot 11.

Ahmed Vâsıf ölümü ifâde ederken çoğu yerde ölüm kelimesinin Arapça'daki karşılığı olan “ecel” kelimesinin kullanılmasını tercih etmiştir. Böylelikle ölümün soğuk yüzünü yansıtmamaya çalışmıştır demek yanlış olmayacaktır. Eceli kimi zaman bir tufâna kimi zaman bir taş a kimi zaman fırtınaya benzetmiştir. Ecelin kimi zaman aniden gerçekleştiğinden bahsederken onun yüzünden (dest-i ecel ile) ölümün gerçekleştiğini vurgulamıştır. “*Ecel tufanının dalgasıyla ömür gemisinin batması*”, “*ömür tomarının ecel eliyle dürülüp bükülmesi*”, “*ecel taşıyla sırça saray olan ömrün kırılması*”, “*aniden gelen ecel ile nefesin kesilmesi*” ifadeleri Ahmed Vâsıf'ın nesrinde ölümün dile gelmiş hâlleridir.

- ...keştî-yi 'ömrünü mevc-i tûfân-ı ecel gark ve şirâ'-ı zindegânîsini tünd-bâd-ı merg-i bî-emân hark edüp... 415
- ...tomâr-ı 'ömrü **tayy-kerde-i dest-i ecel** oldu. 159
- ...**seng-i ecel** ile mînâ-serây-ı 'ömrü şikeste olup... 361-362
- ...**dest-i ecel** ile rûhu bedeninden ihlâ olundu. 77
- ...**hulûl-i ecel-i müsemmâsıyla** fevt ...194
- ...serv-i bâsık-ı 'ömrü **tünd-bâd-ı ecel** ile hâk-i fenâyâ üftâde oldu. 195
- ...**ecel-i nâgeh-res** ile münkati'u'n-nefes oldu. 214
- ...'âkıbet harmen-ı 'ömrü **telef-şüde-i sarsar-i ecel** ve ... 480
- ...**hulûl-i ecel-i mev'ûduyla** vefât ve teslim-i vedî'a-i hayât edüp... 484
- ...'âkıbet bâb-ı hayât ü zindegânîsi **dest-i ecel** ile muğlak u beste olup... 552

5. “Ömür-Hayat” Kelimelerinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

Ölüm, hayatın sona ermesi demektir. Ahmed Vâsıf ömür ve hayat kelimelerini ve bu kelimelerle yapılmış olan “*ömür sarayı harap oldu*”, “*sırça saray olan ömür parçalara ayrıldı*”, “*Hayat ışığı söndü*”, “*Ömür gemisi battı*” gibi çeşitli ifâdeleri kullanarak ölüm kelimesinin çağrışımlarını zihinlerde uyandırmaktadır:

- **kasr-ı 'ömrü** harâb-gerde-i seyl-i hâdimü'l-lezzât oldu. 206
- seng-i ecel ile **mînâ-serây-ı 'ömrü** şikeste olup 361-362
- **Şems-i ziyâ-dâr-ı hayâtı** münkesif olup 381
- **keştî-yi 'ömrünü** mevc-i tûfân-ı ecel gark ve şirâ'-ı zindegânîsini tünd-bâd-ı merg-i bî-emân hark edüp 415

- hulûl-i ecel-i mev'ûduyla vefât ve **teslîm-i vedî'a-i hayât** edüp 484

6. “Toprak-Yer” Kelimelerinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

Toprak kavramıyla ölüm arasında her zaman bir ilişki söz konusu olmuştur. İslâm inancı gereği ölmüş olan beden toprağa gömülür. Ahmed Vâsıf da “*ecelle gelen ömrün toprak olduğunu*”, “*bedenin ıtır saçan toprağa karıştığını*” ve “*yerin, ölü bedene mesken olduğunu*” ifade ederek ölüm kavramını doğrudan söylemeyerek ölümü adeta güzel ifade etmiştir.

- ...serv-i bâsık-ı 'ömrü tünd-bâd-ı ecel ile **hâk-i fenâya üftâde oldu.** 195

- ...nihüfte-i hâk-i 'itr-efşân oldu. 238

- ...zilka'denin yirminci günü **zîr-i zemîn mûmâ ileyhe mesken ü mahal oldu.** 480

7. “Rahmet” Kelimesinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

“*Rahmete intikâl etmek*”, “*Allah'ın rahmetine kavuşmak*”, “*Hakk'ın rahmetine vâsıl olmak*”, “*Âlemlerin Rabbi'nin rahmetinde boğulmak*” gibi ifadeler, Ahmed Vâsıf'ın kaleminde ölüm gerçeğinin yansıtıldığı ifâdelerdir.

- ...civâr-ı rahmet-i Hakk'a intikâl eyledi 19

- ...ni'met-i hayâtıdan dilsîr ve **vâsıl-ı rahmet-i Hayy ü Kadîr** oldu. 516

- ...evvelîn-i pâye-i mirkât-ı âhîret olan gurbet-gâh-ı mezâra vaz'-ı kadem edüp, Südlüce verâsında küşâd eylediği zâviye dâyiresinde defîn ve **garîk-ı rahmet-i Rabbü'l-âlemîn** oldu. 207

8. “Terk etmek” Kelimesinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

Ahmed Vâsıf, “dünyadan el etek çekmek”, “makamı terk etmek”, “kainat eşyalarını terk etmek”, “geçici olarak bize verilmiş hayatı terk etmek”, “emanet olan hayatı ter etmek” ve “fânî âlemi terk etmek” gibi ifâdeleri ölüm yerine söyleyerek ölümü güzel adlandırmıştır:

- ...**terk-i tâc ü taht-ı dünya** ve ihtiyâr-ı erîke-i 'ukbâ eyledi. 94

- ...**terk-i eczây-ı kâinât** eden... 132

- ...**terk-i âlem-i fânî** ve ihtiyâr-ı semt-i câvidânî eyledi. 215

- ...**terk-i hayât-ı müste'âr** ve 'azm-i dâru'l-karâr eyledi. 273-274

- ...**terk-i dâr-ı garûr** ve mücâvir-i ehl-i kubûr oldu. 382

- ...**terk-i vedî'a-i hayât** eyledi. 367

- ...**terk-i tâc ü serîr** ve mücâvir-i rahmet-i Hayy ü Kadîr oldular.

9. “Mezar” Kelimesinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

Ahmed Vâsıf, ölüm kavramını ölmek fiilini kullanmadan mezar ve mezarla ilgili kelime kadrosu eşliğinde okuyucuya sunmuştur. “Mezâra kadem basmak”, “defin işlemini yapmak”, “suskun olanların şehrinde ikâmet etmek” gibi ifadelerle ölüm nitelemiştir:

▪ ...evvelîn-i pâye-i mirkât-ı âhiret olan **gurbet-gâh-ı mezâra vaz'-ı kadem edüp**, Südlüce verâsında küşâd eylediği zâviye dâyiresinde **defin ...** 207

▪ ...'akıbet bâb-ı hayât ü zindegânîsi dest-i ecel ile muğlak u beste olup, **füşhat-serây-ı şehir-i hâmûşânda mukîm...** 552

10. “Şerbet” Kelimesinin Kullanımıyla Yapılan Güzel Adlandırmalar

Ölüm acısının şerbet ile tatlandırılmasını ifade ederek bu korkulan olgunun insanlar üzerindeki olumsuz etkisinin en aza indirgenmesinin amaçlanması bakımından *ölüm şerbetini içmek*, *ecel şerbetini içmek* veya *ecel şerbetinden içmek* örtmece sözleri dikkat çekicidir.⁸⁷ Ahmet Vâsıf şerbet kelimesini ölümle ilgili bir ayet-i kerîmeyle bir araya getirerek ölümü güzel söylemiştir:

▪ ...hulûl-i ecel-i müsemmasıyla fevt ve **zâik-ı şerbet-i “küllü nefsin zâ'ikatü'l-mevt”**⁸⁸ olup... 194

▪ ...çok geçmeden fevt ve **zâik-i şerbet-i “küllü nefsin zâ'ikatü'l-mevt”**⁸⁹ oldu. 325

Sonuç

Ahmet Vâsıf'ın Tarihi'nde kaçınılmaz bir son olan ölümle ilgili nesne, kavram ve ritüeller konusunda zengin bir kelime kadrosu göze çarpmaktadır. Ölüm, hiçbir surette doğrudan söylenmemiş, insan zihninde farklı çağrışımlar uyandırmak yoluyla güzel ve zarif ifadelerle vücûd bulmuştur. Ahmed Vâsıf'ın anlatım tarzının bir bileşeni olan bu üslûp tarzı, aslında insan zihninde yaratılan bir algı oyunundan başka bir şey değildir. Ahmet Vâsıf, ölüm olgusunu güzelleştirerek; ölüm kelimesinin duyulduğunda hissedilen kötü duyguları bir nebze olsun yumuşatmıştır. Bunu ise samimi, içten ve canlı bir dil ile seçtiği kelime

⁸⁷ Gülmira Ospanova, *Türkiye Türkçesinde Örtmeceler*, Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, Kayseri 2014, s. 55.

⁸⁸ Bkz. Dipnot 19.

⁸⁹ Bkz. Dipnot 19.

kadrosuyla, oluşturduğu farklı mefhûm ve mazmûnlarla başarmıştır. Böylece ölüm olgusu, onun kaleminde estetik bir anlatıma bürünmüştür.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK, Ankara 1988.

GÜNGÖR, Ahmet, “Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözler Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 29, Erzurum 2006, s. 69-93.

ÜSTÜNER, Ahat, “Örtmece Sözlerle İlgili Terimler”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, S. 4/8, Fall 2009, s.166-176.

Kur'an-ı Kerim Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2011.

ADİYAMAN, Halil, “Sezai Karakoç’un Şiirlerinde Güzel Adlandırmalar”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies*, S. 15/1, Yaz-Summer 2015, s. 95-104.

AHMED VÂSİF EFENDİ, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Ahbâr* (1209-1219/1794-1805), Yay. Haz. Hüseyin Sarıkaya, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2017.

SAGLAM, Nevzat, *Ahmed Vâsîf Efendi Ve Mehâsinü'l-Âsâr Ve Hakâ'iku'l-Ahbâr'ı 1166-1188/1752-1774 (İnceleme Ve Metin)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

OSPAÑOVA, Gülmira, “Yunus Emre Divanı’nda Ölümü Güzelleştiren İfadeler”, *Türk dünyası Dergisi*, S. 41, Bahar 2016, s.131-149

-----, *Türkiye Türkçesinde Örtmeceler*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü , Doktora Tezi, 2014.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN İNSAN VE TRAFİK SORUMLULUĞU

Human and Traffic Responsibility from the Perspective of Islamic Law

M. Zeki UYANIK*

1. Giriş

İnsan, en güzel şekilde yaratılmış varlıktır.⁹⁰ Aynı zamanda yeryüzündeki her şey onun için var edilmiştir.⁹¹ Ancak akıl sahibi bir varlık olarak da başı boş bırakılmamıştır.⁹² Bu bağlamda bir sorumlulukla yaratılmış insanın rabbine, kendine, insanlara, çevresine ve diğer varlıklara karşı mesuliyetleri vardır. Ayrıca insanın kendisine emanet edilen yeryüzünü imar etme ve fesat etmeme sorumluluğu da vardır.⁹³

İnsanı bu değerlere karşı sorumlu kılan İslam, aynı şekilde toplumsal yaşamın düzenli ve yaşanabilir olarak sürdürülebilmesi için düzen gereği konulan trafik kurallarına karşı da sorumlu kılmaktadır ki bu kurallara uymak toplumsal düzeni imar, ihlal etmek ise ifsat etmektir. Aynı şekilde trafik kurallarına uymamak can, mal gibi değerlerin zarar görmesine sebep olmaktadır. Bunun da İslam hukuku açısından dünyevi ve uhrevi bir takım sonuçları olmaktadır.

Şimdi kişinin huzuru için koyulan trafik kurallarına riayet etmenin gerekliliği ve ihlali halinde İslam hukuku açısından kişinin dünyevi ve uhrevi sorumluluklarını ele alalım.

2. İslam ve Trafik

Trafik; İnsan, hayvan ve taşıtların kara, hava, deniz ve demiryollarındaki hareketleri şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁴

Trafik Kuralları ise; bu hareketlerin düzenliliğinin sağlanması ve çevreye verilecek zararların engellenmesi için yürürlüğe konulan kurallardır.

İnsan'ın sahip olduğu can, mal gibi değerler İslam'ın koruması altındadır.⁹⁵ Bu değerlere zarar vermek ise naslarla yasaklanmıştır.⁹⁶

* Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dr. Öğretim Üyesi

⁹⁰Tin, 95/4.

⁹¹ Bakara, 2/29.

⁹²Kıyame, 75/36.

⁹³A'râf, 7/56.

⁹⁴2918 sayılı KTK md. 3.

Trafik kurallarının ihlali insanın can, mal gibi değerlerine zarar verebilmektedir. İslam dini ise, dokunulmaz kabul ettiği ve hukuk ile de koruma altına aldığı bu değerlere zarar verenlere ise cezai müeyyideler öngörmektedir.⁹⁷

Bu bağlamda Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in ilgili hadisleri ışında değerlendirildiğinde trafik kurallarının amacı da can ve mal emniyetini temin etmek olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸ Ayrıca İslam, insan hayatını düzenli ve güvenli kılacak ilgili her şeyin sağlanmasını ve her türlü zarar ve eziyeti kaldıracak tedbirlerin alınmasını özel anlamda yetkililerden⁹⁹ genel anlamda da kişilerden istemektedir.¹⁰⁰

Hz. Peygamber ilk dönemlerde çarşı pazarın denetimi için hisbe teşkilatını kurdurmuştur.¹⁰¹ Kurulan bu teşkilatın görevlerinden biri de çarşının trafiğini düzenlemektir.

3. Hisbe Teşkilatı ve Trafik

Asr-ı Saadette genel ahlâkî ve kamu düzenini korumak ve denetlemek için hisbe adı verilen teşkilât kurulmuş,¹⁰² tarihi süreç içinde asr-ı saadetten sonraki İslam devletleri de bu teşkilatın varlığını devam ettirmiştir.¹⁰³

İslam'da kazâ ve idare teşkilatı içinde yer alan hisbe teşkilatı,¹⁰⁴ emir bi'l marûf nehiy ani'l-münker prensibine dayanmaktadır ki bu prensibin amacı, dinin iyi ve doğru kabul ettiği hususların gerçekleşmesi, kötü ve çirkin saydığı şeylerin de engellenmesidir.¹⁰⁵ Yani hisbe kişi, toplum ve devlet hakları ihlallerini oluşturan fiillere yöneliktir.¹⁰⁶ Aslında hisbe

⁹⁵ Bardakoğlu, Ali, "Ceza", *DİA*, VII, 472; Duman, Ali, *Trafikte Hatalı Sollama Suçunun İslam Hukuku Açısından Tahlili*, (Din ve Trafik Sempozyumu), s. 515.

⁹⁶ İsrâ, 17/33; Müslim, "Birr", 32; Tirmizî, "Birr", 18.

⁹⁷ Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, VII, 472.

⁹⁸ Köse, Saffet, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik (Kur'an-Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım)", *İHAD*, sy. XV, (2010) ss. 13-38, s. 37; Duman, *Trafikte Hatalı Sollama Suçunun İslam Hukuku Açısından Tahlili*, s. 515; Atalay, İbrahim, *İslam Borçlar ve Ceza Hukuku Açısından Trafik Kazalarından Doğan Sorumluluk*, s. 36.

⁹⁹ Atalay, *İslam Borçlar ve Ceza Hukuku Açısından Trafik Kazalarından Doğan Sorumluluk*, s. 32.

¹⁰⁰ Köse, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik", *İHAD*, XV, 37.

¹⁰¹ Kettânî, el-Haseni el-İdrisi, *et-Terâtibu'l-idariyye*, I, 239-240; Atar, Fahreddin, *İslam Adliye Teşkilatı*, s. 171.

¹⁰² Kettânî, *et-Terâtibu'l-idariyye*, I, 239-240; Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133.

¹⁰³ Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 135-141.

¹⁰⁴ Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 349; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hükkam*, I, 16-17.

¹⁰⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 349; İbn Teymiyye, *el-Hisbetü fi'l-İslam*, s. 11-16; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, III, 197; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, s. 170; Köse, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik", *İHAD*, XV, 34.

¹⁰⁶ Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 134.

görevi toplum olarak Müslümanlara verilmiştir. Fakat hem toplum nizamını muhafaza hem de kötüye kullanmayı engellemek amacıyla zaman içinde teşkilata kavuşmuştur.¹⁰⁷

Bu günkü trafik polisliği görevi de hisbe teşkilâtının görev alanlarından birini teşkil etmiştir. Hisbe teşkilatında görevli olan muhtesip, toplumun *münker* olarak kabul ettiği genel ahlâka uymayan davranışları engelleme, yoldaki ihlallere mani olma görev ve sorumluluğu olan belli yetkilerle de donatılmış memurdur.¹⁰⁸

Hisbe teşkilatının görev, sorumluluk ve yetkilerini konu edinen eserler irdelendiğinde trafik disiplinine ciddi şekilde önem verildiğini görmekteyiz. Aynı şekilde O günün toplumuna göre şekillenmiş hükümlerin ilke olarak bu günde geçerliliğini korumaktadır.¹⁰⁹ Ayrıca umumî yolların menfaatinde bütün toplum müşterektir ve bu menfaati engelleyecek şekilde hiç kimse tasarrufta bulunulamaz. Bunun yanında yollarda, toplumun telakkilerine (örf) göre *münker* sayılan eylemler, faaliyetler yapılamaz.¹¹⁰ Muhtesib bu iki hususu dikkate alarak vazifesini yürütür ve varsa bu tür faaliyetleri engeller.¹¹¹

Buna göre, yolun kullanımını engelleyen ve seyir güvenliğini tehlikeye atan bütün eylemleri İslam yasaklamaktadır. Hisbe teşkilatındaki muhtesibin vazifelerinden biri de trafiği denetlemektir.

4. Trafik Kurallarını İhlal Etmenin İslam Hukuku Açısından Sorumluluğu

Toplumsal düzen için koyulan Trafik kurallarına uymak bir sorumluluktur. Bu kuralları ihlal etmek ise dinen yasaktır ve bir takım neticeleri vardır. Bu neticeleri şöyle sıralayabiliriz:

a. Fesat

Allah, her şey için bir ölçü ve kanun koymuştur.¹¹² Bunun yanında dengeyi sağlayan bir terazi var etmiştir.¹¹³ Yapılacak işlerden netice alabilmek için bu ilahi kanun ve dengeyi gözetmek gerekir. Bu ilahi

¹⁰⁷Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, III, 197.

¹⁰⁸Köse, “Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik”, *İHAD*, XV, 34.

¹⁰⁹Köse, “Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik”, *İHAD*, XV, 34-35.

¹¹⁰Köse, “Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik”, *İHAD*, XV, 35.

¹¹¹Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 370-373; Köse, “Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik”, *İHAD*, XV, 35.

¹¹²Şu‘arâ’, 26/181-183; Kamer, 54/ 49.

¹¹³A‘râf, 7/85.

kanun ve denge dikkate alınmadığı zaman alemin nizamı bozulur ve fesat ortaya çıkar.¹¹⁴ Yeryüzünü ifsat ettiği için insan bu fesattan dolayı sorumlu olmaktadır. Zira Allah, insana yeryüzünü imar etme görevi vermiştir. Ancak insana yeryüzünü ifsat etmeyi de yasaklamıştır.¹¹⁵

Trafik kurallarını ihlal ve ihmal etmek, insan ve diğer varlıklar için koyulan kuralları yok saymak ve ortadan kaldırmaktır. Böyle bir ihlal kargaşaya ve toplum düzeninin aksamasına veya bozulmasına sebep olmaktadır. Ortaya çıkacak olan fesadın neticesi ise çoğu zaman can ve mal kaybıdır. Bu bağlamda, toplum düzen ve huzuru için koyulan trafik kurallarını ihlal etmek böyle bir neticeye götürdüğü için kişiyi dünyada ve ahirette de sorumlu kılar.

b. Zarar

Trafik kuralları, insanların canlarını, mallarını korumak ve fert ile toplumun maslahatı için koyulmuş uyulması gereken kurallardır. Bu gereklilik naslara dayanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, “*zarar yoktur, zarara karşılık zarar vermek de yoktur*” buyurmaktadır.¹¹⁶ Hz. Peygamberin bu hadisi can, mal başta olmak üzere bütün varlıklara ve değerlere zarar vermeyi yasaklamaktadır. Yine Hz. Peygamber, müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden güvende olduğu; mü'min, diğer mü'minlerin kendisinden canları ve malları hususunda emin oldukları;¹¹⁷ muhâcir, kötülüğü terk edip ondan kaçan kimse şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁸ Bu genel nitelikli hadislerle trafikteki zarar ve eziyet de dahildir.¹¹⁹ Ayrıca trafik kurallarına riayet etmemek kişinin canını ve malını tehlikeye atmasıdır ki bu durum, “*kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*.”¹²⁰ ilahi emrine de aykırıdır.

Bütün bu naslar varlıklara zarar vermemeyi gerekli kılmaktadır. Trafik kurallarına uymamak ise can ve mal kaybına, varlıkların zarar görmesine sebep olmaktadır. Bundan dolayı trafik kurallarını ihlal etme neticesinde varlıklara zarar vermenin İslam hukuku açısından dünyevi ve uhrevi cezaları söz konusu olmaktadır.

c. Kul Hakkı

İnsanın toplumsal yaşamda uyması gereken bir takım görev ve sorumlulukları vardır. Bunun yanında ferdin diğer insanlarla ortak kullandığı alanlar vardır. Bu ortak kullanım alanlardan birisi de yollardır

¹¹⁴Köse, “Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik”, *İHAD*, XV, 18.

¹¹⁵A'raf, 7/56.

¹¹⁶İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

¹¹⁷Tirmizî, “İmân”, 12.

¹¹⁸Buharî, “İmân”, 4.

¹¹⁹Köse, “Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik”, *İHAD*, XV, 20.

¹²⁰Bakara, 2/195.

ki kullanımında ve menfaatinde bütün insanlar müşterektir. Ancak toplumsal düzen için koyulan trafik kurallarına uymak da herkesin vazifesidir.¹²¹

Bu bağlamda yayaların, sürücülerin hatta yol kenarındaki mekan sahiplerinin birbirine karşı sorumlulukları vardır. Buna göre kırmızı ışıktaki insanın hakkını gasp etmektir. Aynı şekilde yayaların, araçların yolundan gitmesi sürücülerin hakkını gasp etmektir. Ya da mekan sahiplerinin kaldırılma eşyasını koyarak yolu kapatması yayaların hakkını gasp etmektir.¹²² Bu ihlallerin İslam hukukundaki yeri kul hakkıdır. Böyle bir ihlal neticesinde oluşacak bir kazanın da ayrıca dünyevi ve uhrevi cezaları söz konusudur.

d. Ahlak

Müslüman güzel ahlaklı olmakla mükelleftir.¹²³ Aynı zamanda ahlakın güzelliğini hayatın her tarafına taşımakla da sorumludur. Trafik kurallarına ve insanın trafikteki hakkına uymak bir hak olduğu gibi aynı zamanda ahlaki bir vazifedir. Bu vazifeyi ihmal ve ihlal etmek ise topluma kötü örnek olmaktır ki insanlığa iyi örnek olmakla vazifeli¹²⁴ insan için manevi bir olumsuzluktur.

5. Sonuç

İnsana emanet edilen yeryüzünü ifsat etmemek dini bir vazifedir. Aynı şekilde toplumsal huzur ve düzen için koyulan trafik kurallarına uymak da dini bir sorumluluktur. Bunun yanında insanın canı ve malı gibi değerlere zarar vermek İslam hukuku açısından yasaktır. Bu yasağı ihlal etmek ise hem bir ifsattır hem de kişinin canına ve malına zarardır ki bu da bir kul hakkıdır. Kul hakkının affı için ya helallik alınmalı ya da hak sahibine hakkı verilmelidir. Ayrıca yasağı çiğnemek ahlaki olarak insanlara kötü bir örnek olmaktır.

Bu bağlamda, toplumsal düzenin muhafazası ve İslam'ın büyük bir önem verdiği canın ve malın güvenliğini sağlama adına ilgililerin duyarlı davranıp gerekli tedbirleri alması, dini ve insani bir vecibedir. Alınan tedbirlere ve koyulan kurallara uymak da fertlerin görevidir.

¹²¹Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 372; Köse, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik ", *İHAD*, XV, 17.

¹²²Köse, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik ", *İHAD*, XV, 20.

¹²³Tirmizi, "Birr", 25.

¹²⁴Âl-i İmrân, 3/104.

Gelinen süreçte tedbirler alınmasına ve kurallar koyulmasına rağmen trafik problemi, trafik kazaları ve bunun neticesinde can, mal kaybı engellenememektedir. Bilakis her geçen gün daha da artmaktadır.

Modern bir problem haline dönüşen trafik sorununu ve olumsuz neticelerini bitirmek veya en aza indirmek adına ceza verilmelidir ancak trafik bilincinin ve ahlakının da oluşturulması lazım. Bunun için eğitim ve bilinçlendirme faaliyetleri yürütmek gerekir. Binaenaleyh okullarda zorunlu dersler koyulmalı, hutbe ve vaazlarda konuya dikkat çekilmeli, yazılı, görsel ve sosyal medya ile insanlar uyarılmalı, billboardlarda trafik kurallarının önemi ve ihlallerinin kötü neticeleri işlenmelidir. Ancak bu faaliyetleri yaparken trafik kazalarının cana ve mala olan zararlarının yanında yukarıdaki tespitler de vurgulanmalıdır. Ayrıca konunun vicdani boyutu ortaya konulmalı, trafikte empati kurma anlayışı telkin edilmeli, insanlara ve varlıklara zarar vermenin manevi sorumluluğu hatırlatılmalı ve yapılan her işin müspet ya da menfî ahirette bir karşılığı olduğu bireylere telkin edilmelidir.

KAYNAKÇA

Atalay, İbrahim, *İslam Borçlar ve Ceza Hukuku Açısından Trafik Kazalarından Doğan Sorumluluk*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi 2011.

Atar, Fahreddin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, İstanbul 1991.

Bardakoğlu, Ali, "Ceza", *DİA*, VII, 470-478, İstanbul 1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/869), *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1315, I-VIII.

Duman, Ali, *Trafikte Hatalı Sollama Suçunun İslam Hukuku Açısından Tahlili*, (Din ve Trafik Sempozyumu), Malatya 2016, ss. 505-520.

İbn Ferhûn, Burhânüddin İbrahim b. Ali b. Ebi'l-Kasım b. Muhammed (ö.799/1397), *Tabsiratü'l-hükkâm fî usulî'l-akdiyye ve menâhicü'l-ahkâm*, Beyrut 2007, I-II.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. el-Kazvînî (ö.273/887), *es-Sünen* (nşr. M. Fuad Abdülbâkî), Kahire 1952, I-II.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, (ö. 728/1328), *el-Hisbetü fî'l-İslam*, Beyrut, ts.

Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133-143, İstanbul 1998.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 2003, I-III.

Kettânî, Muhammed Abdulhay el-Haseni el-İdrisî (ö.1962), *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, Beyrut, ts, I-II.

Köse, Saffet, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik (Kur'ân-Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım)", *İHAD*, sy. XV (2010), ss. 13-38.

Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, Kahire 2006.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (ö.261/874), *el-Câmi'u's-sahîh* (nşr. M. Fuad Abdalbaki), Beyrut 1966, I-IV.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmi'u's-sahîh* (nşr. A. Muhammed Şakir- M. Fuad Abdalbâkî), Kahire 1395-98, I-VI.

HADİS METİNLERİNİN ANLAŞILMA VE YORUMLANMASINDA BELAGATIN ROLÜ

*The Role of Rhetoric in Understanding and Interpretation of The Hadith
Texts*

Ramazan KAZAN*

Giriş

Yeryüzü dillerinin tamamında hakikatle beraber mecaz kullanımların bulunduğu bir gerçektir. Sözün ne zaman hakikat, ne zaman mecaz ifade ettiğini tespit etmek ise her zaman kolay olmamaktadır. İşte bu noktada Arapçada başta Kur'ân-ı Kerim'i anlama çabaları çerçevesinde özellikle tefsir ve kelimat âlimlerinin çalışmalarıyla Belagat ilmi usûl ve üslupları doğmaya, gelişmeye başlamıştır. İlk dönemde konu sadece hakikat ve mecaz kavramlarıyla ele alınırken, zamanla mecaz kavramından hareketle aralarındaki alaka dolayısıyla yeni yeni üslûplar ve terimler ortaya çıkmıştır.

Dilin doğasında var olan mecazî kullanımlar başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere, Hadis metinlerinde de söz konusudur. Şayet sözün bağlamı, yeri, zamanı, hangi maksatla kullanıldığı, ihtiva ettiği üslûbu ve din dilinin muhteviyatı bilinmezse, muradın/kastedilenin dışında başka bir şekilde anlaşılabilir veya yorumlanabilir. Özellikle bu durum, dinin ikinci kaynağı durumunda olan hadislerde söz konusu olursa, ya garip anlamlar ortaya çıkabilmekte veya hadis ret bile edilebilmektedir. Başta teşbihler, istiareler, kinayeler, mecazî aklî ve mürseller hatta istifham edatlarının başka anlamı ifade etmeleri hadis metinlerinin anlaşılma ve yorumlanmasında oldukça önemlidir. Bu bağlamda lafızların manası ve onların ifade edilmesindeki maksadın bilinebilmesi, bir takım kriterlerin yanında, edebî üslûp çeşitlerinden hangisinin kullanıldığını tespit etmekle mümkündür. Dolayısıyla anlam-murad ilişkisini tespit etmede belagat ilminin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

(بلغ) fiilinin mastarı olan belâgat kelimesi, bir yere ulaşmak, ulaştırmak, güzel söz söylemek, selamı götürmek, çocuk yetişkin olmak,

* Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgati Ana Bilim Dalı

kelâmın açık-seçik, güzel ve fasih olması gibi anlamlara gelir..(ez-Zemahşerî, 1953: 29; İbn Manzûr, 1994: VIII, 420) Terim olarak belâgat, “kelâmın/sözün fesahatiyle beraber muktezayı hale/yerinde, yeterince ve adamına göre olmasına denildiği gibi mütakellimdeki belîğ söz söyleme melekese” de denir. (Tahiru’l-Mevlevî, 1973: 103) Tahiru’l-Mevlevî edebiyat terimlerini ele aldığı eserinde, belâgatı “Sözü fesahatle icabına göre söyleyiştir” şeklinde tanımlar. (Tahiru’l-Mevlevî, 1973: 103)

Belâgat tanımları genel olarak tahlil edilecek olursa “dört ana nokta göze çarpar. Bunlar; dilin fesahatini oluşturan şartlara riayet etmek, hal ve zahirin durumuna göre lafızları tanzim etmek, bir mananın değişik şekillerde ifade edilmesi, kelimeler arası münasebet ile fıkralar arası diyalog şartıyla, kulağa ve kalbe hoş gelecek tarzda sözün terkip edilmesidir.”(Çoşkun,1988:185)

Delayısıyla “*Onlara içlerine işleyecek, ruhlarına tesir edecek belîğ söz söyle*”(4/Nisâ, 63) ayeti gereğince Hz. Peygamber’e ait hadislerin elbette bir takım edebî özellikleri bünyesinde barındırması kadar doğal bir şey yoktur. Zira hadis metinlerinin doğru anlaşılması, yorumlanması ve kastedilen anlamı ortaya koyması bakımından Belagat İlminin ayrı bir yeri vardır.

Meânî, beyân ve bedî‘ sanatları dikkate almadan tarihte hadis/sünnetin nasıl bir insan, nasıl bir toplum ve nasıl bir dünya tasavvurunun inşasına katkıda bulunduğunu kavramak kabil mi? (Özafşar, 2003:93) sorusunun cevabı, elbette “hayır” olacaktır. Zira İslâm ahlâk ve hükümlerinin çıkarıldığı esaslardan olan iki temel kaynaktan birisi hadislerdir. Bu bakımdan hadislerin edebî yönü Fıkıh İlmi açısından da hayatî önemi haizdir. İlk asırlardan itibaren özellikle fakihlerin nasları anlamadaki gayretlerini, bu bağlamda da hadislerin edebî yönüne verdikleri değeri hatırlamamız yerinde olacaktır. Çünkü onların herhangi bir hüküm çıkarırken lafızların manaları, işaret ve delâletleri hakkında düşünmeleri, araştırmaları, dil ve edebiyat kaidelerini bilmeleri gereklidir. Özellikle bu hareketin öncülerinden olan İmam Şafî (204/819) Arapçanın edebî inceliklerine büyük önem vermiştir.(Çoşkun,1988:190)

Günümüz âlimlerden el-Kardavî, hadislerin edebî yönüne bakılmasını lüzumlu görmektedir. Konuya gereken önemin verilmesi gereğini örneklerle ele almakta ve mana karışık da olsa, sahih bir hadisi reddetmenin pervasızlık olacağını, ancak bunu anlamak için çaba sarf edilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır.(Kardavî 1998:116) Zira metnin hakikat anlamının yanında mecâzi anlamlarının da bulunacağını gözden uzak tutmamak gerekir.

Bir metni belâgat açısından incelemek, aynı zamanda dil yönünden de incelemek demektir. Dilsel bir metin, her zaman iki türlü bakış açısıyla anlaşılabilir. Bunlardan biri zahiri, diğeri yorumcu bakış açısıdır.

Birincisi anlamın zahirde olduğunu savunurken veya zahirin hakiki anlam olduğunu iddia ederken, diğeri ise anlamın zahirde olamayabileceğini iddia etmektedir. Ancak şunu da belirtelim ki, hem zahirî yaklaşım hem de yorumcu yaklaşım dil temeline dayanmaktadır. Çünkü dilin temel yapısı bu yaklaşımlara imkân vermektedir. Bu noktada yorumcu yaklaşımın dilin belâgat yönünden yararlandığına dikkat çekmemiz gerekmektedir.(Köktaş, 2002:132)

İşte bu noktada edebî üslûbun esasını oluşturan Belagat İlminin, metnin hem mana hem de lafızların zahiri güzelliğiyle ilgilenmesi ayrıca yerinde, adamına göre ve zamanında söz söylemenin usul ve esaslarını incelemesi bakımından önemi ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada, özellikle anlaşılması ve yorumlanması edebi üslûplarının bilinmesiyle mümkün olan örnek hadis metinleri, Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim/az lafızlı çok manalı sözleri ve vecizeleri edebî özelliklerinden hareketle uygulamalı olarak ele alınıp incelenecektir.

1- Humma (Sıtma) Hastalığı ve Cehennem Ateşi

(الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ) *Humma (sıtma) hastalığı, Cehennem ateşindendir.* (Buhârî, 1992: Tıbb, 27; Savm,16.)

Bu tür hadislerin anlaşılması ve yorumlanması sözün, fesahatle beraber muktezayı hale/yerinde, yeterince adamına göre uygun bir şekilde olmasını esas alan, belagat ilminin yardımıyla mümkün olacağını hemen ifade edebiliriz.

Mecâz ifade eden bu hadis hakiki anlamıyla alınırsa, yanlış anlaşılması doğaldır. Hatta hadisler aleyhine propaganda yapıldığına da şahit olduğunu ifade eden Kardavî “*Humma*”(Buhârî, Tıbb, 27)¹²⁵ hadisini örnek gösterir. Sonra cevap olarak, bu tür yazarlar hadisten murad edilen ve Arapçanın zevkine varan herkesin anlayacağı mecâzî anlamı bilmiyor, ya da bilmezden geliyor. Hatta biz bile çok sıcak gün hakkında “sanki cehennemden çıkmış bir gün” deriz. Bu sözden kastedileni, söyleyen de işiten de mecâz olduğunu anlar (Kardavî 1998:242) der.

Hâlbuki hadiste humma(sıtma) ateşi, şiddeti bakımından cehennem ateşine benzetilmiştir. Dolayısıyla benzeme yönü ve edatı zikredilmediği için, teşbihi belîğ üslubu söz konusu olmuştur. O zaman anlam şöyle

¹²⁵ Hadisin devamı da vardır. O da şu şekildedir: (الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأُطْفِئُهَا بِالْمَاءِ)

olmaktadır. *Humma (sıtma) hastalığı, ateşi bakımından Cehennem ateşine benzer.* Az önce de ifade edildiği üzere hadisteki bu belagat üslubu bilinmezse, hadis hakiki manasına alınır, o zaman da hadis yanlış anlaşılmış olur.

2-Evim ile Minberim Arası Cennet Bahçelerinden Bir Bahçedir Hadisi

(مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ) “*Evim ile minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir.*” (Buhari, 1992: Rikak, 53; Buhârî, 1987: I, 399; Müslim, trs: II, 1010)

İlk etapta hadise bakılınca, gayb âlemine ait olan cennetin bir parçasının nasıl olur da dünya ile ilişkilendirilebileceği akıl ve mantık açısından anlaşılması zor olan bir durumdur. Her ne kadar hadis şarihleri bunun hakikat olabileceği ihtimali üzerinde dursalar da ifade *evim ile minberim arası “cennet bahçesi”* şeklinde hakiki manada olmayıp, teşbihli bir anlatım vardır. Bu hadis teşvik amacıyla söylenmiş olup, burada yapılan ibadetle, cennete götürür şeklinde anlaşılması daha uygundur. (Aynî, trs: XXIII, 143)¹²⁶

Zaten belagat açısından da hadiste, sadece müşebbeh ve müşebbeh bih zikredilip benzeme yönü ve edatı zikredilmediği için, teşbihi belîğ üslubu söz konusu olmuştur. O zaman hadis, *evim ile minberim arası, cennet bahçelerinden bir bahçe gibidir* şeklinde olur.

3- Kadın ve Kaburga Kemiği

Hadisin konumuzu ilgilendiren kısmı şöyledir: (وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ. فَإِنَّ (الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضُلْعٍ) “*Kadınlar hakkında tavsiyeme uyunuz/vasiyetimi tutunuz. Çünkü kadın, kaburga kemiğinden yaratılmıştır.*” (Buhârî, 1992: Enbiyâ, 1; Müslim, 1992: Radâ, 59)

Hadiste hem teşbih edatı hem de teşbih yönü zikredilmediği için belîğ teşbih vardır. Bu durumda anlam şöyle olur. “*Kadın kaburga kemiği gibi gayet orijinal, hassas ve nazik olarak yaratılmıştır.*” Nasıl ki orijinal yapısı gereği eğri olan kaburga kemiğini düzeltmeye kalkınca, kırılma ihtimali çok büyükse, hanımlar da çok hassas, özel bir fitratta ve naziktirler. Bu özellikleri dikkate alınmadan onlara yapılacak muamelelerde kırılabilir veya üzülebilirler.

¹²⁶ Krş: Kardavî 1998:242; Köktaş, 2002:124-125.

Hadisin teşbih edatıyla geçen rivayetlerine bakınca teşbihli bir anlatımın olduğu daha açık olarak anlaşılmaktadır. Metne bakacak olursak:

(المرأة كالصِّلَعِ إِن أَقَمَّتْهَا كَسَرَتْهَا وَإِنْ اسْتَمْتَعَتْ بِهَا اسْتَمْتَعَتْ بِهَا وَفِيهَا عَوَجٌ) “Kadın, kaburga kemiği gibidir. Onu doğrultmaya kalkarsan kırarsın. Şayet ondaki eğrilikle beraber ondan faydalanmak istersen istife edersin” (Buhârî, 1992: Nikâh, 79; Müslim, 1992: Radâ, 65.) buyrulur. Görülüyor ki kadın, oldukça orijinal, eğri ve çok hassas olan kaburga kemiğine benzetilmiştir.

Teşbih edatıyla olan rivâyetler de göz önüne alınırsa, zaten burada teşbih üslûbu olduğu görülecektir. Ancak hadisi hakiki manada anlayanlar birinci grup hadislerde teşbih edatının olmaması nedeniyle kadının Hz. Âdem’in sol kaburgasının en kisasından yaratıldığına dair yorumlara gittikleri gibi, bu konuda sahih hadis kitaplarında yer almayan rivâyetleri bile aktarmışlardır.(İbn Hacer, 1379, IX, 253; el-Münâvî,1326:I, 502)¹²⁷

Yine konuyla ilgili ayet ve özellikle hadisleri ele alıp değerlendiren Talat Sakallı şu tespitte bulunmaktadır. “Kaburga ile ilgili hadisler teşbihle ifade edilmiştir. Yani “kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır” ifadesi yerine “Kadın, kaburga kemiği gibidir” şeklinde tasrih edilmiştir. Bizce doğru olan lafız bu son lafızdır. Veya konuyu şöyle de izah edebiliriz: teşbih edatı olmayan hadislerde “teşbih-i belîğ” vardır.” (Sakallı, 2000: 42-43)

Ayrıca hem Buhârî ve hem de Müslim’in rivâyetlerinde “Âdem” lafzı yoktur. Buhârî bu hadislerden birini “Nikah” kitabının “Kadınlara yumuşak ve güzel muamele etmek babında, Müslim “Radâ” kitabının “Kadınlar hakkında vasiyet” babı altında rivâyet etmeleri de gösteriyor ki, burada teşbih kastedilmiş olup, hanımlar nazik oldukları için onlara yumuşak davranılması tavsiye edilmiştir. Teşbih yönü de zaten buna uygun düşmekte olup, kaburga kemiğine benzetilen kadınlar da kaburga kemiği gibi özel bir orijinallikte ve hassas yapıda yaratılmıştır.

Yine bu sözün boşanmak için darb-ı mesel olarak söylendiğine de şahit olmaktayız. Yani “Onlar kaburga kemiği gibidir” denilerek eşler arasındaki basit pürüzlere dikkat çekilmekte, bu pürüzler büyütülürse

¹²⁷ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. en-Nevevî, 1392: X, 57, 59; el-Kurtubî, 1372: IV, 124. Reşid Rıza, 1973: IV, 323-326. Yazır, trs, II, 1272; Ateş, trs, II, 76; Esed, 1999: I, 133. Aydemir, 1979: 253. Sakallı, 2000: 42-43.

sanki kaburga kemiği gibi kırılabilecekleri hatırlatılmaktadır. Nitekim Müslim'in rivayetinde “*Onların kırılması boşanmasıdır*” (Müslim,1992: Radâ, 59) şeklinde bir kayıt da bulunmaktadır.

Burada maksadımız pek çok ilim dalının konusu olan insanın yaratılışını ele alıp incelemek değildir. Sadece metinlerde dolaylı anlatım şekillerinden olan teşbihli anlatımların, edebî yönüne dikkat çekerek problemlerin çözümünde edebî ifadelerin de önemine vurgu yapmaktır.

Görülüyor ki, edebî sanatların en çok kullanılanı olan teşbihe Hz Peygamber de başvurmuştur. Bunu kapalı olanı açığa çıkararak kişiyi aydınlatmak, kastedilen manayı kısaltarak açıklamak, manayı zihinde daha açık bir şekilde tasvir ve izah etmek, vurgu yapmak, sakındırmak ve teşvik etmek için yapmıştır.

4- Gece □ Yolculuğu ve Yeryüzünün Geceleyin Dürülmesi

Gece yolculuğunu teşvik eden bir hadiste Hz. Peygamber (عليكم بالدُّلْجَةِ) “*Gece yolculuğuna önem verin. Zira yer, geceleyin dürülür*”(Ebû Dâvud, 1992:Cihâd, 57)buyurmuştur. Hadiste (الارض) “yer”, (البساط) bir yaygı veya kilime benzetilmiştir.Vechu şebah yani benzeme yönü ise, dürülme, katlanma ve kaplanan alanın azalmasıdır. Zira yaygı ya da kilim dürülünce az alan ve mesafe kaplayarak kısaltıldığı gibi, uzun olan yolun mesafesi de, sahradaki gece yolculuğunun rahatlığı ile kısalır. Fakat burada “müşebbeh bih” yani yaygı/sergi zikredilmemiş ancak ona işaret eden (تَطَوُّا) “dürülür” kelimesi bir ipucu olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla hadiste Müşebbeh bih olan “yaygı” zikredilmediği için istiâre-i mekniyye üslûbu söz konusu olmuştur.

Sahranın gündüz sıcaklığı düşünülecek olursa, mana daha güzel anlaşılmış olur. Zira gece serin olup serinlikte hem yolcular hem de vasıtalar için rahatlık vardır. Dolayısıyla gece yolculuğu, çöl şartları açısından gündüze göre daha uygundur. Hadisteki bu anlam kavranamaz da hakikat manasına alınırsa, o zaman hadisin, akla ve ilme ters olduğu söylenebilir. Çünkü yeryüzünün geceleyin dürülüp bükülmediği bir hakikattir. Dolayısıyla hadislerin doğru anlaşılması için belagat ilminin önemi, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

5-Kur’ân-ı Kerîm’i Unutan Kişi ve Çolaklık

Önce hadisi ve hakiki manasını verelim. (من تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهِ لَقِيَ اللَّهَ تَعَالَى) (وهو أَجْدَمٌ Kur’ân-ı Kerîm’i unutan kişi, elini kaybetmiş/çolak birisi olarak Allah’ın huzuruna çıkar.”(Ebû Dâvud, 1992: Vitir, 21; Ahmed b. Hanbel,1992: III, 192)

Hadisindeki (الْأَجْدَمُ) “çolak, eli kesilmiş” anlamına gelmektedir. (Zemahşerî, 1993: I,199) Burada (الْأَجْدَمُ) kelimesi, teşbihle başka anlama kayan kelimedir. Ancak bu kelimeye hadiste (من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله) (تعالى وهو أجدَمُ) “çolak, eli kesilmiş” anlamına (Zemahşerî, 1993: I,199) geldiğine dair Mütelemmis’in şiirinden şahid de getirilerek (Ebû Ubeyd, 1976:III, 48-49)¹²⁸ zahiri bir mana da verilmiştir.

وما كنت إلا مثل قاطع كفِّه يكفِّ له أخرى فأصبح أجدما

“Ancak ben, bir eliyle diğer elini keserek çolak olmuş, birisi gibi oldum.”

Bu durumda hadis, Kur’ân’ı öğrenip unutan kimsenin Allah’ın huzuruna çolak olarak çıkacağı şeklinde anlaşılır.Ancak hadisteki bu kelimenin çolak anlamına geleceği şeklindeki yorumlar tenkit edilerek şöyle denilmiştir:

Hadisin zahir manası açıktır. Hz. Peygamber, bu hadisinde Kur’ân’ı unutan kişinin kemâlatta noksanlığını ve Kur’ân-ı Kerim okumanın tesiriyle ortaya çıkacak güzelliğin olmayacağını mübalağa ile anlatır. Ayrıca burada güzel bir teşbih ile Kur’ân’ı unutanın çolağa benzetilmesi de söz konusudur. Çünkü el, pek çok işimizi yapmada işlev gören önemli bir uzuvdur. Dolayısıyla elini kaybeden mükemmelliği ve kazançlarının da çoğunu kaybeder. İşte Kur’ân-ı Kerîm’i öğrendikten sonra unutan kişinin durumu da böyledir.(Hammâdî, trs:149)

Hal böyle olunca hadis, “Kur’ân-ı Kerîm’i unutan kişi elini kaybetmiş/çolak birisi gibi üstün nitelik ve vasıflardan mahrum olarak Allah’ın huzuruna çıkar” anlamına gelir.

Görülüyor ki (الْأَجْدَمُ) çolak, olgun ve kemal vasıflardan birini kaybeden kimseye benzetilerek teşbih yoluyla yeni bir anlamı ifade etmektedir. Burada uygun olan ve kastedilen anlam da bu olsa gerektir.

6 -Beyaz ipin Siyah İpten Ayrıt edilmesi

Hakikatten daha belîğ olan mecâzın (Curcânî, 1992: 63) gerek Kur’ân-ı Kerim’de a gerekse Hadislerde pek çok örneklerine rastlamaktayız. Kur’ân-ı Kerim’de geçen ve anlamı açıkça anlaşılamadığı için Hz. Peygamber’e sorulan Bakara Suresi 187. ayetini buna örnek verebiliriz. Ayette (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) “

¹²⁸ Başka bir hadiste de biatinden/beyatinden dönen kişi için de bu kelime kullanılır. Bkz. Ebû Ubeyd, 1976: III,49; ez-Zemahşerî, 1993: I, 199.

Sabahın beyaz ipliği size siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyiniz içiniz...” buyurulmaktadır. Âyeti hakiki anlamda anlayan sahabeden Adıyy b. Hâtim bir miktar siyah, bir miktar da beyaz ipliği alarak yastığının altına koymuş, geceleyin zaman zaman bunlara bakmaya başlamış, fakat ipleri birbirinden seçememiştir. Durumu Hz. Peygamber’e haber vermiş, o da bunun üzerine şöyle buyurmuştur: “*Bu siyah iplik ile beyaz iplik, gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığıdır.*” (Buhârî, 1992: Savm, 16) Rivayet edildiğine göre Adıyy gibi bir takım kişiler de ip alıp aynı işi yapmaya koyulmuşlardı.(Buhârî, 1992: Savm, 16) Böylece Hz. Peygamber ayetteki siyah iplik ve beyaz ipliğin mecâzî anlamda kullanılmış olduklarını sahabeye öğretmiştir.¹²⁹

Zaten ayette beyaz iplik gündüze, siyah iplik de geceye benzetilmiştir. Fakat müşebbeh bih olan yani benzeyen hem gündüz hem de gece hazfedilmiştir. Ancak onlara işaret eden karine yani ipucu (الفجر) fecr zikredilmiştir. Hal böyle olunca İstiâreyi mekniyye üslûbu ortaya çıkmıştır.

7- Şimdi Fırın Kızdı

(الان حَمِيَ الْوُطَيْسُ)“*Şimdi fırın kızdı.*”(İbn Sa’d, trs: IV 253) Hadisteki (الوطيس) kendisinde ekmek pişirilen fırın demektir. Burada savaşın şiddetini anlatmak için, fırının kızgın olma hali zikredilmiştir. Dolayısıyla müşebbeh/müsteârun leh olan savaş hazfedilerek onun yerine fırın getirilmiştir.(İbnu’l Esîr,1963: I, 447) böylece istiâreyi tasrihiyye üslûbu söz konusu olmuştur.

Hadiste harbin şiddeti, savaşanların dalaşmaları ve birbirine girmeleri, kızgın fırına benzetilmiştir. Nasıl ki fırın, odunu ve yanacak maddeleri yakıp bitiriyorsa, savaş da adamları ve kahramanları öldürüp yok eder.(er-Razî, 1967: 47) Hadisin belagat özelliği olan istiareyi tasrihiyye yönü iyi kavranamazsa anlaşılmasında problem ortaya çıkabilir. Bu söz mesel olarak savaşın şiddetlendiği anı belirtmek için söylenecek olursa, bu yönüyle de istiâreyi temsiliyye üslubu özelliğini kazanır.

8-Çocuğun Babaya Nispeti.

(أُلُوْدٌ لِلْفُؤَاشِ وَلِلْعَاہِرِ الْحَجَرِ) “*Çocuk kimin yatağında doğdu ise ona aittir. (evlilik içinde doğan çocuk babaya nisbet edilir). Zina edene ise, mahrumiyet (hukukî kısıtlılık) vardır.*” (Buhârî, 1992: Vesâyâ,4;Müslim,1992:Radâ,36,37)

Metinde geçen (الْعَاہِرِ)kelimesi (الزَّانِي)“zâni” anlamınadır. (İbnu’l-Esîr, 1963:III,326; İbn Mazûr,1994:IV,611)

¹²⁹ Ayetteki istiâre üslûbu dikkate alınarak “tan yeri ağarcıya kadar...” şeklinde anlaşılır bir ifade ile tercüme edilmiştir. Bkz. Dumlû, 2001: 27.

Hadisin anlaşılması için edebî yönü önem arz etmektedir. Edebî üslûp bakımından zengin olan hadis, öncelikle haberî cümle yapısındadır.

İkinci olarak hadiste mecâz-ı mürsel üslûbu vardır. Zira (الْفَرَّاشُ) “yatak” zikrediliyor, fakat bununla çocuğun teşekkülüne vesile olacak olan “hal” yani “meşru birleşme” kastediliyor. Yani zikri “mahal”, iradeyi “hal” söz konusudur.(İzzeddin Ali, 1973:201; Fadl Hasen, 2007, II,233) Dolayısıyla çocuk kimin yatağında doğduysa ona aittir. Yani babası ve anası o kişilerdir.

Diğer taraftan hadisin ilk kısmındaki (الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ) “*çocuk yatağa aittir*” hükmünde, edebî olarak söylenmesi ayıp kabul edilen “cinsi münasebetten” kinaye olarak yatak kullanılmıştır.(İbn Hacer, 1379: IX, 294)

Ayrıca (لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ) “Zinâkara taş vardır” ifadesinde ise mecaz vardır. Çocuktan kalan mirastan zina eden babaya hiçbir şey yoktur. Yani çocuğun, gayri meşru olarak kendisine ait olduğunu iddia edene, çocuğun malından hiçbir pay ve fayda hatta bir taş bile yoktur demektir. Yine aynı cümlede, “Babalık iddiasında bulunana mahrumiyet”ten kinaye söz konusudur. (Radî 1967: 139-140) Bu kısmında hakikat anlamı da kastedilmiş olabilir. O zaman anlam “Zina edene taş vardır” yani had uygulanır anlamınadır. (Radî 1967: 139-140)

Vecize özelliğindeki bu az sözlü çok anlamlı hadiste îcâzu’l-hazf üslubu da söz konusudur. Hazfedilen unsurları takdir edilirse, hadis şu şekilde olur:(الْوَلَدُ لِمُصَاحِبِ الْفَرَّاشِ). (İzzeddin Ali, 1973:314)

Hiz. Peygamber’in bu ve benzeri vecize haline gelmiş hadisleri oldukça önemli edebî üslûpları içerisinde barındırmaktadır. Bu özellikler bilinmez ve anlaşılmazsa hadisin donuk bir tercümesi veya yavan bir anlamı ortaya çıkabilir. Bu yönleri dikkate alınan hadis, başta fıkıh olmak üzere pek çok İslâmî ilimlerde referans olarak kullanılmıştır. Ayrıca hadis, ayıp sayılan bazı durumları ifade ederken metod olarak kinayeli sözlerle başvurulacağını da öğretmiş olmaktadır.

Sonuç

Herhangi bir hadis metindeki maksadın ne olduğu ve edebî üslûbu bilinmeden kuru bir tercüme, insanları yanlış anlamalara sürükleyebilir. İşte bu noktada hadis metinlerindeki muradı ortaya koymada belâgat ilminin özellikle de mecaz, teşbih, istiâre, kinâye, mecâz-ı mürsel gibi edebî üslûpların ayrı bir yeri ve önemi vardır.

Diğer taraftan hadis metnindeki hakiki anlam, mecâzî ya da mecâzî anlam, hakikat manasında alınır veya anlaşılırsa akla ve ilmi gerçeklere ters düştüğü gerekçesiyle reddine gidildiği bile olmaktadır. İşte bundan dolayı kelimelerin ifadelerdeki konumu, bağlamı, hadisin edebî yönünün kavranması ve bilinmesi çok önemlidir.

Şurası bir gerçek ki mecâz, ifade bakımından hakikatten daha belîğdir. Zira kastedilen maksat dinleyenin zihninde hayal ve tasvirle canlanır ve neredeyse apaçık ortaya çıkar. Dolayısıyla kelimelerin ifadelerdeki konumu çok önemlidir. Bunlar dikkatle incelendikten sonra hakikat mi yoksa mecâz mı olduğuna karar verilmelidir. Biz burada örnek olarak Hz. Peygambere ait sekiz hadisin belagat üsluplarını esas alarak anlamlarını vermeye ve konunun önemine dikkat çekmeye gayret ettik.

Netice olarak Hz. Peygamber, görevi gereği fesahatiyle beraber meânî, beyân ve bedî‘ sanatlarının muhtelif üslûplarını tabîi halde kullanmıştır. Ancak o, bir şair ve edebiyatçı olmadığı için, bu üslûpları kullanmada hırslı davranmamıştır. Onun ortaya koyduğu cümleleri anlamaya çalışırken belagat ilmini de dikkate alarak, tefekkür ederek kastedilen anlamı yakalamak mümkün olacaktır. Yoksa anlam kaymaları ve istenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilecektir.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel (1992). el-Musned, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ateş, S, (trs) Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî, Ankara: Kılıç Kitabevi.
- Aydemir, A. (1979). Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara: DİB Yayınları.
- Aynî, Bedruddin, (trs). Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, Beyrut, İhyâu’t-Turâsu’l-Arabî.
- el-Curcânî Abdu’l-Kâhir (1992). KitâbuDelâilî’l-İ‘câz, tah. Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde, Dâru’l-Medenî.
- Buhârî, (1992). el-Câmiu’s-Sahîh, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Buhârî, (1987). el-Câmiu’s-Sahîh Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Çoşkun, A, (1988). “Kur’ân-ı Kerîm Tefsirinde Belâgatın Önemi”, Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5.
- el-Curcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, (1988). Kitâbu’t-Ta’rîfât, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.
- Dumlu, Ö. ve Elmalı H. (2001). Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Anlamı, İzmir, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ’s (1992).Sünen, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Esed, M. (1999). Kur'ân Mesajı, İstanbul: İşaret.

Fadl Hasen A. (2007). el-Belagatu Funûnuhe ve Efnânuhe, Amman: Daru'l-Furkan.

Hammâdî, Muhammed ed-Darî, (trs).el-Hadisu'n-Nebevî ve Eseruhu fi'd-Dirâsâtî'l-Lugavî ve'n-Nahvî, Bağdat.

İbnu'l-Manzur, (1994). Lisânu'l-Arab Beyrut, Dâru'l-Fikr.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali, (1379). *Fethu'l-Bârî*, Beyrut: Dârû'l-Mârifet.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd (trs). et-Tabakâtu'l-Kubrâ, Beyrut: Dâru Sadr.

İbnu'l Esîr, Mec'dudin Muhammed el-Cezerî (1963). en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadis ve'l-Eser, tah. Mahmud Muhammed ve Tahir Ahmed, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî.

İzzeddin Ali, (1973). el-Hadisu'n-Nebevî min Vicheti'l-Belagıyye, Kahire: Dâru't-Tıbbâti'l-Muhammediyye.

el-Kardavî, Y. (1998). Sünneti Anlamada Yöntem, ter. Bünyamin Erul, Kayseri: Rey Yayıncılık.

Köktaş, Y. (2002). "Hadislerin Anlaşılmasında Belağat İlminin Önemi" Dinî Araştırmalar Dergisi, Cilt: IV, Sayı: 12, Ankara: s. 132.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, (1372). Tefsîru'l-Kurtubî, Kahire: Dâru's-Şa'b.

el-Munâvî, Abdurraûf (1356). Feyzu'l-Kadîr, Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ.

Müslim, (1992). el-Camiu's-Sahîh, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Müslim, (trs). el-Camiu's-Sahîh, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l Arabî.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya (1392). Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi'l-Muslim, Beyrut, Dâru İhyai Turâsi'l-Arabî.

Özafşar M. E, (2003). "Hadis/Sünnet ve Kültür"İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Ankara: TDV. Yayınları.

er-Radî eş-Şerif (1967). el-Mecâzâtu'n-Nebeviyye, tah. Taha Muhammed, Kahire: Muessesetü'l-Haleb,.

Reşid R. (1973). Tefsîru'l-Menâr, Beyrut: Daru'l-Fikr.

Sakallı T. (2000). “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajının Aktüel Değeri ve Problemleri” III. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Tirmizî, Muhammed b. İsa (1992). es-Sünen, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Yazır, E. H. (trs): Hak Dini Kur’ân Dili, İstanbul: Eser Kitabevi.

ez-Zemahşerî, (1953). Esâsu’l-Belâğa, Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye.

-----, (1993). el-Fâik fî Garîbi’l-Hadis, tah. Ali Muhammed el-Becâvî - Ebu’l-Fadl İbrahim

BİR TÜRK AHLÂK FELSEFESİ İNŞASI İÇİN KAVRAM TEMELLENDİRMESİ: Bir Türk Ahlâk felsefesinin İmkânı*

Süleyman DÖNMEZ & A. Münir YILDIRIM*****

Sözbaşı

Felsefe ilkçağlardan beri genelde iki kısma ayrılır: Nazarî felsefe ve amelî felsefe. “Nazarî ve amelî” kavramları, daha çok eski metinlerde kullanılır. Arapçadan alınarak Türkçeleşmiş olan kelimelerdir. Lakin yeni metinlerde klasiğe itibar edenler dışında pek kullanılmamaktadırlar. Yeni nesil, nazarî” yerine “teorik veya kuramsal”, “amelî” yerine ise genelde “pratik” nadiren de “kılğısal” demeyi tercih etmektedir. Türkiye’de dilde sadeleşme ve Türk dilini yabancı kelime ve mefhumlardan kurtarma adına, geçmiş dönemlerde, bir dizi faaliyet yürütülmüş ve bu çerçevede de, bize göre menşe itibarıyla yabancı olsa da, birçoğu Türkçeleşmiş olan eski kelime ile kavramlara Türkçe olduğu düşünülen yeni sözcükler bulunmuştur. Esasen dilin doğal akışı içerisinde tedricen yapılması gereken bir işlem, bilinçli olarak hızlandırılınca, özellikle başlarda ciddi karışıklıklara ve anlam kayıplarına sebebiyet vermiştir.

Kelime ve kavramları Türkçeleştirme girişimleri, Türkçenin korunması adına Türkçeyi felç etmiştir. Lakin etkisi çok sürmemiştir. Öyle ki, bugün geldiğimiz nokta, önerilen ya da uydurulan birçok kelime ile kavramın bir kısmının benimsendiği, büyük bir kısmının ise, çoktan unutulup gittiğidir. Dil, fazla müdahale kabul etmemekte, kendi yolunu bulmaktadır.

Türkçe yazarken kelime ve kavram seçiminde hâlâ arzu edilen birlik sağlanamamış olsa da, büyük oranda bir mutabakatın var olduğu söylenebilir. Bize göre dikkat çekici olan husus, kelime ile kavramların ister eskisi ister yenisi olsun – hatta Farsçası, Yunancası, Latincesi, Fransızcası, İngilizcesi, ...- tercihler bağlamında özellikle akademide rastgele kullanılıyor olmasıdır. Kelime ve kavram seçiminde çok hassas

* Çalışma, 4-5 Mayıs 2018 tarihleri arasında Adana’da gerçekleştirilmiş olan “2. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi” dâhilinde sunulmuş olan “Bir Türk Ahlâk Felsefesi İnşası için Kavram Temellendirmesi” başlıklı bildirinin geliştirilmiş hâlidir.

**Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. E-posta: suelocan@cu.edu.tr

***Prof. Dr. Münir YILDIRIM, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. E-posta: myildirimcu.edu.tr

olmadığımız görölüyor. Sahada bir kargaşanın ve karışıklığın olduğu da açıktır.

Dilin etkileşimden uzak kalmadığını biliyoruz. Etkileşim olacak diye, elbette dilin değişim sürecinin tamamen serbest bırakılması doğru olmaz. Dil, kollanıp korunmalıdır. Ama dile doğrudan yapılan gereksiz müdahaleler de pek sağlıklı sonuç vermediği unutulmamalıdır.

Ortada bir durum ve ciddi bir sorun vardır. Ne yapılması, nasıl hareket edilmesi gerektiğine Türk dil uzmanlarının görüşleri doğrultusunda karar verilmesi en doğru yoldur. Adımların da Türk dil yapısına ve mantığına uygun olarak atılması elzemdir. Ancak ben meselenin bu tarafından daha ziyade başka bir boyuta dikkat çekmek istiyorum.

Kelime ve kavram dağarımızın çoklu olması, ilk etapta bir kavram kargaşası veya anlam kaymaları yaşatsa da, mânâ esasında yapılandırıldığında güçlü bir felsefe diline dönüşüyor. Ne demek istiyoruz? Türkçe'nin yaygınlığı ve değişik dillerle temasa geçmiş olması, doğal olarak, birçok kelime ve kavram alışverişiyle sonuçlanmıştır. Dışarıdan alınan kelime ile kavramların genelde Türk dil mantığına uyarlandığı, daha da önemlisi, yeni anlamlar kazandığı aşikârdır.

Bugün itibariyle geçmişteki yabancı kelimelerden kurtulma girişimi, ister iyi ister kötü niyetle desteklenmiş ve sürdürülmüş olsun, artık önemli değildir. Çünkü sonuç dilin zenginleşmesi olmuştur. Bize –sosyal bilimcilere, filozoflara- düşen, ortadaki kargaşayı gidermektir. Kavram ihtilafı, rahmete dönüşmelidir. Biz bunun nasıl yapılabileceğini, bu çalışmamızda, genelde bir Türk felsefesi özelde ise bir Türk ahlâk felsefesi inşasında önemli gördüğümüz bir dizi kavram çözümlemesi üzerinden göstermeyi deneyeceğiz.

İmdi, Sözbaşı'nın ilk cümlesinde kullandığımız “nazarî, amelî, teorik, pratik, kuramsal, kılğısal” sözcükleri felsefe üzerinden kavramsallaştığında ciddi içerik ve anlam değişimlerine uğrayacağını, hatta uğradığını iddia edebiliriz. Ama biz burada mevzuu, ifade ettiğimiz gibi, daha ziyade bir Türk felsefesi altında bir Türk ahlâk felsefesi inşasında ayrıştırılması gereken bazı ahlâk kavramları ile sınırlandıracağız. Bu çerçevede sadece eski ve yeni Türkçe kelimeler/sözcükler arasında varolan ince anlamları öne çıkartarak bir Türk ahlâk felsefesinin inşası için elzem görünen bazı temel kavramları teşrih masasına yatıracağız. Elbette ahlâk meselesi burada ele aldığımız kelime ve kavramlarla sınırlı değildir. Biz daha sonra devamı gelmesi gereken bir çalışmaya zemin oluşturu bir giriş yapmayı hedefliyoruz. Düşünce yolculuğumuz ise kelimedenden/sözcükten mefhum/kavrama doğru bir seyir izleyecektir. Çalışmamızda kullandığımız yöntem, geçmiş keşfettiren çözümleyici bir inşâ mantığına dayalıdır. Yapacağımız dünden bugüne akan çözümleyici inşâ –keşfi-inşâ- Türk

felsefesinin bir uzantısı olarak Türk ahlâk felsefesinin kavramsal esasına mütealliktir.

1. Mefhum ve Kavram

Eskilerin mefhum dediklerine yeniler kavram diyorlar. Biz bazı metinler bazında bir dizi karışıklığa sebebiyet verme ihtimali olsa da, iki sözcüğün dayanak bağlamında ayrıştığını ve ayrıştırılması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü felsefelerin rengini kavramada yapacağımız ayırım büyük önem arz edebilir. Bize göre klasik metinlerin “mefhum”u ile modern düşüncesin “kavram”ı arasında ince ayrımlar var. Elbette “mefhum” da “kavram” da “anlama” delalet ediyor. Bir mânâ içeriyorlar. Ama dayanak ve felsefî nitelik açısından ayrışıyorlar.

Kavram, bilgikuramsal –epistemik- bağlamı gösterir. Zihinseldir. Mesela “ahlâk” –ethos-, bir kavramdır. Her kavramın bir hakikati –alétheia- vardır. Ancak hakikatin zaman ve zemin çerçevesinde anlamı değişir. Biz bu görüşlere mefhum diyoruz. Dolayısıyla mefhum ile gerçeğe dayalı hakikatten kopmayan değere yaklaşıyoruz. Elbette mefhumları ihmal ederek sadece kavram üzerinden hakikate ulaşmak isteyen pencerenin de (bilgikuramsal/epistemik bakış) değerden mutlak olarak azade olduğunu iddia edemeyiz. Ama biz değerın hakikate göre daha az değiştiğini: ahlâkî bağlamda ise, değiştirilmemesi gerektiğine inandığımızdan çıplak olarak bilgisel (epistemik) değil, varlık-bilişsel (onto-epistemik) veya varlık temelli ahlâk felsefesinden (onto-etik) yanayız. Sadece zihne dayalı –epistemik- mânâların zaman, zemin ve yeni bilgiler ve veriler çerçevesinde değişmemesi mümkün görünmemektedir. Hakikat ise, yaşanmışlık esasında tektir; lakin insanî idrak bağlamında mutlaklık yoktur. Bu nedenle kavram, esasta tek olan ve olmuş bitmişlik bakımından değişmeyen hakikatin (onto-epistemik) kavranmasında anahtar hükmündedir. Kavradığımız ise, mefhum ya da mânâdır. Dünyamızı, değer yargılarımızı içine alırlar. Günümüzde bizim mefhum dediğimize daha çok anlam/mânâ denilmektedir. Biz anlamın ya da mânânın mefhumdan daha geniş olduğunu düşünüyoruz. Mânâ, varlık-bilişsel (onto-epistemik), mefhum ise, varlık-değersel (onto-aksiyolojik) niteliktedir. Ahlâk, varlık değersel bağlamda temellenebilir. Mânâ kavramlara yüklenen mefhumda tezahür eder. Mefhum ise, gerçekte varolan, orda, karşımızda duran ya da gerçekte bir varolan olarak dünde kalan olmakla kavramdan ayrılır. Geçmişte kalmak, bir kusur doğurmaz. Ama onu doğru anlamak durumundayız.

Hâsılı, mefhum yaşanmışlığı, olanı esas alan bir idraktır. Kavram ise yaşanmışlığın idrakinin idrakine dayanan bir düşüncüdür. Mefhum kavramı içerir. Ama her kavram mefhumu vermeyebilir. Salt zihinsel olabilir. Bir düşünceden öte bir gerçekliği olmayabilir. Bu nedenle çıplak düşünüş ahlâkı temellendirmeye yetmez. Ahlâk için düşünceye dayanak olan bir varolana, varlığa ihtiyaç vardır. Lakin o da yetmez. Karşımızda, orda duranın veya geçmişte varolmuş olanın şimdide, burada, bir varolan olarak benden ve idrakimden hareketle temellenmesi, temellendirilmesi gerekir.

2. Hak ile Hakikat

Hak ile hakikat, bizim ahlâk ve ilim –bilgi ve bilim- anlayışımızda en temel iki kavramdır. Genelde hak ile hakikat ardarda zikredilen biri ötekini gerektiren mânâları haizdir. Biz, “hak” ile gerçeği, “hakikat” ile gerçekliği anlıyoruz. Lakin hak ile hakikat, gerçek ile gerçeklik kavramları arasında da ince ayrımların olduğunu düşünüyoruz.

Nasıl? Şöyle ki, gerçeğin hakkı, gerçekliğin ise hakikati, dilin kullanımı açısından tam olarak karşıladıklarını iddia etmek zor görünmektedir. Mesela “hak etmek”, yerine “gerçek etmek” diyemiyoruz. Anlamsız geliyor. Bu nedenle önerdiğimiz eşanlamlı –müteradif-kavramlar, açıklayıcı olsa da her zaman kullanışlı olmayabilir. Ama kavramayı kolaylaştırmak ve derinleştirmek için onlara burada ihtiyacımız var.

Hak ile hakikat kavramlarını bir bütünün boyutları olarak kabul etmekteyiz. “Ahlâk” ile bağlantısını kurma noktasından açıklamaya çalışırsak, “hak” dışa; yani zahire –fenomene-; “hakikat” ise içe –batına, numene- tekabül etmektedir. “Ahlâk”, hak ve hakikat bakımından sahip olmak istediğimiz bir gerçektir. Gerçeğin bihakkın bilinebilmesi için hakkın hakikate kılavuzlaması, hakikatin ise hakkı kapsaması, kuşatması gerekmektedir.

İç-dış bakımından hak ile hakikat, bir bütündür. Bu taraf hak ise, öbür taraf da hakikattir. Hak, değişken ve değişime açıktır. Hakikate nazaran daha seyyal ve görecelidir. Hakikat ise, daha belirleyicidir. Küllidir. Değişime pek açık değildir. Ancak değişimden de kaçamamaktadır. Özellikle idrak cephesinden değişim kaçınılmaz görünmektedir.

Hak, hakikatin tecellisidir. Hakikatin içindedir. Ama ne hak, “hakikat” ne de hakikat, “hak” olur. Her hakta bir hakikat, belki de bir gerçeklik parıltısı vardır. Hak, hakikatin ışığına sahiptir. Bazen çok parlak olur, gözleri kamaştırır. Bazen çok fersiz olur, galeye alınmaz. Bazen de kıvamında olur hak ile hakikat; ayan beyan orada durur.

Hak çoktur. İzafidir. Hakikat ise, tek ve evrenseldir. Bir başka deyişle hakikat, zaman ve mekân ile kayıtlanamazken “hak” zamanın ve mekânın

kaydı altındadır. Evrende varolan fıtratı bozulmamış her şey haktır. Hakikati tecelli ettirir. Karşıt kutuplar değildirler. Biri ötekini gerektirir. Esasta bütündürler. Birdirler. Lakin çokluklar dünyası olan hak, hakikatin yansıması olduğundan, bazen, hak ile hakikat arasında ayrışmaların ve kopuşların var olduğu yanılgısına sürükleyebilir. Yanılgının sebebi, ekseri hak olanı hakikat nazarıyla görememekten kaynaklanır. Bazen de hak, hakikatten uzaklaşmış bir görüntüye dönüşebilir. Bu nedenle görüntünün hakikatle çatışması esasta değil, zahirdedir. Aldanıştır.

Ayrımların farkında olmak kaydıyla hak, gerçek; hakikat ise gerçeklik olarak da anlamlandırılabilir. Gerçek, ontik oluşa –varoluşa- tekabül eder. Gerçeklik ise, epistemiktir. Her gerçek bir gerçekliği içerir. Gerçeklik idrak ile fark edilir. İdrakin eyleme yansıması ise, ahlâkı kurar. Hakikatin idraki, idrakin ise yaşama dönüştürülmesi ontik, epistemik ve etik olanın ayrılmaz bir bütün olduğuna işaret eder.

Bizim epistemik bir görüngü olduğunu düşündüğümüz hak, genelde ontik hakikat ile özdeşleştirilen Hakk (Allah/Tanrı) ile karıştırılmaktadır. Epistemik olanın ontik okumaya tabii tutulması ise, ciddi yanılgılara sürüklemektedir. Mesela insan haktır. Çünkü ezeli değildir. Yokken “var” edilmiştir. Ezeli değildir, ama ebedi olabilir. Zira insan sonsuzun peşindedir. Sonsuzluğu isteyen sonludur. Sonsuzluğa yolcudur. Bu hâliyle hem sonsuz, hem de sonludur. Sonsuz olan hakikatin sonlu olan tecellisidir. Hakikatin hak olarak görünmesidir. (Hallacı Mansur’un “ene’l hak” beyanı, “ben hakikatım” değil, “ben hakkım” demektir. Hak, hakikat (Hakk) değil, Hakk’ın tezahürüdür).

Hakikatin delili vicdandır. Nedir vicdan? Vicdan, Tanrı ile -kişiyi kendinden daha iyi bilenle, kişiyi kuşatan ve aşan sonsuzlukla- kurulan mahremane ilişkinin adıdır. Beni ben yapan vicdanımdır. Vicdan, öznel, bireyseldir. Bağlayıcıdır. Bağlayandır. Ama kimi bağlar vicdan? Öncelikle beni bağlar. Selim fıtratın canıdır vicdan. Hakikatin yanındadır. Hakikatin içindedir. Her vicdanî hakikatin tezahürü haktır.

Her vicdanî hakikatin, ayrı halde zahir olmasıyla örülen göreceli; ama kişiyi aşan ve kuşatan hak, maşerî vicdandır. Maşerî vicdan, öznel baskısından kurtulan hakikatin görünen yüzüdür. Her öznel vicdan, maşerî vicdana bir taş, bir tuğla, bir damla, bir katkıdır. Maşerî vicdan bir oluşumdur. Bir inşadır. Hakikatin inşasıdır. Lakin hakikatin kendisi değildir. Hakikati keşfettiren, hakikate taşıyan bir inşadır.

Ontik, epistemik ve etik olan; bulunuş, biliş, duyuş ve eyleyiş olarak da ifade edilebilir. Bulunuş, varlıkla; biliş, bilgiyle; duyuş ve eyleyiş ise,

değerle ilişkilidir. Bulunuş, biliş, duyuş ve eyleyiş hakikatin hak olarak tezahüründeki yönelimlerdir. Her biri bir penceredir. Hakikatin pencereleridir. Haktan hakikate gerçek ile gerçekliği dışlamadan geçiş için iç ile dışı belirginleştiren çerçevenin idrakine ermek elzemdır.

3. Gerçeklik ile Hakikat

Biz, bilgikuramsal –epistemik- olarak hakikati gerçeklikten ayırıyoruz. Yaptığımız kavramsal ayrımlar, hem bir felsefe dili oluşturmaya hem de mefhum ve kavram kargaşalarını daha çok kavram üzerinden ayrıştırmaya, mümkünse de, gidermeye dönüktür. Önerilerimiz, tabi ki, tartışılmaya muhtaçtır. Bize göre hakikat, çıplak gerçeğe (ontik) dayalı gerçekliği (onto-epistemik) verir. Gerçeklik ise, daha çok bilgi kuramsaldır. Hakikat, gerçekliği kuşatır. Ancak her gerçeklik hakikati vermez.

Bizim birçok çalışmamızda “hak” ile “hakikat” arasında kurduğumuz “onto-epistemik ilişki” (“var”dan hareketle “varlık”a gitme/”nous”tan “logos”a), “gerçek” ile “gerçeklik” arasında da kurulabilir. Lakin biz “gerçek” ile “gerçeklik” arasındaki ilişkiyi daha çok “epistemik” (“varlık”tan “varlık”a gitme/ “logos”tan “logos”a) olarak anlıyoruz. Böylece tarihî bağlamda meşşâî bakışla işrâkî bakışı, kavramsal düzlemde ayırmış oluyoruz. Meşşâî yaklaşım, varlık (vucud), İşrâkî tavır ise varolan (mevcut) esastır. Biz ise, “var”dan hareket ediyoruz. “Hak” olarak anladığımız “var”ın hem değişen hem de değişmeyen bir “hakikati” olduğuna inanıyoruz. Değişmeyen yakaya “hakikat” değişen tarafa ise “gerçeklik” diyoruz. Esasta hakikat ile gerçekliği ayırmadan (“nous” ile logos”u) bir bütün olarak görüyoruz. Anadolu-Türk ahlâkını da bu noktadan temellendiriyoruz.

4. İnniyyet ile Limmiyyet

İnniyyet, Arapça “inne” harfinden türetilmiş bir kavramdır. Büyük Türk Filozofu Fârâbî’nin önemli eseri “Harfler Kitabı” (Kitâbu’l Hurûf), bu harfin açıklanmasıyla başlar. Fârâbî’nin de belirttiği üzere “inne” Yunanlıların “ôn” dedikleridir. “Ôn” “varolan” ya da “varlık” anlamına gelir. “ân” geçmiştekilere ve gelecektekilere karşıt olarak “şimdi varolan” demektir. Eskiler hâl-i hazır derlerdi. “İnne” harfi ise, Fârâbî’nin belirttiği şekliyle “varlıkta ve bir şeye dair bilgide sabitlik, süreklilik ve sağlamlık” mânâsındadır. Bu durumda “inniyyet” varlığı –hakkı- ve varolanın –gerçeğin- bilgisini verir. Varolan, elbette, geçmişte de “var” olmuş olabilir. Şimdide de “var” olabilir gelecekte de. Bizim geçmişte ve şimdide olanı bilme şansımız vardır. Geleceği ise bilemeyiz, sadece tahmin edebiliriz. Geçmişte olan, geçmiştir. Tecrübe edilemez. Ama bilinebilir. Şimdi ise hem tecrübe edilebilir hem de bilinebilir. Gelecek ise, ne bilinebilir ne de tecrübe edilebilir.

-Geleceğe yapılan yolculuk, diğerlerinin geleceğini bize vermez. Kendi şimdimizi yaşarız. Şimdimiz kuramsal anlamda diğerlerinin geleceği olabilir. Bu, bize zamanın ve hızın oynadığı bir oyundur. Fizik ve matematik felsefesinde tartışılan bu mesele konumuz dışındadır. Geçmişe yolculuk ise, ‘şimdilik’ olası görülüyor. Geçmişe yolculuk bugünün bilimsel verilerine göre imkânsız düzülen hikâyeden ibarettir. Elbette uzun yaşayan kısa yaşayana göre daha çok “şeyi” tecrübe edebilir. Bu ise zaman, hız, boyut meselesidir.-

Hâsılı, inniyyet, “innî” çerçeveye alakalıdır. Innî çerçeve olgu (vak’a/hak) çalışmasıdır. Olgu, olay (vakıa/gerçek) değildir. Olay da innî çerçevede tezahür eder. Lakin Olaylar, nevi şahsında münhasırlaştıkça olgusallaşırlar. Eskiler bu şekilde özelleşen ve belirlenen olaya, hâdis, yeniler ise görüngü –fenomen- dediler. –“Hâdis”, “vâki olan, yokken var olan, meydana gelen” gibi anlamları haizdir. Fenomeni dolaylı olarak anlatır. “Var” olanla kolayca ilişkilendirilir. Zaten vardır. Ama “görüngü”, uyduruktur. Boşlukta sallanan bir sözcüktür. “Var” olanla ilişkilmesi dolaylıdır. Yorarak mümkün olur. -Yorumu yormadan, yorumda yorulmadan yol almak tercih edilmelidir.- Bu nedenle görüngü sözcüğü “fenomen”i pek karşılamaz.

“Fenomen” (phainomenon), “kendini gösteren, zahir olan, aşikâr olan” –gerçek- demektir. “Phôs” (pha), içerisinde “bir şeyin zahir olacağı, görülür hâle gelebileceği ışık” veya “parlaklık” demektir. “Phainesthai” ise, “gün ışığına açık olan veya ışığa getirilebilen şeyler –hak-topluluğudur.” Bu nedenle Heidegger, onu “ta onta / das Seiende” ile özdeşleştirir. Kastı, “bir şeyi olduğu şekliyle, kendi görünümünde, ortaya getirerek göstermedir.” O, bunu “logos” (rasyonel yeti, hesabî akıl) üzerinden yapmayı dener. Cazibe de başarı da “nomenon”un (numen) “logos” ile açılmak istenmesinde düğümlenir. Bir başka ifadeyle Heidegger, düşüncenin varolanı değil, varolanın düşüncüyü belirlemesini istemektedir. Tavrı, doğrudur. Heyecan vericidir. Lakin tuttuğu yol, onu istediği yere götürmemektedir. Bu çıkmaz yol, Batı ve eski Yunan felsefesinin karakteristiğidir. Yolun açılması Anadolu-Türk felsefesiyle mümkün olabilmiştir.

Hâsılı, innî çerçevenin doğrudan mefhum ile alakalı olduğu açıktır. Varolana dayayan bir kavrayış, varlık-bilişeldir. Mefhum, kavram olarak alınır, anlam veya mânâ saf zihnî bir içeriğe dönüşür. Bazıları, meseleye “lafız ve mefhum” diyalektiği ile yaklaştıklarından mefhumu, “kavram” olarak kavramışlardır. Aslında kavrama, Türkçe mantıkla

düşünüldüğünde mefhum ile kavram arasındaki önemli kavrayış farkını vermektedir. Kavramak, dış esasında olur. Bir şeyin başka bir şeyi kuşatması, içine alması anlamına gelir. ‘Elmayı elimle kavradım’ dediğimde kavradığının elma olup olmadığını, gerçekte, yaptığım işlem bana vermez. Ben elmanın elma olduğunu bildiğimde kavradığının elma olduğunu söylüyorum. Kavradığım hakkında önceden bir bilğim yoksa onu dıştan içe anlamaya çalışıyorum.

Kavramak, bir bakıma, eskilerin lafzî tespitine tekabül ediyor. Tam bir bilgi vermiyor. Ortaçağlardaki isimci (nominalist) yaklaşımla aynı sorunu paylaşıyor. Ortada bir “isim” var. Ama isim zahirde. Özü vermeyebilir. Bu özün inkârına kadar gidebilir. Türk tarihinde bu mesele, ismi sonraya alarak çözümlenmiştir. İsim, yaptığınız işe mukabil, size uygun düşen bir göstergedir. Sizin özünüzü işinize mukabil yansıtır. Boğaç Han’ın nasıl isim –ad- aldığını hepimiz biliriz. 2. Sultan Mehmet Han’a ne zaman “Fatih” demeye başladık? Türk kültüründe bu zihniyet hâlâ lakaplar üzerinden yaşamaya devam eder.

Olanın zihne yansımaları ile zihnî suretin söze dökülmesi aynı içeriğe sahip olmayabilir. Zihnî suretin söz ile görünür olması elbette mânâlıdır. Anlamsız değildir. Ancak idrak, haricî veya zihnî olabilir. Biz dıştan içe yapılanan idrake mefhum, içten içe yürüyen idrake ise kavram diyoruz. Zira zihnimde olanı kavram esasında söze dökmem, olanı vermeyebilir. Bu nedenle olandan hareketle kavrama gitmek daha doğru sonuçlar verir. Aslında bu önerdiğim bilimin yoludur. Ama bilim, daha çok keşifçidir. Olanı, olduğu gibi aydınlatmaya çalışır. Biz Keşfe inşayı da ekliyoruz. Olandan hareketle olanı inkâr etmeyen yeni bir dünya kurmaya çalışıyoruz. Gerekçemiz, içten dışa kavradığımızın mutlak, kesin, genel-geçer, evrensel bir bilgi olmadığının farkında olmamız. –Benim adım Hıdır, elimden gelen budur. Allah-u a’lem bi-muradihi- Dünün dününde kaldığını dünün bugüne taşınamadığını görmemiz. Bu nedenle orda olanı kavrarken orda olana doğru burada kalarak yürümek bugün itibarıyla fizikî bir zorunluluktur. Zihnimin cevvaliği, dünü bugüne, bugünü dünü taşıyabilme becerisi, felsefe-bilim verilerine itimat edildikçe gerçekten kopmayacak ve hakikate bizi daha çok yaklaştıracaktır. İnnî çerçeveye “hak” cephesidir. Gerçeği içine alır. Gerçek inkâr edilmeden haktan hakikate geçmenin bir yolu olmalıdır.

Felsefe-bilim, dün de bugün de “haktan hakikate gitme” düşüncesinden vazgeçmemiştir. Sorun, bunun imkânı ve nasıl olacağı üzerinde dögümlenir. Bu durumda soru şöyle yöneltilebilir. İnnî çerçevenin bilgisine erişmek mümkün mü, mümkünse nasıl? İnnî çerçeve “şimdi” açısından içinde olduğum ve yaşadığım, tecrübe ettiğim. Onun dününde kalan bir kısmı var. Sıkıntı daha çok dününde kalanın bilgisine bugün nasıl ulaşılabileceğinde dögümleniyor. Öte yandan içinde olduğum halde

doğrudan tecrübe edemediğimin bilgisi meselesi de önemlidir. Aradaki tek fark, şimdide olanı tecrübe etme ihtimalinin var olmasıdır. Doğrudan bilgisine ermek istediğim “şey” ile temasa geçebilirim. Ama bunu yapamayabilirim de. O zaman mevzu dünde ya da bugünde olanın bilgisine nasıl ereceğime dönüşür. İşte bunun için eskiler bir dizi usul geliştirmişlerdir. En sağlam görüneni tecrübedir. Nasrettin Hoca’nın “damdan düşme” fıkrası bunu çok güzel anlatır. Damdan düşenin halini damdan düşen en iyi bilir elbet. Lakin herkes damdan düşmeyi göze alamayabilir. Bu durumda ben damdan düşmenin “ne” olduğunu anlayamam mı? Damdan düşmenin damdan düşmeden nasılına erişilebilir. “Nasıl”, gözlem işidir daha çok. Dış esasında bir kavrayıştır. Bir tasvirdir. Tasvirde tasavvura geçerim. Lakin tasavvurun doğruluğu ne ile “tasdik” edilecek?

Tasdik bir zihin meselesidir. Tasavvurun altındaki zihniyete erişmem lazım. Dışta olandan içe -zihne- geçince innî çerçeve mahiyet değiştirir. Bilgi kuramsal bir alandayım artık, ama fikir ve düşüncelerin de bir varlığı var. Ancak buradaki “var” da hareketin yönü değişir. Özne, bilen, düşünen daha çok öne çıkar. Artık dışta olana zihnimde olandan bakıyorum. Bu, Batı felsefesinin Descartes’ten sonra girdiği süreçtir. Düşünceden, düşüncede olandan hareketle varlığa -varolana- gitmek. – Cogito, ergo sum.-

Hem eskiler, hem de yeniler, ister dışta olanı, dışta olandan hareketle, ister dışta olanı zihinde olandan yola çıkarak bilme ve kavramada nedenselliği öne çıkarmışlardır. Nedenselliğin eskilerin dilindeki karşılığı limmiyettir.

Herhangi bir olay ve olgunun tespiti innî tasavvuru veriyordu. Innî tasavvura ulaşıldıktan sonra ulaşılanın sebepler –nedenler- bağlamında tahlili, tasdiki vermiştir. Tahlil (analiz), “var” olanın çözümlenmesidir. Çıplak çözümlenme olanın ne olduğunu vermeye yetmez. Terkibe (sentez) de gitmek gerekir. Çözümlenmenin terkibi, bir yap-bozdan öte idraki vermelidir. İdrakin de bir “şey” hakkında bir “şeyler” aracılığıyla olması büyük sorun teşkil etmez. Lakin sorunsuz da değildir. Buradaki yaklaşımlar felsefelerin ayrımını verir. Sonuç itibariyle “neden” sorusundan kurtulmak pek mümkün olmaz. Daha çok ona yüklenen anlamlar ve sonuçlar değişir. Bu durum, bizim keşfi-inşâ yaklaşımımızın haklılığına işaret eder.

İnniyyet “olana” limmiyyet ise “olandaki –olmadaki- nedene” odaklanır. “Olandaki neden” ile “olanın nedeni” aynı düzlem değildir.

İlki, varlık-bilgisel (onto-epistemik); ikincisi bilgi-varlıksaldır (episteme-ontik). Genelde ilkinden bilim, ikincisinden felsefe çıkar. Ancak felsefe, bilimden kopuk bir faaliyet değildir. Olmaması gerekir. Ama felsefe ile bilim karıştırılmamalıdır. Aksi takdirde hakka itibar etmeyen bir “sanal hakikat” inşâ edilir. Eskiler ona “hakikat” demezler. “Zan” –sanı-derlerdi. Biz de zaten ona “sanal hakikat” –sanki hakikat- dedik.

-Klasik varlık felsefesi inşasında hakikatin sanallığından ya da sankiliğinden söz edilemez. Çünkü hakikat bu tür nitelemeleri kabul etmez. Hakikat, hakikattir. Sanalı, sankisi olmaz. Bu tür nitelemeler bilgiye getirilebilir. Zannî bilgiden ya da kesin bilgiden söz edilir. Bilgi, nesnesine uygunsu doğrudur. Hakikati verir.-

Hâsılı, “var” olanın “deliller ile tasdiki” ya “gerçekte var olandan” “olana” ya da “zihinde olandan” “var olana” doğru olabilir. Mesele varlıktan hareketle idrak ediliyorsa inniyyet, delilden hareketle kavranıyorsa limmiyyet esasında çözümleniyor demektir. İnniyyetin limmiyetten kopartılmaması gerekir. Bir öncelik sonralık tartışmasına girmek de çok doğru değildir. Çünkü esasta içiçedirler. Önemli olan inceleme yaparken, düşünürken, çözümlerken ya da tümmlerken zihnimizin duru olmasıdır. Nerde durduğumuzun, nerden nereye nasıl baktığımızın ve ulaştığımızın ne olduğunun farkında olmaktır. Esasen bu önerimiz, eskilerin zihnine iyice yerleşmiş ve yaşamlarında yol gösteren bir ilkeye dönüşmüştür.

Büyüklerimizden, hele aklı başında olanlardan, sıkça duyduğumuz bir nefis muhasebesi sözcükleri vardır: “Ne” idim. “Ne” oldum. “Ne” olacağım. (Neydim, n’oldum, n’olcam). Dikkat edilirse çerçeve daima innîdir. “Var” olanın idrakini sorgular. Ne idiğim ve ne olduğum, öncelikle bana aşikârdır. Başkalarına da açık bir durum vardır. Ama ne olacağım, hem benim hem de ötekiler için meçhuldür. Tanrı’dan gayrı kimse bilemez. Tanrı bildirmediğe de bilinemez.

Ortada bir bilgi varsa, bu bilgi de geleceğe matufsa inançtan öteye geçmez. Düne ve şimdiye aitse, onu doğrulanma ve yanlışlama imkânı ve ihtimali her zaman vardır. Bu, ucu açık bir süreçtir. Sürekli hareket hâlinde olmayı, gayret etmeyi, aramayı, incelemeyi gerektirir. Bilim, felsefe ve sanat bu çabadan doğar. Bu çabanın tam ortasında da ahlâk vardır. Ahlâk durur. Ahlâk, yaşanan bir gerçektir. Söylem tarafı da vardır elbette ahlâkın ama söylem daha ziyade bilgikuramsal bir çözümleme gerektirir.

Söylemin çözümlenmesi bilgi kuramsal düzlemi aşarak varoluşsal bir sürece geçilebileceğini gösterir. Elbette rasyonel açıdan (hesabî akıl) bilgiden varlığa sıçramak, ihtimallidir. Kesinliği yoktur. Lakin bilgi bağlamlı çözümlemeler ve temellendirmeler, her ne kadar varlık (vücut) açısından mutlağı vermede kesinlik taşımasa da varolanı (mevcut)

keşfetme imkânı sunarlar. Mevcut tartışmalar, birçok mevzuda bilgi içerikli bir söylemden öte bir karşılığa sahip olmasa da innî ya da limmî çerçevede bir gerçekliğe sahiptir. Gerçeklik, mevcudun üzerine gelen metafizik kısımdır. Metafizik tarafın fizik yönü, hakikatin geçerli ve tutarlı olması için ihmal edilmemesi gerekir. Aksi takdirde mefhumu muhalif fikirlerin içinde kaybolma ihtimali büyür. Bu nedenle işe varolanı, mevcudu, keşifle başlamalı, düşünceyi de varolandan hareketle kuralıdır.

Varolanın keşfedilmesi, keşfedilenin bugünün anlam dünyasında yeniden inşa edilmesi uğraşısında -ki biz buna ihya diyoruz- mesele, kökanamlara müracaat etmekten geri durulmamalıdır. Bu yaklaşım çoğu kez aranan çözüme varmada yol gösterici olur. Zira kökanamlar ekseri zihinsel karışıklığın giderilmesine büyük ölçüde yardım ederler. Öte yandan özgün okumalara da fırsat sunarlar.

Düşünürken unutulmaması gereken doğrulanıp yanlışlanan bilgilerimizin, özellikle rasyonel yetiye -logosa- dayanıyorsa, mutlak olmadığı gerçeğidir. Elimizde olan, ulaştığımız, mutlak anlamda ne hakikatin reddi ne de kesin bilgisidir. Usulüne uygun hareket ettiğimizde güçlendirilmiş ya da zayıflatılmış bir inanç çıkacak ortaya. Bazen “zan” (sanı) diyeceğiz, bazen “kesin kanı”, bazen de “muhtemel” diyeceğiz ona. İnançlardan ve inançtan, belki de, hiç kurtulamayacağız, vazgeçemeyeceğiz. Ama hangi inancın hangisine göre daha güvenilir olduğunu da büyük ihtimalle ya kavrayacağız ya da idrak edeceğiz. İdrak, kavramayı kuşatacaktır. Lakin her kavrayış idraki vermeyecektir. Hedef hem kavramak hem de idrak etmektir. Kavradığımızın idrakinde değilsek, muhtemelen, kavırıyoruz ama idrake geçemedik demektir.

İdrak, kendilik bilinci ile başlar. Eskiler, ona “idraki taayyünü şahsî” derlerdi. Kendini bilme meselesi, bizim klasik felsefî tasavvufta “tellüh”e kadar gider. “Tellüh”, ilahlaşmadan çok, “kendini bilen bir idrak” ile âlemi kavrayıştır. Pratikte ise, kemali arayış, kemale gidiştir. Tanrı’nın ahlâkî ile ahlâklanmak olarak yorumlanmıştır. İlimden irfana sıçrayıştır. Âlimlikten ârifliğe yükseliştir. Varlık temelli bir biliş ve yaşayışa gönderme yapar. Yaşamı hayata dönüştürür.

5. Yer ile Mahal

Mahal, mekân ya da yer olarak algılanmamalıdır. Mahal, hâl ile alakalıdır. Hakikatle hâllenendir. Eski Yunancada khora kavramı ile ilişkilendirilebilir. Khora, topos değildir. Topos, yer anlamına gelir. Daha çok madde esaslıdır. Khora ise mana esasındadır. Dolayısıyla mana

esasinda olan mahal kavramini maddî tarafî daha ağır basan yer kavramından ayırıyoruz. Bu çerçevede yer ile hak, mahal ile hakikat kavramlarını ilişkilendiriyoruz.

6. Yaşam ile hayat

Kavramlaştırma önemli bir meziyettir. Düşünmenin de ilk ve zarûrî basamağıdır. Elbette kavramın olup bitenden kopuk olmaması, bir başka ifadeyle, olanın zihne taşınmasının bir imkânı olarak görülmesi olup bitenin doğru olarak anlaşılması ve aktarılması çabasıdır. Yaşam ve hayat kelimeleri –sözcükleri- bazı çevrelerde genelde eşanlamlı olarak kullanılır. Biz özellikle ahlâk felsefesi açısından iki sözcüğün, -mefhum ve kavram sözcüklerinde yaptığımız gibi- ayrıştırılarak kavramsallaştırılmasından yanayız. Yaşam, genel anlamda canlı olma demektir. Canlı olan bir yaşama sahiptir Yaşam ve yaşayan zamanın içindeki harekete ve akışa tabi olur. Yaşamın hayata dönüşmesi için “zamanın içinde” olmaktan çok “zamana iç” olmalıdır.

Zaman, esasta bizim “ne” olduğunu idrak edemediğimiz bir kavramdır. Ona bir suret –öz- yükleyemiyoruz. Bu nedenle onu dolaylı olarak idrak etmeye çalışıyoruz. Zamanın içinde olduğumuzu bilip söylediğimizde zaman, aslında- bir “akışa ve oluşa” dönüşüyor. Bu durumda içinde olduğum bir zaman tasavvurundan ona iç olduğum bir kavrayışa geçmeliyim. Bunu yapabilirim. Ben ona değil, o bana bağlanabilir. Ona “iç” olarak onun “içinde” kalabilirim.

Zamana iç olma, zamanı aşarak mümkün olur. Ahlâkî ve bedî –etik ve estetik- bağlamda yaşamı aşan bir hayat vardır. Aşma, karşıtlığı doğurmaz. Bu nedenle hayatın yaşamı kuşatması gerekir. Yaşam olmadan hayat yaşanmaz. Demek ki, hayatın yaşamı aşması, hayatı yaşamaktır.

Hayatı yaşamak, hayatta yaşamaktır. Hayatta yaşamak ise, inançlara dayanan değerlerle mümkün olur. İnançları çıplak yaşama indirgemek, maddî ve mekanik bir tavır olur. Zaten inanç, fizik olana indirgenemez. Zira fizik ötesidir. Manevîdir. Bu durumda fizik olanı veren gerçeklik ile fizikötesi olan hakikati de bilgikuramsal düzlemde ayrıştırmak gerekir. Her iki idrakin de zemini gerçektir.

Kavram, daha çok epistemik bağlamı gösterir. Epistemik bağlam ise hakikati verir. Hakikat, gerçeğe dayanır. Dayanmalıdır. Lakin gerçeğe dayanan hakikat, zaman ve zemin çerçevesinde anlam değiştirmektedir. Zira gerçek, değişkendir. Bu nedenle biz değişen gerçeğe bağlı olarak değişen her bir manevî görünüşe mefhum diyoruz. Mefhum, kavramsal zihnî görünüşü (gerçeklik) aşmaktadır. Aşma, somutlaşan gerçekle kurulan doğrudan ilişkiliyle sağlanabildiği için de değere bağlanmaktadır.

Değer, geniş bir kavramdır. Fizikötesine (metafizik) aittir. Anlamlandırmadır. Mânâ yüklemidir. Ahlâk da değerler adı verilen

dünyanın bir parçasıdır. Bu durumda gerçekten kopmadan hakikatin gerçeklikten ayrılması gerekir. Öyle ki, ahlâk meselesinde hak ile hakikatin birliği iyice idrak edilsin. Gerçek ile gerçekliğin birliğinden değil, birlikteliğinden söz edilebileceği faş etsin.

7. Uylaşma ve Uzlaşma

“Uylaşma” (convention), “uzlaşma” değildir. “Uylaşma”, hakikati vermelidir. Gerçeğin hakikatine ermedir. Bu nedenle “hakikat”, gerçeğin “epistemik” tezahürüdür. “Gerçek”, usul üzerinden zihne akar. Burada gerçekten taviz verilemez. “Uzlaşma” ise, gerçekten hareket eder; ama “hakikat” ölçüsünde bir uylaşmaya varılamadığından karşılıklı verilen tavizlerle erişilen ortak noktadır. Burada gerçekten uzaklaşma riski vardır. “Uylaşma” sağlanamadığı için uzlaşmayla geçici bir çözüm üretilmiştir.

Uzlaşmanın hakikate muhalif olmaması gerekir. Esasen durum, özel şartlardan dolayı hakikate erememekle alakalıdır. Bu nedenle “uylaşma” uzlaşmayı kuşatır. Dikkat edilmesi gereken husus, hakikatte buluşamamanın hakikatten sapıldığı düşüncesini doğurabileceğidir. Eğer böyle bir düşünce doğmuşsa, fark edilmesi gereken, bu düşüncenin tutarlı olmadığıdır. Çünkü gerek uylaşmada gerekse uzlaşmada “gerçek”, içinde olduğumuzdur. Onu devre dışı bırakamayız. Varılan noktanın “uylaşma” değil, “uzlaşma” olduğunu da biliriz.

“Uylaşma” da “uzlaşma” da değerden kopuk dünyalar değildir. “Gerçek”, hareket noktası olduğu sürece her iki durum, “onto-epistemik” karakterdedir. Ancak uzlaşmada hakikat tam olarak temeyyüz etmemektedir. Lakin “hakikat”, vazgeçebileceğimiz bir kavrayış değildir. Sürekli peşinde olduğum ve ulaşabildiğimdir.

Bilgikuramsal –epistemik- cihetten “hakikatte oluşum” mutlağı vermez. Esasen “hakikat”, geçmişten kopmadan usulünce “şimdiyi” idrakimdir. “Değer” ise, hakikatle karşı karşıya gelmeden “şimdiye” yüklediğim öznel anlamdır. Öznel bir duyustur. Ahlâk, her ne kadar bireyi aşkın içtimâî bir tezahür olarak görünse de gerçekte birey esasında anlam bulan öznel duyuşlarla “var” olur. Sosyolojik bir okuma yaparsanız, içine doğduğunuz toplumda hazır bulduğunuz ortak duyuşun (hissi müşterek) kişide karşılık bulmasıdır.

Ortak duyuş, epistemik bakımdan tahlil edilebilir. Ancak epistemik inceleme hakikate erişirse de, hakikati içselleştirmeye yetmeyecektir. Birçok mesele de “hakikat”, gün gibi ortadadır. Aklı başında olanlar,

“hakikat” bağlamında uylaşmaya gidebilmektedir. Uylaşmanın sağlanmış olmasından hakikatin de kesinlikle benimseneceği yanlışlığına düşülmemelidir. Zira “hakikat”, değeri değil; değer, hakikati aşmaktadır. Elbette “hakikat” de gerçeğe aşkındır. Ancak “değer” hem gerçeğe hem de hakikate aşkındır.

“Hakikat”, gerçekten kopmadan usulüne uygun verilen hükümdür. Verilen hükmün bireydeki karşılığı ise farklı farklı olabilir. Bu durumda hakikati aşan ve bireysel duyuş ile anlamı değişen “hakikat”, “uylaşma” zemininin kaybedilmesi midir?

Değerin, hakikati aşması uylaşmanın kaybedilmediğine işaret eder. Uylaşmanın kaybedilmediğinin bilincinde olmak ise, değer bir uylaşma zemini olmadığını gösterir. Demek ki, “değer”, uylaşarak çözüme gidebileceğimiz bir duyuş alanı değildir. Uylaşmak zorundayız. Uylaşmak birliği verir. Uylaşma ise birlikteliği. Ahlâk, bir değer alanıdır. Birliği ister. Birlik varsa, birliktelik sağlanır. Birlik, yaşamı hayata çevirir. Hayatı olan birliktelikte olabilir.

8. Birlik ile birliktelik

Birlik ile birliktelik aynı şey değildir. Birlik mânâ, birliktelik ise madde âlemdir. Her insan bulunuş itibarıyla maddî âlemde gözünü açar. Bulunuş, rasyonel aklın –logos- hareket alanıdır. İnsan bulunuşunu idrak ederek mânâ âlemine –nous- yükselebilmelidir. Bu yükseliş, birlik esasında mümkün olur.

Birlik, içten dışa doğru aşma ile oluşur. Misali sütün maya vasıtasıyla yoğurda dönüşmesidir. Yoğurda dönüşen sütün tekrar süte tahvili mümkün olmaz. Yoğurt, birlik esasında içten dışa aşma suretiyle oluşmuştur. Sütlerin farklı olması, yoğurt olduktan sonra bir önemi yoktur. Süt, burada mecazdır. İnsanı karşılar. Gerçek anlamda sütün ne olduğu bellidir. Ancak yoğurt olanı vardır, olmayanı da. İnsan da ortadadır. Renklerinin dillerinin farklı olması, insan olup olmama da belirleyici vasıf değildir. Lakin görüntünün insan olması yanıltmamalıdır. Tıpkı yoğurt yapılamayan bazı sütler gibi, maya tutmayan insanlar da vardır. Maya tutmayan insan gerçekte beşerlikten insanlığa geçilemediğini gösterir. Beşer maya tutmamışsa, açığa çıkan sonuç, birlikteliktir. Birliktelik, dışsal esas üzerinden kurulur. Birlikten farkı ise, birlikteliklerde geri dönüş, mümkündür. İki hidrojen atomuyla bir oksijen atomunun bir araya gelerek suyu oluşturması, birliktelik için güzel bir örnektir. Su, ne oksijendir ne de hidrojen. Burada da bir dönüşüm ve aşma vardır. Ama içten dışa değil, dıştan içe. Uygun ortam olduğu ya da oluşturulduğu sürece, su hidrojene ve oksijene dönüşerek parçalanabilir.

Birlik ve birliktelik arasındaki ayırıcı vasıf faydadır. Birliktelikler menfaatlerle yürür. Fayda ortadan kalkınca birliktelik çözülür. Birlikteliği oluşturan unsurlar, aslına döner. Çünkü birliktelikte mahal var olmak için hâle ihtiyaç duymaz. Ama birlikte geri dönüş mümkün değildir.

9. Hasbî, Hesâbî

Hesabî seçim, akıl –logos- yoluyla faydaya dayalı olarak yapılır. Hasbî tavırda ise, herhangi bir menfaat gözetilmez. Gereken neyse, zarar da edilse yapılır. Çünkü yapılması gerekenin bilerek ve isteyerek ihmal edilmesi kişilik zaafı doğurur. İnsanı kendisiyle çeliştirir. Tabi ki, bu, hesapsız kitapsız davranmak değildir. Zira hasbî tavır, hesabî tavrı hem aşar hem de kuşatır. Bu nedenle aklın olmadığı yerde ve durumda özgür iradeyle varolan hasbîlikten söz edilemez.

Akıl, mevcut seçenekler arasında seçim yapmayı kolaylaştıran dayanaklar ve gerekçeler üretir. Her bir gerekçe farklı bir seçeneğe yönelir. Her bir seçenek ise, bir imkân sunar. Seçenekler sonsuz olabilir. Demek ki, akıl varolan sayısız seçenekler arasında varsayımlarla hareket eden ihtimalli bir düşündür. Hareket alanının varolan ile belirlenmesi, bir sınırlılıktır. Ancak sınır, akıl tarafından çizilmemiştir. Akıl, sadece çizilen sınırlar dâhilinde hareket eder. Sınırı fark eder. Sınırın ötesine de geçmek ister. Sıklıkla ötelere geçmeye de teşebbüs eder. Ancak akıl yoluyla varılan nokta ötede olanın sonsuz ihtimallerden sadece biri olduğu gerçeğidir. Mutlak değildir. Oysa insan, mutlağın peşindedir. Değişkenlik ve belirlenmişlik ise mutlağı vermemektedir. Aklın ötesine akli kaybetmeden geçmenin bir yolu olması gerekir.

Gerekliklik, akli kaybetmeden öteyi inşa etmenin yolunu açan sınır durumudur. İradenin devreye girmesidir. İrade, aklın ötesindedir. Ama ötelere akan her hareket, akla ters değildir. İrade sınır çizer. Sınır ise akli doğurur. Ahlâk irade ile beliren özgür hamlede akli aşarak, ama onunla çelişmeden inşa edilir. Aklın hesabî tercihleriyle değil, özgür iradeye dayanarak hasbîce kurulur.

10. Beşerden İnsana

Beşer, insanın diğer canlılara benzeyen tarafıdır. Organik, fizyolojik özellikleri içine alır. Tasavvufî anlamda insanın nefsanî yönüdür. Eskiler ona iştaha da derlerdi. Yemek, içmek, cinsellik, vehim gibi dürtüler insanın beşerî yakasıdır. Maddî-boyutu önceler. Gerçektir. Ancak insan, sadece beşerî niteliklerden ibaret bir varolan (mevcut) değildir. Ötesi vardır. Gerçekliği vardır. Gerçek hak ile gerçeklik ise hakikat ile yol alır.

Gerçek hak ile gerçeklik de hakikat ile esasta çatışmaz. Çatışma zahirdedir. Giderilebilir. İnsan, beşer oluşuyla gerçektir. Bir gerçekliği vardır. İnsan oluşuyla da haktır. Hakikati vardır. Hakikati bilen ya da gören zahirde (görünür) olan bütün çelişkilerden kurtulur. Hakikat esasında meselelerin işlenmesi ise usul gerektirir. İnnîlik, limmîlik, usule ait düşünüşlerdir. Hakikate erme çabasında yoldurlar. Maddeyi inkâr etmeden mânâyâ erişmede çerçevedir. İnsan olma (innî) ve insan kalma (limmî) mücadelesidir.

İnsan insanlığını beşer oluşuyla değil, onu beşerlikten insanlığa aşırın manevî varoluşuyla kazanır. Bu nedenle insan, varoluşuyla varolanı aşan bir mânâ varlığıdır. Mânâ, fizikötesidir. Fizikötesi (metafizik), fiziksel olanın karşıtı olarak algılanmamalıdır. Fizik ve metafizik, bir bütünün iki yakasıdır. İki yakanın karşı karşıya getirilmemesi Türk felsefesinin karakteristiğidir.

Beşer, inançları ile insanlaşmaya başlar. İnançlar ise değeri verir. Değerin fizikötesine ait bir anlamlandırma ve mânâ yükleme faaliyeti olduğu ifade edildi. Bu durumda insanın anlamlandırarak değer inşâ eden bir varlık olduğu açığa çıkar. Ahlâk da inanç değerleri üzerine kurulmaktadır. Bilim de inançtan ve değerden, bir bakıma, ahlâktan azade değildir. Bilimin de bir değeri ve ahlâkı vardır. Ama burada konumuz bu değil.

Ahlâk, beşeri insan kılar. Elbet insan, salt ahlâk varlığı değildir. Fakat ahlâk, insan olmada aslî unsurdur. İnsan, beşer tarafını kuşatan yaşamının üstüne çıkan inançlarına yüklediği değer ile yaşam hayata döner. Hayata sahip olmak ise, ahlâkî bir varoluşa kavuşmaktır. Ahlâkî bir varlığa dönüşmektir. Değer inşâ etmektir.

Ahlâk varlığı olarak insanın dayandığı –kendini dayadığı- inançları – inançlarını- değere dönüştürmesi manevî-metafizik bir süreçtir. Manevî-metafizik olan ise, doğal belirlenimden yoksundur. Doğal belirlenimden yoksun olma, ahlâk inşasında olmazsa olmazlardandır. Bu, zamanın içinde olmanın, zamana iç olmadan idrak düzeyinde ayrıştırılmasıdır. Zamanın içinde olanlar doğal belirlenimden kaçamazlar. Tartıştığımız belirlenimin doğası değildir. İçinde olduğumuz ve yaşadığımızdır. İçinde olduğumuz yaşamı, kendimizden hareketle aşarak hayata yükseltemedikçe dış esasında bir belirlenmede kalınacağından içi esas alan ahlâka geçilemeyecektir. Buradan ahlâk değil hukuk –şariat- çıkar. Hukuk dışta olanın beni zorlayarak belirlemesidir. Dıştan içe hareket eden zoraki bir belirlenmede ise özgür -hür- -olunamaz. En fazla görelî bir serbestlikten söze edilebilir. Hukukta belirlenen sınırlar dâhilinde hareket imkânına sahip olunur. Bu nedenle hukuk müspet –pozitif- bir yapıdır. Hukuk ihlâl edildiğinde ceza kesilir. Hukuk beni özgür bırakmaz. Özgür olmadığım için de ahlâka geçemem. Hukukî hareket, ahlâkî hareketi

belirleyemez. Çünkü ahlâk, beni belirleyen değil, benim belirlediğim manevî metafizik bir harekete dayanır. Dıştan içe doğru değil, içten dışa doğru belirir. Özgür olmayı gerektirir. Ahlâkın hukuk ile ilişkilmesi ise, bir başka meseledir. İdeal olan ahlâk esasında hukukun inşa edilmesidir. İdeal hukuk, ahlâk ile içiçedir. Ahlâkın olmadığı yerde devreye girerek kişiyi ahlâkîliğe sevk eder. Ahlâkîlik, ahlâkın bizde görünür olmasıdır.

11. Serbest ve özgür

Serbest, Farsçadan Türkçeye geçmiş bir kelimedir. “Başbağı, imza ve mühür” gibi anlamlara gelen “sarbaste” sözcüğünden türetilmiştir. “Sarbaste” sözcüğünde “hukuki bir belgenin bağlayıcı işareti” manası da vardır. Bu nedenle sözcük, başta “konfirme, belgeli” anlamında bir hukuk terimi olarak kullanılırken, zamanla “bağışık, muaf” anlamını da kazanmıştır. Sözcük Türk dilinde “hiçbir şarta bağlı olmayan, istediği gibi davranabilen, erkin; tutuklu veya bağımlı olmayan, özgür, hür; zamanını istediği gibi kullanabilen, yapacak işi olmayan; bazı kurallara bağlı olmayan” anlamında kullanılmaktadır. Biz ahlâk felsefesi bağlamında serbestliği özgürlükten mânâ esasında ayırıştırıyoruz.

Beşerî anlamda serbest olma, serbestliği aşan özgür olma –özgürlük- ile karıştırılmamalıdır. İnsan, beşer yakası ile serbest olabilir. Çünkü serbest olma -serbestlik, -avarelik – fizik evrenin müsaade ettiği ölçüde beşer olarak yaşanan bir hareketlilik. Her ne kadar insan, sürekli tanınan sınırları aşmaya çalışsa da fizik evren onu belirli sınırlar içinde kalmaya zorlar. Delinen her sınır, yeni sınırlarla çevrelenir. Dış esasında bir kuşatılmışlık vardır. Özgürlük ise, insanı sınırlayan fizik âlemi aşan manevî-metafizik bir yapıdır. Özgür olma, dayanağı inanç olan hayatın esasıdır. Beşer olarak yaşayan serbesttir. İnsan olmak için yaşamı aşan hayata yükselmek zorunludur. Bu ise özgür olmakla mümkün olabilir. İnsan hür olan varlıktır. Baştan belirlenmiş değildir. Belirlenen değil, belirleyebilen bir varlıktır. Bu nedenle insanın hayatını yaşayabilmesi için özgür iradesiyle kendi kurallarını koyabilmesi gerekir. İradî bir hamle gerektirir.

12. İstek, irade ve tercih

İrade, istek değildir. İstek, iradeyi içine alan bir kavramdır. Hem maddî hem de manevî yakayı içine alır. Fizik âleme yaslanan beşerî yakam sürekli ister. İrade ise, bir bakıma isteğe çekilen sınırdır. İsteği öznelletiren bir belirıştır. Öznellik istekte de ‘yok değil’ değildir elbette. Lakin öznelletirmeler arasında vuzuh farkı vardır. Mesela, bir tepsi leziz

baklavayı bir oturuşta yemek isteyebilirim. Ama isteğimi gerçekleştirmenin doğru bir hareket olmadığına inandığımdan bunu yapmam. Bir tepsi baklavayı bir oturuşta yememeliyim, diyerek, isteğime sınır çekerim. İşte ilk etapta sınırsız görünen isteğimi sınırlamam iradî bir hamledir. Tabi ki, ilk etapta görünen sınırsız istek, ‘sınırsız’ değildir. Neticede bir oturuşta kaç baklava yiyebileceğim takriben bellidir. Burada, önümüzde duran bir tepsi baklavanın sınırlı ve belirli olması sınırsız yeme isteğimi belirleyen iradî bir durum değildir. Çünkü belirsizlik hareketin yönü itibariyledir. İstekte yönü öznenen nesneye doğru olan bir belirsizlikle karşılaşılmaktadır. İradede ise, istemeyle karşı karşıya kalınan belirsizliğin belirlenmesi vardır.

Manevi bir hamle olan iradenin belirsizi belirlemesi fizik âlemle sınırlı olan bir tercih de değildir. Tercih, serbestliğe dayalı bir yaşamda mümkün olur. Bilfiil varolan seçenekler arasından akıl yoluyla yapılan hesabî bir seçimdir. İrade ise, bilkuvve olanın bilfiile hasbîlik esasında intikal ettirilmesidir. Doğal olarak her iradî hamle, bir tercih olarak belirir. Ama çıplak tercih, iradî bir seçim olmaz. Bir başka ifadeyle; tercih iradeyi kuşatmaz, lakin iradede tercih, bilkuvve olarak vardır. Kuvve halinde olan, iradî bir yönelimle fiilleşir. Yaşamdan hayata geçilir. Serbestlik özgürlüğe dönüşür.

13. İrade ve Akıl

İstemekle karşımıza çıkan belirsizliğin iradî bir hamleyle belirlenmesinde akıl devre dışı değildir. Ancak akıl, öznel belirsizliği ölçü alarak hareket etmez. Zaten akla göre belirsizlikle karşılaşmak, sıkıntılı bir durumdur. Bu nedenle akıl, iradenin çektiği sınırdan zahir olur. Sınır varsa, akıl da vardır. Demek ki, istek, ifade edildiği üzere, iradeyle birlikte aklın da hareket sahasıdır. Lakin akıl, belirsizliği belirleyen bir seçim değildir. Bu, iradenin işidir. Akıl, belirliler içinde yapılan bir seçimdir. Seçim, hesabî veya hasbî olabilir. hesabî seçim, iradenin akılla; hasbî seçim ise, ahlâkla buluşmasıdır.

İradeyi ahlâkla buluşturan hasbî seçim, olması gerekeni belirler. Belirlemeyle beraber hesabî seçimin hareket alanına geçilir. Artık devrede olan akıldır. Akıl, olması gerekene değil, olana yönelir. Bu durum, ahlâk ile aklın içiçe olduğunu gösterir.

Ahlâk ile aklın içiçe olması, aklın her zaman ahlâkî seçimler yapacağı anlamına gelmez. Çünkü akıl sadece iradenin belirlediği yerde bir varolan değil, “var” olanlar arasında faydaya dayalı hareket eden bir yetidir. Bu nedenle akıl, daha çok insanın beşer yakasını tutar. Beşerî yaşamımız inançlarımıza dayalı değerler üzerinden iradi bir hamleyle ahlâkî bir hayata dönüştükçe akıl ahlâkîleşir. Bu, istikamet üzere olmaktır. İstikametten sapılırsa akıl, zekîleşerek insanı akıl almaz seçimlere yöneltebilir. Akıl ile zekânın akıl ekseninde iş görmesi ise, ahlâka gider.

Ahlâktan uzaklaşma, aklın zekâyâ tâbî olmasıyla olur. Aklın zekîleşmesinden kastımız da budur. Böyle bir durumda insandan söz etmek mümkün değildir. Zira o, aklını doğru kullanmayan, çıkarı yoksa hareket etmeyen, bir bireydir. Beşerlik henüz aşılammış ve kişi olunamamıştır.

14. Birey ve Kişi

Ahlâkta birey ile kişi, mefhum itibarıyla farklılaşır. Birey, kişi değildir. Nedir birey? Birey, kendine has özelliklerince başkasına indirgenemeyen bir varolandır. Kâinattaki her tekil varolan bir bireydir. Bireylik doğumla kazanılır. Ancak genele şamil olan her birey, kişi olamaz. Bireyin kişi olabilmesi için kimlik kazanması elzemdır. Kimlik kazanma ise, sadece beşere sunulmuş bir lütuftur. Beşer, bireyliği insanlık esasında aşarsa kişi olabilir. Kimlikli olma, kim olduğunuzun izharıdır. Kişinin diğer kişilerden ayrılmasıdır. Kişinin kişiden ayrılması ise, kişiliği verir. Kişilik bilincin ötesinde bir özbilince sahip olmayı gereker.

Bireyin henüz kişiliğe kavuşmamış olması, birey ile kişinin karşıt kutuplar olduğunu düşündürmemelidir. Mantık açısından birey yoksa kişi de olunmaz. Ama kişi bireyi kuşatır. Bu nedenle her kişi, aynı zamanda bir bireydir. Demek ki, kişi olmak, beşeri yakayı tutan birey olmaklıkla karşı karşıya gelmek ya da onu ihmal etmek değildir. Beşer yaşamımızı aşarak insan olmaya yükselten keyfiyettir. Bu keyfiyette ahlâkîlik olmazsa olmazdır. Ahlâkîlik kişiye özeldir. Kişisel bir hareketlilikler.

Sözsonu

Bir Türk felsefesinin önemli bir ayağı olarak bir Türk ahlâk felsefesinin inşası öncelikle kavram kargaşalarının giderilmesiyle mümkün olur. Bizim yukarıda yaptığımız kavram çözümlemeleri bazılarının kafasını karıştırabilir. Çünkü bizim burada ince ayrımları öne çıkarmak suretiyle ayırtırmaya çalıştığımız kelime ile kavramlar genelde eşanlamli olarak kullanılmaktadır. Lakin biz gündelik dilde pek sorun teşkil etmeyen bu kullanım özdeşliğinin felsefe ve edebiyat dili açısından tereddütler doğurduğu kanaatindeyiz.

Dil, zihinde oluşan mananın zenginliği ve farklılaşmasıyla gelişir. Türk dünyasının uzun yıllar sürekli farklı dillerin kesiştiği bir kültürel coğrafyaya sahip olması, ister istemez karşılıklı kelime ile kavram alışverişlerini doğurmuştur. Başka dillerden gelen kelime ile kavramların yerine Öztürkçe kelime ile kavramlar bulmak, elbette gereklidir. Ancak

uzun tarihî karşılaşmalar sonunda dilimize geçmiş ve yerleşmiş olan birçok kelime ile karamın dilden atılarak yerine Öztürkçe olduğu düşünülen sözcüklerin konması dil ve kültür adına doğru bir hamle değildir. Zaten bizim burada yaptığımız çözümlemeye dayalı temellendirme denemesi, başka dillerden dilimize akan birçok kelime ile kavramı Türkçeleştirdiğimizi ve onlara başka anlamlar yüklediğimizi fark ettirici mahiyettedir.

Netice itibarıyla biz bu çalışmada Bir Türk felsefesi inşasında vazgeçilmez önemde olan bir Türk ahlâk felsefesi inşasının bazı anahtar kavramlarını Türk düşünce tarihi esasında önce keşfederek öznel bir inşaya tabii tuttuk. Yaptığımız çözümleme ve temellendirme denemesi yapıcı eleştirilerle geliştirilmeye muhtaçtır.

Kaynakça

- Dönmez, S. *Emanet Ahlâkı Türk Ahlâk Felsefesine Giriş*, Adana, Karahan kitapevi, 2015.
- Dönmez, S. *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*, Adana, Karahan kitapevi, 2015.
- Dönmez, S. “Ahlâk: Beşerden İnsana Yükselbilme İnsan: Varoluşuyla Varolanı Aşan Mânâ Varlığı”, *Türk Yurdu Dergisi*, Mayıs 2017 - Yıl 106 - Sayı 357.
- Dönmez, S. “Uygarlık ve Medeniyet Kavramlarının Ayırıştırılması Üzerine Bir Deneme”, *Türk Yurdu Dergisi*, Kasım 2016 - Yıl 105 - Sayı 351.
- Duralı, Ş. T. *Sorun Nedir?* Dergâh Yayınları, Ankara 2011.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı-İhsâu'l-Ulûm*, Telif ve Tercüme: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara 2017.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf – Harfler kitabı*, Çeviri: Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2008.
- Koç, Y. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği üzerine bir inceleme*, Cedit Neşriyat, 3. Baskı, Ankara 2011.
- Peters, F. E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler. Paradigma Yayıncılık. İstanbul 2004.
- Ülken, H. Z. *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, 2. Baskı. İstanbul 2001.

ELÇİLERİN İŞLERİ KİTABI VE İLK DÖNEM HİRİSTİYAN MİSYON FAALİYETLERİ*

Münir YILDIRIM&Süleyman DÖNMEZ*****

Giriş

“Elçilerin İşleri Kitabı” Hıristiyan Kutsal Kitap literatürü Yeni Ahit içerisinde İncillerden hemen sonra gelen bölümdür. İncil yazarı Luka tarafından kaleme alındığı ileri sürülen bu kitap Hıristiyan kutsal yazınlarında önemli bir yere sahiptir. Yeni Ahit’in bu kitabı İsa Mesih’in son buyrukları ve Baba tarafından göğe alınmasıyla başlar. Kudüs’teki İsa Mesih topluluğu ve bunların Tanrı sözünün yaşadıkları bölgelerin dışına taşınmalarıyla bir seyre doğru ilerler. Hıristiyanlık açısından bir dönüm noktası olan Pavlus’un vizyonu ve topluluğa katılışı ve beraberinde Yahudi kökenli olmayanlardan topluluğa katılım anlatılır.

Hıristiyan misyon faaliyetinin zirvesi olan Pavlus’un bu kitapta zikredilen yerlerdeki konuşmaları ve İsa Mesih’in mesajının buralara ulaştırılması işlenir. Yine bu bölgelerdeki misyon çalışmalarına göre inanırlar topluluğunun dersler çıkarması gerektiği sergilenir. Kitap bu özelliği ile Yeni Ahit’in çeşitli bölgelere gönderilen mesajları içeren “Mektuplar”a zemin hazırlar. Yeni Ahit’in bu kitabı, Hıristiyan misyon geleneğinin başlangıcı ve en temel dayanak noktasının teşkil eder. Zira ilk dönem İsa topluluğunun Kudüs ve Filistin topraklarının dışına çıkışı hakkındaki en temel bilgiler bu kitaba dayandırılır. Yahudilerin ve Roma yönetiminin baskılarının artması ve bunun karşısında verilen mücadele sergilenir. Pavlus’un elçilik göreviyle birlikte Kudüs’teki toplantı ve akabinde başlanan misyon faaliyetleri zikredilir. Pavlus ve Barnaba’nın misyon faaliyetleri ile birlikte devam eden yolculuklar ve bunun sonucunda Pavlus’un tutuklanması işlenir.

A. Elçilerin İşleri Kitabında Öne Çıkan Konular

*Bu çalışma 4-5 Mayıs 2018 tarihinde Adana’da düzenlenen II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresinde sunulan tebliğin genişletilmiş ve tekrar gözden geçirilmiş halidir.

** (Prof. Dr.); Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

*** (Prof. Dr.); Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

a. İsa Mesih'in Göğes Alınması

Elçilerin İşleri Kitabının ilk konusu İsa Mesih'in göğes alınmasıyla ilgilidir. Nitekim bu olay havarilerin önünde cereyan etmiş ve İsa Mesih onları Filistin bölgesinde kendi tanıkları olarak müjdelemiştir. Yeni Ahit'te bu durum şöyle anlatılır; *"Elçiler bir araya geldiklerinde İsa'ya şu soruyu sordular: 'Rab, İsrail'e egemenliği şimdi mi vereceksin?' İsa onlara 'Baba'nın kendi yetkisiyle belirlemiş olduğu zamanları ve tarihleri sizin bilmenize izin yoktur' karşılığını verdi. Ama Kutsal Ruh üzerinize inince güç alacaksınız. Kudüs'te, tüm Yahudiye ve Samariye'de ve dünyanın dört bir bucağında benim tanıklarım olacaksınız. İsa bunları söyledikten sonra onların gözleri önünde yukarı alındı. Bir bulut onu alıp gözlerinin önünden uzaklaştırdı. İsa giderken onlar gözlerini göğes dikmiş bakıyorlardı..... sizden göğes alınan bu İsa, göğes çıktığını nasıl gördünüzse, aynı şekilde geri gelecektir."* (Elçilerin İşleri, I/6-12). İsa Mesih buradan da anlaşılacağı gibi daha önce son buyruklarını elçilerine söylemiş ve bu hadisede olduğu gibi göğes alınmıştır.

b. Kudüs'teki İnanırlar Topluluğu

İsa Mesih'in göğes alındığı sırada ona şahitlik eden inanırlar grubu yeniden dirilişten itibaren onunla birlikteydi. Bu grup İsa Mesih'in Kudüs'teki ilk çekirdek grubunu da teşkil etmekteydi. Bunlarla ilgili bilgiler Yeni Ahit'te şu şekilde anlatılır: *"Bundan sonra elçiler, Kudüs'ten yaklaşık bir kilometre uzaklıktaki Zeytin dağından Kudüs'e döndüler. Kente girince kalmakta oldukları eve gidip üst kattaki odaya çıktılar. Petrus, Yuhanna, Yakup, Andreya, Filipus, Tomas, Bartalmay, Matta, Alfay oğlu Yakup, Yurtsever Simon ve Yakup oğlu Yahuda oradaydı. Bunların hepsi, İsa'nın annesi Meryem, diğer kadınlar ve İsa'nın kardeşleriyle tam bir birlik içinde sürekli dua ediyorlardı."* (Elçilerin İşleri, I/12-15). İnanırlar topluluğunun üzerine Kutsal Ruh'un gelişi ve sonrasındaki hadiseler de yine şu şekilde ifade edilir: *"Pentikost günü geldiğinde bütün imanlılar bir arada bulunuyordu. Ansızın gökten güçlü bir yelin esişini andıran bir ses geldi ve bulundukları evi tümüyle doldurdu. Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp her birinin üzerine indiğini gördüler. İmanlıların hepsi Kutsal Ruh'la doldular. Ruh'un onları konuşturduğu yabancı dillerde konuşmaya başladılar."* (Elçilerin İşleri, II/1-5).

Kudüs'teki ilk dönem Hristiyan topluluğu, Yahudi ve pagan menşeli olmak üzere iki gruptan müteşekkildir. Yahudi kökenliler Kudüs ve Filistin bölgesindeki kesimi ifade ederken paganlar menşes itibarıyla Yahudilerin dışında diğer kesimlerden oluşan toplulukları karşılamaktaydı. İsa Mesih topluluğunu meydana getiren bu gruplar temelde havarilerden, İncil vaaz edenlerden ve o zamanki bazı yöneticilerden meydana gelmekteydi. İnanırlar farklı kesimlerden oluşsa

da ilk zamanlarda aralarında tam bir yardımlaşma ve kardeşlik söz konusuydu. Bu durum Yeni Ahit'te şöyle dile getirilir; *“Herkesi bir korku sarmıştı. Elçilerin aracılığıyla birçok harikalar ve mucizeler yapıyordu. İnanlıların tümü bir arada bulunuyor, her şeyi ortaklaşa kullanıyorlardı. Mallarını mülklerini satıyor ve bunun parasını herkese ihtiyacına göre dağıtıyorlardı. Her gün tapınakta toplantıya devam eden imanlılar, kendi evlerinde de ekmek bölüp içten bir sevinç ve sadelikle yemek yiyor ve Tanrı'yı övüyorlardı. Tüm halkın beğenisini kazanmışlardı. Rab de her gün yeni kurtulanları onların arasına katıyordu.”* (Elçilerin İşleri, II/43-47).

Yeni Ahit'te İsa Mesih'e inananların topluluğunun ilk dönemlerdeki görüntüsü bu şekilde yansıtılmış olsa da iki grup arasında zaman zaman problemlerin ortaya çıktığı da aşikârdır. Hristiyan konsil tarihinde Havariler Konsili olarak addedilen bu toplantıda iki grup arasında bir takım kararlar alınarak pagan kökenliler Yahudi şeriatının bazı kurallarından muaf tutulmuşlardır. (Michel, 1992, s. 98; Yıldırım, 2005, s. 11).

Elçilerin İşleri kitabıyla birlikte bu çalışmada üzerinde durulun bir başka önemli konu ilk dönem Hristiyan misyon faaliyetleridir. Nitekim bu faaliyetler yukarıda içeriği hakkında bilgi verilen “Elçiler Kitabı”nda detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu bağlamda ilk dönem misyon faaliyetlerinin başlaması ve takip eden seyir hakkında bilgi vermek gerekmektedir.

B. İlk Dönem Misyon Seyahatleri

İlk dönem Hristiyan misyon faaliyetlerini havariler dönemi ile başlatmak mümkündür. Her şeyden önce havariler dönemi olarak adlandırılan bu dönem İsa Mesih'in çarmih hadisesinden hemen sonrası bir zamanla ifade edilebilmektedir. Bu bağlamda ilk dönem Hristiyanlığı üç evrede ele alınmaktadır. Buna göre ilki, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi ve dirilişinden Pavlus'un Hristiyanlığa girişini kapsayan beş yıllık dönem, ikincisi Yahudi kutsal mabedinin Romalılar tarafından tahrip edilmesine kadar uzanan dönem ve üçüncü olarak miladi I. Yüzyılın sonundaki Yahudi-Roma Savaşı dönemidir. (Yıldırım, 2005, s. 10.).

Hristiyan misyon faaliyetlerinin başlangıcını ilk dönemlerde Kudüs'teki Yahudi ve Roma baskısıyla temellendire bilmek mümkündür. Her ne kadar İsa Mesih topluluğunda şeriat konusunda ciddi tartışmalar ve ayrılıklar olmuşsa da inanırlar grubuna olan baskı ortak noktadan

gelmekteydi. Bu çerçevede Pavlus başta olmak üzere havari Barnabas ile birlikte Kudüs dışında misyon faaliyetleri başlatılmıştır. Bu misyon faaliyetlerinde iki önemli faktör etkindir. Bunlardan ilki Kudüs'teki baskılar sonucu pagan dünyasına açılımının neticesinde Grek dilinin kullanılması ve bunun direkt etkisidir. Öyle ki İsa Mesih topluluğu kendi aralarında iletişim dili olarak Grekçeyi kullanır hale gelmiştir. Bununla birlikte Grek dilinin yanında Grek kültür ve medeniyetinin de misyon faaliyetlerinde bulunanların üzerinde etkisi görülür niteliktedir. (Bihlmeyer-Tuchle, 1972, s.30-38). Diğer önemli bir faktör de diasporada bulunan tek Tanrı inancını devam ettiren Yahudilerdir. İsa Mesih topluluğunun Kudüs dışına çıkarak yeni inancı yaymaları sonucunda başlangıçta Yahudiliğin bir mezhebi gibi görünen yeni inancın artık tüm topluluklara has bir inanış olduğu anlaşılmıştır.

Kudüs'te İstefan'ın öldürülmesiyle başlayan baskı sonucu dağılan imanlılar, Finike, Kıbrıs ve Antakya'ya gitmişler, böylece havarilerin ilk muhatapları Yahudiler iken, o günden itibaren Grekler de imanlılar kervanına katılmıştı. Başta havari Barnabas ve sonradan topluluğa katılan Pavlus'un çabalarıyla Grekler de İsa Mesih ile ilgili mesajları dinlemişler ve İsa Mesih topluluğuna girmişlerdi. (Yıldırım, 2005, s. 22). Kudüs' ta artan baskılar ve genişleyen inanırlar topluluğuna yeni bir merkez ihtiyacı hasıl olmaya başladı. Bunun için de en uygun yerin Antakya olduğu anlaşılmaktadır.

a. İlk Dönem Misyon Seyahatleri ve Antakya

İlk dönem Hristiyan misyonu açısından Antakya şehri ayrı bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Kudüs'ten sonra Hristiyanlığın Antakya'da kabul ve yayılma istidadı göstermesinin arkasında birçok nokta önem arz etmektedir: Bunları birkaç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Kudüs'teki baskılardan uzak sakin bir ortamın Antakya'da mevcut olması.
2. Antakya'da farklı din ve kültürlerin bir arada bulunmasının sağladığı toleranslı ortam.
3. İmparatorluğun merkezi olan Roma ile ulaşımın Antakya'dan kolayca sağlanması.
4. Ekonomik refahın Antakya'da huzurlu bir ortam meydana getirmesi.
5. Kapadokya, Asya ve Akdeniz ülkeleri için Antakya'nın bir giriş kapısı teşkil etmesi.

Nitekim tüm bu nedenlerle birlikte Hristiyan inancının yeşermeye başladığı bu dönemlerde Antakya hep merkezi bir üst görevi üstlenmiştir. Hangi kültürden olursa olsun bu yeni inancı benimseyen herkese

“Hıristiyan” ismi ilk defa Antakya’da verilmiştir. (Elçilerin İşleri, XI/24). Havarilerin ve ilk Hıristiyan önderlerin sık sık buluştukları ve yeni stratejiler çizdikleri bir yer olan Antakya, yüzyıllar boyu Hıristiyanlar için kutsal hatıralarının merkezi olarak kabul edilmiştir. Filhakika Antakya, Yahudilerden ve Yahudi olmayan diğer ırklardan Hıristiyanlığı kabul edenlerin bulunduğu bir mekân olarak önem taşımaktadır. (Mehmet Aydın, 2003, s. 7).

Antakya’nın bu önemi Yeni Ahitte şu şekilde anlatılır: *“Olup bitenlerin haberi, Kudüs’teki imanlılar topluluğuna ulaştı. Bunun üzerine imanlılar, Barnabayı Antakya’ya gönderdiler. Kutsal Ruhla ve imanla dolu iyi bir adam olan Barnaba, Antakya’ya varıp Tanrı lütfunun meyvelerini görünce sevindi. Herkesi, candan ve yürekten Rabbe bağlı kalmaya özendirdi. Sonuç olarak Rabbe daha birçok kişi kazanıldı.”* (Elçilerin İşleri, XI/24). Burada Barnaba’dan da bahsetmekte yarar vardır. Zira kutsal kitapta Barnaba şu şekilde övülmektedir: *“Barnaba, “ Kutsal ruhla ve imanla” doluydu. O, Kıbrıslı ve Levili idi. Asıl adı Yusuf’tu. Barnaba, “cesaret verici” anlamına geliyordu. Çünkü tarlasını satarak, parasını elçilerin emrine vermişti.”* (Elçilerin İşleri, IV/36-37). Diğer taraftan ilk dönem Hıristiyan misyonu açısından Kudüs ve Antakya arasındaki faaliyetler bir süre canlı aynı zamanda hareketli bir seyir takip eder. Bazı durumlarda Barnaba ve Pavlus Antakya’da olmalarına rağmen Kudüs’teki arkadaşları için yardım faaliyetlerinde bulunur. Bu olay kutsal kitapta şu şekilde bildirilir: *“Bütün dünyada kutluk olacağı Kutsal Ruh vasıtasıyla bildirilmiştir”.* (Elçilerin İşleri, XI/27-28).

Antakya’nın misyon seyahatinde bir üs olarak kullanılmasında en önemli faktörlerden biri de aralarında havarilerin de bulunduğu öncül kimselerin yer almasıdır. Bunlar; başta havari Petrus ve Barnabas olmak üzere Pavlus, Simon, Kyreneli Lukyus gibi kimselerden oluşmaktaydı. Nitekim bunlar Antakya Kilisesinin de kurulmasında etkin rol üstlenmişlerdir. Hatta bu insanların görevlerinin kutsallığını vurgulamak için Yeni Ahit’te oruçlu oldukları bir sırada Kutsal Ruh’un bunlara seslendiği zikredilmektedir. (Elçilerin İşleri, XIII/2).

b. Pavlus’un Misyonu

İlk dönem Hıristiyan misyon faaliyetlerinde en önemli figür olarak Pavlus görülmektedir. Onun hayatındaki en belirgin olay, misyon faaliyeti ile dolu geçen yaşamının nirengi noktası hiç şüphesiz Kudüs’ten Şam’a yolculuk esnasında İsa Mesih’in vizyonu ile karşılaşması ve bunun neticesinde ateşli bir İsa taraftarı haline gelmesidir. (bkz. Elçilerin İşleri.

IX/6). Pavlus'un bu dönüşü onun ilk dönem misyon faaliyetlerinde en tepede bir rol almasıyla devam etmiştir. Nitekim Pavlus, havari Barnaba ile başta Antakya ve Kilikya olmak üzere günümüz Anadolu'sunun bazı yerlerinde İsa Mesih'in mesajını yaymak amacıyla dolaşmıştır. Buralardaki faaliyetlerinde özellikle pagan kökenli yeni dine girenlerle ilgilenmiş ve dini konularda toleranslı tavırlar sergilemiştir. Bu bağlamda Pavlus'un özellikle paganlar arasında misyon çalışmaları meyvelerini vermiş ve bu bölgelerdeki pagan kökenliler için Mesihçiler tabiri kullanılmıştır. (Gündüz, 2001, s. 55).

Pavlus'un çabalarıyla misyon seyahatleri hız kazanmaya başlamıştır. Esasında ilk dönem Hristiyan misyon seyahatleri Pavlus merkezlidir. Onun Anadolu'dan başlayarak Kıbrıs ve Balkan bölgelerine yaptığı bütün misyon seyahatlerindeki başlangıç ve dönüş merkezi Antakya'dır. Zira Kudüs dışına düzenlenen ilk misyon seyahatleri Pavlus ile anılmış ve onun üç seyahatinden bahsedilmiştir. Buna göre Antakya ve Tarsus eksenli Kutsal Ruh'un ilhamı ile başlayan misyon seyahatlerinin ilkinde Kıbrıs ve Anadolu'nun bazı şehirlerinde İsa Mesih'in öğretileri bölge insanlarına ulaştırılarak onların yeni dine girmeleri sağlanmıştır. (Elçilerin İşleri, XIII/1-4). Burada Pavlus'un iki önemli nokta üzerinde durduğu ve yeni inanırlara bu iki önemli inanın yerleştirilmesi için çabaladığı ifade edilmektedir. Bunlardan ilki İsa Mesih'in kurtarıcı olarak dünyaya gönderildiği, çarmıha gerilerek öldürüldüğü, mezara konulduğu ve Tanrı'nın onu tekrar dirilttiği ve böylece onun kurtarıcı bir hüviyet kazandığıdır. İkincisi ise kurtuluşun Yahudi şeriatinde olduğu gibi Tanrısal yasa ile değil Mesih vasıtasıyla olacağı inancıdır. (Galatyalılara II/16).

Kutsal Ruh'un ilhamıyla birlikte başlayan ilk misyon seyahatinde Kıbrıs da önemli bir nokta olarak görülmüştür. Nitekim Pavlus Kıbrıs'a seyahatini orali olan havari Barnaba ile gerçekleştirmiştir. Bu ikili Kıbrıs'a bugünkü Magosa civarındaki o zamanki ismiyle Salamis'ten başlamıştır. Kıbrıs'taki misyon faaliyeti öncesi Kıbrıslı inanırlar Yeni Ahit'te şu şekilde anlatılır: *"İstefan'ın öldürülmesi ile başlayan baskı sonucu dağılan imanlılar, Fenike, Kıbrıs ve Antakya'ya kadar gittiler. Tanrı sözünü sadece Yahudiler duyuyorlardı. Ama içlerinden Kıbrıslı ve Kireneli olan bazı adamlar Antakya'ya gidip Greklerle de konuşmaya başladılar. Onlara Rab İsa ile ilgili müjdeyi bildiler. Onların arasında etkin olan Rabbin gücü sayesinde çok sayıda kişi inanıp Rab'be döndü"*. (Elçilerin İşleri, XI/19-21).

Pavlus ve Barnaba'nın Kıbrıs'taki misyon faaliyetlerinin en ilgi çekici yeri adanın güneybatısındaki Baf şehriydi. Burada İsa Mesih'in mesajını yaymaya başlayan Pavlus ve Barnaba'nın bazı mucizeler gösterdiği de Yeni Ahit'te şu şekilde anlatılır: *"Kutsal Ruh'un buyruğu ile yola çıkan*

Barnaba'yla Saul, selefkiye'ye geçtiler, oradan da gemiyle Kıbrıs'a geçtiler. Salamis'e varınca Yahudilerin havralarında Tanrı sözünü duyurmaya başladılar. Yuhanna'yı da yanlarına almışlardı. Adayı baştan başa geçerek Baf'a geldiler. Orada büyücü ve sahte peygamber olan Baryeşu adında bir Yahudi ile karşılaştılar. Baryeşu, vali Sergius Pavlus'a yakın biriydi. Akıllı biri olan vali, Barnaba ile Saul'u çağırıp Tanrı sözünü dinlemek istedi. Ne var ki Baryeşü-büyücü anlamına gelen diğer adıyla Elimas-onlara karşı koyarak valiyi iman etmektan caydırmaya çalıştı. Ama Kutsal Ruh'la dolu Saul, yani Pavlus, gözlerini Elimas'a dönerek, 'Ey İblis'in oğlu!' dedi. 'Yüreğin her türlü hile ve sahtekarlıkla dolu; doğru olan her şeyin düşmanısın. Rab'bin düz yollarını çarpıtmaktan vaz geçmeyecek misin? İşte şimdi Rab'bin eli sana karşı kalkmıştır. Kör olacaksın, bir süre gün ışığı göremeyeceksin.' O anda adamın üzerine bir sis, bir karanlık çöktü. Dört dönerek, elinden tutup kendisine yol gösterecek birilerini aramaya başladı. Onları gören vali, Rab'le ilgili öğretiyi hayranlıkla karşıladı ve iman etti.' (Elçilerin İşleri, XIII/4-12). Kıbrıs'taki misyon faaliyetinin başarıya ulaşması ve valinin İsa Mesih'in öğretilerini kabul etmesi Kudüs'te dışarıya itilen yeni dini hareket için büyük bir başarıdır. Bu durum sonraki dönemlerde Kıbrıs'ta Hristiyanlığın kök salmasına da yol açmıştır. (Yıldırım, 2008, s. 19).

Kıbrıs sonrası misyon faaliyetleri devam ederek St. Paul ve Barnaba Psidya Antakya'sına (Yalvaç) geçerek orada Yahudilere vaaz etmişlerdir. Konya'ya gelen St. Paul ve Barnaba, orada uzunca bir süre kalmışlar ve vaaz vermişlerdir. Bu konuşmaların neticesinde Yahudilerden ve Greklerden birçok kişi imana gelmiştir. Barnaba ile St. Paul daha sonra Likaonya'nın Listra ve Derbe kentlerine faaliyet göstermesine rağmen Yahudilerin tahrikine kapılan halk yeni mesaja ilgi duymamıştır. Nihayetinde Derbe'de birkaç gün kaldıktan sonra St. Paul ve Barnaba Antakya'ya dönmüşlerdir (Elçilerin İşleri, XIV/1-7).

Pavlus, ikinci misyon seyahatine yine Antakya'dan başlayarak Yunanistan'a kadar gider orada Selanik, Korint ve diğer şehirleri dolaşır. Buralarda İsa Mesih'in mesajlarını anlattığı sıralarda çeşitli mucizeler gösterir hatta Şam vizyonuna benzer hadiselerin yaşandığı ileri sürülür. Yine bu ikinci misyon seyahatinde Kıbrıs'a tekrar gider ve bu sefer Barnaba'nın yanına yeğeni Markus'u almasından dolayı ikili arasında anlaşmazlık yaşanır. Bu olayın şahitliği yine Yeni Ahit'te şu şekilde anlatılır: *"Pavlus Barnaba'ya Rab'bin sözünü duyurduğumuz bütün kentlere dönüp kardeşleri ziyaret edelim, nasıl olduklarını görelim dedi.*

Barnaba Markus denilen Yuhanna'yı da yanlarında görmek istiyordu. Ama Pavlus, kendilerini yüzüstü bırakıp göreve devam etmemiş olan Markus'u yanlarında götürmeyi uygun görmedi. Aralarında öylesine kesin anlaşmazlıklar çıktı ki birbirlerinden ayrıldılar. Barnaba Markus'u alıp Kıbrıs'a doğru yelken açtı.” (Elçilerin İşleri, XV/36-40). Kıbrıs'a yönelik bu seyahat Barnaba ve yeğeni Markus tarafından icra edilir. Pavlus son Kıbrıs yolculuğu da dahil olmak üzere bu ikinci misyon seyahatinin sonunda Kudüs yoluyla tekrar Antakya'ya ulaşarak seyahatini tamamlar. (Elçilerin İşleri, XVI/19-24).

Pavlus son misyon seyahatini ise Makedonya ve tekrar Yunanistan'a yapmıştır. Bu seyahatinde Pavlus'un, önceki gelişinde kurmuş olduğu Mesih topluluklarını kontrol etmek ve onlara gerçek kurtuluş öğretisini hatırlatmak gayesi taşıdığı ifade edilir. Pavlus'un buradaki ziyaretlerinde en dikkat çekici husus Akvila adında Yahudi biriyle olan buluşmasıdır. Bu durum Yeni Ahit'te şu şekilde anlatılır: *“Pavlus Atina'dan ayrılıp Korint'e gitti. Orada Pontus doğumlu Akvila adında bir Yahudi ile karısı Priskila'yı buldu. Bunlar Klavdius'un bütün Yahudilerin Roma'yı terk etmesi yolundaki buyruğu üzerine kısa süre önce İtalya'dan gelmişler. Pavlus bunlarla aynı meslekten olduğundan onlarla kalıp çalıştı. Çünkü meslekleri çadırcılıktı. Pavlus, her Şabat günü havrada tartışarak hem Yahudileri hem Grekleri ikna etmeye çalışıyordu”.* (Elçilerin İşleri, XVIII/1-5). Yine Pavlus'un buralarda tıpkı İsa Mesih gibi mucizeler gösterdiği, kötürümleri iyileştirdiği ve buna benzer bir takım tavırları sergilediği anlatılır. *“Tanrı Pavlus'un eliyle olağanüstü mucizeler yaratıyordu. Şöyle ki, Pavlus'un bedenine değen peşkir ve peştemaller hasta olanlara götürüldüğünde, hastalıkları yok oluyor, kötü ruhlar içeriden çıkıyordu”.* (Elçilerin İşleri, XIX/11-12).

SONUÇ

Yeni Ahit'i teşkil eden kutsal yazın literatürünün önemli bir halkası olan “Elçilerin İşleri” kitabı, ilk Hristiyan topluluğu ve ilk misyon faaliyetleri açısından bir temel kaynak niteliğindedir. Bu özelliğiyle tüm Hristiyanlık tarihi boyunca misyon faaliyetlerine öncülük ve örneklik etmiştir. Hristiyan inancının Kudüs dışındaki bölgelere yayılışı, yeni ulusların kazanılması ve Hristiyan dininin büyük kitlelere ulaştırılmasında rehberlik görevi üstlenmiştir. Nihayetinde bu kitap İsa Mesih sonrası ilk elçilerin çabalarını ve daha sonra başta Pavlus'un çabaları olmak üzere misyon faaliyetlerinin başarısını ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

AYDIN, Mehmet, (2003). “Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hristiyanlığına Bir Bakış”, Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat fak. Der. Sa, 15, Konya

BIHLMAYER, K. –H. Tuchle, (1972), I-V. Yüzyıllarda Hıristiyanlık, Çev. Antun Göral, İstanbul

GÜNDÜZ, Şinasi, (2001). Pavlus, Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara

Kitab-ı Mukaddes

MICHEL, Thomas, (1992). Hıristiyan tanrı Bilimine Giriş, Ankara

YILDIRIM, Münir, (2005). Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi, Ankara

YILDIRIM, Münir, (2008). Kıbrıs Rum Ortodoks Kilisesi, Ankara

İSLÂM'IN ÖNGÖRDÜĞÜ ÇEVRE AHLÂKININ NERESİNDEYİZ?

*Where are we in Point of the Morality of Environment Targeted by
Islam?*

Bekir TATLI*

1. Giriş

Yüce dinimizin evrensel değerlerine sahip çıkan insanlar olmak ve gayri müslim devletler nazarında İslâm âlemi olarak daha fazla küçük duruma düşmemek adına, Türkiye ve İslâm dünyası için en kısa zamanda çözmemiz gereken bir problem söz konusudur. Modern çağ ve teknoloji çağı gibi tanımlamalara konu olan 21. yüzyılın ortalarına yaklaştığımız şu yıllarda İslâm coğrafyası bir tarafa Türk insanına dahi yeterince öğretemediğimiz bir *çevre bilinci* sorunu gündem günde kendini daha da hissettirmektedir. İnsanlarımızın pek çoğu için “temizlik kültürü” ancak sloganik ifadelerde kendine yer bulabilmiş ve gitgide aşınmaya yüz tutmuş bir değerden ibarettir. “Herkes kendi evinin önünü temizlese bütün mahalle tertemiz olur!”, “İslâm temizlik dinidir!”, “Temizlik imandandır.”, “Temizlik imanın yarısıdır.”, “Ağaç yaşken eğilir.”, “Aslan yattığı yerden belli olur!” ve benzeri güzel ifadeleri bilmeyenimiz

* (Prof. Dr.);Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, e-posta: tatlibekir@yahoo.com

yok gibidir. Ne var ki güzel değerler aşıl原因 bu tür ifadelerin günlük hayattaki yansıması hiç de istenen düzeyde değildir.

2. Problemin Tespiti

Köyler için de tehlike çanları gitgide çalmakta ise de, özellikle nüfusu belli bir sayının üzerinde olan yerleşim yerlerinde yaşayan ve sayıları hiç de azımsanamayacak bir kesimin, sokak, mahalle, cadde, spor alanları, toplantı/miting meydanları, mesire yerleri, su kenarları ve denizler hatta okullar gibi insanların birlikte yaşadığı yerlerin kirletilmesine veya tahrip edilmesine sessiz/duyarsız kaldığı, tepki göstermediği, tepki gösteren az sayıdaki insanın seslerini duyuramadığı yahut tehdit edildiği hatta birtakım istenmeyen muamelelere maruz bırakıldığı yönünde maalesef oldukça fazla kötü örnekle karşı karşıyayız. Sokak ve mahallelerimiz büyük oranda pislik içindedir. Yerlere sigara izmariti hatta sigara kutusu, kâğıt mendil, kuruyemiş kabuğu, çiklet vs. atmak, daha da iğrenci ağız dolusu tükürmek sanki sıradan davranışlar kabilindendir. Gerçi her sokakta çöp tenekesi veya çöp atmak için ayrılmış yerler vardır ancak insanlarımızdan önemli bir kısmı bunları kullanma konusunda oldukça tembeldir yahut çöplerini çöp tankının hemen yanı başına attığında görevini yapmış edasıyla oradan ayrılabilir kadar rahattır. Onlara göre, atılan çöpün başkalarını rahatsız edip etmemesi, rüzgâr, kedi-köpek ve sair etkenlerle etrafa dağılıp çevreyi kirletmesi kâle alınır bir problem dahi değildir. Nasıl olsa belediye çöpçüleri gelip onları oradan kaldıracaklardır! “Hem zaten çöpçüler bunun için maaş almıyorlar mı?”, “Tabii ki oraları temizlemek onların görevidir!”

Bu çarpık anlayış herhalde pek çok kimsede vardır ve bu şekilde düşünenlerin sayısı ne yazık ki tahmin edilenden de fazladır. Mahallemizdeki bir bakkaldan aldığı dondurmanın kabını, dükkân kapısının hemen yanı başında duran çöp kovasına atmak yerine sessizce ortalığa bırakıveren ve giyim tarzından hiç de cahil birine benzemediği anlaşılan bir hanıma neden çöpünüzü yere atıyorsunuz diyerek tepki gösterdiğimizde, “*Sadece ben mi atıyorum, herkes atıyor!*” şeklinde aldığımız cevap, insanlarımıza bu bakış açısının ne derece hatalı olduğunu anlatabilmek için maalesef daha çok mesafeler kat etmemiz, eskilerin tabiriyle “kırk fırın ekmek yememiz” gerektiğini üzülenek anlamıştık.

Benzer hatta daha da vahim bir manzaraya umre görevi için kutsal topraklara gitme imkânı bulduğumuzda da rastlamış ve adeta kahrolmuştuk. Kâbe’nin de içinde bulunduğu tavaf alanı ve harem bölgesi ile Medine’deki Peygamber Mescidi (Mescid-i Nebvî) lâıyk olduğu üzere ve elden geldiğince sürekli temiz tutuluyor ve gerçekten göz kamaştırarak şekilde dezenfekte ediliyordu. Buralarda temizlik açısından insanı rahatsız edecek bir durumla karşılaşmak pek mümkün değildir.

Gelin görün ki, harem-i şeriften çıkıp otellerin yer aldığı mahalle ve sokaklara ilerledikçe, çevreye yayılmış çöp yığınları arasında yürümek zorunda kaldığımızda, İslâm'ın en kutsal mekânlarında iki farklı zihniyet ve iki farklı âlem ile karşılaşmanın onur kırıcı ezikliğini yaşamak durumunda kalırsınız.

Bu durum, gerçekte kutsal metinlerimizde (Kur'ân ve Sünnet) yer alan değerlerimizin gerçek hayata yansımada problem yaşadığımız anlamına gelmektedir. Duyarlı bir insan ve Müslüman olarak bundan rahatsız olmamak mümkün değildir. Hâlbuki bir Müslüman olarak çevre bilinci, temizlik kültürü, başka insanlara hatta diğer canlılara saygı konusunda Kur'ân ve Sünnet'ten bir çırpıda onlarca hatta yüzlerce delil göstermek işten bile değildir. Ne var ki bunca delilin hayatımıza yansması istenen/arzu edilen seviyede olmamıştır. Aynı konuda Avrupa ve Amerika'nın İslâm dünyasına göre oldukça iyi bir durumda olduğunu, onlardaki çevre bilincinin henüz küçük yaşlardan itibaren oluşturulduğunu çeşitli defalar müşahade etme imkânı bulmuşuzdur. Bu anlamda bizlerin de ne yapıp edip çocuklarımıza erken yaşta çevre bilinci ve temizlik kültürünü yerleştirmemiz gerekmektedir.

3. Problemin çözümü için ne yapmak gerekiyor?

Müslüman olmak bir tarafa bir insan olarak bile şu an yaşadığımız Türk toplumunda yerleşik olan çevre bilinci seviyesinden memnunluk duymak mümkün değildir. Bunun sebepleri üzerine mutlaka düşünmek ve *radikal/köklü tedbirler* alıp kısa vadede olmasa bile orta veya uzun vadede kesinlikle sonuca ulaşmak gerekmektedir. Temel problemimiz özellikle yakın çevremiz olan Türkiye'deki çevre bilinci ve temizlik kültürünün yeterli düzeyde olmamasıdır ve bunun eğitim yoluyla üstesinden gelinebileceğine inanıyoruz. Üstelik dinimizin öğretilerinde bunun için son derece bol ve yeterli malzeme bulunmaktadır. Gelişmiş ülkeler büyük oranda bu sorunun üstesinden gelmiş görünmektedir. Ayrıca meselenin kutsal metinler merkezli olmadığını düşünüyoruz. Bu çerçevede bizim de en azından orta ve uzun vadede hedefe ulaşmak yolunda mevcut problemin halli için herhalde şu sorulara cevap bulmamız kaçınılmazdır:

1. Genel olarak dinlerin, kutsal metinlerinde çevre bilinci ve temizlik kültürü adına mensuplarına kazandırmak istedikleri evrensel değerler yeterli seviyede midir?
2. Çevre bilinci gelişmiş ülkelerde konumuzla ilgili hangi değerler kazandırılmaya çalışılmaktadır?

3. Çocukluktan itibaren örgün eğitimde bu değerlerin aşılmasında hangi metotlar, nasıl uygulanmaktadır?

4. Örgün eğitim esnasında, dinî eğitim veren kurumların (kilise, havra, sinagog vs.) bir katkısı söz konusu mudur?

5. Dinî eğitim veren kurumların bir katkısı söz konusuysa, bu katkı ne düzeyde olmakta ve bunun denetimi nasıl yapılmaktadır?

6. Çocuklara çevre bilincinin kazandırılmasında ve bunun takibinde sadece manevî yaptırım (kötü/ahlâksız insan olma korkusu, âhirette ceza görme tehlikesi vs.) mi öngörülmekte yoksa maddî yaptırımlar da öğretilmekte/hatırlatılmakta mıdır?

7. Kanunlar vasıtasıyla uygulanan maddî yaptırımların manevî yaptırımlardan daha etkili olduğu ve şayet maddî cezalar öngörülmesi sadece manevî yaptırımların tek başına etkili olmayabileceği söylenebilir mi?

8. Bu anlamda çevre bilinci konusunda bireylerin eğitilmesinde yahut istenen seviyeye getirilmesinde dinlerin öğretilerinin değil anayasa ve yasaların asıl belirleyici olduğu iddia edilebilir mi?

9. Türkiye ve diğer İslâm ülkeleri için problemin kaynağı nedir? Neden bu sorunu köklü ve kalıcı olarak halledememekteyiz?

10. İslâm dininin kutsal metinlerinde yer alan değerler bu bilincin aşılmasında yetersiz mi kalmaktadır? Yoksa sorun bunların eğitim ve öğretiminde midir?

11. Sorun Kur'ân ve Sünnet'te değilse (ki öyle gözüküyor), bunların eğitim ve öğretimi esnasında nasıl bir metot yanlışlığı yapılmaktadır?

12. Çevre bilincinin yeterli seviyeye çıkarılması için manevî bilinç kazandırmanın yanı sıra bireysel ve toplumsal anlamda insanları kontrol edebilmek adına maddî yaptırımların da artırılması ve daha da önemlisi, bunların sınıf ve statü farkı gözetilmeksizin mutlaka uygulanabilirliğinin temin edilmesi de gerekmez mi?

Bu soruların kesin cevapları herhalde, gelişmiş ülkelerde yaygın olan dinlere mensup kişiler arasında temizlik kültürü veya daha geniş anlamıyla çevre bilincinin ve değerler eğitiminin nasıl verildiği konusunu yerinde irdelemekte; sonra da elde edilen verilerin Türk ve İslâm dünyasındaki verilerle kıyaslamakta yatmaktadır. Bu da geniş kapsamlı ve uzun vadeli bir ekip çalışmasını gerektirmektedir.

4. Etkili Çözüm için Yasal Düzenlemeler ve Yaptırımlar Şarttır

Kuşkusuz, çevre bilinci konusunda henüz istenen seviyede olmamamızın çeşitli sebepleri vardır. Bunlar büyük oranda uygulamadan

kaynaklanan sebepler olup, etkili ve kararlı bir şekilde üzerlerine gidildiği takdirde bunların üstesinden gelmemek mümkün değildir. İnsanî değerler bütün dinlerde aşağı yukarı aynı öneme sahiptir. Bu değerlerin korunması ve kollanması ise aynı zamanda dinlerin de insana yüklediği bir görevdir.

Ne var ki, dinler soyut varlıklarıyla insana çevre bilinci konusunda zorla bir şeyler yaptıracak özellikte değildir. Onların yaptırımı ancak manevî boyutta olup, bunlar mahiyeti itibarıyla âhirete yönelik birtakım engelleyici tedbirler kabilindedir ve bunların yerine getirilmemesi durumunda dinler kişiyi vicdanıyla baş başa bırakır. Bunun dışında söz gelimi kolundan tutarak, zorlayarak, cebir ve şiddet yoluyla insanları belli davranışları yapmaya sevk edemez. Farz-ı muhal (farz edelim ki) dinler zor kullanarak bir şeyler yaptırmış olsaydı bile yine de o davranışların istenen şekilde sergilenebilmesi noktasında gönülsüzlük ve isteksizlik söz konusu olacağından arzu edilen verim yine alınamayacaktı.

İşte bu yüzden yasalar ve kurallar marifetiyle ile insanlara bir şeyler yaptırılmak istendiğinde, bu işin icrası sadece kişiyle vicdanı arasına bırakılıp sonuç alınması beklenemez; bilâkis işin bir de maddî yaptırım yönü mutlak surette vardır ve olmalıdır. Bu yüzden insanların genelini rahatsız eden davranışları sergileyenler sadece manevî olarak kınanmakla kalmaz aynı zamanda cezaî yükümlülük olarak o tür kişilerin bazı tazminatları veya cezaları ödemesi de gerekir. Sözgelimi, avlanma yasağı olan yerlerde/aylarda avlanarak yasağı çiğneyenler, o hayvanları yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bıraktıkları için sadece manevî olarak vicdan azabı çekmekle baş başa bırakılmaz; bunun yanı sıra maddî olarak belli bir para cezasına da çarptırılmak suretiyle engellenmek durumunda bırakılırlar. Böylelikle o suçu işleyen kişinin veya aynı fiili işlemeyi tasarlayan başkalarının bir daha aynı hatayı yapmasının önüne geçilmek istenir. Bu eğitim açısından son derece önemli ve faydalı bir uygulamadır.

Aynı şekilde insanlarımızın çevre bilinci konusunda istenen düzeye gelmesi için de, çevreye az veya çok zarar veren kişilerin mutlaka cezaya çarptırılacakları, mesleği ve hüviyeti ne olursa olsun hiç kimse için asla cezadan kaçış olmadığı hususunu çok kararlı bir şekilde göstermek gerekmektedir. Aslında işlenen bir **suça ceza öngörmek** oldukça önemlidir ancak bizce bundan daha önemli bir başka husus vardır ki o da, **cezadan kaçışın hiçbir surette mümkün olmadığını**; toplumsal kimliği veya statüsü ne olursa olsun, suç işleyen insanın mutlaka bunun bedelini ödemek zorunda bırakılacağını, bundan asla kurtuluş olmayacağını net bir

şekilde göstermektir. Bu anlamda mesela toplumda mevkii ve saygınlığı büyük/yüksek olan kimseler suç işlemiş olsa da, bunun bir bedeli olmalı ve o ceza mutlaka ödetilmelidir. Araya birtakım hatırı sayılır kimseler konularak söz konusu suçun cezasız kalmasına müsaade etmek, aslında toplumdaki adalet duygusunu temelinden sarsan bir hareket olduğundan, yol açtığı yaralar da onulmaz/tedavi edilmez bir durum arz edecektir; bunun da anlamı toplumsal cinayettir. Bunun yerine, Kur'ân'ın da vurguladığı gibi kendi sevdiklerimiz aleyhine bile olsa, adaletin işletilmesi görevinden asla taviz verilmemelidir.

Çevre bilinci konusunda da aynı kararlılıkla hareket etmek gerekir. Bu yüzden kamu malına zarar veren ve insanların zararına olacak birtakım hayat şartlarının ortaya çıkmasına sebep olanlar, buna zemin hazırlayanlar en şiddetli şekilde cezalandırılmalıdır. Çünkü işlenen suç bireysel gibi görünse de, bunun bütün toplumu olumsuz şekilde etkileyecek hatalar zincirini beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden çevreyi kirleten ve ekolojik dengenin bozulmasına sebep olan kişi veya kuruluşlar, en etkili bir şekilde cezalandırılmalı ve bedeli ne olursa olsun bu cezanın infazı/tahsili konusunda asla ödün verilmemelidir. Türk toplumu olarak da bizim yapmamız gereken, çevre bilinci konusunda aynı duyarlılıkta olmaktır.

Bize göre Türkiye ve İslâm dünyasındaki asıl sorun, kanunî tedbirlerin alınmamış olmasında değil bunların icra ve takibi konusunda gerekli kararlılığın bir türlü gösterilememiş olmasındadır. Bunun yerine getirilebilmesi için;

- Kısa vadede öncelikle ailede sonra ise okullarımızda gerekli eğitimin verilmesi ve bunların bizzat uygulamaya geçirilmesi noktasında ailelerin ve eğitimcilerin titizlikle takibi zorunludur. Bu anlamda küçük yaştaki çocukların evde kendi odalarını; okulda ise sınıf ve sıralarını her gün/hafta düzenli olarak temizlemesinin sağlanması, bunun için teşvik edilmesi, karşılığında maddî/manevî bazı hediyeler/ödülleri/teşvikler öngörülmesi faydalı olabilir. En iyi, en temiz, en düzenli oda/sıra/sınıf yarışmaları yapılması, kazanan kişilerin toplum önünde onurlandırılması ve alkışlanması çok önemlidir. Ne var ki, bu aşamada çocukların eğitiminde **en önemli ve en yakın tehlike**, bizzat yakın çevredeki büyüklerin (anne, baba vs.) ve eğitimcilerin kötü örnekliği olacaktır. Çünkü büyüklerinden veya öğretmenlerinden kötü örneklerle karşılaşan bir çocuğun, almış olduğu eğitimin önemine inanması ve ahlâkî değerleri hayatı boyunca devam ettirip sonraki nesillere aktarması mümkün değildir. Bu nedenle çocukla birlikte anne, baba, kardeşler, okul arkadaşları ve öğretmenler de aynı özeni göstermek durumundadır. Aksi halde, söz gelimi sigara içen ve izmaritini yere atan bir anne/babanın/öğretmenin çocuklara sigaranın ve çöpleri etrafa atmanın ne

kadar kötü bir alışkanlık olduğunu anlatmaya çabalaması gibi sonuçsuz kalmaya mahkûm bir eğitim süreci yaşanacaktır.

- Orta ve uzun vadede ise hedef, çocuklara verilen eğitimin bütün okula, bütün mahalleye ve daha büyük kitlelere ulaştırılması ve böylelikle mümkün olduğunca çok sayıda insanın eğitilmesidir. Ayrıca bunun kanunî takibinin yapılması da olmazsa olmazdır. Çevre bilinci eğitiminin bütün insanlara ulaştırılması kısa vadede gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir hedeftir. Bu hedefe ulaşmak için belki de birkaç nesil sabredilmesi ve ısrarla konunun takibi gerekir. Bu yapılmadığı takdirde saman alevi gibi kısa vadede elde edilen güzel sonuçların da kaybedilmesi ihtimal dâhilindedir. Bu yüzden yeterli bir çevre bilinci oluşturulması için basın, yayın, kitle iletişim araçları, interaktif ve sanal âlem, sosyal medya, velhasıl yazılı ve görsel medyanın bütün vasıtaları kullanılmalı ve bir devlet politikası halinde konunun takibi mutlaka yapılmalıdır. Bunun için zaman zaman toplanacak komiteler veya çalıştay benzeri faaliyetlerle, verilen eğitimde geri dönüşümün ne derece sağlandığı ve ulaşılması gereken hedefe ne kadar yaklaşıldığı, ne oranda başarı elde edildiği, muhtemel problemlerin halli konusunda ne gibi adımlar atılması gerektiği gibi konuların bir millî eğitim politikası ve devlet meselesi olarak ele alınması zaruridir.

-

5. Muhtemel Çıktılar

Teklif ettiğimiz uzun soluklu çalışmamızın kısa, orta ve uzun vadede muhtemel çıktıları şu şekilde sıralanabilir:

- Gelişmiş ülkelerdeki çeşitli dinlere mensup insanların çevre bilinci konusunda nasıl eğitildikleri konusu, ilgili literatürün tetkiki ve etkili gözlem tekniğiyle tespit edilebilecektir.

- Bu eğitim esnasında dinlerin herhangi bir katkısının olup olmadığı ve bunun nasıllığı belirlenebilecektir.

- Bu anlamda bireylerin çevre bilinci ediniminde, aileden itibaren aldıkları dinî bilgilerin birinci, ikinci, üçüncü vs. hangi derecede etkili olduklarının ortaya çıkarılabilmesi için metodik bir zemin oluşturulabilecektir.

- İleri seviyedeki ülkelerde yaygın bulunan dinlere mensup kişilerin öncelikle kendi dindaşları arasında çevre bilinci konusunda uygulama farkı olup olmadığı belirlenebilecektir.

- Yine aynı coğrafyada yer alan çeşitli dinlere mensup kimselerin, diğer din mensupları ile aralarında konumuzla ilgili bilgi ve uygulama farklılığının bulunup bulunmadığı anlaşılabilecektir.

- Bu durumda aynı coğrafyada yaşayan ve aynı kanunlara tabi olan farklı dinlere (Hristiyanlık, Yahudilik, İslam, vd.) mensup kişilerin, çevre bilincinin aynı duyarlılıkta olup olmadığı gözlemlenmeye çalışılacaktır.

- Çalışmamızla yine gelişmiş ülkelerde yaşayanlar arasında nispeten dindar olan ailelere mensup bireylerin çevreye karşı duyarlılıklarının, dine karşı soğuk/mesafeli yahut dinin öğretilerini bütünüyle veya kısmen reddeden (ateist, deist vs.) kimselere göre hangi durumda olduğunun tespitine gayret edilecektir.

- Aynı zamanda gelişmiş ülkelerde meskûn Müslümanlar ile Türkiye'deki Müslümanlar arasında çevre bilinci konusunda ne gibi benzerlikler yahut farklılıklar olduğu tespit edilebilecektir.

- Oradaki Müslümanlar ile Türkiye'dekiler arasında anlamlı bir uygulama farklılığı tespit edilmesi durumunda bunun iki coğrafya arasındaki kanunlardan ve bu kanunların uygulanması esnasındaki kararlılıktan kaynaklanıp kaynaklanmadığı irdelenebilecektir.

- Türk insanının istenen seviyede çevre bilinci edinmesi noktasında, gelişmiş ülkelerde yaşayan gerek Müslüman gerekse diğer din mensuplarının müspet uygulamalarından nasıl istifade edilebileceğine yönelik neler yapılması gerektiğine dair ulaşılan tespit ve tekliflerin bilim ve siyaset çevrelerinden yetkili kimselerle paylaşılması yoluna gidilebilecektir.

- En nihayetinde gelişmiş ülkelere temin edilen veriler sayesinde, orta ve uzun vadede Türk insanının kendine yakışan ve bütün insanlığa örnek teşkil edebilecek şekilde çevre ve temizlik bilincine ulaşmasının yolu açılacaktır.

6. Sonuç

Tabiidir ki çevre ahlâkı ve temizlik kültürü kazandırma projesi, hemen sonuç alınabilecek bir iş değildir. Ancak sorunun halledilmesi yönünde çok yönlü adımların atılması da kaçınılmazdır. Orta ve uzun vadeli hedeflere ulaşmak zor ve sabır isteyen bir iş olacağından, ivedilikle kısa vadeli hedeflere yoğunlaşmakta fayda vardır. Bunun yolu da, tek tek bütün bireylerin sorumluluk bilinciyle yetiştirilmesinden geçer. Aslında yapılması gereken oldukça basittir: Herkes sadece kendi evini temiz tutacak ve kendi evindekileri bilinçlendirecek; başkalarından bir şey beklemeyecektir. Bu anlamda projenin kısa vadede icrası için yapılması gerekenler karmaşık değil oldukça sadedir. Burada girift problemler

yumağı ve aşılması gereken yüce dağlar yoktur. Problem elbette vardır ancak her birey bu problemten sadece kendi payına düşeni yapmakla yükümlüdür. Aslında bunu yapması ve yerine getirmesi bile büyük bir başarıdır. İşte asıl problem, çevre bilincinin tek tek bütün bireylere kazandırılmasında ve sonrasında bu bilincin diğer bireylere de aşılması noktasında yaşanacaktır. Herhalde bunu da aşmanın yolu, her ailenin önce problemin çözümüne kendi içinde katkı vermesi, sonra da etrafındaki halkayı giderek genişletmesi ve tabiri caizse zayıf halkaların ya kendine çeki düzen vererek ya da aradan çekilerek projeye katkı vermeye ikna edilmesidir. Yani çözüm noktasında asıl hedef, tek tek bireyler ve aile kurumudur.

İşte bu safhada din de önemli bir görev icra edecek ve dengeli bir ceza/mükâfat hatırlatması ile insanları motive etmeye çalışacaktır. Bu nedenle projenin orta ve uzun vadeli etabının tamamlanmasında ve bireylerin/ailelerin eğitilmesinde din bilginlerinin de yardımına ihtiyaç duyulacaktır. Bu yardımın ise il ve ilçe müftülükleri kanalıyla bütün cami, mescit ve Kur'ân kursları aracılığıyla her mahalleye ulaşılarak aşılması hedeflenmelidir.

Dolayısıyla insanlarımızda orta ve uzun vadede çevre bilinci ve temizlik kültürü oluşturabilmek için ailelerin; öğretmenleri ve idarecisiyle Millî Eğitim'in; imamı, müezzini, vaizi ve müftüsüyle Diyanet'in ve bütün hocalarıyla İlâhiyat fakültelerinin ortaklaşa katkısına ihtiyaç duyulacaktır. Orta ve uzun vadedeki bu eğitimin bir devlet meselesi ve millî eğitim politikası haline getirilerek 15-20 yıllık etkili bir takiple başarıya ulaşabileceğini düşünmekteyiz.

6. Ekler

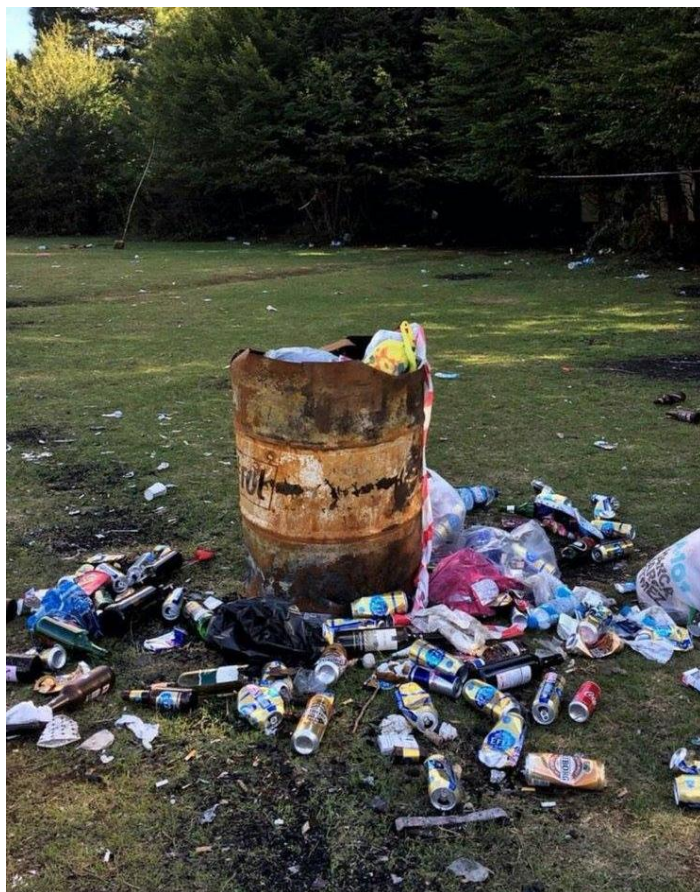
Böyle bir çalışma hazırlama yolunda bize ilham veren, ülkemizin çevre bilinci ve temizlik kültürü seviyesini gösteren kötü ve iyi örnekler:

















7. İlgili Kaynaklar

Adawiya, Aicha, “Amerika’da Yapılan Dinî Eğitim Çalışmaları (Sorunları ve Çözüm Yolları)”, *III. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri*, 20-24 Eylül 2004, Ankara, 2005, cilt: III, s. 539-542.

Alpan, Necip, “Amerikan Pedagojisinin Ana Hatları”, Ankara 1952, *İlk Öğretim*, 18. cilt, 343. sayı, 5-7.

Arslan, Ahmet Ali, “Amerika Yerli Kızılderilileri Arasında Orta Asya Türk Kültürünün İzleri”, Ankara 1997, *Yeni Türkiye*, III. cilt, 16. sayı [*Türk Dünyası II Özel Sayısı*] , 1729-1733.

-----, “Amerika Yerlileri ve Türk Dünyasının Kültür Varlığı Arasındaki Paralellikler”, Ankara 2002, *Türkler*, XX. cilt, 897-912.

Berklin, Cezmi Tahir, “Amerikan Öğretmenlerinin Ahlak Düsturları”, İstanbul 1957, *Tedrisat Mecmuası*, VI. cilt, 51-52. sayı, 215-219.

Cizre, Abdullah, “Amerika’da Köy Çocukları Eğitimi”, Ankara 1952, *Öğretmen*, 5. cilt, 55. sayı, 9-17.

Çakmakçıoğlu, Adnan, “Amerikada Okul ve Çocuk Meseleleri”, Ankara 1960, *İlk Öğretim*, 25. cilt, 464. sayı, 3-4.

Durukal, Haluk, “Amerika’da Dini Terbiye”, İstanbul 1960, *Sebilü’r-Reşad*, XIII. cilt, 304. sayı, 52.

Erkal, Mehmet, “Amerika Birleşik Devletleri’nde Yaşayan Müslümanlar”, İstanbul 1979, *Nesil*, III. cilt, 6. sayı, 62-64.

Ertürk, Selahattin, “Amerika’da Din ve Eğitim Meselesi”, Ankara 1962, *Orkun*, 1. cilt, 10. sayı, 27-30.

Fazlur Rahman, “Amerika Ortamında Müslüman Kimliği: Türk Toplumunun Durumu = Muslim Identity in the American Environment: The Turkish Case”, çeviren M. Mehdi İlhan, Ankara 1990, *İslami Araştırmalar*, IV. cilt, 4. sayı, 323-329.

Fichter, Joseph H., “Amerikan Değer Sisteminin Görünümleri”, çeviren: Mahmut Tezcan, Ankara 1973, *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6. cilt, 1-4. sayı, 127-137.

Goitein, Shlomo Dov, “Muhammad’s Inspiration by Judaism”, *JJS*, IX, 1958.

Görener, İbrahim, “Amerika Birleşik Devletleri’ndeki Müslüman-Hristiyan İlişkileri”, Kayseri 1998, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10. sayı, 287-297.

Güngör, Özcan, “Amerika’da Türkler ve Türklerin Dini Kurumsallaşmaları Açısından Camiler”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2010, cilt: XV, sayı: 47, s. 85-101.

Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Johnson, Dean- Foster, Robert G., “Amerika Birleşik Devletlerinde Evlilik Müşavirliği ve Aile Hayatı Eğitimi”, İstanbul 1960, *Annales de la Faculté de Droit d’İstanbul*, IX. cilt, 13. sayı, 70-81.

Kauper, Paul G., “Amerika Birleşik Devletlerinde Kanun Hakimiyeti”, İstanbul 1959, *Annales de la Faculté de Droit d’İstanbul*, IX. cilt, 12. sayı, 90-100.

Kennedy, John F., “Amerika Birleşik Devletleri Cumhurbaşkanı: Çocuklarımızı Nasıl Yetiştirmeliyiz”, Ankara 1961, *Öğretmen*, 14. cilt, 164. sayı, 5, 17.

Köylü, Mustafa, “Sosyal Din Eğitimi Modeli: ABD ve Latin Amerika Ülkeleri Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 12, s. 109-128.

Sayeed, Sarah, “Amerika’daki Müslümanlar: Bir Medeniyetin Farklılıkları Arasında Köprü Kurmak”, *Medeniyet ve Değerler: Açık Medeniyet-İstanbul Yaklaşımı*, 2013, s. 253-270.

Tanyu,Hikmet, “Amerika’da Din ve Dini Eğitim”, Ankara 1959, *Türk Yurdu*, 1. cilt, 9, (279), sayı, 9-11.

-----, “Amerika’da Okulların Hedefi ve Gayesi”, Ankara 1959, *Türk Yurdu*, 1. cilt, 8, (278). sayı, 25.

-----, “Amerika’da ve Türkiye’de Din”, Ankara 1959, *Hilal*, I. cilt, 7. sayı, 5-7.

Tural,Nazım, “Amerika Birleşik Devletleri’nde Başkan’ın Yargılanması Impeachment”, Ankara, 1990, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, 14. cilt, 117. sayı, 53-59.

Turan, İbrahim, “Karakter Eğitimi: Amerika Örneği”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2014, cilt: XIV, sayı: 1, s. 75-92.

Uğrasız,Fahri, “Amerika Birleşik Devletleri’nde Günlük Olayların Öğretimi ve Sosyal Dersler”, Ankara 1950, *İlköğretim*, 15. cilt, 297-298. sayı, 3872-3874.

Yıldırım, Münir, *Çevre ve Din, Karahan Yayınları*, Adana 2016.

-----, “Çevre-Din İlişkisi Bağlamında Çevre Eğitiminin Teolojik Temelleri”, *Uluslararası Türk Dünyası Eğitim ve Sosyal Bilimler Kongresi*, cilt: II, ss. 285-291, Antalya 2016.

KABUL AÇISINDAN FÂSİĞİN HABERİ

News of al-Fâsiq in Terms of Acceptance

Bekir TATLI*

1. Giriş

Arapça فسق “f-s-k” kökünden gelen “fısk” kavramının özellikle Hucurât suresinde geçen: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا “Ey iman edenler! *Fâsık* birisi size (önemli) bir haber getirdiğinde (o haberin doğru olup olmadığını) iyice araştırın.”¹³⁰ âyet-i kerimesinde haberin kabulü açısından oldukça dikkat çekici bir kullanımı söz konusudur. Bu durum, fıskın/fâsıklığın bir cerh sebebi olarak kullanımında belirleyici bir rol oynamış, bunun bir sonucu olarak haberin râvisinde fısktan uzak durma şartı aranmıştır.

فَسَقٌ “feseke” fiili sözlükte, “taze hurmanın, kabuğunu yarıp dışarı çıkması”¹³¹ ve “Allah’ın emrinden çıkma, günaha meyletme”¹³² gibi anlamlara gelir. **Râğıb el-İsfehânî**’nin (ö. 425/1034 civarı) beyanına göre genellikle şeriatın/dinin hükmünü kabul ve ikrar ettikten sonra onun ahkâmının tamamını yahut bir kısmını ihlâl eden/çiğneyen kimseye “fâsık” denilir. Kökten kâfir olan için de fâsık kelimesi kullanılır; çünkü o da aklın ve fitratın/bozulmamış insan tabiatının gerektirdiği Allah’a itaat hükmünü çiğnemiş demektir. Râğıb el-İsfehânî, “*Mümin olan kimse fâsık kimse gibi midir?*”¹³³ âyetini örnek göstererek mümin ve fâsık kelimelerinin birbirinin mukâbili olarak kullanıldığına dikkat çeker.¹³⁴

* (Prof. Dr.);Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, e-posta: tatlibekir@yahoo.com

¹³⁰ Hucurât, 49/6.

¹³¹ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu’l-luğa*, VIII, 414, “f-s-k” md., I-XVI, thk. Abdülazim Mahmud-Muhammed Ali en-Neccâr, ed-Dâru’l-Misriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1384/1964; İbn Fâris, Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya er-Râzî, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, IV, 502, “f-s-k” md., I-VI, Dâru’l-fıkr 1423/2002; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tacu’l-luğa ve sıhâhu’l-arabiyye*, I, 1543, “f-s-k” md., I-VI, Beyrut 1410/1990.

¹³² Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, V, 82, “f-s-k” md., I-VIII, yy., ts.; Ezherî, *Tehzibu’l-luğa*, VIII, 414; Cevherî, *Sihâh*, I, 1543; Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Furûku’l-luğaviyye*, s. 230, Dâru’l-ilm ve’s-sekâfe, Kahire ts.

¹³³ Secde, 32/18.

¹³⁴ Râğıb el-İsfehânî, Ebû’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’ân*, I, 491-492, “f-s-k” md., I-II, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts. Ayrıca bkz. Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tacu’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, XXVI, 302, “f-s-k” md., I-XL, Matbaatu’l-hukûme, 1410/1990.

“feseke” kelimesine فَسَقَ “fecera” (günah işlemek/zina etmek) anlamı da verilmiştir.¹³⁵ Arap dircisi **Ebû Hilâl el-Askerî** (ö. 400/1009’dan sonra) فَسَقَ “fisk” kelimesinin anlamında bulunan “çıkma” fiilinin sıradan bir çıkışı değil “mekruh/istenmeyen/hoş karşılanmayan bir çıkışı” ifade ettiği tespitinde bulunur ve işte tam da bu yüzden yuvasından fesat için çıkan farenin bu fiiline işaret etmek üzere söz konusu hayvana “füveysika” denildiğini söyler. Yine ona göre aslında taze hurmanın kabuğundan çıkmasında da (kabuğun çürümesi noktasında) bir fesat/bozukluk anlamı mevcut olduğu gibi bir *kebîre* (büyük günah) vasıtasıyla Allah’a itaatten çıkmanın “fisk” tabir edilmesinde de benzeri bir kötü çıkış/fesat manası bulunmaktadır.¹³⁶ Yani el-Askerî’ye göre bu kullanımların tamamında, her hâlükârda bir “bozulma sonucunda çıkış” söz konusudur.

Lugat âlimi ve şiir râvisi **İbnu’l-A‘râbî**’nin (ö. 231/846) tespitlerine göre “feseke” fiilinin ism-i fâil şekli olan فَاسَقَ “fâsık”, üstelik de Arapça olmasına rağmen câhiliye kelâmı ve şiiri arasında asla duyulmamış, rastlanmamış bir kelimedir ve bu hayret verici bir durumdur.¹³⁷ Bununla

¹³⁵ Cevherî, *Sihâh*, I, 1543. Yine buradakine yakın anlamda “fâcîre” (kötü ahlâklı) kadınlar için de “fevâsık” kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. İbn Side, Ebû’l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a‘zam*, VI, 242, “f-s-k” md., thk.Abdülhamid Hindâvî, I-XI, Beyrut ts.; İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu’l-Arab*, I, 3414, “f-s-k” md., I-VI, Dâru’l-maârif, Kahire ts. Yine, “Kadınlarınız fâsık olduğu zaman haliniz nice olur!” şeklinde Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivâyet de vardır. Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu‘fî, *et-Târihu’l-kebîr*, VIII, 441 (no: 3630, İbn Abbas el-Himyerî’nin biyografisinde), I-VIII, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts.

¹³⁶ Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, s. 230. Yuvasından çıkarak insanları korkutup rahatsız ettiğinden dolayı fare için “fâsık” kelimesinin ism-i tasğiri (küçültme ismi) olan “füveysika” (küçük/yavru/minik fâsık) tabirinin kullanılmasıyla ilgili ayrıca bkz. Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, V, 82; Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, VIII, 414; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya‘kûb eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, III, 268, “f-s-k” md., I-IV, el-Hey‘etü’l-Mısriyye el-âmme li’l-kitâb, 1399/1979.

Râğîb el-İsfehânî’ye göre ise fareye “füveysika” denilmesinin sebebi, kendisinde pislik ve fisk (bozgunculuk) bulunduğu inandırılması, diğer bir görüşe göre defalarca yuvasına girip çıkmasıdır. Bu nedenle Rasûlullah (s.a.): “*Fareyi öldürünüz; çünkü o su kabına zarar verir, (mumu/kandili vs. devirmek suretiyle) içindekilerle beraber evin yanmasına sebep olur.*” buyurmuştur (bkz. *Müfredât*, I, 492).

¹³⁷ Cevherî, *Sihâh*, I, 1543; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, IV, 502; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 3414; Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Mu‘cemu’r-Râzî (Muhtârû’s-sihâh)*, s. 503, “f-s-k” md., Çağrı Yayınları, 1408/1987; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, III, 268.

Râğîb el-İsfehânî, İbnu’l-A‘râbî’nin burada naklettiğimiz sözünü, “Arap dilinde fâsık kelimesinin insanın bir vasfını anlatmak için kullanıldığı işitilmemiştir; onlar ancak taze

birlikte herhalde bu sözle câhiliye döneminde فسق “f-s-k” kökünden gelen hiçbir kelimenin bulunmadığı değil, sadece “fâsık” kelimesinin insanın kötü bir vasfına ilişkin kullanılmadığı kastedilmiş olsa gerektir.

Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göreyse fâsık, “kelime-i şehadeti söylediği ve buna inandığı halde amel etmeyen kimse” demektir.¹³⁸

Kur'ân'a göre fîsk/fâsık, hem akîdevî (inançsal) hem de ahlâkî boyutu olan bir kavramdır ve kâfir, müşrik, münâfık ve müslüman için kullanılmıştır.¹³⁹

Hadislerde ve sahâbe/tâbiîn sözlerinde sıkça geçen fîsk ve türevleri (feseke, fâsık, fâsıka, fevâsık, füssâk, füsûk, füveysika vb.) genelde “küfür ve şîrk dışında kalan büyük günahların işlenmesi, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranılması” anlamındadır.¹⁴⁰

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, İslâm öncesi dönemde daha çok bitki vehayvanlar (kabağundan hurmanın, yumurtanın içinden yavrunun çıkması, tohumun filiz vermesi, fare vs.) hakkında kullanılan fîsk kelimesinin İslâm'la birlikte “hak yoldan ayrılma, Allah'ın emirlerine itaatsizlik etme” şeklinde daha özel bir anlam kazandığı; hem müşrik, yahudi, hristiyan ve münâfıkların, hem de dinin emirlerine aykırı hareket eden müslümanların fîsk kelimesi ve türevleriyle nitelendirilmeye başlandığı söylenebilir.¹⁴¹

2. Fâsık Kavramının İslâm Düşünce Tarihinde Kullanılışı

Fâsık kavramının Kur'ân ve Sünnet'teki geniş, kısmen de izâfî ve takdirî kapsamı bu paralelde oluşan dinî literatüre de yansımış ve özellikle Kelâm ve Mezhepler Tarihi'nde fîsk ve fâsık terimlerinin tanım ve kapsamıyla ilgili geniş tartışmalar yer almıştır.¹⁴² Bu anlamda sözgelimi, fîskın Kur'ânî bir kavram olmasına rağmen İslâm Mezhepleri Tarihi içerisinde yer alan fırkaların, ona Kur'ân'ın dışında kendi anlayışlarına uygun olacak şekilde farklı anlamlar yükledikleri ve

hurmanın, kabağundan ayrılması için bu kelimeyi kullanmıştır.” şeklinde kaydeder (*Müfredât*, I, 492. Ayrıca bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXVI, 304.) fakat kaynaklarda daha yaygın olarak nakledilen, yukarıdaki ifadedir.

¹³⁸ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Ta'rifât*, s. 211, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-kitâb el-Arabî, Beyrut 1405.

¹³⁹ Kavramın Kur'ân'daki kullanımı ve semantik tahliller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fîsk Kavramı*, s. 12-54.

¹⁴⁰ İbnu'l-Esîr, Ebû's-Saâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-hadis ve'l-eser*, “f-s-k” md., s. 693-694, Lübnan 2005; Yavuz, Yusuf Şevki, “Fâsık”, *DİA*, XII, 202, İstanbul 1995; Şafak, “Fîsk”, *DİA*, XIII, 37.

¹⁴¹ Şafak, Ali, “Fîsk”, *DİA*, XIII, 37, İstanbul 1996.

¹⁴² Şafak, “Fîsk”, *DİA*, XIII, 37.

mürtekeb-i kebîre (büyük günah sahibi) kavramıyla özdeşleştirdikleri yönünde bazı iddialar vardır.¹⁴³

Hâricîlere göre kible ehlinde olan fâsık (mürtekeb-i kebîre) kâfirdir; fâsıkın arkasında namaz kılınmaz. **Hasen-i Basrî**'ye (ö. 110/728) göre fâsık münafıktır (fakat onun daha sonra bu görüşünden döndüğü belirtilir). **Mu'tezilîler** konuya daha değişik bir bakış getirmişler, büyük günah işleyenleri fâsık olarak adlandırıp, onların ne mümin ne kâfir olduklarını, *el-menzele beyne'l-menzeleteyn* (iki yer arasında bir yer) denilen bir mekânda yer alacaklarını iddia etmişlerdir. **Mürce**, âsi mümin hakkındaki hükümlerini âhirete ertelemiştir. Onlara göre kalben inanan kimse takıyye olmaksızın diliyle kâfir olduğunu söylese, putlara tapsa, İslâm yurdunda yahudilik veya hristiyanlığa bağlansa bile Allah katında imanı bütün bir mûmindir, Allah'ın cennet ehlinde olan dostlarından. Ehl-i Sünnet'ten **Eş'arîlere** göre büyük günah işleyen kimse kendisinde bulunan imanı sebebiyle mümin, işlediği büyük günah ve fıska sebebiyle de fâsıktır. **Mâturîdî** de büyük günah işleyenin "mümin" sıfatını kaybetmediğini, büyük günah işlemenin imanın yokluğundan değil şehvî isteklerden, aşırı öfke, gaflet ve hamiyet gibi psikolojik etkenlerden kaynaklandığını söyler. Ayrıca Mâturîdî, büyük günah işleyenin Allah'ın varlığını tasdik ettiği sürece mümin sıfatını koruduğunu belirterek, onlar hakkında fâsık ismini kullanmamaya da özen gösterir ve fâsık ismi verilenlerin kâfir olduklarını savunur. Çünkü ona göre fâsıklar istidlâli (delil getirmeyi) terk edip küfrü ve sapıklığı tercih eden kimselerdir. Mâturîdî'nin dışındaki diğer Ehl-i Sünnet âlimlerine göreyse, büyük günah işleyen insan, fıska sayılan bir ameli helal görerek, hafife alarak ve alay ederek yapmadıkça dünyada küfrüne hükmedilemez. Hatta fâsık kimsenin arkasında namaz kılmak da câizdir.¹⁴⁴

Özetle, fıska esas olan unsur, işlenen suç ve günahlarda bir şuur halinin ve kasıt unsurunun bulunması, ayrıca ilgili günahların kişiyle Allah arasında sınırlı kalmayıp toplumsal bir boyuta sahip olmasıdır. Yani kişinin işlediği günahın etkileri kendini aşmakta ve karşıdaki

¹⁴³ Mesela bkz. Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", s. 499. Büyük günah-fıska eşleştirmesinin tahlili hakkında bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fıska Kavramı*, s. 85-87.

¹⁴⁴ Ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fıska Kavramı*, s. 80-105; Yavuz, "Fâsık", *DİA*, XII, 202-205; Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", s. 501-512, 519; Bebek, Adil, "Kebîre", *DİA*, XXV, 164, Ankara 2002.

kişilerin, dolayısıyla da toplumun temel hak ve hürriyetlerine tecavüz sınırlarına ulaşmaktadır. Bu da fışkın, fertlerin ve toplumun meşru düzen ve gidişatını olumsuz olarak etkileyen bir faktör olduğunu göstermektedir.¹⁴⁵

Hadis Usûlü sahasına geldiğimizde; bu ilimde “fışk”, râvide aranan şartlardan “adâlet” kavramı içerisinde incelemeye konu olan bir terimdir. Adâlet ise, kişiyi takvâli olmaya ve insana yakışmayan davranışlardan uzak durmaya sevk eden, ma‘rifetullah’tan kaynaklanan bâtinî¹⁴⁶ bir meleke olarak tarif edilmiştir. Burada takvâ ile kastedilen, müslüman olmak suretiyle şirk, fışk ve bid‘at gibi kötü amellerden kaçınmaktır. Takvânın da çeşitli dereceleri vardır ki bunun en aşağısı şirk ve küfürden sakınmaktır. Yine takvâ kavramının içine Allah’ın emirlerini yerine getirme, zevâcir denilen büyük ve küçük günahlardan uzaklaşma, durumu şüpheli ve mekrûh şeyleri, hatta mübah olan şehvetleri (arzuları) terk etme, bütün hallerde gafletten uzak durma gibi fiiller girmektedir. Takvâli bir râvinin sakınması gereken fışk ise, “*kebîre* (büyük günah) işlemek veya *sağîrede* (küçük günah) ısrar etmek”, diğer bir görüşe göre “vacip/farz olan şeyleri terk, haramı irtikab” olarak anlaşılmıştır.¹⁴⁷

Kişinin burada belirtilen emirleri ifa edip günahlardan sakınması ile birlikte onun zabtla beraber sahîh hadisın en önemli gereklerinden biri olan “adâlet” şartını yerine getirdiği anlaşılabilecek, kusurlu davranması durumunda ise “fâsık” olduğuna hükmedilecektir.¹⁴⁸ Bu durumda adâlet ile fışk arasında doğrudan bir ilişki olduğu, fâsık râvinin rivâyet ettiği hadisın sahîh olma şansını yitirdiği söylenebilir. Hadis usûlünde, râvinin fâsık olması (fışk), *kizbu’r-râvî* ve *ittihâmu’r-râvî bi’l-kizb*’den sonra adâlet vasfını yaralayan/yok eden üçüncü önemli zaaf/kusur konumundadır.

Hadis râvilerinde fışktan uzak olma şartı aranması dolayısıyla fışk sebebi sayılan büyük veküçük günahların neler olduğu da tespit edilmeye çalışılmıştır. Fışkın çerçevesini alabildiğince geniş tutan bazı âlimler Allah’ın yasakladığı her şeyi büyük günah saymışlardır. Ancak Allah’ın emirlerine aykırı davranmanın çirkin bir hareket olduğu kabul edilmekle

¹⁴⁵ Öge, *İslâm Düşüncesinde Fışk Kavramı*, s. 85.

¹⁴⁶ Aliyyü’l-Kârî, Nureddin Ebû’l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker*, s. 247, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut ts.

¹⁴⁷ Bilgi için bkz. Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Cemâlüddin b. Abdillâh b. Bahadır, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, I, 99, III, 325, I-III, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Mektebetu edvâi’s-selef, Riyad 1419/1998; İbn Hacer, *Nuhbetu’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser*, s. 1, Dâru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, Beyrut ts.; a.mlf., *Nüzhetu’n-nazar fî tavzihi Nuhbeti’l-fiker*, s. 69, Matbaatu Sefir, Riyad 1422; Şehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdîrahman, *Fethu’l-muğîs şerhu Elfiyeti’l-hadis*, I, 290-291, I-III, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1403; Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker*, s. 247.

¹⁴⁸ Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, III, 326.

beraber O'na karşı işlenen günahların bir kısmının diğerlerinden daha büyük olduğu âyet vehadislerde açıkça ifade edilmiştir. Nitekim bir âyette: “*Ufak tefek kusurları dışında büyük günahlardan ve edepsizliklerden kaçınanlara gelince, bil ki Rabbin affı bol olandır.*”¹⁴⁹ denilmiş, bazı âyetlerde de büyük-küçük günah ayırımı yapılmıştır.¹⁵⁰ Günahlar arasında böyle bir ayırımın yapıldığı, Hz. Peygamber'in: “*Beş vakit namaz ve cuma namazı, büyük günah işlemedikçe gelecek cuma namazına kadar arada işlenen günahlara kefârettir.*”¹⁵¹ meâlindeki hadisinde de görülmektedir. Bütün bunları dikkate alan İslâm âlimlerinin çoğunluğu, günahların râvide aranan adalet sıfatına etkilerinin farklı olduğu, her günahın bir fık sebebi sayılamayacağı vedolayısıyla adaleti yok etmeyeceği konusunda görüş birliğine varmışlardır.¹⁵²

Fıskın tanımında söz konusu edilen büyük günahları (*kebâir*) konuyla ilgili hadislere dayanarak, *Allah'a şirk koşturmak, ana babaya isyan/lânet etmek, yalan söylemek, yalan şahitlik, yalan yemin, büyü yapmak, hırsızlık, adam öldürmek, laf taşımak, koğuculuk ve dedikodu yapmak, idrardan sakınmamak*¹⁵³, *yetim malı yemek, savaştan kaçmak, namuslu kadına zina iftirasında bulunmak, ribâ (fâiz) yemek, çocuğunun canına kıymak* vs. şeklinde sıralamamız mümkündür.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Necm, 53/32.

¹⁵⁰ Mesela bkz. Nisa, 4/31; Şûrâ, 42/37.

¹⁵¹ Ahmed, *Müsned*, II, 1228 (no: 9397); Müslim, Taharet 14, 15, 16 (no: 233); Tirmizî, Salât 214 (no: 214).

¹⁵² Aşıkutlu, Emin, “Fısk”, *DİA*, XIII, 38, İstanbul 1996. Ayrıca bkz. Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 163-164.

¹⁵³ Burada sıralanan günahlar arasında “idrardan sakınmama”nın da yer alması belki şaşırtıcı olabilir. Biz Buhârî'nin Vudû 54'te bab başlığı yaptığı “İdrarını yaparken örtünmemenin/sakınmamanın kebâirden olduğuna dair bab” ifadesinden yola çıkarak onu da buraya dâhil ettik. Yine Zehebî de bu fiile büyük günahlar arasında yer vermiştir. Bkz. Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Kitâbu'l-kebâir*, s. 152-154 (36. Kebîre), Dâru Temel li'n-neşri ve't-tevzî' (Temel Neşriyat), İstanbul 1985.

¹⁵⁴ Buhârî, Vudû 54 (no: 213), Şehâdât 10 (no: 2510, 2511), Edeb 4 (no: 5628), 6 (no: 5630, 5631); Müslim, İman 143, 144 (no: 87, 88). Ayrıca bkz. Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 164.

Zehebî, büyük günahlara hasrettiği müstakil kitabında yetmiş büyük günahı bahsetmiş ve bunları tek tek açıklamıştır. Yukarıda zikredilenler haricinde Zehebî ayrıca, “namazı terk etmek, zekâta mani olmak, özürsüz olarak ramazan orucunu tutmamak, gücü yettiği halde hacca gitmemek, akrabalarla bağını kesmek, livata yapmak (homoseksüellik), yöneticinin emri altındakileri aldatması ve onlara zulmetmesi, kibirlenmek, kendini beğenmişlik, içki içmek, kumar oynamak, haram lokma yemek, intihar etmek, rüşvet, kadınların erkeklere erkeklerin kadınlara benzemesi, karısını ahlâksızlığa itmek, ilmini

Küçük günahlarda ısrar etmenin fîsk alameti sayılmasının sebebi, râvide dinî hassasiyetin bulunmaması, kötü alışkanlıklardan vazgeçmemesi, dolayısıyla daima bir günah işlemeye veya amelî fîskın başında yer alan Rasûlullah adına yalan söylemeye cüret etmesi ihtimali olup, tamamen dinî bir faaliyet olan hadis rivâyetinde râviye güvenilmemesi, naklettiği hadislerle de güvenilemeyeceği sonucunu ortaya çıkarır.¹⁵⁵

Hadis râvisinin fâsık sayılıp sayılmaması, fîsk sebebi olan davranışların işleniş şekline ve niteliğine göre de değişir. Bilinçli bir şekilde fîskını açığa vuranların rivâyetleri kesinlikle kabul edilmez. **İbn Hibban**(ö. 354/965), fîskını açığa vuranların, rivâyetlerinde doğru söyledikleri bile yaptıklarından dolayı mecrûh sayılacakları görüşündedir. Ancak içtihadı dayalı bir yorum sonucunda fîska düşen fakat bunun farkında olmayanlar için iki durum söz konusudur. Fîsk olup olmadığı kesinlik kazanmayan davranışlarda bulunan râvilerin rivâyeti ittifakla makbul sayılır. Fîsk olduğu kesin şekilde bilinen hareketlerde bulunanlardan, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla da olsa yalan konuşmayı haram sayarak bundan kaçınanların rivâyetleri de kabul edilir. Fakat amaçları doğrultusunda yalan konuşmayı câiz hatta dinî bir görev sayanların rivâyetleri kesinlikle reddedilir.¹⁵⁶ Fîsk sebebiyle tenkit edilen (mecrûh) râvinin rivâyeti *münker* hadis grubuna girer.¹⁵⁷

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, fîsk/fâsık kavramının, Kur'ân ve İslâm düşünce geleneğinde sahip olduğu anlama bağlı olarak Hadis Usûlü ilminde de belirli bir yansıması olmuştur. Öyle görünüyor ki fâsık kişiye yönelik bir takım hükümleri içeren bu kullanım kelâmî tariflere bağımlı kalmış; bu ilimde kavramın anlam yapısına herhangi bir katkı olmamış, daha önce yapılan tanımlamalar hazır olarak alınıp üzerine bazı hükümler bina edilmiştir.¹⁵⁸

3. Sonuç

Gerek Kur'ân'da gerekse İslâm düşünce tarihinde en sık kullanılan kavramlardan biri fâsık kelimesidir. Kur'ân-ı Kerim'in pek çok âyetinde bu kelimeyle aynı kökten türeyen (müştak) kavramlar kullanılmış olup, bunların büyük bir çoğunluğunda muhatap kâfir, müşrik ve

gizlemek, ihanet etmek, kaderi yalanlamak, gelecekte haber veren (falcı, kâhin vb.) kişileri onaylamak, eşini aldatmak, komşuya/insanlara ve Allah dostlarına eziyet etmek, sahâbeye sövmek gibi daha pek çok suçu da büyük günahlar arasında saymıştır. Bkz. Zehebî, *Kitâbu'l-kebâir*, s. 6-264.

¹⁵⁵ Aşikkutlu, "Fîsk", *DİA*, XIII, 39.

¹⁵⁶ Aşikkutlu, "Fîsk", *DİA*, XIII, 39.

¹⁵⁷ Aydın, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, "Munker" md., s.210 Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009

¹⁵⁸ Öge, *İslâm Düşüncesinde Fîsk Kavramı*, s. 6.

münâfıklardır. Bununla birlikte fâsık kelimesi müslümanların bazı davranışları hakkında da söz konusu edilmiştir.

Fâsık kavramı âyetlere paralel olarak hadislerde de yaygın olarak kullanılmıştır. Bu kelime hadis rivâyetlerinde genellikle büyük günah işleyen, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranan manasında kullanılır. Bunun yanı sıra fare, akrep, yılan, azgın/kuduz ve saldırgan köpek, çaylak, karga gibi bazı hayvanlar için de fâsık tabirinin kullanıldığı, bunların harem bölgesi dâhilinde bile olsa öldürülmelerine izin verildiği bildirilmiştir.

Mezhepler Tarihi'ne baktığımızda ise fâsık kavramının, âyetlerdeki kâhîr ekseriyetle kâfir, müşrik ve münâfıkları içine alan çok geniş anlam şemsiyesinden sıyrılarak daha dar bir alana hapsedildiğini görmekteyiz. Öyle ki bu dönemde fâsık sözcüğü neredeyse büyük günahlarla özdeş hale getirilmiş ve fâsık kelimesi de müslüman *mürtekib-i kebîre* (büyük günah sahibi) için kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamda fâsık kavramında bir “anlam daralması” meydana geldiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Elbette bu anlam daralmasında hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllardaki iman-amel münasebetine dair tartışmaların büyük etkisinin olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Hadis Usûlü sahasına geldiğimizde de benzer bir durum karşımıza çıkmaktadır. Cerh ve ta'dil alanında yazılmış pek çok kaynakta fâsık râvî tabiri, hem büyük günah işleyen hem de Ehl-i Sünnet inancına aykırı olarak sahip olduğu bir inanç sebebiyle bid'atçı sayılan kişiler hakkında kullanılmıştır. Bu şekilde fâsık addedilen râvîlerin adâletinin sâkıt olup olmayacağı tartışılmış ve genellikle tevbe edinceye kadar onların rivâyetinin kabul edilmeyeceği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Âlimlerden çoğu bid'atına davet etmeyen kişilerin verdikleri haberin kabul edilebileceğini söylemiştir. Bununla birlikte bid'atının dâiliğini yapan bazı isimlerin de muteber hadis kaynaklarında yer bulabildiği görülmüştür. Bu anlamda âlimlerce Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde hiç de azımsanmayacak sayıda bid'atçı râvî olduğunun tespit edilmesi, hatta bunlar arasında mezhebinin propagandasını yapanların da bulunması oldukça dikkat çekicidir. Ancak yine de bu râvîlerin tevbe etmiş olmaları veya bu ithamlarla haksız yere karşı karşıya bırakılmış olabilecekleri ihtimalini de dikkate alarak ölçülü hareket etmekte fayda vardır.

Sözün özü, kanaatimizce bir kişinin “fâsık” olup olmadığının tespiti içtihadî bir konudur. Kişilerin açık beyanları ve herkes tarafından ittifakla

küfrü gerektiren fiilleri olmadıkça (ki bu durumda kişi râvî olma özelliğini de kaybeder) onun fîskına hükmetmek o kadar kolay bir durum değildir. Çünkü bir mezhebe göre bid'at, günah ve dolayısıyla fîsk sayılan bir şey, diğer bir mezhebe göre öyle kabul edilmeyebilir. Kûfeliler/Hanefiler ile Hicazlı âlimler arasında ihtilafa sebep olan “nebiz” bunun güzel bir örneğidir. Nebiz içen Hanefî bir râvî, kendi mezhebine göre fâsık sayılmadığı halde onu “hamr” denilen yasak içki ile özdeşleştiren Medîneli/Mâlikî bir âlime göre fâsık olarak addedilip rivâyetleri terk edilebilecektir. Bu ise aynı râvî hakkında birbirine taban tabana zıt iki yorumun ortaya çıkmasına sebep olacak, hatta birine göre râvileri sika olduğu için *sahih* sayılan bir hadisin diğerince *zayıf* kabul edilmesine yol açabilecektir.

Dolayısıyla üzerinde ittifak edilen hususlar dışında işlediği bir kusur sebebiyle bir râvinin fâsık olduğunu düşünerek “adâlet” sıfatını kaybettiğine hükmetmek çok acele verilmiş bir karar olabilir. İşte tam da bu yüzden, fâsık sayılan râvilerin verdiği haberlerin kabul edilip edilmeyeceği noktasında mezhebî sâiklerle değil, Hucurât suresindeki ilgili âyet merkeze alınarak karar verilmelidir. Çünkü âyet, fâsığın rivâyetinin asla kabul edilmemesi gerektiğini değil, verdiği haberin iyice araştırılmasının lüzumunu vurgulamaktadır. Haberin doğruluğu anlaşıldığında onun yine de reddedilmesi için hiçbir sebep yoktur.

Her ne kadar, fîskla nitelenen kişilerin söyledikleri doğru bile olsa, bid'atçının reklamı yapılmasın ve o kişiler toplum nazarında revaç bulmasın diye o haber kabul edilmemeli, diyen bazı âlimler çıkmışsa da, âyet-i kerimenin asıl üzerinde durduğu nokta, haberi verenin şahsından ziyade söyledikleridir. Bu demek değildir ki söyleyen kim olursa olsun, onun şahsına değil söylediğine bakılmalıdır. Elbette haberi getiren kişi de önemlidir. Kâfir ve müşrik gibi “gayr-i müslim” şahsiyetlerin söylediklerinin kabul edilmesinde öncelikle onların bu iman dışı vasıfları dikkate alınmak durumundadır. Onların kâfir olmaları zaten “râvî” sıfatını kazanabilmelerine engeldir. İslâm’a karşı küfrü tercih edenlerin, kendi iç âlemlerinde neler gizlediklerinden ve sözlerinin altında hangi fâsit fikirlerin bulunduğundan emin olunamaz. Fakat rivâyet eden râvî fâsık bile olsa bir “müslüman” olduğunda, öncelik onun söylediği şeyin araştırılmasında olacaktır. Çünkü fîsk hakkında konuşmak içtihadî bir konudur, velev ki onun fâsık olduğuna karar versek bile yine de fâsık kişi doğru söyleyebilir. Hakikat, onu haber verenin fâsık olmasıyla bâtıla dönüşecek değildir.

Bu yüzden hem bir râviye “fâsık” sıfatını yakıştırırken acele etmemeli, hem de fâsık olduğuna karar versek bile onun verdiği haberi hemen reddetmeyip dikkatli ve titiz bir şekilde araştırmalı ve doğru çıkarsa onu kabul etmeliyiz.

KAYNAKÇA

Abdürrezzak, İbn Hemmâm es-San‘ânî (ö. 211/826), *Musannef*, I-XII, Beyrut 1403/1983.

Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsned*, I-VI, Dâru’l-fikr, Beyrut 1429/1430.

Aliyyü’l-Kârî, Nureddin Ebû’l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605), *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut ts.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009’dan sonra), *el-Furûku’l-luġaviyye*, Dâru’l-ilm ve’s-sekâfe, Kahire ts.

Aşıkkutlu, Emin, “Fısk”, *DİA*, XIII, ss. 38-39, İstanbul 1996.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Marmara Üni. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.

Bebek, Adil, “Kebîre”, *DİA*, XXV, ss. 163-164, Ankara 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu‘fî (ö. 256/870), *Sahîh*, I-VII, Beyrut 1410/1990.

-----, *et-Târîhu’l-kebîr*, I-VIII, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869), *Kitâbu’l-hayevân*, I-VIII, thk.-şerh Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1416/1996.

Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009’dan önce), *es-Sihâh Tâcu’l-luġa ve sıhâhu’l-arabiyye*, I-VI, Beyrut 1410/1990.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), *Ta’rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru’l-kitâb el-Arabî, Beyrut 1405.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman b. el-Fadl (ö. 255/869), *Sünen*, thk. Mahmud Ahmed Abdülmuhsin, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut 1421/2000.

Demîrî, Ebû’l-Bekâ Kemalüddin Muhammed b. Musa (ö. 808/1405), *Hayâtu’l-hayevân el-kubrâ*, ts.

-----, *Hayâtu’l-hayevân*, tehzib ve tasnif: Es‘ad el-Fâris, Dimeşk 1992.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-luğa*, I-XVI, thk. Abdülazim Mahmud-Muhammed Ali en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1384/1964.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbu'l-ayn*, I-VIII, yy., ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî (ö. 817/1414), *el-Kâmûsu'l-muhît*, I-IV, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme li'l-kitâb, 1399/1979.

Hızarcı, Ali, *Kur'ân'da Fısk*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üni. SBE., Ankara 2002.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *Musannef*, I-VII, Riyad 1409.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya er-Râzî (ö. 395/1004), *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, I-VI, Dâru'l-fikr 1423/2002.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1448), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I-VIII, Beyrut, 1412/1992.

-----, *Nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Dâru ihyâ't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

-----, *Nüzhetu'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Matbaatu Sefîr, Riyad 1422.

İbn Kânî, Ebû'l-Huseyn Abdülbâkî (ö. 351/962), *Mu'cemu's-sahâbe*, I-III, Medine 1418.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1372), *Tefsîr (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm)*, I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut 1401.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/886), *Sünen*, I-II, Kâhire ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-maârif, Kahire ts.

İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhim b. Mahled el-Hanzalî (ö. 238/852), *Müsned*, I-III, Mektebetu'l-îmân, Medîne 1412/1991.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî (ö. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, I-XI, Beyrut ts.

İbnu'l-Esîr, Ebû's-Saâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1209), *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Beytu'l-efkâr ed-devliyye, Lübnan 2005.

İsmâîlî, Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim b. İsmail (ö. 371/981), *Mu‘cemu şuyûhi Ebî Bekr el-İsmâîlî*, I-III, Mektebetu’l-ulûm ve’l-hikem, Medine 1410.

Koçak, İnci, “Ahfeş el-Evsat”, *DİA*, I, 526, İstanbul 1988.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman b. Yusuf (ö. 742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl*, I-XXXV, Beyrut, 1400/1980.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261/875), *Sahîh*, I-V, Beyrut ts.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu‘ayb b. Ali (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-kubrâ*, I-VI, Beyrut 1411/1991.

Öge, Sinan, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. SBE., Erzurum 2000.

Özdemir, Metin, “Anlam Kaymasına Uğrayan Kur’ânî Bir Kavram: Fâsık”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2. sayı, ss. 499-521, Sivas 1998.

Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. 425/1033’ler), *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur’ân*, I-II, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir (ö. 666/1267), *Mu‘cemu’r-Râzî (Muhtâru’s-sihâh)*, Çağrı Yayınları, 1408/1987.

Sehâvî, Şemsüddin Muhammed Abdîrrahman (ö. 902/1497), *Fethu’l-muğîs şerhu Elfiyeti’l-hadîs*, I-III, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1403.

Şafak, Ali, “Fısk”, *DİA*, XIII, ss. 37-38, İstanbul 1996.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerir b. Yezid (ö. 310/922), *Tefsîr (Câmi‘u’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân)*, XXII, 286-288, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XXIV, Müessesetu’r-risâle, 1420/2000.

Tatlı, Bekir, “Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku’r-râvî”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), ss. 21-54, Adana 2013.

Tehânevî/Tânevî, Muhammed Ali/A‘lâ b. Ali b. Muhammed (ö. 1158/1745’den sonra), *Mevsûatu Keşşâfî istulâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, I-II, Beyrut 1996.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, I-V, Beyrut ts.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Fâsık”, *DİA*, XII, ss. 202-205, İstanbul 1995.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XL, Matbaatu'l-hukûme, 1410/1990.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (ö. 748/1347), *Kitâbu'l-kebâir*, Dâru Temel li'n-neşri ve't-tevzî' (Temel Neşriyat), İstanbul 1985.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Amr b. Ahmed (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, I-VII, ts.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Cemâlüddin b. Abdullah b. Bahadır (ö. 794/1391), *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, I-III, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Mektebetu edvâi's-selef, Riyad 1419/1998.

NECMEDDÎN-İ KÜBRÂ'NIN BAZI VÂKIA YORUMLARI

Mahmud Esad ERKAYA*

Giriş

Necmeddîn-i Kübrâ olarak tanınan Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer el-Hîvekî (ö. 618/1221) Kübreviyye tarikatının kendisine nispet edildiği Harizmli sûfidir. Kübrâ lakabının, Nâziât sûresinde geçen “et-tâmmetü'l-kübrâ”¹⁵⁹ ifâdesine atfen üstün zekâsı ve ilmî tartışmalarda gösterdiği performans sebebiyle henüz gençlik yıllarında hocası ve arkadaşları tarafından verildiği rivayet edilmektedir. Zamanla “et-tâmme” ismi unutulmuş geriye yalnızca Kübrâ kalmıştır.¹⁶⁰ İlim tahsili için gittiği Nîşâbur, Hemedan, İsfahan, Mekke ve İskenderiye gibi merkezlerde başta hadis olmak üzere çeşitli alanlarda kendini geliştirmiştir. Otuz beş yaşlarında tasavvufa meyleden Necmeddin-i Kübrâ, Rûzbihân el-Mısırî, Ammâr Yâsir el-Bitlisî ve İsmâil el-Kasrî gibi sûfilerin yanında halvetlere girerek sülûkunu tamamladıktan sonra 580'de (1184) Harizm'e dönmüştür.¹⁶¹ Necmeddîn-i Kübrâ'nın ömrünün sonları, Moğol istilalarının baş gösterdiği sıkıntılı yıllara tekabül etmektedir. Moğollar, başta Buhara olmak üzere pek çok ilim merkezini istila ettikten sonra Hârizm'in merkezi Gürgeç'i kuşatmıştır. Rivâyete göre Necmeddîn-i Kübrâ da onlarla savaşarak 618 (1221) yılında şehit olmuştur.¹⁶²

Necmeddîn-i Kübrâ Harizm'de gerçekleştirmiş olduğu irşad faaliyetleri ile tanınmış pek çok sûfiyi yetiştirmiş ve hilafet vererek muhtelif beldelere tebliğ ve irşad vazifesi ile görevlendirerek göndermiştir. Onun tasavvufî eğitim anlayışında halvetin ve halvet esnasında görülen vâkıaların önemli bir yeri vardır. Zira ona göre müşahedeye giden yol mücâhededden geçmektedir. Mücâhede için en uygun usul ise halvettir. Nitekim kalplerin haller ve makamlar arasında

*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Dr. Öğretim Üyesi

¹⁵⁹en-Nâziât 79/34.

¹⁶⁰Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi, (İstanbul: Pinhan, 2011), s. 563; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ - Hayatı, Eserleri, Görüşleri-* (İstanbul: İnsan Yay., 2010), s. 79; Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 500.

¹⁶¹Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, s. 565; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 79; Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 501.

¹⁶²Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, s. 567; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 79; Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 501.

terakki etmesi için masivadan inkıta şarttır. Bunun için en uygun metot halvettir. Zira Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre halk ile beraber olmak zehir, bunun panzehri ise halvettir. Halvete giren kimse nefsinin dizginler, duyu organlarını işlevsiz hale getirir ve böylece nefsin zayıf düşmesi sağlar. Bunun neticesinde tasfiye olan kalp gayb nurları ile aydınlanır. Halvete giren mürid ilk etapta birtakım havâtıra maruz kalır. Bu tecrübenin akabinde kalp gözü açılmaya başlar ve bunun neticesinde ise vâkıalar müşahede edilir.¹⁶³

Sözlükte “âniden meydana gelen olay, vuku bulan hakikat, gerçek, kaza, sıkıntı ve kıyamet” gibi anlamlara gelen vâkıa¹⁶⁴ tasavvufta umumiyetle müridin halvette mâsivâ ile ilgi ve alâkayı tamamıyla keserek zikirle meşgul olduğu bir esnada uyku ile uyanıklık arasında meydana gelen gayb âleminde kalbe birtakım mânâların gelmesi olayıdır.¹⁶⁵ Vâkıa, şekil itibarıyla rüyaya benzemektedir. Fakat rüya, uyku esnasında meydana gelmesi yönüyle vâkıadan ayrılmaktadır. Vâkıalar daha çok uyanırken, sâlikin gaybet¹⁶⁶ hali esnasında ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁷

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre vâkıalar uyku ile uyanıklık arasındaki yakaza halinde görülür. Sâlik, fiziki gözün haricindeki kalp gözü ile bunu temâşa eder. Fakat bu esnada görülenler çeşitli semboller ve imajlardan ibarettir. Bunların yorumları sûfinin mânevî ilerlemesi ve yükselme derecesinin birer göstergesidir.¹⁶⁸ Bu yorumları ise ancak mânevî olgunluğa ermiş kimseler yapabilir. Bunun için tasavvufî eğitim sisteminde görülen vâkıa ve rüyaların şeyhe arz edilmesi önemli görülmüştür. Ulaşma imkânı varsa görülen her bir Vâkıanın ardından doğrudan şeyhe arz etme, yoksa yazarak kendisine toplu olarak sunma, bu da mümkün değilse mektupla da olsa görülenlerin şeyhin yorumuna arz edilmesi gerekmektedir. Böylece şeyh efendi müridinin mânevî gelişimini bu vâkıalar doğrultusunda takip edebilecektir. Bundan dolayıdır ki umumiyetle şeyhler müridlerine görmüş oldukları rüya ve vâkıaları

¹⁶³Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 229, 265.

¹⁶⁴Ebû Abdîrrahmân Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, haz. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), IV, 396; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, haz. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979), VI, 134; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el- Cevherî, *es-Sıhah tâcî'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, haz. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979), s. 1301.

¹⁶⁵Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı, 2012), s. 372; Hür Mahmut Yücer, “Vâkıa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 470.

¹⁶⁶Gaybet, Hak'tan gelen feyz ve tecellinin çokluğu ve kuvveti sebebiyle sâlikin çevresinin ve bizzat kendisinin ne yaptığını fark edemeyecek şekilde kendini kaybetmesidir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 144.

¹⁶⁷Ebû'l-Cennâb Ahmed b. Ömer el-Hivekî Necmeddîn-i Kübrâ, “Risâletü's-sâri'l-hâiri'l-vâcîd ile's-sâtiri'l-vâhidi'l-mâcîd”, *Âdâb Risâleleri*, ed. Süleyman Gökbulut, (İstanbul: İlk Harf Yay., 2016), s. 82.

¹⁶⁸Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 267.

kaleme almalarını emretmişlerdir. Necmeddîn-i Kübrâ da Seyfeddîn Bâharzî'ye (ö. 659/1261) vakılarını yazmasını emretmiştir. Bâharzî, bunun üzerine görmüş olduğu vâkıaları yazarak şeyhine iletmiştir. Günümüze kadar ulaşan bu ufak eser *Vekayiu'l-halvet* yahut *Vâkıât* adıyla anılmaktadır. Arapça olarak kaleme alınan bu eser henüz yayınlanmamış olup el yazması haliyle Leiden University Libraries'de (No: Leiden, UB - Or. 989) mevcuttur. Dört varaktan oluşan bu yazmada Bâharzî'nin yedi ayrı vâkiası bulunmaktadır. Eserin sonunda ise Necmeddîn-i Kübrâ'nın vâkıalardaki bazı sembolleri yorumlayarak müridine gönderdiği üç varaklık metin yer almaktadır.

Yazma nüshada, Necmeddîn-i Kübrâ, Seyfeddin el-Bâharzî'nin kendisine sunmuş olduğu Vâkıaların yorumlarını yaparken serdettiği açıklamaların kıyâsa dayalı yorumlar olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bu yorumlar nassa dayalı keşfi açıklamalardır. Zira Hz. Yusuf, babası Hz. Yakub ve kardeşlerine dair Kur'an'da yer alan kıssada buna işaretler vardır. Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Bir zamanlar Yusuf, babasına (Yakub’a) demişti ki: Babacığım! Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm. Onları bana secde ederlerken gördüm.*”¹⁶⁹ Bu kıssada on bir yıldız, güneş ve ayın görülmesi geleceğe yönelik tahminlerde bulunmak için bir işaret olarak yorumlanmaktadır. Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre aynı şekilde meşâyih arasında da kendilerine misafir veya ziyaretçi geleceğini ve onların sayılarını daha onlar gelmeden önce vâkıalarında gördükleri yıldızlarla yorumlayanlar vardır. Bu yüzden hizmetlerinde bulunan kimselere “Bize ihvanımızdan şu kimseler gelecek, onlar için gerekli hazırlıkları yapın.” diyerek önceden haber verdikleri vakidir.¹⁷⁰

Çalışmada Necmeddîn-i Kübrâ'nın bu usul ile günümüze tek yazma nüsha olarak ulaşan Seyfeddîn el-Bâharzî'nin vâkıalarına dair yaptığı yorumlar üzerinde durulacaktır.

1. Vâkıanın Yorumu

Seyfeddîn el-Bâharzî, müşâhede ettiği vâkıalardan ilkinde uyku ile uyanıklık arasındayken halvet hücresinde, kıblenin sağ tarafından gökyüzüne doğru bir kapı açıldığını, ardından gökyüzünü gördüğünü, yıldızlar ve gezegenlerin parıldadığını belirtmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁹Yusuf 12/4.

¹⁷⁰Seyfeddîn Bâharzî, *Vâkıât*, Leiden University Libraries, Leiden, UB - Or. 989, v. 79a.

¹⁷¹Bâharzî, *Vâkıât*, v. 76b.

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre Bâharzî'nin gökyüzüne doğru açılan bir kapıyı ve gökyüzünü görmesi, kalp gözünün açılması ile Rabbânî huzuru görmesi anlamına gelmektedir. Rabbânî huzur ise semâdır. Semâ, evliyânın kalpleri ve Celâl ve Cemâl'in kapı eşiğinden ayrılmayan tertemiz ruhlarla kuşatılmıştır. Zira Allahu Teâlâ'nın "*Semâda olanın, (sizi yere batırıvermeyeceğinden) emin misiniz?*" ve "*Yahut semâda olanın (üzerinize taş yağdıran bir fırtına göndermeyeceğinden) emin misiniz?*"¹⁷² buyurması da buna delâlet etmektedir. Hak Teâlâ burada "semâda olma" ifâdesiyle Kur'an'ın da söylendiği gibi kendisinin arşa istivâsını¹⁷³ kastetmektedir. Nitekim Allahu Teâlâ arşı melekûtu için bir ayna yapmıştır. Tertemiz ve pâk her ruh nurun kudreti ile orada görünür. Aynı şekilde onların güzel ve çirkin tüm amelleri de burada açığa çıkmaktadır. Allahu Teâlâ (aynada) beliren güzel ameller ile meleklerle övünürken kötü amelleri ise gizlemektedir. Nitekim Cibrâil (as) Peygamber'e (sas) gelerek şu duayı öğretmiştir: "*Ey güzeli ortaya çıkartıp kötüyü gizleyen...*"¹⁷⁴

Öte yandan Kur'an'da şöyle de buyurulmaktadır: "*Yıldızların yerlerine yemin ederim ki... Bilerseniz, gerçekten bu, büyük bir yemindir. O, elbette değerli bir Kur'an'dır.*"¹⁷⁵ Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre Kur'an kalplerde mahfuzdur. Kalpler tertemiz ruhlar olan arşta görüldüğünde, Kur'an da yine yıldızlar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bunun delili Allahu Teâlâ'nın Kur'an'ı ruh olarak isimlendirmesidir: "*İşte sana da, emrimizle, bir ruh (Kur'an) vahyettik.*"¹⁷⁶

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre vâkıada kamerin görülmesi ilme dair bir müjde, güneşin görülmesi ise yakîn ve irfân makamlarına yükselmenin bir işarettir.¹⁷⁷

2. Vâkıanın Yorumu

Bâharzî ikinci vâkıasında başı kuş, bedeni insan gibi gözüken bir şahıs görmüştür. Daha sonra onun nefis olduğunu fark etmiş ve fırsattan istifade hemen bir kama veya kılıç ile başını kesmiştir. Fakat o bu sefer üzerinde hazneler bulunan bir tahta değirmen gibi görünmüş, tıpkı bir hazne boşaldıkça diğer bir haznenin dolduğu gibi o, başını kestikçe diğer bir baş yerine gelmeye başlamıştır. Bâharzî gördükleri karşısında bir taraftan mahzun olmuş diğer taraftan ise hayretler içerisinde kalmıştır.¹⁷⁸

¹⁷²el-Mülk 67/16.

¹⁷³el-A'râf 7/54.

¹⁷⁴Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, haz. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), I, 729, no. 1998.

¹⁷⁵el-Vâkıa 56/75-77.

¹⁷⁶eş-Şûrâ 42/52; Bâharzî, *Vâkıât*, v. 78a.

¹⁷⁷Bâharzî, *Vâkıât*, v. 79a.

¹⁷⁸Bâharzî, *Vâkıât*, v. 76b.

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre bu vâkıadaki kılıç ve kama zikir anlamına gelmektedir. Zira nefsin öldürülmesi ancak zikir kılıcı veya kaması ile gerçekleşebilecektir. Yuvarlak kütük nefse delalet etmekte olup burada pek çok başın bulunması ise nefisteki kötü huyların çokluğunu göstermektedir. Nitekim kötülüğü emreden nefis daima nifaka dalmaktadır. Burada kütük nifağın alâmetidir. Çünkü Allahu Teâlâ (münafıklar hakkında) şöyle buyurmaktadır: “*Onları gördüğün zaman cisimleri (kılık-kıyafetleri) hoşuna gider, konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin. Hâlbuki onlar sanki duvara dayanmış (veya elbise giydirilmiş) kütükler gibidir.*”¹⁷⁹ Allahu Teâlâ burada münafıkları kütük olarak tavsif etmiştir. Kütüğün yuvarlaklığı ise güzelliğe, müjdeye ve tahta bir perdenin arkasındaki kalbin güneş gibi yuvarlak olmasına işaret etmektedir.

Nefis dünyayı mamur etme maslahatıyla gayb âlemine karşı perdeli olarak yaratılmıştır. Zira böyle olmasaydı avâm da havâsın meşgul olduğu şeylerle uğraşır ve böylece ziraat, sınaat, hatta evlilik ve insanların birbirlerini sevmesi dahi sekteye uğrar, üreme ve insan soyunun devamı ortadan kalkardı. Bundan dolayı nefsin her bir cüzü erisin, örtü incelsin ve bunun yanında görme kuvveti ortaya çıksın diye mücâhedeye ihtiyaç duyulmaktadır. Gaybın güneşi olarak adlandırılan bu görme kuvveti, amellerin ve akılların mizanı olup bununla fazla olan eksikten, sağlam bozuktan, hidayet üzere olan delalettekinden, mü'min kâfir ve fâcirden, gönül açıklığından darlıktan, yakını uzaktan, makbul olanı kovulmuştan, hareket edeni durandan ve aydınlığı karanlıktan ayrılır. Allahu Teâlâ şöyle buyurur: “*Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden bir nûr üzerinde değil midir?*”¹⁸⁰ “*Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin dost ve yardımcısı ise tâğuttur, onları aydınlıktan alıp karanlığa götürürler. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar.*”¹⁸¹ “*Körle gören, karanlıkla aydınlık bir olmaz.*”¹⁸² Bu yuvarlak kütüğün dönmesi, zikrin devamlılığına delalet etmekte ve zikri olanca kuvvet ve gayret ile sürdürmeyi ifâde etmektedir.¹⁸³

3. Vâkıanın Yorumu

¹⁷⁹el-Münâfikûn 63/4.

¹⁸⁰ez-Zümer 39/22.

¹⁸¹el-Bakara 2/257.

¹⁸²el-Fâtır 35/19-21.

¹⁸³Bâharzî, *Vâkıât*, v. 79a.

Bu vâkıada Bâharzî, uyku ile uyanıklık arasındayken önünde yere saplı dürülü on kadar bayrak belirmiştir.¹⁸⁴ Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre saplı bayraklar, Allah'ın ve şeytanın ordularına delalet etmektedir. Allah'ın orduları; melekler, akıl, kalp, ilim, iman ve Allah'tan gelen iyi yöndeki ilhamlardır. Şeytanın orduları ise şeytanlar, dostları (karîn)¹⁸⁵, kötülük, şehvet, görüşler, kışkırtıp yoldan çıkartıcı ve (haramı) süslü gösterici nefsânî havâtır, kötü emir, cahillik, küfr ve bidatlarıdır. Bu iki grup askerden her biri sâliki kendilerine çağırır. Zira bu salık kimin yanında olursa, bu onlar için bir zafer olur. Hayra yönelirse melekler ve onların yanındakiler, şerre yönelirse şeytanlar ve onun yanında bulunanlar kazanır.¹⁸⁶

4. Vâkıanın Yorumu

Bu vâkıada Bâharzî sultan-ı zikrin kalbine hâkim olduğu bir esnada göğsünün sol tarafına muttali olmuş, ön tarafında küçük bir et parçası halinde kalbi görmüş, kuşların dili gibi bir dili, ay ve güneş gibi iki gözü, iki güzel kulağı bulunduğunu görmüştür.¹⁸⁷ Necmeddîn-i Kübrâ, bu vâkıada anlatılanları bazı rivâyetlerle desteklemek suretiyle kalbin görme, düşünme, duyma ve idrak etme fonksiyonları olduğunu vurgulamaktadır. Bir rivâyette şöyle buyurulmaktadır: (ان للقلب عينين واذنين) “*Kalbin iki gözü ve iki kulağı vardır.*” Allahu Teâlâ ise şöyle buyurmaktadır: “*Gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.*”¹⁸⁸ Gözü ve diğer azalarının tamamı sağlam olsa bile durum böyledir.¹⁸⁹

5. Vâkıanın Yorumu

Bâharzî uykusunda şeyhini babasının suretinde görmüştür.¹⁹⁰ Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre şeyhin, babanın suretinde gözükmesi doğru bir hadisedir. Zira Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: (إنما أنا لكم مثل (الوالد لولده) “*Bir evlat için babası ne ise ben de sizin için oyum.*”¹⁹¹ Meşâyih, Rasûlullah'ın (sas) vekilleri olup ondan aldıklarını tebliğ ederler. Peygamber (sas) de şöyle buyurmaktadır: (علماء أمّتي كانبیاء بني (إسرائيل) “*Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir.*” Şeyhin gülmesi, verdiği hüküm ve kendisine gelen ilhâmî bilgi hususunda sâliki tasdik etmesidir. Ayrıca bunda sâlik için Rab Teâlâ'nın râzı olduğuna dair bir de müjde vardır. Nitekim Peygamber (sas) şöyle

¹⁸⁴Bâharzî, *Vâkıât*, v. 77a.

¹⁸⁵Kaf 50/27.

¹⁸⁶Bâharzî, *Vâkıât*, v. 80a.

¹⁸⁷Bâharzî, *Vâkıât*, v. 77a.

¹⁸⁸el-Hacc 22/46.

¹⁸⁹Bâharzî, *Vâkıât*, v. 80a.

¹⁹⁰Bâharzî, *Vâkıât*, v. 77a.

¹⁹¹Ibn Mâce, Tahâret, 16, no. 313; Nesâî, Tahâret, 36, no. 40.

buyurmaktadır: (ضحك ربكما من فعالكما يضيفكما البارحة) “*Rabbiniz dün, yaptığınız davranıştan dolayı güldü.*”¹⁹²

6. Vâkıanın Yorumu

Bu vâkıada Bâharzî halvet ve namaz için tahsis edilmiş küçük odaları bulunan evin bir odasında şeyhi Necmeddîn-i Kübrâ'nın hizmetindedir. Bâharzî burada güneş doğarken henüz ortalık karanlıkken zikrullah ile meşgul bir halde insanlardan gizlenmek için üzeri örtülü olarak oturmaktadır. Birden önünde dolunaydan daha büyük ve daha parlak bir ay belirmiş, onu gördüğünde dizlerinin bağı çözülmüş, neredeyse yere yığılacak bir şeklide kendinden geçmiştir. Sonra birden kuvvet gelmiş, öyle ki neredeyse rahatlıktan uçacak bir hale gelmiştir. Bu sevinçle tüm çektiğim ahları yok olmuştur.¹⁹³

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre titreme ve ardından gelen rahatlama, Allah'ın fazlına, uçacak gibi olma ise zikre delalet etmektedir.¹⁹⁴ Necmeddîn-i Kübrâ bu vâkıadan sonra müridi için şunları söylemektedir: “Seni şüpheden sonra yakîn, cehaletten sonra ilim ve “*Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.*” (Nahl, 16/97) âyetinde ifâde edildiği gibi ölümden sonra hoş bir hayat (hayat-ı tayyibe) ile rızıklandıran Allah'a hamd olsun.”¹⁹⁵

7. Vâkıanın Yorumu

Son vâkıada ise Bâharzî, şeyhini minber üzerinde vaaz ederken görmüştür.¹⁹⁶ Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre şeyhin minber üzerinde vaaz ederken görülmesi; doğuda veya batıda daima vaazda, gece gündüz müridleri için hizmette olduğu anlamına gelmektedir. Zira o, sözleri ile olmasa bile hal ve fiilleriyle onlara daima vaaz ve nasihat etmektedir. Hz. Osman (ra) minbere çıktığında şöyle söylemiştir: “*Siz çok konuşan değil çok iş yapan bir emire muhtaçsınız.*”¹⁹⁷

Sonuç

Vâkıa, tasavvuf yolunda ilerleyen sâlikin gaybî birtakım bilgilere ulaşmasını sağlayan bir kapıdır. Bu kapının anahtarı ise ancak nefis

¹⁹²Bâharzî, *Vâkıât*, v. 80a.

¹⁹³Bâharzî, *Vâkıât*, v. 77a, 77b.

¹⁹⁴Bâharzî, *Vâkıât*, v. 80a.

¹⁹⁵Bâharzî, *Vâkıât*, v. 80a.

¹⁹⁶Bâharzî, *Vâkıât*, v. 77b, 78a.

¹⁹⁷Bâharzî, *Vâkıât*, v. 80a.

terbiyesi ve ruhun tasfiye edilmesi neticesinde elde edilebilmektedir. Bu yolda çıkartılan halvet, kişinin mânevî ilerleme elde etmesini sağlayacak etkili bir yöntemdir. Öte yandan kâmil bir mürşidin rehberliğinde kişinin dünyevî istek ve arzularını kısıtlaması neticesinde elde ettiği kazanımlara dair bir gösterge niteliğini haiz olan vâkıalar, belirli sembol ve rumuzları içermesi sebebiyle herkes tarafından kolaylıkla anlaşılması her zaman mümkün olmayan hadiselerdir. Bundan dolayı vâkıaların, yorumlamak üzere mürşide yazı yoluyla yahut şifahen aktarılması önem arz etmektedir. Vâkıaların ve onlara dair yapılan yorumların kayda geçmesi ise halvetlerde yaşanan hadise ve duyguların o ortamlardan uzak kimselere aktarılması itibariyle önemli birer belge niteliğini taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Algar, Hamid, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, XXXII, 498-500.

Bâharzî, Seyfeddin, *Vâkıât*, Leiden University Libraries, Leiden, UB - Or. 989.

Câmî, Abdurrahman, *Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, İstanbul: Pinhan, 2011.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-, *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, haz. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.

Gökbulut, Süleyman, *Necmeddîn-i Kübrâ -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*, İstanbul: İnsan Yay., 2010.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, haz. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-V, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdırrahmân, *Kitâbü'l-aqn*, haz. Abdülhamid Hindâvî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, haz. Abdüsselam Muhammed Harun, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Necmeddîn-i Kübrâ, Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer el-Hivekî, “Risâletü's-sâri'l-hâiri'l-vâcid ile's-sâtiri'l-vâhidi'l-mâcid”, *Âdâb Risâleleri*, ed. Süleyman Gökbulut, İstanbul: İlk Harf Yay., 2016, ss. 55-91.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı, 2012.

Yücer, Hür Mahmut, “Vâkıa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2012, XLII, 470-471.

TASAVVUFTA MÜRİD-MÜRŞİD İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA HIZIR KISSASI

Mahmud Esad ERKAYA*

1. Giriş

Geçmiş ve peygamberler ve onların ümmetleri ile olan mücâdeleleri Kur'an'da üzerinde önemle durulan ve büyük bir hacim kaplayan konularının başında gelmektedir. Kur'an kıssalarının anlatılmasının belki de en önemli sebebi, dinleyenlerin onlardan dersler çıkartıp ibret almalarıdır.¹⁹⁸ Kur'an kıssalarının bu fonksiyonunu kendi anlayış ve yorum tarzları ile ele alıp başta kendi takipçileri olmak üzere insanlığın hizmetine sunan sûfilere Hızır kıssasını mürid ve mürşid arasındaki ilişki özelinde yaygın olarak açıklamaktadırlar. Nitekim sûfilere göre tasavvuftaki mürid ile mürşid beraberliği ve onların aralarındaki bağ Kur'an'daki Hz. Musa ile Hızır arasında geçen hadise ile tam anlamıyla uyum arz etmektedir. Bu hadisede Hz. Musa vahye mazhar olarak şer'î ilimleri derinlemesine bilen bir peygamber olması yönüyle zâhiri, Hızır ise Allah'ın kendisine katından ilim (ilm-iledün) bahsettiği sâlih bir kul olması yönüyle olayların iç yüzünü ve bâtın ilmini bilmektedir. Bu yönüyle Hızır, Hz. Musa'ya hakikat ilimleri bağlamında rehberlik eden bir mürşid konumundadır. Bu hadiseye kıyasla tasavvuf yolunda da mürşid dini ve dünyevî pekçok konuda müridlerine ışık tutan bir rehber olup Hızır'ın Hz. Musa'ya gösterdiği gibi insanın aklı ile kavrayamayacağı pekçok hakikati ona göstermekle vazifelidir.

*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Dr. Öğretim Üyesi

¹⁹⁸Al-i İmrân 3/137; el-En'âm 6/11.

Bildiride Hz. Musa ile Hızır arasında geçen kıssanın tasavvuf kaynaklarındaki mürid ve mürid ilişkisi bağlamındaki yorumlarına örnek olması hasebiyle Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nispet edilen *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* adlı işârî tefsir özelinde ele alınacaktır.

2. Mürşid ile Sohbet

Hz. Musa ve Hızır kıssası en genel anlamda müridin şeyhi ile gerçekleştirdiği sohbe benzetilmektedir. Sohbet, sözlükte, “kısa bir süre de olsa birlikte olmak, çokça mülâzemet etmek, arkadaşlık, hasbihal, dostluk, söyleşi ve bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁹ Tasavvufta ise şeyh yahut büyük âlimler ile birlikte olup onlardan mânevî anlamda feyizlenmek, onların ilimlerinden ve edeblerinden istifade etmek mânâsına gelebildiği gibi kelime anlamından hareketle çeşitli seviyelerdeki insanlarla yapılan arkadaşlık anlamına da gelmektedir.²⁰⁰ Hz. Musa ile Hızır'ın yolculuğu da hem müridin mürşidi ile olan birlikteliği hem de genel anlamdaki arkadaşlığı ifâde eden sohbet anlayışı kapsamında mütalaa edilmektedir.

Kur'an'da Hızır kıssası şöyle başlamaktadır: “*Bir vakit Musa genç adamına demişti ki: 'Durup dinlenmeyeceğim; tâ iki denizin birleştiği yere kadar varacağım yahut senelerce yürüyeceğim.'*”²⁰¹

Bu âyet öncelikle genel anlamdaki yolculuk ve yol arkadaşlığı bağlamında değerlendirilmektedir. Buna göre yolculuğun ilk şartı tıpkı Hz. Musa'nın bir genci yolculuğunda kendisine refakat etsin diye seçtiği gibi yoldan önce yol arkadaşını temin etmektir. Yol arkadaşının bulunmasının ardından içlerinden birinin başkan olarak seçilmesi önemli görülmektedir. Yolculuğa katılan kimseler her konuda başkana itaat etmekle yükümlüdür. Bunun yanında başkan olacak kişinin yanındaki arkadaşına tıpkı Hz. Musa'nın gence izah ettiği gibi yolculuğa çıkmaktaki amacını ve yolculuk esnasındaki konaklama sürelerini açıklamalıdır.

¹⁹⁹Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, haz. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 275; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, haz. Abdullah Ali Kebir, v.d. (Kahire: Dâru'l-maârif, ty.), XXIV, 2401; Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, 350. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 275; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXIV, 2401; Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 350.

²⁰⁰ Sohbet kavramının tasavvuftaki kullanımı ile ilgili ayrıca bkz. Bülent Akot, “Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu = Function of Gabfest as Sufistic Guidance Method”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, VII/31 (2014): 31.

²⁰¹el-Kehf 18/60.

Böylece arkadaşı yolculuk esnasında nelerle karşılaşabileceğini bilerek kendisine tabi olmaya karar verme imkânı bulabilecektir.²⁰²

Öte yandan bu âyet mürid ve mürşid ilişkileri bağlamında yorumlandığında doğrudan yolculukta olduğu gibi her durumda müridin şeyhine tabi olmasının önemine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim sâdık bir mürid olmanın şartlarından biri niyetin şeyhin istekleri doğrultusunda olmasıdır. Mürid seyrü sülûkunu tamamlayıp maksuduna ulaşınca kadar buna devam etmelidir. Zira şeyhin ondan istekleri hakikatte Hak Teâlâ'nın talebi mahiyetindedir.²⁰³

Esas itibarıyla mürid, kelime olarak “iradesi olan” anlamına gelmekle birlikte Kuşeyrî'ye göre sûfiler bu kelimeyi gerçek anlamda “irâdesi olmayan kimse” için kullanmaktadırlar. Hatta sûfilere göre iradesinden kendisini tecrit etmeyen mürid olamamaktadır. Diğer bir deyişle sâlik Allah'ın iradesini kendi iradesine tercih etmek zorundadır. Rabbi ne diliyorsa onu yapmaya gayret etmelidir. Bu anlamda kendi istek ve arzularından tamamıyla vazgeçip rabbinin isteklerini yerine getirmelidir. Zaten Kuşeyrî'nin naklettiğine göre sûfilerin ekseriyeti nazarında irade, adet üzere olan davranışların terk edilmesi ile gerçekleşir. Adetten kast olunan ise gaflet yerlerinde bulunma, şehvâta tâbi olma, arzu ve isteklerin peşinde koşma gibi davranışlardır. Mürid bu gibi fiillerin tamamından sıyrılmıştır. Bu âdetleri terk etmesi müridin iradesinin sıhhatini gösterir. İrâdenin hakikati ise Hakkı talep etme konusunda harekete geçmektir.²⁰⁴ Netice itibarıyla tasavvufta mürid, nefsanî duygu ve düşünceler ile hareket etmeyi değil Allah'ın muradını isteyen ve bu uğurda varlığını adayan kimse anlamına gelmektedir. Allah'ın muradını ona öğretecek kimse ise mürşiddir.²⁰⁵ Dolayısıyla müridin irâdesini şeyhinin arzu ve istekleri doğrultusunda tayin etmesi uygun görülmektedir.

²⁰²Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer el-Hivekî Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye fi't-tefsîri'l-işâri's-sûfi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), IV, 142; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Murad Sülün, v.d., (İstanbul: Erkam Yay., 2014), XI, 450.

²⁰³Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 142; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 451.

²⁰⁴Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin el- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil el-Mansûr (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 236.

²⁰⁵Mahmud Esad Erkaya, “Hâlidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, IX/18 (2017): 849.

Hız. Musa, yapacağı yolculuk hakkında bilgi verdikten sonra yanındaki gençle birlikte yola koyulurlar: “Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını unuttular. Balık, denizde bir yol tutup gitmişti.”²⁰⁶

Âyetin işârî yorumuna göre kâmil bir mürşidin eğitim ve hizmetine talip olan mürid yolun başında dünyanın zinetleriyle bürünmüş ve nefsanî istekler ile öldürülmüş bir kalbe sahiptir. Âyetteki balık kalbe, diğer bazı rivayetlerde geçtiği şekliyle balığın tuzlu olması ise dünya zinetleriyle donatılmış olmasına benzetilmektedir.

“İki denizin birleştiği yer” mürid ile şeyhinin arasında oluşan velâyet bağıdır. Mürid ancak şeyhinin velâyetinden istifade ederse bu yolda ilerleyebilir. Zira onun velâyetinde hayat suyu vardır. Bu suyun ilk damlasıyla birlikte müridin kalbi hayat bulur. Böylece velâyet denizinde yol almaya başlar.

Öte yandan mürid sülûk esnasında usanç, bıkkınlık ve yorulma gibi birtakım duygulara kapılıp şeyhine hizmeti ve sohbeti bırakma düşüncesine kapılabilir. Nefsi ona sürekli şeyhinin dostluğundan ayrılmasını, Allah’a kendi başına da ulaşabileceği fikrini telkin eder. Fakat bu yanlış bir düşüncedir. Bu kimse nefsinin isteğine uyması durumunda doğru yoldan saparak menzile ulaşamayacaktır.²⁰⁷

“(İki denizin birleştiği yeri) geçtikten bir süre sonra Musa yoldaşına şöyle dedi: ‘Getir şu ağızımızı da yiyelim. Bu yolculuk bizi hayli yordu.’”²⁰⁸

Başlarına gelenler onu sohbet-i şeyhten alıkoymuştu. Şeyhin sohbeti, müridi ruhen doyuran bir gıda gibidir. Ne zaman ki mürid bunu terk ederse, maksada ulaşma yolundan kendisini alıkoymuş olur.²⁰⁹

“(Genç adam:) Gördün mü? dedi, kayaya sığındığımız sırada balığı unuttum. Onu hatırlamamı bana şeytandan başkası unutturmadi. O, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti.”²¹⁰

Buradaki kayadan kasıt nefistir. Nefis müridi kandırarak sohbet-i şeyhten geri bırakır. Buna sebep olan ise şeytandır. Şu durumda onun Hz. Musa ve Hz. Yuşa’nın döndükleri gibi tekrar şeyhinin sohbetine dönmesi gerekir.²¹¹ Nitekim Kur’an’da şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman edenler!

²⁰⁶el-Kehf 18/61.

²⁰⁷Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, IV, 143; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, XI, 455.

²⁰⁸el-Kehf 18/62.

²⁰⁹Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, IV, 144; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, XI, 456.

²¹⁰el-Kehf 18/63.

²¹¹Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, IV, 144; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, XI, 456.

Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun."²¹² Yani onarla beraberlikte ve sohbetle devam edin, yalancılarla beraber olmayın.²¹³

"O, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti." Mürid kalpsiz bir şekilde yolunda yürüyecekti. "Musa: İşte aradığımız o idi, dedi. Hemen izlerinin üzerine geri döndüler."²¹⁴ Aranan şey, kâmil bir şeyhin velâyetinin denizindeki yol idi. Mürid hemen şeyhi ile birlikte geçireceği yolculuktaki sohbet, dostluk ve hizmete geri döndü.

3. İlm-i Ledün

Hızır kıssasının tasavvuf ilmi açısından önemli olan yönlerinden biri tasavvuftaki ilm-i ledün kavramına kaynaklık teşkil etmesidir. *İlm-i ledün* terimi bu kıssada yer alan (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) "Ona tarafımızdan/nezdimizden bir ilim öğrettik."²¹⁵ ifadesinden yola çıkılarak kavramlaşmış olup Tasavvufta kulun, Cenâb-ı Hak'tan, melek yahut peygamber gibi bir aracı olmaksızın almış olduğu ilmi ifade etmektedir.²¹⁶ Esas itibarıyla ilimlerin hepsi Allah'tandır. Fakat bazı ilimler, tahsil suretiyle öğrenilebilir. Ledün ilmi ise tahsile ihtiyaç duyulmaksızın kalbe yerleşen bir ilimdir.²¹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî bu ilim ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Ledünnî ilim, zan ve ihtilaftan tamamen uzak esrara hükmeden bir ilimdir. Fakat o mugayyebâtın gizliliklerinden nurların mükâşefeleridir. Bu ise ancak kulun bütün azalarını tüm yaratılmışlardan kestiğinde ve hareketlerini nefesine ait her türlü istek ve arzulardan fani kıldığında mümkün olur. Bu durumda o, hiçbir arzusu ve isteği olmadan Hakk'ın önünde duran bir hayal gibi olur."²¹⁸

²¹²et-Tevbe 9/119.

²¹³Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 456.

²¹⁴el-Kehf 18/64.

²¹⁵el-Kehf 18/65.

²¹⁶Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî et- Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, haz. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 1996), II, 1231; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı, 2012), 185.

²¹⁷Ebû Hamid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013), III, 33.

²¹⁸Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 464.

Kıssada Hızır'a verilen ilimden şöyle bahsedilmektedir: “*Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”²¹⁹

Âyetle işâret edildiğine göre Hızır, mahlûkatın boyunduruğu altına girme esaretinden kurtulmuş, vasıtasız olarak Allah'ın nurundan feyizlenen ve Allah'ın sıfatları ve marifetine dair özel bir ilme sahip bir kuldur.

Burada şu hususa da dikkat edilmelidir ki ilm-i ledün Allah'tan başka kimseden öğrenilmesi mümkün olmayan ilimdir. Eğer bir bilgi doğrudan Allah'tan değil de mahlûkattan da bir şeklide alınabiliyorsa o bilgi, ilm-i ledün kapsamına girmez. Örneğin Enbiyâ sûresinde “*Ona, savaş sıkıntılarından sizi koruması için zırh yapmayı öğrettik. Artık şükredecek misiniz?*”²²⁰ buyurularak Hz. Davud'a zırh yapma ilminin öğretildiği belirtilmektedir. Bu bilgi, yalnızca Allah'tan değil de kullar vasıtasıyla da öğrenilebildiği için ilm-i ledün kapsamında mütalaa edilmemektedir.²²¹

4. Mürşide Tâbî Olmak

Hızır'a ulaşan Hz. Musa ilm-i ledün hakkında bilgi sahibi olmak için hemen ona tâbî olmak ister: “*Musa ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbî olayım mı? dedi.*”²²² Hz. Musa'nın Hızır'a tabi olmak istemesi, ilmi Cebrâil, indirilmiş bir kitap ve Allah ile karşılıklı konuşma gibi vasıtalar olmaksızın doğrudan Allahu Teâlâ'dan almanın yolunu öğrenmek içindir. Zira Hz. Musa, bu vasıtalar ile zaten vahiy almaktadır.²²³

Hz. Musa'nın Hızır'a tâbî olması, tasavvufta müridin mürşidine mutlak anlamda tâbî olmasına benzetilmektedir. Sûfilere göre kâmil bir mürşid arayıp bulduktan sonra müridin üzerine düşen evinden, vatanından, kardeş ve akrabalarından ayrılıp tevazu ile tâbî olmak için şeyhinden izin istemesidir.

Tasavvuf yoluna girmek isteyen müridin sahip olduğu hasep, nesep, mevki, makam, fazilet ve her türlü ilimden çıkması, nefsinin hiçbir şeyden haberdar olmayan bir yabancı gibi görmesi ve şeyhinin emir ve yasaklarına tam anlamıyla riayet etmesi beklenmektedir. Bu konuda Hz. Musa en güzel örnektir. Kendisine nübüvvet, risâlet, kitap verilmesi, Allah'la konuşma şerefine nail olması gibi hususlar onu Hızır'a tabi

²¹⁹el-Kehf 18/65.

²²⁰el-Enbiyâ 21/80.

²²¹Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 144.

²²²el-Kehf 18/66.

²²³Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 145; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 472.

olmaktan alıkoymamıştır. Nitekim o, evini, çevresini, her türlü mevki makam ve nesebini terk ederek emir ve yasaklarına uymak suretiyle Hızır'ın iradesine teslim olmuştur.²²⁴

Hızır ise ona kendi yolundan gitmenin sabır ile olacağını ifade etmiştir: “*Dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin. (İç yüzünü) kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin?*”²²⁵ Fakat Hz. Musa, onun yolundan gitmekte ısrarcı olmuş ve maksadından vaz geçmemiştir. Onun bu hali mürid için örneklik teşkil etmektedir. Mürid, şeyhi onu defalarca kovsa dahi bu yoldan ayrılmamalıdır. Onun kovmasının bir imtihan olduğunu bilmeli, tıpkı Hz. Musa gibi ısrarcı olmalıdır. Nitekim Hızır onun sabredemeyeceğini defalarca vurgulamasına rağmen o vazgeçmemiştir.²²⁶

Hz. Musa, Hızır'a “*İnşallah, sen beni sabreder bulacaksın. Senin emrine de karşı gelmem.*”²²⁷ diyerek onunla birlikteyken sabırlı bir kimse olacağını ve kendisinden gelen emirlere harfiyle riayet edeceğini belirtmektedir. Aynı durum mürid için de geçerlidir. Zira şeyhin emir ve yasaklarına itaat etmek ve ona teslim olmak suretiyle sohbet ve hizmetin getirdiği sıkıntılara sabretmek müridin riayet etmesi gereken edeplerdendir.²²⁸ Onda kendi aklı ve şer’î bilgisi ile razı olmayacağı bir muameleye şahit olsa dahi şeyhinin fiil, söz, hal ve tüm hareketlerine itiraz etmemek, ona su-i zan ile bakmamak, bilakis hüsn-i zan ile meseleye yaklaşmak adaptandır. Böyle bir durumda mürid, şeyhinin ictihad ehli olduğunu, hatanın kendi bakış açısından ve kendi eksikliğinden kaynaklandığını düşünmelidir.²²⁹

Sonrasında Hızır, Hz. Musa’ya “*Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!*”²³⁰ diyerek yolculuk müddetince kendisine soru sormamasını öğütler. Aynı durum mürid için de geçerlidir. Söz veya fiilleriyle ilgili bir açıklama

²²⁴Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, IV, 146; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, XI, 472, 473.

²²⁵el-Kehf 18/67, 68.

²²⁶Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, IV, 146; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, XI, 476.

²²⁷el-Kehf 18/69.

²²⁸Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, IV, 146.

²²⁹Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, IV, 147; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, XI, 476.

²³⁰el-Kehf 18/70.

yapmadan müridin şeyhine soru yöneltmemesi üzerinde durulan hususlardandır.

Musa'nın (as), şartı kabul etmesi üzerine beraberce yola koyulurlar. Musa (as) ve Hızır (as) birlikte sahil boyunca ilerlerken bir gemiye rast gelirler. Gemidekilerden, onları da yanlarına almalarını talep ederler. Onlar da Hızır'ı tanıdıkları için tereddüt etmeden ücret dahi istemeyerek gemiye alırlar. Bir müddet sonra Hızır (as), tahtalarından birini sökerek gemiyi deler. Hızır'ın (as) yaptığına anlam veremeyen Musa (as), *"Yolcular boğulup helak olsun diye mi gemiyi deldin? Sen gerçekten şaşılacak bir iş yaptın!"* diyerek tepkisini ifade eder.

Bunun üzerine Hızır (as), *"Benimle birlikteliğe katlanamazsın dememiş miydin ben sana?"* diyerek onu uyarır. Musa (as) ise *"Unuttuğum şeyden dolayı beni suçlama; işimde bana güçlük çıkarma."* der. Daha sonra bir serçe gelip geminin kenarına konar ve gagasıyla denizden bir miktar su alır. Serçenin bu hareketini izleyen Hızır (as), Musa'ya (as), *"Benim ilmin ve senin ilmin, ancak şu serçenin denizden eksiltebildiği kadarını Allah'ın ilminden eksiltebilir."* der.

Gemiden inip yollarına devam ederler. Derken yolda bir çocuğa rastlarlar. Hızır (as) yine sebepsiz yere çocuğu öldürür. Musa bu olay karşısında *"Masum bir çocuğu yok yere nasıl öldürürsün? Sen gerçekten çok kötü bir iş yaptın."* diyerek şaşkınlığını ifade eder. Hızır (as), bir kez daha *"Benimle birlikteliğe katlanamazsın dememiş miydin ben sana?"* şeklinde karşılık verir. Musa (as) da, *"Bundan sonra bir şey soracak olursam benimle arkadaşlık/yoldaşlık etme. Zaten sana karşı özür dileyecek yüzüm de kalmadı."* diyerek kendisinden af diler.

Yine yollarına devam ederler. Yolda bir köye uğrarlar ve köy halkından biraz yiyecek isterler. Fakat halk onlara konukseverlik göstermez. Bu arada Musa (as) ve Hızır (as) o köyde yıkılmak üzere olan bir duvar görürler. Hızır (as) hemen duvarı onarır. Kendilerini misafir olarak kabul etmeyen bu insanlara yardımcı olmanın anlamsız olduğunu düşünen Musa (as) *"Bu iş karşılığında ücret alsan fena mı olurdu?"* der. Musa'nın bu itirazları karşısında Hızır (as): *"Artık yollarımızı ayırmanın zamanı geldi."* der.

Sonrasında Hızır (as) yaşadıkları olayların hakikatini anlatmaya başlar: *"Şimdi sana bir türlü sabır ve tahammül gösteremeyip müdahale etmeye çalıştığın o işlerin iç yüzünü açıklayacağım. Hani o gemi vardı ya, işte o gemi, geçimlerini denizden sağlayan birtakım fakir insanlara aitti. Ben gemiyi hasarlı göstermek istedim. Çünkü o fakir insanların önüne, gördüğü her sağlam gemiye el koyan bir hükümdar çıkacaktı."*

"Öldürdüğüm çocuğa gelince, onun ana-babası mümin kimselerdi. Bu çocuğun ileride ana-babasını kâfirlik ve isyankarlığa sürükleyeceğinden"

endişe ettik ve böylece istedik ki rableri o ana-babaya bu çocuktan daha hayırlı ve daha merhametli bir evlat ihsan etsin.”

“Yıkılmak üzere olan o duvar ise şehirdeki iki öksüz çocuğa aitti. Duvarın altında o çocuklara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi. Hülasa, ben bütün bu işleri kendiliğimden yapmış değilim. İşte senin bir türlü sabır ve tahammül gösteremediğin işlerin iç yüzü budur!”²³¹

5. Mürşidin Bazı Vazifeleri

Hızır kıssasından yola çıkılarak müridin dikkat etmesi gereken bazı edeplerden bahsedildiği gibi mürşidin de müridlerine karşı bazı vazifeleri bulunmaktadır. Öncelikle şeyh, Hızır örneğinde olduğu gibi talipleri tarikata alma konusunda hırslı olmamalıdır. Özellikle bu yolun inceliklerini konusunda bilinçlendirmek, talep edilen şeyin yüce olduğu kadar ona ulaşmanın zorlukları da olduğunu haber vermek için talibi imtihana tabi tutmalıdır. Tabii bunu gerçekleştirirken de onu nefret ettirerek değil onu bu yola ısındırmak esastır. Şeyh, tâlibi, davasında sadık, arzusunda rağbetli, masivadan geçmiş bir halde bulursa, o zaman onu kabul eder. Bu yola girdikten sonra da tıpkı evladı gibi onunla ilgilenir onun tedip eder.²³²

Öte yandan tıpkı Hızır kıssasında olduğu gibi şeyh müridinin küçük hatalarını görmezden gelmeli, onun tüm yanılma ve nisyanlarını hesaba çekmemelidir. Bununla birlikte emrine muhalefet etme ve yasaklarını çiğneme gibi durumlarda onu uygun bir dil ile uyarmalıdır. Eğer mürid pişmanlık duyar da bu yaptıklarından tevbe ederse şeyh onun bir daha bu hataları işlememesini şart koşar.²³³

Mürid eğer şeyhine itiraz eder veya bir haddinin aşan ve bu sebeple de müridlikten kovulmasına sebebiyet verecek bir hatada bulunursa, şeyh onu iki sefer müsamaha ile karşılayarak onu affeder. Fakat üçüncü defa aynı durum gerçekleşirse onunla olan tüm bağı kopartır.²³⁴

²³¹el-Kehf 18/71-82. Ayrıca bkz. Buhârî, Tefsîr, (Kehf) 3; Müslim, Fedâil, 170.

²³²Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, IV, 147; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 485.

²³³Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, IV, 147; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 485.

²³⁴Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, IV, 147; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 493.

Kendi isteği ile veya herhangi bir mücbir sebepten dolayı mürid şeyhinden ayrılırsa şeyh bu esnada da ona nasihatı terk etmemeli, ona sabredemediği şeylerin iç yüzünü açıklamalıdır. Böylece müridin tamamiyle inkârcı duruma düşmesini engellemelidir.²³⁵

Mürid şeyhi ile olan muamelerinde daima edep üzere olmalı, ona itaat etmeli, her işini yalnızca Allah'ın rızasını gözeterek yapmalı, ameline nefsânî arzularını ve dünyevî istekleri karıştırmamalıdır. Aksi takdirde amelleri zayi olacak ve şeyh ile olan beraberliği sona erecektir.²³⁶

Şeyhlerin fiillerine sabretmek zor ve sıkıntılı bir iştir. Eğer mürid şeyhinin emirlerinden birini yerine getiremezse yahut şeyhinin işlerinden birini hoş görmez ve ona itiraz eder yahut sabredemezse şeyhe düşen onun hatalarına müsamaha ile yaklaşmak, en azından iki sefer affetmektir. Üçüncü seferde ise şeyh “*İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır.*” Diyebilir. Bu durumda o mazurdur, yerinde bir iş yapmış olur. Sonra yaptıklarının iç yüzünü ona anlatır.²³⁷

6. Sonuç

Hz. Musa ve Hızır arasında geçen bu hadise tasavvuf kaynaklarında mürid ve mürşid arası ilişkilerle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'si ise bu irtibatı açık bir şekilde sunmaktadır. Hz. Musa, mürid konumunda, Hızır ise onun mürşidi olarak kendisine bu yolculukta rehberlik etmekte, ilm-i ledünün ne olduğunu kendisine bildirmektedir. Öte yandan Hızır kıssası özellikle şeyhin müridini imtihan etmesi bağlamında yorumlanan bir kıssadır. Şeyhin her halinin bir hikmeti olduğu, ondan gelen emir ve istekler doğrultusunda sabredilmesi gerektiği, onun akla ve mantığa ters gelen bir hali görülürse bunun hemen reddedilmemesi ve işin iç yüzünü görmek için beklenilmesi gerektiği önemle üzerinde durulan bir mevzu olmuştur.

KAYNAKÇA

Akot, Bülent, “Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu = Function of Gabfest as Sufistic Guidance Method”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, VII/31 (2014), ss. 30-39.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Murad Sülün, Ali Hakan Çavuşoğlu – Zekeriya Tüfekçioğlu, İstanbul: Erkam Yay., 2014.

²³⁵Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 148; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 494.

²³⁶Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 150; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 508.

²³⁷Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 150; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, XI, 509.

Erkaya, Mahmud Esad, “Hâlidîyye Tasavvuf Geleneğinde Mürîd-Mürşîd İlişkileri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, IX/18 (2017), ss. 839-861.

Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed el-, *İhyâu ulûmi 'd-dîn*, I-V, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, haz. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah – Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, I-VI, Kahire: Dâru'l-maârif, ty.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil el-Mansûr, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

Necmeddîn-i Kübrâ, Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer el-Hivekî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye fî't-tefsîri'l-işâri's-sûfî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, haz. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî et-, *Mevsûatü keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, haz. Refîk el-Acem, I-II, Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.

Uludağ, Süleyman, “Sohbet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009, XXXVII, 350-351.

———, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı, 2012.

YENİ ADANA GAZETESİ IŞIĞINDA 100 YIL ÖNCEKİ DİNİ TARTIŞMALAR VE İLMİ DEĞERİ

Hasan KAYAPINAR* & Ömer KORKMAZ**

Giriş

Tarih boyunca olaylar peşi sıra gelmiş, bir olayın sonucu, yeni bir olayın sebebi olmuştur. Bundan dolayı günümüzdeki olayları tam olarak anlayabilmek için tarihimizdeki vakaların ortaya çıkış sebeplerini, gelişme aşamalarını ve etkilerini doğru anlamak ve değerlendirmek gerekmektedir. Bunun için Yeni Adana gazetesinde 1922 yıllarında yayınlanan makale, haber vb. yazılardan hareketle Osmanlı Devleti'nde 100 yıl önce gündemdeki dini konuları tespit edip, bu konuları İslam Hukukuna göre incelemeye gayret edeceğiz. Böylece, gazetede yer alan dini-hukuki tartışmaların ne kadar ilmi olup olmadığını değerlendirme imkanına sahip olacağız. Yeri geldikince de bu konuların günümüzdeki dini-hukuki tartışmalarla olan bağlantısını ele almaya çalışacağız. Böylece günümüzdeki dini-hukuki tartışmaların daha iyi analiz edilebileceğini düşünüyoruz.

Gazetenin ilk çıktığı yıllarda çok fazla dini-hukuki tartışma mevcuttur. Bunun için bu yazılardan sadece bazılarını değerlendirmeye tabi tutabileceğiz. Her bir yazıda İslam Hukukunu ilgilendiren çok fazla husus yer almaktadır. Bundan dolayı yazıda geçen dini unsurları ana hatlarıyla vermekle yetinmek durumundayız.

Çalışmamızdaki takip ettiğimiz yöntemi de kısaca izah etmek gerekirse öncelikle ilgili yazı hakkında kısa bilgi vermeyi düşünüyoruz. Daha sonra söz konusu yazıyı transkripsiyon yapıp, yazıda geçen dini-hukuki konuları ilgili alanın temel eserlerini dikkate alarak incelemeyi düşünüyoruz.

Yeni Adana gazetesi 1918 yılında yayın hayatına başlamıştır. Çıktığı ilk yıllarda gün aşırı yayın yapmaktadır. Dönemin güncel sosyal problemleriyle ilgilenmiştir. Yazıların büyük çoğunluğu bu minvaldedir. Kurtuluş mücadelesine de destek veren gazetenin bu tarihlerdeki baş muharriri (başyazarı) Ferit Celal' (Güven)'dir.

* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD.

** Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD.

Kadın-Erkek Münasebetleri

İstanbul 1918 ile 1923 yılları arasında işgal altında kalmıştır. İnceleyeceğimiz yazı gazetede 15 Cemaziye'l-Evvel 1340 tarihinde (14 Ocak 1922) yayınlanmıştır. Yazı Şer'îye Vekâleti'nin İstanbul ahalisine hitaben yayınladığı bildiridir. Bu bildiri İstanbul'da kadınların yabancı erkeklerle umumi ve hususi yerlerde dans etmesini ağır ifadelerle eleştirmektedir. Bildiri gazetenin manşeti olarak verilmiştir. Manşetin altındaki haberin sunumuna baktığımızda “*Anadolu namus ve istiklal için kan dökerken memlekete evlat yetiştirecek İstanbul kızları ve kadınları hareketlerini düşünmelidir*” ibaresi yer almaktadır. Bu ibareden anlaşıldığı üzere gazete de İstanbul'da kadınlarla erkeklerin birlikte dans etmelerinden rahatsız olmuştur.

Şer'îye Vekaleti İstanbul ahalisine hitaben âtîdeki beyannameyi neşretmiştir: İstanbul'da edep ve şiar-ı İslamiye ile hiçbir zaman telif edilemeyecek bir tarz-ı hareketin meydan aldığı ve son zamanlarda o mübalatsızlıkların en çirkin şekle girdiğini Büyük Millet Meclisi kemal-i esefle işitiyor. Müslüman manını taşıyan bir takım kadınlar namus ve iffet namı altında takdis ettiğimiz iki muazzam vazifeye karşı tamamıyla lakayt kalarak fezahatlerini kendilerine yabancı erkeklerle hususi ve umumi yerlerde dans edecek derecelere kadar ileriye götürüyorlarmış. Büyük Millet Meclisi yakinen bilir ki şenaatleri bi pervâ irtikap eden alçak fitratlı küçük bir ekalliyetten ibarettir. Yoksa o mübarek memleketin ekseriyeti kahiresi diyaneti milliye hâss olan secâyâyı bergüzideyi tamamıyla muhafaza etmektedir. Bu ahlak-ı güzidesine ananât-ı mukaddesesine vuku bulan bu tecavüzlerin daha vakıfı olmak itibarıyla bizlerden ziyade müteessirdirler. “emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker” farizasıyla bütün Müslümanların mükellef bulundukları da hiçbir zaman hatırdan çıkmamalıdır. Bilhassa oradaki ahalimize mürşitlik vazifesini deruhte eden zevat tarafından umur-u millete bu derecede müsamahakarlık göstermesi elbette maruz görülemez. Bütün Anadolu halkı çoluğuyla, çocuğuyla, kadınıyla, erkeğiyle, canıyla, dişiyle, tırnağıyla düşmanlara karşı mücahede ederken İstanbul'daki halk hiç olmazsa bu mukaddes cihada kalben iştirak etmesi icap etmez mi? Milletimizin istikbali olan gençler istikbali kurtarmak için hayırlı evlat yetiştirecek kızlar, kadınlar düşünmelidir ki bugün kendilerinin Anadolu'daki din kardaşları onların hayatını namusunu, şerefini, istikbalini kurtarmak azmiyle uğraşıyorlar. Kayalar altında, çamurlar üstünde, sarp dağların tepesinde engin ovaların içerisinde mübarek kanlarını döküyorlar. Bu mukaddes gaye uğrunda canlarını feda ediyor,

namusunu şerefini her şeyden üstün tutan salabet-i imanına, azamet-i vicdanına dünyaları hayran eden milletimiz arasında bu fezahatleri irtikap edecek kadar sefil ve fitratları acep nasıl oluyor da berir buluyor. Hiç şüphe yoktur ki bu şenaatler bizim ruhumuzdan, bizim terbiye-i milliyemizden doğmamış, bunlarda yabancı bir ruh-u zehrnek, bir terbiye amil olmuştur. Bu yabancı ruh-u zehrnek-ı terbiyeyi öldürmek, büsbütün vücuduyetini kaldırmak için bütün millet rehberlerinin bütün millet matbuatının elbirliğiyle çalışmaları en muhterem vazifelerdendir. Zira ahlaksız bir millet için imkan-ı hayat tasavvur olunamaz. Ahlakın sukutu bünyan-ı milliyenin inhizamıdır.

Milletler şahıslarını türlü türlü ıstırapla geçirir, türlü türlü akabelere uğrar. Lakin bütün bu ıstıraplar, bütün akabeleri muvaffakiyetle atlatanlar ancak ahlakını sukuttan muhafaza edenlerdir. Binaenaleyh mekârim-i ahlakı itmam için gönderilmiş bir dinin muhafaza ve ihya esasatını kendilerine vazife ittihaz eden ve bu haysiyetle İstanbul'daki sukut-ü ahlakiyeden son derece müteessir bulunan Büyük Millet Meclisi bütün ruhuyla temenni eder ki inayeti hakla İstanbul'u tahlis ettiği zaman oralarda velev küçük bir ekalliyet tarafından irtikap edilmiş olsun bütün bir ekseriyetin namusunu lekeleyebilecek bu kabil fezahatleri göremeyen bilakis necat-ı millîye ve islamiyemizin her türlü ilcat ve muhacemete rağmen safvet-i ebediyesiyle peydar olduğunu müşahade etsin. Bunun ile beraber Büyük Millet Meclisi İstanbul'un namuslu, hamiyetli, faziletli evladına hasretlerini, iştiyaklarını iblağ ederken şunu da ilave eder ki kadın olsun erkek olsun milletin mukaddesatını hiçe sayan, namusunu lekeleyen nefis ve hevasına esir bir takım erâzil emin olsunlar yakında hareketlerinin hesabâtını vermekten kurtulamayacaklardır. Mevcutiyyet-i milliyede elim rahneler açarak cezayı sezalarını dünyada hızlan, ukbada ise sermedi hüsrân suretinde göreceklerdir.

Büyük Millet Meclisi namına

Umur-i Şer'îye Vekili

Mustafa Fehmi

Şer'îye Vekâleti, Osmanlı Devleti'nde mevcut olan, aynı fonksiyonu icra eden Evkaf-ı Hümayun Nezareti kurumunun devamı niteliğindedir. Cumhuriyet yıllarında TBMM bünyesinde 4 yıl kadar faaliyet göstermiştir. Bu 4 yıl içerisinde kurumda 5 başkan değişikliği olmuştur. Bu istikrarsızlıktan da anlaşılacağı üzere kurumun kuvvetli bir etkinliği olmayıp, 1924 yılında da ilga edilmiştir. Daha sonra bu kurumun devamı niteliğinde Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.²³⁸

²³⁸ Detaylı bilgi için bkz. Akyıldız, Ali, "Şer'îye ve Evkaf Vekâleti", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 7,8.

Şer'îye Vekâleti'nin yayınladığı beyanatta açıkça görüldüğü üzere yazının temel konusu kadınların yabancı erkeklerle dans etmesidir. Bir kadın ya da erkeğin karşı cinsi ile dans etmesinin hükmü, İslam Hukuku açısından ihtilaf konusu değildir. Tabi ki dansın yakın dönemde ortaya çıkmasından dolayı naslarda ve klasik fıkıh kitaplarında özel olarak dans hakkında hüküm bulunmamaktadır. Ancak kaynaklarımızda kadın erkek münasebetlerini düzenleyen naslar ve bu naslardan hareketle verilmiş fıkhi hükümler mevcuttur.

İnsanlar fıtraten karşı cinse meyillidir. Bu fitri özelliğin, erkek ya da kadını gayr-i meşru bir ilişkiye sürüklemesinden korkulduğu için, insan bazı emirlere ve yasaklara muhataptır. Söz konusu gayr-i meşru ilişkilerin bizzat kendisinin haram olmasının yanında, harama götürebilecek davranış ve ortamlardan da kaçınılması emredilmiştir. Söz gelimi zinanın yasaklanmasının yanında zinaya yaklaşmak ve zinaya sebebiyet verebilecek hal ve hareketlerden de kaçınılması emredilmiştir. *“Sakın zinaya yaklaşmayın! Çünkü o, çirkinliği meydanda olan bir hayasızlıktır, çok kötü bir yoldur.”* (İsra Suresi, 17/32) ayeti bu hususu açıkça dile getirmektedir. Tesettür emri, karşı cinse bakmadaki kısıtlamalar, konuşma ve insani ilişkilerde ciddiyet ve vakar emri, aynı ortamda yalnız kalma yasağı vb. bu kapsamda değerlendirilebilir.

Yabancı erkek ve kadının ayrı ortamda yalnız kalmaları naslarda yasaklanmıştır. *“Sakın bir erkek, yanında mahremi olmadıkça yabancı bir kadınla yalnız kalmasın.”*²³⁹ *“Kocasını gurbette olan (yabancı) kadınların yanına girmeyin. Zira şeytan, her birinizin içinde, vücudunuzda kanın dolaştığı gibi, (kendisini hissettirmeden) dolaşır.”*²⁴⁰ Bu hadiste açıkça ifade edilmektedir ki haramların yasak olmasının yanında harama götürebilecek ortamlardan da sakınmak gerekmektedir. Zira insanın duyguları galip gelir ve insanı harama düşürebilir.

Ahzab suresinin 32. Ayetinde de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanımları üzerinden mümin kadınlara, yabancı erkeklerle konuşurken, cilveli konuşmamaları, söylenecekleri sözleri düz ve ciddiyetle söylemeleri

²³⁹ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih'ül-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha, Daru'l-Marife, Beyrut 1431/2010, 'Nikah', 112; Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahihu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Müessesetü'l-Muhtar, Kahire 1431/2010, 'Hacc', 424.

²⁴⁰ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Müesseset'ü-Risâle, Dimaşk 1432/2011, 'Rada', 17, 18.

emredilmektedir. Bunun sebebi zayıf yapıdaki erkeklerin bundan etkilenip kötülüğe düşme endişesidir.

H. Aîse'den nakledilen bir hadise göre H. Peygamber'in (s.a.s.) eli yabancı bir kadına değmemiştir.²⁴¹ Yukarıda zikredilen naslardan hareketle kişinin yabancı bir kadına dokunmasının haram olduğu kabul edilmiştir.²⁴²

Bütün bu hususlar dikkate alındığı zaman kadın ve erkeğin karşı cinsi ile dans etmesinin İslam Hukukunda meşru kabul edilemeyeceği izahtan varestedir.

Fıkıh Usulü kitapları hakları, temelde Allah hakkı ve kul hakkı ayrımına tabi tutmaktadır. Kul hakkı dediğimiz kısım kamuyu ilgilendirmekten ziyade, kişilerin şahıslarını ilgilendiren hususlar için söz konusudur. Kul hakkını yani toplumdan ziyade şahısları ilgilendiren hususlarda devlet re'sen soruşturma başlatamaz. Allah hakkı diye ifade edilen haklar da üç sınıf içinde ele alınmıştır. Bunlar sırf ibadet, ceza ve kefareterlerdir. İbadetlerin belli bir sebebi olmayıp, bunlar sırf Allah emrettiği için yerine getirilmelidir. Ceza ve kefareterler ise toplumdaki suç işlemeyi engellemeye yöneliktir.²⁴³ Suçlar için herhangi bir ceza öngörülmeseydi insanların suç işlemekten alıkoymak mümkün olmazdı.

Allah hakkı diye tabir edilen kısım ise kamuoyunu, toplumu ilgilendiren alanlar için söz konusudur.²⁴⁴ Bu haklara baktığımız zaman toplumun genel ahlakının korunmasına yönelik tedbirlerin alındığını görebiliriz. Örneğin zina iftirasında ceza yani kazf haddi Allah hakkı olarak zikredilmiştir. Aynı şekilde zina ve diğer hadler de Allah hakkı kapsamında değerlendirilmiştir.²⁴⁵ Bunun temel sebebi bu suçların işlenmesi durumunda kişinin ferdi hayatının etkilenmesinden ziyade toplumsal hayatın zarar görmesi, toplumdaki genel ahlakın çöküntüye uğramasıdır.

Allah hakkı olarak ifade edilen toplumu ilgilendiren haklar bugün kamu hukuku olarak ifade edilen alan için söz konusudur. Bu hakların iki temel özelliği bulunmaktadır. Allah hakkı olarak kabul edilen alanda işlenen suçun cezası, sulh ve af gibi bir yollarla düşürülemez. Çünkü bu suçlar toplumun geneline yönelik işlendiği için bunları affetmeye yetkili

²⁴¹ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, 'Talak' 20; Müslim, *Sahihu Müslim*, 'İmarat', 88.

²⁴² Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedaiü's-Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir, Dar'ul-Hadis, Kahire 1426/2005, VI, 435.

²⁴³ Buhârî Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrar an Usûli Fahrilislam el-Pezdevî*, nşr. Abdullah, Mahmut ve Muhammed Ömer, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 345.

²⁴⁴ Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, çev. İbrahim Subaşı, y.y. 462.

²⁴⁵ Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, IV, 228.

organ bulunmamaktadır. Bu suçların cezaları sabit olup bunlar kesindir. Bu sayıların değiştirilmesi düşünülemez.

Bu hakların bir diğer özelliği ise toplumun genelini ilgilendigi için soruşturma ve kovuşturması mağdurun şikayetine bağlı değildir. Devlet re'sen soruşturma başlatabilir. Ayrıca üçüncü kişiler tarafından da şikayet mümkündür. Bunun sebebi İslam'ın gerek fertlere, gerek devlete emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker sorumluluğu yüklemesidir. Bu vazifenin yerine getirilmesi amacıyla fertler ya da devlet iddia edilen suçun soruşturması için yetkili mercilere müracaat etme hakkına sahiptir.²⁴⁶

Söz konusu bildirinin içeriğini incelediğimiz zaman kadınların kendilerine yabancı erkeklerle umumi ve hususi yerlerde dans etmelerinin genel ahlaka aykırı vurgulanmakta ve bunun umuma zarar verdiği belirtilmektedir. Bu durum İslam Hukukunda Allah hakkı olarak isimlendirilen yani kamuyu ilgilendiren alana dâhildir. Bundan dolayı devletin ilgili biriminin bu konuya müdahale etme sorumluluğu bulunmaktadır. Bu sorumluluk “emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker” vazifesinin bir gereğidir. Yukarıda aktardığımız beyanatta da Şer'îye Vekâleti Müslümanları emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker yapmaya çağırmaktadır. Bu husus üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker kısaca iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, engellemek anlamındadır. Marufu kısaca tanımlamak gerekirse, insanlara faydalı olan, insanların hoşlandığı, insanı memnun eden şeydir. Bunun yanında aklın ve dinin güzel görüp kabul ettiği şeylere maruf denildiği de ifade edilmiştir. Münker de bunun tam zıddı olup, aklın ve dinin olumsuz gördüğü, kabul etmediği şeyler olarak belirtilmiştir.²⁴⁷ Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker terkipteki kavramların sözlük ve ıstılah anlamları üzerinde uzun uzun açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamaları serdetmek bu çalışmanın hacmini aşacaktır. Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesi naslarda üzerinde çokça durulan bir husustur. Tefsirler ve hadis şerhlerinde uzun açıklamalar yer almaktadır.

²⁴⁶ Bardakoğlu, Ali “Hak” *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 143.

²⁴⁷ İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kalem, Dımaşk 1430/2009, s. 561; İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab* nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr., Daru'l-Maârif, Kahire ts., XXXI, 2899; Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basît fi Tercümeti'l Kamusi'l-Muhît*, nşr. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, IV, 3792, 3793.

Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: Bayram namazlarında hutbeyi namazdan öne alan ilk kişi Mervan'dır. Bir adam ayağa kalktı ve "Namaz hutbeden önce idi" dedi. Mervan da "artık değişti" dedi. Ebu Said de "bu adam üzerine düşeni yaptı. Ben Hz. Peygamber'den (s.a.s.) şöyle işittim: '*sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eli ile değiştirsin, ona müdahale etsin, eğer buna gücü yetmezse dili ile değiştirsin, ona da gücü yetmezse, o kötülüğe kalbi ile buğzetsin, bu da imanın en zayıf derecesidir.*'

Bu hadis açıkça emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münkeri emretmektedir. Hadis şerhlerine göre emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker, mezhepler arası ittifak sağlanan noktalarda mümkündür. Yoksa ulema arasında ihtilafli olan noktalarda emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker yapılmaz. Zira bir mezhebe göre yanlış olan bir fiil başka bir mezhebe göre doğru olabilir.²⁴⁸

Bu hükümde iyi ya da kötü diye sıfatlandırmadaki subjektiflik nazarı itibara alınmakta, başkasının görüşüne saygı duyulması salık verilmektedir. Bu durumda emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesinin sadece herkesin kötü diye nitelediği, dolayısıyla kötülüğü müsellemler hususlarında yapılabileceği ortaya çıkmaktadır.

Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesinin farziyeti hususunda ittifak mevcuttur. Ancak bu farziyetin mahiyeti konusunda ihtilaf olsa da genel kabule göre emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker farz-ı kifayedir. Yani toplumdan bazı insanların ifa etmesiyle, toplumun genelinin sorumluluktan kurtulacağı kabul edilmiştir. Bununla birlikte bazı durumlarda emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesinin farz-ı ayn, yani herkesin bilfiil yerine getirmesi gereken bir görev olabileceği de belirtilmiştir.²⁴⁹

Burada önemli bir ayrıntı olarak şunu da zikretmek gerekir ki emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesi adı altında kimse bir başkasının özel hayatını araştırma, mahremine izinsiz girme gibi bir hakka sahip değildir. Ancak aleni olarak bir kötülüğün yapılması durumunda emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesi gereği söz konusu kötülüğe değişik şekillerde müdahale yapılabilir. Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker ile yani, iyiliğin emredilip yaygınlaştırılması ve kötülüğün kınanıp yok edilmesi ile toplum tabii olarak ahlaklı ve faziletli bir toplum haline gelecektir. Ayetlerde bu husus vurgulanırken, bu işi yapanların da toplumun en hayırlı, en faziletli kişileri olduğu belirtilmiştir. Böylelikle

²⁴⁸ Davudoğlu, Ahmed *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1973, I, 280.

²⁴⁹ Razi, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Me'fatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981, VIII, 182; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, II, 1155.

ideal bir toplumun oluşabilmesi için toplumdan bir kesimin ideal yönde hareket etmesi gerekmektedir.

Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker müessesesinin önemine binaen uzun uzun açıklamalar yapılmıştır. Örneğin İmam Gazali Peygamberlerin gönderilmesindeki temel maksadın emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesini yerine getirmek olduğunu, bundan dolayı da emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker kurumunun ortadan kaldırılması durumunda dinin ve peygamberlerin gönderiliş gayelerinin anlamını yitireceğini ifade etmiştir. Gerçekten de bu kurumun kalkması toplumda başıboşluğa, anarşizme ve nihilizme sebebiyet vereceği kabul edilmektedir.²⁵⁰ İbn Teymiye ise insanın yapısı itibarıyla bir şeyi emreden, talep eden, yada bir şeyden nehyeden varlık olduğunu söylemiştir.²⁵¹ Bu durumda emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesinin insanın tabiatında var olan olumlu ve olumsuz anlamdaki talep duygusuyla uyum içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesini yerine getirecek kişilerin belli bir bilgi birikimine sahip olması gerektiği kabul edilmiştir. Bunun temel sebebi neyin iyi, neyin kötü olduğunu tayin ve tespit edilebilmesidir. Aksi takdirde insan, iyiliği emretmek düşüncesiyle kötülüğü emredebileceği, kötülükten nehyettiği düşüncesiyle de iyilikten nehyedebileceği ifade edilmiştir.²⁵²

Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesinin yerine getirilmesi noktasında bütün Müslümanlar sorumludur. Bu konuda devlete da bazı vazifeler düşmektedir. İslam tarihinde devlet emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesini bazı kurumları aracılığıyla, bizzat kendisi de ifa etmiştir. Hisbe teşkilatı emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesinin yapıldığı en önemli kurumların başında gelir.

Hisbe teşkilatı sistemli bir şekilde emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker görevini yerine getiren devlet kurumudur. Bu görevde çalışan kişiye muhtesip denilmektedir. Hisbe teşkilatı toplumun adeta kontrol mekanizmasıdır. Bunun için muhtesip denilen görevliler halk arasında bulunarak herhangi bir şahsa veya devlete karşı işlenen suç veya yanlış fiillere karşı öncelikle faili uyarmakta, ona öğüt vermektedir. Daha sonra

²⁵⁰ Çağrı, Mustafa, "Emr-i bi'l-Maruf Nehy-i ani'l-Münker", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 139, ss. 138-141.

²⁵¹ İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Abdülhalim, *el-İstikame*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiye, 1991, II, 292.

²⁵² Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, VIII, 182, ihya, 409 413

ise değişik şekillerde faili engellemeye çalışmaktadırlar. En sonunda ise hapis gibi cezalar da söz konusu olabilir.²⁵³

Yukarıda transkribe ettiğimiz Şer'îye Vekâletinin ilgili beyanatında vurgu yapılan emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesi İslam toplumlarının en temel karakteristik özelliklerinden birisi olmuştur. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu görevin devlet eli ile yapılmasının yanında İslam toplumlarının fertleri de bireysel olarak emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker düşüncesiyle toplumdaki sorunlarla yakından ilgilenmiş, çevresindeki insanlara vaaz ve nasihatte bulunmuştur.²⁵⁴

Modern dönemde batı düşüncesinin tesiri ile yaygın hale gelen, bireysel, özgürlükçü ve seküler bakış açısıyla emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker kurumunun anlaşılma ve uygulanma ihtimali düşük görünmektedir. Zira söz konusu hâkim bakış açısına göre kişilerin istediği gibi yaşama özgürlüğü vardır. Bu yaşantının dini, ahlaki vb. kıstaslar açısından iyi ya da kötü olarak tavsifi kabul edilmediği için, iyiliği teşvik, kötülüğü de men etme bireysel hayata müdahale olarak kabul edilmektir. Buna rağmen daha dar çerçevede emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesinin ferdi planda ifa edildiğine şahit olmaktadır.

Beyanatta açıkça görülmektedir ki Şer'îye Vekâleti ahlaki değerler üzerine vurgu yapmaktadır. Bu alanda tasavvuf ve terbiye kitaplarında uzun uzun açıklamalar bulunmaktadır. İslam Tarihinde bu alanda yazılmış çok sayıda eser bulunmaktadır.

Son olarak Şer'îye Vekâleti'nin konumuna değinmek gerekirse kurumun yaptırım gücünün olmadığını biliyoruz. Beyanatta da bu durum kendini göstermektedir. Şöyle ki ilgili yazıda devlet eli ile açıkça bir yaptırım öngörülmemekte, sadece söz konusu fiilleri yapanların maşeri vicdanda (kamuoyu) ve ahirette cezalandırılacağı ifade edilmektedir. Eğer Şer'îye Vekâletinin devlet eli ile bir yaptırım gücü olsaydı bunu kullanacağı anlaşılmaktadır. Zira yazının bütününden de kolaylıkla anlaşılabileceği üzere Şer'îye Vekâleti hukuki yaptırımları zikretmek yerine daha çok genel ahlak ilkelerine vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde eleştirilen söz konusu dansı yapanların karşılaşacakları hukuki yaptırımlardan söz etmek yerine dünyada vicdani sorumlulukları, ahirette ise cezasının olacağı vurgusu yapılmaktadır.

Cuma Günün Tatil Olması

Her toplumun önem atfettiği, bayram ve tatil olarak kabul ettiği gün veya günler vardır. Aynı durum dinler için de söz konusudur. Müslüman

²⁵³ Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, s. 134, ss. 133-143.

²⁵⁴ Çağrı, "Emr-i bi'l-Maruf Nehy-i ani'l-Münker", 140.

toplumlar için de Cuma günü önemli, kutsal bir gündür. Haftalık bütün toplumun katılması istenen Cuma namazı bu günde kılınır. Bu günün önemli ve kutsal olmasından dolayı uzun yıllardan beri Müslümanlar Cuma gününü haftalık dinlenme, tatil günü olarak seçmişlerdir. Tatil olarak kullanılmasının temel sebeplerinden biri de Cuma namazına hazırlık ve namazı rahat bir şekilde kılabilme düşüncesidir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında resmi tatil günü olarak herhangi bir gün tespit edilmemiştir. Ancak Cuma günü Cuma namazı saatinde çalışma yasağı olmasından²⁵⁵ dolayı halk da doğal olarak o saatte işlerini bırakıp, Cuma namazına gitmekteydi.

Resmi tatil günü tayin ve tespit edilmemekle birlikte Sahn-ı Seman medreselerinde Salı günü ders yapılmamaktaydı.²⁵⁶ İlerleyen yıllarda haftanın değişik günleri devlet dairelerindeki memurların tatili olarak kullanılmıştır. Tanzimat dönemine gelindiğinde ise haftalık tatil günü Perşembe olarak belirlenmişti. Tanzimat'tan sonra tatil günü Cuma'ya taşınmıştır.

Cumhuriyet yıllarında ise müslüman halk Cuma günü, gayr-i müslimler ise kendi kutsal günlerinde tatil yapmaktaydılar. Bu yıllarda bütün vatandaşların ortak bir gün tatil yapması tartışılmaktaydı. Nitekim 2 Ocak 1924 yılında da çıkarılan Haftalık Tatil Kanunu ile haftalık tatilin Cuma günü olması kararlaştırılmıştır. 1935 yılına kadar Cuma günü resmi tatil olarak kullanılmıştır. 1935 yılında çıkarılan kanunla haftalık tatil günü Pazar olarak değiştirilmiştir.²⁵⁷

Cuma gününün tatil olması hakkındaki tartışmalara Yeni Adana gazetesi de katılmış, bu günün tatil olması konusunda gazetede yazı yayınlanmıştır. Aşağıda tam metnini aktardığımız yazı 10 Şaban 1340 / 8 Nisan 1922 yılında yani tartışmaların yaşandığı yıllarda yayınlanmıştır. Yine bu yazı da manşetten verilmiş, Cuma gününün tatil olması değişik gerekçelerle savunulmuştur. Yazının tamamını aktardıktan sonra yazıda ele alınan dini-hukuki konuları klasik kaynaklardan irdeleneceğiz.

²⁵⁵ Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki el-Hanefî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdi, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1434/2012, I, 216.

²⁵⁶ Baltacı, Cahid, *XV - XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 2005, I, 128.

²⁵⁷ Daha Detaylı bilgi için bkz. Küçük, Cevdet, "Hafta Tatili", *DİA*, XV, İstanbul 1997, 130, 131.

Cuma Tatili

Cuma Müminlerin Bayramıdır

Tarihi, dini, milleti olan bütün insanların, mukaddes ve mübarek tanıdığı bir günleri vardır. Dünyada günü olmayan insanlar ancak bir rabita-i ictimâ'îye malik olmayanlardır. Müslümanların günü ise mübarek ve mukaddes tanıdığı Cuma'sıdır.

İki aydan beri hiçbir teşvik ve tazyikin taht-ı tesirinde olmayarak sırf halkın ve esnafların kendi arzusuyla Cuma günleri dükkânlarını, mağazalarını kapatarak istirahat etmekte olduklarını büyük bir sevinç ile görüyorduk. Hatta Adana'nın başladığı bu değerli ictimâ'î hareketleri, Anadolu'nun birçok yerleri kabul etmeye bağlamış, Suriye ve sair Müslüman diyarlarında büyük takdirlere mazhar olmuştu.

Fakat şu son günlerde, aklımızın bir türlü kabul edemediği kanaat-i iktisadiyye ve ictimâ'îye ile bunun aksine olarak bir cereyan vücuda getirilmek isteniyor. Güya: Cuma tatilleri diğer milletleri taklitten başka bir şey değilmiş ve bu tatillerin iktisadi mazarratları varmış. Bu düşünceler, doğrusu bizim bir türlü kabul edemeyeceğimiz şeylerdir. Evvel emirde; Cuma tatili hiçbir milleti taklit ederek yapılmış bir şey değildir. Asırlardan beri halk dilinde halk ruhunda yerleşmiş bir düstur var [Cuma müminlerin bayramı] demek; Cuma'nın bir bayram olduğu yeni bir şey değil. Tabii Cuma günlerini bayram telakki etmekte de bir sebep var. Bu sebepler hem dini, hem ictimâ'î ve hem de sıhhî sebeplerdir.

Cuma günündeki dini maksadları hepimiz biliyoruz. Bir defa Cuma namazı zamanında şer'an alım, satım haramdır. Halbuki gözleri alışverişte olan birçok insanlar bu evâmîr-i diniyyeye mutâva'at etmediklerini görüyoruz. Bir taraftan camilerde namaz kılınırken, diğer taraftan birçok tama'kâr işlerinde devam ediyorlar. Cuma tatili kabul edileliden beri camilerdeki cemaat birkaç misli artmıştır. Bu hakikati tatilin aleyhinde bulunanlar da inkar edemezler.

Sâniyen haftada bir gün yapılan tatilden iktisadi bir mazarrat tasavvur edemiyoruz. Bizden daha ileride bulunan; ticaret ve sanat işlerinde saniyelere bile kıymet veren milletler tatil günlerinde kazanacakları parayı düşünemeyecek kadar ahmak mıdırlar?

Zamandan a'zamî bir surette istifâde etmesini bilen ve zamanın kıymetini bizden pek iyi takdir eden bu insanlar, haftanın bir gününde vücudlarını kafalarını dinlendirmeyi düşünmüşler. Çünkü insanların daha nâfi' bir iş görebilmesi için biraz da vücudunu dinlendirmesi lazım.

Sonra taklitçiliğe gelince bunun kat'iyen vârid olmadığını biliyoruz. Bununla beraber iyi olan bir şeyi bile taklit etmeyelim diyorsak, evvel emirde üzerimizdeki elbiseyi çıkarmaklığımız lazım.

Cuma tatillerinin ictimâ'î faideleri ise, hiç inkâr edilemez. Cemaat halinde yaşayan insanların kabul etmek mecburiyetinde kaldıkları birçok şeyler vardır. Dükkân veyahut makinesinden başka hiçbir şey tanımayan cemaat içerisine karışıp mensup olduğu cemiyetin dertlerini anlayamayan ve dertlerini anlatamayan insanlardan bir hareket-i ictimâ'îye beklenebilir mi?

Ekseriya böyle tatil günlerinde bir araya toplanan halk, sanat ehli, dertlerini ortaya döktükleri zaman memleketin muhtaç olduğu birçok şeyler kendiliğinden ortaya çıkmış ve onun çareleri bulunmuş olur. Her gün çalışmak mecburiyetinde kalan bir insandan ise bu gibi, hareketler ve iştirâkler beklemek abes olmaz mı?

Adana'da henüz bu gibi, şeyler başlamış değildir.

Fakat yaprak vermeye başlayan bu gibi hareketlerden bir meyve elde edilemez mi? Sonra birkaç aydan beri Cuma günleri, memleketin hayatında başka bir neşe, başka bir sürûr var. Böyle bir gün memlekete başka bir ruh veriyor memlekette bir hayat bir yaşamak isti'dâdı göze çarpıyor. Herkes niçin çalıştığını, niçin sabahtan akşama kadar ocağının başında yandığını anlıyor. Biz dünyaya gece gündüz gam ve kasvet içinde didinip uğraşmak için mi geldik. Bizim bu hayattan hiçbir nasibimiz yok mu? Hiçbir gün gülmeyelim mi? Hiç kendimizi tanıtmayalım mı?

Çarlık Rusya'sı zamanında Cuma tatillerinin kıymetini takdir Kazan Müslümanları mağazalarını kapamak istedikleri halde Çar buna kat'iyen müsaade etmemişti. Acaba buna sebep ne idi? Hiç şüphesiz oradaki Türklere kendi benliğini kendi milliyetini öğretmemek ve o günleri unutturup Türkleri serseri bir hale getirmek maksadıyla değil mi idi. Fakat Kazan Türkleri bu mübarek gün için az mı kan döktüler.

Suriye'de ve sair Arap diyarlarında da Cuma tatili için uzun uzadıya münakaşalar açılmıştı. Arap gazeteleri tamam altı ay bu meseleyi münakaşa ettiler. Neticede bir çok Arap ulemâsının âyât-ı kerîme ve ehâdîs-i nebeviyyeden istihrâc ettikleri kıymetdâr neticeler üzerine Cuma günü herkes mağazalarını kapamağa ve her işi tatil etmeye karar verdiler. Bugün Suriye'de ve sair yerlerde Cuma günleri tek bir İslam mağazasını açmıyor. Bu böyle olunca acaba Cuma tatilinin taklitçilik olduğu nereden istihrâc ediliyor.

Cuma tatillerinin lüzum-i sıhhsine gelince; bunun kadar aşikâr bir şey yok. Bu husustaki fikirleri doktorlarımıza bırakmakla beraber diyebiliriz ki; bugünkü neslin cılız ve hasta olmasına yegâne sebep spor hayatına ve sair sıhhi hareketlere lüzum görmediğimizdendir. Bugün kabul edilen bu Cuma tatili, her milletin pek çok ehemmiyet verdiği idman hevesini uyandıracak, biz de yarına gürbüz, neşeli, meşakkat ve ızdıraba lâ-kayd sağlam bir nesil çıkarmış olacağız.

Eğer Cuma tatillerine lüzum yoksa niçin devâ'ir-i hükümet bugün hukuk-i ibâdi yüz üstü bırakıyor da istirahat ediyor. Acaba devâ'ir-i hükümette her iş bitmiş mi? Yoksa halkla, hükümet adamları arasında bünye ve mesai itibarıyla bir fark var mı? Şüphesiz bunlar böyle değil. Çünkü sabahtan akşama kadar bir hafta mütemâdiyen çalışan insanlar bir gün de istirahat etmezse o kafalardan sâlim bir işin çıkmasına imkân var mı? Nitekim mektepler de böyle.

Faidesi mazarratına nispeten pek büyük olan Cuma tatillerinden hasıl olacak istifâdeye dair yazılacak çok şeyler var.

Biz ne desek boş. Bu işi halk arzu etmiştir. Tabii faidesi ve mazarratı onlara aittir. Diyeceğimiz bir şey var, o da bu gibi ictimâ'î hareketlerdeki münakaşayı veyahut serd edilecek menfi veya müspet sözleri muhik delâ'il ile ispat etmek lazım.

“Cuma müminlerin bayramıdır” ifadesi hadis kitaplarından mülhem olarak söylenmiştir. Yani hadislerde Cuma gününün Müslümanların bayramı kılındığı ifade edilmiştir.²⁵⁸ Hadis kitapları incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Cuma gününe büyük önem verdiği, bu günün önemi ve fazileti hakkında pek çok söz söylediği görülecektir. Birkaç örnek zikredecek olursak, Müslim’in zikrettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) “Güneşin doğduğu en hayırlı gün Cuma günüdür. Adem Cuma günü yaratıldı, Cuma günü cennete girdi ve Cuma günü cennetten çıktı” buyurmuştur.²⁵⁹

Cuma günü insanların toplandığından dolayı da yıkanma, koku sürünme, dişleri misvaklama gibi hususlar üzerinde çokça durulmuştur. Örneğin, Cuma günü yıkanıp mescide gelen kişinin deve kurban etmiş gibi sevap kazanacağı ifade edilmiştir.²⁶⁰

²⁵⁸ İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sünenu İbn Mâce*, nşr. Ali b. Hasan b. Abdilhamit, Mektebetü'l-Maarif, Riyad 1419/1998, ‘İkâme’, 83.

²⁵⁹ Müslim, *Sahih*, “Cuma”, 17.

²⁶⁰ Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari, *el-Muvatta*, nşr. Mustafa el-Azami, Müessesetü Zaid b. Sultan, Ebu Dabi 1425/2004, ‘Vukutu’s-Salat’, 333; Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *Sünenu Ebî Davud*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De’as, Muhammed Ali es-Seyyid, Dar’u ibn Hazm, Beyrut 1418/1997, Taharet, 124.

Nitekim fıkıh kitaplarında da bayram gününün Cuma gününe denk gelmesi durumu anlatılırken, iki bayramın aynı güne denk gelmesi olarak tabir edilir.²⁶¹ Dolayısıyla Cuma gününün tatil olması gerektiği savunulurken bu günün bayram olduğu belirtilmesi klasik kaynaklar açısından yerinde bir kullanımdır.

Cuma gününün tatil olması gerektiği savunulurken Cuma günü alım satımın haram olduğu vurgulanır. Dolayısıyla bu günün tatil edilmesinin yerinde olduğuna dikkat çekilmektedir. Klasik İslam Hukuku kaynaklarına müracaat ettiğimizde Cuma namazı saatinde ticaretin yasaklandığını görürüz. Bu hükmün delili ise Cum'a suresindeki "*Ey iman edenler, Cuma günü namaz için çağrıldığınızda (ezan okunduğunda) namaza koşun ve alışverişi bırakın. Böyle yapmanız sizin için daha hayırlıdır*" (Cuma, 62/9) ayetidir. Bu ayette açıkça Cuma saatinde alışveriş yapmak yasaklanmıştır. Bazı teknik tartışma ve ayrışmaları saymazsak fakihler bu ayet gereği Cuma saatinde alışverişin yasaklandığı hususunda görüş birliğine varmışlardır.²⁶²

Gazete Cuma gününün tatil olarak kabul edilmesinin gerekçelerini sıralarken, Cuma saatinde alışverişin yasak olmasına rağmen bazı tamahkarların bu yasağa rağmen alışverişten vazgeçemediklerini zikretmektedir. Bunun neticesinde ise insanların Cuma namazını kılamadıklarını ve harama düştükleri anlaşılmaktadır. Cuma gününün tatil olarak kabul edilmesiyle birlikte cemaat sayısında önemli derecede artış olduğu belirtilmektedir. Yazıda insanların Cuma saatinde alışveriş yasağını çiğnemelerinin ve Cuma namazına katılamamalarının önüne geçilmesi için de Cuma gününün tatil yapılmasının gerektiği belirtirmiştir. Bu gerekliliğin temeli Fıkıh Usulünde sedd-i zeria ilkesine dayanmaktadır.

Sedd-i zeria ilkesi harama götüren yolların engellenmesi olarak tanımlanabilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus bu engellenmenin normal şartlar altında mübah bir fiile yönelik olmasıdır. Yoksa zaten haram bir fiilin, başka bir kötülüğe sebebiyet veriyor gerekçesiyle yasaklanması düşünülemez. Zira o fiil zaten yasaktır. Örneğin içki

²⁶¹ Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtar*, nşr. Halid Abdurrahman el-Akk, Daru'l-Marife, Beyrut 1428/2007, I, 113; Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed *Fethu Babi'l-Înaye Bi-Serhi'n-Nükaye*, nşr. Muhammed b. Nazzar Temim, Heysem b. Nazzar Temim, Dar'ul-Erkam b. Ebi Ekram, Beyrut 1418/1997, I, 416.

²⁶² Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* nşr. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1412/1992, V, 241.

içmenin bizzat kendisi zaten haramdır. Dolayısıyla içkinin zarar vermesi durumunda haram, zarar vermemesi durumunda mubah olduğu yönündeki bir iddia kabul edilmez. Çünkü hakkında açık nas bulunmaktadır. Ancak içki fabrikasına üzüm satmak sedd-i zeria ilkesi gereği yasaklanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus üzüm ticareti yapmak aslen mubah iken, üzümün içki fabrikasına satılmasına özel bir yasaklama getirilmektedir.

Sedd-i zeria ilkesi Fıkıh Usulünde genel olarak kabul edilmiş bir delildir. Ancak Şafii mezhebi başta olmak üzere lafza önem veren ekollerde sedd-i zeria ilkesi kabul edilmez.²⁶³ Bunun sebebi sedd-i zeria ilkesinin keyfilige yol açma tehlikesidir. Bunun yerine hukukta istikrarı sağlamaya yönelik usul kaidelerine daha çok önem verilmiştir. Bundan dolayı da Kitap, sünnet, icma, sahabe kavli ve kıyas delil olarak kabul edilmiştir.²⁶⁴

Sedd-i zeriayı delil olarak kabul etmeyenler aslen mübah olan bir fiilin, harama götürme ihtimaline binaen yasaklanamayacağını savunurlar. Bunlara göre söz konusu haramın gerçekleşmeme ihtimali de vardır. Zan üzerine hüküm bina edilemeyeceği için aslen mübah bir fiilin harama sebebiyet verme ihtimalinden dolayı yasaklanmasını meşru kabul etmezler.

Ancak bu istidlal kabul görmemiştir. Zira günlük hayatımızdaki her bilgi yakîn ifade etmediği için zan üzerine amel ettiğimiz gibi, haber-i vahid de zan içermesine rağmen amel gerektireceği hususunda ittifak sağlanmıştır. Aynı şekilde şahitliklerde de yalan ihtimali her zaman bulunmaktadır. Ancak karar verebilmek için zan içermesine rağmen üzerine kesin hüküm inşa edilmektedir. Dolayısıyla sedd-i zeriyanın zan içermesi bu delilin reddedilmesine sebep olmamalıdır.²⁶⁵

Ancak sedd-i zeriayı kabul edenlere göre bu ilke her zaman uygulanamaz. Sadece kötülüğe gitme durumu kesinse uygulanabilir. Kur'an'daki pek çok ayet, kötülüğe sebebiyet vermesinden dolayı aslen mubah olan fiili yasaklamıştır. Örneğin, “*Ey müminler rainâ demeyin, ancak ünzürnâ deyin*” (Bakara, 2/104) ayeti sahabenin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) “rainâ” demesi yasaklamıştır. Bunun yerine “ünzürnâ” demeleri emredilmiştir. “Rainâ” bizi gözet anlamındadır. Ancak bu kelime bizim çobanımız anlamına da gelebilmektedir. Bunun yerine tek anlama sahip,

²⁶³ Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *İrşadü'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Dar'u ibn'il-Kesir, Beyrut 1432/2011, s.805.

²⁶⁴ Yusuf Abdurrahman el-Fert, *et-Tatbikatü'l-Muasıra li Seddi Zeria*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 2003, s.78.

²⁶⁵ Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkıh*, Müessetü Kurtuba, Bağdat 1976, s. 247.

bize bak kelimesinin tercih edilmesi emredilmiştir. Yahudilerin sahabeyi ve Hz. Peygamber'i (s.a.s.) alaya almalarından dolayı bu kelime yasaklanmış, bunun yerine tek anlama gelen ve suiistimale kapalı olan "ünzürnâ" kelimesinin kullanılması emredilmiştir.²⁶⁶

Sedd-i zeria ilkesini delil olarak kabul eden pek çok görüşe göre Hz. Peygamber (s.a.s.) kötülüğe sebebiyet vermemek için mübah olan bazı fiillerin yapılmasını yasaklamıştır. Bunların başında münafıkları tanımaya ve onların sürekli olarak Müslümanlar aleyhine propaganda yapmasına rağmen öldürülmelerini veya sürülmelerini emretmemiştir. Bunun sebebi civar beldelerde "Muhammed kendi arkadaşlarını öldürdü" diye bir söylentiye engellemektir. Bunun neticesinde bu söylentinin İslam'a zarar vermesinin önüne geçilmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sedd-i zeria gereği amel ettiği görülmektedir. Buradan hareketle de sedd-i zeria delil olarak kabul edilmesi gerekmektedir.²⁶⁷

Yukarıdaki ifade ettiğimiz üzere genel olarak Fıkıh usulünde sedd-i zeria'nın kabul edildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla gazetenin Cuma gününün tatil edilmesi gerektiğini savunurken, insanların Cuma namazından geri kaldıkları gerekçesini ileri sürmesi sedd-i zeria olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla gazetede yayınlanan bu yazının fıkıh ve fıkıh usulünün temel kaidelerine uygunluk arzettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak gazete yayınlanan yazıları klasik İslam Hukukunun kaynakları açısından incelediğimizde yazıların ilmi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Yeni Adana gazetesinde çıkan söz konusu yazıları kaleme alan yazarların klasik kaynaklara vakıf olduğunu belirtebiliriz. Şöyle ki bu yazıların klasik kaynakların kabul ve değer yargılarına aykırı olmadığını ifade edebiliriz.

Hilafet Tartışmaları

20. yüzyılın başlarında yaşanan en önemli tartışmaların başında hilafetin kaldırılması etrafında cereyan eden tartışmalar gelmektedir. Yeni Adana gazetesinde de bu konuda pek çok yazı ve haber yayınlanmıştır. Öncelikle bu yıllarda gazetede yayınlanan yazıları ele almayı düşünüyoruz. Bu yazılar bazen gazetenin görüşünü açıkladığı

²⁶⁶ İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir*, thk. Muhammed Ali Sâbûnî, Daru'l-Cil, Beyrut tz, I, 122.

²⁶⁷ Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1427/2006, s.103.

makaleler olabildiği gibi, yabancı devlet ve halkların bu konudaki yaklaşımlarını anlatan haberler de olabilmektedir. Gazetede çıkan hilafet etrafındaki söz konusu haber ve yazıları aktararak, o dönemde hilafet konusunun nasıl ele alındığı ve halkın hilafete bakış açısının anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz. Ancak öncelikle Osmanlı Devleti'nin son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşanan hilafet tartışmalarını kısaca aktarmak istiyoruz. Zira gazetede yayınlanan yazıların hangi ortamda yayınlandığının bilinmesi, söz konusu yazıların daha iyi anlaşılıp değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır. Daha sonra da hilafet konusunun klasik fıkıh kitaplarındaki yerini ele alıp, gazetedeki ilgili yazıların değerlendirmesini yapacağız.

Hilafet makamı resmi olarak Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı Devleti'ne geçmiştir.²⁶⁸ Osmanlı padişahları değişik zamanlarda halife-i Müslimin sıfatını kullanmışlardır. Ancak hilafet makamı Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı zamanlarda daha yoğun olarak kullanılmıştır. Özellikle Sultan II. Abdülhamid Müslümanlar üzerindeki halife sıfatını kullanarak dünya siyasetinde önemli güç elde etmeyi amaçlamıştır. Ancak Osmanlı Devleti'nin yaşadığı iç sorunlar hilafet kurumunun da sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. II. Meşrutiyet zamanında halifenin Müslümanlar üzerinde yetkisi tartışılmış, halifenin Müslümanlar üzerindeki hâkimiyeti anlayışı yerine, Müslümanların halife üzerindeki hâkimiyeti olduğu anlayışı benimsenmiştir. Daha sonraki yıllarda ise halifenin yetkilerini kısıtlayan kanunlar benimsenmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin konumuna daima dikkat edilmiştir. Bunun sebebi Osmanlı Devleti'nin hilafet makamını elinde tuttuğundan dolayı müslüman ülkeler üzerindeki etkisinin olduğu ve bu etki sayesinde müslüman ülkeleri yeniden toplama gayreti içine girebileceği endişesidir.²⁶⁹

Cumhuriyet dönemiyle birlikte hilafet ve saltanat makamlarının konumları tartışılmış, savaş ortamının meydana getirdiği belirsizlikler neticesinde herkesin üzerinde ittifak edebileceği bir karar alınamamıştır.

Saltanat ve hilafet kurumları birbirinden ayrılırken hilafeti koruyan kanunlar da çıkarılmıştır. Bu kanunlar sayesinde hilafetin varlığını koruyacağı garantisi verilmiştir. Nitekim Yeni Adana gazetesinin 4 Rabi'ü'l-ahir 1341 günü yayınlanan baskısında ısrarla bu husus üzerinde durulmaktadır. Aşağıda ilgili bölüm transkripsiyon yapılacaktır.

²⁶⁸Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, II, 294.

²⁶⁹Özcan, Azmi, "Hilafet", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 547, 549.

Hilafetin kaldırılması aşamasında da mecliste uzun uzun tartışmalar yaşanmıştır. Seyyid Bey bu konuda uzun bir risale kaleme almıştır. Seyyid Bey bu risalesinde hilafetin dünyevi bir kurum olduğunu, hilafet meselesinin itikadi bir boyutunun olmadığını ısrarla belirtir. Bunun neticesinde de hilafet konusunun, dünyevi ahkam alanında yetkili merci tarafından bazı tasarruflara tabi tutulabileceği yönünde görüş beyan etmiş, klasik fıkıh kitaplarından istidlallerde bulunmuştur.

Seyyid Bey bu risalesinde hilafeti ikiye ayırmıştır. Bu taksime göre hilafet, *hilafeti hakikiye* ve *hilafeti suriye* olarak ikiye ayrılır. Bu ayrımın klasik Fıkıh Usulü ve kelam kitaplarından aldığını ifade etmektedir. Bu taksim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*Hilafet benden sonra 30 yıl sürecek sonrası saltanattır*" hadisine dayandırılmaktadır.

Hilafeti hakikiye, dine ve naslara uygun, kendisine tabi olma zorunluluğu bulunan şer'an muteber hilafettir. Ancak hilafeti suriye ise, hakiki anlamda hilafet olmayıp, ismen hilafet söz konusudur. Gerçekte ise saltanat ve otoriteyi temsil etmektedir. Bu hilafetin şer'i bir zorunluluğu yoktur.²⁷⁰

1 Kasım 1922 yılında hilafet saltanattan ayrılarak, saltanat lağvedildi. Bunun üzerine padişah VI. Mehmet ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Abdülmecid Efendi'nin halife olarak seçilmeden önce hilafet makamının yetkileri kısıtlanmıştır. Daha sonra 19 Kasım 1922'de Abdülmecid Efendi halife olarak seçilmiştir. Abdülmecid Efendi'nin halife olarak seçilmesinden sonra bazı anlaşmazlıklar yaşanmıştır. 3 Mart 1924 tarihinde alınan kararla hilafet makamı da lağvedilmiştir.²⁷¹

Gazetenin 4 Rabi'u'l-ahir 1341 / 24 Kasım 1922 tarihli sayısında halife olarak Abdülmecid Efendi'nin seçildiğini memnuniyetle haber vermektedir. Bunun sonucunda Abdülmecid Efendi'nin halife sıfatı ile ilk defa hutbe okuyacağını belirtmektedir. Abdülmecid Efendinin hilafeti adına İstanbul'da merasimlerin düzenleneceğini büyük bir coşku ile haber vermektedir.

Gazetede Abdülmecid Efendi'nin hayatını ve kişilik özelliklerini anlatan yazı da yayınlanmıştır. Bu yazıdan bazı bölümler aktaracağız:

²⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Seyyid Bey, Haz. Mehmet Sait Toprak, "Hilafet ve Hakimiyet-i Millet", *Türk Hukuk ve Sivaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, İzmir 16 Mayıs 1997.

²⁷¹ Ortaylı, İlber, *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 62-64.

Abdülmecid Efendi hanedan-ı Âli Osman'ın en münevver, en haluk ve erşedidir. Kendileri ulumu şarkıye ile beraber garb ulumunu da layıkıyla tedkik ve tettebbü etmişlerdir. Fransızcayı gayet sehl ve güzelce konuşur. İngilizceye vakıftırlar. Bilhassa sanayii nefisede fevkalade yükselmişlerdir. Vücuda getirdikleri asarı nefise, kıymetdar tablolar muhtelif müzelerde teşhir olunmuş ve fevkalade takdirleri celbetmiştir. Bu tablolardan bir tanesi Fransa'da Loure müzesine kabul edilmiştir. Kabul edilen tablonun mevzuu, Balkan faciasının tesirlerini gösteriyor.

Gazete hilafetin yayınlandığı tarihlerde hilafetin kaldırılmadığını, basında çıkan hilafetin lağvedildiği yönündeki haberlere de sert bir şekilde karşılık vermektedir. İlgili bölüm şöyledir:

Büyük Millet Meclisinin Saltanat ve hilafetin tefriki yönündeki kararı dahilde ve hariçte yanlış telakki edilmiştir. Biz bu yanlış anlamaların sebep ve menşeiini tetkik ediyor ve düşünüyoruz da bütün kabahati ajanslara, müfsit gazete ve muhbirlere haml etmekten başka çare bulamıyoruz. Mevzu bahis etmek istediğimiz hilafet meselesine dair bu neşri havadis vasıtalarının Avrupa matbuatında aynen yazılan tebligatlarını gördüğümüz zaman en mühim noktaların noksan bırakıldığına ve böyle olduğu için efkârı teşviş ettiğine hiddet etmemek ve bunlara alet-i fesad dememek mümkün olmuyor. Malumdur ki Büyük Millet Meclisi bu meseleyi tahtı karara alırken orda halifenin müsteni ileyi olduğunu unutmamış ve bu ciheti kararı vakûn ahkamı esasıyeden beri alarak kabul etmiştir...

Gazete Mehmet Vehbi Efendi'nin hilafet ve saltanatın ayrılması yönündeki fetvasını nakletmektedir.

Fetva-yı Şerif Sureti

İmam-ı Müslimîn olan Zeyd düşmanın umûm Müslimîn aleyhinde mûcib-i mahv olan tekâlif-i şedîdesini bi'z-zarûre kabul ile hukûk-i İslamiyeyi müdafaadan aczini izhar ve Müslimînin müdafaa ve mücâhedelerinde düşmana muvâfakatla Müslimînin ihtilâf ve istikâsını mûcib harekâta fiilen teşebbüs ve harekât-ı ihtilâl-kârâneye devam ve ısrar ve ba'dehû ecnebî himâyesine iltica ederek makam-ı hilâfeti terk ve fîrar ile hilâfetten bi'l-fiil ferâğat etmekle şer'an münhali' olur mu?

El-Cevap: Allahu a'lemü bi's-savâb olur.

Ketebehü 'l-fakîr fe-kâ'anehû el-ganî Mehmed Vehbi.

Hilafet konusu klasik kitaplarda da uzun uzun üzerinde durulan bir meseledir. Kur'an'da *halife* kelimesi geçmekle birlikte bu kelime yönetici anlamında kullanılmamıştır. Kur'an'daki *halife* kelimesi Allah'ın insanı yeryüzüne kendinin vekili olarak görevlendirmesini ifade

etmektedir. Hilafet konusu daha çok hadislerde geçmektedir. Bu konuda en çok tartışılan konu ise hilafetin kureyşiliği meselesidir.²⁷²

Kaynakça

Akyıldız, Ali (2010), “Şer‘iye ve Evkaf Vekâleti”, *DİA*, İstanbul.

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed(1997), *Fethu Babi'l-Înaye Bi-Şerhi'n-Nükaye*, nşr. Muhammed b. Nazzar Temim, Heysem b. Nazzar Temim, Dar'ul-Erkam b. Ebi Ekram, Beyrut.

Ali Haydar Efendi (tz.), *Usul-i Fıkıh Dersleri*, çev. İbrahim Subaşı, y.y.

Asım Efendi (2014), *el-Okyanusu'l-Basît fi Tercümeti'l Kamusi'l-Muhît*, nşr. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.

Baltacı, Cahid (2005), *XV - XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul.

Bardakoğlu, Ali (1997), “Hak” *DİA*, XV, İstanbul.

Buhârî Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz (1997), *Keşfü'l-Esrar an Usûli Fahrilislam el-Pezdevi*, nşr. Abdullah, Mahmut ve Muhammed Ömer, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (2010), *Sahîh'ül-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha, Daru'l-Marife, Beyrut.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî (1992), *Ahkâmü'l-Kur'ân* nşr. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut.

Çağrııcı, Mustafa (1995), “Emr-i bi'l-Maruf Nehy-i ani'l-Münker”, *DİA*, İstanbul.

Davudoğlu, Ahmed (1973), *Sahih-İ Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani (1997), *Sünenu Ebî Davud*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as, Muhammed Ali es-Seyyid, Dar'u ibn Hazm, Beyrut.

²⁷² Hatiboğlu, Mehmet Said, “İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafeti Kureyşiliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, C. XXIII, Ankara tz.; Öz, Şaban, “Hilafette Nas Teorisi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, Kahramanmaraş 2009.

Ebu Zehra, Muhammed (2006), *Usûlü'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire.

Elmalılı Hamdi Yazır (1979), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul.

Hatiboğlu, Mehmet Said (tz), “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafeti Kureyşiliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, C. XXIII, Ankara.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (tz), *Muhtasaru Tefsiri İbn Kesir*, thk. Muhammed Ali Sâbûnî, Daru'l-Cil, Beyrut.

İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini (1998), *Sünenu İbn Mâce*, nşr. Ali b. Hasan b. Abdilhamit, Mektebetü'l-Maarif, Riyad.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî (tz), *Lisanü'l-Arab* nşr. Abdullah Ali el-Kebir v.dğr., Daru'l-Maarif, Kahire.

İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Abdülhalim (1991), *el-İstikame*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiye, Riyad.

İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb (2009), *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kalem, Dımaşk.

Kallek, Cengiz (1998), “Hisbe”, *DİA*, İstanbul.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Haneî (2005), *Bedaiü's-Sanai' fî Tertibi's-Şerai'*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir, Dar'ul-Hadîs, Kahire.

Küçük, Cevdet (1997), “Hafta Tatili”, *DİA*, XV, İstanbul.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari (2004), *el-Muvatta*, nşr. Mustafa el-Azami, Müessesetü Zaid b. Sultan, Ebu Dabi.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (2007), *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtar*, nşr. Halid Abdurrahman el-Akk, Daru'l-Marife, Beyrut.

Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki el-Haneî (2012), *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdi, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut.

Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi, Sahîhu Müslim, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (2010), Müessesetü'l-Muhtar, Kahire.

Ortaylı, İlber (2011), *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Öz, Şaban (2009), “Hilafette Nas Teorisi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIV, Kahramanmaraş.

Özcan, Azmi (1998), “Hilafet”, *DİA*, XVII, İstanbul.

Razi, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (1981), *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut.

Seyyid Bey (1997), Haz. Mehmet Sait Toprak, “Hilafet ve Hakimiyet-i Millet”, *Türk Hukuk ve Sivaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, İzmir.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani (2011), *İrşadü'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Dar'u ibn'il-Kesir, Beyrut.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi (2011), *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar ve dğr. , Müesset'ü-Risâle, Dimaşk.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988), *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Yusuf Abdurrahman el-Fert (2003), *et-Tatbikatü'l-Muasıra li Seddi Zeria*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire.

Zeydan, Abdülkerim (1976), *el-Veciz fî Usuli'l-Fıkh*, Müessetü Kurtuba, Bağdat.

İ‘LÂMU’L-MUVAKKI‘ÎN’İN İSMİ ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR

Fatih ÇINAR* & Mehmet AKINCI**

1- Giriş

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), çok sayıda eser kaleme almıştır.²⁷³ Bunlardan pek çoğu günümüze ulaşmışken bunların azımsanmayacak bir bölümü ise tabakât ve tarih kitaplarında ismen yer almıştır.²⁷⁴ Onun, çok eser telif etmesinde okumaya olan düşkünlüğü ve zengin bir kütüphaneye sahip olması etkili olmuştur. Öyle ki kitaba sahip olma tutkusu sonucu kendisinde var olan kaynakların, diğer insanlarda bulunması bir yana yöneticilerde dahi bulunmadığı nakledilmiştir.²⁷⁵

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin eserleri tertip ve düzen yönünden üstün bir konuma sahiptir. Onun bir diğer meziyeti ise üslubudur.²⁷⁶ Bütün bunlara eserlerinin muhtevası da eklendiğinde bihassa bunlardan bazıları döneminin ve sonraki kuşakların ilgi odağı olmuştur.²⁷⁷ Binâenaleyh onun eserleri, özellikle de *İ‘lâmu’l-muvakki‘în* ‘an Rabbi’l-‘âlemîn başta ilim merkezleri olmak üzere pek çok yerde defaatle basılmıştır.²⁷⁸ Meşhur

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

²⁷³ İbn Receb, Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Zeylû Tabakâti’l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-‘Useymîn, Mektebetü’l-Ubeykân, Riyad 2005, V, 174-176.

²⁷⁴ Bekir b. Abdullah, Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsârühû mevâriduh*, Dâru’l-Âsime, Riyad 1423, s. 197; Ganîmî, Muhammed Müslim, *Hayâtu’l-İmam İbn Kayyim el-Cevziyye*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1981, s. 111.

²⁷⁵ İbn Receb, *Zeylû Tabakâti’l-Hanâbile*, V, 174; Zirikî, Hayreddin b. Mahmud, *el-A‘lâm*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 2002, VI, 56; Abdulazîm Abdusselâm Şerafeddîn, *İbn Kayyim el-Cevziyye asruhu ve menhecuhu ve ârâhu fi’l-fikh ve’l-akâid ve’t-tasarruf*, Dâru’l-Kalem, Kuveyt 1984, s. 75.

²⁷⁶ Nedvî, Ebu’l-Hasan Ali el-Hasenî, *Ricâlu’l-fikri ve’d-da‘veti fi’l-İslâm*, nşr. Mustafa el-Bâ‘î- Mustafa el-Hin, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 2007, II, 723; Bekir b. Abdullah, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 115-116.

²⁷⁷ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 267.

²⁷⁸ Abdullah et-Türkî, *el-Mezhebü’l-Hanbeliyye dirâse fi târihihi ve semâtihi ve eşhera a’lâmihi ve müellefâtih*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2002, II, 367.

eserlerinden biri sayılan *İ'lâmu'l-muvakkı'in*²⁷⁹ iki cilt olarak Delhi'de, üç cilt şeklinde Kahire'de,²⁸⁰ dört cilt halinde ise yine Kahire ve Beyrut'ta neşredilmiştir.²⁸¹ Yedi cilt olarak Riyad'da da basıldığı görülen eserin son bir neşri de tek cilt halinde Beyrut'ta yayına hazırlanmıştır.

2- Eserin İsmi Üzerindeki Görüşler

Eserin şöhretine rağmen ismi üzerindeki tartışmalar günümüzde de devam etmiştir. Çünkü müellif, söz konusu eserde onun ismine dair herhangi bir bilgi zikretmemiştir. Hayatını ve görüşlerini kaleme alan muasır araştırmacılardan biri olan Bekir b. Abdullah'ın ifadesine göre müellif diğer eserlerinde de genelde isimlendirme yoluna gitmemiştir.²⁸² Her ne kadar kaynaklarda muhtelif isimler nakledilse de bugün karşımıza üç farklı ibâre çıkmaktadır. Bunlar, *İ'lâmu'l-muvakkı'in* 'an Rabbi'l-âlemîn, *A'lâmu'l-muvakkı'in* 'an Rabbi'l-âlemîn, *Me'âlimu'l-muvakkı'in* 'an Rabbi'l-âlemîn şeklindedir. Dikkat edilirse ihtilaf ismin tamamında değil, ilk kelimededir. Yalnız günümüzde daha çok *İ'lâmu'l-muvakkı'in* 'an Rabbi'l-âlemîn ismi öne çıkarılmakta ve yaygın olarak kullanılmaktadır.²⁸³

Modern çalışmalar yanı sıra *Keşfu'z-zunûn*,²⁸⁴ *Şezerâtü'z-zeheb*,²⁸⁵ *Dîvânü'l-İslâm*,²⁸⁶ *el-Bedru't-tâli*,²⁸⁷ *el-A'lâm*²⁸⁸ gibi klasik eserlerin pek çoğunda da mezkûr ismin yaygın olarak zikredildiği görülmektedir.

²⁷⁹ Abdullah et-Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 367.

²⁸⁰ Apaydın, H. Yunus, "İ'lâmu'l-muvakkı'in", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 75.

²⁸¹ Abdullah et-Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 367-368.

²⁸² Bekir b. Abdullah, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 210.

²⁸³ Nedvî, *Ricâlu'l-fikr*, II, 723; Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye hayâtuhû ve asruh-ârâhû ve fikhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1991, s. 439; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. IX, 106; Apaydın, "İ'lâmu'l-muvakkı'in", *DİA*, XXII, 73-74; Apaydın, H. Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX, 109.

²⁸⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. I, 81.

²⁸⁵ İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, thk. Abdulkadir Arnaût, Mahmûd Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986, I, 259; II, 84, VIII, 289.

²⁸⁶ İbnü'l-Gazzî, Ebu'l-Me'âli Muhammed b. Abdurrahman, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1990, IV, 52.

²⁸⁷ Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî, *el-Bedru't-tâli 'bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire ts. II, 144.

²⁸⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 56.

Diğer bir isimlendirme *A'lâmu'l-muvakkı'în* şeklindedir.²⁸⁹ Ancak *A'lâm*'ın, *İ'lâm*'a nazaran daha az tercih edildiğini ifade etmekte yarar vardır. Son bir isimlendirme ise *Me'âlimu'l-muvakkı'în* olduğu şeklindedir ki buna dönük nakil ve ifadeler de bulunmaktadır.²⁹⁰ Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin meşhur öğrencilerinden biri olan tarih bilgini Safedî'nin (ö. 764/1363) nakli de bunu teyit etmektedir.²⁹¹ Yine bizzat İbn Kayyim el-Cevziyye'nin kendisi de diğer eserleri *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*,²⁹² *Bedâi'u'l-fevâid*²⁹³ ve *et-Tibyân fî eyâmî'l-Kur'ân*'da²⁹⁴ ona *Me'âlim* şeklinde atıfta bulunmaktadır.

Mezkûr üç isimlendirmeden hangisinin daha isabetli olduğuna geçmeden önce *الموقعين/muvakkı'în* sözcüğünün buradaki kullanıldığı anlama açıklık getirmek zorunluluk arz etmektedir. Zira bu sözcüğün وقع yani imza atmak anlamından türediği bilinmektedir. Kısaca *الموقعين* lafzının eser bağlamında müftü, fakih veya kâdî manasında kullanıldığı belirtilmektedir.²⁹⁵

Nitekim bizzat İbn Kayyim el-Cevziyye, “قلم التوقيع عن الله ورسوله وهو قلم قلم التوقيع عن الله ورسوله” Allah ve Rasûlü adına imza atan kalem, fakihlerin ve müftülerin kalemidir.” ibâresiyle “قلم التوقيع” tamlamasını yansıtan *الموقعين* lafzından kastın müftü ve fakihler olduğunu söylemiştir.²⁹⁶ Yine ismi üzerindeki tartışmalara temas ettiğimiz söz konusu eserinde ise “فصل ما يشترط فيمن يوقع عن الله ورسوله” Allah ve Rasûlü adına imza atanlar hakkında şart koşulanlar” başlığı altında müftülerin fetva verirken sahip olması ve dikkat etmesi gereken hususlar çerçevesindeki açıklamalarda bulunarak *الموقعين* lafzını müftüler bağlamında kullandığını teyit etmiştir. Şöyle ki

²⁸⁹ Abdulazîm Abdusselâm Şerafedîn, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 75; Bekir b. Abdullah *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 213.

²⁹⁰ Bekir b. Abdullah *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 214.

²⁹¹ Safedî, Selahaddin Halil b. İzzeddin, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, II, 196; Safedî, Selahaddin Halil b. İzzeddin, *A'yânu'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd ve dğr. Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir-Dâru'l-Fikr, Beyrut-Dımaşk 1998, IV, 369.

²⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, I, 22.

²⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, Mekke ts. I, 8.

²⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *et-Tibyân fî eyâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, s. 345.

²⁹⁵ Bekir b. Abdullah, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 210; Apaydın, “İ'lâmu'l-muvakkı'în”, *DİA*, XXII, 74.

²⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, s. 306.

ona göre Allah ve Rasûlü adına imza atanlar ilim ve doğruluk sıfatlarına sahip olmalıdır. Kaldı ki bir konuda hükümdarlar adına imza atanların dahi bu vasıflara sahip olmaları gerekirken Allah ve Rasûlü adına imza atanlar için bu huslar haydi haydi önemli ve kıymet açısından değerlidir.²⁹⁷ Yine onun “فصل أول من وقع عن الله/Allah adına ilk imza atan” kısmındaki açıklamaları da bu yöndedir. Şöyle ki onun buna dönük değerlendirmesi özetle şu şekildedir: “Bu şerefli makamda ilk icraatta bulunan peygamberlerin efendisi ve muttakilerin imamı Rasûlullah’tır.” O, bu değerli vazifeyi Rasûlullah’tan sonra sahabenin devraldığını ifade ederek onları fetva verme adedine göre üç kısımda ele almıştır.²⁹⁸

Apaydın’ın ifadesine göre “توقيع” sözcüğünün Şam bölgesinde fetva vermek manasında kullanıldığı nakli de yukarıda zikredilen bilgileri teyit etmektedir.²⁹⁹ Buna göre الموقعين lafzından müellifin kastı müftülerdir, demek isabetli bir yaklaşımdır.

3- Görüşlerin Değerlendirilmesi

Yukarıda aktarılan bilgi ve değerlendirmeler ve “i’lâm”lafzının daihbar manasına geldiği dikkate alındığında *İ’lâmu’l-muvakki’în ‘an Rabbi’l-‘âlemîn* ibâresinin Türkçe tercümesi, “müftülerin âlemlerin Rabbi Allah adına ihbarda bulunması” şeklinde olur. Önde gelen veya büyük âlimler manasındaki “âlem” lafzının çoğulu “a’lâm” sözcüğüne göre *A’lâmu’l-muvakki’în ‘an Rabbi’l-‘âlemîn*, ibâresi gereği “âlemlerin Rabbi Allah adına fetva verenlerin önde gelenleri” manasına ulaşır. İşaret, özellik ve nitelik gibi anlamlar barındıran “me’lem”in çoğulu “me’âlim” lafzına göre ise, “âlemlerin Rabbi Allah adına fetva verenlerin nitelikleri” manası elde edilir.³⁰⁰

Söz konusu isimlendirmelerden ilki olan *İ’lâmu’l-muvakki’în* kitabın muhtevasına son derece uygundur. Çünkü *İ’lâm* ihbar maaşına gelmektedir. Şöyle ki İbn Kayyim el-Cevziyye, fetva verme/ihbar konusunda değerli bilgiler verir. Allah ve Rasûlü’nden ihbarda bulunan yani tebliğ vazifesini ifa edenlerin sıfatlarına açıklık getirdikten sonra aslında fetva veren makamın bizzat Yüce Allah olduğunu “Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki, onlara ait hükmü size Allah açıklıyor.”³⁰¹ ayetine dayandırır. Onun ifadesine göre Yüce Allah, fetva makamına üstünlük kazandırmıştır. Bundan ötürü fetva verenler kimin adına imza attıklarının bilincinde olmalıdır.³⁰² Beşeri olarak ilk fetva

²⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ’lâmu’l-muvakki’în ‘an Rabbi’l-‘âlemîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013, s. 11.

²⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 12.

²⁹⁹ Apaydın, “*İ’lâmu’l-muvakki’în*”, *DİA*, XXII, 74.

³⁰⁰ Abdullah et-Türkî, *el-Mezhebü’l-Hanbeliyye*, II, 368-369.

³⁰¹ Nisa, 4/127.

³⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 11, 38.

verenin Allah Rasûlü olduğunu vurgulayan İbn Kayyim el-Cevziyye, ondan sonra iftâ görevini âlimlerin seyyidi şeklinde nitelediği ashabının icra ettiğini dile getirmiştir.³⁰³

İbn Kayyim el-Cevziyye ilk âlimlerin fetva konusunda aceleci bir tavır takınmadıklarını nihayet başka bir imkân kalmadığında Kitap, Sünnet ve Raşid halifelerin görüşleri çerçevesinde fetva verdiklerini zikreder.³⁰⁴ Sağlam bir bilgiden yoksun olarak fetva vermenin Yüce Allah tarafından yasaklandığını ifade eder.³⁰⁵ Fetvada katî yargılardan sakınmanın önemine atıfta bulunur.³⁰⁶

O, Allah'tan bildirimde bulunan müftünün sorular karşısında istenenden uzun cevap vermesi gerektiğini ifade eder.³⁰⁷ Ayrıca yanlış anlaşılmayı engellemek için açıklamalar yapması, dahası ilgili nassı nakletmesinin önemine vurgu yapar.³⁰⁸ Ona göre mevzu bahis konunun anlaşılması kolay değilse müftü girizgâh niteliğinde ön bilgi sunmalıdır. İhbarın önemini vurgulama adına bilgi olmaksızın fetva vermenin sakıncalı hatta haram kılındığını zikreder.³⁰⁹

Verilen hükmün bağlayıcılığı açısından kâdîların müftülerden daha risk ve tehlikeli bir konumda olduğunu belirten İbn Kayyim el-Cevziyye fetvanın, soru soran yanında diğer insanları da alakadar etmesinden ötürü aslında müftülerin kâdîlardan daha tehlikeli ve riskli altında olduğunu ifade eder. Çünkü tekraren vurguladığı gibi müftü, Allah adına hüküm bildirmektedir.³¹⁰

Mukallidin delilden yoksun bir şekilde fetva vermesini doğru bulmayan İbn Kayyim el-Cevziyye, bu hususta selefin icmâ ettiğini zikreder.³¹¹ Muhataba aktardığı fetvanın içeriğini ve hakikatini kavramayan kişinin aslında müftü olmadığını nakleder.³¹²

³⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 12.

³⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 30-32.

³⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 34-35.

³⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 39.

³⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 1076-1077.

³⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 1078-1079, 1085.

³⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 1075, 1080,

³¹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 34, 1099, 1128.

³¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 1103.

³¹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 1104.

İbn Kayyim el-Cevziyye müftünün iftadan uzak durması gereken durumlara³¹³ dahası bölge insanının gelenek ve göreneklerinden bilgi sahibi olmadan ikrar, yeminler ve vasiyetler gibi lafızlarla ilintili meselelerde fetva vermekten kaçınması gerektiğini dile getirir.³¹⁴

Son tahlilde onun nazarında, müftüye bir mesele sorulduğu takdirde Kitap ve Sünnet'e en uygun fetvayı vermesi/ihbarda bulunması gereklidir.³¹⁵ Çünkü müftünün mezhebine aykırı gerekçesiyle şer'î delili görmezden gelerek fetva vermesi haramdır.³¹⁶

Onun iftâ, yani genel olarak ihbara dönük bütün bu görüşleri ilk isim olan *İ'lâmu'l-muvakkı'în*'i teyit eder niteliktedir. Ancak her ne kadar bu isim kaynaklarda çok zikredilse ve muhtevaya uygunluğu bulunsu da tek başına bunlar ikna edici bir gerekçe olamaz. Çünkü diğer iki isim de nakil yoluyla varit olmuş, hem de eserin muhtevasına uygunluk göstermiştir.

İkinci isim olan *A'lâmu'l-muvakkı'în* ilk kadar olmasa da eserlerde kendine yer bulmuştur. Nakledilme cihetinden *İ'lâmu'l-muvakkı'în*'den zayıf bir konumda olan bu ismin de muhtevaya uyumlu oluşuna temas etmek gerekmektedir. Şöyle ki İbn Kayyim el-Cevziyye, sahabîlerden başlamak suretiyle önde gelen ilim sahiplerine temas etmiştir.³¹⁷ Onların Rasûlullah'tan aldıkları ilmi, tâbiîn nesline naklettiğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber'den ilim tahsil eden sahabîleri üç kısma ayırmış,³¹⁸ Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88) gibi ashaba özellikle değinmiştir.³¹⁹ Tâbiîne ve fakihlere hassaten de Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/ 855) dönük açıklamalar yapmıştır.³²⁰ Müellifin bu ifadeleri "a'lâm" yani büyük ilim sahiplerine matuftur. Ancak müftü sıfatı taşıyan sahabî ve fakihlerin hacim olarak küçük denilebilecek özet bilgilerle ele alınmış olmasından hareketle *A'lâmu'l-muvakkı'în* görüşünün zayıf olduğu belirtilmiştir.³²¹

Üçüncü isimlendirme olan *Me'âlimu'l-muvakkı'în*de eserin muhtevasına uygundur. Üstelik yukarıda da geçtiği gibi onu bizzat müellifin kendisi ve öğrencisi Safedî bu şekilde nitelemiştir. Bu isimlendirmenin muhtevaya uygunluğunu da izah etmekte yarar var.

İbn Kayyim el-Cevziyye âlimleri özelliklerini ifade eden *Me'âlim* bağlamında fetva veren âlimlerin taklit ve taassubdan uzak olduklarını

³¹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 1129.

³¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 1129-1130.

³¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 1136.

³¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 1138-1142.

³¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 7.

³¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 12.

³¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 11-20.

³²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 20-25.

³²¹ Bekir b. Abdullah, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 213.

zikreder.³²² Müftülerin ictihad cihetinden dört sınıfa ayrıldığını ifade ederek onları şöyle tasnif eder: 1- Müstakil müctehidler, 2- Mezhepte müctehid olanlar,³²³ 3- Ashab-ı vücûh olanlar ki bunlar imamın görüşünü aşmazlar, 4- Mezhebinin fetvalarını ezberlemesine rağmen delil bilmeyenlerdir.³²⁴

Müftülerin daha birçok özelliklerine temas ettiği görülen İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu meyandaki açıklamaları da *Me'âlimu'l-muvakkı'în* isminin muhtevaya uygunluğunu desteklemektedir.

Mezkûr üç ismin de muhtevaya uygun olduğu açıkça görüldüğünden sadece bu kıtası almak ve eseri ona göre adlandırmak sağlıklı bir sonuca varmaya engel teşkil eder. Çünkü müellif kastını bu eserde açıkça beyan etmemiştir. Aksine yukarıda da geçtiği gibi diğer üç eserinde ona *Me'âlimu'l-muvakkı'în* olarak atıfta bulunulmuştur. Böylelikle *Me'âlimu'l-muvakkı'în* 'an Rabbi'l-âlemîn adı bir adım öne geçirmektedir.

Kanaatimizce İbn Kayyim el-Cevziyye ve öğrencisi Safedî'nin beyanı duruken *İ'lâmu'l-muvakkı'în*'i tercih etmek ve eseri bu şekilde neşretmek isabetli bir tutum olmamıştır. Öyle ki müellifin bizzat kendisi eserin isimlendirilmesinde irade sahibidir. Dahası öğrencisi Safedî bunun en yakın şahitlerindendir. *Me'âlimu'l-muvakkı'în*'in değil de *İ'lâmu'l-muvakkı'în* yaygınlık kazanması ise bazı Hanbelî âlimlerin ve kaynakların nakline ve zamanla isminin yaygınlık kazanarak *Me'âlimu'l-muvakkı'în*'i geride bırakması ile izah edilebilir. Abdullah et-Türkî'nin de dediği gibi metni istinsah edenlerin veya öğrencilerin tasarruflarından kaynaklı bir ihmal veya kusur da söz konusudur.³²⁵

Sonuç

*İ'lâmu'l-muvakkı'în*an Rabbi'l-âlemîn adlı eser Hanbelî mezhebi müntesibi meşhur âlim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin birçok kıymetli eserinden biridir. Mezkûr eser ihtiva ettiği konular ve üslubu bakımından önemli bir yer işgal etmiştir. Böylece ilim ehli tarafından gerekli itibarı gördüğünün bir tezahürü olarak pek çok neşri yapılmıştır. Bu vb. âmillerin onun şöhretinin artmasına sebep olmuştur. Ancak eserin ismine dair müellifin bu eserde herhangi bir beyanda bulunmaması ve muhtelif

³²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 9.

³²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 1117-1118.

³²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 1118-1119.

³²⁵ Abdullah et-Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 367.

nakiller nedeniyle çeşitli tartışmalar çıkmıştır. Bundan ötürü üç görüş zikredilmiştir.

Birinci görüşe göre *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, ikinci görüşe göre *A'lâmu'l-muvakkı'în*, son görüşe göre ise *Me'âlimu'l-muvakkı'în* ibaresi tercih edilmiştir. İsmine dair bazı nakiller ve eserin içerdiği konular dikkate alındığında *İ'lâmu'l-muvakkı'în* ibaresinin yaygınlık kazandığı görülmektedir. Buna göre “Fetva veren âlimlerin/müftülerin âlemlerin Rabbi adına bildirimde bulunmaları” manasına gelebilecek *İ'lâmu'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn* isimlendirmesi kabul edilebilir. “Âlemlerin Rabbi adına fetva verenlerin önde gelenleri” şeklindeki *Me'âlimu'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn* adlandırmasının da eserin ihtiva ettiği konulara uygunluğu bulunmaktadır.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, *Bedâi'u'l-fevâid* ve *et-Tibyân fî eyâmîni'l-Kur'ân* adlı eserlerindeki atıfları ve öğrencisi Safedî'nin nakli üçüncü görüşü desteklemektedir. Bu itibarla “Âlemlerin Rabbi adına fetva verenlerin özellikleri” manasındaki *Me'âlimu'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-âlemîn* görüşü tercihe şayandır, denilebilir. Kanaatimizce ilk görüşü tercih etmek talihsiz bir tutumdur. Çünkü bizzat müellif ve öğrencisinin beyanını bir kenara bırakmak ve bunları öne çıkarmak zorlama görüntüsü vermektedir. Buna göre sadece muhtevaya uygunluk gibi bir kıstasla sonuca gitmek kifayet etmemektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye ve öğrencisinin beyanına göre *Me'âlimu'l-muvakkı'în* şeklindeki adlandırmaya rağmen *İ'lâmu'l-muvakkı'în* adlandırmasının yaygın olarak kullanılması bu gerçeği değiştirmez. Çünkü ihtiva eden konuları dikkate almak suretiyle müellifin kastını aşan bir noktaya varmak isabetsiz bir tutum olacaktır.

KAYNAKÇA

Abdulazîm Abdusselâm Şerafedîn, *İbn Kayyim el-Cevziyye asruhu ve menhecuhu ve ârâhu fî'l-fikh ve'l-akâid ve't-tasarruf*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1984.

Abdullah et-Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fî târîhihi ve semâtihi ve eşhera a'lâmihi ve müellefâtih*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2002.

Apaydın, H. Yunus, “*İ'lâmu'l-muvakkı'în*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.

....., H. Yunus, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.¹

Bekir b. Abdullah, Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsâruhû mevâriduh*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1423.

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye hayâtuhû ve asruh-ârâhû ve fikhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1991.

Ganîmî, Muhammed Müslim, *Hayâtu'l-İmam İbn Kayyim el-Cevziyye*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1981.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, Mekke ts.

....., *et-Tibyân fî eyâmîni'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid.

....., *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013.

....., *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2005.

İbnü'l-Gazzî, Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Abdulkadir Arnaût, Mahmûd Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî, *Ricâlu'l-fikri ve'd-da'veti fî'l-İslâm*, nşr. Mustafa el-Bâ'î- Mustafa el-Hın, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 2007.

Safedî, Selahaddîn Halîl b. İzzeddîn, *A'yânu'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd ve dğr. Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, Beyrut-Dimaşk 1998.

....., *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire ts.

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

SAHİH KIRÂATLERİN TESPİT VE TERCİHİNDE İCMÂN ROLÜ*

Ali TEMEL*

1. Giriş

Genel olarak Kur'ân-ı Kerîm'in okunuş keyfiyeti, kıraat âlimlerine nisbet edilen okuyuşlar ve bunlarla ilgili ilim dalını ifade eden kırâat kelimesi lügat olarak Arapça “*ka-ra-e*” kökünden gelen semâî bir mastar olup, esasında zamanın geçmesi, kadının adetli olması veya adetten kesilmesi, hayvanın hamile kalması ve doğurması, bir şeyi biriktirip birbirine katmak gibi anlamlara gelmektedir.³²⁶ Bu kelimenin ifade ettiği okumak, tilavet etmek, telaffuz etmek gibi anlamların ise daha çok Kur'ân'ın nüzulünden sonra yaygınlık kazandığı ifade edilmektedir.³²⁷ İsfahânî'nin yaptığı “*bir düzen (tertîl) içerisinde harfleri ve kelimeleri birbirine eklemek*”³²⁸ şeklindeki tanım da kelimenin kökünde bulunan biriktirmek, toplamak, eklemek ve katmak gibi anlamlarla olan ilişkisine işaret etmektedir.³²⁹

Sahih kırâat tabiri kırâat ilminde genel olarak iki manada kullanılmaktadır. Birinci anlama göre, sahih kırâat şartları olarak bilinen, muttasıl ve güvenilir bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşmak, Hz. Osman'ın çoğaltıp büyük şehirlere gönderdiği mushaflardan birine takdiren de olsa uymak ve bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmak gibi kriterleri sağlayan kırâatler âlimlerin ittifakıyla sahihtir. Sahih teriminin kullanıldığı ikinci anlama göre güvenilir muttasıl senet ve Arap diline uygunluk şartlarını taşıdıkları halde Hz. Osman'ın mushaflarına uymayan kıraatler de sahih kabul edilmiştir.³³⁰

* Bu tebliğ 2015 yılında tamamlanan “*Dilbilimsel Tefsirlerde kırâatlere yaklaşım*” konulu doktora tez çalışmamızdan istifade edilerek hazırlanmıştır.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

³²⁶ Bkz. Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn* (tah. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 369, 370; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa* (tah. Ahmed Abdurrahmân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, VIII, 255, 256.

³²⁷ Birişik, Abdülhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay. Bursa, 2004, s. 15.

³²⁸ İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib, *Mu'cemu müfredâtı elfâzı'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 445.

³²⁹ Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde kırâatlere yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 18.

³³⁰ Birişik, Abdülhamit, “kıraat”, *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXV, 429.

Genel anlamda İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini ve bütün Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şer'î delil olarak bilinen icmâ kavramı sözlükte “birleştirmek, derleyip toplamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek” gibi anlamlara gelmekte olup dinî literatürde kazandığı terim anlamı kelimenin sözlük anlamından bağımsız değildir. Fıkıh usulünde icmâ, “Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri” şeklinde tanımlanmaktadır. Fürû-i fıkıh kitaplarında birçok dinî-hukukî hükmün meşruiyet temelini göstermek üzere başvurulmuş, fıkıh usulü eserlerinde ise kaynaklar teorisinin vazgeçilmez bir ögesi olarak yer verilen ve temel şer'î deliller arasında genellikle üçüncü sıraya yerleştirilen icmâ İslâm fikhî ve kültürünün çok önemli kavramlarından biridir.³³¹

2. Kırâat İlmi Açısından İcmâ

Kırâat ilminde özellikle sahih kırâatlerin tespit ve tercih sürecinde icmâ olgusunun önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Kırâatlerin tespit, tercih ve tedvin faaliyetlerinin yoğun olarak yaşandığı erken dönem dilbilimsel tefsirlerinde icmâ olgusuna önem atfedildiği görülmektedir. Söz konusu eserlerde icmânın konusu olarak üç şey üzerinde durulmaktadır. Bunlardan birincisi “üzerinde icmâ bulunan mushaf” olup “el-mushafu'l-mücm'e'u aleyh” tabiriyle bu icmâa işaret edilmektedir.³³² İkincisi “üzerinde icmâ bulunan kırâat”tir ve “el-kırâatü'l-mücm'e'u aleyha” tabiriyle ifade edilmektedir.³³³ Üçüncüsü ise “üzerinde icmâ bulunan kırâat imamları” şeklinde takdim edilmekte ve “el-kurrâu'l-mücm'e'u aleyhim” tabiriyle dile getirilmektedir.³³⁴ Netice itibariyle aynı konuya işaret ettikleri için ikinci ve üçüncü maddeleri birleştirmek de mümkündür.

³³¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “icmâ”, *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, XXI, 417.

³³² Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005, I, 117, 316.

³³³ Bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 85, 86, 119, 131, 178, V, 137; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il İbnu'n-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Ali Beydûn) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 95, II, 56.

³³⁴ Bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 136, III, 52, 123, IV, 164; en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, 229.

2.1. Mushaf Üzerinde Oluşan İcmâ

Hiz. Osman'ın Kur'ân kırâati konusunda ümmetin ihtilafa düşmesi tehlikesine karşı mushaf birliğini sağlayarak ümmetin ihtilafını önleme çabası, bazı istisnalar dışında, sahabe tarafından desteklenerek kabul görmüştür. Hiz. Osman tarafından yazdırılarak muhtelif beldelere gönderilen mushaf'lara ittiba hususunda genel bir ittifak sağlanmıştır. Bu nedenle söz konusu mushaf'lara kaynaklarda üzerinde icmâ sağlanmış mushaf olarak ifade edilmiş ve bu mushaf'lara uygunluk kırâatler açısından bir meşruiyet zemini oluşturmuştur.

Mushaf üzerinde var olan icmân tesirini, inceleyebildiğimiz kadarıyla, bütün dilbilimsel tefsirlerde görmekteyiz. Bu eserlerde yer alan kırâat değerlendirmelerinde “kitâba/mushafa/sevâd'a uygunluk ya da muhalefet” gerekçeli tercih ve reddiyeler bu icmân dilbilimci müfessirler tarafından özümsemişinin kanıtı durumundadır. Burada Zeccâc'ın görüşleri örnek olarak verilebilir. Zeccâc'a göre kırâat konusunda en önemli unsur sünnete tabi olmaktır. Sünnete ittibanın aslı ise mushafa tabi olmaktır. Dolayısıyla mushafa uygun olan kırâat alınır; mushafa uygun olmayan bir kırâata ise itibar edilmez.³³⁵ Mushaf üzerinde icma vardır. Dolayısıyla sıhhat derecesi bilinmeyen bir kırâat, icmanın muarız olamaz.³³⁶ Bir ayetle ilgili elfazın okunuşu bütün mushaf'larda aynı şekilde tespit edilmişse başka bir şekilde okunması caiz olmaz.³³⁷

Söz konusu eserlerde mushaf eksenli değerlendirme yapılan kırâatlerin başında sahabeye isnat edilen kırâatler gelmektedir. Bu rivayetler esasen kırâat olarak görülmeyip tefsîrî açıklamalar kabilinden değerlendirilmektedir.³³⁸ Sahabeye olan saygıdan ötürü, Arap dili başta olmak üzere diğer dini ilimler açısından değerleri teslim edilmekle birlikte, mushafa uymadığı için bu tür kırâatlerle Kur'ân okunamayacağı vurgulanmaktadır.³³⁹ Sahabe kırâatleri dışında kalan kırâatler de bu icmâ göz önünde bulundurularak değerlendirilmiş ve hatta mutevatir kabul edilen kırâatlere ait bazı uygulamalar da mushafa muhalif olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.³⁴⁰

³³⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 180, 194, 215, 220.

³³⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 316.

³³⁷ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 249.

³³⁸ Bkz. en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, 229.

³³⁹ Bkz. en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 16, 31, 259.

³⁴⁰ Bkz. Ebu'l-Hasen Sa'id b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân* (tah. Hudâ Mahmûd Kur'a), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1990, I, 309, 384; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2003, II, 305; en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 209.

2.2. Kırâat İmamları veya Kırâatler Üzerinde Oluşan İcmâ

Gerek sahabe ve gerekse sonraki dönemde bazı bölgelerde bazı kırâat imamlarının kendilerine ulaşan kırâat rivayetleri arasından yaptıkları tercihlerle şekillendirdikleri kırâat eğitim ve öğretim faaliyetleriyle ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlar arasından kırâat mercii olarak ümmetin teveccühüne mazhar olup bu konuda şöhret bulanlar üzerinde bir konsensüs sağlanmış ve sadece bu vasfa haiz olan kırâat imamlarından kırâat öğrenilmesi yönünde genel bir kabul oluşmuştur. Kaynaklarda bu imamlar, üzerinde icma bulunan kırâat imamları şeklinde, onların kırâatleri de üzerinde icmâ bulunan kırâatler şeklinde ifade edilmiştir.

Kırâatleri makbul addedilen kurra üzerinde olduğu kabul edilen bu icmân dilbilimsel tefsirlerde nazarı itibara alındığı söylenebilir, fakat bahsi geçen “icmâa konu olmuş makbul kırâatler/kurra” ifadesinin hangi kırâatleri/kurrayı kapsadığı konusunun net olmadığını belirtmek gerekir. Özellikle “âmmetü'l-kurrâ”, “ekseru'l-kurrâ”, “icmâu'l-kurrâ” “avâmu'l-kurrâ” gibi terkiplerle bazen de yalın olarak ifade edilen çoğunluk vurgusunun bazı kırâatler bağlamında kullanılmasına yönelik Ferrâ ile Nehhâs arasında bazı uyumsuzluklar gözlenmektedir.³⁴¹

Ferrâ kırâatler konusunda kurrânın icmâından bahsetmektedir. Ancak onun icmâ ile kurrânın tamamının ittifakını kastettiğini ve bu ifadenin karilerin tamamını içine aldığını söyleyemeyiz. Çünkü kırâat kitaplarına müracaat edildiğinde onun kurrânın icmâından bahsettiği bazı yerlerde kırâat imamlarından bazılarının bu icmân dışında kaldıkları görülmektedir. Mesela Ahzâb 33/52'de kurrânın “lâ yahillu” şeklinde okuma hususunda hemfikir olduklarından bahseden Ferrâ³⁴² Ebû Amr ve Yakub'a ait “lâ tahillü”³⁴³ kırâatini göz ardı etmiştir. Nitekim onun icmâ ifadesini gelişigüzel kullanması Nehhâs tarafından da eleştirilmiştir.³⁴⁴

Zeccâc'ın da kırâat tercihlerinde icmâ faktörünü ön plana çıkardığı görülür. Mesela Bakara 2/111'de geçen “emâniyyühüm” ifadesiyle ilgili olarak Zeccâc, “emânîhim” şeklindeki başka bir kırâatin de Arapça açısından caiz olduğunu, ancak üzerinde icmâ bulunduğu ve Arapça

³⁴¹ Bkz. en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, III, 269, V, 76.

³⁴² el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, II, 302.

³⁴³ Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-Kırâati'l-'aşri'l-mutevâtira min tarîkayî's-Şâtibiyye ve'd-Dürâ- el-Kırâatu's-şâzze* (birlikte basım) (tah. Ahmed İnâye), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2005, s. 262.

³⁴⁴ en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, III, 220-221.

açısından daha iyi bir kullanım olduğu gerekçesiyle sadece “emâniyyühüm” şeklindeki kullanımın kırâat olabileceğini ifade etmektedir.³⁴⁵ Burada icmâ kavramı ile Zeccâc’ın bütün kurrânın ittifakını kastetmediğini söylemeliyiz. Zira Zeccâc’ın bahsettiği diğer kırâat’ın meşhur kırâat sahibi Ebû Cafer el-Medenî’ye ait olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz.³⁴⁶

Zeccâc’ın eserinde geçen “kurrâü’l-emsâr” ve “ehlü’l-emsâr” tabirleri kırâat konusunda icmâ ile yakından alakalıdır. Meşhur kurrâdan nakledilmeyen bir kırâat hakkında dile getirdiği şu görüşler onun icmâa bakışını ve kırâat anlayışını yansıtmaları açısından önemlidir: “...bununla kırâat olunamaz. Çünkü kırâat sünnettir. Bir karinin sahabe, tabiün veya kırâat alanında şöhret kazanmış kurrâü’l-emsâr’dan birinin okumadığı şekilde kırâat icra etmesi caiz değildir.”³⁴⁷ Yine o, meşhur kırâatlerin dışında kalan bir okuyuş için “kırâat ehlinden olan ehlü’l-emsârın üzerinde icmâ ettiği şeye muhalif olduğu için bu okuyuş, kırâat olarak itibar edilecek bir konumda değildir.”³⁴⁸ demektedir ve böylece bir okuyuşun kırâat olarak değer görmesini meşhur kurrânın icmâına uygun olması şartına bağlamaktadır.

Nehhâs kırâat değerlendirmelerinde “cemaât” ve “icmâ” olgusuna vurgu yapmakta ve bunu bir hüccet olarak kabul etmektedir. Ancak bununla neyi kastettiği biraz muğlaktır. Mesela Muhammed 47/4. Ayette çoğunluğun benimsediği “vellezîne kâtelû” kırâati hakkında cemaat hücceti bulunduğunu söyleyen Nehhâs, “vellezîne kutilû” şeklindeki kırâati³⁴⁹ benimseyen Ebû Amr, Hafs ve Ya’kûb’u cemaatin dışında tutmuştur.³⁵⁰ Aynı şekilde Fecr 89/25, 26. ayette geçen ve çoğunluk kurrâ tarafından okunan “lâ yuazzibu” ve “lâ yûsiku” kırâaatini icmâ cihetinden hüccete sahip olan kırâat olarak takdim ederken “lâ yuazzebu” ve “lâ yûseku”³⁵¹ şeklinde okuyan Kisâi ve Ya’kûb’u icmâ dışında değerlendirmektedir.³⁵² Bu örneklerden hareketle Nehhâs’ın cemaat hücceti veya icma hücceti ifadeleriyle kırâat ulemasının tamamını değil kahir ekseriyetini kastettiğini ve bu özelliğe sahip olmayı da tercihe şayan kırâatın tespitinde hüccet kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Kırâatin uyulması gereken bir sünnet olduğu anlayışı Nehhâs’ın icmâa yüklediği anlamla da yakından ilgilidir. Söz gelimi Şems 91/13. Ayette geçen “nâkatalâhi” ibaresiyle ilgili olarak Ferrâ’nın söylediği “bir kâri

³⁴⁵ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 171.

³⁴⁶ el-Kâdi, *el-Büdûrü’z-zâhira*, s. 38.

³⁴⁷ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 405.

³⁴⁸ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 135.

³⁴⁹ el-Kâdi, *el-Büdûrü’z-zâhira*, s. 303.

³⁵⁰ en-Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, IV, 119.

³⁵¹ el-Kâdi, *el-Büdûrü’z-Zâhira*, s. 351.

³⁵² en-Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 139.

ref ile okumuş olsaydı isabet etmiş olurdu’³⁵³ sözüne itiraz eden Nehhâs kırâatler konusunda sünnette olmayan şeyleri uygulamanın caiz olmadığını söyleyerek Ferrâ’yı bidatçılıkla itham etmektedir.³⁵⁴

3. Sonuç

Netice itibariyle, fıkıh literatüründeki anlamıyla tam olarak örtüşmese de, sahih kırâatleri tespit ve tercih sürecinde yapılan değerlendirmelerde icmân olgu olarak varlığından söz edilebilir. İlk dönem kırâat kaynaklarında icmân iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki kurrâ’nın tamamının veya çoğunluğunun bir kırâat üzerinde ittifak etmesi, yani çoğunluğun okuyuşu, anlamına gelmektedir. İkincisi ise makbul olan kırâatlerin hangileri olduğu konusunda cumhur ulemanın fikir birliğine varması anlamındadır. Birinci anlamın dikkate alınması durumunda icmân bir tercih kriteri gibi değerlendirildiği söylenebilirse de ikinci anlam söz konusu olduğunda icmâdan yana tavır almak bir zorunluluk olarak görüldüğü için, icmân sahîh kırâatleri tespitinde etkili, belki de en etkin kriter olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim gelenekte de sahih kırâat şartlarını taşıyan bir kırâatin makbul addedilmesi meşhur kurrâ tarafından okunmuş olmasına bağlıdır.

Kırâatlerin tarihsel serencamına bakıldığında kırâat geleneğinin oluşumuna etki eden iki icmân var olduğu görülmektedir; birincisi Kur’ânın istinsah edilerek değişik merkezlere gönderilmesi ve farklılık arz eden sahabe mushaflarının devre dışı bırakılması ameliyesiyle mushaf birliğinin sağlanmasıdır ki bu icmâ marifetiyle, istinsah edilen mushaflara uygun olmayan kırâatlere tabi olmama yönünde bir mutabakat sağlanmıştır. İkinci icmâ ise sadece meşhur kırâat imamlarına mal olan kırâatlerle Kur’ân’ın okunabileceği hakkında olup bununla da ancak Müslümanların teveccühüne mazhar olamadığı için şöhret kazanmamış olan kırâatler gelenek içerisinde tasfiye edilmiştir. Hicri ilk üç asırlık süreç içerisinde ayıklanarak ve süzülerek gelişim gösteren kırâat deneyimi Müslümanların takip ettiği bir kırâat sünneti/geleneği oluşturmuştur. Kanaatimizce kırâat kitaplarında yer alan “kırâat tabi olunan/olunması gereken bir sünnettir” şeklindeki klişe ifadelerle anlatılmak istenen de bu sünnete/geleneğe riayet edilmesidir. İşbu sünnetin/geleneğin oluşmasında en büyük rol ise icmâa aittir. Nitekim sünnete tabi olma vurgusunun yapıldığı yerlerin aynı zamanda icmân

³⁵³ Bkz. el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 273.

³⁵⁴ en-Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, V, 137.

mevzu bahis edildiği yerler olması sünnet/gelenek-icmâ ilişkisini görmek açısından önemli bir veridir.

KAYNAKÇA

el-Ahfeş, Ebu'l-Hasen Sa'id b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (1990), *Me'âni'l-Kur'ân* (tah. Hudâ Mahmûd Kurâ'a), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire.

Birişik, Abdülhamit (2002), "kıraat", *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, XXV, ss. 426-433.

Dönmez, İbrahim Kâfi (2000), "icmâ", *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XXI, ss. 417-431.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (2004), *Tehzîbu'l-luğâ* (tah. Ahmed Abdurrahmân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (2003), *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (2003), *Kitâbu'l-'ayn* (tah. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğîb (1997), *Mu'cemu Müfredâtı Elfâzı'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

el-Kâdî, Abdulfettâh (2005), *el-Budûru'z-zâhira fî'l-Kırâati'l-'aşri'l-mutevâtira min tarîkayî's-Şâtıbiyye ve'd-Dürâ- el-Kırâatu's-şâzze* (birlikte basım) (tah. Ahmed İnâye), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il İbnu'n-Nehhâs (2004), *İ'râbu'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Ali Beydûn) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Temel, Ali (2017), *Dilbilimsel Tefsirlerde kıraatlere yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî (2005), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, Dâru'l-Hadîs, Kahire.

İNSAFLI BİR İSTİHSAN ELEŞTİRİSİ ÖRNEĞİ: EBÜ'L-MUZAFFER ES-SEM'ÂNÎ

Mustafa HAYTA*

1. Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Hayatı

Tam adı, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî'dir. Günümüzde Türkmenistan sınırları içinde bulunan Horasan bölgesinin döneminin ilim kültür şehri Merv'de 426/1035 yılında doğmuştur.³⁵⁵ Benî Temîm kabilesinin Sem'ân koluna mensup olan müellif,³⁵⁶ ilk ve temel eğitimi babasından almış, otuzlu yaşlara geldiğinde çevresinde Hanefîler'in Horasan müftüsü olarak tanınmıştır. Babasının vefatından sonra 461 yılında bir başka ilim merkezi Bağdat'a gitmiş ve birçok alimle fikir teatisinde bulunmuş ve münazaralar yapmıştır. Dönemin Şâfiî bilgini Ebû İshak Şîrâzî (ö. 476/1083) bunlardan biridir.³⁵⁷ Daha sora Mekke'ye gitmiş ve orada Şâfiî âlim Ebü'l kasım ez-Zencânî ile görüşmeler yapmış ve gördüğü bir rüya üzerine Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine intikal etmiştir.³⁵⁸

Memleketine dönüşte mezhep değiştirmesi nedeniyle çok tepki çekmiş, eleştirilere maruz kalmış³⁵⁹ ve önce Tus'a sonra Nişabur'a yerleşmiştir. Büyük Selçuklu veziri, başarılı devlet adamı Nizâmülmülk (ö. 485/1092) ile tanışmış ve vezir, Sem'ânî'nin ilmî kıymetini anlamış, ona değer vermiştir.³⁶⁰ Daha sonraları memleketine tekrar dönen müellif, Şâfiî medreselerinde dersler vermiş; usul, tefsir, hadis başta olmak üzere

* Dr. Öğretim Üyesi, Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. [m-hayta@hotmail.com]

³⁵⁵ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984, XIX, 114 vd.

³⁵⁶ Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman [mimma sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-ayan*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, 1978/1398, III, 211.

³⁵⁷ Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Davudî, *Tabakatü'l-müfessirin*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.] II, 336; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi Sübkî, *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, V, 336.

³⁵⁸ Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Muhammed Avame, [y.y., t.y.] III, 139 vd; Sübkî, *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-kübra*, V, 338.

³⁵⁹ Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zehab*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986, V, 394; Sübkî, *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-kübra*, V, 340.

³⁶⁰ Sübkî, *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-kübra*, V, 344; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIX, 116.

birçok branşta eser kaleme almıştır.³⁶¹ 63 yaşına 489 yılında Merv’de vefat etmiştir.³⁶²

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin(ö. 478/1085) “Fıkıh elbise olsaydı Ebü’l-Muzaffer onun nakışı olurdu” ifadesinde olduğu üzere birçok ulemanın övgü dolu sözlerine muhatap olmuştur.³⁶³ Çeşitli eser kaleme aldığını ifade etmiştik, *Kavâtı’u’l-edille fi’l-uşûl* bunlardan biri olup tahmin edileceği üzere usul-i fıkha dairdir. Adından ve muhtevasından anlaşılacağı üzere müellif, bu eseri Hanefî usulcülere reddiye olarak kaleme almıştır ve eser boyunca Ebû Zeyd ed-Debûsî’yi (ö. 430/1039)*Takvîmü’l-edille fi’l-usûl* adlı eseri üzerinden eleştirmiştir. İlgili eser, birçok alimin tebciline mazhar olmuştur. Örneğin Sübkî, “Usûl-i fıkıh konusunda Kavâtı’dan daha güzel ve daha câmi bir kitap bilmiyorum” derken³⁶⁴ Zerkeşî de nakil ve deliller açısından Şafîiler’in en önemli kitabı, şeklinde bir nitelendirmede bulunur.³⁶⁵

2. Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî’nin İstihsan Anlayışı

Sem’ânî, arkadaşlarının istihsanı dinî hükümlerde fâsîd (bir yöntem) olarak telakki etmelerine karşın, Ebû Hanife’nin ashabının ve imam Malik’in bunu sahih kabul ettiğini ifade eder ve ekler: Şer’î bir delile istinat etmeden maslahatla, sedd-i zerîa ve âdetlerle de hüküm vermek aynı şekilde bâtıldır.³⁶⁶

Ona göre, Ebu Hanife’yi eleştirmek için öncelikle onun istihsanla neyi kastettiğini ve onun nasıl tanımladığını ortaya koymak gerekir. İstihsanın “herhangi bir delile tutunmadan insanın güzel gördüğüyle ve arzuladığı şekilde hüküm vermesidir” şeklinde bir tanımlı yapılsa, bunun kesinlikle geçersiz olduğunu ve hiç kimsemin bu şekilde bir istihsan tanımı ve telakkisine sahip olmadığına dikkat çeker. Böylelikle müellif, muarızları hakkında daha ilk baştan iyi niyetini muhafaza eder ve doğrudan bir istihsan tanımı yapmak yerine bunu bir yöntem olarak kabul eden muarızın eserinden bizzat iktibas etmek suretiyle yapar. Ayrıca Sem’ânî, istihsan kavramının ilkin karakteristik analizini yaparak hem kavram

³⁶¹ İbnü’l-İmad, *Şezeratü’z-zeheb fi ahbari men zeheb*, V, 394; Davudî, *Tabakatü’l-müfessirin*, II, 340.

³⁶² İbn Hallikan, *Vefeyatü’l-a’yan ve enbau ebnai’z-zaman*, III, 211

³⁶³ Bk. Sübkî, *Tabakatü’ş-Şafiiyyeti’l-kübra*, V, 342.

³⁶⁴ Sübkî, *Tabakatü’ş-Şafiiyyeti’l-kübra*, V, 343.

³⁶⁵ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fıkıh* (nşr. Muhammed Tâmir), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1421, I, 5.

³⁶⁶ Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem’ânî, *Kavâtü’l-edille fi’l-usûl*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997, IV, 514.

kargaşasını önlemek hem de naklettiği bir görüşü kaynağına dayandırmak suretiyle muhatabını söylemediği bir şeyle ilzam etmeme, şeklindeki münazara kurallarına da riayet etmiş olur.

Sem'ânî daha sonra sözü Hanefî usulcü Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430/1039) verir ve onu konuşturur. Bunu onun usul eseri *Takvîmü'l-edille* üzerinden yapar ve ona nispet ederek küçük ifade ve kelime farklılıklarıyla uzun ve blok alıntılar yapar. Bu eser, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*'ünden (Uṣûlü'l-fıkh) sonra Hanefî fıkıh usulünün günümüze ulaşan en eski eseri kabul edilmektedir.³⁶⁷

Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye göre istihsanın sözlük anlamı “bir şeyi güzel bulmak”tır.³⁶⁸ Sözlük anlamından hareketle bazı fıkıhçıların Hanefileri, kıyas ve şer'î hüccetleri terk etmekle itham ettiğini belirten Debûsî, kuvvetle muhtemel burada “bazı fıkıhçılar” tabiriyle Şâfiîler'e işaret etmektedir. Oysa bir şeyi güzel bulmak ya da güzel olduğuna inanmak, istihsanın sadece sözlük anlamıdır, der ve ekler: İstihsanı kabul eden fıkıhçılara göre istihsan, celi kıyasa aykırılık arz eden bir delilin adıdır.³⁶⁹

Peki, Hanefî usulcüler neden bu delile istihsan adını vermişlerdir? Debûsî'ye göre bunun gerekçesi, hükme tesir eden “mana”nın üstünde ya da ona denk bir delile tutunmak suretiyle -her ne kadar idrak açısından daha gizli olsa da- kıyası terk etmek ya da onunla amelde tevakkuf etmeyi güzel buldukları için olabilir. Böylelikle daha açık ve göze çarpan bir niteliğe sahip olmasına rağmen Hanefiler “zahir kıyası” kat'î bir hüccet kabul edip ona rüchaniyet atfetmemişlerdir. Debûsî'ye göre Hanefilerin bu şekilde bir isimlendirme yapmaları “zâhir kıyasın delalet ettiği aslî hüküm” ile “yerleşik uygulamadan (sünen-i zâhir) sapmayı gerektirecek bir delil ile varılan hükmün/netice”nin arasını ayırmak içindir. Debûsî'nin burada kıyas için yaptığı “sünen-i zâhir” betimlemesi dikkat çekicidir. O halde denilebilir ki bir istihsan işlemi için mutlaka (ı) öteden beri takip edilen zahir yerleşik bir uygulama ve (ıı) müftî/müctehide göre daha kuvvetli ve hadisenin çözüme daha uygun düşen ama ilk etapta akla gelmeyen gizli olan ve yerleşik kuraldan istisna teşkil eden başka bir delil bulunmalıdır. Nitekim Debûsî'ye göre Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) birçok yerde kullandığı (القيا س كذا و الاستحسان كذا) ya da (و بالقيا س ناخذ) şeklindeki ifadesi de buna ve kıyas ve istihsanın birbirine tezat teşkil eden iki farklı delil olduğuna işaret etmektedir. İstihsana “şer'î delil” demek suretiyle Debûsî bir kere daha muarızlarına istihsanın heva-heves ya da telezzüz

³⁶⁷ Fukaha metoduyla yazılmış eserlerin kronolojik sırası için bk. EK-1.

³⁶⁸ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debusi, *Takvimü'l-edille fi usuli'l-fıkh*; kaddeme lehu ve hakkakahu Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421, s. 404.

³⁶⁹ Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usuli'l-fıkh*, s. 404; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, IV, 514.

ürünü olmadığını hatırlatır. Delilsiz nefse dayalı hüküm vermenin “küfür” olduğunu o da kabul eder.³⁷⁰

Müctehidin “zahir kıyas” denilen ilkin akla gelen, yerleşik uygulamayı terk edebilmesi ve nefis ve telezzüzün şehvetine düşmemesi için mutlaka bir gerekçeye tutunması gerektiğini ifade etmiştik. Peki, kıyasın karşısında ona denk ya da daha güçlü bir nitelik arz eden fakat ilk etapta akla gelmeyen o gizli ve hükme tesir eden delil ne olabilir? Debûsî, istihsan için (i) nas (ii) zaruret, (iii) icmâ, (iv) kıyas-ı hafî olmak üzere dört farklı gerekçe sayar ve her birine örnek vermek suretiyle Hanefî usulcülerin istihsan ile ne kastettiklerini beyan eder.

1. Nas ile İstihsan

Oruçlu iken unutarak yiyip içen birinin orucu bozulur mu şeklindeki bir sorunun kıyas-ı zâhire göre cevabı elbette “evet” olacaktır. Çünkü yerleşik uygulamaya göre bir ibadet ya da hukuki sözleşmenin rükünlerinden ya da teşekkül şartlarından biri ihlal edildiğinde bunun hukuki yaptırımı butlandır. Ancak Hanefî usulcüler, bu konuyla ilgili hususî bir nas/hadis bulunduğundan yerleşik uygulama terk edilerek orucun bozulmayacağını ifade etmişlerdir. Söz konusu nas şöyledir: “Biriniz oruçlu iken unutarak bir şey yiyip içer, sonra da hatırlarsa orucunu bozmayıp tamamlasın. Çünkü ona Allah yedirmiş ve içirmiştir.”³⁷¹ O halde burada soruya muhatap olan müftî/müctehid, genel geçer ve yerleşik hükümden ayrılarak daha güçlü, adalet, hakkaniyete daha uygun ve bireyselleştirmeyi öne çıkaran hususî nassa tutunacaktır. Dolayısıyla burada müctehid muarızların dile getirdiği üzere nefsin ya da telezzüze kapılmış değil yine bir delile tutunmuştur. Debûsî Ebû Hanîfe’ye nispet edilen (لولا النص لقلت بالقياس الظاهر) şeklindeki ifadesinin de bu durumu doğruladığını ifade eder.³⁷²

2. İcmâ ile İstihsan

Debûsî, bu başlığa istisnâ’akdini örnek vermektedir. Mecelle’de bu sözleşme “bir şey yapmak üzere ehl-i san’at ile akd-i mukâvele etmek” (md. 124) şeklinde; Borçlar Kanunu’nda (mad. 355) ise “bir akittir ki onunla bir taraf (müteahhit), diğer tarafın (iş sahibi) vermeğe taahhüt eylediği semen mukabilinde bir şey imalini iltizam eder.” şeklinde tanımlanmıştır. Debûsî’ye göre bu akit kıyâs-ı zâhir denilen yerleşik uygulama ve hükme göre caiz değildir. Çünkü burada satışa konu olan

³⁷⁰ Debûsî, *Takvimü’l-edille fî usuli’l-fıkh*, s. 404; Sem’ânî, *Kavâtü’l-edille*, IV, 515-7.

³⁷¹ Darîmî, “Savm” 23; Müslim, “Sıyam” 171.

³⁷² Debûsî, *Takvimü’l-edille fî usuli’l-fıkh*, s. 405; Sem’ânî, *Kavâtü’l-edille*, IV, 517.

şey henüz ortada yoktur ve bu akit, madunun satışı kapsamına girmektedir. Böyle bir sözleşme butlan yaptırımına maruz kalmalıydı. Ancak Hanefi usulcüler, istihsan yapmak suretiyle bu sözleşmenin hukukî caiz olduğuna kanaat getirmiştir. Burada onları aksi bir kanaate sevk eden güçlü gerekçe ise teâmül ve bunun sıhhati üzerinde gerçekleşen ulemanın icmâdır. Debûsî'ye göre insanlar arasında bu yönde bir teamül oluşmuş ve bu hiçbir müctehidin itirazına da uğramadığı için cevazı üzerinde icmâ oluşmuş ve hukuka uygunluğu daha da perçinleşmiştir.³⁷³

3. Zaruret ile İstihsan

İçine pislik düşen kuyu ya da havuzların suyunun temizlenmesi vidanjör gibi modern imkanların olmadığı zamanlar için önemli bir meseledir. Bu sıkıntı ve meşakkatli bir durum karşısında kuyu/havuzdan belli bir miktar suyun boşaltılması halinde su temizlenmiş olur mu şeklindeki bir sorunun kıyâs-ı zâhire göre cevabı olumsuzdur. Çünkü kuyunun suyunu ne kadar boşaltırsak boşaltalım ne kovası ne kuyunun taş ve zemini temizlenmeyecektir. Kaldı ki zeminden kaynak suyu çıktığından kirlenmiş suyu tamamen tahliye etmek de mümkün görünmemektedir. O halde müctehid burada insanların bu meşakkatli durumunu ve suya olan zaruretlerini dikkate almalı ve aksi yönde kanaat serdetmelidir. İşte bu da Debûsî'ye göre kıyas-ı zahirin icap ettirdiğine aykırı olmakla birlikte zaruret ve acziyetin sevk ettiği bir istihsan olarak adlandırılmıştır. Nitekim yüce Şâri' de acziyeti, ameli ıskat eden bir mazeret saymıştır.³⁷⁴

4. Daha Gizli Bir Delil ile Kıyasın Terki Şeklindeki İstihsan

Debûsî, bu tür istihsan için "hafî kıyas" başlığını kullanmış ve şu örneği vermiştir. Faraza, satış sözleşmesi yapılmış ancak satışa konu mal, müşteri tarafından henüz teslim alınmamış olsa ve bu esnada satış bedeli (semen-i müsemma) üzerinde tartışma çıksa bayi ya da müşteriden hangisine inanmalıyız? Kıyas-ı zâhire göre yemin etmesi halinde müşterinin dediği rakam geçerli olacaktır ve ödeme o rakam üzerinden yapılacaktır. Çünkü taraflar müşterinin hakkı (satışa konu mal) üzerinde ittifak; satış bedeli üzerinde ise ihtilaf etmişlerdir. Zira bayi, müşterinin zikrettiği rakamdan daha fazlasını iddia etmekte, müşteri ise bu fazlalığı inkâr etmektedir. O halde sünnet-i sabiteye göre beyyine müddeî için ve yemin münkir üzerinedir.

Ne var ki Debûsî'ye göre istihsan bunun aksini yani bayiin de sadece yemin etmesini yeterli kılmıştır. Şöyle ki müşteri de esasında burada bir iddiada bulunmaktadır. Malı henüz teslim almadığı için zikrettiği rakam (semen) karşılığında bayiden malın teslim edilmesi gerekliliğini

³⁷³ Debûsî, *Takvimü'l-edille fî usulî'l-fıkh*, s. 405; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, IV, 517.

³⁷⁴ Debûsî, *Takvimü'l-edille fî usulî'l-fıkh*, s. 405; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, IV, 518.

*iddia*etmektedir. Bayi ise müşterinin zikrettiği rakamı inkâr etmekte ve malı bu rakama teslim etmeyeceğini söylemektedir. Debûsî biraz derinlikli düşünülmesi halinde bu inceliğin anlaşılacağını ve bunun da gizli bir inkâr manasına geleceğini ifade eder. O halde bayii, beyyine getirmek gibi daha külfetli bir sorumlulukla karşı karşıya bırakamayız.³⁷⁵

Sem'ânî, istihsanın tanımı ve örneklerine ilişkin Debûsî'den blok şeklinde yaptığı bu iktibastan sonra değerlendirmeye geçer ve ekler: Onların istihsan konusunda ne dediklerini bu şekilde irat ettik, çünkü istihsan konusundaki tutumlarının hakikatte ne olduğu bilinsin istiyoruz. Şayet istihsan, keyfe-mâ-yeşâ ve insan tabiatının hoş gördüğü şekilde hüküm vermek ise bunun batıl olacağı şüphesidir. Oysa hükümler, heves ve şehvete göre keyfe-me'ttefak verilecek bir şey olmayıp mutlaka şer'î bir delile dayanması gerekir. Yok eğer onların istihsanla kastettiği kitap, sünnet, icmâ ya da kıyastan daha güçlü olana tutunarak hüküm vermek ise bunu istihsan şeklinde adlandırmak anlamsızdır. Bu tarz bir hüküm vermek istihsan ise bilinmelidir ki şer'in tamamı istihsan/güzeldir. Bu nedenle bu ismi sadece bazı yerlerde vermenin ve bu tabiri oraya özgülemenin bir anlamı yoktur.³⁷⁶ Devamında Sem'ânî iki mezhep arasında tartışmaları bitirecek bir cümle kurar ve şöyle der: Bil ki bu meselede onlarla bizim aramızdaki tartışma, (öze ilişkin değil) isimlendirme farkından kaynaklanan lafzî bir ihtilaftır.³⁷⁷

Devam eden satırlarda arkadaşlarının zannettiği şekilde Hanefî usulcülerin bir istihsan yaklaşımına sahip olmadığını ifade ederek Şâfiî usulcülerini de uyarmayı ihmal etmez. Sem'ânî konuyu noktalarken birkaç istihsan tanımı aktarır ve çeşitli açılardan bu tanımları eleştirir.

1. “Bir hüküm verirken bir delili terk edip daha güçlü bir delile yönelmek” şeklindeki bir tarifi kendilerinin de inkâr edemeyeceğini belirten Sem'ânî, fakat bu tür bir delili kendilerinin istihsan şeklinde tesmiye etmediklerini belirtir.

2. “Bir kıyasın daha güçlü bir delil ise tahsis edilmesi” şeklindeki tanımı da kabul etmeyeceklerini, bunun batıl olduğunu çünkü kıyasların tahsise uğratılmayacağına vurgular.

3. “Bir kıyastan daha güçlü bir kıyasa dönmek” şeklindeki istihsan tarifi de kabul görmez. Bunu da geçersiz ve eksik olarak nitelendirir.

³⁷⁵ Debûsî, *Takvimü'l-edille fî usuli'l-fıkh*, s. 406; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, IV, 518-9.

³⁷⁶ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fî'l-usûl*, IV, 519-20.

³⁷⁷ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fî'l-usûl*, IV, 520

Çünkü der, Sem'ânî, “Hanefî usulcüler, kıyası terk ederek nassa dönmeyi de istihsan şeklindeki adlandırmaktadırlar.

4. Sem'ânî, “yerleşik hüküm yolunu bırakarak ondan evla bir şeye yönelmektir ki evla olan olmasaydı ilk hükümde sabit kalmak zorunlu olurdu” şeklinde bir istihsan tanımı aktarır ancak herhangi bir yorumda bulunmaz.

5. Sem'ânî Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) bir istihsan tanımı nispet eder: İnsanın bir meselede o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmeyi gerektiren bir yön (gerekçe) ile o hükmü bırakıp aksine bir hüküm vermesidir.³⁷⁸ Sem'ânî bu tarife de şöyle bir itirazda bulunur. Bu tarifi yapanların istihsan yapmayı bırakıp bunun yerine kıyası tercih etmenin adının da istihsan olması gerektiğini ifade eder. Nitekim Hanefî usulcülerin bazı meselelerde “biz kıyası tercih ettik” şeklinde ifade kullandıklarını belirtir. Ne var ki bunu istihsan değil kıyas olarak andırmaktadırlar.³⁷⁹

Neticede Sem'ânî, istihsan şeklindeki bir tesmiyenin anlamsız ve gereksiz olduğunu, dahası istihsanın ona özgü sahih bir tanımının yapılamayacağını ifade eder ve tartışmanın öze ilişkin değil lafzî olduğunu bir kere daha vurgular. Nitekim Şâfiî'nin de Saîd b. el-Müseyyeb'in (el-Müseyyib) (ö. 94/713) mürselleri hakkında ve ayrıca “30 dirhem olmasını güzel buluyorum” demek suretiyle mut'a nafakası hakkında istihsan tabirini kullandığını belirtir. Kimi yerlerde bu lafzı kullanmanın bir sakıncası bulunmadığını ifade ederek Hanefî usulcülerin istihsanı, üzerine hüküm bina edilen bir asıl olarak görmelerinin ve diğer delillerden farklı bir şeymiş gibi sunmalarının yakışık almadığını belirterek tabirin gereksizliğini bir kere daha dile getirir.

3. Sonuç Yerine

Sem'ânî, burada bilim insanına yakışanı yapmış, önce istihsanın vaz' ve ıstılah olarak kavramsal çerçevesini belirlemiş ve muhatabı kendi eseri ve yazısı üzerinden anlamaya ve değerlendirmeye çalışmış ve bu nedenle blok iktibaslar yapmıştır. Esasında neden böyle hareket ettiğini anlamak güç değildir. Zira Şâfiî'nin Hanefî usulcülerini kast ederek zevke göre fetva verdikleri ve keyfi davrandıkları şeklindeki ithamı³⁸⁰ maalesef

³⁷⁸ هُوَ أَنْ يَدْعَلَ الْإِنْسَانَ عَنْ أَنْ يَحْكُمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا لَوْجَهُ هُوَ أَقْوَى مِنَ الْأَوَّلِ يَتَّصِلُ بِالْمُحْدُولِ عَنْ ذَلِكَ

³⁷⁹ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, IV, 520-22.

³⁸⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *er-Risale*: İslam Hukukunun Kaynakları, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, s. 274. Cüveynî ise Şâfiî'ye nispet ederek itham etmede biraz daha ileri giderek ve istihsanın bir din koyma işlemi olduğunu iddia eder (مَنْ اسْتَحْسَنَ فَكَلَّمَ بِشَرِّعِ فِي الدِّينِ). Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh = Telhîsü't-Takrîb*, İthk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996, III, 310.

genel kabul görmüştür. Örneğin Sem'ânî'den 13 yıl önce vefat eden çağdaşı Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) istihsanı Şafîi'den hikâye ederek “yerleşik kuralı terk ederek herhangi bir delile dayanmadan insanın kendi reyyle ve güzel gördüğüyle amel etmek” şeklinde tanımlayabilmiş ve bunu da Ebû Hanife'ye nispet edebilmiştir.³⁸¹ Oysa Ebû'l-Feth Alâüddîn Üsmendî'nin (ö. 552/1157 [?]) ifadesiyle ilim ehli müctehidlere, delilden yüz çevirmek veya delilsiz hüküm vermek yakışmaz.³⁸²

Eski bir Hanefî olan Sem'ânî, arkadaşları nezdindeki bu olumsuz istihsan imajını yıkmak istemiş ve birebir ıktibas yapmayı da bunun en kestirme yolu olarak görmüştür. Kim bilir belki de Şafîi'nin; bir kimsenin muhaliflerini dinlemekten çekinmemesi gerektiği, çünkü onları dinlemek suretiyle insanın gaflete düşmekten kurtulacağı ve doğru olduğuna inandığı şeyi daha iyi tespit edebileceği şeklindeki³⁸³ nasihatini dinlemiştir.

Bu olumsuz istihsan imajına esasında biraz da Hanefî usulcülerin muğlak ve ikna edici olmayan istihsan tariflerinin yol açtığını söyleyebiliriz. Bu tarifler içinde en ilginç olanı ise şudur: Müctehidin zihninde oluşan ama ifade edemediği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delildir. Gazzâlî (ö. 505/1111) bunu “indi bir yorum” olarak nitelendirir ve ekler:

Çünkü, ifadeye dökülemeyen şeyin, vehim ve hayal mi, yoksa hakikat mi olduğu nereden bilinecektir! Şer'i delillere göre değerlendirmeye alınabilmesi için açıklanması gerekir ve açıklandığında da şer'i deliller ya bunu doğrular ya da aslı olmadığını gösterir.³⁸⁴

Sem'ânî'de tesadüf ettiğimiz ve bilinçli olduğuna inandığımız iyi niyet okumasını 16 yıl sonra vefat eden Gazzâlî'de de görmek mümkündür. “Bir şeyi anlamadan reddetmek imkânsız olduğundan, öncelikle istihsanın ne olduğunu anlamak gerekir, diyerek söze başlar ve neticede Kerhî tarafından yapılan yukarıda andığımız tanımın karşı çıkılacak bir yorum olmadığını belirtir. Devamında kendilerinin

³⁸¹ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *et-Tefsîr fî usulî'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1980, s. 492.

وَحَكَى الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَبَشَّرَ الْمَرْيَسِي الْقَوْلَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ بِالِاسْتِحْسَانِ وَهُوَ تَرْكُ الْقِيَاسِ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ [الإنسان من غير دليل]

³⁸² Muhammed b. Abdilhamid el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, Kâhire: Mektebetu Dârü't-Türas, 1992/1412, s. 647.

³⁸³ Şafîi, *er-Risale*: İslam Hukukunun Kaynakları, s. 275.

³⁸⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ : İslam hukuk metodolojisi*, tercüme: Yunus Apaydın, İstanbul : Klasik , 2006, I, 363.

itirazlarının esasında lafza ve bu delil çeşidinin istihsan olarak adlandırılmasına yönelik olduğunu belirtmek suretiyle³⁸⁵ Sem'ânî ile aynı düşünceleri paylaşır.

Sem'ânî'nin iki yaklaşım arasındaki tartışmanın öze ilişkin değil lafzî olduğu şeklindeki kanaati kısmen doğrudur. Şâfiî usulcüler de unutmak suretiyle yiyip içen birisinin orucunun bozulmayacağını ifade etmektedirler ve burada aynı nassa dayanmaktadırlar. Bu nedenle Sem'ânî “hadisle istidlalde bulunmak” tabirini kullanmak varken neden istihsan tabiri kullanılmaktadır, diye sorar. Öncelikle farklı bir tabir kullanımı nedeniyle Hanefî usulcülerin “delisiz kafaya göre hüküm verenler” şeklinde bir nitelendirmeyi hak etmedikleri ortadadır ve bu şekilde bir tabir ise benimsenen mantaliteyi ifade etmekte isabetlidir. Hanefî usulcüler burada sadece nassa tutunmakla kalmıyor aynı zamanda genel nitelikli nas ya da yerleşik kuraldan bir istisna yapmak suretiyle hüküm kurmaktadırlar. O halde “hadisle istidlalde bulunmak” vb. tabirler bu yöntemi ifade etmekte eksik kalacaktır. Bir başka ifadeyle istihsan fıkıhın kurallarının sistemleştirilmesi ve ibadet ve muamelatın rükün ve şartlar düzeyinde müesses hale gelmesi sürecinde ortaya çıkan ve kural dışılıkları tasvir eden, muhataba bunun mantık örgüsünü izah eden bir istilahtır.

Burada esas tartışmayı fitilleyen şey, kanaatimizce “nas ile istihsan” yapılması değil örf, maslahat ve zarurete dayanarak nassın tatil edilme ve keyfiliğe kapı açılma ihtimalidir.³⁸⁶ Maslahat ve zaruretin daha tanımı üzerinde uzlaşamamışken bunlara dayanarak yerleşik kuralın dışına çıkmak ve nassa rağmen hüküm kurmak eleştirisi, ilk bakışta Şâfiî usulcülerin haklı olduğu izlenimi vermektedir. Ancak hukukun görünür ve ilk hedefinin eşitliği sağlamak ve böylece güven tesis etmek olduğu söylenebilirse de adalet, hakkaniyet ve fırsat eşitliğini sağlamak onun idesini teşkil eder.³⁸⁷ Adeta naslardan damıtılarak elde dilen bu ilkeler, kamu vicdanını tatmin etmede önemli bir rol üstlenmekte, istihsan ise naslar ve bu ilkeler arasında deyim yerindeyse checks and balances vazifesi görmektedir. Bu nedenle istihsan, ilk bakışta hukukun ana arterinden sapıldığı izlenimi verse de biraz derinlikli düşünüldüğünde esasında yine hukukun içinde kalınarak adalet ve hakkaniyete uygun çözüm sağladığı görülecektir. Bir başka ifadeyle;

ortada yeni karşılaştığımız bir sorun vardır; bu sorun hakkında tafsili bir nas çözümlemesi yoktur; müctehid hüküm verirken bu sorunu içine katabileceği bir kategori daha teknik terimiyle bir kıyas arar. Hüküm üzerindeki müessir vasfıyla yani illetiyle sebep ve sonuçlarıyla aynı düzlemde bir hükme kıyas imkânı bulursa onu uygular ve çözüme ulaşır. Fakat genel hatlarıyla o kategoriye dâhil ettiği

³⁸⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ : İslam hukuk metodolojisi*, I, 364-5.

³⁸⁶ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Ankara: Bilay Yayınları, 2017, S. 122.

³⁸⁷ Eşitlik ve adalet düşüncesinin görseli için bk. EK-2.

takdirde hiç de hakkaniyete sığmayan bir sonuç elde edeceğini fark ederse bu durumda o kategorinin dışına çıkar ve meseleyi örf, maslahat, zaruret ve ihtiyaç ya da ihtiyat gibi gerekçelere bağlayarak âdil bir biçimde çözer.³⁸⁸

Aynı mantalite -her ne kadar istihsan tabiri kullanılmasa da- modern hukuk düşüncesinde de görülecektir. Örneğin Anayasa'da (Madde 10) herkesin dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşit olduğu ve hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamayacağı ifade edilmiştir. Sadece bu ifadelerle kalınsaydı eşitlik sağlanmış ancak adalet ve hakkaniyet ihlal edilmiş olacaktır. Bu nedenle kanun koyucu yerleşik kural ve genel nitelikli ifadeden istihsan/istisna yaparak çocuklar, yaşlılar, özürlüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirlerin eşitlik ilkesine aykırı sayılamayacağını (Ek fıkra: 7/5/2010-5982/1 md.) açıkça vurgulamış ve böylelikle adalet ve hakkaniyeti de sağlamış olmaktadır.

KAYNAKÇA

Apaydın, Yunus (2017), *İslam Hukuk Usulü*, Ankara: Bilay Yayınları.

Cüveynî, İmâm'ül-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf (1996), *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh = Telhîsü't-Takrîb*, İthk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye.

Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed (t.y.), *Tabakatü'l-müfessirin*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Debusi, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (2001/1421), *Takvimü'l-edille fî usuli'l-fikh*; kaddeme lehu ve hakkakahu Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd (1986), *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut: Dâru İbn Kesir.

Gazzâlî, Ebû Hâmid (2006), *Mustasfâ : İslam hukuk metodolojisi*, tercüme: Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları.

İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (1978/1398), *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebna'z-zaman [mimma sebete*

³⁸⁸ Ahmet Yaman-Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay, 2015, s. 54.

bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-ayan, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî (1997) *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur (t.y.) *el-Ensâb*, thk. Muhammed Avame, [y.y.).

Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi (t.y.), *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi.

Şafî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (1996), *er-Risale: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (1980), *et-Tebşıra fi usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamid (1992/1412), *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, Kâhire: Mektebetu Dâru't-Tülas.

Yaman, Ahmet -Halit Çalış, (2015), *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (1984), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır (1421), *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (nşr. M. Muhammed Tâmir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut.

ABDÜLHAY LEKNEVÎ'DE ZAYIF HADİS KULLANIMINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ*

Ömer SADIKER** & İsmail ŞIK***

1. GİRİŞ

İslam âlimleri zayıf hadislerin kullanılacağı sahaları ahkâm ve ahkâm dışı konular olarak ayrıma tabi tutmuşlar. Hangi konularda hangi hadislerin kullanılabileceğine dair de farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu konuda önce kendi fikrini belirterek işe başlayan Leknevî'ye göre, helal ve haram konularını içine alan ahkâm ile ahkâm dışındaki konular hakkında gelen haberler, senede ihtiyaç duymakta eşit olsalar da, aralarında bazı farklılıklar vardır. Ahkâma dair haberleri kabul etmekte âlimler tarafından daha sıkı bir tutum sergilenirken, ahkâm dışındaki haberler, âlimlerin açıkladığı şartlar çerçevesinde, zayıf isnâd ile de kabul edilebilmiştir.

Muhammed b. Seyyidinnâs (v. 734/1334), âlimlerin sika olma durumlarından bahsederken ifade ettiğine göre, Muhammed b. Sâib el-Kelbi'den (v. 146/763) gelen haberler genellikle çoğu insanların rivayet etmekte toleranslı davrandığı; nesep bilgisi, insanların yaşantılarından haberler, Arapların biyografileri vb. konulardır. Bu konularda, İmam Ahmet'in görüşü, zayıf haberlerle hadis rivayet edilebileceği şeklindedir. Yahya b. Maîn (v. 233/848) tarafından gelen görüş ise, ahkâm ve fezâil arasında bir fark görmediği; zayıf hadisle ahkâm sabit olmadığı gibi, fezâil'in'de zayıf hadisle sabit olamayacağı şeklindedir.³⁸⁹

Leknevî Kitaplar konusunda da böyle bir ayrımın olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim Aliyyü'l-Halebî'nin (v. 1044/1635) belirttiğine göre, siyer kitapları mevzu'dan başka sahih, zayıf, 'belağa' kalıbındaki rivayetler, mursel, munkatı', mu'dal türü haberleri barındırır. Bu ifade den siyer kitaplarında ahkâm kitaplarında olduğu gibi çok titiz davranılmadığını anlıyoruz. İmam Ahmet ve diğer imamlar: "Helal ve

* Bu çalışma "Abdülhay Leknevî (v. 1304/1886), Hayatı, Eserleri ve el-Ecvibetü'l-Fâdile Adlı Eseri Üzerinde Hadisçiliği" adlı tezden üretilmiştir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

³⁸⁹ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 36-37.

haram konusunda bir haber rivayet edeceğimiz zaman, sıkı davrandık. Fezâil ve benzeri konularda toleranslı bir tutum sergiledik” sözü bunu desteklemektedir.³⁹⁰

2. Zayıf Hadîslerin, Amellerin Faziletleri Hususunda Kullanılması

Leknevi, haberlerin konusuna, kitabına ve râvîsine göre değerlendirilmesinin farklı olduğuna dikkat çektikten sonra amellerin faziletlerine dair haberler hakkında âlimlerin yaklaşımlarını ele alır.

Aliyyü'l-Kârî, “Günlerin en faziletlisi, Cuma gününe denk geldiği zaman, Arefe günüdür. Bu yetmiş hacdan daha faziletlidir” hadisini zikrettikten sonra şunları söylemiştir: “Bu hadîsi Razîn b. Muâviye rivayet etmiştir. Bazı muhaddisler hadîsin isnâdının zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Onların bu söylemlerinin doğruluğu, hadîse bir zarar vermez. Çünkü ilim adamlarının geneline göre, amellerin faziletleri noktasında, zayıf hadîs muteberdir.”

el-Mevzûât risalesinde de “Boynu mesh etmek (ahirette) bukağı giymekten emniyettir” hadisinin akabinde, amellerin faziletleri hakkında, zayıf hadisle amel edilebileceğini, bundan dolayı da imamlarımızın, abdestte boynu mesh etmeyi müstahap veya sünnet gördüklerini söylemiştir.³⁹¹

Süyûtî, bir grup hadis hafızının, peygamber efendimizin annesinin diriltildiğine dair hadis hakkında, mevzu dediklerini duyunca, kendisi mevzu değil, zayıf olduğunu söylemiş ve fezâil konularında da zayıf hadisle rivayete müsamaha gösterildiğini beyan etmiştir. Aynı şekilde “Geçmişten günümüze, ilim erbabı ve hadîs ehli bu haberi rivayet edegelmişlerdir. Bunu mucize saymışlar. Menkıbeler ve kerametler çerçevesinde ele almışlardır. Bu noktadan hareketle, hadîsin isnâdında ki zayıflığı affa uygun görmüşlerdir. Zira fezâil ve menakıp konularında, sahih olmayan bir rivayeti zikretmek muteberdir” diyerek menakıp noktasında zayıf hadisin rivayet edilebileceğine vurgu yapmıştır.³⁹²

Irâkî'nin belirttiğine göre hadîs; mevza, kıssalar, amellerin faziletleri vb. konularda ise, mevzu olmamak kaydıyla, hadîslerin isnâdı ve rivayetindeki zayıflığına bakılmaksızın, rivayet edilmesinde kolaylık gösterilmiştir. Ama hadîs, helal ve harama dair ahkâm, Allâh Teâlâ'nın sıfatları vb. gibi akâid konularında olursa, kolaylık gösterilmemiştir. Nitekim Abdurrahmân b. Mehdî (v. 198/814), Ahmet b. Hanbel,

³⁹⁰ Aliyyü'l-Halebî, *İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, 1/2; Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 36.

³⁹¹ Aliyyü'l-Kârî, *el-Mevzûât*, s.73.

³⁹² Leknevî, *Ecvibe*, s. 38.

Abdullah b. Mübârek (v. 181/797) bu görüşte olanlar içerisinde sayılabilir.³⁹³

Süyûtî, *et-Tedrib*'de, İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin zayıf hadîsin kullanılmasında aranan şartın, sadece fezâil vb. konularda olması gerektiğini ifade ettikten sonra, Şeyhu'l-İslâm İbn Hacer'in bu konuda üç şart zikrettiğini belirtir. Şartları şu şekilde sıralamaktadır:

Birincisi: Hadis şiddetli bir zafiyet taşımamalıdır. Böylece yalancılardan, yalanla itham olunanlardan ve hatası fahiş olanlardan ayrılmış olur. Bu şartta âlimler ittifak etmişlerdir.

İkincisi: Hadisin, İslam dininin genel esaslarından birine uygun olması.

Üçüncüsü: Amel ederken, hadîsin sübûtuna kesin bir şekilde inanılmaması. İhtiyaten, söylemediği bir şeyi ona nispet etmemek için, bu hadîs Hz. Peygamberin ağzından çıkmamış olabilir diye düşünülmelidir. Son iki şartı İbnü Abdi's-Selâm ve İbnü Dâkiki'l-îd'de (v. 702/1302) zikretmişlerdir.³⁹⁴

Yukarda zikredilen şekliyle zayıf hadisle amel etmeyi şarta bağlayanlar olduğu gibi, zayıf hadisle hiçbir konuda amel edilemeyeceğini veya her konuda amel edilebileceğini söyleyenler de olmuştur.³⁹⁵

Nevevî, hadisçi, fıkıhçı ve diğer âlimlerin, fezâil, terğîb ve terhîb konularında, mevzu olmadığı müddetçe zayıf hadisle amel etmenin müstahap olduğunu fakat helal-haram, alış-veriş, nikâh, talak vs. gibi ahkâma dair meselelerde ancak sahih ve hasen hadisle amel edilip, üstelik bunlarda bile ihtiyatlı davranılması gerektiğini belirttiklerini ifade etmiştir.³⁹⁶

Nevevî ve İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1567) âlimlerin, amellerin faziletleri konusunda, zayıf hadisle amel etmenin caiz olduğunda ittifak ettiklerini nakletmektedirler Zira onlara göre hadîs haddi zatında sahih ise, amel edilerek hakkı verilmiş olur. Şayet sahih değilse, amel edilmekle bir helale ya da bir harama girilmiş olmaz. Ya da birinin

³⁹³ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 39.

³⁹⁴ Süyûtî, *et-Tedrib*, s. 258, Daru'l-Hadis, Kahire 1431/2010; Ay. bkz. Leknevî, *Ecvibe*, s. 40.

³⁹⁵ Süyûtî, *et-Tedrib*, s. 258; Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 41.

³⁹⁶ Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 7-8; Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 41.

hakkına tecavüz edilmiş olmaz. Nitekim “Bir kimseye benim tarafımdan bir amelin sevabı haberi ulaşır da, o kimse de onunla amel ederse, söylememiş olsam da ecir hâsıl olur. (veya peygamberimiz söylediği gibi)³⁹⁷” hadîsi zayıf hadislerle amel edilmesi hakkında bize yol göstermektedir.

Şemseddin Sehâvî’de, İbn Hacer Askalânî’den defalarca zayıf hadislerle amel etmenin üç şartı olduğunu işimiş, zayıf hadislerle ancak bir takım şartlara bağlı olarak amel edilmesini desteklemiş ve yukarıda anlatılan şartları kendisi de zikretmiştir.³⁹⁸

Leknevî, amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle amel etmekle ilgili şartların bir araya geldiği şu örnekleri serdetmiştir:

1- Hanefî âlimleri, müezzinin ezanda yavaş, kamette ise süratli okumasını müstehap görmüşler ve bunun için “*Ey Bilal, ezan okuduğun zaman yavaş oku, kamet yaptığın zaman sürat et. Ezan ile kamet arasında yemek yiyenlerin yemeğinden, bir şey içenlerin içeceğinden, ihtiyacını gideren kişinin ihtiyacından ayrılacağı kadar ara ver. Beni görünceye kadar da kalkmayınız*”³⁹⁹ hadisini delil olarak getirmişlerdir.

Hadîsi; Tirmizî, Abdü’l-Mün’ım b. Nuaym’dan, o Yahyâ b. Müslim’dan, o Hasan’dan, o Atâ’dan, o da Câbir’dan rivayet etmiştir. Tirmizî’ye (v. 279/892) göre, hadîsin bu tarikten başka rivayeti yoktur. Ve hadîsin zincirinde yer alan ravîlerden, Abdü’l-Mün’ım b. Nuaym meçhul biridir. Çünkü Tirmizî’nin *el-Câmi’*inde Abdü’l-Mün’ım’dan rivayet edilen başka bir hadîs yoktur. Dârakutnî (v. 385/995) ve diğer bir grup bu hadîsi zayıf görmüştür.

Aynı hadîsi, Hâkim, el-Müstedrek’de⁴⁰⁰, Amr b. Fâid el-Esfârî, Yahyâ b. Müslim tarikiyle aynı senedle rivayet etmiştir. Bu isnâd zincirinde de Amr b. Fâid, ta’na uğramıştır. Bu sebeplerle hadîs zayıftır. Ancak, zayıf

³⁹⁷ Ebû gudde zayıf ve mevzu hadisleri içeren kitaplarda bu lafızda bir hadîs olmadığını, ama benzer manalarda rivayetlerin olduğunu (bak. Süyûtî, *el-Leâli’l-Masnûa*, Kitabu’l-İlim, 1/ 214-215; İbn Irâk, *Tenzihü’s-Şeriatî’l-Merfûa*, 1/265) ifade ettikten sonra şunları ilave eder: el-Münâvî, Heytemî’nin bu sözünün devamına şunu eklemiştir: *Kitâbu’s-Sevâb*’da, Ebû’s-Şeyh ibnû Hayyân, Câbir’dan; İbnü Abdi’l-Berr’de, Hz. Enes’den merfû olarak ” Bir kimseye Allâh adına –yapılmasında- fazilet olan bir şey ulaşır da, o kimsede inanarak ve Allah’tan sevabını umarak yaparsa, o iş öyle değilse bile Allah ona sevabını verir” hadisini rivayet etmiştir. Fakat İbn Hacer el-Heytemî, bu hadîsi olduğu gibi değil de, karışık olarak zikretmiştir. Hadîs için bir kaynak vermediği gibi, bir sahabeyle de isnad etmemiştir. Hadîsin akabinde de “ev keme gal” demiştir. Oysa evlâ olan bundan kaçınmasıydı. Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*’de(6/95) bu hadislerle ilgili, İbnü’l-Cevzî’nin mevzu olduğuna, Süyûtî’nde mevzu olduğunu *el-Leâli’l-Masnûa*’da(1/214) teyit ettiğini ifade eder. Ebû Gudde, *et-Ta’likâtü’l-Hâfîle*, s. 42.

³⁹⁸ Leknevî, *el-Ecvibetü’l-Fâdile*, s. 43; Şemseddin Sehâvî, *el-Kavlü’l-Bedî*, s. 195.

³⁹⁹ Tirmizî, *el-Câmiü’s-Sahîh*, 1/311.

⁴⁰⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/204.

hadîs amellerin faziletleriyle alakalı konularda kâfi olduğu için, müezzinin ezanda yavaş, kamette sürat etmesi müstahap görülmüştür. Ayrıca sahabe ve sonrakilerin bununla amel etmiş olması da hadîsi desteklemiştir.

2- Hanefi mezhebinde boynu mest etmek müstahaptır. Bu konuda rivayet edilen zayıf bir hadîs delil olarak getirilmiştir. Hadîs farklı kaynaklarda rivayet edilmektedir.

Ebû Dâvûd (v. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel, Talha b. Musarrif'ten, o babasından, o'da dedesinden rivayetinde, “*Bir defasında Rasulullah'ı (s.a.) ensesine ininceye kadar, başını mesh ettiğini gördüm*” demiştir.⁴⁰¹

Tahâvî (v. 321/933), İbn Merzûk'tan, o Abdü's-Samed b. Abdi'l-Vâris'ten, o Abdü'l-Vâris'ten, o Hafs b. Ğıyâs'tan, o Leys'ten, o Talha b. Musarrif'ten, o babasından, o'da dedesinden rivayetinde, “*Rasulullah'ı (s.a.) ensesine ininceye kadar, başını mesh ettiğini gördüm*” diye ifade etmiştir.⁴⁰²

Ebû Alî İbnü's-Seken, Musarrif b. Amr ibnü's-Serî b. Musarrif b. Amr b. Ka'b'dan, o babası, o'da dedesinden rivayetinde, “*Rasulullah'ı (s.a.v.) abdest alırken, sakalını ve ensesini mesh ettiğini gördüm*”⁴⁰³ demiştir.

Bu hadîsler, isnad zincirinde yer alan ravilerden Talha b. Musarrif, meçhul biri olduğundan dolayı zayıftır. Zira hadîs âlimleri, Talha, babası ve dedesi hakkında kim olduğuna dair doyurucu bir bilgiye ulaşamamışlardır. Ancak, zayıf hadîs, amellerin faziletleriyle alakalı konularda kâfi olduğu için, abdestte boynu mesh etmek müstahap görülmüştür.⁴⁰⁴

Zayıf hadisle amel etme konusunda, Ahmet b. Hanbel'e göre; başka bir delil bulunmadığı zaman, zayıf hadisle amel edilebilir. Başka bir rivayette de, Ahmet b. Hanbeli'nin zayıf hadîsi, içtihadattan daha sevimli bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 1/32; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/481.

⁴⁰² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-Êsêr*, 1/18.

⁴⁰³ Ebû Alî ibnü's-Seken, *Kitâbü'l-Hurûf*.

⁴⁰⁴ Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, s. 187-189; Ebû Gudde, *et-Ta'likâtü'l-Hâfile*, s. 44-46.

⁴⁰⁵ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 46-47; Şemseddin Sehâvî, *el-Kavlü'l-Bedî*, s. 195.

İbn Hazm, Ebû Hanîfe (v. 150/767) mezhebinin, o konuda başka bir delil bulunmadığı zaman, zayıf hadîsin, rey ve kıyastan evlâ olduğuna icmâ ettiklerini zikretmiştir.⁴⁰⁶

İbnü'l-Arabî (v. 638/1240), ise genel olarak zayıf hadisle amel etmeyi men etmiştir.

Nevevî, birçok eserinde, hadîs ehli ve diğer âlimlerin, özellikle fezâil ve benzeri konularda amel edilebileceğine dair icma ettiklerini dile getirmiştir.⁴⁰⁷

Sehâvî, böylece zayıf hadisle amel etme konusunda başlıca üç mezhebin ortaya çıktığını, bunları;

- 1- Hiçbir şekilde zayıf hadisle amel edilmez diyenler,
- 2- Her şekilde amel edilebilir diyenler
- 3- Amellerin faziletleri konusunda bir takım şartlarla amel edilebilir diyenler şeklinde tasnif etmiştir.⁴⁰⁸

Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadisle kastettiği, “batıl” ve “münker” haber olmadığı gibi, ravileri içerisinde, güvenip amel edilmeyecek şekilde ithâma maruz kalmış bir haber de değildir. Çünkü onun taksimine göre “terkedilmemiş zayıf hadîs”, hasen kabul edildiği için “sahih” hadîsin kısımlarından sayılır. Zira o hadîsi “sahih”, “hasen”, “zayıf” diye üçe ayırmaz. “Sahih” ve “zayıf” diye ikiye ayırır. Ayrıca zayıfın da kendi içerisinde taksimleri vardır. Sonuç olarak Ahmet b. Hanbel bir konuda “zayıf” hadîse muhalif olan bir haber, sahabe sözü ya da icma bulamadığı zaman, “zayıf” hadisle amel etmeyi kıyastan evla görmüştür.⁴⁰⁹

Esasında Mezhep imamlarından her biri genel anlamda bu prensibe uygun davranmış, kıyasa nispetle zayıf hadîse öncelik vermiştir. Bunlara misal vermek gerekirse, şöyle sıralayabiliriz:

Ebû Hanîfe'den örnekler:

Ebû Hanîfe, hadîs ehli zayıf olduğuna dair icmâ ettiği halde, kıyası terk ederek, namazda kakhaha ile gülmenin namazı ifsat etmekle beraber, abdesti de bozacağına hükmetmiş ve hadîse öncelik vermiştir. Aslında kıyâsa göre bu durumun abdeste zarar vermemesi gerekir. Çünkü namaz dışında kakhaha, ne necistir ne de necâsete sebebiyet verir. Böyle bir durumun namaz esnasında da aynı hükme tâbi olması gerekir. Fakat konu hakkında gelen hadisler kıyâsın terk edilmesine neden olmuştur.

⁴⁰⁶ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 49; Şemseddin Sehâvî, *el-Kavlü'l-Bedî'*, s. 195.

⁴⁰⁷ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 52.

⁴⁰⁸ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 50.

⁴⁰⁹ Ebû Gudde, *et-Ta'likâtü'l-Hâfile*, s. 47; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Müvekkîn*, 1/31.

Şâfiî'den örnekler:

İmam Şâfiî (v. 204/820), kıyasa göre mübah olması da mümkün iken, zayıf olmasına rağmen, Tâif'deki "Vecc" sahasının avlarını avlamak ve ağaçlarını kesmenin haram olduğuna dair zikredilen hadisi, kıyas üzerine takdim etmiştir.

Mezhep imamalarından İmam Mâlik (v. 179/795), mursel, munkatı', belağa sigası ile gelen hadisleri ve sahâbe sözlerini kıyas üzerine tercih etmiştir.

İmam Ahmed de, konuyla ilgili, hadis, sahabe sözü, mursel ya da zayıf haber olmazsa, kıyasa gitmiş ve onu zaruret olarak kullanmıştır. *Kitâbü'l-hulûl*'de Şâfiî'ye, kıyasla ilgili görüşünü sorduğunu, onunda zaruret veya zarurete benzer durumlarda kıyasla amel edilebileceğini ifade etmiştir.⁴¹⁰

Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel, hakkında başka bir delil bulunmadığı zaman zayıf hadîsi delil olarak kullanmış, Ebû Dâvûd'ta Ahmet b. Hanbel'e tabi olmuştur. Her ikisi de zayıf hadîsi, re'y ve kıyasa takdim etmiştir. Ebû Hanîfe'de aynı görüşü benimsemiştir. Şâfiî ise, başka bir delil bulamadığı zaman, mursel hadisi delil olarak kullanmıştır.

Esasında Leknevî'ye göre söylenmesi gereken şudur: Bir amelin müstahap ve caiz oluşu, sahih hadisle sabit olmaz ve o amelle ilgili şiddetli olmamak kaydıyla zayıf hadîs varit olmuş ise, o amelin müstahap ve caiz olması zayıf hadisle sabit olmuş olur. Ancak o amel, şer'î bir asıl içerisine

Âlimler, zayıf hadisle şer'î hükmün sabit olmayacağına ittifak ettiler. Sonra da amellerin faziletleri hakkında zayıf hadisle amel etmek caiz olur hatta müstahap olur dediler. Nitekim bunlardan biriside Nevevî'dir. İşte problem tamda buradadır. Zira bir amelin caiz oluşu da müstahap oluşu da şer'î bir hükümdür.⁴¹¹ Bir amel zayıf hadisle müstahap görülüyorsa, müstahaplığı da zayıf hadisle sabit olmuş demektir. Bu da "şer'î hükümler zayıf hadisle sabit olmaz" hükmüne aykırıdır.

Bazı âlimler, Nevevî'ninde ifade ettiği bu çelişkiden sıyrılmak için, şöyle bir yoruma başvurmuşlar ve "Nevevî, bir amelin fazileti "sahih" veya "hasen" hadisle sabit olduğu zaman, o konuda varit olmuş diğer

⁴¹⁰ Ebû Gudde, *et-Ta'likâtü'l-Hâfile*, s. 48-49; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Müvekkîn*, 1/31.

⁴¹¹ Şer'î hükümler beştir: Vacip, Müstahap veya mendûp, Haram, Mekrûh, Mübâh.

“zayıf” hadîsi rivayet etmenin caiz olmasını kastetmektedir.” diyerek tevile etmişlerdir.

Fakat bu yorumun, Nevevî’nin söylediğiyle irtibatı olmadığı aşîkârdır. Zira Nevevî’nin kastettiği bundan çok daha başkadır. Bir amelin müstahap ve caiz olmasına hükmetmek ayrı bir şeydir. Hadîsi rivayet etmek ayrı bir şeydir. Bir amelin fazileti hakkında ‘sahih’ veya ‘hasen’ bir hadîs sabit olmasa da, o amelin fazileti hakkında, özellikle de zayıf olduğuna dikkat çekerek, zayıf hadîsi nakletmek caizdir. Hadîs kitaplarında ve diğer eserlerde, bunun örneği çoktur.⁴¹² (Fakat bir amelin caiz ve müstahap olduğuna hükmetmek şer’î bir hüküm ihdas etmektir.)

Devvânî, en güvenilir yöntemide beyan etmektedir. Ona göre, bir amelin fazileti hakkında zayıf hadîs bulunduğu zaman, o amelin “harama ya da kerahete” ihtimali yoksa onunla amel etmek caiz ve müstahap olur. Çünkü bu amel, “müstahap olmayla mübah olma” arasında gidip geldiği için, tehlikeden uzak ve faydalı olması beklenir. Dolayısıyla ihtiyatlı olan, sevap ümidiyle onunla amel etmektir.

Ama amel, “müstahap olmakla beraber harama ihtimali varsa”, onun müstahap olmasına dair hiçbir olanak yoktur.

Amelin “müstahap olmakla beraber mekruh olma ihtimaline varsa”, bu amel hakkında detaylı bir inceleme icap eder. Çünkü amel edilme durumunda kerâhete düşme, terkedilmesi halinde müstahabbı terk etme problemi vardır. Kerahet tehlikesi ağır basar da, müstahap olma yönü zayıf kalırsa, ameli terk etmek daha uygundur. Bu durumda onunla amel etmek müstahap olmaz. Kerâhet tehlikesi zayıf olur da, müstahap olma yönü daha ağır olursa, ihtiyatlı olan amel etmektir.

Şayet müstahap ve mekruh olma ihtimali eşit olursa, ciddi bir tahkike ihtiyaç duyulsa da, müstahap olması ağır basar. Zira mübahlar bile, güzel niyetlerle ibadete dönüşürken, zayıf hadisle de olsa müstahap şüphesi olan bir amel, nasıl ibadete dönüşmesin.⁴¹³

Sonuç olarak bir amelin caiz olması için, harama ihtimali olmaması zorunludur. Müstahap olması içinse, yukarıda zikredilen şartlar göz önünde bulundurulmalıdır.

Hülasa, bir amelin caiz olması, şer’î kaideler dışındaki araçlarla da bilinir. Fakat müstahap olmak, şer’î kaidelerle bilinir. Bu kaide de, dini işlerde ihtiyatlı davranmaktır. Yani müstahap olmak aslında dini işlerde ihtiyatlı davranmaktan ibarettir. İhtiyatlı davranmak onunla amel edilmek olarak karşımıza çıkar. Zayıf hadisle ahkâm sabit olmasa da, müstahap

⁴¹² Leknevî, *el-Ecvibetü ’l-Fâdile*, s. 55-56.

⁴¹³ Leknevî, *el-Ecvibetü ’l-Fâdile*, s. 57-58

olma şüphesini doğurur. İhtiyatlı davranmanın müstahap olması da, şer‘î kaidelerle bilinir.⁴¹⁴

Leknevî itimat edilen şahıslar ve kaynakların sened olarak kullanılması, isnâd’ın yerini alması hakkında da bir takım açıklamalarda bulunmuştur.

Ona göre, her dînî konuda elbette isnâd gereklidir. Fakat özellikle de son asırlarda, yerleşik şartlarla isnâd’a özen göstermek mümkün olmadığı için, itimat edilen kimselerin nakli ve beyanları, isnâd’ın yerini almıştır. Her konuda isnâd aramakta şiddetli davranıldığı takdirde, asıl maksadın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalınabilir. Bundan dolayı güvenilir kimselerin beyanıyla iktifa edilmelidir.

İşte bu sebeplerden ötürü, âlimler mutemet kitaplarda yazılı olan hadislerle amel etmeyi ve onlarla delil getirmeyi caiz görmüşlerdir. Ve bunu yaparken hadisle amel eden ya da onunla delil getiren kimseden, hadisin sahibine veya kitabın müellifine ulaştıran bir isnâd zinciri talep etmemişlerdir.

Aynı şekilde, fikhî meselelerde, güvenilir Hanefî âlimlerinin, naklettikleri bilgilere itimat etmeyi caiz görmüşler ve bunu yaparken fetva veren kimseden, o âlimlere ulaşan bir sened istenmemiştir.

Nitekim Aliyyü’l-Kârî, *el-Miškât* sahibi Hatîb-i Tebrîzî’nin (v. 502/1109), “Hadisi onlara nispet ettiğim zaman sanki Hz. peygambere (s.a.) isnâd etmiş gibi hissediyorum...”⁴¹⁵ sözünü naklettikten sonra şunları söylemektedir:

“Hatîb-i Tebrîzî’nin bu sözünden, *Kütüb-ü Sitte* ve benzeri eserler gibi meşhur, müelliflerine nispeti sahih olan, güvenilir kaynaklardan, hadis nakletmenin caiz olduğu anlaşılmaktadır. Bunun, amel etmek için ya da delil getirmek için olması fark etmez. Nakledilen kaynağın taaddüdü de (birden fazla olması) şart değildir. İbnü’s-Salâh’ın, “kaynağın taaddüdünün şart olmasına” dair ifadesi, amelin müstahap olmasıyla alâkalıdır, müstahap olması için arana bir şarttır. Lakin nakil edilen kaynağın, güvenilir başka bir kaynakla uyuşması gereklidir. Çünkü bu durumda, sıhhat ve delil olarak kullanma yönünden, itimadın özü olan sika (güvenilirlik) meydana gelir.

⁴¹⁴ Leknevî, *el-Ecvibetü’l-Fâdile*, s. 58-59; Celâleddîn Devvânî, *Enmûzecü’l Ulûm*, s. 2.

⁴¹⁵ Hatîb Tebrîzî, *Miškâtü’l-mesâbih*, s. 1/6, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1399/1979.

Aynı sözden, mutemet kitaplardan hadîsi naklederken, kitapların müelliflerinden rivayet etmiş olmanın da şart olmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı İbn Berhân (v. 518/1124), bütün fıkıhçıların, bir hadisle amel etmek için, onu işitmek gerekmediği düşüncesinde olduklarını söylemiştir. İbn Berhân'a göre, sünnet kaynaklarından bir kitap sahih olarak bilindiği zaman, orda geçen hadîsi müellifinden işitmese bile, onunla amel etmek caiz olur.⁴¹⁶

Bu durumda, hadîs kitapları, kaynak olarak kullanılma hususunda, fıkıh ve benzeri kitaplardan daha önceliklidir. Çünkü muhaddisler, hadis kitaplarının oluşturulması ve yazılması noktasında apayrı bir özen göstermişlerdir. Hal böyle iken, “bir hadîs kaynağından hadîs rivayet etmek, o kitabın müellifine ulaşan bir senede bağlıdır” demek, icma'yı delip geçmek anlamına gelmektedir.⁴¹⁷

Leknevî, isnâd hakkında ki fikrini şu şekilde özetlemektedir: Bütün dînî konularda, sened ibraz ederek onları ilk kaynaklarına ulaştırmak ya da kime itimat edilerek zikredilmişse onu açıkça beyan etmek gereklidir. Hiçbir dînî iş, bu prensipten ayrı tutulamaz. Ancak, ispat yönteminde, çok titiz davranılıp ihtiyatla hareket edilen konular olduğu gibi, son derece kolaylık gösterilen konularda vardır.⁴¹⁸

KAYNAKÇA

Aliyyü'l-Kârî, Mirkâtü'l-Mefâtîh bişerhi Mişkâtî'l-mesâbih, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistanî el-Ezdî, (ts.), Sünenü Ebî Dâvûd, Dâru'l-Marife, Beyrut.

Ebû Gudde, Ebû Zahid Abdülfettah b. Muhamed b. Beşir el-Halebî (1426/2005), et-Ta'likâtü'l-hâfile ale'l-Ecvibetü'l-fâdile, Mektebü'l Matbûâtü'l-İslâmiyye, Beyrut.

Hâkim, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî (ts.), el-Müstedrek, Dâru'l-Marife, Beyrut.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-Müvekkîn, 1/31.

Leknevî, Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emin (1986), *Kamerü'l-akmâr li-nûri'l-envâr fî Şerhi'l-Menar*, nşr. İhsan Kitabevi, İstanbul.

Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalim b. Muhammed Eminillah es-Sihâlevî el-Ensârî (1412/1992),

⁴¹⁶ Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh bişerhi Mişkâtî'l-mesâbih*, s. 1/81-82, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001; Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 59-61.

⁴¹⁷ Süyûtî, *et-Tedrib*, s. 118-119; Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 62-64.

⁴¹⁸ Leknevî, *Ecvibe*, s. 64-65.

Tühfetü'l ahyâr bi ihyâi sünneti seyyidi'l-ebrâr, nşr. Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb.

..... (ts.), el-Fevâidü'l-behiyye, Dâru'l-Marife, Beyrut.

..... (1426/2005), el-Ecvibetü'l-fadile li'l-esileti'l-aşerati'l-kâmile, Mektebü'l-matbûâtî'l-islâmiyye, Beyrut.

..... (ts.), er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire.

..... (1416), Zaferü'l-emânî fi Muhtasari'l-Cürcânî, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut.

..... (1412/1991), et-Ta'liku'l-mümecced, thk. Takıyyüddin en-Nedvî, Dâru's-Sünne ve's-Sîre, Bombay.

..... (1405/1984), el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a, thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Nevevî, el-Ezkâr, thk. Abdulkadir Arnavut, Matbaatü'l-Mellâh, Dımaşk 1391/1971,

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri el-Mısri eş-Şafîî, Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî, Dâru'l-Hadîs, Kahire

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame et-Tahâvî el-Ezdî el-Mısri el-Hanefî (1399), Şerhu Meâni'l âsâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Tebrizî, Ebû Abdillâh Veliyyüddin el-Hatib Muhammed b. Abdillâh el-Ömerî (1399/1979), Mişkâtü'l-Mesâbih, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (ts.), el-Câmiu's-sahîh, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

ŞER'Î HÜKÜMLERİN DEĞİŞİMİ VE “*Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur*” KAİDESİ MUKTEZASINCA BU DEĞİŞİMİN SINIRI

Fatih ORHAN*

Şer'î hükümler, ta'lile ve kıyasa açık olup olmaması bağlamında ele alındığında *taabbüdi* ve *ma'kûlü'l-ma'nâ* şeklinde ikiye ayrılır. Taabbüdi hükümler, akılla kavranabilen anlamlara sahip olmamalarının yanı sıra Allah haklarından kabul edildikleri için değiştirilme ya da kaldırılma yetkisi kullara verilmemiştir. Bu sebeple söz konusu hükümler fıkıhın değişime kapalı olan yönünü oluşturmaktadır. Ancak ma'kûlü'l-ma'nâ kapsamında yer alan şer'î hükümler ise akıl ile kavranabilen anlamlara dayanıyor olması yani ta'lil edilebilir oluşu nedeniyle içtihadı ve değişime açık hükümler kabul edilmiştir.

Son dönemde geniş bir kitlenin ilgisini çeken ve “İslam'ın güncellenmesi” şeklinde neşvünema bulan fıkhi hükümlerin güncellenmesi meselesi aslında yeni ortaya çıkmış bir konu değildir. Fıkıhta “icthāt” kavramı ile ifade edilen faaliyetler, ilk planda şer'î hükme ulaşma gayretini ifade etse de, zamanın ve ihtiyaçların değişmesine uygun olarak ulaşılmış bazı hükümlerin değiştirilmesine yönelik gayretleri de kapsamaktadır. Bu sebebiyle hükümlerin değişimi meselesi, icthāt faaliyeti kadar eski bir konudur. “*Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunmaz*” külli kaidesi ile ifade edilen bu fikhî değişim süreci, mutlak olmayıp elbette bazı kayıtlama ve sınırlandırmalara tabidir. Bu kayıtlardan birisi de Mecelle'de yer alan “*Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur*”⁴¹⁹ kaidesidir.

1. Kaidenin Anlamı

Kaidenin ifade ettiği anlam, delâlet ve sübût açısından kat'iyet ifade eden bir delilin şer'î bir hükme sarıh bir biçimde delalet etmesi durumunda o konuda icthāt yapmaya imkânın olmadığıdır. Böyle bir durumda müçtehidin yapacağı tek şey o delil ile hükmetmektir.⁴²⁰ Kaidenin ifade ettiği bu anlamın fikri temelinde, fakihlerin yakîn ile hüküm verme imkânı varken zan ile hüküm vermeyi caiz görmemeleri yer almaktadır. Şöyle ki Allah ya da resulünden sadır olduğuna dair şüphe bulunmayan ve aynı zamanda ihtiva ettiği anlama açık bir şekilde

*Dr. Öğrt. Üyesi Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, forhan@cu.edu.tr.

⁴¹⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Osmanlı Yayınevi, Çev. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem, İstanbul tz., I.43.

⁴²⁰ Hallâf, Abdülvahhâb, *İlmü usûli'l-fikh*, Mektebetü'd-daveti'l-İslamî, Mısır tz., sh. 216.

delalet eden bir nas, varid olduğu konu hakkında yakîn bilgi ifade eder. Dolayısıyla böyle bir bilginin varlığı durumunda müçtehidin sadece zannı galipten ibaret olan içtihadı yönelmesi düşünülemez. Yakîn bilgi varken zannî bilginin tercih edilmeyeceği ilkesi vahiyyle sürekli muhatap olan Hz. Peygamber bağlamında da ele alınmıştır. Bir grup müçtehit, yakîn bilgi kaynağı olan vahye her an ulaşma imkânının oluşu sebebiyle tıpkı kendisine kıble ayan olan kişinin içtihadı başvurusunun caiz olmaması gibi Hz. Peygamber'in de kesin bilgi ifade eden vahyi terk ederek mahiyeti zandan ibaret olan içtihadı meyletmesini caiz görmemişlerdir.⁴²¹

2. Kaidede Yer Alan “Nas” Lafzının Kavramsal Çerçevesi

Müçtehidin şer'î hükme ulaşırken kendisinden yararlandığı şer'î deliller, icmâlî ve tafsîlî deliller şeklinde bir tasnife tabi tutulur ki icmâlî deliller usûl-ü fıkıhın, tafsîlî deliller de fûrû-u fıkıhın ilgi alanını oluşturur.⁴²² İcmâlî deliller içerisinde kuvvet ve değer bakımından ilk sıra Kitap ve Sünnet delilleri alır. Bu iki delil, vahiy kaynaklı olmaları hasebiyle “nas” ismini müştereken kullanırlar. “*Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur*” kaidesindeki “nas” kavramı bu anlamda kullanılmış olup kendisi ile Kitap ve Sünnet delilleri kastedilmiştir.

Kitap ve Sünnet, her ne kadar deliller sıralamasında ilk sırada yer alsada âyet ve hadis şeklinde tafsîlî olarak ele alındıklarında delalet bakımından hepsi aynı derecede değildir. Naslar arasındaki bu farklılık lafızlardaki kapalılıktan kaynaklandığı gibi hadisin Hz. Peygamber'e isnadında oluşan zandan da kaynaklanabilmektedir. Âyet ve hadislerin hükme delalet bağlamındaki bu farklılıkları nassa rağmen içtihat yapmanın imkân ve sınırını da etkilemektedir. Bu sebeple kaidede yer alan ve varlığı ile içtihadı mahal bırakmayan nassın hangisi olduğu tespit etmek kaidenin doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Bir nassı sübut bakımından değerlendirmek onun sıhhatini belirlemek anlamına gelir. Bu sebeple sübut bakımından değerlendirme sadece Hz. Peygamber'den gelen rivayetler için söz konusu olabilir. Nitekim ayetler mütevatir olarak nakledildikleri için böyle bir değerlendirmeye ihtiyaç duymazlar. Hz. Peygamber'den gelen haberlerin sıhhati fıkıh usulünde haber teorisi esas alınarak belirlenmiştir. Her bir fıkıh ekolü, kendi kriterlerine göre belirlediği haber teorisini esas alarak rivayetleri sıhhat bakımından bir derecelendirmeye tabi tutmuştur. Rivayetlerin sıhhatindeki sağlamlık ya da zayıflık o rivayetin epistemolojik değerini

⁴²¹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir*, Dârü'l-kütübî'l ilmiyye, Beyrut 1999, III, 380.

⁴²² Şa'ban, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fıkıh*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, sh. 29.

de belirlediği için bu derecelendirme önem arz eder. Örneğin mütevatır haber ilme'l-yakîn düzeyinde bilgi ifade ederken meşhur haber ilmü't-tuma'nîne düzeyinde bilgi ifade etmektedir. Sıhhat bakımından yapılan haber sıralamasında en alt dereceyi âhâd haber oluşturur. Böyle bir rivayet ancak zan düzeyinde bilgi ifade eder.⁴²³ Âhâd haberin sübutuna ilişkin olan bu zan, haberin peygamberden bize intikal yolunu ve ravilerin adalet ve zabt yönünden derecelerini tespit şeklinde bir içtihadı kapı araladığı⁴²⁴ gibi rivayetin kabulü ya da reddi noktasında da müçtehide hareket şansı tanımıştır. Bu sebeple sahabe de dâhil müçtehitlerin hepsi gerek kabul şartların taşımaması sebebiyle gerekse kendisinden daha güçlü başka bir delil sebebiyle âhâd haber ile amel etmeyi terk edebilmişlerdir. Hz. Peygamber'in bâin talâkla boşanan Fâtıma bint Kays'a nafaka ve süknâ hakkı tanımadığı ve onu iddetini geçirmek üzere Abdullah b. Ümmü Mektûm'un evine yerleştirdiği yönündeki rivayeti⁴²⁵ Hz. Ömer ve Hz. Âişe'nin kabul etmemesi bu duruma örnek teşkil eder.⁴²⁶ Başka bir örnek ise Hz. Peygamber'in mufavvıdaya⁴²⁷ tam mehir takdir ettiğini haber veren Ma'kil b. Sinan'ın rivayetini Hz. Ali'nin râviye olan güvensizliği sebebiyle kabul etmemesidir.⁴²⁸

Sübut bağlamında bir rivayetin içtihadı mahal bırakmaması için en az “meşhur” seviyesinde olması gerekir. İmam Muhammed, namaz kılarken secdeden kıyama geçişin nasıl olması gerektiğini açıklarken görüşlerini dayandırdıkları haber sebebiyle itirazın olmaması gerektiğini bu ilke üzerinden şu şekilde ifade etmiştir: “*Bu konudaki sünnet ve haberler maruf ve meşhurdur. Bunlar varken nazar ve kıyasa ihtiyaç yoktur.*”⁴²⁹ Yine İmam Muhammed, namazda iken sesli olarak gülmenin hem namazı hem de abdesti bozmasına ilişkin görüşleri ele alırken, Malikilerin yaptıkları “*Kahkaha namazı bozan ancak abdesti iade ettirmeyen konuşma gibidir*” şeklindeki kıyasa yer verdikten sonra şöyle demiştir: “*Şayet bu konuda haberler gelmemiş olsaydı kıyas, ehl-i Medine'nin dediği gibi olurdu. Ancak haberle birlikte kıyasa mahal yoktur.*”⁴³⁰

Nassın, hükme olan delaletine gelince nassın delaleti ile kastedilen lafız ile anlam arasındaki ilişkidir. Daha açık ifade edecek olursak,

⁴²³ Apaydın, Yunus, “Mütevatır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXII, 210; “Meşhur”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIX, 370; “Haber-i Vâhid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XIV, 356.

⁴²⁴ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, sh. 217.

⁴²⁵ Buhârî, “Talâk”, 41; Müslim, “Rada”, 103, 109.

⁴²⁶ Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed b. Süleyman, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1997, I, 296.

⁴²⁷ Mufavvıda: Mehîr belirlenmeksi-zin evlenen ve zifaktan önce kocası ölen kadın.

⁴²⁸ Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî'l-kebîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1999, IX, 480.

⁴²⁹ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Hüccetü alâ ehli'l-Medineti*, tah. Mehdi hasan el-Keylani, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1403, I, 316.

⁴³⁰ Şeybânî, *el-Hüccetü*, I, 204.

Kur'an ve Sünnet'in lafızlarını anlamada, yorumlamada, mâna ve hükümle irtibatını kurmada kullanılan metodolojinin genel adıdır.⁴³¹ Mana ve hüküm arasındaki bu irtibatın sağlamlığı ya da zayıflığı o nassın ifade edeceği bilginin kat'î ya da zanni oluşunu belirlemektedir. Nassın delalet açısından zanni bilgi ifade etmesi, nassın hükmü ifade edişinin keyfiyetini tespit açısından içtihadı kapı aralar. Bu tip bir içtihat ise *zahir* olan ayetten kastedilen anlamın *nas* mı olduğu, *âmm* lafzın umum üzere mi kaldığı yoksa tahsise mi uğradığı, aynı şekilde *mutlak* lafzın takyide uğrayıp uğramadığı gibi farklı konuları kapsar.⁴³² Bu bağlamda usûlcüler nassın hükme olan delaletini tespit edebilmek adına, lafızları *vaz'*, *kullanım*, *açıklık-kapalılık* ve *delalet* açısından ele almışlar ve lafza ilişkin her bir kategoriye kendi içerisinde kuvvet bakımından derecelendirmişlerdir. Bu taksim ve derecelendirmeler içinde bizi ilgilendiren ise delaletinin *açıklığı-kapalılığı* bakımından yapılan lafız taksimidir.

Lafızlar, anlama delaletinin açıklığı bakımından *zahir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem* şeklinde derecelendirilir. Zahir ve nas, manasına açık bir biçimde delalet eden lafızlardır. Ancak aralarında ince bir fark vardır. O da zahir ile kastedilen mana, üzerinde düşünmeye gerek olmaksızın sırf sözün işitilmesiyle anlaşılacak kadar açık iken nas, zahire nazaran biraz daha açıktır. Bu açıklığın nedeni ise sözün bu anlam için sevk edildiğini gösteren ve bizzat konuşanın kendisinden kaynaklan bir karinedir.⁴³³ Zahir ve nassın ortak özellikleri ise tevil ve neshe açık olmalarıdır. Açıklık bakımından nas ve zahirden daha üstün olan lafızlar ise *müfesser* ve *muhkem* lafızlardır. Bu iki lafız çeşidinin ortak özelliği taşıdıkları anlama teville ihtimal bırakmayacak şekilde açık bir şekilde delalet etmeleridir. Aralarındaki temel fark ise müfesser lafız nesih ihtimaline açık iken muhkem lafzın kapalı olmasıdır.⁴³⁴ Ancak risâlet süreciyle birlikte vahyin de sona ermesi müfesser için söz konusu olan nesih ihtimalini de sonlandırmıştır.

Sübut ve delalet açısından yapılan lafız derecelendirmelerine ilişkin bu kısa giriş bilgisinden sonra şunu diyebiliriz ki “*Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur*” kaidesinde bahsi geçen nas, sübut açısından

⁴³¹ Bardakoğlu, Ali, “Delalet”, TDV İslam Ansiklopedisi, IX, 120.

⁴³² Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, sh. 217.

⁴³³ Serahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fıkıh*, Dârü'l- fikr, Beyrut 2005, sh. 129; Kâfi dönmez, İbrahim, “Zâhir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XLIV, 86.

⁴³⁴ Bkz. Ali Haydar Efendi (Büyü), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Çev. İbrahim Subaşı, yy. tz., sh. 172-180; Koçak, Muhsin v.dğr., *Fıkıh Usûlü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013, sh. 350-354.

mütevatir ya da meşhur, delalet açısından da müfesser ya da muhkem olan naslardır.⁴³⁵ Ancak bu tespit mutlak manada içtihad mahall bırakmayan naslar için geçerli kabul edilebilmelidir. Sadece delalet ya da sübut bakımından kat'î olan bir nas da her ikisi açısından kat'î olan nas kadar olmasa da kısmen içtihad mahall bırakmaz. Dolayısıyla kaidenin içtihad mahall olan yansıması da nassın kuvvetine göre farklılık arz edecektir.

3. Kaidenin İctihada Olan Yansıması

“*Mevrid-i nasta ictihada mesâğ yoktur*” kaidesi esasında müçtehidin faaliyet alanının sınırlarını belirlemektedir. Buna göre bir müçtehidin faaliyet alanı öncelikle hakkında hiç nas bulunmayan konulardır. Müçtehit naslarda yer almayan bu meselenin şer'î hükmünü kıyas gibi delillerin yardımıyla mevcut naslardan istinbat ederek bulmaya çalışır. Ancak müçtehidin faaliyet alanı sadece nassın bulunmadığı konularla sınırlı değildir. Hakkında nas bulunan ancak hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş konular yani delalet ve sübut açısından zannî olan nassın varid olduğu konular da müçtehidin faaliyet alanını oluşturmaktadır.⁴³⁶

Kaidenin içtihad mahall olan yansıması iki aşamalı olmuştur. Bunlardan ilki ve başat olanı nassın içtihadın he türlüüne mahall bırakmamasıdır. Nassın mutlak manada içtihad mahall bırakmadığı durum, hem sübut hem de delalet açısından kat'î olan nassın varlığı durumunda söz konusudur. Bu naslar ise sübutu kat'î olan *müfesser* ve *muhkem* naslardır. Zahir ve nas kapsamındaki naslar teville açık olmaları sebebiyle içtihad mahall da açıktırlar.⁴³⁷ Müfesser ve muhkem nasların içtihad mahall bırakmama nedenleri teville imkân olmayacak derece sözün sahibi tarafından açık bir şekilde ifade edilmiş olmalarıdır.⁴³⁸ Örneğin “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun*”⁴³⁹ ayetinde Allah cezanın miktarını yüz sopa olarak takdir etmiştir. Cezanın miktarını anlama noktasında içtihad mahall bırakmamıştır.

Kaidenin içtihad mahall yansımasının ikinci şekli, nassın içtihadı kısmen engellemesidir. Bu da kendisini iki şekilde gösterir. Bunlardan ilki sübut bakımından kat'î ancak delalet bakımından zannî olan bir delilin varlığı ile içtihadın sınırlanmasıdır. Müçtehid böyle bir delilin varlığı durumunda içtihad faaliyetini sadece o delilin ifade etmek istediği manayı anlama şeklindeki bir içtihad mahall hasretmelidir. Nassın Şâri'e olan isnadında şüphenin olmaması, müçtehidin maslahat, örf ve kıyas gibi farklı delillere müracaat etmesini engellemiştir. Buna karşılık müçtehit anlam üzerinde içtihad edebilir çünkü nassın anlama olan delaleti zannîdir. Nassın içtihad mahall bu şekilde tanıdığı izne ilişkin örnekler oldukça fazladır. Örneğin

⁴³⁵ Zuhaylî, Muhammed, *el-Kavâidu'l-fikhiyye ve tatbikâtühâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa*, Dâru'l-fîkr, Şam 2006, sh. 499.

⁴³⁶ Apaydın, “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXI, 437.

⁴³⁷ Zuhaylî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, sh. 499.

⁴³⁸ Hallâf, *İlmü usûlü'l-fikh*, sh. 216.

⁴³⁹ Nur 24/2.

Bakara 2/228 ayetinde boşanmış kadınların ne kadar süre bekleyecekleri bildirilmektedir. Ancak ayette geçen kar lafzı ile kadının temizlik mi yoksa adet dönemimi kastedildiği kapalıdır. Anlamındaki bu zanniyet sebebiyle âlimler farklı içtihatlarda bulunmuşlar fakat hiçbirisi kadının iddetine ilişkin hükmü ararken sübutu kat'î olan bu delili terk ederek kıyas gibi başka bir delile yönelme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu durum hadisler için de söz konusudur.

Nassın içtihadı kısmen sınırlama getirmediği ikinci durum ise sübûtu zannî olan naslarda söz konusu olur. Sübut bakımından zannî olan bir haber, ifade ettiği zan sebebiyle bir müçtehit ya da mezhep için delil olmaya uygun değilken diğer mezhep açısından uygun olabilir. Dolayısıyla mezhebin kriterlerine uygun olan bu haber var iken, o mezhebin haberi terk ederek başka bir delile ve içtihadı başvurusu düşünülemez. Çünkü onun nezdinde güvenilmesi gereken bir nas mevcuttur ve nassın olduğu yerde içtihadı mesaj yoktur. Oysa diğer mezhep için haberin varlığına rağmen içtihadı başvurusunda bir sakınca yoktur. Çünkü söz konusu hadis onlara göre delil olma açısından muteber değildir. Hz. Ali'nin, Ma'kıl b. Sinan el-Eşcaî'ye güvenmeyerek onun naklettiği mufavvıda hakkındaki rivayeti reddetmesi, onun yerine kendi içtihadı ile amel etmesi buna örnektir.⁴⁴⁰ Bir başka örnek ise annenin tezkiyesinin ceninin tezkiyesi sayılıp sayılmayacağı hususunda Ebû Hanife'nin, "Ceninin tezkiyesi, annesinin tezkiyesidir"⁴⁴¹ şeklindeki hadisi kıyasa muhalif olduğu gerekçesiyle kabul etmemesi ve kıyası tercih etmesidir.⁴⁴² Bu örneklerin belki de en meşhuru musarrât hadisidir. Bu hadis cumhur tarafından sahih kabul edilirken Hanefiler söz konusu rivayeti haber teorilerine uymadığı gerekçesiyle sıhhatli kabul etmemişler ve kıyasla amel etmişlerdir.

4. Kaidenin Günümüz Açısından Kullanım İmkânı

Sünnî ve Mu'tezilî usulcülerin kabul ettiği üzere şer'î hükümlerin tümü hakkında kesin deliller mevcut değildir. Bu hükümlerin bir kısmı zanna tâbi kılınmıştır ve şer'î hükümlerde zannî delillerin muteber oluşu genişlik ve kolaylık gerekçesiyle açıklanmıştır.⁴⁴³ Ancak şunu belirtelim ki bir nas bir den fazla anlam taşıyabilir ve bu anlamlara olan delaleti

⁴⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 296.

⁴⁴¹ Ebû Dâvûd, "Edâhî", 18; Tirmizî, "Sayd", 10; İbn Mâce, "Zebâih", 15.

⁴⁴² Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, Beyrut 1992, I, 139-141.

⁴⁴³ Apaydın, "İctihad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXI, 437.

aynı derecede olmayabilir. Günümüzde yapılacak içtihat faaliyetlerinin sınırını belirlemek adına bir delilin ifade ettiği kat'î anlam ile zannî anlamı ayırt etmek gerekir. Konuyu bir örnek üzerinden ele alacak ve izah edecek olursak hırsızlık cezası ve bu cezanın değiştirilmesi etrafından dönen tartışmalar buna uygun bir temsil olacaktır.

Maide 5/38 ayetinde hırsızlık yapanlar hakkında Allah şöyle buyurmaktadır: “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.*” Söz konusu âyet, sübut bakımından kat'î olmakla birlikte taşıdığı anlamlara delaletleri farklıdır. Şöyle ki cezayı ifade eden “قطع /kesme” fiilinde anlaşılmayan ve kapalı kalan her hangi bir durum bulunmadığı için ayetin cezaya delaleti kat'îdir. Buna karşılık “el” lafzı kapalıdır. Arapçada parmak ucundan omuza kadar olan kısmı ifade için kullanılan “el” ifadesi ile parmaklar mı, el ayası mı yoksa tüm kol mu kastedildiği açıkça belirtilmemiştir. Ayette yer alan ve kapalı kalan bir diğer lafız da “hırsız” kavramıdır. Çok çeşitli şekillerde vuku bulan hırsızlık eylemlerinden hangisinin el kesme gerektiren hırsızlık suçuna dâhil olduğu kapalı kalmıştır. İşte bu kapalılık sebebiyle ayetin “yed:kol” ve “hırsız” kavramlarına olan delaleti zannîdir. Bu sebeple tüm mezhepler, âyetin kat'îyet ifade ettiği konuda yani hırsıza verilecek cezanın “el kesme” cezası olduğu hususunda ittifak etmişler, ancak zanni bilgi ifade eden kesilecek elin miktarı ve ayetteki hırsızlığın mahiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁴⁴⁴

Maide 5/38 ayeti ve hırsıza verilecek ceza, günümüz toplumunun ve sosyo-kültürel şartların değişimine bağlı olarak yeniden ele alınacak olursa, ele aldığımız kaide gereği sadece hırsız kavramı üzerinde içtihat etme imkânı bulunmaktadır. Bu bağlamda günümüz fakihleri, klasik kaynaklarda tartışma odağı olan ve dönemi yansıtan ihtilas, tarr, hirabe ve gasb gibi hırsızlık suçlarına ilaveten günümüzde ortaya çıkan yolsuzluk, vurgun, zimmete para geçirme, banka hesaplarının boşaltılması, kredi kartı dolandırıcılığı ve telefon dolandırıcılığı gibi yeni hırsızlık suçlarına kafa yormalı sosyal değişime göre “hırsızlık” kavramının kapsamını belirlemeye çaba sarf etmelidir.

Âyet çerçevesinde içtihadı mahal bulunmayan konu ise hırsızlık suçuna takdir edilecek cezadır. Çünkü hırsıza verilecek cezayı takdir eden nas, “*Mevrid-i nasta ictihada mesâğ yoktur*” kaidesinde yer alan nas mahiyetinde olup sübut bakımından kat'î olduğu kadar cezanın mahiyetini açıklama bakımından da kat'îdir. Ancak son dönemde ortaya çıkan ve fıkıh usulü ve içtihat ilkelerini dikkate almak yerine mülga olup olmadığına önem vermeksizin sadece kendince var olduğunu düşündüğü

⁴⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 62; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l- kütübü'l- ilmiyye, Beyrut 1994, III, 149; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 266.

bir maslahatı esas alan bir anlayış, cezanın içtihat konusu olduğunu ve maslahat prensibine bağlı olarak değiştirilebileceğini iddia etmektedir.⁴⁴⁵

Hırsızlık cezası olarak hapis cezasının uygulanabileceğini düşünen iddia sahipleri bu cezanın indiği toplumun sosyal gerçekliği açısından uygun olduğunu ancak bu gün için maksada hizmet etmekten uzak kaldığını düşünmektedirler.⁴⁴⁶ Onlara göre, Allah'ın suçlara ceza takdir etmesindeki amaç suçu önlemek ve suç işleme potansiyeli olanları o suçtan caydırmaktır. Dolayısıyla dondurulmuş bir ceza anlayışı yerine zaman ve kişiye göre değişen bir ceza anlayışı Kur'an'ın ruhuna daha uygun olacaktır.⁴⁴⁷ Had cezalarının maslahat ve dönemin şartlarına bağlı olarak değiştirilmesini savunan bu iddia sadece "maslahat" açısından ele alınsa dahi doğru kabul edilemez. Biz iddianın yanlışlığını göstermek adına ilk olarak kimin maslahatı öncelenmeli sorusuna cevap vereceğiz sonra da maslahat açısından bedeni ceza ile hapis cezası arasındaki fark ortaya koyacağız.

Maslahat göreceli bir olgudur. Bir kişi için zarar olan şey diğeri için maslahat olabilir. Nitekim hırsız için zarar olan ceza, toplum açısından maslahattır. Böyle bir maslahat çatışmasında hırsızın maslahatının dikkate alınması, eli kesilince bakıma muhtaç olacağı ve geçimini sağlayamayacağı şeklindeki zararı gidermek adına hırsıza verilecek cezanın hafifletilmek istenmesi suçlu-toplum arasında gözetilen zarar maslahat dengesini tersine çevirmek anlamına gelir. Suçun artmasına sebebiyet vereceği için cezanın hafifletilmesi toplumu can ve mal bakımından korku ve güvensizliğe sürükler. Toplumun maruz kaldığı bu zarar suçlunun maruz kaldığı zarardan daha büyüktür. Böyle bir durumda ise toplumun menfaati bireyin menfaatinden üstün tutulmalıdır. Üstelik bireyin (suçlunun) katlanacağı bu zarar kendi işlediği bir suça karşılık olup hak ettiği bir şeydir. Oysa aksi durumda toplumun katlanacağı zarar haksız ve sebepsiz olacaktır.

Bedeni cezalar ile hürriyet kısıtlama cezasının maslahat açısından mukayesesine gelince, toplumda işlenen her suça ceza olarak hapsi cezasının verilmesi, suç-ceza dengesi açısından doğru bir uygulama olmaz. Hapis cezası birçok suç için yeterli değildir. Dolayısıyla da

⁴⁴⁵ Bkz. Koşum, Adnan, "İslam Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar", *Diyanet İlmî Dergi*, 2001, cilt: XXXVII, sayı: 3, s. 85-116.

⁴⁴⁶ Koşum, İslâm Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar, s. 90.

⁴⁴⁷ Atay, Hüseyin, "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XLIII, sayı: 2, s.16.

caydırıcı olmaz. Hapis cezasının yeterli olmadığı suçlardan birisi de hırsızlıktır. Nitekim içinde bulunduğumuz mevcut koşullar içerisinde bu cezanın hırsızlık suçu için caydırıcı olmadığını, suç artışına engel olmadığını gözlemlemekteyiz. Hatta hapis cezaları hırsızlığı önlemek bir yana suçluyu daha da uzmanlaştırmaktadır. Hapis sürecinde aynı koşutta kaldığı diğer hırsızlardan suçun işlenişine dair farklı teknikler öğrenerek çıkan hırsız çıktığı günün akşamı aynı suçu tekrarlayabilmektedir. Vakıa böyle olmakla birlikte nassın gâî yorumuna dayanan modernistlerin cezalarda aslanan caydırıcılıktır, hapis cezası da bu rolü günümüz açısından yerine getiren en uygun cezadır, demeleri iddianın vakıadan ne kadar uzak kaldığını göstermektedir.

Maslahat açısından hürriyeti kısıtlama cezası ile bedeni cezalar arasındaki bir diğer fark ise ceza ilkelerine ilişkindir. Hapis cezası, evrensel kabul gören ceza ilkelerinden “cezanın şahsiliği” ilkesine terstir. Hapis cezalarında sadece suçlular değil, onlarla birlikte aileleri de ceza görürler. Bu ceza bazen doğrudan bazen de dolaylı olabilmektedir. Hapis cezalarında suçlu ile birlikte doğrudan ceza alanlar genellikle hapisshanede doğan küçük çocuklardır. Bu gün cezaevlerinde annesiyle birlikte tutulan birçok çocuk bulunmaktadır. Hapishane ortamının olumsuz koşulları onların hem fiziksel hem de psikolojik gelişimleri açısından olumsuz etkilemektedir. Akranlarıyla oyun oynayarak sosyalleşmesi gereken bu çocuklar diğer yetişkin suçlularla iletişim ve etkileşimde kalmaya mecbur tutulmaktadır. Ayrıca diğer çocukların kavuştıkları okul imkânından ve eğitim-öğretim faaliyetlerinden de mahrum kalmaktadırlar.

Hapis cezasından dolaylı olarak etkilenenler yine suçlunun aile bireyleridir. Bunların başında yine suçlunun çocukları gelmektedir. Bizim için suçlu olsa dahi mahkûm, çocuğu için baba ya da annedir ve o çocuğun anne-baba sevgisine, ilgisine ihtiyacı vardır. Suçluya verilen uzun süreli hapis cezası çocuğun bu ilgiden ve sevgiden mahrum olarak büyümesine neden olacaktır. Çocuğun katlanacağı bu eziyetin gerekçesi nasıl izah edilebilir. Çocuklar gibi hapis cezasından etkilenen bir diğer aile ferdi de özellikle kadın eşlerdir. Bu kadınlar normalde sorumlu olmadıkları halde kendisinin ve çocuklarının geçimlerini kazanmakta ve hatta kendisine bakması gereken kocasının da hapishanedeki masraflarını kazanmak zorunda kalmaktadır. Ayrıca hapishanelerle ilgili olarak bu gün gündemde olan bir başka tartışma konusu da eşler arasındaki karı-koca ilişkisinin ceza sebebiyle kesilmesidir. Mahkûm için ceza niteliğinde kabul edilse bile bu uygulama masum olan eş açısından eziyettir. İslam ise suçlara takdir edilecek cezalarda daha çok bedeni cezaları tercih etmiştir. Çünkü bu tip cezalar sadece suçlu ile sınırlı kalmaktadır. Suçlunun ailesi cezaya dâhil etmemektedir.

KAYNAKÇA

Ali Haydar Efendi (Büyük), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Çev. İbrahim Subaşı, yy. tz.

Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Osmanlı Yayınevi, Çev. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem, İstanbul tz.

Apaydın, Yunus, “Haber-i Vâhid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996.

“İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.

“Meşhur”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2004.

“Mütevâtir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006.

Atay, Hüseyin, “Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XLIII, sayı: 2.

Bardakoğlu, Ali, “Delâlet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1992.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed b. Süleyman, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1997.

Hallâf, Abdülvahhâb, *İlmü usûli'l-fıkıh*, Mektebetü'd-daveti'l-İslamî, Mısır tz.

İbn Emîru Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir*, Dâru'l-kütübi'l ilmiyye, Beyrut 1999.

Kâfi Dönmez, İbrahim, “Zâhir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013.

Koçak, Muhsin v.dğr., *Fıkıh Usûlü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

Koşum, Adnan, “İslam Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2001, cilt: XXXVII, sayı: 3.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvi'l-kebîr*, Dâru'l- kütübi'l ilmiyye, Beyrut 1999.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l- kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l- fikr, Beyrut 2005.

Şa'ban, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fikh*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Hüccetü alâ ehli'l-Medineti*, tah. Mehdi hasan el-Keylani, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1403.

Zuhaylî, Muhammed, *el-Kavâidu'l-fikhiyye ve tatbikâtühâ fî'l-mezâhibi'l-erbaa*, Dâru'l-fikr, Şam 2006.

TASAVVUFTA MURAKABE VE MUHASEBE

Mehmet Mansur GÖKCAN*

Giriş

Murakabe kelimesi; gözetmek, kontrol etmek, dikkat etmek, denetlemek, gözetlemek, beklemek ve korumak anlamlarına gelmektedir. Ameli hususunda Allah'ı murakabe etmek ise; Allah'tan korkmak ve sakınmak anlamına gelmektedir. Murakabe, Allah beni görüyor, bütün hal ve hareketlerime vakıftır anlayışında bulunmaktadır.

Lügat anlamlarında da görüleceği üzere murakabenin iki veçhesinin olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi; Allah'ın murakabesidir. Allah'ın murakabesi; kullarını gözetim altında tutması, yaptıklarını takip etmesi ve melekleri vasıtasıyla kayıt altına aldırmasıdır. İkincisi; kulun murakabesidir. Kulun murakabesi; Allah'ın kendisini gördüğünün ve her an kendisini takip ettiğinin şuurunda olması ve O'nun gözleri önünde kötü fiiller yapmaktan utanması ve sakınmasıdır.

Ayrıca, kulun Allah'ı murakabesi, Allah'tan feyz beklemek; şeyhi murakabesi de şeyhten feyz beklemek demektir.

Muhasebe kelimesi; mali işleri tetkik etmek, hesapları gözden geçirmek, hesaplaşmak ve nefis muhasebesi yapmak anlamlarına gelmektedir.

Muhasebe de iki türlüdür. Birincisi; Allah'ın kulunu hesaba çekmesidir. İkincisi; Kulun kendisini, yani nefsini hesaba çekmesidir. Kul, nefsini yaptığı işten sonra hesaba çeker, kötü fiillerden dolayı onu kınar ve cezalandırır.

Murakabe ve Muhasebe

Allah, kullarını sadece yaratmakla kalmamış, onlara bir takım görevler yüklemiş, akıl ve hür iradeleri ile dilediklerini yapabilme kabiliyeti vermiş, yapacaklarından sorumlu tutmuş ve onları ahirette bir muhasebeye tabi tutarak yaptıklarının karşılığını vereceğini bildirmiştir. Yapılanların takip edilmesi ve büyük mahkemede delil olarak ortaya konulacak olması, insanların durumu daha iyi idrak etmesi ve ilahi adaletten şüphe etmemesi için önem arz etmektedir.

Şu ayetler, Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını, kullarını daima murakabe ettiğini ve yaptıklarını kayıt altına aldığını haber vermektedir.

“Allah, her şeyi gözetler.” “İnsan bir şey söylemez ki, yanında gözetleyen ve yazmaya hazır bir melek bulmasın.” “Allah, onların

*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi.

gizlediklerini de, açığa çıkardıklarını da bilir. Çünkü O, kalplerin içini bilendir.”

Gazâlî (ö. 505/1111), Allah'ın herkesi yaptığı ile kontrol ettiğini, her organı işlediği ile murakabe ettiğini, kalplerin gizli köşelerinde vuku bulan hadiselerle dahi vâkıf olduğunu söyleyerek O'nun, kullarını, gizli ve aşikâr, az veya çok bütün amellerinden sorguya çekeceğini, en küçük taatını da kabul edeceğini ve lütufta bulunacağını belirtmiştir. Allah'ın, herkes ne hazırlayıp gönderdiğini görsün diye kullarını hesaba çekeceğini, dünyada murakabe ve muhasebe yapmayan kimselerin de ahirette perişan olacaklarını ifade etmiştir.

Ayetlerde bildirenlere ve Gazâlî'nin açıklamalarına göre; Allah'ın kullarını takip ettiği, işledikleri iyi veya kötü her ameli kayıt altına aldığını anlaşılmaktadır. Allah'ın, kullarını takip etmesi, O'nun murakabesidir. Allah'ın, kullarını takip ettiğini ve yaptıklarını kayıt altına aldığını haber vermesi; kulların, takip edildiklerini, amellerini gizleyemeyeceklerini ve ahirette de, yaptıklarına göre hesaba çekileceklerini bilmeleri içindir. Bu bilgilendirmede ayrıca, dünyada iken muhasebelerini yaparak istikametlerini düzeltmeleri uyarısı da vardır.

Salih bir kimse, bir kişiye, “Şu uğrunda yorulduğun ve hırsla peşinde koştuğun dünya işlerinden istediğine ulaşıp arzuladığına kavuştun mu?” diye sorar. “Hayır” cevabı alınca da der ki: “Peki, yüz çevirdiğin ve hiç ilgilenmediğin halde ahiretteki nimetlere nasıl kavuşacaksın hiç düşündün mü? Ben senin, soğuk demiri döğen kimse gibi boşa uğraştığını görüyorum.” Bir âlim de, “Kim, amel etmeden cennete gireceğini zannediyorsa o boş temennide bulunmaktadır. Kim de, cennete ameli sayesinde gireceğini söylüyorsa o da boş laf etmektedir.” demiştir.

Sürekli olarak peşinde koşulan dünyada istediğini elde edememek, ahirette istenilen şeyleri elde etmek için ne kadar çok gayret edilmesi gerektiğini göstermektedir. Cennete girmenin ve oradaki nimetleri elde etmenin sadece amellere bağlı olduğunu düşünmek de büyük bir yanılgıdır. Cennete giriş, ancak Allah'ın rahmeti ve lütfuyla mümkün olur. Ameller ise, O'nun rahmetine ulaşabilmenin vesilesidir. O halde hayırlı amel işlemekten geri durmamak, fakat amellere değil Allah'a güvenmek gerekir. Amel etmeden nimet beklemek de boş hayalden öte bir şey değildir. Kur'an'da, iyiliğin karşılığı iyilik kötülüğün karşılığı da misliyle azap olarak ifade edilmiştir.

Kur'an'da, ahirette yapılacak mahkeme ve hesaplaşma ile ilgili çok net bilgiler verilmiştir. Allah, kıyamet günü azamet terazileri

kurulacağını, yapılan amel, hardal tanesi kadar da olsa teraziye konulacağını ve kimseye zulmedilmeyeceğini; amel defterinde, işlenen büyük-küçük her şeyin izleneceğini, yapılan zerre kadar iyiliğin de kötülüğün de karşılığının görüleceğini haber vermiş ve uyarıda bulunmuştur.

Ahirette yapılacak olan bu mahkeme, Allah'ın, kullarını muhasebeye tabi tutması ve onlarla hesaplaşmasıdır.

Allah'ın murakabesi ve muhasebesi olduğu gibi kulun da murakabesi ve muhasebesi vardır. Cibrîl hadisinde, "İhsan, sanki Allah'ı görüyormuş gibi kulluk etmendir. Sen O'nu görmeden de O, seni görmektedir." denilmiştir. Kuşeyrî (ö. 465/1072), Cibrîl hadisinde murakabe haline işaret edildiğini söylemiş ve murakabeyi şu şekilde açıklamıştır: "Murakabe, kulun, Allah'ın her halükarda kendisini denetlemekte olduğunu bilmesidir. Bu bilginin sürekli olması, kul tarafından Rabbine yönelen bir murakabedir."

Kuşeyrî'nin açıklamalarında da, Allah'ın murakabesi ve kulun murakabesi olmak üzere iki çeşit murakabe olduğu görülmektedir. Kulun, Allah'ın kendisini gördüğünün şuurunda olması murakabe halidir. Böyle bir murakabeye sahip olan kimse, her ne iş yaparsa yapsın en güzel şekilde yapmaya çalışacaktır ki, bu da ihsandır. Allah'ın ilahi kameraları tarafından sürekli olarak takip edildiğinin şuurunda olan murakabe sahibi, O'nun gözleri önünde günah işlemekten utanır ve işini savsaklamaktan çekinir. İhsan ve murakabe hali, amellerin en güzel işlendiği haldir. Mahşerdeki mahkemeyi ve cehennemdeki azabı gözünde canlandırarak kulluk yapmak da bir nevi murakabe halidir.

İbn Mübarek ö. 181/797), "Allah'ı gözet/murakabe et!" dediğinde kendisinden açıklama istenir ve bunun üzerine, "Daima öyle olursan, Allah'ı görür gibi olursun." diyerek açıklamada bulunur. Bu söz, murakabe halinin, sanki Allah'ı görür gibi olmaya, yani ihsan haline ulaşmaya sebep olduğu anlamına gelmektedir. İhsan haline de durup dururken değil, ancak Allah'ı gözeterek/murakabe ederek ulaşılabileceği anlaşılmaktadır.

Allah'ı gözetken ve murakabe eden kimse, O'nun kendisini gördüğünün şuuruyla kötü fiilleri işlemekten çekinir. Fakat inancı olmayan kimse, Allah'ı değil insanları gözetir ve onlara fark ettirmeden istediği kötülüğü yapabilir. Ferkad es-Süncî'nin (ö. 131/651) sözlerinde de bu durumu açıkça görmek mümkündür. "Münafık, kimseyi görmediğinde kötü yere gider. O, ancak insanları gözetir, Allah'ı gözetmez/murakabe etmez."

İbrahim Havvâs (ö. 291/904), Dini hükümlere riayetkâr olmanın murakabeye sebep olacağını söylemiş ve murakabe halinin, için ve dışın

(kalbin ve uzuvların) Allah için ihlasla hareket etmesine sebep olacağını belirtmiştir. Bu açıklamalar, dini hükümlere riayetkâr olmanın murakabeye, murakabenin de ihlasa sebep olduğunu göstermektedir.

Allah, “Herkes, yarına ne hazırladığına baksın.” diyerek, hiç kimseyi muhasebe yapmaktan muaf tutmamıştır. Hz. Peygamber: “Hesaba çekilmezden önce kendinizi hesaba çekiniz. Büyük hesaba kendinizi hazırlayınız. Çünkü dünyada kendisini hesaba çeken kimsenin hesabı kolay olur.” diyerek, ahirette hesabı kolaylaştırmak için bu dünyada iken muhasebe yapmanın önemine vurgu yapmıştır.

Mekkî (ö. 386/996), ahirette, her kulun dünyada geçirdiği seneler aylara, aylar günlere, günler saatlere, saatler nefeslere çevrilerek bütün ömrünün önüne serileceğini ve nefesini tükettiği her fiilin hesabının sorulacağını söylemiştir. İşlediği büyük-küçük her fiil için önüne üç dosya açılacağını, birincisinde, bu fiili niçin yaptığı; ikincisinde, nasıl yaptığı; üçüncüsünde ise kim için yaptığının sorulacağını belirtmiştir. Niçin yapıldığının sorulmasının, Allah’ın hükümlerinin bilinip-bilinmediğinin; nasıl yaptığının sorulmasının, amelin ilme uygun ve sahih yapılıp-yapılmadığının; kimin için yapıldığının sorulmasının da, ameldeki ihlasın kontrol edilmesi için olduğunu açıklamıştır.

Allah’ın muhasebesinin, çok detaylı ve çok çetin olacağı anlaşılmaktadır. ahirette hesabı kolay vermek için bu dünyada insanların kendi muhasebelerini yaparak hesap kalemlerini azaltmaları gerekmektedir.

Hz. Ömer, “Hesaba çekilmeden önce nefsinizi hesaba çekiniz. Amelleriniz tartılmadan önce amellerinizi tartınız. En büyük mahkemeye hazırlanınız.” demiş ve Ebû Musâ el- Eş’arî’ye mektubunda şu uyarıda bulunmuştur: “Şiddette hesaba çekilmeden evvel genişlikte nefsinizi hesaba çek.”

Hasan Basrî (ö. 110/728), “Mü’min, nefsinin murakıbidir. Onu Allah için hesaba çeker. Kıyamet günündeki hesap, dünyada nefsinizi hesaba çeken kimse için kolay, dünyada nefsinizi hesaba çekmeyen kimse için ise zor olur.” diyerek hesabı kolaylaştırmanın yöntemini ortaya koymuştur. Gazâlî, kulun, günün evvelindeki bir vakitte hakkı tavsiye etmek için nefisle şartlaşması, günün sonundaki bir vakitte de nefsinizi bütün hareketlerinden dolayı hesaba çekmesi gerektiğini söylemiştir. Tüccarların, günlük muhasebe yaparak kar ve zarar karşılaştırması yaptıkları gibi, her mü’minin de böylece günlük muhasebe yapması gerektiğini ifade etmiştir.

Sühreverdî (ö. 632/1234), her namaz vaktinde, önceki vaktin muhasebesi yapılırsa, böyle bir muhasebeyle kılınan namazın diğer namaz vaktine kadar olan zamanı mamur eden ve aydınlatan bir nur olacağını söylemiştir.

Güne başlarken nefisle şartlaşarak günah işlememeye karar vermek ve günün sonunda da nefs muhasebesi yaparak ertesi gün aynı hatalara düşmemenin önlemlerini almak, hatta her namaz vaktinde bu muhasebeyi yapmak, yarın hesabı kolay vermenin yöntemidir.

Sonuç

Murakabe, Allah'ın kendisini gördüğünün ve yaptıklarını kayıt altına aldığının şuuru vararak Allah'tan sakınmak ve O'nun gözleri önünde istemediği şeyleri yapmamaktır.

Murakabe, Allah'ın kulunu denetlemesi ve gözetmesi olduğu gibi, kulun da Allah'ı gözetmesi ve O'nun huzurunda kötü fiiller işlememesidir.

Kulun kendi nefsini hesaba çekmesi muhasebe olduğu gibi, Ahirette Allah'ın kulunu hesaba çekmesi de muhasebedir. Bu durumda, murakabenin de muhasebenin de iki türlü olduğu sonucuna varılmaktadır.

Mahşerdeki mahkemeyi ve cehennemdeki azabı gözde canlandırarak gınahtan uzak durmak da bir nevi murakabedir.

Dini hükümlere riayetkâr olmak murakabeye sebep olmakta, murakabe de için ve dışın bir olmasını sağlayarak ihlasla kulluk yapmaya sebep olmaktadır.

Ahirette, her nefeste işlenen fiillerden hesap verileceği için hesap kalemlerini mümkün olduğu kadar azaltmak gerekir. Yarın hesabı kolay vermek, bugün nefs muhasebesi yapmakla mümkündür. Nefs muhasebesi günlük yapılabileceği gibi, her namaz vaktin de de yapılabilir.

Kaynakça

Ahmed, el-Âyid ve diğerleri, el-Mû'cemü'l-Arabiyyi'l-esâsî, Larûs yayınları, Aleco 1989.

Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî, I-VI, Müsned, Mısır trs.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünenu Ebî Dâvûd, I-III, Beyrut 1409/1988.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit, el-Fıkhu'l-ebsat, Trc. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, Müsnedu Ebî Hanife, Riyad 1415.

Ebû Ümeyye, Muhammed b. İbrahim et-Tarsûsî, Müsnedu Abdillâh İbn Ömer, Beyrut 1393.

Erkaya, Mahmud Esad, Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları, Otto Yayınevi, Ankara 2017.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, İhyâu ulûmi'd-dîn, I-V, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1387/1967.

Geylânî, Abdülkadir, el-Fethu'r-Rabbânî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1433/2012.

Gökcan, M. Mansur, Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017.

Güneş, Kadir, el-Mu'cem, Mektep yayınları, İstanbul 2010.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî, Musannef, I-VII, Riyad 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî, I-VIII, Beyrut 1379.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin b. Neysâbü'rî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, thk. Abdülkerim el-Atâ, Mektebetü'l-Esed, Dîmeşk 2000.

Kübra, Necmüddin, Usûlu aşere, (Tasavvufî Hayat) Hazırlayan Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.

Mekkî, Ebû Talib, Kûtu'l-kulûb, thk. Mahmud b. İbrahim b. Muhammed er-Rıdvânî, I-III, Mektebetü dâru't-türâs, Kahire 2001.

Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. El-Haccâc, Ta'zîm, I-II, Medine 1406.

Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed, Risâletü'l-müsterşidin, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2014.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el- Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, Sahîhu Müslim, I-V, Beyrut ts.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin Ömer b. Muhammed, Avârifü'l-meârif, thk. Semîr Şems, Dâru Sâdır, Beyrut 1431/2010.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, el-Mu'cemu'l-kebir, I-XX, Musul 1404/1983.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sûre, Sünenu't-Tirmizî, I-V, Beyrût ts.

Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet yayınları, İstanbul 1991.

EŞ'ARİ'NİN KELAM METODU

İsmail ŞİK*

Giriş

Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin hayatını⁴⁴⁸ değişik dönemlere ayırarak değerlendirdiğimizde Mutezile içerisindeki dönem, Selef akidesini benimsediği dönem ve son olarak Ehl-i Sünnet kelâmının olgunlaşmasına katkıda bulunduğu, Selef inancını aktardığı dönem şekilde tasnif edebiliriz.⁴⁴⁹

Mutezile'den ayrılıp, Selefi anlayışa (Ashâbu'l-Hadis'e) geçmesi hayatının dönüm noktasıdır. Bu konuyla alakalı birbirinden farklı birçok rivayet vardır.⁴⁵⁰

1. Eş'ari'nin Kelam Anlayışı ve Metodu

1.1. Kelam Anlayışı

Eş'ari'nin kelam ilmini savunmak için yazdığı risalesinebakmamız onun kelam anlayışını ortaya koymada faydalı olacaktır. Nitekim o, bu

*Doç.Dr. İsmail ŞİK, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Bu çalışma "Eş'ari'nin Kelam Metodu" adlı makalemizden faydalanarak hazırlanmıştır.

⁴⁴⁸ Tam ismi Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Salim İbn İsmail b. Abdillâh b. Musa b. Bilal b. Ebi Bürde b. Ebi Musa el-Eş'ari'dir, (İbn Asâkir *Tebyinü Kezibü'l-Müfteri fi ma Nüsibe ila İmam Ebî Hasan el-Eş'ari*, Şam 1990, s 34). Soy itibarıyla Yemen'deki el-Eş'ar kabilesine mensup sahabe Ebu Musa el-Eş'ari'ye dayanır. Ebu Musa el-Eş'ari, devrin siyasi ve içtimai olaylarına damgasını vurmuş, Hz. Ömer zamanında Kufe ve Basra'da valilik yapmıştır. Hakem olayı diye bilinen, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki anlaşmazlıkta çizdiği tavrı, siyasi ve fikri açıdan İslam tarihinde önemi olan bir olayın kahramanıdır. Hz Ali'den devlet başkanlığını almış, halifeliğin Muaviye'ye geçmesinde de dolaylı olarak rol oynamıştır. (Bkz. E.Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, Ankara 1998, s.47.). Eş'ari, hicri 260/873-874 yılında Basra'da doğmuş, 324/935-936 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. (Hatib el-Bağdadi, *Târihü'l-Bağdâd*, C.11, trs., s.347; Zehebi, *Siyerü Â'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1996, C.11, s.540.; İbn Asakir, *Tebyîn*, s.14.; <http://www.islamicaths.org/Home/English/HistoryPersonalities/Content/Ashari.htm>). Yahya b. Zekeriyya es-Saci, Abdurrahman b. Halef, Ebu Halife el-Cumahi, Sehl b. Nuh, Muhammed b. Yahya gibi devrin alimlerden hadis ve fıkıh derslerini okumuş, Mu'tezili alim Ebu Ali el-Cübbai'den Kelâm ilmini öğrenmiştir. (Abdurrahman Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1997, s.490.)

⁴⁴⁹ Galip Türcan "Eş'ari ve Eş'ari'nin İman Tarifi", *Tabula Rasa*, Yıl 3, S. 8, Ağustos 2003, s.284.

⁴⁵⁰ İsmail Şık, "Eş'ari'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri üzerine Bir Deneme", Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 4, Sayı 1, Ocak-Haziran 2004, s. 283-310.

risalede kelim ilminin zorunluluğundan konularından ve metodundan bahsetmiş, konuyla alakalı örnekler vermiştir.⁴⁵¹

Eş'ari, İslam inançları korunması ve aktarılması hususundaki tavrının Kur'an'a dayandığını söylemiş ve bir takım deliller getirmiştir. Görüşlerini açıklarken nakli esas almış, akli aktif ve etkili olarak kullanmıştır. En çok itiraz getirilen Kelam ilminin imkânı, usûlü't-tevhîd, öldükten sonra dirilme, cisimler için bir nihayetin bulunması, cüz'ün parçalanıp parçalanmaması vb. birçok konunun cevabının Kur'an'da olduğunu beyan etmiştir.

Bu kavramların Kur'an'a dayandığı ispatlandığında, muhaliflerin kelim ilmine yönelik din dışı konuların dine dâhil edildiği ve bu şekilde bidat işlendiği iddiaları temelden çürütülmüş olacaktır. Eş'ari bu bilinçle, kelim ilminin kendine konu olarak aldığı sahanın aslının Kur'an'dan olduğunu söylemiştir:

*“Açık olarak her biri ile ilgili konuşmamış olsa bile Hz. Peygamber, dile getirilen cisim, hareket, sükun, cüz, zıtlık vb. kavramlar hakkında söz söylemekten aciz değildir. Ashâbının içerisindeki din alimlerinin durumu da aynı şekildedir. Hareket ve sükûn kavramları tevhide delildir ve ikisinin de aslı Kur'an'da mevcuttur. Kur'an, Hz. İbrahim'in ay, güneş ve yıldızların batması ile ilgili hikayesinden haber verirken, bu şekilde bir hareketin Allah için doğru olmayacağını söylemiştir. Şayet batma, bir yerden diğer yere hareket olarak görülürse, bu ilahın vasıflarından olamaz.”*⁴⁵²

O muhalefet adet haline getiren, akli yaklaşımı reddeden, kolaya kaçıp sadece geleneği takip eden bir grubun varlığından bahseder. Bu topluluğun din üzerinde akli kullananları da eleştirdiğini söyler. Onları şöyle tenkit eder:

*“İnsanların içerisinde bir grup cehaleti baş tacı yapmıştır. Bu gruba, fikir yürütme ve dinde araştırma yapmak zor gelir. Kolay olan taklide yönelip, usûlü'd-din'de inceleme yaparı eleştirirler.”*⁴⁵³

Eş'ari açıklamalarını aktarır:

“Onlar hareket, sükûn, cisim, araz, renkler, oluşlar, cüz, zıtlık ve Allah'ın sıfatları hakkında konuşmanın bid'at ve dalalet olduğunu iddia ederler. Bu konuda konuşmak, akli yorum yapmakla ilgili olarak; şayet bu yol gösteren hidayet verici bir şey olsaydı Hz. Peygamber, onun

⁴⁵¹ Eş'ari, *er-Risâle fî İstihâsanî'l-Havz fî İlmi Kelâm*, haz. Muhammed Zannavi, Beyrut 2000.

s., 89-92.

⁴⁵² Eş'ari, *er-Risâle*, s.91.

⁴⁵³ Eş'ari, *er-Risâle*, s.89.

ashabı ve halifeleri bunun hakkında konuşurlardı diyerek bir çıkış noktası gösterirler. Madem ki onlar bu yaklaşımı sergileyip sustular, bizde onların yolunda gider, onların sustuğu gibi yorum yapmaz susarız. Çünkü Hz. Peygamber bizim ihtiyacımız olan her şeyi getirmiş ve açıklamıştır.”⁴⁵⁴

Eş’ari Selefi yaklaşımı değerlendirir ve şöyle bir açıklama yapar:

“Bu konuda onlar şu iki yönden birindedirler. Ya o konuyu biliyor ve susuyorlardır, ya da bilmiyorlardı. Yani bu konuda bilgisizlerdir. Eğer bu konuyu biliyorlarsa ve onunla ilgili konuşmuyorlarsa biz de bu konuda onların susması gibi konuşmamayı iyi görüyoruz. Eğer bunu bilmiyorlarsa, onların onda bilgisiz oldukları gibi biz de bilgisiz olmayı uygun buluyoruz. Çünkü bu şayet dinden bir şey olsaydı onlar bu konuda bilgisiz olmazlardı.”⁴⁵⁵

Eş’ari, kelam ilminin konularıyla ilgili olarak, Hz. Peygamberin bir şey söylememesinin, bir şeyler söylenmesin anlamına alınmasının yanlış olduğunu bu tavrının farklı bir şekilde de anlaşılabilceğini söylemiş, muhataplarına şöyle bir soru yöneltmiştir:

“ O (Hz. Peygamber) bu konular da araştırma yapan, konuşan kimseyi bidatçı, dalâletçi yapın da dememiştir. Hz. Peygamberin ve ashâbının dalâletten saymadığı kimseyi dalâletten saydınız, bu şekilde Hz. Peygamberin konuşmamış olduğu bir konuda konuştuğunuzdan dolayı sizin de dalâletçi ve bidatçı olmanız gerekmez miydi?”⁴⁵⁶

1.2. Kelam Metodu

Vahyin muhatabı insan olunca konumu tartışmalı olmuştur. Vahyi anlamak için akıl devrededirEş’ari, bu bağlamda akıl ile nakli uzlaştırmış, nakli esas alarak akli onun hizmetinde kullanmıştır.⁴⁵⁷

Eş’ari’nin, Mutezile’den ayrıldıktan sonraki dönemin başlarında İslam inancının Selefi yorumunu benimsediğini, itikâdi konulardaki görüşlerini Ahmed b. Hanbel’den aldığı düşünülebilir. Fakat o bunlara rağmen görüşlerinde katı selefi bir tutumda da değildir. Belki de bu yüzden “el-İbane” ve “el-Luma” arasında oldukça büyük üslûp farkı olmakla

⁴⁵⁴ Eş’ari, *er-Risâle*, s.90.

⁴⁵⁵ Eş’ari, *er-Risâle*, s.90

⁴⁵⁶ Eş’ari, *er-Risâle*, s.91

⁴⁵⁷ İlyas Çelebi, *agm*, s. 253.

birlikte, sadece bazı konularda ufak izah ve görüş ayrılığı söz konusudur.⁴⁵⁸

Eş'ari, bu dönemde benimsediği görüşleri savunmak için ön görüler ortaya koymuş ve bunlardan hareketle sonuçlara varmıştır. İsteddiği neticeye ulaşabilmek için konunun sınırlarını dikkatle çizmiş, kesin bir hüküm elde etmek amacıyla varsayımlarını iyi tespit etmiştir. Mantıki kabul göreceği şekilde akli ve nakli delillerle bu öngörülerini desteklemiştir. Akli, naklin hizmetinde kullanmış, bir delil olmadan te'vile veya mecazi manaya meyletmemiştir.⁴⁵⁹ Hakkında açık hüküm bulunmayan meselelerle ilgili genel olarak Kur'ân'dan hareketle kıyas uygulayarak çözüm üretmiştir. Zaten hakkında nass bulunmayan meseleleri, hakkında nass ve hüküm bulunan meselelerle kıyas yaparak çözüme ulaştırmak gerektiği düşüncesi İslam alimleri arasında kabul gören bir anlayıştır.⁴⁶⁰

1.2.1. Temel Görüşleri ve Kaynakları

Eş'ari'nin tamamıyla kelamla ilgili olan “*el-İbane*” ve “*el-Luma*” adlı iki eserinde bulunan görüşlerini şu şekilde özetlememiz mümkündür:

1- Allah vardır, birdir ve mahlukata benzemez. Onun ezeli sıfatları vardır. Bu sıfatlar onun zatının ne aynısıdır, ne de gayrisidir.⁴⁶¹

2- Kur'an, Allah'ın kalamıdır ve yaratılmamıştır.⁴⁶²

3- Allah'ın iradesi, diğer yaratılmışları kapsar.⁴⁶³

4- Kıyamet günü gözler ile Allah'ı görmek mümkündür.⁴⁶⁴

5- İnsanın fillerinin yaratıcısı Allah'tır. Kesb, zorlama olmaksızın kudret ile fiilin vuku bulmasıdır.⁴⁶⁵

6- İstitaat, fiil üzerinde ortaya çıkan kudrettir.⁴⁶⁶

7- Lütuf Allah'ındır. Kafir, Allah isterse iman eder. Onun, ahirette çocuklara azap etmesi mümkündür.⁴⁶⁷

8- İman; amel ve sözden oluşup, tasdik anlamınadır, artar ve eksilir. Ehl-i kiblede fasık; imanı ile mümin, büyük günahı ile fasıktır.⁴⁶⁸

⁴⁵⁸ İman konusundaki bu farklı tarifler için bkz: *el-Luma*, s.78; *el-İbane*, s.49.

⁴⁵⁹ Eş'ari, *el-İbane*, s. 72.

⁴⁶⁰ Talat Koçyiğit Talat Koçyiğit “Ebu Hasan Eş'ari ve Bir Risalesi”, *AÜİFD*, cilt.VIII, Ankara 1960, s.172.

⁴⁶¹ Eş'ari, *el-Luma*, s.15; *el-İbane*, s.113.

⁴⁶² Eş'ari *el-Luma*, s.23.; *el-İbane*, s.92.

⁴⁶³ Eş'ari *el-Luma*, s.31.; *el-İbane*, s.122.

⁴⁶⁴ Eş'ari *el-Luma*, s.34.; *el-İbane*, s.58.

⁴⁶⁵ Eş'ari *el-Luma*, s.43.; *el-İbane*, s.132.

⁴⁶⁶ Eş'ari *el-Luma*, s.57.

⁴⁶⁷ Eş'ari *el-Luma*, s.73-74.; *el-İbane*, s. 46.

9- Ehl-i kible den tüm tevhid sahipleri cennetliktir.⁴⁶⁹

10- Hz. Peygamberin ardından Hz. Ebu Bekir'in imameti konusunda genel kabul vardır. İlk halifelerin sıralaması aynı zamanda onların fazilet sıralamasıdır.⁴⁷⁰

Eş'ari, Kur'an ve Sünnet'i asli kaynak kabul etmiştir. Bununla beraber nakle verdiği önemden dolayı sıkça Sahabe ve Tabiin'in görüşlerine veya imamımız dediği Ahmed b. Hanbel ve Ashâbu'l-Hadis'in diğer imamlarının yorumlarına yer vermiştir. *el-İbane*'de Kur'an'a, Sünnet'e, Sahabe ve Tabiin sözlerine bağlılığını dile getirmekte, din anlayışını tamamıyla bunların çerçevesinde şekillendirdiğini açıklamaktadır. Herhangi bir konuda Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine, sahabe ve tabiinin sözlerine baktıktan sonra, din anlayışında önder olarak kabul ettiği Ahmed b. Hanbel'in ve diğer mezhep imamlarının görüşlerine yöneldiğini, bunun üzerine davrandığını söylemektedir.⁴⁷¹

el-Luma'da görüşlerini açıklama üslubunda akli yaklaşım ve izahlar ağırlık kazanırken, *el-İbane* adlı eserinde ise ağırlık nakildedir. *el-İbane*'de elli dokuz adet *hadis* ve *âsar*'ın beş tanesini iki kere kullanılmak suretiyle altmış dört kez görüşlerini desteklemek amacıyla delil olarak getirmiştir. Bu da eserin hacmi göz önüne alındığında genel olarak nakle, özelde ise hadis ve âsar'a verilen ehemmiyeti göstermek için yeterlidir. Eş'ari *el-Luma*'da ise, hitap ettiği kitleden kaynaklandığı zannettiğimiz bir gerekçeyle hadis ve âsar kullanmamıştır. Bunların yerine tamamıyla akli izahları kullanmayı tercih etmiştir. Her iki eserinin geneline bakıldığında konulara ayetler perspektifinde girildiğini, meselelerin öncelikle ayetler çerçevesinde tartışılıp daha sonra delillendirilmeye çalışıldığını görmekteyiz.⁴⁷²

1.2.3. Görüşlerini İspatlamada Kullandığı Deliller

Nakli delil, Kur'an ve Hadislerin esas alındığı nakli verilerdir. Eş'ari için bu iki ana kaynak dini anlamada temelini oluşturur.⁴⁷³ Ancak bu iki kaynakla nakli sınırlandırmayan Eş'ari, daha önce de belirttiğimiz gibi Sahabe ve Tabiin'in sözlerini de nakli delilin ikinci kısmı olarak kabul

⁴⁶⁸ Eş'ari *el-Luma*, s.78.; *el-İbane*, s. 43.

⁴⁶⁹ Eş'ari *el-Luma*, s.78.

⁴⁷⁰ Eş'ari *el-Luma*, s.73.; *el-İbane*, s. 168.

⁴⁷¹ Eş'ari, *el-İbane*, s.43.

⁴⁷² İsmail Şık, *Eş'ari'nin Kelam Metodu ve Bilimsel Metot Açısından Değerlendirilmesi*, YL Tezi, Adana 2003, s.68.

⁴⁷³ Eş'ari, *el-İbane*, s.35.

eder. Bunlara uymayanları da şiddetle eleştirir.⁴⁷⁴ Eş'ari'ye göre görüşlerinin kaynağı dinin de aslı olan Kur'an ve Sünnettir.

Eş'ari, Kur'an ve Sünnet'e uymayanların sonunun “*emre muhalefet edenler, fitneye uğrayacaklar ya da şiddetli bir azapla cezalandırılacaklar*”⁴⁷⁵ ayetinde anlatıldığı şekilde olacağını belirtmiştir.⁴⁷⁶ Allah'ın kitabı olan Kur'an'ın yanında ısrarla Hz.Peygamberin Sünnetinin önemini dile getirmiş, bunu da “*Allah'a ve Onun elçisine itaat edin*”⁴⁷⁷ manasındaki ayete dayandırmıştır.⁴⁷⁸

Eş'arinin kullandığı diğer bir delil ise akli delil olup kaynağı akla dayanandır.⁴⁷⁹ İddia sahibi kabul ettiği ve doğruluğuna inandığı fikirleri ispat etmek gayesiyle mantıki kıyaslarında, akli delilleri kullanmasıdır. Bu delillerdeki öncüller, çoğunlukla naslardan alınmış değildir, deliller akla dayanırlar. Öncüller naslardan alınmış olsa da, sonuç ancak mantıki bir kıyasla ortaya çıkabilecek yapıdadır.

O, Allah'ın ilim sıfatını açıklarken, “*Hikmetli fiiller hikmet bilgisine sahip failden çıkar. Allah'ın fiilleri hikmetli olduğuna göre Allah'ta hikmet bilgisi vardır*”⁴⁸⁰ şeklinde akli bir açıklama getirmiştir.

1.2.4.Kullandığı İstidlâl Yolları

a-Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Kıyasta Bulunmak:

b-Bitişik Şartlı Kıyas ile Akli Çıkarımda Bulunmak:

c-Ayrık Şartlı Kıyasla Akli Çıkarımda Bulunmak:

d-Muhalifin Deliliyle Akli Çıkarımda Bulunmak:

e-Bir Şeyin Doğruluğunun, Benzerinin Doğruluğuna, Yanlışlığının Benzerinin Yanlışlığına Delil Olması:

f-Bölgümlere ve Kısımlara Ayırarak İncelemek (Sebr ve Taksim):

g-Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunu İspatlamak:

h-İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenlemek:

ı-İttifak Edilenden Hareketle İhtilaf Edilen Üzerinde İstidlal Yapmak:

⁴⁷⁴ Eş'ari, *el-İbane*, s. 38.

⁴⁷⁵ Nur, 24/63.

⁴⁷⁶ Eş'ari, *el-İbane*, s.35.

⁴⁷⁷ Nisa, 5/59.

⁴⁷⁸ Eş'ari, *el-İbane*, 36.

⁴⁷⁹ Şeraffeddin Gölcük / Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1988, s.85.

⁴⁸⁰ Eş'ari, *el-Luma* s.18.

1.2.5. Çalışmalarındaki Ana Prensipler

a-Delil ve Dayanak Olmaksızın Kur'an'ı Bâtınî Olarak Yorumlamamak:

b-Ayetlerin Nüzul Sebeplerini Gözetmek:

c-Husus ve Umum Açısından Meselelere Bakmak:

d-Metinlerle İlgili Dil Analizine Başvurmak:

f-İcmayı Gözetmesi:

g-Objektif Olması:

h-Rivayetlerin Sıhhatine Göre Değerlendirmesi:

ı-Tenzih Anlayışı:

k-Bazı Kelâmi Kavramların Kullanılması:

MUTEDİL ZÜMRENİN TAVRI*

İsmail ŞİK **

İslam toplumunda ortaya çıkan ilk iç karışıklıklar ve bu olayları takip eden hadiseler selefi yaklaşımın kaynağını tespitinde bize oldukça yarar sağlayacaktır. Müslümanlar Hz. Osman'ın öldürülmesi olayının akabinde Hz. Ali'nin hilafete geçmesinden sonra Ali taraftarları; Zubeyr, Talha ve Aişe taraftarları; Muaviye taraftarları ve bunların hiçbirisini desteklemeyenler (tarafsızlar) adıyla bilinen siyasi guruplara ayrıldılar. Goldziher, bu kelimenin ekseriyetle münzevi zahitlerden geldiği hususuna inanmıştı ve bu kitleyi siyasi anlamda ilk mu'tezile arasında saymaktaydı.⁴⁸¹

Tarafsızlar, kimileri tarafından "mürctie"⁴⁸² olarak da isimlendirildi. Bu grup giderek güçlendi ve bazı yeni grupların doğmasına ve gelişmesine zemin hazırladı. Tarafsızlar grubunun başını Abdullah b. Ömer çekiyordu. Sa'd b.Ebi Vakkas, Muhammed b. Mesleme, Usame b. Zeyd, Zeyd b.Sabit, Mesleme b. Muhalled, Ebu Said el-Hûdrî, Velid b. Ukbe başta olmak üzere sahabeden ve tabiinden bir çok kişi bu gruptan sayılmaktaydı.⁴⁸³ Tarafsızlar grubu, Hariciler gibi siyasi iktidarı devirmek ya da Şia gibi yönetimi ele geçirmek iddiasında değildiler. Bununla birlikte, Emevilerin siyasi uygulamalarına karşı belirledikleri ortak bir tavırları da yoktu. Ancak bu hadiselerle tarafsız kalma tavrını hadislerle destekleme yoluna gitmişlerdi.⁴⁸⁴ Bir kısmı haksız tarafla mücadelenin şart olduğunu öne sürmüş, bazıları baştakine itaati telkin etmiş, diğer kısmı da de uzleti seçmenin lüzumuna inanmıştır. Birinci temayüle yönelen kimseler bilhassa ilim sahipleri olmuşlardır. Hasan el-Basri ve Said b.el-Museyyeb bu gruptan gösterilir. Tarafsızların ikinci zümresini ise kayıtsız şartsız itaati boyunlarına borç bilenler teşkil etmektedir. Üçüncü zümreyi devrin siyasi hareketlerine katılmayıp bir köşeye çekilmenin lüzumunu ortaya koyanlar oluşturmaktadır. Abdullah b. Ömer bunlardan birisidir.⁴⁸⁵

*Bu bildirimiz, "Eş'arı'nın Kelam Metodu" adlı yüksek lisans çalışmamızdan alıntıdır.

**Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

⁴⁸¹ W. Montgomery Watt, *age*, s.271

⁴⁸² Sönmez Kutlu (2000), *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, s.28.

⁴⁸³ İbn Hazm (1999), *el-Fasl*, Beyrut, , C. II. 78; Şerhistani (1946), *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut, C.I, s. 161.

⁴⁸⁴ Sönmez Kutlu (2000), *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, s.35.

⁴⁸⁵ Mehmet Sait Hatipoğlu (1962), "İslami Tenkit Zihniyeti ve Hadis Tenkitçiliğinin Doğuşu", *Doktora Tezi*, s.41-44.

Mürchie, hicri 60/679 yılından itibaren bu tarafsız gurubun içerisinde doğdu ve bu dönemde Emevi-Haşimi çekişmesine, Emevi zulmüne, Ali ya da Osman'ı haklı gösterme çabalarına, haricilerin dehşet saçan eylemleri ve kendisi dışındaki müslümanları tekfir etmesine karşı çıktığı için bu uzlaştırmacı tavrı ile bütün müslümanların birliği ve eşitliğini savunduğundan büyük taraftar kitlesi kazandı.⁴⁸⁶

İslam düşüncesi Hicri II. asırda reyin ve hadisin nüfuz alanını genişleten ya da birisine daha fazla yetki veren iki önemli eğilim gösterdi. Bazı kaynaklar *ashabu'l-hadis* ve *ashabu'r-rey* olarak tanımlanan bu iki ekolü birbirinden ayıran sınırları tespitinde zorlandılar ve onları daha çok bir fıkıh ekolu olarak sunmaya çalıştılar. Yapılan araştırmalarda bu ekollerin fıkhi boyutu üzerinde duruldu ve özellikle birinciler fıkıhta katı hadisçiliğin, ikinciler ise katı reyciliğin savunucusu olarak gösterildi. Fakat itikâdi boyuttaki tavırları pek net çizilmedi.⁴⁸⁷ Bu açılardan baktığımızda Selefi yaklaşımı da kendi arasında olayları anlayış ve yorumlama açısından, problemlere çözüm getirme yönünden *ashâbu'l-hadis* ve *ashâbu'r-rey* şeklinde ikiye ayrılabiliriz.⁴⁸⁸

Mutedil zümre içerisinde ilk gruplaşmalar bu şekilde ortaya çıkmıştır. Bu ayrışma ilk dönemlerde kabaca bir bölünme olup, bu ekoller kendi içlerinde farklı tonları ve ortak sesleri barındırmışlardır. Mesela yaygın olarak hadis taraftarlarının tavrı olarak bilinen gelenekçilik, aslında en az onlar kadar rey taraftarlarının da benimsediği ve uyguladığı bir tutum olmuştur.⁴⁸⁹ Daha sonraki dönemlerde, hicri 3. ve 4. yüzyıllarda bu iki grubun birbirleriyle mücadele ettiklerini görmekteyiz.⁴⁹⁰

1. Hadis Taraftarlarının Tavrı

Ehlu'l-hadis, *ehlu's-sünne* veya *ashâbu'l-hadis*⁴⁹¹ adıyla bilinen bu grup daha çok Hicaz ve çevresinde taraftar bulmuş ve hicri II. asrın ortalarında teşekkül etmiş önemli bir düşünce ekolüdür. İlke olarak İslam'ın kitap, sünnet, sahabe ve tabiin sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, bunların dışındaki şahsi rey ve akli istidlâllerin mecbur

⁴⁸⁶ Sönmez Kutlu, *age*, s.37.

⁴⁸⁷ *Age*, s. 31.

⁴⁸⁸ Abdu'l-Kâhir el-Bâğdâdi (1990), *el-Fark beynel Fırâk*, Beyrut, s.66.

⁴⁸⁹ H. Yunus Apaydın, *agm*, s.9.

⁴⁹⁰ İlhami Güler, "Kutsallık ve Dini Metinlerin Doğmalştırılması", *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s.78.

⁴⁹¹ Hayri Kırbaoğlu (1986), "-Ehlu's- Sunne- Kavramı Üzerine Yeni Mulahazalar", *İslamiyât*, S. 1, s.73.

kalmadıkça kullanılmayacağını benimseyenlerin müşterek adıdır.⁴⁹² Ashâbu'l-Hadis, müctedhidler grubunun “*Ehl-i Hicaz*” sınıfı olarak sayılmıştır.

Ehl-i Hadis ismini almaları, onların hadis ilmine ve haber rivayetine verdiği önemden kaynaklanmaktadır.⁴⁹³ Ashâbu'l-Hadis, inanç konusu başta olmak üzere dinin tüm verilerini nakil çerçevesinde ele almış, karşılaşılan problemlere çözümü nakil ve taklitte bulmuşlardır. Bu anlayış ilk dönem içerisinde genel bir kabul görmüştür. İbn Kuteybe onların bu metotlarını şu şekilde anlatır: “Hadis ehli hakikati bulabilecekleri yerlerde araştırdılar. Her yerde Resulün hadislerini, haberlerini ve eserleri araştırmak ve ona uymakla Allah’a yaklaştılar”.⁴⁹⁴ Hadis taraftarları iman nazariyelerini, kendi dışındaki tüm dini anlayışlardan farklı olarak kurdukları için en çok bu konu üzerinde durmuşlar, kendilerini ve diğerlerini iman anlayışlarına göre tasnif etmiş ve değerlendirmişlerdir.

Mürcie’nin iman konusundaki görüşleri tartışmaya açması ve Ebu Hanife’nin bunu sistematize ederek ortaya koyması neticesinde, gerek hadis taraftarları gerekse diğer çevreler, onların bu görüşlerini reddeden kitabı’l-iman’lar yazdılar. Kuteybe b. Said’in Kitabı’l-İman’ı; Ahmed b. Hanbel’in Kitabı’l-İman’ı; Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam’ın Kitabı’l-İman’ı vb. bir çok eser ortaya çıktı. Bunlara ilaveten Buhari, Müslim, Tirmizi ve Nesai’nin eserlerinde “Kitabı’l-İman” adını taşıyan müstakil bölümler bulunması tavrın anlaşılması açısından önemlidir.⁴⁹⁵

Günümüzde bu eserlerin listesi ve yazım tarihlerini veren çalışmalar mevcuttur. Kitabı’l-İman adı ile yazılan eserlerin çok sayıda olduğunu ve bunların büyük bir çoğunluğun da Hicri II. ve III. asırlarda kaleme alındığını görmekteyiz.⁴⁹⁶ Sünnet de bid’atın zıttı olarak Kur’an’ın yanında önem kazandı ve Hz. Peygamberin Kur’an’ı hayata geçirmesi anlamında kullanılmaya başlandı. Hicri I. asrın sonlarında siyasi ve itikâdi konularda da kavramsal hale geldi.⁴⁹⁷ Ömer b. Abdilaziz kendisini, sonradan ortaya atılmış fikirleri savunan bir mübtedi(biatçı) değil, Sünnete tabi olan bir müttebi(tabi olan) olarak ilan etti.⁴⁹⁸

Kur’an’ın yaratılması meselesine Hanbelilerin takındığı tavır, Selefin genel tavrı değildir. Çünkü, bu mutedil zümre içerisine gerek ehlu’l-hadisten gerek ehlu’r-reyden farklı tavırlar sergileyenler olmuştu. Ahmed

⁴⁹² Sönmez Kutlu, *age*, s. 5.

⁴⁹³ Şehristâni, *age*, C.1, s. 362.

⁴⁹⁴ İbn. Kuteybe, *age*, s.155.

⁴⁹⁵ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s.21.

⁴⁹⁶ M. Hayri Kırbaoğlu (1997), “Ashâbu’l-Hadis’in Akâid Edebiyatı”, *İslami Araştırmalar*, S.5, s. 79-88.

⁴⁹⁷ Fazlur Rahman (2001), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 22-23.

⁴⁹⁸ İbn Sâ’d, *Kitâbu’t-Tabâkatü’l-Kebir*, Beyrut, 1958, C.V, s. 376.

b. Hanbel ve taraftarları bu konularda en katı muhalefeti sergiliyorlardı. Kur'an'ın mahluk olup olmaması meselesine yorum yapmayan, "ne yaratılmıştır ne de yaratılmamıştır" diyen bir sessiz çoğunluk ve tavır söz konusudur. "*vakıfiyye*" denilen ve görüş açıklamadan ısrarla kaçan bu grup Hanbelilerin şiddetli muhalefeti ile karşılaşmışlardır.⁴⁹⁹ Eş'ari, Ashâbu'l-Hadis göre "*vakf*" yani Kur'an'ın yaratılması konusunda yorum yapmadan susmanın bidat olduğunu nakleder.⁵⁰⁰ İbn Kuteybe'ye göre: Ashâbu'l-Hadis akaid sahasında tam bir bütünlük içerisinde bulunan ve ittifakla Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu kabul eden bir anlayışta idi. Sırf bu "*lafız*" meselesi yüzünden bu birliktelik zedelendi. Hatta bu durum o vaziyete geldi ki insanlar birbirlerini küfürle itham etmeye başladılar.⁵⁰¹

Bütün bunların yanında katı tutumları ile bilinen Hanbelilerin, Allah'a mekan isnat ederken, Selef için orijinal olan bir ifadeye başvurduklarını görmekteyiz. Onlar Allah'ı Alemin yaratıcısı olarak ne içte ne dışta ne bitişik ne ayrı olarak tavsif etmiyor ama, O'na yukarıda bir mekan izafe ediyorlar. Gazali: "Bu söz de bid'attır" demekle ve bunun da Seleften gelen kültür mirasına aykırı olduğunu söylemektedir.⁵⁰²

2.Rey Taraftarlarının Tavrı

Ehl-i Rey diye isimlendirilen ikinci yaklaşım Kûfe, Basra, Bağdât gibi yerleşim merkezlerinde belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bu yaklaşım iman konusundaki görüşünden dolayı itikâdi sahada "mürctie" olarak tanındı.⁵⁰³

Kûfe, hicri I. asrın son çeyreğinden itibaren Mürctie'nin en etkili merkezlerinden biri haline geldi ve Mürctie'nin itikâdi ve fıkhi görüşleri, Hammad b. Ebi Süleyman'ın başını çektiği ve daha sonra Ebu Hanife etrafında odaklanan bir grup tarafından burada sistemleştirildi. Kûfe Mürciesi'nin itikâdi ve fıkhi konulardaki önderi olan Ebu Hanife, kendisine nispet edilen fikirleri sistemli bir şekilde ele alıp incelemeye çalıştı. Ebu Hanife ve taraftarlarına muhalifleri tarafından, itikadi ve özellikle fıkhi konularda reyin kullanımında ısrar etmeleri, pek çok

⁴⁹⁹ Hayri Kırbasoğlu, *agm*, s.431.

⁵⁰⁰ Eş'ari, *Makâlât*, s.256-259.

⁵⁰¹ Hayri Kırbasoğlu, *agm*, s.434.

⁵⁰² Gazali (2000), *Faysalü't-Tefrika*, Beyrut, s.245.

⁵⁰³ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürctie ve Tesirleri.*, s.28.

meseleyi bu yöntemle çözmeye çalışmaları sebebiyle, “rey taraftarları”, “Kûfe mürciesi”, “fukaha mürciesi” gibi isimler verildi.⁵⁰⁴

Bu ekole mensup kişiler rey taraftarı olmaları dolayısıyla hadiste genel olarak zayıf kabul edilmişlerdir. Rey taraftarları olarak kabul edilen bu kitle genel olarak mevaliden oluşmaktaydı. Bir kısmı bazı konularda daha çok otorite sahibi olmakla beraber, belli konularda uzmanlaşmış değillerdir. Bu bakımdan onları sadece fakihler gurubu olarak görmek yanlıştır. Çünkü Şii, Mu'tezili, Harici, ve Ehl-i Hadis fakihleri rey taraftarları içerisinde sayılmıyordu. Rey taraftarları arasında, kelâm konularında, şiirde ve edebiyatta meşhur olmuş bir çok kimse vardı.⁵⁰⁵ Onların en önemli özelliği dışarıdan sürekli göç alan kentleşme sürecine girmiş olan Kûfe'de üst üste yığılan sorunları çözmek amacıyla rey'e ve akli metotlara daha fazla başvurmak mecburiyetinde kalmalarıydı. İtikadi ve fıkhi konularda akli metotlara ve reye yönelmeleri ve bunu çok iyi bir şekilde kullanmalarının sonucu olarak bu şekilde isimlendirilmeyi hakkettiler.

Reyci anlayış, Kufe'de doğmuş olması ve benimseyenler arasında Arap olmayanların ağırlıkta bulunması sebebiyle, Arapların çoğunlukta bulunduğu Sünnet yurdu kabul edilen Hicaz'a alternatif olarak “*Kûfe ekolu*” diye meşhur oldu.⁵⁰⁶

Eş'ari, rey anlayışına mensup ve kurucularından olan Ebu Hanife'yi Mürcie'nin içerisinde dokuzuncu grupta saymaktadır.⁵⁰⁷ Anlaşılan Eş'ari, Mürcie'yi Ehl-i Sünnet topluluğunun dışında kabul etmektedir. Bunun sebebi de Onun eserinde Ashabu'l-Hadis ve Ehl-i Sünnet başlığı altında ele alınan iman görüşleriyle Mürcie'nin görüşleri uyuşmamaktadır.⁵⁰⁸ Şehristani, Ehl-i Rey'i de Ashâbu'l-Hadis sınıfı gibi müctehid fakihler grubundan göstermiş, fakat onların itikadi konularda Mürcie'nin fikirlerini benimsediklerinden bahsetmemiştir.⁵⁰⁹ Bazıları da Ehl-i Rey'i, Mürcie'nin alt kollarından biri sayarak bu grubu Kufe Mürciesi olarak isimlendirir. Mürcie ile rey taraftarları arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu ve bunda da Ebu Hanife ve çevresinin önemli bir yeri olduğu genel bir kabuldür.

Mezheplerin tasnifini yapan kaynakların doğrudan veya dolaylı olarak rey ehli ile mürcie arasında bir bağlantı kurmaları, “*ehl-i rey*” kavramının sadece fıkhi bir ekolu ifade etmediğini, hem fıkhi, hem de itikâdi fikirlere

⁵⁰⁴ Buhari, *Tarihü'l-Kebîr*, C.VIII, s.81.

⁵⁰⁵ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s.41.

⁵⁰⁶ Age, s. 42

⁵⁰⁷ Eş'ari, *Makâlât*, s.219.

⁵⁰⁸ Age, s.213.

⁵⁰⁹ Şehristâni, *el-Milel*, C. I, s.325.

sahip bir ekolün adı olduğunu ortaya koymaktadır.⁵¹⁰ Mürcii çevrelerde doğan ve teşekkül eden rey taraftarlığı, Horasanda Belh, Rey, Merv, Nisabur, Cüzcan, Cürcan, Serahs ve Herat; Maverahünnehir’de ise Tirmiz, Buhara, Nesef ve Semerkant’ta yaşatılmaya devam etmiştir.⁵¹¹ Ebu Hanife ile başlayan bu anlayış ilerleyen dönemlerde şekillenerek Mürcie olarak süre gelmiştir. Mürcie, İmam Matüridi’den sonra önce kendi adıyla Matüridilik, daha sonra Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat olarak meşhur olan bir anlayışa dönüşmüştür.⁵¹² Ebu Hanife’nin “*el-Fıkhu’l-Ekber*” deki metodu Selef anlayışından kelam anlayışına geçiş özelliği taşıyan bir metottur. Fakat Kelâm ilminde yerleşen ıstılahları kullanmaz.⁵¹³

Bir kimseye “mürçi” denebilmesi için onun, başta Hz. Ali ve Hz. Osman olmak üzere büyük günah işleyenlerinin durumlarını Allah’a bırakması ve onların cennetlik veya cehennemlik oldukları konusunda kesin bir görüş beyan etmemesi gerekir.⁵¹⁴ İmamet deyince nasıl aklımıza ilk olarak Şiiler geliyorsa, tahkim ve zalim devlet başkanına karşı ayaklanmak deyince Haricileri, iman-amel ayrımı söz konusu olunca da Mürcileri düşünmekteyiz. “*Mürçi*” tabiri, “*ehl-i rey*” tabiri ile yakın çevreleri ifade etmek için kullanılmıştır. Ehl-i Rey taraftarları, büyük günah problemi, iman-amel ilişkisi, imanda istisna, imanda artma ve eksilme, imanda eşitlik, iman-islam ilişkisi, va’d ve void gibi konularda kendilerine has fikirler sunmuşlardır. Ashâbu’l-Hadis dediğimiz selef anlayışının diğer temsilcilerinden de, bu konulardaki görüşleri ile ayrılmışlardır. Aslında hadis taraftarların ilk dönemdeki temsilcileri de irca akidesini savunmuşlardır.⁵¹⁵ Ebu Hanife ve taraftarlarına “mürçi” isminin verilmesi büyük günah sahibi hakkında cehennemliktir demedikleri içindir. Nasıl iman yokken yapılan iyilikler fayda getirmezse, iman varken yapılan kötülükler de imana zarar getirmez prensibidir. Burada hadis taraftarları, Ebu Hanife ve taraftarlarına büyük günah konusundaki tutumlarından dolayı bu ismi vermişler ve onları ameli hafife almakla, günahı küçümsemekle itham etmişlerdir. Ebu Hanife ve taraftarları, ameli imana dahil etmedikleri için, işlenen günahların imanla

⁵¹⁰ Sönmez Kutlu, *age*, s.43.

⁵¹¹ Bkz. Sönmez Kutlu , *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 211-287.

⁵¹² *Age*, s.25.

⁵¹³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s.47.

⁵¹⁴ Sönmez Kutlu , *age*, s.101.

⁵¹⁵ *Age*, s.204.

direk bir bağı olduğı ve kötü fillerinin imanı olumsuz, iyi fillerin olumlu etkilediğı fikrini kabul etmemektedirler.⁵¹⁶

⁵¹⁶ Aliyyü'l-Kâri, *Şerhü'l-Fıkhu'l-Ekber*, s.160.

İSLAM HUKUKU BAĞLAMINDA GÖÇ VE HÜKÜMLERİ

Hasan ÖZER*

Giriş

Bu bildiride, göçe dair hükümlerin detayları ve doğurduğu sonuçlar mezheplerin yorum ve görüşleri çerçevesinde tartışılarak günümüze yansımaları değerlendirilecektir. Özellikle göç eden açısından yapılan bu klasik sınıflandırmanın göçe muhatap olan ülkeler açısından ne anlama geldiği ve ne tür sorumluluklar doğurduğu da tartışılacaktır.

Göç, neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan ve insanlığın tarihte çok çeşitli nedenlerle şahit olduğu bir olaydır. Aşağı yukarı bütün peygamberlerin ve onlara inananların Allah Teâlâ'ya karşı ibadetlerini gerektiği şekilde yerine getirmek için gerçekleştirdiği önemli bir eylemdir. Peygamberler ve müminler, düşmanları tarafından hicret etmeye zorlanmışlar, onlar da inanç ve değerleri uğruna yurtlarını ve varlıklarını terk etmişlerdir.⁵¹⁷

Tarihte *kavimler göçü* diye adlandırılan ve çağ açıp çağ kapatan ve birçok sonuçları olan; M.Ö. 3. yüzyıl ile 4. yüzyıl arasında Avrupa'yı işgal eden Akdeniz Havzasına yabancı kavimlerin akınıdır. *Kavimler göçü*nün gerçekleştiği Roma imparatorluğu döneminde, Ren nehri ve Tuna nehri ötesinde Cermen ırkları yani, Burgondlar, Franklar, Alamanlar, Vizigotlar, Ostrogotlar yaşıyordu. Kabilelere kaynakları yetmiyor, verimsiz topraklardan ihtiyaçlarını sağlamaya çalışıyorlardı. Açlığın etkisiyle, yeni otlaklar aramaya çıktılar ve II. yüzyıldan itibaren, Roma İmparatorluğu topraklarına zorla girmeye başladılar. Çin ve Avarların baskısı, iklim şartlarının olumsuzluğu gibi sebeplerle gerçekleşen bu göçlerde Batı Hunları 374 yılında, başlarındaki yöneticilerle Avrupa içlerine kadar ilerlediler. 375 yılında başlayan ve Hunların diğer kavimleri batıya doğru sürerek sebep oldukları bu harekete *kavimler göçü* denir. Orta Asya'daki Çin Devleti'nin egemenliğinden kurtulmak için 350 yıllarında batıya hareket eden Hun grubu, Volga-Don nehirleri arasında yaşayan Batı Hunlarının daha batıya

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Öğretim Üyesi, e-posta: hasankafiyeci@gmail.com

⁵¹⁷ Arâf, 7/88; Yûnus, 10/90; Hûd, 11/80, 81; İbrahim, 14/13; Hicr, 15/65; İsrâ, 17/76-77; Tâhâ, 20/77, 78; Şuarâ, 26/52-67; Ankebût, 29/26; Aydın, Mustafa, "Özel Bir Göç Biçimi Olarak Hicret", *Sosyoloji Divanı* (6)Temmuz-Aralık 2015, s. 103.

göçmelerine neden oldu. Kavimler Göçü, günümüz Avrupa devletlerinin temellerini atan çok önemli bir olaydır. Avrupa'nın bugünkü siyasi ve sosyal yapısı bu göçlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Kavimlerin birleşmesi ile yeni milletler meydana gelmiştir. Roma İmparatorluğu ikiye ayrılmıştır. Batı Roma İmparatorluğu 476'da yıkılmıştır. Avrupa'da derebeylik rejimleri kurulmuştur. İlk çağ sona ermiş, Orta Çağ başlamıştır. Avrupa'da günümüzde yaşayan milletler oluşmuştur. Avrupa'da kurulan Türk imparatorlukları ve devletleri sebebiyle Avrupa'nın nüfusu artmıştır.⁵¹⁸

Tarihsel gelişimi içinde göç, daha çok ekolojik bir sorun olarak ele alına gelmiştir. Genelde çevrebilimle ilgili bir kavram olan göç, antropoloji, teoloji ve sosyoloji gibi farklı disiplinler tarafından ele alınıp incelenerek, birbirlerinden az çok farklı şekillerde tanımlanmaya çalışılmıştır.⁵¹⁹

Ekolojiye göre göç, genelde canlıların üreme bölgesi ile kışlama bölgesi arasındaki mevsime bağlı gelgitleri ifade etmektedir. Bu anlamda göç hemen pek çok canlı türü için kullanılmaktadır. *Antropolojide göç* kavramı daha genel bir anlam taşımakta, güncel ve yaygın yer değiştirmeleri ifade etmektedir.⁵²⁰ *Sosyolojik anlamda göç* ise, yaşam bakımından sorunlu olan bir bölgeden, şartların daha iyi olduğu bir yere taşınma anlamına gelmektedir. Bir anlamda göç ekonomik, sosyal, siyasal, dinsel bakımdan daha iyi şart ve imkânlar bulma çabasıdır. İnsanoğlu için göç tek boyutlu değil, çok boyutlu ve karmaşık bir olgudur. Mesela insan yalnızca maddi ve ekonomik imkânlar için göçmez, özgür olmak ve inancını daha iyi yaşayabilmek için de göçer. Hatta bir yerden ayrılma nedenleri kadar yeni tercih ettiği yer de çok yönlü ve hayli karmaşık bir iştir. Yani niçin bir başka yer değil de burasıdır? Burayı niçin seçmiştir? Sorusunun cevabı tek türden bir nedene bağlanamaz.⁵²¹ Sosyolojik olarak insanlar için göç, şöyle ya da böyle sonunda yerleşmeyi getiren bir gerçekliktir.

Dine göre göç, hicret adını taşır ve dinin daha iyi yayılması, daralmış bir alandan, daha geniş bir yere geçme, onu daha iyi yaşama imkânlarını elde etme işlevini yerine getirir. Hatta bu bazen bir daha geri dönmek üzere Allah için yer değiştirmek şeklinde gerçekleşebilir ki bunun tarihte pek çok örneği vardır.⁵²²

⁵¹⁸ Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, İstanbul: Ötüken Yay., 1999, s.20 vd.; Ünver Günay, Harun Güngör, *Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yay., 5. Baskı, 2003, s.34.

⁵¹⁹ Aydın, "a.g.m.", s. 103.

⁵²⁰ Aydın, "a.g.m.", s. 103.

⁵²¹ Aydın, "a.g.m.", s. 103.

⁵²² Aydın, "a.g.m.", s. 104.

Netice itibariyle hangi yönden bakılırsa bakılsın göç, tüm zorlayıcı sebeplere karşın iradi bir gerçekliktir. Zorla yaptırılan yer değiştirmelere *tehcir* denir ve genel göçlerden farklıdır. Tarih boyunca farklı nedenlerebağlı olarak zamanın siyasi otoriteleri tarafından yaptırılan bu mecburi yer değiştirmeler normal bir göç sayılmazlar.

I. Sosyal Realite Olarak Göç

Göçler çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Söz konusu bu sebepler, insanın fizikî ve manevî yönlerine denk düşen iki noktada toplanabilir. Fiziksel sıkıntılar gibi kültürel problemler de insanı göçe zorlamıştır. Özellikle dini, sosyal, kültürel hareketler yer değiştirmeye gelişip serpilmişlerdir. İslam'ın ilk döneminde yaşanan hicret olayı bunun en bariz örneğidir.⁵²³

Göç, hem fizikî/organik ve hem de manevî/kültürel yönü olan, yani iki yönlü bir gerçekleştirme de olabilir. Günümüzdeki göçmen işçilerin durumu genelde böyledir ve bu hareketler bir kültürel gelişmenin itici gücüdür. Keyfi bir işlem gibi gözükse seyahatler bile insanlık sürecinin önemli kültürel gelişim araçları olagelmışlerdir.⁵²⁴

Tarihte her zaman doğudan batıya, güneyden kuzeye, kuraklık, savaş gibi sebeplerle büyük küçük göçler yaşana gelmiştir. Günümüzde de iç ve dış göçler durulmuş değildir; yaşanmaya devam etmekte, pek çok nedene bağli olarak, ülkeler ve kıtalar arası, düz işçi veya kalifiye eleman, bireysel veya grupsal hatta yer yer kitlesel göçler sürüp gitmektedir.⁵²⁵

Göçle ilgili kültürel sorunların en önemlilerinden birisi kuşkusuz dindir. Din, zikrettiğimiz kültürel etkileşmenin hem nedenleri ve hem sonuçları içinde yer alır. Göçün pek çok şey üzerinde olduğu gibi dindarlık üzerinde de önemli etkileri vardır. Din muhtevalı göçün İslâmî literatürdeki karşılığı hicrettir. Yani İslam'da hicret özel bir göç biçimidir ki konuşmamızın odak noktası da budur.⁵²⁶

1. Genel Olarak Hicret

Sözlükte terk etmek, ayrılmak, ilgisini kesmek anlamlarına gelen hecr (hicran) mastarından isim olan hicret, kişinin herhangi bir şeyden

⁵²³ Aydın, "a.g.m.", s. 104.

⁵²⁴ Aydın, "a.g.m.", s. 104.

⁵²⁵ Aydın, "a.g.m.", s. 104.

⁵²⁶ Aydın, "a.g.m.", s. 105.

bedenen, lisanen veya kalben ayrılıp uzaklaşması demektir. Ancak kelime daha çok, bir yeri terk edip bir başka yere göç etmek anlamında kullanılır. Dini terim olarak ise genelde Müslüman olmayan bir ülkeden bir İslam ülkesine göç etmeyi, özelde ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve Mekkeli Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicretini ifade eder. Hicret eden Müslümana da muhacir adı verilir.⁵²⁷

Hicret, insanlık âleminin tarihte çeşitli vesilelerle şahit olduğu ve bütün peygamberlerin ve onlara inanan insanların Allah Teâlâ'ya gerektiği şekilde kulluk görevini yapabilmek için gerçekleştirdiği önemli bir olaydır. Peygamberler ve onlara inananlar, düşmanları tarafından hicret etmeye icbar edilmiş, onlar da dinleri uğruna yurtlarını ve oradaki mallarını ve diğer varlıklarını bırakıp göç etmişlerdir.⁵²⁸

Kur'an'da hicret kelimesi, "Kur'an'ı terketmek",⁵²⁹ "bir kişiden veya gruptan ayrılmak",⁵³⁰ "kötü şeyleri terketmek"⁵³¹ ve terim anlamına uygun olarak "Allah uğrunda başka bir yere göç etmek"⁵³² gibi farklı manalara gelmektedir. Hicret eden kimseye "muhacir" denilmekte, çoğulu olarak "muhacirîn, muhacirât" kelimeleri kullanılmakta⁵³³ hicreti konu edinen âyetlerin çoğunda da Mekke'den Medine'ye göç eden Müslümanlar kastedilmektedir.⁵³⁴ Hicret kavramı bu tarihsel ve fizikî göç manasının yanında genel ve manevi anlama da gelmektedir. Buna göre hicret kötülükten iyiliğe geçmektir. Bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadislerinde "Muhacir, Allah'ın yasakladığı kötülük ve günahlardan kaçınan kimsedir"⁵³⁵ başka bir hadiste de hicretin "kötü şeyleri terketmek"⁵³⁶ anlamına geldiğini beyan etmektedir. Hicretin ahlâk ve zühd ile ilgisine işaret eden âyet ve hadisleri dikkate alan mutasavvıflar bu kavramı hem "haramları terkedip kötülüklerden uzaklaşmak", hem de "nefsi terbiye etmek maksadıyla yolculuğa çıkmak" veya "kalben ve zihnen halkı terketmek" anlamında kullanmış, seyri sülûk dedikleri mânevî yolculuğu da bir çeşit hicret saymışlardır.⁵³⁷

⁵²⁷ Aydın, "a.g.m.", s. 105; Önkâl, Ahmet, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 458; Özel, Ahmet, "Hicret" *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 462-464.

⁵²⁸ Yûnus, 10/90; Hûd, 11/80, 81; İbrahim, 14/13; Hicr, 15/65; İsrâ, 17/76-77; Tâhâ, 20/77, 78; Şûarâ, 26/52-67; Ankebût, 29/26; Aydın, "a.g.m.", s. 105-106; Arâf, 7/88; Önkâl, "Hicret", *DİA*, XVII, 458.

⁵²⁹ Furkan, 25/30.

⁵³⁰ Nisâ', 4/34; Meryem, 19/46; Müzzemmil, 73/10.

⁵³¹ Müddessir, 74/5.

⁵³² Bakara, 2/218, 97; Âl-i İmrân, 3/195; Nisâ', 4/89, 97; Tevbe, 9/20.

⁵³³ Nisâ', 4/100; Tevbe, 9/100, 117; Nûr, 24/22; Mümtehine, 60/10.

⁵³⁴ Aydın, "a.g.m.", s. 105; Önkâl, "Hicret", *DİA*, XVII, 458.

⁵³⁵ Buhârî, "İmân", 4; EbûDâvûd, "Cihâd", 4, "Vitir", 11.

⁵³⁶ Müsned, IV, 114.

⁵³⁷ Reşidüddîn-i Meybûdî, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr*, Tahran 1344 h., I, 58; Aydın, "a.g.m.", s. 104; Önkâl, "Hicret" *DİA*, XVII, 458.

Hicret, ihtiva ettiği “Allah’a iman yolunda fedakârlık ve bu konuda gayret gösterme” içeriğiyle cihatla ortak tarafları olan bir kavramdır. Cihat da birçok açıdan hicrete benzemektedir. Mesela nasıl ki göç Allah içindir, cihad denen mücadele de Allah için bir gayrettir. Başka bir ifadeyle sırf Allah için yapılmayan göç hicret olmadığı gibi cihat da değildir. Bu iki kavramın anlam yakınlığından dolayı hadisçiler, hicret ve cihat kavramlarını aynı ana başlık altında ele almışlardır.⁵³⁸

Bu söylenenler ışığında denebilir ki Allah yolunda göç anlamında hicret, amacı sırf Allah rızası olmayan göçler kadar eskidir. Kur’an, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) önceki dönemlerdeki hicretlerden bahseder ve örnekler verir. Mesela, Hazreti İbrahim, kavminin kendisini ateşte yakma teşebbüsünün ardından, “Doğrusu ben rabbimin emrettiği yere hicret ediyorum” demiş⁵³⁹ ve önce Filistin’e, ardından Mısır’a göç edip daha sonra da Ken’ân diyarına yerleşmişti. Hz. İbrâhim’le beraber Filistin’e kadar bu hicrete katılan Hz. Lût, peygamberlik görevini yaparken kâfirlerin azgınlık ve ahlâksızlıkları karşısında Cenâb-ı Hak’tan aldığı emirle bir gece vakti inananlarla birlikte yurdundan çıkmış, arkasına dönüp bakmadan gitmesi istenilen yere gitmişti.⁵⁴⁰ Hz. Şuayb’a kavminin kibirlileri, “Ey Şuayb! Kesinlikle seni ve seninle beraber iman edenleri memleketimizden çıkaracağız yahut dinimize döneceksiniz”⁵⁴¹ demişler, onu ve müminleri hicret etmek mecburiyetinde bırakmışlardı. Hz. Mûsâ, Allah’ın emriyle geceleyin Mısır’dan yola çıkardığı İsrâiloğulları’nı göç ettirmeyi başarmış, peşlerine düşen Firavun ve ordusu ise denizde boğulmuştu.⁵⁴² Bu gibi âyetlere dayanarak hicretin bütün peygamberlerin hayatında yer aldığı söylenebilir. Kâfirlerden görülen eziyet ve baskılar, hak dini tebliğ imkânının ortadan kalkmış olması onları göç etmek zorunda bırakmıştır. Nitekim İbrâhimsûresinde Mekkeliler’den öncekilerin, Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonrakilerin kıssaları anlatılırken kâfirlerin peygamberlerine, “Elbette sizi ya yurdumuzdan çıkaracağız ya da mutlaka dinimize döneceksiniz” dedikleri bildirilerek rablerinin bu peygamberlere, “Zalimleri mutlaka helâk edeceğiz”⁵⁴³ diye vaatte bulunduğu belirtilir.⁵⁴⁴

⁵³⁸ Aydın, “a.g.m.”, s. 106; Önkâl, “Hicret”, *DİA*, XVII, 458-459; Özel, “Hicret” *DİA*, XVII, 463.

⁵³⁹ Ankebût 29/26.

⁵⁴⁰ Hûd 11/80-81; Hicr 15/65.

⁵⁴¹ el-A‘râf 7/88.

⁵⁴² Yûnus 10/90; Tâhâ 20/77-78; Şuarâ 26/52-67.

⁵⁴³ İbrâhim 14/9-13.

Medine'ye hicret bir rastlantı eseri olmamıştır, Medine'nin önemli Arap kabilesi olan Evs ve Hazreç'in ileri gelenlerinden, muhacirleri her halükarda koruyacaklarına dair söz alınmış ve uzun bir ön hazırlıktan sonra hicret edilmiştir. İslâm'ın yayılışı, Müslümanların organizasyonu ancak böyle bir ortamda geliştirilebilmiştir. İslam burada sosyal, siyasal, ekonomik, hukukî, her bakımdan büyük bir gelişme göstermiştir. Mekke bizzat askeri saldırılarda bulunmuş fakat başarılı olamamıştır. Sonunda hicretin altıncı yılında Hudeybiye anlaşması ile Mekke'liler, Medine'li Müslümanların varlığını tanımak zorunda kalmışlardır. Müslümanların fiili bir güç haline gelmesini sağlayan etken ise Medine'ye yapılan hicrettir. Çünkü hicret yeni bir güç birikimidir.⁵⁴⁵

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretiyle İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamıştır ve bir medeniyetin başlangıcıdır. Bu olay sadece bir mekân değişikliğinden ibaret değildir, İslâm'ın dini faaliyeti ve siyaseti açısından bir dönüm noktasıdır. Bu sebeple hicretin ve muhacirlerin değer ve şerefini anlatan pek çok âyet ve hadis vardır. Meselâ bir âyette şöyle denilmektedir: “Öne geçen ilk muhacirler ve ensarla onlara güzellekle tâbi olanlar, işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara içinde ebedî kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur.”⁵⁴⁶ Hz. Peygamber de ensara karşı yaptığı bir konuşmada, “Eğer hicret şerefi olmasaydı ben muhakkak ensardan bir fert olmak isterdim”⁵⁴⁷ diyerek hicret edenlerin şerefine yerini hiçbir şeyin tutamayacağını açıklamıştır. Bu sebeple âlimler, Sahâbeyi tabakalara ayırmışlar ve daima ilk sırayı muhacirlere vermişlerdir.⁵⁴⁸

Hicretten sonra muhacirlerle ensar arasında büyük bir kaynaşma ve dayanışma sağlamak üzere Hz. Peygamber müminler arasında “muâhât” sistemine dayalı bir kardeşlik tesis etti. Siyasî, iktisadî, içtimaî, dinî ve askerî pek çok fayda sağlayan muâhât, İslâm toplumunun yapılanmasındaki rolü bakımından hicrete büyük bir anlam kazandırmış ve muhacirlerin Medine'deki hayatlarını kolaylaştırmıştır.⁵⁴⁹

Hicret siyasî açıdan büyük bir değişime imkân sağladı. Mekke'deki müşriklerin baskıları karşısında pek çok eziyet ve işkenceye mâruz kalan

⁵⁴⁴ Aydın, “a.g.m.”, s. 106; Önkâl, “Hicret”, *DİA*, XVII, 458-459; Özel, “Hicret” *DİA*, XVII, 463.

⁵⁴⁵ Aydın, “a.g.m.”, s. 108; Önkâl, “Hicret”, *DİA*, XVII, 461-462.

⁵⁴⁶ Tevbe 9/100.

⁵⁴⁷ Müsned, II, 315; Müslim, “Zekât”, 139.

⁵⁴⁸ Aydın, “a.g.m.”, s. 109; Önkâl, “Hicret” *DİA*, XVII, 458-459.

⁵⁴⁹ Önkâl, “Hicret” *DİA*, XVII, 461; Algül, Hüseyin, “Muâhât”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 308.

müslümanlar hicret sayesinde güç buldu ve Hz. Peygamber'in önderliğinde bir devlete kavuştular.⁵⁵⁰

Hicretten sonra Hz. Peygamber İslâm devletinin kuruluşunu ilân etmiş ve diplomatik temaslarına hemen başlamıştır. Yahudileri de içine alacak şekilde devletin ilk yazılı anayasasının belirlenmesi de bu dönemdedir.⁵⁵¹ Henüz hicretin birinci yılı dolmadan can ve mal güvenliğini sağlamak amacıyla çeşitli girişimlerin olduğu görülmektedir. Mekke döneminde müşriklerin sataşma ve saldırılarına karşı sabır tavsiye edilirken Medine döneminde durum değişmiş ve Müslümanlara karşılık verme hakkı tanınmıştır. Çok kısa bir sürede güçlenen ve tarihte büyük değişimlere sebebiyet veren İslâm devletinin temelinde hiç şüphesiz hicret olayı vardır.⁵⁵²

Hicret şer'î ahkâmın tesisi açısından da büyük önem taşımaktadır. Mekke döneminde itikadi, ahlaki ve ibadetlerle ilgili hükümleri beyan eden ayetler nâzil olurken hicretten sonra ise ferdî ve içtimaî hayatı düzenleyen ahkâmla ilgili âyetler inmiştir. Ayrıca bu dönemde ibadetlerin uygulanışı ve muâmelâta dair hükümler konularak müeyyideler getirilmiş ve devletlerarası hukuku ilgilendiren kurallar belirlenmiştir. Hicret, insanlara hür iradeleriyle dinlerini seçme imkânı sağlamış ve Müslümanların iktisadî ve ticarî imkânlarını da genişletmiştir.⁵⁵³

Medine döneminin ilk yıllarında Müslüman olan her bireyin Hz. Peygamber'in yanına Medine'ye hicret etmesi farz kılınmıştı. Kur'an buna uymayanları o dönem müminlerini şiddetle kınar ve onların âkibetlerinin korkunç olacağını belirtir.⁵⁵⁴ Müminlere böyle kimselerle ilişkilerini kesmeleri emredilmiştir: "İman edip de hicret etmeyenler ise hicret edinceye kadar onlarla sizin hiçbir yakın dostluğunuz ve ilişkiniz olamaz".⁵⁵⁵ Resûl-i Ekrem de kendisine iman ve biat etmek üzere gelen kişilerden biat şartı olarak hicret etmelerini istiyordu.⁵⁵⁶ Medine'ye gelenlerin daha sonra oradan ayrılıp başka bölgelere yerleşmeleri hoş karşılanmıyordu. Hz. Peygamber'in, "Allahım! Ashabımın hicretini

⁵⁵⁰ Aydın, "a.g.m.", s. 109; Önkâl, "Hicret" *DİA*, XVII, 461; Özel, "Hicret" *DİA*, XVII, 463.

⁵⁵¹ Önkâl, "Hicret" *DİA*, XVII, 461; Aydın, M. Akif, "Anayasa", *DİA*, III, 153 vd.

⁵⁵² Önkâl, "Hicret" *DİA*, XVII, 461.

⁵⁵³ Aydın, "a.g.m.", s. 110 vd; Önkâl, "Hicret" *DİA*, XVII, 462.

⁵⁵⁴ Nisâ 4/97.

⁵⁵⁵ Enfâl 8/72.

⁵⁵⁶ Buhârî, "Megâzî", 53; Müslim, "Birr", 6.

kararlı kıl; onları topukları üzerinde tekrar geriye döndürme”⁵⁵⁷ diye dua ettiği bilinmektedir. Nitekim hicret ettikten sonra Mekke’ye dönüp orada ölen Sa’d b. Havle için çok üzölmüştü. Bu ve benzeri nasslar dolayısıyla İslâm âlimleri ilerde de değinileceğı gibi bu dönemde Medine’ye hicretin farz, daha sonra oradan ayrılmanın ise haram olduğı görüşündedir. İslâmiyet güç kazanıp, müslümanların bulundukları bölgelerde kendilerine yapılan baskılar ortadan kalktıktan ve dinin esaslarını kolayca öğrenme imkânı doğduktan ve nihayet Mekke fethedildikten sonra hicret bir zorunluluk olmaktan çıkarılmıştır.⁵⁵⁸

2. Hüküm Açısından Hicret

Daha önce de belirttiğđ gibi Hicret’in tarihî, içtimaî, iktisadî, dinî, siyasî ve hukukî bakımdan pek çok sonuçları olmuştur. Bu sonuçlar, günümüze de ışık tutacak ilke ve uygulamalarla doludur. Bunlara değinildi, bundan sonra fıkıh açısından bu uygulama, olaylar ve nassların ef’âli mükellefin/yükümlölük kuramı çerçevesinde neler ifade ettiğine seferle de ilgisi kurularak bakılacak.

Klasik fıkıh literatüründe göç/hicret/seyahat temel bir insan hakkı olarak görülür ve mâkul bir gerekçe veya sebep bulunmadan kısıtlanmasına izin verilmez. Fıkıh edebiyatında dini hükmü bakımından hicret ve yolculuk beş kısma ayrılır: *farz*, *mendup*, *mubah*, *haram* ve *mekruh*.

Müslümanlar, hicretle birlikte Mekke müşriklerinin zulüm ve baskılarından kurtulup Medine’yi vatan edinmişlerdir. İslâm’a girenlerin artık zulüm ve baskı görmeden yaşamlarını sürdürmeleri mümkün olmuştur. Müslüman olan kimselerin yeni kurulan İslâm toplumunu güçlendirmek ve İslâm esaslarını öğrenmek için söz konusu topluluğa katılmaları çok büyük önem taşır hale gelmiştir. Bundan dolayı Medine’ye hicret, dinî bir vecîbe olmakla beraber ancak hicret edenlerin ulaşabileceğı de bir fazilet kabul edilmiştir.⁵⁵⁹ Birçok âyette önden de ifade edildiğı üzere hicret cihadla birlikte anıldığı gibi⁵⁶⁰ diğör bazı yerlerde de Allah yolunda hicretin hüküm, önem, hedef ve faziletine işaret edilmiştir.⁵⁶¹

3. Hicretin Hukûkî Bazı Sonuçları

Hicretin hükmüyle ilgili önemli bazı hukukî sonuçlarının ifade edildiğı bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.), ordunun başında gönderdiği kumandana kendisi ve beraberindeki Müslümanlar için hayrı ve takvâyı

⁵⁵⁷ Müslim, “Vasiyye”, 5.

⁵⁵⁸ Aydın, “a.g.m.”, s. 108-109; Önköl, “Hicret” *DİA*, XVII, 462.

⁵⁵⁹ Özel, “Hicret” *DİA*, XVII, 462-463.

⁵⁶⁰ Bakara 2/218; Enfâl 8/72, 74-75; Tevbe 9/20; Nahl 16/110.

⁵⁶¹ Âl-i İmrân 3/195; Nahl 16/41; Hac 22/58; İsrâ, 17/80.

tavsiye edip şöyle demiştir: “Müşriklerle karşılaştığınızda onların şu üç husustan birini seçmelerini iste ve bunlardan hangisine icâbet ederlerse kabul ederek kendilerine dokunma: Onları İslâm’a davet et; eğer kabul ederlerse sen de kabul et ve onları kendi yurtlarından dârülmuhâcirîne göç etmeye davet et. Bunu yaptıkları takdirde muhacirlerin lehine ve aleyhine olan hükümlerin onların da lehine ve aleyhine olacağını bildir. Eğer kendi yurtlarını tercih ederlerse müslüman olan bedevî Araplar’ın statüsüne girerler ve kendilerine müslümanlara uygulanan hükümler uygulanır. Müslümanlarla birlikte cihad etmezlerse fey ve ganimetten pay alamazlar. Eğer İslâm’a girmeyi reddederlerse onları cizye vermeye davet et, icâbet ettikleri takdirde kabul et ve kendilerine dokunma. Eğer bundan da yüz çevirirlerse Allah’a güven ve onlarla savaş”.⁵⁶² Bir başka hadiste de “Fetihten sonra hicret yoktur”,⁵⁶³ buyrulmaktadır. Şimdi bu hadisler doğrultusunda hicretin hükmüyle ilgili görüşleri ele alalım.

a. Mekke’nin Fethine Kadar Hicretin Hükmü

Hanefilere göre, zikredilen ve başka hadislerden anlaşıldığı üzere başlangıçta İslâm’a girenlerin Medine’ye hicret etmeleri farz olarak görülmüştür. Çünkü yeni müslüman olmuş kimselerin İslâm’la ilgili hükümleri öğrenmeleri ve İslâm toplumuna yardımcı olmaları zaruri bir durum idi. Medine’ye hicretin farz oluşu ise Mekke’nin fethine kadar devam etmiştir. “Fetihten sonra hicret yoktur” hadisi de bunu göstermektedir.⁵⁶⁴ Mubarekfürî de Tirmizî şerhinde, Müslümanların az olması sebebiyle Mekke’nin fethine kadar olan dönemde hicretin farz olduğunu çeşitli alıntı ve nakillerle delillendirip ifade etmiştir.⁵⁶⁵

İmam Şâfi’ye göre ise Medine’ye hicret, ilk zamanlar farz olmadığı gibi Mekke’de ikamet etmek de haram değildi. Ona göre, dinleri hususunda baskıya mâruz kalıp gücü yetenlerin hicret etmesi farz kılındı. “Ancak gerçekten zayıf ve güçsüz olan, çaresiz kalan ve hicret etmeye

⁵⁶²EbüDâvûd, “Cihâd”, 90; Tirmizî, “Siyer”, 48; İbnMâce, “Cihâd”, 38.

⁵⁶³Buhârî, “Cihad ve Siyer”, 1, 28, 190, “Fedâiülü’s-Sahâbe”, 74; Müslim, “İmâre”, 20; Tirmizî, “Siyer”, 33; Özel, “Hicret” *DİA*, XVII, 463.

⁵⁶⁴Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kurân*(thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), Beyrut 1415/1994, III, 75; Muhammed b. Ahmed b. EbîSehŞemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsûd*, Beyrut 1414/1993; I, 42, X, 6.

⁵⁶⁵Mubârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahfezî*, Beyrut 1410/1990, X, 178 vd; Özel, Ahmed, “Hicretin Fıkhi Yönü”, *Diyanet Dergisi*, cilt. XIX, sy. 3, 1983, s. 29; a.mlf., “Hicret” *DİA*, XVII, 462-463.

yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar başkadır.”⁵⁶⁶ âyeti ile hicrete gücü yetmeyenlerin mâzeretinin kabul edileceği belirtilmiştir. Öte yandan hicret, göç etmeye muktedir olanlardan dinleri hususunda baskı görmeyenler için farz kılınmamıştır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Abbas gibi baskı altında bulunmayan bazı kimselere Mekke’de kalma izni vermiştir.⁵⁶⁷

b. Mekke’nin Fethinden Sonra Medine’ye Hicretin Hükümü

Mekke’nin fethedildiği gün, Hz. Peygamber (s.a.v.) “Fetihten sonra hicret yoktur, ancak cihad ve niyet kalmıştır; cihada çağrıldığınızda o çağrıya uyun”⁵⁶⁸ demiştir. Buna göre, Mekke’nin fethinden sonra Medine’ye hicretin fazileti kaldırılmış artık bundan sonra cihâd ve amellerde hayra niyet etmek gibi birtakım davranışlar hicret yerine fazilet olarak konulmuştur. Bunların yanında Allah için ilim tahsil etmek ve dininden dolayı baskıya uğradığı yerden göç etmek gibi hususlar da hicrete şerh değer eylemlerdir. Fetihle sadece Mekke’den Medine’ye hicret sona ermiştir çünkü orası artık dârülslâm olmuştur ancak dârülküfûrdendârülslâma hicret kıyamete kadar devam edecektir.⁵⁶⁹

Ya‘lâ b. Ümeyye, babası Ümeyye’yi fetih zamanında Rasûlullah’a getirerek, “Ey Allah’ın Rasulü! Hicret üzere babamın bi‘atını kabul et” deyince Hz. Peygamber (s.a.v.), “hicret artık sona erdi, onunla cihâd üzere biatta bulunurum”⁵⁷⁰ cevabını vermiştir. Bu hadis, dârülslâm olması sebebiyle artık Mekke’den hicrete gerek kalmadığına işaret etmektedir. Bununla beraber İslâmiyet’in bir çok yerde hâkim duruma gelmesi sebebiyle başka bir yerden Medineye hicret etmeye de gerek kalmadığı sonucuna varılmaktadır. Dârülharptendârülslâma hicretin devamlı bir vecîbe olarak kalmasının gerekçesi ise dârülharpte inançları sebebiyle kendilerine baskı yapılan Müslümanların dârülslâma gelerek kurtulmaları, dinlerini rahat yaşayabilecekleri bir ortama kavuşmaları ve dârülslâmdakimüslümanlara destek olmalarıdır.⁵⁷¹

Mekke’nin fethiyle hicretin son bulunduğunu söyleyen hadislerle beraber, kıyamete kadar devam edeceğini söyleyen hadisler de mevcuttur. “Tövbe sona ermedikçe hicret sona ermez, güneş batıdan doğuncaya

⁵⁶⁶ Nisa, 4/98.

⁵⁶⁷ EbûAbdillâh Muhammed b. İdris eş- Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut 1410/1990, IV, 169-170; Özel, “a.g.m.”, s. 30-31; a.mlf., “Hicret” *DİA*, XVII, 463.

⁵⁶⁸ Tirmizî, “Siyer”, 33.

⁵⁶⁹ Mubârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahfezî*, Beyrut 1410/1990, XVI, 4 vd; Nuruddîn es-Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî ‘alâSünneni’n-Nesâî*, Halep 1406/1986, VII, 141-142; Özel, “a.g.m.”, s. 32; a.mlf., “Hicret” *DİA*, XVII, 462-463.

⁵⁷⁰ Nesâî, “Bey‘at”, 9.

⁵⁷¹ İbnKudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1388/1968, IX, 294; Mubârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahfezî*, XVI, 4; Özel, “a.g.m.”, s. 33; a.mlf., “Hicret”, *DİA*, XVII, 464.

kadar da tövbe son bulmaz”⁵⁷² ve “Kâfirlerle savaş devam ettikçe hicret sona ermez”⁵⁷³ gibi. Bu hadisler şöyle yorumlanmıştır: Hicretle kastedilen, yabancı bir ülkede müslüman olan kimsenin İslâm ülkesine hicretidir. Bu yorumla, hicretin sona erdiğini ifade eden rivayetler ile devam edeceğini ifade eden rivayetler arasında bir ihtilafın olmadığı gösterilmiştir.⁵⁷⁴

4. Genel Anlamda Hicretin Hükümü

Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de ve gerek hadislerde hicretle ilgili geçen ifadelerden hareketle âlimler kendi zamanlarındaki şartlar çerçevesinde, gayri müslim bir toplum içinde İslâmiyet’i kabul eden kimselerin veya düşman istilâsına uğrayan İslâm ülkesindeki müslümanların hicret etmesinin gerekli olup olmadığını tartışmışlardır. “Muhacir, Allah’ın yasakladığı şeylerden uzaklaşan ve onları terkeden kimsedir”⁵⁷⁵ hadisinden de anlaşılacağı gibi hicret genel anlamda dinin yasakladığı şeyleri terk etmeyi ifade etmekle beraber âlimler daha öncede geçtiği gibi hicreti özel olarak “bir yerden başka bir yere göç etme” anlamında kullanmışlardır. Buna göre İslâm’da hicret iki türlü olmuştur.

1) Korku ülkesinden/dârülhavf emniyet ülkesine/dârüleman göç. Habeşistan’a hicret ve Mekke’den Medine’ye hicretin ilk dönemi gibi.

2) Dârülharptendârülislâma hicret. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Medine’ye yerleşmesi ve gücü yeten müslümanların hicret etmelerinden sonraki devreyi içine alır. O dönemde hicret, Medine’ye göçle sınırlı idi. Mekke’nin fethinden sonra ise bu takyit kaldırılmış ve hicret genelde gücü yeten müslümanlarındârulharpten göçmeleri şeklinde anlaşılmıştır. Bu tür hicretin ise kıyamete kadar devam edeceği konusunda icmâ vardır.⁵⁷⁶

5. Özel Anlamda Hicretin Hükümü

Sefere/yolculuğa çıkmanın hükümlerinde olduğu gibi hicretin de hükümleri sebeplerin değişmesine göre farklılık göstermektedir. Farz, mendub/müstehab, mubah, haram ve mekruh gibi.

⁵⁷²Dârimî, “Siyer”, 70.

⁵⁷³Nesâî, “Bey’at”, 15.

⁵⁷⁴Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî*, VII, 146-147; Özel, “a.g.m.”, s. 33; a.mlf., “Hicret”, *DİA*, XVII, 464.

⁵⁷⁵Buhârî, “İmân”, 4, “Rikâk”, 26; EbûDâvûd, “Cihâd”, 2.

⁵⁷⁶Özel, “a.g.m.”, s. 33-34; a.mlf., “Hicret”, *DİA*, XVII, 464.

a) Dârülharpte inançlarını açıkça söyleyemeyenlerin ve farzları yerine getiremeyenlerin hicrete güçleri yetiyorsa dârülsîlâma hicret etmeleri farz, dârülharpte kalmaları haramdır. Ayrıca farzların yerine getirilmesi gücü yetenlere farz olduğu gibi farzın ancak kendisiyle tamamlanabileceği şey de farzdır.⁵⁷⁷ Buna göre hicret etmedikçe farzları yerine getirmek mümkün değilse hicret farz olur.⁵⁷⁸

İslâm toplumunun dışında yaşayan bir müslüman yalnızlık ve aşağılık duygusuna kapılarak gayri müslimlerin değerlerine tabi olmasına yol açabilir. Halbuki İslâm dini müslümanın kendisini güçlü ve onurlu görmesini, Allah'tan başkasının hâkimiyetini kabul etmemesini ister. Bu sebeple dinin emir ve yasaklarını yerine getirmenin mümkün olmadığı bir yerde Müslümanın hicret etme imkânı varsa orada ikamet etmesi haram kılınmıştır.⁵⁷⁹

Ancak dârülharpte dinin buyruklarını yerine getiremeyenler hicret etmeye güç yetiremiyorlarsa hicret etmekle mükellef değildirler. Yukarda da âyeti⁵⁸⁰ kerimede belirtildiği üzere bu kimseler hicret etmeye imkân buluncaya kadar dârülharpte ikamet etmelerine ruhsat verilmiştir.

b) Dârülharpte dinin emirlerini serbestçe yerine getiren ve baskıya mâruz kalmayanların hicret etmeleri ise farz değil müstehaptır. Mâlikî'lere göre ise genel olarak küfrün hâkimiyeti altında yaşamak asla câiz değildir ve kesinlikle hicret edilmesi gerekir. Ancak bazı âlimler kâfirlerin hidayetine vesile olmak amacıyla dârülharpte kalmayı meşru görmüşlerdir.⁵⁸¹

Hicret etmeleri müstahap olan kimselere yine de hicretin tavsiye edilmesi, müslümanların ilke olarak İslâm toplumu içinde yaşamasının içtimaî ve siyasî yönden gerekli görülmesi ve yabancı bir toplumda kendi inançlarını paylaşmayanlarla birlikte yaşamının muhtemel olumsuzlukları sebebiyledir. Özellikle Endülüs'te yaşanan tarihî tecrübenin etkisiyle Mâlikî âlimleri genel olarak küfrün hâkimiyeti altında yaşamının hiçbir zaman câiz olmadığını, mutlaka hicret edilmesi gerektiğini söylerler. Ancak bazı âlimler kâfirlerin hidayetine vesile olmak amacıyla dârülharpte kalmayı meşru görmüşlerdir.⁵⁸²

⁵⁷⁷ Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidu'l-fikhiyye*, Dımeşk 1409/1989, 486.

⁵⁷⁸ Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî*, VII, 147 vd; Özel, "a.g.m.", s. 33-34; a.mlf., "Hicret", *DİA*, XVII, 464.

⁵⁷⁹ Özel, "a.g.m.", s. 34; a.mlf., "Hicret", *DİA*, XVII, 464-465.

⁵⁸⁰ Nisâ 4/97-99.

⁵⁸¹ Ahmed b. Yahya b. Muhammed el-Venşerîsî et-Tilmsânî (v. 914/1508), *el-Mi'yâru'l-mu'rib 'an fetâvâulemâilfrîkiyye'l-Endülüsi ve Bilâdi'l-Mağrib*, Beyrut 1981, II, 133; Özel, "Hicret", *DİA*, XVII, 465.

⁵⁸² Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib 'an fetâvâulemâilfrîkiyye'l-Endülüsi ve Bilâdi'l-Mağrib*, II, 133; Özel, "a.g.m.", s.35; a.mlf., "Hicret", *DİA*, XVII, 465.

c) Dârülharpte dinin buyruklarını yerine getiremeyenler hicret etmeye güç yetiremiyorlarsa hicret etmekle mükellef değildirler. Yukarıda da âyeti⁵⁸³ kerimede belirtildiği üzere bu kimseler hicret etmeye imkân buluncaya kadar dârülharpte ikamet etmelerine ruhsat verilmiştir. Dârülharpte dinin emirlerini yerine getirmeye gücü yeten müslümanların hicret etmesinin farz olmadığını iki örnekle delillendirebiliriz. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'in (s.a.v.), amcası Abbas'a Mekke'de kalmasına izni vermiş olmasıdır. Diğeri de Benî Adi kabilesinden Nuaym b. Abdullah hicret etmek istediğinde kavminin ondan hicret etmemesini istemesi ve onun Hz. Peygamber'e (s.a.v.) şöyle demesidir: "Ey Allah'ın Rasûlü! Senin kavmin seni Allah'a itaate ve düşmanlarıyla cihada sevketti; benim kavmim ise beni hicretten ve Allah'a itaatten alıkoydu".⁵⁸⁴ Çünkü Nuaym b. Abdillâh'a kabilesi İslâm'ın buyruklarını yaşaması konusunda bir engel çıkarmamıştır. O Medine'ye hicret etmeden de kavminin içinde dinini yaşama imkânı bulmuş ve kavminin yoksul ve fakirlerini desteklemiştir.

d) Şâfiî'lerin beyanına göre dârülharpte dinini açıkça yaşayabilen bir Müslümanın hicret konusunda maslahata göre davranması gerekir. İslâm'ın yayılacağını umuyorsa orada ikamet etmesi hicret etmesinden daha faziletlidir. Hatta dârülharpte dinin gereklerini serbestçe yerine getirmesi yanında hicret edince müslümanlara yardımcı olamayacak durumda ise orada ikameti farzdır. Zira Şâfiî âlimlerine göre dârülharptemüslüman kendini koruyor ve müstakil olarak yaşayabiliyorsa bulunduğu yer dârülislâm kabul edilir; oradan ayrılması durumunda o yer dârülharbe dönüşeceğinden terki câiz değildir.⁵⁸⁵

Bazı Hanbelîlere göre, kötü âdetlerin ve günahların hâkim olduğu beldelerle âsilerin elinde bulunan yerlerden de hicret etmek gerekli bir eylemdir.⁵⁸⁶ İmam Mâlik de haramların yaygın olduğu bölgelerde ve

⁵⁸³ Nisâ 4/97-99.

⁵⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 295; Özel, "Hicret", *DİA*, XVII, 465.

⁵⁸⁵ Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Haytemî (ö. 974/1567), *Tufetü'l-muhtâclîşerhi'l-Minhâc*, Kahire 1315, IX, 269; Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şemseddin er-Ramlî (ö. 1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Kahire 1386/1967, VIII, 82; Özel, "a.g.m.", s. 35; a.mlf., "Hicret" *DİA*, XVII, 465.

⁵⁸⁶ Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim b. İsa b. Sâlim el-Hacâvî el-Makdisî (ö. 968/1560), *el-İknâ'*, II, 7.

Selef'e kötü sözlerin söylendiği yerlerde ikamet etmeyi haram saymıştır.⁵⁸⁷

Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre, dâruharptemüslüman olan ve dâruislâma göç etmeyip orada ikamet etmeye devam eden bir Müslüman, hukûken can ve mal güvenliğine sahiptir. Onlara göre bu müslümanın canına ve malına dokunulamaz. Tecavüz edilmesi durumunda can için kısas ve mal için de tazmin gerekir. Hanefiler'e göre ise darulharpte ikamet eden müslümanın canı ve malı diyâneten dokunulmaz olsa bile hukukten koruma altında değildir. Öldürülmesi durumunda yalnız keffâret gerekir, öldürene kısas uygulanmaz. Müslümanın ikamet ettiği dâruharbin İslâm hâkimiyeti altına girmesi halinde gayrimenkul mallarında ganimet hükümleri geçerlidir. Mâlikî âlimler ise ikiye ayrılmışlardır. Bazıları ilk görüşe, bazıları ise ikinci görüşe katılmışlardır. Üçüncü bir grup da can ve mal arasında ayırım yaparak ilkinin imanla, ikincisinin İslâm ülkesine hicretle dokunulmazlık kazanabileceğini belirtmiştir.⁵⁸⁸

İslâmın ilk dönemlerinde hicret, daha çok gayri müslim bir ülkede müslüman olan kimsenin İslâm ülkesine göç etmesi şeklinde tanımlanıp uygulanıyordu. Ancak İslâm hâkimiyetinin zayıflamaya başlaması üzerine doğuda Moğollar'ın, batıda hristiyan devletlerin işgal ettiği İslâm topraklarındaki Müslümanların göç etmesi tartışılmıştır. Bu ülkelerden hicret hususu ve şartları konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Fakat Osmanlı Devleti'nin son bulmasının ardından İslâm toprakları üzerinde birçoğu batının sistemini uygulayan ulus-devletler ortaya çıktı. Dolayısıyla artık müslümanlar, diledikleri zaman bu ülkelerden herhangi birine yerleşme ve hatta seyahat etme imkânına sahip olmadıkları gibi, gayri müslim bir ülkedeki müslüman azınlıklar veya İslâmiyet'i yeni kabul eden bir kişi de istediği bir müslüman ülkesine serbestçe hicret edememektedir.⁵⁸⁹

II. Modern Dünyada Hicret

Bir yerde baskıya maruz kalan ve inancını yaşayamayan bir Müslüman'ın bir başka ülkeye gitmesi önerilebilir. Ancak günümüz dünyasında kolayca gerçekleştirilebilecek bir eylem değildir bu, önünde pek çok engelin bulunduğu bir gerçektir. Bir kere yeryüzü ulus devletler tarafından bölüşülmüş, çok net ve çok ince çizgilerle sınırlar çizilmiştir. Modern öncesi devirlerde her hangi bir insan bulunduğu yerden doğu-batı, güney-kuzey istikametlerinde, dünyanın her yerine serbestçe gidebilirdi. Ona herhangi birisi, bu ülkeye niçin geldiğini veya vizesinin

⁵⁸⁷Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd (ö. 520/1126), *el-Beyân ve't-tahsil*, Beyrut 1404-1406/1984-1986, IV, 171; Özel, "Hicret", *DİA*, XVII, 465.

⁵⁸⁸Veşerîsi, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, II, 127-131; Özel, "Hicret", *DİA*, XVII, 465.

⁵⁸⁹Özel, "Hicret", *DİA*, XVII, 465-466.

olup olmadığını sormazdı. Yol güvenliği olduktan sonra istediği yere gidebilirdi. Onu gideceği yerden ancak yol kesici ve eşkıya alıkoyabilirdi. Oysa şimdi adım başı sınırlarda görevliler karşılar ve vize olmaksızın bir yerden bir yere geçemezler. Canını kurtarmak için bir yere sığınmak istese bile sığınma işlemleri bile ağır şartlara bağlanmıştır.⁵⁹⁰

Ayrıca ayrılmak istenilen ülke de kolayca terkedilebilen bir ülke değildir. Hicret etmek isteyen kendi ülkesi tarafından engellenip çıkış vizesi verilmeye bilmektedir. Dolayısıyla bu gün hicret bireyin kendi iradesiyle istediği zaman istediği yere gidebileceği bir eylem olmaktan çıkmıştır. Her ne kadar farzların yerine getirilmesinde zorlanan kimselerin o ülkeden hicret etmesi bir zorunluluk olarak telakki edilse bile fiili bir hicretin, ancak şartları tutan ve gücü yetenlerin yapabileceği bir iştir. Çünkü sorumluluklar ancak güce göredir, kimse takatinin üstünde bir eylemle yükümlü tutulamaz. Bu durumda gücü olmayanların hicreti, “bir yerden başka bir yere göç etme” değil, daha önce hadislerde geçen “Muhacir, Allah’ın yasakladığı şeylerden uzaklaşan ve onları terk eden kimsedir”,⁵⁹¹ ifadesinden de anlaşılacağı gibi hicret, dinin yasakladığı şeyleri terk etmeyi ifade etmektedir ve haramları terk etmekte hicret olarak görülebilir, gücü yetmeyenlerin hicreti haramları terk etmektir. Sonuç olarak buna göre hicret, dâruharptendârüislâm’a göçten çok, kişinin kendi içinde yapabileceği eylem tercihi olarak görülebilir.⁵⁹²

Sonuç

İnsanlık tarihi kadar eski bir hadise olan göçün, sadece bir yer değiştirme olayı değil, yeni bir toplumun, dinî, kültürel, siyâsî, ekonomik, eğitim ve aile kurumlarıyla baştan aşağı yeniden inşası demek olduğu sonucuna varılmıştır. Kavimler göçünde görüldüğü gibi göçler, hem toplumları hem sistemleri hem de ırkların değişmesinde rol oynadığı neticesine varılmıştır.

Mekke’den Medine’ye göç ettikten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslümanlar, İslam toplumunu ve medeniyetini kurmaya başlamışlardır. Söz konusu süreçte en etkin rol oynayan faktör ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) örnekliliği ve getirdiği İslâm dini olmuştur. Hicretten sonra kurulan Medine merkezli site devleti ve medeniyetinin etkileri, sadece Mekke ve Medine çevresinde değil, yaklaşık bütün Arabistan’da görülmüştür.

⁵⁹⁰ Aydın, “a.g.m.”, s. 112.

⁵⁹¹ Buhârî, “İmân”, 4, “Rikâk”, 26; EbûDâvûd, “Cihâd”, 2.

⁵⁹² Aydın, “a.g.m.”, s. 112; Özel, “Hicret” *DİA*, XVII, 464.

Hicretten sonra İslâm'ın etkisiyle Arap yarım adasında çok köklü bir toplumsal değişimin meydana geldiğine şahit olunmuştur. Bu etkiyle toplum, yeni bir siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik yapılanma süreci ile sonuçlanan ve değerlerin öncelendiği bir sistem oluşturmuşlardır. Bu sistem birçok müessese de kurmuştur. Söz konusu nizam yine göç ve çeşitli seferlerle bütün dünyada etkisini gösterdiği ve insanlığa büyük katkılar sağladığı tespit edilmiştir.

Hicretten sonra Medine sözleşmesi ile toplumun bütün fertlerinin kucaklanmaya çalışıldığı, herkesin güven ve emen içinde yaşamlarını sürdürmeleri imkânı sağlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Ancak bu çalışmaların da yine hicretin bir neticesi olduğu sonucuna varılmıştır.

İlk insan Hz. Âdem'den (a.s.) itibaren insanın uzak kalamadığı bir olgu olan göç, çok farklı sebeplerle gerçekleşmiş ve kesintisiz devam etmekte olduğu tespit edilmiştir. Yoksulluğun, kuraklığın, kıtlığın, savaşların ve daha iyi yaşam şartlarına kavuşma gibi nedenlerin yanında din ve inanç uğruna yapılan hicretlerin de hüküm olarak farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Nasslardan tespit edilebildiği kadarıyla, neredeyse bütün peygamberin hicret etmek zorunda kaldığı da çıkarılan bir sonuçtur. Bununla beraber genellikle medeniyetlerin kuruluşu ve keşfi bir hicret olayı neticesinde meydana geldiği tespiti yapılmıştır.

Sefer gibi hicretin/göçün sebeplerine göre hükümlerinin de farz, mendub, mubah, haram ve mekruh diye farklılık arz ettiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca Mekke'nin fethiyle Medine'ye hicretin farz olmasının sona erdiği hükmüne varıldığı fakat hicretin gücü yetenlere yaşam şartlarının durumuna göre kıyamete kadar süreceği tespiti yapılmıştır. Yine hicretin sadece bulunulan yeri terk etmek değil manevi olarak kötülüklerin terkedilip iyiliklere tutunulmasının da bir hicret olduğu gerçeği görülmüştür.

Kaynakça

Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kurân*(thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), Beyrut 1415/1994.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), el-Müsned.

Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Haytemî (ö. 974/1567), *Tufetü'l-muhtâclîşerhi'l-Minhâc*, Kahire 1315.

Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, Şerhu'l-kavâidu'l-fikhiyye, Dımeşk 1409/1989.

Ahmed b. Yahya b. muhammed el-Venşerîsî et-Tilmsânî (ö. 914/1508), *el-Mi'yâru'l-mu'rib 'an fetâvâulemâilfrîkiyye'l-Endülü's ve Bilâdi'l-Mağrib*, Beyrut 1981.

Atar, Fahrettin, “Sefer”, *DİA*, XXXVI.

Aydın, M. Akif, “Anayas”, *DİA*, III, 153 vd.

Aydın, Mustafa, “Özel Bir Göç Biçimi Olarak Hicret”, *Sosyoloji Divanı* (6)Temmuz-Aralık 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmi ‘u’s-sahîh*.

Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş‘as b. İshak es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*, Humus 1969.

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, Kahire 1938.

Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmaned-Dârimî (ö. 255/869), *es-Sünen*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş- Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut 1410/1990.

Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri (ö. 261/875), *el-Câmi ‘u’s-sahîh*.

Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, İstanbul: Ötüken Yay., 1999.

İbnKudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1388/1968.

Mubârekfûrî, *Tuhfetü ’l-ahfezî*, Beyrut 1410/1990.

Muhammed b. Ahmed b. EbîSehlŞemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsûd*, Beyrut 1414/1993.

Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şemseddin er-Ramlî (ö. 1004/1596), *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhı’l-Minhâc*, Kahire 1386/1967.

Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim b. İsa b. Sâlim el-Hacvî el-Makdisî (ö. 968/1560), *el-İknâ’*, ty. Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd (ö. 520/1126), *el-Beyânve’t-tahsîl*, Beyrut 1404-1406/1984-1986.

Nuruddîn es-Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî ‘alâSünneni’n-Nesâî*, Haleb 1406/1986.

Önkâl, Ahmet, “Hicret”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII.

Özel, Ahmet, “Hicret” *DİA*, İstanbul 1998, XVII.

Özel,Ahmed, “Hicretin Fıkhi Yönü”, *Diyanet Dergisi*, cilt. XIX, sy. 3, 1983, s. 29.

Reşîdüddîn-i Meybüdü, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ebrâr*, Tahran 1344 h.

Ünver Günay, Harun Güngör, *Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yay., 5. Baskı, 2003.

TASAVVUFTA KERAMET ANLAYIŞI

Mehmet Mansur GÖKCAN*

Giriş

Keramet; cömert, şeref, ikram ve lütuf anlamlarına gelmektedir. Keramet, Allah'ın velî kullarının elinde ortaya çıkardığı âdete uygun olmayan harikulade şeylerdir.⁵⁹³ Keramette, bu harikulade şeylerin, peygamberlik iddiasında bulunmayan bir şahıstan ortaya çıkması⁵⁹⁴ söz konusudur.

Kerametın lûgat anlamlarında ve tanımında keramet sahibinin özelliklerini de görmek mümkündür. Peygamberlik iddiasında bulunan yalancı peygamberlerin veya kâfirlerin gösterdikleri sihir, büyü ve istidrac türünden olağanüstü sayılan şeyler keramet olarak kabul edilemez. Kerametın, Allah'ın velî kullarının elinden ortaya çıkması gerekir.

Velî, isyana ve günaha girmeden, devamlı olarak ibadet ve itaat halinde bulunan ve daima Allah tarafından himaye edilen kimsedir.⁵⁹⁵ Hakiki velî, ne peygamberlik iddiasında bulunur, ne de batıl ve asılsız şeyler söyler. O, insanları Hakk'a ve hakikate davet eder. Peygamber, halkı neye davet etmişse ona davet eder. Böyle bir velîden keramet zuhur etmesi; onun, Allah'ın birliğini ve Peygamber'i tasdik etmesi anlamına gelir.⁵⁹⁶

Velîden keramet zuhur etmesinin caiz olduğu hususunda Eş'arîler ve Maturidîler ittifak etmişlerdir. Keramet, aklen de imkânsız değildir. Çünkü velînin elinden keramet zuhur etmesi Allah'ın kudreti dâhilindedir. Keramet, aynı zamanda velînin sadık ve samimi oluşunun alametidir.⁵⁹⁷

Her ne kadar keramet velînin elinden ortaya çıksa da gerçekte fail Allah'tır. Allah dilemeden velînin istemesinin bir anlamı yoktur. Allah uygun görürse, keramet, dilediği kimsenin elinde gerçekleşir. Allah'ın, keramet için seçkin kullarını belirlediği, onlara, kendi birliğini,

* (Dr. Öğr. Üyesi); Çukurova Üniversitesi, Adana-Türkiye.

⁵⁹³ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabîyyü'l-Esâsî*, Mektebetü Lârûs, Alesco 1988, s. 1037.

⁵⁹⁴ Halil el-Curra, *Lârûs*, Mektebetü Lârûs, Paris 1973, s. 991.

⁵⁹⁵ Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülkerim el-Atâ, Mektebetü'l-Esed, Dimeşk/Şam 2000, s. 523.

⁵⁹⁶ Kelâbâzî, Ebû Bekir, *et-Ta'arruf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, s. 80, 81.

⁵⁹⁷ Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. İs'âd Abdülhâdî Gandil, Dâru'n-nehdetü'l-ğarbiyye, Beyrut 1980, s. 453; Hucvirî, Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 335.

Peygamber'inin Risâlet'ini tasdik ve dinini kabul ettirmek gibi görevler yüklediği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kerametın ödülđn ziyade sorumluluk yüklenmiş bir görev olduğu anlaşılr.

Kerametler; su üstünde yürümek, hayvanlarla konuşmak, bir şeyin mahallinden ve mevsiminden başka yerde ve zamanda zuhur etmesi,⁵⁹⁸ bir duanın kabul edilmesi, maddi bir sebep olmadan ihtiyaç anında yemek ve suyun ortaya çıkartılması, uzun bir mesafeye kısa bir sürede gidilmesi, düşman elindeki bir kimsenin kurtarılması ve hâtıften bir ses işitilmesi gibi harikulade olaylardır.⁵⁹⁹

Allah düşmanı olan kimselerin istekleri doğrultusunda gerçekleşen harikulade hallere “istidrac”, istekleri şeyin zıddının gerçekleşmesine de “ihânet” denilir. Bu harikulade haller, Allah düşmanı kimselerde kibir ve azamet duygusu meydana getirerek onların daha çok sapmalarına sebep olur. Evliyadan bir keramet ortaya çıktığı zaman, bu keramet, evliyanın, Allah'a karşı zillet, korku, tevâzu, nefsinı hakir görme ve Allah'ın hakkına riayet etme gibi duygularını artırır ve Allah'a daha çok hizmet etmelerine sebep olur. Peygamberlerin harikulade hallerine “mucize”, evliyanın harikulade hallerine “keramet”, Allah düşmanlarının harikulade hallerine de “muhâdaa” denilir.⁶⁰⁰

Kerametle Mucize Arasındaki Farklar

Peygamberlerden zuhur eden harikulade haller mucize, velilerden zuhur eden harikulade haller de keramettir.⁶⁰¹ Mahiyet bakımından mucize ile keramet arasında fark yoktur. Her ikisi de harikuladedir. Halkın adetlerine zıttır ve muhataplarını benzerini yapmaktan aciz bırakır. Kerametın muhatabını aciz bırakmasının mucizeye bir zararı olmaz. Fakat velînin kerameti hiçbir şekilde Nebinin şeriatının hükmüne aykırı olamaz.⁶⁰²

İbn Furek'e (ö. 406/1015) göre, mucize ile keramet arasındaki farklar şunlardır: Mucizeler, peygamberliğin ispatı ve onların doğru söylediklerinin delilidir. Peygamberler, mucizeyi açıklamakla memurdur. Kerameti gizlemek ise veliler üzerine vaciptir. Peygamberler, mucize sahibi olduklarını iddia ederler. Fakat veliler keramet iddiasında bulunamaz ve kendilerinden zuhur eden halin keramet olduğunu kesinlikle söyleyemezler. Çünkü bu halin bir mekr (tuzak) olması mümkündür. Kadı Ebû Bekr Bakıllânî (ö. 403/1013),

⁵⁹⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 79.

⁵⁹⁹ Kuşeyrî, trc. 437. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 523.

⁶⁰⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 81.

⁶⁰¹ Kelabazî, *et-Ta'arruf*, s. 81.

⁶⁰² Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. İs'âd Abdülhâdî Gandil, s. 455; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb* haz. Süleyman Uludağ, s. 338.

mucizelerin peygamberlere, kerametlerin ise velîlere ait olduğunu söylemiştir. Ona göre, sadece peygamberlerin mucizesi vardır. Mucize sadece aciz bıraktığı için değil, nübüvvetle birlikte olduğu için mucizedir.⁶⁰³

Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), peygamberlerin mucizeyi davalarına delil olarak kullandıklarını; mucizeyi gizledikleri zaman Allah'a karşı gelmiş sayılacaklarını söylemiştir. Velîlerin ise, kerameti gizlemekle kulluk şartına bağlı kalmış olacaklarını, eğer kerameti halk nezdinde mevki ve itibar edinmek için açığa çıkarırlarsa Hakk'a itaatsizlik etmiş olacaklarını belirtmiştir. Ona göre; Peygamberler, mucizelerini müşriklere karşı delil olarak kullanırlar. Velîler ise kerameti başkaları için değil, kendi nefislerine delil olarak kullanırlar. Böylece iç sıkıntısından ve rızık korkusundan kurtulmaya çalışırlar. Peygamberimize, diğer peygamberlere verilen mucizeler verilmiş ve farklı olarak da miraç, bir işaretiyle ayın ikiye ayrılması⁶⁰⁴ ve parmaklarından su damlaması⁶⁰⁵ gibi mucizeler verilmiştir.⁶⁰⁶

Harikulade olması ve muhataplarını aciz bırakması bakımından mucize ile keramet arasında benzerlik vardır. Fakat mucize peygamberlere, keramet ise velîlere hastır. Harikulade bir olayın mucize olması için peygamberin elinden sadır olması gerekir. Mucizenin açıklanması, kerametın ise gizlenmesi esastır. Mucize, müşriklere peygamberliği ispat içindir. Keramet ise velînin kendi nefsinin tatmin etmesi içindir. Velînin iradesi dışında da olsa Allah, kerameti açığa çıkarabilir. Fakat velî asla kendiliğinden kerameti açığa çıkaramaz. Eğer kerameti, halk içinde itibar ve mevki edinmek için açığa çıkarırsa Allah'a itaatsizlik etmiş olur.

Kerametın Kısımları

Keramet; kevnî ve sûrî, manevî ve hakiki olmak üzere iki kısımdır.

1. Kevnî ve sûrî keramet: Bu tür kerametler; havada uçmak, uzun bir mesafeye kısa bir zamanda ulaşmak, su üstünde ve ateş üzerinde

⁶⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 520, 521.

⁶⁰⁴ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, Beyrût 1410/1990, Menakıb, 27; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el Kuşeyrî, *Sahih*, I-V, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1991, Münâfikîn, 43.

⁶⁰⁵ Buhârî, Vudû, 32; Müslim, Fezâil, 45.

⁶⁰⁶ Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî, *el-Lûma*, thk. Ahmed Abdürrahîm, Mektebetü's-Segâfe, Kahire 2009, s. 552.

yürümek gibi olağanüstü şeylerdir. Sûfiler, bu tür kerametlere önem vermemişler ve bunların mekr-i İlâhi olmasından korkarak gizlenmesi gerektiği kanaatine varmışlardır.

2. Manevi ve hakiki keramet: Bu tür kerametler; ilimde , irfanda, ahlakta, ibadette, edepte ve insanlıkta üstün meziyetler göstermektir.⁶⁰⁷

Sûfiler, kerameti “hayz-ı ricâl” olarak kabul etmişler ve gizlenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ebû Abdullah el-Ensârî (ö. 481/1089), “Su üstünde yürürsen saman çöpü olursun. Havada uçarsan sinek olursun. Bir gönül ele al ki adam olasın.” diyerek bu tür kerametlere önem vermemek gerektiğine vurgu yapmıştır. Velîler için keramet değil istikamet önemlidir. Bütün velîlerden keramet izhar olmaz. Fakat velîlerin asıl özelliği istikamet üzere olmalarıdır. Ebû Ali Cuzcanî (ö. III/IX. yy.), “Keremet sahibi değil, istikamet sahibi ol. Nefsin senden keramet, Rabbin ise istikamet istemektedir.”⁶⁰⁸ demiştir. Asıl keramet, Yunusun (ö. 720/1320) ifade ettiği gibi, kişinin kendi dini yapısında gerçekleştirdiği tekamüldür.

Kerametim var deyip halka keramet gösterme

Nefsini müselman eyle varsa kerametini

Kuşeyrî, “Evliyada zuhur eden kerametlerin en büyüğü, devamlı olarak ibadet ve taat işlemeye muvaffak kılınmak, gûnahtan ve emre muhalefetten korunmaktır.”⁶⁰⁹ diyerek kevnî keramet değil, manevi kerametın önem arzettiğine işaret etmiştir. Sehl b. Abdullah (ö. 283/896) da, en büyük kerametın, bir kişinin kötü huyunu iyi bir huyla değiştirmesi olarak ifade etmiştir.⁶¹⁰

Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021), kerameti gizlemenin ve onlara istidrac gözüyle bakmanın velîlerin adabından olduğunu söylemiştir. Ali er-Ruzbârî, “Allah, peygamberlere mucizeler göstermeyi nasıl farz kıldıysa velîlere de kerametleri gizlemeyi öyle farz kıldı ki halk onlarla fitneye düşmesin.” demiştir. Ebû Osman Mağribî (ö. 373/983) de, “Velî, velayetinde ne fitneye mübtela ne de fitneye düşürücü olmaz.” demiştir.⁶¹¹

Kerametın gizlenmesindeki amacın, hem velînin hem de halkın fitneye düşmesinin engellenmesi olduğu anlaşılmaktadır. Halk, kerameti, Allah’ın değil de velînin fiili olarak görerek ve velîye insan üzeri vasıflar yükleyerek fitneye ve şirke düşebilir. Velî, kerametın kendi gücünün eseri olduğunu zannederek kibre kapılırsa veya dünyevî

⁶⁰⁷ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 284; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 434; Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 158.

⁶⁰⁸ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 159.

⁶⁰⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 525.

⁶¹⁰ Serrâc, *el-Lûma*, s. 557.

⁶¹¹ Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992 s. 67.

bir menfaat elde etmek için halka izhar ederse ozaman o da fitneye ve şirke düşebilir. Müritlerin, kendi tarikatlarını ve şeyhlerini üstün göstermek için keramet uydurmaları, tarikatın da şeyhin de aleyhinedir. Şeyhlerin, dünyevî menfaatler elde etmek için keramet gösterisinde bulunmaları, hem Allah'a itaatsizlik etmek hem de fitneye sebebiyet vermektir.

Kerametın Delilleri

Kerametın, dini naslarda birçok delili, sahabede ve evliyada da pek çok örneği vardır.

Hz. Süleyman'a, Belkıs'ın tahtını, vezirlerinden birisinin göz açıp kapayıncaya kadar getirmesi;⁶¹² Hz. Meryem'in odasında, o beldeye ve o zamana ait olmayan meyvelerin bulunması;⁶¹³ mağara ehlinin 309 yıl uyuduktan sonra uyanmaları ve bu zamanı, günün bir parçası gibi görmeleri;⁶¹⁴ kerametın, Kur'an'daki delilleridir.

Rahip Cüreyc kıssasında bebeğin konuşması;⁶¹⁵ mağara hadisinde, herbir kişinin duası ile mağarayı kapatan kayanın açılması;⁶¹⁶ üzerine yük yüklenen sığırın, biz yük taşımak için yaratılmadık diye konuşması;⁶¹⁷ kerametın, hadislerdeki delillerinden bazılarıdır.

Ayetlerde ve hadislerde, harikulade olayların sahibi olarak örnek verilen kimselerin hiç birisinin de peygamber olmaması, bu olayların keramet olduğuna delalet etmektedir.

Hz. Ebû Bekir'in, cariyesinin kız çocuğu doğuracağını bilmesi; Hz. Ömer'in, Medine'den, "Ya Sariye el-cebele el-cebele!" diyerek Tahran civarındaki Nihavent'te savaşıyan komutanını uyarması;⁶¹⁸ Üseyd b. Hudayr ile Attab b. Beşir, Hz. Peygamber'in yanından ayrıldıktan sonra birinin bastonunun ışık saçarak önlerini aydınlatması;⁶¹⁹ kerametın,

⁶¹² Neml, 27/38, 39, 40.

⁶¹³ Âl-i İmrân, 3/37.

⁶¹⁴ Kehf, 18/18, 19, 25.

⁶¹⁵ Buhârî, Enbiya, 48; Müslim, Birr, 7, 8.

⁶¹⁶ Buhârî, Edeb, 5; Müslim, Zikir, 100; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, I-III, Beyrût 1409/1988; Buyû, 28.

⁶¹⁷ Buhârî, Enbiya, 54.

⁶¹⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahabe*, Beyrut 1328, II, 3.

⁶¹⁹ Buhârî, Menâkıb, 25. Keramet için bkz. İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Marifetnâme*, Sadeleştiren. M. Fuad Başar, İstanbul ts. s. 517; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1997, s. 123; Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 310; Özköse, Kadir vd., *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 442; Bardakçı, M. Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, İsparta 2000, s. 155; Gökcan, M. Mansur, *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017, s. 297; Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınevi, Ankara 2017; s. 233.

sahabedeki delillerinden örneklerdir. Hâris Muhâsibî'nin (ö. 243/857), helal oluşu şüpheli bir yiyeceğe elini uzattığında parmağının ucunda bir damarın atarak onu uyarması;⁶²⁰ Veysel Karânî'nin, daha önce görmediği Herim b. Hayyân'a, "ve aleykümselam ya Herim b. Hayyân" diye karşılık vermesi;⁶²¹ Demirci Ebû Hafs Haddâd Nişâbûrî'nin (ö. 260/874), ateşin içindeki kızarmış demiri eliyle çıkarması;⁶²² sûfilerin kerametlerinden birkaç örnektir.

Sonuç

Keramet, Allah'ın, velî kullarının elinde ortaya çıkardığı harikulade şeylerdir. Keramette fiil, herne kadar velînin elinden zuhur etse de gerçekte fail Allah'tır.

Keramet delilleri, Kur'an'da ve hadislerde mevcuttur. Keramet örneklerini de, sahabenin ve velîlerin yaşantısında görmek mümkündür.

Allah düşmanı olan kimselerin elinden de "istidrac, muhadaa, sihir ve büyü" gibi olağanüstü şeyler çıkması mümkündür. Fakat keramet, Allah'ın birliğinin ve Peygamber'in risaletinin tasdikine sebep olurken Allah düşmanı kimselerin elinden sadır olan bu şeyler onların kibirlenmelerine ve fesat çıkarmalarına sebep olur.

Harikulade olmaları ve muhatabı aciz bırakmaları bakımından mucize ile keramet arasında benzerlik vardır. Fakat mucize peygamberlere aittir ve müşriklere peygamberliği ispat etmek için izhar edilmesi gerekir. Keramet ise, başkalarına izhar etmeleri için değil kalplerinin rahatlaması için velîlere verilmiş ve hayz-ı rical olarak gizlenmesi gerekli görülmüştür.

Halk içinde mevki ve itibar edinmek için kerametın izhar edilmesi Allah'a iteatsizliktir. Kerametın dünyevî menfaatler için kötüye kullanması, toplum içerisinde fitneye sebep olarak tamiri imkansız yaralar açılmasına sebep olmaktadır.

Sûfiler, havada uçmak ve su üstünde yürümek gibi sûrî kerametlere itibar etmezler. Onlar için asıl keramet, ilimde, ahlakta, ibadette ve insanlıkta üstün meziyetler göstermek; bir gönül ele alabilmek ve kötü huyların yerine iyi huylar getirebilmektir.

Müritlerin, şeyhlerini kerametle yüceltmeye çalışmaları, tarikatlarına ve şeyhlerine fayda değil ancak zarar verir. Tarikatın ve şeyhin yücelmesi, şeyhlerin havada uçmaları ve su üstünde yürümeleri ile değil, tasavvufun esaslarına riayet ederek ahlakı yüceltme ve istikameti düzeltme kerametini göstermeleriyle mümkün olur.

Kaynakça

⁶²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 65, 66, 196.

⁶²¹ Kelabazi, *et-Ta'arruf*, s. 16, 17.

⁶²² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 146.

Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsi*, Mektebetü Lârûs, Alesco 1988.

Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.

Bardakçı, M. Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Isparta 2000.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, Beyrût 1410/1990.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, I-III, Beyrût 1409/1988.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1997.

Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınevi, Ankara 2017.

Gökcan, M. Mansur, *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017.

Halil el-Curra, *Lârûs*, Mektebetü Lârûs, Paris 1973.

Hucvirî, Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.

-----, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. İs'âd Abdülhâdî Gandil, Dâru'n-nehdetü'l-ğarbiyye, Beyrut 1980.

İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahabe*, Beyrut 1328.

İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Marifetnâme*, Sadeleştiren. M. Fuad Başar, İstanbul ts.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

Kelâbâzî, Ebû Bekir, *et-Ta'arruf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülkerim el-Atâ, Mektebetü'l-Esed, Dimeşk/Şam 2000.

-----, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el Kuşeyrî, *Sahih*, I-V, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1991.

Özköse, Kadir vd., *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî, *el-Lûma*, thk. Ahmed Abdürrahîm, Mektebetü's-Segâfe, Kahire 2009.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.

Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.

HZ. PEYGAMBER'İN FESAHATİNDE ÖNE ÇIKAN ÖNEMLİ ÜSLÛP UNSURLARI

*The Important Stylistic Elements Seen in the Purity of The Prophet's
speech*

Ramazan KAZAN*

Giriş

Fesâhat, lügatte *açık-seçik olmak, berrak bir durumda bulunmak, beyan etmek, sözün anlaşılır ve düzgün olması* anlamına gelen bir mastardır. (ez-Zemahşerî, 1953: 342; İbn Manzûr, 1994: II, 544; el-Fîrûzâbâdî, 1987: 299) Terim olarak, “anlaşılması kolay, manası açık ve güzel olduğu için edebiyatçı ve şairler arasında kullanımı kabul görmüş ibarelere/lafızlara” (el-Hâşimî, trs: 7) denir. Diğer bir tanıma göre “sözü teşkil eden kelimelerin her birinde ve o kelimelerden meydana gelen sözdeki lafızda, mana ve ahenk itibariyle kusur bulunmamasına” (Tahiru'l-Mevlevî, 1973: 45) denir. Fasih söz gayet açık ve nettir. Onu anlamak için sözlüğe bakmaya ihtiyaç olmaz.(İbnu'l-Esîr, 1962: I, 91)

Hz. Peygamber, çocukluğundan itibaren sütanneye verilerek dilin fasih konuşulduğu çevrede dil melekesi kazanmıştır. Gençliğini Kureys kabilesi gibi bütün kabilelerle irtibatlı olan Mekke'de geçirmesi sebebiyle dil konusunda mükemmel bir insan olduğu bilinmektedir. Onun fesâhâtinin oluşmasında Kur'ân gibi edebî yönden herkesin hayretini gizleyemediği bir kitabın etkisinin de bulunduğu bir gerçektir. Ayrıca kendisi de Arapların en fasihi olduğunu belirtmektedir. Zira o risaletle beraber “*Onlara içlerine işleyecek, ruhlarına tesir edecek beliğ söz söyle*”(4/Nisâ, 63.) ayeti gereği, fasih ve güzel sözle mesajını tebliğ etmekle görevlendirilmiştir.

İşte böyle bir altyapısı ve görevi olan Hz. Peygamber'in fesâhâtinde öne çıkan bir takım üslûp özelliklerinin ve unsurlarının ayrı bir önemi vardır. Bunların araştırılması, onun mesajının doğru kavranması, sonraki nesillere aktarılması ve tebliğ bakımından oldukça önemlidir. Bu özellikler yeteri kadar bilinmezse, onun tebliğinin açık bir şekilde anlaşılması zorlaşacaktır. Ayrıca mesajını aktarma durumunda olanlar için, onun fesahatindeki özellikler birer prensip niteliği taşımaktadır. Bu

* (Prof. Dr.); Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâğati Ana Bilim Dalı

prensiplerden habersiz olma durumu, hata yapılmasına yol açabilmektedir.

Dolayısıyla tebliğde ana başlıklarıyla en önemli kabul edilen Hz. Peygamberin fesahatinde öne çıkan üslup unsurları örneklerle ele alınıp incelenecektir.

1- Hz. Peygamber’in Kelimeyi Mecâz veya Teşbihle Başka Bir Anlama Kaydirması

Din dilinin gereği, Hz. Peygamber muhkem ifadeler yanında teşbihli, temsili ve sembolik anlatım tarzına başvurmuştur. Kelimenin manası, mecâz ya da teşbihle başka bir anlama kayarak, yeni bir mana da ifade edebilir.

“*Aranızda pehlivan kime dersiniz?*” sorusuna “*Kendisini kimsenin yenemediği kimse*” dediklerinde Hz. Peygamber, bu cevabın sorusunun karşılığı olmadığını belirttikten sonra “*Pehlivan, öfke/gazap anında kendini tutan kimsedir*” (Müslim, 1992: Birr, 106; Ahmed b. Hanbel, 1992: I, 382-383) buyurmuştur.

Hadiste geçen “*pehlivan*” kelimesinin bu bağlamda mecaza da kayarak yeni bir anlam kazandığını da söyleyebiliriz. Çünkü aşırı bir şekilde hiddetlenenin üzerine, bu esnada öfkenin ihtirası yayılır. Böyle durumda bulunan kişi, yumuşaklığıyla ve sebatıyla, öfkesine galip gelerek onu mağlup ederse, böylece insanları güreşte yenen ve kimsenin mağlup edemediği pehlivan gibi olur. (İbnu’l-Esîr, 1963:III, 22-23; Hammâdî, trs:128.

2- Beden Dilini Kullanması

Bedende bulunan uzuvlardan faydalanarak, konuşmaların desteklenmesi şeklinde ortaya çıkan hareketlere” *beden dili* denilmektedir.

Konuşma esnasında baş, el, kol, ayak, bacak ve beden kullanımı *jest* denilmektedir. (Baltaş, 1994: 37) Bunun yanında “hatibin konuşmasının yüzüne ve bakışlarına aksetmesine” (Kazancı, 1980: 53) başka bir deyişle “yüz kaslarının anlatım amaçlı kullanılmasına” *mimik* (Baltaş, 1994: 37) denilmektedir. “Mühim bir sözü söyleyecek hatibin, daha söze başlamadan yüzünde, o sözün belirtileri görülür. Tüyler diken diken olur, bakışlar söylenecek sözün ciddiyetini ihtar eden bir şekil alır.” (Kazancı, 1980: 53-54)

Sosyal psikologların uzun yıllar sürdürdükleri çok sayıda araştırmanın sonucuna göre, insanların birbirleriyle yüz yüze kurdukları ilişkilerde, sözsüz mesajların etkisi yüzde doksan oranındadır. Sözsüz mesajlar, jestler, göz ve baş hareketleri, beden duruşu, yüz ifadeleri, mesafe, temas gibi beden dili öğeleriyle ifade edilir. Beden dili yaşanan şartlar içinde, birbirini izleyen hareketlerle değer ve önem kazanan, ses tonu ile desteklenen ve kelimelerle son şeklini alan karmaşık bir süreçtir. (Baltaş, 1994: 7)

İnsanlar, zaman sabit tutulmak üzere; hem görüp hem işittiklerinin yüzde ellisini, yapıp söyledikleri bir şeyin ise yüzde doksanını hatırladıklarını ifade ederler.(Çilenti, 1988: 36) Buradan hareketle, beden dilinin öğrenmede inkâr edilemez katkısının olduğunu söyleyebiliriz.

Hadis metinlerinde Hz. Peygamber'in de fesahatini destekleyen, öğrenmede kolaylık ve kalıcılık sağlayan beden diline başvurduğuna şahit oluyoruz. Özellikle Hz. Peygamber eğitim ve öğretim sayılabilecek hitaplarında jestleriyle de konuşmalarına bir canlılık getirmiş ve dinleyenlerin dikkatini konu etrafına toplamayı başarmıştır.(Karataş, 2003: 61)

“Müsel sel dediğimiz; işaret, ses ve yüz hareketleri taşıyan hadislerde de bu tür yardımcı bilgiler pek az da” (Koçkuzu, 2001: 227) olsa Hz. Peygamber'in çevresiyle ilişkilerinde, zaman zaman sözsüz ve sessiz iletişim kurduğu bilinmektedir. O'nun bazen sükût etmesi, bazen gülümsemesi, bazen de yüz renginin değişmesi gibi hareketlerini ilgiyle izleyen sahabe, sadece sözlerine değil, gerek günlük hayatında, gerekse konuşmaları esnasında kullandığı beden diline de dikkat etmişlerdir. Ashabının gözlemleri sayesinde, Hz. Peygamber'in kullandığı beden dilini büyük ölçüde tespit etmek (Erul, 2003: 221)mümkündür.

Hz. Peygamberin beden dilini kullanırken başvurduğu hal ve hareketleri maddeler halinde şöylece zikredebiliriz:

a) Özellikle konuşmaları esnasında el ve parmaklarını kullanması önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar parmaklarıyla bir yeri veya bir tarafı işaret etmesi, birbirine birleştirmesi, iç içe geçirmesi, biraz açması veya

hareket ettirmesi şeklinde olmuştur. Buna örnek olarak şunları söyleyebiliriz:

Bir defasında Hz. Peygamber *“Mümin diğer mümin için, bir kısmı diğer kısmını kenetleyen duvar gibidir* buyurdu. Sonrada parmaklarını birbirine geçirdi.” (Buhârî, 1992: Salât, 88, Edeb, 36.) Takva konusunu anlatırken de üç defa kalbine işaret ederek *“Takva işte buradadır”* buyurmuştur. (Müslim, 1992: Birr, 32; Tirmizî, 1992: Birr, 18.)

b) Hz. Peygamber’in insanlara mesajını iletirken mimikleri de etkili olmuştur. Genellikle güler yüzlü ve tebessüm eden biri iken (Buhârî, 1992: Megâzî, 81; Tirmizî, 1992: Menâkıb, 10) duruma göre, yüz ifadelerinin değiştiği de olmuştur. Böylece onun konuşmasının önemi ve ciddiyeti de anlaşılmıştır. Meselâ hutbe okurken gözleri kızarır, sesi yükselir ve hiddeti artardı. Hatta kimi zaman bir orduyu tehdit eden komutan edasına bürünürdü. (İbn Sa’d, trs: I, 377; Müslim, 1992: Cuma, 43)

Hz. Peygamber, cennete en son girecek kişi ile Allah Teâlâ arasındaki diyalogu aktarırken, bu kişiye *“cennete gir”* denildiğinden bahseder. O kişinin cenneti dolu görmesi sebebiyle yer bulamamasını, *“cennette on misli yer olduğu”* söylenince de, *“Melik sen olduğun halde, benimle alay mı ediyorsun?”* şeklindeki sözlerini anlatırken, azı dişleri görülecek şekilde gülmüştür. (Müslim, 1992: İman, 308)

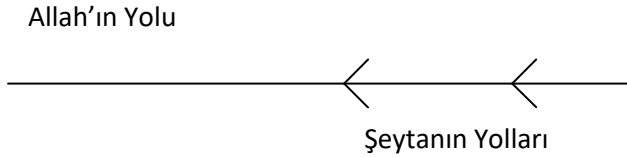
c) Bazen tatbikata yönelik, özellikle de ibadetleri anlatırken, bunları yüksek bir yere çıkarak izah etmiştir. Böyle durumlarda pek çok uzvundan faydalanarak beden dilini kullanmıştır.

Meselâ namazın nasıl kılınacağını anlatmak için minbere çıkmış ancak, sıra secdenin yapılmasına gelince, onu göstermek için minberden inerek yerde secde etmiş ve namazın kalan kısmını anlatmak üzere tekrar minbere çıkmıştır. Sonra halka *“Bunu, bana uyasınız ve benim namazımı öğrenesiniz diye yaptım”* (Buhârî, 1992: Cuma, 25; Müslim, 1992: Mesâcid, 44) buyurmuşlardır.

d) Diğer taraftan çocuklarla iletişim kurarken onları devesine bindirmesi (Tirmizî, 1992: Sıfatu’l-Kiyame, 59), şaka yapması, (Buhârî, 1992: Edeb, 81) öpmesi, (Buhârî, 1992: Edeb, 17) onlara su püskürtmesi (Buhârî, 1992: İlim, 18, Daa’vât, 30.) beden dilinin bir ögesi olan *“temas”*a önem verdiğini göstermektedir.

e) O etrafında bulunan insanlara daha iyi anlamaları için, şekiller de çizerek bunlar üzerinde açıklamalarda bulunmuştur. Enâm suresi 153. ayetini anlatırken eliyle bir çizgi çizerek *“Bu Allah’ın doğru yoludur”* buyurdular. Sonra onun sağına ve soluna çizgiler çizerek *“Bunlar da şeytanın çağırdığı yollardır”* buyurduktan sonra, parmağı ile ortadaki çizginin üzerini işaret ederek *“İşte benim doğru yolum bu. Ona uyun. Başka yollara uymayın ki, sizi Onun yolundan ayırmasın...”* ayetini okudular.(Ahmed b. Hanbel, 1992: I, 465; İbn Kesîr, trs:II, 190; Kal’acî, 1988: 284.)

Bu ayete göre Hz. Peygamber’in çizdiği şekil aşağıdaki gibidir.(Kal’acî, 1988: 284)



Böylece o, ayetin manasını resimle tasvir ederek daha açık ve anlaşılır şekilde izah etmiştir.(Sabbâğ, 1988: 444)

3- Sözünün Muktezâyı Hale Uygun Olması

Muktezâyı Hal’isözün yerinde, yeterince, zamanında ve adamına göre olması ve bağlamına uygun düşmesidir şeklinde tanımlamak mümkündür.

Zaten belâgatin tanımında da temel kavram muktezâyı haldir. Nitekim belâgat, sözün fesahatle beraber yerinde, yeterince, zamanında ve adamına göre olması ve bağlamına uygun düşmesidir.”(Teftazânî, 1304: 22; Hâşimî, trs: 32-33; Tahiru’l-Mevlevî, 1973: 25) “İfadeleri anlamamanın ön koşulu, bu ifadelerin ortaya çıktıkları bağlamların anlaşılmasıdır.” (Wellek, 1993: 57) Hz. Peygamber’e ait hadis metinlerinde, onun yerinde, yeterince, zamanında ve kişinin durumuna göre konuştuğuna, uyarılarda bulunduğu yani muktezayı hali gözettiğine şahit olmaktayız

Onun konuştuğu kişinin konumunu dikkate alan ve insanları toplum içerisinde utandıracak ya da küçük düşürecek hal ve tavırlardan uzak durduğunu gösteren, bir uygulaması şöyledir: Mescitte namaz kılınırken aksıran birisine teşmitte⁶²³ bulunan şahsa, cemaat değişik tepkiler gösterip, ellerini uyluklarına vurmaya başlamışlardı. Namaz tamamlanınca, Hz Peygamber o şahsı yanına çağırarak, namaz içerisinde hiçbir şey konuşulmayacağını, namazda nelerin yapılacağını ve nelerin de yapılmayacağını, hiçbir olumsuz tepki göstermeksizin sakın bir şekilde anlatmıştı. Hz. Peygamber'in bu tutum ve tavırlarını hayret içinde izlediğini belirten bu şahıs, ne Hz. Peygamberden önce ve ne de sonrasında ondan daha güzel öğreten hiç kimse görmediğini, kendisini ne azarladığını, ne de kötü söz söylediğini (Müslim,1992: Mesâcid, 33;)⁶²⁴ aktarmıştır.

Hız. Peygamber bir takım yanlışlıkları veya yapılan hataları “Yüze vurmadan tashih/düzeltilme” cihetine de gitmiştir. Bu hataların tekrarlanmasını da istemediği için “Sizden bir takım adamlara ne oluyor ki”, “Falan kavmin haline ne oldu ki, şöyle şöyle diyorlar” (Ebû Dâvud, 1992: Edeb, 6) şeklinde başlayan hitaplarla bu tip yanlışlığa düşenleri uyarmıştır. Böyle bir metotla hatayı yapanları, toplum içinde rencide etmemiş ve psikolojik olarak menfi manada etkilenmelerinin de önüne geçmiştir.

Örnek olması bakımından namazda dua ederken gözlerini semaya diken insanları, bundan nehy ederken “Bir takım insanlara ne oluyor ki”(Müslim, 1992:Salât, 117-118.) diyerek isim vermeden ve mahcup etmeksizin, hatayı umumileştirerek tashih etmiştir.

Ayrıca hadislerde bağlamına uygun cevap vermesinden kaynaklanan, zahiren birbirine zıt gibi görünen ifadelere de rastlanmaktadır. Bunun en önemli sebepleri şahıs, durum ve zamanın farklı olmasıdır.

Meselâ muhtevaca aynı ve birbirine yakın olan kelimelerle sorulan sorulara, verilen cevaplar farklı olmuştur. “Amellerin en üstünü”, “Allah’a veya Resul’üne amellerin hangisinin en sevimli olduğu”, “İnsanların en hayırlısı”, “İslâm’da en faziletli olan şeyin, ne olduğu” gibi sorulara verdiği cevaplarının değişik olması, bazen zamanın farklılığından kaynaklanmıştır. Zira her zamanın hükmü farklıdır. Bir zamanda bir amel

⁶²³ Aksıran birisine (يرحمك الله) “Allah merhamet etsin” duasını okumaya denir.

⁶²⁴ Diğer misaller için bkz. Buhârî, 1992:Megâzi,70; Müslim, 1992:Selâm, 1.

daha muteber iken, bir diğer amel ikinci derecede bir kıymet taşır. Nitekim İslâm'ın ilk günlerinde cihat amellerin en üstünü idi. Çünkü o, diğer amellerin yerine getirilmesinin vasıtası idi. Bundan dolayı cihat, çokça övülerek önemine dikkat çekildi. Ayrıca cevaplar soruyu soranların hallerine göre de farklı oluyordu. Zira Hz. Peygamber her kavmin muhtaç olduğu şeyi, neye rağbet ettiklerini ve onlara layık olanın hangi şey olduğunu çok iyi biliyordu.(Canan, 1993: 61-62)

Bir defasında “Bana nasihat et” diyen kişiye, öfkelenmemesini söyledi. Şahıs isteğini tekrarladıkça “öfkelenme” diye ona nasihatte bulundu.(Buhârî, 1992: Edeb, 77) Bu örnekte muhtemel ki Hz. Peygamber, muhatapın daha önceden öfkeli olma özelliğini bildiği için, ısrarla nasihatın artırılmasını istemesine rağmen, tek bir öğütle “öfkeyi terk etmesini”(Aynî, trs: XXII, 164) istedi.

Netice olarak bu değişik cevaplar şahıs, hal ve zamanın farklılığından kaynaklanmaktadır. (Canan, 1993:61-62) Görülüyor ki Hz. Peygamber, yaşadığı coğrafi ve sosyo-kültürel çevreyi, muhataplarını ve toplumun olgularını ve bu olgular arasındaki bağlantıları dikkate alarak hareket etmiştir. Ayrıca insanların içinde bulundukları zaman, zemin ve durumları dikkate alarak onlara hitap etmiş, sorularına cevap vermiştir.

4- Tekrarlara Başvurması

Eğitim ve öğretimde tekrarlara başvurulduğu bir hakikattir. Hatta askerî eğitimde, özellikle de pratik ve anlık işlerin yerine getirilmesinde emir tekrarının ayrı bir yeri vardır. Yine önemli kabul edilen bazı temel konular, dikkatten kaçmaması için, birkaç kez tekrar edilmek suretiyle olabilecek tereddütler ortadan kaldırılmaktadır.

es-Suyûtî (911/1505)'ye göre fesahatin güzelliklerinden olan tekrar, te'kidten daha belîğdir.(Suyûtî, 1306. II, 69;ez-Zerkeşî,1958: III, 9) Özellikle Araplar konuşma ve hitabelerinde kapalı ve müphem olan bir konuyu açığa kavuşturmak, meydana gelecek şeyin yakınlığını ifade etmek ve sözlerini te'kîd amacıyla tekrar ederlerdi. Sanki onlara göre bu tekrar, yeminle aynı anlama ve değere sahip olurdu. Buradan hareketle denilebilir ki, onların lisanlarında tekrarlar vardı. Kur'ân da Arapça nazil olduğu için onda da tekrarlar mevcuttur.(ez-Zerkeşî,1958: III, 9)

Zaten Kur'ân-ı Kerîm Arapların öteden beri alışık oldukları bu üslûbu daha güzel ve cazip bir şekilde devam ettirmiştir.(Cerrahoğlu, 1979: 173) Tekrarın faydası, kesinlik bildirmesidir. Nitekim “Söz tekrar edildikçe yerleşir ve kesinlik kazanır” denilmiştir.(ez-Zerkeşî, 1958: III, 10; Suyûtî,1306: II, 69.)

Tekid/vurgu, uyarı, daha önce verilen bir bilginin, sözün uzamasından dolayı unutulmaması için, bir şeyin değerini yüceltmek ve korkutma için de (ez-Zerkeşî, 1958: III, 10-17; Suyûtî,1306: II, 69) tekrarlar başvurulur.

Evrensel ve son dinin açıklayıcısı ve tebliğcisi olan, Kur'ân üslûbundan etkilenmemesi mümkün olmayan Hz. Peygamber de, tekrarlar başvurmuştur. “ O bazı hadislerinde te’kîd için, bazılarında işin durumunun büyüklüğü ve tehlikesini ortaya koymak için tekrarlar” (Adnân Zarzûr, 1991: 271) yaptığı olmuştur.

Meselâ bir defasında, üç kere “*vallahi iman etmiş olmaz*” deyince sahabe, bunun kim olduğunu sormuş. O da “*komşusu, zulüm ve şerrinden emin olmayan kimse*” (Buhârî, 1992: Edeb, 29) buyurmuştur.

Daha önce verilen bir bilginin, sözün uzamasından veya aradan zaman geçmesinden dolayı unutulmaması için başvuru tekrarlar da olmuştur. Bunlarda genellikle haramlar, farzlar gibi hükümler ve ahlâkî nitelikteki konular, tekrarlanmıştır. Bu tür tekrarların örnekleri de pek çok olmakla birlikte burada bir örnekle iktifa edeceğiz.

Hz. Peygamber, “*Müslüman’ın Müslüman üzerine kanı, ırzı, malı haramdır. Müslüman Müslüman’a zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz*” buyururken(Ahmed b Hanbel, 1992: III, 491) birtakım haramlara dikkat çekmiştir. Aynı haramları önemine binaen veda hacı esnasında, tekrar ederek “*Birbirilerinize kanlarınız ırzlarını ve mallarınız haramdır*” (Buhârî, 1992: İlim, 9) buyurmuştur.

Verilen mesajın ve bunun mesuliyetinin önemini vurgulamak amacıyla bir cümlenin veya her bir cümlede yüklem zaman zaman tekrarına da (Abdulkadir Huseyin, 1992:126) hadis metinlerinde şahit oluyoruz. Bunun en güzel örneğine onun hutbelerinde rastlamaktayız. Özellikle veda hacı hutbesinde “*Ey! Allah’ım tebliğ ettim mi?*” (Buhârî, 1992: Hudûd, 10; İlim, 38)cümlesi tekrar edilir. Netice olarak Hz. Peygamber tekit, tahzir, teşvik, dikkatleri toplama, unutmayı önleme, kuşku ortadan kaldırma ve uyarı gibi sebeplerden dolayı tekrarlar

başvurmuştur. Onun bu tekrarları, genellikle sözlü kültürün bir özelliği olarak kabul edilse de, gereksiz tekrarlar şeklinde değildir.

5-Tasvirlere Başvurması

Tasvir, canlı-cansız varlıkları, bunların hareketlerini, olayları benzerlerinden ayıran ve başlıca özellikleriyle belirten yazı türü olup, somut eşyayı, görür bir duruma getirme sanatıdır. Olayları, geçtiği yerleri, şahısları hayvanları ve eşyayı iyice tanıtmaya tasvir yoluyla olur.(Karaalioğlu, 1976: 269) Diğer bir deyişle; iç ve dış âlemdeki her nesnenin yazı, çizgi, ses, madde veya söz vasıtasıyla tanıtılmasıdır. Edebî tasvir ise, yazı ve söz vasıtasıyla yapılır.(Kabaklı, 1994: I, 132)

Hadislerdeki tasvirlerden bir tanesini aktarmakla yetinmek istiyoruz. *“Allah’ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim bol yağmura benzer. Bu yağmurun bir kısmı suyu kabul eden bol ot ve çayır yetiştiren toprağa yağar. Yağmurun bir kısmı da suyu içine çekmeyip tutan yerlere yağar da bu gölet türü yerlerden insanlar faydalanır, içerler, hayvanlarını sularlar, ekin ekerler. Yine bu yağmur düz ve kaypak/sahra gibi yere yağar da burası ne su tutar ne de çayır bitirir. İşte Allah’ın benimle gönderdiği hidayet ve ilimden faydalanan ve bunu öğrenip de başkalarına öğreten kimse ile, kibirlenen ve benimle gönderilen hidayeti kabul etmeyen kimse böyledir.”* (Buhârî, 1992: İlim, 20; Müslim, 1992: Fedâil, 15)⁶²⁵

Hadis metnine bakıldığında, önce kendisiyle gönderilen ilim ve hidayet yağmura benzetiliyor. Sonra, güçlü bir tasvirle ilim ve hidayetten faydalanan ile faydalanmayan kişi ya da gruplar, toprağın özelliğinden faydalanılarak teşbihle gözler önüne seriliyor. Hadisi okuyan kişi, tasvirin etkisiyle önce yeşilliğin, otların ve çayırların hâkim olduğu bir mekâna, sonra gayet güzel bir göletin bulunduğu, suyundan insanların, canlıların istifade ettiği ve ürünlerini sulayarak geçimlerini sağladıkları diğer mekâna, daha sonra da yağmur tutmayan, hiçbir şeye yaramayan adeta canlıların yaşamadığı çöl olan başka bir mekân olmak üzere üç ayrı yere seyahat ediyor.

⁶²⁵ Ayrıca diğer örnekler için bkz Kazan, Ramazan, (2013) Edebi Üslûp Açısından Hadis Metinleri, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, s. 164 vd.

6- Aklî ve Mantikî Deliller Kullanması

H. Peygamber, öncüllerden hareketle sonuçlar çıkarmış, sorularla mantıklı çıkarımlara gitmiş ve muhataplarına tatminkâr cevaplar verirken aklî ve mantikî deliller kullanmıştır. Yine “delillere dayanarak konuşmuş, hasmını sadece bildiği kelime ve sözlerle ikna ederek susturmuş ve mantıksız delil getirmemiştir.” (Câhız, 1975: II, 17) O akli kullanarak ona dayalı hükümler vermiş, mukayeselerde bulunmuş, sosyal hayatla ilgili bir takım problemlerin çözümünde rasyonel bir tavır takınmıştır.

H. Peygamber’in aklî yöntemine dayanarak çözümlediği problemlerden birine örnek olarak, hanımının esmer bir bebek dünyaya getirmesi üzerine ondan şüphelendiğini ifade eden bir şahsa, H. Peygamber “*develerinin olup olmadığını*” sormuştu. O da “*olduğunu*” söyleyince, tekrar “*renklerini ve içlerinde değişik renkli olanı olup olmadığını*” sormuştu. Bu zat da “*boz renkte olanın*” bulunduğunu ifade etmişti. Bunun üzerine “*Boz renk, bu develere nereden karıştı?*” diye tekrar soru yönlendirince bu şahıs, “*soyunun bir damarına çekmiş olacağını*” söylemişti. H. Peygamber de “*öyleyse senin oğlun da soyundaki birine çekmiş olabilir*” (Buhârî, 1992: Talâk, 26; Müslim, 1992: Liân, 18; Ebû Dâvud, 1992: Talâk, 28.) buyurmuştu.

7- Kıssalara Başvurması

H. Peygamber parlak edebî türlerden sayılan ve dinin vermek istediği mesajı iletmenin en güçlü bir dolaylı anlatım şekli olarak görülen kıssalara başvurmuştur.

Kıssaları, dinin vermek istediği mesajı iletmenin güçlü bir dolaylı anlatım şekli olarak görebiliriz. Kıssalarda, insanın kendi tecrübesinin farklı bir yorumu bulunduğu kadar, belli bir hayat tarzını yansıtan unsurlar da vardır. Kıssalar ve ortaya koyduğu imajlarla gerçeğe tekabül eden önemli bir mesaj verilmektedir. (Koç, 1998: 132.)

Genel bir örnek olması bakımından abraş(alaca hastası), kel ve körün kıssasını özetleyelim. Kıssa “*İsrail oğullarında abraş, kel ve âmâ üç kişi vardı*” diye başlar. Bu girişten hareketle diyebiliriz ki, tarihi, şahısları belli olmayan ve belirtmeye de ihtiyaç duyulmayan bu kıssa, mesaj verme ve eğitim amaçlıdır.

Her üçü de özürlerinin ezikliğini çeken fakir insanlardır. Allah bunları imtihan etmek için bir melek gönderir. Önce bunlar sağlıklarına

kavuşurlar. Sonra kendilerine diledikleri bir hayvan sermaye olarak verilir. Zaman içerisinde kendilerine verilen bu damızlık hayvanlarla çalışarak zengin olurlar. İşte bu esnada melek, bunlara fakir ve garip bir kişi olarak gelerek yardım talep eder. Fakat abraş ve kel yardım etmeye yanaşmadıkları gibi, eskiden sağlıksız ve fakir oldukları halde Allah'ın zengin yaptığı, hatırlatılınca, bunu bile kabul etmezler. Kendilerinin atadan zengin olduğunu söyleyerek yalana tevessül ederler. Bunun üzerine Allah abraş ve keli eski sağlıksız ve fakir haline döndürür. Âmâ ise insan suretinde gelen meleğe yardımı kabul eder ve imtihanı kazanır. (Buhârî, 1992: Enbiyâ, 53; Müslim, 1992: Zuhd, 10)

Kıssada hırsı, nimete karşı nankörlüğü, cimriliği ve yalanı temsilen abraş ve kel, olumsuz model olarak verilirken; kanaat, şükür, cömertlik ve doğruluk timsali olan âmâ olumlu model olarak verilmektedir. Âdetâ âmânın yaptığı iyilik ve sergilediği davranış, alkışlanarak insanlar buna teşvik edilir.

Hız Peygamber bu kıssa ile şunları vermeyi hedeflemiştir: 1-Nimete şükür. 2-sağlık ve afiyetin kıymetini bilip bunların Allah'ın nimeti olduğunu takdir etmek. 3-Cimriliğin kötü sonu. 4-Sadakanın, malı artırdığı ve onu ziyandan koruduğu. 5-Hüviyetleri bilinmese bile zayıf ve muhtaçlara iyiliğin, ikramın ve yumuşak davranmanın gerekliliği. 6-Gıybet etmeksizin ortaya çıkan kötülüklerin konuşulmasına cevaz olması. 7-Allah, istediği kulunu istediği ile imtihan edebileceği belirtilmiş ve Müminin görevinin sıkıntıya sabretmek, rahatlığa şükretmek (Nevevî, 1392: XVIII, 100; Talat, 1988: 83-87) olduğu bildirilmiştir. Dolayısıyla her kıssanın kendi çerçevesinde belli mesajları ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.

8-Sorulara Başvurması

İnsanlık tarihi kadar eski olan eğitim tarihi boyunca, öğrenme işlemi için çeşitli yöntem ve teknikler geliştirilmiştir. Bu yöntemlerden bilinen en eski ve klasik olanları “takrir/ düzanlatım” ve “soru-cevap” (Çilenti, 1988: 31) metotlarıdır.

Bu metodun öğretimde öğrencileri düşünmeye yöneltmesi ve bunun sonunda yeni bir şeye ulaştırması önemli özelliğidir.(Binbaşoğlu, 1994: 141) Öte yandan edebî bir metne canlılık katan bu metot, bıkınlığı da

ortadan kaldırır. Dinleyenin dikkatini toplar. Kişiyi metnin devamını takip etmeye yönlendirir ve zihni cevap verecek vaziyette hazırda tutar. İşte anlatmak istediği konu hakkında arkadaşlarının zihinlerini açık ve canlı tutmak için Hz. Peygamber'in bu metoda başvurduğuna (Sabbâğ, 1998:83) şahit oluruz.

Aynı şekilde Hz. Peygamber tebyinle görevli olduğuna göre mesajını aktarırken zaman zaman sorulara muhatap olmuş, sorular sormuş ya da sorular sorulması için zemin hazırlamıştır. O böylece dinleyenlerin dikkatlerini toplayarak canlı olmalarını sağlamış, ya da tefekkür etmelerinin vesilelerini hazırlamıştır.

Soru sorulmasına zemin hazırlayan üsluba şöyle örnek verebiliriz: *"İki Müslüman kılıçlarıyla karşılaştıkları zaman, ölen de öldürülen de cehennemdedir"* dediklerinde, öldürülenin niçin cehenneme gideceği, sorusu akıllara geldi. Bu durum sorulunca da Hz. Peygamber *"Ölen de arkadaşını öldürmeye hırslı idi"* (Buhârî, 1992: İmân, 22; Müslim, 1992: Fiten,14) buyurdular.

Bazen de kendisi *"Haber vereyim mi?"*, *"... nedir bilir misiniz?"* tarzında sorular sorarak *"haber ver"* dediklerinde, dikkat çekmek istediği konuyu gündeme taşımış ya da bazı yanlış hareket ve tavırları sergileyenleri bundan vazgeçirmek için, önce zemmedici cümlelerle konuya girmiş ve merak uyandırdıktan sonra gelen sorulara cevap verdiği de olmuştur.

Hz. Peygamber *"Müflis kimdir biliyor musunuz?"* diye sordu. Orada bulunanlar *"parası ve eşyası olmayandır"* dediklerin de o, *"Gerçek müflisin kıyamet gününde salih amellerinin azlığı ve başkalarına da sataşmasından dolayı bu amellerinin, sataştığı insanlara verilmesi nedeniyle hasenâtı biten ve sataştığı insanların günahlarını da yüklenen kişi olduğunu"* (Müslim, 1992: Birr, 59) haber vermiştir.

Zaman zaman ilgi çekici cümlelerle merak uyandırarak, sahabenin sorular sormasına zemin hazırladığı olmuştur. Bunu örneklendirecek olursak;

"Ümmetimin hepsi cennete girecektir, ancak yüz çevirenler hariç" buyurdular. Sahabe bu ilginç haber karşısında *"kim yüz çevirir?"* diye soru yöneltince *"Kim bana âsî olursa yüz çevirmiş olur"* (Buhârî, 1992: İ'tisâm, 2) buyurdu.

Sahâbe kendisine sorular sorunca bunlara cevaplar verdiği gibi, sorunun durumuna göre Hz. Peygamber karşı sorular sorduğu da olmuştur. Meselâ “*Hangi günah en büyüktür ?*” diye sorduklarında “*Şirk koşmanın*” en büyük günah olduğunu haber vermiştir.(Buhârî, 1992: Edeb, 21) Bana faydalanacağım bir şey öğret diyene “*Yoldan ezayı kaldır*” (Müslim, 1992: Birr, 131)buyurmuşlardır.

Görüldüğü üzere o, sorulara muhatap olması, sorular sorması ya da sorular sorulması için şartları hazırlaması, böylece dinleyenlerin dikkatlerini toplayarak canlı olmalarını ya da tefekkür etmelerinin vesilelerini hazırlamıştır.

Ayrıca o, bağlamına göre, önemli saydığı ve gördüğü sosyal, iktisadî ve siyasî konuları açıklarken de sayılar kullanmıştır.

SONUÇ

Hz. Peygamber, çocukluğundan itibaren sütanneye verilerek dilin fasih konuşulduğu mekânda bulunmanın yanında, gençliğini bütün kabilelerle irtibat içinde olan bir çevrede yani Mekke’de geçirdi. Bu sebeple dili doğru, anlaşılır ve edebî bir bir şekilde kullanma konusunda mükemmel bir yeteneğe sahipti.

Ayrıca edebiyatın zirvede olduğu ve Kur’ân gibi edebî yönden herkesin hayretini gizleyemediği bir kitabı da tebliğ ve tebyinle görevli olduğu için onun üslûbundan etkilendiği de bir gerçektir.

Onun fesahatinde öne çıkmış pek çok üslûp özelliklerinden birisi zamana, zemine ve bağlamına uygun, garip kelimelerden ve yapmacıktan uzak konuşmasıdır. O ifade açıklığını ve sadeliği tercih etmiştir. Böyle yaptığı için sözü dinleyiciler tarafından gayet net bir şekilde anlaşılmıştır.

O, fesahati destekleyen, öğrenmede kolaylık ve kalıcılık sağlayan önemli unsurlardan olan beden dilini de kullanmıştır. Özellikle Hz. Peygamber eğitim ve öğretim işlevi sayılabilecek hitaplarında; jestleriyle de konuşmalarına canlılık getirmiş ve dinleyenlerin dikkatini konu etrafında toplamayı başarmıştır. Yine onun, şekiller çizerek görmenin öğrenmedeki rolünden hareketle açıklamalarda bulunduğu da olmuştur.

Zaman zaman sorulara muhatap olmuş, sorular sormuş ya da sorulması için zemin hazırlamıştır. Böylece dinleyenlerin dikkatlerini toplayarak ilgili olmalarını ya da tefekkür etmelerini sağlamıştır.

O öncüllerden hareketle sonuçlar çıkarmış, mantıklı sorularla muhatabını çıkarımlarda bulunmaya sevk etmiş ve muhataplarına tatminkâr cevaplar vermede aklî ve mantikî deliller de başvurmuştur.

Parlak edebî türlerden biri sayılan ve dinin vermek istediği mesajı iletmenin en güçlü dolaylı anlatım şekli olarak görülen kıssalara da başvurmuştur. Zira kıssaların, yorulan zihinlerde uyarıcı bir tesiri olmakla birlikte, bu yolla anlatılanın zihinlerde kalma süresi ve imkânı da daha fazladır. Kıssalarla model insan örnekleri ortaya koyarak, bunları örnek almaya teşvik etmiş böylece muhatapların canlı ve zinde kalmasını hedeflemiştir.

KAYNAKLAR

Ahmed b. Hanbel (1992). el-Müsned, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Abdulkadir Huseyin (1992). Min Belâğati'n-Nubuvve, Kahire, Muessesetu'l-Halîci'l-Arabî.

Adnân Zarzûr, (1991). "Simâtu'l-Belâğati'n-Nebeviyye Beyne'l-Câhiz ve'r-Râfi' ve'l-Akkâd", Mecelletü Merkezi Buhûsi's-Sunneti ve's-Sîre, Katar: Sayı: 1410-1411, s. 271.

Aynî, B. (trs). Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut: İhyâu't-Turâsu'l-Arabî.

Baltaş, Z.- Acar B. (1994). Bedenin Dili, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Binbaşoğlu, C. (1994). Genel Öğretim Bilgisi, Ankara: Kadioğlu Matbaası.

Buhârî, (1992). el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul: Çağrı Yayınları.

el-Câhiz, M. (1975). el-Beyân ve't-Tebyîn, tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.

Canan, İ. (1993). "Rasûlullah'ta Muhataba Göre Hareket ve Tedric Prensipleri" Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum: Sayı: XI, s. 61vd.

Cerrahoğlu, İ. (1979). Tefsir Usulü, Ankara:Elif Ofset.

Çilenti, K. (1988). Eğitim Teknolojisi ve Öğretim, Ankara: Kadioğlu Matbaası.

Ebû Dâvûd, (1992).es-Sunen, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Erul, B. (2003). "Hz. Peygamber ve Beden Dili" Kutlu Doğum 2003 İslam'ın Güncel Sunumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, s. 217-235

el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb (1987), el-Kâmûsu'l-Muhîd, Beyrut, Medresetu'r-Risâle.

Hammâdî, Muhammed Dârî (trs).el-Hadisü'n-Nebeviyyü's-Şerîf ve Eseruhu fi'd-Dirâsâtî'l-Lugavî ve'n-Nahvî, Bağdat.

el-Hâşimî (trs). Cevâhiru'l-Belâğafî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedii', Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.

İbn Kesîr, İ'mâdu'd-Dîn Ebî'l-Fidâ İsmâil (trs). Tefsîru'l-Kur'ân-ı'l-Azîm, Beyrut: el-Mektebetu't-Şa'biyye.

İbn Manzûr, (1994). Lisânu'l-Arab, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Sa'd, (trs). et-Tabakâtu'l-Kubrâ, Beyrut: Dâru Sad.

İbnu'l Esîr, Mec'dudin Muhammed el-Cezerî, (1963): en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser, tah. Mahmud Muhammed ve Tahir Ahmed Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî.

İbnu'l-Esîr, Ziyâuddin Nasrullah (1962). el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir, tah. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne), Kahire: Dâru Nahdati Mısır.

Kabaklı, A. (1994).Türk Edebiyatı, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Koç, T. (1998) Din Dili, İstanbul: İz Yayıncılık.

Koçkuzu, A. O. (2001). "Hz. Peygamber'in Mizâcî ve Hadiste İşârî Tefsir" IV. Kutlu Doğum Sempozyumu,Isparta: s. 221-238.

Karataş, M. (2003). "Hz. Peygamber'in Beden Dili", İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul: Sayı: 8. s. 61.

Kal'acî Muhammed Ravvâs (1988) Dirâsetun Tahliliyyetün li Şahsiyyeti'r-Rasûli Muhammed, Beyrut: Dâru'n-Nefâis.

Karaalioğlu, S. K. (1976). Kompozisyon Sanatı, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri.

Kazancı, A. L. (1980). Peygamber Efendimizin Hitâbeti, İstanbul: Marifet Yayınları.

Müslim, (1992). el-Camiu's-Sahîh, İstanbul: Çağrı Yayınları.

en-Nevevî, (1392). Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi'l-Muslim, Beyrut: Dâru İhyai Turâsî'l-Arabî.

es-Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî (1988) et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Hadîsi'n-Nebevî, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî.

es-Suyûtî, (1306). el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Kahire.

Talat Muhammed, (1988). el-Kasasu's-Sahîh fî's-Sunneti'n-Nebeviyye, Kahire: ez-Zehrâ li'l-İlâmî'l-Arabî.

et-Teftazânî, S. (1304). Muhtasaru'l-Meânî, İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi Ofseti.

Tahiru'l-Mevlevî, (1973). Edebiyât Lügatı, İstanbul: Enderun.

Tirmizî, (1992). es-Sunen, İstanbul: Çağrı Yayınları,

Wellek, R.-Varren A., (1993) Edebiyat Teorisi, (Ö. F. Huyugüzel, Çev), İzmir: Akademi Kitabevi.

ez-Zemahşerî, (1953). Esâsu'l-Belâğâ, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye.

ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, (1958). el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru'l-İhyâi'l- Kutubi'l-Arabiyye.

ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ BAĞLAMINDA DEİZM PROBLEMİ

The Problem Of The Deism In The Context Of The Existence Proofs Of God

Yusuf OKŞAR⁶²⁶

1. Giriş

Kelâmın temeli, hâdislerin varlığından ve hallerinden yola çıkarak, muhdisin varlığını ve hallerini delillendirmektir.⁶²⁷ Her ne kadar itikâdî konularda zaman zaman karşıt grubun argümanlarına yer verilse de Kur'an açısından Allah'ın varlığı söz konusu olduğunda esasen bir varlık sorunundan söz edilemez. Esas itibarıyla Kur'an'ın da muhalif muhataplarının da sorunu Allah'ın varlığı sorunu değil, Allah'ın sıfatları sorunudur. Bir başka ifadeyle tartışma konusu, Tanrı'nın mahiyeti değil, keyfiyetidir. Sorun, Tanrı'nın varlık-yokluk durumu değil, kim olduğu, nasıl bir Tanrı olduğu sorunudur. Kur'an'da "Allah vardır" hükmü baştan verili bir önerme olarak kabul edilir ve açıkça telkin edilir. Zira vahyin muhatapları açısından bakıldığında hem Mekke'de hem de Medine'de var olan muhatapların Allah'ı inkar eden, bugünkü anlamda ateist olarak niteleyebileceğimiz insanlar olmadıklarını biliyoruz. Kur'an'da onların Allah'tan haberdar oldukları, varlığını kabul edip inkâr etmedikleri açıkça dile getirilir.⁶²⁸

Bu bağlamda dinin mücadele ve kavga alanının tanrıtanımazlıktan ziyade Tanrı'nın bireyin zihninde ve gerçek hayatında nasıl algılandığıdır. Öncelikle şirk olgusu üzerinde duran Kur'an, Tanrı'nın varlık ve yokluk sorununu basit istidlallerle tevhidi ekseninde izah eder. Burada üzerinde durulması gereken nokta O'nun varlığından ziyade birliği ve hükmedici oluşudur. Bu minvalde Tanrı atıl bir varlık değil fiillerinde özgür ve âlemle birebir ilişkilidir. Bu ilişkinin nasıl olduğunun izahı bir yana bırakılacak olursa insanların kurumsal din algılarının oluşturduğu boyut deizmin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla

⁶²⁶ MKÜ İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, e-posta: yusufoksar@mku.edu.tr

⁶²⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 61; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Dağıtım, Konya 2001, s. 156-157.

⁶²⁸ Ankebût 29/61-63, Lokman 31/25, Zümer 39/38, Zuhruf 43/9;17.

Allah'ın varlığı gibi itikâdî bir konu, kelim aracılığıyla itikâdî bir sorun çerçevesinde ele alınmalıdır.

Evrenin var oluşu Allah'ın varlığının en büyük delilidir. İnsanın Allah'ın varlığını anlaması için kendisine, yeryüzüne ve gökyüzüne bakması yeterlidir. Çünkü hiçbir şey tesadüfen, kendiliğinden meydana gelemez. Gözlem ve deneye dayanan, varlığın yapısını ve işleyişini inceleyen pozitif bilimler, evrende bir sebep-sonuç ilişkisi olduğunu; hareket ettirici bir güç olmadan hiçbir şeyin hareket edemeyeceğini belirtir. Bu durum varlık ve olayların tesadüfen meydana gelmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü insan aklı, hiçbir şeyin kendiliğinden meydana gelmeyeceğini, her şeyin bir yapıcısının var olduğunu kabul etmektedir. Örneğin hepimizin kullandığı kalem ve defterin bir imalatçısı, okuduğumuz kitabın bir yazarı, duvarda asılı duran resmin bir ressamı, oturduğumuz sıranın bir ustası olduğunu kabul ederiz. Her şeyin bir yapıcısı, bir ustası olduğuna göre, evrenin de bir yapıcısı ve yaratıcısı bulunmaktadır. O da Allah'tır.⁶²⁹ Şeklinde bir önermeler silsilesi kurarak Tanrı'nın varlığı konusunda bir gerçeklik iddiasını ispatlama yoluna gidebiliriz. Klasik kelim kaynaklarının genelinde ortaya konulmuş olan bu yaklaşım dönemin Tanrı algısı için bir cevap niteliği taşımaktadır.

Ancak böyle bir istidlali tanrıtanımaz/ateist biri için yapabiliriz. Çünkü ona göre evren bir tesadüfler zinciri sonucunda ortaya çıkmıştır. Kendi içlerindeki potansiyel güç sahibi yasalar tarafından da hayatiyetini devam ettiren bir âlem tasavvurları vardır.⁶³⁰ Ancak deizm için durum çok farklı mıdır? Klasik isbatı vacip delillerini bu noktada nasıl okumalıyız? Yaradancı birine yaratıcının ispatı anlamlı mıdır? Deizmin ortaya çıkmasına neden olan saiklerin başında teistlerin/tanrıcılarının eylemleri etkili midir? Din ve din anlayışı arasındaki kırılmanın deizmin ortaya çıkmasına etkisi var mıdır? Kader inancının Allah- âlem ilişkisini izah konusunda barındırdığı çıkmazlar deizme etki etmiş midir? Kötülük problemini Allah'ın adil ve yaratıcı oluşuyla açıklamaktaki argümanlarımız protest bir yapıya sahip deizmin ortaya çıkmasında nasıl bir etkiye sahiptir? Soruları öne çıkmaktadır. Öyle ya da böyle fitri manada bir tanrı fikrine sahip olan insanoğlu deizm fikri ile vahyin üzerine yüklediği sorumluluktan mı kaçmaktadır? Yoksa din algısının

⁶²⁹Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 134-135.

⁶³⁰François Voltaire, *Ateizm*, çev. Nuriye Yiğitler, Kafekültür Yayıncılık, 2013, s. 4-5; Ateizm, Tanrı inancının ve bununla bağlantılı 'teist' (göksel dinlerin bakış açısı) inançların reddidir. Ateist, teizmin Tanrı'sının varlığının gösterilemeyeceğini, dolayısıyla tüm dayanaksız iddialar gibi temel ve varsayılan tavır olarak reddedilmesi gerektiğini düşünüyor da olabilir, böyle bir Tanrı'nın var olmadığının gösterilebileceğini düşünüyor da olabilir. Her durumda o kişi tanrıtanımaz olarak adlandırılır. Aydın Türk, *Ateizmi Anlamak*, Propaganda Yayınları, 2012, s. 19.

dinin önüne geçip insanları uyuşturan ve köleleştiren bir noktaya mı sahip olduğu gerçeğine bir isyan mıdır? Son tahlilde acaba sorun gündelik hayat pratikleri ile dini söylem arasındaki uçurum mudur? Deizme kayış riyakâr dindarlığa bir tepki midir?

Bu ve buna benzer soruların cevabı deizmin anlaşılması için hayati bir öneme haizdir. Öyle ki Allah-âlemilişkisi hakkındaki ilkelerimizin reel ve yaşanan hayata olan katkısı ve artısı ne düzlemde anlaşılmalıdır ki birey vahyin bu konuda elzem ve önemli bir bilgi edinme yolu olduğunu kavrayabilsin. Evrensel ahlak kurallarının yeterli olduğunu düşünen bir zihne dini manada vahiy destekli bir ahlaki algının değeri kavratılmadığı sürece nübüvvet mekanizmasının gereğinin anlaşılması zor görünmektedir.

2. Deizm Nedir?

Deizm sözcüğü, Latince’de Tanrı anlamına gelen “deus” ile Grekçe’de yine Tanrı anlamına gelen “theos” sözcüklerinin terimleşmesidir. Ancak Deizm, dine eleştiri getirenlerce tercih edilirken, theizm daha çok dine olumlu yaklaşım sergileyenlerin yaklaşımlarını ifade için kullanılmaktadır. Deizm dendiğinde çağrışım olarak akla din karşıtlığı, theizm denince dine ve Tanrı’ya inanmışlık gelmektedir.⁶³¹ Kelimenin, “teizm’e karşıt anlamda bilinen ilk kullanımı Kalvinci ilahiyatçı Pierre Viret’in Instruction Chrestienne (1563) adlı eserinde yer almaktadır. Viret, deistleri, “Tanrı’nın yerin göğün yaratıcısı olduğuna inanan ama İsa Mesih’in öğretilerini reddedenler” şeklinde nitelendirmektedir.⁶³² “Tanrı’ya inanç ve fakat dinsel imanın diğer tüm öğelerini reddetmek”⁶³³ şeklinde özetlenebilecek bir akımdır.

⁶³¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm (Teofilozofik Bir Tahlil)*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2015, s. 13.

⁶³² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1994, s. 173; Allen W. Wood, “Kant’ın Deizmi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Necmettin Tan, 52:1(2011), ss. 327-347, s. 328.

⁶³³ Samuel Johnson, “De’ism”, *A Dictionary of the English Language*, (London: W. Strahanfor J. and P. Knapton, 1775), vol. II, s. 62. Deizm, tanrılık gücünün sadece yaratma işlemiyle sınırlandığını ve bir kez yaratıldıktan sonra dünyanın hiçbir işine karışmadığını eş deyişle dünyayı yönetmediğini belirtir. Deizmin dayandığı “doğal” din kavramı başlıca iç kaynaktan beslenir. İnsan usuna duyulan inanç, dogmacılığa ve hoşgörüsüzlüğe yönelen vahiy öğretisinin, reddedilmesi ve tanrının düzenli bir dünyanın ussal mimarı biçiminde kavranması. Deizmciler Hristiyanlıkta ve dünya dinlerinde görülen ibadet, inanç ve öğreti farklılıklarının temelinde evrensel olarak benimsenmiş din ve ahlak ilkelerinin, ussal bir özün bulunduğunu öne sürerler. Deizmcilere göre kendi başına doğal din, her türlü kuşku ve yozlaşmadan uzaktır. Bu

Deizm iki temel anlayıştan yola çıkar: 1- Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı. 2- Akla ve bilime gösterilen büyük güven. Felsefe tarihçileri birinci anlayışı Aristoteles'e kadar geri götürmektedir. O, deist bir Tanrıya inanır. Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Tanrı diyebileceğimiz bu fikir Aristoteles'in varlık anlayışında tüm varlıklar, formun edimselleşme derecesine göre aşağıdan yukarıya doğru sıralanırlar. Bu varlık hiyerarşisinin en tepesinde ise kendisinde en ufak bir maddilik taşımayan Tanrı bulunmaktadır. Aristoteles Tanrı'nın varlık durumunu anlatırken onun "salt form", "salt edimsellik" olduğunu söyler. Yani Tanrı diğer varlıkların tersine, kendisini eksiksizleştirme, edimselleştirme, mükemmelleşme gereği duymaz. Çünkü zaten tümüyle eksiksizdir, tümüyle edimselleşmiş bir formdur. Onda en ufak bir gizlilik bulunmamaktadır. Bu yüzden Tanrı aynı zamanda hareketsiz bir varlıktır.⁶³⁴

Görüldüğü üzere deizmin tarihini Aydınlanma düşüncesinden başlatmak mümkün olsa da köklerini 5. Yüzyıl Yunan düşüncesine dayandırmak da mümkündür. Sofistler tarafından başlatılan bu akım Yunan düşüncesinde de din ve geleneğe karşı bir ayaklanma, bunları radikal bir şekilde eleştiriden geçirme, yeni hayat düzeninin temelini insanın kendi aklı ile bulmaya çalışması ve bütün bunların popüler bir akım ölçüsünde genişlemesi vardır. Bunlar da her yerde her zaman aydınlanmaya özgü olan belirtilerdir.⁶³⁵

Dine rasyonel yaklaşım ve Deizm hareketi en önemli gelişimini Aydınlanma döneminde İngiltere'de yaşamış ve İngiliz dini düşüncesini etkilemiştir. Doğal teoloji ve deist özgür düşünmenin altın çağı olarak da adlandırılan bu hareketin İngiltere'deki en önemli temsilcileri şunlardır: LordHerbert of Cherbury, Charles Blound, John Toland, AntonyCollins, MatthewTindal, Thomas Wolston, Thomas Chubb, Thomas Morgan, LordBolingbroke, Peter Annet, Shaffesbury, LordHerbert of Cherburykendisini hiçbir zaman bir deist olarak tanımlamamıştır. Ancak takipçileri LordHerbert'i "İngiliz Deizminin Babası" olarak görmüşlerdir.⁶³⁶

yüzden us yoluyla doğrulanmış yalın ahlakı, doğrular dışında Hristiyanlığın sonradan eklediği tüm öğelere karşı çıkarlar. Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, vedğr., *Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, s. 1575-1576.

⁶³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 1996 İstanbul, s. 506-507.

⁶³⁵ Vahdettin Başcı, "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Mart 2018 22(1): ss. 33-40, s. 33-34.

⁶³⁶ Hüsamettin Erdem, "Deizm", *DİA*, C. 9, İstanbul 1994, s. 109-111.; Newton fiziğinin Almanya'da oluşturduğu deist etki Kant'ın felsefesinde kendisini göstermiştir. David Hume'un şüpheci görüşlerinden hayli etkilenen Kant Tanrı'nın varlığının teorik akılla ispatlanamayacağını savunurken aslında deizmin temellerini Hume'dan sonra bir defa daha sarsmıştır: ancak ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlak gibi manevi konulara pratik akıl kavramıyla yaklaşan Kant, yine yalnızca aklın sınırları içindeki tabii bir din

Doğal yasaların ihlal edilemez olduğunu kabul eden Aydınlanma düşüncesi ile beraber Hristiyanlığın gizemli, mistik ve katı eskatolojik muhtevasına tepki göstermiştir. Daha sonra semavi dinlerin tümüne yönelik bu pejoratif tutum İslam dini için de üzerinde önemle durulması gereken bir konu haline gelmiştir.⁶³⁷

Antik çağ filozoflarında deizmi anımsatan bazı kısıntı fikirleri bir kenara koyarsak bugünkü anlamda deizmi ilk telaffuz eden (hatta sistemleştiren) düşünürler şu iki Müslüman isimdir: İbnürrâvendî (v. 301/913), Ebu Bekr er-Râzî (v.113/925).⁶³⁸ Bu yaklaşım daha ziyade kendini nübüvveti inkâr şeklinde göstermiştir.⁶³⁹

anlayışına ulaşmıştır. Onu hem bir Hristiyan hem de bir deist kılan şey, bir yandan dini inançların teorik akılla temellendirilemeyeceğini iddia ederek akıl ve inancın sahalılarını ayırması, öte yandan yer yer özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik akıllı dini ve ahlaki tecrübeye temel yapmış olmasıdır. Allen W. Wood, “Kant’ın Deizmi”, s. 330-331; geniş bilgi için bkz. Yalçın Kaya, *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*, Tıglat Matbaacılık, İstanbul 2000, s 210 vd.

⁶³⁷ Deizmle ilgili eleştirel yazılar yazan Samuel Clarke (1675-1729) dört grup deistten bahsetmektedir:

İlk grup, ezeli, sonsuz, özgür, akıllı bir Varlık olarak dünyayı yaratan, saat gibi kuran ve idaresini üstlenen ama dünyayla irtibatı olmayan, içinde olup bitenle ilgilenmeyen bir Tanrı’ya inanmaktadır.

İkinci grup, Tanrı’nın evrenle ilgilendiğini ama bu ilginin içinde ahlaka yer olmadığını kabul etmektedir. Bu gruba göre, dua eden ve duası kabul olmayan bir adamın bilmesi gereken, Tanrı’nın iradesi, alttan gelen böyle bir talebe uyarak yön değiştiren bir irade değildir. Tanrı’nın iradesi doğrudan kozmik olaylara tekabül eder, tek tek kişilerin arzu ve isteklerinin nesnesi değildir. Bize göre ahlaki olan bir eylem Tanrı’nın katında nötrdür.

Üçüncü grup, Tanrı’nın ahlaki sıfatlarını kabul ederler ama insan ruhunun ölümsüzlüğünü ve ahlaki terimlerin Tanrı ve insanlar arasında bir işlevsellığe sahip olduğunu kabul etmezler.

Dördüncü grup, bazı deistler bütün doğru dini ve ahlaki doktrinleri kabul etmekle birlikte, bunu genel bir kategori olarak vahyin verebileceğini bunun için özellikle ve sadece Hristiyan vahyine ihtiyaç olmadığını söylerler. Şaban Ali Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, 12-14 Mayıs 2017, Van 2017, ss. 3-14, s. 3-4.

⁶³⁸ Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm (Teofilozofik Bir Tahlil)*, s. 17; Deizmin gelişimi, din tasavvuru, İslam’a etkisi ve günümüzdeki görünümü ile ilgili geniş bilgi için Bkz. M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi (yayınlanmamış doktora tezi)*, Marmara Üniversitesi SBE Kelam Ana Bilim Dalı, İstanbul 2009, s. 26-63, 307-332, 362-501.

⁶³⁹ Ebû Mansur el-Maturidî’den itibaren kaleme alınan kelam eserlerinde nübüvveti itiraz niteliğinde olmak üzere Berahime’yenisbet edilen görüşler üç noktada yoğunluk kazanmaktadır: İnsanlığa ışık tutmak açısından akıl yeterlidir, peygamberliğin belgelenmesi için delil olarak kullanılan mucizelerin oluşumu ve fiilen gerçekleştiği

3. Neden Deizm?

Bireyin deist olduğunu düşünmesinin temeline birçok şeyi sıralayabiliriz. Fitri manada bir yaratıcı algısına sahip olan insanın içinden çıkmadığı nokta Allah-âlem ilişkisinin mahiyeti noktasındaki bilgisizliği veya yanlış istidlalidir.

Örneğin;Kötülük probleminin mahiyetini bilmeyerek deist olduklarını söyleyenler, dini insanları köleleştirme unsuru olarak görüp deist olduğunu söyleyenler, feodal anlayışlar, yanlış yönetimler, arz-talep dengesinin zayıflığı, kurumsallaşamama, kriter-ölçü koyamama, metot sorunu, kalitesizlik, uzmanlaşamama, taassup kavramı, demokrasinin çoğulculuğun olmayışı, kısaca zihniyet yanlışları. Ayrıca birtakım marjinal grupların (Taliban, Daesh, el-Kaide, Boko Haram, Selefilik vb.) şiddeti ve yasakları öne çıkaran, insana hiçbir özgürlük tanımadığını gören insanların sorumluluğu dinin kendi özüne yüklemeleri. Burada din ve din anlayışının farklılığının anlaşılabilmesine dayalı bir eksiklik öne çıkmaktadır. Zira her bir birey yaptıklarıyla Allah indinde sorumludur. Bu manada ahlaki yozlaşma ve intikam duygularının ele geçirdiği her bir kişi veya kurum kendi içinde cezasını görecektir. Bunlardaki anomali dinden değil akli melekelerin ideolojik çıkarlara alet edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Özellikle son dönemlerde sosyal medyada İslâm dünyasındaki geri kalmışlık ve problemlerden dolayı deist olduğunu iddia edenlerin bu iddiasının sıkça dillendirilmesi. Zira bunun altında İslam toplumlarının geri kalmışlığında dinin birebir ilgili olduğunun düşünülmesi durumu yatmaktadır.

Son olarak akıl-vahiy ya da din-bilim çatışmasının mevcudiyetine dair ön kabullerin toplum nezninde dillendirilmesidir. Ancak bunun nedeninin de gerçeğe ulaşma gayesi içerisindeki her bir bilimsel ve ahlaki alanın kendine has mantık ve metod hiyerarşisinin bulunduğu ıskalanmasıdır. Vahiy ve inanç temelli bir usule sahip olan dinin alanın içerisinde taşıdığı sübjektif ve teosentrik yapı bilimsel pozitivizm ve empirik önermelerle karıştırılmamalıdır. Bu iki yapı aynı gerçeklik alanına farklı zaviyelerden cevap arayan alanlardır. Ancak son tahlilde gerçekliğin zatına vukufiyetleri de aynı derecede öneme haizdir. Birbirlerine de bu noktada destek ve veri sağlamaktadırlar.

4. Allah'ın Varlığının Delilleri Ve Deizm

sabit değildir, peygamberlerin getirdiği ibadetler manasız olup herhangi bir fayda sağlamaktan uzaktır. İlahi bir kaynağa dayanan, yaratıcı ile yaratılan arasında münasebet kurmak suretiyle insanı yücelten kişiye erginlik ve erdem kazandırmak amacıyla mükellefiyetler getiren semavi dinlere karşı yapılan bu tür itirazlar başta kelim, tasavvuf ve ahlak kitapları olmak üzere birçok İslami eserde cevaplandırılmıştır. İbrahim Aslan, “İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12:2 (2014), ss. 33-54, s. 40-42.

Bir kısım İslâm âlimine göre insandaki Allah inancı zarurî (zorunlu) ve yaratılıştan (fitrî) olduğu için Allah'ın varlığına dair dışarıdan deliller aramaya, mukaddimeler (öncüller) düzenleyerek, mantikî ve aklî deliller sunmaya ihtiyaç yoktur. Fıtratı bozulmamış olan ve ruhu hasta olmayan her insan Allah'ın var ve bir olduğunu bulur ve anlar. Bu yoldaki deliller sadece insanı uyarmak, Allah'ın var ve bir olduğuna dair içindeki zorunlu bilgiyi geliştirmek içindir. Kelâmın bize sunduğu argüman bundan ibarettir. Bu noktada birçok delil izah eden âlimler Allah'ın varlığını ispat için yoğun zihni çaba içerisine girmişlerdir. Bu delilleri ve deizmin izalesi meyanında ne ifade edebildiklerini kısaca izah etmekte fayda vardır.⁶⁴⁰

Hudûs delili; Kelâmcıların isbât-ı vâcib konusundaki delillerinin en meşhuru olan hudûs, âlemin hadis olduğuna yani varlığının başlangıcı bulunduğu göre, onun var olması da olmaması da eşittir. Varlığı ile yokluğu eşit olan hadisin var olması ve bu varlığın belirli bir zamana tahsis edilmesi ve ait kılınması, onun bir tahsis ediciye (belirleyiciye), bir muhdise (yaratıcıya) muhtaç olduğunu gösterir. Aklın ilkelerinden olan sebep-sonuç (illiyet- nedensellik) prensibine göre her meydana gelenin bir meydana getiricisinin, her hadisin bir muhdisinin olması gerekir. İşte bu muhdis, irade ve ihtiyar sahibi, ezeli bir varlık olan Allah Teâlâ'dır.⁶⁴¹ Aslında basit bir önermeler zincirinin ilk bakışta dahi Allah'ın varlığının zorunlu olduğunu gösteriyor olması kayda değerdir.

İmkân delili; Daha çok İslâm felsefecileri tarafından kullanılan bu delile göre, âlem mümkündür. Çünkü cüzlerden (parça) meydana gelmiştir. Cüz'lerden meydana gelen (mürekkeb) şey ise vâcib (var olmak için başkasına muhtaç olmayan, zorunlu) varlık olamaz, çünkü vâcib bileşik değildir. Mümkün, varlığı ile yokluğu eşit olandır. Mümkün var olduğuna göre, onun varlığını yokluğuna tercih eden bir etkin (müessir) varlığın bulunması zorunludur. Bu etkin varlık da kendisi gibi mümkün bir varlık olursa, o da bir sebebe, ve bir başka etkin varlığa ihtiyaç duyacak, böylelikle sebepler ve etkin varlıklar zinciri sonsuza kadar uzayıp gidecektir (teselsül) veya kısır döngüye, (devir) düşülecektir. Halbuki her iki düşünce şekli yanlış ve imkânsız olduğu için insanı açmaza ve mantikî çelişkiye için insanı açmaza ve mantikî çelişkiye götürür. O halde, mümkün olan âlemin yaratıcısının ve

⁶⁴⁰Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, çev. A.B. Baloglu vdğr., TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 34-37.

⁶⁴¹Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 35.

sebebinin, vâcibü'l-vücûd (var-lığı zorunlu) olması gereklidir. O da Allah Teâlâ'dır.⁶⁴² Hudus delilini andıran bir mantıki düzene sahip olan bu delilin Tanrı'nın varlığının ispatı konusunda daha derin bir akli ameliyeye ihtiyaç hissettirdiği vakidir.

İbdâ' ve illet-i gâiyye delili; evren ve insandaki eşsiz güzellikleri, şaşmaz düzen ve ahengi inceler. Bunların önceki bir örnek ve modeli olmaksızın yaratılışlarını ve hepsinin belli bir amaca ve gayeye yönelik olarak hikmetli ve düzenli bir biçimde var, kılınmalarını ele alır. Daha sonra bütün bunları yaratan varlığın akıl, ilim, kudret ve idrak sahibi Yüce Allah olduğunu ispatlar.⁶⁴³

İhtirâ' delili; Biz etrafımıza baktığımızda bütün varlıkların yaratılmış olduğunu görüyoruz. Cisimler önce cansızken, onlarda sonradan hayat, akıl ve bilincin yaratıldığını gözlemliyoruz. Her yaratılan şeyin bir yaratıcısının (muhteri') olması zorunludur. Öyleyse şu varlıkların da ezeli bir yaratıcısı vardır, o da Cenab-ı Hak'tır. Şu âyetler ihtirâ' delilini kapsamaktadır. Kur'an'da buna birçok ayetle işaret edilmiştir: "İnsan neden yaratıldığına bir baksın! Atılan bir sudan yaratıldı. (O su) sırt ile göğüs kafesi arasından çıkar."

Hareket delili; biz kâinatta hareket eden şeylerin var olduğunu tecrübe ile biliyoruz. Her hareket edenin bir muharriki (hareket ettiricisi) vardır. Bu muharrikin kendisi de hareket halinde ise, onu da; harekete geçiren bir başka muharrik vardır. Çünkü bir şey kendiliğinden harekete geçemez. Böylece hareket eden ve ettirenler, zincirini geriye doğru sonsuz olarak sürdürmek mümkün değildir. O halde bir ilk muharrik vardır. O da Vâcibü'l-Vücûd' olan Allah Teâlâ'dır.

Kemal delili; İnsanda bulunan kemal (yetkinlik, olgunluk) fikri esas alınarak Allah'ın varlığı ispatlanmaya çalışılan delildir. Descartes'ın (1596-1650) benimsediği bu delil ondan önce yaşamış olan Fârâbî (v. 339/950) de işlemiş ve adına ekmel varlık delili demiştir.

Namütenahi delili; Bu delile göre bende bir sonsuzluk fikri vardır, Ben sonu olmayan bir varlık düşünüyorum. Bu düşünce bana benden gelmez. Çünkü ben sonluyum. Benim dışındaki eşyadan gelmez. Çünkü onlar da sonludurlar. Sonsuzun illeti (var edici sebebi) sonsuz bir varlık olur. Bu sonsuzluk fikrini bana telkin eden bir sonsuz varlık vardır. O da Allah Teâlâ'dır. Namütenahi delili ile kemal delili arasında nitelik ve içerik açısından fazla bir fark yoktur.⁶⁴⁴

⁶⁴²Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013, s. 83-94.

⁶⁴³Ebu'l-Muin En-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek, İstanbul 2010, s. 34.

⁶⁴⁴İ. Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, Sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu, Ankara 2013, s. 275-303.; İbrahim Kaplan, *İslam İnanç Esasları*, Öncü Kitap, Ankara 2015, s. 105-107;

Bu delillerin yanında insan tabiatına dayandırılan deliller de söz konusudur. Bunlar ahlak, fıtrat ve kabul-i amme delili olarak sayılabilir. Zikri geçen deliller de Allah'ın varlığını ispat meyanında izah edilmiş delillerdir.⁶⁴⁵

5. Sonuç

İnsan koskoca evrende güven ihtiyacını nasıl giderecektir? Manevi doygunluk materyalist ve birbirinden haberi olmayan Tanrı-kul ilişkisi ile nasıl çözülebilir? Deizm ölümden sonrası için neyi vadetmektedir?

Madem Tanrı mükemmel madem yaratıcı neden kendiniâlemin dışında tutmaktadır? Tanrının böyle bir tercih yaptığının delili nerededir? Hedefsiz ve amaçsız bir Tanrı algısının varlığı neyi ifade etmektedir? Böyle bir Tanrı'nın ilahlık vasfındaki Rab olma kriterini nasıl izah edebiliriz?Noksan ve kemale ulaşmamış bir Tanrıdan mı söz etmekteyiz?

Diğer taraftan akıl, her şeyi çözebilir mi? çözüyor mu? Fiziki düzlemde birçok şeyin cevabını bulamayan aklın,metafizik düzlemdeki her türlü olguya akli ameleyle çözüm istemesi ne kadar tabii bir durumdur? Zaman ve mekan sınırlılığı içerisindeki insanın mutlak bir varlık hakkındaki hükmü yalnızca aklın yetilerine mi bağlıdır? Akıl bir kaynağıdır ancak idrak melekelerini aşan bir boyut konusunda mutlaka vahye ihtiyacı yok mudur?

Son olarak nesnellik iddiasında bulunan deizmin, dinin asli metinleri ve referans kaynakları ile sübjektif dini yaşamın birbirine karıştırması ne kadar objektiftir? Kurumsal ve yaşanan dine tepkisellikle ortaya çıktığı vaki olan bir oluşumun dinin ana kaynağı hakkındaki fikri nedir? Tam bir vukufiyetle metinler anlaşılmış mıdır?

Deizm yukarıda belirttiğimiz sorulara tam bir cevap verememektedir. Bunun yanında Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışan delillerin genel yapısı Tanrı'nın varlığına odaklanmış gibi görünse de üzerinde durdukları Tanrı fikrinin âlemle birebir ilişkili bir varlık olduğu hissedilmektedir. Örneğin kemal delili sürekli bir yaratmayı ve olgunluk düzeyindeki evreni ayakta tutmayı esas almaktadır. Ayrıca imkân delili

Bekir Topaloğlu vdğr., *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009, s. 56-63.; Nail Karagöz, “Allah'ın Varlığı'nın İspatı”,*Kelam III kitabı içerisinde*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, s. 133-142

⁶⁴⁵ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 275, 300-302;Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 161-174.Fatma Aygün, “Allah'ın Varlığını Aklın Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 4/4, s. 97-98, ss. 93-125.

sonsuz imkânlar içerisinde yer alan müreccihin din tesis etmesinin de gayet akli olduğu anlaşılmalıdır. Sonsuzluk delili ise sonlu bir yaratığın gayesiz ve amaçsız bir yaratılışla yaratılmasının mümkün olmadığını anlatma çabasıdır. Bu delillerin deizm fikrinin çıkmazlarının da göz önüne alınıp yeniden revize edilmesi elzemdir. Ayrıca değişen ve gelişen bilimsel veriler ışığında daha farklı burhanların da kelam metodolojisini de göz önüne alınarak ortaya koyma görevi günümüz kelamcılarında düşmektedir. Bu anlamda İmam Cafer'e atfedilen “Akıl insanın içindeki peygamber, peygamber insanın dışındaki akıldır” sözü ezeli bir hakikatin ifadesi olmalıdır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Aslan, İbrahim, “İmâmMaturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12:2 (2014), ss. 33-54, s. 40-42.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1994.

Aygün, Fatma, “Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4:4 (2015), ss. 93-125.

Başçı, Vahdettin, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22:1(2018), ss. 33-40.

Cüveynî, Kitabü'l-İrşad, çev. A.B. Baloglu vdğr., *TDV Yayınları*, Ankara 2010.

Dorman, M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi (yayınlanmamış doktora tezi)*, Marmara Üniversitesi SBE Kelam Ana Bilim Dalı, İstanbul 2009.

Düzgün, Şaban Ali, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, 12-14 Mayıs 2017, Van 2017, ss. 3-14.

Erdem, Hüsameddin. "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul, 1994.

Gölcük, Şerafettin-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Dağıtım, Konya 2001.

Güçlü, Abdülbaki vdğr., *Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.

İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu, Ankara 2013.

Johnson, Samuel, “De’ism”, *A Dictionary of the English Language*, (London: W. Strahanfor J. and P. Knapton), vol. II, 1775.

Kaplan, İbrahim, *İslam İnanç Esasları*, Öncü Kitap, Ankara 2015.

Karagöz, Nail, “Allah’ın Varlığı’nın İspatı”, *Kelam III kitabı içerisinde*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.

Kaya, Yalçın, *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*, Tiglat Matbaacılık, İstanbul 2000.

Kılavuz, Saim, *İslâm Akaidi ve Kelam’a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

En-Nesefî, Ebu’l-Muin, *Bahrü’l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek, İstanbul 2010, s. 34.

Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000

Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

Topaloğlu, Bekir vdğr., *İslam’da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009.

Türk, Aydın, *Ateizmi Anlamak*, Propaganda Yayınları, 2012.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm (Teofilozofik Bir Tahlil)*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2015.

Voltaire, François, *Ateizm*, çev. Nuriye Yiğitler, Kafekültür Yayıncılık, 2013.

Wood, Allen W., “Kant’ın Deizmi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Necmettin Tan, 52:1(2011), ss. 327-347.

İBN KUTEYBE’NİN KİRÂAT İLMİNİN BAZI PROBLEMLİ KONULARINA YAKLAŞIMI*

Ali TEMEL*

Öz: İbnKuteybe (ö.276 /889), döneminde Ehl-i Sünnet’in sözcüsü olarak bilinen, duruşu ve faaliyetleriyle devlet erkânının teveccühünü kazanmış çok yönlü bir âlimdir.Kur’ân hakkında ortaya atılan bir takım iddialara cevap vermek ve Kur’ân’la ilgili zihinlerde oluşan bazı problemleri çözmek maksadıyla yazdığı *Te’vîlumuşkili’l-Kur’ân*’ı Ulûmu’l-Kur’ân için olduğu kadar kırâatlerin müşkül meselelerine temas etmesi hasebiyle kırâat ilmi için de önemli bir kaynaktır. Bu tebliğ,kırâatlerde ve mushaflarda görülen ihtilafları öne sürerek Kur’ân’ın ilahiliğini tartışanlara, *Te’vîlumuşkili’l-Kur’ân*’daverdiği cevaplar çerçevesinde,kırâat ilminin bazı problemleri konularına İbn Kuteybe’nin yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır.Bu meyanda tebliğ, onun kırâatlerde görülen ihtilafa yaklaşımını, ahru fu seb’a hadisi hakkındaki görüşünü, kırâat ihtilaflarını tasnifini, kırâatlerdeki ihtilafın mahiyetine dair görüşünü, bütün kıraat vecihleriyle Kur’ân okuma hakkındaki görüşünü, sahabe mushaflarında görülen ziyade ve noksanlara dair yaklaşımını, Kur’ân metninde lahn bulunduğuna yönelik rivayetlere yaklaşımınıve bazı kurrânın kırâatinde görülen lahn/hatalı okuyuş örnekleri hakkındaki görüşünü içermektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Kuteybe, kırâat, Te’vîlumuşkili’l-Kur’ân

1. Giriş

Hicrî III. yüzyılda (213/828-276/889) yaşayan ve hayatının büyük bir bölümünü Bağdat’da geçiren Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybeed-Dîneverî, Mutezilî görüşlere sempati duyduğu gençlik yıllarının ardından, döneminde Ehl-i Sünnet’in sözcüsü haline gelmiş,

* Bu çalışma, Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca SBA-2017-8833 kodlu proje kapsamında desteklenmiştir.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

duruşu ve faaliyetleriyle siyasi otoritenin teveccühünü kazanmış çok yönlü bir âlimdir.⁶⁴⁶

İbn Kuteybe'nin kendi döneminde Kur'ân hakkında ortaya atılan bir takım iddialara cevap vermek ve Kur'ân'la ilgili insanların zihinlerinde oluşan bazı problemleri konuları izah etmek maksadıyla yazdığı *Te'vîlümüşkili'l-Kur'ân*'ı, 'Ulûmu'l-Kur'ân için olduğu kadar kırâatlerin müşkül meselelerine temas etmesi ve dönemin kırâat anlayışı hakkında bazı veriler sunması hasebiyle kırâat ilmi ve tarihi açısından da önemli bir kaynaktır.⁶⁴⁷ Bu tebliğde İbn Kuteybe'ninkırâat ilminin bazı problemleri konularına yaklaşımı, onun *Te'vîlümüşkili'l-Kur'ân* adlı eseri çerçevesinde incelenecektir.

2. *Te'vîlümüşkili'l-Kur'ân*'da Kırâatler Bağlamında Kur'ân'a Yöneltilen İtirazlar

İbn Kuteybe gerek kaynaklarda bulunan rivayet malzemeleri gerekse Kur'ân ayetlerindeki izahı müşkül bir takım verilerden hareketle Kur'ân'a eleştiri getiren inkârcıların Kur'ân'datenâkuz, istihâle, lahn, fesâd-ı nazm ve ihtilâf gibi kusurlar bulunduğunu iddia ettikleri ve bu kusurların da Kur'ân'da ihtilâf/çelişki ve batıl/boş/gereksiz şeyler bulunamayacağını ifade eden Nisâ 4/82 ve Fussilet 41/42. ayetlerin manası mucibince Kur'ân'ın ilâhi oluşuna hâlel getirdiğini ileri sürdüklerini nakletmektedir.⁶⁴⁸ İnkârcıların öne çıkardıkları hususları üç başlık altında toplamak mümkündür;

⁶⁴⁶ İbn Kuteybe'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Yazıcı, (1999), "İbn Kuteybe" *DİA*, İSAM Yay. XX, ss. 145-149, İstanbul; Hüseyin Varol, "İbnu Kuteybe ve Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 6, s. 141-153.

⁶⁴⁷ İbn Kuteybe'nin *Te'vîlümüşkili'l-Kur'ân* adlı eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhamit Birişik, "Te'vîlümüşkili'l-Kur'ân" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XLI, İstanbul 2012, ss. 34-35.

⁶⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybed-Dineverî, *Te'vîlümüşkili'l-Kur'ân*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 24.

2.1. Kıraatlerde Görülen İhtilaf

Sahabe ve onlardan sonrakilerin Kur'ân'ın bazı kelimelerinin okunuşunda ihtilaf ettikleri bilinmektedir. Söz gelimi İbn Abbâs'ın Yûsuf 12/45. ayeti “وَادْكُرْ بَعْدَ أَمَةٍ”⁶⁴⁹ şeklinde, diğerlerinin ise “إِذْ تَلْقَوْنَهُ” şeklinde okudukları; Hz. Âişe'nin Nûr 24/15. ayeti “إِذْ تَلْقَوْنَهُ بِالسِّنِّكُمْ”⁶⁵⁰ şeklinde okurken, diğerlerinin “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ”⁶⁵¹ şeklinde okuduğu Kâf 50/19. ayeti, diğerlerinin “وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُنَاجَا”⁶⁵² şeklinde okudukları bilinmektedir.⁶⁵³

2.2. Mushaflarda Görülen İhtilaf

İbn Mes'ûd'un, Yâsîn 36/29. ayeti “إِنْ كَانَتْ إِلَّا زَقْفَةً وَاحِدَةً”⁶⁵⁴ şeklinde, Kâria 101/5. ayeti de “وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعُفُوفِ الْمُنْفُوشِ”⁶⁵⁵ şeklinde okuduğu bilinmektedir. Onun mushafında eski ve yeni mushaflara muhalif buna benzer örnekler çoktur. Bununla birlikte o, “Allah'ın kitabında olmayan şeyleri niçin mushafa ekliyorsunuz?” diyerek kendi mushafından Fâtîha'yı hazf etmiş ve Muavvizeteyn'i de silmiştir. Aynı şekilde Übey b. Ka'b Tâhâ 20/15. ayeti “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي فَكَيْفَ أُظْهِرُكُمْ عَلَيْهَا”⁶⁵⁶

⁶⁴⁹ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedî'*, Muessestü'r-Reyyân, Beyrut, 2009, s. 64; Bazı kaynaklar ayette geçen ifadenin İbn Abbâs tarafından hâ ile “أَمَةٍ” şeklinde okunduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebû Hayyân Esîrüdî Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâruihyâi't-Turâsî'l-Arabî, yersiz, tarihsiz, V, 314. Ayrıca bkz. Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, DâruSa'duddîn, Dimaşk, 2009, IV, 272-273.

⁶⁵⁰ Bkz. Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyînivucûhişevâzî'l-kırââtve'l-izâhianhâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 147; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 438; Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, VI, 238.

⁶⁵¹ Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, XVII,

⁶⁵² Kaynaklarda, bu şekilde okuyan kişiler İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Cübeyr, Âsım'dan rivâyetle Nasr, Mücâhid, Katâde, Dahhâk, el-Kelbî, İbn Hürmüz, Ebû Recâ el-'Utâridî, el-Cahderî, Ebân b. Tağleb ve el-A'meş olarak kaydedilmektedir. Ancak bunun yanında kelimenin kırâat olarak birçok farklı okunuş şekli de bulunmaktadır. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, V, 302; Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, IV, 240-241.

⁶⁵³ İbn Kuteybe, *Te'vîlumuşkilî'l-Kur'ân*, s. 24.

⁶⁵⁴ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâruihyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 2003, II, 327.

⁶⁵⁵ Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl İbnü'n-Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Ali Beydûn) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, V, 175. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, s. 178.

⁶⁵⁶ Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 150; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 233.

şeklinde okumuş ve mushafına Kunûduâlarını da ekleyerek bunları Kur'ân'dan iki sûre saymıştır.⁶⁵⁷

2.3. Mushaf Yazısına Yönelik Hata ve Lahn İddiası

İnkarcıların öne sürdükleri bir argüman da şöyledir: muteber kaynaklarda Hz. Âişe'nin, Allah'ın kitabında katip hatasından kaynaklanan üç kelime bulunduğuna dair sözlerine yer verilmektedir. Buna göre Hz. Âişe, Tâhâ 20/63. ayette geçen “إِنْ هَذَا لَسَاجِرَانِ”; Maide 5/69. ayette geçen “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّثُونَ”; ve Nisâ 4/162. ayette geçen “لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ” ifadelerinin yazılışında hatalar mevcut olduğunu ve bunların da mushafı yazanlardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Yine Hz. Osman'ın mushafa bakarak, orada lahn ifadeler gördüğünü ve bunları Arapların dilleriyle düzelteceklerini söylediği nakledilmektedir.⁶⁵⁸

3. İbn Kuteybe'nin Kırâatlerde Görülen İhtilafa Yaklaşımı

İbn Kuteybe Kırâat farklılığı argümanını kullanarak mevcut Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı oluşunu tartışmaya açan inkârcılara karşı Hz. Peygamber'in bir ruhsat olarak dile getirdiği “Yedi harf” (Ahruf-u seb'a) hadisini delil olarak ileri sürmekte ve kırâatlerde görülen ihtilafın bu ruhsatın bir sonucu olarak ortaya çıktığını dolayısıyla da söz konusu ihtilafın ilâhî kaynaklı olduğuna işaret etmektedir.⁶⁵⁹ Zira Hz. Peygamber, sahabe arasında görülen farklı okuma problemi üzerine “Kur'ân yedi harf üzere indi. Bunların hepsi de şâfi ve kâfidir. Dilediğiniz gibi okuyun.”⁶⁶⁰ diyerek farklı okuyuşlara ruhsat vermiştir.

⁶⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilümüşkili'l-Kur'ân*, s. 24.

⁶⁵⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilümüşkili'l-Kur'ân*, s. 24-25. Krş. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâilu'l-Kur'ân*, (tah. Mervân el-Atıyye) Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1999, s. 287; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 84.

⁶⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilümüşkili'l-Kur'ân*, s. 29.

⁶⁶⁰ Yedi harf hadisleri ile ilgili rivayetler için bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in indirildiği yedi harf ve kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005. s. 39-99.

3.1. Ahrufu Seb’a Hadisi Hakkındaki Görüşü

Kıraatlerdeki ihtilafın kaynağı olarak “ahruf-u seb’a” hadisini referans gösteren İbn Kuteybe, bu hadisin ne anlama geldiğine dair ortaya konan bazı yorumların yanlış olduğu kanaatinde. Bu meyanda o, va’d, va’id, helâl, harâm, mevâ’iz, emsâl ve ihticâc gibi Kur’ân’ın ihtiva ettiği yedi farklı konuyu öne çıkararak yedi harfi açıklayan veya yedi harfi her bir kelimenin okunabileceği yedi farklı lehçe ile izah eden ya da yedi harfi izah sadedinde helâl, harâm, emir, nehiy, geçmiş olayların haberi, gelecek olayların haberi ve emsâl şeklinde Kur’ân’ı üslup olarak kategorize eden yaklaşımların bu hadisi doğru yorumlayamadığını düşünmektedir.⁶⁶¹ İbn Kuteybe’ye göre Kur’ân’ın indirildiği yedi harf Kur’ân’ın müteferrik yerlerinde bulunan lehçelere ait yedi vecihtir. Allâhrasûlünün “nasıl isterseniz öyle okuyun” şeklindeki sözü de buna delalet etmektedir.⁶⁶²

3.2. Kırâat İhtilaflarını Tasnifi

İbn Kuteybe’ye göre kırâatlerde görülen ihtilaflar; kelimenin irabında veya mebnilik harekesinde mevcut olup mushaf yazısına muhalif olmayan ve manayı da değiştirmeyen ihtilaflar; kelimenin irabında veya mebnilik harekesinde görülen ve mushaf yazısına muhalif olmayan fakat manayı değiştiren ihtilaflar; kelimenin irabında değil de harflerinde görülen ve mushaf yazısına muhalif olmayan fakat manayı değiştiren ihtilaflar; manayı değiştirmeksizin mushaftaki yazıyı değiştirecek tarzda kelime ihtilafları; manayı ve mushaftaki yazıyı değiştirecek tarzda kelime ihtilafları; takdim ve tehir şeklinde ortaya çıkan ihtilaflar ve ziyade-noksan şeklinde ortaya çıkan ihtilaflar şeklinde yedi gruba ayrılmaktadır.

İbn Kuteybe’ye göre bu kırâat çeşitlerinden her biri Rûhu’l-Emîn (Cebrâil) tarafından Hz. Peygamber’e indirilen Allah kelimidir. Hz. Peygamber her Ramazan ayında yanında bulunan Kur’ân ayetlerini Cebrâil’e arz ederdi. Bu “arza”larda Allah dilediği ayeti muhkem kılar, dilediğini nesh eder, dilediğini de kullarına kolaylaştırırdı. Her kabilenin kendi alıştığı dilin lehçesel özelliklerine göre Kur’ân okumasına müsaade etmesi de Allâh’ın kullarına yönelik uyguladığı kolaylık prensibi cümlesindendir.⁶⁶³

⁶⁶¹ Yedi harfle ilgili yapılan yorum ve değerlendirmeler için bkz. Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in indirildiği yedi harf ve kıraatlar*, s. 103-149.

⁶⁶² İbn Kuteybe, *Te’vilümüskili’l-Kur’ân*, s. 29-30.

⁶⁶³ İbn Kuteybe, *Te’vilümüskili’l-Kur’ân*, s. 31-32.

3.3. Kırâatlerdeki İhtilafın Mahiyetine Dair Görüşü

İbn Kuteybe'ye göre ihtilaf, teğâyür ve tezat ihtilafı olmak üzere iki kısımdır. Kırâatlerde görülen ihtilaflar mana çeşitliliğine yol açan “teğâyür” ihtilaflarıdır; Nâsih-mensuh konusundaki emir ve nehiyeler dışarıda bırakılırsa, Kur’ân’da tenakuza ve zıt manalara yol açacak “tezat” ihtilafı yoktur. Ona göre yukarda bahsi geçen kırâat kategorilerinden herhangi birinin içerisinde yer alan kırâatlerden hiçbirisi tenakuz ve tezat oluşturacak bir anlam ihtilafına sebebiyet vermemekte, aksine her biri anlamda çeşitlilik sağlayan ve birbirini destekleyen manalar ifade etmektedir.⁶⁶⁴ Dolayısıyla ona göre çelişkiye ve zıt anlamlara yol açmadıkça kırâatlerdeki ihtilaf Kur’ân’ın ilâhî oluşuna hâlel getirecek bir mahiyet arz etmemektedir.

3.4. Bütün Kırâat Vecihleriyle Kur’ân Okuma Hakkındaki Görüşü

İbn Kuteybe'ye göre mushafa uygun olup onun resm-i hattının dışına taşmayan bütün kırâatlerle Kur’ân okunabilir. Mushafa uygun olmayan kırâatlerle Kur’ân okumak ise caiz değildir. Sahabe ve tabiin âlimlerinden mütekaddimun ulema kendi lehçeleriyle, alışılageldikleri şekilde Kur’ân okumuşlar ve kendi tabiatlarına uygun davranmışlardır. Bunun onlar için ve onlardan sonra gelip Kur’ân konusunda kendilerine güvenilen ve te’vili bilen kişiler için caiz olduğunu söyleyen İbn Kuteybe kendi dönemi için bunun caiz olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir: “Allah bizi selefimizin hüsnü ihtiyarı ile son “arza”dakimushaf üzerinde birleştirdi. Tıpkı Kur’ân’ı tefsir etme salahiyeti onlara ait olup bizim böyle bir yetkimiz olmadığı gibi kırâat konusunda da bizim onlar gibi hareket etme yetkimiz yoktur.”⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ İbn Kuteybe, *Te’vilumuşkili'l-Kur’ân*, s. 33.

⁶⁶⁵ İbn Kuteybe, *Te’vilumuşkili'l-Kur’ân*, s. 24-25.

3.5. Sahabe Mushaflarında Görülen Ziyade Ve Noksanlara Dair Yaklaşımı

İbn Kuteybe'ye göre Abdullâh b. Abbâs mushafında Fâtiha ve Muavvizeteyn surelerinin yer almaması ve Übey b. Ka'b mushafında Kunût dualarının bulunması onların kendi şahsi değerlendirme ve içtihatlarıdır. O, bu konuda İbn Mes'ûd ve Übey'in uygulamalarını izah etmeye yönelik bazı yorumlama çabalarına değinmiştir. Buna göre, muhtemelen İbn Mes'ûd Muavvizeteyn surelerini sığınma ve korunma için okunan dualar olarak düşünmüştür. Çünkü o, Hz. Peygamber'in, Hasan ve Hüseyin üzerine ve diğer müminlere başka duaları okuduğu gibi bu sureleri de okuyarak Allâh'a sığındığını görmekteydi. Böylece o, Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olmadığını zannetti ve bu kanaatine göre davranarak sahabenin hepsine muhalefet etmiş oldu. Kunut duaları konusunda Übey'in yaklaşımı da buna benzemektedir. O da Hz. Peygamber'in namazlarda sürekli olarak bu duaları okuduğunu gördüğü için bu duaları Kur'ân'dan zannetmiş ve bu kanaatine göre hareket ederek sahabeye muhalefet etmiştir.⁶⁶⁶ Fâtiha suresine gelince, Kur'ân'ın yazılması ve iki kapak arasına cem edilmesinin sebebi Kur'ân hakkında şüpheye düşme ve unutma korkusu ile Kur'ân ayetlerinde artma ve eksilme endişesidir. İbn Mes'ûd kısa olduğu ve her rekatta okunduğu için Fâtiha suresi hakkında böyle bir endişe taşımamış olabilir. Ayrıca Fâtiha olmadan namaz olmayacağından Müslümanların bu surenin öğretim ve öğrenimini terk etmeleri caiz değildir. Dolayısıyla Fâtiha suresi mushafın yazılması hususunda diğer sureler için geçerli olan söz konusu kaygıdan emin görülmüştür. Bu nedenle İbn Mes'ûd, Kur'ân'dan olduğunu bildiği halde Fâtiha'yı mushafa yazmamıştır.⁶⁶⁷

3.6. Kur'ân Metninde Lahn Bulunduğuna Yönelik Rivayetlere Yaklaşımı

H. Âişe ve H. Osmân'dan gelen ve mushafta yazım hataları bulunduğu yönünde yukarda bahsi geçen rivayetleri reddetmeyen İbn Kuteybe lahn ithamına maruz kalan kelimelerin Arap dilinin vecihlerinden herhangi birine uygun olduğuna dair kırâat âlimi dilbilimcilerin değerlendirmelerinden bahsetmektedir. Bununla birlikte bazı kırâat imamlarının bu kelimelerin yazımında hata olduğunu kabul ettikleri ve

⁶⁶⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilümüškili'l-Kur'ân*, s. 34-35.

⁶⁶⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilümüškili'l-Kur'ân*, s. 35-36.

H. Osmân'ın sözünü delil olarak yanlış yazılan bu kelimeleri tashih ettikleri ve kırâatlerini yazılandan farklı olarak şekillendirdikleri görülmektedir. Nitekim Ebû Amr b. el-Alâ ve İsâ b. Ömer'in "هَٰذِهِ" kelimesinin yazılışında katip hatası olduğunu düşündükleri için "إِنَّ هَٰذِهِ" şeklinde okudukları nakledilmektedir. Yine Âsım el-Cahderî'nin H. Âişe rivayetinde geçen üç kelimeyi yazarken mushaftaki gibi "هَٰذِهِ", "الْمَقِيمُونَ" ve "وَالصَّابُونَ" şeklinde yazdığı fakat okurken "هَٰذِينَ", "الْمَقِيمُونَ" ve "وَالصَّابِينَ" şeklinde okuduğu nakledilmektedir. Aynı şekilde Âsım el-Cahderî, Bakara 2/177. ayeti "وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ" şeklinde yazarken "وَالصَّابِرُونَ" şeklinde okumaktaydı. İbn Kuteybe'ye göre el-Cahderî'nin böyle davranması H. Osman'ın mushafta gördüğü lahn ifadeleri Arapların dilleriyle düzeltereklerini söylemesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁶⁸

Netice itibarıyla Mushaf yazısında bulunan bu tür örnekler ya Arapça dil kullanım özelliklerinden birine uymakta ya da kâtip hatasından kaynaklanmaktadır. Herhangi bir dil kuralına uygunsu onun lahn olduğunu söyleyemeyiz. Eğer kâtip hatasından kaynaklanıyorsa bunun vebalı H. Peygamber'e yüklenemez. Şayet bu, Kur'ân'ı mahkûm eden bir ayıp olsaydı, Kur'ân'ın harflerinin yazımında karşımıza çıkan bütün hataların Kur'ân'a mal edilmesi gerekirdi. Nitekim güncel yazım usulleri (resm-i kıyâsî) göz önüne alındığında hata olarak kabul edilebilecek birçok yazım farklılıkları mushafta mevcuttur. Kâtiplerin yazım yanlışlarından kaynaklanan bu tür hatalar Kur'ân'dalahn olduğu anlamına gelemeyiz.⁶⁶⁹

Aynı şekilde son dönem kırâat âlimlerinden lahn ile okuyanların okuyuşları da kitap üzerine bir hüccet teşkil edemez. Eskiden insanlar kendi dilleri ve lehçeleriyle Kur'ân okuyorlardı. Sonra değişik şehirlerden ve yabancı milletlerden İslam'a giren, dilin tabiatına aşına olmayıp dil konusunda eğitimsiz olan, kelimelerde hatalar yapan ve şâz kullanımlarla Kur'ân okuyan bir nesil geldi. İbn Kuteybe'ye göre bu devirde olup da okuyuşunda vehim ve hatalardan kendini koruyabilmiş kişiler çok azdır.

⁶⁶⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlumuşkili'l-Kur'ân*, s. 37.

⁶⁶⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlumuşkili'l-Kur'ân*, s. 41.

Kâriilerin bu tür yanlış değerlendirme ve vehimlerinden kaynaklanan okuyuş hataları veya lahn ifadeleri kâriilerin kusurları olarak değerlendirilmelidir. Aksi halde Kur’ân’da hata ve lahn bulunduğunu söylemek mümkün değildir.⁶⁷⁰

4. Sonuç

İbn Kuteybe’ye göre kırâatlerde görülen ihtilaflar “ahruf-u seb’a” hadislerinden kaynaklanan ve ümmet için kolaylık sağlamayı amaçlayan bir ruhsat olarak Hz. Peygamber’e dayanmakta, dolayısıyla da ilahi bir hüviyet taşımaktadır. Ona göre kırâatlerde görülen ihtilaflar mana çeşitliliğine yol açan “teğâyür” ihtilaflarıdır; Nâsih-mensuh konusundaki emir ve nehiyeler dışarıda bırakılırsa, Kur’ân’da zıt manalara yol açacak “tezat” ihtilafı yoktur. Mushafa uygun olup onun resm-i kitabetinin dışına taşmayan bütün kırâatlerle Kur’ân okunabilir. Abdullâh b. Abbâs mushafında Fâtiha ve Muavvizeteyn surelerinin yer almaması ve Übey b. Ka’bmushafında Kunût dualarının bulunması onların kendi şahsi değerlendirme ve içtihatlarıdır. Hz. Âişe ve Hz. Osmân’dan gelen ve mushafta yazım hataları bulunduğu yönündeki rivayetleri reddetmeyen İbn Kuteybe’ye göre Arapça’nın herhangi bir veçhine uygun olan farklılıklar lahn olarak değerlendirilemez; Arapça’ya uygun olmayanlar ise mushafı yazan kâtibi bağlar, Kur’ân için bir nakısa teşkil etmez. Aynı şekilde lahn olan kırâat farklılıkları da kurrâyı bağlar Kur’ân’a mal edilemez.

KAYNAKÇA

Birişık, Abdülhamit (2012), “Te’vîlûmüşkili’l-Kur’ân” *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, XLI, İstanbul, ss. 34-35.

Çetin, Abdurrahman (2005), *Kur’ân-ı Kerim’in indirildiği yedi harf ve kırâatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Ebû Hayyân, Esîruddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî (tarihsiz), *el-Bahru’l-muhît*, Dâruihyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, yersiz.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (1999), *Fezâilu’l-Kur’ân*, (tah. Mervân el-Atıyye) Dâru İbn Kesîr, Beyrût.

⁶⁷⁰İbn Kuteybe, *Te’vîlûmüşkili’l-Kur’ân*, s. 42-43.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (2003), *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâruihyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut.

el-Hatîb, Abdullatîf (2009), *Mu'cemu'l-kırâât*, DâruSa'duddîn, Dimaşk.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman (1998), *el-Muhteseb fî tebyînivucûhişevâzzi'l-kırââtve'l-izâhianhâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

İbn Hâleveyh (2009), *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedî'*, Muessestu'r-Reyyân, Beyrut.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (2002), *Te'vîlumuşkili'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed (1996), *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl İbnu'n-Nehhâs (2004), *İ'râbu'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Ali Beydûn) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Varol, Hüseyin (1986), "İbnu Kuteybe ve Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, s. 141-153.

Yazıcı, Hüseyin, (1999), "İbn Kuteybe" *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları. XX, ss. 145-149, İstanbul.