

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

**sahibi ve yazı işleri müdürü /
owner and responsible manager**
Abdülkadir Okumuşlar

editörler / editors-in-chief
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan )
Doç. Dr. Osman Zahid ıfi (Selçuk )

alan editörleri / field editors
Doç. Dr. Mesut Kaya (N. Erbakan )
Dr. gr. Üyesi Ali Dadan (N. Erbakan )
Dr. gr. Üyesi Necmeddin Güney (N. Erbakan )
Dr. gr. Üyesi. Taha elik (N. Erbakan )
Arş. Gör. Dr. İrfan Erdoğan (N. Erbakan )
Arş. Gör. Abdullah Esat Bağcı (N. Erbakan )
Arş. Gör. Ahmet Mekin Kandemir (N. Erbakan )
Arş. Gör. Feyza Demir (N. Erbakan )
Arş. Gör. Osman Durmaz (Aksaray )

yabancı dil editörü / foreign language editor
Dr. gr. Üyesi Kemal Enz Argon (N. Erbakan )

yaayın kurulu / editorial board
Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)
Prof. Dr. Adem şahin (N. Erbakan )
Prof. Dr. Ahmet ayacı (N. Erbakan )
Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan )
Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan )
Prof. Dr. David J. Goa (University of Alberta)
Prof. Dr. Dilaver Grer (N. Erbakan )
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan )
Prof. Dr. Fikret Karapınar (K. Mehmetbey )
Prof. Dr. Hidayet Işık (. Onsekiz Mart )
Prof. Dr. Kamil Güneş (DİB)
Prof. Dr. Mehmet Akgl (N. Erbakan )
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan )
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)
Prof. Dr. Seyit Bahçıvan (Selçuk )
Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat (İstanbul )
Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs )
Doç. Dr. Ysuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan )
Dr. gr. Üyesi Ahmet Murat zel (İbn Haldun )

Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM TR Dizin
ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index)
tarafından taranmaktadır.



yazışma adresi / contact address
Arş. Gör. Dr. İrfan Erdoğan
Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat
Fakültesi, Meram Yeni Yol Cd.
42090 Meram - Konya / Türkiye
+90 332 323 82 50

kurumsal web adresi / official web address
www.marife.org | www.dergipark.gov.tr/marife

e - mail
editor@marife.org | editormarife@gmail.com

e-ISSN: 2630-5550

• Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt:1 Sayı:1 Bahar 2001 - Cilt:11 Sayı:3 Kış 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012-2017 yılları (Cilt:12 Sayı:1 Bahar 2012 - Cilt:17 Sayı:2 Kış 2017) arasında ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmıştır. Eski-ISSN:1303-0671.
• Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*. Published with former title between the years 2001-2011 (Volume:1 Issue:1 Spring 2001 - Volume:11 Issue:3 Winter 2011) and published between the years 2012-2017 (Volume:12 Issue:1 Spring 2012 - Volume:17 Issue:2 Winter 2017) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*. Former ISSN:1303-0671.

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tm makaleler hakem, editörler ve yayın kurulunun onayından geerek yayımlanır.
• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i düzen ve kapak / interior design and cover
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni / cover pattern
Selçuklu kapak içi

yönetim yeri / head office
Sebat ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2
Tel: 0090 332 342 01 53 Karatay / Konya / Türkiye

yaayın tarihi / publication date
Aralık 2018 • December 2018
cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kaş / winter 2018

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Uludağ Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (İ. Sabahattin Zaim Ü)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İçsan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyamık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Ordu Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. Katip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Salahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacittin Uzun (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Białystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)

Doç. Dr. Burhan Köroğlu (İbn Haldun Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Dr. Öğr. Üyesi Sezai Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri / reviewers of the issue

Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Ü)
Prof. Dr. Hakan Sarıbaş (Z. Bülent Ecevit Ü)
Prof. Dr. Hamdi Gündoğar (Adıyaman Ü)
Prof. Dr. Harun Ögmiş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mehmet Evkuran (Hitit Ü)
Prof. Dr. Muharrem Önder (Yalova Ü)
Prof. Dr. Recep Ardoğan (K. Maraş Sütçü İmam Ü)
Prof. Dr. Seyit Avcı (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Veli Atmaca (Mehmet Akif Ersoy Ü)
Prof. Dr. Yavuz Köktaş (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Salih Zafer Kızıklı (Ankara Ü)
Prof. Dr. Halit Çalış (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Abdurrahman Candan (Kırıkkale Ü)
Doç. Dr. Abdurrahman Yazıcı (Ankara S. Bil. Ü)
Doç. Dr. Ahmet Güzel (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Muhammet Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Murat Şimşek (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Saffet Kartopu (K. Maraş Sütçü İmam Ü)
Doç. Dr. Şahban Yıldırım (Ankara S. Bilimler Ü)
Doç. Dr. Yunus Emre Gördük (Balıkesir Ü)
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez (Yakın Doğu Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Gül (Şırnak Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Küçük (İnönü Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Davut Eşit (Hakkari Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Garip Aydın (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Hacer Yetkin (Marmara Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İlyas Yıldırım (R. T. Erdoğan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum Aytepe (Muş Alparslan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi M. Selim Aslan (Yüzüncü Yıl Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şimşir (N. Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha Boyalık (29 Mayıs Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Demir (K. Mehmetbey Ü)
Dr. Öğr. Üyesi M. Emre Dorman (Acıbadem Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Sarımış (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Taş (Fırat Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Küçüksarı (N. Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Nail Okuyucu (Marmara Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Bilecik (Selçuk Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Taha Çelik (N. Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Yunus Araz (E. Osmangazi Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sami Samancı (Selçuk Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Zeyneb Hafsa Orhan (S. Zaim Ü)
Dr. Hadi Ensar Ceylan (Ankara Ü)
Dr. Mustafa Çakır (Diyaret İşleri Başk.)
Uzman Mehmet Yuşa Solak (TKBB)

İçindekiler / contents

editörden / editorial, 327

araştırma makaleleri/research articles

Necis Şeylerin Faydalanılabilirlik Bağlamında Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi
The Evaluation of Impure Things in the Context of Possibility of Utilizing from the Fiqh Perspective

Hüseyin Baysa, 329-352

Yaratılış ile İlgili Ayetlerin Yorumunda Kelami Paradigmanın Etkisi
(Kâdî Abdülcebâr Özelinde)

The Effect of Theological Paradigm in the Interpretation of the Verses Related to Creation

Süleyman Narol, 353-368

Hille'de Bir Bedevî Emîri: Dübeyş b. Sadaka

A Bedouin Headman in Hille: Dubeys b. Sadaka

Nadir Karakuş, 369-386

Garîbu'l-Hadîs İlmi Bağlamında Ebû Ali El-Kâlî'nin El-Bârî' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Evaluation of Abû Ali Al-Kâlî's Book Named Al-Bârî' In The Context Discipline of Garîb Al-Hadith

Bayram Kanarya, 387-400

Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ı Üzerine Hanefî Bakış Açısı -Bedrüddîn el-Aynî Örneği-
Hanafi's Perspective on Bukhari's Kitâbü'l-Imân -Bedrüddîn el-Aynî's Case-

Fatih Mehmet Yılmaz, 401-437

Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Some Verses and Hadîths Which Have Legitimized Violence against Women and Used As Evidence

İbrahim Kutluay, 439-467

DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)

Syrian Children's Problems in Public Schools according to DKAB Teachers (A Qualitative Research)

Muhammed Esat Altıntaş, 469-499

İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar

Restrictive Conditions and their Impact on Contracts in Islamic Obligations Law

Mahmut Samar, 501-526

Ayetler Bağlamında Âlemin Yaratılışındaki Denge

The Balance in the Creation of the Universe in the Context of Verses of the Qur'an

Ayşe Betül Oruç, 527-549

İslam Hukukunda Belge Tanziminde Kimlik Tespit Aracı Olarak Hilye: Dış Görünüş Tasvirleri

Hilye as an Identification Instrument in Documentation in Islamic Law: Descriptions of Physical Qualities

Şenol Saylan, 551-570

İslam Kozmoloji Öğretisinde Allah - Tabiat ve İnsan İlişkisi Bağlamında Doğa ve Doğanın Korunması

Nature of Existence and Preservation of Nature in the Context of Allah-Nature and Human Relations in Islamic Cosmology

Ahmet Erkol, 571-587

*Medeniyet Tasavvurunun Unsurları ve Dinamikleri
(Kur'an Verileri Işığında Bir İnceleme)*

The Factors and Dynamics of Civilization of Civilization (A Work in the Light of the Data of Qur'an)

Ahmet Küçük, 589-604

Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet İle İlgili Durumu

Müslim's Method Related to The Tellers of Opponent

Mustafa Taş, 605-629

*Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkhî Durumu
The Position of Salary Promotions Provided to Civil Servants, Laborers and Pensioners
by Banks in Terms of Islamic Jurisprudence*

Memet Zeki Uyanık, 631-648

çeviri makaleler / translated articles

Yahudi İbadetleri

Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış Şekilleri

Jewish Adoration Prayers: Types, Times, Text and Ways of Application

Sabâh Nâci Eş-Şeyhalî / Trc. Mustafa Ölmez, 649-664

İleriki Bir Tarihte Döviz Satışıyla İlgili Yapılan Anlaşma İçin Bedel Alınması Konulu Makalenin Tercüme ve Değerlendirilmesi

Ali Kutty Musliyar / Trc. Muhammed Çuçek - Arif Atalay, 665-685

incelemeler / reviews

Selim Türcan, Neshin Problematik Tarihi

Enes Temel, 687-692

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles, 693

editör' den

Her işin başı Bismillah...

Kıymetli okuyucular!

2018 yılının ikinci sayısı ile sizlerin karşısındayız.

Marife, okurları olarak bu sayıda,

Hüseyin Baysa'nın *Necis Şeylerin Faydalanılabilirlik Bağlamında Fikhî Açından Değerlendirilmesi*; Süleyman Napol'un *Yaratılış ile İlgili Ayetlerin Yorumunda Kelami Paradigmanın Etkisi (Kâdî Abdülcebbâr Özelinde)*; Nadir Karakuş'un *Hille'de Bir Bedevî Emîri: Dübeys b. Sadaka*; Bayram Kanarya'nın *Garibu'l-Hadîs İlmî Bağlamında Ebû Ali El-Kâlî'nin El-Bâri' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*; Fatih Mehmet Yılmaz'ın *Buhârî'nin Kitâbü'l-İmân'ı Üzerine Hanefî Bakış Açısı -Bedrüddîn el-Aynî Örneği-*; İbrahim Kutluay'ın *Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi*; Muhammed Esat Altıntaş'ın *DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)*; Mahmut Samar'ın *İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar*; Ayşe Betül Oruç'un *Ayetler Bağlamında Âlemin Yaratılışındaki Denge*; Şenol Saylan'ın *İslam Hukukunda Belge Tanziminde Kimlik Tespit Aracı Olarak Hilye: Dış Görünüş Tasvirleri*; Ahmet Erkol'un *İslam Kozmoloji Öğretisinde Allah - Tabiat ve İnsan İlişkisi Bağlamında Doğa ve Doğanın Korunması*; Ahmet Küçük'ün *Medeniyet Tasavvurunun Unsurları ve Dinamikleri (Kur'ân Verileri Işığında Bir İnceleme)*; Mustafa Taş'ın *Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet İle İlgili Durumu*; Memet Zeki Uyanık'ın *Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fikhî Durumu* adlı makaleleri ile *Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış Şekilleri ve İleriki Bir Tarihte Döviz Satışıyla İlgili Yapılan Anlaşma İçin Bedel Alınması Konulu Makalenin Tercüme ve Değerlendirilmesi* başlıklı tercüme ve özetler bulacaklardır. Ayrıca bu sayıda Selim Türcan'ın *Neshin Problematik Tarihi* adlı kitabının tanıtımına yer verilmiştir.

Bu sayımızdan itibaren İSNAD Atıf Sistemi'ni benimsemiş bulunuyoruz (www.isnadsistemi.org). Çalışmalarınızın atıf ve kaynakçaları ile diğer yazım kurallarını bu atıf sistemine uygun şekilde düzenleyerek göndermenizi istirham ederiz. Ayrıca yine bu sayıdan sonra yayıma kabul edilecek olan çalışmalardan 750 kelimelik İngilizce ve Türkçe geniş özet talebimiz olacak.

İyi çalışmalar dilerim...

Osman Zahid ÇİFÇİ

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

Necis Şeylerin Faydalanılabilirlik Bağlamında Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi

Hüseyin Baysa

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
huseyinbaysa@kilis.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-0406-1102>

Geliş Tarihi / Received: 01.06.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 30.10.2018

Öz

Necis maddeler geçmişe nispetle daha çok alanda ve daha çok miktarda günlük hayata dâhil edilmiş bulunmaktadır. Bu durum, necis niteliğini taşıyan şeylerden faydalanmanın hükmünü yeniden düşünmeyi zorunlu hale getirmiştir. Nitekim bu saikle son yıllarda helâl gıda, helâl giyim, helâl kozmetik ve istihâle gibi başlıklar altında bireysel ve kolektif çapta bilimsel çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Bu tür çalışmalarda isabetli bir sonuç elde edilebilmesi için öncelikle necis şeylerin faydalanılabilirliğinin fıkhî açıdan etüt edilmesi önem arz etmektedir. Bu yönde yapılacak araştırmalar neticesinde ulaşılacak veri, necis şeylerden faydalanmaya ilişkin güncel fıkhî problemlerin çözümünde kullanılacak temel ilkelerin oluşturulmasına katkı sağlayacaktır. Bu amaçla yapılan bu araştırmada, naslar ve fukahânın yaklaşımları değerlendirilerek necis şeylerden faydalanma imkânı tartışılmaktadır. Makalenin birinci kısmında necis niteliğini taşıyan maddeler, naslarda bahsinin geçip geçmemesi ve hakkındaki tahrimin mutlak olup olmaması açısından değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. İkinci kısmında ise yapısal değişime uğramış olmanın, necâsetin hükmü üzerindeki etkisi tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkh, Necis, İstihâle, Helâl Ürün, Faydalanılabilirlik.

The Evaluation of Impure Things in the Context of Possibility of Utilizing from the Fiqh Perspective

Impure materials are encountered more often in the daily life than in the past. This situation has made it necessary to rethink the rules of using things that are impure. As a matter of fact, this motive individual and collective scale scientific studies have been carried out in recent years under the titles of halal food, halal clothing, halal cosmetics and metamorphism. In order to obtain a correct result in such studies, it is important firstly to examine the opportunity to benefit from impure things in a fiqhi way. The data to be provided in the context of the studies that to be carried out in this direction will contribute to the establishment of the basic principles which are used in the solution of contemporary fiqh problems related to benefit from unclean things. In this study which was done for this purpose are discussed the possibility of using impure things by evaluating the texts and scribes (fuqaha) approaches. In the first part of the article, things that have an impure nature of have been assessed in terms of whether or not the has passed and the prohibition about it is absolute. In the second part, we tried to determine the effect of the structural change on the rule of impurity.

Keywords: Fiqh, Impure, Metamorphism, Halal Product, Opportunity to Benefit.

Atıf / Cite as

Baysa, Hüseyin. "Necis Şeylerin Faydalanılabilirlik Bağlamında Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi". *Marife* 18/2 (2018): 329-352. <https://doi.org/10.33420/marife.429802>.

Giriş

Sağlıklı bir hayat için yaşam malzemelerinin zararlı mikroorganizmalardan arındırılması oldukça önem arz etmektedir. Günümüzde bu anlamda dezenfeksiyon, sterilizasyon ve hijyen gibi ifadeler sıkça kullanılmakla birlikte necis şeylerin bir kısmı yaşamsal malzeme haline gelmiştir. Necis maddeler, seküler anlayış ve ekonomik kaygının yanı sıra teknolojik gelişimin etkisiyle geçmişe oranla daha çok alanda ve daha çok miktarda günlük hayata dâhil edilmiş durumdadır. Gıda ürünlerinde kullanılmak üzere domuz kemiği ve derisinden jelatinin imal edilmesi, eşek sütünün besin maddesi olarak sunulması, kozmetik ürünlerde domuz yağı, plasenta ve alkolün kullanılması, bu konuda verilebilecek örneklerden sadece birkaç tanesidir. Necis maddelerin hayatın içine bu kadar çok dâhil edilmesi, beraberinde konunun fikhî hükmünü belirleme gereksinimini doğurmuştur.

Kur'ân ve Sünnet metinlerinde necis olarak bilinen bazı şeylerin hükmüne yer verildiği görülmektedir. Bunlar kan, lâşe, şarap, domuz eti (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115), lâşe derisi¹ ve pençeli kuşlar ile yırtıcı hayvanların etleridir.² Nasslar incelendiğinde söz konusu hükümlerin, bu maddelerin vahyin nazil olduğu dönemde toplumda yaygın olarak karşılaşılan faydalanma biçimlerine ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Bu şeylerden nasslarda zikredilen yöntemlerden farklı şekilde yararlanmanın ve bunların dışındaki pis maddelerden faydalanmanın hükmü ise ictihâd mekanizmasının işletilmesi ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Geçmişte bu konularla ilgili üretilen ictihâdlar, o dönemlerde ihtiyaca cevap vermişse de necis maddelerin geçmiştekinden farklı yöntemlerle ve alanlarda kullanıldığı günümüzde ihtiyacı birebir karşılayacak durumda görünmemektedir. Bu sebeple fıkıh müdevvenatındaki bilgi ve yorumlarla birlikte konunun yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Nitekim son yıllarda necis maddeleri yaşam malzemesine dönüştürmenin hükmü; helâl gıda, helâl ilaç, helâl giyim, helâl kozmetik, istihâle ve istihlâk gibi başlıklar altında bireysel ve kolektif çapta araştırmalara konu edilmektedir.³ Görüldüğü kadarıyla bu çalışmalar, konu hakkında hem üretici hem de tüketici nezdinde bir duyarlılığın oluşumunda önemli bir etki göstermiş bulunmaktadır. Yapılan çalışmalar bu açıdan takdire şayan olmakla birlikte, çeşitli ürünler ve hizmetlerin helâllığı konusunda farklı görüşlerle sonuçlandırıldığı için pratik değeri açısından beklenen asıl faydayı sağlayabilmiş değildir.

Görünen o ki günümüzde yaşanan helâllik sorununun merkezinde necis şeylerden faydalanmanın hükmüne ilişkin yaklaşım farklılığı ile bu tür şeylerin tabii tutulduğu işlemlerin, maddenin yapısal özellikleri üzerindeki etkisine dair görüş ayrılığı yer almaktadır. Helâl konusu ile ilgili fikhî problemlerin sağlıklı bir şekilde

¹ Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), "Hayz", 103; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-Arabî, 1998), "Libâs", 7.

² Buhârî, "Zebâih ve's-Sayd", 29; Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 12.

³ *İslâm Fikhî Açısından Helâl Gıda* (Bursa, 2009) adlı sempozyum ile *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi* (Ankara, 2011) bu konuda yapılan önemli çalışmalar arasında zikredilebilir.

çözömlenebilmesi için mevzubahis hususlarda yeterli ölçüde tetkikatın yapılması ve bunun sonucunda temel ilkelerin belirlenmesi önemli bir ihtiyaç olarak ortada durmaktadır. Bu ihtiyacın karşılanmasına yönelik gerçekleştirilecek araştırmalara katkı sağlamak amacıyla yapılan bu çalışmada necis maddelerden yararlanmanın hükmüne ilişkin nasslar ile fukahânın değerlendirmeleri yorumlanmaya çalışılacaktır. Ayrıca istihâlenin mahiyeti ve fonksiyonu ile ilgili güncel yaklaşımlar tetkik edilecektir.

1. Necis Kavramı

Necis (نَجِسٌ) kelimesi Arapça kökenli olup, ism-i fâ'il kalıbında bulunmaktadır.⁴ Türkçede de kullanılan⁵ necis sözcüğü lügatte, insan pıslığı,⁶ selim tabiat sahiplerinin çirkin gördüğü/tiksindiği⁷ ve temiz olmayan şey gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Klasik fikh kitaplarında çok yaygın olmamakla birlikte, bu manalar için "neces" (نَجِسٌ) kelimesinin de kullanıldığı görölmektedir.⁹

Necis sözcüğü Kur'ân-ı Kerîm'de "pis" anlamında sadece bir yerde ve "neces" şeklinde geçmektedir (et-Tevbe 9/28). Hadislerde bu kökten türeyen çok sayıda kelime bulunmakta ve bunlarla genel olarak kirlilik hali ile dinen pis kabul edilen maddeler ifade edilmektedir.¹⁰ Necis kelimesi fikh kitaplarında, yenmesi/içilmesi haram olan şey,¹¹ şer'an pis kabul edilen şey¹² ve namazın

⁴ Muhammed Ravvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kanîbî, "Necâset", *Mu'cemü luğğati'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1988), 475.

⁵ Necis kelimesi günlük dilde ve akademik çalışmalarda kullanılmakla birlikte, Türk Dil Kurumu'nun sözlüklerinde yer almamaktadır. Örneğin Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde bu sözcük 58 sayfada geçmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi İslam Ansiklopedisi, "Necis", erişim: 31 Ocak 2018, <http://www.islamansiklopedisi.info/>.

⁶ Ebü'l-Fazl b. Manzûr Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, "Ncs", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sâder, 1414h.), 6: 226.

⁷ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûfî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'* (b.y.: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, ty.), 1: 29; Alâüddîn Ebü Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1986), 1: 60.

⁸ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, "Neces", *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005), 576; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 1: 308; Heyet, "Necâset", *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-ş-şüni'l-İslâmiyye, 2007), 40: 73.

⁹ Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 308. Bu iki sözcüğün farklı anlamlara geldiği de söylenmektedir. Neces kelimesinin sadece aslı itibarıyla pis olan şeylerin durumunu ifade etmek üzere kullanıldığı, necis kelimesinin ise hem bu anlamda hem de - çok yaygın olmasa da- sonradan pis hale gelen şeyler için kullanıldığı ifade edilmektedir. Abdurrahmân el-Cezîrî, *Kitabü'l-fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erbe'a* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2010), 11.

¹⁰ Bk. Arent Jan Wensinck v.dğr., "Ncs", *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî* (Leiden: Mektebetü Brill, 1936-1969), 6: 361; Salim Öğüt, "Tahâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 382.

¹¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şehi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984), 1: 232; Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî, *el-İknâ' fi fikhil-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.), 1: 4. "كُلُّ عَيْنٍ حَرَمٌ تَنَاولَهَا لِذَاتِهَا." Buhûfî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 1: 29. Sağlıklı kişiye ait idrarın steril olduğu kabul edilir. hayatisaglik.com, "Normal idrarın özellikleri nelerdir?", erişim: 23 Ağustos 2017, <http://www.hayatisaglik.com/laboratuvar/normal-idrarin-ozellikleri-nelerdir.html>. Buna göre, her necis olan şeyin aynı zamanda mikroplu olduğunu veya hijyenik olan her şeyin şer'an temiz olduğunu söylemek doğru olmaz.

sıhhatine engel olan pislik¹³ olarak tanımlanmıştır. Necis şeyler yenmesi/içilmesi haram olan, şer'an pis kabul edilen ve namazın sıhhatine engel olan şeylerdir. Bu açıdan tarifler arasında herhangi bir tenakuz görünmemektedir. Ancak tanımlama tekniği açısından bakınca birinci tarifi "ağyârını mâni" olmaması itibariyle sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü necis olan şeylerin yenmesi haram olduğu halde yenmesi haram olan her şey necis değildir. Örneğin esrar, eroin vb. uyuşturucu maddelerin insan tarafından tüketilmesi haram olmakla birlikte necis olmadığı bilinmektedir. Necâsetin farklı yönlerini vurgulayan son iki tarifte ise böyle bir sorun görünmemektedir.

Necis kelimesi daha çok nitelik bildirmek üzere kullanılmaktadır. Necis niteliğini taşıyan maddelere "necâset" (نَجَاسَةٌ) denir. "Pislik" anlamına gelen necâsetin hakikî ve hükmi olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır. Hakikî necâset, yukarıda tarifini verdiğimiz necâsettir. Hükmi necâset ise Hanefîler'e göre hades (abdestsizlik) halidir.¹⁴ Ancak Hanbelîler ile Şâfiîler bu kavrama daha farklı anlamlar yüklemişlerdir. Hanbelîler "hükmi necâset" ibaresi ile temizlenmesi mümkün olan pis şeyleri kastederken,¹⁵ Şâfiîler bu kavramı kurumuş idrar gibi pislîği duyu organları ile anlaşılamayan şeyler için kullanmışlardır.¹⁶ Çalışmamızda hakikî necâsetin faydalanılabilirliği ele alınacaktır. Bu çeşit necâset, namazın sıhhatine engel olup olmaması açısından ğâlîze (ağır) ve hafffe (hafif) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Necâset-i ğâlîze, necis olduğu hususunda ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde hakkında açık nass bulunan, kan ve dışkı gibi şeylerdir. Necâset-i hafffe ise hakkında farklı yorumlanmaya müsait nass bulunan ve dolayısıyla necis olduğu hususunda âlimlerin ihtilaf ettikleri, eti yenen hayvanların idrarı gibi şeylerdir. Hanefîler¹⁷ ile Mâlikîler'de¹⁸ necâset çeşitlerine dair taksim ve tanımlama genel olarak bu şekildedir. Şâfiîler bu sınıflandırmaya üçüncü bir çeşit olarak "mütevessita" (orta dereceli) necâseti eklemişlerdir. Onlar, sadece domuz ve köpek ile bunların bulaştığı şeyleri necâset-i ğâlîze, erkek süt çocuğunun idrarını necâset-i hafffe, bunların dışındaki necis maddeleri ise orta dereceli necâset olarak kabul etmişlerdir.¹⁹ Necâsetin mahiyeti ve çeşitleri konusu, araştırmamızın muhtevası dâhilinde olmadığından burada necâset çeşitlerine ilişkin görüşlere bu kadar değinmekle iktifa edeceğiz.

→

¹² Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, ty.), 1: 232.

¹³ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 1: 116; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Ma'rûf bi'l-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasârî Halîl* (b.y.: Dâru'l-fîkr, 1992), 1: 43.

¹⁴ Hanefîler buna "takdirî necâset" de demişlerdir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî'*, 1: 68; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 308; Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûnî'l-İslâmiyye, "Necâset", 40: 75.

¹⁵ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 1: 29.

¹⁶ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 257.

¹⁷ Ebû Hanîfe, bu necâset çeşitlerini belirlerken nasların kat'liğini ve zannlığını, İmâmeyn ise âlimlerin hüküm hakkındaki ittifak derecesini esas almıştır. Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mecdüddîn Ebû'l-Fadl el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 1: 31; Kal'acî - Kanîbî, "Necâset", 475; Ögüt, "Tahâret", 39: 382.

¹⁸ Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 109.

¹⁹ Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1: 239-241; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 253-7.

Necis şeylerin bir kısmı kimyevi özelliklerini muhafaza ederken, bir kısmı ise zamanla veya müdahaleler neticesinde bu özelliklerini kaybedip başka maddelere dönüşebilmektedir. Hayvan tersinin yanıp kül haline gelmesi, zeytinyağının sabuna dönüştürülmesi ve şarabın sirkeleşmesi, fıkıh kitaplarında, kendisinde başkalaşım gerçekleşen necis maddelere verilen örneklerdendir. Necis şeylerin faydalanılabilirliği irdelenirken, necâsetin bu durumunun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu sebeple, konuyu necis maddelerin değişime uğramış olup olmaması açısından başlıklandırarak işlemeye çalışacağız.

2. Değişime Uğramamış Necis Şeylerden Faydalanma İmkânı

Fukahâ, kimyevi özellikleri değişmemiş necis şeylerden faydalanma imkânını ele alırken naslarda bahsinin geçip geçmediğine ve geçmişse mutlak olarak haram kılınıp kılınmamış olmasına göre bunları ayrı ayrı değerlendirmelere tabi tutmuştur. Konuyla ilgili sağlıklı değerlendirmelerde bulunabilmek için araştırma bu kategorizasyon doğrultusunda sürdürülecektir.

2.1. Nasslarla Haram Kılınmış Necis Şeylerden Faydalanmak

Nasslarla haram kılınmış şeylerin bir kısmının necisliği hakkında icmâ meydana gelmişken bir kısmının necisliği ise ihtilafıdır. Necis olduğu hususunda fukahânın görüş birliği ettiği veya buna yakın bir konsensüsün meydana geldiği şeyler şarap,²⁰ hayvanın bedeninden ayrılıp akan kan, domuz eti ve kendiliğinden yahut usulüne uygun kesilmeden ölmüş hayvanın etidir.²¹ Bu maddelerin insan gıdası olarak tüketilmesi ayetlerle haram kılınmıştır (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115). Hz. Peygamber ayrıca bu maddelerin insan gıdası haricindeki alanlarda kullanılmasını ve ticari akde konu edilmesini de menetmiştir. O, Mekke'nin fethedildiği yıl şarap, meyte ve domuz satışının haram olduğunu bildirmiştir. Bunu duyan sahabîler, kendisine lâşe yağının, gemi ve deri yağlama ile aydınlatmada kullanıldığını hatırlatarak hükmünü tekrar sormuşlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Hayır, o haramdır." (لا، هو حرام) demiş ve peşinden

²⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 113. Kur'an'da şarap, pislik anlamına gelen "rics" kelimesi ile nitelendirildiği (el-Mâide 5/90) için fakihlerin kahir ekseriyeti şarabın necis olduğunu söylemişlerdir; ancak bazı âlimler, Kur'an'da cennetliklere lezzetli şarap nehirlerinin müjdelendiğini, cennet ehline yapılacak ikramın ise necis olamayacağını belirterek (Muhammed 47/15) şarabın necis olmadığını iddia etmişlerdir (Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), 2: 259-260). Ayrıca bazı bitkiler zehirleyici veya uyuşturucu olduğu için zorunlu olmadıkça kullanmak haram olduğu halde bunların necis olmadığını söyleyerek şarabın da uyuşturucu özelliği bulunmakla birlikte necis olmadığını ileri sürmüşlerdir (Bk. Ebû Zekerîya Muhyiddîn b. Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: Dâru'l-fîkr, ty.), 2: 563). Ancak bu iddia, sözü edilen cennetteki şarabın başka bir ayette "tertemiz" vasfıyla nitelendiği (el-İnsân 76/21) ve dolayısıyla onun dünyadaki şaraptan farklı olduğu söylenerek cevaplanmıştır. Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1: 225.

²¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2010), 537; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379h.), 4: 425; Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastalânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaa'tü'l-kübrâ el-emîriyye, 1323h.), 4: 114; Ebû Zekerîya Muhyiddîn b. Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392h.), 11: 7.

yahudilere hayvan yağının yasaklandığını, onların ise yağı eritip sattıklarını anlatıp, bu yaptıklarını kınamıştır.²² Hz. Peygamber'in lâşe yağına ilişkin soruya verdiği "Hayır, o haramdır." şeklindeki cevap, fukahâ tarafından iki şekilde yorumlanmıştır. Hanbelîler bu yanıtla lâşe yağın rivayette bahsi geçen alanlarda kullanmanın haramlığının kastedildiğini düşünürken,²³ başta Şâfilîler ve Hanefîler olmak üzere fukahânın çoğunluğu ise Hz. Peygamber'in bu sözünden lâşe yağının satışına ilişkin yasaklayıcı hükmün teyit edildiğini anlamışlardır.²⁴ İkinci görüşü savunanlardan Şâfilîler, bu düşünceleri doğrultusunda lâşe yağın, deri ve gemi yağlama ile aydınlatmada kullanmanın caiz olduğunu söylemişlerdir.²⁵ Hanefîler ise konuyla ilgili başka naslara dayanarak bu yağdan hiçbir şekilde faydalanmanın caiz olmadığı sonucuna varmışlardır.²⁶ Onların istinbatta buldukları rivayetlerden birine göre, bir grup insan deve lâşesinin yağıyla gemilerini yağlamak için Hz. Peygamber'den izin istemiştir. O da "Lâşenin hiçbir şeyinden/lâşeden hiçbir şekilde faydalanmayın." diyerek onları bundan menetmiştir.²⁷ Bu hadisi esas alan Hanefîler²⁸ ile bir nakle göre İmam Mâlik²⁹ lâşenin eti ve yağından hiçbir şekilde faydalanmayı tecviz etmemişlerdir. Bu görüşlerini ayrıca ilgili ayetlerde lâşenin mutlak olarak haram kılınmış olması ve önemle ondan sakındırılmış olmasıyla temellendirmişlerdir.³⁰

Aktardığımız bu bilgilerden anlaşıldığı üzere, naslarda bahsi geçen ve necisliği hakkında icmâ veya icmâya yakın bir uzlaşımın bulunduğu şeylerin faydalanılabilirliği konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Bu durum, ilgili nasların teâruzüne bağlanmıştır.³¹ Ancak konuyla ilgili rivayetlerin, fıkın temel kurallarına

²² "أرأيت شحوم الميتة فإنها يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ قال: لا، هو حرام" Buhârî, "Büyü", 111; Müslim, "Müsâkât", 71.

²³ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 9: 428; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kunâ*, 3: 156.

²⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 6: 361; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 425; Kastalânî, *İrşâdü's-sârî*, 4: 114; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr* (Lübnan: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, 2004), 974; Bk. Hüseyin Baysa, "Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâllik Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (Ekim 2017): 435.

²⁵ Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 159; Nevevî, *el-Minhâc*, 11: 6.

²⁶ Hanefîler'den meyte yağın mescid dışındaki yerlerde aydınlatmaya cevaz verenler olmuştur. Ancak bu cevazın, lâşe yağın mütekavvim olarak değerlendirdikleri anlamına gelmediğini de özellikle belirtmişlerdir. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 183.

²⁷ Delil olarak kullanılan rivayette Hz. Peygamber'e nispet edilen "Lâşeden hiçbir şekilde yararlanmayın." (لا تتنفعوا من الميتة بشيء) ifadesini meşhur sahih hadis kaynaklarında göremedik. Ancak anlam itibarıyla bu rivayeti destekleyen şöyle bir hadis bulunmaktadır: "Lâşenin ne derisinden ne de sinirinden faydalanın." (لا تتنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب). Tirmizî "Libâs", 7; Nesâî, "Fer' ve'l-'Atîra", 5.

²⁸ Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), 10: 197-8; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1399h.), 1: 468-9.

²⁹ İmam Mâlik, köpek ve diğer yırtıcı hayvanların lâşeyi kendi kendilerine yemeleri durumunda onlara karışılmayacağını da söylemiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, 1964), 2: 218.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), 1: 130; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 183; Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1984), 2: 116; Bk. Baysa, "Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâllik Sorunu", 430-431.

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 538.

aykırı bulunmasının ve delâleti zannî nassların varlığı da diğer meselelerde olduğu gibi burada da ihtilafın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nasslarda farklı anlaşılmaya imkân vermeyecek şekilde haram kılındığı bildirilen necis şeylerden yararlanmanın caiz olmadığı konusunda aykırı herhangi bir görüş ortaya çıkmamıştır. Örneğin zarurî durumlar dışında lâşeden yemenin haram olduğu hususunda icmâ oluşmuştur. Nassî dayanağı farklı yorumlanmaya müsait olan necis maddelerden faydalanmanın hükmü konusunda ise farklı görüşler sadır olmuştur. Biraz önce değindiğimiz lâşe yağını aydınlatmada kullanmanın hükmü ile ilgili tartışmalar, bunun tipik örneklerindedir.

Şunun da belirtilmesi gerekiyor ki, söz konusu necis şeylerden faydalanmanın hükmü hakkında her ne kadar görüş ayrılığı meydana gelmişse de bu tür şeyleri ticari sözleşmeye konu etmenin caiz olmadığı hususunda icmâ gerçekleşmiştir. Burada icmâı sağlayan temel faktör, sözü edilen şeylerin satışının haram kılındığını bildiren hadisteki açık ifadelerdir.³² Fukahâ yukarıda verdiğimiz bu hadisteki haram hükmünün mutlaklığına dayanarak, bu maddeleri insan veya hayvan tüketimi için yahut başka bir işte kullanmak amacıyla satın alınan hükmü arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır.³³

Nasslarda bahsi geçip de necis olup olmadığı hususunda fukahânın ihtilaf ettiği maddelerden faydalanmanın hükmü hakkında da farklı görüşler ortaya konulmuştur. Örneğin köpeğin necisliği, köpek edinmenin ve alım satımını yapmanın hükmü hakkında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Köpeğin salyasının bulaştığı kabı döküp yıkamayı emreden³⁴ ve köpeğin satışını meneden³⁵ rivayetlerden yola çıkan Şâfiîler ile Hanbelîler köpeğin necis olduğunu söylemişlerdir.³⁶ Ancak köpeğin sadece avcılık, çobanlık ve bekçilikte kullanılmak üzere beslenebileceğini bildiren rivayetlere³⁷ dayanarak bu amaçlarla köpek edinmeyi mubah görmüşlerdir.³⁸ Bununla birlikte necisliğini ve satışını meneden rivayetleri dikkate alarak köpek alım satımına cevaz vermemişlerdir.³⁹ Hanefîler⁴⁰

³² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 425-6.

³³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 159; Nevevî, *el-Minhâc*, 11: 8; Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 24; Ebû'l-Me'âfî Burhânüddîn Mahmûd el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 5: 496; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 192; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 537; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 183. Lâşenin etçil hayvana yedirilmek üzere ticari akde konu edilmesinin hükmü için bk. Baysa, "Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâllik Sorunu", 435.

³⁴ Müslim, "Tahâret", 89.

³⁵ Buhârî, "Büyü", 112.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1990), 7: 202; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 304-305; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 35-36.

³⁷ "Ziraat veya sürü köpeği dışında köpek besleyen kimsenin ecrinden her gün bir kırat eksilir." (مَنْ أَمْسَكَ [كَلْبًا فَإِنَّهُ يَنْقُصُ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ عَمَلِهِ قِيرَاطًا، إِلَّا كَلْبَ خَزْبٍ أَوْ مَائِسِيَّةٍ]) Hadisin bazı varyantlarında av köpeği ifadesi de geçmektedir. Buhârî, "Müzâra'a", 3.

³⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 159; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3: 284; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 192; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 4: 368.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2: 253; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 159; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 189-190; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 4: 78.

⁴⁰ Hanefî mezhebine göre köpeğin eti ve salyası necistir. İmâmeyn köpeğin vücudunun dış yüzeyini de necis saymıştır. Ebû Hanife ise temiz kabul etmiş ve mezhepte bu görüş tercih edilmiştir. Hanefî fukahâsı, köpeğin necîsü'l-ayn olmadığı yönündeki görüşlerini temellendirirken, rivayetlerde köpeğin birtakım alanlarda istihdam edilmesine ruhsat verilmiş olmasını gerekçe göstermişlerdir.

→

ile bütün canlıların temiz olduğunu iddia eden Mâlikîler ise köpeğin temiz olduğunu kabul etmişlerdir.⁴¹ Bu fakihler de sözü edilen rivayetlere dayanarak köpeklerin sadece avcılık, çobanlık ve bekçilikte kullanılmasına cevaz vermişlerdir. Ancak bu işler için eğitilmiş köpekleri alıp satmanın hükmü hakkında Mâlikîler'de mubah, haram ve mekruh şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır. Hadiste faydalanılmasına izin verilenlerin dışındaki köpekler ise ücretinden sakındıran hadisin kapsamı dâhilinde değerlendirilmiş ve bu tür köpeklerin alınıp satılmasının caiz olmadığı yönünde mezhepte ittifak hâsıl olmuştur.⁴² Hanefîler, Mâlikîler'den farklı olarak köpek alım satımını mutlak olarak mubah görmüşlerdir. Eğitimsiz köpeğin sözü edilen alanlarda faydalanılmak üzere yetiştirilebileceğini belirterek köpeği alıp satmanın hükmü konusunda, eğitilmiş olup olmaması arasında bir ayırım yapmamışlardır.⁴³ Köpeğin faydalanılabilir niteliğine ilişkin bu bilgilerden anlaşıldığı üzere fukahâ bekçilik ve avcılık gibi konularda yararlanmak için köpek beslemeye cevaz vermiştir; bu amaçla alıp satmak ise daha çok Hanefîlerce mubah görülmüştür.⁴⁴

Nasslarda *sadece belli şekilde yararlanılması haram kılınan ve satışı hakkında hüküm bildirilmeyen necis şeyler* de vardır. Bu maddeler satışı mutlak olarak haram kılınan necis maddelerden farklı bir kategoriyi oluşturmaktadır. Bunlardan haram kılınmamış yöntemlerle faydalanmanın caizliği hususunda fukahâ arasında neredeyse ittifak meydana gelmiştir; ancak bu maddelerin satışa konu edilmesinin hükmü hakkında iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Örneğin yırtıcı ve saldırgan hayvanların etini, eğitilmiş etçil hayvanlara yedirmenin hükmü konusunda kayda değer bir ihtilaf bulunmamakla birlikte, eti bu amaçla alıp satmanın hükmü konusunda iki farklı görüş mevcuttur. İlgili nasslar incelendiğinde sözü edilen hayvanların etinin insanlar için haram olduğunu bildiren ifadelerin yer aldığı görülmektedir.⁴⁵ Ancak bu tür hayvanların etlerini eğitilmiş etçil hayvanlara yedirmenin ve bu amaçla ticari akde konu etmenin hükmüne ilişkin yasaklayıcı herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Hanefîler bu durumu göz önünde bulundurarak eğitilmiş hayvanları, bu hayvanların etiyle beslemekte bir sakınca görmemişlerdir. Şâfiîler, Hanbelîler ve Mâlikîler'in lâşeyi köpeklere yedirme konusunda verdikleri cevaz⁴⁶ dikkate alınırrsa, onların da bu konuda Hanefîler gibi

→

Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 235; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'* 1: 63-64; 5: 143; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 208

⁴¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 1: 166, 179; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 262; Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbüddîn en-Nefrâvî el-Ezherî, *el-Fevâkîhü'd-devânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-fikr, 1995), 1: 388.

⁴² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 538.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 235; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 142-143.

⁴⁴ Günümüzde sivil savunmada ve polisiye işlerde kullanmak gibi bir ihtiyacı karşılamak üzere köpek beslemek, rivayetlerde müsaade edilen meşru faydalanma kapsamında yer almaktadır. Dolayısıyla bu tür amaçlarla köpek alım satımı da mubahtır. Sadece hobi olarak dairenin içinde köpek beslemek ve bu amaçla satın almak ise köpek edinmekten sakındıran rivayetlerin yanı sıra hayvan hüriyetini kısıtlama, israf ve insan sağlığı açısından ayrıca değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.

⁴⁵ Buhârî, "Zebâih ve's-Sayd", 29; Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 12.

⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 429; Heyet, "Meyte", *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûnî'l-İslâmiyye, 2007), 39: 393. Mâlikî mezhebinde râcîh olan görüş bu yöndedir (Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 120. Mâlikîler'e göre yırtıcı kuşların eti helâldir. Dört

→

düşündüklerini söylemek mümkündür. Ancak yırtıcı hayvanların etini ve kemiğini, etçil hayvanlara yedirmek üzere satın alma konusunda Hanefiler; Şâfiîler ile Hanbelîler'den⁴⁷ farklı olarak buna cevaz vermişlerdir.⁴⁸

Hakkında yasaklayıcı nass bulunmayan necis şeylerin satışını caiz görmeyen cumhurun dayanağı, yukarıda değindiğimiz şarap, meyte ve domuz satışının haram kılındığını bildiren rivayetlerdir. Cumhur, söz konusu hadiste anılan necis maddelerin satışına müsaade edilmemiş olmasından ve bu hadisin bazı varyantlarında geçen "Allah bir şeyin yenilmesini haram kılmışsa ücretini de haram kılmıştır"⁴⁹ şeklindeki ifadeden, nasslarda satışı hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan necis şeylerin ticaretinin de haram olduğu sonucunu çıkarmışlardır.⁵⁰ Ayrıca onlar, necis şeylerde müslümanlar için bir faydanın bulunmadığını, dolayısıyla böyle bir şeyin satışa konu edilmesi durumunda alınan ücretin haksız/batıl kazanç olacağını ve bunun da ayetle (en-Nisâ 4/29) haram kılındığını söyleyerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.⁵¹ Hanefiler ise satışı mutlak olarak haram kılınmamış ve insan tüketimi dışında herhangi bir şekilde kendisinden faydalanılabilen necis maddelerin, haram kılınmamış yöntemlerle kendisinden yararlanmak amacıyla satış akdine konu edilebileceğini düşünmüşlerdir. Hanefiler bu kanaatlerini dile getirirken bir şeyin birden fazla faydasının olabileceği ve bunlardan birisinin haram kılınmış olmasının diğerlerini etkilemeyeceği şeklindeki ön kabulden hareket etmişlerdir.⁵² Ayrıca onlar, bu düşüncelerini temellendirmek üzere, faydalanılması caiz olan şeylerin satışının da caiz olması gerektiğini; necis şeylerden yararlanmak helâl ise bunları satarak faydalanmanın da helâl olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵³

→

ayaklı saldırgan hayvanların eti hakkında ise mezhepte haram ve mekruh şeklinde iki görüş bulunmaktadır (İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 426). Klasik eserlerde yırtıcı hayvanların etini kedi, köpek gibi etçil hayvanlara vermekle ilgili Mâlikîler'e ait herhangi bir görüşle karşılaşmadık. Ancak onların insan tüketimi için caiz gördükleri yırtıcı hayvanların etini, etçil hayvanlara verilmesine de cevaz verdiklerini söylemek mümkündür.

⁴⁷ Fikhî kaynaklarında yırtıcı hayvanları, etçil hayvanlara yedirmek üzere satın almanın hükmü hakkında Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine dair herhangi bir kayda rastlamadık. Bunu o dönemlerde bu türden bir uygulamanın, hakkında fetva verecek derecede yaygın olmadığı ihtimali izah etmek mümkündür. Ancak Mâlikîler'in yırtıcı hayvanların hükmüne ilişkin yaklaşımlarına (Bk. 46. Dipnot) dayanarak etini helal gördükleri yırtıcı hayvanları, etçil hayvanlara yedirmek üzere satışını caiz gördüklerini düşünebiliriz. Şâfiî ile Hanbelî mezheplerinin ise necis şeylerin satışına ilişkin yaklaşımlarını esas alarak onların buna cevaz vermediklerini söyleyebiliriz.

⁴⁸ Hanefiler bu cevazı verirken yırtıcı hayvanların lâse niteliğini almamasını şart koşmuşlardır. Bunun için tezkriyeyi (hayvanın usulüne uygun bir şekilde boğazlanmasını) gerekli görmüşlerdir. Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 20; Kâşânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 5: 142; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 6: 349; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5: 226. Bk. Baysa, "Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâlik Sorunu", 431.

⁴⁹ "وإن الله إذا حرّم على قوم أكل شيءٍ حرّم عليهم شئنه" Ebû Dâvûd, "Büyû", 66.

⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5: 383; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 225; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 259; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 425.

⁵¹ Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 258.

⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 538.

⁵³ "الحاصل: أن جواز البيع يدور مع حل (الانتفاع) Burhânüddîn, *el-Muhît*, 6: 347. Bazı Hanbelî bilginler de bu konuda Hanefiler gibi düşünmüşlerdir. Şeriatın yasakladığı hariç, temiz olsun olmasın insanın yararlanabileceği her şeyin satışının caiz olduğunu söylemişlerdir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 193.

Nasslarda satışının haram kılındığına dair herhangi bir kayıt bulunmayan necis şeylerin alım satımı konusundaki bu iki yaklaşım gerekçeleri ile birlikte değerlendirildiğinde cumhurun ilgili rivayetlerde necis şeylerin satışının haram kılınmış olmasına kıyasla bu tür şeylerin satışını da haram saymış olmaları ilk etapta makul görünmektedir. Ancak bu kıyas işleminde “asl” olarak kabul ettikleri şeyler, bahsimize konu olan necislerden farklı olarak, aynı zamanda rivayetlerde kendisinden faydalanmanın haram olduğu bildirilen şeylerdir. Dolayısıyla nasslarda bazı necis maddelerden yararlanmanın ve bunları satış akdine konu etmenin haram kılınmış olmasından hareketle, kendisinden faydalanılması nasslarla açıkça yasaklanmamış necis şeylerin satışının da haram olduğunu düşünmek, isabetli bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Ayrıca cumhurun bu tür şeylerden nasslarda haram kılınmamış yöntemlerle yararlanmayı mubah saymasına karşın bunların satışına ruhsat vermemiş olması çelişkili bir yaklaşım gibi görünmektedir. Öte yandan hakkında Kur’ân ve Sünnet’te açık yasaklayıcı hüküm bulunmayan şeylerin satışının haram olduğuna hükmetmek, *ibahâ-i asliye*⁵⁴ ilkesine de aykırıdır. Bütün bu değerlendirmeler neticesinde, hakkında yasaklayıcı hüküm bulunmayan necis şeylerin satışı konusunda Hanefîler’e ait görüşün tercihe şayan olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Nasslarda Bahsi Geçmeyen Necis Şeylerden Faydalanmak

Nasslarda necis maddelerin sadece bir kısmı, ismi zikredilerek haram kılınmıştır. Bunlar, vahyin nazil olduğu dönemde insanların günlük hayatta sıkça karşılaştıkları şeylerdir. Nasslarda bahsi geçmeyen necis şeylerin insan gıdası olarak kullanılamayacağı konusunda fukahâ arasında aykırı herhangi bir görüş söz konusu olmamıştır. Fakihler, sadece temiz şeylerin insan gıdası olarak helâl kılındığını bildiren ve pis şeyleri bu alanda kullanmaktan sakındıran ayetlere (el-Mâide 4/4-5; el-A'râf 7/157) dayanarak nasslarda bahsi geçsin geçmesin, necis maddeleri insanlar için gıda malzemesi olarak değerlendirmenin haram olduğuna hükmetmişlerdir.⁵⁵

Hükmü nasslarda açıkça bildirilmeyen necis şeyleri gıda maddesi haricindeki alanlarda değerlendirme konusunda ise bunların faydalanılabilirlik

⁵⁴ Cumhur, hakkında haram veya necis olduğuna dair delil bulunmayan maddelerin helâl ve temiz olduğunu bir ilke olarak benimsemiştir. Allah’ın yeryüzündeki her şeyi insanlar için yarattığını (el-Bakara 2/29), göklerdeki ve yeryüzündeki şeyleri insanların hizmetine verdiğini (el-Câsiye 45/13) ve haram kılınan şeyleri tek tek açıkladığını (el-En’âm 6/119) bildiren ayetler, bu görüşün temellendirilmesinde başvurulan nasslardır. Ayrıca Hz. Peygamber’e yağ, peynir ve yaban eşiği etinin hükmü sorulunca “Helâl Allah’ın kitabında helâl kıldığı, haram da Allah’ın kitabında haram kıldığıdır; hakkında bir şey söylemediği ise sizin için affedip serbest bıraktığıdır.” anlamındaki hadis de bu görüşün delilleri arasında zikredilmektedir (Tirmizi, “Libâs”, 6; İbn Mâce, “Et’ime”, 60). Ancak asıl olanın haramlık veya tevakkuf (haramlığı veya helâllığı asıl kabul etmeyip, delil buluncaya kadar beklemek) olduğunu savunanlar da olmuştur Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 87-88; Abdülmecîd Mahmûd Salâheyn, *Ahkâmü'n-necâsât fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Cidde: Dâru'l-muctema', 1991), 27-32; İsmail Yalçın, “Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014): 335.

⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 158; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 36; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 428; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 95; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devâni*, 1: 389; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6: 183.

özelliklerine göre hüküm geliştirilmiştir. Bir şeyin mal⁵⁶ sayılması için şer'an temiz olmasını şart koşan Şâfiîler, Hanbelîler ve Mâlikîler, kendisinden yararlanılması mümkün olan necis şeyleri, böyle olmayan necâsetlerden farklı bir değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Hakkında yasaklayıcı herhangi bir nass bulunmayan ve aynı zamanda kendisinden faydalanılabilinen necis şeyleri “muhterem” kavramı ile niteleyip, bunların yarı aynı hak statüsünde “ihtisas hakkı”na konu olabileceğini söylemişlerdir.⁵⁷ Mal için temizliği şart koşmayan Hanefîler ise kendisinden yararlanılması mümkün olan necis şeyleri, mütekavvim mal olarak kabul etmişlerdir. Fıkıh kitaplarında bu konuda birçok örnekle karşılaşmak mümkündür. Onlardan bir tanesi, “ayn”ı itibariyle necis olan hayvan tersi/gübresinden (السَّرَجَيْنِ/السَّرَجَيْنِ) faydalanma meselesidir. Bu maddenin ekini çoşturduğunu ve daha çok ürün almaya yaradığını belirten Hanefîler,⁵⁸ hakkında yasaklayıcı herhangi bir nassın bulunmayışını da dikkate alarak bu şekilde kullanımını caiz görmüşlerdir.⁵⁹ Aynı şekilde Mâlikîler⁶⁰ Şâfiîler ve Hanbelîler de yararını göz önünde bulundurarak, hayvan gübresinden faydalanmanın caiz olduğunu söylemişlerdir.⁶¹

Nasslarda bahsi geçmeyen necis şeyleri, ticari sözleşmeye konu etmenin hükmü konusunda ise iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî fakihlere göre bu tür şeyleri alıp satmak caiz değildir.⁶² Bu mevzuda cumhurdan daha esnek bir yol izleyen Hanefîler ise kendisinden yararlanılması mümkün olan

⁵⁶ Hanefîler kendisinden faydalanılması ve alınıp satılması dinen caiz olan şey için “hukuken değerli mal” anlamına gelen “mal-ı mütekavvim” ifadesini kullanmışlardır (Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 255; 12: 20). Bu özelliğe sahip olmayan mala, “hukukî koruma altında olmayan mal” anlamında “gayri mütekavvim mal” demişlerdir (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 7; Nihat Dalgın, “İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999): 110). Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîler ise Hanefîler’in mütekavvim malda aradıkları şartlara sahip şeyler için sadece “mal” kelimesini kullanmışlardır. Onlar hukuken kıymetli olmayan ve kendisinden faydalanılmasına müsaade edilmeyen şeyleri mal saymamışlardır. Nevevî, *el-Mecmû*, 9: 226; Ebû'l-Hasan Alf b. Ahmed b. Mükrim el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ Kifâyeti't-tâlîbi'r-rabbânî* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1994), 2: 138. Bazı Hanefîler cumhurun bu terminolojisini tercih etmiştir. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 5: 142.

⁵⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, 9: 226; Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 2: 138; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 258; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3: 284. Bu değerlendirmeleri doğrultusunda, muhterem malın gasp edilmesi durumunda iadesinin gerektiğini kabul etmişlerdir. Bu tür şeylere muhterem denmesinin sebebi ise bunların itlafı halinde hukuki tazminat gerekmece de itlafının dinen haram kılınmış olmasıdır (Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 176-9). Onlara göre avcılıkta veya bekçilikte kullanılan köpek, hayvan gübresi ve henüz tabaklanmamış lâşe derisi gibi necis şeyler, sahibi vefat edince mirasçılara intikal eder. Nevevî, *el-Mecmû*, 9: 231.

⁵⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4: 162; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 60.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 15; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 5: 144; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 6: 350; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 72.

⁶⁰ Bazı Mâlikîler bu konuda Hanefîler'in görüşünü paylaşmışlardır. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 537; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 260.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Mugni*, 4: 192; Ebû'l-Berekât Meccüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Muharrâr fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1984), 1: 284; Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 2: 138; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 162; Nevevî, *el-Minhâc*, 11: 3.

⁶² Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3: 392; Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 259.

necis maddelerin satışına cevaz vermişlerdir. Örneğin Mâlikîler,⁶³ Şâfiîler ve Hanbelîler hayvan tersinin gübre olarak kullanılmasını mubah görmekte birlikte necis olduğu gerekçesiyle bunun satışına cevaz vermemişlerdir.⁶⁴ Hanefîler ise tarlayı hayvan tersi ile gübrelemeyi haram kılan herhangi bir nassın bulunmayışını ve faydalı oluşunu gerekçe göstererek bu amaçla hayvan tersi alım satımının caiz olduğunu söylemişlerdir.⁶⁵

Cumhur ile Hanefîler'in nasslarda bahsi geçmeyen necis şeyleri alıp satmanın hükmüne ilişkin görüşleri, nasslarda bahsi geçen ancak alım satımına dair herhangi bir hüküm bildirilmeyen necis maddeler hakkındaki görüşleri ile paralellik arz etmektedir. Görüşlerin temellendirilmesi hususunda da her iki taraf aynı tutumu sergilemiştir. Bu görüşler delilleri ile birlikte yukarıda değerlendirildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

3. İstihâleye Uğramış Necis Şeylerden Faydalanma İmkânı

Fukahâ istihâle⁶⁶ geçirmiş necis maddelerden faydalanmanın hükmü konusunda, istihâlenin temizleme fonksiyonuna ilişkin yaklaşımları doğrultusunda görüş geliştirmiştir. İstihâlenin necis şeyleri temiz hale getirebileceğini düşünenler, bu işlemde geçen necis maddelerin kendisinden faydalanma konusunda temiz şeylerin hükmünü alacağını kabul etmişlerdir. İstihâle neticesinde necisliğin ortadan kalkmayacağını düşünenler ise doğal olarak, istihâleye uğrayan necis şeylerden yararlanılamayacağını söylemişlerdir.

⁶³ Bazı Mâlikîler de bu konuda Hanefîler'le aynı görüşte olmuşlardır. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 537; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 260.

⁶⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6: 346; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 383; 15: 159; Nevevî, *el-Minhâc*, 9: 226; 11: 3; Adevî, *Hâşiye*, 2: 138; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3: 284; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3: 156; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 192; İbn Teymiyye, *el-Muharrâr*, 1: 284.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 15; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4: 162; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 72. Bununla birlikte Hanefîler, dışının hiçbir şeye yaramadığını gerekçe göstererek müstakil olarak satışına cevaz vermemişlerdir. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 144; Burhânüddîn, *el-Muhit*, 6: 347, 350.

⁶⁶ İstihâle sözcüğü, "حَلَّ" (hâle) kelimesinden türemiş olup, sözlükte düz bir şeyin eğrilmeye başlaması, imkânsız hale gelmek, dönüşüm (Ebü'l-Fazl b. Manzûr Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, "Hvî", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sâder, 1414h.), 11: 185, 189, 195), bir şeyin aslı ve özellikleri itibarıyla değişmesi (Heyet, "Tehavvul", *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüni'l-İslâmiyye, 2007), 10: 278; Se'dî Ebû Habîb, "Hâle", *el-Kâmûsü'l-fikhî luğğâten ve istilâhen* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1988), 105), sıcak suyun soğumasında olduğu gibi görünüşü aynı olmakla birlikte keyfiyetin değişmesi ve kimyasal değişim (Mehmet Erdoğan, "İstihâle", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 263) gibi manalara gelmektedir. Fıkıh kitaplarında istihâle kelimesi, bir kavram olarak ele alınıp tanımına gidilmemiştir; ancak bu kelime bir maddenin, öncesinden farklı bir ismi gerektirecek şekilde mahiyeti ve fiziki özellikleri bakımından başka bir maddeye dönüşmesi anlamında kullanılmıştır (Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 85; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 315; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 97; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 2: 288; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 247; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 53; Alî Muhyiddîn el-Karadâğî - Alî Yûsuf el-Muhammedî, *Fikhü'l-kadâya't-tibbiyyeti'l-mu'âsıra* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2006), 204; Yüksel Çayıröğlü, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 215; Abdurrahman Candan, "Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkıh Literatüründeki İstihâle Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler", *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (Ocak Şubat Mart 2017): 105). Bazı kaynaklarda bu anlam ifade edilmek üzere "inkilâb" (التقلاب) (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 52) ve "teğayyur" (تَغْيِير) kelimeleri (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 327, 316) kullanılmıştır.

İstihâlenin etkisi konusunda fakihlerin bir kısmı necis eşya arasında herhangi bir ayırım yapmazken, bir kısmı ise aslı temiz olup, kimyasal değişim sonucunda necis hale gelen şeyleri, aslen necis olanlardan farklı değerlendirmiştir. Fukahâ arasındaki bu yaklaşım farkını göz önünde bulundurarak istihâlenin necis maddelerden faydalanmaya etkisini anlatmaya çalışacağız.

3.1. Sonradan Necis Hale Gelip İstihâleye Uğrayan Şeylerden Faydalanmak

İstihâle konusunda temel veri olarak kabul edilen nass, şarabın sirkeye dönüşmesiyle helâl olacağını bildiren rivayetlerdir.⁶⁷ Fukahâ bu rivayetlere dayanarak herhangi bir müdahale olmaksızın şaraptan dönüşen sirkeyi içmenin ve ticari akde konu etmenin helâl olduğu hususunda görüş birliğine varmıştır.⁶⁸ Bunun aklî temellendirilmesi sadedinde ise şarabın necis ve haram olmasına yol açan şeyin, sarhoşluk verici özelliği olduğunu, şarabın sirkeleşmesiyle birlikte bu özelliğin ortadan kalktığını ve necisliğini gerektiren başka bir durum da bulunmadığından artık temiz olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca meyve sularının çoğunlukla tahammürden (fermantasyondan) sonra sirkeleştiğini,⁶⁹ şaraptan dönüşen sirkenin temiz olmadığını varsayılması durumunda sirke imalinin mümkün olamayacağını söylemişlerdir.⁷⁰

Başlarda şarap olarak imal edilen içkinin içine tuz ve sirke gibi bir şeyi katarak⁷¹ veya bulunduğu yeri değiştirerek üretilen sirkenin temizliği konusunda ise âlimler ihtilaf etmişlerdir. Şarabın sirkeleşmekle helâl hale geldiğini mutlak olarak bildiren rivayetleri esas alan Hanefîler'e göre dışardan bir müdahale ile şarabın sirkeye dönüşmesi, kendiliğinden dönüşümü gibidir. Her iki şekilde de şarabın "ayn"ı değişip temiz hale gelmektedir.⁷² Ayrıca Hanefîler "Sirke, şarabı helâl hale getirdiği gibi tabaklama da derinin mubah olmasını sağlar."⁷³ rivayetini bu konuda temel dayanakları arasında saymışlardır.⁷⁴ Aynı şekilde Hanefîler, bu görüşlerini "Sirke ne güzel katıktır!"⁷⁵ rivayetindeki sirke kelimesinin mutlak oluşunu gerekçe göstererek ister müdahale neticesinde ister tabii süreci içinde

⁶⁷ Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), "Rehn", 3.

⁶⁸ Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 98; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 2: 288; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 113; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 578; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 173; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 433.

⁶⁹ Sirke, sıvıdaki etil alkolün sirke bakterileri ve havadaki oksijen yardımıyla oksitlenerek asetik aside dönüşmesi sonucunda oluşur. Adem Elgün, "Şarabın Sirkeye Dönüşümü", *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi* (Ankara, 19-20 Kasım 2011), ed. Fatih Gültekin (b.y.: y.y., 2011), 50.

⁷⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 113; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1: 236; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 248; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ'*, 1: 187.

⁷¹ Günümüzde yapılan deneyler sonucunda içine tuz ve sirke eklenen şarapta herhangi bir değişimin gerçekleşmediği, açık havada bırakılan şarabın ise oksitlenme sonucunda sirkeleştiğinin tespit edildiği ifade edilmektedir (İrfan Yücel, "İstihale-Müzakereler", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı IV Günümüzde Helâl Gıda (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011)*, ed. yk. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 179). Bu bilgi dikkate alınırsa fıkıh kitaplarında şarabın dış müdahale ile sirkeye dönüştürülmesine ilişkin verilen örneklerin o dönemlerdeki mevcut kanaat doğrultusunda oluşturulan varsayımlardan ibaret olduğu söylenebilir.

⁷² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 315.

⁷³ "إِنَّ الدِّبَاغَ يَجِلُّ مِنَ الْمَيْتَةِ كَمَا يَجِلُّ مِنَ الْخَلِّ مِنَ الْخَمْرِ" Beyhakî bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. "Rehn", 3.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 23; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 113.

⁷⁵ Müslim, "Eşribe", 164; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 39; Nesâî, "Eymân ve'n-nüzûr", 20.

gerçekleşmiş olsun bütün sirke çeşitlerini içerdiğini söylemişlerdir.⁷⁶ Zâhirîler⁷⁷ ile Mâlikîler⁷⁸ de bu görüşü benimsemiştir. Ancak onlar bu şekilde şarabı sirkeye dönüştüren kişinin, onun dökülmesi emrine muhalefet ettiği için günah işlediğini de söylemişlerdir.⁷⁹ Ayrıca Mâlikîler, sirkeleştirmek üzere şarap satın almanın ruhsat verilen bu meseleden farklı olduğunu ve böyle bir sirkeyi içmenin caiz olmadığını söylemişlerdir.⁸⁰

Şaraptan sirke üretmekten meneden rivayetleri esas alan Şafîiler ile Hanbelîler ise şarap olarak imal edilen müskirata bir şey eklemek suretiyle elde edilen sirkenin içilmesini caiz görmemişlerdir.⁸¹ Bu rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber'e şaraptan sirke yapılıp yapılamayacağı sorulduğunda, o buna olumsuz cevap vermiştir.⁸² Başka bir rivayette ise yetimlere miras kalmış şaraba ne yapılacağı sorulması üzerine Hz. Peygamber'in onun dökülmesini istediği, sirkeleştirilmesi için müsaade istenince buna izin vermediği nakledilmektedir.⁸³ Onlara göre sirkeye dönüştürmek şarabı helâl kılacak olsaydı, yetim malının korunmasına düşkün olan Hz. Peygamber onun dökülmesini istemez; sirkeye dönüştürülerek korunmasını emrederdi.⁸⁴ Yine "Sirke ne güzel katıktır."⁸⁵ hadisindeki sirkenin, şaraptan elde edilen sirke olmadığını, "Sirke şarabı helâl hale getirdiği gibi tabaklama da derinin mubah olmasını sağlar."⁸⁶ hadisinin ise zayıf olduğunu; sahih olduğu varsayılrsa bile burada tabii süreci içinde oluşan sirkenin kastedildiğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁷ Ayrıca sahabe ve tabînin şaraptan sirke yapmanın caiz olmadığı konusunda icmâ ettiklerini, Hz. Ali'nin şaraptan dönüştürdükleri sirkeyi verebilecekleri endişesiyle şarapçılardan sirke satın almamayı tavsiye ettiğini, Hz. Ömer'in şaraptan faydalanmaktan sakındırdığını ancak şaraptan kendiliğinden meydana gelen sirkeden yararlanmaya müsaade ettiğini söylemişlerdir. Öte yandan bu görüşlerinin akli temellendirmesini yapmak üzere birtakım çıkarımlarda da bulunmuşlardır. Örneğin akrabalık mirasçılığın sebebi olduğu halde akrabasını öldüren kişinin ona mirasçı olamayışını örnek vererek kendiliğinden sirkeleşen şarabın helâl olduğunu, ancak şarap edinme yasağını çiğneyerek bundan faydalanmanın mubah olamayacağını belirtmişlerdir.⁸⁸ Yine, müdahale neticesinde şaraptan sarhoşluk verme özelliği ortadan kalksa bile sirkeye dönüştürmek için şaraba katılan şeylerin şaraba

⁷⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 450.

⁷⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ty.), 6: 115.

⁷⁸ Mâlikîler'de meşhur olan görüşe göre bu türden sirkeyi içmek mekruhtur. Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 98.

⁷⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6: 115.

⁸⁰ Karâfî, *ez-Zahîra*, 4: 119.

⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6: 112; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 574; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 53; Haccâvî, *el-İknâ'*, 1: 60; Buhûtî, *Keşşâfü'l-İknâ'*, 1: 187; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 433.

⁸² Müslim, "Eşribe", 11; Tirmizî, "Büyü", 59.

⁸³ Ebû Dâvûd, "Eşribe", 3. Yakın bir rivayet için bk. Tirmizî, "Büyü", 58.

⁸⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6: 113; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 173.

⁸⁵ Müslim, "Eşribe", 30; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 39; Nesâî, "Eymân", 21.

⁸⁶ Beyhakî, "Rehn", 3.

⁸⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6: 114.

⁸⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6: 113; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 575-6.

bulaşmak suretiyle necisleştiğini ve bunun şaraptan elde edilen sirkeye sirayet ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁹

Şaraptan sirke imaline cevaz verenler ise şarabın kendiliğinden sirkeleşmesi ile müdahale sonucu sirkeleşmesi arasında herhangi bir farkın bulunmadığını söylemişlerdir. Bahsi geçen hadislerde yasaklanan hususun şarabın sirke gibi katık olarak kullanılmasına ilişkin olduğunu, yoksa şarabı sirkeye dönüştürmenin veya bu şekildeki sirkeden faydalanmanın haram kılınmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca rivayetlerin o anlamları taşıdığı varsayılsa bile şarabın haram kılındığı ilk dönemlerde Hz. Peygamber'in insanları şarap içme yasağına uymalarını kolaylaştırmak amacıyla şarabı sirkeye dönüştürmekten menetmiş olabileceğini söyleyerek hadisler arasındaki tenakuzu gidermeye çalışmışlardır.⁹⁰

Görüldüğü üzere fukahâ şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi örneğinde istihâleyi, ittifakla temizleyici bir yöntem olarak kabul etmiştir. Bu olayda aslen temiz olan bir şeyin kirlendikten sonra aslî özelliklerine tekrar kavuşması söz konusudur. Buna göre şarap gibi sonradan pis hale gelen şeylerde de kendiliğinden vuku bulan istihâlenin temizleyici olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim fakihler kirlenen suyun kendiliğinden istihâle geçirmesiyle temizleneceğini söylemişlerdir.⁹¹

Hanefiler ile Mâlikîler'in şarabın müdahale ile sirkeleşmesinin hükmü konusunda görüş oluştururken şaraptan sirke imalini meneden rivayetleri, haber-i vâhidi temel fikhî kurallara arz etmeye ilişkin usûlleri⁹² doğrultusunda değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Onlar, şarabın sirkeleşmesi durumunda helâl hale geleceğini bildiren rivayetlerden "bir maddenin temel yapısı değişince hükmü de değişir" şeklinde genel bir kural oluşturmuşlar ve necâsetin temel özelliklerini kaybedip başka bir maddeye dönüşmesiyle temiz hükmünü alacağını söylemişlerdir.⁹³ Bu genel kurala muarız gibi görünen rivayetleri ise tevil yoluna gitmişlerdir. Şâfiîler ile Hanbelîler ise şaraba müdahale ederek sirke üretmeye ruhsat vermeyen rivayetleri sıhhat bakımından daha güçlü bulmuş ve o doğrultuda görüş geliştirmişlerdir. Onlar bu görüşü ortaya koyarken müdahale neticesinde şarapta meydana gelen değişimi yok saymamışlardır; ancak söz konusu rivayetleri esas aldıklarından dolayı bu değişimi şarabın temizliği için yeterli görmemişlerdir. İki tarafın görüşleri dayanakları ile birlikte karşılaştırıldığında, Hanefiler ile Mâlikîler'in görüşünün usûlleri açısından tutarlı, diğer tarafın ise istidlâlde bulunduğu rivayetlerin daha sağlam olduğu görülmektedir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi bu rivayetlerin şarabın haram kılındığı ilk dönemlerde insanların

⁸⁹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6: 114-5; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 173.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 24; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 114.

⁹¹ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1: 187.

⁹² Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1985), 3: 128.

⁹³ "أَنَّ النَّجَاسَةَ لَمَّا اسْتَحَالَتْ، وَتَبَدَّلَتْ أَوْصَافَهَا وَمَعَالِيهَا خَرَجَتْ عَنْ كَوْنِهَا نَجَاسَةً؛ لِأَنَّهَا اسْمٌ لِذَاتٍ مُّصَوِّفَةٍ، فَتَتَعَدُّ بِإِعْدَامِ الْوَصْفِ" Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 85. Benzer ifadeler için bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1: 327. "أَنَّ الْإِسْتِحَالََةَ تُخْصَلُ بِهَا" Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 2: 288.

yasağa uyumlarını kolaylaştırmak üzere varid olduğu dikkate alınırsa Hanefîler ile Mâlikîler'in tercih ettiği görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁴

Mezheplerin istihâle konusundaki bu yaklaşımlarının yansıdığı konulardan biri de içine pislik düşen yağdan oluşturulan sabunun temizliği meselesidir. Hanefîler, istihâleyi hüküm değiştirici bir yöntem olarak kabul ettikleri için yağın sabuna dönüşmekle birlikte temiz hale geldiğini ve bu yoldan elde edilen sabunun temizlikte kullanılabileceğini dolayısıyla da alınıp satılmasının caiz olduğunu söylemişlerdir.⁹⁵ Şâfiîler, Hanbelîler ile bazı Mâlikîler ise müteneccis yağı sabuna dönüştürmenin, sabunun necisliğini ortadan kaldırmadığını⁹⁶ ve dolayısıyla bu tür sabunları satışa konu etmenin caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak Şâfiîler ile Mâlikîler faydasını göz önünde bulundurarak mevzubahis sabunun temizlikte kullanılmasına cevaz vermişlerdir.⁹⁷

3.2. Aslı Necis Olup İstihâleye Uğrayan Şeylerden Faydalanmak

İstihâlenin aslı necis olan şeyleri temizlemesi konusunda iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Şarabın ister müdahale sonucu, ister tabii süreci içinde olsun istihâle geçirmesiyle temiz ve helâl hale geldiğini düşünenlerin ortaya koyduğu birinci yaklaşıma göre istihâleye uğrayan her necis madde temiz olur. Bu görüşün öncülüğünü yapan İmam Muhammed'e göre necis madde istihâleyle hem öz hem de vasıf bakımından değişime uğramakta ve dolayısıyla yeni bir madde ortaya çıkmaktadır. Maddenin yapısı ve özellikleri değiştiğine göre hükmü de değişmelidir. Hanefîler'de mezhep görüşü haline gelen bu yaklaşıma göre bir domuz⁹⁸ veya köpek tuz gölüne düşüp tuzlaşınca,⁹⁹ insan pisliği ateşte yanıp kül haline gelince, necis olan bir şey toprağın altında eserini tamamen kaybedince¹⁰⁰ ve köpek sabun kazanına düşüp sabuna dönüşünce temiz olur. Ancak susamın yağ, sütün peynir, buğdayın un, unun ekmek olması gibi örneklerde gerçek bir dönüşüm gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla bunlardaki değişim, tathîr için yeterli değildir.¹⁰¹ İçine necâset düşen süttten peynir yapılrken kimyasal aktivite söz

⁹⁴ Bu görüş, günümüzde bazı araştırmacılar tarafından da tercih edilmektedir. Bk. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb, "Bahsun Muhkem: el-İstihâletü ve ahkâmuhâ fi'l-fıkhî'l-İslâmî", *Mecelletü'l-'Adl* 15/17 (2013): 98-99.

⁹⁵ Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 191; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1:239; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 316.

⁹⁶ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1: 186; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 15: 158-9.

⁹⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5: 451; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 538; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4: 448; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1: 586. Mâlikîler ayrıca bu tür sabunlarla yıkanan giysilerin sabunun izi kalmayınca kadar temiz suyla yıkanması gerektiğini özellikle belirtmişlerdir. Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celil*, 1: 117; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389.

⁹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 326.

⁹⁹ Günümüzde kimya verilerine dayanılarak organik maddelerin tuzun içinde kaybolmadığı ifade edilmektedir (Bk. Candan, "Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkhî Literatüründeki İstihâle Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler", 122). Bu bilgi esas alınırsa, fıkhî kitaplarında tuzlaya düşen bir hayvanın zamanla tuza dönüşeceğine ilişkin anlatımların varsayım babından olduğunu kabul etmek gerekir.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 85; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 190; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1: 239.

¹⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 316.

konusu olduğu halde¹⁰² Hanefiler, bunu temizleyici bir istihâle saymadıklarına göre onlar, maddenin ismi ve vasıflarının yanı sıra özünde de gerçekleşen değişimi, temizleyici bir yöntem olarak kabul etmişlerdir. Öte yandan bu hadiseye böyle bir hükmün bağlanmasında söz konusu sütteki necâsetin istihâle geçirmemiş olması da etkilidir. Örneğin içine idrar dökülmüş bir süt yoğurt yapılıncâ istihâle sadece sütte gerçekleşmekte, idrar kısmı ise olduğu gibi yoğurdun içinde kalmaya devam etmektedir.¹⁰³ Buna göre başka bir maddeye dönüşen necis bir şeyin temiz hükmünü alabilmesi için bütün cüzleri ile istihâleyle uğramış olması gerekmektedir. Böyle bir işlem, kimya jargonuyla maddenin bir bütün olarak kimyasal köklere ayrılması ve ardından molekül yapısının öncekinden farklı bir maddeye dönüşmesi faaliyetidir. Bu yöntemle meydana gelen maddeyi eski haline döndürmek imkânsız olduğu gibi bunda öncekinden izler de bulunmamaktadır.¹⁰⁴

Hanefiler'in öncülük ettiği bu görüş Zâhirîler¹⁰⁵ ile bazı Mâlikîler tarafından da kabul görmüştür.¹⁰⁶ İbn Hazm bu anlayış doğrultusunda, cellâle hayvanın yediği pisliğin etinden bir parçaya dönüştüğünü, dolayısıyla etinin temizlenmesi için hayvanı kesmeden önce belli bir müddet temiz şeylerle beslemenin gerekli olmadığını söylemiştir.¹⁰⁷

İkinci yaklaşıma göre ise "ayn"ı (aslı) necis olan maddeler istihâle ile temiz hale gelemez. Bu yaklaşım başta Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri olmak üzere bazı Mâlikî fakihler¹⁰⁸ ile Ebû Yusuf¹⁰⁹ tarafından benimsenmiştir. Onlar, "ayn"ı necis olan şeyleri, aslı temiz olup sonradan oluşan "sekr" vasfı sebebiyle necisleşen şaraba kıyaslamayı doğru bulmamışlardır. Ayrıca şarabın müdahale edilerek sirkeye dönüştürülmesini meneden rivayetleri, şarap haricindeki necis şeyler için

¹⁰² fenbilimi.net, "Fiziksel ve Kimyasal Değişim", erişim: 1 Mart 2017, <http://fenbilimi.net/maddenin-tanecikli-yapisi/fiziksel-ve-kimyasal-degisim.html>.

¹⁰³ Yahya Şenol, *Kur'ân'a Göre Hayvansal Gıdalarda Helâlik Ölçüleri* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 76.

¹⁰⁴ Karadâği - Muhammedî, *Fikhü'l-kadâya't-tibbiyyeti'l-mu'âsıra*, 205; Yüsi el-Hevârî, "el-İstihâle beyne ilmi'l-fikh ve ilmi'l-kimyâ", *Mecelletü's-sırât* 11/19 (2009): 104; Orhan Çeker, "İstihale", *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi* (Ankara, 19-20 Kasım 2011), ed. Fatih Gültekin (b.y.: y.y., 2011), 20; fenbilimi.net, "Fiziksel ve Kimyasal Değişim".

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 143.

¹⁰⁶ Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 97.

¹⁰⁷ *el-Muhallâ*, 6: 110. Cellâle, yediğinin çoğu pislik olan veya yediği pislikten dolayı eti, teri kokan koyun, sığır, deve ve tavuk gibi eti yenen hayvanlara verilen isimdir. Hanefiler ve Mâlikîler de cellâle hayvanın yediği pisliğin ete dönüşmesi sonucunda temizlendiğini kabul etmekle birlikte etteki kokunun giderilmesi için hayvanın bir müddet temiz şeylerle beslenmesini gerekli görmüşlerdir (Serahsî, *el-Mebûât*, XI, 255-256; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5: 39-40; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 97). Hanbelîler, istihâleyi temizleyici bir yöntem olarak görmediklerinden necis maddeleri tüketen hayvanın etinin de necis olacağını söylemişlerdir (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 414). Şâfiîler'e göre hayvanın yediği necâset, sindirim kanallarından aşağı iner ve etine karışmaz; ancak kokusu etine siner. Bu durum ise etinin haram olmasını gerektirmez. (ولان النحاسة التي تأكلها تنزل في مجاري الطعام ولا تخالط (اللحم) Nevevî, *el-Mecmû*, 9: 30. Günümüzde yapılan araştırmalar, geviş getiren hayvanların yediği pis şeylerin, boşaltım sisteminden doğrudan dışarı atıldığını göstermektedir. (03-05 Kasım 2017 tarihinde Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yerleşkesi'nde gerçekleştirilen 4. Uluslararası Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi'nin 4. Oturumunda bu bilgi verilmiş ve herhangi bir itirazla karşılaşılmamıştır.) Bu veri dikkate alınırsa Şâfiîler'e ait görüşün daha isabetli olduğunu söylemek gerekir.

¹⁰⁸ Karâfi, *ez-Zahîra*, 1: 189.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1: 85.

de geçerli saymışlardır.¹¹⁰ Onlara göre istihâlenin temizleyici fonksiyonu olsaydı, Hz. Peygamber necis şeyleri tüketen cellâlenin etini yemekten ve sütünü içmekten sakındırmazdı.¹¹¹ Bu görüşte olanlar necâsetin yanıp kül olmasıyla necislikten çıkmadığını ve yakılan necis maddelerden çıkan dumanın da necis olduğunu söylemişlerdir.¹¹² Yine bir köpeğin veya meytenin tuz gölüne düşüp tuzlaşmasıyla yahut sabun kazanında sabuna dönüşmesiyle temiz hale gelemeyeceğini düşünmüşlerdir.¹¹³ Bununla birlikte Şâfiîler ve Hanbelîler ilgili rivayetlerde hoş koku olarak nitelenmiş olmasına dayanarak¹¹⁴ ceylan kanından elde edilen miski istisna edip, bunun temiz olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁵

Bu konudaki örneklerden biri de necis suyla sulanan ve hayvan tersiyle gübrelenen ziraî ürünlerin hükmüne ilişkindir. Hanefîler ve Mâlikîler necâsetin bitkide istihâleye uğradığını belirterek bu şekilde yetiştirilen ürünlerin helâl olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁶ Hanbelîler ise bitkinin necâsetle büyüdüğünü ve necâsetin bitkiye dönüşmesi esnasında necisliğinin ortadan kalkmadığını söyleyerek ortaya çıkan ürünün necis olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat onlara göre, şayet bu tür ürünler daha sonra temiz suyla sulanırsa temiz yemle beslenen cellâle gibi helâl hale gelir.¹¹⁷ Şâfiîler uygulamanın yaygınlığını ve necâsetin izinin üründe görünmemesini gerekçe göstererek genel yaklaşımlarından vazgeçip bu şekilde ürün yetiştirmenin mubah olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁸

Görüldüğü üzere nasların zahiriyle amel etmeye ağırlık veren Şâfiîler ile Hanbelîler, meseleyi ilgili hadisler çerçevesinde ele almış ve rivayetlerde bahsi geçmeyen istihâlelerin, nesnelere hükümünü değiştirmede etkili olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Buna karşılık ehl-i rey olarak bilinen Hanefîler, kıyas delilini kullanarak naslarda yer alan istihâle hâdiselerinin çerçevesini genişletmiş ve istihâlenin bütün necis maddelerin hükmüne tesir edeceğini söylemişlerdir.¹¹⁹

¹¹⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 6: 112-115; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 53; Nevevî, *el-Mecmû*, 2: 573-579; Şirbîni, *Mugni'l-muhtâc*, 1: 236-237; Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, 1: 187.

¹¹¹ Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, 1: 29.

¹¹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 15: 161; Nevevî, *el-Mecmû*, 9: 238; Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, 1: 186. Ancak necis şeyin dumanı az ise sakınmanın zorluğundan dolayı hoş görülür. Şirbîni, *Mugni'l-muhtâc*, 1: 236.

¹¹³ Nevevî, *el-Mecmû*, 2: 579; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 247; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 53; Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, 1: 187.

¹¹⁴ *المستك أطيّب الطيب* Müslim, "Elfâz mine'l-edeb", 18, 19; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 37.

¹¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5: 335; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 241; Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, 1: 191.

¹¹⁶ Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 97; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 341. İmâm Mâlik'in bu şekildeki sulamaya cevaz vermediği de nakledilmiştir. Karâfî, *ez-Zahîra*, 1: 188.

¹¹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 414; Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, 6: 194; İbn Teymiyye, *el-Muharrâr*, 2: 190. Fukahâ, kendi dönemlerindeki malumat doğrultusunda necis suyun ve gübrenin bitkide istihâlesinden bahsetmişse de günümüzde biyokimyanın verilerine göre bu anlamda bir istihâle gerçekleşmemekte, söz konusu maddeler toprakta istihâleye uğradıktan sonra bitkiler tarafından imtisas edilmektedir. Bitkiler sadece inorganik madde ile beslendiği için hayvan atıkları gibi organik maddeler, toprak tarafından parçalanarak inorganik maddeye dönüştürüldükten sonra bitkiler tarafından kullanılır. Dolayısıyla bitkiler toprağa atılan hayvan gübresinden sadece istihâle geçiren kısmını kullanır. Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 207-8.

¹¹⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 15: 162; Nevevî, *el-Mecmû*, 9: 29; Şirbîni, *Mugni'l-muhtâc*, 6: 156.

¹¹⁹ Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 256.

İstihâle ilgili sözü edilen iki yaklaşım günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. İstihâlenin sonradan necis hale gelen şeylerde olduğu gibi aslen necis olan şeylerde de yapısal değişikliğe yol açtığı realitesi göz önünde bulundurulursa hüküm değiştirici işlevinin bu çeşit necâset için de geçerli olması gerektiği düşünülebilir. Ancak necâsetler arasında ayırım yapılmadığı takdirde nasslarda mutlak olarak haram kılınmış şeylere, istihâleye uğradıktan sonra helâl hükmünü vermek gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Örneğin istihâleye bu fonksiyon yüklenildiği takdirde domuz eti ve yağının istihâle ile başka bir maddeye dönüştürülmesi durumunda helâl hükmünü alması söz konusu olacaktır. Nitekim günümüz araştırmacılarından bazıları istihâleye uğrayan domuz türevlerinin helâl olduğunu söylemektedirler.¹²⁰ Oysa domuz eti ve yağının haramlığı, kat'î delillerle sabit olduğundan bunları faydalanılabilir hale getirmek nassa muhalif bir girişim gibi görünmektedir. Bu durumda istihâle geçiren domuz eti ve yağının farklı bir maddeye dönüştüğünü, dolayısıyla yeni maddeden faydalanmanın domuz yasağı dışında kaldığı düşünülebilir. Ancak yukarıda paylaştığımız hadiste görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in, yahudilerin hayvan yağını eritip satmalarının, haklarındaki yağdan faydalanma yasağını dolaylı da olsa çiğnemek olarak yorumlaması, istihâleyle başkalaştırıldıktan sonra da domuz eti ve yağından yararlanmanın caiz olmadığını göstermektedir. Meseleye bu açıdan bakınca, istihâlenin hükümde etkisiz olduğuna ilişkin yaklaşımın daha isabetli olduğu düşünülebilir. Fakat nasslarda mutlak olarak haram kılınmamış veya bahsi geçmeyen necis şeylerde bu sorun söz konusu değildir. Buna göre bu tür şeylerin istihâle geçirdikten sonraki varlıklarından faydalanmak nasslara aykırı bir tutum gibi görünmemektedir.

Öte yandan fıkıh müdevvenatındaki istihâle temelli fetvaların “teysîr” ve “belvâ” nitelikli ara çözümlerden ibaret olduğu ve normal şartlarda “ayn”ı necis maddelerin istihâle ile temizlenemeyeceği de söylenmektedir.¹²¹ İstihâlenin sıkıntılı durumunda kolaylık sağlayan yönü, içine pislik düşmüş zeytinyağı örneğinde açıkça kendini göstermektedir. Bu yağın sabuna dönüştürülmesi durumunda temizlendiğini kabul etmek, yağın değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. Nitekim Hanefîler'den de bazı fakihler, istihâlenin tathîr işlevinden bahsederken “belvâ”yı bir gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir.¹²² Ancak konuyla ilgili açıklamaları incelendiğinde Hanefîler'in istihâleyi aslî bir temizleme yöntemi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. İstihâlenin meşruiyetini anlatırken şarabın sirkeleşmesiyle, “nütfe”nin ise “mudğa” aşamasına gelmesiyle temiz hale gelişi gibi örnekler vererek bir maddenin aslının değişmesiyle, ona bağlanan hükmün de

¹²⁰ Karadâğî - Muhammedî, *Fikhü'l-kadâya't-tibbiyyeti'l-mu'âsıra*, 217; Hatîb, “Bahsun Muhkem: el-İstihâletü ve ahkâmuhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî”, 120; Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî, “el-İstihâle ve'l-istihlâk ve'l-mevâddü'l-idâfiyye fi'l-gidâ ve'd-devâ” (4/21) 198, erişim: 23 Temmuz 2018, <http://www.iifa-aifi.org/2392.html>; Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu, “23. Olağan Dönem Kararları - el-İstihâle ve'l-istihlâk”, 3/23, erişim: 23 Temmuz 2018, www.e-cfr.org/بشأن-الاستحالةوالاستهلاك/.

¹²¹ Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku Açısından Helâl ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, *VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fikhî Açısından Helâl Gıda Sempozyumu*, ed. Ali Kaya (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 56.

¹²² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 316.

değişmesi gerektiğini ifade etmiş olmaları¹²³ da bu kanaatte olduklarını göstermektedir.

Bazı araştırmacılar ise sağlığı korumanın dinin temel ilkelerinden oluşunu esas alarak, günümüz teknolojik imkânları dâhilinde laboratuvarlarda yapılacak inceleme sonucuna göre istihâlenin hükmünü belirlemek gerektiğini ifade etmişlerdir.¹²⁴ Bu teklif de makul olmakla birlikte yukarıda da değindiğimiz gibi nasslarda faydalanılması mutlak olarak haram kılınan “ayn”ı necis şeyleri bundan istisna etmek gerekmektedir. Zira sağlığı korumak temel ilkelerden olmakla birlikte haramların konuluş amacı bundan ibaret değildir. Bir şeyin haram kılınmış olmasının imtihan ve kimlik inşası gibi boyutları da bulunabilmektedir.¹²⁵ Buna göre istihâlenin aslen necis olan şeylere etkisi konusunda nasslarda mutlak olarak haram kılınan maddeleri diğerlerinden farklı değerlendirmek gerekmektedir. Haramlığının mutlak olduğuna dair hakkında nassî delil bulunmayan veya nasslarda bahsi geçmeyen necis şeylerde meydana gelen istihâlenin ise ortaya çıkan yeni maddenin insan sağlığına etkisine göre hükme bağlamanın isabetli olacağını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, nasslarda bildirilen teklifi hükümlerin değiştirilemeyeceğine (el-Â'râf 7/32; Yûnus 10/59; en-Nalh 16/116) ilişkin ilkeyle de uyumluluk arz etmektedir.

Sonuç

İnsanoğlu necis şeylerden fitratı itibariyle rahatsızlık duyar ve dolayısıyla tükettiği/kullandığı maddelere necâseti bulaştırmamaya özen gösterir. Ancak bununla birlikte hayvan tersini yakacak ve gübre olarak kullanma örneğinde olduğu gibi geçmişten bugüne ihtiyaç duyuldukça necis şeylerden faydalanmaktan da imtina etmemiştir. Günümüzde de teknolojik imkânlardan yararlanılarak domuz kemiği ve derisinden jelatin elde etmek gibi necis bazı şeyler tüketim/kullanım malzemesine dönüştürülmektedir. Necis maddelerden bu şekilde faydalanmanın hükmü, fıkıh problemlerinden biri olarak önümüzde durmaktadır. Bu konuda yapılacak araştırmalara katkı sağlamak amacıyla yazılan bu makalede ilgili nasslar ve fukahâ görüşleri değerlendirilmeye tabi tutularak bir neticeye ulaşmaya çalışılmıştır. Araştırma boyunca elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Necis olarak bilinen domuz eti ve yağı, şarap, murdar hayvanın eti ve yağı ile kanın gıda maddesi olarak kullanılması Kur'ân'da haram kılınmıştır. Bu şeylerin ticari akde konu edilmesinin haramlığı, sünnetle sabit olmuştur. İlgili nassları değerlendiren fukahâ, necis şeylerden, nasslarda haram kılınan yöntemlerle

¹²³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 1: 239; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1: 327.

¹²⁴ Hamdi Döndüren, “Kur'ân ve Sünnet'e Göre Helâl-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim” (İstihâle ve Tegayyür), *VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fikhi Açısından Helâl Gıda Sempozyumu*, ed. Ali Kaya (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 67; Mehmet Selim Aslan, “İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016): 2343.

¹²⁵ Bk. Hüseyin Baysa, “İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Konusunu Seçme Özgürlüğünün Kısıtlanmasının Temel Dinamikleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014): 160-170.

faydalanmanın caiz olmadığı hususunda ittifak etmiştir. Murdar hayvan yağını aydınlatma ve gemi yağlama gibi alanlarda kullanmanın hükmü konusunda ise ilgili rivayetlerin farklı yorumlamasına bağlı olarak cumhurun aksine Şâfiîler olumlu bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Bununla birlikte fukahâ, satışı nasslarla haram kılınan necis şeyleri ticari akde konu etmenin caiz olmadığı hususunda görüş birliğine varmıştır. Aynı şekilde nasslarda bahsi geçmeyen necis maddelerin insan gıdası olarak kullanılamayacağı, bunun dışındaki alanlarda ise fayda temin edici özelliğinin esas alınarak yararlı şeylerin kullanılabilceği yönünde ittifak etmiştir. Bu tür şeylerin bu amaçlarla ticareti hakkında ise cumhur, nasslarda satışı haram kılınmış necis maddelere kıyasla olumsuz bir yaklaşım sergilerken; Hanefiler, nasslarla yasaklanmamış yönlerinden yararlanmak üzere bunları alıp satmaya cevaz vermişlerdir. Cumhurun bu özellikteki necâsetten yararlanmayı mubah saymasına karşın bunların satışına ruhsat vermemiş olması, tutarsız bir yaklaşım gibi görünmektedir. Hanefiler'in görüşü ise dayanak bakımından daha güçlü olduğu gibi ibâha-i asliye ilkesine de uygunluk arz etmektedir.

İstihâleye uğramış necâsetin hükmü konusunda ise şarabın sirkeye dönüştürülmesine ilişkin rivayetler esas alınmış ve şarabın kendiliğinden sirkeleşmesiyle temiz ve helâl hale geleceği konusunda icmâ edilmiştir. Şarabın müdahale neticesinde istihâle geçirmesi durumunda alacağı hüküm hakkında ise haber-i vâhidin kaynak değerine ilişkin yaklaşımlar doğrultusunda farklı görüşler geliştirilmiştir. Şâfiîler ile Hanbelîler, ilgili rivayetleri esas alarak dışardan müdahale ile sirkeleşen şarabın hükmünü koruduğunu söylerken, Hanefiler, Zâhirîler ve Mâlikîler, bir şeyin aslının ve özelliklerinin değişmesiyle hükmünün de değişeceğini ifade eden bir kural geliştirip, söz konusu rivayetleri o doğrultuda yorumlamış ve şarabın geçireceği kimyasal değişim sonucunda sirkeleşmesiyle artık sirke hükmünü alacağını söylemişlerdir. Şarap haricindeki necis şeylerin istihâle neticesinde alacağı hüküm konusunda da her iki taraf benzer yaklaşımları sergilemiştir. İlgili rivayetler ile fukahânın şarabın kendiliğinden sirkeleşmesiyle temizleneceğine ilişkin ittifakı göz önünde bulundurulduğunda şarap haricindeki müteneccis şeylerin de kendiliğinden istihâleye uğramasıyla temiz olacağını söylemek mümkündür. Müdahale neticesinde meydana gelen istihâlenin etkisi konusunda Şâfiîler ile Hanbelîler'in savunduğu görüş, ilgili rivayetlerin zahiriyle mutabık ise de kimyasal değişimin öncekinden farklı yeni bir maddeyi meydana getiren işlevini göz ardı etmesi açısından problemler gibi görünmektedir. Hanefiler ile Mâlikîler'in istihâlenin bu fonksiyonunu esas alarak her değişim geçiren necis maddenin öncekinden farklı bir hükmü gerektirdiği yönündeki yaklaşımları ise nasslarda mutlak olarak haram kılınan necis şeylerden faydalanmanın ruhsatına yol açması açısından sorunlu görünmektedir. Bunun yerine domuz ve şarap gibi hakkında mutlak yasaklayıcı nass bulunan maddelerin dışındaki necis şeylerin, tam bir istihâle geçirmesi sonucunda meydana gelen yeni maddenin öncekinden farklı bir hüküm alacağını söylemek, ilgili nasslar ve realite açısından daha isabetli olabileceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Adevî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Mükrim. *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016): 2326-2345.
- Baysa, Hüseyin. "Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâllik Sorunu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (Ekim 2017): 423-437.
- Baysa, Hüseyin. "İslâm Borçlar Hukukunda Akdın Konusunu Seçme Özgürlüğünün Kısıtlanmasının Temel Dinamikleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014): 157-172.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebü Abdillâh. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahiddîn. *Keşşâfû'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*. b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.
- Burhânüddîn, Ebü'l-Me'âli Mahmûd el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Candan, Abdurrahman. "Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkıh Literatüründeki İstihâle Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler". *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (Ocak Şubat Mart 2017): 103-130.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1985.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *Kitabü'l-fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erbe'a*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.
- Çayıröglü, Yüksel. *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Çeker, Orhan. "İstihale". *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara, 19-20 Kasım 2011)*. Ed. Fatih Gültekin. 18-21. b.y.: y.y., 2011.
- Dalgın, Nihat. "İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999): 97-127.
- Döndüren, Hamdi. "Kur'an ve Sünnet'e Göre Helâl-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim (İstihâle ve Tegayyür)". *VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkıhı Açısından Helâl Gıda Sempozyumu*. Ed. Ali Kaya. 59-73. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebü Habîb, Se'dî. "Hâle". *el-Kâmûsü'l-fikhî luğğâten ve istilâhen*. 105. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1988.
- Elgün, Adem. "Şarabın Sirkeye Dönüşümü". *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara, 19-20 Kasım 2011)*. Ed. Fatih Gültekin. 50-58. b.y.: y.y., 2011.
- Erdoğan, Mehmet. "İstihâle". *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 263. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. "Neces". *el-Kâmûsü'l-muhîtt*. 576. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukuku'nun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî. *el-İknâ' fi fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, ty.
- Hatîb, Yâsin b. Nâsir. "Bahsun Muhkem: el-İstihâletü ve ahkâmuhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Mecelletü'l-'Adl* 15/17 (2013): 79-120.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasârî Halîl*. b.y.: Dâru'l-fikr, 1992.
- Hevârî, Yûsî. "el-İstihâle beyne ilmi'l-fikh ve ilmi'l-kimyâ". *Mecelletü's-sırât* 11/19 (2009): 96-109.
- Heyet. "Meyte". *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 39: 380-394. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Heyet. "Necâset". *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 40: 73-117. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Heyet. "Tehavvul". *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 10: 278-283. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Âşûr, Ebü Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rûsd, 2003.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Ncs". *Lisânü'l-Arab*. 6: 226-227. Beyrut: Dâru sâder, 1414h.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Hv". *Lisânü'l-Arab*. 11: 185-195. Beyrut: Dâru sâder, 1414h.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. b.y.: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, ty.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2011.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2010.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadîr el-Harrânî. *el-Muharrâr fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1984.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs - Hâmid Sâdik Kanîbî. "Necâset". *Mu'cemü luğvati'l-fukahâ*. 475. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1988.
- Karadâğî, Alî Muhyiddîn - Muhammedî Alî Yûsuf. *Fikhü'l-kadâya't-tibbiyyeti'l-mu'âsra*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaa'tü'l-kubrâ el-emîriyye, 1323h.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mecdüddîn Ebü'l-Fadl. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbiddîn en- el-Ezherî. *el-Fevâkihü'd-devânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. b.y.: Dâru'l-fikr, 1995.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Muctebâ mine's-sünen*. Haleb: Mektübü matbû'ati'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebü Zekerîya Muhyiddîn b. Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. b.y.: Dâru'l-fikr, ty.
- Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Muhyiddîn b. Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392h.
- Okur, Kâşif Hamdî. "İslam Hukuku Açısından Helâl ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler". *VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fikhî Açısından Helâl Gıda Sempozyumu*. Ed. Ali Kaya. 23-57. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Öğüt, Salim. "Tahâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 382-385. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şehî'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984.
- Salâheyn, Abdülmecîd Mahmûd. *Ahkâmü'n-necâsât fi'l-fikhî'l-İslâmî*. Cidde: Dâru'l-Muctema', 1991.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Şâfîî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.
- Şenol, Yahya. *Kur'an'a Göre Hayvansal Gıdalarda Helâllik Ölçüleri*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Lübnan: Beytül-efkârî'd-düveliyye, 2004.
- Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1399h.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-Arabî, 1998.

- Wensinck, Arent Jan, Theodorus Willem Juynboll ve Josef Horovitz. "Ncs". *el-Mu'cemül-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*. 6: 361. Leiden: Mektebetü Brill, 1936-1969.
- Yalçın, İsmail. "Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014): 329-345.
- Yücel, İrfan. "İstihale-Müzakereler". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı IV Günümüzde Helâl Gıda (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011)*. Ed. yk. 179. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu. "23. Olağan Dönem Kararları - el-İstihâle ve'l-istihlâk". Erişim: 23 Temmuz 2018. www.e-cfr.org/بشأن-الاستحالة-والاستهلاك/.
- fenbilimi.net. "Fiziksel ve Kimyasal Değişim". Erişim: 1 Mart 2017. <http://fenbilimi.net/maddenin-tanecikli-yapisi/fiziksel-ve-kimyasal-degisim.html>.
- hayatisaglik.com. "Normal idrarın özellikleri nelerdir?". Erişim: 23 Ağustos 2017. <http://www.hayatisaglik.com/laboratuvar/normal-idrarin-ozellikleri-nelerdir.html>.
- Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî. "el-İstihâle ve'l-istihlâk ve'l-mevâddü'l-idâfiyye fi'l-gdâ ve'd-devâ". Erişim: 23 Temmuz 2018. <http://www.iifa-aifi.org/2392.html>.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi İslam Ansiklopedisi. "Necis Kelimesinin Ansiklopedi'de Kullanımı". Erişim: 31 Ocak 2018. <http://www.islamansiklopedisi.info>.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

Yaratılış ile İlgili Ayetlerin Yorumunda Kelami Paradigmanın Etkisi (Kâdî Abdülcebâr Özelinde)

Süleyman Narol

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı

snarol@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0828-6819>

Geliş Tarihi / Received: 06.10.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 13.12.2018

Öz

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de baştan sona tevhit vurgusu yaparken hiç de azımsanmayacak sayıda ayette akıl ve sorumluluk sahibi her insana, varlık âleminin bir sahibi ve yaratıcısı olduğunu, insan ve onunla birlikte yaratılan her şeyin yaratılışını ve bu yaratılışlar arasındaki dengeyi ortaya koyan pek çok Kur'anî-akli delil sunmuştur.

Kur'an'da yaratma ile ilgili ayetler, bağlamlarına bakıldığında hiç tartışmasız Allah Teâlâ'nın varlığı, yaratmadaki güç ve kudretinin ne kadar tartışılmaz olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an, evrende hiçbir şeyin tesadüf eseri olmadığını ve bir yaratıcının var olduğunu, insanın yaratılışı ve insan dışındaki varlıkların yaratılışına dair verdiği örneklerle ortaya koymaktadır. Söz konusu örneklerde, başlangıçta hiçbir şey değilken kâinatın en şerefli varlığı olarak yaratılan insan ile büyüklük bakımından kendileriyle mukayese edilmesi dahi mümkün olmayan güneşin, ayın, yıldızların, göklerin, yeryüzünün vb. yaratılışı, aralarındaki ahenk ve bunların insanın emrine verilmesi Allah'ın varlığına ve birliğine delil olarak sunulmaktadır.

Kur'an-ı Kerim yüce yaratıcının birliğini ve kudretini insana akıl ve düşünce zaviyesinden seslenerek birtakım delillerle ortaya koymaktadır. Yaratılış konusundaki bu delilleri yorumlamada bazı müfessirler farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Bu farklı yaklaşımın önemli sebeplerinden birisi de müfessirin sahip olduğu kelami paradigmadır. Bu çalışmada Mu'tezile kelam ekolünün önemli müfessirlerinden Kâdî Abdülcebâr'ın yaratılışla ilgili ayetlere yaklaşımı ele alınmıştır. Müfessirin sahip olduğu kelami paradigmanın ve mezhebi ilkelerinin Allah'ın varlığına ve birliğine delil olan insan ve onunla birlikte evrende yaratılan her şeyi konu edinen bu ayetleri anlaması ve yorumlamasında ne denli etkili olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Yaratılış, Tevhit, Yorum.

The Effect of Theological Paradigm in the Interpretation of the Verses Related to Creation

Allah almighty, while emphasizing tawheed in the Holy Quran from start to finish, has mentioned a great number of Quranic-rational proofs for anyone rational and responsible, that there is the owner and creator of the universe of beings who has mentioned many Qur'anic/rational evidences, which reveal the creation of all and the balance between mankind and all things created with him.

In the Qur'an, the verses related to creation clearly reveal, within their contexts, the unquestionable existence of Allah and his undeniable power and his omnipotence in creation. The Qur'an reveals that nothing is a coincidence in the universe and that a creator must exist, through examples of human creation and creation of non-human beings. In the examples in question, the following topics are given as evidences

for the existence of God: The creation of human being, created when he is nothing, and other beings such as sun, moon, stars, skies, earth, etc., which are incomparable with humankind in size, as well as the harmony between all and the fact that he has subjected to people all beings.

The Holy Qur'an explains to people the unity and power of the supreme creator with a number of evidences addressing people by perspective of mind and thought. Some commentators showed different approaches to these proofs about creation. One of the important reasons of this different approach is kalami (theological) paradigm. In this paper, the approach of Qadi Abd al-Jabbar, one of the important commentators of the Mu'tazili Kalam school, to the verses about creation is discussed. We tried to find out how effective the paradigm and sect principles were that the exegete has had, in understanding and interpreting the verses proving the existence of Allah and about everything created in the universe with humankind.

Keywords: Tafseer, Qur'an, Creation, Tawheed, Interpretation.

Atf / Cite as

Narol, Süleyman. "Yaratılış ile İlgili Ayetlerin Yorumunda Kelami Paradigmanın Etkisi (Kâdi Abdülcebâr Özelinde)". *Marife* 18/2 (2018): 353-368. <https://doi.org/10.33420/marife.467965>.

Giriş

Kur'an-ı Kerim nazil olduğu dönemin şartlarını ve ilk muhatap kitlenin bilgi ve kültür kodlarını, sorunlarını ve ihtiyaçlarını dikkate almakla birlikte belli bir zamana ve mekâna hasredilemeyecek evrensel mesajlar içerir. Baştan sona tevhit eksenli mesajlar içeren Kur'an, bu mesajlarında bir taraftan insan ve onunla birlikte evrende var olan her şeyin yaratılışını örnek verirken diğer taraftan bu muazzam evrenin bir yaratana olduğunu ve onun yaratmadaki güç ve kudretini vurgular.

Allah bütün insanlık ailesini son ilahi kitap olan Kur'an ile kendisine itaat etmeye ve kullukta bulunmaya çağırmıştır. Hedefi insanları doğru yola iletmek ve onları hem dünyada hem de ahirette mutlu kılmak olan Kur'an-ı Kerim, insanlarda var olan değişik ruhi farklılıkları dikkate alarak muhataplarını ikna etmek için hem insanın kendi bedeninde hem de onun dışındaki hayatta kendisiyle ilgili vazgeçilmez olan eşya ve hadiselerden deliller getirmiştir.¹ Bu deliller herhangi bir kesinlik ve zorunluluk içermeyip tam aksine insanı diğer varlıklardan ayıran aklına hitap eden Kur'anî-aklı delillerdir. Zira bu noktadaki deliller eğer bir kesinlik ve zorunluluk içerseydi o zaman insan iradesi devre dışı kalır, inanma veya inkâr etme arasında tercih yapma hakkı onun elinden alınmış olurdu.²

Gerçekte iman bir ispat işi olmaktan öte bir hidayet meselesidir. Hiç kimse bilimsel ispat anlamında bir başkasına Allah'ın varlık ve birliğini ispat edemez.³ Bu yüzdendir ki Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için aslında karmaşık olan ve anlamak için de başka bir çabaya gerek olan akli delilleri gereğinden fazla önceleyip nakli delilleri ikinci plana atmamak gerekir. Ayrıca Kur'anî deliller akla

¹ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (İsbât-i Vâcib) (Ankara: DİB. yay., 2001), 27.

² Celal Büyük, "Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (Erzurum 2013): 101; Mehmet Aydın "Ateizm ve Çıkmazları", *AÜİF Dergisi*, 24/1 (Ankara 1981): 202.

³ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin kitabevi, 1991), 142.

hitap eder. Başka bir ifadeyle naklî olan her şey en geniş anlamda aklıdır.⁴ Esasen Allah'ın varlığı ve birliği konusunda Kur'an'ın amacı da insanla cedelleşmek, onu zorlamak değil, onu inandırmak ve kalbindeki inancı ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle Kur'an'ın ortaya koyduğu deliller herkesin anlayabileceği seviyede eskimeyen ve evrensel ilkeleri muhtevi delillerdir.⁵

Bu çalışmada Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine konu olan, insanın ve onun dışındaki varlıkların yaratılışına dair ayetleri anlama ve yorumlamada kelami bakışın etkisi Kâdî Abdülcebbâr özelinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Söz konusu ayetlere dair örnekler daha sistematik ve anlaşılır olması için "İnsanın Yaratılışı ile İlgili Ayetler" ve "İnsan Dışındaki Varlıkların Yaratılışı İle İlgili Ayetler" şeklinde iki başlık altında ele alınacaktır. Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) bu ayetlere yaklaşımı *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in ve Müteşâbihü'l-Kur'an* adlı tefsirlerinde yer verdiği kadarıyla esas alınıp kelami görüşlerinin bu konudaki ayetleri anlama ve yorumlamasında ne denli etkili olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha sonra diğer müfessirlerin bu ayetlere yaklaşımına yer verilip kendi değerlendirmemiz ortaya konulacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Yaratılış ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı

Yaratılış konusundaki ayetleri, Kâdî'nin tefsirlerini baştan sona tarayarak tespit ettik. Müellifin her iki tefsiri de Kur'an'ı baştan sona tefsir eden hacimli çalışmalar olmadığı için tefsirlerinde bu konudaki ayetlerin tamamına yer vermemiş, kimi zaman da ayetleri parçalı bir şekilde ele almış ve belli bölümlerini tefsir ederek bütüncül bir değerlendirme yapmamıştır. Ancak yaratılış ile ilgili ayetlere yaklaşımı ve metodu hakkında bilgi verecek kadar da malumata başta muhtasar iki tefsiri olmak üzere konuyla ilgili diğer eserlerinde yer vermiştir. Yaratılış konusunda Kur'an'da yer alan ayetlere Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımı şöyledir.

1. İnsanın Yaratılışı ile İlgili Ayetler

Bu konuda pek çok ayet mevcut olmakla birlikte müfessir, tefsir anlayışı gereği baştan sona bir Kur'an tefsiri yazmak yerine mezhebinin ilkelerini doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiren ayetlere yer vermiştir. Tefsirlerinde ve diğer eserlerinde baştan sona yaptığımız taramada insanın yaratılışı ile ilgili ayetlere yaklaşımında kelami paradigmasının etkisi açıkça görülmektedir. Çalışmamızın hacmi hepsini ele almaya imkân vermediği için bazı örnekler verilip diğerlerine de işaret etmekle yetinilecektir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın konuya ilişkin ele aldığı ve detaylı açıkladığı ayetlerden birisi Rûm suresi 30/22. ayettir: *وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافَ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ* "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir..." Müfessir kendine has bir tefsir

⁴ Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", İslami Araştırmalar Dergisi 1/2 (Ekim 1986): 20.

⁵ Fahrüddin b. Allâme Ziyâüddîn Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Dârü'l-Fikr: Beyrut, 1981), 2: 108.

metodu olarak konuları “mesele” başlığı altında ele alır ve kelami tartışmalara girer. Kendi görüşlerine yönelik itirazlara yine kendisi bir takım sorular sorarak cevaplar verir ve bu arada da kendi görüşünü savunacak bir zemin hazırlar. Müfessirin söz konusu ayete ilişkin yorumuna baktığımızda şöyle söze başlar:

“Allah Teâlâ'nın وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ السِّتْرِ كَيْفَ خُلِقَ” sözü delil getirilerek bu ayet, insanların sözlerini ve konuşmalarını Allah'ın yarattığına delil değil midir? Şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Buna şöyle cevap veririz: dillerin yaratılışındaki farklılık Allah açısından dillerin kendisinin bu şekilde farklı yaratılmasından dolayı da insanların konuşmaları farklı anlaşılır. Nitekim konuşurken sesi ince olan birisi sesi kalın olan birisi gibi değildir ...”⁶

Kâdî Abdülcebâr bu ayeti daha detaylı ele aldığı *Müteşâbihü'l-Kur'an*'da ise dillerdeki bu farklı yaratılışın Allah'ın konuşan ve kendisiyle konuşulan kişilerin sözlerinin karışmaması, birbirleriyle kolay anlaşabilmeleri ve konuşmadaki nazmı ve sesleri birbirinden ayırt edebilmeleri için farklı yarattığını bu ayette açıklamayı murat ettiğini söyler. Bu durum insanların renklerinin farklı yaratılmasında da aynıdır. Yani onların da görünürde birbirlerini ayırt edebilmeleri için renkleri değil suretleri farklı yaratılmıştır. Müfessir, konuşmanın kulun fiili olmasının, onun Allah'ın varlığına delil oluşuna engel olmadığını, Allah'ın varlığına delil oluşu bakımından kulların filleri ile Allah'ın fiilleri arasında bir fark bulunmadığını, bu ayetin insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil getirenlere ise delil olamayacağını söyler.⁷

Ayetin Allah'ın varlığına, birliğine ve yaratmadaki eşsiz kudretine işareti açıkken⁸ Kâdî Abdülcebâr da aynı yorumu yapmakla birlikte ayeti kulların fiilleri konusundaki kelami bir tartışma alanının içine çekmiştir. Mâtürîdî, ayetin Mu'tezile'nin kulların fiillerinin yaratılmadığını savunan kelami görüşlerini ortadan kaldırdığını ve Allah'ın kulların fillerini yaratmasına bir delil olduğunu ifade eder. Mâtürîdî'ye göre ayette insanların birbirleriyle konuşurken farklı ses tonlarını kullanmaları Allah'ın yaratmasıyla ilgili değildir. Eğer Mu'tezile'nin dediği gibi bu Allah'ın fiili değil de insanın fiili olsaydı o zaman Allah'ın varlığına delil olmazdı. Çünkü ayette bunun Allah'ın varlığına delil olduğu açıkça ifade edilmektedir. Ona göre insanların renklerinin yaratılması da böyledir. İnsanlar öfkelenirken, sevindiğinde ve mutlu olduğunda rengi değişiyorsa bu durum da aynı asıldan olmasına rağmen farklı sesleri ve nağmeleri çıkarması gibidir. Mâtürîdî'ye göre insanların konuşmalarının ve farklı renklerde yaratılmalarının Allah'ın varlığına delil olabilmesi için insanların bu fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olması gerekir. Söz konusu ayet de bu hususa işaret etmektedir.⁹

⁶ Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-metâin* (Beyrut: Dârun-Nehdati'l-Hadîse, ty.), 320.

⁷ Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kahire: Dârut-Türâs, 1185), 553-554.

⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 112-113.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fâtîma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4: 41.

Müfessirin ayetleri yorumlarken mezhebi kaygıyı ve kelami düşüncesini önceliğine dair en önemli hususlardan birisi de örnek olarak ele aldığımız bu 22. ayettir. Kâdî, Rum suresinde 20 ve 26. Ayetler arasında yer alan ve “وَمِنْ آيَاتِهِ” ifadeleriyle başlayan ve Allah’ın varlığına dair delillerin sunulduğu pasajdaki ayetlerden, aradan sadece bu ayete yer vermiş ve ayette kulların fiilleri bağlamında mezhebine gelebilecek itirazlara cevap vermiştir. Kâdî Abdülcebbar Rûm suresi 30/22. ayette kendi yorumunu ortaya koyarken bundan sonraki yaratılışla ilgili ayetlerde de işaret edeceğimiz gibi “خلق/ yaratmak” fiilinin geçtiği pek çok yerde bir şekilde mezhebinin adl ilkesinin bir yansıması olan insanın fiillerinin yaratılması meselesinden bahsetmektedir. Söz konusu bu ayette de aynı tutumu sergilemiş ve Allah’ın gökleri, yeryüzünü ve insanların dillerindeki farklılıkları yaratmasının onun varlığının ve kudretinin bir delili olduğunun ifade edildiği bir bağlamda “mesele” başlığı atarak, “Bu ayetin Allah Teâlâ’nın insanların konuşmalarını yarattığına delil olmaz mı denirse buna cevabımız şudur” diyerek, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil olabilecek yerlerde refleksif bir tavırla kendi görüşünü savunmakta ve mezhebinin ilkelerine yönelebilecek itirazlara cevap vermektedir.

Konuya dair ele alacağımız ikinci ayet ise Rahmân suresi 55/1- 4. ayetleridir: (4) عَلَّمَ الْقَبْرَانَ (3) عَلَّمَ الْقَبْرَانَ (2) عَلَّمَ الْقَبْرَانَ (1) عَلَّمَ الْقَبْرَانَ “Rahmân Kur’an’ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti.” Kâdî Abdülcebbar, Allah’ın Kur’an’ı ve beyanı öğretmesinden bahseden bu ayetin yorumunda bunların Allah’ın insanın fiillerini yarattığına delil olduğunu söyleyenler olduğunu ancak bu ayetlerin onlara dayanak teşkil etmediğini söyler. Kâdî, ayetin yorumuyla ilgili şunları söyler: “Bu ayet, yani Allah’ın Kur’an’ı ve beyân’ı öğretmesi onun fiillerinden olduğuna delalet eder denirse, biz buna itiraz etmeyiz. Çünkü asıl önemli olan Allah’ı bilmek, onun tevhidini (tevhit ilkesi) ve adaletini (adl ilkesi) bilmektir ve bu kulun kendi fiilidir” diyerek mezhebinin en temel iki ilkesi olan tevhit ve adalet konusundaki mezhebi görüşüne atıfta bulunarak bu iki ilkeden adl’in alanına giren kulların fiillerinde özgür olduğu ve fiillerin yaratılmadığı yönündeki düşüncesini savunur.¹⁰

Müfessir Rahmân suresinin bu ayetlerini aynı zamanda Kur’an’ın mahlûk olduğu yönündeki görüşüne de delil getirmektedir. O, ayette geçen Kur’an’ın ve beyanın Allah tarafından öğretilmesini açıklarken Kur’an’ı ve beyanı öğrenmenin zorunlu olduğunu bunun da ancak Allah Teâlâ tarafından yapılabileceğini bu nedenle onun fiillerinden olması gerektiğini söyler. Ona göre Kur’an’ı öğrenmek en uygun şekilde onu ezberlemek ve okumaktır. Beyanı öğrenmek ise Arap dilinin konularını ve faydalı kısımlarını öğrenmektir. Bütün bunların olması adeten zaruridir ve gerçekte hepsinin Allah’a izafesi mümkündür.

Müfessir Kur’an’ı ve beyanı öğretmenin Allah’ın fiillerinden olduğunu söyleyerek Kur’an’ın mahlûk olduğu yönündeki görüşünü temellendirmeye çalışır. O, bu konudaki sözlerine şöyle devam eder:

¹⁰ Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, 409; Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, 637.

"Bu durum (Allah'ın insanı yaratması ona Kur'an'ı ve beyan öğretmesi) Kur'an'ın mahlûk oluşuna delildir. Çünkü Allah'ın onu öğretmesi ancak kendi tertibine uygun olarak onu ezberleme yolunu öğretmesidir. Bu da Kur'an'ın muhdes (sonradan) olmasını gerektirir. Allah Teâlâ'nın ayette Kur'an'ı öğretilmekle, insanı ise yaratılmakla vasfedip bu ikisinin arasında ayırması bazı cahillerin iddia ettiği gibi bu ayetin Kur'an'ın mahlûk olmadığına delil olduğu anlamına gelmez. Kur'an'ın ve insanın aralarının ayrılarak birisinin yaratılmakla diğerinin öğretilmekle vasfedilmesi, Kur'an'ın mahlûk olmasına engel değildir. Çünkü bir şeyin bir şeyle nitelenmesi aynı zamanda diğer başka bir sıfatla nitelenmesine engel teşkil etmez. Allah'ın iki şeyi de (Kur'an ve insan) yaratmasına engel olan nedir? Eğer bu ayette sadece insanın yaratıldığından bahsedilseydi bu durumda aynı şekilde beyanın da yaratılmamış olması gerekirdi. Çünkü Allah ayette insan ile beyanı ayrı ayrı zikretmiştir. Bu durumda da Allah Teâlâ'nın insanı yarattığını özel olarak zikrettiği yerlerdeki diğer bütün cisimler için de geçerli olması gerekir ki bu son derece uzak bir yorumdur."¹¹

Kâdî Abdülcebbar'ın kulların fiilleri ve Kur'an'ın mahlûk oluşuna delil getirdiği Rahmân suresinin ilgili ayetlerine müfessirlerin yaklaşımlarına baktığımızda bu ayetlerde baştan sona kadar pek çok farklı nimetler hatırlatıldığı gibi burada da Allah insana Kur'an'ı okuma, anlama ve ezberlemeyi kolaylaştırdığı, beyanı yani her şeyin ismini, dilleri, hayır ve şerri, helalleri-haramları, konuşmayı ve ihtiyacı olan her şeyi, hidayet ve dalalet yollarını, imtihan edildiği emir ve yasakların neler olduğu gibi manalar verdiklerini ve bunların Allah'ın nimeti olduğunu söyledikleri görülmektedir.¹² Bu ayetlerin Allah'ın varlığına vahdaniyetine ve yaratmadaki üstün ve eşsiz gücüne delil olduğunu söyleyen müfessirler kelami tartışmalara girmemişlerdir. Müfessirlerin farklı yaklaşımlarına rağmen birleştikleri nokta ise ayette sayılan şeylerin Allah'ın bir nimeti, varlığının ve kudretinin delili olduğudur. Nitekim söz konusu ayetlerin bağlamına bakıldığında da bu yorumu desteklemektedir.

Râzî (ö. 606/1210) ise beyanın Kur'an olduğunu söyler. Ona göre Kur'an'ın değişik ayetlerinde beyan kelimesi Kur'an anlamında kullanılmıştır. Örneğin Âl-i İmrân suresi 3/138. ayette *هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ* Bu muttakilere bir hidayet ve öğüt olan Kur'an'dır." "Beyan" kelimesi de bu anlamdadır. Ancak Râzî, diğer müfessirler gibi bunun Allah'ın bir nimeti ve varlığının delili olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere müfessirler söz konusu ayetlere bir birine yakın anlamlar vermekte sonuçta da hepsi bunları yaratıcının nimeti, varlık ve

¹¹ Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 637.

¹² Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003) 3: 303; İbn Cerîr et-Taberî, *el-Câmiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22:8; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 5-6; Muhammed b. Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1411/1990), 9: 44; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 20: 112-114.

rubûbiyetinin bir alameti olarak görmekte ve herhangi bir kelami mülâhaza da bulunmamaktadır.¹³

İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise Rahmân suresinin 2. ayetini (عَلَّمَ الْقُرْآنَ) açıklarken Allah'ın Kur'an'ı insanlara öğretmesinin bir nimet ve lütf olduğuna, onu ezberlemenin ve okumanın faziletine ayetin işaret ettiğini ifade ettikten sonra konuyu kelami bir tartışma konusu olan Kur'an'ın mahlûk olması meselesine getirir ve mu'tezilî müfessirlere ve kelimcılara cevap niteliğinde şunları söyler:

“Yine bu ayet Kur'an'ın mahlûk olmadığına delildir. Çünkü Allah Teâlâ kitabında 'Kur'an' kelimesini elli dört yerde zikretmiş ve bu yerlerden hiç birisinde ne açıkça ne de işareten yaratmadan bahsetmemiştir. 'İnsan' kelimesini ise bunun üçte biri oranda zikrettiği on sekiz yerde bunların hepsinde insanın yaratılmasından açıkça bahsetmiştir. Bu surede ise her ikisini (Kur'an ve insanı) bu şekilde birlikte zikretmiştir.”¹⁴

Kâdî Abdülcebbar Kur'an'ın mahlûk oluşuna dair bir takım akli deliller ileri sürerek bunları Kur'an'dan temellendirmeye çalışır. Ona göre Kur'an'ın okunması, onunla ibadet edilmesi, öğrenilmesi ve ezberlenmesi onun muhdes oluşunun delillerindendir.¹⁵ Nitekim müfessir yukarıda işaret edildiği gibi söz konusu ayetlerin tefsirinde Allah'ın beyanı öğretmesi ifadesini açıklarken, bu öğretmenin onun kendi tertibi üzere zihinlerde ezberlenmesi olduğunu bunun da onun muhdes yani yaratılmış olmasını gerektirdiğini söylemektedir.

Kâdî Abdülcebbar'ın kendi görüşleri zaviyesinden olaya yaklaştığımızda Kur'an'ı okuma ve ezberleme eylemi insanın kendi eylemidir. Nitekim o ileride detaylı olarak ele alacağımız üzere kuşun uçuşmasında Allah'ın dahlinin sadece onun uçacağı şartları ve uçuş gücünü yaratmak olduğunu, bunun dışında uçuş eyleminin kuşun fiili olduğunu söylemesine bakılırsa burada da insanın Kur'an'ı okuması ve ezberlemesi onun kendi eylemidir. Allah'ın bu konudaki dahli sadece insana anlama ve ezberleme yeteneği vermesi ile sınırlı olmalıdır. Ancak müfessirin mezhebinin tevhit ilkesine olan bağlılığı ağır basmakta ve Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunda kendisine delil olacağını düşünerek beyanın öğretilmesinin Allah'ın eylemi olduğunu savunmaktadır.

Kâdî'nin kelami söyleminin yaratılış konusundaki ayetlerin yorumuna etkisine dair vereceğimiz son örnek Vâkıa suresinin 56/58 ve 59. ayetleridir. أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ “Attığınız o meniye ne dersiniz?! Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz?”

Kelamcıların Allah'ın varlığına ve yaratmadaki güç ve kudretine delil olarak getirdikleri önemli ayetlerden birisi olan bu ayeti Kâdî şöyle anlar ve yorumlar:

“Alla Teâlâ'nın “ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ” ‘Attığınız o meniye ne dersiniz? Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz?’ ayetine gelince bu ayet kulu fiilini Allah'ın yarattığına delil olmaz. Bu ayet, kulu

¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 85-87.

¹⁴ Abdülhâk b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l- 'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5: 223.

¹⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet yay., 2002), 261.

meniyi inzal etmekle (dışarı atmakla) vafeder. Suyun (menin) rahimde yerleşmesi ise Allah'ın yaratması iledir. Bu yerleşmeden sonra Allah şekil verilmiş bir çocuk yarattığını zikretmektedir. Ayetin zahiri bunu gerektirir. Bizim söylediğimiz de budur. Biz daha önce meninin dışarı atılması (inzali) hakkında her ne kadar eylem insanın kendisinde gerçekleşiyor olsa da "bu aynı zaman da kulun fillerindedir" denilemeyeceğini açıklamıştık. Bu eylemin insanla ilişkilendirilmesi pek çok açıdan doğru değildir. Biz bunu daha önce açıklamıştık."¹⁶

Müfessir bu hususu daha önce açıklamıştı diyerek Hac Suresi 22/5. ayetin tefsirine (484. Madde) atıfta bulunmaktadır. İlgili maddeye baktığımızda da konuyu daha detaylı bir şekilde ele alır ve karşı görüş sahiplerinin iddialarına cevap verir. Kâdî Abdülcebâr Allah Teâlâ'nın *وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ* "Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durdururuz." ifadesinde 'alakaların (embriyo) meydana geldiği birleşmeden bahseden ayeti, meniyi meydana getirme ve dışarı atma eyleminin Allah'a ait olduğuna delil teşkil edecek şekilde yorumlar. Bu durumun ise insanın bütün benzer eylemlerinde de geçerli olduğunu yani kulun bütün fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu iddia edenlere cevap verir ve özetle şöyle der:

"Ayetin zahiri Allah'ın dilediği şeyleri rahimlerde yerleştirdiğini açıklamaktadır. Ancak rahimlerde yerleştirdiği şeyin ne olduğunu açıklamamaktadır. Dolayısıyla onların, meninin inzalinin Allah'ın yaratması ve yapması ile meydana gelmesi ile kulların diğer fiillerinin de yaratılması arasında bir bağ kurmaları mümkün değildir. Meninin inzali her ne kadar kulun eylemi esnasında gerçekleşiyor olsa da bu meniyi dışarı atmanın insanın eylemi olduğu anlamına gelmez. Tıpkı ağlayan birisinin gözlerinden yaşların akması gibi. Çünkü bu Allah'ın eylemidir. Bu nedenle insanların ağlama konusunda durumları birbirinden farklıdır."¹⁷

Kâdî Abdülcebâr insanın yaratılışından bahseden yukarıda aktardığımız ayetlerin tefsirinde olduğu gibi burada da kelami paradigmasının etkisiyle ayeti kulların fiillerinin yaratılmadığı meselesine taşımakta ve hararetle burada insanın yaratılış evrelerinden olan ve meninin rahime aktarılmasıyla başlayan sürecin tamamen insanın devre dışı olduğu bir olaylar silsilesine dönüştürmektedir. Hâlbuki ayet Allah'ın yaratmadaki eşsiz ve benzersiz kudretini Kur'an'ın indiği dönemde ahireti, hesap gününü ve yeniden dirilişi reddeden müşriklere vurgulu bir üslupla ortaya koymaktadır. Bu arada da insanın meniyi dışarı atmaktan başka yaratmada hiçbir fonksiyonunun olmadığı, yaratılışın sonraki aşamalarının Allah'ın dilemesiyle meydana geldiği ifade edilmektedir. Ancak müfessir zihninin arkasında var olan ve kulun her eyleminde özgür olduğunu savunduğu kelami düşüncesine gelebilecek bir itirazda bu ayeti delil getirmek isteyenlere cevap verme refleksiyle hareket ederek kulların fiillerinin yaratıldığına bu ayetin delil olmayacağını hararetle savunmaktadır. Oysa müfessirler bu ayetin yorumunda, ayette de açıkça ifade edildiği üzere Allah Teâlâ tarafından ahireti ve hesap gününü reddeden

¹⁶ Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 640.

¹⁷ Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 507.

müşriklere eşsiz güç ve kudretinin hatırlatıldığını ve bunun Allah'ın varlığına ve birliğine en açık delillerden olduğunu ifade ederek herhangi bir kelami tartışmaya yer vermemektedirler.¹⁸

Müfessir insanın yaratılışından bahseden Murselât suresi 77/20-21 ayetlerinin yorumunda diğer ayetlerde olduğu gibi meseleyi kulların fiillerine getirerek bu konudaki mezhebi görüşünü savunmuştur.¹⁹ İnsanın yaratılışından bahseden ve burada yer verme imkânı olmayan diğer ayetleri²⁰ ise insanın eylemlerinin yaratılmasını ilgilendiren bir unsur içermediğinden sadece Allah'ın varlığına ve yaratmadaki kudretine delil oluşu bakımından ayetleri yorumlamış kelami tartışmalara pek girmemiştir.²¹

Kâdî Abdülcebbar Secde suresi 32/7 *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ* "O ki yarattığı her şeyi güzel yarattı ve insanı yaratmaya çamurdan başladı." ayetini yorumlarken diğer ayetlerden farklı olarak hüsün-kubuh konusundaki kelami görüşünü temellendirmeye çalışır. Müfessir, mezhebinin Allah'ın çirkin (kubuh) şeyleri yaratmayacağı onun bütün fiillerinin güzel (hüsün) olmakla vasıflanmasının zorunluluğu ilkesini savunurken şunları söyler:

*"Allah bu ayette sözlerinde ve isimlerinde çirkinlik olmadığını açıklamaktadır. Eğer 'onun yarattığı şeylerin tamamı (sureten) şekil bakımından çirkin değildir.' denilirse buna şöyle cevap veririz: Burada aklen yapılması çirkin olan şeylerin nefyedilmesi vardır. Şeklen çirkin olan şeylerin değil. Bunu, insanın namaz kılarken, ihtiyacını giderirken ve bir kötülükten men ederken ki durumu açıklamaktadır. Çünkü onun bazı yaptıkları kimi zaman zahiren dış görüntüsü bakımından çirkin gibi görünse de aslında güzel ve hikmetli olmakla nitelenir."*²²

Görüldüğü üzere Kâdî, söz konusu ayeti yorumlarken bir taraftan bir şeyin güzel ve çirkin oluşunun akılla bilineceğine ilişkin Mu'tezile'nin görüşünü savunmakta diğer taraftan da çirkin olan şeylerin Allah'a izafe edilemeyeceğini, onun yaratmasında ve bütün fiillerinde güzel olmakla nitelendiğini savunmaktadır.

Bu bölümde örnek verdiğimiz ayetlerde aktardığımız gibi insanın eşsiz ve benzeriz yaratılışının Allah'ın varlığının ve ulûhiyetinin delili olduğu ifade edilirken aynı zamanda da insanın acziyeti ve zayıflığı vurgulanmaktadır. Kâdî Abdülcebbar mezhebi düşüncesinin etkisiyle söz konusu ayetleri bağlamı dışına taşıyarak kelami bir tartışma alanının içine çekmiştir. Ele aldığımız ayetlerde mezhebinin iki temel düsturu olan tevhit ve adalet ilkelerini savunmuştur. O, adl ilkesinin bir yansıması olarak kulların fiillerinde özgür olduğu, Allah'ın fiillerinin

¹⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 23: 136; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10: 500; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 176; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 17: 216.

¹⁹ Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, 445.

²⁰ Bakara 2/28; Mü'minûn 23/12-14; Furkân 25/54; Zümer 39/6; Abese 80/17-22.

²¹ İlgili âyetlerin yorumu için bk. Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, 20-21, 276-278, 292, 361-362, 450; Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 70, 309.

²² Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, 329. Ayetin yorumu ile ilgili daha detaylı bilgi için bk.: Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 560; Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkemir Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 375.

güzel olduğu, çirkin eylemlerin ona izafe edilemeyeceği (hüsün- kubuh) ve tevhit ilkesinin bir yansıması olarak da Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini savunmuştur.

Müfessirin insanın dışındaki varlıkların yaratılışına ve bunların Allah'ın varlığına, birliğine ve eşsiz kudretine delil oluşuna dair ayetlere yaklaşımı ise şu şekildedir.

2. İnsanın Dışındaki Varlıkların Yaratılışı İle İlgili Ayetler

Bu başlık altında insanın dışında hayvanların, bitkilerin, göklerin yeryüzünün, dağların taşların, güneşin ayın, yıldızların vb. insan dışında ne varsa bunların yaratılışı, insanın emrine verilmesi ve kâinata var olan düzen ve dengenin Allah'ın varlığına delil oluşunu ifade eden ayetlerden Kâdî Abdülcebâr'ın tefsirlerinde yer verdikleri arasından tespit edebildiğimiz kadarıyla örnekler vereceğiz. Yer verme imkânı bulamadıklarımıza da işaret edeceğiz.

Kâdî Abdülcebâr'a göre insandan başka varlıkların ve evrenin yaratılışının Allah'ın varlığına delil oluşunu ihtiva eden ayetler içerisinde dikkati çeken ayetlerden ikisi benzer muhtevayı farklı üsluplarla ortaya koyan Nahl suresi 16/79. Ayeti, "أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ..." "Gökyüzünde Allah'ın emrine boyun eğerek uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları gökte ancak Allah tutar..." ve Mülk suresi 67/19. "...أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَائِتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ..." "Üstlerinde kanat çırparak uçan kuşlara bakmazlar mı? Onları (havada) ancak Rahmân tutuyor." ayetidir. Müfessir söz konusu ayetleri tefsir ederken şunlar söyler:

*"Bu ayet, Allah Teâlâ'nın gökyüzünde kuşun uçuşu eylemini yarattığına delil değil midir denirse buna cevabımız şudur: Allah Teâlâ gökyüzündeki havayı basınçlı olarak kuşun uçabileceği ve üzerinde durabileceği şekilde yaratması ve böylece onu havada tutmayı kendisine izafe etmesi caizdir. Öyle ki o, kendisi olmadan gökyüzünde kalamayacağı bu hava basıncını yaratarak onu emrine itaat ettirmiştir. Çünkü Allah Teâlâ bu şeffaf havayı (gözle görünmeyen) kendisinde yüzülmeye uygun su gibi (yani suyun kaldırma kuvveti gibi) yaratmıştır. Bu söylediklerimiz bu konudaki sözlerin açıklamasıdır."*²³

Müfessir *Mütesâbihü'l-Kur'an*'da bu ayet üzerinde daha detaylı durur ve ayette geçen "emrine itaat etmiş olarak/مُسَخَّرَاتٍ" ifadesini açıklar. Ona göre kuşun uçuşunun Allah'a izafe edilmesi ve onun emrine boyun eğmesinin ayetin zahirine uygun olduğunu söyledikten sonra bunun ne anlama geldiği üzerine akli birtakım izahlar yapar. Kâdî Abdülcebâr'a göre uçuşu eyleminin Allah'a izafe edilmesi onun hava basıncını ve uçuşu eyleminin gerçekleşebilmesi için uygun şartları yaratması nedeniyledir. Bu şartlar olmazsa kuş uçamaz. Aynı şekilde uygun şartlar oluşsa bile kuş, kanadını açmasa ve hareket ettirmese bu sefer yine uçamaz yere düşer. Sonuç olarak müfessir uçuşu eyleminin değil, uçmaya uygun ortamın yaratılmasının Allah'a izafe edildiğini dolayısıyla ayetin Allah'ın kuşu eylemini yaratmadığını ifade ettiği gibi insanların fiillerinin yaratılmasına da delil teşkil etmediğini

²³ Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, 220

söyler.²⁴ Mülk suresi 67/19. ayetin tefsirinde ise “Bu ayetle neyin kastedildiğini daha önce açıklamıştık. Tekrar izaha gerek yoktur.” diyerek bu ayetin yorumunu referans gösterir.²⁵

Müfessirin söz konusu ayetlerin yorumuna yaklaşımına baktığımızda bir takım akli izahlarla adl ilkesini savunduğunu görmekteyiz. Bu ilkeye göre Allah insanın fiillerini yaratmamış onu eylemlerinde özgür bırakmıştır. Çünkü insan yaptıklarıyla imtihan edilen ve kendisine sorumluluk yüklenmiş olan bir varlıktır. Kâdî Abdülcebbar bu ayeti yorumlarken sorumluluk sahibi kılınan insan ile herhangi bir imtihana tabi tutulmayan ve ayette de geçtiği şekilde emre itaat etmeye mecbur kılınmış kuşun uçma eylemi arasında bir bağ kurmaktadır. O, ayetin kuşun eyleminin yaratılmamış olduğunu ifade ettiğini ileri sürerek bunu insanın fiilleriyle mukayese etmekte ve buradan onun fiillerinin de yaratılmamış olduğu sonucuna varmaktadır. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki ayetin bağlamı böyle bir tartışma alanı açmaya müsait değildir. Bu bağlamda açıkça Allah Teâlâ'nın yaratmadaki güç ve kudretine işaret edilmektedir.²⁶ Kaldı ki kuşların eylemlerinin yaratılmış olması bize göre Mu'tezile açısından olaya yaklaşıp bile insanların eylemlerinin yaratılmış olmasını gerektirmez. Daha önce de işaret ettiğimiz her iki varlığın sorumluluk açısından Allah ile olan muhataplıkları farklıdır. Çünkü birisi yaptıklarında seçme hakkına sahip olan insan, diğeri ise seçme hakkı olmadığı gibi kendisine verilen görevin dışına çıkma imkânı dahi bulunmayan bir varlıktır. Ayrıca Kâdî, insanın yaptıklarının yaratılmış olması durumunda Allah'ın onu cezalandırmasının adaleti gereği mümkün olmadığını söylemektedir. Ancak kuş için böyle bir durum söz konusu bile değildir. Dolayısıyla kendi mantıkları açısından kuşun bu eyleminin Allah tarafından yaratılmış olması onların adl ilkelerine aykırı bir durum değildir.

Mâtürîdî'ye göre ayetin devamındaki *إِلَّا اللَّهُ* “Onları gökte ancak Allah tutar” ifadesi kuşun havada durma ve uçma eyleminin tamamen Allah tarafından yaratıldığını açıkça dile getirmekte Kâdî Abdülcebbar ve Mu'tezile'nin görüşünü reddetmektedir.²⁷ Fahreddin Râzî de bu ayeti kulların fiillerinin yaratıldığına delil getiren Kâdî Abdülcebbar'a itiraz ederek bir şeyin müsebbibinin onu yapan gibi olduğunu ayrıca âyetin zâhirinin ve aklî delillerin de kulun fiillerini Allah'ın yarattığına işaret ettiğini söyler.²⁸

Konuyla ilgili ele alacağımız bir başka ayet ise Âl-i İmrân suresi 3/190-191. *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف الليلي والنهار آياتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ* “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde aklıselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı

²⁴ Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 449-450.

²⁵ Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 662.

²⁶ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan yayınları, 2012), 3: 170, 5: 277.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6: 546, 10: 119.

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 93.

hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” ayetleridir.

Kâdî, Âl-i İmrân 3/190. ayette de bu konudaki diğer ayetler gibi göklerin, yeryüzünün, gece ve gündüzün değişmesinin yaratılışına bakarak ibret alınmasının istendiğini ve bunların Allah'ın varlığına delil olarak sunulduğunu belirtir. Daha sonra ayetteki (مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا) “Sen bunu boşuna yaratmadın” ifadesi üzerinde durarak temelinde insanın fiilleri ve Allah'ın çirkin olanı işlemeyeceği her zaman güzel olanı takdir ve tercih etmesi (hüsün-kubuh) ilkesiyle bağlantı kurarak “eğer Allah zulmü ve diğer kötülükleri (kabâih) yaratsaydı böyle demesi caiz olmadığı gibi ayetin devamında (سُبْحَانَكَ) “Seni tesbih ederiz.” demesi de sahih olmazdı” der ve kendi mezhebi görüşüne ayeti delil gösterir.²⁹

Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın, Nahl suresi 16/10. ayetle başlayan ve gökten indirilen suyun, onunla bitirilen ekinlerin, zeytinlerin, hurmaların, üzümün ve dahası pek çok meyvenin yaratılması ve insana rızık olarak verilmesi, gecenin ve gündüzün, güneşin, ayın ve yıldızların insanın hizmetine sunulması vb. daha pek çok unsurun Allah'ın varlığının delili olduğu belirtilen bu ayetlerin devamında gelen ve bir anlamda hepsini kapsayan 17. ayetin أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ “O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâla düşünmüyor musunuz?” yorumunda şunları söyler:

“Olur ki Allah Teâlâ'nın (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ) sözü 'Allah'ın fillerinden başka bir fiilin olmadığına delil değil midir?' denilirse buna cevabımız şudur: Allah Teâlâ bu ayetin öncesindeki ayetlerde gökten indirdiği su ile bitirdiği hayırların ve meyvelerin hangi çeşit nimetler olduğunu, geceyi, gündüzü ve denizi insanın emrine verişini ve denizdeki nimetlerinin neler olduğunu, yıldızların insanlara işlerinde yol göstermesini, bütün bunların hepsini açıkladı. Daha sonra da insanları kendisine şükretmeleri ve kullukta bulunmalarını gerekli kılan şeylere dikkat çekerek (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ) buyurdu. Bu sözle Allah'a kulluk etmeye dikkat çekerken aynı zamanda bu nimetlerin kendilerinden sadır olmayan putlara ve bunun dışındaki başka ilahlara tapınları susturdu. Kulların fiilleri bu ayetin hitabına dâhil değildir. Çünkü Allah bu ayette müşriklerin yapmaları gereken taat, şükür ve Allah'a ibadet görevine dikkat çekti. Nasıl olurda aynı fiiller Allah tarafından yaratılmış olur.”³⁰

Müfessir Müteşâbihü'l-Kur'an'da da söz konusu ayeti detaylı olarak ele alır. Daha açık ifadelerle kulların fiilleri meselesini tartışır. Ayette yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunun ifade edilmediği, putların yaratma gücünün olmadığı vurgulandığı bunun da tartışmasız herkes tarafından kabul edilen bir durum olduğu söyledikten sonra Ayetin yaratmanın sadece Allah'a ait olduğu ondan başkasının yaratamayacağını ifade etmediğini ileri sürer. Ayette geçen (مَنْ) lafzının tek kişiyi ifade ettiği gibi akıllı varlıkların çoğulları için de kullanıldığını dolayısıyla insanların da kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü savunur. Kâdî ayrıca

²⁹ Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, 84.

³⁰ Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, 218.

yaratma fiilinin mutlak olarak sadece Allah için kullanılabileceğini ancak bir takım açıklamalar ve kayıtlar konularak insanlar hakkında da kullanılabileceğini söyler. Buradan hareketle de kulların kendi fiillerinin yaratıcısı oldukları sonucuna ulaşmaya çalışır.³¹

Müfessirlere göre bu ayet puta tapan müşriklere Allah'ın varlığını, birliğini ve yaratmadaki güç ve kudretini onları kınayan ve meydan okuyan bir üslupla dile getirmekte, yaptıkları yanlıştan dönerek vermiş olduğu bunca nimete karşılık Allah'a kulluk etmeye çağırılmaktadır.³² Kâdî Abdülcebbar'ın kendisi de bunu ifade etmektedir. Ancak kelami paradigması onu fırsatını bulduğu her yerde görüşlerini temellendirmeye zorlamış, bu da onun ayetleri bağlamından koparıp vermek istediği mesajdan uzaklaştırarak tartışmaların içine çekmesine ve hatalı yorumlar yapmasına neden olmuştur.

Kâdî Abdülcebbar'ın kelami bakışla ayetleri yorumlamasına dair vereceğimiz bir başka ayet Vâkıa' suresi 56/63-64. *ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ* "Şimdi bana, ektiğinizi haber verin. Onu siz mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz?" ayettir. Müfessir söz konusu ayetin tefsirinde şunları söyler:

"Ekinlerin bitirilmesi Allah'ın fiili değil midir? Denirse (الزرع) toprağın dışına çıkan bitkilerin adıdır ve bitkiler Allah'ın yaratmasıdır. Kul bitmenin ön hazırlığını yapar (toprağı sürme ekime hazırlama tohumu ekme ve sulama). Nitekim Allah ayette ekme (الْحَرْث) eylemini insanlara, bitirme (الزرع) eylemini de kendisine izafe ettiğini ve bunu kendi nimetlerinden saydığını açıklıyor. Tohumun toprağa atılması ise nimet değil onun bitirilmesi nimettir."³³

Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*'da da benzer ifadeler kullanarak toprağın ekim işlemi öncesinde hazırlanması, tohumun ekilmesi ve toprakla buluşturulması gibi işlemlerin insanın fiili olduğunu, onun bitirilmesinin ise Allah Teâlâ'nın kudretiyle gerçekleştiğini söyler.³⁴ Kâdî, bu ayetin yorumunda diğer yerlerde olduğu gibi açıktan kulların fiillerinde özgür olduğu yönündeki düşüncesini dile getirmese de ayeti yorumlama biçimine ve kullandığı üsluba bakılırsa onun her daim bu yöndeki görüşlerine karşı cevap oluşturabilecek ya da itiraz edilebilecek yerlerde muhataplarına cevap verme ve kendisini savunma kaygısı taşıdığını hissettirmektedir.

Kâdî Abdülcebbar'ın kelami yorumunun yaratılış ile ilgili ayetlerin yorumuna etkisine dair vereceğimiz son örnek ise; *الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي* "Yedi kat göğü birbiriyle tam uyum içinde yaratan O'dur. Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bak: Herhangi bir kusur görebilir misin?" şeklindeki Mülk suresi 67/3. ayetidir. Müfessir bu ayeti yorumlarken konuyu diğer bir kelami tartışma konusu

³¹ Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, 435-436.

³² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2: 216; Yahyâ b. Sellâm, el-Kayravânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 56; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 17: 186-187; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 12.

³³ Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, 414.

³⁴ Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, 640-641.

olan Allah'ın fiillerinin güzel ya da çirkin olup olamayacağı (hüsün-kubuh) daha açık bir ifadeyle Allah'ın güzel şeyleri yarattığı çirkin olanları (kabaîh) ise yaratmasının onun hakkında caiz olup olmadığı tartışmasına getirir. O bu ayetin yorumunda şunları söyler:

“Bu ayet çirkin şeyleri Allah'ın yaratmadığına delildir. Çünkü eğer Allah, içerisinde tevhit, teşbih ve teslisin de bulunduğu çirkin şeyleri yaratmış olsaydı işte o zaman yarattığı şeyler birbiriyle çelişmiş olurdu. Yine onun yarattığı şeyler arasında Allah'a ve ondan başkasına kulluk, hikmet ve isabetli yaratma ile hikmetten yoksun olma (sefeh) ve boş yere yaratma (batıl) da vardır. Bu durumda da Allah Teâlâ'nın kendisine tahsis ettiği yaratmada bundan daha büyük bir çelişki olmazdı. Böylece ayetin Allah Teâlâ'nın herhangi bir çirkin şeyi yaratmadığına delil olması gerekir. Herhangi bir kimse 'Bu ayetten maksat Allah'ın göklerde yarattığı şeylerde çelişki yoktur çünkü ayetin zahirine hamledilmesi mümkündür ve bir anlam ifade etmektedir. Bu söylenenlerle ayeti ilişkilendirmek gerekli değildir.' diyemez. Eğer ayet zahirine hamledilirse de yine söylediğimizin gerekliliğini ifade eder. Çünkü Allah'ın fiillerinden herhangi birisinin hikmet ve sefeh konusunda çelişkiden uzak olabilmesi ancak onun çirkinliklerden münezzehe olduğunu söylemekle mümkündür.”³⁵

Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*'da ayeti bu şekilde yorumlarken *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'de “Kulların Fiillerinin Allah tarafından Yaratılmadığına Delil Olan Ayetler” başlığı altında daha detaylı bir değerlendirmede bulunur. Müfessir ayeti kulların fiilleri açısından değerlendirirken ayetin yaratılıştaki ya da hikmetteki çelişkiden bahsediyor olabileceğini ancak yaratılıştaki çelişkiden bahsetmesinin caiz olmadığını çünkü varlıkların farkı şekillerde yaratılmasının zaten bilinen bir şey olduğunu dolayısıyla da ayette bahsedilen çelişkinin hikmetle ilgili olduğunu ifade eder. O, çelişki vb. çirkinliklerin ancak insanların eylemlerinde olduğunu ve bu durumun da Allah'ın insanların fiillerini yaratmadığına delil olduğunu ileri sürmektedir. Müfessir, ayetin devamında yer alan “Gözünü çevir de bak: Herhangi bir kusur görebilir misin?” ifadesinin, ayette belirtilen çelişkinin yaratılış konusunda olduğunu, ileri sürülenlere karşı delil teşkil ettiğini söyler. Onların bu itirazının isabetli olmadığını ayetin baş kısmının umum ifade ettiğini, bu ikinci kısmın ise tahsis ifade ettiğini bu tahsisin de ayetin baş kısmındaki umumi manaya bir engel teşkil etmediğini ileri sürerek cevap verir. Kâdî Abdülcebâr bu ayetteki umum ve hususun Bakara suresi 2/228. ayetteki³⁶ gibi olduğunu söyler. O, söz konusu ayetin baş tarafında umumi bir mana olduğunu ve ayetin hem ric'î hem de bâin talakla boşananları kapsadığını, ikinci kısmında da boşanan bu kadınları tekrar nikâhlamaya onları boşayan kocalarının daha fazla hak sahibi olduğunu

³⁵ Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, 661.

³⁶ وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُغَوِّثُهُنَّ أَحَقُّ وَإِسْلَاحًا بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer onlar Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanmışlarsa, rahimlerinde Allah'ın yarattığını gizlemeleri kendilerine helâl olmaz. Eğer kocalar barışmak isterlerse, bu durumda boşadıkları kadınları geri almaya daha fazla hak sahibidirler.”

ayetin tahsis ifadesiyle ortaya koyduğunu bu tahsisin de ayetin başındaki umumi manayı nefyetmediğini örnek vermektedir.³⁷

Sonuç

Kur'an'ın ana mesajı tevhit ile ilgili olmakla birlikte Allah Teâlâ, varlığına, yaratmadaki güç ve kudretine dair delilleri de akli zeminde temellendirecek pek çok ayete yer vermiştir. Söz konusu Kur'ânî-aklî deliller, insanın kendisinin yaratılışı ile onun dışındaki evren ve içindekilerin yaratılışı ve bunlar arasında var olan şaşmaz dengeye işaret etmekte ve kâinatta her şeyin bir yaratıcısının var olduğunu ortaya koymaktadır.

Müfessirlerin yaratılış ile ilgili ayetlere yaklaşımlarına baktığımızda söz konusu ayetleri ele alırken Mu'tezile'ye cevap veren bazı müfessirler istisna edilirse neredeyse tamamının ayetleri Allah'ın varlığı, birliği ve yaratmadaki sonsuz güç ve kudreti açısından ele aldıkları ve kelami tartışmalara yer vermedikleri görülmektedir. Kâdî Abdülcebâr'ın ise yaratılış ile ilgili ayetleri yorumlarken söz konusu ayetlerin Allah'ın varlığına, birliğine ve yaratmadaki güç ve kudretine delil oluşu noktasındaki yaklaşımlarının oldukça yetersiz olduğu, daha çok mezhebi ilkeleri, özellikle de tevhit ve adalet görüşü bağlamında bir anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunduğu görülmektedir. Müfessir mezhebi yaklaşımlar ortaya koyduğu ayetlerin birçoğunda, kendi görüşlerine itirazların gelmesi muhtemel yerlere cevap verme adına ayetleri bağlamından koparmış ve mezhebî aidiyetinin ve kelami paradigmasının etkisiyle isabetli olmayan yorumlar yapmıştır.

Müfessirin yaratma ile ilgili ayetlerde özellikle insanın ve diğer canlıların yaratılmasından bahsedilen ayetlerde çoğunlukla mezhebinin adl ilkesinin bir gereği olarak, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu ön kabulü ile ayetlere yaklaştığı görülmektedir. Bu yaklaşımı onun pek çok yerde bağlam dışı ve zorlama te'villerde bulunmasına neden olduğu tespit edilmiştir.

Kâdî Abdülcebâr'ın yaratmayla ilgili ayetleri yorumlarken etkisinde kaldığı diğer bir kelami konu da halku'l-Kur'an meselesidir. Allah'ın sıfatlarının hâdis olduğu kanaatinde olan müfessir insanın yaratılması ve ona Kur'an'ın öğretilmesinden bahseden bir bağlamda ayetleri bu çerçevede yorumlamış ve Kur'an'ın mahlûk olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Müfessir yaratmaya konu olan ayetlerin yorumunda Mu'tezile doktrininin önemli unsurlarından birisi olan adl ilkesinin bir yansıması olarak Allah'ın bütün fiillerinin güzel (hüsün) olmakla vasıflanmasının zorunluluğunu savunmuştur. Allah'ın, kâinatı en güzel şekilde yaratışını ifade eden ayetlerde ondan sadır olan her şeyin güzel olduğu, çirkin fiillerin ona izafe edilmesinin mümkün olmadığı kanaatini vurgulamıştır.

³⁷ Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 355-356.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S. "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllığı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Ekim 1986): 12-21.
- Aydın, Mehmet S. "Ateizm ve Çıkmazları". *AÜİF Dergisi* 24/1 (Ankara, 1981): 187-204.
- Begavî, Muhammed b. Hüseyin b. Mesud. *Meâlimü't-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemir v.dğr.. Riyad: Dâru Taybe, 1411/1990.
- Büyük, Celal. "Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Erzurum 2013): 93-120.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2002.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin kitabevi, 1991.
- İbn Atıyye, Abdülhâk b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Kâdî, Abdulcebbar el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. Thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Dârut-Türâs, ty..
- Kâdî, Abdulcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâdî, Abdulcebbar el-Hemedânî. *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*. Beyrut: Dârun-Nehdati'l-Hadîse, ty..
- el-Kayravânî, Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. Thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Fâtima Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Râzî, Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan yayınları, 2012.
- Taberî, İbn Cerîr. *el-Câmiü'l-Beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmet Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: DİB yay., 2001.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA

Research

Hille'de Bir Bedevî Emîri: Dübey's b. Sadaka

Nadir Karakuş

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Ana Bilim Dalı

nadirkarakus_64@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>

Geliş Tarihi / Received: 25.01.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 27.11.2018

Öz

Haçlılar'ın Yakındoğu'ya geldikleri yıllarda (1098-99), Abbasi ve Fatimi yöneticileri yanında, kudretli Büyük Selçuklu Sultanları ve onların Suriye'deki kolu hüküm sürüyordu. Buna rağmen Haçlılar, Kudüs dâhil önemli bölgeleri ele geçirip, bölgede tutunmayı başarabilmişlerdi. Bunun nedeni ise, Müslümanlar arasında kıskançlık ve saltanat mücadelelerinden kaynaklanan bölünmüşlük idi. Onların bu mücadelelerinde kendilerine zaman zaman Haçlılardan ve bölgedeki diğer unsurlardan aldıkları yardımlar da etkili oluyordu. Buna en önemli örneklerden biri de Dübey's b. Sadaka'nın Haçlılarla yaptıkları kirli ittifaklarıdır. Hille'de bir bedevî şeyhi olan Dübey's, Haçlılar ve Müslümanlar arasında gidip gelen kişiliği ve babasının ölümünden sorumlu tuttuğu Abbasi Halifeliğine düşmanlığı ile bu dönemde önemli rol oynamış bir şahsiyettir. Dübey's, Selçukluların Abbasi halifesi ile olan ilişkileri ve onların Musul politikaları için de önemli bir kişiliktir. Dübey's'in bu makalemizde ele alacağımız hayatı, bu süreci bütün çıplaklığı ile ortaya koyacak önemli olaylar ve hadiseler ile doludur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlılar, Halife, Selçuklular, Kargaşa, Dübey's.

A Bedouin Headman in Hille: Dubeys b. Sadaka

In the years of the Crusaders' coming to the Near East (1098-99), alongside the Abbasid and Fatimids rulers, the mighty Great Seljuk Sultans and their arm in Syria ruled. Nevertheless, the Crusaders managed to seize important regions, including Jerusalem, and to hold on to the region. The reason for this was the split between Muslims and jealousy and sovereignty. In their struggles, they received help from the Crusaders and other elements in the region from time to time. One of the most important examples is Dubeys b. Sadaka's dirty alliance with the Crusaders. Dubeys, a bedridden sheikh in Hille, was a personality who played an important role in this period due to his hostility to the Abbasid Caliphate that he held responsible for his personality and the death of his father between the Crusaders and Muslims. Dubeys is an important figure for the relations of the Seljuks with the Abbasid caliph and their Musul policies. The life of Dubeys in this article is full of important events and events that will nakedly reveal this process.

Keywords: Islamic History, Crusaders, Caliphs, Seljuks, Confusion, Dubeys.

Atıf / Cite as

Karakuş, Nadir. "Hille'de Bir Bedevî Emîri: Dübey's b. Sadaka". *Marife* 18/2 (2018): 369-386. <https://doi.org/10.33420/marife.383557>.

Giriş

499-501/1106-1108 yıllarında Haçlılar'ın zapt ettikleri Antakya ve komşu arazileri önemli gelişmelere sahne oldu. 497/1104'de Danişmendli Melik Gazi Gümüştegin'in Sivas'ta ölümü¹ üzerine başlayan aile içi kavgalar,² Anadolu Selçuklu Sultanı Kılıç Arslan'a Malatya üzerindeki emelleri gerçekleştirme fırsatı sundu ve şehri 1 Muharrem 500/2 Eylül 1106'da ele geçirdi. Malatya'nın Anadolu Selçuklularının eline geçmesi, onlara Güneydoğu Anadolu'ya genişleme imkânını vermişti.³ I. Kılıç Arslan bundan sonra gözünü, diğer Türk emîrlerini de itaat altına alarak bölgenin hâkimi olmaya çevirdi.⁴

İlk desteği Büyük Selçuklu Sultanı Berkyaruk adına hüküm süren Musul emîri Çökürmüş'ten⁵ gördü ve onun onayı ile Harran'ın kapıları kendisine açıldı. Ancak bu arada yeni gelişmeler oldu ve 2 Rebü'lâhîr 498/22 Aralık 1104'de Berkyaruk öldüğü için,⁶ onunla saltanat mücadelesi içindeki kardeşi Muhammed Tapar, yeni Sultan olarak Musul'a Muharrem 500/Eylül 1106'da Çavlı adında bir başka Türk yöneticiyi atadı.⁷ Bu oldubittiye razı olmayan Çökürmüş, Çavlı'ya karşı çıkarak onunla savaştı ise de, mağlup olarak aldığı bir ok yarası ile öldü. Çökürmüş'ün adamları tarafından Kılıç Arslan Musul'a davet edilerek, şehir kendisine teslim edildi.⁸ Çavlı, hemen pes edecek birisi değildi. Hiç vakit geçirmeden Halep emîri Rıdvan ile ittifak yaparak Kılıç Arslan'a karşı çıktı. Daha az sayıda bir kuvvetle onlarla savaşan Kılıç Arslan yenildi ve kaçarken de büyük ideallerini gerçekleştirilmeden Habur suyunda boğularak öldü.⁹

Bütün bu baş döndürücü gelişmeler, Yakınoğu'da yeni kırılmalara neden oluyor, Haçlılar ve Müslüman emîrler arasında şaşılacak derecede ittifaklar gerçekleştiriliyordu. Diğer yanda ise Irak ve Abbasî halifeliğinde de Selçuklu ailesi içindeki rekabet yanında, Halife Müstersid'in Selçukluların hâkimiyetinden

¹ Abdülkerim Özyayın, "Danişmendliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 470.

² Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, trc. Hrant Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1987), 225.

³ Gökknur Gögebakan, "Malatya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 27: 469.

⁴ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 2: 89-90.

⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 9: 54.

⁶ Bk. Urfalı Mateos, *Vekâyinâme*, 225; Reşidüddîn Fazlullah, *Câmiu't-Tevârîh, Selçuklu Devleti*, Farsça'dan trc. Erhan Göksu-H. Hüseyin Güneş (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 151; C. L. Klausner, *The Seljuk Vezirate A Study of Civil Administration 1055-1194* (Massachusetts: by.y. 1973), 126, 133; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçuklulari Tarihi* (Ankara: 1983), 249; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 232; C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Milletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 168; Claude Cahen, "Barkyaruk", *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill Press, 1971) 1: 1053.

⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 102; Ali Sevim, *Suriye Selçuklulari* (Ankara: Dil ve Tarih Fakültesi Basımevi, 1983), 2: 41.

⁸ Urfalı Mateos, *Vekâyinâme*, 231; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 90-91.

⁹ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, trc. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 40; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* 9: 106; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbâri Beşer* (Kahire: el-Matbaati'l-Hüseyniyyeti'l-Misriyye, ty.), 2: 222; Urfalı Mateos, *Vekâyinâme*, 231.

kurtulma çabaları vardı. Bu kırılğan zemin ilginç karakterleri ve muhteris liderleri de ortaya çıkarıyordu. Dübeyş b. Sadaka da böyle kritik bir zaman diliminde Haçlı Seferleri'nin anlaşılmasına ve Müslümanlar arasındaki rekabet ve ayrılığa ilginç kişiliği ve cevvaliyeti ile katkıda bulunuyordu. Bu makalemiz, Dübeyş'in yaşadıkları olaylar üzerinden Haçlı Seferleri'nin ilk çeyrek asrında (1098-1125) Suriye ve Irak'taki olayları daha iyi anlamamıza vesile olacaktır. Dübeyş özellikle Hille, Musul ve Halep'in bu dönemde yaşadığı olayları tahlil etme hususunda da önem arz etmektedir. Dübeyş'in hayatı, Haçlı Seferleri'ndeki İslâm âleminin parçalanmışlığını ve Haçlılar karşısında başarısızlığını anlama açısından olduğu kadar, Selçuklu ailesi arasındaki iktidar mücadelesinin yıkıcı tahribatının aydınlatılması hususunda da önemli bir dönem olarak araştırılmaya, incelenmeye değer bir konu olarak karşımıza çıkmıştır.

1. Dübeyş b. Sadaka Çavlı İttifakı

Çökürmüş'ün bertaraf edilmesiyle Musul, Çavlı'ya kalmıştı¹⁰ ve o da başına buyruk davranışlarla Sultan Muhammed'i endişeye düşürüyordu. Muhammed Tapar, hiç vakit geçirmeden kendisine bağlı komutanı Mevdûd'u bir ordu ile Musul'a doğru yola çıkardı.¹¹ Mevdûd'a karşı ittifak arayışına giren Çavlı, Haçlılar'a yanaştıysa da Mevdûd'a kapılarını ardına kadar açan Musul'dan kovuldu ve el-Cezîre'ye yerleşti. Bu sırada Urfa'ya yeniden hâkim olan Baudouin de Bourg-Çavlı yakınlaşması Halep emîri Rıdvan'ı endişeye düşürmüştü. Çavlı onun Fırat kenarındaki arazisini tehdit etmekte idi. Gerginleşen Rıdvan-Çavlı ilişkileri sonucu Çavlı, Muharrem 502/Eylül 1108 tarihinde Fırat kenarındaki Bâlis'e¹² saldırdı ve burayı ele geçirip, Rıdvan'ın adamlarını öldürdü. Rıdvan derhal Antakya Prinkepsi Tancred'den¹³ yardım istedi;¹⁴ Çavlı da Baudouin ve Tel-Bâşir lordu Joscelin de Courtenay'ı yanına çağırıldı.¹⁵

Bedevî emîri Dübeyş'i de burada Çavlı'nın yanında görüyoruz. Çavlı'nın beraberinde kendi adamları yanında, Benû Mezyed'den Dübeyş b. Sadaka'nın emrindeki bedevîler de bulunmaktaydı. Urfa'daki hâkimiyet mücadelesinden dolayı araları açık olan Rıdvan'ın Haçlı dostları ve Çavlı'nın yine Haçlı müttefikleri

¹⁰ Azîmî, Tarih, 42; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, trc. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 163.

¹¹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 91.

¹² Fırat'ın batısında, Şam ile Halep arasında bir beldedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Abdülaziz el-Cüdfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1: 390.

¹³ Tancred Danişmendliler'e esir düşen Antakya Prinkepsi Bohemund'un yeğeni ve Robert Guiscard'ın torunu idi. Bk. H. Hagenmeyer, *Anonymi Gesta Francorum* (Heidelberg: Carl Winters Universitates Buchhandlung, 1890); R. L. Nicholson, *Tancred* (Chicago: y.y. 1940); Anonim, *Haçlı Tarihi*, trc. Ergin Ayan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013); David Nicolle, *Birinci Haçlı Seferi 1096-1099*, trc. L. Ece Sakar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 16.

¹⁴ Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, trc. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2015), 113.

¹⁵ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 164; Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, trc. M. A. Kılıçbay (İstanbul: Telos Yayıncılık, 1977), 103.

karşı karşıya idiler.¹⁶ Savaşın başlarında Çavlı Tancred'in adamlarına kahramanca saldırıp, saflarını yardığı bir sırada, Dübeys'in bedevîlerinin gözüne Baudouin'in hazırda tuttuğı atlar ilişti. Atlar onları cezbetmişti ve Dübeys ile bedevîleri savaşı bırakıp atları çalarak, oradan kaçtılar. Onların kaçışı Çavlı'nın adamlarının da savaş meydanını terk etmelerine sebep oldu. Bundan sonra Haçlılar savaş meydanında birbirleri ile baş başa kalmışlardı.¹⁷ Bu olaydan sonra Haçlılar birbirleriyle olan hesaplaşmalarına devam etmişler, bu mücadeleden kuzeydeki topraklarını Baudouin'e terk etmemekte direnen ve onu Antakya Prinkepsliğine haraç ödemeye zorlayan Tancred galip ayrılmıştı.¹⁸ Dübeys ve bedevîleri ise bundan sonra da kritik zamanlarda ve yerlerde bölgedeki unsurların; bunun yanında Selçuklu Sultanları ve Abbasî halifelerinin dahi başını ağrıtmaya, bu dönemde kritik roller üstlenmeye devam edecektir.

2. Dübeys ve Kabilesi

463/ 1071'de doğan Dübeys b. Sadaka,¹⁹ Selçuklular tarafından öldürülen eski Hille emîri Sadaka b. Mezyed'in oğlu idi.²⁰ Hille, Kûfe ve Bağdat arasında Benû Mezyed emîrliğinin yaşadığı büyükçe bir köy idi.²¹ Ailesinin, Benî Esed²² veya Benî Hafâce²³ kabilesinden olduğu söylene de²⁴, Dübeys ve ailesi Mezyedîler'den idi. X. yüzyıldan itibaren Irak'ta bazı Arap kabileleri devlet kurma eğilimine girmişlerdi. Mezyedîler de bu kervana katılmışlar ve Hille ve Orta Irak'ta bir emirlik kurmuşlardı.²⁵ Mezyedîler, aslen Benî Esed'in Nâşire koluna mensup olup Irak'ta Kûfe -Hît arasındaki topraklara yerleşmişlerdi. Büveyhîler, Ali b. Mezyed'e Sûrâ ve civarını himâye görevi vermişlerdi. Bir ara Fatımîler'in destekçisi olan Mezyedîler, daha sonra Büyük Selçuklu Sultanları'na yanaşarak Melikşah'ın emri altına girdiler.

¹⁶ Anonim, *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, trc. Vedii İlmen (İstanbul: Yaba Yayınları, 2005), 21-22; Claude Cahen, *Haçlı seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, trc. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016), 350-51; Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, trc. Cumhuriyet Atay (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011), 44.

¹⁷ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 92-93.

¹⁸ Urfalı Mateos, *Vekâinâme*, 235; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 164; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, trc. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 25.

¹⁹ Özeydın Abdülkerim, "Dübeys b. Sadaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 14.

²⁰ İbn Haldun, *el-Iber ve Divanu Mübtedei ve'l-Haber fi Tarihi Arab ve'l-Berber*, thk. Halil Şahade (Beyrut: y.y. 1408/1988), 5: 46.

²¹ Yâkût, *Mu'cem*, 2: 338.

²² Adnânîler'e mensup bir Arap Kabilesidir. Kabileye adını veren Esed'in nesebi Esed b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr şeklinde Hz. İbrahim'e kadar uzanmaktadır. Ana yurdu Kuzey Arabistan olan kabile, daha sonra Medine'den Fırat'a kadar uzanan geniş bir alana kadar yayılmıştır. Bk. İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-Neseb*, nşr. Nâci Hasan (Beyrut: y.y. 1407/1986), 168-188; Hemdânî, *Sifatü Cezîretü'l-Arab*, nşr.: Muhammed b. Ali el-Ekvâ' (Riyâd: by.y., 1397/1977), 190, 257.

²³ Irak tarihinde önemli roller oynamış bedevî bir Arap kabilesidir. Benî Ukayl'ın bir kolu olup, adını Hafâce b. Amr b. Ukayl b. Kâ'b b. Rebîa b. Âmir b. Sa'saa b. Muâviye b. Bekir b. Hevâzin b. Mansur b. İkrime b. Hasafe b. Kays b. Aylân'dan alır. Hafâciler bölgedeki Ukaylîler ve Mezyedîler ile bazan barış bazan da savaş halinde oldular. Bk. İbnü'l-Kelbî, *Nesep*, 336; Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: by.y., 1408/1988), 5: 155; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu Kabâilü'l-Arab* (Beyrut: y.y., 1402/1982), 1: 350 vd.

²⁴ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütüb, Mısır tr., C. V, 256.

²⁵ Bk. et-Tâlib İmâdüddin Halil, "Irak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 19: 90.

Böylece Dicle'nin batısına kadar olan Irak toprakları Rebîulevvel 479/Haziran-Temmuz 1086'da Mezyedîler'in kontrolüne geçmiş oldu.²⁶

Babası Sadaka b. Mezyed 494/1100'de Berkyaruk'a karşı gelmiş ve hutbeyi onun adına değil de, kardeşi Muhammed Tapar adına okutmuş, onun emirlerine boyun eğmemişti.²⁷ Bununla da yetinmeyen Sadaka, 496/1102'de Berkyaruk'un idaresindeki Hîf şehrinin de ele geçirerek, gerginliği turmandırmıştı.²⁸ Sadaka'nın yükselişi Berkyaruk'un ölümünden sonra da devam etti ve 499/1106'da Basra'yı ele geçirdi.²⁹ Bunu bir yıl sonra Tikrit'in zaptı izledi.³⁰ Recep 501/ Mart 1108'de ilk zamanlar ittifak içindeki Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar ile savaşmış ve bu savaşta öldürülmüştü.³¹

Sadaka, son derece cömert ve iffetli bir kimse idi. Tek eşi olan ve eşinin üstüne asla evlenmemiş bir lider idi.³² Muhammed Tapar onun gittikçe artan gücünden endişe ettiği kadar onun Batınî eğilimler içinde olmasından ve düşmanlarını himaye etmesinden de endişe duyuyordu.³³ Muhammed Tapar ve Sadaka savaşmadan önce Dübeys, babasına Sultan'a hediyeler sunarak onunla anlaşmasını önermiş, ama babası ordu komutanı Saîd b. Humejd'e kulak verip savaşmayı tercih etmişti.³⁴ Babası ile bu savaşa katılan Dübeys de esir edilmiş, Sultan tarafından Bağdat'a götürülmüş, daha sonra da bağlılık sözü alındıktan sonra serbest bırakılmıştı.³⁵ Sultan onun yeni bir isyana karışacağından endişe etmiş olmalı ki, Şîf olan Benû Mezyed'in³⁶ hüküm sürdüğü Hille'ye dönmesine izin vermemişti.³⁷ Dübeys Şîf olmasına rağmen istikrarsız ve dengesiz kişiliği yüzünden arzularını gerçekleştirememiş, itibarını halk nezdinde kaybetmişti.³⁸ Bu yüzden olsa gerek Dübeys'i daha çok sünîilerin ve Haçlıların yanında göreceğiz.

3. Dübeys'in Selçuklular ve Abbasî Halifesi ile İlgili Faaliyetleri

511/1117' de Muhammed Tapar ölmüştü³⁹ ve ailenin en yaşlı üyesi sıfatıyla Sencer Büyük Sultan olmuştu.⁴⁰ Abbasî Halifesi Müstersîd-Billâh Recep 512/Kasım

²⁶ Özeydî Abdülkerim, "Mezyedîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 19: 550.

²⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 34.

²⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 64.

²⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 90.

³⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 113; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 221.

³¹ Azîmî, *Tarih*, 43; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 113; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 223.

³² Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atu'z-Zaman fi Tevârihi'l-A'yan*, thk. Muhammed Berekât vdğ. (Dımaşk: y.y. 1434/2013), 20: 25.

³³ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 223.

³⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 114; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atu'z-Zaman*, 20: 26.

³⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 118.

³⁶ İbrahim Sarmış, "Haysa Beysa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 79; Özeydî Abdülkerim, "Mezyedîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 19: 551.

³⁷ Abdülkerim Özeydî, "Dübeys b. Sadaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 14.

³⁸ Şankatî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Şîf Sünî İlişkileri*, trc. İdris Çakmak (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 142.

³⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 167.

1118'de el-Müstahzir'in ölümünden sonra hilâfete geçince⁴¹ Dübeys'e cübbe fereciye, amâme (sarık), taç, kılıç ve at göndererek⁴² biat etmesini ve kendisine sığınan kardeşi Emîr Ebu'l-Hasan'ı teslim etmesini istemişti. Fakat Dübeys biat etmeyi kabul etmesine rağmen kendisine sığınan birini teslim etmektense ölmeyi tercih edeceğini söyleyerek bu isteği reddetti.⁴³ Daha önce Fatımî Halifesi Kâim-Biemrillah (934-946)⁴⁴ da Dübeys'in atalarından Hille emîri Dübeys b. Ali b. Mezyed el-Esedî'ye gümüş eyerli bir at hediye etmiş, fakat Dübeys, Ahvaz hâkimi Hezâresb'e altın eyerli at verildiğini söyleyerek bu hediyeyi reddetmişti. Yapılan nezaketsizlik ağrına giden Halife de, Dübeys'e İmam Şafî'nin "Hiç kimseye lâyıık olduğundan fazlasını vermem" sözünü hatırlatarak cevap vermişti.⁴⁵

Yaşanan bu gerginliklerden sonra yeni gelişmeler Müstersid ile Dübeys arasındaki soğukluğu ortadan kaldırdı. Dübeys'in yanından ayrılarak Vâsıt'a giden Halife'nin kardeşi Ebu'l-Hasan, burada etrafına pek çok taraftar toplayarak güçlenmişti. Müstersid, kardeşinin bu kadar kuvvetlenmesinden endişe duyarak, Dübeys'e müracaat etmiş ve Ebu'l-Hasan daha fazla büyümeden onu durdurmasını istemişti. Halife'nin isteğine olumlu cevap veren Dübeys, bir ordu hazırlayarak Ebu'l-Hasan'ın üzerine sevk etti ve Vâsıt'tan ayrılıp yollarını şaşırان Ebu'l-Hasan ve adamlarını Vâsıt'ın yukarısındaki es-Silh⁴⁶ yakınlarında mağlup ederek, mallarını yağmaladı, adamlarını dağıttı. Çok az adamı ile susuz ve çaresiz kalan Ebu'l-Hasan, susuzluktan ölmek üzere iken Dübeys tarafından bulundu ve Halife'nin kendisine kardeşi karşılığında 20.000 dinar vermesi üzerine onu Bağdat'a götürdü. Ebu'l-Hasan Halife'den özür dileyip kendisini affettirirken, Dübeys de Halife'nin teveccühüne nâil olmayı başarmıştı.⁴⁷ Bu yıl sel ve açlık felâketinin yaşandığı bir yıl olarak da hatırlanacaktı.⁴⁸

Dübeys, 512/1119'da Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'dan kendisini Hille'ye⁴⁹ ve babasının hüküm sürdüğü diğer yerlere vali olarak atamasını istemiş, onun da rızası ile bu emeline ulaşmıştı.⁵⁰ Aşırı hırslı, ikiyüzlü ve desiseci bir karakter olarak karşımıza çıkan Dübeys b. Sadaka el-Esedî, Cemâziyelevvel 512/Ağustos 1118'de Aksungur el-Porsukî ile karşı karşıya geldi. Aksungur, Hille üzerine yürüyünce,

→

⁴⁰ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira*, 5: 213; C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, trc. E. Merçil- M. İpşirli (İstanbul: 1980), 149.

⁴¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 173.

⁴² İbn Tağrıberdî, 5: 213; Özeydin Abdülkerim, "Dübeys b. Sadaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10: 14.

⁴³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 174.

⁴⁴ Bk. H. Halm, *The Empire of the Mahdi the Rise of the Fatimids*, trc. M. Bonner (Leiden: y.y., 1994), ss. 275-309; Ferhat ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib*, trc. Hammâdî es-Sâlihî (Beyrut: y.y., 1994), 195-197; Abdülaziz Sâlim, *Târîhu'l-Mağrib fi'l-Asri'l-İslâmî* (İskenderiye: y.y., ty.), ss. 539-543.

⁴⁵ Mehmet Şeker, "Hil'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 18: 24.

⁴⁶ Yâkût, *Mu'cem*, 3: 478.

⁴⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 175.

⁴⁸ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira*, 5: 213.

⁴⁹ Mansur b. Mezyed el-Esedî tarafından Fırat'ın batısında 490/1097 tarihinde kurulmuş bir şehirdir. Oldukça kalabalık, çarşıları çok, devamlı alışveriş yapılan ve büyük, güzel camisi olan bir şehirdir. Bk. İbn Havkal, *X. Asır'da İslâm Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: 2014), 202.

⁵⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvahhab Fetih (Kahire: 1413/1992), 12: 196.

Dübeyş de pek çok para harcayarak Kürt ve Araplardan bir ordu hazırladı. Bu sırada Melik Mesut ile onun atabeği Cüyüş Beg, Trablus hâkimi Ebû Ali b. Ammâr ve diğer emîrlerle birlikte bölgeye hareket etmişlerdi. Onların gelişiyile korkuya kapılan Aksungur, Bağdat yakınlarında onlara karşı çıktı. Bu ordu Aksungur'a elçi göndererek Dübeyş'e karşı kendisine yardıma geldiklerini söyleyince arada sulh oldu. Bağdat'a doğru gelen Emîr İmâdüddin Mengübars, Aksungur'un kendisine karşı çıkması ile Dübeyş'e katılarak, onunla güç birliği etti. Halife'nin araya girmesi ile yatışan olaylar, daha sonra Mengübars'ın Bağdat şahneliğine getirilip, Dübeyş'e de babasının Derb-i Firuz'daki evinin hakkının verilmesi ile yatıştırıldı.⁵¹ Mengübars, Bağdat'ta halka zulmedince Sultan Mahmud ile karşı karşıya gelmiş ve ona 513/1120 senesinde Sâve'de yenilerek, Horasan yolunda bazı yerleri yağmalamıştı. Bağdat'a girmek isteyince de Dübeyş tarafından engellenmiş, daha sonra da Sultan Mahmud tarafından öldürülmüştü.⁵²

1120 yılı Dübeyş'in Selçuklular ve Halife ile arasının iyi olduğu bir sene idi. Hac farızası geciktiği için halk sabırsızlanarak Halife'den yardım istemiş, o da bu iş için Dübeyş'i görevlendirmişti. Dübeyş de 12 Zilkade 513/14 Şubat 1120 'de hacılarla Bağdat'tan yola çıkarak Kûfe'ye varmıştı. Yine Dübeyş, hacılara yaptığı bu refakat esnasında 513/1120'de Kûfe kadısı Ebû Cafer es-Sakafî vasıtası ile⁵³ Mardin Artuklu emîri İlgazi'nin kızını istemiş ve bu arzusuna erişmişti. İlgazi'nin kızı Hille'ye gelin gitmişti.⁵⁴

514/1121'de Dübeyş iktidar ve güç hırsı ile yeniden harekete geçti. Sultan Mesud'un atabeği Cüyüş Beg'i Mesud adına tahtı ele geçirmeye teşvik ederek, bu karışıklıktan faydalanıp konumunu güçlendirmek istiyordu. Ayrıca Cüyüş Beg'den Sultan Mahmud taraftarı olduğu suçlaması ile kendisine rakip gördüğü Aksungur'u tevkif etmesini isteyerek ona değerli hediyeler gönderiyordu.⁵⁵ Durumdan haberdar olan Aksungur çareyi Sultan Mahmud'a sığınmakta buldu. Olumsuz gelişmeler iki kardeşi savaş noktasına getirdi ve 15 Rebûlevvel 514/14 Haziran 1120'de iki ordu karşı karşıya geldi. Aksungur'un komuta ettiği ordu Mesud'un kuvvetlerini yenince, Mesud saklandı ve kardeşi Mahmud'dan emân diledi. Ardından da bir adamının teşviki ile Musul'a gitmeye ve Dübeyş'in de desteği ile yeniden saltanatını kurmaya karar verdi. Ancak Aksungur'un kendisine yetişmesi ile kardeşi Mahmud'a götürülünce teşebbüsü gerçekleşmedi. Mesud'u Akabe'de bekleyen atabeği Cüyüş Beg de ondan ümidi kesince, çareyi Sultan Mahmud'a itaat arz etmekte buldu. Mahmud onu affederek emân verdi. Sultan Mahmud'a itaat arz etmeyen bir tek Dübeyş kalmıştı ve Irak bölgesini tahrip ederek, bölgeyi talan etti. Üstelik Sultan Mahmud'un gönderdiği elçiye de iltifat etmedi.⁵⁶

Aynı yıl Dübeyş'i asî olarak Bağdat'ta görüyoruz. Adamları ile Bağdat çevresindeki yerleri yağmalamış ve Halife'nin sarayının karşısına çadırını

⁵¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 176-77.

⁵² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 187.

⁵³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 189-90.

⁵⁴ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Tarîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1417/1996, 1: 277.

⁵⁵ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 232.

⁵⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 191-92.

kurmuştu. Babasının kesik başının hesabını sorarak, Halife Müstersid'i tehdit etti. Onun bu tavrından çekinen Halife, kendisinin arasının bozuk olduğu Sultan Mahmud ile arasını düzelterek vaat etti. Sultan Bağdat'a gelince, ona emân vermesine rağmen Dübey's yine çevreye zarar vermekten kendini alamadı. Bu yıl kardeşi Mesud'u Hemedan'da yenilgiye uğratan Sultan Mahmud⁵⁷ ona karşı ordusuyla harekete geçince de Dübey's kaçtı.⁵⁸ Dara düşen Dübey's, İlgazi'nin yanına sığınmaktan başka bir çare bulamadı. Halife ve Irak Selçuklu Sultanı Mahmud, onu İlgazi'den istedilerse de sonuç alamadılar.⁵⁹ Onun yanında bir yıl kalarak, daha sonra Halife'ye ve Sultan'a haber gönderip onlardan özür diledi. Ancak özü kabul edilmediği gibi üzerine de bir ordu sevk edildi. Dübey's, Hille'de kuşatılmasına rağmen gerekli önlemleri aldığı için ele geçirilemedi.⁶⁰ Dübey's, kardeşi Mansur'u Sultan Mahmud'a rehin göndererek anlaşma sağlayabilmişti.⁶¹ Ayrıca Halife de Dübey's'i yalnızlaştırmaya çalışıyor, Haçlılar karşısında kazandığı başarılarından dolayı İlgazi'ye teşekkür ederek, ondan Dübey's'i yanından uzaklaştırmasını istiyordu.⁶²

515/1121 tarihinde Gürcüler, Doğu Kafkasya'daki Durûb'da ortaya çıkmışlar ve Arrân meliki Tuğrul'un topraklarına girmişlerdi. Melik Tuğrul da Halep emîri Artuklu Necmeddin İlgazî'den, Türkmenlerden ve Dübey's'ten yardım istemişti.⁶³ Teklifin kabul edilmesi ile yola çıkan birleşik ordu, Durûb'da Gürcüler'i bastırarak yendi, pek çoğunu kılıçtan geçirdi. Daha sonra da Tiflis'e girerek, burayı da itaat altına aldılar.⁶⁴ Diğer kaynaklarda ise farklı ve daha ağır basan bir rivayet verilir ve Gürcü ordusu içindeki Kıpçaklar'ın saldırısı ile Müslümanların bozguna uğradığı ve daha sonra da Gürcüler'in Tiflis'i ele geçirdikleri bilgisi verilir.⁶⁵ Gürcüler ancak iki yıl sonra 517/1123'te Sultan Mahmud tarafından mağlup edilebilmişlerdi.⁶⁶

4. Dübey's'in Yeniden Haçlılar'a Katılması

515/1121'de Dübey's'in rekabet içinde olduğu Aksungur, Haçlılarla mücadele etmesi için Musul'a vali olarak gönderildi.⁶⁷ Onun Musul'a gelmesinden rahatsız olan Dübey's b. Sadaka ve Aksungur el-Porsukî 516/1122'de savaşmışlar ve Aksungur Dübey's'e yenilmişti.⁶⁸ Bu arada kardeşinin ve oğlunun esir edilerek

⁵⁷ Azîmî, *Tarih*, 52.

⁵⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 193.

⁵⁹ Mehmet Azimli, *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2010), 200.

⁶⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 200.

⁶¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 193; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 232.

⁶² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 194.

⁶³ Sibt İbnü'l-Acemî, *Künûzü'z-Zeheb*, 1: 202.

⁶⁴ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, trc. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 85.

⁶⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 194; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 278.

⁶⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 224; İbn Haldun, *Tarih*, 5: 61.

⁶⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 207.

⁶⁸ Azîmî, *Tarih*, 53'de Aksungur'un galip geldiği söylenir; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 214; Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,

zincire vurulması da onu durduramamıştı.⁶⁹ Saçını kesip, siyahlar giyinen Dübeyş, çevreyi yağmalayarak zarar vermeye devam etmişti. Bunun üzerine Halife Müsterşid de Aksungur ile birlik oldular ve Dübeyş b. Sadaka ile 517/1123 yılında ikinci kez savaştılar. Bu savaşta Kâsimuddevle Aksungur'un (ö.487/1094) oğlu İmâdüddîn Zengî⁷⁰ büyük yararlılıklar göstermiş ve Halife'nin yer aldığı sağ cenahı bozan Dübeyş'in komutanı ve dayısı⁷¹ Anter b. Ebu'l-Asker'i ve diğer önemli adamlarını esir almıştı.⁷² Esir alınanlar arasında Dübeyş'in eşleri ve cariyeleri de vardı.⁷³ Dübeyş'in adamlarının bir kısmı da kendilerini suya atarak boğulmuşlardı. Dübeyş, bu karışıklık ve bozgun arasında kurtularak kaçmış ve Basra civarını yağlamıştı. Aksungur'un kendisini yakalamasından korktuğu için de çöle gitmiş ve daha sonra da Haçlılara katılmıştı.⁷⁴ Dübeyş, Haçlılar'ı Halep'i ele geçirmeye teşvik edip, onlarla birlikte Halep'i muhasara etmelerine rağmen bunu başaramamışlardı.⁷⁵ Onlarla bir müddet halka zarar verdikten sonra da Sultan Mahmud'un kardeşi Melik Tuğrul'a katılmıştı.⁷⁶ Haçlılar'ın Halep civarındaki yaptıkları bu faaliyetler Esârib kalesinin onların eline geçmesini sağlamıştı.⁷⁷ Bu hareketli ve zor hayatına rağmen⁷⁸ Dübeyş boş durmuyordu. Bağdat'taki Alevîler'in temsilcisi Ali b. Eflah'ı yanına alarak ondan bilgiler elde ediyordu. Fakat Ali'nin casusluğu anlaşılınca 517/1123'te görevden atılarak evi yıkılmış, görev bir başkasına tevdi edilmişti.⁷⁹

22 Cemaziyelevvel 518/7 Temmuz 1124'te Haçlılar'ın bir türlü ele geçiremedikleri Sûr şehri, Venedikliler'in de yardımı ile zapt edilmişti.⁸⁰ Fakat Kudüs Kralı II. Baudouin bu sırada Artuklu Timurtaş b. İlgazi'nin elinde Harran'da esir idi.⁸¹ Kral Safer 517/Nisan 1123'te esir edilmişti.⁸² Ondan yüklü bir kurtuluş akçesi ele geçirmeye çalışan Timurtaş, elçi olarak Şeyzer emirini Frenklerle

→

1418/1997), 1: 113 ve Stanley Lane- Pool, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* (Londra: y.y., 1898), 37-38'de ise tarih olarak Muharrem 517/Mart 1123 gösterilir.

⁶⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 214.

⁷⁰ Bk. İbn Vâsıl, *Müferrüçü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl ve diğerleri (Kahire: el-Matbaatu'l-Emriyye, 1377/1957), 1: 19; Coşkun Alp'tekin, "Aksungur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2: 296.

⁷¹ Azîmî, *Tarih*, 55.

⁷² Azîmî, *Tarih*, 55'de Anter'i esir edenin Müsterşid olduğu belirtilir; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1: 113; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: y.y., 1412/1992), 17: 217.

⁷³ İlgazi'nin kızı olan Dübeyş'in diğer karısı Meşhed'de bırakıldığı için esir düşmekten kurtulmuştu. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 220; Şihâbüddin en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423), 23: 266.

⁷⁴ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 236.

⁷⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 221; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 23: 267.

⁷⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 205; İbn Haldun, *Tarih*, 5: 63.

⁷⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 221.

⁷⁸ 516/1122'de kayınpederi ve zor zamanlarında yanına sığındığı Artuklu İlgazi, Meyyafarikîn'de ölmüştü. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 217.

⁷⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 208.

⁸⁰ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhira*, 5: 228; W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, trc. Enver Ziya Karal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 157; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 140.

⁸¹ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 291.

⁸² Heyd, *Ticaret Tarihi*, 155.

müzakere için görevlendirdi.⁸³ Kraliçe Morphia kocasını kurtarmak için tüm fedakârlığa hazırды. Kral için 80.000 dinar fidye ödenecek, Esârib, Zerdana, Azâz, Kefertâb ve Cisir şehirleri Halep'e ait olacaktı. Anlaşma şartlarından birisi de oldukça ilginç idi. Kral serbest kalması karşılığında el-Cezîre'de yerleşmiş bulunan Dübeyş b. Sadaka'nın yakalanması hususunda Timurtaş'a yardım edecekti.⁸⁴

Ancak Baudouin serbest kaldıktan sonra anlaşma maddelerine uymadı. Önce Antakya Patriğinin devlet arazilerinin başkalarına devredilmeyeceğine dair emrine karşı gelemeyeceğini söyledi, daha sonra da Dübeyş'in ele geçirilmesi hususundaki yardım sözünü yerine getirmede.⁸⁵ Üstelik bir de Halep'e karşı beraber hareket etme amacıyla Dübeyş'in elçisini kabul etti. Dübeyş Halep halkının Şîf eğilimli olduklarını ve kendisini dinleyecekleri söyleyerek Haçlılar'ı buna cesaretlendiriyor, karşılığında da onlara itaat etme şartı ile şehrin idarecisi olmayı talep ediyordu.⁸⁶ İki taraf arasında varılan anlaşma gereği 26 Şaban 518/8 Ekim 1124'te Dübeyş'in bedevîleri, Antakya ve Urfa Haçlıları ile birleşerek Halep surları önünde buluştular.⁸⁷ Onlara Artuklular'ın hapisanesinden kurtulan ve Halep üzerinde hak iddia eden Selçuklu ailesinden Sultansah da katıldı.⁸⁸

Aile içi karışıklıklarla ilgilenen Timurtaş, Mardin'de kalmayı tercih ederek, Halep'i kendi kaderi ile baş başa bıraktı.⁸⁹ Halepliler kendisinden yardım istemesine rağmen şehrin hâkimi Artuklu Timurtaş'ın, Mardin'de kendisini eğlenceye verdiği ve onların yardımına gelmediği anlatılır.⁹⁰ Şehir ileri gelenleri Timurtaş'tan ümidi kesince Musul emîri Aksungur el-Porsukî'den yardım istediler.⁹¹ Hasta olmasına rağmen ordusunun başında Halep'e doğru yola çıkan Aksungur, Humus emîri Kırhan ile Dimaşk emîri Tuğtegin'den de yardım istedi. Onların katılımı ile güçlü bir ordu çıktı ve Haçlılar ile Dübeyş'in ittifakı çözüldü. Dübeyş b. Sadaka, ordusu ile doğuya doğru uzaklaşırken, Haçlılar da Esârib kalesine çekildiler.⁹² Halep'te Haçlılara karşı direnişin sembol isimlerinden Şîf kadı İbn Haşşâb, Haçlılarla ittifak kurduğu için Dübeyş b. Sadaka'yı lânetlemişti.⁹³

5. Dübeyş Yeniden Bağdat'ta

518/1124'de⁹⁴ Hille hâkimi Dübeyş b. Sadaka ve Kral Baudouin'in Halep muhasarasına engel olup⁹⁵ şehri ele geçiren Aksungur,⁹⁶ daha sonra 519/1125'te

⁸³ İbnu'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1:291.

⁸⁴ İbnu'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 291; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 141.

⁸⁵ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 142.

⁸⁶ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 230.

⁸⁷ İbnu'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 292.

⁸⁸ Sibt İbnu'l-Acemî, *Künûzü'z-Zeheb fi Târîhi Haleb*, Dâru'l-Kalem, Halep 1417, C. I, 195; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 237; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 142.

⁸⁹ İbnu'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 292; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 237.

⁹⁰ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr* (Kahire: y.y., 1985), 251.

⁹¹ İbnu'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 294.

⁹² İbnu'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1. 295; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 230; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 142.

⁹³ P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, trc. Özden Arıkan (İstanbul: y.y. 1999), 30-31.

⁹⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 205'de tarih olarak 516/1122 yılını verir.

Kefertâb'ı⁹⁷ fethetti.⁹⁸ Fakat Aksungur, Azâz muhasarasında ağır bir yenilgiye uğradı.⁹⁹ Bundan sonra Dübeys Melik Tuğrul'a yanaşmış ve onunla şehri ele geçirmek üzere bu kez Bağdat'a ilerlemişlerdi.¹⁰⁰ Bunun üzerine Halife de onlara ordusu ile karşı çıkmıştı. Dübeys ve Tuğrul sabahı beklemek üzere Halife'nin ordusunun karşısında durdular. Niyetlerinde gece karanlığından istifade edip Bağdat'ı yağmalamak vardı. Ancak gece aniden bastıran yağmura ilâve olarak Tuğrul'un hastalanması tüm planlarını suya düşürdü. Toplulukları dağılan Dübeys ve Tuğrul, Sultan Sencer'e sığınarak Halife ve Mahmud'a karşı ondan emân istediler. Dübeys'i iyi tanıyan Sencer, bu talebi geri çevirdiği gibi onu da hapsetti.¹⁰¹

520/1126 yılı sonlarında Abbasî Halifesi el-Müsterşid, Selçuklu Sultanı Mahmud ile güç mücadelesine girmişti.¹⁰² Bağdat'taki hâkimiyetinin zayıflamasına tahammülü olmayan Mahmud, halifeye karşı İmâdüddin Zengî'yi gönderdi. Halife'yi Vâsıt şehri yakınlarında mağlup ederek itaate zorlayan Zengî,¹⁰³ takındığı ölçülü tavır ve mütevazı davranışı ile Halife el-Müsterşid'in dahi beğenisini kazanmıştı. Bu sırada Musul emîri Aksungur el-Porsukî Haşhaşiler tarafından öldürülmüştü¹⁰⁴ ve Musul'a bir yönetici aranıyordu. Sultan Mahmud, Musul için

→

⁹⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 230; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 57-62.

⁹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 229-230; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 205; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 238; Ömerî, *Mesâlik*, 251.

⁹⁷ Humus eyaletine bağlı bir şehirdir. Bk. Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsim)*, trc. D. Ahsen Batur (İstanbul: 2015), 167; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Leiden: Brill Press, 1889), 75.

⁹⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 233; Ömerî, *Mesâlik*, 252; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, trc. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Colombia Universty Press, 1943), 2: 24; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146*, 63.

⁹⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 234; Ömerî, *Mesâlik*, 252; William of Tyre, *A History of Deeds*, 2: 24; Coşkun Alptekin, "Aksungur el-Porsukî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 297.

¹⁰⁰ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhira*, 5: 229.

¹⁰¹ Azîmî, *Tarih*, 60'da tam tersi bir bilgi verilir. Buna göre Tuğrul ve Dübeys Hille'de iken Müsterşid onlara saldırmış, ama yağmur yüzünden savaş olmamıştı. Dübeys de sığındığı Sencer'den hüsnü kabul görmüş ve onun tarafından Hille'ye vali olarak atanmıştı; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 210.

¹⁰² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 237-38; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 212.

¹⁰³ David Nicolle, *İkinci Haçlı Seferi*, 1148, trc. L. Ece Sakar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 10.

¹⁰⁴ Musul Emîri Seyfeddin Aksungur el-Porsukî, 8 Zilkade 520/25 Kasım 1126'da¹⁰⁴ Musul'a geldiği gün Câmî-i Atîk'te maksuresinde derviş kıyafetine bürünmüş Bâtuniler tarafından şehit edildi. Rüyasında köpekler tarafından öldürüldüğünü görmesine rağmen, adamlarının tüm uyarılarına rağmen Cuma namazını kaçırmak istemediği için camiye gitmiş ve rüyada gördüğü gibi şehit edilmişti. Cömert, adil, güzel ahlâklı, yoksullara bolca sadaka veren ve dindar emirin ölümüyle yerine oğlu İzzettin Mesut geçmişti. Hille emiri Dübeys b. Sadaka ve Kral Boudouin'in birlikte yaptıkları ittifak sonucu Halep'in elden çıkmasına mani olan Aksungur'un onlar tarafından yönlendirilerek öldürüldüğü düşünülebilir. Onun ölümünde Batınî reisi Behram'ın parmağının olduğu da söylenir. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 236; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep fi Tarihi Halep*, thk. Süheyl Zekkar (yy.: Daru'l-Fikr, ty.), 4: 1969; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 210; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: y.y., 1900-1904), 1: 242; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari Beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyeti'l-Mısriyye, ty.), 2: 238; İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurub fi Ahbari Beni Eyyüb* (Kahire: y.y., 1377/1957), 1: 31; Ömerî, *Mesâlik*, 252; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146*, 75; Farhad Daftary, *İsmâilîler, Tarihleri ve Öğretileri*, trc. Ahmed Fethi (İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2017), 526; Ahmet Ocak, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti* (İstanbul: y.y., 2002), 231; Aydın Usta, *Müslüman-Haçlı Siyasî İttifakları: Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri* (İstanbul: y.y., 2008), 123;

→

Bedevî şeyhi Dübey's'i düşünürken, Halife ile yaptığı bir görüşme sonrası kararını Zengî üzerine yoğunlaştırdı ve İmâdüddin Zengî Sultan'ın küçük oğlu Alparslan'a atabeg tayin edilerek 521/1127'de Musul'a gönderildi.¹⁰⁵

Bu olayın öncesinde Halife, Mahmud ile arasındaki gerginlik sonrası bir dizi önlemler aldıktan sonra temsilcisi Ali b. Tarrâd ez-Zeynebî'yi Sultan Sencer'e göndermiş ve Dübey's'i yanından kovmasını istemişti.¹⁰⁶ Çok ilginçtir ki Sencer'in de Musul valiliği için aklından geçen aday Dübey's'tir. Sencer, 522/1128 yılında kendisini ziyaret ederek barış yapan Sultan Mahmud'a Dübey's'i teslim etmiş ve bu hareketi ile de Sencer, Halife ile yakınlaşmak istemişti.¹⁰⁷ Dübey's, serbest kaldıktan sonra Bağdat'a yürümek istemiş, Halife de Mahmud'a Dübey's'e engel olmasını sert bir dille bildirmişti.¹⁰⁸ 523/1129'da Musul emirliği yüzünden Dübey's yine gündemde idi. Dübey's'in Musul'a vali tayin edilmesi için bu kez Sultan Mahmud, Halife'ye ricacı olarak gelmişti.¹⁰⁹ Dübey's de Bağdat'a yürüyüşünü yavaşlatmayı bırakıp şehre halkın protestoları arasında girmişti. Musul'a vali olması karşılığında 100.000 dinar vermeyi vaat ediyordu.¹¹⁰ Musul valiliğinin tehlikede olduğunu gören Zengî de Bağdat'a gelmiş, Sultan Mahmud'a 100.000 dinar ve çeşitli armağanlar vererek bağlılığını arz etmişti. Aynı hediyeleri Dübey's'i herhangi bir göreve atamaması kaydıyla Halife'ye de vereceğini vaat ediyordu. Halife de kendisine hil'at giydirerek onu görevinde bıraktı.¹¹¹ Bu sırada Mahmud, Zengî'ye Musul'u Dübey's'e bırakması konusunda ısrar etmiş, ama Zengî buna yanaşmamıştı.¹¹² Musul valiliği konusunda Dübey's'in isminin sık sık gündeme gelmesi, Halife ile Selçuklu Sultanları arasında başlayan gerginliğin bir yansıması olduğu gibi, Selçuklu ailesinin Irak bölgesindeki güç mücadelelerinin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

6. Dübey's'in Yakalanması ve Diğer Gelişmeler

Dübey's b. Sadaka 525/1131'de ele geçirilebildi. Dübey's, bu yıl Haçlılar'a güvenerek Suriye'ye gelmişti. Dımaşk'ın Havrân bölgesindeki Sarhad¹¹³ hâkiminin karısının daveti de bunda etkili olmuştu.¹¹⁴ Sarhad hâkimi ölünce onun dul kalan cariyesi, kaleye sahip olamayacağını anlayınca etkin ve güçlü bir kişiden yardım alma zorunluluğu hissetti. Kendisine Dübey's'ten ve onun aşiretinin gücünden bahsedilince de, ona haber göndererek kendisiyle evlenmek ve kaleyi teslim etmek

→

C. E. Bosworth, "The Iranian World", *The Cambridge History of Iran* (Cambridge: 1986), 4: 122; M. Altan Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: 1984), 130-33.

¹⁰⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 242; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1: 151; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 213'de bu sıralarda İmâdüddin Zengî'nin Bağdat şahnesi olduğu rivayet edilir; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 149.

¹⁰⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 213.

¹⁰⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 248.

¹⁰⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 214.

¹⁰⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2: 327.

¹¹⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman*, 20: 216; İbn Haldun, *Tarih*, 5: 67.

¹¹¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 249; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 215.

¹¹² Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman*, 20: 215.

¹¹³ Yâkûbî, *Tarih*, 3: 455.

¹¹⁴ Azîmî, *Tarih*, 67; İbn Haldun, *Tarih*, 5: 266.

istediğini bildirdi.¹¹⁵ Sultan Sencer'in kızı ve Sultan Mahmud'un karısı olan Hatun da Dübeyş'in durumuyla ilgilenir ve onu korurdu.¹¹⁶ Dübeyş, çağrıya olumlu cevap verip, Sarhad'a doğru yola çıktı. Yolları ve su kaynaklarını bilen bir rehberi olmadığı için çölde yolunu kaybetti. Çölde bedevîler tarafından yakalanarak Dımaşk emîri Bōri'ye teslim edildi. Bōri de onu Dımaşk kalesinde şanına yakışır bir şekilde ağırladı.¹¹⁷ İmâdüddîn Zengî, bu haberi alınca Dübeyş'i kendisine teslim etmesini rica etti.¹¹⁸ Karşılığında Bōri'nin, yanında esir tutulan oğlu Sevinç'i ve 50.000 dinar parayı vaat ediyordu.¹¹⁹ Dımaşk emirinin teklifi kabul etmesi ile de Dübeyş, Zengî'ye teslim edildi.¹²⁰ Aralarında düşmanlık ve Musul valiliği sürecinde rekabet bulunmasına rağmen, Dübeyş, öldürülmeyi beklerken Zengî'den iyi muamele görmüş, ondan bol miktarda mal ve para almıştı.¹²¹ Dübeyş, Zengî'ye küfrediyor ve onun aleyhinde konuşuyordu.¹²² Daha sonra Halife'nin elçileri gelerek Dübeyş'in kendilerine teslim edilmesini istediler. Zengî de onu Halife'nin elçilerine¹²³ teslim ederek gönderdi. Dübeyş de, Musul kalesine hapsedildi.¹²⁴

526/1132 yılında Selçuklu ailesi bir kere daha karıştı. Sultan Mahmud'un 525/1131'de Hemedân'da ölümü üzerine¹²⁵ onun Irak ve güney İran'daki arazisi Büyük Selçuklu Sultanı Sencer tarafından Mahmud'un oğlu Davut yerine Kazvin hükümdarı Tuğrul'a verilmişti. Mahmud'un diğer iki kardeşi Fars hükümdarı Mesut ve Azerbaycan hükümdarı Sultaşah da onun mirası üzerinde hak iddia ediyorlardı. Yalnızlaşan Davut'un mücadeleden çekilmesi üzerine, Sencer'in desteklediği Tuğrul, Bağdat'ın da onayı ile güç kazandı.¹²⁶ Selçukşah daha sonra Bağdat'a gidip Halife'nin desteğini kazanırken, Mesut da¹²⁷ Zengî'den yardım istedi. Bunun üzerine Bağdat'a karşı bir sefer yapan Zengî, Tikrit yakınlarında Halife ve Selçukşah'ın orduları karşısında ağır bir mağlubiyet aldı.¹²⁸ Tikrit'in Kürt asıllı valisi Necmeddin Eyyûb, Zengî'yi Dicle'den sağ salim geçirerek onu mutlak olarak esir edilmekten veya öldürülmekten son anda kurtardı.¹²⁹ Selçuklular karşısında güç kazanarak onların egemenliğinden kurtulmaya çalışan Abbasî Halifesi Müsterşid, bu galibiyet ile cesaretlendi. Sencer dahi durumdan büyük bir endişe

¹¹⁵ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3: 5; İbn Haldun, *Tarih*, 5: 266.

¹¹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 249.

¹¹⁷ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihi*, 112; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 258; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3: 5.

¹¹⁸ Azîmî, *Tarih*, 68; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 306; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12: 263; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 217-18; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zaman*, 20: 232.

¹¹⁹ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihi*, 113; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 306; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1: 119; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17: 263'de Sevinç'den bahsedilmez; sadece 50.000 dinar söz konusu edilir.

¹²⁰ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihi*, 113.

¹²¹ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihi*, 112-13; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 258; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3: 5; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17: 263; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 218; Ömerî, *Mesâlik*, 256.

¹²² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 258.

¹²³ Bu işi oldukça ciddiye alan Müsterşid elçi olarak kendi kâtibi Sadîdüddevle İbnü'l-Enbârî'yi göndermişti. Bk. İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihi*, 113.

¹²⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 218.

¹²⁵ Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1: 119.

¹²⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 262-63; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1: 119.

¹²⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 219'da yardım isteyen Tuğrul olduğu ifade edilir.

¹²⁸ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3: 6.

¹²⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 263; Nicolle, *İkinci Haçlı Seferi*, 10.

duymuştu. Bu kez Sencer'in emri ile Zengî, son kez Bağdat'a saldırdı. Yanında "ikiyüzlü bedevî şeyhi" Dübeyş¹³⁰ de vardı.¹³¹ Zengî, savaşın ilk başlarında galip durumda iken Dübeyş, Halife'nin de savaşa katılmasını fırsat bilerek kaçmayı başardı. Zengî'ye Musul'a çekilmekten başka bir seçenek kalmamıştı.¹³² Dübeyş de Mardin'e¹³³ veya Hille'ye gitmişti.¹³⁴

527/1133'de Sultan Mesut Bağdat'a gelmiş ve Halife tarafından kabul edilerek kendisine hil'at giydirilmiş, adına hutbe okutulmuştu.¹³⁵ Dübeyş ise her zamanki gibi boş durmamış Vasıt şehrinde çok sayıda asker toplamıştı. Sultan Mesut'un gönderdiği orduya yenilen ve adamları dağılan Dübeyş, çareyi tekrar Sultan Mesud ile barışarak onun saflarına katılmakta bulmuştu.¹³⁶

7. Dübeyş b. Sadaka'nın öldürülmesi

529/1135'de Sultan Mesud ile Halife Müstersid'in arası bozuldu. Halife, Sultan Mesud adına hutbe okunmasına son verdi. Aile içindeki konumunu güçlendiren Mesud, Bağdat'a yürümek için asker toplamaya başladı. Dübeyş b. Sadaka da onunla birlik olmuştu. Gelişmeleri endişeyle seyreden Müstersid, karşı hazırlıklara başlayarak o da etrafına asker toplamaya başladı. Büyük bir ordu ile Bağdat'tan çıkıp ilerlerken, Mesud da ona karşı Dübeyş komutasında öncü bir birlik sevk etmişti. İki grup arasındaki görüşmelerden netice alınamayınca 10 Ramazan 529/24 Haziran 1135'de savaş başladı ve Müstersid'in yenilgisi ile sonuçlandı.¹³⁷ Halife esir alınmış,¹³⁸ askerlerinden pek çoğu öldürülmüş, eşyaları da yağmalanmıştı. Halife'nin esir edilmesinin her tarafta tepki ile karşılanması üzerine Sultan Sencer devreye girdi ve yeğeni Mesud'a mektup yazarak Halife'yi serbest bırakmasını istedi.¹³⁹ Mesud bu isteğe uydu ve Halife'yi görkemli bir çadırda ağırılarak, kendisi de ona karşı son derece hürmet gösterdi. Halife'nin önünde yeri öptü; Halife de ona hil'at giydirdi. Savaşın sorumluluğu Dübeyş'e yıkılmış olacak ki elleri bağlı olarak huzura getirildi ve Halife'nin önüne atıldı. Dübeyş af dileyip yalvarmaya başlamıştı. Halife de Yusuf Suresi'nden bir ayet okuyarak,¹⁴⁰ onu bağışladığını söyledi. Dübeyş de Halife'nin elini öperek bu jسته karşılık verdi.¹⁴¹

Zilhicce/Eylül başlarında Sencer, yeni bir elçi heyeti göndererek Mesud'dan Halife'ye iyi davranarak onu Bağdat'a göndermesini istedi. Elçilik heyetinin içinde

¹³⁰ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 159.

¹³¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 265; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 219.

¹³² Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2: 159.

¹³³ Azîmî, *Tarih*, 69.

¹³⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 265.

¹³⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 266-67; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 220.

¹³⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 220.

¹³⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 283-84.

¹³⁸ Azîmî, *Tarih*, 72.

¹³⁹ Yazıcı, *İslâm Devletleri*, 236.

¹⁴⁰ "Yusuf dedi ki: "Bugün size kınama yok. Allah sizi başışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir."
Yusuf, 12/ 92.

¹⁴¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 224.

Halife'ye eşlik edecek kimseler de vardı. Halife'yi Bağdat'a götürecektir grubun arasına on kişilik¹⁴² Batınî bir grup da sızmıştı. Halife, Merağa kapısında bu Batınîler tarafından katledildi.¹⁴³ Cinayet için önceden hazırlıklı olan Batınîler yakalanıp yakılmışlardır.¹⁴⁴ Batınîler, Halife'yi yirmi yerinden yaralayarak, burnunu ve kulaklarını kesmiş, çırlıçiplak bir şekilde ortada bırakmışlardır.¹⁴⁵

Bir halifenin öldürülmesi sıradan bir olay değildi ve bu fecâatın sorumlusu olarak Selçuklu yönetimi görülüyordu. Selçuklu ailesi bu algıyı değiştirmek için bir kurban seçmek zorunda idi. Bu kurban Dübeyb oldu ve yağmacı, muhteris; ama şair Dübeyb, 14 Zilhicce 529/25 Eylül 1135'de bir Batınî fedâî tarafından Hoy şehrinde öldürüldü.¹⁴⁶ Dübeyb'in Sultan Mesud tarafından gönderilen bir Ermeni köle tarafından öldürüldüğü de belirtilir.¹⁴⁷ İbn Kesir'e göre ise, Sultan onu huzuruna çağırarak, eli kolu bağlı vaziyette iken öldürmüştür.¹⁴⁸ Dübeyb'in Batınîler gibi düşündüğü rivayet edilir.¹⁴⁹ Halife Müsterşid'i, Batınîlere öldürtmekle suçlanan Mesud'un suçu Dübeyb b. Sadaka'nın üzerine attığı ve daha sonra onu da Müsterşid'in intikamını almak bahanesi ile bir Batınî fedâîye öldürttüğü de söylenir.¹⁵⁰ Biz de, aktarmaya çalıştığımız bu tarihî süreçten anladığımız kadarıyla, Dübeyb'in Halife Müsterşid cinayetinin sorumluluğunu üstünden atmaya çalışan Sultan Mesud tarafından öldürtüldüğünü düşünüyoruz. Abbasî Halifesi'nin öldürülmesi ile birlikte anılacak olmak, Sultan Mesud'u hayli sıkıntıya düşüreceği için suçu Dübeyb'in üzerine atarak, çoktandır kendisini uğraştıran bu şahsiyetten de kurtulmayı hedeflemiş ve bu arzusunda da başarılı olmuş gibi gözüküyor.

Ona karşı yapılan bir başka suçlama ise Zengî ile mektuplaştığı ve onun Sultan Mesud ile arasını açmaya çalıştığı için öldürüldüğüdür. Dübeyb'in öldürülmeden önce çadırında başını öne eğmiş, tefekkür eder halde olduğu söylenir. Halife'ye isyan etme sebebi olarak da korkması gösterilir.¹⁵¹ Durum ne olursa olsun kesin olarak anladığımız bir şey artık Dübeyb'in yeterince can sıkıldığı ve Selçuklu Sultanının ondan kurtulmak istemesidir. Halife Müsterşid'in katli meselesi bu süreci hızlandırmış, Sultan Mesud, hem Dübeyb'ten kurtulmuş, hem de

¹⁴² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 283'de Batınîlerin sayısı yirmi dört olarak verilir.

¹⁴³ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sadr, tr.), 292; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zaman*, 20: 279; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 201'de kısaca Hemedân'da öldürüldüğünden bahsedilir.

¹⁴⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 225.

¹⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, nşr.: F. Krenkov (Haydarâbâd: y.y., 1357-59/1938-40), 10: 48; İbn Haldun, *Tarih*, 3: 630'da 20 veya daha fazla Batınî'nin halifeyi katlettikleri ve uzuvlarını keserek, astıkları belirtilir; geniş bilgi için bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Selçuklu Hilâfet Münâsebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. XXXIX/9 (İstanbul: 2004), ss. 1-35.

¹⁴⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 285; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhira*, 5: 256'da kısaca öldürüldüğü belirtilir; Abdülkerim Özyayın, "Dübeyb b. Sadaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10: 14'de Merağa'da öldürüldüğü belirtilir.

¹⁴⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9:285; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3: 10; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zaman*, 20: 275.

¹⁴⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 225-26. Ayrıca bk. Ömerî, *Mesâlik*, 262.

¹⁴⁹ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zaman*, 20: 275.

¹⁵⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2: 265.

¹⁵¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 225.

Müsterşid'in katlinden dolayı kendisine karşı olabilecek suçlamaların önüne geçmiştir. Oğlu Sadaka, babasının öldürülmesinden sonra Hille'de etrafına asker toplamasına rağmen 531/1136'da Sultan Mesud'a itaat arz ederek, onun emânına girmiştir.¹⁵² Dübeys öldürüldükten yaklaşık üç yıl sonra Sultan Mesud, Dübeys'in kızı Sufâr ile 532/1138 tarihinde evlenmiştir.¹⁵³

Dübeys, cömertliği ile maruf olduğu kadar şiire yatkınlığı ve edipliği ile de bilinirdi.¹⁵⁴ Devrin önemli şâirlerinden, makâmât yazarı ve dil âlimi Harîrî (ö. 516/1122)¹⁵⁵ ondan övgü ile söz etmektedir.¹⁵⁶ İbnu'l-Adîm, Buğyetü't-Taleb'de onun şiirlerinden iki beyte yer verir.¹⁵⁷

Sonuç

Haçlılar'ın Suriye, Filistin ve 538/1144'e kadar Urfa'da tutunmalarının en önemli nedeni Müslümanlar arasındaki rekabetler ve güç bölünmesidir. Bir tarafta sünî Müslümanları temsil eden Abbasî Halifesi, diğer yanda Büyük Selçuklu Sultanları ve onların kollarını yöneten emîrlerin bulunduğu bir dönemde, Haçlıların Urfa, Antakya, Kudüs ve Trablus'ta devletçikler kurmaları ve burada tutunmalarını başka türlü izah etmek mümkün görünmüyor.

Abbasî Halifelerinin Büveyhîler'in baskısından kurtulup da Selçuklu Sultanlarının desteği ile bağımsız olmaları problemleri çözmedi. Selçuklu Sultanları Halife'ye saygılı olmalarına rağmen, onları dinî bir kurum olarak görüp, yönetime yaklaştırmıyorlardı. Bu durumu ortadan kaldırıp yönetime ortak olmaya çalışan Halife Müsterşid, ordu kurup Selçuklu Sultanlarının tekeline kurtulmaya çalışıyordu. Selçuklular'ın da aile kavgaları ile uğraştığı bu dönemde, ilginç müttefikler ve mücadelelerine ortak edilecek kişiler aranıyordu. Bir bedevî şeyhi olan Benû Mezyed'in lideri Dübeys b. Sadaka'nın da kendisine ikbal arayışları içinde olduğu bu dönem, desiseci ve hırslı bir karakter olmasına rağmen onun varlığını elzem hale getiriyordu. Bir bedevî olduğu için yağma ve çapula yatkın Dübeys, aynı zamanda şair ve edip bir kimse, cömert bir şahsiyettir.

Dübeys, bu zorlu coğrafyada ve kırılğan zaman diliminde bazen Haçlılar, bazen bölge emîrleri; bazen de Halife ve Büyük Selçuklu Sultanları ile iş birliği içine girerek, kendisinin ve yağma ve çapula alışkın kabilesinin varlığını devam ettirmeye çalışıyordu. Onun mücadelesi ve bazen anlamlandırılmayan davranışları Irak ve Suriye'deki Haçlı varlığı yanında, bölgedeki Hille, Musul ve Halep üçgenindeki Selçuklu varlığının devamı hususunda da önemli bir konuma yükseliyordu.

¹⁵² İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 285; İbn Haldun, *Tarih*, 5: 72.

¹⁵³ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 229; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2: 265.

¹⁵⁴ Sibt İbnu'l-Acemî, *Künûzü'z-Zeheb*, 1: 196.

¹⁵⁵ Bk. Şerîşî, *Şerhu Makâmâti'l-Harîri*, nşr. M. Ebü'l-Fazl (Beyrut: y.y., 1413/1992); Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ: İrşâdü'l-Erîb*, nşr. Ahmed Ferîd Rifâî (Kahire: y.y., 1355-57/1936-38), 16: 2161-293.

¹⁵⁶ Harîrî, *Makâmât* (Beyrut: y.y., ty.), ss. 336-344.

¹⁵⁷ Abdülkerim Özyayın, "Dübeys b. Sadaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10: 14.

Görevi ve sorumluluğu sona erince, çok sevdiği ve bağlı bulunduğu Hille toprakları ve çölden çok uzaklarda Merağa'da ittifak içinde bulunduğu Irak Selçuklu Sultanı Mesut tarafından öldürülmesi de onun hayatında iniş-çıkışlara uygun olarak noktalandı. Öldürülen Halife Müstersid'in kanı, kurban seçilen Dübeyb ile temizlenmeye çalışılmış, Selçuklular bölgede Haçlılar ve diğer unsurlarla bundan sonra da bir müddet daha varlıklarını devam ettirmeye devam etmişlerdir.

Kaynakça

- Abdülaziz Sâlim. *Târîhu'l-Mağrib fi'l-Asri'l-İslâmî*. İskenderiye: y.y., ty.
 Alptekin, Coşkun. "Aksungur el-Porsuki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 297. İstanbul: TDV Yayınları 1989.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. Trc. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
 Azîmî. *Azîmî Tarihi*. Trc. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
 Azimli, Mehmet. *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci*. Çizgi Kitabevi. Konya 2010.
 Bosworth, C. E. "The Iranian World". *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: 1986.
 Bosworth, C. E. *İslâm Devletleri Tarihi*. Trc. E. Merçilî- M. İpşirli. İstanbul: Ünal Matbaası, 1980.
 Brockelmann, C. *İslâm Milletleri ve Milletleri Tarihi*. Trc. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
 Cahen, Claude, "Barkyaruk", *Encyclopedia of Islam*, 1: 1053. Leiden: Brill Press, 1971.
 Cahen, Claude. *Haçlı seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. Trc. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.
- Demirkent, İşin. *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
 Ebû Şâme. *Kitâbu'r-Ravzateyn fi Ahbârî'd-Devleteyn*. Thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebu'l-Fidâ. *el-Muhtasar fi Ahbari Beşer*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Misriyye, ty.
 ed-Deşrâvî, Ferhat. *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib*. Trc. Hammâdi es-Sâlihî, Beyrut: y.y., 1994.
 el-Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*. Kahire: y.y., 1985.
 en-Nüveyrî, Şihâbüddin. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423.
 et-Tâlib, İmâdüddin Halil. "Irak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 90. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Farhad Daftary. *İsmâîlîler, Tarihleri ve Öğretileri*. Trc. Ahmed Fethi. İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2017.
 Gögebakan, Gökknur. "Malatya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 469. Ankara: TDV Yayınevi 2003,
- Haçlı Tarihi*. Anonim. Trc. Ergin Ayan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
 Hagenmeyer, H. *Anonymi Gesta Francorum*. Heidelberg: Carl Winters Universiastes Buchhandlung, 1890.
 Halm, H. *The Empire of the Mahdi the Rise of the Fatimids*. Trc. M. Bonner. Leiden: Brill Press, 1994.
 Harîrî. *Makâmât*. Beyrut: y.y., ty.
 Hemdânî. *Sıfatü Cezîretü'l-Arab*. Nşr.: Muhammed b. Ali el-Ekvâ'. Riyâd: y.y., 1397/1977.
 Heyd, W. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. Trc. Enver Ziya Karal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
 Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. Trc. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2015.
 Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*. Trc. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- I. ve II. Haçlı Seferleri Vekaynamesi*. Trc. Vedii İlmen. İstanbul: Yaba Yayınları, 2005.
 İbn Haldun. *el-İber ve Divanu Mübtedei ve'l-Haber fi Tarihi Arab ve'l-Berber*. Thk. Halil Şahade. Beyrut: y.y., 1408/1988.
 İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâ'z-Zaman*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: y.y., 1900-1904.
 İbn Havkal. *X. Asır'da İslâm Coğrafyası*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları 2014.
 İbn Hurdazbih. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Leiden: Brill Press, 1889.
 İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Ahmed Abdülvahhab Fetih. Kahire: Dâru'l-Hadis 1413/1992.
 İbn Tağrıberdî. *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, tr.
 İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*. Thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl ve diğerleri. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
 İbnu'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fi Tarihi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1417/1996.
 İbnu'l-Cevzî. *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Nşr. F. Krenkov. Haydarâbâd: y.y., 1357-59/1938-40.

- İbnu'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Tarih*. Tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnu'l-Kalânîsî. *Şam Tarihine Zeyl, I. ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. Trc. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- İbnu'l-Kelbî. *Cemheretü'n-Neseb*. Nşr. Nâci Hasan. Beyrut: y.y., 1407/1986.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetu't-Talep fi Tarihi Halep*. Thk. Süheyl Zekkar, Dâru'l-Fikr, yy.
- İbnü't-Tıktakâ. *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultânîyye ve'd-Düveli'l-İslâmîyye*. Beyrut: Dâru Sadr, tr.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu Kabâilî'l-Arab*. Beyrut: y.y., 1402/1982.
- Klausner, C. L. *The Seljuk Vezirate A Study of Civil Administration 1055-1194*. Massachusetts: y.y., 1973.
- Klöyem, M. Altan. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: y.y., 1984.
- Lane- Pool, Stanley. *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*. Londra: y.y., 1898.
- Maalouf, Amin. *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*. Trc. M. A. Kılıçbay. İstanbul: Telos Yayıncılık, 1977.
- Mukaddesî. *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsim)*. Trc. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Nicholson, R. L. *Tacred*. Chicago: y.y., 1940.
- Nicolle, David. *Birinci Haçlı Seferi 1096-1099*. Trc. L. Ece Sakar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Nicolle, David. *İkinci Haçlı Seferi*, 1148. Trc. L. Ece Sakar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Ocak, Ahmet. *Selçuklular'ın Dinî Siyâseti*. İstanbul: y.y., 2002.
- Özaydın, Abdülkerim. "Dânişmendliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 470. İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- Özaydın, Abdülkerim. "Dübeys b. Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özaydın, Abdülkerim. "Mezyedîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 550. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Selçuklu Hilâfet Münâsebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife el-Müstarşid'in Katli Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, XXXIX/9, İstanbul: 2004, 1-35.
- Paine, Mike. *Haçlı Seferleri*, Trc. Cumhuriyet Atay, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.
- Reşîdüddîn Fazlullah. *Câmiu't-Tevârîh, Selçuklu Devleti*. Farsça'dan Trc. Erhan Göksu-H. Hüseyin Güneş, İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Trc. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Sarmış, İbrahim. "Haysa Beysa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 17: 79.
- Sem'ânî. *el-Ensâb*. Nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: y.y., 1408/1988.
- Sevim, Ali. *Suriye Selçukluları*. Ankara: Dil ve Tarih Fakültesi Basımevi, 1983.
- Sevim, Ali. *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*. Ankara: y.y., 1983.
- Sibt İbnu'l-Acemî. *Künûzü'z-Zehab fi Târîhi Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Sibt İbnu'l-Cevzî. *Mir'atu'z-Zaman fi Tevârihi'l-A'yan*. Thk. Muhammed Berekât vdğ. Dimaşk: y.y., 1434/2013.
- Şankitî, Muhammed b. el-Muhtar. *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Şii Sünnî İlişkileri*. Trc. İdris Çakmak. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şeker, Mehmet. "Hil'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1998, 18: 24.
- Şerîşî. *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*. Nşr. M. Ebü'l-Fazl, Beyrut: y.y., 1413/1992;
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Trc. Hrant Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Usta, Aydın. *Müslüman-Haçlı Siyâsi İttifakları: Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*. İstanbul: y.y., 2008.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. Trc. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Thk. Abdülaziz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Üdebâ': İrşâdü'l-Erîb*. Nşr. Ahmed Ferîd Rifâî. Kahire: y.y., 1355-57/1936-38,
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

Garîbu'l-Hadîs İلمي Bağlamında Ebû Ali El-Kâlî'nin El-Bâri' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Bayram Kanarya

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

bayramkanarya@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3525-5789>

Geliş Tarihi / Received: 02.05.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 04.12.2018

Öz

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisin Arapça olması, dilbilimi ile ilgilenen alimlerin dikkatini çekmiştir. Bazı alimler sarf, nahiv ve belagat ile ilgili çalışmalar yapmışlar bazıları da hadislerde geçen garîb kelimeleri açıklayan eserler kaleme almışlardır. Garîbu'l-Hadis, rivayetlerde aktarılan ve anlamı kapalı olan kelimelerin manalarıyla ilgilenen hadis ilminin bir alt disiplinidir. İlk dönemlerde Garîbu'l-Hadis konusu lügatlerde ve bazı hadis kitaplarında ele alınmış daha sonraları sadece hadislerde geçen kelimelerin anlamlarını inceleyen müstakil çalışmalar vücuda gelmiştir.

Bu çalışmalardan biri, 288/901 yılında Malazgirt'te doğan ve 356/967 yılında vefat eden Ebû Ali el-Kâlî'nin el-Bâri' adlı eseridir. Bu eser, temelde Arap dilindeki müşkil kelimelerin anlamlarını açıklayan bir sözlük çalışmasıdır. Ancak eserde hatırı sayılır düzeyde hadis de yer almıştır. Çalışmada ilk olarak Garîbu'l-Hadis ilminin tarihçesi ele alınıp Kâlî'nin hayatı hakkında bilgi verilecek daha sonra el-Bâri' adlı eserinde geçen bazı hadisler tespit edilip söz konusu eserin Garîbu'l-Hadis ilmi çerçevesinde değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Garîbu'l-Hadis, Ebû Ali el-Kâlî, Dilbilim, el-Bâri', Hadis.

Evaluation of Abû Ali Al-Kâlî's Book Named Al-Bâri' In The Context Discipline of Garîb Al-Hadith

The fact that the language of the two sources of Islam (Quran and hadith) is Arabic has attracted the attention of linguistics. Some linguistic scholars have made studies on morphology, syntax and rhetoric and others have received works describing unknown words/garîb in the hadiths. Garîb al-Hadith is a subdiscipline of the hadith which deals the meanings of the words conveyed in narrations. In the early periods, this subject was expressed in dictionaries and some sources of hadith but later self-contained studies related to the meaning of the words in the hadiths started to reveal.

One of these works is the work of al-Bari' of Abu Ali al-Kâlî, who was born in Malazgirt in 288/901 and died in 356/967. This work is basically a dictionary work that explains the meanings of the unknown words in the Arabic language. However, there are many hadiths at a considerable level in the work. The methodology of the paper will be as follows: Firstly, the information about history of Garîb al-Hadith and al-Kâlî's life was

* Bu çalışma 10-12 Mayıs 2018 tarihlerinde Tarih ve Kültür Bağlamında Muş Uluslararası Sempozyumu'nda sunulmuş olan "Malazgirtli Alim Ebû Ali el-Kâlî'nin el-Bâri' Adlı Eserinin Garîbu'l-Hadis İلمي Açısından Değerlendirilmesi" isimli tebliğın genişletilmiş halidir.

given after that some hadiths were determined and studied in his work *al-Bâri*. Secondly, the sufficiency of the work was discussed in terms of *Garîb al-Hadith*.

Keywords: *Garîb al-Hadith*, *Abû Ali Al-Kâlî*, *Linguistics*, *Hadith*.

Atıf / Cite as

Kanarya, Bayram. "Garîbu'l-Hadis İlmî Bağlamında Ebû Ali El-Kâlî'nin El-Bâri' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *Marife* 18/2 (2018): 387-400. <https://doi.org/10.33420/marife.420478>.

Giriş

İslam medeniyetinin oluşumunda hadisler önemli derecede rol oynamıştır. Tarihi süreç içerisinde tefsir, fıkıh ve Arap dili gibi birçok disiplin, hadis ile doğrudan ilişki içerisinde olmuştur. Hadis ilmi, Kur'an'ı açıklaması münasebetiyle müfessirlerin; hukuki muhtevaya sahip olması yönüyle fakihlerin; cahiliye dönemi ve Hz. Peygamber (sav) zamanına ait dil özelliklerini ortaya koyması bakımından dilbilimcilerin dikkatini çekmiştir.¹

Hız. Peygamber (sav) ana dili Arapça olan aynı zamanda farklı lehçelerin de konuşulduğu² bir coğrafyada peygamberlik vazifesini ifa etmiştir. Hız. Peygamber sadece kendisine nâzil olan Kur'an'ı insanlara tebliğ etmekle kalmamış cahiliye dönemi örf, adet ve kültürü ile yetişmiş topluma yönelik birçok telkinde bulunarak onları dönüştürmeyi gaye edinmiştir. Toplumun her kesimine hitap etmeyi amaç edinen Hız. Peygamber kullandığı dil, muhataplarında bıraktığı etki ve davranış değişikliği ile bir rol model olmuştur.

Hız. Peygamber "cevâmiu'l-kelim/câmiu'l-kelim" yani az söz ile çok manayı ifade eden³ fasîh bir konuşma karakterine sahipti. Nitekim Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde geçen bir hadiste bu durum şöyle ifade edilmiştir: "Ben cevâmiu'l-kelim ile gönderildim..." "Bana cevâmiu'l-kelim verildi."⁴ Hız. Peygamber'den nakledilen sahih hadislerin dilinin öz, sade ve anlaşılır olduğu bilinen bir husustur. Aksi düşünüldüğünde muhatapların mesajı "anlamama" gibi bir problem ile karşı karşıya kalmaları kaçınılmaz olacaktı. Nitekim hadis usulüne dair kitaplarda rivayetin rekâket (lafız ve mana bozukluğu) içermesi, mevzu hadisin tespiti için müstakil bir delil addedilmemişse de bir karine olduğu belirtilmiştir.⁵ Yine kaynaklardan anlayabildiğimiz kadarı ile Hız. Peygamber ile muhatapları arasında kayda değer böyle bir iletişim sorunu yaşanmamıştır.⁶

¹ Geniş bilgi için bk. Uysal, Muhittin, "Hadisin Arap Dilbilimine Katkısı ve Hadisle İstişâh Meselesi", *Marife*, yıl, 6, sayı: 1, Bahar, 2006, 97-98; Yılmaz, İbrahim, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008), 2-5.

² Mustafa Altundağ, "Sahîh Kırâatlerin Arap Lehçeleri İle İlişkisi Üzerine" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001): 24.

³ Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 50; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Daru'l-Mearif, tsz.), 1: 679.

⁴ Buhârî, "Cihad", 122, 4: 12; Müslim, "Eşribe", 71, 2: 1587.

⁵ Celâluddin Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2009), 235-236.

⁶ Hüseyin Certel, "Dini İletişim ve Liderlik Açısından Hız. Peygamber'in Sıfatları" (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VII. Kutlu Doğum Sempozyumu, 2004), 245-248.

Hadislerin sonraki nesillere nakledilmesi ile beraber rivayet metodolojisi açısından bazı sorunlar yavaş yavaş baş göstermeye başlamıştır. Bu sorunlardan biri hadisin lafzen rivayet edilip edilmediği konusudur. Hadisin lafzen rivayet edilmesi yönünde çabalar gösterilmişse de bunu tamamen gerçekleştirmek mümkün olamamış ve mana ile rivayet olgusu devreye girmiştir.⁷ Mana ile rivayet, ravinin dinlediği kişinin sözlerini aynı lafızlarla değil zihninde canlanan anlamı (mefhumu), birbirine yakın lafızlarla nakletmesi demektir. Binâenaleyh mana ile rivayette, rivayeti aktaranın kelime dağarcığı, kültürel seviyesi ve anlam dünyasının onun naklettiği rivayetlerde etkili olduğu söylenebilir.⁸

Mana ile rivayet kadar hadislerin nakledilmesinde etkili olan bir diğer husus da rivayetlerin yaygınlık kazandığı coğrafyalarda kullanılan dil ve bu dilin hadislere yansımaları olgusudur. Zira hadislerin yaygınlık kazandığı bölgelerde her ne kadar Arapça, üst çatı dil olarak kullanılmışsa da muhtelif coğrafyalarda farklı ağız ve lehçelerin varlığı da göz ardı edilmemeli, bu ağız ve lehçelerdeki farklılıkların rivayetlere yansımaları bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir. Ebû Ali el-Kâlf'nin el-Bârî' adlı eseri dahil Garîbu'l-Hadis ile ilgili yazılan eserlerin hicrî üç ve dördüncü asırda hız kazanmasını bu çerçevede ele almak yararlı olacaktır.

Fetihlerle birlikte yeni kurulan belde ve şehirlere yerleşenlerin şehir hayatına bağlı olarak dillerinde bir değişim-dönüşüm söz konusu olmuştur.⁹ Sahabe dönemi ve ondan sonraki dönemlerde farklı din ve milletten insanlar İslam'a dâhil olmaya başlayınca Arapça bilmeyen ama onu öğrenmeye çalışan geniş bir kitle ortaya çıkmıştır. Bunun bir neticesi olarak daha önceki dönemlerde anlam düzeyinde herhangi bir problem arz etmeyen bazı kelimeler yavaş yavaş anlaşılmasız bir hüviyete bürünmüştür. Bu münasebetle hadislerdeki garîb kelimelerin anlaşılması ve yorumlanması yönünde ortaya çıkan bazı güçlüklerin nedenlerini; rivayetlerde müşkil kelimelerin kullanılması, hadislerin mana ile rivayet edilmesi, muhtemel ravi tasarrufları ve hadislerin yaygınlık kazandığı coğrafyada kullanılan dil ve lehçeler şeklinde sıralamak mümkündür.

Yukarıda belirtilen sebeplerden ötürü bazı hadislerde ilk bakışta anlaşılması zor, açıklanmaya muhtaç müşkil kelimeler rivayetlerde vârid olmuştur. Bu kelimelerin hangi manaya tekabül ettiğinin araştırılması, hadisin yanlış anlaşılma ihtimalini de literal düzeyde ortadan kaldıracaktır. Bu çabanın bir ürünü olarak erken dönemlerden itibaren Arapça üzerinde yoğunlaşan bazı alimler tarafından filolojik ve etimolojik çalışmalar yapılmış, hadislerde anlamı kapalı olan kelimelerin örneklerle açıklandığı ciddi bir literatür oluşmuş böylece Garîbu'l-

⁷ Ahmet Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Başbakanlık Basımevi,1982), 454-457.

⁸ Hadislerde mana ile rivayet konusunda geniş bilgi için bk. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Mana İle Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 279-314.

⁹ M. Yaşar Kandemir, "Garîbu'l-Hadîs" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 376-377.

Hadîs ilminin nüveleri atılmıştır. Bu gelişim daha sonraları telif edilen hadis usulüne dair kitaplarda ele alınarak devam etmiştir.¹⁰

Kanaatimizce rivayetlerdeki bazı kelimelerin anlamlarını Garîbu'l-Hadis edebiyatına müracaat ederek anlamaya çalışmak faydalı ve isabetli bir yöntemdir. Özellikle de hadiste vârid olan bir kelimenin günümüzdeki manasının asli anlama delalet etmeyebileceğini, aradan geçen uzun zaman diliminde kelimenin asli manasından uzaklaşarak yan anlamlara, anlam kaymalarına veya anlam daralmalarına savrulma riskinin yüksek olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim anlaşılması güç ve garib kelimelerin temel anlamını araştırmak üzere cahiliye şiirlerine ve erken dönem lügat çalışmalarına zaman zaman müracaat edilmiştir.¹¹ Ayrıca modern sözlüklerin söz konusu ihtiyacı karşılayamayacağını özellikle klasik Arapça metinlerin tercümelerinde bazen yanlış mana verme olasılığını beraberinde getirebileceğini eklememiz gerekmektedir.

İncelemeye çalışacağımız Ebû Ali el-Kâlî'nin *el-Bâri'* adlı eseri de her ne kadar müstakil olarak Garîbu'l-Hadîs ile ilgili görünmese de muhtevası değerlendirildiğinde bazı hadislerde geçen kelimelerin hem istişhad kabilinden zikredildiği hem de bunların anlamlarının açıklandığı bir lügat mahiyetindedir. Mezkûr eserin erken denilebilecek bir zaman diliminde kaleme alınmış olması ve bu eserin Garîbu'l-Hadis edebiyatına dâhil edildiği yönündeki bazı iddialar dikkatimizi çekmiştir.¹² Çalışmamızda bu eserin salt bir sözlük işlevini mi gördüğü yoksa Garîbu'l-Hadis literatürü içerisinde mi değerlendirileceği irdelenmeye çalışılacaktır ancak bu konuya geçmeden Garîbu'l-Hadîs ilminin tarihçesi ile ilgili bazı bilgiler vermek istiyoruz.

1. Garîbu'l-Hadîs İlminin Tarihçesi

Garîb (غريب) kelimesi, sözlükte anlamı kapalı ve anlaşılması zor olan lafız demektir.¹³ Garîbu'l-Hadîs ilmi ise "Az kullanılması dolayısıyla anlaşılması güç ve kapalı bir lafzın, hadisin metninde vaki olmasıdır" anlamında şöyle tanımlanmıştır: "هو ما وقع في متن الحديث من لفظة غامضة بعيدة عن الفهم لقلّة استعمالها"¹⁴ Bu tanımda üç hususun öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi konunun hadisin senedi ile değil, metni ile ilgili olması; ikincisi anlamı kapalı bir kelimenin var olması; üçüncüsü ise her zaman kullanılmayan veya nadiren istimal edilen kelimelerin bulunmasıdır.

¹⁰ Hasan b. Abdîrrahman er-Râmeihürmüzî, *el-Muheddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1391), 562; Ahmed b. Ali b. Sâbit (el-Hatîb el-Bağdâdî), *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 131.

¹¹ Ali Bulut, "Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler" *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:18-19 (Samsun, 2005): 213-214; Ahmet Aslan, "Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997): 348-351.

¹² Süleyman Tülüçü, "el-Bâri'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 73.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3226.

¹⁴ Osman b. Abdîrrahman (İbn Salah), *Ulûmu'l-hadîs* (Haleb: Mektebetu'l-Fârâbî, 1984), 234; Celalüddîn es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, 2009), 459.

Garîbu'l-Hadîs ilmi, doğrudan hadis metinleri ile ilgili olmasına rağmen¹⁵ bu konuda eser yazan bazı müellifler hadislerin isnadını da zikretmişlerdir.¹⁶ Örneğin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Garîbu'l-Hadîse dair yazdığı eserinde rivayetleri isnadı ile birlikte zikretmiş ve önce Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri, sonra sahabenin rivayet ettikleri hadisleri daha sonra tabiunun aktardıkları rivayetleri sıralamış ve bu rivayetlerdeki garîb kelimeleri açıklamıştır.¹⁷

Hız. Peygamber (sav) döneminde hadislerin anlaşılması konusunda kayda değer bir problem yaşanmamıştır. Hız. Peygamber'in vefatından sonra birçok yer fethedilmiş, buralarda yaşayan ve Arapça bilmeyen Rûm, Fars ve Habeş gibi birçok milletten insanlar Arapçayı öğrenmeye çalışmışlardır. Hadislerin bu beldelerde raviler vasıtasıyla aktarıldığını dikkate aldığımızda daha önceki dönemlerde herhangi bir problem oluşturmayan bazı kelimeler müşkil hale gelmiş ve anlaşılmamaya başlanmıştır.¹⁸ İbn Haldûn (ö. 808/1406) Arapçanın safahatı ile ilgili şu tespitlerde bulunmuştur: *"...Araplarla gayr-ı Arapların temaslari ve yekdiğeriyle haşir neşir olmaları sebebi ile bu bozulma hâdisesi sürüp gitti. Hatta bozulma, kelimelerin manasına da sirayet ettiği için birçok Arapça kelime, onların kullandıkları mananın dışında kullanılmaya başlandı... Bundan dolayı büsbütün ortadan kaybolur endişesiyle lügavî mevzuatın yani kelimelerin sözlük manalarının yazı ve tedvin suretiyle muhafaza altına alınmasına ihtiyaç duyuldu. Zira bu yok oluştan, Kur'an'ı ve hadisi bilmeme ve anlamama hali neşet edebilirdi."*¹⁹

Arapça ve İslamî ilimler arasında özellikle de hadis ilmi arasında doğrusal bir ilişki bulunmaktadır. Hadislerin dilinin Arapça olması, dilbilimcilerin hadis metinleri ile ilgilenmelerine zemin hazırlamıştır. Hatta Arap dilbiliminin hadisin gölgesinde doğup geliştiği ifade edilmiştir.²⁰ Bu nedenle İslamî ilimler ile ilgilenenlerin Arapçayı göz ardı etmeleri neredeyse olanaksızdır.²¹

Ebû Ali el-Kâlfî ve onun gibi Garîbu'l-Hadis ilmi ile ilgili eser telif edenlerin hangi saik ile hareket ettiklerini irdelemek gerekmektedir. Bu vesile ile bir hususun altını önemle çizmek gerekir ki aynı coğrafi bölgede yaşayan insanların uğraştıkları iş, sanat ve gündelik yaşamdan kaynaklanan bazı kelime, özdeyiş veya teşbih içeren ifadelerin bir başka belde ve coğrafyada kolay anlaşamadığını görmekteyiz. Örneğin tarım ile meşgul olan bir yerde sadece o yöreye has tarım ve

¹⁵ Abdullah b. Müslim (İbn Kuteybe), *Garîbu'l-hadis*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Bağdat: el-Cumhuriyetu'l-İrakiyye Vizaretu'l-Evkaf, 1977), 1: 20-21 (Muhakkikin mukaddimesi).

¹⁶ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Garîbu'l-hadîs*, thk. Abdülkerim İbrahim (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1982), 28 (Muhakkikin mukaddimesi).

¹⁷ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-hadîs*, 115.

¹⁸ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Garîbu'l-hadîs*, thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1985), 1-2; Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979), 5.

¹⁹ Muhammed b. Muhammed el-Mağribî (İbn Haldûn), *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 2: 1005.

²⁰ Uysal, Muhittin, Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadislerle İstişhâd Meselesi, 99.

²¹ Geniş bilgi için bk. Şerefuddîn Ali er-Râcihî, *Mustalahu'l-hadîs ve eseruhu ala'dersi'l-lügavî inde'l-Arab* (Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Arabiyya), 5-8.

ziraata dair terminolojinin daha çok geliştiğine ve aynı anlamın başka bölgelerde daha farklı kelimelerle dile getirildiğine ya da bu kelimenin o bölgede tedavülde olmadığına şahit olabilmekteyiz. Hayvancılığın bir maişet kaynağı olduğu yerlerde ise hayvan ve hayvancılığa dair lügatin zenginlik kazandığını kestirmek güç değildir. Bu olgunun Hz. Peygamber döneminde de vuku bulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Örneğin Mekke'de daha çok hayvancılık ve uluslararası ticaret yaygın iken, Medine'de daha çok ziraat ve tarım eksenli bir yaşam tarzı hüküm sürmekteydi.²² Dolayısıyla Mekke'de bazı kabilelerde farklı lehçelerin kullanımından kaynaklanan ifade ve terkiplerin daha hususi bir anlama delalet ettiği tespitinde bulunabiliriz. Hz. Peygamber'in böyle bir dil ve coğrafya atmosferinde yaşadığını kabul ettiğimizde, onun bazı tabir ve ifadelerinin izah edilmesi, anlamının araştırılması ve bunun için dönemin sözel referanslarına müracaat edilmesi gayet tabii olmalıdır. Hz. Peygamber'in bazı rivayetlerde garîb kelimeleri kullandığının ilk dönemlerden itibaren bildirilmiş olması,²³ onun Arapça'ya vukufiyetinin ve dilin orijinalliğine yönelik hassasiyetinin bir göstergesi olarak da kabul edilebilir. Şu hususu da önemle belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber'in mütemediyen anlaşılması müşkil kelimeleri kullandığı yönünde bir tartışmanın içerisine girmek tarihen ve ilmen ispatı zor olan bir iddia içerisine girmekle eşdeğer bir durum ve beyhude bir çaba olacaktır.

Tarihi seyir içerisinde hadislerdeki garîb kelimelerin açıklandığı çok sayıda eser, söz konusu alanda uzman kişiler tarafından telif edilmiştir. Özel ilgi, birikim ve ihtisas gerektiren bu alanda eser yazan kişilerin temelde Arap diline ve hadise hâkim olmaları gerekmektedir. Özellikle şiir, belagat, neseb ilmi, sarf ve nahiv gibi ilimlerin müellif tarafından bilinmesi önem arz etmektedir.

Garîbu'l-Hadîs alanında yazılan bazı eserler bir lügat hüviyetini de taşıdığından bu eserlerde kelimeler alfabetik sıraya göre dizilmiş, önce rivayet metni zikredilmiş sonra da bu rivayette anlamı izah edilmeye muhtaç kelime çoğu zaman şiirlerden istişhad getirilerek ve örnek cümleler eşliğinde açıklanmaya çalışılmıştır.²⁴ Özellikle hadislerde geçen kelimelerin delaletleri, manayı ve bu mananın üzerine bina edildiği hükmü doğrudan etkilediğinden dilbilimcilerin bu çalışmaları bir anlamda İslam'ın temel referanslarının doğru anlaşılmasını sağlamaya yönelik ciddi gayretler olarak değerlendirilmelidir.

Hadislerdeki garîb kelimeler üzerine ilk defa tebeu't-tabiiin döneminde hususi çalışmaların yapıldığı bilinmektedir.²⁵ Garîbu'l-Hadîs ile ilgili ilk eser telif edenlerin Ebu'l-Hasan en-Nadr b. Şumeyl el-Mâzinî (ö.204/819)²⁶, Ebû Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ et-Temîmî (ö. 209/824) ve Abdulmelik b. Kurayb el-Asmaî (ö.

²² W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, trc. Rahmi Ayas ve Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: 175, 1986), 9-10.

²³ Bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbu'l-hadîs* (Haydarabad: Dairatu'l-Maarif, 1964).

²⁴ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrahim (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414), 83, 89.

²⁵ M. Yaşar Kandemir, "Garîbu'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 376-377.

²⁶ Muhammed b. İshak en-Nedim (İbnu'n-Nedim), *el-Fihrist* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1978), 129.

216/831) olduğu ifade edilmişse de bu ilim Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbu'l-Hadîs*²⁷ adlı eseri ile önemli bir merhaleye ulaşmıştır. Ondan sonra Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) ve Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998) *Garîbu'l-Hadîs* isimli eserleri²⁸ ile bu alana önemli katkıda bulunmuşlardır.²⁹

Garîbu'l-Hadîs ile ilgili yazılan eserlerin hemen hemen hepsinin aynı isme sahip olmalarına karşın muhtevaları farklılık arz etmiş ve sonra gelen müellifler öncekilerin eksik bıraktıklarını düşündükleri noktalara temas etmeyi ihmal etmemişlerdir. Örneğin Hattâbî şöyle demektedir: “*Hadisleri incelediğimde anlamları her iki kitapta da olmayan (Ebû Ubeyd ile İbn Kuteybe'nin Garîbu'l-Hadîs'leri) bazı kelimelerle karşılaştım. Bu sebeple bir kitap telif etmeye azmettim ...*”³⁰ Bununla birlikte konu ile ilgili bazı alimler arasında zaman zaman ilmi münakaşalar yaşanmış hatta reddiye türü eserler de yazılmıştır. Örneğin İbn Kuteybe, Ebû Ubeyd'in bazı kelimelere verdiği anlamları tashih etmek ve doğrusuna işaret etmek niyetiyle “*Islâhu Galati Ebî Ubeyde fî Garîbi'l-Hadîs*” ismi ile bir kitap yazmıştır.³¹ Diğer taraftan Kur'an ve hadislerdeki garîb kelimelerin birlikte ele alındığı eserler de kaleme alınmıştır. Örneğin Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 401/1011) *Kitâbu'l-Garîbeyn fî'l-Kur'an ve'l-Hadîs* ismi ile günümüze ulaşan bir eser telif etmiştir.³²

2. Ebû Ali el-Kâlî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Asıl ismi İsmail b. el-Kâsım b. Ayzûn Ebû Ali el-Kâlî olan müellif 288/900 yılında Doğu Fırat bölgesine düşen ve Van gölüne yakın Menazcird'de (Malazgirt) doğmuştur. Zirikî'nin (ö. 1976) bildirdiğine göre şiir, dil ve edebiyat alanında zamanın ileri gelen simalarından biri olan el-Kâlî, 303/915 yılında Malazgirt'ten Irak'a yolculuk yapmış ve burada 25 yıl ikamet etmiştir. Bağdat'ta yaptığı ilmi çalışmaların yeteri kadar revaç görmemesi, bir başka görüşe göre hocası İbn Dureyd'in (ö. 321/933) vefatından sonra orada kalmak istememesi gibi sebeplerden dolayı buradan ayrıldığı ifade edilmiştir.³³ İlim hayatında önemli bir yer teşkil eden Bağdat'ta uzun süre kalmasından dolayı kendisine Kâlî ile beraber el-Bağdadî nisbesi de verilmiştir.³⁴ İbn Hallikân (ö. 681/1282) onun Diyarbakır'a yakın bir mevki olan Menazcird denilen yerde dünyaya geldiğini teyid etmiştir.

²⁷ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbu'l-hadîs* (Haydarabad: Dairatu'l-Maarif, 1964).

²⁸ Abdullah b. Müslim (İbn Kuteybe), *Garîbu'l-hadis*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Bağdat: el-Cumhuriyetu'l-İrakiyye Vizaretu'l-Evkaf, 1977); Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Garîbu'l-hadîs*, thk. Abdülkerim İbrahim (Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1982).

²⁹ İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, 5-8; Kandemir, “Garîbu'l-Hadîs”, 13: 376-378.

³⁰ el-Hattâbî, *Garîbu'l-Hadîs*, 48.

³¹ Abdullah b. Müslim (İbn Kuteybe), *Islâhu galati Ebî Ubeyde fî garîbi'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1983).

³² Muhsin Demirci, “Herevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 220-221.

³³ Ali el-Kâlî *el-Bârî' fî'l-lügat*, thk. Haşim Taan (Beyrut: Mektebetu'n-Nahda, 1975), 21-22.

³⁴ Ebu Ali el-Kâlî, *el-Emâlî*, 1: 4-5 (Muhakkikin mukaddimesi).

Kendisine Kâli nisbesinin, “Kâli Kelâ” denilen yerde yaşayan bazı insanlarla beraber Bağdat’a yolculuk yapmasından dolayı verildiği ifade edilmiştir.³⁵

Kâli 328/939 yılında Mağrib’e, oradan Endülüs Emevî halifesi Abdurrahman en-Nâsır’ın idareci olduğu dönemde Kurtuba’ya gitmiş, ömrünün geri kalanını burada zamanın yöneticilerinden iltifat ve itibar göyerek geçirmiş ve 356/966 yılında aynı yerde vefat etmiştir.³⁶ Bu sebeple onun Anadolu, Bağdat ve Müslümanların bir dönem iftihar ettiği Endülüs’e yolculuk yapması ile bu yolculuğunda uğradığı şehirlerde karşılaştığı âlimlerin ilmi münazaralarına katılması ve her beldede bulunmayan bazı kitap nüshalarına ulaşma imkânını bulması, bir taraftan onun bilgi birikimine katkı sağlamış, diğer taraftan ona farklı bir bakış açısını kazandırmıştır.

Basra dil ekolunu benimsediği belirtilen Taberî (ö. 310/923), Ezherî (ö. 370/980) ve Sîrâfî (ö. 368/979) gibi âlimlerle muasır olan³⁷ Kâli’nin önemli eserleri arasında, şiir ve haberleri içeren ve *Emâli el-Kâli* diye meşhur olan *en-Nevâdir*; dil ve edebiyat açısından oldukça kapsamlı olan *el-Bâri*; tefsir ile ilgili olarak *Tefsiru’s-Seb’i’t-Tival*; alfabetik sıraya göre yazılan *el-Emsâl* ve *el-Maksûr* yer almaktadır.³⁸ Dil ve edebiyat ile ilgili Zeccâc (ö. 311/923), Ebubekir ibn Dureyd (ö. 321/973) ve Ebubekir ibn Enbârî (ö. 328/940) gibi meşhur âlimlerden dersler almış, Arap dili ve edebiyatı alanındaki vukufiyetinden dolayı kendisinden sonra gelen birçok alim için referans kaynağı olmuştur.³⁹

Kâli’nin hadis ile ilgili özel ders aldığı da kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır. Hadis semasında bulunmak ve ilim tahsil etmek üzere Ebû Ya’lâ el-Mevsilî (ö. 307/919), Hüseyin b. İsmail el-Mehâmîlî (ö. 303/915), Ebubekir Abdullah b. Ebî Davud el-Eş’as es-Sicistânî (ö. 316/928), Ebu’l-Kasım Abdullah b. Muhammed el-Begavî (ö. 317/929) ve Ebu Said el-Hasan b. Ali el-Adevî (ö. 319/931) gibi âlimlerden ders almıştır.⁴⁰ Hadis ile ilgili çalışmaları ve bu ilme olan hâkimiyeti daha çok Bağdat yöresinde bulunurken vücûda gelmiştir.⁴¹ Muhammed b. Ma’mer (ö. 377/987), Ebubekir Muhammed b. Hasan ez-Zebidî (ö. 379/989) ve

³⁵ Şemsuddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadir, tsz.), 1: 226-228. “Kâli Kelâ” ismi ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden biri şöyledir: Rumlar parçalandıktan sonra farklı bölgelerde beylikler kurmuşlardır. Bu beyliklerden birinde kocasının vefatından sonra onun tahtına Kâli ismindeki hanımı geçmiştir. Bu yönetici hanım, bir belde kurmuş ve onun ismine nispetle “Kâli Kelâ” adı bu mevkiye verilmeye başlanmıştır. (Bk. Aynı yer)

³⁶ Ebû Ali el-Kâli *el-Bâri’ fi’l-Lügat*, 22; Hüseyin Elmalı, “Kâli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 259-260.

³⁷ Ali el-Kâli, *el-Bâri*, 16-17.

³⁸ Hayruddîn Ziriklî, *el-A’lâm kamûsu terâcim* (Beyrut: Daru’l-İlm, 2002), 1: 321-322; Ebu Ali el-Kâli el-Bağdadî, *el-Emâlî*, takdim: Muhammed Abdulcevad el-Asmaî (Mısır: el-Heyetu’l-Misriyyah, 1975), 1: 11-13.

³⁹ Celâlüddîn es-Suyûtî, *Büyyetu’l-vu’ât fî tabakâti’l-lügaviyyîne ve’-n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1979), 1: 239.

⁴⁰ Ebu Ali el-Kâli, *el-Emâlî*, 1: 5 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân*, 1: 227.

Ahmed b. Ebân (ö. 382/992) gibi tanınmış birçok sima onun öğrencileri arasında yer almıştır.⁴²

3- el-Bâri' Adlı Eserin Garîbu'l-Hadîs İlmî Açısından Tahlili

Ebû Ali el-Kâfî'nin *el-Bâri' fi'l-Lügat* adlı eseri, 1972 yılında Haşim Taan tarafından Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Haşim Taan, müellifin hayatı, eserleri, kaynaklarda hakkında verilen bilgiler, Bağdat ve Endülüs'te geçirdiği sürede neler yaptığı ile ilgili detaylı bilgiler içeren bir mukaddime yazmıştır. Muhakkik eserde geçen beyit ve alıntılarının kaynağını ve bunların kime ait olduğunu belirtmiş ancak zikredilen hadisler ile ilgili tatmin edici bilgiler vermemiş, sadece diğer Garîbu'l-Hadis kaynaklarına atıfta bulunmuş dolayısıyla hadislerin tahriri kısmı yetersiz kalmıştır. Bunun da sebebi, onun eseri daha çok dil açısından değerlendirmesinden kaynaklanmıştır.

Kâfî'nin en önemli özelliği, onun bir dil mantığına sahip olmasıdır. O, birikimini telifatı ile ortaya koymuş, Kur'an ve hadisin dil boyutu ile de meşgul olmuştur. Seleflerinin ve muasırlarının lügat ile ilgili çalışmalarından yararlandığı görülen, Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi dilcilere çokça atfın yer aldığı Kâfî'nin bu eseri, Garîbu'l-Hadise dair olduğu iddiasıyla *el-Bâri' fi Garîbi'l-Hadis* şeklinde de isimlendirilmiştir.⁴³ Kâfî'nin bu eseri, 339/950 yılında Kurtuba'da yazmaya başladığı, 3000 veya 5000 varaktan meydana geldiği ve yaklaşık on cilt olduğu, eserin bugüne kadar tam bir nüshasının bulunmadığı ve eserden iki cüz halinde çok az bir parçasının günümüze intikal ettiği belirtilmiştir.⁴⁴ Eserin isminde geçen el-Bâri' ifadesinin "benzerlerine üstünlüğü olmak"⁴⁵ manasına geldiğini dikkate aldığımızda, mezkûr kitabın isminin "Garîbu'l-Hadis veya lügat açısından benzer çalışmalardan üstün olan kitap" anlamında olduğunu ifade edebiliriz.

Kâfî, eserinde cahiliye dönemine ait şiirler, darb-ı mesellerin yanı sıra hadislerle de yer vermiş ve bu hadislerde geçen kelimelerin delaletleri ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmuştur. Onun eserinde hadislerle yer vermiş olması, belli bir hadis birikimine sahip olduğunun da göstergesidir.

Çalışmamızın amaçlarından birisi, mezkûr eserin Garîbu'l-Hadis açısından yeterli olup olmadığı iddiasının tartışılmasıdır. Hemen belirtelim ki eserde çok sayıda rivayet yer almış ve bu rivayetlerde geçen mübhem kelimeler izah edilmiştir. Bu yönü ile Kâfî'nin eserinin Garîbu'l-Hadîs ilmîne katkısı yadsınamaz. Ancak bizim üzerinde durmak istediğimiz temel nokta, bu eserin muhteva ve metodolojisinin tarihi süreç içerisinde belli bir sistematığa oturan Garîbu'l-Hadis ilmî ile ne kadar uyumluluk arz ettiği. Bu bağlamda sistemleşen Garîbu'l-Hadis edebiyatına dair eserlerle metodolojik bir mukayese yapmak yerinde olacaktır.

⁴² Geniş bilgi için bk. Ebû Ali el-Kâfî, *el-Bâri'*, 40-45 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁴³ Süleyman Tülücü, "el-Bâri'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 73-74.

⁴⁴ Tülücü, "el-Bâri'", 5: 73-74.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 260; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vasîf* (İstanbul: Mektebetu'l-İslamiyye), 50.

Garîbu'l-Hadise dair eserlerde, rivayet merkezli bir lügat çalışması görüntüsü ön plandadır. Bu eserlerde temel amaç rivayetlerdeki müşkil ve mübhem kelimelerin açıklanmasıdır.⁴⁶ Ancak Kâlî'nin eseri şekil, metodoloji ve muhteva açısından rivayet merkezli bir kelime çalışması değil, kelime merkezli bir lügat çalışması niteliğindedir. Bir başka ifade ile bu eserde amaç, sadece rivayetlerde geçen kelimeleri değil, genel anlamda bilinmeyen/garib kelimeleri açıklamak olduğundan, rivayetler daha çok tali bir konumda ve istişhâd kabilinden zikredilmiştir. Eserdeki ana tema, Arap dili açısından anlaşılması güç kelimeleri açıklamak ve yeri geldiğinde müellifin anlamını açıkladığı kelime ile paralellik oluşturmasına binâen hadis metinlerini zikretme üzerine kuruludur. Eserin yaygın olan isminin *el-Bâri' fi'l-Lügat* olması da bu görüşümüzü desteklemektedir. Bu açıdan bakıldığında eser, Kâlî'den önce ve sonra belli bir sistematiğe oturan Garîbu'l-Hadis literatürü ile uyumlu bir görünüm arz etmemektedir. Zira Garîbu'l-Hadis edebiyatına dair yazılan eserlerde asıl ve birincil amaç, Arapçada bilinmeyen kelimeleri açıklamak değil, hadislerde anlaşılması güç ve açıklanmaya muhtaç kelimeleri merkeze almak ve hadis metinlerinin anlaşılmasına yardımcı olacak bir yöntem takip etmektir. Bu nedenle eserin ana karakteristiği filolojik tabanlı bir muhtevaya sahiptir. Diğer bir tespit de Kâlî'nin eserinin Garîbu'l-Hadis kitabı olarak değerlendirilmesi ne kadar mümkünse ise Garîbu'l-Kur'an kitabı olarak dikkate alınmasının da o kadar mümkün olduğudur. Zira garîb kelimelerin ele alındığı ayet sayısının azımsanmayacak sayıda olduğunu özellikle vurgulamamız gerekmektedir.⁴⁷

Sadece hadislerin bir lügat kitabında yer alması, bu eserin hadislerdeki garîb kelimeleri açıklayan Garîbu'l-Hadis alanında yazılmış bir eser olduğu iddiası için yeterli bir gerekçe değildir. Bununla birlikte kelimelerin anlamlarını ifade etmek üzere müellif sadece şiir, beyit ve darb-ı mesellerden de yararlanabilirdi. Ancak müellifin bunlara ek olarak rivayetlere de yer vermiş olması, kanaatimizce eserin lügat-Garîbu'l-Hadis arası bir niteliğe bürünmesine sebep teşkil etmiştir. Bundan dolayı müellifin bu eseri hadis ilmi ile meşgul olanlardan çok Arap dili alanında çalışanların dikkatini çekmiş ve üzerinde akademik çalışmalar yapılmıştır.

Üzerinde durulması gereken hususlardan bir diğeri de kitaba alınan rivayetlerin hadis usulü açısından taşıdığı değer, başka bir ifade ile hadislerin sıhhat durumları oluşturmaktadır. Rivayetlerin hepsinin tahrîc ve değerlendirmesini yapmak çalışmanın sınırlarını aşacağından bu konuya girmeyeceğiz. Ancak genel bir kanaat olarak belirtebiliriz ki Garîbu'l-Hadis türünde

⁴⁶ Bk. Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-hadis*, 115-446.

⁴⁷ Eserde yer alan Garîbu'l-Kur'an'a dair iki örnek vermek istiyoruz: 1- - غدر - kökünden gelen - المغادرة - kelimesinin "bir şeyi arkada bırakmak, terk etmek, dikkate almamak" gibi anlamlara geldiğini belirten müellif yukarıdaki kelimenin geçtiği şu ayeti zikretmektedir (Ebû Ali el-Kâlî, *el-Bâri'*, 290) "...Eyyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır ki küçük-büyük demeden **her şeyi sayıp dökmüş/geriye bir şey bırakmamış...**" (el-Kehf, 18/49). 2 - - الغابر - - غير - kelimesi üzerinde duran müellif, bu kelimenin "geçen, mazide kalan, geride kalan" gibi anlamlara geldiğini belirtmiş (Ebû Ali el-Kâlî, *el-Bâri'*, 312) ve şu ayeti zikretmiştir: "Bunun üzerine **geride kalan** yaşlı bir kadın dışında, onu ve ailesini, hepsini kurtardık." (eş-Şuara, 26/171-172).

derlenen kitaplarda esas olan rivayetlerin sıhhat değerini ortaya koymak değil, bu rivayetlerde geçen kelimelerin anlamlarının belirlenmesidir. Bu durum da söz konusu alanda derlenen bazı eserlerde zayıf hadislerin kitaplara alınmasına sebep teşkil etmiştir. Bu tespiti Kâfî'nin söz konusu eseri için de yapmak mümkündür.

Eserde zikredilen rivayetlerde isnad yer almamakta sadece hadis metnine yer verilmektedir. Senedin zikredilmemiş olması, söz konusu eserin lügat amaçlı tedvin edildiğinin göstergelerinden biri olarak da kabul edilebilir. Rivayetler – وفي الحديث – şeklinde başlamakta ve isnad olmadığı için rivayetin merfû, mevkûf veya maktû' olup olmadığı doğrudan anlaşılammaktadır. Müellifin yer yer hadisin sahabi ravisini ya da rivayeti ref' edenin ismini belirtmiş olması, bu seçeneği ortadan kaldırmamaktadır.⁴⁸

Eser incelendiğinde görüleceği üzere Garîbu'l-Hadîse dair müstakil olarak telif edilen eserlerden farklı olarak rivayetin bağlamı, öznesi ve metnin tamamı yerine sadece garîb kelimenin geçtiği cümle zikredilmiş, ilgili kapalı kelimenin lügavî manasına işaret edilmiş ayrıca itikadî veya fikhî hüküm istinbatına yer verilmemiştir. Kitabın hacminin artması, hadisin teknik meseleleriyle uğraşmanın asıl amacın önüne geçme ihtimali, okuyucunun zihninin karışması, lügat standartlarını aşmak istememesi vb. olasılıklar Kâfî'nin hadisin sened ve metninin bütününe zikretmemesi için geçerli birer sebep olarak değerlendirilebilir. Öte taraftan eserde yer alan rivayetler için bir kaynak verilmemiş olmasını -müellifin doğum ve vefat tarihleri göz önüne bulundurulduğunda- onun meşhur muhaddislerin bir kısmı ile muasır ve bir kısmı ile hemen sonraki nesilde yaşamış olmasına da bağlamak mümkündür. Zira hicri üçüncü asırda tasnif edilen ve daha sonraki zamanlarda bir şöhrete kavuşan hadis eserlerinin henüz tertip edildiğini, bu eserlerin her bölge ve âlimde bulunamayabileceğini dolayısıyla yazılı rivayet ile birlikte sözlü rivayet geleneğinin aktif olarak devam ettiğini saptamak mümkündür.

Eserde Garîbu'l-Hadîs'e Dair Bazı Örnekler:

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi eserde Garîbu'l-Hadise dair birçok örnek bulunmaktadır. Müellifin bu kelimeleri nasıl açıkladığını, hadisleri istişhâd kabilinden nasıl zikrettiğini birkaç örnek üzerinden ifade etmek faydalı olacaktır:

a. Hâ harfi ile başlayan kelimelerin yer aldığı kitabın başlarında هَوَك- kelimesi üzerinde durulmakta, bu kelimenin anlamının “tahayyürde kalmak, düşünmeksizin dalmak, saf olmak, aptal olmak” olduğu belirtilmekte ve bu minvalde şu rivayete yer verilmektedir⁴⁹: Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e geldi ve “Yahudilerden hoşumuza giden bazı sözler işitiyoruz. Bunlardan bazısını yazmamıza izin verir misiniz?” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Sizler

⁴⁸ Ebû Ali el-Kâfî, *el-Bâri'*, 50, 314.

⁴⁹ Ebû Ali el-Kâfî, *el-Bâri'*, 87.

Yahudi ve Hristiyanların **içine düştüğü şaşkınlığa, düşünmeden** (متَهَوِّكون) dalmak mı istiyorsunuz...⁵⁰ diyerek karşı çıktı.

b. “مضاهاة” kelimesi ile ilgili bazı açıklamalarda bulunan müellif, bu kelimenin “bir şeyi bir şeye karıştırmak, benzetmek” gibi anlamları olduğunu belirtmiş ve burada Hz. Aişe’den nakledilen şu rivayete yer vermiştir⁵¹: “Hz. Peygamber bir seferden döndüğünde üzerimde bazı şekillerin yer aldığı bir battaniye vardı. Hz. Peygamber hemen onu üzerimden çekerek aldı ve şöyle dedi: “İnsanların kıyamet günü azaba maruz kalacak olanları, Allah’ın yarattıklarına **benzer** (بمضاهاون) suret ve şekiller yapanlardır.”⁵²

c. “التَّهْوَة” kelimesinin Araplar tarafından “yüzü çirkin, görünüşü hoş olmayan” manasına geldiğini belirten müellif, Müslim’de geçen uzunca bir hadiste yukarıdaki kelimenin geçtiği bir cümleyi vermiştir.⁵³ Müslim’in *Sahih*’inde geçen hadise göre Müslümanlar Huneyn gazvesinde müşrik ordusuyla aniden karşılaşınca sahabiler geriye çekilmişler ancak Hz. Peygamber ve birkaç sahabi, müşriklerin üzerlerine gitmeye devam etmişlerdir... Bundan sonra Hz. Peygamber devesinden inerek bir avuç toprak almış ve müşriklerin yüzüne **“Yüzleri kavrusun / kurusun”** “شاهت الوجوه” diyerek atmıştır. Hâdiseyi aktaran sahabi yalnızca bir avuç atılmasına rağmen orada bulunan her bir insanın gözüne bir avuç toprak girdiğini ve müşriklerin geri çekilmek zorunda kaldıklarını sözlerine eklemiştir.⁵⁴

d. “الزَّهْو” kelimesi, özellikle bitki için kullanıldığında “olgunlaşmak ve rengi kırmızı olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu anlama delalet eden ve İbn Ömer’den nakledilen şu hadis istişhad kabilinden zikredilmiştir⁵⁵: Hz. Peygamber **olgunlaşmayan** hurmanın satışını yasakladı.⁵⁶

e. “الخيانة” kelimesinin, “sevgide sadakatsiz davranma, samimi olmama” gibi manalara geldiğini ifade eden müellif⁵⁷ daha sonra mezkur kelimenin geçtiği ve senedinin zayıf olduğu belirtilen “Müminde her huy bulunabilir. Ama **sadakatsizlik/kandırma** (hiyanet) ve yalancılık asla!”⁵⁸ rivayetini zikretmiştir.

⁵⁰ Ebubekir Ahmed b. el-Huseyin el-Beyhakî, *el-Câmi’ li şuabi’l-îmân*, thk. Abdulali Abdulhamid (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2003), 1: 347; İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi garibi’l-hadis ve’l-eser*, 5: 282.

⁵¹ Ebû Ali el-Kâlî, *el-Bâri*, 88.

⁵² Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sunenu’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmunim (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 2001), 8: 457. Müellif burada “Yüdâhiüne” fiilinin geçtiği Tevbe sûresindeki “Yahudiler ‘Uzeyr Allah’ın oğludur’ dediler. Hristiyanlar ise ‘İsa Mesih Allah’ın oğludur’ dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözlerdir. Onların bu sözleri daha önce inkar etmiş olanların sözlerine **benziyor.**” ayetini de zikrederek hadis ve ayette geçen kelimenin aynı anlama işaret ettiğini vurgulamak istemiştir. Bk. et-Tevbe, 9/30.

⁵³ Ebû Ali el-Kâlî, *el-Bâri*, 99.

⁵⁴ Müslim, “Cihad”, 81, 2: 1402.

⁵⁵ Ebû Ali el-Kâlî, *el-Bâri*, 151.

⁵⁶ Ebu Abdillah el-Hakim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ala’s-sahihayn* (Beyrut: Daru’l-Marife, tsz.), 2: 19.

⁵⁷ Ebû Ali el-Kâlî, *el-Bâri*, 234.

⁵⁸ Beyhakî, *el-Câmi’ li şuabi’l-îman*, 7: 208 (Rivayetin isnadında bulunan Said Zarbi isimli kişinin zayıf olduğu belirtilmiştir. Bk. Aynı yer tahkikte)

Sonuç

İslam medeniyet tarihi boyunca İslam'a hizmet eden birçok alim yetişmiştir. Arapça ile ilgilenen dilbilimciler, gayretleri ile İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve hadislerdeki kelimeleri dil mantığı ve felsefesi çerçevesinde izah etmeye çalışmışlardır. Bu alimlerden biri, ilmi tahsil ve tedris etmek maksadıyla Malazgirt'ten Bağdat'a, oradan da Endülüs'e giden ve *el-Bârî' fi'l-Lügat* isimli eseri ile meşhur olan Ebû Ali el-Kâlfî'dir. Çalışmamızda onun bu eseri, Garibu'l-Hadis açısından tahlil edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Ebû Ali el-Kâlfî'nin *el-Bârî'* adlı eseri erken dönemde yazılmış ve Arap dili ile ilgili etimolojik analizlerin yapıldığı bir referans niteliğindedir. Kâlfî, eserinde cahiliye dönemine ait şiirler ve darb-ı mesellerin yanı sıra hadislere de yer vermiş ve bu hadislerde geçen garîb kelimelerin hangi anlama delalet ettiğini belirtmiştir.

2. Eserin, Garibu'l-Hadis ilmine uygunluğu tartışmaya açıktır. Zira Garibu'l-Hadis ilmine dair eserlerde, rivayet merkezli bir lügat çalışması görüntüsü hâkimdir ve bu eserlerdeki temel amaç da rivayetlerdeki müşkil ve mübhem kelimelerin açıklanmasıdır. Ancak Kâlfî'nin mezkûr eseri şekil, metodoloji ve muhteva açısından hadis merkezli bir kelime çalışması değil, kelime merkezli ve rivayetlerin daha çok istişhad kabilinden zikredildiği bir lügat çalışmasıdır.

3. Kâlfî'nin bu eseri, Garibu'l-Hadis kitabı olarak değerlendirilmesi ne kadar imkan dahilinde ise Garibu'l-Kur'an kitabı olarak da dikkate alınması o kadar mümkündür. Zira eserde azımsanmayacak sayıda ayet zikredilmiştir. Bu açıdan bakıldığında eser, Garibu'l-Hadis, Garibu'l-Kur'an ve Arap dilinde anlaşılması güç kelimeleri içeren bir muhtevaya sahiptir.

4. Hadislerin günümüzde farklı dillere tercüme edilmiş olması, Garibu'l-hadis literatürüne olan ihtiyacı ortadan kaldırmamakta, tercümelerde temel anlamdan sapma, hata, yanlış ve yanılma ihtimalinin her zaman olası olduğunun altını çizmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Altundağ, Mustafa. "Sahîh Kırâatlerin Arap Lehçeleri İle İlişkisi Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001): 23-48.
- Aslan, Ahmet. "Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997): 348-357.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- el-Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. el-Huseyin. *el-Cami' li şuabi'l-İman*. Thk. Abdulali Abdulhamid, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Ali. "Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005): 213-235.
- Certel, Hüseyin. "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VII. Kutlu Doğum Sempozyumu* (2004): 245-248.
- Demirci, Muhsin. "Herevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 17: 220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Elmalî, Hüseyin, "Kâlfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Garîbu'l-hadis*. Thk. Abdülkerim İbrahim, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1982.
- el-Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Garîbu'l-hadis*. Haydarabad: Dairatu'l-Maarif, 1964.

- İbn Haldûn, Muhammed b. Muhammed el-Mağribî. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- İbn Hallikân, Şemsuddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadir, tsz.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Garîbu'l-hadîs*. Thk. Abdullah el-Cebûrî, Bağdat: el-Cumhuriyetü'l-İrakiyye Vizaretü'l-Evkaf, 1977.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Islâhu galati ebî Ubeyde fî garîbi'l-hadîs*. Thk. Abdullah el-Cebûrî, Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1983.
- İbn Manzur, Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Mearif, tsz.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshak en-Nedim. *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1978.
- İbn Salah, Osman b. Abdirrahman. *Ulûmu'l-hadîs*. Haleb: Mektebetü'l-Fârâbî, 1984.
- el-Kâfî, Ebu Ali el-Bağdadî. *el-Bâri' fî'l-lügat*. Thk. Haşim Taan, Beyrut: Mektebetü'n-Nahda, 1975.
- el-Kâfî, Ebu Ali el-Bağdadî. *el-Emâli*. Takdim Muhammed Abdulcevad el-Esmâi, Mısır: el-Heyetu'l-Mısıriyyah, 1975.
- Kandemir, M. Yaşar, "Garîbu'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 376-378, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l-vasît*. İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Muslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Naim, Ahmet. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Başbakanlık Basımevi, 1982.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdulmunim, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2001.
- en-Nîsâburî, Ebu Abdillâh el-Hakim. *el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn*. Beyrut: Daru'l-Marife, tsz.
- er-Râcihî, Şerefuddîn Ali. *Mustalahu'l-hadîs ve eseruhu ala'd-dersi'l-lügavî inde'l-Arab*. Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Arabiyya, ty.
- er-Râmehmürmüzî, Hasan b. Abdirrahman. *el-Muheddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Thk. Muhammed Accâc, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1391.
- es-Suyûtî, Celalüddîn. *Tedribu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, 2009.
- es-Suyûtî, Celalüddîn. *Büğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lügaviyyîne ve'n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.
- Tülücü, Süleyman, "el-Bâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 73-74, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uysal, Muhittin, "Hadisin Arap Dilbilimine Katkısı ve Hadisle İstîşâd Meselesi", *Marife* 6/1 (2006): 97-126.
- Yıldırım Enbiya. "Hadislerin Mana ile Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 279-314.
- Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. Trc. Rahmi Ayas ve Azmi Yüksel, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: 175, 1986.
- Yılmaz, İbrahim. *Panayırklar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrahim, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414.
- Zirikli, Hayruddîn. *el-A'lâm kamûsu terâcim*. Beyrut: Daru'l-İlm, 2002.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2018

Araştırma
Research

Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ı Üzerine Hanefî Bakış Açışı -Bedrüddîn el-Aynî Örneği-

Fatih Mehmet Yılmaz

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı
fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5416-3986>

Geliş Tarihi / Received: 19.06.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.09.2018

Öz

İmanla ilgili hususlar erken dönemlerden itibaren itikâdî ve amelî fırkalar arasında ihtilaf konusu olmuştur. İman-amel, büyük günah-iman ilişkisi konusunda ilk defa Hâricilerin görüş belirtmesi ile gündeme gelen "İman" meseleleri, diğer fırka mensuplarının da tartışmaya dâhil olması ile birlikte farklı boyutlar kazanmıştır. Bu bağlamda hadis edebiyatının tasnif döneminden itibaren ilgili eserlerde "İman" bölümlerine yer verilmiş ve konu üzerinde farklı değerlendirmeler yapılagelmiştir. Bu değerlendirmelerden biri de hanefî-mâtürîdî yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın iman mevzuundaki açıklamaları her dönemde dikkatleri çekmiş ve birçok açıdan inceleme konusu olmuştur.

İşte bu makalede bahse konu yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olan Türk asıllı muhaddis Aynî'nin Umdetü'l-Kârî adlı Buhârî şerhi, Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahih'inin "İman" bölümü özelinde ele alınarak irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Aynî, İman, Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Umdetü'l-Kârî.

Hanafi's Perspective on Bukhari's Kitâbü'l-Îmân -Bedrüddîn el-Aynî's Case-

The issues about faith have been matters of dispute among belief and belief sects from the early period of İslâm. The dimension of the relations between faith and practice, and major sin-faith which came up the first-time with the consideration of Kharijites, was expanded by the contribution of other sects to the debate on them. In this regard, the classification phase to Hadith books consisted in the sections on faith and various assessments on it raised. One of the approaches is the Hanefî-Mâtürîdî School. The considerations of the school on faith have been seen to be remarkable and been evaluated on several counts.

In this paper, Hanefî Al-'Aynî's, who is one of the most important scholars of Hanefî/Mâtürîdî school, Turkish Muhađđith, Umdat al-Qari will be examined with regard to the faith section of Bukhari's al-Câmiu's-Sahih and accordingly Hanefî/Mâtürîdî approach to the subject will be scrutinized.

Keywords: Bukhari, Aynî, Faith, Abu Hanifa, Matürîdî, Umdat al-Qari.

Atıf / Cite as

Yılmaz, Fatih Mehmet. "Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ı Üzerine Hanefî Bakış Açışı -Bedrüddîn el-Aynî Örneği-". *Marife* 18/2 (2018): 401-437. <https://doi.org/10.33420/marife.434654>.

Giriş

Hicri I. asırda gündeme gelen büyük günah ve iman kavramları etrafında ortaya çıkan Havâric, Şia, Mürcie ve Haşviyye ile, hicri II. asrın ilk çeyreğinde oluşan Mu`tezile İslâm düşüncesindeki yerlerini almışlardır.¹ Ne var ki Ebû Hanîfe (ö. 150/767) aslında bunların hiçbirine yakın durmamasına rağmen² iman konusundaki açıklamaları, ameli imanı mükemmel kılan bir unsur olarak görüp onun bir cüzü olarak değerlendirmemesi, büyük günahın sahibini dinden çıkarmayıp bu kimselerin âhiretteki durumlarının Allah'a kaldığı yönündeki bazı yaklaşımları sebebiyle mürciî kabul edilmiştir.³ Ebû Hanîfe ise şahsına yöneltilen bu ithama karşılık, kendi yaklaşımının adâlet ve sünnet ehlinin görüşleri olduğunu ifade ederek cevap vermiştir.⁴ Bu bağlamda Ebû Hanîfe hem hârici düşünce ve savundukları iman anlayışı ile hem de günahın imana zarar vermez görüşünü benimseyen Mürcie ile fikrî ve akidevî alanlarda tartışmalar yapmış,⁵ her iki fırkadan da farklı kendine özgü görüşler ortaya koymuştur.⁶ İşte bu düşünce geleneğinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Aynî (ö. 855/1451) de meşhur eseri,⁷ *Umdetü'l-Kârî*'de bu konuya ilişkin özelde Ebû Hanîfe'nin genelde ise Hanefî mezhebinin görüşlerini serdetmiştir. Nitekim onun hadis yorumlarında ve hadisle ilgili meselelerde Hanefî mezhebinin görüşlerine bağlı kaldığı ve Buhârî de dâhil hanefîler aleyhine delil getirenleri tenkit ettiği bilinen bir husustur.⁸

Aynî, imanın bütün işlerin özü, her şeyin temeli, amellerin kabul şartı, hem dünyada hem de âhirette kurtuluş vesilesi olarak görülmesi sebebiyle Buhârî (ö. 256/870) tarafından *el-Câmiu's-Sahîh*'e "İman" bölümü ile başladığını belirtmiştir.⁹

Aynî, mezkûr bölümü şerh ederken ilmî usule uygun olarak, meseleyle ilgili tartışmalara ve görüşlere yer vermiş ve konuyu belli başlıklar altında ele alıp incelemiştir. Bu çalışmada söz konusu başlıklar; imanın tanımları, tasdîk ve mahiyeti, iman-amel ilişkisi, imanın artması-eksilmesi, iman ve İslâm

¹ Bk. Sönmez Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka planı-İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, 3. Baskı (Ankara: Otto, 2016), 41.

² Bk. Abdülhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Atâ* (İstanbul: Rağbet Yay., 2012), 55.

³ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî vd. (Beyrut: Dâiratü'l-Meârif el-Osmâniyye, ty.), 8: 81; Ahmet Özel, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015), 23.

⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *Risâle Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî Âlimü Ehlî'l-Basra*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (yy: 1368), 37-38.

⁵ Bk. Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhü'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslâmî Araştırmalar- Ebû Hanîfe Özel Sayısı- 15/1-2* (2002): 193.

⁶ Bk. Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi*, 133.

⁷ Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi* (Ankara: Nobel, 2013), 67.

⁸ Bk. Ferhat Gökçe, "Bedrüddîn el-Aynî'nin Eserleri, Aynî ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Uluslararası Bed- ruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, ed. Recep Tuzcu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2016), 125.

⁹ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhî'l-Buhârî* (yy: Dâru'l-Fikr, ty.), 1: 101.

kavramlarının birbiri yerine kullanılıp kullanılmayacağı, imanın mahlûk olup olmadığı ve meşîet-iman ilişkisi kapsamında incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Görüldüğü gibi, disiplinler arası bir boyutu da bulunan çalışmanın temelini, Aynî'nin Buhârî'deki kitâbü'l-îman bölümünü şerhi bağlamında imana dair değerlendirmeleri oluşturmaktadır.¹⁰ Ayrıca bu çalışmada Aynî'nin kendilerinden çokça faydalandığı Hattâbî (ö. 388/998) ve Kirmânî'nin (ö. 786/1384) Buhârî şerhlerinden de istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin bazı eserlerine, İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi ulemanın konuyla ilgili açıklamalarına Aynî'nin atıfları doğrultusunda metin içerisinde yer verilmiş, güncel bazı çalışmalardan da yararlanılmıştır.

1. İman Tanımları

Sözlükte onay/tasdîk anlamına gelen¹¹ "iman" kelimesinin ıstılâhî olarak nasıl tanımlanacağı hususu ilk defa Mürcie tarafından dile getirilmiş ve uzun süre tartışılmıştır.¹² Bu bağlamda Aynî, ehl-i kiblenin¹³ iman tanımlarına ilişkin olarak 1) İman kalbin fiilidir, 2) İman dilin amelidir/ıkrardır, 3) İman kalp ve dilin birlikte amelidir, 4) İman kalp ile tasdik, dil ile ıkrar ve uzuvlarla ameldir şeklinde dört görüşten bahsetmiş ve bunların açıklamasını yapmıştır.

Araştırmanın bu kısmında mezkûr görüşler ve Aynî'nin bu görüşlere dair açıklamaları ele alınacaktır.

1.1. İman Kalbin Fiilidir

Aynî, bu tanımları benimseyenlerin iki ayrı görüş ortaya koyduklarını belirtmiştir. Birinci görüş, Ebü'l-Hasan el-Eş`ârî (ö. 324/935-36), Ebû İshâk el-İsfereyânî (ö. 414/1027) ve Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi âlimlere aittir. Adı geçen âlimler delil bulunsun veya bulunmasın Hz. Peygamber'in getirdiği zarûrî olarak bilinen hususların amele gerek kalmaksızın mücerret olarak tasdik edilmesinin yeterli olacağı kanaatindedirler. Bu anlayış sahiplerine göre Hz. Peygamber'in içtihatlarını kabul etmeyenler tekfir olunmazlar.

¹⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis edebiyatında imanla ilgili bölümler ve Buhârî'nin iman anlayışına dair yazılmış dört adet makale bulunmaktadır. Ancak Buhârî şârihi Aynî'nin *Umdetü'l-Kârf* özelinde Hanefî-Mâtürîdî iman anlayışına dair herhangi bir çalışma söz konusu değildir. Hadis edebiyatında imanla ilgili bölümler ve Buhârî'nin iman anlayışına dair makaleler için bk. İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhteva Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993); Emin Âşıkıktulu "Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000); Emrullah Yüksel "Buhârî'de İman Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991); Kâmil Çakan, "Buhârî'nin Mürcie İle İman Konusunda Tatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32.

¹¹ Bk. Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdr, ty.), 13: 23.

¹² Bk. Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 81

¹³ Ehl-i kible ifadesi, inanç esaslarını değişik şekillerde yorumlayan farklı itikâdî mezheplere bağlı bütün müslümanları kapsayan bir tabirdir. Bk. Metin Yurdağur, "Ehl-i Kible", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 515.

İkincisi görüş ise Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745) aittir. O, imanın sadece kalp ile Allah'ı bilmekten/ma`rifetten ibaret olduğunu belirtip dil ile ikrarı imanın bir rüknü ve şartı kabul etmez. Bu fikri benimseyenlere göre Allah'ı kalbi ile bilen ancak daha sonra dili ile inkâr eden kimse ikrar etmeden ölse de mümindir. Bu yaklaşıma göre kitapları, resulleri ve âhiret gününü bilmek iman tanımına dâhil değildir.¹⁴

1.2. İman Dil İle Amel / İkrardır

Aynî, bu tanımları benimseyenlerin iki ayrı görüş beyan ettiklerini belirtir. Bunlardan ilki Gaylân b. Müslim ed-Dımeşkî (ö. 120/738) ve Fazl er-Rakkâşî'ye (ö. ?) aittir. Bunlara göre iman dil ile ikrardır ve böylesi bir iman için kalpte bilginin oluşması gerekir. Zira dil ile ikrarın iman sayılabilmesi için ma`rifet şarttır. İkincisi görüş ise Kerrâmiye'ye aittir. Kerrâmiye, münâfıkların zâhiren mümin kalben ise kâfir olduklarını onlara dünyada müminler için uygulanan ahkâmın, âhirette ise kâfirler için geçerli olan hükümlerin uygulanacağını iddia etmiştir.¹⁵

Eş`arî kelimcisi ve Mâlikî fakîhi Ebû Bekr b. Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/103), bedevilerin "iman ettik" sözlerine karşılık "İslâm olduk/teslim olduk" (el-Hucurât 49/14) demelerini emreden âyetin, Kerrâmiye'nin söz konusu savlarına bir cevap niteliği taşıdığını ifade etmiştir. Ayrıca Bâkılânî, "...İşte onların kalbine Allah, iman yazmış..." (el-Mücâdele 58/22) âyetinin de bu düşünce sahiplerinin iddialarını geçersiz hale getirdiğini, zira bu ayette Allah'ın, "Onların diline" şeklinde bir ifade kullanmadığını ifade etmiş, kelime-i şehâdeti ikrar etseler dahi münâfıkların kâfir olduklarına dair icmanın da bu hususta onların aleyhindeki en güçlü delil olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Ehl-i sünnete mensup muhaddisler, fukâha ve kelimciler ise kesin bir şekilde kalben inanan ve kelime-i şehâdeti ikrar eden müminin ehl-i kıbleden sayılacağı ve cehennemde ebedî kalmayacağı inancına sahiptirler. Buna mukâbil zikredilen şartlarda bir kusurun meydana gelmesi halinde kişinin ehl-i kıbleden sayılmayacağı ve ebedî olarak cehennemde kalacağı konusunda ittifak etmişler ancak kalben inanan bireyin dilinde kelime-i şehâdeti ikrar etmesine engel olan bir özrün bulunması durumunda, ani ölüm vb. hallerde ise bireyin mümin sayılacağı kanaatini paylaşmışlardır. Yine Hanefilerin meşhur görüşünün de dâhil olduğu cumhûra göre, kâfir bir kimse sadece "lâ ilâhe illallâh" sözünü söylemekle yetinip kelime-i şehâdetin her iki tarafını ikrar etmemesi durumunda müslüman addedilmez. Bazı hanefiler ise bu şekilde davranan bir şahsın müslüman olacağı ancak kelime-i şehâdetin diğer kısmının da kendisine teklîf edileceği, ikrar etmemesi halinde mürted sayılacağı görüşündedirler. Cumhûrun konuya dair delili "*İnsanlarla, Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed de Allah'ın Resûlüdür*

¹⁴ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 102.

¹⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 103.

¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 191.

deyinceye kadar mücadele etmekle emrolundum"¹⁷ hadisidir. Söz konusu rivâyette şehâdeteynin ikinci kısmının ikrarına dair tenbihat da söz konusudur. Kâdı Hüseyin el-Mervezî eş-Şâfî (ö. 417/1026) ise mezkûr rivâyet bağlamında bir kimsenin ölümden kurtulabilmesi için kelime-i şehâdeti sadece ikrar etmesinin yeterli olmadığını ayrıca İslâm ahkâmını da kabul etmesi gerektiğini söylemiştir. Aynî, Mervezî'nin bu yaklaşımını tasvip etmemiş, aksine yadırganacak bir durum olarak nitelemiştir.¹⁸

İkrarın nasıl yapılacağına ilişkin olarak Aynî, Nevevî'den naklen Kâdı Ebü't-Tayyib'in (ö. 450/1058) kelime-i şehâdetin ikrarında tertibe riâyet edilmesi şartını ileri sürdüğünü nakletmiş, bu konuda ona muhalefet eden ve destekleyen bir kimseyi de görmediğini ifade etmiştir.¹⁹ Eş`arî kalamcısı ve Şâfî fakîhi Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Halîmî (ö. 403/1012) ise *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân* adlı eserinde -mürâdif olmadıkları için bazılarında tartışma olsa da- "lâ ilâhe illallâh" kelimesi yerine "lâ ilâhe gayrullâh", "lâ ilâhe sivallâh", "lâ ilâhe mâadallah", "lâ ilâhe illerrahmân", "lâ ilâhe illelbârî", "lâ rahmâne illallâh", "lâ bârie illallâh", "lâ mâlike illallâh", "lâ râzika illallâh", "lâ ilâhe illelazîz", "lâ ilâhe illelazîm", "lâ ilâhe illelhakîm", "lâ ilâhe illelkerîm" ifadelerinin kullanılmasının ve "Muhammed" sözcüğü yerine de "Ahmed Ebü'l-Kâsım Resûlullah" cümlesinin söylenmesinin yeterli olacağını belirtmiştir.²⁰

1.3. İman Kalp ve Dilin Birlikte Amelidir

Aynî, imanla ilgili bu tanımı benimseyenlerin de kendi içlerinde farklı görüşlere sahip olduklarını belirtmiştir. Bunları üç ayrı görüş halinde özetlemek mümkündür.

Ebû Hanîfe, fakihlerin çoğu ve bir kısım kalamcıların savunduğu birinci görüşe göre iman, "dil ile ikrar kalp ile ma`rifettir".²¹ Bu bağlamda Ebû Hanîfe sırf ikrarı iman olarak kabul etmemiştir. Çünkü aksi takdirde münâfikların mümin olmaları gerekirdi.²²

Ebû Hanîfe'nin iman tanımında yer alan "ma`rifet" terimi ile alakalı farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlardan ilki, ma`rifetin gerek taklîdî gerekse

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîra el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâhi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (yy: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "İman", 17, "Salât", 28, "Zekât", 1, "Cihâd", 102, "İstîtâbetü'l-Mürteddîn", 3, "İ'tisâm", 2; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, ty.), "İman", 32, 33, 35, 36; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş`as el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004/1425), "Zekât", 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2. Baskı (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977), "İman", 1, "Tefsîrü'l-Kur'an", 78.

¹⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 110.

¹⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 110.

²⁰ Bk. Ebû Abdullah el-Hüseyin b. el-Hasan el-Halîmî, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, thk. Halîmî Muhammed (b.y.: Dâru'l-Fikr: 1399/1979), 1: 138; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 111.

²¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 103.

²² Ekmelüddîn el-Bâbertî el-Hanefî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmam Ebi Hanife*, thk. Muhammed el-Âyidî-Hamza el-Bekrî (yy: Dâru'l-Feth 2009), 59.

delilden kaynaklanan bir bilgi mahiyetinde olsun kesin inancı içermesidir. Aynî, ulemanın çoğunluğu tarafından benimsenen ve doğru olan görüşün bu olduğunu söylemiştir. Buna göre mukallidin imanı da sahîhtir. Tanımda geçen ma`rifet kavramı ile ilgili ikinci değerlendirme ise ma`rifetin taklit yoluyla kazanılan değil, delile dayalı bir bilgi olmasıdır. Çok az sayıda âlim bu görüştedir ve onlara göre mukallidin imanı geçerli değildir.

Ebû Hanîfe'nin iman tanımında yer alan "ikrar" kavramı ile ilgili de, ahkâmın icrası bakımından imanın rüknü veya şartı olup olmadığına dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda Neseî (ö. 710/1310), Ebû Hanîfe'den nakledilen iki rivâyetten en sahihine ve Eş`arî ile Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre dil ile ikrarın imanın şartı olduğunu, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerini tasdik eden kimsenin bunları ikrar etmese de mümin kabul edileceğini söylemiştir. Pezdevî de (ö. 482/1089), fakîhlerin ikrarı zâid bir rükün saydıklarını, onu ahkâmın icrası için şart koşanların ise kelamcılar olduğunu ifade etmiştir.²³ Burada Aynî, kişinin Allah'a dair ma`rifeti ile dini arasındaki doğru orantıdan bahsederek tartışmaya dâhil olmuş ve Hz. Peygamber'in de kendisini "*Allah'ı en iyi bilen*"²⁴ diye tanıttığını belirtmiştir. Bu nedenle Resûl-i Ekrem'in dini diğer insanlara göre daha güçlüdür.²⁵

Buhârî, "...fakat Allah, sizi kalplerinizin eylemlerinden sorumlu tutar..." (el-Bakara 2/225) âyetine istinaden ma`rifetin kalbin fiili olduğunu söylemiş, Aynî de söz konusu âyetin iman ikrardır diyen Kerrâmiye'ye cevap niteliğini taşıdığını, imanın sırf ikrarla tamamlanamayacağını, onun itikâd zeminine oturması gerektiğini, itikâdın da kalbî bir fiil olduğunu belirtmiştir.²⁶

İmanı kalp ve dilin birlikte ameli olarak tanımlayanların ikinci görüşüne göre iman "*dil ve kalp ile tasdik*tir". Bu görüşü Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ve Eş`arî savunmaktadır.

c. Bahsedilen tanımla ilgili diğer bir düşünceye göre ise iman, "*dil ile ikrar kalp ile ihlastır*".²⁷

1.4. İman, Kalp İle Tasdik Dil İle İkrar ve Uzuvarla Ameldir

Hadisçiler, İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Evzâî (ö. 157/774), Mu`tezile, Havâric ve Zeydiyye tarafından kabul edilen iman tanımı budur. Ancak söz konusu iman tanımına rağmen bu grupta yer alanların her biri kendi anlayışlarına bağlı olarak bu iman tanımının kapsamında farklı mütalaalarda bulunmuştur. Hadisçilerin konuya dair üç ayrı görüşleri söz konusudur.

Birinci görüşe göre ma`rifet, kâmil imandır ve asıldır. Bu aşamadan sonra her ibâdet tek başına iman, her ma`siyet de tek başına küfür olarak kabul edilir. Bu

²³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 103.

²⁴ Buhârî, "İmân", 13.

²⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 164.

²⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 164.

²⁷ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 103.

fikri benimseyenler kalbin inkârını küfür olarak tanımlamışlar, ibâdetlerin aslının iman, günahların aslının ise küfür olduğunu söylemişlerdir. Bu bağlamda asıl olmadan fer`olamayacağı için, ma`rifet ve ikrar olmadan ibâdetlerin iman, inkâr olmadan da günahların küfür olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb²⁸ (ö. 240/854?) bu görüştedir.

İkinci görüşe göre, farz ve nâfilelerin tamamı imandır. Dolayısıyla bunlardan herhangi birini yapmayanın imanı noksanlaşır.

Üçüncü görüşe göre ise iman, nâfileler için değil farzlar için kullanılan bir kavramdır.²⁹

Mu`tezile de yukarıda zikredilen iman tanımı çerçevesinde kendi içinde üç farklı düşünceye sahip olmuştur. Birinci görüşe göre iman, gerek vâcib gerekse mendub kabilinden olsun kavli, fiilî ve itikâdî taatlerin tamamını yapmaktır. Mu`tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Basra mu`tezilesinin kurucusu Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50?) ve yine bu ekolün ünlü kelamcısı ve Şafîî fakîhi Kâdı Abdülcebbâr aynı görüştedir. İkinci görüşe göre iman sadece farz kabilinden olan taatlerin yapılmasıdır. Basra mu`tezilesi'nin ileri gelenlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933) bu görüşü savunmuştur. Üçüncü görüşe göre ise iman, neticede cezayı gerektirecek her türlü şeyden uzak durmaktır. Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) bu görüştedir.

Yukarıda ifade edilen iman tanımını benimseyen Hâricîler ise imanı Allah'ı tanımak, naklî ve aklî delilleri bilmek, emrettiği ve küçük-büyük yasakladığı her şeyde Allah'a itaati içine alan bir kavram olarak tanımlamışlardır.³⁰

Aynî, imanla ilgili yukarıda aktarılan tanımları ve konuya dair değerlendirmeleri ortaya koyduktan sonra iman meselesinde Hanefîlerce de aslî unsur kabul edilen tasdik ile tasdik mahiyetine ilişkin açıklama ve tartışmalara yer vererek konuyu rivâyetler temelinde incelemiştir. Bu sebeple araştırmanın bu aşamasında tasdik ve tasdik mahiyetinin Aynî tarafından nasıl irdelendiği sorusuna cevap aranacaktır.

2. Tasdik ve Mahiyeti

Dilin ikrar, inkâr ve sükût olmak üzere üç halinin olduğunu belirten Aynî, kalbin dört halinden bahsetmiş ve bunları şu şekilde açıklamıştır:

- 1) Delile dayalı mutlak inanç: ilim,
- 2) Bir delile dayanmayan mutlak inanç: mukallidin imanı,

²⁸ İbn Küllâb, sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan bir âlimdir. Halku'l-Kur'ân tartışmalarının yapıldığı dönemde yaşamış ve Mu`tezile alimlerine karşı Kur'ân'ın kadîm olduğunu ilk defa söyleyen kimse olmuştur. Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402), 11: 174-176; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 156.

²⁹ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 103.

³⁰ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 103.

3) Amele mutâbık olmayan inanç: cehâlet,

4) Söz konusu durumlardan herhangi birisinin olmaması.³¹

Aynî, kalp ve dil ahvaline dair bu değerlendirmelerinden hareketle şu sonuçlara ulaşmıştır:

Bilgi/ma`rifet kalpte bulunur, dil de kalpte olanı ihtiyârî bir şekilde ikrar ederse bu durumda kişi gerçek mümindir. Bunun yanında kalpte bilgi bulunur, dil bu bilgiyi zorla inkâr ederse o kişi yine mümin kabul edilir.

Kalben bilginin olduğu ancak dil ile ikrârın bulunmadığı durumda herhangi bir zorlamadan dolayı sükût eden kimse mümindir. Buna, Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine deliller ile vâkıf olan ancak araştırmasını tamamlayamadan aniden ölen kimse de dâhildir. İhtiyârî bir şekilde sükût eden kimse ise, Allah'ı delilleriyle bilip ikrar etmeyen birisi olarak değerlendirilir. Aynî, böylesi bir kişi hakkında Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mümin hükmünü verdiğini söylemiştir.³² Öte yandan mukallit kişi imanını ihtiyârî bir şekilde ikrar ederse bu iman geçerlidir. Fakat böyle bir kimse imanını zorla ikrar ederse hakkında münâfık hükmü verilir. Mukallit, sükût edip ikrarda bulunmazsa sükût eden kişi için yukarıda açıklanan iki durumdan birisi geçerli olur. Kalben inkârın olduğu durumda ise, inkâr eden zorla ikrarda bulunursa münâfık olur. Kalben inkâr eden, bu inkârını ihtiyârî bir şekilde ikrar ederse bu durum, küfr-i inkârî ve küfr-i cühûd kabul edilir. Kalben bilgi sahibi olmayıp ikrarda bulunmayan ve araştırma süresini aşan bir kimse hakkında ise münâfık hükmü verilmez.³³

Aynî, yukarıda yapmış olduğu açıklamalar sonrasında Buhârî'nin ikrar, amel ve tasdîk üçlüsünden oluşan iman kavramını, “Söz ve fiildir, artar ve eksilir” şeklinde tanımladığını, ancak tanımında aslî unsur konumundaki tasdîke yer vermediğini söylemiştir. Tasdîki imanın olmazsa olmaz bir unsuru gören Aynî, Buhârî'nin iman tanımında söz ve fiile yer vermiş olmasını, her iki unsurun da iman tanımında yer alıp almamasına ilişkin tartışmalarda tercihini ortaya koyması şeklinde açıklamıştır.³⁴

Buhârî, tanımında yer vermediği tasdîki, şüphe ve tereddüde yer bırakmayacak şekilde kesin inanç/el-hükmü'z-zihnî olarak tanımlamıştır.³⁵ Hâlbuki el-hükmü'z-zihnî ilim/bilgi değildir. Zira bir şey hakkında bilgisi olmayan kimse de bu şeye dair zihnî bir hükme varabilir. Bu bağlamda Sadrüşşerîa el-Buhârî el-Hanefî³⁶ (ö. 747/1346) de tasdîk kelimesinin “zihnî hüküm” anlamında kullanımına karşı çıkmış bunu iman için yeterli görmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'e inanmayanlar hakkında, “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Resûlullah'ı) kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar...” (el-En`am 6/20)

³¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 217.

³² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 217.

³³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 217-218.

³⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 111.

³⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104.

³⁶ Bk. Ömer Aydın, “Türk Kelâm Bilgini Sadru's-Şerîa es-Sânî”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [AÜTAED]*, 3 (1995), 185.

beyânında da belirtildiği üzere, inanmayanlar Resûl-i Ekrem'in risâletini zihnen bilmekteydiler. Yine Firavun da Mûsa (a.s.)'in peygamberliği hakkında bilgi sahibi idi. Nitekim Mûsa'nın Firavun'a, "Pekâlâ biliyorsun ki, bunları birer ibret olmak üzere ancak göklerin ve yerin Rabbi indirdi" (el-İsrâ 17/102) hitâbından da bu anlaşılmaktadır. Ancak hem Hz. Peygamber'in risâletine inanmayanlar hem de Firavun, peygamberlerin risâletleri konusunda bilgi sahibi olmalarına rağmen onlara inanmamışlardı. Dolayısıyla iman için bilgi sahibi olmak yeterli olmuş olsaydı, bahsi geçen kimselerin mümin olmaları gerekirdi.³⁷

Aynî, Ebû Hanîfe ve Eş'arî'den rivâyet olunan iki görüşten sahih olanına göre, kalp ile tasdik eden kimsenin Allah ile kendi arasında mümin kabul edileceğini belirtmiştir. Dil ile ikrar ise, İslâm ahkâmının icrası için gerekli bir unsurdur. Hatta tasdikten maksat da, tasdikin ihtiyârî olarak haber verene nispet edilmesi biçimindeki lügavî manasıdır. Bu bağlamda bir nebî, peygamberlik iddiasında bulunup mucize gösterse ve onun doğruluğu da bu nebîye nispet etmeden ihtiyârî olarak bir başka kimsenin kalbinde hâsıl olsa, bu durumda lügavî olarak "onu tasdik etti" ifadesi kullanılmaz. Çünkü tasdik, sadece haber verileni değil haber veren kişiyi de içine alacak şekilde oluşmalıdır ki, buna kelâm-ı nefsi/³⁸kalbî tasdik denilir. Dolayısıyla kâfirler, peygamberlerin risâletleri hakkında bilgi sahibi olmalarına rağmen onları kalben tasdik etmedikleri için mümin olamamışlardır. Yine risâleti inkâr etmediği halde inandığını ikrar etmeyen kişi de tasdikî gerçekleştirmemiştir.³⁹ Çünkü ikrar, biraz önce de ifade edildiği üzere ahkâmın icrası için söz konusu bir unsurdur. Buna rağmen bir kimse kalben tasdik etse ancak ikrar etmeden aniden ölüverse, söz konusu kişi ittifakla mümin kabul edilir.⁴⁰

Tasdik, ya kişinin ihtiyârî bir fiili ya da bir delilden kaynaklanan bilgi/tahkîkî iman şeklinde tezahür edebilir. Bu ikili taksimden hareketle Aynî tasdik konusunda şunları söylemektedir:

İman, tasdiktir. Bu düşüncede olanlar görüşlerini üç ayrı delil ile ispat etmeye çalışmışlardır:

a. Kur'ân-ı Kerim'de "İman edin!" (el-Hadîd 57/7; en-Nisa 4/136) ayetinde geçen "iman" kelimesi arap dilinde tasdik anlamında kullanılmaktadır. Zira mezkûr sözcük, tasdikten başka bir anlamda kullanılmış olsaydı bu mana tevâtüren bize ulaşır ve meşhur olurdu.

b. "...İşte Allah, imanı bunların kalbine yazmış..." (el-Mücâdele 58/22), "Ey Resûl! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyen kimselerden..." (el-Mâide 5/41) âyetleri ile Cüheyne kabilesine mensup Mirdâs b. Nehkî⁴¹ (ö. ?) "lâilâhe illallâh" demesine rağmen bu cümleyi inanarak değil ölüm korkusu ile

³⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104.

³⁸ Bk. Temel Yeşilyurt - Osman Oral, "İman'da İkrâr Kavramı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10/1 (2012): 33.

³⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104.

⁴⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104-105.

⁴¹ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 18: 184.

söylediğini düşünerek öldüren Üsâme b. Zeyd'e (ö. 54/674) Hz. Peygamber'in, "*Kalbini mi yarıp baktın*"⁴² demesi, imanın mahallinin kalp olduğuna delâlet etmektedir.

c. Küfür, imanın zıddı olup iman da küfrün mukâbilinde kullanılan bir kavramdır. Nitekim "...Kim Tâgutü reddedip Allah'a inanırsa..." (el-Bakara 2/256) ayetindeki küfür kelimesi kalp ile yalanlamak ve inkâr anlamında kullanılmıştır. Ayrıca yalan ve inkârın zıddı olan tasdîk de kalp ile yapılır. Bu bağlamda iki fiilin birbirlerine zıt olabilmesi mahallin değişmemesine bağlıdır. Dolayısıyla iman, kalbin fiili olup tasdîkten ibarettir ve tezkibin zıddıdır.⁴³

Bütün bu anlatılanlara rağmen kalbî tasdîk olmadan dil ile tezkîb veya dil ile tasdîk de söz konusu olabilir. Nitekim bir münâfık, kalben tasdîk etmeksizin dil ile tasdîkte bulunabileceği gibi, ölümle tehdit edilen ikrah altındaki kişi de kalbinde iman olduğu halde dil ile küfür kelimesini söyleyebilir. Zira "Kim iman ettikten sonra kalbi iman ile dolu olduğu halde inkâra zorlanırsa..." (en-Nahl 16/106) hükmü gereğince, kalben tasdîkin bulunması durumunda mükrehin dil ile tezkîb etmesine müsaade edilmiştir.⁴⁴

İman, Allah'ın âhirette görüleceği veya görülmeyeceğine inanmak gibi meselelerde olduğu gibi, ictihâd yoluyla da hâsıl olabilir. Bu şekilde bir imana sahip olmak zorunlu değildir. Yukarıdaki ifade, dil ile ikrarın iman tanımına dâhil olmadığını göstermektedir. Zira ikrarın varlığı veya yokluğu, imanın var veya yokluğunu gerektirmez. Çünkü ikrar, dünyevî ahkâmın icrası için şart koşulmuştur. Ahkâmda aslanan ise, zâhirî durumlar üzerine bina edilmesidir. Bu bağlamda kalbî tasdîk gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, kelime-i şehâdeti söyleyen kimsenin iman ehli olduğuna hükmedildiği gibi yine kalbî tasdîk bulunsun veya bulunmasın kelime-i şehâdeti söylemeyen kişinin de küfrüne hükmedilir. Dolayısıyla ikrarı imanın bir rüknü sayan kimse, onu sırf ikrar olması sebebiyle değil tasdîke delâlet etmesi nedeniyle rükün kabul etmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre, kâfir diye bilinen bir kimsenin cemaatle kılınan namaza iştirak etmesi durumunda kişinin müslüman olduğuna hükmedilir ve müminlere tatbîk edilen ahkâm o kişiye de uygulanır. Zira Hz. Peygamber'in, "*Her kim bizim kıldığımız namazı kılar ve kiblemize yönelirse o kimse bizdendir*"⁴⁵ sözü gereğince cemaatle kılınan namaz, sadece Muhammed ümmetine mahsûs olup, bu durum imanın varlığına delil kabul edilmiştir. Münferiden kılınan namazlar ve diğer ibâdetler ise sadece Muhammed (s.a.v.) ümmetine özgün olmadığı gerekçesiyle bu kapsamın dışında tutulmuştur.⁴⁶ Netice itibarıyla kelime-i şehâdeti dillendiren kimseler öldürülmeyeceği gibi, bidat ehlinden olan ehl-i şehâdet kimse de tekfîr olunmaz.⁴⁷ Nitekim Ebû Hanîfe helâl

⁴² Buhârî, "Meğâzî", 45; Müslim, "İmân", 158; Ebû Dâvûd, Cihâd", 95.

⁴³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 105.

⁴⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 105.

⁴⁵ Bk. Buhârî, "Salât", 28, "Edâhî", 12; Nesâî, "İmân", 9.

⁴⁶ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 105-106.

⁴⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 182.

saymaması koşuluyla büyük günah işleyen müslümanın tekfir edilmeyeceği görüşünü dile getirmiştir.⁴⁸

Mukallidin imanı sahihtir. Bir delilden hareketle oluşan tahkîkî tasdîke/imana gerek yoktur. Zira Hz. Peygamber, Allah'ın zâtı hakkında bilgi sahibi olmayan kimsenin mümin olduğuna hükmetmiştir. Nitekim imanın gerçekleşmesi için tasdîk şart kabul edilmiş olsaydı, Hz. Peygamber böyle bir kimse hakkında iman hükmünü vermezdi.⁴⁹ Dolayısıyla mümin olabilmek için bir delile dayanan tahkîkî imana gerek yoktur. Ancak, ehl-i sünnet âlimleri bir kimsenin tevhd, nübüvvet, namaz, zekât, oruç, hac gibi dinin rükünlerine taklîdî olarak inandığı halde bu meselelerde şüphesi bulunan kimsenin kâfir olacağına dair açıklamada bulunmuşlardır. Söz konusu esaslara taklîdî bir şekilde inanıp herhangi bir tereddüdü bulunmayan kimse hakkında ise aşağıdaki görüşler serdedilmiştir:

a. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmet b. Hanbel, Evzâî, Sevrî (ö. 161/780), Zâhirîler, Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/814) ve kelamcılarının çoğunluğuna göre mukallit kimse mümin olmasına rağmen dînî esasları bilmeye vesîle teşkil eden nazar ve istidlâlî terketmesi sebebiyle günahkâr olup âhiretteki durumu Allah'ın meşîeti/iradesi dâhilindedir. Böylesi bir kimseyi Allah dilerse affeder ve cennete girdirir; dilerse de günahı ölçüsünde ona azap eder ve neticede yine cennete sokar.⁵⁰

b. Mu'tezile'nin çoğunluğu taklîdî bir şekilde inanan kimseyi ne mümin ne de kâfir olarak kabul ederken, Ebû Hâşim el-Cübbâî söz konusu kişinin kâfir olacağını ifade etmiştir. Mu'tezile, inanılması gereken tevhd esaslarını hasımlarıyla mücadele edecek kadar ve vârid olan şüphelerin tamamını çözecek şekilde aklî delilleri bilen kimsenin mümin olacağını belirtmişlerdir.⁵¹

c. Eş'arî ve bir grup kelamcı ise, usûlü'd-dîn ile alakalı meseleleri aklî delillerle bilmedikçe kişinin mümin ismine müstehâk olamayacağını söylemişlerdir. Ancak Eş'arî'ye göre kişinin bu delili düzgünce ifade etsin veya etmesin kalbiyle bilmesi yeterli olup ikrar şart değildir.⁵²

Bütün bu açıklamalardan sonra Aynî, taklit kavramını delilini bilmeden bir başkasının sözüne kesin olacak şekilde inanmak şeklinde tanımlamış ve kendince doğru olan görüşü şu şekilde izah etmiştir: *"Mukallit, iman etmekle emrolunmuş olup iman kalbî bir tasdîktir ve mukallid delili bilmesede bunun gereğini yerine getirdiği için mümindir. Ayrıca Hz. Peygamber, Allah'tan getirmiş olduğu şeylerin*

⁴⁸ Bk. Ebû Hanîfe Numân b. Sâbit el-Kûfî, *el-Fıkhu'l-Ekber* (y.y.: Matbaatü Meclisi Dâiratü'l-Meârif, 1342), 9.

⁴⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 106.

⁵⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 106.

⁵¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 106-107.

⁵² Mu'tezile, kelamcılardan bir grup ve Eş'arî yukardaki gibi beyanda bulunsalar da böyle bir kimsenin mutlak manada mümin olamayacağını ancak küfrün zıddı olan tasdîkin varlığı sebebiyle de kâfir olarak isimlendirilemeyeceğini belirtmişlerdir. Zira Mu'tezile, tevhd esaslarının ispatının sem'î/vahyî deliller ile değil aklî delillerle olması gerektiğini, vahye dayalı delilin ise ancak Allah'ın varlığı ve nübüvvetin ispatı meseleleri ile alakalı olduğunu belirtmiştir. Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 107.

*tamamını tasdîk eden kimseyi de mümin kabul etmiştir.*⁵³ Nitekim Aynî, Hz. Peygamber'in müslüman oluncaya dek insanlarla mücadele etmekle emrolunduğu⁵⁴ şeklindeki ifadesi ile Dımâm b. Sa`lebe'nin (ö. ?) Resûl-i Ekrem'in huzurundan söz konusu ibâdetleri yapacağına dair yemin edip ayrıldığına dair rivâyetin⁵⁵ müslüman olmak için tasdîkin yeterli olduğuna delâlet ettiğini belirtmiştir.⁵⁶ Ayrıca Resûl-i Ekrem, insanlara îtikâdî meselelerle ilgili hususlarda hasımlarıyla tartışacak, dini savunacak ve vârid olan şüpheleri çözecek miktarda aklî delilleri ve münazara usullerini öğretmekle de meşgul olmamıştır. Yine Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634), ridde ehlinde olup tekrar iman edenlere aklî metodlardan hareketle deliller öğretmemiş, Hz. Ömer de (ö. 23/644) Irak arazisini fethettiğinde meseleleri kavramakta zorluk çeken Zut ve Enbât kabilelerinin iman etmeleri hususunda aynı yolu takip etmiştir. Dolayısıyla imanın muteber olması için aklî istidlâlî şart koşanlar, Hz. Peygamber, ashâb ve diğer ulemanın uygulamalarına muhalif davrandıkları gibi konuya dair ileri sürdükleri delilleri de isabetli değildir.⁵⁷

3. İman-Amel İlişkisi

Hâricilerin amelleri terk edenleri tekfir etmeleri neticesinde amelin niteliği ve iman karşısındaki konumu, imanın oluşumundaki rolü, imanın özüne dâhil edilip edilmemesi, iman-amel arasındaki semantik ilişki, önceliğin hangisine ait olduğu hususu İslâm düşüncesinde konuyla ilgili tartışmaların esasını oluşturmaktadır.⁵⁸ Nitekim amel-iman münasebeti konusundaki münakaşalar, Hâriciler ve Mürcie arasında hicri I. asrın ikinci yarısından itibaren hararetli bir şekilde başlamış, bu alana daha sonra Mu`tezile de dâhil olmuştur.⁵⁹

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi -kendi aralarında farklı görüşler bulunsa da-Hâriciler, Mu`tezile, Selef ve ehl-i eser/hadisçiler, imanı kalp ile tasdîk, dil ile ikrar ve azalarla amel olarak tanımlamışlardır. Buna göre Mu`tezile, kavlf ve fiilî tâatlerden birini terkedene kimsenin imandan çıkacağı ancak küfre girmeyeceği düşüncesindedir. Hâriciler böylesi bir kişinin küfre gireceğini söylemişlerdir. Zira onlara göre tâatlerden herhangi birini terk etmek küfürdür. Selef ise bu durumda olan kişinin imandan çıkmayacağı kanaatindedir.⁶⁰ Nitekim *"İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık/zulüm buluşturmayanlar var ya işte güvende ve hidâyette olanlar onlardır"* hükmü nâzil olduğunda, sahâbe Hz. Peygamber'e gelerek,

⁵³ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 107.

⁵⁴ Buhârî, "İmân", 17, "Salât", 28, "Zekât", 1, "Cihâd", 102, "İstibatü'l-Mürteddîn", 3, "İtisâm", 2, 28; Müslim, "İmân", 32, 33, 35, 36; İbn Mâce, "Mukaddime", 9, "Fiten", 1; Ebû Dâvûd, "Zekât", 1, "Cihâd", 95; Tirmizî, "İmân", 1, 2, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 78; Nesâî, "Zekât", 2, "Cihâd", 1, "Tahrîmü'd-dem", 1, "İmân", 15, 33.

⁵⁵ Bk. Buhârî, "İmân", 34, "Savm", 1, "Şehâdât", 26, "Hıyel", 3; Müslim, "İmân", 8; Ebû Dâvûd, "Salât", 1; Nesâî, "Salât", 4, "Sıyâm", 1, "İmân", 23.

⁵⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 182.

⁵⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 107.

⁵⁸ Bk. Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkaplanı*, 95.

⁵⁹ Bk. Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkaplanı*, 96.

⁶⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 103-104.

"Hangimiz nefesine zulmetmemiştir ki?" şeklinde (endişeyle karışık) bir sual yöneltmişler, Hz. Peygamber de onların amellerinin boşa çıkacaklarına dair endişelerini âyette geçen "zulüm" kelimesinden kastın "şirk" olduğunu açıklayarak gidermiştir.⁶¹ Ayrıca yukarıdaki hükümde taât iman kapsamında değerlendirilmiş olsaydı, zulmün de bahse konu fiili yapan kişiyi imandan çıkarmış olması gerekirdi. Zira bir şeyin zıddı o şeyi ortadan kaldırır. Aksi halde zıtların birlikteliği söz konusu olur ve haksızlıktan uzak durmanın iman üzerine atf yapılarak tekrar edilmesinin de bir anlamı kalmazdı.

Aynî, amelin iman anlamında kullanılmayacağına dair pek çok delil sunmuş ve bu konuda değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun bu konuda sunduğu delilleri ve değerlendirmeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) "İman edip iyi davranışlarda bulunanlar için makam olarak Firdevs cennetleri vardır" (el-Kehf 18/107), "Onlar, gaybe inanırlar, namaz kılarlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar" (el-Bakara 2/3) ve "Allah'ın mescitlerini sadece, Allah'a ve âhîret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan ve zekât verenler... imar ederler..." (et-Tevbe 9/18) âyetlerinde sâlih amel iman üzerine atfedilmiş, amel iman kapsamına dâhil edilmemiştir. Bu bağlamda amel imanın bizatihi kendisi olmuş olsaydı atfın iman üzerine tekrarı gereksiz olurdu.

2) "Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşarlarsa..." (el-Hucurât 49/9) âyetinde imanın sâlih olmayan amelle yanyana gelmesi, amelin imanın bir cüzü olmadığına delâlet etmektedir. Zira bir şeyin kendi cüzünün zıddıyla beraber bulunması caiz değildir.

3) "...Eğer sizler gerçek müminler iseniz, Allah'tan korkun, aranızı düzeltin, Allah ve Resûlüne itaat edin" (el-Enfâl 8/1) ve "Her kim, mümin olarak iyi işler yaparsa" (Taha 20/112) âyetlerinde görüldüğü üzere, Allah, imanı amelin sıhhati için şart koşmuştur. Dolayısıyla bir şeyin şartı o şeyin özünden ayrı olarak telakkî edilir.

4) Allah, oruç,⁶² zekât⁶³ ve abdest⁶⁴ ile ilgili hükümlerde de kullarına, "Ey İman edenler...!" diye seslenmiş sonrasında onları bu amellerle sorumlu tutmuştur. Bu durum amelin iman kavramından ayrı olduğunu göstermektedir. "Ey iman edenler! Samimi bir tevbe ile Allah'a dönün..." (et-Tahrîm 66/8) ve "...Ey müminler! Hep birden Allah'a tevbe ediniz..." (en-Nur 24/31) âyetleri ise, iman-ma'siyet birlikteliğinin olabileceğine işaret etmektedir. Zira tevbe, ancak bir günah sebebiyle olur ve bir şey de cüzünün zıddı ile bir arada bulunmaz.⁶⁵

⁶¹ Buhârî, "Îmân", 23; "Enbiyâ", 8, 41, "Tefsîr" (6), 2, "İstitâbetü'l-Mürteddîn", 9; Müslim, "Îmân", 197; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kurân", 7.

⁶² el-Bakara, 2/183.

⁶³ el-Hacc, 22/78.

⁶⁴ el-Maide, 5/6.

⁶⁵ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 106.

5) Söz konusu tartışma bağlamında Aynî, “İslâm beş şey üzerine kurulmuştur...”⁶⁶ hadisinin zâhirine göre bu rivâyette yer alan hususlardan birini terk eden kişinin müslüman olmayacağını anlaşıldığını, ancak böyle bir kişinin tekfir edilemeyeceği üzerine icmânın bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Dolayısıyla sözü edilen rivâyette geçen ameller, Nevevî'nin ifadesiyle şeaîru'l-İslâm/dinin dışı akseden simgeleri kabilindedir ve kişinin müslümanlığını mükemmelleştirir.⁶⁸ Kirmânî de mezkûr hadisin kişinin tam ve mükemmel bir imana sahip olması bağlamında zikredildiğini, kelime-i şehâdetle birlikte bahsi geçen amellerin de bu amaca binaen beyan edildiğini ve söz konusu ibâdetlerin İslâm'ın bizatihi kendisi olmadıklarını söylemiştir.⁶⁹ Bu bağlamda Aynî, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in namazı terkeden kimsenin öldürüleceğine dair verdikleri hükmün -her ne kadar Ahmed b. Hanbel ve bazı Mâlikîlerden bahse konu cezanın küfür sebebiyle öngörüldüğüne dair bir rivâyet nakledilse de- kişinin küfür sebebiyle değil namaz ibâdetini terk etmesi nedeniyle verilen cezâî bir müeyyide niteliği taşıdığını söylemiştir. Nitekim “Kim bir namazı kasten terk ederse kâfir olur”⁷⁰ şeklindeki rivâyet de böylesi bir terke engel olmaya, tehdîde, nimete karşı nankörlüğe ve namaz kılmamayı helâl kabul etmeye hamledilmiştir.⁷¹ Buna rağmen Aynî, Hz. Peygamber'in, namazlarını kılıncaya ve zekâtlarını verinceye kadar insanlarla mücadele etmekle emrolunduğunu beyan ettiği rivâyetten⁷² hareketle, Nevevî'nin namazı kasten terkedenlerin, zekâtı vermeyenlerin, az veya çok İslâmın diğer emirlerini yerine getirmeyenlerin öldürülmeleri gerektiğini⁷³ ve cumhûrun da bu görüşü paylaştığını aktarmıştır.⁷⁴ Aynî, bu görüşe itiraz ederek söz konusu rivâyetin bu hususta delil olarak kullanılmayacağını, hadiste emredilenin savaş olduğunu ancak savaşın öldürmeyi zorunlu kılmadığını belirtmiş, ayrıca “müfâale” bâbında kullanılan bir fiilde karşılıklı gerçekleşme anlamının bulunduğu işaret etmiştir.⁷⁵

6) Aynî, “Allah, sizin imanınızı asla zâyi edecek değildir”⁷⁶ bâb başlığında bulunan âyetteki⁷⁷ iman kavramının küll-cüz ilişkisi bağlamında “namaz” anlamında kullanıldığını belirtmiş ve söz konusu âyetin amel-iman birlikteliğine

⁶⁶ Buhârî, “İmân”, 1.

⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 120.

⁶⁸ Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahih-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (Ezher: el-Matbaatü'l-Mısıriyye 1929/1347), 1: 148; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 120.

⁶⁹ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 79; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 121.

⁷⁰ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. İvazullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995/1415), 3: 343 (3348).

⁷¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 120.

⁷² Buhârî, “İmân”, 17, “Salât”, 28, “Zekât”, 1, “Cihâd”, 102, “İstitâbetü'l-Mürteddîn”, 3, “İ'tisâm”, 2, 28; Müslim, “İmân”, 32, 33, 35, 36; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9, “Fiten”, 1; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 1, “Cihâd”, 95; Tirmizî, “İmân”, 1, 2, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 78; Nesâî, “Zekât”, 2, “Cihâd”, 1, “Tahrîmü'd-dem”, 1, “İmân”, 15, 33.

⁷³ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 181.

⁷⁴ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 181.

⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 181.

⁷⁶ Buhârî, “İmân”, 30.

⁷⁷ Bk. el-Bakara, 2/143.

vurgu yaptığını ifade etmiştir.⁷⁸ İbn Battâl, bu âyetin farzları ve amelleri imanın bir cüzü kabul etmeyen Cehmiye ve Mürcie'ye cevap niteliği taşıdığını, dolayısıyla onların görüşlerinin nassla uygunluk arz etmediğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Battâl, yukarıdaki âyette dile getirilen hükmün, namazlarını Beyt-i Makdîs'e dönerek kılan ve kiblenin tahvilinden önce ölen kimseler hakkında nâzil olduğu konusunda müfessirler arasında bir ihtilafın bulunmadığını ifade etmiştir.⁷⁹ Aynî ise İbn Battâl'ın yapmış olduğu bu değerlendirmeye itiraz ederek, söz konusu hükmün Beyt-i Makdîs'e yönelerek ibâdet edenlerin namazları hakkında indiğine dair müfessirler arasındaki ittifakın, âyetteki iman kavramının namaz anlamında kullanılmasını zorunlu kılmayacağını belirtmiştir. Ayrıca Aynî, bahse konu âyetteki "iman" kavramı ile ilgili İbn İshâk (ö. 151/768) ve bir kısım ulemanın, "Nebînizi tasdik edip ona uymanız"⁸⁰ ve Zemaşerî'nin (ö. 538/1144), "İmandaki sebatınız ve şüpheye düşmemeniz" şeklindeki açıklamalarına yer vererek meseleye dair farklı görüşlerin de varlığına işaret etmiştir.⁸¹

7) Buhârî'nin "*Allah'ın en sevdiği din devamlı olandır*"⁸² başlığıyla oluşturduğu bâb altında, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) sürekli ibâdet ettiğinden bahseden bir kadına söylediği "*Resûlullah'ın en sevdiği ibâdet, kişinin devamlı olarak yaptığıdır*"⁸³ sözüne yer vermesinin amacı da imanın amel anlamında kullandığını ispat etmek olduğu belirtilmiştir.⁸⁴ Ancak Aynî, bu düşüncedekilere itiraz etmiş ve musannifin imanın amel anlamında kullanıldığını ispatlamaya çalışmasının doğru olmadığını, zira ilgili bâb altında yer alan rivâyette buna delâlet edecek herhangi bir bilginin bulunmadığını ifade etmiştir. Bu doğrultuda Aynî, imanın amel anlamında kullanıldığını ispat etmek için mezkûr bâb başlığının delil olarak kullanılmasını da yanlış bir yaklaşım olarak değerlendirmiş, "din" kelimesinin pek çok manaya gelen "müşterek" bir lafız olduğunu söyleyerek söz konusu başlıktaki anlamını "itaat" olarak açıklamıştır.⁸⁵

8) Aynî, Buhârî'nin amelleri "iman" olarak telakkî eden anlayışı çerçevesinde, "*İmana ait işler*",⁸⁶ "*Cihâd imandandır*",⁸⁷ "*Namaz imandandır*",⁸⁸

⁷⁸ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 239, 249. Ayrıca âyetin nüzül sebebi için bk. Buhârî, "Tefsîr" (2), 12; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Tefsîr'ü'l-Kurân", 3; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994/1415), 1: 227.

⁷⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ty.) 1: 97.

⁸⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 240.

⁸¹ Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2009/1430), 101.

⁸² Buhârî, "Îmân", 32.

⁸³ Buhârî, "Îmân", 32; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 221; Nesâî, "Îmân", 29.

⁸⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 255.

⁸⁵ Aynî, din kavramının ayrıca ibâdet, ceza, itaat, hesap, kanun, millet, ver'a, galip gelme, durum, kulluk, İslâm anlamlarında kullanıldığına işaret etmiştir. Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 255.

⁸⁶ Buhârî, "Îmân", 3.

⁸⁷ Buhârî, "Îmân", 26.

⁸⁸ Buhârî, "Îmân", 30.

“Zekât İslâmdandır”⁸⁹ biçiminde bâb başlıkları inşa ettiğini, bu bâb başlıkları ile ibâdetleri ifâ edenlerin imanlarının mükemmelleşeceği, yerine getirmeyen ya da ifâda kusur işleyenlerin imanlarının ise azalacağı vurgusu yapıldığını söylemiştir.⁹⁰ Bu tür bâb başlıklarının özellikle amellerin imandan olduğu görüşünü savunanlar açısından delil olarak kullanılmasının anlaşılabilir bir durum⁹¹ arz ettiğini belirten Aynî, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde yer alan bahse konu bâb başlıklarını oluşturma sebebini ise imanı ikrardan ibaret gören Mürcie'ye cevaben, onların yanlışlıklarını, kitâba ve sünnete muhalefetlerini ifşa etmek olarak açıklamıştır.⁹² Zira Mürcie, amel ile imanı ayrı birer olgu olarak değerlendirmiş ve amellerin iman kategorisinde yer almayacağını savunmuştur.⁹³ Nitekim söz konusu bâb başlığında⁹⁴ tâbiûnun sözleri ile onların sahâbeden nakilleri zikredilmiş⁹⁵ ve işledikleri günahlar sebebiyle Allah'ın azabından kurtulamayacaklarına dair endişeleri dile getirilmiş,⁹⁶ ayrıca sahâbenin günahlar konusunda ısrarcı davranmadıklarına işaret edilmiştir.⁹⁷

9) Buhârî'nin, “...Eğer tevbe eder, namaz kılar ve zekât verilerse yollarını açın/onları serbest bırakın” (et-Tevbe 9/5) âyetini bâb başlığı olarak belirlemesi,⁹⁸ yine Mürcie'ye bir cevap niteliği taşımaktadır.⁹⁹ Buhârî ve onunla aynı görüşü paylaşanlar, söz konusu âyeti amellerin imandan olduğunu ispatlamak ve imanın söz ve amelden teşekkül ettiğine dikkat çekmek üzere kullanmışlardır.¹⁰⁰ Aynî ise yapılan bu değerlendirmeyi kabul etmeyerek bahse konu âyetin Mekkeli müşrikler ve araplar hakkında¹⁰¹ nâzil olduğunu, dolayısıyla onların şirki terkedip İslâm'a dönmeleri halinde canlarını ve mallarını korumuş olabileceklerini ifade etmiştir.¹⁰²

10) Buhârî, “...İşte yaptıklarınıza (amellerinize) karşılık size miras olarak verilen cennet budur...” (ez-Zuhruf 43/72) hükmünden hareketle, imanın amel anlamına geldiğini ifade eden bir bâb başlığı açmış¹⁰³ ve bu başlık altında yer vermiş olduğu âyetlerin¹⁰⁴ de imanın amel olduğuna delâlet ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁵

⁸⁹ Buhârî, “İmân”, 34.

⁹⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 264.

⁹¹ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 239.

⁹² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 122, 178.

⁹³ Bk. Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi*, 167.

⁹⁴ Buhârî, “İmân”, 36.

⁹⁵ Bk. Buhârî, “İmân”, 36. Ayrıca bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Küfî el-Absî, *el-Kitâbü'l-Musannef fî Ehâdis ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dârut-Tâc, 1989/1409), 1: 160 (34970); Tirmizî, “Radâ”, 3.

⁹⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 274.

⁹⁷ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 277.

⁹⁸ Buhârî, “İmân”, 17.

⁹⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 178.

¹⁰⁰ Bk. Buhârî, “İmân”, 17.

¹⁰¹ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 181. Aynî, “İnsanlarla savaş yapmakla emrolundum” rivâyetinde yer alan “insanlar” kelimesi ile müşriklerin kastedildiğini Nesâî'de bulunan “Müşriklerle savaş yapmakla emrolundum” şeklindeki rivâyetin de bu görüşe delil niteliği taşıdığını belirtmiştir. İlgili rivâyet için bk. Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 27.

¹⁰² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 178.

¹⁰³ Buhârî, “İmân”, 18.

¹⁰⁴ el-Hicr, 15/92-93; es-Saffât, 37/61.

Buna mukâbil Aynî, imanın kalbin ameli anlamında kullanıldığını ve amelin imanın bizzat kendisi olmadığını ifade etmiş, Buhârî'nin böyle bir bâb başlığı belirlemesini ise amelin imanın tanımına dâhil olmadığını söyleyenlere bir cevap niteliği taşıdığını, ancak böylesi bir durumda Buhârî'nin meramının gerçekleşeceğini belirtmiştir. Ayrıca Aynî, Buhârî'nin ilgili tercemeyi iman kavramı yerine amel kelimesinin kullanımının da caizliğini göstermek amacıyla inşa etmesi durumunda kendisine itiraz edilmeyeceğini söylemiş, imanı kalbin ameli/tasdîk olarak tavsîf etmiştir.¹⁰⁶

11) Buhârî, iman-amel ilişkisini ispat etmek üzere, “*İman, ancak ameldir*”¹⁰⁷ biçiminde bir bâb başlığı oluşturmuş ve bu başlıkta “...İşte yaptıklarınıza karşılık size miras olarak verilen cennet budur” (ez-Zuhruf 43/72) âyetine yer vermiştir. Aynî ise Buhârî'nin bu tasarrufuna karşı “*Sizler, amellerinizle cennete giremeyeceksiniz*”¹⁰⁸ rivâyetini gündeme getirmiştir. Bu bağlamda Aynî, hem kendi görüşünü ortaya koymak hem de âyet ile bu rivâyet arasında bir çelişkinin olmadığını ispat etmek üzere söz konusu âyetteki “bâ” harf-i cerrinin Mu'tezilenin iddia ettiği gibi sebebiyet için değil mülâbese ve mukâbele anlamında kullanıldığını belirtmiştir.¹⁰⁹ Kirmânî ise söz konusu âyetle ilgili olarak Aynî'den farklı bir bakış açısı sergilemiş bu âyette bahsedilen cennetin ameller sebebiyle verilecek özel bir cennet olduğunu, cennete girişin ise ancak Allah'ın rahmeti ile gerçekleşeceğini söylemiştir.¹¹⁰

12) Buhârî, “*İmana ait işler*”¹¹¹ şeklinde tespit ettiği bâbda müttakilerin¹¹² ve müminlerin özelliklerinden¹¹³ bahseden âyetlere yer verme sebebini, bu âyetlerde zikredilen amellere bitişik bir imanın kişiyi âhirette kurtuluşa ulaştırması olarak açıklamıştır.¹¹⁴ Nitekim Buhârî bu görüşünü desteklemek üzere, Ebû Zer'in (ö. 32/653) kendisine imanla ilgili soru yönelten kimseye verdiği cevabı içeren rivâyeti nakletmiştir. Rivâyete göre iman hakkında soran şahsa Ebû Zer, “İyilik (Birr), yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir...” (el-Bakara 2/177) âyetini okumuş, sözü edilen kişi sualini “birr” ile değil de imanla alakalı olduğunu söyleyince, Ebû Zer bir adamın Hz. Peygamber'e gelip aynı soruyu yönelttiğini, Resûl-i Ekrem'in de ona bu âyeti¹¹⁵ okuyarak cevap verdiğini belirtmiştir.¹¹⁶

→

¹⁰⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 184.

¹⁰⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 184.

¹⁰⁷ Buhârî, “İmân”, 18.

¹⁰⁸ Alâuddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, 5. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 3: 37 (5356).

¹⁰⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 184.

¹¹⁰ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru lhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1981/1401), 1: 125.

¹¹¹ Buhârî, “İmân”, 3.

¹¹² el-Bakara, 2/177.

¹¹³ el-Müminûn, 23/1-9.

¹¹⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 122.

¹¹⁵ Âyetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 109.

¹¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullâh el-Âcurrî, *Kitâbü's-Serîa*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demirci (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997/1418), 2: 616. Ayrıca bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b.

→

13) Amelin iman anlamında kullanıldığı rivâyetlerden bir diğeri de, amellerin hangisinin daha faziletli olduğuna dair kendisine yöneltilen soruya Hz. Peygamber'in, "Allah'a ve Resûlüne iman etmektir..."¹¹⁷ şeklindeki beyanıdır. Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Buhârî'nin söz konusu rivâyete eserinde yer vermesinin amacının bu olduğunu, Hz. Peygamber'in başkaca beyanlarında imanı tevhîd ve kalbin ameli, İslâm'ı ise kelime-i şehâdeti ikrar ve azalarla amel biçiminde tanımlamasına rağmen ilgili beyanında imanı amel anlamında kullandığını ifade etmiştir. Ayrıca Aynî'nin beyanına göre Ebû Ubeyd, imanın hakikatının söze ve inanca uygun tasdîk olduğunu, imanın mükemmel hale gelmesinin ancak amellerle gerçekleşeceğini, tasdîkin ise amellerin en faziletlisi olarak değerlendirildiğini söylemiştir.¹¹⁸ Aynî, Ebû Ubeyd'in bu açıklamalarına, "Hâlbuki onlara dini sadece O'na has kılarak ve hanîfler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştu. İşte sağlam din budur" (el-Beyyine 98/5) âyetinde geçen "ibâdet" kelimesinden maksadın "tevhîd" olduğu ve dolayısıyla bahse konu âyetin anlamının "Onlar, ancak Allah'ın birliğine inanmakla emrolunmuşlardı" şeklinde olması gerektiğini söyleyerek¹¹⁹ cevap vermiştir.

14) Aynî, kalplerinde "hardal tanesi" ağırlığınca iman bulunan kimselerin cehennemden çıkarılacaklarına¹²⁰ dair haberin de konu açısından değerlendirildiğini, ancak söz konusu hadiste amellerin imandan olduğuna ilişkin bir delâletin bulunmadığını belirtmiştir.¹²¹ Nitekim iman/tevhîdden başka hiçbir hayr yapmayan kimseler de cehennemden çıkartılacaklardır.¹²² Ancak bahse konu rivâyetteki "hardal tanesi" ifadesinin tevhîdin aslına bir ziyade gerektirdiği de söylenmiştir. Bu duruma "Lâilâhe illallâh diyenlerle bir miktar hayırlı amel yapan kimseleri (cehennemden) çıkartın"¹²³ şeklindeki rivâyet de işaret etmektedir. Bu bağlamda Kâdî İyâz (ö. 544/1149) rivâyette geçen "hayr" kelimesini "imana zâid sâlih amel" olarak yorumlamış (cehennemden çıkmak için) mücerret imanın yeterli olmayacağı kanaatini dile getirerek insanların tasdîkten ibaret olan iman konusunda birbirlerinden farklılık arz edeceklerini söylemiştir.¹²⁴ Bu bağlamda Aynî, iyiliğin "zâta ziyade bir vasıf" olması sebebiyle zâtın kendisi kabul edilemeyeceği, dolayısıyla amellerin de imandan olamayacağına işaret etmiştir.¹²⁵

15) İman-amel ilişki bağlamında tartışılan hususlardan bir diğeri de amelleri/taatleri yapmayan kimselerin tekfir edilip edilmeyecekleri meselesidir.

→

Hemmâm es-San`ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrâhman el-A`zamî, 2. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983/1403) (Ma'mer b. Râşid, el-Câmî), 11: 128 (20110).

¹¹⁷ Buhârî, "İmân", 18, "Hacc", 4, "İtk", 2, "Tevhîd", 47, 55; Müslim, "İmân", 83; Tirmizî, "Fezâilü'l-Cihâd", 22; Nesâî, "Cihâd", 17.

¹¹⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 186.

¹¹⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 264.

¹²⁰ Buhârî, "İmân", 15, "Rikâk", 51, "Tevhîd", 36; Müslim, "İmân", 304, 325, 326.

¹²¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 172.

¹²² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 171.

¹²³ Buhârî, "Tevhîd", 19; Müslim, "İmân", 316, 325; Tirmizî, "Sıfatü Cehennem", 9.

¹²⁴ Bk. Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâid-i Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dâru'l-Vefâ 1998/1419), 1: 566; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 171-172.

¹²⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 255.

Aynî, "Müminin, farkında olmaksızın amelinin boşa gitmesinden korkması"¹²⁶ bâb başlığının Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi işlenen günahların taatleri yok etmesi anlamında değil, amellerin küfür ile yok olması manasında kullanıldığını belirtmek suretiyle Buhârî'nin Mu'tezile'nin iddialarına cevap verdiğini, tercemedeki ifadenin de "amellerin sevabının yok olması" anlamına geldiğini ifade etmiştir. Aynî, Nevevî'ye nispet ederek ilgili bâb başlığında bulunan ifadenin küfürle ilgili değil, bazı ibâdetlerin geçersiz hale gelmesi ile alakalı olduğunu, kişinin ancak küfre inanması veya küfrü gerektirdiğini bilerek bir ameli yapması halinde tekfir edileceğini ifade etmiştir.¹²⁷ Nitekim Hz. Peygamber, aralarında Ubâde b. es-Sâmit'in (ö. 34/654) de bulunduğu bir grup sahâbîden, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek üzere kendisine beyat etmeleri talebinde bulunmuş; sayılan olumsuz amellerden birini yapan ve bundan dolayı cezalandırılan kişiye verilen cezanın o amelin günahına keffâret olacağını açıklamıştır.¹²⁸ Ayrıca Resûl-i Ekrem, kişinin yaptığı tüm amellerinin karşılığını göreceğini, her birine iyiliklerinin on katından yedi yüz katına kadar sevapla; kötülüklerinin ise birebir günah olarak değerlendirileceğini hatta Allah'ın, dilemesi halinde onları da affedeceğini açıklamıştır.¹²⁹ Şu halde şirk dışında gizli veya açık bütün amellerin Allah tarafından bağışlanması imkân dâhilindedir. Şirk/küfür ise böyle değildir. Çünkü Allah, kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamayacağını¹³⁰ beyan etmiştir.¹³¹ Zira şirk, kalbî tasdik anlamındaki imanın zıddıdır.¹³² Dolayısıyla ehl-i sünnete göre tevbe etmeden ölen büyük günah sahiplerini Allah dilerse affeder ve cennete koyar, dilerse de cehennemde azap ettikten sonra cennete dâhil eder.¹³³ Yine kelime-i tevhîdi söyleyip kalbinde arpa, buğday ve zerre ağırlığınca hayr/iman bulunan kimselerin cehennemden çıkarılacaklarına dair Hz. Peygamber'e ait hadis,¹³⁴ müminlerin tekfir edilemeyeceklerini ve cehennemde ebedî kalmayacaklarını beyan etmektedir.¹³⁵ Buhârî de, "Eşe karşı nankörlük bir çeşit küfürdür; inkâr anlamında olmayan küfür de vardır"¹³⁶ şeklindeki bâb başlığını, günahların imanı noksanlaştıracığına ancak kişiyi cehennemde ebedî

¹²⁶ Buhârî, "Îmân", 36.

¹²⁷ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 274.

¹²⁸ Buhârî, "Îmân", 11, "Tevhîd", 31; Tirmizî, "Hudûd", 12.

¹²⁹ Buhârî, "Îmân", 31; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, ty.), "Îmân", 10.

¹³⁰ en-Nisa, 4/116.

¹³¹ Kirmânî, söz konusu âyetin müşriklerin bağışlanmayacakları ile akalaki olup tekfir edilmelerine ilişkin bir hüküm içermediği yönündeki görüşün doğruyu yansıtmadığını söylemiş, küfür ile bağışlanmama arasında ayrılmaz bir korelasyonun varlığından bahsetmiştir. et-Tîbî ise zayıf da olsa ilgili âyette sözü edilen kimselerin sadece müminler olduğunu kabul eden ulemanın varlığından bahsetmiştir. İlgili açıklamalar için bk. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 138; Şerefuddîn el-Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbîh (el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen)*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyâd: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997/1417), 2: 464.

¹³² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 157.

¹³³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 159, 253.

¹³⁴ Buhârî, "Îmân", 33, "Tevhîd", 19; Müslim, "Îmân", 316, 325; İbn Mâce, "Zühd", 37; Tirmizî, "Birr", 61, "Sıfatü Cehennem", 10, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 59.

¹³⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 261.

¹³⁶ Buhârî, "Îmân", 21.

kalmayı gerektirecek bir küfre götürmeyeceğine işaret etmek üzere inşa etmiştir.¹³⁷ Bu bağlamda Nevevî, eşlerin birbirlerine karşı küfrân-ı nimet içinde olduklarını ifade eden rivâyette geçen¹³⁸ “küfür” kelimesinin “Allah’ı inkâr” anlamı dışında kullanıldığını ifade etmiştir.¹³⁹ Aynî de, Ebû Bekr İbnü’l-Arabî’den (ö. 543/1148) nakille Buhârî’nin bâb başlığını inşa amacının taatlere iman, günahlara da küfür¹⁴⁰ isminin verilebileceğini beyan etmek olduğunu söylemiştir.¹⁴¹

16) Aynî, Buhârî’nin “*Şirk dışındaki ma’siyetleri*¹⁴² işleyen kimselerin *tekfir edilemeyeceği*”¹⁴³ şeklindeki bâb başlığıyla, müminlerin işlemiş oldukları günahlar sebebiyle ebedî olarak cehennemde kalacaklarını söyleyen Râfizî, İbâziyye ve bazı Hâricilerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyduğunu söylemiş¹⁴⁴ ve ma’siyetlerin küfür olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁴⁵ Nitekim Buhârî Ebû Zer’in (ö. 32/653) annesinden dolayı Bilâl-i Habeşî’ye (ö. 20/641) hakaret etmesine ilişkin rivâyete bu amaçla eserinde yer vermiştir.¹⁴⁶ Aynî söz konusu rivâyetle ilgili yaptığı açıklamada, Ebû Zer’in söz konusu tavrının bir ma’siyet çeşidi olduğunu, günahkâr bir kimse işlemiş olduğu günahı sebebiyle tekfir edilmiş olsaydı Hz. Peygamber’in bu durumu Ebû Zer’e net bir şekilde açıklayacağını ifade etmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber Ebû Zer’e hitaben, “*Senin yapmış olduğun şey câhiliyyeden kalma bir davranıştır*” demekle yetinmiştir. Nitekim ehl-i sünnetin konuyla ilgili görüşü de Allah’ın varlığına ve birliğine yakînen iman eden kimsenin, şirk dışında büyük günah işlemiş olsa dahi ebedî olarak cehennemde kalmayacağı şeklindedir.¹⁴⁷

17) Buhârî’nin bâb başlığı¹⁴⁸ yaptığı, “Müminlerden iki grub birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin” (el-Hucurât 49/9) mealindeki âyette Allah, savaşan iki grubu mümin olarak isimlendirmiş ve onlardan iman vasfını nefyetmemiştir.¹⁴⁹ Aynî, bu hükmün büyük günah işleyen kimselerin imandan çıkmayıp günahı sebebiyle de ebedî olarak cehennemde kalmayacaklarına delâlet ettiğini söylemiştir.¹⁵⁰ Ayrıca Hz. Peygamber, kılıçlarıyla karşı karşıya gelen iki

¹³⁷ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 199.

¹³⁸ Buhârî, “İmân”, 21, “Küsûf”, 9, “Nikâh”, 88; Nesâî, “Küsûf”, 17.

¹³⁹ Bk. Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, 2: 67.

¹⁴⁰ Bk. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 200.

¹⁴¹ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 199.

¹⁴² Ma’siyet: Haramı işlemek vacibi de terketmek suretiyle Şâriin koymuş olduğu kuralları ihlal etmek demektir. Ma’siyet kavramı büyük ve küçük günahlardan daha umumi bir kavramdır. Bk. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 203.

¹⁴³ Buhârî, “İmân”, 22.

¹⁴⁴ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 203.

¹⁴⁵ Bk. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 217.

¹⁴⁶ Buhârî, “İmân”, 22, 44; Müslim, “Eymân”, 38-40; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 135.

¹⁴⁷ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 204.

¹⁴⁸ Buhârî, “İmân”, 23.

¹⁴⁹ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 209.

¹⁵⁰ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1: 209.

müslümandan öldürenin de ölenin de cehennemde olduğuna ilişkin beyanında¹⁵¹ hem kâtili hem de maktûlu müslüman olarak nitelendirmiştir.

18) Aynî, müslümana sövmenin fık, onu öldürmenin ise küfür olduğunu belirten rivâyetin,¹⁵² zâhiri itibarıyla günahları sebebiyle insanları tekfir eden hâricilerin görüşlerini desteklese de, Hz. Peygamber'in söz konusu rivâyetteki "küfür" kelimesini dinden çıkma anlamında değil mübalağalı bir dille öldürme fiilinden sakındırmak amacıyla kullandığını belirtmiştir. Nitekim ehl-i sünnetin öldürme veya bir başka günah sebebiyle kişinin tekfir olunamayacağına dair icmâî söz konusudur. Aynî, İbn Battâl'ın da bahse konu rivâyetteki "küfür" kelimesini dinden çıkma anlamında değil, müslümanların haklarını tanımamak manasında kullanıldığını söylemiştir. Ayrıca rivâyette geçen küfür kelimesinin, müslümanı öldürmenin küfre benzetilmesi ve bunun ancak kâfir tarafından yapılabilecek bir cürüm olması sebebiyle kullanılmış olması ihtimali de söz konusudur.¹⁵³ Bu bağlamda Kirmânî söz konusu rivâyette yer alan küfür kelimesinin, yapılan işin çirkinliğini ifade etmek ve kâfirlerin ameline işaret etmek üzere kullanıldığı görüşündedir.¹⁵⁴ Hattâbî ise, ancak müslüman bir kimseyi öldürme eylemini helâl kabul edenler için Allah'ı inkâr anlamında küfür lafzının kullanılabileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁵ Yine ilgili rivâyette geçen "küfür" kelimesinin sözlük anlamında kullanılma ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır.¹⁵⁶

19) Aynî, İbn Abbâs'ın, "(Resûlüm!) de ki: (Kulluk ve) yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?" (Furkan 25/77) âyetinde geçen "dua" sözcüğünü "iman" diye tefsîr ettiğini söylemiştir. İbn Battâl, bu âyetle ilgili "*İmanınıza ziyade duanız olmasaydı*" tarzında bir açıklama yapmış,¹⁵⁷ Aynî, İbn Battâl'ın bu açıklamasının Nevevî tarafından beğenildiğini ve Nevevî'nin "dua" kelimesinin nida ve yardım isteme anlamında kullanıldığına işaret ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Aynî, dilbilimci İbn Sîde'den (ö. 458/1065-66) nakille dua kelimesinin, "Allah'tan istemek" manasına geldiğini söylemiş, Sîbeveyh'in (ö. 180/796) de dua kelimesini, aynı anlamda kullandığını ifade etmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de aynı kelime bu anlamda isti'mâl olunmuştur.¹⁵⁸ Buhârî ise "dua" kelimesinin sözlükte "iman" anlamında kullanıldığını belirtmiş ve bu mananın kabul edilmesi gereğine vurgu yapmıştır. Ancak Aynî, Buhârî'nin bu açıklamasına itiraz etmiş ve hiçbir dilbilimcinin bu kelimeyi iman anlamında

¹⁵¹ Buhârî, "İmân", 25, "Diyât", 2, "Fiten", 10; Müslim, "Fiten", 14-16; İbn Mâce, "Fiten", 11; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 29.

¹⁵² Buhârî, "İmân", 36, "Edeb", 44, "Fiten", 8; Müslim, "İmân", 28, 64; İbn Mâce, "Mukaddime", 9, "Fiten", 4; Tirmizî, "Birr", 52, "İmân", 15; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 27.

¹⁵³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 279.

¹⁵⁴ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri fî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, 1: 190.

¹⁵⁵ Bk. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadis fî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl Süüd, 1. Baskı (yy: Câmiatü Ümmül-Kurâ Merkezü'l-Buhûsü'l-İlmiyye ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, ty.), 1: 178.

¹⁵⁶ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 279. Küfür kelimesinin sözlük anlamı için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 144.

¹⁵⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, 1: 60.

¹⁵⁸ Bk. el-Mümin, 40/60.

kullanmadığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Aynî bu âyetteki dua kavramının açık bir şekilde iman anlamına gelmediğini ve bu hususun tartışmaya açık, araştırılması gereken bir konu olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹

20) Ayrıca Aynî, İmam Şâfiî'den, imanın tasdik-ikrar ve amel üçlüsünden oluştuğu, birinci unsuru terk edenin münâfık, ikincisini yapmayanın kâfir, üçüncüsünü yerine getirmeyenin ise fâsık olacağı ve böylesi bir kimsenin cehennemde ebedî olarak kalmayıp neticede cennete gireceği görüşünün nakledildiğini söylemiştir.¹⁶⁰ Aynî, söz konusu problemi Şâri'in imanı salt iman kabul ettiği dolayısıyla iman-amel birlikteliğini dikkate almadığını belirterek çözmeye çalışmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Cibrîl hadisi olarak bilinen rivâyette, imanı Allah'a, meleklerine, kitaplarına, âhiret gününe, peygamberlerine ve öldükten sonra dirilmeye inanmak...¹⁶¹ olarak tanımlamıştır. Bu rivâyette görüldüğü üzere Hz. Peygamber, amelle birlikte olan imanı kâmil iman anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, Medîne'ye gelen Abdülkays heyetine de imanı tanımlarken, Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve ganimetin beşte birini vermek¹⁶² olarak izah etmiştir.¹⁶³ Dolayısıyla bu anlamdaki bir iman, "Zinâkar bir kişi zinâ ederken (kâmil bir) mümin olduğu halde zinâ edemez..."¹⁶⁴ rivâyetinde olduğu gibi, "el-îmânü'l-menfi"¹⁶⁵ ile eş değer bir kullanıma sahiptir.¹⁶⁶ Aynî, bu konudaki ihtilafın lafzî olduğunu ve imanın şer'î ve mecâzî kullanımına göre farklılık arz edeceğini söylemiştir. Binaenaleyh müslümanların tamamına göre kişiyi cehennemden kurtaracak olan iman mecâzî; cehennemde ebedî kalmaktan kurtaracak olan iman ise şer'î imandır. Nitekim Hz. Peygamber, "Allah'tan başka ilâh yoktur diyen ve bu ikrar üzere ölen kimse cennete girecektir" demiş, Ebû Zer, "Zinâ etse, hırsızlık yapsa da öyle mi?" diye sorunca Resûl-i Ekrem, "Zinâ etse de hırsızlık yapsa da öyle"¹⁶⁷ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in yaptığı bu açıklama da müminin ebedî olarak cehennemde kalmayacağına bir delildir. Netice itibariyle Selef âlimleri ve İmam Şâfiî, mecâzî değil şer'î anlamda ameli imanın bir rûknü olarak telakkî etmişler, amelde bir noksanlığın olması durumunda ise mecâzî anlamda imanın varlığına hükmedip böylesi bir imanın amelî kusuru olan

¹⁵⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 117.

¹⁶⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104.

¹⁶¹ Buhârî, "İmân", 37; "Tefsîr" (31), 2; Müslim, "İmân", 5, 7, 8, 9, 10; İbn Mâce, "Mukaddime", 9; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmizî, "İmân", 4; Nesâî, "İmân", 6.

¹⁶² Buhârî, "İmân", 40, "Edeb", 98, "Ahbâru'l-Âhâd", 5; Müslim, "İmân", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16.

¹⁶³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104.

¹⁶⁴ Buhârî, "Mezâlim", 30; "Eşribe", 1; "Hudûd", 1, 6, 20; İbn Mâce, "Fiten", 3; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "İmân", 15; Nesâî, "Kat'ü's-sârik", 1, "Eşribe", 42.

¹⁶⁵ el-îmânü'l-menfi: İmanın kemalini nefyeden anlamında bir kavramdır. Bk. Suûd b. Abdülaziz el-Halef, *Usûlü Mesâilil-Akîde inde's-Selef ve inde'l-Mübtedia* (y.y.: 1420/1421), 1: 82.

¹⁶⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104.

¹⁶⁷ Buhârî, "Cenâiz", 1, "Bedü'l-Halk", 6, "Libâs", 24, "İsti'zân", 30, "Rikâk", 13, 14, "Tevhîd", 33; Müslim, "İmân", 94; Tirmizî, "İmân", 18.

kişiyi cehennemden kurtaracağı yönünde görüş belirtmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu problem, şer'î imanın yokluğu halinde kendisini göstermektedir.¹⁶⁸

4. İmanın Artması ve Eksilmesi

Bu konu, teknik anlamda imanın tamamlanması/müstekmilü'l-iman, imanda farklılık/tefâdü'l-iman, imanda eşitsizlik/ademu tesâvî li'l-iman veya imanı eksik olmak/nâkısü'l-iman, ayrıca Cebrâil, Mikâil, nebîler ve insanların imanının nitelik itibariyle aynı olup olmadığına yönelik sorunlarla ilgilidir.¹⁶⁹

İmanın artması ve eksilmesi konusunda farklı görüşler söz konudur. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

4.1. İmanı Tasdikten İbaret Sayanlara Göre

İmanı sadece tasdik olarak kabul edenler, tasdikten tek bir şey olup artma ve eksilme kabul etmeyeceği düşüncesinde iken, bu görüşü benimsemeyenler imanın azalma kabul etmeyeceğini fakat artabileceğini zira eksilmesi durumunda iman diye bir şeyin kalmayacağını söylemişlerdir. Nitekim Muhammed b. el-Muzaffer ed-Dâvûdî (ö. 374/984), imanın eksilip eksilmeyeceğine dair soruya İmam Mâlik'in, Kur'an'da imanın artacağına işaret eden âyetlerin yer aldığı, fakat noksanlaşması ile ilgili herhangi bir hükmün bulunmadığı, ayrıca imanın eksilmesi durumunda neticede kalmayacağını söyleyerek cevap vermiştir.¹⁷⁰ Bu bağlamda Ebû Hanîfe, imanın artmasının küfrün azalması, noksanlaşmasının da ancak küfrün artması ile mümkün olacağı için imanın artmayacağı ve eksilmeyeceğini belirtmiştir. Zira bir kimsenin aynı anda hem mümin hem de kâfir olması caiz ve mümkün değildir.¹⁷¹

4.2. İmanı İkrar ve Amelden İbaret Sayanlara Göre

İbn Battâl, ehl-i sünnet ulemasının imanın ikrar ve amel olduğu ve artıp eksileceği görüşünde olduklarını ifade etmiş, artış göstermeyen imanın nakıs olduğunu belirtmiştir. Lâlekâî de (ö. 418/1027) *Şerhu Usûl-i İtikâdî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* adlı eserinde imanın tâatle arttığını masiyetle de azaldığını söylemiştir. Bu görüş sahâbeden Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebû Tâlip (ö. 40/461), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-653), Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Hz. Âişe (ö. 70/689) vb.¹⁷²; tâbiün ve sonrasında ise Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53?), Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713), Atâ b. Ebû Rabâh (ö. 114/732), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Şihâb ez-Zührî tarafından dile getirilmiştir.¹⁷³ Ebû'l-Hasan Abdurrahman b. Ömer Rûsteh (ö. 250/864-65) *Kitâbü'l-Îman* adlı eserinde bu görüşü pek çok kimseden nakletmiş, İmam Mâlik'in ise Hâricilerin

¹⁶⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104.

¹⁶⁹ Bk. Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 123.

¹⁷⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 107.

¹⁷¹ Ekmelüddîn el-Bâbertî el-Hanefî. *Şerhu Vasıyyeti'l-İmam Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed el-Âyidî-Hamza el-Bekrî. y.y.: Dâru'l-Feth, 2009, 63.

¹⁷² Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 107.

¹⁷³ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 107-108.

düşünceleriyle uygunluk arz edeceği endişesinden dolayı imanın eksilmesine dair görüş serdetmediğini ifade etmiştir. Yine Lâlekâî *es-Sünne* adlı eserinde Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den aynı görüşü nakletmiştir.¹⁷⁴

4.3. Buhârî'ye Göre

Buhârî'ye göre iman ve İslâm kavramları aynı manaya gelmeleri sebebiyle Buhârî'nin iman tanımında yer alan "artar" ve "eksilir" ifadeleri hem iman hem de İslâm için söz konusudur. Buhârî, "*İman söz ve fiildir artar ve eksilir*" şeklindeki iman tanımını Süfyân b. Uyeyne'den (ö. 198/814) nakletmiştir. Nitekim Süfyân, kendisini imanın azalmasına ilişkin açıklama yapmaması için uyarın kardeşi İbrâhim'i (ö. 199/815), "*Ey çocuk, sus! Hatta iman hiçbir şey kalmayacak derecede azalır*" diyerek azarlamıştır.¹⁷⁵

Bu noktada imanın artması ve eksilmesi ile ilgili olduğu söylenen âyetlerin sadece imanın artacağına dair bilgi verdikleri yönünde ileri sürülen itiraza Kirmânî, "*Ziyadeyi kabul eden her şey zorunlu olarak eksilmeyi de kabul eder*" sözleri ile cevap vermiştir.¹⁷⁶ Dolayısıyla bu duruma göre imanda hem artma hem de eksilme söz konusu olur. Zira bir şey, iki zıttan birini kabul ediyorsa diğerini de kabul etmesi gerekir.¹⁷⁷

Buhârî, imanın artacağı ve eksileceği görüşünü desteklemek üzere, "*İmanın artması ve eksilmesi*" biçiminde bâb başlığı belirlemiştir.¹⁷⁸ Aynî ise özellikle Buhârî ve hadîşçilerden kimilerine göre dinin emrettiği amellerin yapılması durumunda imanın artacağını, amellerdeki noksanlık mukâbilinde ise azalacağını naklettikten sonra ziyade ve noksanlığın imanın zatında değil, sıfatında gerçekleşeceğini belirtmiştir.¹⁷⁹ Zira sırf olarak tanımlanan iman, kuvvet-zafiyet, icmâlî-tafsîlî açıdan veya sayıca artar, eksilir.¹⁸⁰

Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'in iman bölümünde imanın artacağına dair pek çok âyetleri delil olarak kullanmıştır.¹⁸¹ O, bunların yanı sıra aşağıdaki delillere de görüşünü desteklemek üzere eserinde yer vermiştir:

1) "*Allah için sevmek ve Allah için buğzetmek, imandandır*".¹⁸² Ebû Dâvûd (ö. 275/889) söz konusu rivâyeti "*Amellerin en faziletlisi Allah için sevmek ve Allah için buğzettir*"¹⁸³ şeklinde tahrîc etmiş; Tirmizî ise, "*Kim Allah için verir, Allah için*

¹⁷⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 108.

¹⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 111.

¹⁷⁶ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 71.

¹⁷⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 258.

¹⁷⁸ Buhârî, "İmân", 33.

¹⁷⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 258.

¹⁸⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 111.

¹⁸¹ İlgili âyetler için bk. el-Fetih, 48/4; el-Kehf, 18/3; Meryem, 19/76; Muhammed, 47/17; el-Müddessir, 74/31; et-Tevbe, 9/124; Âl-i İmrân, 3/173; el-Ahzâb, 33/22.

¹⁸² Bk. Ebû Bekr Abdullah Muhammed b. Ebû Şeybe, *Müsned-i İbn Ebî Şeybe*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Gazâvî-Ebü'l-Fevâris Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997/1418), 1: 217 (321); Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ty.), 11: 215 (11537).

¹⁸³ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2.

mani olur; Allah için sever, Allah için buğzeder ve Allah için evlenirse imanını mükemmel hale getirmiştir"¹⁸⁴ cümlesiyle nakletmiştir.¹⁸⁵ Bu rivâyetlerde kalbî birer olgu olan sevgi ve nefretten bahsedilmiş ve bunların kişiden kişiye farklılık arz edebileceği, bu bağlamda imanın artıp eksilebileceği vurgulanmıştır.¹⁸⁶

2) Ömer b. Abdülazîz, Cezîra ve Musul valisi Adî b. Adî'ye (ö. 120/737) yazdığı mektupta, "*İmanın farzları, ahkâmı, yasakları ve sünnetleri vardır. Bunları tam olarak yerine getiren kimse imanını mükemmel hale getirmiş olur. Eğer yaşarsam, onların neleri ihtiva ettiğini açıklayacağım. Ölürsem bu konuda vebalim yoktur*"¹⁸⁷ ifadelerine yer vermiştir. Söz konusu mektuptan hareketle Buhârî, Ömer b. Abdülazîz'in de imanın artıp eksildiği kanaatinde olduğunu ima etmiştir. Kirmânî ise Ömer b. Abdülazîz'in bu ifadesinin Buhârî'nin anladığı gibi olmadığını söylemiştir. Zira ona göre Ömer b. Abdülazîz, imanın birtakım unsurlarının olduğunu açıklamış, imanı farzların ve diğer saydıklarının dışında başka bir şey kabul etmiş, "Onu tam olarak yerine getiren" sözü ile de imanı değil, farzları ve farzların haricindeki diğer hususları kastetmiştir. Dolayısıyla Ömer b. Abdülazîz, kemâl vasfını iman için değil, söz konusu ettiği meseleler için kullanmıştır.¹⁸⁸ Aynî ise bu konuda Buhârî ile aynı düşüncüyü paylaşmamasına rağmen yaptığı açıklamadan dolayı Kirmânî'yi eleştirmiş, onun İbn Ebî Şeybe tarafından nakledilen rivâyete¹⁸⁹ vâkıf olmaması sebebiyle böyle bir açıklama yaptığını, zira söz konusu rivâyette farzlar ve diğer unsurların imanın bizzat kendisi kabul edildiğini belirtmiştir.¹⁹⁰

3) Buhârî'nin bir diğer delili, "İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? Dedi. İbrahim: Hayır! İnandım; fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim) dedi..." (el-Bakara 2/260) mealindeki ayettir. Aynî, bu âyette "mutmain olması" ifadesinin Buhârî tarafından "artması" anlamında kullanıldığını söylemiştir. Nitekim İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Saîd b. Cübeyr'e (ö. 94/713) ulaşan sahîh bir senedle, "*Kalbimin mutmain olması için*" ifadesini "*İmanım artsın diye*", Mücâhid'den (ö. 103/421) gelen rivâyette ise "*İmanıma iman katmam için*" şeklinde nakletmiştir. Bu bağlamda Aynî, mezkûr âyetle ilgili iki önemli hususun varlığından bahsetmiştir: Bunlardan birincisi, ilme'l-yakîn ile ayne'l-yakîn bilgi arasındaki farktır. Aynî, ayne'l-yakîn yolla edinilen bilginin ilme'l-yakîn ile ulaşılan bilgiye nazaran daha güvenilir olduğunu söylemiştir. Aynî'nin işaret ettiği ikinci husus ise, bir şeyin idrak edilebilmesinin kuvvet ve zafiyet bakımından farklı aşamalarının olduğudur. Dolayısıyla, bahsedilen bu iki bilgi çeşidinden en güçlüsü ayne'l-yakîn bilgidir. İşte bu sebeple İbrâhim (a.s.), "mutmain" sözü ile şüpheye mahal

¹⁸⁴ Tirmizî, "Sıfatü'l-Kiyâme", 60.

¹⁸⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 113.

¹⁸⁶ Âşıkkutlu, "*Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İman ile ilgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı*", 69.

¹⁸⁷ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 114.

¹⁸⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 114; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 73.

¹⁸⁹ Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6: 172 (30444).

¹⁹⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 114.

bırakmayacak bir bilgi istemiştir. Aynî, yapmış olduğu bu açıklamalar neticesinde bahse konu âyetin sarîh bir şekilde imanın artacağına delâlet etmediğini söylemiştir.¹⁹¹

4) Muâz b. Cebel, Esved b. Hilâl el-Muhâribî'ye (ö. 84/703) "*Bizimle otur da bir süre/saat iman edelim*"¹⁹² teklifinde bulunmuştur. Aynî, bu rivâyette yer alan "bir müddet iman edelim" sözünün imanın aslına hamledilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Muâz b. Cebel mümin birisidir. Dolayısıyla Muâz'ın bu teklifi, imanı gerektiren delillerin delâlet yönlerini çoğaltmak şeklinde anlaşılmalıdır. Aynî'nin naklettiğine göre Nevevî bu sözün, "Âhirete dair ahkâmı, din ile ilgili işleri ve hayrı müzakere edelim" manasına geldiğini söylerken, İbnü'l-Murâbit (ö. 752/1351), kalpteki tasdîki doğrulayacak şeyin müzâkere edilmesi anlamında kullanıldığını belirtmiştir.¹⁹³

5) Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), "*Yakîn, imanın tamamıdır*"¹⁹⁴ demiştir. Bu ifadeyi Rûsteh, Ebû Zühayr'den sahîh bir senedle, "*Sabır imanın yarısı, yakîn ise tamamıdır*"¹⁹⁵ lafzıyla nakletmiştir. Dolayısıyla söz konusu rivâyette yer alan "imanın yarısı" lafzı, imanın artıp eksilebileceğini göstermektedir. Yine Abdullah b. Mes'ûd'un, "Ey Allahım! İmanımızı, ilmimizi ve fıkhumuzu arttır"¹⁹⁶ diyerek yapmış olduğu dua, imanın kısımlara ayrıldığına ayrıca ziyade ve noksanlık kabul ettiğine işaret etmektedir.¹⁹⁷

6) Abdullah b. Ömer, "*Kul, gönlünü şüpheye düşüren/kemiren şeyleri terk etmediği sürece takvanın hakikatine ulaşamaz*"¹⁹⁸ demiştir. Buhârî'nin imanın artacağı ve eksileceğine dair delil getirdiği bu söze¹⁹⁹ Müslim eserinde Nevvâs b. Sem'ân (ö. ?) hadisi olarak yer vermiştir. Bu rivâyete göre Nevvâs'ın iyilik ve günahın ne olduğu hususunda yönelttiği soruya Hz. Peygamber, "*İyilik, ahlâk güzelliği, günah ise kalbe rahatsızlık veren ve başkalarının muttali olmasını istemediğin şeydir*"²⁰⁰ diyerek cevap vermiştir. Aynî, istilahta; "kişinin yapması veya terk etmesi sebebiyle cezayı gerektirecek hususlardan uzak durup kendisini koruması" manasına gelen takva kelimesinin²⁰¹ Kur'an-ı Kerim'de; *tevhîd*,²⁰² *tevbe*

¹⁹¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 114.

¹⁹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6: 164 (30363).

¹⁹³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 115.

¹⁹⁴ Buhârî, "İmân", 1; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002/1422), 2: 484 (3666).

¹⁹⁵ Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 9: 107 (8544).

¹⁹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârun b. Yezîd el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1989/1410), 4: 39.

¹⁹⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 115.

¹⁹⁸ Buhârî, "İmân", 1.

¹⁹⁹ Bazı rivâyetlerde ise takva kavramı yerine iman ifadesi kullanılmıştır. Bk. Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsenna et-Temîmî, *Müsned-i Ebû Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1985/1405), 5: 407 (3081).

²⁰⁰ Müslim, "Birr", 14-15.

²⁰¹ Takva kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bk. Lokman, 31/33; Hud, 11/106; Nuh, 71/3; Âl-i İmrân, 3/102; el-Bakara, 2/48, 197.

²⁰² el-Fetih, 48/26.

edip itaat etmek,²⁰³ *günahları terk etmek*,²⁰⁴ *isyan etmemek ve samimi olmak*²⁰⁵ ve *kalpteki samimiyet*²⁰⁶ anlamlarında kullanıldığına işaret etmiştir. Dolayısıyla Abdullah b. Ömer'in ifadesinde yer alan "takva" kelimesi korkmak, korkup çekinmek demektir. Kirmânî ise takvanın hakikatinin iman olduğunu belirterek, takvadan maksadın, nefsi şirkten korumak olduğunu belirtmiştir.²⁰⁷ Bu bağlamda müminlerden kimileri takvayı tam olarak yerine getirirlerken, bazıları bunda başarılı olamamışlardır. Dolayısıyla bu durum, imanda ziyade ve noksanlığın mümkün olduğunu göstermektedir.²⁰⁸

7) "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsa'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı..." (eş-Şûra 42/13) âyetini Muhammed b. Cübeyr (ö. 101/719-20), "Ey Muhammed! Sana da Nuh'a da tek bir din emrettik" diye tefsîr etmiştir. Bu durumda, imanın artacağı ve eksileceğine dair hükmün daha önceki dinlerde de olduğu anlaşılmaktadır.

8) "Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik..." (el-Maide 5/48) âyetinden hareketle Katâde (ö. 117/735) dinin tek, şeriatın ise farklı olduğunu söylemiştir. Bir önceki âyette bütün peygamberlerin yolunun aynı olduğu vurgulanmakta iken bu âyette her bir peygamber için ayrı bir şeriat belirlendiğinden bahsedilmekte ise de, âyetler arasında bir teâruz varmış gibi gözükmesine rağmen böyle bir durum söz konusu değildir. Zira birliktelik usûlûd-din'de, farklılık ise furûdadır.²⁰⁹ Şu halde burada diğer dinlerde olduğu gibi İslâm'da da furûa dair meselelerin bulunduğu ve söz konusu hususların dinin tamamlayıcı unsurları olduğu gerçeği dile getirilmekte ve bunları yerine getiren kimsenin kâmil mümin olacağı vurgulanmaktadır.²¹⁰

9) Buhârî'nin imanın artacağı ve eksileceği hususunda kullanmış olduğu bir başka delil de Hz. Peygamber'in, "Ben, Allah'ı en çok bileninizim"²¹¹ hadisidir. Ona göre bu açıklama, insanların Allah'ı bilme, dolayısıyla iman hususunda birbirlerinden farklılık arzettiğini, bu nedenle imanın ziyade ve noksanlık kabul edeceğini göstermektedir.²¹²

10) Buhârî, "Kalbinde arpa, buğday ve zerre ağırlığınca hayr bulunduğu halde lâilâhe illallâh diyen kimselerin cehennemden çıkacaklarına" dair rivâyetin²¹³ de imanın eksildiğine işaret ettiğini belirtmiştir. Zira arpa buğdaydan, buğday da zerreden daha büyüktür. Kelime-i tevhîdi söyleyen kimseler arasında da

²⁰³ el-A'raf, 7/96.

²⁰⁴ en-Nahl, 16/2.

²⁰⁵ el-Bakara, 2/189.

²⁰⁶ el-Hacc, 22/32.

²⁰⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri fi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, 1: 75.

²⁰⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 116.

²⁰⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 117.

²¹⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 117.

²¹¹ Buhârî, "Îmân", 13.

²¹² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 104.

²¹³ Buhârî, "Îmân", 33, "Tevhîd", 19; Müslim, "Îmân", 316, 325; İbn Mâce, "Zühd", 37; Tirmizî, "Birr", 61, "Sıfatü Cehennem", 10, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 59.

bu nesnelerdeki gibi iman bakımından farklılıklar söz konusudur.²¹⁴ Hatta Kirmânî'ye göre bu durum, sadece noksanlıkla sınırlandırılmaz, imanın arttığına da delâlet eder.²¹⁵ Aynî ise bahse konu rivâyette anlatılanın imanın neticeleri, kastedilenin de tasdîki gerektiren ilim dereceleri olduğunu belirtmiştir. İnsanların tasdîk konusunda da birbirlerinden farklılık arz edebilecekleri, bu nedenle ilimdeki ziyade ve ayne'l-yakîn/görme ile tasdîkte artmanın olabileceği yönündeki değerlendirmeye karşı çıkan Aynî, daha önce de belirttiğimiz gibi tasdîkin hakikatinin tek bir şey olup ziyade ve noksanlık kabul etmeyeceğini ifade etmiştir.²¹⁶ Ayrıca o, insanların mutlak tasdîkte değil, tafsîlî tasdîkte birbirlerinden farklılıklar arz edebileceklerini belirtmiştir. Nitekim Aynî, Hz. İbrâhim'in âhîret gerçekliğini kendisine göstermesini talep ettiği, "...fakat kalbim mutmain olması için (görmek istedim)..." (el-Bakara 2/260) sözünden yola çıkarak, İbrâhim (a.s.) için görme yoluyla imanı/tasdîki arttı denilemeyeceğini zira bu ifadenin daha önce İbrâhim'in imanının eksik olması anlamına geleceğini belirtmiş, böyle bir sözün de bir peygamber için kullanılamayacağını açıklamıştır.²¹⁷

11) Buhârî'nin, "*İman ehlinin ameller hususunda birbirlerinden üstün oluşları*"²¹⁸ şeklinde oluşturduğu bâb başlığı da, konu bağlamında kayda değerdir. Nitekim ilgili tercemenin altında yer verilen rivâyette, bazı müslümanların cennete diğerlerine göre daha önce girecekleri ifade edilmiştir.²¹⁹ Bu durum, insanların ameller konusunda birbirlerinden farklılık arz edeceklerini göstermektedir. Çünkü rivâyetteki, "hardal tanesi ağırlığınca" ifadesi, iman azlığını veya amellerin farklılığı sebebiyle sevabın da farklı olacağını gerektiren bir açıklamadır.²²⁰ Yine Hz. Peygamber'in rüyasında üzerlerinde uzun ve kısa yani farklı uzunluklarda gömlekler bulunan bazı insanlar gördüğüne ilişkin rivâyette gömleği "din" olarak te'vîl etmesinden hareketle²²¹ Aynî, Nevevî'nin müminlerin iman bakımından birbirlerinden farklı olacağına dair yorumunu aktardıktan sonra²²² bu yorumu kabul etmemiş, müminlerin iman konusundaki farklılıklarının imanın bizatihi kendisinde ve hakikatinde değil, iman nurunun kendisiyle artış gösterdiği ameller hususunda olduğunu belirtmiştir.²²³ Aynî benzer bir değerlendirmeyi, "*Hayâ imandandır*"²²⁴ hadisi ile alakalı olarak da yapmış; hayâyî imanın hakikati değil, onu olgunlaştıran bir unsur olarak telakkî etmiştir. Bu bağlamda bir şeyin mükemmel olmamasının söz konusu şeyin varlığını ortadan kaldırmayacağı

²¹⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 260-261.

²¹⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 176.

²¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 261.

²¹⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 261.

²¹⁸ Buhârî, "İmân", 15.

²¹⁹ Buhârî, "İmân", 15.

²²⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 169.

²²¹ Buhârî, "İmân", 15, "Fezâilü's-Sahâbe", 6, "Ta`bîr", 17, 18; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 15; Nesâî, "İmân", 18.

²²² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 172.

²²³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 172-173.

²²⁴ Buhârî, "İmân", 16, "Edeb", 78; Müslim, "İmân", 36; İbn Mâce, "Zühd", 17; Ebû Dâvûd, "Edeb", 7; Nesâî, "İmân" 21.

şeklinde bir değerlendirmede bulunmuş, muhakkik ulemanın da amellerin imanın hakikatine dâhil olmadığı görüşünde olduklarını ifade etmiştir.²²⁵

12) Buhârî'nin imanın artarak kemâle ereceğine dair kullandığı rivâyetlerden bir diğeri de Ammâr b. Yâsir'e (ö. 37/657) ait sözdür. Bu sözünde Ammâr, kişinin kendisine karşı olsa da insafı elden bırakmamasını, herkese selam vermeyi ve muhtaç halde iken bile infakta bulunmayı imanı mükemmelleştiren unsurlar olarak görmüştür.²²⁶

13) Aynî, Buhârî'nin "*Resûlü sevmek, imandandır*" başlığı altında Hz. Peygamber'in, "*Hiç biriniz beni kendi babasından, evladından ve bütün insanlardan daha fazla sevmedikçe iman etmiş olmaz*"²²⁷ sözünde yer alan "iman etmiş olmaz" ifadesinin de kâmil iman olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.²²⁸ Ayrıca o, "İmanın alâmeti Ensâr'ı sevmek, münâfıklığın alâmeti de onlara buğzetmektir"²²⁹ rivâyetinden hareketle, "Ensâr'ı sevmek iman alâmeti ise, onlara buğzetmek de imanın olmadığına işaretler" değerlendirmesine katılmamış, bu eksende "Bir şeyin karşısının hükmü, o şeyin zıttının da hükmüdür" tarzında bir açıklamanın kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.²³⁰ Nitekim bu rivâyette iman mukâbilinde küfür kullanılmamış zâhiren mümin olanı hakîki müminden ayırt edecek şekilde, "Ensâr'a buğzetmek münâfıklık alâmetidir" denilmiştir. Dolayısıyla Ensâr'ı sevmek, kâmil mümin alâmeti olarak değerlendirilmelidir.²³¹

14) Yine Buhârî, "*Müslüman, elinden ve dilinden müslümanların selâmette olduğu kimsedir*"²³² hadisiyle inşa ettiği bâb başlığı altında yer verdiği rivâyette, eliyle ve diliyle müslümanlara/insanlara zarar vermemek ve Allah'ın nehyettiği şeylerden uzak durmak²³³ şeklinde imanın şubelerinden ikisine yer vermiştir.²³⁴ Aynî, bahsedilen niteliklerin kâmil müminin vasıfları olduğu yönündeki Hattâbî'nin değerlendirmesini aktarmış, bir şeyin ismini nefyetmenin o şeyin mükemmelliğini nefyetmek, bir şeyi kabul etmenin de o şeyin mükemmelliğini kabul etmek anlamına geldiğini belirtmiştir.²³⁵ Ayrıca Hattâbî, rivâyette geçen "müslüman" kelimesinden hareketle cins ismin mutlak halde kullanımının o ismin mükemmelliğine işaret ettiğini söylemiştir.²³⁶ Aynî ise, arap dili ve edebiyât âlimi İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) arapların övgü ile bahsedecekleri şeyler için cins isim kullandıkları kuralına dikkat çektiğini belirtmiştir.²³⁷

²²⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 177.

²²⁶ Bk. Buhârî, "Îmân", 20; Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 1: 288 (1397).

²²⁷ Buhârî, "Îmân", 8.

²²⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 144.

²²⁹ Buhârî, "Îmân", 10.

²³⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 152.

²³¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 152.

²³² Buhârî, "Îmân", 4.

²³³ Buhârî, "Îmân", 4, "Rikâk", 26; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 2; Tirmizî, "Îmân", 12; Nesâî, "Îmân", 8, 9.

²³⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 130.

²³⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 132.

²³⁶ Bk. Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 146.

²³⁷ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 133.

15) İmanın artacağı ve eksileceğine dair kullanılan delillerden biri de “...Bugün size dininizi tamamladım...” (el-Mâide 5/3) âyetidir. İbn Battâl, söz konusu âyetin imanda ziyade ve noksanlığa delâlet ettiğini ve bu âyetin farzlar, sünnetler ve dinin diğer unsurlarının karar kıldığı günde nâzil olduğundan bahsetmiş, bunların da dinin/şerîatın tamamlanması ile kemâle erdiğini belirtmiştir. Buna göre âyette kastedilenler, söz konusu âyetin nüzûlünden önce de var olduğu için tevhîd değil, amellerdir.²³⁸ Aynî de mezkûr âyetin tevhîd ile ilgili değil, dinin ahkâmı ile ilgili olduğunu söylemiş; İbn Battâl tarafından yapılan açıklamaların da kendi görüşünü desteklediğini, zira hiç kimsenin bu âyet ininceye kadar “Din noksandı; bu âyet inince tamamlandı” şeklinde bir ifade kullanmadığını söylemiştir.²³⁹

5. İman ve İslâm Kavramlarının Eş Anımlı Olup Olmadığı

İman ve İslâm kavramlarının aynı anlamda kullanılıp kullanılmayacağına dair görüşler ve gerekçelerinden önce, söz konusu kavramlar hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

5.1. İman ve İslâm Kavramları

Daha önce iman kavramı ve mahiyeti ile ilgili gerekli açıklamalara yer vermemiz sebebiyle, burada sadece İslâm kelimesinin sözlük ve istilâhî manası üzerinde durulacaktır. İslâm, sözlükte boyun eğmek ve kabul etmek anlamlarına gelmekte;²⁴⁰ istilahta ise kelime-i şehâdeti söyleyerek Allah ve Resûlünü tasdîk etmek, farzları yapmak ve münkerâtı da terk etmek suretiyle Allah’a itaat etmek demektir.²⁴¹ Nitekim Cibrîl (a.s.)’ın Hz. Peygamber’e yönelttiği İslâm’ın ne olduğuna dair soruya Resûl-i Ekrem’in, “*İslâm, Allah’a ibâdet etmek, ona hiçbir şeyi ortak koşmamak, namaz kılmak, zekât vermek ve Ramazan ayı orucunu tutmak*”²⁴² diyerek verdiği cevapta buna işaret etmektedir.

5.2. İman ve İslâm Kavramlarının Aynı Olduğunu Söyleyenler ve Gerekçeleri

İman ve İslâm kavramlarının birbirlerinin yerlerine kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin farklı görüşler vardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Buhârî’ye göre iman ve İslâm kavramları aynı anlama gelmektedir. Muhaddislerden bir grup, Mu`tezile’nin çoğunluğu ve kelimacılar da aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Bu düşüncede olanlar, “Bunun üzerine orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada müslümanlardan, bir ev halkından başka kimse

²³⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 101-102.

²³⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 259.

²⁴⁰ Bk. Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 423.

²⁴¹ Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Cürçânî, “İslâm”, *et-Ta`rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 27.

²⁴² Buhârî, “İmân”, 37, “Tefsîr” (31), 2; Müslim, “İmân”, 5, 7; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9; Nesâî, “İmân”, 6.

bulmadık" (ez-Zâriyât 51/35-36) âyetini görüşlerine delil getirip, "istisna yapılan şeyin müstesna minh cinsinden olması gerekir" kuralını hatırlatmışlar ve iman ile İslâm kavramlarının aynı olduklarını belirtmişlerdir.²⁴³ Yine "Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek" (Âl-i İmrân 3/85) âyetine göre de iki terimin aynı olması gerekir. Zira ilgili âyette imanın, İslâm'dan başka bir şey olması durumunda bunun asla kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Bu durum, iman ve İslâm kavramlarının aynı anlamda olduklarını göstermektedir. Çünkü "Allah nezdinde hak din İslâm'dır" (Âl-i İmrân 3/19) hükmüne göre de iman din, din de İslâm'dır.²⁴⁴

Buhârî, Cibrîl (a.s.)'ın iman ve İslâm hakkında sorduğu soruların tamamının Hz. Peygamber tarafından "din" olarak²⁴⁵ değerlendirildiğine dikkat çekmiş böylece iman ve İslâm kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı yönündeki görüşünü ispatlamak istemiştir.²⁴⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in Medîne'ye gelen Abdülkays heyetine İslâm'ın unsurlarını da ihtiva eden iman tanımı yapmış olması,²⁴⁷ iman ile İslâm kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Buhârî iman-İslâm kavramlarının aynılığına işaret etmek üzere, "İslâm'ın, hakikat üzere değil de sırf zâhiren boyun eğme veya öldürülmekten korkma sebebiyle olması durumunda muteber olmayacağı" şeklinde bir bâb başlığı belirlemiştir.²⁴⁸ Ayrıca o, ilgili tercemede iman ettiklerini söyleyen bedevîleri konu edinen âyete²⁴⁹ de yer vermiştir. Bu bağlamda Buhârî, İslâm ile istislâmı/teslim olmayı birbirinden ayrı düşünmüş, bunu hakiki anlamda İslâm olarak değerlendirmemiş, aksi takdirde iman ettiklerini söyleyen bedevîlerden imanı nefyetmenin doğru olmayacağını belirtmiştir. Çünkü Buhârî ve onun gibi düşünönlere göre iman, İslâm'ın sıhhat şartıdır.²⁵⁰ Nitekim "İman, yetmiş küsür şubedir, en aşağı mertebesi yollardan zarar verici nesnelere kaldırmaktır"²⁵¹ rivâyetinde iman kavramı İslâm anlamında kullanılmıştır.²⁵² Aynî de "Fitnelerden kaçmak dindedir"²⁵³ bâb başlığı üzerine yapmış olduğu değerlendirmede Buhârî'nin "din" kelimesini iman anlamında kullandığına işaret etmiştir.²⁵⁴

²⁴³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 191.

²⁴⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 110.

²⁴⁵ Buhârî, "Îmân", 37.

²⁴⁶ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 282, 294. Buhârî aynı amaçla eserinde, Ebû Süfyân (31/651-52) ile Bizans imparatoru Herakleios (610/641) arasında geçen konuşmada Herakleios'un dini iman olarak isimlendirdiği konuşmasına da yer vermiştir. Bk. Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 1, "Îmân", 37, "Cihâd", 102, "Tefsîr" (3), 4; Müslim, "Cihâd", 74.

²⁴⁷ Buhârî, "Îmân", 40, "İlim", 25, "Mevâkîtü's-Salât", 2, "Zekât", 1, "Fardü'l-Humus", 2, "Menâküb", 5, "Meğâzî", 70, "Ahbârü'l-Âhad", 5; Müslim, "Îmân", 23, 24, 26; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 9; Nesâî, "Îmân", 25.

²⁴⁸ Buhârî, "Îmân", 19.

²⁴⁹ el-Hucurat, 49/19.

²⁵⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 190.

²⁵¹ Tirmizî, "Îmân", 6.

²⁵² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 290.

²⁵³ Buhârî, "Îmân", 12.

²⁵⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 161.

5.3. İman ve İslâm Kavramlarının Farklı Olduğunu Söyleyenler ve Gerekçeleri

İman-İslâm kavramlarının aynı anlamda olduğuna dair görüşlere karşın, Aynî bu iki kavramın benzerliğini ispat etmenin zorluğundan bahisle bunların birbirlerinden farklı anlamlara geldiğine; imanın tasdik, İslâm'ın ise teslim olmak, boyun eğmek manasında kullanıldığına işaret etmiştir. Kişi zâhiren müslüman, fakat kalben itaat/tasdik etmemiş olabileceği gibi, kalben tasdik edip görünürde boyun eğmemiş de olabilir. Çünkü iman, İslâm olmadan da bulunabilir. Nitekim dağ başında yaşayan bir kimse, Nebî (s.a.v.)'in daveti kendisine ulaşmadan evvel aklı ile Allah'ın varlığını, birliğini ve diğer sıfatlarını bilebilir.²⁵⁵

İman ile İslâm'ın farklı anlamlarda kullanıldığını düşünenler, öncelikli olarak bedevîler hakkında nâzil olan âyetten²⁵⁶ hareketle, "İslâm ve iman kavramları aynı anlama gelmiş olsalardı bu âyete göre aynı anda bir şeyin hem nefyi hem de ispatı istenmiş olurdu ki, bu muhaldir" demek suretiyle düşüncelerini ortaya koymuşlardır.²⁵⁷ Zemaşerî de bahse konu âyetle ilgili olarak imanı gönülden gelerek ve güvenerek Allah'ı tasdik etmek, İslâmı da kelime-i şehâdeti söylemek suretiyle müminlerin savaşına muhatap olmaktan kurtulup barışa dâhil olmak şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla o, kalbin/tasdikin eşlik etmediği dil ile ikrarı İslâm, kalbin onayladığı ikrarı da iman diye isimlendirmiştir.²⁵⁸ İşte bu sebeple bedevîlerin kalplerindeki ile ikrarları birbiriyle uyum sağlamadığı için, kendilerini mümin değil müslüman diye isimlendirmeleri emredilmiştir.²⁵⁹

"Şüphesiz müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mümin erkeklerle mümin kadınlar" (el-Ahzâb 33/35) âyeti ve Hz. Peygamber'in Cibrîl (a.s.)'a imanı, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, hayrı ve şerri ile kadere inanmak; İslâm'ı da, Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, imkân olması durumunda hacca gitmek²⁶⁰ diye tanımlaması, söz konusu iki terimin birbirlerinden farklı anlama geldiklerine işaret etmektedir.²⁶¹ Ayrıca söz konusu rivâyette Cibrîl (a.s.)'ın önce İslâm, ardından imanla ilgili sorması, İslâm'ın zâhirî; imanın da bâtınî bir durum olması ile ilgilidir.²⁶² Binaenaleyh bu iki kavramın birbirlerinden farklı olduğu görüşünde olanlar, Cibrîl hadisi ile iman-İslâm arasındaki farkın belirgin hale geldiğini söylemişlerdir.²⁶³

²⁵⁵ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 109.

²⁵⁶ el-Hucurât, 49/14.

²⁵⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 191.

²⁵⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1041.

²⁵⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 191.

²⁶⁰ Buhârî, "İmân", 37, "Tefsîr" (31), 2; Müslim "İmân", 5, 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 9; Nesâî, "İmân", 6.

²⁶¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 110.

²⁶² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 292. Cibrîl rivâyetinin bazı varyantlarında İslâm-ihsân-iman şeklinde bir sıralama da söz konusudur. İlgili rivâyetler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned (el-Bahrü'z-Zehhâr)*, thk. Âdil b. Sa'd (Medine: 2003/1424), 11: 111 (4832).

²⁶³ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 282.

İman ve İslâm kavramlarının farklı anlamlarda kullanıldığını destekleyen bir başka delil, Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) da bulunduğu bir ortamda ganimet dağıtırken Cuayl b. Sürâka ed-Damrî'ye²⁶⁴ (ö. ?) hiçbir pay vermemesine ilişkin rivâyettir. Hak ettiği halde Cuayl'e ganimetten pay verilmemesine anlam veremeyen Sa'd, Cuayl'i "mümin" olarak bilmesine rağmen ganimetten pay verilmeyiş sebebini Hz. Peygamber'e arz etmiş, Resûlullah (s.a.v.) de ona, Cuayl hakkında "mümin" kelimesi yerine "müslim" kelimesini kullanmasını tenbihlemiş ve bu konuşma aralarında tekrarlanmıştı.²⁶⁵ İşte bu rivâyet, iman ile İslâm'ın ayrı kavramlar olduğunu ortaya koymaktadır. Nevevî bu olayda Hz. Peygamber'in, Cuayl'in mümin olduğu olgusunu reddetmediğini söyleyerek bu şekilde değerlendirmelerde bulunanların hata ettiklerini belirtmiştir.²⁶⁶ Zira Hz. Peygamber, Cuayl'in imanından o kadar emindi ki, kendisine ganimetten hisse verilmediği takdirde bile dininden vazgeçmeyeceğini ve yanlış bir îtikâd içine girmeyeceğini bilmekteydi. Ayrıca Hz. Peygamber, yaşanan bu olayda insanların gizli değil zâhir olan bir durumla övülmesine de dikkat çekmiştir.²⁶⁷ Kâdî İyâz da, söz konusu rivâyetten hareketle iman ve İslâm kavramlarının farklılıklarına değinmiş, imanın gizli olup kalbin; İslâm'ın ise zâhir olup azaların ameli olduğunu, dolayısıyla her müminin müslüman sayılmasına rağmen her müslümanın mümin olmayabileceğini söylemiştir.²⁶⁸

Hz. Peygamber'in, "İslâm aşikârdır. İman ise kalpte olandır, deyip eliyle kalbine işaret ederek takva buradadır, takva buradadır"²⁶⁹ anlamındaki hadisi de iman ve İslâm kavramlarının farklı anlamlara geldiğini gösteren bir başka delildir. Ayrıca iman-İslâm kavramlarının aynı anlamda kullanımı halinde, biri diğeri olmadan var olacağı için münâfıkların iman etmeksizin müslüman sayılmaları gerektiği gibi bir durumun da ortaya çıkacağı dikkate alınmalıdır.²⁷⁰

6. İmanın Mahlûk (Yaratılmış) Olup Olmadığı

Müminin şahsında odaklaşan iman olgusunun yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğu tartışması, iman eyleminin kulun fiili olup olmadığı problemine dayanır.²⁷¹ Bu bağlamda Aynî, imanın mahlûk olup olmadığı konusunda farklı görüşler zikretmiştir. İçlerinde Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Ca'fer b. Harb'in (ö. 236/850-51?) de bulunduğu bir gruba göre iman mahlûktur. Ahmed b. Hanbel ve ehl-i hadisten bir gruba göre ise iman mahlûk değildir. Aynî ise, bu konuda

²⁶⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 193. İlgili kişinin ismi kaynaklarda Cuâl olarak da yer almaktadır. Bk. İbn Sa'd Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997/1418), 4: 185.

²⁶⁵ Buhârî, "İmân", 19, "Cuma", 29, "Zekât", 53; Müslim, "İmân", 236-237; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16.

²⁶⁶ Bk. Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, 2: 181; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 130.

²⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 195.

²⁶⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 196.

²⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6: 159 (30319).

²⁷⁰ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 109-110.

²⁷¹ Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, 7. Baskı (Ankara: Otto, 2017), 214.

söylenilecek en güzel sözün Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye (ö. 373/983) ait olduğunu belirtmiştir. Semerkindî, bu konuya dair görüşünü şu şekilde açıklamıştır: “İman ikrar ve hidâyetdir. İkrar kulun yaptığı bir şey olması hasebiyle mahlûk, hidâyet ise Allah'ın fiili olması bakımından gayr-ı mahlûktur.”²⁷²

7. Meşîet (İrade)-İman Birlikteliği

Meşîet-²⁷³iman sorunu, müslüman olan birisinin imanını veya İslâm'a mensubiyetini ne şekilde ifade etmesi gerektiği konusuyla yakından ilgilidir.²⁷⁴ Bu tartışmanın temelinde daha önce zikrettiğimiz amel-iman ve iman-İslâm anlayışındaki farklılıklar yer almaktadır.²⁷⁵ Bu bağlamda kelamcılarının çoğu, meşîet-iman birlikteliğinin zorunluluğuna işaret ederlerken bir başka grup meşîet-iman birlikteliğinin zorunlu değil mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Şâfiî ulemadan bazıları ikinci görüşü benimserken, Hanefîler imanın meşîet ile birlikteliği durumunda sahîh olmayacağı kanaatini serdetmişler ve şu rivayetleri görüşlerine delil olarak kullanmışlardır:

“Kim imanın artıp eksildiğini iddia ederse, Allah'ın emrinden çıkmış olur,”²⁷⁶

“İnşâallah ben müminim diyenin İslâm'da payı yoktur,”²⁷⁷

“İman sabittir; onda ziyade ve noksanlık yoktur. İmanın artması ve eksilmesi küfürdür,”²⁷⁸

“İmanın artıp eksildiğini iddia eden (bilsin ki), imanın artması ve eksilmesi küfürdür.”²⁷⁹

Ne var ki, Aynî söz konusu rivâyetlerin tamamının tartışmalı olduğunu söylemiş,²⁸⁰ dolayısıyla konuyu ispat etmeye elverişli olmadıklarına işaret etmiştir.

Sonuç

İlk dönemlerden itibaren cereyan eden bir takım vakıalar vesilesiyle tartışma konusu haline gelmiş meselelerden biri ve belki de en önemlisi iman konusudur. Bu mesele, önemine binaen başta Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i olmak üzere pek çok temel hadis kaynağında müstakil bir bölüm halinde yerini almıştır.

²⁷² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 110.

²⁷³ İlgili kavram için bk. Fikret Karaman, “Meşîet” *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015), 343-435.

²⁷⁴ Kutlu, *Selefliğin Fikrî Arka planı*, 110.

²⁷⁵ Bk. Kutlu, *Selefliğin Fikrî Arka planı*, 111.

²⁷⁶ Söz konusu rivâyet mevzu olarak değerlendirilmiştir. Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.), 453.

²⁷⁷ Söz konusu rivâyet mevzu olarak değerlendirilmiştir. Bk. Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, 453.

²⁷⁸ İlgili rivâyetin kaynağı hakkında Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî* adlı eserinin dışında bir bilgi tespit edilememiştir. Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 110.

²⁷⁹ İbnü'l-Cevzî bu ve benzeri rivâyetlerin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî el-Kureşî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966/1386), 1: 130-133.

²⁸⁰ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1: 110.

Daha sonra hadis kaynakları üzerine şerh çalışmalarının başlaması ile birlikte imanla ilgili rivâyetler, genellikle şârihlerin kendi itikâdî/amelî inançları doğrultusunda yorumlanmaya ve değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda döneminde *el-Câmiu's-Sahîh'i* çağdaşlarına göre farklı bir usul ve üslupla şerheden Aynî, konuya dair yapmış olduğu değerlendirmelerle dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim o, Şâfiî/Eş`ârî düşüncenin hâkim olduğu bir alanda yapmış olduğu açıklamalarla bu konuda hanefî yaklaşımını devam ettirmiş ve şerh ettiği eserin musannifi Buhârî başta olmak üzere konuyla alakalı olarak pek çok ulemaya tenkitte bulunmaktan geri durmamıştır.

Aynî, ilgili bölümü şerh ederken öncelikle iman konusunun önemine ve amel-iman ilişkisine değinmiş, imanla ilgili tanımlara yer vermiştir. Bu çerçevede Aynî, konuyu ele alırken ileri sürdüğü görüş ve açıklamalarıyla ön plana çıkmış olan isimlerin değerlendirmelerine atıfla tasvip ve tenkitlerde bulunmuştur. Aynî, iman tariflerinden hanefî yaklaşımı esas almış, rivâyetleri değerlendirirken söz konusu bakış açısını yansıtmıştır.

Bu bağlamda Aynî, imanla ilgili tartışmalar arasında yer alan tasdik ve mahiyeti, iman-amel ilişkisi, imanın artması ve eksilmesi, iman-İslâm kavramları, imanın mahlûk olup olmadığı ve meşîet-iman birlikteliği konularına eserinde yer vermiş ve ilgili meseleleri rivâyetler eşliğinde irdelemiş, imanla ilgili rivâyetleri değerlendirirken hanefî-mâtürîdî yorumlarına bağlı kalmış, sonuç itibarıyla bu alana dair söz konusu yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olduğunu ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullâh el-Âcurrî. *Kitâbü's-Serîa*. Thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîrcî. 1. Baskı. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997/1418.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhü'l-Ekber' adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslâmî Araştırmalar- Ebû Hanîfe Özel Sayısı-15/1-2* (2002): 193.
- Âşıkıktulu, Emin. "Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İman ile ilgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000).
- Aydın, Ömer. "Türk Kelâm Bilgini Sadru's-Serîa es-Sânî", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [AÛTAED]*, 3 (1995): 185.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. y.y.: Dâru'l-Fıkr, ty.
- Bâbertî, Ekmelüddîn el-Bâbertî el-Hanefî. *Şerhu Vasıyyeti'l-İmam Ebî Hanîfe*. Thk. Muhammed el-Âyidî-Hamza el-Bekrî. 1. Baskı. y.y.: Dâru'l-Feth, 2009.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr. *el-Müsned (el-Bahrü'z-Zehâr)*. Thk. Âdil b. Sa'd. 1. Baskı. 18 Cilt. Medîne: 2003/1424.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîra el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâhi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 1. Baskı. 9 Cilt. y.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîra el-Cu'fî el-Buhârî. et-Târîhu'l-Kebîr. Thk. Hâşim en-Nedvî vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâiratü'l-Meârif el-Osmâniyye, ty.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Cürcânî. "İslâm". *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004/1425.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-Ekber*. y.y.: Matbaatü Meclisi Dâiratü'l-Meârif, 1342.
- Ebû Hanîfe. *Risâle Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî Âlimü Ehli'l-Basra*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. y.y.: 1368.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî. *Müsned-i Ebû Ya'lâ*. Thk. Hüseyin Selîm Esed. 1. Baskı. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1985/1405.
- Gökçe, Ferhat, "Bedrüddîn el-Aynî'nin Eserleri, Aynî ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Uluslararası Bedrüddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*. 1. Baskı. Ed. Recep Tuzcu. 125. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2016.
- Halef, Süüd b. Abdülaziz el-Halef. *Usûlü Mesâilî'l-Akide inde's-Selef ve inde'l-Mübtedia*. 2. Cilt. y.y.: 1420/1421.
- Halîmî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. el-Hasan el-Halîmî. *el-Minhâc fî Şuabî'l-İmân*. Thk. Halîmî Muhammed. 1. Baskı. 3 Cilt. y.y.: Dâru'l-Fikr: 1399/1979.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd el-Hallâl. *es-Sünne*. Thk. Atiyye ez-Zehrânî. 1. Baskı. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1989/1410.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî. *A'lâmü'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl Süüd. 1. Baskı. 4 Cilt. y.y.: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ Merkezü'l-Buhûsü'l-İlmiyye ve İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî, ty.
- Hindî, Alâuddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî. *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*. 5. Baskı. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1985/1405.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd, ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe el-Kûfî el-Absî. *el-Kitâbü'l-Musannef fî Ehâdis ve'l-Âsâr*. 1. Baskı. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989/1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe el-Kûfî el-Absî. *Müsned-i İbn Ebî Şeybe*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Gazâvî-Ebû'l-Fevâris Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 1. Baskı. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997/1418.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Zeyd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ty.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdr, ty.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 2. Baskı. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997/1418.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî el-Kureşî. *el-Mevzûât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 1. Baskı. 3 Cilt. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966/1386.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgîb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kâdü İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*. Thk. Âmir el-Cezzâr. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004/1425.
- Kâdü İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâid-i Müslim*. Thk. Yahyâ İsmâîl. 1. Baskı. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ 1998/1419
- Karaman, Fikret. "Meşef". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd el-Kirmânî. *el-Kevâkibü'd-Derâri fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1981/1401.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilîğin Fikrî Arkapları-Islam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*. 3. Baskı. Ankara: Otto, 2016.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî en-Nesâî. *el-Müctebâ*. Thk. Abdül-Fettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, ty.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*. 2. Baskı. 18 Cilt. Ezhher: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1929/1347.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 2. Baskı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002/1422.
- Özel, Ahmet. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*. 1. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015.
- Sakallî, Talât. *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*. 1. Baskı. Ankara: Nobel, 2013.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*. Thk. Habîbürrâhman el-A'zamî. 2. Baskı. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983/1403, (Ma'mer b. Râşid, el-Câmî, 11 (20110).
- Sinanoğlu, Abdülhamit. *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Atâ*. İstanbul: Rağbet Yay., 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî. *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995/1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ty.
- Tîbî, Şerefuddîn el-Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî. *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtî'l-Mesâbîh (el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen)*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. 1. Baskı. 12 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997/1417.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmiu's-Sahih*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2. Baskı. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977.
- Topaloğlu, Bekir. "Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri". *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. Ed. Sönmez Kutlu. 7. Baskı. Ankara: Otto, 2017.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî. *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 1. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Yeşilyurt, Temel. Oral, Osman. "İman'da İkrâr Kavramı". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 10/1. (2012): 33.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 156.
- Yurdagür, Metin. "Ehl-i Kible". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 515. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşerî. *el-Keşşâf an Hakâiki't Tenzîl ve Uyûnu'l Ekâvil fi Vücûhi't Te'vil*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 2009/1430.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Thk. Şuayb el-Arnâvûd, 1. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi

İbrahim Kutluay

Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı

i_kutluay@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0003-3149-9556>

Geliş Tarihi / Received: 19.06.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 07.12.2018

Öz

"Kadına Şiddet", diğer ülkelerin olduğu gibi ülkemizin de karşı karşıya kaldığı problemlerinin başında gelmektedir. Müslüman olmakla övünen bir toplumda, sevgi, barış ve merhamet dini olan İslâm'ın bazı mensupları içinde, erkeklerin ülfet etmek ve huzur bulmak için yarattığı vurgulanan eşlerine ve kadınlara uyguladıkları Şiddetin, hatalı yorumlanan naslardan, örften ve cahillikten kaynaklanan birtakım sebeplerinin olması, işin en acı yönlerinden birini teşkil etmektedir.

Dolayısıyla bu çalışmanın temel amacı, kocanın eşini dövebileceğine delil olarak gösterilen Nisâ süresinin 34. âyetindeki nüşüz ve darb meselesini ve bu meyanda Allah Resûlü'nden rivayet edilen Buhârî'nin Sahîh'in Nikâh bölümünün 93. babında, Kadını Dövmenin Çirkinliği başlığı altında zikrettiği hadisleri değerlendirmektir. Bu çerçevede nâşize olan eşine karşı, kocasının nasıl davranması gerektiği, onu bu tutumundan vazgeçirmek için kocanın hangi metotları izlemesinin tavsiye edildiği, nüşüzün anlamını tam olarak tespit etmeden ve bunu dikkate almadan ilgili âyette geçen "idribühünne" kelimesini isabetli bir şekilde yorumlamanın mümkün olmadığı üzerinde durulacaktır. Kur'ân ve Sünnet'in temel yaklaşımı âyet ve ilgili rivâyetler çerçevesinde incelenecek, birtakım rivâyetleri kadının dövülebileceği şeklinde yorumlamanın mümkün olup olmadığı geniş bir bakış açısıyla tartışılıp değerlendirilecektir.

Metot olarak ne tamamen klasik bir yaklaşım ve peşin hüküm ne de modern ve feminist bir bakış açısı benimsenecek, bunun yerine öncelikle ilgili âyet ve hadisleri selef âlimlerinin ve çağdaş araştırmacıların nasıl yorumladığına odaklanılacaktır. Ardından bunların bağlantıları, ayetlerin niçin indiği, hadislerin söylenme sebepleri vb. dikkate alınarak mesele bütüncül bir bakış açısıyla ve geniş bir perspektiften değerlendirilmeye çalışılacak ve kocanın da nüşüzü söz konusu olmakla birlikte bu çalışmada sadece eşinin nüşüzüne dair rivâyetler tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şiddet, Hadis, Nüşüz, Gelenek, Dayak.

Evaluation of Some Verses and Hadıths Which Have Legitimized Violence against Women and Used As Evidence

Violence against women takes places at the top of the problems faced by our country, as it is in other countries. In a society which prides itself as Muslim, some male adherents of İslâm, which is a religion of love, peace and compassion, apply violence in their wives and women whereas they have been created for friendship, love and compassion by depending on misinterpreted verses, hadiths, tradition and ignorance. This is one of the most painful aspects of the problem. Therefore, the main purpose of this study is to explain the question of nushüz (disloyalty, ill-conduct, rebellion) and of beating, in the 34th verse of the Nisâ surah (4:34) which is shown as evidence that it gives a right for husbands to beat their wives in some

circumstances and to evaluate the other hadiths which were mentioned in *Sahih al-Bukhārī* in the Chapter Marriage (*Nikāh* 93). In this context, It will be emphasized that how the husband behaves against his *nāshiza* wife, which methods should he follow, in order to give up her *nushūz* and it is not possible to accurately interpret without fully determining the meaning of the key words “*nushūz*” and “*idribūhunna*” used in verses. The basic approach of the *Qur’ān* and the *Sunnah* will be examined in the light of verses and related hadiths, and it will be discussed and evaluated with a broad view, whether it is possible to interpret some of the hadiths referring to the beating of women.

As a method, neither a completely classical approach nor a preconceived notion nor a modern and feminist point of view will be adopted, but instead, it will focus on how the first Muslim scholars and contemporary researchers interpreted the related verses and hadiths, and then evaluate their the contexts of related hadiths paying attention to contexts and occasions of the Revelation of the *Qur’ān* (*asbāb al-nuzūl*), finally the issue will be tried to be assessed from a holistic and a broad perspective. Even though men can also commit *nushūz*, in this paper, it will be analyze just female *nushūz* towards their husbands.

Keywords: Violence, Hadith, Rebelliousness, Tradition, Strike.

Atf / Cite as

Kutluay, İbrahim. “Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi”. *Marife* 18/2 (2018): 439-467. <https://doi.org/10.33420/marife.434701>.

Giriş

Şiddet; sözlükte hafiflik ve yumuşaklığın zıddı olup savaş ve hastalık gibi katlanılması güç olan şey, sertlik, katılık gibi anlamlara gelmektedir.¹ Şiddetin “karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanma”,² toplumda kargaşa meydana getirme”, “fizikî zarar ve ölümü kapsayacak şekilde kişiye ve başkalarına dönük tehdit veya fizikî, sözel ve simgesel güç”³ şeklinde tanımları yapılmıştır. Bu tanımlarda öne çıkan hususun, kısaca “güç kullanmak” ve “haksız yere tahakküm kurmak” olduğu görülmektedir.

Hemen belirtelim ki kadına yönelik şiddet, hemen hemen bütün toplumlarda yaygın olarak görülen evrensel bir sorun olup⁴ “aile içinde şiddet” ve “aile dışında şiddet” olmak üzere iki alanda gerçekleşmektedir. Ayrıca dünya genelinde kadınlara karşı uygulanan şiddetin pek çok türü bulunmakta ve bunlar dün olduğu gibi günümüzde de hemen her devletin temel problemlerinin başında gelmektedir. Aynı şekilde kadınlara yönelik şiddetin, fizikî (dayak atma, bıçaklama vb.), sözel (aşağılama, küçümseme vb.), ekonomik (çalışmasını yasaklama, parasını elinden alma vb.) ve cinsel (tecavüz vb.), psikolojik şiddet (tehdit, özgürlüğünü kısıtlama vb.) gibi türleri vardır.⁵

¹ Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1994), 3: 232-234; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kahire: Dâru'l-hidâye, ty.), 8: 239.

² *Büyük Türkçe Sözlük*, “Şiddet”, haz. Şükrü Haluk Akalın vd. (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 2223.

³ Recep Aslan, “Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed’in Kadına Yönelik Şiddeti Ortadan Kaldırma Konusunda Örnek Alınabilecek Söz ve Uygulamaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 30; Doğan, *Modern Toplumda Vatandaşlık Demokrasi ve İnsan Hakları* (Ankara: Pegem Yayınları, 2001), 195.

⁴ *Violence Against Women: An EU Wide Survey* (Luxembourg: Publications Office of the European Union 2015), 7.

⁵ Lori Heisse, “Violence Against Women; The Hidden Burden”. *World Health Statistics Quarterly*, 46/1 (1993), 78-85, erişim 12 Mart 2017, http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/48688/1/WHSQ_1993; Tuğlu, Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam’ın Şiddet Karşılığı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 115-150; Öztürk, “Türkiye’de



Kadınlara şiddet, devletler kadar fertler tarafından da uygulanmaktadır. Bunun pek çok çeşidi olmakla beraber burada iki örnek vermekle yetineceğiz: Tecavüz, aile içi şiddet ve cinsî ta'ciz *ferdî şiddete*; savaşlarda yaşanan tecavüzler, seks köleliği, kısırlaştırma, kürtaj vb. *devlet şiddetine* örnek olarak verilebilir.

Kadınların maruz kaldığı şiddet türlerinin en belirgin ve yaygın olanlarının başında asıl konumuz olan “dayak” gelmektedir. Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri'nin 2006 yılında, istatistiklere dayanarak beyan ettiğine göre, ne yazık ki dünyada her üç kadından biri dayığa maruz kalmaktadır.⁶ Bu, dünya genelinde bir istatistik olup gelişmiş ülkelerde durum daha iyi değildir.⁷ Meselâ Avrupa Birliği'ne bağlı 28 ülkede 42 bin kişi arasında 2014 yılında yapılan bir araştırma sonucuna göre, her on kadından birinin 15 yaşından beri cinsî şiddete maruz kaldığı, yirmi kadından birinin tecavüze uğradığı, beş kadından birinin mevcut ya da önceki partneri tarafından fizikî ya da cinsî şiddete uğradığı, on kadından birinin 15 yaşı öncesinde yetişkinlerin bazı cinsî şiddetini yaşadıkları, kadınların % 14'ünün partneri tarafından ağır bir şekilde yaralandığı tespit edilmiştir.⁸

Ülkemiz açısından meseleyi değerlendirdiğimizde Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından 1995 yılında gerçekleştirilen bir araştırma, ailelerin %34'ünde fizikî şiddet yaşandığını ortaya koymuştur.⁹ 2001 yılında yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, hayatı boyunca eşinden en az bir kez fizikî şiddet gören kadınların oranı Türkiye geneli örnekleminde % 35, Doğu Anadolu Bölgesi örnekleminde % 40 olarak tespit edilmiş,¹⁰ her on kadından dokuzunun dayığı haklı görmediği,¹¹ şiddet görenlerin % 49'unun bundan kimseye söz etmediği, Doğu ve Güneydoğu'da bu oranın % 63'e çıktığı tespit edilmiştir.¹² 2013 yılında üç

→

Aile, Şiddet ve Kadın Sığınma Evleri”, *Günümüz İslam Toplumlari ve Problemleri Sempozyum Bildirileri Kitabı*, ed. Salih Öz- Recep Vardi (Bozok Üniversitesi Akademi Tizit Yayınları 2015), 71-74.

⁶ Azad Moradian, “Domestic Violence against Single and Married Women in Iranian Society”. The Chicago School of Professional Psychology, erişim: 22 Eylül 2018. <http://www.academia.edu>

⁷ Nuran Güler - Hatice Tel, Fatma Özkan Tuncay, “Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakış”, *C. Ü. Tıp Fakültesi Dergisi* 27/2 (2005), 51-56 (ICN. Nurses, always there for you: United against violence, International Nurses Day 2001, Anti-Violence Tool Kit. 2001)'den naklen.

⁸ Kjaerum, *Violence Against Women: An EU Wide Survey*, Publications Office of the European Union (Luxembourg 2015), Önsöz, 3.

⁹ *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları* (Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Yayın no: 86, 1995).

¹⁰ Ayşe Gül Altınay - Yeşim Arat, *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet* (İstanbul: Metis Yayınları), 79.

¹¹ Altınay - Arat, *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, 73, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurum tarafından Türkiye çapında yapılan araştırmada, şiddete maruz kalanların büyük oranda şiddeti kavramsal olarak normal gördükleri (bk. Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları, 1995, 158) tespit edilmiştir. Hindistan'da 1998-1999 yıllarında yapılan araştırmada ise evli kadınların %56'sı (Merry 2006, 159), Mısır'da % 80'i (Heise and Garcia-Moreno 2002, 95); Bangladeş, Etiyopya, Peru, Samoa, Tayland ve Tanzanya'da %70'i (Garcia-Moreno vd. 2005, 39) şiddeti meşrû gördükleri sonucuna ulaşılmıştır. Ancak yapılan son araştırmalarda, ülkemizde elde edilen sonuçlara göre kadınların %90'ı şiddeti meşrû görmemektedir. (A.g.e. 74) Bu durum, kadınların bu konuda giderek bilinçlendikleri şeklinde yorumlanabilir.

¹² Altınay - Arat, *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, 59.

aylık bir zaman diliminde, aile için şiddet araştırması sonuçlarına göre toplam 49 maktülden 29'u kadın, 20'si erkektir.¹³

Bu konuda yapılan diğer çalışmaları zikredip örnekleri çoğaltmak mümkündür. Neticede bütün bunlar kadına şiddetin belli bir dinî kesimin veya coğrafyanın değil aslında insanlığın “müşterek problem”i olduğunu göstermektedir.

Esasen kadına şiddet dünyada “nefret suçu” olarak da nitelendirilmektedir. Daha çok hislerini sözlü olarak ifade edemeyen, problemlerini konuşup muhatabını ikna ederek çözemeyen, bunları aklıyla değil de kaba kuvvetle çözeceğini sanan kişiler şiddete başvurmaktadır. Bu sebeple biz çalışmamızı yukarıda zikrettiğimiz şiddet türlerinden “kadına dayak atma” konusu ile sınırlı tutacak ve meselenin Kur’ân’da, Sünnet’te ve Hz. Peygamber sonrası gelenekte nasıl değerlendirildiği üzerinde duracak, son kısımda sorunun temel sebepleri, sonuçları ve çözüm tekliflerimizle bahsimizi tamamlayacağız. Zira bu mesele gündeme geldiğinde Nisâ sûresinin 34. âyeti, bağlamından koparılıp indiği toplumun şartları dikkate alınmadan, konuya dair diğer âyet ve hadislerle birlikte değerlendirilmeden ve âyette altı çizilen “nüşûz sorunu” göz ardı edilerek referans alınmakta, bu vesile ile İslâm’a saldırmak isteyen kesimler de kadınlar aleyhine yorumladıkları bu âyete dayanmaktadırlar. Söz konusu eleştiri ve saldırıları bertaraf etmek için ilerleyen sayfalarda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız nüşûz problemini çözmeden “İslâm’da kadını dövme yoktur” deyivermekle ya da “hafifçe de olsa Kur’ân ve Sünnet kadını dövmeyi mubah saymaktadır” demekle mesele halledilmiş olmamaktadır. Bu sebeple meselenin çok yönlü olarak ele alınması gerekmektedir. Ayrıca tek eşliliğe, evlilik ve nikâh dışı ilişkilerin haram olduğuna inanan ve buna göre bir hayat tanzim etmeye çalışan müslümanları, Batının cinsellik konusunda daha serbest davranan kesimi ile mukayese ederek değerlendirmek isabetli değildir. Aynı şekilde, Batıda ortaya çıkan aile ilgili sorunların genelleştirilerek müslümanlar üzerinden tartışılması ve meselenin Batılı gözüyle algılanıp pek çok şeyi psikolojik vb. şiddete dâhil edilmesi tutarlı bir bakış açısını yansıtmamaktadır.¹⁴

Esasen problem, ataerkil bir toplum içinde kadının miras dâhil, hiçbir hakkının olmadığı, ya da çok az haklara mâlik olduğu Câhiliye dönemi şartlarını ve onlara karşı geliştirilen çözümleri, bu konudaki âyet ve hadisleri günümüzün algı ve değer yargılarıyla değerlendirmekten de kaynaklanmaktadır. Başka bir ifade ile Câhiliye dönemini yaşamış ve İslâm’la yeni tanışan ilk müslümanların geçirdikleri değişim sürecini dikkate almadan, o dönemin şart, âdet ve değer yargılarını, kadın hakları ve feminizm gibi anlayışların zihinlere hâkim olduğu günümüzün anlayışıyla değerlendirmeye çalışmak bizi yanıltıcı sonuçlara götürebilir. Zira Allah ve Resûlü, yaşanan bir problemi tedricî olarak çözme noktasında emir ve

¹³ Bk. Mücahit Gültekin - Meryem Şahin, *Türkiye’de ve Dünyada Kadına Şiddet* (İstanbul: Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi SEKAM 2015), 44.

¹⁴ Bu konuda bk. Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı, 2014), 323-325.

tavsiyelerde bulunmuş; mü'min erkekler, olgunlaştıkça kadınlara davranış noktasında da belli bir kıvama gelmişlerdir.

1. Kur'ân'a Göre Kadına Davranış Biçimi ve Kadının Dövülebileceği İddiasının Tahlili

İslâm'la örf arasında kararsız kalan, İslâmî edep konusunda ciddi sıkıntıları olan, nefis terbiyesini ve hâkimiyetini gerçekleştirememiş bazı müslüman fertlerin, eşlerine şiddet uygulaması ve bunu meşrûlaştırmak için kendi hatalarına dinden referanslar bulmaya çalışmaları kabul edilebilir bir durum olmadığı gibi, ayrıca Allah ve Resûlü'ne açık bir iftiradır. Meselâ *nüşûzü* ortadan kaldırmak için birtakım tedbirlerden bahseden Nisâ sûresinin 34. âyeti ile bazı hadisler bazı kesimlerce kocanın eşini dövülebileceğine delil olarak gösterilmektedir. Hâlbuki mezkûr âyet, klasik dönem müfessirleri ile bazı çağdaş müslüman âlimler arasında farklı yorumlara tâbi tutulmuştur. Gerek Sünnî gerek Şîî selef ulemâsı, bu âyette geçen "idribühünne" fiiline *nâşize* kadının "hafifçe dövülebileceği" anlamını vermişlerdir. Çağdaş bazı âlimler ise âyetin siyak ve sibakını, Resûl-i Ekrem'in uygulamasını dikkate alarak âyetteki ilgili kelimeye "geçici olarak ondan ayrılın ya da yatağınızda yalnız bıraktığınız kadının üstüne gitmeyip karar vermesi için rahat bırakın" gibi anlamlar vermişlerdir.¹⁵ Hz. Peygamber'in hadislerinde, "eşini dövenlerin hayırlı insanlar olmadığı" ¹⁶ yönünde çok ağır uyarıların bulunması, ümmeti için en güzel örnek olan Resûlullah'ın (a.s.) kadınlara nazik ve iyi davranılmasını emretmesi,¹⁷ kişinin eşini dövdükten sonra gece onunla birlikte olmasının insanî olmadığı yönündeki ikazları,¹⁸ söz konusu âyetin nasıl anlaşılması ve erkeklerin eşlerine karşı nasıl davranması gerektiği konusunda Nebevî yolu ortaya koymaktadır.¹⁹

Barış dini olan İslâm'da, değil sadece kadınlara, bütün varlıklara karşı - Allah'ın yarattığı varlıklar olması sebebiyle- sevgi ve merhametle davranmak temel bir ilkedir; zira Allah Teâlâ kullarına karşı son derece şefkatli ve merhametlidir.²⁰ Allah Teâlâ; huzur bulmanız,²¹ sükûnete kavuşmanız için kendi nefislerinizden eşler yarattı²² buyurarak nimetlerine karşılık şükredilmesini, nimetlerinin Allah'ın kullarına fazlı olduğunun takdir edilmesini emretmektedir.²³ Ayrıca Allah, eşler arasına "sevgi ve merhamet koyduğu"nu beyan ederek aile geçiminin ve huzurun, sevgi ve birbirine merhamet temeline dayanması gerektiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede Allah Teâlâ "*Kadınlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız (biliniz*

¹⁵ Vakfı's-Süleymaniyye Merkezü Ebhâsî'd-dîn ve'l-fitra. "en-Nüşûz fi'l-Kur'âni'l-kerîm", erişim: 18 Haziran 2018, <http://www.hablullah.com/?p=3201>.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Nikâh" 42; İbn Mâce, "Nikâh" 5; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5: 172.

¹⁷ Buhârî, "Edeb", 90, 95; Müslim, "Fezâil", 70; Dârimî, "İsti'zan", 65.

¹⁸ Buhârî, "Nikâh", 93.

¹⁹ Resûlullah'ın (s.a.v.) hiçbir kadına el kaldırmadığına dair bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 4; İbn Mâce, "Nikâh", 5; Nesâî, "Aşretü'n-nisâ", 61; Dârimî, "Nikâh", 34.

²⁰ en-Nahl 16/7.

²¹ er-Rûm 30/21.

²² en-Nahl 16/72.

²³ en-Nahl 16/14.

ki) Allah'ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz"²⁴ buyurarak geçimli ve uyumlu olmanın lüzumuna ve beşerî münasebetlerdeki en temel esasa vurgu yapmış olmaktadır. Âyet²⁵ ve hadislerde ailenin geçiminde erkekler öncelikli olarak sorumlu tutulmuştur. Mutluluğun aile içinde aranması noktasında Resûl-i Ekrem, en hayırlı kişinin hanımına karşı en iyi davranan olduğunu, bu hususta kendisinin ehline en iyi biçimde davrandığını vurgulamıştır.²⁶ Allah Resûlü, salih kadınlarla ilgili olarak "*Sana kişinin sahip olduğu hazinenin en hayırlısını haber vereyim mi? Baktığında sende sevinç uyandıran, emrettiğinde itaat eden, sen evde değilken namusunu koruyan (eşin olan) kadındır*"²⁷ buyurmuş, dahası, salih kadının "dünyada elde edilebilecek en hayırlı değer" olduğuna dikkat çekmiştir.²⁸

Ancak ideal olan gerçekleşmeyip aile içinde gerek erkek gerekse hanımdan kaynaklanan nüşûz ve geçimsizliğin ortaya çıkması durumunda nasıl hareket edileceğine dair Kur'ân ve Sünnet bir takım prensip ve usuller belirlemiştir. Bunlar bizi dolaylı olarak ilgilendirdiğinden, bu çalışmamızda asıl olarak nüşûz durumunda "kadınların dövülebileceği" şeklinde yorumlanan "...Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara (önce) öğüt verin, (fayda etmezse) onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse te'dîb maksadıyla hafifçe) dövün/²⁹onları evden uzaklaştırın. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür"³⁰ mealindeki Nisâ sûresinin 34. âyetinin aşağıda sebab-i nüzûlünü, âyetin mensûh olup olmadığını, âyette geçen anahtar kavramlardan olan nüşûz ve darbın nasıl yorumlandığını ve buna bağlı olarak vârid olan hadisleri tahlil edeceğiz.

Mezkûr âyetin sebab-i nüzûlü ile ilgili olarak Mukâtil'in (ö. 150/767) ve Vâhidî'nin (ö. 468/1076) naklettiklerine bakılırsa bu âyet ensârdan Sa'd b. Rebî' ve eşi Habîbe bint Zeyd b. Ebî Zühayr hakkında nâzil olmuştur. Kocasına isyan etmesi (nüşûz) üzerine Sa'd b. Rebî' hanımına vurmuş, eşraftan olan babası kızı Habîbe ile birlikte Resûlullah'a (a.s.) gidip durumu haber vermişlerdir. Resûl-i Ekrem aralarında kısasa hükmetmiş, ancak Cebraîl'in (a.s.) ilgili âyeti getirmesi üzerine Allah Resûlü "*Biz bir şey istedik/bir şeye hükmettik, ancak Allah Teâlâ farklı bir hüküm verdi*" buyurarak kendi görüşünden rücû etmiştir.³¹ Ancak bu rivayete, karı

²⁴ en-Nisâ 4/19.

²⁵ en-Nisâ 4/34. âyette *kavvâmûn* kelimesiyle erkeklerin, eşlerini dikkatle koruyup gözettikleri, ailenin işlerinin sorumluluğunu üstlendikleri ve maişetini üzerine aldıkları için sorumlu yönetici, meşrû bir otorite sahibi ve aile reisi olduğu ifade edilmektedir.

²⁶ Tirmizî, "Menâkıb", 63; İbn Mâce, "Nikâh", 50; Dârimî, "Nikâh", 55.

²⁷ Ebû Dâvûd, "Zekat", 33; Nesâî, "Nikâh", 14.

²⁸ Nesâî, "Nikâh", 15; İbn Mâce, "Nikâh", 5.

²⁹ Bazı meallere göre

³⁰ en-Nisâ 4/34. Âyette doğrusu "hafifçe" kelimesi geçmemektedir; ancak hadisler bu âyeti aynı anlama gelen "gayr-i müberrih" kelimesi ile tefsir ve tahdid etmiş, bundan dolayı müfessir ve şârihlerin yorumlarında hep bu kayıt zikredilmiştir.

³¹ Hasan-ı Basrî'den mürsel olarak nakledilmiştir. Taberî'nin rivayeti de bunu desteklemektedir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyan fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), *Tefsîr*, 5: 37; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbü'rî Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Hamidân (ed-Demâm: Dâru'l-İslâh,

- koca arasında adam öldürme dışında kısas olmayacağı şeklinde itiraz edilmiştir.³² Bu hususta Hz. Ali ile Hasan'dan gelen farklı rivayetler varsa da bunlardaki "ortak nokta", Hz. Peygamber zamanında ensârdan bir kadını veya kimliği belirtilmeyen bir hanımı kocasının dövdüğü, onun, bu durumu Resûlullah'a şikâyet ettiği, bunun üzerine ilgili âyetin indiğidir.³³

Sadedinde olduğumuz âyette sıralanan üç tedbir, *nüşûz* gerekçesine bağlandığına göre darb meselesi, -ister "dövme" isterse "evden uzaklaştırma" olarak yorumlansın- *nüşûz*den bağımsız olarak değerlendirilmemelidir. O hâlde önce anahtar kavram olan *nüşûz* üzerinde durmamız icap eder.

N-ş-z kökünden türeyen bu kelime sözlükte "dikleşme" ve "yükselme" gibi mânalara gelmektedir.³⁴ Kadının kocasına itaat etmemesine ve kocanın eşine eziyet etmesine *nüşûz* denilmektedir. İbn Abbas (ö. 68/687-88) *nüşûz* kavramını "eşin kocasının haklarını hafife alıp umursamaz davranması, kocasının sözünü dinlememesi" diye açıklamıştır.³⁵ Taberî (ö. 310/923) ise onu "kadınların kocalarına karşı üstünlük taslaması" ve "kocaya itaatsizlik" şeklinde tefsir etmiştir.³⁶ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) de bu kelimeyi "kadının kocasına buğz etmesi, ona itaat etmeyip başkaldırması, kocasında değil başka birinde gözünün olması" diye izah etmiştir.³⁷ Beyzâvî (ö. 685/1286) ise bu kavramı "isyan" diye tefsir etmiştir.³⁸ İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi dilcilerle Kurtubî (ö. 671/1273), Neseî (ö. 710/1310) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi müfessirler yüksek yere *nüşûz* dendiğini, dolayısıyla bu kelimenin "isyan ve kocaya itaatsizlik, büyüklenip kocasını tahkir demek" anlamlarına geldiğini belirtmişlerdir.³⁹ Fahreddin er-Râzî'nin (606/1209) belirttiğine göre *nüşûz* sözle olabildiği gibi fiille de olabilir.⁴⁰ Muhammed Esed, *nüşûz*ü günümüzde "ruhî baskı" olarak tanımlanan, eşlerin

→

1992), 151, 152; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1418/1997), 5: 161.

³² Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk., ta'lik ve dirâse Adil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvaz; şârik fi tahkik Fethi Abdurrahman Ahmed Hicâzî (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998), 2: 67-68.

³³ Bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 152; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 38.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "nşz", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994), 5: 414.

³⁵ Ebû'l-Berekât Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Tefsîru'n-Neseî Medâriku't-tenzil ve medâriku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1429/2008), 1: 251.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 299.

³⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, *Mu'cemu müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Mar'aşlı (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 638.

³⁸ Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dâru's-sader, 1425/2004) 1: 217; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Haneî Aynî, *Umdu'tü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî, t. y.), 20: 189.

³⁹ Neseî, *Tefsîr*, 1: 251; İbn Manzûr, "nşz", *Lisânü'l-arab*, 5: 414; Nitekim Kurtubî "Nüşûz 'isyan' demek olup yüksek yer anlamına gelen 'neşz' kelimesinden alınmıştır" der. Bk. Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 163; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l- kütübî'l-ilmîyye, 1421/ 2000), 4: 24.

⁴⁰ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 10: 73. Nüşûzün diğer anlamları için bk. Hasan Ali Görgülü, *İslâm Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2005), 116-117.

birbirine karşı her türden “şuurlu kötü davranışı” şeklinde değerlendirmiştir.⁴¹ Çağdaş bazı araştırmacılar ise hem kadının hem de kocasının *nüşûz*ünü, “kadının kocasından, kocanın eşinden ayrılma isteği” olarak yorumlamıştır.⁴²

Nitekim Türkçe meallerde Nisâ sûresinin 34. âyetinde geçen *nüşûz* kavramına; başkaldırma,⁴³ itaatsizlik,⁴⁴ serkeşlik,⁴⁵ hırçınlık,⁴⁶ başına buyruk olma,⁴⁷ dik başlılık,⁴⁸ kötü davranış,⁴⁹ kötü niyet,⁵⁰ geçimsizlik,⁵¹ sadakatsizlik ve iffetsizlik⁵² gibi anlamlar verildiği gibi,⁵³ kalkıp gitme, bir süreliğine ayrılma anlamı da verenler olmuştur.⁵⁴

Sözünü ettiğimiz âyette *nüşûz* (başkaldırı) söz konusu olduğunda kocanın nasıl hareket etmesi gerektiği üzerinde de durulmaktadır. Dikkat çekicidir ki Kur’ân’da kadınlar ailedeki sorumluluklarını yerine getirip getirmemeleri bakımından “saliha” ve “nâşize” şeklinde ikiye ayrılmış ve Nisâ 34’te nâşize kadınları bu hâllerinden vazgeçirmek için onlara hangi tedbirlerin uygulanacağına temas edilmiştir. İlgili âyette aile hukukuna riayet etmeyen, kocasına başkaldıran, *nâşize* olma durumu söz konusu olan hanıma karşı, aile düzenini sağlamak ve ailede huzuru temin etmek için alınması gereken tedbirler “nasihat etmek”, “yatağı ayırmak”⁵⁵ ve “(hafifçe) dövmek” şeklinde sıralanmıştır.⁵⁶ Bu âyette *nüşûz* içindeki kadınlara uygulanacak “tedbirler” sıralanırken kullanılan vav harfi, *nüşûz* bakımından kadınlar farklı farklı olduğu için her bir kadına uygulanacak yöntemin

⁴¹ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1993), 143, dipnot: 44.

⁴² Vakfî’s-Süleymâniyye Merkezü Ebhâsi’d-dîn ve’l-fitra. “en-Nüşûz fi’l-Kur’âni’l-kerîm”.
<http://www.hablullah.com/?p=3201>.

⁴³ Diyanet Vakfı, Meal, en-Nisâ 4/34, Mevdudî, Tefihümü’l-Kur’an (en-Nisâ 4/34)
http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015; Adem Uğur, Meal(en-Nisâ 4/34) http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁴⁴ İskender Ali, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁴⁵ Seyyid Kutub, Meal, en-Nisâ 4/34; Bayraktar Bayraklı, Meal, en-Nisâ 4/34; Hasan Basri Çantay, Meal, en-Nisâ 4/34.

⁴⁶ Süleyman Ateş, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁴⁷ Ahmet Tekin, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁴⁸ Suat Yıldırım, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁴⁹ Şaban Piriş, Meal(en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁵⁰ Abdullah Parlıyan, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.; Cemal Külünkoğlu, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁵¹ Elmalılı Hamdi Yazır, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015; Muhammed Esed, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015; A. Fikri Yavuz, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁵² Yaşar Nuri Öztürk, Meal (en-Nisâ 4/34), http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet, erişim: 06 Mart 2015.

⁵³ Mukayese için bk. http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx.

⁵⁴ Vakfî’s-Süleymâniyye Merkezü Ebhâsi’d-dîn ve’l-fitra. “en-Nüşûz fi’l-Kur’âni’l-kerîm”,
<http://www.hablullah.com/?p=3201>.

⁵⁵ Genellikle bundan maksat “aynı yatakta yatsalar da birleşme olmaması” şeklinde anlaşılmıştır.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8: 302.

de farklı olacağını gösterir.⁵⁷ Aile reisi sıfatıyla aile düzenini sağlamak, öncelikle kocanın görevidir. Sözünü ettiğimiz ilk iki tedbirde herhangi bir tartışma ve problem bulunmamaktadır.

Söz konusu âyette üçüncü tedbir olarak tavsiye edilen *idrîbûhünne* ifadesi, âlimler arasında -bilhassa günümüzde- oldukça tartışmalıdır. Tartışma konusu olan bu kelimenin alındığı kök *darabe* olup bu fiilin Arap dilinde “evde ikamet etmek”⁵⁸ “zorlamak ve zayıflatmak” anlamlarının yanında “düşkün bırakmak ve elem vermek”⁵⁹ gibi dikkat çekici anlamları da bulunmaktadır. Kur’ân’da ise bu kelimenin “misâl vermek”, “isnad etmek”,⁶⁰ “perde koymak”,⁶¹ “vazgeçmek”,⁶² “salmak, sarkıtmak”,⁶³ “(yol) açmak, (yol) tutmak”,⁶⁴ “örtmek, (duvar) çekmek”,⁶⁵ “layık olmak, çarpıtılmak, düşkünleştirmek”,⁶⁶ “çarpmak, sert vurmak”,⁶⁷ “ölüm esnasında kâfirlere eziyet etmek”,⁶⁸ “vurmak, dokunmak”,⁶⁹ “vurup kırmak”⁷⁰ ve “yolculuğa çıkmak”⁷¹ gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁷² Bundan dolayı İslâm âlimleri, “darabe” kelimesinin biri hakikî, diğeri mecâzî olmak üzere iki farklı anlama geldiği üzerinde durmuşlardır. Bu fiilin Nisâ sûresinin 34. âyetinde mecâzî mânada kullanıldığını ileri sürenler, delil olarak Hadîd sûresi 13. âyetinde geçtiği şekilde “darabe” kelimesinin “uzaklaştırma” ve “ayrılık”, “uzağa gitme” ve “bilmemezlik ve tanımamazlıktan gelme” gibi anlamlarına dikkat çekmişlerdir.

İdrîbûhünne kelimesinin söz konusu âyette hakikî mânada kullanıldığı görüşünü benimseyenler⁷³ ise “*Âsan ile taşa vur!*”⁷⁴ mealindeki Sâd sûresinin 44. âyeti ile Muhammed sûresinin 27. âyetini delil almışlardır. Ancak onlar, dövmenin misvak vb. bir cisimle; yüzüne vurmamak, yaralamamak gibi şartlarla ve hadiste ifade edildiği şekilde yaralamayacak ve iz bırakmayacak tarzda çok hafif olması⁷⁵

⁵⁷ Muhammed Tâhir Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tûnisîyye, 1984), 5: 44; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İ. Kafi Dönmez - Sadrettin Gümüş, *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2: 60.

⁵⁸ Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’ân’ın Bakışı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 121.

⁵⁹ Luis b. Nikola el-Ma’luf el-Yesui Ma’luf, *el-Müncid fi'l-lüğa ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik (Dâr el-Machreq, 1986), 449.

⁶⁰ ez-Zuhruf 43/17.

⁶¹ el-Kehf 18/11.

⁶² ez-Zuhruf 43/5.

⁶³ en-Nûr 24/31.

⁶⁴ Tâhâ 20/77.

⁶⁵ el-Hadîd 57/13.

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/112.

⁶⁷ en-Nûr 24/31.

⁶⁸ el-Enfâl 8/50.

⁶⁹ el-Bakara 2/60.

⁷⁰ es-Sâffât 37/93.

⁷¹ en-Nisâ 4/101.

⁷² Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’ân’ın Bakışı”, 120-121.

⁷³ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus Nehhâs, *İ’râbü'l-Kur’ân*, nşr. Menşurât Muhammed Ali Beydun (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-Arabiyye, 1421/2000), 1: 213.

⁷⁴ el-A’raf 7/160.

⁷⁵ Müslim, “Hac”, 147; Tirmizî, “Radâ”, 11; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; İbn Mâce, “Nikâh”, 3; “Menâsik”, 84.

gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira hadiste “*Yediğinizden eşlerinize yediriniz, giydiğiniz elbise kalitesinde onları giydiniz, yüzlerine asla vurmuyunuz, kötü davranmayınız, onları evden atmayınız*”⁷⁶ buyurulmuştur.

Şu hâlde bu derece zengin bir anlam dünyasına sahip olan *darabe* fiilinin bu âyette hangi anlamda kullanıldığının iyi tespit edilmesi gerekir. Türkçe meallerde bu kelimeye genellikle klasik tefsirlerde verilen anlama uygun olarak mâna verilmiştir. Bir mukayese olması bakımından bunlardan bazılarını burada zikretmek faydalı olacaktır. Meselâ Elmalılı Hamdi Yazır, Muhammed Esed,⁷⁷ Hasan Basri Çantay, Süleyman Ateş, Diyanet İşleri Başkanlığı Meali (Eski), Türkiye Diyanet Vakfı Meali (komisyon) de dâhil hemen hemen bütün mealler “*idribühünne*” kelimesine “*dövün*” ya da “*hafifçe dövün*” anlamı vermişlerdir. Yaşar Nuri Öztürk, Bayraktar Bayraklı ve Cemal Külünkoğlu gibi meal yazarları ise bu kelimeye “onları evden uzaklaştırın, buldukları yerden başka bir yere gönderin” anlamını vermeyi tercih etmişlerdir. Ahmet Tekin ise ara bir çözümle “*darabe*” kelimesinin “*vurma*” anlamını muhafaza ederek “*idribühünne*” için “*bir demet ot-çöple vurun*” anlamını daha uygun görmüş, bu suretle dövmenin sembolik olduğuna işaret etmişse de⁷⁸ ot-çöple vurmanın bir faydasının olmadığı, buna dövme denmeyeceği de açıktır.

Klasik tefsirlerde ise genellikle bu kelimeye, kadına zarar vermeyecek şekilde “*hafifçe vurun*” anlamı verilmiş,⁷⁹ ayrıca *nüşûz*de bulunan eşe tatbik edilecek usûle temas edilmiştir. Aslına bakılırsa söz konusu âyette geçen “*idribühünne*” ifadesi emir olmayıp te’*dîb* amaçlı bir ruhsata işaret etmektedir.⁸⁰ İbn Abbâs (ö. 68/687-88) âyetteki hafifçe dövme ruhsatın kadının itaat etmesini sağlamaya yönelik olduğunu, itaat etmesi hâlinde kadını dövmenin caiz olmadığını belirtmiştir. Nitekim İbn Abbâs’tan başka, İkrime (ö. 105/723), Katâde (ö. 117/735), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Atâ (ö. 114/732) ve Şa’bî (ö. 104/722) gibi tâbiîn müfessirleri hep aynı görüşü beyan etmişler,⁸¹ bu âyette kastedilenin yaralamayacak şekilde “*hafifçe vurma*” olduğunu vurgulamışlardır. Hatta İbn Abbas’a “*Hafifçe vurma (gayr-i müberrih) nasıl olur?*” diye sorulduğunda o, “*misvak gibi bir cisimle çok hafif vurma*” cevabını vermiş, aynı yorum Atâ gibi müfessirlerden de nakledilmiştir.⁸² İbn Hacer (ö.872/1499); te’*dîb*, eşler arasında nefrete sebep olmayacak ve ifrata varmayacak tarzda çok hafif bir vurma ile olmalı yorumunda bulunmuştur.⁸³

⁷⁶ Ebû Dâvûd, “*Nikâh*”, 40; İbn Mâce, “*Nikâh*”, 3.

⁷⁷ Esed, *The Message of The Qur’ân*, 108.

⁷⁸ Tekin, Meal (Nisâ 4/34), erişim: 06 Mart 2015,

http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 67; İbn Kesir, *Tefsîr*, 4: 26; Râzî, *Tefsîr*, 10: 75; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 185; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud Begavî, *Tefsîr*, thk. Hâlid Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty), 1: 423; Neseî, *Tefsîr*, 1: 251; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 70; Şevkânî, *Tefsîr*, 1: 532.

⁸⁰ Nehhâs, *l'râbü'l-Kur’ân*, 1: 213.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 313-314; Beyzâvî, *Tefsîr*, 2: 185.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 314; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3: 943-944.

⁸³ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416/1996),10: 379.

*Nüşûz*de bulunan, huysuz eşle ilgili olarak Mücâhid (ö.103/721), “Başkaldıran eşe, kocası önce, “Allah’a karşı gelmekten sakın, onun bu konudaki emrine itaat et!” şeklinde güzelce nasihatte bulunur, bunun bir faydası görülmezse yatağını ayırır veya aynı yatakta birlikte olmaktan uzak durur, bundan da müsbet netice alamazsa onu incitmeyecek şekilde misvak büyüklüğünde bir cisimle kadının kaba yerlerine hafifçe vurur” şeklinde görüş beyan etmiştir.⁸⁴ İbn Abbas’a göre yatağı ayırmaktan maksat, kişinin eşiyle karı-koca olmayı terk etmesidir.⁸⁵ İbn Abbas, Süddî (ö. 127/745), Dahhâk (ö. 105/723), İkrime gibi müfessirler “Kocası eşiyle konuşmayı da terk eder” demişlerdir. Ancak ilk iki metot fayda vermezse diğerleri tatbik edilir.⁸⁶ İmam Şâfiî’ye göre (ö. 204/820) koca, eşine “Benim senin üzerindeki hakkım, bana itaat⁸⁷ etmelidir; itaatsizlikten vazgeç, bana itaat etmen farzdır” diye nasihatte bulunur, vazgeçmezse yatağını ayırır ve onunla konuşmaz, eşi kendisini seviyorsa zaten nüşûzdan vazgeçer, bu da fayda vermezse ona hafifçe vurur; ancak dövmemek daha uygundur” diyerek dövme fiilini tasvip etmediğini belirtmiştir.⁸⁸ Kocasını gerçekten seven kadına bunun ağır geleceği, hatasını anlayıp nüşûzden vazgeçeceği düşünülmüştür. Taberî (310/922), bu âyetle Allah Teâlâ’nın, erkeklere eşlerini evlerinde tutmaları için çaba göstermelerini emretmiş olduğunu belirttikten sonra, dövmenin gerekçesi olarak kadınların görevlerini yerine getirmemelerini gösterir.⁸⁹ İbn Kesîr (ö. 774/1372) de amacın islah ve te’dîp olduğunu, bu durumun daha iyi yetişmesi için hocanın öğrencisini dövmesine benzediğini belirtir.⁹⁰ Kocanın eşini misvak gibi bir şeyle, gözdağı vermek için hafif bir şekilde dövmesi,⁹¹ aslında bunu gönülsüz olarak yaptığını da gösterir. Dahası bazı müfessirlere göre buradaki vurma “sembolik”tir.⁹² Ancak dövmenin İslâm’ın bir emri olmayıp ibaha ifade ettiğinin, dövme fiiline ancak nüşûz vâki olduğunda son çare ve ümit olarak başvurulabileceğini, ileride ele alınacağı üzere bu ruhsatın kötüye kullanılması sebebiyle Hz. Peygamber tarafından dayak, İslâm’ın sevgi, merhamet ve şefkat anlayışına zıt olduğundan yasaklandığının unutulmaması gerekir.

Diğer taraftan bazı eski müfessirler bu âyette geçen “idribühünne” kelimesine “dövünüz” anlamı verseler de bunun bir emir değil *ibâha* (serbestlik) içerdiğinin altını çizmişler ve eşini dövmeyi ağır şartlara bağlamışlardır. Meselâ tâbiîn müfessirlerinden Atâ (ö. 114/732) kadın, erkeğin namusunu lekeleyecek bir davranışta bulunmayıp kocasına karşı sadece dik başlılık ve isyan içinde ise kocasının onu dövmeyeceğini, ancak ona karşı öfkesini ortaya koyabileceğini

⁸⁴ Begavî, *Tefsîr*, 1: 423.

⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 25.

⁸⁶ Şevkânî, *Tefsîr*, 1: 461; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 25.

⁸⁷ Mutlak itaat, ancak Allah’adır. Kadının kocasına itaatının, onun Allah’a itaat etmesiyle mukayyet olduğu açıktır.

⁸⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 10: 73.

⁸⁹ Taberî, *Tefsîr*, 8: 313.

⁹⁰ Kurtubî, *Tefsîr*, 5: 172.

⁹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî, 1405/1984), *Kur’ân*, 3: 150; Ebû Muhammed Abdü'l-Hak İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422), 2: 48.

⁹² Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2: 60.

belirtmiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) kaydettiğine göre Atâ, yukarıda da ifade edildiği üzere, bu âyette geçen dövmenin *ibâha* ifade ettiğini, ayrıca bu konudaki hadislerden hareketle *kerâhet* (kötü ve çirkin) olduğunu tespit ederek “kocanın eşini dövme hakkının olmadığı” neticesine ulaşmıştır.⁹³ Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr'a göre mezkûr âyet ve ilgili hadisler, farklı durumlara göre farklı hükümler getirmektedir. Ona göre de âyetteki “dövünüz” kelimesi emir anlamında olmayıp *ibâha* ifade etmektedir. Bunlardan çıkan sonuç, koca, sınırı aşmadan ve *nâsize* olan eşine zarar vermeden tamamen ıslah amaçlı olarak ona hafifçe vurabileceğidir. İbn Âşûr'a (ö. 1394/1973) göre, kocanın bu tedbiri yerinde kullanmayıp aşırı gitmesini önlemek için dövme salahiyeti kocanın elinden alınıp resmi bir otoriteye de verilebilir. Ayrıca resmi otoritelerce eşini döven kocalarının cezalandırılacağı ilan edilir.⁹⁴

Müfessirlerin neredeyse tamamının benimsediği yoruma katılmayan bazı çağdaş araştırmacılar ise âyette hanımın *nüşûzüne* karşı kocanın uygulayacağı tedbirlerde önce “nasihat ediniz”, fayda göremezseniz sonra “yatakları ayırıp onları yalnız bırakınız” emrinden sonra *idribühünne* kelimesine “dövünüz” mânasının verilmesinin uygun düşmediğini, bu sebeple söz konusu kelimenin “eşinizden geçici süre ayrılınız” anlamının daha münasip olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁵ Nitekim âyetin devamında size itaat ederlerse buyurulduğunu, döverek ve ikrah altında sağlanan itaate ise Arapçada itaat denmediğini belirtmişlerdir.⁹⁶ Onlar bu görüşlerine Allah Resûlü'nün ifk hâdisesinde Hz. Âişe'yi darb yerine onu bir süreliğine babasının evine göndermesini delil olarak kullanmışlardır. Ayrıca mezkûr âyetin, kocaya eşini dövme hakkını verdiği şeklinde yorumlanamayacağını savunanlar, eşini dövmeyi yasaklayan, eşini dövenleri “hayırsız” olarak niteleyen, kocanın eşine karşı güzel davranmasını emreden hadisleri⁹⁷ delil almışlar, bu yöndeki hadisleri kadının dövülebileceğine izin veren rivayetlerden daha sahih görmüşlerdir.⁹⁸ Dahası bu konudaki rivayetleri te'vîl edenler ya da reddedenler de bulunmaktadır.⁹⁹ Keza mezkûr kelimeyi, “dövme” değil te'dîb amaçlı “yatağı ya da evi ayırma” şeklinde yorumlayanlar, bu âyette sözü edilen serkeşlik/karşı gelmenin bir suç olmadığını, dolayısıyla suç olmadan ya da suç sabit olmadan ceza uygulanmayacağını, aksi takdirde bunun zulüm olacağını savunmuşlardır.¹⁰⁰

⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 43-44; Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/ 2003), 1: 467-468; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2: 60

⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 44.

⁹⁵ Bayraktar Bayraklı, Y. Nuri Öztürk gibi meal yazarları Nisâ sûresinin 34. âyetinin mealini verirken bu mânayı benimsemişlerdir.

http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx

⁹⁶ Bayındır, “Darbü'z-zevce”, <http://www.hablullah.com/?p=2945>.

⁹⁷ Tirmizî, “Radâ` 11; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

⁹⁸ Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 2: 59.

⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 44.

¹⁰⁰ Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı” 122; Yunus Vehbi Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999), 105-106.

Diğer yandan Nisâ sûresinin 34. âyetinin mensûh olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple mezkûr âyet muhkem olup hükmü sabittir. Nitekim Münâvî'nin (ö.1031/1622) kaydettiğine göre, Resûlullah'ın dövme yasaklamasının, dövmeye izin veren âyetten önce olduğunu iddia eden âlimler de vardır. Sonra erkeklere bu hususta sabır, tahammül ve hafifçe dövme tavsiye edilmiştir.¹⁰¹ Ayrıca Allah Resûlü'nün "bu konudaki söz ve uygulamaları", toplumun ıslahı ile birlikte değişiklik arz etmiş olup Kur'ân'ın ilgili âyetinin Sünnet tarafından *neshi* söz konusu değildir. Resûl-i Ekrem'in mevzumuzu dair söz ve uygulamalarının, ilgili âyetin yerelliğini ve kültürel bağlamını açıkladığı da ileri sürülmüştür.¹⁰² Bu yorumu benimseyenlere göre Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in örfe¹⁰³ göre hükmetmesine dair emri dikkate alındığında onun bazı uygulamalarının,¹⁰⁴ yaşadığı dönemin örfünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Netice olarak kocanın kendisine başkaldıran eşini te'dîb etmesini, Allah Resûlü'nün içinde yaşadığı toplumun şartlarına göre değerlendirmek¹⁰⁵ ve öncelikle nüşûzü ortadan kaldırmaya çalışmak gerekir.

Buraya kadar kaydettiklerimizden bu hususta üç farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir:

- a. Nüşûzdan vazgeçirmek ve te'dîb için hafif olmak şartıyla nâşize olan kadının dövülebileceği,
- b. Âyette ifade edilen dövmenin sembolik olduğu,
- c. "Darabe" fiilinin ilgili âyette dövme mânasında kullanılmadığı ve âyetin kocaya hanımını dövme hakkı tanınmadığı.

Kanaatimizce söz konusu âyette, *nüşûz* hâlindeki eşe ne yapılacağı ile ilgili bir dizi tedbir tavsiye edilmiş ve eşlerden birinin huysuzluğu sebebiyle kavga, aile içi şiddet, zina, yuvanın bozulması, çocukların perişan olması gibi vahim sonuçların doğmaması için uygulanabilecek bazı yöntemler sıralanmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, çoğu müfessirin tercihi dikkate alınarak söz konusu âyette geçen *idribûhünne* kelimesi "onları dövünüz" diye yorumlansa bile, bu tedbir kocanın eşini dövmesi bütün umutların bittiği yerde "son bir çare" olarak gösterilmiştir. Bu ise durup dururken keyfi olarak uygulanabilecek bir şey olmayıp bununla isyan içindeki kadının ıslahı, yuvada huzurun ve geçimin sağlanması hedeflenmiştir. Şu hâlde Kur'ân'ın buradaki temel maksadının aileyi korumak,

¹⁰¹ Zeynüddin Muhammed Abdurrauf Münâvî, *Feyzül-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü'l-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1356/1937), 6: 409.

¹⁰² Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 62.

¹⁰³ Örfе dair âyetler için bk. el-Bakara 2/178, 236, 241; Âl-i İmrân 3/110; 114; en-Nisâ 4/6; et-Tevbe 9/112.

¹⁰⁴ "Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir. Müslümanların kötü gördüğü şey, Allah katında da kötüdür" (Müsned, 3: 505) mealindeki hadislerin varlığı dikkat çekmektedir. Ebû Süfyân'ın karısı Hind, kocasının cimriliğinden şikâyet edip gizlice onun parasından alıp alamayacağını sorduğunda Hz. Peygamber'in "*Mâruf üzere sana ve çocuğuna (bir rivayette çocuklarına) yetecek kadar alabilirsin*" (Nesâî, "Kudât", 31; Dârimî, "Nikâh", 54) buyurması, örfün Sünnet'teki delilleri arasında zikredilmiştir.

¹⁰⁵ Bu konudaki daha geniş bir değerlendirme için bk. Görgülü, *İslâm Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları*, 143.

yuvada mutluluğu sağlamak ve ailenin dağılmasını önlemek olduğu unutulmamalıdır. Bu durum, kalbi duran kişiye önce kalp masajının yapılmasına, bu işlem hastayı hayata döndürmüyorsa son bir umut olarak ona elektro-şok uygulanmasına benzetilebilir. Öyle ki misvak gibi küçük bir cisimle, çok hafif tarzda ya da sembolik bir vuruşla da olsa, kocasına başkaldırıp “psikolojik şiddet” uygulayan kadın üzerinde şok etkisi yaparak son bir ikazla bu tutumunu terk etmesi hedeflenmiştir.

Bu noktada “Ailede huzursuzluk sırf kadından mı kaynaklanır ya da erkeğin de nüşûzü olamaz mı?” sorusu akla gelmektedir. Hemen belirtelim ki Nisâ sûresinin 128. âyetinde “erkeğin nüşûzü”nden bahsedilmesi¹⁰⁶ bu soruları haklı çıkarmaktadır. Bundan dolayı Taberî; kocanın nüşûzünü, eşine karşı üstünlük kompleksine girmesi; yaşını, güzel olmayışını vb. ileri sürerek onu kerih görmesi şeklinde izah etmiştir.¹⁰⁷ Zemahşerî ise bunu kocanın hanımından yüz çevirmesi, nafakasını temin etmemesi, aralarında olan sevgi ve merhameti kesmesi, ona darb vb. yollarla eziyet etmesi; yaşını, güzel olmayışını, huyunu ya da fiziki durumunu bahane ederek hanımından yüz çevirmesi şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁸ İbn Kudâme kocanın nüşûzünü, hanımın hastalığı, yaşlılığı vb. sebeple kocanın ondan yüz çevirmesi olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁹ Kurtubî ise eşini dövmesi ve ona eziyet etmesi olarak izah etmiştir.¹¹⁰ Aslına bakılırsa Kurtubî'nin bu yorumu, kadına şiddeti gayr-i meşru hâle getirmektedir. Ayrıca “Kadının nüşûzünün erkeğe, erkeğin nüşûzünün kadına vurması” şeklinde bir yorum makul gibi görünse de cinsiyetten ve fizikî yapıdan kaynaklanan şartlar ve olgular dikkate alındığında “kadının nüşûzü”, daha çok, kocasına başkaldırı şeklindedir. Şu hâlde Nisâ sûresinin 34. âyetini “size vururlarsa, siz de onlara vurun” şeklinde kısasa kısas olarak yorumlamak, âyetin siyak ve sibakı, sebab-i nüzûlü, Allah Resûlünün ve ashâbın ilgili âyete dair yorumları dikkatle alındığında isabetli gözükmemektedir. Netice olarak kocanın eşine karşı kötü davranması, haklarını yerine getirmemesi de zulüm olup yaptırımı muciptir. Erkeğin nüşûzü ya da erkeklerin/kocanın mazur kaldığı şiddet meselesi,¹¹¹ çalışmamızın hacmini zorlayacağından başka bir çalışmanın konusudur.

Hulasâ, son ilâhî kitap olmasının tabii bir sonucu olarak sadece belli bir çağa ve topluma değil, bütün çağlara ve mekânlara hitap eden Kur'ân'ın belli bir toplumu ve bu toplumun değerlerini esas almayacağı, vakianın da böyle olmadığı izahtan vârestedir. Yarattığı kullarını her yönüyle en iyi bilen Allah Teâlâ

¹⁰⁶ “Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse, aralarında bir sulh yapmalarında onlara günah yoktur. Sulh (daima) hayırlıdır...” (en-Nisâ 4/128).

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 267-267.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 12: 156.

¹⁰⁹ Muvaffakuddin İbn Kudâme Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fıkhi'l- İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Fâris, Misad Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l- kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994), 3: 93.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 163.

¹¹¹ Batıda ve Türkiye'de erkeklere eş tarafından farklı biçimlerde şiddetin uygulandığına ve bunun giderek arttığına, hatta kadın ve erkeklerin birbirlerine aynı oranda şiddeti uyguladıklarına dair 2002 yılında Batıda yapılan bir araştırma için bk. bk. Gültekin - Şahin, *Türkiye'de ve Dünyada Kadına Şiddet*, 42-43.

olduğuna¹¹² göre Onun, kullarına yönelik emir ve tavsiyeleri, dünya ve ahirette mutlu ve huzurlu olabilmek için hayatî önemi haizdir. Kur'ân'ın emirlerini bu esaslar çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

2. Resûlullah'ın Sünnetinde Kadına Davranış Biçimi ve Bu Husustaki Tavsiyeleri

Allah'ın muradını en iyi bilen ve Kur'ân'ı hem sözleriyle hem de yaşayışıyla (Sünnet) en iyi biçimde açıklayan kimsenin Kur'ân'ın kendisine indirildiği Allah Resûlü olduğunda şüphe yoktur. O hâlde eşlere karşı nasıl davranılacağı konusunda da bize *numune-i imtisal* olan Resûl-i Ekrem'in hayatına, uygulamalarına ve bu konudaki tavsiyelerine bakmamız gerekir.

İslâm canı, dini, akli, namusu ve malı korumak esasından hareketle birtakım hükümler vaz' etmiş, bunlara yönelik saldırı ve tehlikeleri bertaraf edebilmek, nihai planda güvenli ve huzurlu bir toplum düzeni sağlayabilmek için bazı tedbirler getirmiştir. İslâm'ın hemen suçu cezalandırmayı değil, önce ona giden yolları kapamayı (sedd-i zerâi) esas aldığı açıktır. Bu ilkeler çerçevesinde Hz. Peygamber, içinde yaşadığı toplumda görülen problemlere çözüm getirebilmek için toplumun, hatta kişilerin yapısına göre zaman zaman farklı yöntemlere başvurmuştur. Ayrıca suçların artmasına paralel olarak cezaların artırılması, bütün hukuklarda sık görülen uygulamalardandır. Nitekim günümüzde de "bilişim suçları" gibi yeni suçlara karşılık birtakım cezalar getirilmekte ya da doğurduğu zararlar göz önüne alınarak mevcut cezaların şiddeti artırılmaktadır. Caydırıcı olması için trafik kurallarını ihlal edenlere verilen cezaların giderek ağırlaştırılması, hemen akla gelen bir örnek olarak zikredilebilir.

Özetle ifade edersek Allah Teâlâ, Resûl-i Ekrem'i mü'minlere örnek olarak göstermiş, onun davranışlarının ümmete model olmasını irade etmiştir. Bu bağlamda aile fertlerine en iyi davranan kişi Resûlullah'tır.¹¹³ İnsanların en hayırlısı olan Resûl-i Ekrem eşlerine güzel davranma konusunda da ümmetine en güzel örnektir. Eşi Hz. Âişe'nin ifadesine göre, Allah Resûlü ne bir hizmetçisine ne bir eşine ne de başka bir kimseye tokat atmış veya vurmıştır.¹¹⁴ O, "*Mü'minlerin iman açısından en üstünü huyu en güzel olanıdır. Sizin hayırlınız eşlerine karşı en hayırlı olanınızdır, ben içinizde ailesine en hayırlı olanınızdır*"¹¹⁵ buyurarak kişinin eşine karşı iyi davranmasını emretmiş, bunu "hayırlı olmak"la nitelendirmiştir. Bu noktada ezvâc-ı tâhîrâtın *nüşûz*de bulunmadığının, ümmet kadınlarına bu hususta da güzel örnek olduklarının altını çizmek gerekir.

3. Kadını Dövmeye İzin Veren ya da Yasaklayan Rivayetler

Kocanın hanımını dövmesini psikolojik bir rahatsızlık olarak gören Hz. Peygamber, "*Sizlerden bazıları karısını kölesini döver gibi dövüp sonra da akşam*

¹¹² el-Mülk 67/14.

¹¹³ Tirmizî, "Menâkıb" 63; İbn Mâce, "Nikâh", 50.

¹¹⁴ İbn Mâce, "Nikah", 51.

¹¹⁵ Tirmizî, "Radâ" 11; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; İbn Mâce, "Nikâh", 50.

onunla aynı yatakta yatacak [bu nasıl olur?]"¹¹⁶ buyurarak eşini döven kocanın onunla aynı yatağı paylaşmasının insanî ve ahlâkî olmadığına vurgu yapmakta, dayağın eşlerin birbirinden soğumasına yol açacağına, hanımın kocasına karşı sevgisini yok edeceğine dikkat çekmektedir. Yukarıya iktibas ettiğimiz hadiste geçen "kölelerinizi döver gibi" ifadesi, köleleri şiddetli bir şekilde dövmeyi tecvîz değil, bu tür dövme örneğinin verilmesi, onun kınanması olarak anlaşılmalıdır.

Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'inde yer alan bir rivayette Allah Resûlü, kadınlara iyi davranılmasını¹¹⁷ vurguladıktan sonra, karşılıklı olarak kocanın ve eşinin birbirleri üzerinde birtakım hakları olduğuna dikkat çekmiştir. Resûl-i Ekrem, Vedâ hutbesinde "...Kadınlar hakkında Allah'tan korkun. Onları Allah'ın emaneti olarak aldınız. Allah'ın kelimesiyle onlarla 'karı-koca olmak' size helal oldu. Sizin onlar üzerindeki hakkınız yataklarınızı kirletmemeleri, hoşlanmadığınız kimseleri evlerinize almamalarıdır. (Zina olmaksızın) sevmediğiniz kişileri evinize alırlarsa onları hafifçe dövebilirsiniz"¹¹⁸ buyurduğu nakledilmiştir. Şârihlerin açıklamalarından anlaşıldığına göre, bu hadiste kastedilen, zina olmaksızın, evlerine gelen nâmahrem kişilerle kadınların konuşmalarıdır. Ayrıca hadiste "hoşlanmadığınız kişileri evlerinize almanız" ifadesi zinadan kinâyeye değildir.¹¹⁹ Zira Câhiliye döneminde kadınlar, mahremi olmayan erkeklerle rahatça konuşurlardı. Zina olması durumunda ise darb değil, *had* öngörüldüğü bilinmektedir.¹²⁰ İslâm, hicâb âyeti¹²¹ ile erkek-kadın ilişkilerinde istenmeyen durumların hâsıl olmaması için bazı tedbirler almış, araya belli bir mesafenin konulmasını istemiş ve halvet olması durumunda doğabilecek sakıncalı durumlar hususunda mü'minleri uyarmıştır.¹²² Nitekim Allah Resûlü'nün ilgili hadiste kadının vazifeleri arasında saydığı "hoşlanmadığınız kimseleri evinize almamaları" ifadesi ile ilgili olarak Nevevî (ö. 676/1277) -zina etmeseler bile- kendisine nikâh düşen erkek(ler)le hanımın (kocanın izin vermesi durumu hariç) halvet hâlinde bulunmaması gerektiğine, zina gerçekleşmişse celde tarzında *had* lazım geldiğine dair el-Mâzerî'nin (ö. 536/1141) yorumunu nakletmiştir.¹²³ Tirmizî'nin (ö. 279/892) "hasen-sahîh" olarak nitelendirdiği bir hadise göre Allah Resûlü, kadınlara iyi davranılmasını tavsiye etmiş, bundan ancak kadınların "kötü davranışta bulunmaları"ni istisna etmiştir.¹²⁴ Tirmizî şârihlerinden Mübârekfûrî

¹¹⁶ Buhârî, "Tefsîr", sûre" (91), 1, Nikâh, 93; Müslim, "Cennet", 13, 49; İbn Mâce, "Nikâh", 51.

¹¹⁷ Müslim, "Radâ", 18.

¹¹⁸ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 2: 197; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 26.

¹¹⁹ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak b. Emîr Ali ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd ve hâşiyeti İbn Kayyim* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 5: 260; Tûribişti, *el-Müeyesser fî şerhi Mesâbihi's-sünne*, 2: 600.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 166; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd ve hâşiyeti İbn Kayyim*, 5: 260; Ebû Abdullah Fazlullah b. Hasan Tûribişti, *el-Müeyesser fî şerhi Mesâbihi's-sünne*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1429/2008), 2: 600.

¹²¹ "Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin..." (el-Ahzâb 33/33).

¹²² Abdülmuhsin b. Hamd el-Bedr, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 9: 224. www.islamweb.net

¹²³ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi tûrâsî'l-Arabî, 1392)8: 183.

¹²⁴ Tirmizî, "Radâ", 11.

(ö.1353/1935), hadiste geçen ve bizim “kötü davranış” diye çevirdiğimiz *fâhişe* kelimesini; “nüşûz, geçimsiz ve iffetsiz olma” diye açıklamıştır.¹²⁵ Hülâsa, burada iffetsizlikle zina kastedilmiş olamaz; değilse yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bu durumda eşe takdir edilen ceza, kocasının onu dövmesi değil hâkim tarafından uygulanacak olan *had* olmalıdır.

Diğer taraftan hadis kaynaklarında kadınların bazı hâllerde dövülebileceğine dair rivayetlerin yanında, kadınlara şiddeti kınayan, bu çirkin eylemi yapanları azarlayan, kadınlara şefkat ve merhamet gösterilmesini, nazik davranılmasını öğütleyen pek çok rivayet de yer almaktadır. Ancak yukarıda da kısaca temas ettiğimiz üzere İslâm’ın vaz’ ettiği hükümleri değerlendirirken dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, Kur’ân’ın indiği ve ilk muhatapları olan toplumun içinde bulunduğu şartlar, âdetler ve uygulamaların nasıl olduğudur. Câhiliye diye bir olgunun varlığı, câhilî bir toplumu İslâm’ın zaman içinde müsbet yönde dönüştürdüğü bir vâkiadır. Nitekim Hz. Ömer’in “Biz Câhiliye döneminde kadınları bir şey yerine koymazdık. İslâm gelip Allah bizi (onlarla iyi geçinmemiz konusunda) uyarınca onların da bizim üzerimizde hakları olduğunu anladık ...”¹²⁶ şeklindeki açıklaması, kadınların o dönemde pek az hakları olduğunu ifade etmektedir. Keza Ömer (r.a.), “Biz Kureyşliler Mekke döneminde eşlerimize egemendik, Medine’ye geldiğimizde Medine kadınlarının kocalarına karşı daha baskın olduklarını gördük. Eşlerimiz onlara karışınca onlardan etkilenip bize başkaldırmaya başladılar...” diyerek onları te’dîb amaçlı hafifçe dövmeye izin verilmesinin sebebini ve hâdisenin seyrini izah etmektedir.¹²⁷ Nitekim İyâs b. Abdillâh b. Ebî Zübâb’ın naklettiğine göre, Resûlullah ilkin “*Kadınlarınızı dövmeyiniz!*” buyurmuştur. Ancak Hz. Ömer’in “Ey Allah’ın Resûlü! Siz ‘*Kadınlarınızı dövmeyiniz*’ buyurduktan sonra kadınlar kocalarını dinlememeye başladılar” diye şikâyetle bulunması üzerine Resûlullah, onları hafifçe dövmeye tekrar izin vermiştir.¹²⁸ Bu izni müteakip yetmiş civarında kadın kocalarının tutumundan yakınarak Allah Resûlü’nün evine, ezvâc-ı tâhirâta gelmişler, hepsi Resûl-i Ekrem’in izin vermesinden sonra kocalarının kendilerine kaba davrandıklarından şikâyetçi olmuşlardır.¹²⁹ Bunun üzerine Hz. Peygamber “*Pek çok kadın Muhammed’in ailesine gelip kocalarının kendilerine olan davranışlarından yakınıyorlar. Eşlerini dövenler hayırlı kimseler değildir*”¹³⁰ buyurarak bu konuda son noktayı koymuştur. Ayrıca Abdillâh b. Ömer’in şu sözü ashâbın kendi hanımları hakkındaki tutumlarını ortaya koymaktadır: “Resûlullah zamanında bizler hakkımızda bir vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlara söz

¹²⁵ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.) 4: 273.

¹²⁶ Buhârî, “Tefsîr” (sûre) 66, 2.

¹²⁷ Râzî, *Tefsîr*, 10: 73.

¹²⁸ Bu rivayetle ilgili olarak şârihler, “kadını dövmek mübah ise de bu, göz dağı vermek amacıyla çok hafif ve bir yerini yaralayıp ona zarar vermeyecek şekilde olmalıdır” demişlerdir. Ancak efdal olan, huyları kötü de olsa, kadınlara sabretmek ve dövmeyi terk etmektir. Bk. Âzimâbâdî, *Avnû'l-mabûd*, 6: 130; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 27-28.

¹²⁹ Ebû Dâvûd, “Nikâh” 2146; Nesâî, 9122; İbn Mâce, “Nikâh”, 1985. Bu rivayetin isnadı sahihtir.

¹³⁰ Ebû Dâvûd, “Nikâh” 42; İbn Mâce, “Nikâh” 5; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 27-28.

söylemekten, onların haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan çekinirdik. Hz. Peygamber vefat edince biz de artık onlara karşı çok (kırıcı ve yıkıcı) sözler söylemeye başladık ve onlara karşı hatalarımız çoğaldı.”¹³¹

Bunlardan başka kadını dövmeyle kesin bir dille yasaklayan rivayetlerden biri şudur: Ashaptan Muâviye b. Hayde'nin naklettiğine göre o, Resûlullah'a eşlerin kocaları üzerindeki haklarını sormuş, Resûl-i Ekrem de “*Yediğiniz standartta onlara da yedirmek, giydiğiniz standartta onları giydirmek, onları dövmemek, yaptıkları işin çirkin olduğunu ve fizikî durumları ile ilgili olumsuz bir şey söylememek...*”¹³² şeklinde cevap vermiştir. Eşini dövmenin yanı sıra ona kin beslemek “*Sizden biri karısına kin beslemesin; çünkü bir huyunu beğenmezse onun diğer bir huyu güzel olur da onu beğenebilir*”¹³³ buyurularak yasaklanmıştır.

Hulasâ, belli başlılarını zikrettiğimiz bu rivayetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde şiddet eylemi içinde yer alan “kadını dövme fiili” dinin asla mutlak bir emri olmadığı gibi, onun normal bir davranış olarak da görülmediği anlaşılmaktadır. İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde “Kadını Dövmenin Çirkinliği” isimli bir bâb açmış olması, aslında meseleyi özetlemektedir.¹³⁴ Kaldı ki Hz. Peygamber, ifk hâdisesinde eşi Âişe'yi babası Hz. Ebû Bekir'in evine göndermeyi tercih etmiş, ona bırakın darp uygulamayı, kırıcı bir söz bile söylememiştir. Hatta Resûlullah'a menfi bir davranışı sebebiyle babası Ebû Bekir, kızı Âişe'nin cezalandırılmasını teklif etmiş, Allah Resûlü ise buna tevessül etmemiştir.¹³⁵

Öte yandan bu konuda dövmeyle müncer olabilecek fiillerin kimin tarafından tespit edileceği, dövmenin keyfiyeti, ölçüsü vb. belirsizdir. Bütün bunlar dikkate alındığında, asla bir eğitim metodu olmayan eşi dövme yerine sırasıyla nasihat, yatağı ayırma, sembolik bir yolla da olsa ciddi bir şekilde son bir tedbir olarak onun dikkatini çekme, en nihayetinde evi ayırma gibi uygulamalara başvurulması, bunlar da fayda vermezse ailenin dağılması (şikâk) ihtimali hâlinde “hakeme gidilmesi” gerekir.¹³⁶ Zira kişiler cezaları kendileri vermeye kalkıştırsa bu -bazı kesimlerde olduğu gibi- “töre cinayetleri”ni doğurur. Kur'ân ve Sünnet, ailenin dağılmasını önleyebilmek için zorunlu hâllerde ve belli şartlarla huysuz ve geçimsiz olan hanımı hafif şekilde dövmeyle müsaade etmiş olsa da, bunun çirkin bir fiil olduğunun altını çizmektedir. Sünnet'e baktığımızda ancak *nâşize* kadınlara yönelik bir tedbir olarak ilk zamanlar müsaade edilen bu eylemin aşırılıklara yol açtığı için daha sonra gayr-i ahlâkî ve gayr-i insanî bulunarak “*Allah'ın kadın kullarını dövmeyiniz!*”¹³⁷ şeklinde yasaklandığını görüyoruz.

¹³¹ Buhârî, “Nikâh”, 80.

¹³² Ebû Dâvûd, “Radâ” 41; İbn Mâce, “Nikâh” 3.

¹³³ Buhârî, “Nikâh”, 93; Müslim, “Radâ”, 61.

¹³⁴ Buhârî, “Nikâh”, 93; İbn Hacer, kocanın eşi dövmesi ile ilgili hadisi şerh ederken eşi dövmenin mutlak olarak mubah olmayıp tenzihen mekruh olduğuna ilgili rivayetlerde işaret olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 380.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 84.

¹³⁶ en-Nisâ 4/35.

¹³⁷ Bk. Ebû Dâvûd, “Nikâh” 42; İbn Mâce, “Nikâh” 5; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 25.

Fakîh ve şârihlerin değerlendirmelerine gelince, öncelikle onlar söz konusu darbı, “hafifçe ve iz bırakmayan dövme” olarak yorumlamışlardır.¹³⁸ Meselâ Hattâbî (ö. 388/998), “vurmada yüz hariç” dendiğine göre, bu ifadeden diğer yerlere vurulabileceği sonucu çıkacağını, ancak bunun da çok hafif olmasının şart olduğunu savunmuştur.¹³⁹ İbn Battâl, (ö. 449/1057) çok hafif olmak kaydıyla dövmeye ruhsat verildiği kanaatinde dir.¹⁴⁰ Kâsânî (ö. 587/1191),¹⁴¹ *nüşûz* den bir türlü vazgeçmemesi hâlinde kadının hafif tarzda dövülebileceğini ifade etmiştir. Nevevî (ö. 676/1277) “Koca, eşini *nüşûz* dışında kazf vb. durumlarda dövemez. *Kazf* gibi *had*lere ise hâkim karar verir. Diğer durumlarda delil ortaya koymak mümkün ise de *nüşûz*de bu mümkün olmaz”¹⁴² diyerek aradaki farka dikkat çekmiştir. Zeylaî (ö. 762/1360) ise kadının pejmürde olup kocası için süslenmemesi, kadınlık vazifesini yapmaması, namaz ve guslü terk etmesi, evi izinsiz terk etmesi gibi dört durumda hafifçe olmak kaydıyla dövülebileceğini belirtmiştir.¹⁴³ Aynî (ö. 855/1451), kişinin eşini “köle döver gibi” dövdükten sonra onunla karı koca olmaya çalışmasının akılla izahının güç olduğunu, zira dövülen eş kendisinin darb edilmesinden nefret ettiği için kocasıyla birlikte olmayı istemeyeceğini, ancak hafifçe vurmada tam bir nefretin hâsıl olmayacağını, bu sebeple “te’*d*îbde aşırı gidilmemesi” gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴⁴

Kadını dövmeyi uygun bulmayan fakîh ve şârihlere gelince, meselâ İmam Şâfiî (ö. 204/820) “Her ne kadar Allah Teâlâ *nüşûz* durumunda kadının dövülebileceğine izin vermiş olsa da dövmenin terkedilmesi bana daha sevimli gelmektedir; zira Resûlullah ‘Eşlerini dövenler sizin hayırlılarınız değildir’ buyurmuştur” demesinden¹⁴⁵ onun, *nüşûz* olsa bile dövmenin terkedilmesinin daha evla olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.¹⁴⁶ Buhârî, *Kitâbü'n-nikâh* bölümüne koyduğu bâb başlığı ile kişinin hanımını dövmesinin hoş olmadığını, zira Allah Resûl’ünün “*Sizden biri kölesini döver gibi eşini dövüp sonra onunla nasıl karı koca olur!*”¹⁴⁷ buyurarak bunun ahlâkî olmadığına vurgu yapmıştır. İbn Hacer, hadiste kadınların dövülmesinin yasaklandığı, ancak âyetin inmesinden sonra buna izin verildiği yorumunu İmam Şâfiî’nin görüşü olarak nakletse de, Allah Resûl’ünün ne bir eşini ne de hizmetçisini dövdüğünü hatırlatarak bu konuda kendi kanaatini izhar etmiştir.¹⁴⁸ İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise *nüşûz* hâlinde,

¹³⁸ Buna dair bk. Görgülü, İslâm Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları, 144.

¹³⁹ Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, 3: 221.

¹⁴⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 7: 323.

¹⁴¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2: 334.

¹⁴² Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 16: 445, 449.

¹⁴³ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 3: 211.

¹⁴⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20: 193.

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 41; İbn Mâce, “Nikâh” 5; Dârimî, “Nikâh”, 34; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, bi tertibi İbn Bülbân (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993) 9: 499; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990), 2: 205; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 27-28.

¹⁴⁶ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6: 128; Azîzî, *es-Sirâcü'l-münîr şerhu'l-Câmi's-sağîr* (y.y., t.y.), 1: 17.

¹⁴⁷ Buhârî, “Nikâh”, 94; ayrıca bk. Buhârî, “Tefsîr”, sûre” (91), 1, “Nikâh”, 93; Müslim, “Cennet”, 13, 49; İbn Mâce, “Nikâh”, 51.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 380.

Allah Teâlâ'nın emri gereğince yatakların ayrılacağını ifade etmiştir.¹⁴⁹ Ayrıca İbn Hacer'in (ö. 852/1448) konuya dair yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerden hareketle, kadınları te'dîb maksatlı ve hafifçe de olsa dövmenin eşin kocasına karşı nefret etmesine yol açacağını, bundan dolayı dövmenin kınandığını ifade etmesi dikkat çekicidir.¹⁵⁰

Öte yandan günümüz Türk Ceza Kanunu (TCK) ve Türk Medeni Kanunu (TMK) açısından meseleyi değerlendirdiğimizde görülmektedir ki TCK 86. maddesinin 3. fıkrasının a bendi; kasten yaralama suçunun üstsoya, altsoya, eşe veya kardeşe karşı işlenmesi durumunda 1,5 yıldan 4,5 yıla kadar hapis cezası öngörmüştür. İlgili madde, kocanın eşini darb etmesi sonucunda şikâyet şartı aranmaksızın "re'sen soruşturulan bir suç" olarak düzenlenmiştir. Ayrıca TMK'nın 162. maddesi, "Eşlerden her biri diğeri tarafından hayatına kastedilmesi veya kendisine pek kötü davranılması ya da ağır derecede onur kırıcı bir davranışta bulunulması sebebiyle boşanma davası açabilir"¹⁵¹ şeklinde bir düzenleme ihtiva ettiğinden kendisine karşı şiddet uygulanan eş, boşanma davası açma hakkını haizdir.

Buraya kadar kaydettiklerimizden çıkarılabilecek netice; müfessirlerin kâhır ekseriyetinin yorumlarından sözünü ettiğimiz âyette bahsi edilen darbin hakikî mânada anlaşıldığı; bunun ancak nasihat, yatakları ayırma gibi tedbirler fayda vermediğinde bazı şartlara bağlı olarak son bir çare olarak uygulanabileceği, vurmanın te'dîb amaçlı misvak gibi bir çubukla, yaralamaya veya herhangi bir organda zedelenmeye yol açmayacak şekilde hafifçe olması gerektiği, amacın ise eşin başına buyruk olup başkaldırısını ve yuvanın dağılmasını önlemek olduğudur. Ayrıca bizim de benimsediğimiz görüşe göre her şeyden evvel kocanın kendisine başkaldıran eşini te'dîb etmesini, mezkûr âyetin indiği toplumun şartlarına göre anlamak gerekir.¹⁵² "Dövme" ile amaçlanan aslında fizikî acı çektirmekten ziyade, kadında gerçekten dövülebileceği hissini uyandırmak suretiyle psikolojik etki yaparak onun *nüşûzü* terk etmesi amaçlanmıştır.¹⁵³ Kur'ân'ı en iyi anlayan, Allah'ın muradını en iyi bilen Resûlullah'ın (a.s.) eşlerinden hiçbirine şiddet uygulamamış olması,¹⁵⁴ hem eşlerinin *nâşize* olmadığını hem de Allah Resûlü'nün bu konudaki sünnetini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in, oldukça hafif tarzda vurmak suretiyle te'dîbi tavsiye ettiği gibi böyle bir te'dîbi terk etmeyi de tavsiye ettiği, uygulamasının ise te'dîbi terk şeklinde gerçekleştiği bilinmektedir. Şu hâlde onun söz ve tatbikatının birleştiği sünneti benimsemenin daha isabetli olduğu açıktır.¹⁵⁵ Hayvanlara dahi iyi ve merhametli davranılmasını emreden¹⁵⁶ bir dinin kadına

¹⁴⁹ İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhı'l- İmam Ahmed b. Hanbel*, 3: 92.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 380.

¹⁵¹ Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı, "Türk Medeni Kanunu", erişim: 15 Eylül 2018, <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html>

¹⁵² Görgülü, *İslâm Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları*, 143.

¹⁵³ Hayrettin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 438.

¹⁵⁴ İbn Mâce, "Nikah", 51.

¹⁵⁵ Görgülü, *İslâm Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları*, 148.

¹⁵⁶ Müslim, "Sayd", 57; Ebû Dâvûd, "Edâhi", 11.

şiddete müsaade etmesi düşünülemez. “Allah’ın kadın kullarını dövmeziniz!”¹⁵⁷ buyurması meseleyi özetler mahiyettedir.

4. Kadına Yönelik Şiddetin Güncel Sebepleri

Geçen kısımlarda kadının nüşûzünün sebepleri veya çeşitleri hakkında bazı hususlar dile getirilmiştir. Aşağıda çalışmamızın hacmini zorlamamak kaydıyla diğer sebeplere ana başlıklar hâlinde kısaca işaret edeceğiz.

İslâm’ın kesinlikle onaylamadığı ve ortadan kaldırmaya çalıştığı “kadına şiddet”, aslında bir sonuç olup bunun arkasında yatan çok ciddi psikolojik, sosyal, ekonomik ve dinî sebepler vardır.¹⁵⁸ Dolayısıyla kadına şiddet konusunu birkaç sebebe irca etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Her şeyden evvel kadına şiddet, gelişmiş ve gelişmekte olup olmadığına bakılmaksızın, *ataerki* toplumlarda “daha fazla” görülmektedir. Ayrıca Dünya Sağlık Örgütü tarafından 2002’de yayımlanan bir raporda, şiddetin en çok aile ortamında görüldüğü ve kadına yönelik olduğu ifade edilmiştir.¹⁵⁹ Dahası kadına yönelik şiddet coğrafi sınır, gelişmişlik ve öğretim düzeyi ayırımı olmaksızın bütün dünyada yaygın olarak görülen bir vâkiadır.¹⁶⁰ Nitekim “gelişmekte olan” ülkelerde % 20-50 arasında değişen bir oran¹⁶¹ zikredilse de gelişmiş ülkelerde de aile içi şiddet yaşanmakta ve bu tür ülkelerle ilgili yapılan araştırmalar kadınların azımsanmayacak oranda kocaları ya da karı-koca hayatı yaşadıkları erkek arkadaşları tarafından şiddete maruz kaldıklarını ortaya koymaktadır.¹⁶² TÜBİTAK tarafından desteklenen 2006-2007 yıllarında ülkemizde yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, erkeklerin şiddet uygulama sebepleri; ekonomik problemler (% 14), hanımının itaatsizliği (% 13), psikolojik sorunlar (% 9), geçimsizlik (% 6) şeklinde sıralanmaktadır. Ayrıca dikkat çekici önemli bir bulgu da erkeklerin şiddeti “üstünlük sağlama aracı” olarak kullandıkları, acizlik (% 13) ve kendilerini daha üstün görme (% 10) gibi sebeplerle eşlerine şiddet uyguladıkları tespit edilmiştir.¹⁶³

Bu araştırmaya göre ekonomik problemler, aile içi şiddette ilk sırayı işgal etmektedir. Teknolojinin hızla gelişmesi ve buna bağlı olarak üretim ve tüketimin artması ve çeşitlenmesi, insanların ihtiyaçlarını daha da artmasına sebep olmuştur. Alım imkânları sınırlı, sunulan seçenekler de sınırsız olduğundan, insanlar, bir tüketim çılgınlığı içinde -kendi istekleriyle ya da bilinçaltına hitap eden cazip reklamlarla- yeni pazar ve ürünlerin müşterisi olmak ve daha çok

¹⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 42; İbn Mâce, “Nikâh” 51; Dârimî, “Nikâh” 34; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 9: 499; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 205.

¹⁵⁸ Kadına yönelik şiddetin sebepleri için bk. Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam’ın Şiddet Karşılığı*, 98-99.

¹⁵⁹ Etienne G. Krug - Linda L. Dahlberg vd. *World Report on Violence and Health*, Geneva: WHO, 2002.

¹⁶⁰ Korur, “Kadına Yönelik Şiddete Adli Tıp Açısından Yaklaşım”, *Kadına Yönelik Şiddet ve Hekim Sempozyumu*, 2003: 85-94.

¹⁶¹ Güler - Tel - Tuncay, “Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakışı”, 52.

¹⁶² Dünya çapındaki şiddet oranları ile ilgili geniş bilgi için bk. Heisse, “Violence Against Women; The Hidden Burden”, 14-22

http://appwho.int/iris/bitstream/10665/48688/1/WHQ_1993_46_No.1_p78-85_eng.pdf?ua=1

¹⁶³ Altınay - Arat, *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet*, 75-76.

çalışıp kendilerine “ihtiyaç olarak gösterilen” nesnelere tüketmek zorunda bırakılmaktadır. Bu sebeple kişinin ekonomik imkânlar bakımından kendinden aşağı seviyede yer alan gelir gruplarına bakması, güzel amel (amel-i sâlih) ve *takva* açısından ise daha üstün olanları esas alması daha uygun olur. Ayrıca başkalarına özenme ve maddî bakımından üstün olanları “taklit hastalığı” da tüketimi teşvik etmektedir. *Var evi kerem evi; yok evi verem evi* şeklindeki atasözümüz, bu durumun sonuçlarını çok belîğ bir tarzda beyan etmektedir. Bununla bağlantılı olarak “kanaat eksikliği” de diğer bir sebep olarak kaydedilebilir. İnsanların beklentileri çok fazladır ve her istediğini elde etmeleri de her zaman için mümkün değildir. Bu bakımdan kişinin gayretine rağmen erişemediği şeyler hakkında kanaat sahibi olması, sabretmesi, aşırı hırs ve tamahı terk etmesi daha uygundur.

İkinci sebep olarak -ataerkil toplumlarda daha fazla olmak üzere- bazı erkekler hâkimiyetlerinin tehdit edilip ellerinden gittiğini görerek şiddete başvurmakta ve otoritelerini güçlendirmek için şiddeti bir araç olarak seçmektedirler. Bunu “örfî sebepler” içinde mütalaa etmek mümkündür. Belli bir toplum içinde doğup büyüyen, hayatının büyük kısmını içinde yaşadığı toplumun gelenek, algı kodlarına göre devam ettiren fertlerin bu algılayış biçimlerinden tamamen bağımsız davranabildiklerini söylemek pek mümkün değildir. Töre cinayetleri, bunun en tipik misâlini teşkil etmektedir.

Eşlerin birbirlerine karşı “daha az anlayış ve müsamahalı olmaları da aile içi kavgaları körüklemektedir. Başkalarına göre hayatı tanzim etme, diğer bir ciddi çatışma sebebidir. Diyaloğsuzluk, aile ile ilgili olarak planlanacak işlere birlikte karar vermeme, dayatmacılık, taraflardan birinin yok sayılıp dikkate alınmadığı intibanı vermekte ve bu durum eşler arasında çatışmalara yol açmaktadır.

Örfî uyumsuzluk, “farklı dünyalar”ın insanı olma, eşler arasında müşterek noktaların azlığı, problemlere zamanında teşhis koyamama, problemi çözebilecek kurum ve kişilerle (hakem) iletişimsizlik, stresi azaltacak sosyal faaliyetlerin ve sosyalleşme¹⁶⁴ imkânlarının azlığı vb. diğer faktörler arasında zikredilebilir.

Yukarıda sıraladığımız ekonomik yetersizlik ve anlaşmazlığın yanında “ferdî zaafılar”, alkol ve uyuşturucu kullanımı ve kumar gibi kötü ve zararlı alışkanlıklar; öfke, kıskançlık ve sevgisizlik gibi psikolojik rahatsızlıklar da şiddeti artıran sebepler arasında yer almaktadır.

Ailelerin, eşler arasındaki huzursuzluklarda kötü yaklaşımı, evlatlarına acıyarak veya savunma refleksiyle, “eşine katlanmak zorunda değilsin”, “kendi ayakların üstüne durabilirsin” gibi tavsiyeleri yuvanın yıkılmasına yol açabilmektedir. Diğer yandan bazı eşlerin ailelerinin, geçim ve huzurun kalmadığı ailede eşler arasında çözüme yönelik tavır ve sorumluluk almamaları, aile içinde şiddetin devam etmesine sebep olmaktadır. Meseleyi çözme konusunda bir başka eksiklik, geleneksel yöntemlerden “aile büyüğü”, “aksakal”, “ata baba” gibi sözü dinlenir kişilere başvurulmaması veya onların sözlerine riayet etmeyip başına

¹⁶⁴ Fizikî ve sosyal yalıtımın çoğu zaman fizikî şiddete eşlik ettiği tespit edilmiştir. Altınay - Arat, *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet*, 81 (UNICEF 2000, 8; Johnson 1998, 43’ten naklen).

¹⁶⁴ el-İnsan 76/3.

buyruk hareket edilmesidir. Hâlbuki Kur'ân bu tür durumlarda "hakem"e başvurulmasını tavsiye etmektedir.¹⁶⁵ Modern araştırmalar, hakeme gidilmesini tavsiye etmekte ve bu konuda başarılı sonuçlar alındığını göstermektedir.¹⁶⁶ Geleneksel yöntemlerin hakkıyla uygulandığı dönemlerdeki aile içi şiddet ve boşanmaların, bunların ihmal edildiği günümüzde yaşanan söz konusu hâdiselere nisbetle daha az olduğu bir vâkiadır.

Neticede yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz söz konusu çatışma sebepleri ve problemler; eşlerin birbirlerini suçlamalarına, tartışmalara, hakaret ve aşağılamalara yol açmaktadır; bu durum ise evden uzaklaşmaya, sanal ortamda ve aile dışında mutluluğu aramaya, kavga ve şiddete, yuvanın dağılmasına, hatta cinayet ve intiharlara sebep olmaktadır.

5. Çözüm Tekliflerimiz

a. Kadına şiddet meselesini, Batılı değerler üzerinden ele alma yanlışlığını hemen terk etmek,¹⁶⁷ bu konuda kullanılan dili değiştirmek ve meseleyi bütün yönleriyle ele almak gerekmektedir.

b. Yukarıda sıraladığımız problemler ve çatışma sebepleri, aynı zamanda yapılması gerekenlere de işaret etmektedir. Her şeyden evvel, "dinî nasrlara mutabık olmayan töre"yi ve ön kabulleri bir yana bırakıp öncelikle Allah ve Resûlü'nün belirlemiş oldukları prensipleri esas almak gerekir. İslâm'da maruf olanın bir değeri olmakla beraber, İslâmî prensiplerle uyuşmayan âdetlere ve çevreye bakıp hayatımızı "başkaları ne der" anlayışına göre tanzim etmemiz doğru olmaz.

c. Ailenin, başta sağlam temel ve ilkelere göre kurulması, evlenecek olan bireylerin her şeyi önceden açık biçimde konuşup müzakere edip değerlendirmeleri şarttır. Buna göre evlilik, belli ilkelere göre yürütülmeye çalışılmalı, yuvanın huzuru için ciddi fedakârlıkta bulunulmalıdır.

d. Ancak, bütün tedbirlere başvurulduktan sonra geçinme imkânı kalmamışsa -Hıristiyanlık'tan farklı olarak- İslâm'ın son çare olarak boşanmayı "meşrû bir hak" olarak gördüğü¹⁶⁸ unutulmamalıdır. Şu hâlde Allah'ın izin verdiği bu hakkı, kullarının değiştirme hakkı olmadığı gibi, çiftler cehennem hayatına dönmüş bir evliliği sürdürmeye zorlanamaz. Allah Teâlâ, kendisine iman ve itaat konusunda dahi kullarını muhayyer bırakmıştır; zira mükâfat ve ceza için iradenin olması şarttır. "*Dileyen iman eder, dileyen inkâr eder*"¹⁶⁹ âyetini başka türlü yorumlamak mümkün değildir. Şu hâlde "ya benimsin ya kara toprağın" zihniyeti ve kendini merkeze koyma, "benden sonrası tûfan" anlayışının bir ürünü olup bu durum İslâm açısından kabul edilebilir değildir.

¹⁶⁵ en-Nisâ 4/35.

¹⁶⁶ Gültekin - Şahin, *Türkiye'de ve Dünyada Kadına Şiddet*, 172.

¹⁶⁷ Gültekin - Şahin, *Türkiye'de ve Dünyada Kadına Şiddet*, 170.

¹⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk", 1.

¹⁶⁹ el-İnsan 76/3.

e. Kendi zaaflarımızı, dinî bir temele dayanmayan indî yorum ve çıkarlarımızı İslâm'ın gereği imiş gibi göstermek, hatalarımızı İslâm'a mâletmek Allah ve Resûlü'nün hukukunu çiğnemektir.

f. İslâm, Hıristiyanlık'tan farklı olarak önce bilmeyi, ardından bilgiye dayalı olarak iman etmeyi öngörür. Bu bakımdan dinî uygulamalarımızın kaynak, temel ve amaçlarını doğru ve tam bir şekilde öğrenmemiz şarttır.

g. Hepsinden önemlisi İslâm'da, samimi bir şekilde uygulaması olmadıktan sonra kuru kuruya bilgi amaçlanmış değildir; zira amele dönüşmedikten sonra salt bilgi ile istenen gayenin gerçekleşmesi pek mümkün değildir. Kur'ân'da çok sayıda âyette, iman etmenin hemen ardından "sâlih amel işleme"nin zikredilmiş olması, imanın gereği olan amelin ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Meselâ sigara gibi çok zararlı bir nesnenin tiryakileri, onu, zararı bilmediklerinden dolayı içiyor değillerdir. Hatta istatistiklere göre en çok sigara tüketen meslek grubunun sigaranın zararlarını en iyi bilen kesim olması¹⁷⁰ görüşümüzün isabetli olduğunu gösterir.

h. "Allah ve Resûlü'ne iman ettik" diyen müminler, eşlerine hayatı boyunca bir tokat dahi atmayan Hz. Peygamber'i örnek almalı, kendi eşiyle "hak ve sorumluluklar", "karşılıklı sevgi ve saygı" çerçevesinde en iyi biçimde geçinmeye çalışmalı, nüşûzde bulunup eşlerine zulmetmemelidirler. Hanımlar da kendilerine ümmet kadınlarına model olan mü'minlerin anneleri olan ezvâc-ı tâhirâtı örnek almalı ve nüşûzden sakınmalıdırlar.

i. İnsanımızın öncelikle bilinçlendirilmesi, nelerin şiddete girdiği, bunların ferdî ve içtimâî zararları, şiddetin dinen haram olduğu konusunda eğitilmesi, şiddet uygulayan veya şiddete maruz kalan fertlere, bu ciddi sorunu ortadan kaldırma konusunda yardım edilmesi, resmî kurumlarca gerekli danışmanlık ve destek hizmetlerinin sağlanması gerekir.

j. Ferdî, ailevî, meslekî, toplumsal ve sportif uzlaşının ahlâkî, psikolojik ve eğitime dayalı temellerinin olduğu, bu temele dayanmayan ittifak ve birlikteliklerin kalıcı olmayacağı unutulmamalıdır.

k. Toplum fertlerinin dinî ve millî değerlerle mücehhez olması sorunları azaltacağı gibi, mevcut problemlerimizin çözümünü de kolaylaştıracaktır. Bunun için sözünü ettiğimiz değerlerin çocuklarımıza sadece okula bırakmadan erken yaşta ve evvela aile ortamında verilmesi, çocuk yetiştirme tarzımızın yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Şöyle ki "başkasında görmesin", "kimseye el avuç açmasın" diye her istediği karşılanan; "arkadaşlarına ve diğer insanlara karşı öz güven sahibi olsun" gibi gerekçelerle hep münakaşa ve mücadeleye sevk edilen çocuğun enâniyeti kabarmakta, hazırcılığa alışmakta; sabrı, kanaati, hayatta başarılı olmak için ciddi bir çaba sarfetmesi gerektiğini, ayrıca her zaman her istediğinin olmayacağını öğrenememektedir. Mahkemelerde dava sayılarının giderek kabardığı, kanunların da yetersiz kaldığı günümüzde, kanunların

¹⁷⁰ <http://www.medimagazin.com.tr/hekim/genel/tr-hekimlerin-yuzde-kaci-sigara-icer-2-12-13321.html>, erişim: 12 Mart 2014.

çözemediği ferdî, ahlâkî ve ictimai pek çok problemi din, kültür, ahlâk, millî değer ve geleneklerimizin çözebileceğini unutmamalıyız.

Sonuç

Pek çok çeşidi olan kadına yönelik şiddet probleminin ağırlıklı olarak dinî boyutunu ve kocanın eşini dövme meselesini ele aldığımız bu çalışmadan ortaya çıkan sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Gelişmiş ülkeler de dâhil hemen her toplumda ve coğrafyada görülen kadına şiddetin, özde bu çalışmanın temel konusu olan “kocanın eşini dövmesi meselesi”nin pek çok sebebi vardır; ayrıca bu global bir problemdir. Kur’ân ve Sünnet bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde görülür ki, Kur’ân’ın nâzil olduğu ortamda Araplar’ın âdetleri arasında yer alan kadını dövme eylemini Allah ve Resûlü onaylamamış; Resûl-i Ekrem, içinde yaşadığı toplumda yerleşik olan bu âdeti, ashâbını eğiterek ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bu çerçevede kocanın hanımını dövmesi ile ilgili âyet, dövmeye gerekçe olarak gösterilen *nüşûz* (kocaya isyan, onu aşağılama, hukuku çiğneme) dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Temel problem, *nüşûz* içinde olan eşin -ki bu koca da olabilir- ailede huzur bırakmayan bu tutumundan nasıl vazgeçirileceği ve ailenin dağılmasını önlemek için ne gibi tedbirlere başvurulabileceğidir. Bağlamı, söylenme ortam ve maksadı esas alınarak ilgili rivayetler değerlendirilirse görülecektir ki, Allah Resûlü kadının dövülmesine hem prensip hem de uygulama olarak açıkça karşı çıkmıştır. Allah Resûlü’nün söz ve uygulamalarının (Sünnet), toplumun ıslahı ile birlikte gelişip değişiklik arz edebildiği akıldaki tutulursa Sünnet’in Kur’ân’ın ilgili âyetini nesh etmediği, bilakis probleme bağlı olarak ilgili âyetin nasıl yorumlanması ve uygulanması gerektiğini açıkladığı görülür. Hz. Peygamber’in, “eşini döven kocalarda hayrın olmadığını” ifade buyurması, kadınları “üzerine hassasiyet gösterilmesi gereken Allah’ın bir emaneti” olarak değerlendirmesi; bu konudaki nebevî ölçüyü ortaya koyması, meselenin ciddiyeti ve kocaya yüklediği sorumluluk bakımından yeterlidir. Ne var ki “üsve-i hasene” olan Hz. Peygamber’in Kur’ân’da “çok üstün” diye nitelenip model olarak takdim edilen ahlâkının -bilhassa günümüzde- ümmeti tarafından bu konu başta olmak üzere yeterince örnek alındığını söylemek güçtür.

Kadının kocasına karşı saygılı olmasına ve erkeğin otoritesine taalluk eden en-Nisâ sûresinin 34. âyetinin yorumu hususunda önceki müfessirlerle çağdaş yorumcular arasında ciddi görüş ayrılığı bulunmaktadır. Çağdaş yorumlar, evlilikte erkeğin finansal yükümlüklerine ve kocanın eşi üzerindeki gücünün sınırlarına vurgu yapmışlardır. Her ne kadar Kur’ân’ın muhtelif âyetlerinde kadın ve erkeklerin iman ve amel bakımından aynı yükümlülüklerle sahip oldukları ve amellerine aynı şekilde karşılık verileceği,¹⁷¹ kadın ve erkeğin birbirlerinin velileri ve koruyucuları sayıldığı,¹⁷² erkek ve kadının birbirleri için (âdeta koruyucu)

¹⁷¹ el-Nisâ 4/32, 124; en-Nahl 16/97.

¹⁷² et-Tevbe 9/71 el-Ahzâb 33/71.

elbise (gibi) olduğu¹⁷³ gibi hususlara vurgu yapılırsa da miras, şahitlik gibi hususlarda erkeklere daha fazla hak verildiği ve kocaların ailenin maişetini temin etme ile yükümlü tutuldukları¹⁷⁴ bir gerçektir. Bundan hareketle ailenin geçiminde koca daha fazla mâli yükümlülük altında olduğuna göre, eşi üzerinde otorite sahibi olması gerektiği sonucu çıkarılmış, bunun ihlal edilmesi durumunda bazı haklara sahip olması gerektiği, *nâşize* kadına uygulanacak tedbirlerin sonuncusu olarak onun vücutta zedelenmeye yol açmadan çok hafif dövülebileceği üzerinde durulmuştur.

Ne var ki konu ile ilgili rivayetler ise bir bütün olarak değerlendirildiğinde görülecektir ki şiddet eylemi içinde yer alan “kadını dövme fiili”, asla dinin “mutlak bir emri” olmadığı gibi normal bir davranış da değildir. Bazı müfessir, fakih ve şârihlerin aile içi isyanı ve yuvanın dağılması problemini çözmek için âyetten de destek alarak çok hafif olmak şartıyla dövmeye ruhsat verdikleri görülmekteyse de¹⁷⁵ kadını dövmenin mutlak olarak mubah olmadığını savunan âlimlerin de olduğu da unutulmamalıdır. Meselâ Şâfiî mezhebinde esas olan görüş, *nüşûz* olsa bile dövmenin terkedilmesinin daha evla olduğudur.¹⁷⁶ İmam Buhârî *Nikâh* bölümünde “Kadını Dövmenin Çirkinliği” isimli bir bâb açarak bu konudaki kanaatini ortaya koymuştur.¹⁷⁷ Çağdaş bazı araştırmacılar, klasik tefsirlerdeki yorumlardan farklı olarak âyette geçen *nüşûz* kavramını bazı karânelere dayanarak “ayrılma isteği” ve “idribühünne” kelimesini ise “geçici olarak ayrılmak” şeklinde anlamışlardır.

Hangimizin daha güzel ameller işleyeceği konusunda sınanmak için gönderildiğimiz¹⁷⁸ ve kendisi de nimetleri de geçici olan dünyada, unutulmamalıdır ki insana en fayda sağlayan varlık, “saliha, hayırlı kadındır.¹⁷⁹ Yarattıklarını sevmeyi, Yaratan’ın kendisine rahmet etmesi için şart olarak gören bir dinin mensuplarının insanlara zulmetmesinin ve kadına şiddet uygulamasının dinî hiçbir temeli ve savunulabilir bir tarafı yoktur. Kadına şiddeti değil sevgi, şefkat ve merhameti esas alan İslâm’ın bazı müntesiplerinin kadına şiddet uygulamasını samimi müslümanlıkla bağdaştırmak mümkün değildir. Dinî sebepler bağlamında kadına şiddet probleminin kaynağında, bazı müslümanların inandıkları ile uyguladıklarının birbiriyle örtüşmemesi yatmaktadır. Meselâ temizliği imandan sayan bir dinin mensuplarının yaşadığı çevrenin buna uymaması bir çelişkidir.

Kullarını en iyi tanıyan Allah Teâlâ’nın ve İslâm’ın tebliğ, tebyin ve tatbik edicisi Resûl-i Ekrem’in emir ve tavsiyeleri, huzurlu bir toplum oluşturmak için içtenlikle benimsenip uygulanmalıdır. Bu emir ve prensiplerin iyi öğrenilmesi, samimi bir şekilde hayata geçirilmesi dünya ve ahiret mutluluğumuz için olmazsa

¹⁷³ el-Bakara 2/187.

¹⁷⁴ el-Nisâ 4/34.

¹⁷⁵ Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, 3: 220; Muhammed Enver Şah el-Keşmirî, *Feyzül-bâri alâ Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1426/2005), 5: 558.

¹⁷⁶ Azîmâbâdî, *Avnül-ma’bûd*, 6: 128; Azîzî, *es-Sirâcü’l-münîr şerhu’l-Câmii’s-sağîr*, 1: 17.

¹⁷⁷ Buhârî, “Nikâh”, 93.

¹⁷⁸ el-Mülk 67/2.

¹⁷⁹ Müslim, “Radâ” 64; Nesâî, “Nikâh” 15; İbn Mâce, “Nikâh”, 5.

olmaz şarttır. Kendi zaafılarımızı ve “naslarla desteklenmeyen” indî yorumlarımızı dine hamletmek, kendi anlayışımızı dinî esaslar gibi göstermek, Allah'ın dinine iftira ve diğer insanlara kötü örnek olmaktır ve bunun sorumluluğu ağırdır. Kadına yönelik şiddet; din, ahlâk ve hukuk açısından asla tasvip edilemez. Kadını dövme konusunda hatalı yorumlanan nasların yanında, gelenek-görenek, örf-âdet vs. kabul ve uygulamaların da inkâr edilmez bir rolü bulunmaktadır. Ancak topluma yerleşmiş gelenek ve âdetleri genelde bütünüyle reddetmek hatalı bir tutum olsa da bunları sorgulamak, verilen emirlerin hangi şartlar altında verildiğini ve sosyal bağlamını dikkate almak, bunların Kur'ân ve Sünnet'e uyup uymadıklarını tahkik etmek, Kur'ân ve Sünnet'e zıt olan âdet ve gelenekleri reddetmek ve sorgulamadan bunların dinin bir emriymiş gibi telakki etmemek gerekir.

Sonuç olarak İslâm'da te'dîb yetkisi kocaya verilmiş olsa bile bunu uygulayıp uygulamamak onun elindedir. Ancak erkeğin/kocanın âyette *kavvâm* diye nitelenen kişilerden olması gerekir; te'dîb hak ve yetkisini dindar olmayan, eğitimsiz, kötü ahlâklı, psikolojik problemleri olan erkeklere bırakmak, âyette söz edilen te'dîb gayesi ve Hz. Peygamber'in Sünneti ile bağdaşmaz. Resûlullah'ın hafifçe vurma suretiyle te'dîbi tavsiye ettiği gibi, te'dipten vazgeçmeyi de tavsiye ettiği ve kendi uygulamasının te'dîb yapmamak olduğu dikkate alındığında söz ve uygulamasının birleştiği te'dîbi terk etme sünnetine uymak daha isabetli gözükmektedir. Af ve ıslahı gaye edinen bir dinin mensuplarının hayati paylaştıkları insanlara Allah Resûlü'nün de uyardığı üzere şiddet uygulamaları doğru olmaz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1416/1995.
- Abdülmuhsin b. Hamd el-Bedr. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. www.islamweb.net
- Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*. Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Yayın no: 86, 1995.
- Altınay, Ayşe Gül - Arat, Yeşim; *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, İstanbul: Metis Yayınları 2007.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürrezzâk Affî, Beyrut-Dımaşk el-Mektebül-İslâmî, ty.
- Aslan, Recep, “Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed'in Kadına Yönelik Şiddeti Ortadan Kaldırma Konusunda Örnek Alınabilecek Söz Ve Uygulamaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012): 29-42.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi türâsî'l-Arabî, ty.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak b. Emîr Ali ed-Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd*. Beyrut: Dâru'l- kütübî'l-ilmiyye, 1416/1995.
- Azîzî, Ali b. Ahmed el-Bulâkî. *es-Sîracü'l-münîr şerhu'l-Câmî's-sağîr fî hadîsi'l-beşîr ve'n-nezîr*. y.y., ty.
- Bayındır, Abdülaziz, “Darbü'z-zevce”. Erişim: 18 Haziran 2018. <http://www.hablullah.com/?p=2945>.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Tefsîr*. Thk. Hâlid Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- Bezzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Bezzâvî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru's-sader, 1425/2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992/1413.
- Türkçe Sözlük*, Heyet, haz. Şükrü Haluk Akalın vd. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2223.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi türâsî'l-Arabî, 1405/1984.
- Devos, Siel, *The Feminist Challenge of Qur'an Verse 4:34: An Analysis of Progressive and Reformist Approaches and Their Impact in British Muslim Communities*. Yüksek Lisans Tezi. Londra: SOAS, University of London, 2015.
- Doğan, İsmail. *Modern Toplumda Vatandaşlık Demokrasi ve İnsan Hakları*. Ankara: Pegem Yayınları, 2001.

- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru İhyâi tûrâsi'l-Arabî, ty. Esed, Muhammed. *The Message of The Qur'ân*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1993.
- Görgülü, Hasan Ali. *İslâm Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2005.
- Güler, Nuran- Tel Hatice, Tuncay, Fatma Özkan "Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakış", *C. Ü. Tıp Fakültesi Dergisi* 27/2 (2005): 51-56.
- Gültekin, Mücahit; Şahin, Meryem; *Türkiye'de ve Dünyada Kadına Şiddet*, Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), İstanbul 2015.
- Güner, Osman, "İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 51-62.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. el-Müstedrek ale's-Sahîhayn (Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Meâlimü's-sünen*. Halep: Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932.
- Heisse, Lori. "Violence Against Women; The Hidden Burden". *World Health Statistics Quarterly*, 1993. 46/1, 78-85. Erişim 12 Mart 2017, http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/48688/1/WHSQ_1993.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Mu'cemu müfredâti elfâzi'l-Kur'ân* (Thk. Nedim Mar'aşlı) Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- İbn Atiyye Ebû Muhammed Abdü'l-Hak. *el-Muharrerü'l-veciz*. Thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Tûnisiyye, 1984.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali Halef b. Abdümelik el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad: Mektebetü'r-rûşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Thk. Esad Muhammed et-Tayyib) Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416/1996.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân (Bi tertibi İbn Bülbân)*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l- kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin İbn Kudâme Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Kâfi fi fikhî'l- İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Muhammed Fâris, Misad Abdülhamid, Beyrut: Dâru'l- kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1998.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 5: 414, Beyrut: Daru'l-fikr, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İ. Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm'da Kadın ve Aile*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesud Alâüddîn Ahmed. *Bedâiu's-sanâi fi tertibi's-şerâi*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şah. *Fezû'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Bedr. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Kjaerum, *Violence Against Women: An EU Wide Survey*. Publications Office of the European Union, Luxembourg 2015.
- Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehîr Vakfı, Konya 2014.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1418/1997.
- Krug, Etienne - Dahlberg Linda L vd. *World Report on Violence and Health*, Geneva: WHO, 2002.
- Luvîs b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf. *el-Müncid fi'l-lüğa ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, Dâr el-Machreq, 1986.
- Moradian, Azad, "Domestic Violence against Single and Married Women in Iranian Society". Erişim: 22 Eylül 2018. <http://www.academia.edu>
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Thk. Abdullah Mahmud Şahâte), Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423/2002.

- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: Dârü kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf. *Fezû'l-kadîr*. Mısır: el-Mektebetü'l-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1356/1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu'l-Müslim* (Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Kahire: Dârü'l-hadîs, 1363/1943.
- Nehhâs, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus. *İ'râbü'l-Kur'ân* (Nşr. Menşurât Muhammed Ali Beydun), Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabiyye, 1421/2000.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Abdulgaffâr Süleyman, Seyyid Kisrevî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1998.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-tenzîl ve medâriku't-te'vîl*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1429/2008.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccac*. Beyrut: Dârü ihyâi türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, Dârü'l-kütüb, ty.
- Okuyan, Mehmet, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 120-121.
- Öztürk, Emine, "Türkiye'de Aile, Şiddet ve Kadın Sığınma Evleri", *Günümüz İslam Topluları ve Problemleri Sempozyum Bildirileri Kitabı*, Ed. Salih Öz- Recep Vardi (Bozok Üniversitesi Akademi Titez Yayınları 2015), 61-90.
- UNICEF 2000. *Domestic Violence Against Women and Girls*, Innocenti Digest no. 6, Floransa: UNICEF Innocenti Research Center.
- Râzî, Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Tefsîru'l-kebir*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Şevkânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Fethü'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ved-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr; Beyrut: Dârü'l-kelemi'tayyib, 1414/1993.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyan fi te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhamed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünen*. Thk. Beşar Avvâd, Beyrut: Dârü garbi'l-İslâmiyyîn, 1996.
- Tuğlu, Nuri, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Tûribişti, Ebü Abdullah Fazlullah b. Hasan. *el-Müyesser fi şerhi Mesâbihi's-sünne*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1429/2008.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Baskanlığı. "Türk Medeni Kanunu". Erişim: 15 Eylül 2018. <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html>
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbü'rî. *Esbâbü'n-nüzûl*. Thk. Isâm b. Abdülmuhsin el-Hamidân. ed-Demâm: Dârü'l-islâh, 1992.
- Vakfî's-Süleymâniyye Merkezü Ebhâsi'd-dîn ve'l-fitra. "en-Nüşûz fi'l-Kur'âni'l-kerîm". Erişim: 18 Haziran 2018. <http://www.hablullah.com/?p=3201>
- Yavuz, Yunus Vehbi, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, Bayrak Yayınları, İstanbul 1999.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Tahkik Ta'lik ve Dirâse Adil Ahmed Abdülmevcûd. Ali Muhammed Muavvaz; Şârik fi Tahkik Fethi Abdurrahman Ahmed Hicâzî. Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998.
- Zebidî, Ebü'l-Fez Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* Thk. Heyet. Kahire: Dârü'l-hidâye, ty.
- Zeylaî, Osman b. Ali Fahrüddîn. *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1313.
- http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/34.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx. Erişim: 06 Mart 2015.
- <http://www.medimagazin.com.tr/hekim/genel/tr-hekimlerin-yuzde-kaci-sigara-icer-2-12-13321.html>. Erişim: 12 Mart 2014.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)*

Muhammed Esat Altıntaş

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı

maltintas@erciyes.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1677-9982>

Geliş Tarihi / Received: 16.09.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 04.12.2018

Öz

Türkiye’de bulunan 3 milyon 570 bin Suriyeli mültecinin yaklaşık üçte biri okul çağındadır. Fakat Suriyeli çocukların sadece %58’si hâlihazırda herhangi bir okula gidebilmektedir. Eğitimlerine devam eden Suriyeli çocukların %16’sı geçici eğitim merkezlerine, %84’ü ise devlet okullarına devam etmektedir. Devlet okullarında eğitim gören Suriyeli çocukların devlet okullarındaki iklime ve eğitim süreçlerine uyumlarının sağlanması, Suriyeli ve Türkiyeli çocukların karşılıklı ilişkilerinin güçlendirilmesi, hoşgörü ve dayanışma içinde birlikte yaşama bilinci kazanmaları ve toplumsal bütünleşmelerinde en kritik rol şüphesiz devlet okullarında görev yapan öğretmenlere düşmektedir. Bu araştırmanın temel amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretmenlerinin gözüyle Türkiyeli çocuklarla birlikte devlet okullarında öğrenim gören Suriyeli çocukların devlet okullarındaki deneyimlerini ele almak ve karşılaştıkları sorunları ortaya koymaktır. Araştırmada nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Bu araştırmaya Türkiye’nin muhtelif illerinde görev yapan ve sınıflarında 2 ile 5 arasında değişen Suriyeli öğrenci bulunan 50 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretmeni katılmıştır. Elde edilen verilerin analizinde içerik analizi kullanılmıştır. Bu araştırmaya katılan öğretmenlerden 48’i dil engelinden ötürü Suriyeli çocukların karşılaştıkları muhtelif sorunlara değinmiştir ve 24’ü ise Suriyeli çocukların toplumsal uyum bağlamında çeşitli sorunlarla (etiketlenme, ötekileştirme, şiddete uğrama vb.) karşılaştıklarını ifade etmiştir. Son olarak betimlenen bulgular, ilgili literatürden yararlanılarak değerlendirilmiştir ve sonuç bölümünde ise çözüme yönelik öneriler sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Suriyeli çocuklar, Dil Eğitimi, Eğitim ve Entegrasyon, Çok kültürlü Eğitim, Kültürlerarası Eğitim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenleri.

Syrian Children’s Problems in Public Schools according to DKAB Teachers (A Qualitative Research)

One third of the 3 million 570 thousand Syrian refugees in Turkey is of school age. But only 58% of Syrian children can go to any school. 16% of schooled Syrian children continue to temporary training centers and 84% to public schools. The most critical role for Syrian children educated in public schools in the name of

* Bu araştırma makalesi, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi öncülüğünde 26-28 Ekim 2018 tarihleri arasında Kocaeli’nde düzenlenen “Göç, Mültecilik ve İnsanlık” temalı Uluslararası Kartep Zirvesi’nde sözlü tebliğ olarak sunulmuştur.

consciousness of living together with indigenous children and of social cohesion undoubtedly falls to the teachers in public schools. The main aim of this research is to examine the experiences of Syrian children in public schools according to the teachers of DKAB (Religious Culture and Moral Knowledge), to reveal the difficulties they are facing and the kind of support they expect in this process. Qualitative research model was used in the research. 50 DKAB teachers working in various provinces of Turkey and with Syrian students in their classes participated in this research. 48 of the teachers who participated in this research stated that the Syrian children meet various problems due to the language barrier and 24 of the teachers stated that the Syrian children meet various problems (labeling, otherization, violence, etc.) in the context of social adjustment. Finally, the findings described were evaluated using the relevant literature and the suggestions for solutions are listed in the conclusion section.

Keywords: Syrian Children, Language Education, Education and Integration, Multicultural Education, Intercultural Education, Teachers of Religious Culture and Moral Knowledge Course.

Atf / Cite as

Altıntaş, Muhammed Esat. "DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)". *Marife* 18/2 (2018): 469-499. <https://doi.org/10.33420/marife.460366>.

1. Giriş

Suriye’de başlayan iç savaş neticesinde Suriyeliler çeşitli ülkelere sığınmaya başlamıştır. UNHCR’nin verilerine göre 2017 yılına kadar 2.5 milyonu çocuk olmak üzere yaklaşık 6.3 milyon insan Suriye’den göç etmiştir. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Müdürlüğü’nün Haziran 2018 itibariyle açıkladığı verilere göre ise Türkiye’ye gelen mülteci sayısı 3 milyon 570 bindir. Bunların yaklaşık üçte biri okul çağındadır.¹

Suriye’deki insani krizin katlanarak devam etmesi, Türkiye’deki Suriyeli çocukların sayısını da ihtiyaçlarını da artırmaktadır. Hayatları, eğitimleri ve gelecekleri tehlike altında olan Suriyeli çocuklar bu iç savaşın en mağdur tarafıdır. Kültürlerinden, geçmişlerinden ve yaşam alanlarından koparılmış olan Suriyeli çocuklar, yerinden edilmişliğin ve savaş ortamına maruz kalmanın travmatik etkilerini taşıyabilmektedir. Suriyeli çocukların göç öncesinde, sırasında ve sonrasında yaşadıkları onların psikolojisi üzerinde ciddi etkiler bırakmaktadır. Bu etkileri hafifletebilmek adına çocukların buldukları ülkelerde eğitimlerine devam etmeleri önemlidir; böylece onların sosyalleşmeleri, psiko-sosyal destek almaları, buldukları ülkeye uyum sağlamaları ve geleceğe umutla bakmaları kolaylaşabilir.

Uluslararası Af Örgütü tarafından yapılan bir araştırmaya göre Suriyeli ebeveynlerin büyük bir bölümü, ekonomik açıdan kötü durumda olmalarına rağmen çocuklarının eğitimi en önemli önceliklerinden biri olarak görmektedir.² Suriyeli çocukların eğitime erişimleri hem kendi gelecekleri hem de toplumsal gelecek açısından son derece önemlidir. Bu durumun farkında olan Millî Eğitim

¹ Seta ve Theirworld, *Engelleri Aşmak: Türkiye’de Suriyeli Çocukları Okullara Gözetmek*. (Ankara: Seta Yayınları, 2017), 11.

² Amnesty International, "Hayatta Kalma Mücadelesi Türkiye’deki Suriye’den Gelen Mülteciler" (Londra, UK: Uluslararası Af Örgütü, 2014).

Bakanlığı, Suriyeli çocukların eğitime erişimlerini sağlama adına çeşitli düzenlemeler yapmıştır.³

Millî Eğitim Bakanlığı 2014 yılında Suriyeli çocukların eğitimlerine devam etmelerine imkân sağlamak için öncelikle geçici eğitim merkezlerinin kurulmasına onay vermiştir. Geçici eğitim merkezlerinde Suriyeli öğretmenler tarafından Suriye müfredatıyla Arapça eğitim verilmektedir. Suriyeli çocukların eğitime erişimleri noktasında bir diğer önemli kurum, devlet okullarıdır. Devlet okullarına kayıt imkânı verilen Suriyeli çocukların eğitiminde MEB müfredatı kullanılmaktadır ve eğitim Türkçe yapılmaktadır.⁴

Türkiye’de Suriyeli çocukların eğitime erişimleri konusunda yapılan çeşitli düzenlemelere rağmen eğitime katılım oranları hala çok düşüktür. Suriyeli çocukların %42’i hâlihazırda herhangi bir okula gidememektedir. Eğitimlerine devam eden Suriyeli çocukların %16’sı geçici eğitim merkezlerine, %84’ü ise devlet okullarına devam etmektedir.⁵

Suriyeli çocukların eğitim gördüğü geçici eğitim merkezlerinde çocukların her ne kadar Suriye müfredatıyla Arapça eğitimlerine devam etmelerine imkân sağlansa da bu durum, Suriyeli çocukların içinde yaşadığı Türkiye toplumundan kopmalarına, gettolaşmalarına ve çeşitli güvenlik problemlerinin ortaya çıkmasına neden olabilir. Muhtemelen bu ve benzeri kaygılardan ötürü Millî Eğitim Bakanlığı geçici eğitim merkezlerini aşamalı olarak kapatıp bütün Suriyeli çocukların devlet okullarına transfer edilmelerini planlamaktadır.⁶ Suriyeli çocukların devlet okullarına dâhil edilmesinin, birlikte yaşama kültürünü oluşturma açısından getireceği fırsatlar olmakla birlikte gerekli hazırlıklar yapılmadan uygulanması durumunda ise istenmeyen sonuçlar doğurma tehlikesi de vardır.⁷ Devlet okullarının kapılarını Suriyeli çocukların tümüne tamamen açmadan önce halihazırda devlet okullarına giden Suriyeli çocukların karşılaştıkları sorunların sahada araştırılıp tespit edilmesine ihtiyaç vardır. Böylece bu süreç veriye dayalı politikalar geliştirilerek daha sağlıklı yönetilebilecektir.

Hâlen devlet okullarında eğitim gören ve önümüzdeki yıllarda bu kurumlarda eğitim alması planlanan Suriyeli çocukların okul iklimine ve eğitim süreçlerine uyumlarının sağlanması, Suriyeli ve Türkiyeli çocukların karşılıklı ilişkilerinin güçlendirilmesi, hoşgörü ve dayanışma içinde birlikte yaşama bilinci kazanmaları ve toplumsal bütünleşmelerinde en kritik rol şüphesiz devlet

³ MEB, “2014/21 No.lu Genelge, Madde 4.”, 2014.

⁴ UNHCR, “Education Update- May 2017”, 2017; GİGM, *Türkiye Göç Raporu 2016*, c. Yayın No: 40 (Ankara: T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017).

⁵ Seta ve Theirworld, *Engelleri Aşmak: Türkiye’de Suriyeli Çocukları Okullandırmak*, 11-12; Güncel resmi veriler MEB Bakan Müşaviri İpek Coşkun’un, 2018 yılında Kocaeli’de düzenlenen Uluslararası Kartepe Zirvesi’nin Göçmen Entegrasyonu Uyum ve Eğitim” başlıklı oturumundaki sunumundan alınmıştır.

⁶ MEB, “T.C. Millî Eğitim Bakanlığı 2015-2019 Stratejik Planı.” (Ankara, 2015), 37.

⁷ Kemal Kirişçi, “Misafirliğin Ötesine Geçerken Türkiye’nin ‘Suriyeli Mülteciler’ Sınanı” (Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu & Brookings Enstitüsü, 2014), 31-35.

okullarında görev yapan öğretmenlere düşmektedir.⁸ Hem hizmet öncesinde aldıkları Arapça dil eğitimi hem de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin amaçları itibariyle özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin görüşleri ve deneyimleri Suriyeli çocukların yaşadıkları deneyimleri ve karşılaştıkları sorunları tespit bağlamında son derece önemlidir. Zira DKAB öğretmenleri hem Arapçayı en azından temel düzeyde bilmeleri nedeniyle bu çocuklarla sınıf/okul içi ve dışı daha rahat iletişime geçebilmektedir hem de DKAB dersinde bazı konuları işlerken Suriyeli çocukların deneyimlerini ve düşüncelerini öğrenebilmektedir. Konuyla ilgili literatür incelendiğinde, Türkiyeli çocuklarla devlet okullarında birlikte öğrenim gören Suriyeli çocukların deneyimlerini ve karşılaştıkları sorunları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin gözüyle inceleyen herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu ihtiyaçtan hareketle araştırmanın temel amacı DKAB öğretmenlerinin gözünden Türkiyeli çocuklarla birlikte devlet okullarında öğrenim gören Suriyeli çocukların devlet okullarındaki deneyimlerini ele almak ve karşılaştıkları sorunları ortaya koymaktır.

2. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden biri olan 'durum çalışması' kullanılmıştır. Durum çalışması, bir durumla ilgili derinlemesine anlayış elde etmek, o durum içerisinde yer alan bireylerin, o duruma ilişkin verdikleri anlamları ortaya koymak için kullanılır.⁹

Nitel araştırma modelinde örneklem, araştırmanın odaklandığı durumu yaşayan veya bu duruma şahit olan bireylerdir. Bu araştırmada katılımcıların belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan kartopu örnekleme yöntemi kullanılmıştır. "Bu konu hakkında kim daha çok şey bilir? Kiminle mülakat yapmalıyım?" sorusundan yola çıkarak örneklem oluşturulmuştur.¹⁰ Araştırmanın örneklemini Türkiye'nin en fazla Suriyeli mülteciyi barındıran on ilinde¹¹ görev yapan gönüllü 50 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni oluşturmaktadır. Bu araştırmaya katılan öğretmenlerin her birinin sınıflarında 2 ile 5 arasında değişen Suriyeli öğrenci bulunmaktadır.

Bu araştırmada veri toplama aracı olarak yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formunun oluşturulmasında öncelikle literatür taramış ve araştırma problemi temelinde sekiz soruyu içeren yarı yapılandırılmış

⁸ HRW, "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek" (Human Rights Watch, 2015); İBÜ, "Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye Devlet Okullarındaki Durumu Politika ve Uygulama Önerileri" (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Çocuk Çalışmaları Birimi, 2015); Y. Y. Özer, A. Komsuoğlu, ve Z. O. Ateşok, "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, sy 37 (2016); Seta ve Theirworld, *Engelleri Aşmak: Türkiye'de Suriyeli Çocukları Okullandırmak*.

⁹ A. Yıldırım ve H. Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 10. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 73.

¹⁰ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

¹¹ Bu illerin belirlenmesinde İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü ve AFAD adlı kurumlarının resmi verileri baz alınmıştır.

görüşme formu oluşturulmuştur. İlk dört soru cinsiyet, görev yapılan okulun adı, ili-ilçesi, kıdem bilgilerini ihtiva etmektedir. Diğer dört sorudan ilki dil engeli bağlamında Suriyeli çocukların okulda ve sınıfta karşılaştıkları sorunları tespit etmeye yöneliktir. İkinci soru Suriyeli çocukların yerli çocuklarla olan ilişkilerini, ne tür gerilimler/çatışmalar yaşadıklarını ortaya koymayı hedeflemiştir. Üçüncü soru ikinci soruyla bağlantılı olarak Suriyeli çocukların maruz kaldıkları etiketlenme, ötekileştirilme, şiddet vb. sorunları tespit etmeye yöneliktir. Son soru ise yukarıda yöneltilen sorular dışında öğretmenlerin ilave etmek istedikleri problemleri alanları belirlemeye yönelik genel bir sorudur. Hazırlanan görüşme formunun geçerlilik ve güvenilirliğini saptamak üzere konuyla ilgili uzman iki öğretim üyesinin değerlendirmesine sunulmuştur. Elde edilen geribildirimler neticesinde görüşme formuna son şekli verilmiştir, yasal izinler alınarak görüşmeler gerçekleştirilip veriler toplanmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin analizinde içerik analizi kullanılmıştır. Nitel verileri analiz ederken kategori ve temaların tespit edilmesi sürecinde Nvivo 12.0 programı kullanılmıştır.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, araştırmanın temel ve alt problemleri bağlamında elde edilen bulgulara ve yorumlarına yer verilmiştir. Öncelikle, veriler kodlanıp belirli kategori ve temalar altında tasnif edilmiştir. Katılımcıların, görüşlerini farklı cümlelerle ifade etmelerine rağmen birbirine benzer noktalara temas ettikleri görülmüştür. Bu nedenle katılımcıların tümünün ifadelerine tek tek yer vermek yerine, kategori ve temayı en iyi temsil edebilecek farklı katılımcı görüşleri aynen alıntılanmış, betimlenmiş ve ilgili literatür vasıtasıyla yorumlanmıştır.

3.1. Dil Engeliyle İlgili Sorunlar

Araştırmamıza katılan öğretmenlerden neredeyse tamamına yakını (48 öğretmen) Suriyeli çocukların devlet okullarında karşılaştıkları ilk ve en temel sorunun dil engeli olduğunu ifade etmiştir. Diğer bireyler ile iletişim kurmanın, akademik başarının ve toplumsal uyumun temel aracının dil olduğu düşünüldüğünde dil engeli hem Suriyeli çocuklar hem de yerli çocuklar ve öğretmenler açısından birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. İşte bu kategori altında da öğretmenler dil engeliyle ilgili olarak muhtelif sorunlara değinmiştir.

Öğretmenlerin bir kısmı, Suriyeli çocukların Türkçe konuşmakta zorlandıklarından ötürü hem Türk arkadaşlarıyla hem de öğretmenleriyle etkileşime girmekten kaçındıklarını ve bu durumun çeşitli problemlere yol açtığını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcıların bu temayla ilgili görüşleri şu şekildedir:

“Suriyeli öğrencilerin intibak probleminin yalnızca dil probleminden kaynaklanmadığını belirtmekle beraber dil probleminin sebep olduğu çokça sorun var. Öğrenciler hem öğretmenlerle hem de sınıf arkadaşlarıyla anlaşma problemi yaşıyorlar. Sınıf arkadaşlarına entegre olmak yerine aynı dili konuştuğu ve aynı kültürün parçası olduğu diğer Suriyeli öğrencilerle birlikte olmaya başlıyor. Bu da zorunlu olarak gruplaşma sonucunu ortaya çıkarıyor. Sürekli birlikte olan Suriyeli

öğrenciler Türk öğrencilerle intibak kuramıyor ve aradaki bağ kopuyor.” (Ö12)

“Türkçe konuşmayı bilmeyenlerin durumu kötü; çünkü onlar kimin ne dediğini hiç anlamıyor, Suriyeli arkadaşları dışında da arkadaşları yok. Birbirlerinden hiç ayrılmak istemiyorlar. Ayrı sınıflara yerleştirilmek istenince de ağlıyorlar.” (Ö18)

“Sınıf içinde ancak bütün sınıftan farklı bir dünyaları var. Çocukların ilk çocukluk çağlarındaki paralel oyun gibi. Paralel temas ve iletişim mevcut. Var ama yok gibi, bir var, bir yok gibi. Tabi Suriyeli öğrenciler de kendisi gibi dil bilmeyen diğer öğrencilerle vakit geçiriyor, bu da dil engelinin uzun sürmesinin başka bir etkeni. Teneffüste ve öğle saatlerinde Türkiyeli öğrencilerle iletişime geçtiklerini gözlemlemedim. Ya kendisi gibi Suriyeli olan öğrencilerle veya yalnız zaman geçiriyorlar.” (Ö25)

“Suriyeli öğrencilerin Türkçe’yi yeterli derecede bilmemesi okul içerisindeki günlük hayatlarını olumsuz etkiliyor. Bugüne kadar geçen sürede iletişimi başlatan hiç Suriyeli öğrencim olmadı. Genellikle öğretmenleriyle ve arkadaşlarıyla iletişim kurmaktan kaçınmakta, iletişim kurmaya çalıştığındaysa bu iletişim zayıf kalmakta. Suriyeli öğrencilerin Türkçe’yi yeterli derecede bilmemesi okul içerisindeki günlük hayatlarını olumsuz etkiliyor. Yine bir şeye ihtiyacı olduğunda bunu yeterli şekilde ifade edemedikleri için ihtiyaçları ya geç karşılanıyor ya da hiç karşılanmıyor. Bu iletişim güçlüğü sonucunda iletişim kuramayacağını anlayan Türk öğrenciler de Suriyeli öğrencilerle konuşmamayı tercih ediyorlar.” (Ö30)

Yukarıdaki görüşlerde de örnekleri görüleceği üzere, bazı öğretmenler dil engelinden ötürü Suriyeli çocukların kendi aralarında gruplaşarak Türkiyeli akranlarıyla iletişimlerini ya en az seviyeye indirdiklerini ya da hiç ilişki kurmadan sanki paralel bir evrende yaşadıklarını söylemişlerdir. Bu durum, Türkiyeli akranlarıyla arkadaşlık ilişkileri geliştirmelerini ve sosyalleşmelerini kısıtlamakla birlikte Türkçeyi de temel dil becerileri açısından geliştirmelerinin de önü tıkanmış olmaktadır. Ayrıca dil engeli Suriyeli çocukların Türkiyeli akranlarıyla birlikte yaşama kültürü oluşturmalarına da engel olmaktadır. Bu problem toplumsal entegrasyonun sağlanamamasına ve sosyal dışlanmaya sebebiyet vermektedir. İnsan Hakları İzleme Örgütü’nün Türkiye’de yaptığı bir araştırmada da görüşülen 11 yaşındaki Samir bu durumu doğrular nitelikte şunları söylemektedir¹²: “Suriye’de ancak ikinci sınıfı bitirmiştım. Halep’teki okulum bombalandığı için üçüncü sınıfa gidemedim. Lübnan’da da okula gitmedim. Burada devlet okuluna kaydolduğumda, dil problemi yüzünden okuldan hiç faydalanamadım. Kendimi dışlanmış hissettim. Diğer çocuklar benimle alay ediyorlardı ama ne dediklerini anlamıyordum. Öğretmenim bana karşı iyiydi ama birbirimizle anlaşamadığımız için sıkılıyor, usanıyordum.”

¹² HRW, “Türkiye’deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek”, 24.

Öğretmenlerin bazıları ise, Suriyeli çocukların dil engelinden dolayı eğitim-öğretim faaliyetlerinin verimli bir şekilde yürütülemediğini ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Dil engeli öğretmenler ile de iletişim kurmalarına engel olmaktadır. Bu da öğretmenlerin öncelikle Suriyeli öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını anlamasını güçleştirmekte ve gereken eğitimi verebilmesine engel olmaktadır.” (Ö5)

“Öğretmenlerinin dilini anlayamayan Suriyeli öğrencilerle ders işlemek mümkün görünmemektedir. Derslerimde Suriyeli öğrencilerle tek tek ilgilenemedim. Onlar soru sormadılar. Ben de onlara soru sormadım. Bu durumla ben seçmeli Kuran derslerinde sık sık karşılaştım. Suriyeli öğrenciler Kuran-ı Kerim’i güzel bir şekilde okumaktadırlar; fakat öğretmenleriyle iletişim kuramadıkları için kapasitelerini açığa çıkaramamaktadırlar.” (Ö13)

“Suriyeli öğrenciler sınıftan tamamen kopuk bir şekilde zaman geçirmektedir. Türkçe bilmedikleri için öğretmenlerini ve arkadaşlarını anlamıyorlar, bu da onların sınıftan bağımsız hareket etmelerine sebep oluyor. Suriyeli öğrenciler dil bilmedikleri için el hareketleriyle söylenenleri yapıyorlar, sınıf arkadaşlarına uyum sağlamaya çalışıyorlar.” (Ö14)

“Öğrencinin bildiği soru ve cevaplara konuşurken kendisini rahat hissettirmedeği için cevap vermemeyi tercih ettirmektedir. Ayrıca öğrenci ile öğretmen arasında yaşanan yanlış anlamalara sebebiyet vermektedir. Bu sene Suriyeli öğrenci ile öğretmenimizin yaşadığı bir olayı örneklemek gerekirse öğretmenimiz okula gelen öğrencinin elini yüzünü yıkamadığını görüp lavaboya elini yüzünü yıkaması için öğrenciyi yönlendirmiştir. Öğrenci Türkçe bilmediği için bunu işaretlerle anlatmaya çalışmıştır. Fakat öğrenci dışarıya çıkıp yüzünü boya kalemleri ile çizip gelmiştir.” (Ö20)

“Öğretmenle nerdeyse hiç iletişim kurmuyorlar, ancak göz temasını da kaybetmiyorlar, dikkatli bir şekilde dinlemeye çalışıyorlar, dil bilseler sınıftaki diğer öğrencilerden daha başarılı olabilirler. Sınıftaki diğer öğrenciler onun dil bilmediğinin farkındalar, ona yardımcı olmak için öğretmenin ondan istediği bir şeyi bütün sınıf aynı anda anlatmaya çalışıyor, kızın söylediği bir kelime olursa, onu da öğretmene cümle ile açıklamaya çalışıyorlar, kendilerince yardım etme çabası.” (Ö25)

“Suriyeli bir tane öğrencim var. İyi derecede Türkçe konuşuyor ancak okuma yazma konusunda çok zayıf, çok istekli bir öğrencim ancak onunla fazla ilgilendiğimde diğer öğrenciler kıskanıyorlar ve bu da ister istemez sınıf içinde biraz sıkıntıya yol açıyor.” (Ö34)

“Suriyeli çocukların dil problemi derse katılımını etkilediğinden derse dikkat ve önem vermiyorlar.” (Ö38)

“Ben de sınıftaki Suriyeli öğrencimle iletişim konusunda oldukça sıkıntı yaşamaktayım. Özellikle Din Kültürü derslerinde yer alan konuların soyut olması da bu durumu daha da olumsuz etkiliyor. Öğrencimin konuşulana

anlayabilmesi için yavaş yavaş konuşmak gerekiyor. Hatta bazen aynı kelimeyi birkaç kere tekrar etmek gerekiyor. Bunun yanında konuşma esnasında kendisini de tam manasıyla ifade etmekte zorluk çekiyor. Bu öğrenciler sınıfta yalnızlaşmaya mahkûm hale gelmekte. Elimden geldiği kadar sınıfta yalnızlaşmasını engellemeye çalışsam da bu zamana kadar öğrencilerin tutumları ve yaşadıkları iletişim güçlüğü sebebiyle bunu tam manasıyla başaramadım. Malumunuz eğitimde geleneksel anlayışlar hâlâ devam etmekte. Ezberci eğitim anlayışıyla, daha çok anlatım yöntemini tercih ederek dersini yürütmeye çalışan öğretmenlerin kullandığı bu yöntem; yüksek oranda dinleme, dinlediğini anlayabilme ve ezberleme gibi gereklilikler doğurması itibariyle sınıfta konuşulan dilin iyi bilinmesinin önemi artmakta. Anlatım metodunun dili çok iyi bilen Türk öğrencilerde dahi bir süre sonra bıkkınlığa yol açtığı bilinmektedir. Hal böyle olunca dili çok da iyi bilmeyen bir öğrenciyi düşündüğümüzde derslerde sıkılması kuvvetle muhtemeldir. Bu da öğrencilerin akademik yaşantılarını sekteye uğratabilir. Bunun yanında derslerinde farklı yöntem ve metotları kullanmak isteyen öğretmenler de dili çok iyi bilmeyen Suriyeli öğrencilerimize ulaşmakta güçlük çekmektedirler. Örneğin derste bir tartışma ortamı başlattığımda dili iyi bilmeyen Suriyeli öğrencim kendisini ifade edememekte ve tartışılan konuyu anlayamamakta. Bu da öğrencinin kendisini sınıftan soyutlamasına yol açmakta.” (Ö30)

Yukarıdaki görüşlerde de örnekleri görüleceği üzere, bazı öğretmenler dil engelinden ötürü Suriyeli öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını tespit edemediklerini, Suriyeli çocukların Türkçe işlenen dersleri anlayamadıklarını ve ders içi etkinliklere katılamadıklarını, bu durumun onların derslerden sıkılmalarına neden olduğunu ve akademik başarılarını olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir.

Öğretmenlerin dil engelinden ötürü mülteci çocuklara yeterli seviyede eğitim içeriği sağlamak zorlandıkları ve onların öğrenmelerini kolaylaştırma konusunda yeterli olmadıkları görülmektedir. Örneğin Ö30 kodlu katılımcının yukarıdaki söylediği hususlar çok önemlidir. Öğretmenlerin konu alanını iyi bilmeleri sahip oldukları malumatları öğrencilerine aktarabilecekleri anlamına gelmemektedir. Bu nedenle öğretmenlerin, öğretme bilgi ve becerisine sahip olmaları önemlidir. Öğretmenler eğitimden sadece öğretmenin anlatması ve öğrencilerin onu dinlemesini anlamamalıdır. Öğretmenlerin anlatılan konuyla ilgili değerli ve güzel olduğunu kabul ettikleri her ne malumat varsa öğrencilere aktarmak gibi bir düşünce içinde olmamaları gerekir. Onların, anlatım yöntemini gerektiğince ve ihtiyaç miktarınca doğru bir şekilde kullanmaları gerekir. Öğretmenlerin, öğrencileri bilgilerin doldurulacağı küpler gibi gören “ezberci ve nakilci” bir eğitim anlayışı yerine öğrenciyi aktif kılacak ve onların düşünmelerini sağlayacak muhtelif yöntem ve teknikleri kullanmaya yönelmeleri elzemdir. Fakat tüm bu yöntemlerin başarıyla uygulanabilmesi, dil engelini ortadan kalkmasına bağlıdır. Zira öğrencilerin misafir oldukları ülkenin dilini bilme yeterliliği, mültecilerin aldıkları eğitimin kalitesinde belirleyici olmaktadır. Misafir oldukları

ülkenin dilini iyi öğrenen mülteci çocuklar hem misafir oldukları ülkeye daha iyi uyum sağlayabilir hem de akademik olarak daha başarılı olabilir.¹³

Öğretmenlerin büyük çoğunluğu dil engeli nedeniyle Suriyeli çocukların çeşitli psiko-sosyal problemler yaşadıklarını ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Öğretmenin dilini anlayamadığı için dersini de anlayamıyor ve anlayamadığı derste çocuk her geçen gün daha da yalnızlaşıyor.” (Ö12)

“Dil engeli akademik başarıyı etkilemekte yabancı uyruklu çocuklarda ümitsizliğe sebep olmaktadır. Suriyeli öğrencilerin dil problemi en başta çocukların öz güvenini kırmakta; öğretmeni ile sağlıklı bir iletişim kuramamasından dolayı başarıları düşmektedir.” (Ö10)

“Öğrencilerde dil sıkıntısı çok fazla. Okuma ve yazmada çok fazla sıkıntı yaşanıyor. Maalesef bu, öğrenme gücünü çekmelerine neden oluyor. Dil problemi derslere de yansıyor. Açıkçası birbiriyle ilişkilerini de olumsuz etkiliyor.” (Ö16)

“Türk öğrenciler kendisine bir şey söylemese bile ‘dersten hiçbir şey anlamıyorum’ diye ağlıyorlar.” (Ö18)

“Dil bilgisinin yetersizliği bariz şekilde akademik alanda olumsuz etki göstermektedir. Bunun sonucunda zaten öğrencide çekingenlik başlamaktadır.” (Ö19)

“Bu konudaki en önemli sorunun dil sorunu olduğunu düşünüyorum. Bu konuyu sizinle görüştüğümde diğer öğretmen arkadaşlar da yaşadığı sıkıntıları dile getirdiler. Çocukların eğitiminin verimli şekilde gerçekleşmediğinden, derslerde boş boş bakıp kendilerini dışlanmış hissettiklerinden, anlatılanları anlamadıklarından bahsettiler. Bu durumun öğrenciye olumsuz etkisi olduğu gibi biz öğretmenlere de etkisi var. Şahsen ben ders işlerken o öğrencilerin anlamadığı için anlamsız bakışlarından, kendilerini ortamda yabancı hissetmelerinden rahatsız oluyorum, üzülüyorum ve bu doğal olarak benim ders işleyişimi de etkiliyor. Onlara daha faydalı bir eğitim verebilmeyi gerçekleştirmek istesek de elimizden bir şey gelmemesi hem beni hem de diğer öğretmen arkadaşlarımı üzüyor.” (Ö26)

“Dil problemi çok büyük bir sorun. Öğrenci, öğretmenin anlattıklarını anlamadığından dolayı içine kapanıp okuldan soğuyor. Böyle olunca zeki bir öğrenci de olsa başarısız olup psikoloji olarak kendini rahatsız hissediyor ve burada diğer öğrencilerden ve öğretmenden ve okuldan kendini soyutlamasına zemin hazırlıyor.” (Ö45)

“Dokuz Suriyeli öğrencim var. Suriyeli öğrencilere verilen Türkçe eğitiminde altyapı kazanmış olanlar sınıf ve okul ortamında konuşma ve yazmalarını okula başladıkları günden itibaren çok çok geliştirdiler ama

¹³ Keyes EF ve Kane CF, “Belonging and Adapting: Mental Health of Bosnian Refugees Living in the United States”, *Issues in Mental Health Nursing* 25, sy 8 (2004): 809-31.

hiçbir altyapısı olmayan öğrenciler için okul ve sınıf ortamı işkenceye dönüştü, ders esnasında hiçbir şey anlamadığını beden diliyle ifade eden öğrencilerin ders boyu ağladığını gözlemledim.” (Ö9)

“Dil engeli olumsuz etkilemektedir. Dilimizi yeterince bilmeyen Suriyeli öğrenciler öğretmenlerle iletişim kuramamaktadır. Çocuklar bir sorunları olduğunda veya kendilerini mutlu eden bir şey yaşadıklarında bunu paylaşamıyorlar.” (Ö49)

“Suriyeli çocukların dil engeli aslında birçok problemin kaynağını teşkil ediyor. Suriyeli çocuklar kendilerini ifade edemediği için ya agresif ve uyumsuz davranıyorlar ya da tam tersi tamamen sessizliğe bürünüp, tüm iletişimi kesiyorlar.” (Ö35)

Yukarıdaki görüşlerde de örnekleri görüleceği üzere, dil engeli sebebiyle Suriyeli öğrencilerde ümitsizlik, kendini yalnız hissetme, çekingenlik, öğrenme güçlüğü, ağlama krizleri, içine kapanıp okuldan soğuma, agresiflik vb. psiko-sosyal problemlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Daha da vahimi bazı öğrencilerin yaşadıkları bu psikolojik problemleri dil engeli sebebiyle öğretmenleriyle dahi paylaşamadıkları ve bu nedenle bazı çocukların okulda yaşadığı sorunların çözümsüz kalmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

Savaş ve travma süreçlerini yaşamış öğrenciler dil engelinden ötürü psiko-sosyal problemlerini sınıf ortamında öğretmeniyle paylaşamayabilir. Böyle durumlarda öğretmen öğrencileriyle karşılıklı güvene ve saygıya dayalı ilişki kurabilmelidir. Tüm bunlardan önce öğretmen, her öğrenciyi bireysel olarak tanımalı, onlara gerçekten kulak vermeli ve yardım etmelidir. Öğrenciler için güzel şeyler yapmak, onların meseleleriyle hemhal olmak, onların savaş ve travma tecrübelerine kulak vermek, anlayış göstermek, onların dilini ve dünyasını tanımak vb. yollarla öğrencilerin öğretmen tarafından gerçekten umursandığını öğrencilere hissettirmesi gerekir.¹⁴ Bu yaklaşım öğrencinin öğretmene güven duymasına ve öğretmeniyle yaşadığı psiko-sosyal sorunlarını paylaşmasına, çocukların okula devam etmesine, okula ve derslere karşı tutumunun olumlu olmasına katkı sağlayabilir; böylece Suriyeli çocukların kayıp bir nesil olmalarının önüne geçilmiş olunacaktır.¹⁵

Bir kısım öğretmen ise dil engeli sebebiyle ölçme-değerlendirme sürecinde çeşitli problemlerle karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Dil engeli şöyle, en çok yazılılarda sıkıntı oluyor çocuk anlamadığı için yazılı kâğıdını boş veriyor, çoktan seçmeli yazılılarda şıklar işaretleniyor fakat yazı yazılan kısımlar boş oluyor.” (Ö6)

¹⁴ Muhammed Esat Altıntaş, “Tepkisel ve Gelişimsel Sınıf Yönetimi Modellerinin Ahlak Eğitimiyle İlişkisi”, *Bilimname* 30/1 (2016): 207-221.

¹⁵ ERG, “Çocukların Gözünden Okulda Yaşam Araştırma Raporu” (İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, Sabancı Üniversitesi, 2016).

“Dil yetersizliğinden dolayı bu öğrencileri değerlendirmemiz gerçekten çok zor. Sınıftakilerle eşit düzeyde değiller, ama aynı ölçekte değerlendirme yapmak zorundayız. Yazılıda okuma ve yazma çok zayıf olduğu için hiç yapamıyorlar.” (Ö28)

“Öğrencilerin birkaçı dışında hiçbiri Türkçe bilmiyor. Yazılı yaptım, Türkçeyi iyi bilmedikleri için yazma işleminde ayrı zorlanıyorlar zaten iki ders saatini vereceğimi, kopya çekmelerine gerek olmadığını hep tekrar ettim ve yapabilecekleri sorular olduğunu söyledim. Tedirgin olmamaları için de masaya geçtim yaklaşık olarak 15-20 dakika sonra bir gezeyim yapabiliyorlar mı dedim çoğunun kâğıdı boş, yüzde doksanı kopya çekme çabası içerisindeydi. İlk önce sadece uyardım, doğru olmadığı konusunda ikinci adımda çekenlerin kâğıdını aldım sayılar iyice artınca hepsininkini topladım birkaç tanesi bağırmağa başladı ‘bize zulmediyorsun’ diyerek o an beynimden vurulmuşa döndüm. Zulmediyorsunuz ne demek ya, hala unutamıyorum söyleyiş şeklini. Sonra sordum ‘ne yaptım, senin için zulüm ne?’ kendisinin çok yavaş yazdığını söylediğim saatte alacak olsaydım, hepsini yapabileceğini ifade etti. Türkçe bilen arkadaşının yardımıyla hak verdim, bir taraftan arkadaşlarının yaptıklarının yanlışlığını ifade etmeye çalıştım, ama öğrencimin umurunda olmadı sonra kâğıdına baktım, soruların hepsine cevap vermiş, meğerse yanındaki arkadaşına yardımcı olmak için zaman kazanmaya çalışmış, yanındaki aynı cümleleri yarım bırakmış, ben kâğıdı alınca. Teneffüste olayı düşündüm çocukların kendilerini savunma şekli birbirlerine yardım için (onların nezdinde) kavga çıkaracak duruma gelmeleri, karşıdaki kişinin hocanın saygınlığı onlar için çok farklı.” (Ö29)

“Bizim okulda bulunan Suriyeli çocukların bir kısmı kendini ifade edebilecek kadar Türkçe konuşabilmekte. Bir kısmı ise sadece konuşulanları anlıyor, konuşamıyor. Hal böyle olunca derslerinde başarı gösteremiyorlar. Türkçeyi anlayıp konuşabilseler de yazıp okuyamadıklarından sınav sorularını okuyamadıklarından ve yazamadıklarından sınavlar kötü sonuçlanıyor. Her dersin öğretmeni hassasiyet gösteremiyor bazıları sözlü sınav yapıp yardımcı olmaya çalışıyor, bazıları ise yazılı yapmaları gerektiğini bildirip yazılı sınav yapıyor.” (Ö32)

“Okula ilk geldiklerinde dil evet önemli bir sorun, bu süreçte maalesef öğretim sürecine katılamıyorlar. En büyük sorun yazılılarda ve not kısmında yaşanıyor, buna da ben şöyle çözüm getirdim. Diğer öğrenciler sınav olurken Suriyeli öğrencimi yanıma alıyorum, ona soruları ben yöneltip kâğıdına onun verdiği cevapları ben yazıyorum.” (Ö36)

Yukarıdaki görüşlerde de örnekleri görüleceği üzere, öğretmenler dil engelinden ötürü Suriyeli öğrencilerin yazılı sorularını boş bıraktıkları, düşük not aldıklarını, Türkiyeli öğrencilerle eşit düzeyde ölçme-değerlendirme yapmakta zorlandıklarını, kopya çekme problemleri yaşandığını ifade etmişlerdir. Okullara devam eden Suriyeli öğrenciler dil engeli nedeniyle yaşadıkları ülkedeki diğer

akranlarından daha başarısız olma veya düşük not alma konusunda her zaman daha çok risk altındadır.¹⁶

3.2. Toplumsal Uyumla İlgili Sorunlar

Araştırmaya katılan öğretmenlerin yarısına yakını (24 öğretmen) Suriyeli çocukların toplumsal uyum bağlamında çeşitli sorunlarla karşılaştıklarını ifade etmiştir.

3.2.1. Etiketlenme

16 öğretmen Suriyeli çocukların etiketlenerek dışlandıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Sınıfın birinde çocuklar birbirlerine ‘Suriyeli’ diye çağırıyor; yani bunu bir hakaret olarak etiketleme ifadesi olarak birbirlerine kullanıyorlardı.” (Ö23)

“Eğer Suriyeli öğrenciler Araplarsa çocuklar ‘Arap, Arap, Arap’ diye dalga geçiyorlar ve burada ‘Arap’ kelimesinin küfür olduğunu düşünüyorlar. Sadece Suriye’den gelen Araplar değil Türk vatandaşı olan Araplar da aynı muamele ile karşılaşılıyor, burada çocuk Arap arkadaşı ile aynı sırada oturmak bile istemiyor.” (Ö40)

“İki öğrencim var Suriyeli. Bunlar Türkmen. Türkçe bilmelerinden ötürü pek bir zorlukla karşılaşmadılar. Fakat genel bir algı olarak, yani Suriyelilerin Türkmen, Kürt ya da Arap olmalarından bağımsız olarak, Suriyelilik kimliği üzerinden dışlandıkları bir gerçek. Benim öğrencilerim Türkmen olmalarına rağmen, Türkçe’ye hâkim olmalarına rağmen, Suriyeli damgasıyla yaşıyorlar. Hele Türkçesi zayıf olan Arap Suriyelilerin daha vahim bir dışlanma yaşadıkları söylenebilir. En büyük şikâyetleri, diğer öğrencilerin kendilerini ‘Suriyeli’ diyerek dışlamaları. Bu şikâyeti çok işitiyorum. Öğretmenim, diyorlar, şu bana Suriyeli diyor. ‘Suriyeli’ ifadesini, Türkiyeli öğrenciler, bir aşağılama ifadesi olarak kullanıyor. Malum Suriyelilik kimliği dezavantajlı bir konumda ve öğrenciler de bunu bir aşağılama-etiketleme aracı olarak kullanıyor. Suriyeli öğrenciler de kendilerini dışlanmış hissediyor ve bir eziklik yaşıyorlar.” (Ö39)

“Öncelikle en büyük sorunumuz Türk öğrenciler kesinlikle onların isimlerini öğrenmiyorlar, hepsine de ‘Suriyeli’ diye hitap ediyorlar ne zaman olumsuz bir durum olsa suçları olsa da olmasa da onları suçluyorlar.” (Ö28)

“Temiz, ahlaklı ve gururlu bir öğrencimdir Nur. Diğer arkadaşlarıyla bir problem yaşadığına şahit olmadım. Yalnız tenefüslerde ikili konuşmalarımızda okulda bazı kendini bilmezlerin kendilerini gördüklerinde ‘Suriy suriy’ şeklinde alaya almaları ciddi manada kendisini üzmüş. Bana ifade ettiği; ‘Hocam Suriye’li olmak suç mu? Bizim

¹⁶ Selcuk R. Sirin ve L.R. Sirin, “The Educational and Mental Health Needs of Syrian Refugee Children” (Washington, DC: Migration Policy Institute, 2015), 9.

de vatanımız vardı ama savaş çıkınca gelmek zorunda kaldık.' sözleri beni de gerçekten yaralamıştı." (Ö4)

"Sınıftaki Suriyeliler bazı zamanlar diğer öğrenciler tarafından ayrımcılığa maruz kalıyorlar. Bu daha çok öğrenciler kavga ettiyse ya da anlamadıysalar görünür oluyor. Öğrenciler daha çok Suriyeli öğrencileri 'Suriyeli', 'pis Suriyeli' gibi nitelendirmelerle aşağılıyor, dışlıyor. Bu durumda Suriyeli öğrenci, Suriyeli kimliğinin kötü olmadığını bildiği halde diğer öğrencilerin bunu bir aşağılama olarak kullanmalarından ötürü durumu öğretmene 'öğretmenim bana Suriyeli dedi' diye şeklinde şikâyetle bulunabiliyor." (Ö42)

"Dolaylı şöyle bir olaya şahit oldum: Arapça dersinde kitapta sekizinci sınıfta Suriyeli kelimesinin tekil ve çoğulu yazılı idi, ben tercümesini söylerken hemen bir öğrencim 'iiii Suriyeli' diyerek kurşun kalem ile hemen o kelimeyi karalamaya başladı. Kin veya nefret ifadesi." (Ö6)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, bazı yerli öğrencilerin Arap, Suriyeli, Suriy vb. etiketlerini Suriyeli öğrencilere karşı bir hakaret, aşağılama aracı olarak kullanarak onları dışladıkları görülmektedir. Benzer şekilde İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün¹⁷ yaptığı bir araştırmada da Suriye geçici eğitim merkezinde okul ücretlerinin pahalı olduğu gerekçesiyle kızını mahalledeki devlet okuluna nakil ettirmek üzere olan Suriyeli bir Türkmen anne, devlet okuluna gidecek olan kızının eğitimiyle ilgili en büyük endişesini şu şekilde aktarmaktadır: "Okul değişikliği bazı yönlerden zor olacak çünkü Türkiyeli çocukların Suriyeli çocuklarla derdi var – sokaklarda bile onlarla alay ediyor, 'Suriyeli, Suriyeli' diye bağıyorlar. Kızım Türkçe konuşuyor, çünkü biz Türkmeniz, ama ben yine de endişeleniyorum." Genelde göçlerin ardından göç edenin kimliğinin kriminalize edilmesi ya da kötücülleştirilmesi olgusunda görüldüğü gibi Suriyelilik kimliğinin de dezavantajlı bir konumda olduğu ve yerli öğrencilerin de bunu bir aşağılama-etiketleme aracı olarak kullandıkları anlaşılmaktadır.

3.2.2. Ötekileştirilme

14 öğretmen yerli öğrencilerin ve hatta öğretmenlerin önyargılarından ötürü Suriyeli çocuklara yönelik ırkçılık düzeyine varan dışlama, ötekileştirme ve suçlamalar yaptıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

Öğrencilerin önyargılarına örnek olarak 8. Sınıf din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde zekâtla ilgili kısa cevaplı bir soru sordum. Soru: Kimlere zekât verilemez? Cevap olarak bazı öğrenciler Suriyeliler yazmışlar. Suriyelilere genel bakış ırkçılık düzeyine yaklaşan bir dışlama, ötekileştirme şeklinde kendini gösteriyor." (Ö25)

¹⁷ HRW, "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek", 35.

"İlkokul dörtlere de ders veriyorum sınıfta yaşı büyük ve Suriyeli olan bir öğrencim var. Birkaç öğrencinin o kıza 'sen çok pıssın, siz geldiniz, her şeyimiz altüst oldu, siz iyi değilsiniz' dediğini duydum ve hiç beklemediğim bir öğrencimdi, çok şaşırdım." (Ö29)

"En çok duyduğum çocuklar şikâyet ederken Suriyeliler bize küfretti diyor, ne dedi diyorum, bilmiyorum ama küfretti sanırım diyor, yani tamamen önyargıdan kaynaklanan bir problem." (Ö38)

"Gerek bazı hocalar gerekse arkadaşları tarafından 'bu kız çok zeki ama kolayına kaçıyor, Suriyeli bu durumunu kendince kullanıyor, o yüzden orada kalıp ülkelerini hep beraber korumak yerine kaçıp buraya geldiler' gibi görüşler belirtenlerle muhatap kendisi. Kendisi de emaneten burada bulunuyormuş gibi bir hâl içerisinde." (Ö19)

"Öğretmenlerde 'bu öğrencilerimize karşı zaten bir şey öğrenemez', 'konuşulanları anlamıyor', 'bu öğrencilerin burada olması doğru değil.' gibi bir takım olumsuz sonuçlar doğurabilecek anlayışların, önyargıların oluşmaya başladığını gözlemlemekteyim. Okulda açık açık ötekileştirici söylemler yoğun olmasa da fiilen bu öğrenciler aynı okulda bulunan Türk öğrencilerden ayrı tutulmaktalar. Özellikle Gaziantep gibi Suriyeli vatandaşların yoğun olarak yaşadığı yerlerdeki olumsuz 'Suriyeli' algısı da gerek öğretmenler gerekse öğrenciler arasında okulda bulunan Suriye vatandaşı öğrencilere karşı bir önyargı oluşturmakta." (Ö30)

"Hırsızlık olayı olduğunda direk Suriyeli öğrencileri işaret ediyorlar. Çoğu zaman durumun iç yüzü açığa çıksa bile yine de tutumlarında bir değişiklik olmuyor. Geçen bir tanesini hırsızlık yaptı diye şikâyet eden öğrenci onu daha önce başkasının bahçesindeki oyunlarını çalarken gördüğünü iddia etti ki bu tür söylentiler çok çabuk yayılıyor ve o kötü etiketi alan öğrenci ciddi anlamda dışlanıyor." (Ö38)

"Bizim öğrencilerimiz okulda bir şey unuttuğunda ertesi gün bulamadıklarını ve bunu Suriyeli öğrencilerin aldıklarını söylüyorlar." (Ö17)

"Ahmet derste vatan veya savaşla ilgili konular geçtiğinde çok üzülüyor. Genel olarak arkadaşlarının konuşmaları onu ve diğerlerini suçlayıcı tarzda "neden ülkelerinde kalıp savaşmadılar?" oluyor. Bu konuşmalar sırasında Ahmet daha çok üzülüp kafasını önüne eğiyor. En ufak bir tartışmada suçlu (!) Ahmet olabiliyor. Arkadaşları çoğu etkinlikte onunla grup olmak istemiyor 'o bilmiyor, yapamaz' diye dışlıyorlar." (Ö18)

"Öğrencilerin 'kötü niyet taşımadan' dahi göstermiş oldukları 'bizden farklısın' mesajı onların hep misafir ve temkinlilik hissine kapılmalarına sebep oluyor. Gerek idare gerek öğretmen ve öğrenciler, 'farklı' olduğunu öğrenciye hissettirdiği an o öğrencimiz de hep olumsuz sayılacak tepkiler oluştu. Geçtiğimiz hafta dersimde kendisinin itikadi temelli olarak abdestle yapılan ibadetlerle ilgili amelinde biraz farklı görüşte olduğunu fark ettim. Fakat tek fark eden ben değildim. Bu sebeple arkadaşları kendilerinden farklı bir inanışa üstelik sadece bir konuda farklılığa rastladıkları zaman Tesnim'i ayıplarcasına bakıp tavır aldılar o an. 'Bu da yapılır mı, zaten onlar farklı inanmış, eşarp yapışları da farklı' gibi

konuşmalara sesiz de olsa şahit oldum. İlk zamanlar eşarp stilini farklı yaptığı için kendisi gariysendi ve zamanla arkadaşları kendilerince örtü şeklini öğretiler ve Tesnim de artık kendilerinden' oldu görünüş olarak.” (Ö19)

“Suriyeli öğrenciler yanlış kullandıkları Türkçe bir kelime, farklı bir kıyafet giymiş olma, başörtülerini farklı yapmış olma gibi nedenlerle alay konusu olabilmekte.” (Ö35)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, yerli öğrencilerin yanı sıra öğretmen ve okul idarecilerinin de etnisiteye dayalı önyargılarından söz etmek mümkündür. Bazı öğretmenler yerli öğrencilerin kültürel farklılığa vurgu yaparak Suriyeli çocukları ötekileştirdikleri ve Suriyelilerin varlığını “sorun” olarak nitelendirdiklerini ifade etmişlerdir. Yerli öğrencilerin Suriyeli akranlarına yönelik kimi zaman nefret söylemlerini rahatça ifade edebildiği görülmektedir. Ön yargılar nedeniyle Suriyeli arkadaşlarını “savaştan kaçan”, “kolaya kaçan”, “pis”, “hırsız”, dilenci” insanlar görme eğilimi dikkat çekmektedir. Belli bir etnik gruba karşı oluşmuş önyargı, hırsızlık gibi her türlü olumsuz durumu o etnik grupla özdeşleştirmekle sonuçlanabilmektedir. Örneğin yukarıdaki öğretmen görüşlerinin bazılarında da örnekleri görüleceği üzere bir hırsızlık hadisesi olduğunda hem toplumda hem de toplumun küçük ölçekli yansıması olan okulda önyargılara dayalı olarak derhal Suriyeliler suçlanabilmektedir.

Kültürel ön yargılar ayrımcılıkla ve ötekileştirmeye sonuçlanabilir. Bunun sonucunda bilmedikleri bir dil ve kültürel değişimle başa çıkmaya çalışan mülteci çocuklar aynı zamanda negatif tutumlarla da başa çıkmak zorunda kalmaktadırlar. Yapılan bir araştırmada ayrımcılık ve ötekileştirme, mülteci çocukların buldukları topluma uyum sağlamalarının önündeki en büyük engeldir. Ön yargı ve ayrımcılık kurbanları, kendilik algıları, sosyal etkileşimleri, motivasyonları ve akademik başarıları üzerinde uzun süren olumsuz etkilere maruz kalmaktadır. Mülteci çocuklar için ayrımcılık ve önyargı yeni geldikleri topluma uyum sürecini olumsuz etkilemektedir. Bu durum onların yaşadıkları travma ve yas süreçlerini atlatmalarını da zorlaştırmaktadır.¹⁸

3.2.3. Şiddete Uğrama

13 öğretmen çeşitli nedenlerden ötürü okullarda Suriyeli öğrencilerle yerli öğrenciler arasında kavga ve çatışmaların yaşandığını, hatta öğretmen ve idarecilerin de bu çocuklara psikolojik ve fiziksel şiddet uyguladıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Bazı Türk öğrenciler tarafından ‘ülkelerini bırakıp kaçma, korkaklık, hırsızlık, dilencilik’ gibi konularda sataşmalara maruz kalmaktalar. Hatta ağlama krizi ile okul idaresine koşan Suriyeli bir öğrenciye şahit olduk.”

¹⁸ J. L. McBrien, “Educational Needs and Barriers for Refugee Students in the United States: A Review of the Literature”, *Review of Educational Research* 75/3 (2005): 330.

Etrafını sararak 'Halep bom bom' gibi kendi dillerince o çocuğu korkutup ağlatmışlar." (Ö35)

"Türkiyeli öğrencilerin Suriyeli öğrencilerle sınıfta olan ilişkileri hemen hemen her ders ve teneffüslerle kavga ve çatışmalarla geçmektedir. Derslerde aynı sıralara dahi oturmak istemiyorlar. Sınav kâğıdı verdiğimizde biz onlarınkini yaparız nasıl olsa anlamıyorlar ya da kafadan 45 verin geçsinler diye alaya almaktadırlar." (Ö14)

"Suriyeli öğrenciler daha çok çekingen ve akranlarıyla yakın ilişki kurmakta güçlük yaşamaktadır. Bunun yanında yerli öğrencilerin bazı konularda yaşanan ufak sıkıntıları çatışmaya ve kavgaya dönüştürdüğü görülmüştür." (Ö20)

"Suriyeli öğrenciler zaten yaşadıkları olaylardan ve kendilerini tam ifade edemediklerinden dolayı daha agresif ve daha duygusallar, her an sınıfta konuşulan konularda bunlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bunlara dikkat edilmediği zaman öğrenciler arasında gerilim çıkmakta. Bazı Türkiyeli öğrenciler maalesef bunu yapıyor. Suriyeli çocukları dışlayıp onlara sataşıyorlar. Mesela bir gün Türkiyeli öğrenciler Suriyeli öğrencilerin savaş konusundaki hassasiyetlerini gözetmeden savaşla ilgili konuşmalar yapıp Suriyeli öğrencileri tahrik etmiş ve bu sataşma sonucu baya büyük bir tartışma çıkmıştı." (Ö32)

"Türk öğrencilerle fazla samimi ve bireysel dostluklar kuramıyorlar. Bu durumda Suriye'den gelen çocukların yaşadıkları sıkıntılardan dolayı iyice kendi içlerine kapanmaları ve azınlık psikolojisi etkili sanırım. Dışlandığı için saldırganlaşan Suriyeli öğrenciler var. Okulumuzda bir kız öğrenci kendini diğer arkadaşlarına şiddet uygulayarak ifade ediyor. Ötekileştirme, marjinalleşmeye yol açıyor ki bu çocukta çok somut. Kendisine karşı söylenen en ufak bir hareket, bakış ya da sözde akranlarını döverek karşılık veriyor. Suriyeli çocuklar genelde kendi aralarında grup kurarak arkadaşlık yapıyorlar. Kendi aralarında bu şekilde grup oluşturmaları da Türk öğrenciler tarafından bir tehdit kabul edildiği için onlara karşı daha saldırgan ve anlayışsız davranmalarına yol açıyor." (Ö35)

"On yaşında bir kız çocuğu Suriyeli öğrencimi oyununa almıyor, kavga çıkınca vuruyor ve kötü sözlerini saymıyorum bile. On yaşındaki bir çocuk neden nasıl bu kadar kızgın olabilir, anlam veremiyorum." (Ö29)

"Maalesef yerli öğrenciler çok hazmedemiyor onları. 2 veya 3 tane burnu kanamalı kavga oldu bu yüzden, üst sınıftaki öğrenciler bir hareketini, yanlış bakışını bekliyorlar Suriyeli öğrencilerin. Sınıf da bir olay olay/gürültü/ses onlardan biliniyor." (Ö6)

"Suriyeli çocuklar Türkler arasına alsa oynamak istiyor belli ama bizimkiler oyun konusunda da dışlayıcı bir tavır takınıyor. Evet, dalga geçtiklerini çoğu kez gözlemledim. Başörtülerini çekiyorlar, teneffüslerde ve hakaret içeren sözlerle hitap ediyorlar. Burası bizim ülkemiz gidin buradan gibi kovma tarzında konuşmalar çok oluyor. Şiddet maalesef var. Suriyeliyse dövebiliriz mantığı var. Geçen öğrencimin sorduğu soruyu

aynen yazıyorum: Ülkelerinden kaçıp gelen Suriyelileri dövsek, günah olur mu?” (Ö38)

“Sınıfımda iki Suriyeli öğrenci bulunmaktadır. Bu öğrenciler çoğu zaman sınıf arkadaşlarıyla problemsiz iletişim kurup oyun oynayabiliyorlar. Fakat bazı zamanlar bu durum gerilim ve çatışmalarla ihlal edilebiliyor.” (Ö42)

“Genellikle Suriyeli çocuklar çoğunluk olan Türkiyeli çocuklar ve öğretmenler tarafından dışlanmaktadır. 5. sınıfın benim dersimden sonra Temel dini bilgiler dersi varmış. Bu dersin hocası benim gibi yeni mezun. İlahiyat fakültesinden mezun olmuş. Pedagojik formasyonu son sene almış. O sınıfa yeni gelen Ömer’i gürültü yapıyor diye o gün dövmüş ve sınıftan dışarı atmış. Sınıfın yakınında müdür yardımcısının odası olduğu için duruma müdür yardımcısı müdahale etmiş. Çocuğu o da dövmüş ve okuldan evine göndermiş. Bu olayı o öğretmen arkadaş öğretmenler odasında iyi bir şey yapmış gibi aynen anlattı. Ben duyunca şok oldum. Öğretmen arkadaşına güzel bir üslupla ‘hocam keşke böyle yapmasaydın.’ dedim ama arkadaş yaptığının doğru olduğu konusunda oldukça ısrarcıydı. Çocuk adına üzuldüm. Çünkü bu olay belki de onun dünyasında tafisi zor bir tahrifat yaptı. Bilemiyorum.” (Ö13)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, mülteci çocukların yaşadıkları travmatik durumun hem yerli öğrenciler hem de öğretmenler tarafından anlaşılabilmesi, okul toplumunda kabul görmemeleri, kendilerini Türkçe olarak ifade edememeleri, yerli öğrencilerin alay etme, fiziksel ve duygusal şiddet vb. yollarla Suriyeli çocukları dışlamalarının ciddi gerilimlere yol açmaya başladığı görülmektedir. Hatta bu sorunları çözmesi gereken bazı öğretmen ve idarecilerin de mülteci çocuklara karşı fiziksel ve psikolojik şiddete başvurdukları anlaşılmaktadır.

UNHCR tarafından Türkiye’de devlet okuluna devam eden Suriyeli çocukların eğitimiyle ilgili yapılan bir araştırmada da Suriyeli çocuklara yönelik akran zorbalığının okullarda karşılaşılan en ciddi problem olduğu ifade edilmektedir¹⁹. Türkiyeli çocukların Suriyeli çocuklara ırk, milliyet ve fiziksel özelliklerine (başörtüsü giyme vb.) yönelik sözel ve fiziksel saldırıların, Suriyeli öğrencilerin okula devam etmekten soğuttuğu tespit edilmiştir. Suriyeli çocuklar zorbalık olaylarını, okul yönetimlerine bildirdikleri halde onların gerekli önlemleri almadığı, bu sebeple zorbalık olaylarının devam ettiği ifade edilmektedir. Benzer zorbalık eylemlerinin öğretmenler ve okul yöneticileri tarafından Suriyeli çocuklara yapıldığı öne sürülmektedir. Bu durumun devlet okuluna kaydolmak isteyen çocukların kararını olumsuz etkilediği gibi halen devlet okuluna devam eden çocukların okulu terk etmesine zemin hazırladığı belirtilmektedir.²⁰ İnsan Hakları İzleme Örgütü’nün Türkiye’de yaptığı bir araştırmanın sonuçlarına göre de çocuklarına yönelik artan fiziksel ve duygusal zorbalıklardan ötürü bazı Suriyeli ebeveynler çocuklarını

¹⁹ UNHCR, “Age, Gender And Diversity- Turkey 2015 Report”, 2015, 8.

²⁰ UNHCR, “Age, Gender And Diversity- Turkey 2015 Report”, 2015, 8.

devlet okullarına göndermenin güvenli olup olmadığını sorgulamaktadırlar.²¹ Açık Toplum Vakfı tarafından hazırlanan bir raporda üst düzey bir MEB yetkilisi bu problemin sebeplerine ilişkin olarak şunları söylemektedir²²: “Bu çocuklara 5 yıldır Türkçe öğretilmedi. Hepsi travmalı. Öğretmenlerimiz de gereken esnekliği gösteremedi. Suriyeli çocuklarla çalışan Türk öğretmenlerin de psikososyal destek alması ya da en azından bir şekilde eğitimden geçmesi gerekir.”

Mülteci çocuklarda iç savaşın getirdiği çaresizlik ve ruhsal yıkım eklenince psikolojik açıdan kırılmalı bir topluluk ortaya çıkmıştır. Mülteci çocukların fiziksel ve duygusal şiddete maruz kalması onların kendilerini daha az yeterli veya yetersiz hissetmelerine, çevrelerinden korku duymalarına ve özellikle travma sonrası stres bozukluklarının daha da artmasına neden olabilir. Nitekim yapılan bazı araştırmalarda akran zorbalığı yaşayan kişilerin depresyon, anksiyete gibi psikolojik problemler yaşadıkları, intihar eğilimlerinin yüksek ve benlik saygılarının düşük olduğu tespit edilmiştir.²³ Ayrıca bu durum onların akademik başarılarını da olumsuz etkileyebilir ve okula devam etmemelerine de neden olabilir.²⁴ Kayıp ve travmalarla başa çıkmaya çalışan çocukların okuldaki akademik çalışmalarına yoğunlaşabilmeleri için öncelikle psikolojik destek almalarına ihtiyaç vardır. Bu sebeple öğretmenlerin ve okul yöneticilerinin bu konuda farkındalık sahibi olmaları ve Suriyeli çocukların zorbalığın herhangi bir türü deneyimlemelerine asla fırsat vermemeleri gerekir. Zira çocuk okulda güvenli bir ortamda bulunduğunu düşündüğü zaman onun yaşam kalitesi ve memnuniyeti de bu durumdan pozitif etkilenecektir.²⁵

3.2.4. Türk Ailelerinin Olumsuz Tutumları

13 öğretmen, Türkiyeli ailelerin Suriyeli sığınmacılara karşı olumsuz tutumlarını kendi çocuklarına yansıttıklarını ve bu durumun da okul ortamında Suriyeli çocuklara zaman zaman olumsuz yansıdığını ifade etmişlerdir. Katılımcı bazı öğretmenler bu durumu şu şekilde dile getirmektedirler:

“Uyum sıkıntısı olduğu doğrudur, yalnız bu Türk ailelerin tutumlarından, Suriyeli çocuklara bakışından kaynaklanıyor, bence çocuklar da büyüklerinden gördüklerini uyguluyorlar.” (Ö28)

²¹ HRW, “Türkiye’deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek”, 36.

²² Heyse Kaya, *Kayıp Neslin Eşiğinde* (İstanbul: Açık Toplum Vakfı, 2016), 10.

²³ E. Kapçı, “İlköğretim öğrencilerinin zorbalığa maruz kalma türünün ve sıklığının depresyon, kaygı ve benlik saygısıyla ilişkisi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/1 (2004): 1-13; K. Rigby, “Addressing bullying in schools: Theory and Practice”, *Australian Institute of Criminology Trends and Issues* 259 (2003): 1-5; E. Roland, “Aggression, depression, and bullying others”, *Aggressive Behavior* 28/3 (2002): 198-206.

²⁴ Bülent Aras ve Salih Yasun, *The Educational Opportunities and Challenges Of Syrian Refugee Students in Turkey: Temporary Education Centers and Beyond* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2016), 17.

²⁵ Uyan-Semerci ve Erdoğan, “Türkiye’de Çocukların Gözünden Çocuğun İyi Olma Hali Alanlarının Ve Göstergelerinin Tanımlanması Ve Değerlendirilmesi”, 6.

“Okuldaki bazı öğrencilerin ve bölge halkının Suriyeli insanlara karşı önyargısı var bu da hem Suriyeli aileleri hem de öğrencileri olumsuz etkiliyor.” (Ö25)

“Bu insanlarla ilgili Türk aile ortamındaki olumsuz yaklaşımlar fikirler, sosyal hayat, tv haberleri vs. kaynaklı önyargılar etkisiyle misafir çocukların okul ortamında dışlanmışlık psikolojisi yaşamaları uyum sürecini zorlaştırmaktadır.” (Ö33)

“Aile veya sosyal çevrenin fikirlerine göre hareket eden Türk öğrenciler de Suriyeli öğrencilere karşı daha isteksiz yaklaşıyorlar.” (Ö12)

“Büyük sınıflardaki bazı öğrenciler ailelerinin etkisiyle Suriyelileri istemediklerini mülteci arkadaşlarının suratına aleni söylüyorlar, bu da ilişkilerini sarsıyor.” (Ö2)

“Temel sorunlardan birisi de bu bölgede Suriyeli ailelerin çok sayıda olması, bölgede yaşanan olayların içinde Suriyelilerin de olması o mahallenin kendi sakinleri tarafından Suriyelilere karşı olumsuz bir tavır alınmasına sebep olmuş. Dönemin başında Suriyeli öğrenciler henüz aramıza katılmadan önce sınıf içinde bu konuyla ilgili Türk öğrencilerle yaptığım derslerde bu olumsuz bakışın hiçte azımsanmayacak derecede olduğu ve 5. sınıf düzeyinde ki çocukların bile bu tavrı aldığını görmem mümkün oldu. Onlara Muhacir-Ensar kardeşliğini, bütün Müslümanların kardeş olduğunu örneklerle anlatmaya çalışsam da mahallede yaşanan bazı olaylar çocukların olumsuz bakışını çokta değiştirmiyor.” (Ö26)

“Öğrenci-öğrenci ilişkisine gelecek olursak Suriye'deki öğrenciler okula sığmıyor sanki hiçbir öğrenci Suriyelileri sevmiyor. Bir dersimde Ensar-muhacir kardeşliğini işlerken Suriye ve biz mesela dedim, öğrencilerin birkaçı çok fazla tepki gösterdi. Nedenini sordum hocam onlar Müslüman bile değil, dedi biri. Müslümanlığın ona göre ölçütünün ne olduğunu sordum. Ben öyle hissediyorum hocam öyle Müslüman olmaz dedi nedenine yönelik örnek vermesini istedim. Her imkândan bizden daha fazla faydalanıyorlar, eczanede hastanede otobüste hiçbir yerde para vermeden çok rahat bir şekilde yaşıyorlar. Her yerde işyeri açtılar ve en kötüsü de ahlaki olarak toplumumuzu çok bozdular. Aynı şey bizim başımıza gelse bizi yabancı bir ülke kabul etmez etse bile biz bu kadar çocuk yapamayız hiç savaşta gibi değiller hocam bayanları çocukları anladık da erkekler niye burada gidip savaşsınlar burada sapıklık yapacaklarına dedi. Ben çok şaşırdım birkaç tanesi ekledi hocam toplumumuzun kapalılık anlayışı değişti herkes karısını ya aldatıyor ya da ikinci kez evleniyor ve bunlar hep Suriyeli oluyor. Dersi unuttum bir an. Bizim nasıl olmamız gerektiğini onlar yokken de yanlış şeyler olduğunu biz bize yakışanı yapıp örnek olmalıyız dedim ama ders bitince çok düşündüm bu kadar dolu olmaları kızgın olmaları hayra alamet değil.” (Ö29)

“Sınıflarda ailelerinin etkisiyle Suriyelilere karşı çok olumsuz düşünen öğrencim var onları vatanlarını savunmamakla şehit olmaktan korkmakla ve ülkemizdeki düzeni bozmakla suçluyorlar.” (Ö34)

“Okul dışında mahalle sakinleri Suriyelileri sürekli dışlıyor ve bunlar bizim öğrenci velilerimiz olduğundan öğrenciler de baya kinci ve dışlayıcı bir önyargı var ve okul dışında sürekli kavga derecesinde şiddet uyguluyorlar. Uygulanan şiddet okul çevresiyle sınırlı kalmıyor ve okul içinde de devam ediyor. Bilhassa nöbetçi olduğum günler bu iki grup arasında ki kavgaları ayırmak ya da uyarmakla geçiyor. İlk geldiğimde pasif durumda olan ve sürekli dayak yiyen Suriyeli öğrencilerde bu yıl ileri derecede bir reaksiyon oluştu ve bunun sonucunda doğal olarak onlar da şiddete başvuruyor.” (Ö38)

“Bizim çocuklarımız Suriyeli çocuklara karşı çok önyargılı ve hırçın başladı yıla. Bunda anne- babaların ülkemizdeki Suriyelileri istememesi de büyük etken oluşturdu. Çocuk evde anne ve babasından dinlediği olumsuz düşünceleri okulda Suriyeli arkadaşına karşı tepki olarak ortaya koydu. Zaten dil bilmeyen, yabancı ortamda olan Suriye çocukta bu tepkiler karşısında olumsuz karşı tepkiler geliştirdi. Aralarında şiddete varan sürtüşmeler yaşandı. Öğrencimizin birisi bu nedenle uyum sağlayamadı ve okuldan ayrıldı. Çocuklardan çok anne babaların bu konuda eğitilmesi gerekiyor ki kendi çocuklarını okula önyargılarla doldurup göndermesinler.” (Ö8)

Yukarıdaki görüşlerde de örnekleri görüleceği üzere, bazı öğretmenler Türkiyeli ailelerde Suriyelilere yönelik toplumsal kabulün düşük olduğunu ve bu durumun okullara olumsuz bir şekilde yansıdığını belirtmiştir. Sosyal psikolojinin önyargıya dayalı dışlamalara ilişkin getirdiği açıklamalar arasında önyargıların çevreden öğrenildiği şeklinde bir yaklaşım bulunmaktadır. Çocuklar Suriyeliler hakkında yeterli bilgi sahibi değilken onlara yönelik nefret duygusunu aile, medya ve yakın çevresinden öğrenebilmektedir. Bu edindiği bilgilere dayalı duygusal çerçeve söz konusu gruplarla yaşayacağı deneyimlere şekil vermektedir.²⁶

Suriyeli öğrencilerin Türkiyeli akranlarıyla kaynaşmasının önündeki önemli engellerden biri Türk ailelerinin mülteci çocuklara yönelik ayrımcı ve ötekileştirici bakışıdır. Örneğin “Toplum Gözüyle Mülteci Araştırmasına” katılan ebeveynlerin yarısından fazlası (%56) çocuklarının Suriyeli çocuklarla arkadaşlık kurmasını onaylamamaktadır.²⁷ Başka bir araştırmada da bir okul yöneticisinin şu açıklamaları bunu örneklemektedir ²⁸: “Toplumda bence eğitim düzeyi düşük yani hazır değil onlar da yoğun bir göçe. Yani çocuklarını korumaya çalışıyorlar. Göçmen çocukları potansiyel suçlu olarak görüyorlar. Bazı veliler gelip çocuklarının sınıfını bile değiştirmek istiyor. Sırf yabancı çocuklarla olmasın diye.’ Diğer bir araştırmada da Türk ebeveynler, çocuklarının Suriyeli çocukların yanında oturmasını istememesinden ötürü öğretmenler Suriyeli çocukları sınıfta oturacak

²⁶ G.M. Vaughan ve M.A. Hogg, “Önyargı ve ayrımcılık”, içinde *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Ütopya Yayınevi, 2007).

²⁷ Çocuk ve Haklarını Koruma Platformu, “Toplum Gözüyle Mülteci Çocuk Araştırması” (İstanbul, 2016), <http://cocukhaklarinikorumaplatformu.org/toplum-gozuyle-multeci-cocuk-arastirmasinin-sonuclari-aciklaniyor/> (Erişim Tarihi: 09.02.2018).

²⁸ H. Sakız, “Göçmen çocuklar ve okul kültürleri: Bir bütünleştirme önerisi”, *Göç Dergisi* 3/1 (2016): 74.

yer bulmakta zorlandıklarını ifade etmişlerdir. Bu durumun neticesinde Suriyeli çocuklar ya Suriyeli bir çocukla ya da yalnız oturtulmaktadır.²⁹

Benzer algılara ve sonuçlarına başka ülkelerde de rastlanılmaktadır. Örneğin Ürdün ve Lübnan'daki yerli aileler Suriyeli çocuk akını karşısında hayal kırıklığına uğradıklarını belirtmişlerdir. Mülteci çocukların devlet okullarında bulunmasını, eğitimin kalitesini olumsuz etkileyeceğini ifade etmişlerdir. Suriyeli çocuklara karşı düşmanlık özellikle Lübnan'da dile getirilmektedir. Burada mültecilere karşı artan bir öfke atmosferi vardır. Özellikle ailelerin çocuklarında Suriyeli çocukların yanına okulda oturmamalarını istemektedirler, onların kirli olduklarını ve bulaşıcı hastalık taşıdıklarını öne sürmektedirler. Suriyelilerin ülkelerini terk etmeleri yönünde posterler etrafa asılmaktadır ve onlara karşı fiziksel şiddet eylemleri yapılabilmektedir. Artan şiddet oranları Suriyeli aileleri çocuklarını okula gönderip göndermeme konusunda ciddi endişelere sevk etmektedir.³⁰

3.2.5. Öğretmenlerin Yeterlilik Problemleri

11 öğretmen, öğretmenlerin Suriyeli çocuklarla iletişime geçmede, onların öğrenmelerine ve özellikle Suriyeli çocukların toplumsal uyum sağlamalarına rehberlik etme konusunda yeterlilik problemlerinin olduğunu ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

"Suriye'de konuşulan Arapça ve bizim ders olarak aldığımız Arapça birbirinden farklı ve pratik iletişim kurmakta güçlük yaşıyoruz." (Ö25)

"Öğretmenler tarafından bu öğrencilerin yeri sınıfın en arka sırası olarak belirleniyor genelde ama bu bence öğrencinin sınıfta kendini daha yabancı ve dışlanmış hissetmesinden başka bir şeye hizmet etmiyor. Bu konuda biz öğretmenlerin daha dikkatli olması gerekiyor. Çocukların Türkçe'ye yeterince hâkim olmamaları kendini ifade etme ve doğal olarak da anlatılanı anlamama gibi sorunlar ortaya çıkarıyor. Bizim alanımızla ilgili olduğu için Arapça olarak 'nasılsın? İsmi ne? Burayı seviyor musun?' vb. temel düzeyde sorularla bu öğrencilerle konuşmaya çalışsak da maalesef kendimizi de yeterli düzeyde yetiştiremediğimiz için iletişimimiz bundan öteye geçemiyor." (Ö26)

"Sınıflar genellikle kalabalık olduğu için öğretmenler zaten sınıf yönetiminde zorlanmaktadırlar. Her öğrenciyle tek tek ilgilenememektedirler. Bu durum özel ilgi isteyen Suriyeli çocuklar için daha güç koşullar oluşturmaktadır. Derslerimde Suriyeli öğrencilerle tek tek ilgilenemedim. Onlar soru sormadılar. Ben de onlara soru sormadım. Onları sınıfta yok sayarak ders işledim. Bu durum hiç Türkçe bilmeyen veya kısmen bilenler için geçerliydi. Bu konuyla ilgili okul idarecilerinin, öğretmenlerin eğitilmesi gereklidir. Çünkü gerçekten toplum olarak kendi

²⁹ İBÜ, "Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye Devlet Okullarındaki Durumu Politika ve Uygulama Önerileri": 11.

³⁰ Sirin ve Sirin, "The Educational and Mental Health Needs of Syrian Refugee Children", 9.

içimize kapalı olarak yaşamaya alıştığımız için farklı kültürlerle yaşamada sıkıntı çekiyoruz. Hâlbuki kendi tarihimize bakarsak farklı kültürlerin barış içinde nasıl yaşadığını görebiliriz.” (Ö13)

“İlkokul dörtlere de ders veriyorum sınıfta yaşı büyük ve Suriyeli olan bir öğrencim var. Birkaç öğrencinin o kıza sen çok pissin siz geldiniz her şeyimiz altüst oldu, siz iyi değilsiniz dediğini duydum ve hiç beklemediğim bir öğrencimdi çok şaşırdım. On yaşında bir kız çocuğu Suriyeli öğrencimi oyununa almıyor, kavga çıkınca vuruyor ve kötü sözlerini saymıyorum bile. On yaşındaki bir çocuk neden nasıl bu kadar kızgın olabilir anlam veremiyorum. Hepimizin başına gelebileceğini o öğrencime hiç yakıştıramadığımı sevgiyle konuşarak daha güzel arkadaşlık kurabileceklerini anlatmaya çalışıyorum bazen çok çaresiz hissediyorum kendimi. Müdürüm ve müdür yardımcım alışsın yenisin olur böyle şeyler diyor, alışmak istemiyorum ki ben herkesleşmek istemiyorum ne desem cahil cesareti, toy, idealist geçer bunlar, bu kadar kafana takma değişmez bunlar deniliyor bazen kendimi bir çıkmaz sokakta yabancı bir ülkede gibi hissediyorum. Bu kadar tükenmiş olamayız diyorum sadece sınav ücretlerinin düşük olduğundan şikâyet eden bir sistemde yaşamamalıyız olaya bu kadar parasal bakıp sonra bu çocuklar niye böyle oluyor diye suçlayacak kapı aramamalıyız yazık ya kendi bacağımıza sıkıyoruz kimse görmüyor. Bunların bedelini şimdi ödemeyeceğiz hep birlikte bu çocuklar hırsız yalancı sahtekâr olduğunda hatta daha fazlası bu çocuk hiç mi eğitim almamış diyecek olan insanlar onu eğiten insanlar olacak. Bazı hocalar Suriyeli çocuklarla konuşurken çok aşağılayıcı bir tutum içerisinde bazen nasıl tepki vereceğimi bilemiyorum. Bizim öğrencilerimizden makyajla, takıyla, sivil okula gelen öğrencilere ağızını açmayan özellikle açık olan bayan öğretmenlerimiz Suriyeli sivil gelen, ferace giyen öğrencileri her köşe başında azarlıyorlar ve çok üzülyüyor, öğrenciler ağlıyorlar. İki de doğru değil ama emekliliği yaklaşan hocaların bu şekilde olması beni çok üzüyor, bu kadar yıl insan nasıl bunu göremez.” (Ö29)

“İdeolojik olarak bazı öğretmen arkadaşlarımın dışlayıcı tavırları var maalesef. Derste genelde Suriyeliler arka sırada oturuyor. Geçen dönem yaşadığım bir olay var mesela: Suriyeli 1. sınıfta ki bir kız çocuğu ders saatinde ağlayarak binadan çıktı, ben bahçeye yeni girmiştım, neden ağladığını sordum ve öğretmeni eve git, gelme bir daha, demiş çocuk anlamış, ağlamamasını söyledim ve yarın gel tamam mı, dedim bir şey demedi ve o çocuğu bir daha görmedim. Bu benim şahit olduğum. Empati kurmalarını söylediğimde ise ağız birliği etmişçesine ülkelerini terk ettiler, kaçtılar, savaşmadılar geliyorlar burada devlette onlara yardım ediyor diye çalışmıyorlar, vs. diyorlar. Ayrıca hocam açıkçası öğretmenlerin hiçbiri Arapça bilmiyor ve kendi okulum adına konuşacak olursam dil problemini aşma çabası olan bir arkadaş da yok.” (Ö38)

“Öğrenciyle iletişim kurmayı başaramayan öğretmenler sanki o öğrenci sınıfta yokmuş gibi dersi diğer öğrencilerle birlikte işlemekteler. Bunun sonucunda aynı okulda Türk öğrencilerle birlikte eğitim gören Suriyeli öğrenciler derslerde yeterli başarıyı elde edememekteler.” (Ö30)

“Öğrenciler hem öğretmenlerle hem de sınıf arkadaşlarıyla anlaşma problemi yaşıyorlar. Suriyeli öğrencilerle intibak kuramıyor ve aradaki bağ kopuyor. Bu yıl başlayan ve 5. Sınıf ve 9. Sınıf düzeyinde birlikte eğitime tabi tutulan çocuklarımızın ve bu eğitim kurumlarında görev yapan eğitimci kadrolarımızın da konuyla ilgili bir eğitim sürecine ihtiyacı olduğu görülmekte.” (Ö12)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, bazı öğretmenlerin travma geçirmiş mülteci çocuklara nasıl yardımcı olunacağını bilmedikleri, onların öğrenmelerine nasıl rehberlik edileceği ve toplumsal uyumlarının nasıl sağlanacağı konusunda bilgi, beceri ve tecrübeye sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bazı öğretmenler bu çocuklara karşı kültürel duyarsızlık içerisinde. Başka bir araştırmada yer alan devlet okulu öğretmenleri, Suriyeli çocukların eğitiminde karşılaştıkları sorunlarla çoğunlukla tek başlarına mücadele etmek durumunda kaldıklarını dile getirmişlerdir. Bu durum karşısında bazıları hiçbir şey yapmamayı, kayıtsız kalmayı tercih ederken bazıları da ya kendi başlarına ya da idarecilerden destek alarak sorunları çözmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir.³¹

İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün³² yaptığı bir araştırmada Suriyeli bir anne şunları ifade etmektedir: “Devlet okullarında başarılı olan arkadaşlarımın çocukları bile sınıf arkadaşlarının alaylarına ve sataşmalarına maruz kalmaktan şikâyet ediyor. Bence öğretmenler bu konuyla ilgili nasıl yardım edebileceklerini veya müdahale edebileceklerini bilmiyor olabilir.” Yapılan başka bir araştırmada yer alan bir okul yöneticisi, Suriyeli çocukların eğitimiyle uğraşan öğretmenlerin yeterliliğiyle ilgili şunları ifade etmektedir³³: “Yani bu çocukların başka özel eğitilmiş öğretmenleri olması lazım. Bizim mevcut öğretmenlerin eğitim vermesi zor bunlara. Biraz dil öğrenmişler bu çocuklar ama yine de öğretmenlerin onları diğer eğitimlerden geçirebileceklerini zannetmiyorum.” UNICEF raporunda da Türkiyeli öğretmenlerin, travma ve şiddet yaşamış çocuklara nasıl rehberlik edecekleri konusunda donanımlı olmadıklarında ötürü bu konuda yeterliliklerinin artırılmasına ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır.³⁴

Öğretmenlerin ve okul yöneticilerinin Suriyeli öğrencilerin toplumsal uyumunu sağlayabilmek için güvenli bir okul ve sınıf ortamı oluşturmaları gerekir. Onlar Suriyeli çocukların okulda karşılaştıkları her türlü zorbalık ve ayrımcılıkla mücadele etmelidirler. Yapılan bazı çalışmalar göstermektedir ki, sınıflarında Suriyeli çocuklar olan öğretmenlere, sınıflarında toplumsal uyumla ilgili sorunları nasıl çözecekleri ve sıkıntı çekmekte olan çocukların eğitimini nasıl destekleyeceklerine dair özel eğitim verilmesi, bu problemlerin hafifletilmesine

³¹ İBÜ, “Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye Devlet Okullarındaki Durumu Politika ve Uygulama Önerileri”, 8.

³² HRW, “Türkiye’deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek”, 37.

³³ Sakız, “Göçmen çocuklar ve okul kültürleri: Bir bütünleştirme önerisi”, 74.

³⁴ UNICEF, *Curriculum, Accreditation and Certification for Syrian Children in Syria, Turkey, Lebanon, Jordan, Iraq and Egypt*, 2015, 53.

yardımcı olabilir.³⁵ Zira yapılan bazı çalışmalarda bu konularda öğretmenlere verilen eğitiminin olumlu çıktıkları olduğu görülmektedir.³⁶

3.2.6. Yaş Farkı

7 öğretmen yaşları büyük olan Suriyeli çocukların özellikle dil engeli nedeniyle alt sınıflara kaydedilmesinin çeşitli uyum sorunlarına sebep olduğunu ifade etmektedir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Yaş faktörü önemli sonuçta akranların birbirlerinden öğrendikleri birçok şey var ve yaş farkı bunun önünde bir engel. Maalesef 6. sınıfa katılan Suriyeli öğrencimiz ise arkadaşlarıyla kaynaşmakta problem yaşıyor. Aynı sınıfın öğrencileri bu yeni gelen arkadaşlarına da sıcak davranıyorlar ama mülteci öğrenci çekingen ve mesafeli durmakta. Bunun nedeni yaşının diğerlerinden büyük olması olabilir, sınıfla arasında 3-4 yaş fark var haliyle oyunlara katılmıyor daha çok abla gibi. Bu durumu kendisine sorduğumda ‘annesi yaşının büyük olduğunu ve sınıftan başka bir yere çıkmamasını tembih etmiş’ bana öğrenci bu şekilde aktardı.” (Ö3)

“Önemli sorunlardan birisi de çocukların yaşlarıyla aynı sınıfta olmamaları. Maalesef benim öğrencim 14-15 yaşlarında 6. sınıftaki öğrencilerle beraber bu da öğrencinin arkadaşlık ilişkilerinde önemli bir sorun. Çocuklarla bir genç kız aynı ortamda maalesef.” (Ö36)

“Çocuğun yaşı 11 ama dil, okuma, yazma probleminden dolayı 2. ya da 3. sınıfa gönderiliyor, bu da yaşlıları olmayan çocuğu daha da yalnızlaştırıyor.” (Ö38)

“Beşinci sınıflarda bir kızımız var onun yaşı sınıftakilerden 2 yaş büyük olduğu için sınıfta biraz büyük duruyor ve bu yüzden çocuklar onu dışlıyorlar.” (Ö40)

“Yaşı sınıf arkadaşlarından büyük olduğu için kaynaşmada zorluk çekti. Arkadaşlarıyla çok fazla oynamıyor.” (Ö43)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, bazı öğretmenler yaşları büyük olan Suriyeli çocukların alt sınıflara kaydedilmesinden ötürü bu çocuklarda kendilerini kötü hissetme, çekingenlik, yalnızlaşma, özgüvenlerinin azalması, ayrımcılık, dışlamaya maruz kalma vb. problemlerin ortaya çıktığını ifade etmişlerdir. Bu durumun Suriyeli öğrencilerin sınıftaki yerli küçük öğrencilerle uyumlarını daha da güçleştirdiği anlaşılmaktadır. Zira bu durum neticesinde çocukların kendilerini kötü hissetmeleri, özgüvenlerinin sarsılması ve dışlanmışlık duygusu yaşamaları Türkiyeli öğrencilerle

³⁵ C. Alison, Joan, ve A. Rowena, *The Education of Asylum-Seeker and Refugee Children*. (Cambridge: University of Cambridge, 2005); P. Bourgonje, *Education for Refugee and Asylum Seeking Children in OECD Countries: Case Studies from Australia, Spain, Sweden, and the United Kingdom* (Belgium: Educational International, 2010).

³⁶ Sarah Dryden-Peterson, “Refugee Education: A Global Review” (UNHCR, 2016).

kaynaşmalarına da engel olabilir.³⁷ Bu durum öğrenciyi psiko-sosyal açıdan olumsuz etkilediğinden okula devam etmemelerine neden olabilir. Zira İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün yaptığı bir araştırmada bu uygulamanın, özellikle yaşı büyük olan çocuklarda başarısızlığa ve okula devam etmemelerine neden olduğu ortaya çıkmıştır.³⁸

3.2.7. Ekonomik Sıkıntıların Suistimali

3 öğretmen, Suriyeli çocukların ailelerinin ekonomik açıdan iyi durumda olmamaları nedeniyle okulda çeşitli uyum sorunlarıyla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

"Maddi açıdan sıkıntılı oldukları için diğer arkadaşlarının sahip olduğu eşyalara imrenme ve isteme gibi çeşitli problemlere neden oluyor." (Ö1)

"Bazı Suriyeli öğrencilerin diğer Türkiyeli öğrencilerden para istemeleri, aldıklarını geri iade etmemeleri tartışmalara yol açmaktadır." (Ö22)

"Maddi problemlerin olması ve mülteci öğrencilerin sınıf arkadaşlarının araç gereçlerine özenme, imrenme hatta izinsiz alıp kullanma gibi olumsuz davranışları da olmakta ve bu arkadaş ilişkilerini olumsuz etkilemektedir. Bunların dışında maddi problem yaşayan bu çocukların bazıları öğretmenlerinden, idareden devamlı maddi yardım istemektedirler hatta abartıp işi dilencilik boyutuna kadar neredeyse getiren var ve bu durum hiç hoş olmamakta, özellikle bizim okulda zaten gereken yardım yapılmakta, buna rağmen farklı talepler öğrenci-öğretmen arasındaki ilişkiyi olumsuz etkilemektedir." (Ö3)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, bazı öğretmenler Suriyeli çocukların ekonomik durumlarının iyi olmaması nedeniyle yerli çocukların eşyalarını kıskanma, öğrenci veya öğretmenlerden borç para isteyip geri ödememe vb. durumlarından ötürü ilişkilerin olumsuz etkilendiğini ifade etmişlerdir. Bu durum öğrencilerin bir tercihi değil, maalesef sosyo-ekonomik koşullarının bir sonucu olabilir. Zira iç savaş sonrası göçün ardından mülteciler arasında yoksulluk, geçim sıkıntısı vb. ekonomik sıkıntıların çok ciddi bir problem olduğu ifade edilmektedir.³⁹ Nitekim okula erişebilen bazı Suriyeli çocukların ekonomik zorluklar nedeni ile okul ve ulaşım masraflarının karşılanamaması gibi birçok engel ile karşı karşıya kaldıkları yapılan bazı çalışmalar tarafından ortaya konulmuştur.⁴⁰

³⁷ COÇA, "Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye'deki Devlet Okullarındaki Durumu" (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Çocuk Araştırmaları Birimi, 2015); UNHCR, "Age, Gender And Diversity- Turkey 2015 Report", 8.

³⁸ HRW, "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek", 22, 26.

³⁹ HRW, 18,32.

⁴⁰ HRW, "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek", 3; İBÜ, "Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye Devlet Okullarındaki Durumu Politika ve Uygulama Önerileri", 4.

4. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

İç savaş neticesinde gerçekleşen göçlerin sıkıntılarını en yoğun ve acı bir şekilde deneyimleyen kesim, çocuklar olmaktadır. Bu durum çocukları hayat boyu etkileyen muhtelif zihinsel ve ruhsal sağlık problemlerinin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.⁴¹ Mülteci çocukların zihinsel ve ruhsal sağlığını olumsuz etkileyen temel faktörlerden birinin tam anlamıyla yeni bir dile adapte olmadan eğitim sistemine dahil edilmeleri diğerinin ise okulda ayrımcılık, dışlanma vb. problemlerle yüz yüze kalmak olduğu ifade edilmektedir.⁴²

Bu araştırmaya katılan öğretmenlerin neredeyse tamamına yakını Suriyeli çocukların devlet okullarında karşılaştıkları en önemli sorunun dil engeli olduğunu ifade etmiştir. Suriyeli çocuklar öğretmenleri ve Türkiyeli öğrencilerle iletişim kurmakta zorlanmaktadırlar. Öğretim sürecinin temelinde öğretmen-öğrenci etkileşimi istenilen düzeyde kuramamaları durumunda bu çocukların okuldan elde edecekleri kazanımlar tehlikeye girmektedir. Özellikle Türkiyeli akranlarıyla iletişim kurmakta zorluk yaşadıkları için çoğunlukla yalnız kalmakta, içlerine kapanmakta ve hatta saldırgan davranış sergileyebilmektedirler. İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün Türkiye'de yaptığı bir araştırmada da devlet okullarına gitmenin önündeki birinci sebep olarak dil engeli gösterilmektedir; ebeveynler dil engeli nedeniyle çocuklarının devlet okuluna ya kayıt olmak istemediklerini ya da devam etmek istemediklerini ifade etmişlerdir.⁴³

Hem bu araştırmada hem de diğer araştırma verilerinde ortaya çıkan sonuçlardan biri Suriyeli öğrencilerin Türkçe öğrenmede en çok zorlandığı konuların başında "Türkçeyi konuşma ve sınavlarda Türkçe sorulara yazılı cevap verme" gelmektedir. Öğrencilerin özellikle Türkçeyi konuşma problemi yaşamalarının arka planında hem ev ortamında hem de devlet okullarında Türkiyeli arkadaşlarıyla yeterince kaynaşıp Türkçe konuşmak yerine sadece Suriyeli akranlarıyla "ana dillerinde" yani "Arapça" diliyle iletişim kurmaya yönelmeleri olabilir. Bu durum, devlet okullarında Türkiyeli akranlarıyla arkadaşlık ilişkileri geliştirmelerini ve sosyalleşmelerini kısıtladığından dolayı Türkçeyi de temel dil becerileri açısından geliştirmelerinin önünü tıkayabilmektedir.

Bu araştırmaya katılan öğretmenlerin yarıya yakını ise Suriyeli çocukların toplumsal uyum bağlamında çeşitli sorunlarla karşılaştıklarını ifade etmiştir. Türkiyeli ve Suriyeli öğrenciler arasında cehalet, ön yargı ve yanlış anlamaya dayalı dışlayıcı, yargılayıcı, aşağılayıcı, ötekileştirici tutum ve anlayışlar bulunmaktadır. Bu durum barış, hoşgörü, saygı yerine çatışmaya, kavgalara neden olabilir. Nitekim bu araştırmada da şiddet ve zorbalığa varan olayların

⁴¹ Thabet AA ve Vostanis P, "Post Traumatic Stress Disorder Reactions in Children of War: A Longitudinal Study.", *Child Abuse & Neglect* 24/2 (2000): 291-98.

⁴² E.M. Uzun ve E. Bütün, "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarındaki Suriyeli Sığınmacı Çocukların Karşılaştıkları Sorunlar Hakkında Öğretmen Görüşleri", *Uluslararası Erken Çocukluk Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2016): 80.

⁴³ HRW, "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller - Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek", 18.

gerçekleştiği bazı öğretmenler tarafından ifade edilmiştir. Türkiyeli ve Suriyeli çocuklar arasında sağlıklı bir diyalogu ortaya çıkarmayan, ön yargı ve yanlış anlayışları besleyen öğretim süreci bir arada yaşama kültürü adına ciddi tehditleri bünyesinde barındırmaktadır.⁴⁴

İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün Türkiye'de yaptığı bir araştırmada da devlet okullarında karşılaşılan problemlerden biri de toplumsal uyum problemidir. Bazı Suriyeli ebeveynler, çocuklarının okulda ayrımcılık, dışlanma, etiketlenme, zorbalık vb. problemler yaşamasından kaygı duyduklarını ifade etmişlerdir.⁴⁵ Hem bu araştırmada hem de diğer araştırmalarda toplumsal uyumla ilgili bulgular Suriyeli öğrencilerin Türkiyeli arkadaşlarıyla açık bir uyum sorununun varlığına işaret etmektedir. Türkiye'de yapılan başka bir araştırmada da Suriyeli öğrencilerle Türkiyeli öğrenciler arasında sınırlı bir iletişim olduğu, arkadaşlık bağlarının tesis edilemediği ve Suriyeli çocukların etiketlenerek dışlandığı tespit edilmiştir. Bazı Suriyeli çocuklar da Türkiyeli çocukların kendileriyle oynamak istemediklerini, sözlerine inanmadıklarını, arkadaşlık yapmaktan kaçındıklarını söylemişlerdir.⁴⁶

Toplumsal kabul ve uyum bağlamında Suriyeli çocukların devlet okullarında maruz kaldığı etiketleme, önyargı, şiddet/zorbalık, ayrımcılık, dışlanma, ötekileştirme gibi olumsuz durumlar çocuklar açısından travmatik sonuçlara yol açabilir. Bazı araştırmalar bu durum nedeniyle Suriyeli çocukların daha fazla istismara ve kötü muameleye maruz kaldığını, travma sonrası stres bozukluğu semptomlarını (tedirginlik, stres, endişe, umutsuzluk gibi) daha fazla gösterdiğini ve fiziksel ve psikolojik gelişimlerinin aksadığını göstermektedir.⁴⁷ Bu durum, mülteci çocuklar açısından kayıp nesillerin ortaya çıkmasına, uyum ve toplumla bütünleşme noktalarında pek çok başka probleme de (Suriye'deki savaşa geri dönme, terör çevrelerine katılma, çocuk işçiliği, suçla sürüklenme, çeteleşme, insan ticareti mağduru olma, madde bağımlısı olma, organ kaçakçılığı kurbanı olma, ihmal-istismar, çocuk yaşta evlilikler, akran zorbalığı gibi) yol açabilir. Çocukların ayrımcılıktan ötürü hissettikleri dışlanmışlık duygusunun ortak yaşam tahayyülüne ciddi bir darbe vurabileceği ve çatışmalara neden olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁸

Dil engeli ve toplumsal uyumla ilgili sorunlar bağlamında Suriyeli çocukları bekleyen en önemli riskler ya eğitim süreçlerine hiç dâhil olamama ya da eğitim süreçlerine dâhil olunduktan sonra devlet okullarına (dil, müfredat, kültür vb. noktalarda) uyum sağlayamama ve sonunda eğitim süreçlerinden tamamen kopma (okul terk) sorunudur. Suriyeli çocukların okula kayıt olması çocuğun okula devam

⁴⁴ Beyza Bilgin, "Küreselleşme, Din ve Eğitim", *Dini Araştırmalar* 6, sy 17 (2003): 203-14.

⁴⁵ HRW, "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek", 3, 18.

⁴⁶ İBÜ, "Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye Devlet Okullarındaki Durumu Politika ve Uygulama Önerileri", 11.

⁴⁷ İBÜ, "Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye Devlet Okullarındaki Durumu Politika ve Uygulama Önerileri", 3.

⁴⁸ Özer, Komsuoğlu ve Ateşok, "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 100.

edeceği anlamına gelmemektedir. Okula kayıt oranları ciddi bir başarı kriteri olmasına karşın, mülteci çocukların dezavantajlı geçmiş ve sosyo-ekonomik gruplardan gelmesinden dolayı verilen eğitimin çocuğun mevcut şartlarına uygun olması, okula devamlarının sağlanması açısından önemlidir.⁴⁹

Okuldaki Suriyeli çocukların varlığı, bir sorun veya çözülmesi gereken bir mesele yerine okulun birlikte yaşama kültürünü oluşturma açısından bir fırsat olarak görüldüğü zaman Suriyeli çocuklar için olumlu bir eğitim ortamı yaratılabilir.⁵⁰ Bu ise ancak farklılıkların doğru şekilde anlamlandırıldığı ve yönetildiği bir eğitim anlayışıyla başarılabilir. Bu bakımdan yetişmekte olan neslin sosyokültürel değişim ve çoğulluk vb. konular üzerinde düşünebilmesi, bütün bunları analiz edip doğru anlamlandırabilmesi gerekir. Zira değişen sosyokültürel şartlar birlikte yaşamayı, birlikte var olmayı ve birlikte öğrenmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, yeni şartlara ayak uydurabilmek için yetişmekte olanları, farklı etnik kimliklere sahip, farklı yaşam biçimlerine sahip insanlarla sağlıklı iletişim kurabilecek duruma getirmek gerekmektedir. Bu ise ancak ötekine, onun kimliğine, değerlerine saygıya dayanan; çatışmaları önleyici, değişimi doğru okuyabilen çözüm odaklı çoğulcu bir eğitim anlayışı ile mümkündür. Çoğulcu eğitim anlayışında temel amaç farklı milletlerden ve kimliklerden insanları birbirine kapalı tutmak değil, birbirine tanıtmak ve aralarında, farklılıkların kabulüne ve saygıdeğerliğine dayalı birlikte yaşama kültürünü geliştirme olmalıdır. Zira insanların birbirleriyle tanışıp iletişim kurmadıkları toplumlarda yabancılaşma, ayrımcılık ve ötekileştirme benzeri olumsuz tutumlar gelişmekte, neticede bu durum toplumsal birlik beraberliğe zarar verebilmektedir.⁵¹

Çalışmamızın son kısmında politika ve uygulama önerileri maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

Suriyeli çocuk ve gençlere eğitim veren öğretmenlerin hem eğitsel hem de sosyo-kültürel anlamda yeterliklerinin artırılmasını kolaylaştırıcı çalışmalar yapılabilir.

Okul çağındaki Suriyeli çocuk ve gençler ile aileleri maddi olarak daha fazla desteklenebilir.

Psiko-sosyal destek imkânları artırılıp yaygınlaştırılabilir; bu hizmetlerin meslek elemanları aracılığıyla sunulmasına azami dikkat gösterilebilir.

Suriyeli ve Türk akranların bir arada ahenk içinde yaşamlarını sürdürebilmeleri amacıyla her iki grubun okullarında ayrımcılık karşıtı bir bilinç uyandırma ve uyum içinde bir arada yaşama konularında içerik ve etkinlikler oluşturulabilir.

Okullarda kaynaşmayı sağlayıcı sosyo-kültürel etkinliklere daha fazla yer verilebilir.

⁴⁹ Şirin ve Şirin, "The Educational and Mental Health Needs of Syrian Refugee Children", 9.

⁵⁰ Özer, Komsuoğlu ve Ateşok, "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 89.

⁵¹ Cemil Osmanoğlu, "Orta Öğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi (Dkab) Öğretim Programında Ve Ders Kitaplarında Çoğulculuk" (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 61.

Tüm öğretmenler mültecilere yönelik psikososyal destek konusunda daha fazla uygulamalı eğitim alabilir.

Okullarda zorbalığın engellenmesine yönelik kampanyalar düzenlenebilir ve okullar mülteci öğrencilerin kendilerini güvende hissedecekleri mekanlar haline gelmesi sağlanabilir.

Türkçeyi yeterli düzeyde öğrenmemiş çocuklar mevcut devlet okullarına hemen kayıt edilmeyebilirler; Türkçe'yi geçici eğitim merkezlerinde nitelikli Türkçe öğretmenleri eşliğinde iyi bir şekilde öğrendikten sonra devlet okullarına alınabilirler.

Türkçe öğrenebilmenin önündeki engellerin ortadan kaldırılabilmesi için ev içi ortamda çocuklarda iki dilliliğinin oluşturulması için aileler desteklenebilir.

Türk öğretmenlere temel düzeyde Arapçayı konuşma eğitimi verilebilir.

Türkiyeli ve Suriyeli çocukların birlikte katılabileceği çeşitli ders dışı etkinlikler düzenlenebilir, Türk akranları ile etkileşimle dil öğrenme ve kaynaşma fırsatları oluşturulabilir.

Çevirmenlerin yer aldığı aile toplantılarında ebeveynlerin Türk eğitim sistemini daha iyi anlamaları ve adapte olmaları sağlanabilir.

Okul personeli ile birlikte yerel yönetim çalışanları çeşitli sosyal etkinliklerle mülteci çocukların izole olmasını engelleyebilir ve okul çevresine uyum sağlamaları kolaylaştırılabilir.

Devlet okullarındaki öğretmen ve idarecilere mülteci eğitimiyle ilgili uygulamalı eğitim verilebilir.

Suriyeli çocukların devlet okullarına uyum sağlama sürecinde en kritik rol okul yöneticilerine aittir. Dil engeli sebebiyle Suriyeli çocukların olduğu devlet okullarında okul yöneticilerini destekleyebilecek ileri düzeyde Arapça bilen bir personel istihdam edilebilir. Ama göçmenlerin ülkemizde yerleşebileceği göz önünde bulundurularak, göçmen çocuklar için daha nitelikli bir Türkçe eğitimi programının tasarlanması daha uzun vadeli, ekonomik, kolay, gerçekçi ve uygulanabilir bir çözüm olarak gözükmektedir.

Türkiye'de Suriyeli-Türkiyeli çocukların birlik öğrenim gördüğü devlet okullarında görev yapacak öğretmenlerin hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimlerinde çok kültürlü ve farklılıklara duyarlı bir eğitim politikası geliştirilmeye çalışılabilir.

Türk eğitim sisteminde yer alan derslerin öğretim programlarına ötekileştirme ve şiddeti engelleyecek, çocuklar arasında sağlıklı ilişkilerin kurulmasını kılavuzluk edecek ortak temalar konulabilir.

Kaynakça

- Alison, C., S. Joan - A. Rowena. *The Education of Asylum-Seeker and Refugee Children*. Cambridge: University of Cambridge, 2005.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "Tepkisel ve Gelişimsel Sınıf Yönetimi Modellerinin Ahlak Eğitimiyle İlişkisi". *Bilimname* 30/1 (2016): 207-21.
- Amnesty International. "Hayatta Kalma Mücadelesi Türkiye'deki Suriye'den Gelen Mülteciler". Londra, UK: Uluslararası Af Örgütü, 2014.
- Aras, Bülent - Salih Yasun. *The Educational Opportunities and Challenges Of Syrian Refugee Students in Turkey: Temporary Education Centers and Beyond*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2016.

- Ateşok, Z. Özde, Y. Y. Özer, A. Komsuoğlu. "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/37 (2016): 76-110.
- Bilgin, Beyza. "Küreselleşme, Din ve Eğitim". *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003): 203-14.
- Bourgonje, P. *Education for Refugee and Asylum Seeking Children in OECD Countries: Case Studies from Australia, Spain, Sweden, and the United Kingdom*. Belgium: Educational International, 2010.
- COÇA. "Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye'deki Devlet Okullarındaki Durumu". İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Çocuk Araştırmaları Birimi, 2015.
- Çocuk ve Haklarını Koruma Platformu. "Toplum Gözüyle Mülteci Çocuk Araştırması". İstanbul, 2016. <http://cocukhaklarinikorumaplatformu.org/toplum-gozuyle-multeci-cocuk-arastirmasinin-sonuclari-aciklaniyor/>.
- Dryden-Peterson, Sarah. "Refugee Education: A Global Review". UNHCR, 2016.
- ERG. "Çocukların Gözünden Okulda Yaşam Araştırma Raporu". İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, Sabancı Üniversitesi, 2016.
- GİGM. *Türkiye Göç Raporu 2016*. C. Yayın No: 40. Ankara: T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017.
- Gömlüksiz, Müfit ve Serdar Erkan. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2008.
- HDD. "Yoksulluk Döngüsü ve Suriyeli Çalışan Çocuklar". 1 (2016).
- HRW. "Türkiye'deki Suriyeli mülteci çocukların eğitime erişimini önündeki engeller- Kayıp bir nesil olmalarını önlemek". Human Rights Watch, 2015.
- HRW. "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların Eğitime Erişiminin Önündeki Engeller – Kayıp Nesil Olmalarını Önlemek". Human Rights Watch, 2015.
- İBÜ. "Suriyeli Mülteci Çocukların Türkiye Devlet Okullarındaki Durumu Politika ve Uygulama Önerileri". İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Çocuk Çalışmaları Birimi, 2015.
- Kapçı, E. "İlköğretim öğrencilerinin zorbalığa maruz kalma türünün ve sıklığının depresyon, kaygı ve benlik saygısıyla ilişkisi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/1 (2004): 1-13.
- Kaya, Heyse. *Kayıp Neslin Eşiğinde*. İstanbul: Açık Toplum Vakfı, 2016.
- Keyes EF - Kane CF. "Belonging and Adapting: Mental Health of Bosnian Refugees Living in the United States." *Issues in Mental Health Nursing* 25/8 (2004): 809-31.
- Kirişçi, Kemal. "Misafirliğin Ötesine Geçerken Türkiye'nin 'Suriyeli Mülteciler' Sınavı". Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu & Brookings Enstitüsü, 2014.
- McBrien, J. L. "Educational Needs and Barriers for Refugee Students in the United States: A Review of the Literature". *Review of Educational Research* 75/3 (2005): 329-64.
- MEB. "2014/21 No.lu Genelge, Madde 4.", 2014.
- MEB. "T.C. Millî Eğitim Bakanlığı 2015-2019 Stratejik Planı." Ankara, 2015.
- Osmanoğlu, Cemil. "Orta Öğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi (Dkab) Öğretim Programında Ve Ders Kitaplarında Çoğulculuk". Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Punch, K.F. *Sosyal Araştırmalara Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2005.
- Rigby, K. "Addressing bullying in schools: Theory and Practice". *Australian Institute of Criminology Trends and Issues* 259 (2003): 1-5.
- Roland, E. "Aggression, depression, and bullying others". *Aggressive Behavior* 28/3 (2002): 198-206.
- Sakız, H. "Göçmen çocuklar ve okul kültürleri: Bir bütünleştirme önerisi". *Göç Dergisi* 3/1 (2016): 65-81.
- SETA. "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Temel Eğitim Politikaları". 153 (2016).
- Seta ve Theirworld. *Engelleri Aşmak: Türkiye'de Suriyeli Çocukları Okullarına Gözetmek*. Ankara: Seta Yayınları, 2017. <https://www.setav.org/rapor-engelleri-asmak-turkiyede-suriyeli-cocuklari-okullarına-gozetmek>.
- Sirin, Selcuk R. - L.R. Sirin. "The Educational and Mental Health Needs of Syrian Refugee Children". Washington, DC: Migration Policy Institute, 2015.
- Thabet AA, ve Vostanis P. "Post Traumatic Stress Disorder Reactions in Children of War: A Longitudinal Study." *Child Abuse & Neglect* 24/2 (2000): 291-98.
- UNHCR. "Age, Gender And Diversity- Turkey 2015 Report", 2015.
- UNHCR. "Education Update - May 2017", 2017.
- UNICEF. *Curriculum, Accreditation and Certification for Syrian Children in Syria, Turkey, Lebanon, Jordan, Iraq and Egypt*. 2015.
- Uyan-Semerci, P. - E. Erdoğan. "Türkiye'de Çocukların Gözünden Çocuğun İyi Olma Hali Alanlarının Ve Değerlerinin Tanımlanması Ve Değerlendirilmesi". Ankara: Unicef, 2014.
- Uzun, E.M. - E. Bütün. "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarındaki Suriyeli Sığınmacı Çocukların Karşılaştıkları Sorunlar Hakkında Öğretmen Görüşleri". *Uluslararası Erken Çocukluk Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2016): 72-83.

- Vaughan, G.M. - M.A. Hogg. "Önyargı ve ayrımcılık". İçinde *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Ütopya Yayınevi, 2007.
- Yıldırım, A. - H. Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 10. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar

Mahmut Samar

Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

mahmutsamar@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0268-9115>

Geliş Tarihi / Received: 16.09.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 27.11.2018

Öz

İslam hukuku akitler genel teorisine göre herhangi bir akdin şartları, hükümleri ve neticeleri kanun koyucu veya onun koyduğu prensipler doğrultusunda hukuk düzeni tarafından belirlenmiştir. Buna rağmen taraflar bunları değiştirmek, düzenlemek ya da yeniden belirlemek istediklerinde bunu akitle birlikte şart olarak ileri sürerler. Tarafların akitle birlikte ileri sürdükleri ve üzerinde anlaşmış oldukları bu şartlara fıkıh terminolojisinde takyîdî şartlar denir. Bu şartlar, akit için hukukun belirlemiş olduğu hüküm ve neticelerin dışında bir şeyi fazladan borçlanmak ya da borçlandırmak üzere öne sürülür. Dolayısıyla takyîd, varlık kazanmış bir akdin hükümlerinin belirlenmesi, yeniden düzenlenmesi ya da değiştirilmesi anlamına gelen muhtevayı düzenleme hürriyetinin bir parçasıdır.

Bu çalışmada akdin muhtevasını düzenlemeye yönelik ileri sürülen takyîdî şartlar ve bu şartların akitlere etkisi ele alınacaktır. Bu anlamda makalede öncelikle şart kavramı incelenecektir. Ardından İslam hukuk doktrininde takyîdî şartlarda taraflara tanınan hürriyete ve bu hürriyetin sınırlarına temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şart, Akit, Takyîd, Borçlar Hukuku.

Restrictive Conditions and their Impact on Contracts in Islamic Obligations Law

According to the general theory of Islamic jurisdictions, the conditions, provisions and conclusions of any act are determined by the legal order in accordance with the law-maker or its principles. Nevertheless, when the parties wish to change, regulate or re-determine them, they argue it with the motive. These conditions, in which the parties have cooperated with and act on the tactics, are referred to as restrictive conditions in fiqh terminology. These terms are put forward to borrow or debit anything other than the provisions and conclusions that the law has established for the contract. Thus, restrictive conditions are part of the freedom of content regulation, which means the identification, reorganization or amendment of the provisions of an accused entity.

In this study, the restrictive conditions and the effect of these conditions on the contracts will be examined. In this sense, firstly the concept of condition will be examined in the article. Then, in the doctrine of Islamic law, liberty and its boundaries, which are known to the parties on the restrictive conditions, will be contacted.

Keywords: Fiqh, Condition, Contracting, Restrictive, Obligations Law.

* Bu çalışma, 2015 yılında tamamladığımız *İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'î Şartlar* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Atf / Cite as

Samar, Mahmut. "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar". *Marife* 18/2 (2018): 501-526. <https://doi.org/10.33420/marife.460423>.

Giriş

İnsan fitratı gereği toplum halinde yaşama ve diğer insanlarla belli bir ölçüde iş birliği yapma mecburiyetindedir. Çünkü her yönüyle kendi kendine yeten bir insan yoktur. Her insan farklı bir kabiliyete sahip olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla her birey toplumun ihtiyaç duyduğu farklı bir hizmeti üretmektedir. Bu da insanın ihtiyaçları için başkalarıyla münasebette bulunmasını zorunlu kılmaktadır.¹ Akitler bireyin hayatı boyunca diğerleri ile arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerden doğan borç ve yükümlülükleri konu edinir. Akitler, insan hayatı ile o kadar özdeştir ki tarih boyunca geliştirilmiş bütün hukuk sistemleri onlara yer vermiştir. Çünkü günlük hayatta insanın yiyecek, giyecek, ulaşım, iletişim, eğitim vb. temel ihtiyaçlarının yanı sıra, devlet ve özel sektörün istihdam, üretim ve pazarlama ile ilgili gereksinimlerin karşılanması birtakım işlemlere bağlı olup akitler vasıtasıyla icrâ edilmektedir.

Akitler, belli bir amacı gerçekleştirmek için yapılır. Bu amaç, genelde bir ihtiyacın giderilmesi, bir maslahatın sağlanması veya bir zararın ortadan kaldırılmasına yöneliktir. İslam hukukunda akitlerin vücut bulması, geçerli ve bağlayıcı olması ile hukukî neticelerinin tahakkuk etmesine dair hükümler kanun koyucu tarafından belirlenmiştir. Bir akdin sahih bir şekilde meydana gelmesi ve sonuçlarını doğurması için esas olan bu ilkelerdir. Diğer taraftan, sürekli olarak artan ve değişen ihtiyaçlara paralel şekilde insanlar yaptıkları akdin içeriğini ve hukukî neticelerini düzenleme ihtiyacı duyarlar. Bazen toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı da akitlerin muhtevasını düzenlenmeyi, hukukî sonuçlarını yeniden belirlemeyi gerekli kılmaktadır. Bu anlamda örf ve adetlerin de çoğu zaman etkili olduğu görülmektedir.

Akitlerin temelinde insanın ihtiyaç ve maslahatları yer alır. O halde, kural olarak bireyin dilediği şekilde akdin türünü, konusunu ve tarafını seçmesi; muhtevasını düzenlemesi yani akitle birlikte istediği şartı ileri sürmesi onun en doğal hakkıdır. Ancak her hürriyetin olduğu yerde bir sınırlamanın, her hakkın karşılığında bir yükümlülüğün olması da göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam borçlar hukukunda da akitlerde muhtevayı düzenleme hürriyeti ve sınırları tartışmalı bir konudur. İttifak halinde olan tek husus, bu hürriyetin mutlak olmadığıdır.

Akdin gereğini ve hukukî neticelerini düzenlemek veya değiştirmek akitle birlikte ileri sürülen şartlar ile sağlanmaktadır. Pozitif hukukta yan edim yükümleri olarak bilinen bu şartlara² fikhî terminolojide *takyîdî* şartlar denmektedir. Bu konu her iki hukuk sisteminde de "akit/sözleşme

¹ Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şâban (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2000), 10: 222.

² Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Beta yayınları:1987), I: 34.

serbestisi/hürriyeti” ve buna bağlı olarak “şart koşma serbestisi/hürriyeti” veya “akdin muhtevasını düzenleme serbestisi/hürriyeti” kapsamında ele alınmaktadır.

İslam hukuku ilke olarak akit serbestisini ve dolayısıyla akitlerde şart koşma hürriyetini kabul eder. Nitekim ticarî hayatta karşılıklı rıza, İslam borçlar hukukunun en önemli ilkelerindedir. Akitlerde açıklık ve dürüstlüğün bulunması ile beklenmedik zararların önlenmesi de önemli ilkelerdendir. Buna göre tarafların açık iradeleriyle ortaya çıkan şartlar, ilke olarak geçerli ve tarafları bağlayıcıdır. Buna karşılık sözleşmenin dürüstlüğünü ve şeffaflığını, üçüncü şahısların hukukunu ve toplumun maslahatını koruma gayesiyle tarafların şart hürriyeti hatta akit hürriyeti gerektiğinde sınırlanabilir.

Bu çerçevede tarafların akitle birlikte ileri sürdükleri şartların geçerliliğini delilleriyle birlikte ele alıp illetlerini tespit etmek, doktrindeki tartışmaları ele almak, bu görüşler üzerinden bir değerlendirme yapmak; sözleşmelerde şart koşma sınırının belirlenmesine yardımcı olacaktır. Bu da tespit edilen sınırlar içerisinde kalan şartların geçerli, diğerlerinin ise geçersiz olmasını gerektirecektir. Dolayısıyla birey, şart koşma konusundaki tasarruflarında hukukun desteğini alıp alamayacağını bilecektir. Çünkü hukuk, meşru kabul ettiği tasarrufları neticeleriyle birlikte kabul etmek ve korumakla mükelleftir.

1. Şart Kavramı

Şart, Arapça bir kelime olup sözlükte “koşul”, “kayıt”, “sınırlama” “hal”, “durum”, “bir şeyin gerçekleşmesi için gerekli olan şey” gibi manalara gelmektedir.³ Fıkıh terminolojisinde ise şart, hukukî bir işlemin meydana gelmesi, işlerlik kazanması, hükümlerini doğurması veya bunların sona ermesinin, gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanması ya da hukukî bir işlem için kayıtlar konmasını ifade eden bir kavramdır.⁴ Türk borçlar hukukunda şart kavramının, geniş ve dar olmak üzere iki anlamı vardır. Geniş manada şart, bir hukukî sözleşmede tarafların istedikleri şekilde koydukları hükümlerdir. Dar anlamda ise, bir sözleşmenin varlığının veya hukukî neticelerinin, gerçekleşmesi kesin olmayan gelecekteki bir olaya bağlanmasını ifade eder.⁵

Şart kavramının tanımı dikkate alındığında hukukî işlemlerde şarttan söz edebilmek için birtakım unsurların bulunması gerekir. Buna göre şart, işlemin aslından olmayan tamamlayıcı (ârızî) bir niteliktedir. Akitten doğan borçlanmanın

³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sadr, 1993), 7: 329; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö. 770/1368), *el-Misbâhu'l-münîr fi garibi's-şerhi'l-kebir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003)*, 2: 309.

⁴ Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 2: 303; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2001), 384; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal lidirâseti's-Şeriatil-İslamiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 46-47 Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998), I:392; Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz yayıncılık, 2010), I: 261; Şâzelî, Hasan Ali: *Nazariyyetu's-şart fi'l-Fıkhil-İslamî, Dirâse mukâreنة beyne'l-fıkhil-İslâmî ve'l-kânûn* (Kahire: y.y., ty.), 9; Boynukalın, Mehmet, “Şart”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*: (Ankara: TDV Yayınları: 2010), 38: 364.

⁵ Recep Çiğdem, *Mukayeseli Borçlar Hukuku* (İstanbul: Rağbet Yayınları: 2012),196.

kendisine bağlı olduğu, ileride gerçekleşmesi muhtemel ve mümkün bir durumdur.

6

Şunu belirtmek gerekir ki şart kavramı öncelikle *şer'î (kânûnî)* ve *ca'li (irâdî)* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁷ Kaynağı kanun koyucu (Şârî') olan şartlara *şer'î şart* denir. Hakiki şart olarak da anılan bu şartları, bir şeyin gerçekleşmesi için kanun koyucunun gerekli kıldığı şartlar olarak ifade etmek de mümkündür.⁸ Akitler açısından söylemek gerekirse; akdin varlık kazanması (*in'ikâd*),⁹ yürürlüğe girmesi (*nefâz*),¹⁰ bağlayıcı olması (*lüzum*)¹¹ ve sıhhat kazanması için aranan şartlar¹², kanunî (şer'î) şartlardır.

Kaynağı mükellefin iradesi olan ve tarafların akitle beraber ileri sürdükleri ve üzerinde anlaştıkları şartlara *ca'li (irâdî)* şartlar denmektedir.¹³ Bu şartlara, *akdî* şartlar veya akde mukarin (bitişik) şartlar da denir.¹⁴ Bu şartlara *ca'li* veya *akdî* şart denmesinin sebebi; taraflardan birinin onu akitle birlikte şart kılması yani şart olarak ileri sürmesidir.¹⁵ Akitle birlikte tarafların iradeleriyle ortaya çıkan ve akdin hukuken vücut bulmasını, işleyişini, hüküm ve sonuçlarını belirleyen üç tür *ca'li/akdî* şart vardır. Bunlardan biri, varlık kazandıktan sonra bir akitten doğan hak ve borçları düzenleyen, sınırlayan veya değiştiren şartlardır ki bunlara *takyîdî* şartlar denmektedir. Satın alınan bir ev eşyasının eve teslim edilmesini şart koşturmak böyledir.¹⁶ Diğer ikisi ise hukukî bir işlemin kurulması kendisine bağlı bulunan şartlar şeklinde tarif edilen *ta'likî* şart¹⁷ ve hükümlerinin işlemeye başlamasının ve geçerliliğinin gelecekteki bir zamana bağlanması anlamına gelen *izâfî* şarttır.¹⁸ Buna göre bir evin kiraya verilmesi için "okulu bitirme" şartını

⁶ Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbü't-Telhis fi usulî'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlim en-Niybâli-Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2: 92; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 9-15; Turgut Akıntürk, "Şart ve Mükellefiyet Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 27/3 (Eylül1970): 224.

⁷ Zerkâ, *el-Medhal*, I: 394.

⁸ Zerkâ, *el-Medhal*, I: 393-394; Vehbe ez-Zuhayli: *el-Fikhu'l-İslamî ve edilletüh* (Dimesk: Dâru'l-Fikr, 1989), 4: 580; Boynukalın, "Şart", 28: 364; Recep Özdirek, *İslam Hukukunda Akdin Sınırları* (İstanbul: Yedirenk yayınları: 2010),139.

⁹ Serahsî, *el-Usul*, 2: 321; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin kitabe6: 2010), 72.

¹⁰ Feyyûmî, *el-Misbâh*, 366; Boynukalın, "Şart", 28: 364; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar yayınları, 2010), 450.

¹¹ Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 104.

¹² Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-Ihtiyar li-ta'lili'l-Muhtar*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1997), 2: 273; Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 97.

¹³ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usulî'l-fikh* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 48.

¹⁴ Merğînânî, Burhanuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir, *el-Hidaye fi şerhi Bidayeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yusuf (Beirut: Dâr İhyai't-türâsi'l-'Arabî, 2004), 3: 48; Muhammed Fethi ed-Düreynî, *Buhûs mukârene fi'l-fikhi'l-İslamî* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 2: 372; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*: (Konya: Ensar yayıncılık, 2011), 60.

¹⁵ Zekiyuddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*: trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları: 2010), 267.

¹⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 50.

¹⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 211; Zeydân, *el-Vecîz*, 48; Düreynî, *Buhûs*, 2: 373; Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar neşriyat, 2014), 3: 89.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 21; Düreynî, *Buhûs*, 2: 373.

koşmak *ta'lik*, kira akdinin yapılıp kira süresinin “iki ay sonra başlamasını” şart koşmak *izâfettir*.

Biz burada yalnızca *takyîdî* şartlar ve bu şartların akitlere etkisi üzerinde duracağız. Zaten İslam borçlar hukukunda ca'li şartlardan üzerinde en çok durulan ve tartışılan şartlar da bu tür şartlardır. Hatta literatürde çoğu zaman “*akdî şartlar*”, “*akde mukârin (bitişik) şartlar*” veya “*fâsit şartlar*” dendiğinde *takyîdî* şartlar kastedilir. Nitekim Zerkâ'nın (ö. 1999) “sözlü tasarrufların gerektirmediği bir yükümlülüğü ek şartlarla gerekli kılma”¹⁹ şeklindeki akdî şart tarifi ile Karadağî'nin “mutlak sözleşmenin gerektirmediği bir borçlanmayı gerekli kılmaktır”²⁰ şeklindeki tanımı bu şekildedir.

2. Takyîdî Şart Kavramı ve Mahiyeti

Takyîdin kelime anlamı; sınırlama, kayıt koyma, belirleme, tayin etme, dahil etme, kaydetme ve bağlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözlük anlamından hareketle *takyîd*, bir şeyin olmayan sınırlarını belirlemek şeklinde olduğu gibi var olan sınırlarını daraltmak veya genişletmek olarak da anlaşılabilir.²¹ Fikhî istilahta ise *takyîdî* şart, “ *tarafların, akdin gerektirdiği hükümleri ve neticeleri belirlemek, değiştirmek veya düzenlemek amacıyla akitle birlikte ileri sürdükleri şartlar*” şeklinde tanımlanmaktadır.²² Satıcının evini içinde bir müddet oturma şartıyla satması, takması şartıyla camcından cam alınması, eve teslim etmesi şartıyla mobilya alınması, rehin veya kefil istenmesi vb. şekilde gerçekleşen akitlerin hepsinde öne sürülen şartlar bu türdendir.

Takyîdî şart, akdin hukuken gerçekleşmesini ve hükümlerini derhal doğurmasını etkilemez. Bu yönüyle *izâfî* ve *ta'likî* şartlardan ayrılır. Çünkü böyle bir şarta bağlı olarak gerçekleşen akit, karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanıyla hukuken varlık kazanmış, hükümlerini derhal doğurmuş olur. Tarafların ileri sürdüğü şart ise akdin hükümlerini belirleme/düzenleme amacıyla sınırlayıcı mahiyettedir. Kısaca *takyîdî* şart, sözleşmenin varlık veya işlerlik kazanmasına değil netice ve hükümlerine etki eder.²³

Takyîdî şartlar, tasarrufun aslî gereklerinden değildir. Nitekim hukukî işlemlerden doğan borç ve yükümlülükler kanun koyucu tarafından belirlenmiştir. Hukukun belirlediği hüküm ve neticelerin dışında bir şeyi şart koşmak hukukun gerektirmediği fazladan bir iş olur. Mesela, satım akdinde satıcı müşteriden kefil veya rehin ister, müşteri de bunu kabul ederse, rehin veya kefil satım akdinin gereği olmayan fazladan borçlandırmalardır. Çünkü mutlak satım akdinin vücut bulması bu şarta bağlı değildir. Zira bunlar olmadan da satım akdi sahih bir şekilde

¹⁹ Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 571.

²⁰ Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, *Mebde'ü'r-rızâ fi'l-'ukûd: Dirâse mukârene fi'l-fikhî'l-İslamî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1985), 2: 1154.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3: 370; Firuzâbâdî, Mecdudîdîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Muhammed Naim el-'Arğûsî danışmanlığında yayınevi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 401.

²² Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 572; Zeydân, *el-Vecîz*, 48; Düreynî, *Buhûs*, 2: 372; Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, 3: 99.

²³ Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 578.

yapılabilir.²⁴ Dolayısıyla takyîdî şarttan doğan borçlar, hukuki işlemin esaslı unsurlarından değildir. Nitekim modern hukukta bu borçlara *yan edim* denmektedir.²⁵

Akitlerde *takyîdî* şarttan söz edebilmek için şartın, akdin kurulması anında icap ve kabulle birlikte ileri sürülmesi gerekir. Akit kurulmadan önce ileri sürülen şart bir borçlanmayı içeriyorsa bile *takyîdî* şart olarak nitelenmez. Akdin hukuken kurulmasından ve bağlayıcı hale gelmesinden sonra ileri sürülen şartlar ise boş söz (*lağv*) hükmünde olup, hiçbir sonuç doğurmaz.²⁶

3. Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar

Akitlere etkisi bakımından takyîdî şartlar sahih, fasit ve batıl olmak üzere üç kısımır:

3.1. Sahih Şartlar

Klasik fıkıh doktrininde akitle birlikte şart koşulduğunda akdin hükmünü etkilemeyen *takyîdî* şartlar sahih olarak nitelenmektedir. Klasik kaynaklarda dağınık şekilde bulunan bu şartları beş başlık altında toplamak mümkündür:

3.1.1. Akdin Gereği (Muktezâsı) Olan Şartlar

Fıkıh terminolojisinde "*akdin muktezâsı*", bir akdin kural olarak gerektirdiği hukukî sonuçlar ve taraflara yüklediği hak ve sorumluluklar olarak tarif edilmektedir.²⁷ Fıkıh bilginleri, her bir akdin taraflara ne gibi borçlar yüklediğini şer'î naslara ve fıkıhın genel prensiplerine dayanarak ayrı ayrı tespit etmişlerdir. Mesela satıcının, akit konusu malı müşteriye teslim etmesi, bu maldaki ayıptan sorumlu olması, müşterinin parayı ödemesi, satım akdinin gereği/muktezâsı olan borçlardır.²⁸

Bu şartları bizzat akdin sonucu olarak görmek mümkündür. Örneğin semeni alana kadar akde konu olan malı müşteriye teslim etmemeyi şart koşturmak geçerlidir. Bu vb. şartların sahih olduğu açıktır. Bilakis bunları ortadan kaldıran, daraltan veya arttıran şartların koşulması geçerli değildir. Çünkü akit, bizzat bu şartların yerine getirilmesi için yapılır. Bu konuda İslam hukukçularının tamamı aynı görüştedir.²⁹ Esasen akdin gereği olan bu tür şartlara, şart denmesi mecâzî

²⁴ Düreynî, *Buhûs*, 2: 372.

²⁵ Ahmet Mehmet Kılıçoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Turhankitabe6: 2009), 20.

²⁶ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Said, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bindârî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1934), 9: 412; Düreynî, *Buhûs*, 2: 372.

²⁷ Düreynî, *Buhûs*, 2: 371.

²⁸ Senhûrî, Abdurrezâk Ahmed, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhî'l-İslamî* (Beirut: Menşürâtü'l-Halebî, 1998), 3: 107; Zeydân, *el-Medhal*, 332; Karadâğî, *Mebdeu'r-rizâ*, 2: 1140-1141; Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Bahar 1983), 16-17

²⁹ Kâsânî: Ebû Bekr Alâuddîn b. Mes'ûd, *Bedai'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7: 15; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 48; Burhânü's-Şerfa, Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdulazîz el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhî'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 6: 389;

olup hakîkî değildir. Zira akdin gereği olan bir hususun şart olarak ileri sürülmesine gerek yoktur. Ancak akdin gereğini kuvvetlendirmek için ileri sürülmektedir. Hatta delil olmadığı sürece, akit yapan tarafların bizzat akdin gereği olan sonuçlara aykırı, onları kayıtlayıcı, azaltıcı veya arttırıcı bir şart ileri sürmeleri sahih değildir.³⁰

3.1.2. Akdin Amacına Uygun Olan Şartlar

Bu şartların kapsamı konusunda fıkıh mezheplerinin yaklaşımları farklıdır. Hanefî ve Şafîî mezheplerine göre sadece akitten doğan sonuçları güvence altına alarak yerine getirilmesini kuvvetlendiren şartlar akdin amacına uygundur. Mâlikî ve Hanbelîler ise, akdin gereğine aykırı olmayan şartların hepsini bu kapsamda değerlendirirler. Buna göre, müşteriden kefil istenmesi, rehin bırakması veya borcu havâle etmesi yönündeki şartlar ittifakla sahihtir.³¹

Hanefiler, bu şartların sıhhatini istihsan ile temellendirirler. Çünkü mezhepte genel kurala göre akdin gereğinden olmayan her şart fasittir. Kefil, rehin vb. bir şartın koşulması bizzat akdin gereği değildir. Ancak bu şartların ileri sürülmesine ihtiyaç vardır. Zira akdin neticeleri bu vb. şartlarla güvence altına alınmaktadır. Ayrıca bu şartlar taraflar arası anlaşmazlığa yol açmaz. Bu nedenle

→

Kummî, İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Kitâb Men la yahduruhu'l-fakîh*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: y.y., 1986), 3: 130-131; Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerif b. Mürî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikir, ty.), 9: 447; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr*, thk. Abdürrezzâk Galib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6: 404; İbn Nüceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzu'd-dekâik*, thk. Zekerîyya 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6: 140; Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdris, *Keşşâfu'l-kına' an metni'l-İkna'*, thk. Muhammed Emîn ez-Zinnâvî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1997), 2: 494; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimaşkî, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-epsâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâr 'Alemlü'l-kütüb, 2003), 7: 284; San'ânî, Ahmed b. Kasım el-İnsî el-Yemenî, *et-Tâcu'l-müzehheb li ahkâmî'il-mezheeb, şerhu metni'l-Ezhâr fi fikhî'l-eimmeti'l-ethâr* (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993), 2: 370; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstalahat-ı Fikhîyye Kâmusu* (İstanbul: Sarmaşık, 1970), 6: 23; Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, 3: 107; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 173; Çeker, *Fıkıh Dersleri*: 64.

³⁰ İbn Kudâme, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî-Abdülfehtah Muhammed (Riyad: Dâr 'Alemlü'l-kütüb, 1997), 6: 323; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-Eşbâh ven-nazâir fi kavâidi ve furi fi fikhî's-Şâfiyye* (Riyad: y.y., 1997), I: 245; Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, 3: 103, 108; Zeydân, *el-Medhal*, 332; Düreynî, *Buhûs*, 2: 374; Karadâğî, *Mebdeü'r-rizâ*, 2: 1167.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 18; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 15; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 322-323; İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî, *el-Kavâid (Takrîrül-kavâ'id ve tahrîrül-fevâ'id)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), I: 451; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 2: 495; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6: 389; Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk; el-Furûk*, thk. Ömer Hasan el-Kayyâm (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014), I: 397; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I: 281-283; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 140; Muhammed b. Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil 'Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2014), 2: 43; Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menâfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3: 452; Kummî, *Men la yahduruhu'l-fakîh*, 3: 130-131; San'ânî, *et-Tâcu'l-müzehheb*, 2: 370; Hâşim Ma'rûf, el-Huseynî, *Nazariyyetü'l-akd fi'l-fikhî'l-Câferî* (Beyrut: Dâru't-te'ârif, 1996), 442; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahât-ı Fikhîyye Kâmusu*, 6: 23; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 179, 217; Zuhaylî: *el-Fıkhu'l-İslamî*, 4: 477; Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, 3: 112.

akdin muktezasını kuvvetlendiren şartlar, ihtiyaç halinde maslahata binaen yerleşik kuraldan istisna edilebilir.³²

Mâlikîler'e göre, bu şartlar akdin yapılış gayesini gerçekleştirmeye yöneliktir. Dolayısıyla akdin gereği değilse de buna aykırı değildir. Ayrıca akdin veya taraflardan birinin maslahatını gerçekleştirmeye yönelik şartlardandır. Bu nedenle bu şartların hepsi geçerli ve bağlayıcıdır.³³ Şâfiî ve Hanbelîler'in de yaklaşımları buna yakındır.³⁴

Böyle bir şartla yapılan akitler, hukuken varlık kazanır ama yürürlüğe girmez. Farklı bir tabirle akit, şartın (rehin, kefil vb.) yerine getirilmesine bağlı mevkuftur. Bu şartlar sahih olduğu için tarafları bağlayıcıdır. Yerine getirilmediği vakit şartı koşan taraf akdi bozma ve akde onay (*icâzet*) verme konusunda muhayyerdır. Mesela, rehin veya kefil şartıyla yapılan bir satım akdinde müşteri bu şartı yerine getirmezse satıcı onu bu şartı yerine getirmesi için zorlayamaz. Dilerse akdi fesheder, dilerse olduğu haliyle onay verir. Çünkü satıcı, malının rehin almadan mülkünden çıkmasına razı değildir. Akitlerde ise karşılıklı rıza esastır. Ancak müşteri, rehinin kıymetini veya semeni ödemekle akdin işlerlik kazanmasını sağlayabilir.³⁵

Bu şartların "*Peygamberimiz şartlı satışları yasaklamıştır.*"³⁶ hadisine rağmen geçerli kabul edilmesini, İslam hukukçuları şu şekilde izah ederler: Hanefîler'e göre, bunlara şart denmesi ismen olup, hakikat itibariyle değildir. Bu nedenle hadisteki yasağın kapsamına dahil değildir. Ayrıca bu rivayetten anlaşılan genel hüküm sünnet, örf, maslahat gibi başka delillerle tahsis edilmiştir.³⁷ Mâlikîler hadiste yasaklanan şartı, akdin gereğiyle çelişen şartlar olarak anladıkları için, bunları geçerli kabul ederler.³⁸ Şâfiî hukukçular, bu hadisin başka delillerle (Bakara, 2/229; Mâide, 5/3) tahsis edildiğini savunurlar. Ayrıca yasaklanan şart,

³² Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl (el-Mebsût)*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012), 2: 442; Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 18; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 16; Zuhaylî: *el-Fikhu'l-İslâmî*, 4: 478.

³³ Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, 3: 113; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 215; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhu'l-Mâlikiyyu'l-müeyesser* (Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2010), 1: 396; Karadâğî, *Mebdeü'r-rizâ*, 2: 1173.

³⁴ Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzebe fî fikhi'l-imam eş-Şâfiî*, thk. Zekerriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1995), 2: 22; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kana'*, 2: 497; İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1987), 6: 81; İbn Receb, *el-Kavâid*, 1: 231-233; Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, 3: 113; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 215.

³⁵ Sahnûn, Ebû Saîd Abdisselam b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1994), 3: 202; Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 19; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 16; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6: 390; Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 447; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 43-44; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 140; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3: 455; San'ânî, *et-Tâcu'l-müzehheb*, 2: 374; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6: 23.

³⁶ Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Mutayr el-Lahmî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty.), 4: 335 (4361).

³⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 24.

³⁸ İbn Rüşd el-Cedd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li-mesâilil-müstahrece*, thk. Muhammed Huccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 7: 267, 330; İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-muhtehit ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 3: 1640.

taraflar arası anlaşmazlığa yol açmakla mukayyettir. Bu şartlar ise akdin maslahatını gerçekleştirmek ve hükümlerini kuvvetlendirmek suretiyle çekişmeye yol açmaz. Tam aksine, anlaşmazlığı ortadan kaldırır.³⁹ Ca'ferî ve Hanbelî hukukçular ise bu rivayeti sahih kabul etmezler.⁴⁰

3.1.3. Kanun Koyucunun İzin Verdiği Şartlar

Kanunun izin verdiği şartlarla, akdin gereği olmayan ve genel kıyasa aykırı olmakla birlikte sıhhati hakkında nas olan şartlar kastedilir.⁴¹ Zira akdin gereği olan bir şeyin şart koşulması için, onunla ilgili özel hüküm bildiren bir nassa ihtiyaç yoktur. Yukarıda ifade edildiği üzere bunlar bizzat akit yapmanın gayesidir. O halde hukukun belirlediği şekilde kurulan her akit, neticelerini ve hükümlerini doğurur.⁴²

İslam hukukçularının tamamı hukukun izin verdiği şartları sahih kabul ederler. Zaten bunun böyle olması da açıktır. Şart muhayyerliği ve vade şartıyla yapılan satım akdi bunun en tipik örnekleridir.⁴³ "...Belirlenmiş bir vakte kadar birbirinize borçlandığınız zaman onu yazın... / إِذَا تَدَانَيْتُمْ بِحَيْثُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى / (el-Bakara 2/282) ayeti vade şartının, alışverişlerinde sürekli aldanan Hibban b. Münkîz (r.a) için Hz. Peygamber (s.a.s): "*Alışveriş yaptığın zaman "aldatma yok, benim için üç gün muhayyerlik vardır" de*"⁴⁴ rivayeti de muhayyerlik şartının geçerliliğine delalet eder.

Hanefî mezhebinde akdin gereği olmayan şartların, kıyasa aykırı olduğunu belirtmiştik. Bedeli daha sonra ödenmek üzere yapılan satım akdi de onlara göre böyledir. Çünkü akdin gereği, müşterinin akit konusu mala, satıcının da bedeline derhal sahip olmasıdır. Ancak bu konuda *müdâyene* ayeti (el-Bakara 2/282),⁴⁵ özel bir hüküm bildirmiştir. Bu nedenle Hanefîler, vadeli alışveriş yapmayı kıyasa muhalif olarak istihsân ile temellendirirler.⁴⁶

Hanefî mezhebinde şart muhayyerliği konusunda da aynı durum söz konusudur.⁴⁷ Burada muhayyer olma şartının kıyasa muhalif olduğunu savunurlar. Çünkü bu konuda kıyas, "*Hz. Peygamber (s.a.s) gararlı satışı yasakladı*"⁴⁸ rivayetinin genel hükmüdür. Bu şart ise akdin varlık kazanmasında bir belirsizliğe - muhayyerlik hakkının düşüp düşmemesi- yol açmaktadır. Ancak Hibbân (r.a) hadisi, kıyasa muhalif olarak konuyla ilgili özel bir hüküm bildirmiştir.⁴⁹ Diğer

³⁹ Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 253-254.

⁴⁰ Buhûti, *Keşşâfu'l-kına'*, 2: 497; İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, 4: 80; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 407.

⁴¹ Karadâğî, *Mebdeü'r-rizâ*, 2: 1167.

⁴² Senhûri, *Mesâdiru'l-hak*, 3: 108.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 17; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-burhânî*, 6: 391; Kârâfî, *el-Furûk*, 1: 397; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 43; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3: 453; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7: 283; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6: 24; Zuhaylî: *el-Fıkhu'l İslamî*, 4: 477.

⁴⁴ Buhârî: "Büyu", 48. "وَلِي الْخَيْرِ ثَلَاثًا وَإِذَا انْتَعْتَ فَقُلْ لَا خَلَابَةَ".

⁴⁵ Ey İman Edenler! belirlenmiş bir vakte kadar birbirinize borçlandığınız zaman onu yazın...

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 23; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 140; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 186.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 17.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 500; İbn-i Mâce, "Büyu", 23; Ebû Dâvud, "Büyu", 25.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 24; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 405.

mezheplerde ise bu şartlar, akdin gereğine uygun olarak görülmüş ve sıhhati de nas ile temellendirilmiştir.⁵⁰

Burada Zâhirîler'e göre sadece hukukun izin verdiği şartların sahih olduğunu belirtmek gerekir. Bu şartlar yedi tane olup şunlardır: Rehin alma şartı, semenin daha sonra ödenmesini (veresiye) şart koşmak, borcun ödenmesini, bolluk ve zenginlik vaktine kadar geciktirme şartı, satılan malın kusur ve ayıplardan salim olmasını ve bazı özelliklere sahip olmasını şart koşmak, Muhayyer olma şartı, bir köle veya câriye satın alındığı vakit, onlara ait malların hepsinin, bir kısmının veya hepsinden belli bir oranın onlarla birlikte verilmesini şart koşma, aşılı hurma ağacı ile birlikte üzerinde bulunan meyvelerin de satışa dâhil edilmesini şart koşmak. Zâhirî mezhebinde bu yedi şartın dışında, akitle birlikte ileri sürülen şartların tümü akitle birlikte bâtıldır. Dolayısıyla akit, zikredilen şartların dışında bir şartla kurulursa feshedilir. Ancak akit, hukuken varlık kazanmadan önce veya sonra ileri sürülen şartlar bâtil, akit sahihtir.⁵¹

3.1.4. Örf Halini Almış Şartlar

İnsanların akit yaparken teâmül haline getirdiği ve genelde taraflardan birine özel faydası dokunan birtakım şartlar vardır. Bunlar, akdin gereği olmadığı gibi, ona uygun şartlardan da değildir. Bu nedenle geçerliliği konusunda ihtilaf edilmiştir. Satıcının belli bir süre içerisinde arızalanması durumunda sattığı ürünü tamir etmeyi garanti etmesi, eve teslim edilmesi şartıyla mobilya, takılması şartıyla kombi vb. alışverişler günümüzde örfteki uygulamalar olarak değerlendirilebilir.

Genel kurala göre bu şartların sahih olmaması gerekir. Zira bu şartlar, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri başta olmak üzere bazı fakîhlere göre, akdin fesadına yol açan şartlardandır. Çünkü burada akdin gereği olmayan ve taraflardan birine özel fayda sağlayan bir şart söz konusudur.⁵²

Hanefî hukukçular, istihsan yöntemine dayanarak örfteki uygulamaları, sahih şartlar kategorisine dâhil ederler.⁵³ Şâfiî kaynaklarda ilke olarak zikredilmese deama mezhebin bazı hukukçuları örnekler üzerinden bu şartların sahih olduğuna işaret ederler. Mesela, Maverdî'ye (ö. 450/1058) göre evini satan bir şahıs, evi boşaltacak kadar uygun bir süre evde kalmayı şart koşabilir. Ona göre bu hususta kaide; "Örf ile sabit olan, şart ile sabit olmuş gibidir."⁵⁴ Mâlikî, Hanbelî

⁵⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 223; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 322-323; İbn Receb, *el-Kavâid*, I: 451; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 2: 495; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-Mâlikiyyu'l-müyesser*, 2: 396; Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukukunda Satım Akdiyle İlgili Şartlar* (Yüksek Lisans Tezi: Ondokuz Mayıs Üniversitesi: 1995), 74.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8: 412 vd.; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 322.

⁵² Merğînânî, *el-Hidaye*, 3: 49; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 144; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 286.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 15; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 17; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 389-392; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 404; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 140; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6: 23.

⁵⁴ Mâverdi: Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî; şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5: 341.

ve Caferî mezheplerinde ise, bu şartlar örf halini almasa da geçerlidir. Zira bu üç mezhepte, akitlerde şart koşma hürriyetinin alanı oldukça geniştir.⁵⁵

Burada örf halini almış şartların sahih olduğunu söylemekle bir açılıma imkân sağlayan Hanefîler'in yaklaşımı önemlidir. Bu sebeple üzerinde durmak gerekir. Hanefîler, şart koşma konusunda temel kuralın yasaklık olduğunu kabul ederler.⁵⁶ Bu görüşlerinin dayanağı, "Hz. Peygamber şartlı satışı yasaklamıştır."⁵⁷ rivayetidir. Ayrıca şart koşmak suretiyle taraflardan birine fazladan borç yüklenmesi söz konusudur. Bu da mezhepte faiz şüphesi olarak değerlendirilmektedir. Buna göre, teâmül haline gelmiş şartların fasit olması gerekir.⁵⁸

Öte yandan bu yaklaşım, hadisin hükmünü örf ile ortadan kaldırma gibi gözükmektedir. Ancak durum böyle değildir. Çünkü hadisten anlaşılan yasağın gerekçesi; taraflar arasında anlaşmazlık çıkmasıdır. Örf ise, anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaktadır. O halde burada örf, hadisin değil de genel kıyasın hükmünü ortadan kaldırmıştır. Nitekim Hanefî usulde "Örf ile kıyas terk edilir, nas tahsis edilir."⁵⁹

Hanefî mezhebi teoride ca'lı şartların sınırını dar tutmakla birlikte, sahih şartların dayandığı delilleri çoğaltarak (kıyas, maslahat, istihsan, örf) uygulamada bu sınırları genişletmişlerdir.⁶⁰ Bu cümleden olarak, itibar edilen örfün, genel örf olmasını da şart koşmazlar. Sadece bir yörenin, aynı meslek grubunun veya ticaret erbabının teâmül haline getirdikleri özel örfü bu kapsamda değerlendirirler.⁶¹ Buradan hareketle önceki dönemlerde fıkıh ve fetva mecmualarında zikredilen örneklerin dışında bir şey, sonradan örf haline gelirse buna itibar edilir. Buna karşılık, bir dönemde örf halini almadığı için fasit olarak değerlendirilen bir şart, daha sonra örf haline gelirse geçerli olur denilebilir. Ancak taraflar arası çekişmeye götüren örf ve âdetler bundan istisna edilir.⁶²

Ayrıca Hanefîler, örfteki uygulamaların şart koşulmadan yerine getirilmesinin bizzat akdin gereği olduğunu savunurlar.⁶³ *Mecelle*'nin 43. maddesinde de yer aldığı üzere, mutlak olarak yapılan hukukî işlemlerde örf dikkate alınır. Mesela, buzdolabı alan müşterinin, eve taşınması konusunda satıcı ile ihtilafa düşmesi durumunda örfün hakemliğine müracaat edilir. Şayet örf, satıcının buzdolabını eve götürmesini gerektiriyorsa buna göre davranmak satıcının yükümlülüğündedir. Çünkü mutlak, örf ve adet ile mukayyettir. Ne var ki

⁵⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3: 202; Küleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâfî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 6: 101 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 323-326.

⁵⁶ Düreynî, *Buhûs*, 2: 378.

⁵⁷ Taberânî, *el-Evsat*, 4: 335 (4361).

⁵⁸ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 144; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 286.

⁵⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 49; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 391; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 286; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 405.

⁶⁰ Düreynî, *Buhûs*, 2: 378.

⁶¹ Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 925; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 187.

⁶² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 286.

⁶³ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 403

örfteki uygulamalar, irade beyanı ile iptal edilebilir. Akit anında şayet müşteri satıcının eve teslim etmeme şartını kabul ederse, artık örfে itibar edilmez.⁶⁴

Günümüzde akitlerde daha önce görülmeyen bazı şartlar ileri sürülmektedir. Bunlar, satılan ürünlerin çoğunda belirli bir süre garanti şartı, eve teslim edilmesi, kurulumunun yapılması vb. örf halini almış, toplum için yararlı uygulamalardır. Zira bu durum, malın sürümünü artırmakta, müşterinin de güvenli alışveriş yapmasına imkân sağlamaktadır. Bu sebeple toplumsal yararın sağlanması ve ihtiyaçların giderilmesi açısından örfteki uygulamaların ayrıca şart koşulmadan akitle birlikte gerekli kılınması yönündeki görüşlerin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira örf, yaşanan tecrübelerin neticesi olması ve ticarî hayatı büyük ölçüde istikrara kavuşturması yönleriyle toplumda özel bir öneme sahiptir. Ayrıca, taraflar örfteki uygulamaların ne kazandırıp ne kaybettiğini bildikleri için, aldanma riski de daha aza inmektedir.

Teâmül haline gelmiş şartların geçerli sayılması, akitlerde şart koşma hürriyetinin sınırlarını genişletme bakımından önemlidir. Bazı İslam hukukçuları bunu, şart hürriyetinin kapılarını ardına kadar açmak olarak nitelerken, bazıları da hukuka aykırı olanlar hariç fasit şart kalmadığını söylemektedir.⁶⁵

3.1.5. Hayır ve İyilik Manasına Gelen Bir Şeyi Gerekli Kılan Şartlar

İslam hukukunda akit konusu malın vakıf, hibe veya tasadduk edilmesini şart koşma vb. hayır manasında bir iş yapmayı gerekli kılan şartların sıhhati konusunda ihtilaf edilmiştir. Ebû Hanife'ye göre bu şartlar sahihtir. İmameyn ise bu şartların fasit olduğunu savunurlar. Bu ihtilafın sebebi, ileri sürülen şartın, akdin gereğine uygun olup olmadığıdır. Zira akit, mülkiyetin el değiştirmesini ve mutlak tasarrufu gerektirir. Ancak bu şart hem tasarrufu kısıtlamakta hem de alıcının mülkünden çıkmasını gerekli kılmaktadır.⁶⁶

Mâlikî mezhebinde bu şartlar esas itibariyle akdin gereğini ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle akitle birlikte geçersiz olmaları gerekirken, sahih şartlar kapsamında ele alınmıştır. Onlara göre Şâri', köle azadı başta olmak üzere hibe, tasadduk vb. şeylerin yapılmasını teşvik etmiştir. Dolayısıyla hayır ve iyilik manası taşıyan şartlar istisnâ bir durum olarak sahih ve bağlayıcıdır.⁶⁷ Ayrıca bu şartların sahih olması için zamana izâfe edilmemesi gerekir. Şayet daha sonraki bir zaman diliminde akit konusunun hibe, hediye veya tasadduk edilmesi şart koşulursa, bu sahih değildir. Çünkü bunda belirsizlik (garar) söz konusudur.⁶⁸

⁶⁴ Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî şerhi'l-kavâidi'l-fikhîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 101; Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 136; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, 7: 372.

⁶⁵ Düreynî, *Buhûs*, 2: 379.

⁶⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 49; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 392; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 284.

⁶⁷ İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 14: 330; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidayetü'l-müçtehit*, 3:1641; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-Mâlikîyyu'l-müeyesser*, 2: 396.

⁶⁸ Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 226.

Şâfiî mezhebinde ihtilafı olmakla birlikte yaygın kanaat bu şartların sahih olduğu yönündedir. Ancak bu şartların akit konusu dışında bir şey için şart koşulması sahih değildir. Buna göre, satılan evin dışında başka bir şeyin vakfedilmesini şart koşmak geçersizdir.⁶⁹ Caferî ve İbâziyye mezheplerinde de aynı gerekçelerle bu şartlar geçerlidir.⁷⁰ Zeydîler'e göre ise bu şartlar bâtil (lağv), akit geçerlidir. Bununla birlikte şartın gereği yasak/haram değilse yerine getirilmesi menduptur.⁷¹

3.2. Fâsit Şartlar

Fasit şartlar, akdin de fesadına yol açan şartlardır. Bu şartları altı başlık altında ele almak mümkündür.

3.2.1. Akdin Gereği Olmayan Şartlar

Bizzat akdin gereği olmayan, ona da uygun olmayan şartların geçerliliği konusu İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır.

Hanefî mezhebinde, bu şartlar genel kıyasa aykırı olarak değerlendirildiği için fasit görülmüştür.⁷² Mesela satım akdinde akit konusu malın daha sonra teslim edilmesini şart koşmak böyledir. Çünkü bedelli akitler, mülkiyetin derhal el değiştirmesini gerektirir.⁷³ Şâfiî ve Zeydiyye mezheplerinin görüşü de budur.⁷⁴ Bu yaklaşım, "Peygamberimiz şartlı satışları yasaklamıştır"⁷⁵ hadisine dayanır.⁷⁶ Hanefîler'e göre böyle bir şartla birlikte kurulan akit fasittir. Fakat şartı koşan tarafın bu şarttan vazgeçmesiyle, akit geçerlilik kazanır.⁷⁷ Şâfiî mezhebinde ise şarttan vazgeçilse bile akit geçerli olmaz.⁷⁸

Mâlikî mezhebinde bu şartlardan belirsizlik (garar) ve cehâlete yol açan, taraflar arasında anlaşmazlığa götüren ya da mülkiyet ve tasarruf hakkını tamamen engelleyen şartlar fasittir. Örneğin, akit konusu malın bilinen bir veya birkaç kişiye satılmamasını şart koşmak sahihtir. Zira onlara göre, satılan malda az bir tasarruftan alıkoymak akdin gereğine aykırı değildir.⁷⁹ Mâlikîler, bu

⁶⁹ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 448; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3: 451, 456; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 255.

⁷⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 5: 100; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 379.

⁷¹ San'ânî, *et-Tâcu'l-müzehheb*, 2: 377.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 15; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 48; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 139; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istalâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6: 24.

⁷³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 24; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 412; Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmî, *el-Lubab fi şerhi'l-Kitab*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2010), I: 213.

⁷⁴ Müzenî, Ebu İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail, *Muhtasaru'l-Müzenî fi fûrû's-Şâfiyyetl*: thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 123; Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 453; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 43-46; San'ânî, *et-Tâcu'l-müzehheb*, 2: 370; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 263-265.

⁷⁵ Taberânî, *el-Evsat*, 4: 335 (4361).

⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 452.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 15; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 48; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 139.

⁷⁸ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 455.

⁷⁹ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil*, 6: 267, 330; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-Mâlikiyyu'l-müeyesser*, 2: 396; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 1173.

yaklaşımlarını Câbir (r.a) hadisine dayandırırılar.⁸⁰ Onlara göre bu rivayet, satım ve kira sözleşmesinin bir akitte toplanmasının caiz olduğunu gösterir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s) deveyi satın alarak bir satım akdi ve Câbir'in (r.a) Medine'ye kadar deveye binmesi şeklinde de bir kira akdi yapmıştır. Bu iki akdin bir arada yapılması caiz olduğuna göre, taraflardan birinin akit konusu maldan belirli bir müddet az bir menfaati şart koşması da caiz olur.⁸¹

Ayrıca mezhepte takyîdî şartın akitlere etkisi faiz, garar ve mülkiyeti engelleme derecesine bağlıdır. Şayet şart akitlerde bu üç şeyden birine çok miktarda sebebiyet veriyorsa akit de şart da batıl, orta miktarda etkisi varsa şart geçersiz akit sahih, az miktarda etkisi varsa her ikisi de geçerlidir.⁸²

Bu şartlardan iyilik ve hayır manasında bir şeyi gerekli kılanlar hariç, diğerleri Hanbelî mezhebine göre de fasittir. Ancak akdin fesadını gerektirmez. Onlara göre, şartı koşan taraf *erş*⁸³ alma ve akdi feshetme arasında muhayyerdir. Zira şartı koşan taraf akit yapmaya bu şartla birlikte razı olmuştur. Şartın gerçekleşmemesi rızayı ortadan kaldırdığından akdi feshetme hakkı olur. Aynı şekilde akitle birlikte ileri sürülen şartın semenden karşılığı olduğu için de *erş* almaya hak kazanır.⁸⁴ İbn Teymiyye (ö.728/1327), sahih bir maksadı gerçekleştiriyorsa, akdin gereği olmasa bile şartın geçerli olduğunu savunur.⁸⁵

3.2.2. Garar ve Cehâlete Yol Açan Şartlar

Garar, akit konusunun meydana gelip gelmeyeceği (*mestûru'l-âkibe*) veya bedellerin ödeme gününde aşırı bilinmezlik içermesi olarak tanımlanmaktadır.⁸⁶ Farklı bir tabirle garar, bir borç ilişkisinde akde konu olan şeyin haksız kazanca yol açacak ölçüde belirsizlik taşınması, akibetinin kapalı olması demektir.⁸⁷ Cehâlet ise konu veya bedel bakımından akdin bilinmezlik içermesidir. Gökteki kuş, denizdeki balık satım konusu olursa garardan, mevcut ama akit meclisinde bulunmayan ve bilinmeyen bir şeyin satılması halinde cehâletten bahsedilir.⁸⁸ Buna göre garar, akit konusunun elde edilip edilemeyeceğinin bilinmemesiyle ilgili bir terimken,

⁸⁰ Haneefî fakihler, Câbir'den (r.a) gelen rivayette öne sürülen şarta, yolculukta zaruret sebebiyle izin verildiğini: bunun ruhsat olduğunu ve bu konudaki hükmün "*Peygamberimiz şartlı satışları yasaklamıştır*"⁸⁰ rivayetinde açıklandığını savunurlar.⁸⁰

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 1641.

⁸² İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), 2: 67; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1640.

⁸³ Erş: Ayıplı olduğu ortaya çıkan malın bedelinden düşülen miktar.

⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 325; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 2: 498- 499; İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmûatu'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzar - Enver el-Bâz (Riyad: Mecma'u'l-Melik Fehd li't-tibâa, 2005), 29: 187.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 4: 102; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 318.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 68; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5: 95.

⁸⁷ Siddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, *el-Garar ve eseruhû fi'l-ukûd fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Y.y.: Albaraka Yayınları: 1990), 54; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 167; Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Doktora Tezli: Necmettin Erbakan Üniversitesi: 2013), 63.

⁸⁸ Karâfi, *el-Furûk*, 3: 403.

cehâlet akde konu olan şeyin kendisiyle ilgili değil, vasıfları hakkında bilinmezliktir.⁸⁹

İslam hukukçularına göre garar ve cehâlete yol açan şartlar, akitle birlikte fasittir. Çünkü garar yasağı Kitap, sünnet ve icma ile sabittir.⁹⁰ Ayrıca garar ve cehâlet taraflar arası anlaşmazlığa yol açar. Çok süt vermesi, gebe olması, sütünü sağdırması şartıyla bir hayvan satın almak; şu kadar yağ içermesi şartıyla zeytin veya susam almak böyledir.⁹¹ Örneklerden de anlaşıldığı üzere ileri sürülen bu şartların akit anında bilinmesi mümkün değildir. Mesela günde 10 kg. süt vermesi şartıyla satılan bir hayvanın, akitten sonra ne kadar süt vereceği bilinmez. Durum, şart koşulanın aksine çıkabilir. Bu da anlaşmazlığa sebebiyet verir.⁹²

Dikkat edilirse bu şartlar, *sahih şartlar* başlığı altında incelediğimiz; akit konusu malda aranan bir niteliğin şart koşulması kabilinden olup, kendilerine mecâzen şart denilen şartlara benzemektedirler. Miktarı belirtilmeden ileri sürülen bu vb. şartların gerçekte olup olmadığı, bu işin uzmanlarından yardım alınarak bilinebilir. Mesela, süt vermesi şartıyla satılan hayvanın bu durumu veteriner yardımıyla bilinebilir. Buna karşılık kaç kg. süt verdiği bilinemez. Bilinemediği için de burada belirsizlik (garar) ve bilinmezlik (cehâlet) olur ki, bu da anlaşmazlığa yol açar. Ayrıca garar ve cehâletin alanı, hayat düzeninin gelişmesine, insanın bilgisinin ve tecrübelerin artmasına bağlı olarak daralır ve genişler. Hukukî işlemlerde örfün değişmesi de aynı şekilde garar ve cehâletin alanını etkiler. İlim alanı genişledikçe, tecrübeler arttıkça, insanların örf ve âdetleri yerleştikçe bu alanın daraldığı görülür. Bunun aksi olduğunda ise daha da genişler.⁹³

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Şartlardaki garar ve cehâlet, taraflar arası çözümü güç bir anlaşmazlığa yol açacak kadar olursa akit fasittir. Ancak böyle bir şey olmayacaksa şart da akit de sahih olur.⁹⁴

3.2.3. Hukuken Yasak Olan Bir Şeyi İçeren Şartlar

Kanun koyucunun yasakladığı, insanları din ve dünya işlerinden alıkoyan, meşru bir gayeye yönelik olmayan bir şeyin şart koşulması geçersiz olup, akdi de ifsad eder.⁹⁵ Dövüşken olması şartıyla koç veya horoz, güzel ses çıkarması şartıyla kumru vs. satın almak böyledir. Çünkü bu gibi şartlarda meşru bir amaç yoktur.

⁸⁹ Garar-cehâlet ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 80 vd.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 500; İbn-i Mâce, "Büyü", 23; Ebû Dâvud, "Büyü", 25.

⁹¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3: 190; Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 19; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 3; Meydânî, *el-Lübâb*, 1: 214; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 43; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3: 453; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 2: 497.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 20; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 11; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 396.

⁹³ Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 190.

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6: 592; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 1640.

⁹⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3: 190; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 11; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6: 24.

Hukuken yasaklanan bir sonuca ulaştırdığı için, akdin meşru kılınma sebebine de uygun değildir.⁹⁶

İnsanları din ve dünya işlerinden alıkoyması, bu şartların en belirgin özelliğidir. Bununla birlikte, bu şartların bir kısmı garar ve cehâlet içerir. Mesela, horozun dövüşçü olmasının vb. tespiti zordur. Dolayısıyla hem hukuken yasaklandığı için hem de akit konusundaki belirsizlikten dolayı geçersizdir.⁹⁷

Burada şu hususa dikkat çekmeliyiz. Din ve dünya işlerinden alıkoyan ve hukukun yasakladığı bu özelliklerin akit konusu malda bulunması, mutlak manada fesadı gerektirmez. Ancak bu özelliklere rağbet edilerek, şart koşulması fasittir. Bu nedenle ayıbını ifade etmek için, hayvanın dövüşçü olduğunu söylemek bu kapsamda değildir. Bu durumda hayvan dövüşçü çıkmasa bile akit geçerlidir. Çünkü bu ayıplı halde alınan bir şeyin kusursuz çıkması gibidir. Dolayısıyla sorumlu olmama maksadıyla ayıbın zikredilmesi akdin sıhhatine engel olmaz.⁹⁸

3.2.4. Hukuken (Şer'an) Yasaklanan Bir Şeye Götüren Şartlar

İslam hukuk usûlünde kendi başına düşünüldüğünde hukuka uygun olmakla birlikte, çoğunlukla hukuken yasaklanmış kötü ve zararlı sonuçlara yol açan vesilelerin yasaklanması esastır. Fıkıh usûlü terminolojisinde buna *sedd-i zerâi'* denir.⁹⁹

Bu esasa göre özü itibariyle meşru olan bir fiilin yasak olan bir sonuca götürmesi kuvvetle muhtemelse, kendisi de yasaklanır. Bu nedenle şarap yapma şartıyla üzüm, adam öldürme şartıyla silah satılması vb. sahih değildir. Çünkü bu şartların meşru olmayan bir sonuca yol açacağı kesindir. Ancak hukukun yasakladığı bir neticeye yol açması kesin olmayan şartların akitle birlikte ileri sürülmesi sahihtir. Hatta Şâfiîler, şarap üretimi yaptığı bilinen bir kimseye mutlak olarak üzüm satışının caiz olduğunu savunurlar.¹⁰⁰

3.2.5. Tarafalara Yarar Sağlayan Şartlar

Bu şartlar, akdin gereği olmayan, onu kuvvetlendirmeyen, örfteki uygulamalardan olmayan ve akdi yapan taraflardan birine özel menfaat sağlayan şartlardır.¹⁰¹ Satıcının bir süre kullanma şartıyla bilgisayarını satması, müşterinin boyanıp temizlenmesi şartıyla araba satın alması vb. böyledir.

Klasik kaynaklarda bu şartlar, menfaat sağladığı kişiye nispetle üçe ayrılır. Satıcıya, müşteriye ve akdin konusuna¹⁰² özel menfaat sağlayan şartlar.¹⁰³ Bir süre

⁹⁶ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 397-398; Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 446 vd.; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 46.

⁹⁷ Muvatta, "Büyü", 6; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 11; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 191; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-Mâlikîyyü'l-müeyyess*, 2: 396.

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 12; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 397.

⁹⁹ Kârâfî, *el-Furûk*, 2: 32.

¹⁰⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 446 vd.; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 46.

¹⁰¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 12; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 405-406; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6: 24.

¹⁰² Akdin konusu köle ve cariye gibi haklara sahip olabilen durumlarda böyle bir şart söz konusu olur.

oturma şartıyla ev, belirli mesafe binme şartıyla araç, bir müddet kullanma şartıyla herhangi bir eşyayı satmak satıcıya yararı dokunan şartlar kapsamında ele alınır. Satıcının, müşteriden kendisine borç (*karz*) vermesini şart koşması da böyledir.

Akit konusu malda müşterinin menfaatine olan bir iş yapmayı gerekli kılan ve müşterinin lehine satıcıyı başka bir akit yapmaya zorlayan şartlar da müşteriye faydası dokunan şartlar arasında zikredilebilir. Öğütülmesi şartıyla buğday, toplanması şartıyla meyve, kesilmesi veya dikilmesi şartıyla kumaş satın almak böyledir. Müşterinin, satıcıdan kendisine ödünç para vermesini veya bedelden bir şey hibe etmesini şart koşması da bu kapsamda ele alınır.¹⁰⁴

İslam hukukunda bu şartların sıhhati konusunda ihtilaf edilmiştir. Konuyla ilgili temelde iki farklı yaklaşım söz konusudur. Hanefî mezhebinde bu şartların tespitinde farklı görüşler bulunmakla birlikte şartlar ittifakla fasittir.¹⁰⁵ Ancak daha önce geçtiği üzere bu şartlardan akit konusu mal üzerinde ikinci bir iş yapmayı gerekli kılan ve örf haline gelmiş şartlar (buğdayın öğütülmesi, kumaşın dikilmesi vb.) her ne kadar taraflardan birine özel menfaat sağlasa da bu genel hükümden - istisnânen- istisna edilmiştir.¹⁰⁶

Şâfiî mezhebinde İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Münzîr (ö.319/931) gibi hukukçulara göre bu şartlar sahihtir. Bu iki hukukçunun dayanağı Câbir (r.a) hadisidir. Ancak, mezhepte sahih görüş bunun aksinedir.¹⁰⁷ Mâlikî, Hanbelî ve Caferî hukukçulara göre, bu şartlar geçerli ve tarafları bağlayıcıdır. Ayrıca Hanbelî mezhebinde bu şartlar taraflardan herhangi biri lehine koşulabildiği gibi, üçüncü şahıslar için de ileri sürülebilir.¹⁰⁸

İslam hukukçularının bu farklı yaklaşımları, konuyla ilgili rivayetleri anlama ve yorumlamadaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Mesela Mâlikî hukukçular bu şartların sahih olduğunu şu şekilde izah ederler: Taraflardan birine özel yarar sağlamasına rağmen bu şartlar akdin gereğine tamamen aykırı değildir. Çünkü burada kişinin mülkünde mutlak olarak tasarruftan engellenmesi söz konusu değildir. Mesela, satılan bir evde bir müddet oturmayı şart koşmak, evin müşterinin mülküne geçmesini engellemediği gibi, hiçbir tasarrufta bulunmamasını da gerekli kılmıyor. Burada az bir engelleme varsa da bu akdin sıhhatine zarar vermez. Mâlikîler bu konuda Câbir (r.a) hadisini esas alırlar.¹⁰⁹

→

¹⁰³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 12; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 405-406; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6: 24.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 15; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 49; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 394-395, 402; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 140; Meydânî, *el-Lübâb*, I: 214.

¹⁰⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 2: 441; Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 15; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 12; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 394-395; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 405; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 141; Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Muhammed Ahmed el-Muhtâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2016), 2: 111; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 284.

¹⁰⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 49; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 144; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 286.

¹⁰⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 454, 460; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 42.

¹⁰⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3: 191; Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 100; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 2: 67; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 2: 497; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 4: 81; İbn Receb, *el-Kavâid*, I: 231-233; Hâşim Ma'rûf, *Nazarîyyetü'l-akd*, 431.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 1641.

Hanbelîler “Hz. Peygamber (s.a.s) şartlı satımı yasakladı”¹¹⁰ rivayetini sahih kabul etmedikleri için ca’lî şartlar konusunda diğer İslam hukukçularına göre sınırı geniş tutmuşlardır. Bu şartların sıhhatini şu şekilde temellendirmektedirler:¹¹¹ Onlar, bu şartların fasit olduğunu savunanların aksine Câbir (r.a) hadisinde alışverişin tamamlandığını ve Câbir’in (r.a) kendi menfaatine olarak Medine’ye kadar deveye binmeyi şart koştuğunu, Hz. Peygamber’in (s.a.s) de bunu kabul ettiğini savunurlar. Bir başka dayanakları ise; “Hz. Peygamber (s.a.s) alışverişte istisnadan yasakladı, fakat istisna edilen şey belirli olursa müstesna”¹¹² rivayetidir. Dolayısıyla mübâh ve belirli olması kaydıyla bu şartları sahih kabul ederler. Ümmü Seleme’nin (r.a), Sefine’yi (r.a) yaşadığı müddetçe Hz. Peygamber’e (s.a.s) hizmet etmesi şartıyla azat ettiğine dair rivayet Hanbelîler’in dayandığı bir başka delildir. Onlara göre, kölenin azat edilip hizmetinin istisna edilmesi, satım ve diğer akitlerde menfaatin bir müddet taraflardan biri lehine istisna edilmesi gibidir.¹¹³

Hanefiler, Câbir (r.a) hadisinde geçen şarta (deveye binme) Hz. Peygamber’in (s.a.s) izin vermesini ruhsat olarak yorumlarlar ve “Hz. Peygamber (s.a.s) şartlı satımı yasakladı”¹¹⁴ hadisini esas alırlar.¹¹⁵ Ayrıca Hanefiler’in bir kısmına göre, Hz. Peygamber (s.a.s) ile Câbir (r.a) arasında geçen konuşma akdin gerçekten yapılmadığını gösterir. Onlara göre bu, yolculukta şakalaşma ve güzel sohbetle bulunmaktan ibarettir. Medine’ye geldiklerinde Hz. Peygamber’in (s.a.s) Câbir’e (r.a) parayı verdikten sonra; “Deveni de al bu senin malındır” demesi bunu göstermektedir. Akit yapılmadığına göre akitle birlikte koşulan şartın bir hükmü olmadığı gibi bu hadis taraflardan birine menfaati dokunan şartların sıhhati için hüccet olamaz. Bundan başka Hanefilere göre akit, satın alınan malda mutlak manada tasarrufu gerektirir. Bu şartlar ise tasarrufu kısmen veya tamamen engelleyerek, akdin gereğiyle çelişmektedir. Bu da taraflar arası anlaşmazlığa sebebiyet vereceğinden şartın sıhhatini engellemektedir.¹¹⁶

Hanefilerin bu şartlarla ilgili farklı bir izahı da şöyledir: Bu gibi şartların ileri sürülmesi, taraflardan biri lehine akitle birlikte şart koşulmuş, karşılığı olmayan fazladan bir menfaattir. Karşılığı olmayan her fazlalık ise riba (faiz) olup akdi ifsad eder. Dolayısıyla burada en azından riba şüphesi vardır. Faizin kendisi olduğu gibi şüphesi de akitlerde fesat sebebidir.¹¹⁷ Ayrıca bu şartlar birden fazla akdin bir akitte birleşmesine yol açmaktadır. Bir süre kullanılması şartıyla araç satılması durumunda bu şartın bedelden bir karşılığı varsa yapılan işlem kira sözleşmesi, karşılığı yoksa iâredir. Her iki durumda da *bir akitte iki akit (safkatân fi safka)* söz konusu olmaktadır. Bunun da yasak olduğu sünnetle sabittir.¹¹⁸

¹¹⁰ Taberânî, *el-Evsat*, 4: 335 (4361).

¹¹¹ Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 2: 497; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 4: 80.

¹¹² Nesâî, “Büyü”, 34.

¹¹³ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 4: 79; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 2: 496; İbn Receb, *el-Kavâid*, I: 232.

¹¹⁴ Taberânî, *el-Evsat*, 4: 335 (4361).

¹¹⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6: 144; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 286.

¹¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 14; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6: 24.

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 12; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 406; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslamî*, 4: 481.

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 16; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 22; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 410

Akit konusu malda bir iş yaptırmayı gerekli kılan şartlar ve bedellerden belirli bir şeyi istisna etmeyi şart koşmak da bu kapsama dâhil edilebilir. Bazı kaynaklarda bunlar ayrı başlıklar altında ele alınmışsa da mahiyeti itibariyle taraflara menfaat sağlayan şartlar olduğu açıktır. Bu sebeple bunların ayrıca zikredilmesine gerek yoktur.¹¹⁹ Bedellerden bir şeyin istisna edilmesi ile ilgili kural; “tek başına satılması geçerli olanın istisna edilmesi de sahihtir” şeklindedir.¹²⁰

Şu kadar var ki bu şartların geçerliliği konusunda belirleyici husus; taraflar arası anlaşmazlığa yol açıp açmamasıdır. Bununla birlikte taraflardan birine özel menfaat sağladığı halde örfteki uygulamalar geçerlidir.¹²¹

3.2.6. Akitle Birlikte Başka Bir Akdin Yapılmasını Şart Koşmak

Bir akit içinde başka bir akdin yapılmasını şart koşmak, klasik fıkıh doktrininde safkateyn yasağı olarak bilinmektedir. Bu yasağın dayanağı, konuyla ilgili “*Rasûlullah (s.a.s), bir satış/akit içinde iki satış/akit yapılmasını yasakladı.*”¹²² şeklindeki rivayetlerdir. Ne var ki yasağı konu edinen hadisler genel nitelikli ifadelerle vârid olmuştur. Ayrıca yasağın mahiyeti ve boyutları konusunda herhangi bir açıklama, tahsis ya da illet beyanında bulunulmamıştır. Bu nedenle İslam hukuk bilginleri, safkateyn şeklinde yapılan akitlerin yasak olduğu konusunda ittifak halindeyken, yasağın çerçevesi ve mahiyeti konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Neticede yasağın kapsamını olabildiğince geniş tutanlar olduğu gibi, dar bir çerçeveye hasredenler de olmuştur.¹²³

Hanefî mezhebinde, safkateyne üç farklı mana yüklendiği görülmektedir. Bunlardan biri, semen ve vadedeki belirsizlik bulunduran “*birden çok fiyat seçeneği sunulan*” akitlerdir. Biri peşin diğeri vadeli iki farklı ödeme seçeneğinin sunulması ve bunlardan biri belirlenmeden akdin tamamlanması bunun örneğidir. İkincisi, şart koşma hürriyeti kapsamında taraflara tanınan akdin muhtevasını düzenleme serbestisi ile ilgili olarak “*bir akit içinde akit manasına gelen bir menfaatin şart koşulması*”dır. Bunun örneği, örfte olmadığı halde satın alınan malın/ürünün taşınmasını, kurulumunu vb. şart koşmaktır. Üçüncü ise “*varlık kazanmaları birbirine bağlı iki akdin tek bir sözleşme içinde yapılması*”dır. Evini satan kişinin müşteriden kendisine arabasını satmasını şart koşması böyledir. Buna göre

¹¹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 2: 442; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 412; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 1641; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 143; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 323; İbn Receb, *el-Kavâid*, 1: 230; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 2: 498; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 43; Şemmâhî, Âmir b. All: *Kitabü'l-izâh* (Muhammed b. Ömer el-Kasabî haşiyesi ile birlikte), 5. Baskı, Ammân 2005, 3: 340; Hâşim Ma'rûf, *Nazariyyetü'l-akd*, 431.

¹²⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 26; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 412; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 143.

¹²¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 144; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-Mâlikîyyu'l-müyesser*, 2: 397; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart* 223.

¹²² Ahmed, *el-Müsned*, 2: 174; Tirmizî: Büyu', 18; Nesâl: 73.

¹²³ İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 6: 41-42.

yukarıda ele aldığımız fasit şartlı akitlerin neredeyse hepsi birden fazla akdin birleşmesi olarak görülebilir.¹²⁴

Farklı ödeme planlarına göre birden çok fiyat seçeneği sunularak yapılan akit ile iki akdin karşılıklı yapılması şeklinde ortaya çıkan akitler diğer üç mezhebe göre de safkateyn kapsamında görülerek fasit sayılmıştır.¹²⁵ Ancak Mâlikîlere göre birleştirilen iki akdin birbirine zıt olmaması durumunda akit de şart da sahihtir. Buna göre ileri sürülen şart, satım ve kira akitlerini bir arada yaptırmayı gerektiriyorsa akitle birlikte şart da geçerlidir. Ancak bunun dışında, tek akitte iki akdin birleşmesi sahih değildir. Bununla birlikte, şart koşanın vazgeçmesiyle akit geçerlik kazanır.¹²⁶ Mezheplerin bu konudaki referansları “bir akit içinde iki akit” yapılmasını yasaklayan rivayetlerin yanı sıra Câbir (r.a) hadisi ile bir akitte satım ile selemin birleşmesini yasaklayan hadislerdir.¹²⁷ Câ’ferîler’e göre bir akit içinde iki akdin birleştirilmesini yasaklayan rivayetler sahih değildir. Bu nedenle bir akit içinde başka bir akdin şart koşulması sahihtir.¹²⁸

3.2.7. Bir Akitte İki Şart Koşmak

Hanbelîler hariç İslam hukukunda akitle birlikte öne sürülen şartın bir veya birden fazla olması arasında fark yoktur. Akitle birlikte ileri sürülen şartların her ikisi sahih, her ikisi fasit veya biri geçerli biri fasit olabilir.¹²⁹

Hanbelîler’e göre ise akdin gereği veya akdin maslahatı olan şartlardan birkaç tanesinin tek akitte ileri sürülmesi sahihtir. Öne sürülen iki şarttan biri, bunlardan olursa akit yine geçerlidir. Ancak sahih dahi olsa bunların dışında tek akitte iki şart koşulması fasittir. Mesela, muhayyer olma, rehin, şahit ve kefil getirme şartlarıyla yapılan satım akdi, şartlarla birlikte sahihtir.¹³⁰ Fakat hem öğütülmesi hem de eve teslim edilmesi şartıyla buğday satın almak bâtıldır.¹³¹

Buraya kadar gördüğümüz fasit şartların etkisi satım ve kira gibi bedelli akitlerde söz konusudur. Bu nedenle hibe, ödünç, kefâlet, havâle, vekâlet vb. akitler fasit bile olsa takyîdî şarttan etkilenmezler. Bu tür akitlerde şart hükümsüzdür.¹³² Hanefî fakîh İbn Âbidîn (ö.1252/1836), bunun sebebinin şöyle açıklar: Fasit şartlar,

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 16; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7: 22; İbnu’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 6: 410

¹²⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, V, 341; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 20-21; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, V, 436; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 2: 66-67; Hirâkî, *el-Muhtasar*, 89; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 324; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kına’*, 2: 498.

¹²⁶ Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 2: 66.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, 2: 174,178; Ebû Davud, “Büyü”, 25 ve “İcâre”, 70; Tirmizi “Büyü”, 18-19.

¹²⁸ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Kavâidü’l-ahkâmi fi marifeti’l-helâl ve’l-harâm*, thk. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1992), 2: 94.

¹²⁹ Hirâkî, Ebû’l-Kâsım Necmuddin Cafer b. el-Hüseyn, *el-Muhtasar* (thk. Muhammed Züheyr eş-Şâviş), el-Mektebü’l-İslâmî, Dımeşk 2000, 89; Şemmâhî, *Kitabü’l-izâh*, 3: 124-125; Eттаfeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî, *Şerhu Kitâbi’n-Nil ve şifâü’l-’alil*, 2. Baskı, Mektebetü’l-İrşâd, Cidde 1983, 8: 148

¹³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 334; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kına’*, 2: 497; Şâzelî, *Nazariyyetu’ş-şart*, 297-298.

¹³¹ Buhûtî, *Keşşâfu’l-kına’*, 2: 497.

¹³² Senhûrî, *Mesadiru’l-hak*, 3: 129; Mahmasânî, Subhi Receb, *en-Nazariyyetü’l-âmme lil-mûcebât ve’l-ukûd fiş-Şeriatî’l-İslamiyye* (Beirut: Dâru’l-İlm li’l-melâyin, 1983), 2: 461; Karadâğî, *Mebdeü’r-rizâ*, 2: 1170.

karşılıksız bir fazlalığı gerektirir. Bunda ise faizin ya da en azından şüphesinin olduğu açıktır. Faiz ise, sadece karşılıklı borçlanmayı gerektiren (*ivazlı*) akitlerde söz konusudur. Bu nedenle fasit şartlar, ivazsız akitlerin hükmünü etkilemezler.¹³³

3.3. Hükümsüz (Bâtıl) Şartlar

Akitle birlikte öne sürüldüklerinde kendileri geçersiz olup, akde etkisi olmayan şartlara batıl şart denir. İslam hukukçuları, bu şartları boş söz (*lağv*) olarak değerlendirirler. Doktrinde hangi şartların batıl olduğu konusundaki yaklaşımlar farklıdır. Genel kabulleri dikkate alıp gerekli görüldükçe farklı görüşlere de temas etmek suretiyle bu şartlar birkaç başlık altında ele alınabilir.

3.3.1. Kimseye Faydası Olmayan Şartlar

Satılan araca belirli bir yol, mekan ve zamanlarda binmeyi veya araçta belli marka yakıt tüketilmesini şart koşmak vb. böyledir. Nitekim bu şartların kimseye faydası yoktur. Fukahânın tamamına göre bu şartlar akdin sıhhatine zarar vermez, fakat kendileri batıldır.¹³⁴

Hanefî mezhebinde bir grup fakîh, taraflara zararı dokunan şartların da hükümsüz olduğunu savunur. Buna göre, akit konusu malın satılmamasını, hibe edilmemesini, giyilmemesini, yenmemesini, kullanılmamasını vs. şart koşmak batıl, akit sahihtir. Ebû Yusuf'un (ö.189/798) bu konudaki yaklaşımı ise farklıdır. Ona göre bu şartlarla birlikte kurulan akit fasittir.¹³⁵

Mâlikî mezhebinde, tarafların zararına yol açan şartlar akdin gereğini engellediği için akitle birlikte geçersizdir. Ancak şarttan vazgeçilirse akit sahih olur. İvazlı akitlerde durum böyleyken, diğer akitlerde (karz, rehin vb.) bu şartın akdi batıl kılacağı hususunda Mâlikî mezhebinin fukahâsı hemfikirdirler.¹³⁶

Akit konusuna menfaat sağlayan şartlar da akdin sıhhatini etkilemez. Bu durum mevzûun hayvan olması durumunda söz konusu olur. Mesela az yük yükleme, sıcak havalarda binmeme veya hiçbir zaman binmeme şartıyla binek hayvanı satmak böyledir.¹³⁷

Bu şartların hükümsüz olması, şartı koşan tarafın daha sonra hak talebinde bulunamaması sebebiyledir. Hak araması yoksa bu şartlar fasit bile olsa taraflar arası anlaşmazlığa yol açmaz. Zira fasit şartın akdin sıhhatini ortadan kaldırmasının en temel sebebi çekişmeye yol açmasıdır.¹³⁸

Mâlikî fakih Şâtıbî'ye göre İslam hukukçularının konuyla ilgili yaklaşımları biri naklî diğeri aklî olmak üzere iki delile dayanır. Naklî delil; "Hz. Peygamber

¹³³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 399.

¹³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 13; Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 447; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 46; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 284; San'ânî, *et-Tâcu'l-müzehheb*, 2: 377; Şemmâhî, *Kitabü'l-izâh*, 3: 132; Ettafeyyîş, *Şerhu Kitâbi'n-nîl*, 8: 149; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6: 24.

¹³⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7: 14; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 142; Zuhaylî: *el-Fıkhü'l-İslamî*, 4: 481; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 2: 1173.

¹³⁶ Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 233.

¹³⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 285.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 15; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 271; Düreynî, *Buhûs*, 2: 399.

(s.a.s) şartlı satışı yasaklamıştır.”¹³⁹ Bu rivayete göre şartlı alışverişlerin tamamı geçersiz olmalıdır. Hâlbuki yukarıda sahih şartlardan söz edilmişti. Ancak rivayette geçen şartlar, anlaşmazlığa yol açan veya akdin gereğini ortadan kaldıran şartlar şeklinde yorumlanmıştır. Aklen ise, sözleşmeler tarafların kendi mülkünde serbestçe tasarrufta bulunmasını gerektirir. Bu şartlar ise tasarrufu engellemektedir.¹⁴⁰ Ayrıca sözlü tasarrufların gereği ve neticelerinde kanun koyucunun bir maksadı vardır. Bu sebeple, hiçbir gayesi olmayan şartların ileri sürülmesi abesle iştirğaldir. O halde bu şartlar, dikkate alınmadığı gibi, akdin sıhhatine de zarar vermezler.¹⁴¹

3.3.2. Üçüncü Şahıslara Fayda veya Zarar Sağlayan Şartlar

Akitlerde üçüncü şahıslar lehine ileri sürülen şartların sıhhati konusunda yaklaşımlar farklıdır. Hanefî mezhebinde bu şartlar istisnasız hükümsüzdür. Onlara göre, bu şartın satıcı tarafından veya müşteri tarafından ileri sürülmesi arasında fark yoktur. Buna göre, üçüncü bir şahsın kullanması şartıyla araç satmak, başkasına ödünç vermek şartıyla alışveriş yapmak geçerli, şart batıldır. Hanefî fakihlere göre bu şartlar, mülkte tasarruf hakkını engellemek suretiyle taraflardan birine zarar vermektedir. Dolayısıyla bu şartlarda başkalarının menfaatinin bulunması veya hayır amaçlı olmasına da itibar edilmez.¹⁴²

Şâfîiler, bu şartlardan iyilik ve hayır manasına gelenleri istisna ederek akitle birlikte geçersiz olduğunu savunurlar.¹⁴³ Hanbelî mezhebinde ise bu şartlar sahihtir. Onlara göre bu şartlar, ivazlı akitlerde olduğu gibi, diğer akit türlerinde de geçerlidir. Dolayısıyla mezhepte vakfedilen veya hibe edilen gayrimenkulün menfaatinin belirli bir müddet istisna etmek sahihtir.¹⁴⁴ Caferî mezhebinin görüşü de budur.¹⁴⁵ Filanın bana borç vermesi veya semenin bir kısmını ödemesi gibi, üçüncü şahıslara zararı dokunan şartlar konusunda da aynı şeyleri söylemek mümkündür.¹⁴⁶

3.3.3. Hukukun Gerektirmediği Bir Şeyi Gerekli Kılan Şartlar

Taraflardan birine mubah olan bir şeyin yapılmasını zorunlu hale getiren şartların hepsi bu kapsamda ele alınır. Akit, satın alınan malda mutlak manada tasarrufu gerektirir. Bu nedenle kumaşın elbise olarak kullanılması şartıyla satılması durumunda şarta itibar edilmez. Zira akit kumaşın giyilmesini gerektirmekle birlikte, müşterinin bunu yapması zorunlu değildir. O halde şart koşulsa bile, müşteri bunu yapıp yapmama konusunda serbesttir. Bu şartlarda mubah veya mendup olan bir şeyin akitle birlikte vacip kılınması söz konusudur.

¹³⁹ Taberânî, *el-Evsat*, 4: 335 (4361).

¹⁴⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 273.

¹⁴¹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 276.

¹⁴² Burhânüddin el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhânî*, 6: 392; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 411; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 142; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 282-283.

¹⁴³ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 460; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 42.

¹⁴⁴ Buhûtî, *Keşşafu'l-kına'*, 2: 497; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 4: 81; İbn Receb, *el-Kavâid*, I: 231-233.

¹⁴⁵ Hillî, *Kavâidü'l-ahkâm fi ma'rifeti'l-helâl ve'l-harâm*, 2: 89-90.

¹⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 330; Şâzelî, *Nazariyyetü's-şart*, 208.

Bu nedenle İslam hukukçuları bu şartları batıl olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü kanun koyucudan başka hiç kimse mubahı vacip kılma yetkisine sahip değildir.¹⁴⁷

3.3.4. Akitle Elde Edilen Haklardan Birini İptal Eden Şartlar

Sahih olarak vücut bulan akdin, taraflara ve üçüncü şahıslara sağladığı birtakım haklar vardır. Ön alım (*suf'a*) hakkı, muhayyerlik hakkı, akit konusunda ve bedelde tasarrufta bulunma hakkı vb. akitten doğan haklardır.

İslam hukuk bilginlerinin çoğu, bu şartların hükümsüz, akdin geçerli olduğunu savunurlar. Mesela şuf'a hakkına sahip olanlardan birinin bu hakkını istemesi durumunda, alışverişten vazgeçilmesi şartıyla gayrimenkul satmak batıl, akit sahihtir.¹⁴⁸ Bu konuda dayanak İbn Ömer (r.a) ile Zeyd b. Sabit (r.a) arasında geçen ve ayıp muhayyerliğinin şartla düşürüldüğü bir alışverişi konu edinen rivayettir.¹⁴⁹ Dolayısıyla kusurdan sorumlu olmamayı şart koşmak diğer tarafın muhayyerlik hakkını ortadan kaldırmaz. Çünkü ayıp muhayyerliği hakkı akitten sonra elde edilir. Akitten önce şartla düşürülmesi, olmayan bir hakkın iptali anlamına gelir ki bu hukuki açıdan geçerli değildir.¹⁵⁰

Bâtıl (*lağv*) şartların akdin hükmünü etkilememesinin temel sebebi, taraflar arası çekişmeye (*nizâ*) yol açma ihtimalinin bulunmamasıdır. Çünkü bu şartlar genelde taraflara fazladan bir menfaat sağlayacak mahiyette ve nitelikte değildir. Böyle olunca şartı koşanın hak arayışı içine girmesi neticesinde tarafların anlaşmazlığa düşmesi söz konusu olmamaktadır.¹⁵¹ Nitekim Akdin fesadına yol açan unsurların (garar, cehâlet, zarar, fasit şart vb.) taraflar arası anlaşmazlığa götürmekle kayıtlı olması bilinen bir husustur.¹⁵²

Sonuç

Akitlere etkisi bakımından takyîdî şartların hükmünü ele aldığımız bu çalışmada ulaşılan neticeleri kendi kanaatlerimizi de ekleyerek şu şekilde izah etmek mümkündür:

¹⁴⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 447; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 46; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 325; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6: 142; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 2: 499.

¹⁴⁸ Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 2: 501; San'ânî, *et-Tâcu'l-müzehheb*, 2: 371; Hâşim Ma'rûf, *Nazariyyetü'l-akd*, 436; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-Mâlikiyyu'l-müyesser*, 2: 396; Şâzelî, *Nazariyyetu's-şart*, 401.

¹⁴⁹ Muvatta, 2: 613. "İbn Ömer (r.a) Zeyd b. Sâbit'e (r.a) ayıp ve kusurdan sorumlu olmaması şartıyla bir köle satar. Köle daha sonra ayıplı çıkınca Zeyd (r.a) geri vermek ister ama İbn Ömer bunu kabul etmez. Dava Halife Osman b. Affan'a (r.a) taşınıncı, İbn Ömer'e (r.a): "Bu ayıptan haberdar olmadığına dair yemin eder misin" dedi. O da hayır diyince köleyi kendisine iade etti." Beyhakî, bu hadisin Müsned'de geçtiğini zikretmiştir. Ancak *Keşşâfu'l-kına'*'yı Suudi Arabistan Adalet Bakanlığı tarafından tahkik eden komisyona göre, bu hadis Müsned'te değil de Abdullah b. Ahmed'in mesailinde geçmektedir. (Detaylı bilgi için bk. *Keşşâfu'l-kına'*'nın adı geçen komisyon tahkikine 7: 406.)

¹⁵⁰ Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 2: 501.

¹⁵¹ Senhârî, *Mesâdiru'l-hak*, 3: 132.

¹⁵² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi'*, 7: 21; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 50; Apaydın, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, 133; Geniş bilgi için bk. Mahmut Samar, *İslam Hukukunda Akitlerin Birleştirilmesi (Safkateyn) yasağı ve Günümüz Finans Uygulamalarına Etkisi* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018), 210 vd.

Takyîdî şartlar, akitlerde fazladan bir borçlanmayı gerekli kılmak için akitle birlikte ileri sürülen ve günümüzde muhtevayı düzenleme hürriyetinin bir aracı olarak tartışılmaktadır. Klasik fıkıh kaynaklarında bu hürriyetin sınırlarını ifade etmek üzere İslam hukukçuları, bu şartları sahih, fasit ve batıl olmak üzere üçe ayırmışlardır. Buna göre muhtevayı düzenleme serbestisi sahih şartların alanıyla sınırlıdır. Bu açıdan İslam hukuk ekolleri dardan geniş doğru; Zâhirîler, Hanefîler, Şâfîler, Mâlikîler ve Hanbelîler şeklinde sıralanabilir.

Teorik açıdan bu sıralama her ne kadar doğru olsa da pratikte kayda değer bir farklılığın olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim uygulamada Zâhirîler istisna edilecek olursa fıkıh mezhepleri birbirlerine çok yaklaşmışlardır. Nitekim bu alanda kural olarak hürriyet prensibini benimsemediği halde Hanefî mezhebi örfe geniş yer vermek suretiyle uygulamada diğer mezheplerle neredeyse aynı noktaya gelmiştir.

Diğer taraftan günümüzde taraflar arası sözleşmelerde belirleyici esas unsur çoğu zaman tarafların ileri sürdükleri şartlardır. Belirli şartların öne sürülmediği bir sözleşmenin neredeyse mümkün olmadığı gerçeği dikkate alındığında akitlerde şart koşma hürriyetinin geniş tutulmasının daha isabetli olduğu söylenebilir. Ayrıca klasik fıkıh kaynaklarında yer alan örneklerden anlaşıldığı üzere akitlerin şart ve hükümleri o dönemin teâmülleri dikkate alınarak tespit edilmiştir. Aynı şekilde örneklerden anlaşıldığı üzere konuyla ilgili tartışmaların o dönemin üretim imkân ve araçlarından yola çıkılarak bir meslek erbâbının ürettiği eşya boyutunda veya küçük çaplı ticârî akitler ile ilgili olduğu görülür. Bu nedenle günümüzde konusu devasa projeler olan akitlerle birlikte bir takım şartların koşulması, ihtiyaçların giderilmesi ve olası mağduriyetlerin önlenmesi adına zorunlu hale gelmiştir. Bu itibarla naslara açıkça muhalefet etmediği, akdin gereğine de aykırı olmadığı sürece, akitle birlikte tarafların ihtiyaç duyduğu şartları öne sürme serbestisinin geniş tutulması ve anlaşmazlık halinde örfün hakemliğine başvurulmasının en uygun yaklaşım olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkîr. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1997.
- Akıntürk, Turgut, "Şart ve Mükellefiyet Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 27/3 (1970): 219-247.
- Apaydın, Yunus, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 1989.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Thk. Eymen Salih Şâban. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 8-29.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve İstalahat-ı Fıkhîyye Kâmusu*, İstanbul: Sarmaşık Yayınları, 1970.
- Boynukalın, Mehmet. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdris. *Keşşâfu'l-kına' 'an metni'l-İkna'*. Thk. Muhammed Emîn ez-Zinnâvî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1997.
- Burhânü's-Şerîa, Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdulazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l fikhî'n-Nu'mânî*. Thk. Abdulkarîm Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Abdullah Cevlim en-Niybâli-Beşîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Çeker, Orhan. *Fıkh Dersleri*. Konya: Ensar yayıncılık, 2011.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin kitabevi, 2010.
- Çiğdem, Recep. *Mukayeseli Borçlar Hukuku*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Thk. Muhammed Ahmed el-Muhtâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. Thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Düreynî, Muhammed Fethi. *Buhûs mukârene fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnâut ve Muhammed Kâmil. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-'alemiyye, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Beta yayınları, 1987.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî. *Şerhu Kitâbi'n-Nîl ve şifâü'l-'alîl*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1983.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fî garibi's-Şerhi'l-kebîr*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2003.
- Firuzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmusu'l-muhîd*. Thk. Muhammed Naim el-'Argûsî danışmanlığında yayınevi) Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Güney, Necmeddin. *Satım Akdî Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Doktora Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslam Hukukunda Satım Akdiyle İlgili Şartlar*. Yüksek Lisans Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1995.
- Hâşim Ma'rûf, el-Huseynî. *Nazariyyetü'l-akd fî'l-fıkhî'l-Câferî*. Beyrut: Dâru't-te'ârîf, 1996.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Kavâidü'l-ahkâmî fî ma'rifeti'l-helâl ve'l-harâm*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1992.
- Hirâkî, Ebû'l-Kâsım Necmuddin Cafer b. El-Hüseyn. *el-Muhtasar*. Thk. Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâr 'Alemlî'l-kütüb, 2003.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Said. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bindârî. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1934.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turki-Abdülfettah Muhammed. Riyad: Dâr 'Alemlî'l-kütüb, 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1993.
- İbn Nüceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*. Thk. Zekerîya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Eşbah ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanife en-Nu'mân*. Thk. Zekerîya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî. *el-Kavâid (Taqrîrü'l-kavâ'id ve tahrîrü'l-fevâ'id)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty..
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li meseil'l-müstahrece*. Thk. Muhammed Haccî vdğ. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. Thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *el-Fetâve'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed, Abdulkadir Atâ - Mustafa, Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Thk. Âmir el-Cezzar - Enver el-Bâz. Riyad: Mecma'u'l-Melik Fehd lî't-tıbbâ, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr*. Thk. Abdürrezzâk Galib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Karadâğî, Ali Muhyiddîn. *Mebde'ü'r-rızâ fî'l-ukûd: Dirâse mukârene fî'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1985.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk; el-Furûk*. Thk. Ömer Hasan el-Kayyâm. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2014.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar neşriyat, 2014.

- Kâsânî, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud. *Bedai'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınevi, 2017.
- Kummî, İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Kitâb Men la yahduruhü'l-fakîh*. Thk. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: y.y., 1986.
- Mahmasânî, Subhi Receb. *en-Nazariyyetü'l-âmmе lil-mücebât ve'l-'ukûd fiş-şeriat'l-İslamiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1983.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta (Şeybânî rivayeti): Leknevî şerhiyle birlikte*. Thk. Takiyüddîn en-Nedvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî; şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mergînânî, Burhanuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidaye fi şerhi Bidayeti'l-mübtedi'*. Thk. Talal Yusuf. Beyrut: Dâr İhyai't-türâsi'l-'Arabî, 2004.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtar*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 1997.
- Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmî. *el-Lubab fi şerhi'l-Kitab*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 2010.
- Müzenî, Ebu İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail. *Muhtasaru'l-Müzenî fi fûrû's-Şâfiyyeti*. Thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Nesâi, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen; es-Süneni's-suğrâ*. Thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-metbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerif b. Müri. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty..
- Özdirek, Recep. *İslam Hukukunda Akin Sınırları*, İstanbul: Yedirenk yayınları, 2010.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menüfî el-Ensârî el-Mısırî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 2003.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdisselam b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Samar, Mahmut. *İslam Hukukunda Akitlerin Birleştirilmesi (Safkateyn) yasağı ve Günümüz Finans Uygulamalarına Etkisi*. Doktora Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
- San'ânî, Ahmed b. Kasım el-İnsî el-Yemenî. *et-Tâcu'l-müzehheb li ahkâmî'l-mezhebe, şerhu metni'l-Ezhâr fi Fikhî'l-eimmeti'l-ethâr*. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânîyye, 1993.
- Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed. *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebî, 1998.
- Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-Eşbâh ven-nazâir fi kavâid ve fûrû' fikhî's-Şâfiyye*, Riyad y.y., 1997.
- Şabân, Zekiyyuddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV yayınları, 2010.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. Trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz yayıncılık, 2010.
- Şâzelî, Hasan Ali. *Nazariyyetu's-şart fi'l-Fikhî'l-İslâmî: Dirâse mukârene beyne'l-fikhî'l-islâmî ve'l-Kânûn*. Kahire: y.y., ty..
- Şemmâhî, Âmir b. Ali. *Kitabü'l-îzâh* (Muhammed b. Ömer el-Kasabî haşiyesi ile birlikte). 5. Baskı. Ammân: y.y., 2005.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl (el-Mebsût)*. Thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-imam eş-Şâfiî*. Thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 1995.
- Şirbinî, Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'ânî'l-Minhâc*. Thk. Muhammed Halil 'Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2014.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Mutayr el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty..
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve. *el-Câmi'u'l-kebîr; Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiiyyu'l-âm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal lidirâseti's-Şeriat'l-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi şerhi'l-kav âidi'l-fikhiiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi usuli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fikhu'l-Mâlikiyyü'l-müyesser*. Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2010.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

Ayetler Bağlamında Âlemin Yaratılışındaki Denge

Ayşe Betül Oruç

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı
aboruc@konya.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0114-1991>

Geliş Tarihi / Received: 27.09.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 27.11.2018

Öz

Kur'an ayetleri, muhatabı olan insana hitap ederken insanın ilişkili bulunduğu diğer varlık alanlarını da gündeme getirmektedir. Bu noktada insanı çevreleyen tabiat ve âlem konuları öne çıkmaktadır. Âlemi konu edinen ayetler, yaratılışından itibaren âlemin taşıdığı belli özellikleri önemli mesajlar eşliğinde sunar. Âlemin bir unsuru olan insana yönelik söz konusu mesajlar, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Âlemdeki dengeli işleyiş, alelade bir düzen ve amaçsız bir sisteme sahip olmakla açıklanamayacak kadar ilkel ve sistemlidir. Âlemin her türlü çelişki ve çatışmadan uzak, hikmet dolu dengeli yapısı, ayetlerde Allah'ın yaratıcılığının, vahdetinin ve yüce kudretinin delili olarak öne sürülmektedir. Diğer yandan dengeli ve sistemli işleyişin dinamiklerindeki bozuluktan insanın bizzat sorumlu tutulması, insanın kâinat üzerindeki sorumlu ve etkin rolünü bizlere hatırlatmaktadır. Bu çok yönlü denge unsuru, insanın da bu dengeli yapıya uyum sağlamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla âlemin dengeli yapısının varlığını sürdürmesi, insanın dengeli bir form'a ulaşmasıyla mümkün olmaktadır. Söz konusu bu denge, Kur'an'da farklı bağlantılarda dile getirilen 'orta yol'un da anahtarını bizlere sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Âlem, Tevhid, Estetik.

The Balance in the Creation of the Universe in the Context of Verses of the Qur'an

While the Qur'anic verses address the people who are the respondents, it also brings up other areas of existence that are related to human beings. At this point, the nature and universe that surrounded the human being comes out. The verses that relate to the universe present certain features of the universe from the moment of the creation accompanied by important messages. These messages to the human being, which is an element of the world and constitute the subject of this study.

The balanced operation in universe is so principled and systematic that cannot be explained by saying that it has an ordinary system without purpose. To be free from all kinds contradiction and conflicts the universe with its fullness of wise and balanced structure put forward as an evidence of the creation, unity and supreme power of Allāh in the verses of the Qur'an. On the other hand, the fact that man is personally responsible for the disturbance in the dynamics of balanced and systematic operation reminds us of the responsible and active role of man in the universe. This multi-dimensional equilibrium element requires the human being to adapt to this balanced structure. Therefore, for the balanced structure of the universe to be continuity become possible with the achievement of human being a balanced form. This balance will present the key of the 'middle way', which is expressed in the Qur'an in different contexts.

Keywords: Qur'an, Tafsir, at-Tavhid, Universe, Aesthetics.

Atf / Cite as

Oruç, Ayşe Betül. "Ayetler Bağlamında Âlemin Yararılışındaki Denge". *Marife* 18/2 (2018): 527-549.
<https://doi.org/10.33420/marife.464495>.

Giriş

Yüce Allah mu'ciz Kelam'ında yarattığı bütün varlıkların birbiriyle ilişkisini, münasebetini hatırlatmakta; âleme hâkim olan düzenin her bir parçasının kendi içinde istikrarlı ama aynı zamanda diğeriyle uyumlu yapısını beyan etmektedir. Bu anlamda her ne kadar görüntüleri, şekilleri ve dereceleri farklı olsa da bütün evren canlı bir varlıktır.¹ Evreni oluşturan her bir unsur, bir bütün olan bu varlığın elemanı olarak birbiriyle uyum ve ahenk içerisinde yaşamını sürdürür.

Uyum ve denge bir istikrar unsurudur. Varlıkta aslanan bu istikrarın yakalanması ve devam ettirilmesidir. Tutarlılık ise varlığın özünde bozulmaya götürür ki bu durum, varlığın yokluğa sürüklenmesine sebep olur. Bu bakımdan tutarlı ve sistemli olma, varlığın sadece var olması değil; varlığını sürdürmesi açısından da büyük bir öneme sahiptir. İslam, bir istikrar ve denge dinidir. Ona iman edenler, onun bağlıları "orta ümmet" olarak tavsif edilir.² Kur'an'ın muhatabı olan insanın diğer varlıklarla ilişkisinde dengenin kurulması ve bunun sürdürülmesi anlamında insana sürekli orta yolun emredildiği görülür. Yürürken ve konuşurken mutedil bir yol tutulması,³ infakta orta yolun benimsenmesi,⁴ aşırılıklara yol açabilecek savaşın sadece Allah rızası için ve O'nun belirlediği sınırlar içinde yapılması ilkeleri⁵ dengeli bir yaşamın yollarını bizlere sunmaktadır.

Muhatabı olan insanın dengeli bir yaşam sürmesini öngören Kur'an, insanı çevreleyen âlemdeki dengeli yapıya dikkat çekmektedir. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelermelerinden uzaktır, yücedir." (el-Enbiyâ 21/22) ayeti âlemdeki düzeni Allah'ın bir ve tek olmasıyla doğrudan ilişkilendirmektedir. Bu açıdan Allah'ın vahdaniyetinin en önemli delillerinden biri kâinatta var olan istikrarlı ve düzenli işleyiştir.

Kâinatın farklı sistemleri ve parçaları kaosa düşmeden, muazzam bir disiplin içerisinde ancak Allah'a boyun eğerek durabilmektedir.⁶ Bu açıdan pek çok Kur'an ayetinin yaratılan her şeyin Allah'a boyun eğdiği hakikatini bizlere hatırlattığı görülür: "Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah'a secde ederler." (er-Ra'd 13/15)⁷

¹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 27: 3449.

² Bk. el-Bakara 2/143.

³ Konuyla ilgili bk. el-İsrâ 17/37; el-Furkân 25/63; Lokmân 31/19.

⁴ Bk. el-Furkân 25/67.

⁵ Konuyla ilgili bk. el-Bakara 2/190, 191, 193; en-Nisâ 4/94; el-Mâide 5/8; ayrıca birçok ayette cihat ifadesinin "Allah'ın yolunda cihat etme" şeklinde kayıt altına alınması cihadın bilinçli bir eylem olduğu; amaçsız, gereksiz, haddi aşan hareketlerden uzak durulması gerektiği mesajını içermektedir. Konuyla ilgili bk. el-Bakara 2/244; en-Nisâ 4/84; et-Tevbe 9/38.

⁶ Yaşar Düzenli, *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 202.

⁷ Konuyla ilgili ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/83; el-İsrâ 17/44; en-Nûr 24/41; el-Hadîd 57/1; el-Haşr 59/1.

İnsanın da içinde yer aldığı âlem bir bütün olarak düzenli ve sistemli yapısıyla karşımızdadır. Bütün halinde sistemde bir bozulma, çelişki söz konusu değildir. Zaten aleme hakim olan denge ve düzenin sona ermesi, kaos ve kargaşanın evrene hakim olması Kur'an'da kıyametin kopuşu olarak anlatılır.⁸ Allah'ın dışında var olan her bir varlığın Allah'ın hikmetine, kudretine ve yüceliğine delil olduğu ve yaratılan varlıkların boş yere yaratılmadığı hakikatinin de bunu gösterdiği açıktır.⁹ Bu nedenle var olan hikmetin anlaşılabilmesi adına, sistemin merkezine yerleştirilen insanın âlemdeki düzen ve sistemli yapı konusunda uyarıldığı, tefekküre çağrıldığı görülmektedir.¹⁰ Her türlü aşırıktan uzak bu ahenkli duruşun yakalanabilmesi adına insanın evrendeki düzene dikkatle bakması gerekir.

1. Âlem ve Denge İfadelerinin Sözlük Anlamları ve Kur'an'daki Kullanımları

Âlem kelimesi sözlükte bir varlığı diğerlerinden ayıran işaret, alamet, nişan anlamlarını taşıyan *'alm*¹¹ ve bilme anlamındaki *'ilm*¹² kelimesiyle beraber yer almaktadır. *Âlem* ise yaratılmış olanları,¹³ Allah'ın dışında var olan her şeyi kapsamaktadır.¹⁴ *Âlem* ifadesinin aynı kökten gelen kelimelerle birlikte düşünüldüğünde hem işaret hem de bilme manalarını hatırlatan bir anlam ağıyla karşılaşırız. Bir yandan *âlem*, onu yapanı, var edeni işaret eden bir alettir. Bu açıdan Allah Teâlâ, âlemden hareketle O'nun vahdaniyetini görmemizi istemektedir.¹⁵ Diğer yandan da bunlar vasıtasıyla Allah'ın isimleri ve sıfatları bilinir.¹⁶ Âlemin tanımı içerisinde insanın yer aldığı da görülür. Buna göre *âlem* iki tanedir. Birincisi, felek denilen büyük âlem; diğeri ise insan, yani küçük âlemdir. İnsanın da bir âlem olarak vasıflandırıldığı bu tanım, insanı âlemin küçük bir prototipi kabul eden değerlendirmelere dayanmaktadır.¹⁷

Denge ifadesi Kur'an'da yaratılışın temel dinamiği olması bakımından farklı bağlamlarda ele alınmaktadır. Özellikle âlemin, kâinatın yaratılışı bağlamında denge konusunda *mîzân* kelimesi dikkati çekmektedir. *Mîzân*, kendisi vasıtasıyla

⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgeçenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 130.

⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (b.y., Dâru's-Şa'b, ty.), 15: 2812, 2822.

¹⁰ Konuyla ilgili bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190, 191.

¹¹ Halîl b. Ahmed, "İlm", *Kitâbu'l-Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, 4 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3: 222; Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyâ, "İlm", *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abduselâm Muhammed Hârûn, 6 cilt (b.y.: Dâru'l-Fikr, y.y.), 4:109; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, "İlm", *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihahu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, 7 Cilt (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 5: 1990.

¹² İbn Fâris, "İlm", 4: 109; Cevherî, "İlm", 5: 1990; er-Râgıb el-İsfahânî, "İlm", *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 4. Baskı (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kâ'a, 2009), 580.

¹³ Cevherî, "İlm", 5: 1991.

¹⁴ Ali b. Muhammed b. Ali el- Cürçânî, "İlm", *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Adil Enver Hadr (Beyrut-Lübnan: Dâru'l Ma'rife, 2007), 134.

¹⁵ İsfahânî, "İlm", 582.

¹⁶ Cürçânî, "İlm", 134.

¹⁷ İsfahânî, "İlm", 582.

tartma işleminin yapıldığı alettir.¹⁸ Adalet¹⁹ ve miktar²⁰ için yine bu kelime kullanılmaktadır. Ayetlerde sözü edilen ahiretteki mîzân ise insanların dünyadayken yaptığı amellerinin ölçülmesi için kullanılan bir tartıdır. Bazıları bunu iki kolu, kefesi olan alet anlamında anlamıştır.²¹

Tartının ve ölçme işleminin adaletle yapılması gerekmektedir. Zira adalet, tartının kolları arasındaki dengeyi ifade eder. Bu noktada Kur'an'da adaletten bir denge prensibi olarak söz edildiği görülür. Adalet kelimesi 'adl kökünden gelmektedir. *el-'Adlu*, konuşmadan ve verilen hükmünden razı olduğunu ifade için kullanılır. Hak ile hüküm vermek 'udûle ve 'adl kelimeleriyle anlatılmaktadır.²² Birini diğerine tercih etmeksizin iki şeyi eşitlemeyi,²³ dengeyi²⁴ ifade eder. Eşitliği ifade eden *mu'tedil* kelimesi de bu kökten gelmektedir.²⁵

'Adl kelimesi müşriğin eylemi için de kullanılır.²⁶ Zira müşrik tanrı olma hususunda başka varlıkları Allah'la eşit tutmaktadır.²⁷ "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar (ya'dilûn)." (el-En'âm 6/1) ayetinde kelimenin eşitleme anlamıyla kullanıldığı görülür. Ayrıca bu kelime eğri bir yoldan doğru yola geçmek,²⁸ istikamet anlamlarında da kullanılmaktadır.²⁹

'Adl kelimesinin fidyeye anlamı da vardır:³⁰ "Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidyeye ('adl) alınmayacağı, kimseye şefaatin (aracılığın) yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği günden sakının." (el-Bakara 2/123) ayetinde 'adl kelimesi fidyeye, bedel anlamına gelmektedir. Benzer, benzeri anlamında ise aynı kökten gelen 'idl kelimesi kullanılır.³¹

Dengeyi ve orta yolu ifade etmek üzere kullanılan kelimelerden biri de *vasat*'tır. İfrat ve tefritten uzak orta yolu ifade eden bu kelime, eşitlik, adalet³² ve orta anlamındadır.³³ Her iki tarafı eşit olarak bölme anlamına gelmektedir.³⁴ Dengeli olup orta yolu tutanları ifade etmek üzere "İşte böylece sizin insanlığa

¹⁸ Halîl b. Ahmed, "Vzn", 4: 368; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "Vzn", *Tehzîbu'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, 15 Cilt (Mısır: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, ty.), 13: 257.

¹⁹ Ezherî, "Vzn", 13: 257; Ebû't-Tâhir Mecdudî'n el-Firûzâbâdî, "Vzn", *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1238.

²⁰ Firûzâbâdî, "Vzn", 1238.

²¹ Ezherî, "Vzn", 13: 257.

²² Halîl b. Ahmed, "Adl", 3: 110.

²³ İbn Fâris, "Adl", 4: 246; Firûzâbâdî, "Adl", 1030.

²⁴ Halîl b. Ahmed, "Adl", 3: 110.

²⁵ Halîl b. Ahmed, "Adl", 3: 111; Firûzâbâdî, "Adl", 1030.

²⁶ Halîl b. Ahmed, "Adl", 3: 110; Cevherî, "Adl", 4: 1761.

²⁷ Ezherî, "Adl", 2: 210; İbn Fâris, "Adl", 4: 246, 247.

²⁸ Halîl b. Ahmed, "Adl", 3: 111.

²⁹ İbn Fâris, "Adl", 4: 247; Cevherî, "Adl", 4: 1761

³⁰ Halîl b. Ahmed, "Adl", 3: 111; İbn Fâris, "Adl", 4: 247; Cevherî, "Adl", 4: 1761.

³¹ Halîl b. Ahmed, "Adl", 3: 110, 111; Ezherî, "Adl", 2: 209.

³² Ezherî, "Vst", 13: 26; Cevherî, "Vst", 3: 1167.

³³ Halîl b. Ahmed, "Vst", 1: 438; İbn Fâris, "Vst", 2: 213; Firûzâbâdî, "Vst", 2: 213.

³⁴ İsfahânî, "Vst", 869.

şahitler olmanız, Resul'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık. Senin yöneldiğin yeri (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenen ayırt etmemiz için kible yaptık. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir. Allah sizin imanınızı asla zayi edecek değildir. Zira Allah insanlara karşı şefkatli ve merhametlidir.” (el-Bakara 2/143) ayetinde vasat ümmetten bahsedilmektedir.

Yüce Yaratıcı'nın isimleri de Allah'ın dengeli ve ahenkli yaratışına işaret etmektedir. Öncelikle en genel anlamıyla Allah'ın yaratıcılığı *Hâlik* ismi ile ifade edilir. *Hâlik*, *halk* kökünden gelmektedir. *Halk*, bir şeyi dosdoğru bir şekilde takdir etmek, planlamak anlamında kullanılmaktadır.³⁵ Herhangi bir aslı ve örneği olmadan bir şeyi var etme anlamı da vardır.³⁶ “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar.” (el-En'âm 6/1) ayetinde *halk* kelimesi Allah'ın düzenli ve ahenkli yaratışına işaret etmektedir.³⁷

Allah'ın isimlerinden biri olan *el-Bârî*, hoşlanılmayan şeylerden uzak olmak, uzaklaşmak anlamına gelen³⁸ “*el-ber'ü*, *el-berâetü*, *et-teberrî*” kelimelerinden gelmektedir.³⁹ *El-Bârî* şeklinde sadece Allah için kullanılan bir ifade olmaktadır.⁴⁰ Allah'ın *el-Bârî* isminin Yüce Yaratıcı'nın her türlü eksiklikten uzak, muntazam ve ahenkli yaratışını ifade ettiği açıktır.

Var ettiklerine şekil ve suret veren Allah'ın bir diğer ismi *el-Musavvir*'dir. Bu isim kök itibarıyla *sûret* kelimesinden gelmektedir. *Sûret* kelimesi şekil, çeşit, özellik anlamıyla⁴¹ birlikte varlıkların birbirinden ayrılmasını sağlayan, onlara ait olan yaratılış özelliklerini anlatmaktadır.⁴² Canlıların bu ayırıcı özellikleri bütün canlıların anlayabileceği *açık sûret* şeklinde olabileceği gibi sadece belli ilmî olgunlukta olanların kavrayabileceği *gizli sûret* şeklinde de olabilir. İnsandaki akıl özelliği gizli bir sûret olarak açıklanmaktadır. Allah'ın *Musavvir* olması ise gerek görüntü açısından gerekse akıl kuvveti bakımından insanlara şekil vermesi, anlamına gelmektedir. Ayetlerdeki *sûret* ifadesi yahut *sûretlendirme* şeklindeki fiil kullanımlarında açık ve gizli sûretlendirme anlamı söz konusudur.⁴³ “Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik (savvarnâküm). Sonra da meleklere, ‘Âdem için saygı ile eğilin’ dedik. İblis'ten başka hepsi saygı ile eğildiler. O, saygı ile eğilenlerden olmadı.” (el-A'râf 7/11)⁴⁴

Kuşkusuz Allah Hakîm'dir ve var ettiği varlıkları belirlenmiş bir hikmete uygun olarak yaratır. Hikmet, yaratılış konusunda düzen, ahenk ve faydalılık prensipleri bakımından önemli bir unsurdur. İnsanın gücü nispetinde eşyanın

³⁵ Halîl b. Ahmed, “Hlk”, I, 438; İbn Fâris, “Hlk”, 2: 213; Fîrûzâbâdî, “Hlk”, 880.

³⁶ Fîrûzâbâdî, “Hlk”, 880.

³⁷ İsfahânî, “Hlk”, 296.

³⁸ Halîl b. Ahmed, “Br'e”, 1: 124; İbn Fâris, “Br'e”, 1: 237; Cevherî, “Br'e”, 1: 36.

³⁹ İsfahânî, “Br'e”, 121.

⁴⁰ Halîl b. Ahmed, “Br'e”, 1: 124; İbn Fâris, “Br'e”, 1: 236; İsfahânî, “Br'e”, 121.

⁴¹ Fîrûzâbâdî, “Svr”, 427.

⁴² İbn Fâris, “Svr”, 3: 320; İsfahânî, “Svr”, 497.

⁴³ İsfahânî, “Svr”, 497.

⁴⁴ Konuyla ilgili ayrıca bk. 'Âli İmrân 3/6; el-Mü'min 40/64; el-İnfîtâr 82/8.

hakikatlerini bilmesini sağlayan bir ilim⁴⁵ şeklinde tanımını yapabileceğimiz *hikmet* kelimesi sözlükte *hkm* kökünden gelmektedir. *Hüküm*, ilim ve fıkı ifade etmektedir.⁴⁶ *Hüküm*, karar vermek anlamındadır.⁴⁷ *Hüküm* ifadesinin zulmün karşısı bir anlamı da mevcuttur. Buna göre hâkim zalimin zulmüne mani olmakta ve adaletle hüküm vermektedir.⁴⁸ Bir şeyi hak ettiği, layık olduğu yere koymak⁴⁹ anlamı da hikmetin adaletle bağlantısını gösterir.

Hakîm, âlim anlamındadır ve işleri sağlam yapmayı ifade eder.⁵⁰ Allah için kullanılan *Hakîm*, *Hâkim*, *Ahkamü'l-Hâkimîn* isim ve sıfatları Allah'ın murat ettiklerini en iyi bilen olduğunu anlatır.⁵¹ *Hikmet* kelimesi aynı zamanda peygamberlik, Kur'an ve İncil için de kullanılmaktadır.⁵² Hikmetin fesadı önleyici bir yönü vardır.⁵³ Ata takılan gеме *hakeme* denir.⁵⁴ Zira gem, hayvanı yanlış yola kaymaktan korumakta, doğru yolda gitmesini sağlamaktadır.⁵⁵

Göklerin ve yerin yaratılışını ifade eden ayetlerde Allah'ın iki isminin özellikle zikredildiği görülür: *El-Bedî*⁵⁶ ve *El-Fâtır*.⁵⁷

El-Bed'u, önceden bir örnek, benzer ve bilgi olmaksızın bir şeyi var etme⁵⁸ anlamına gelmektedir. Allah'ın göklerin ve yerin *Bed'i* olması daha önceden yaratılış konusunda kendisine ilham veren hiçbir şey olmaksızın bunları var etmesi anlamını taşımaktadır.⁵⁹

Fâtır kelimesi, yarmak anlamına gelen *fatr* kökünden gelmektedir.⁶⁰ Aynı kökten gelen *fitrat* ise Allah'ın yaratılmışları yarması, varlıkları yapabilecekleri eylemleri yapmaya uygun halde yoktan var etmesi,⁶¹ anlamında kullanılmakta; yaratılışın dini kabul konusunda hazır kılınması,⁶² Allah'ın rab olduğu bilgisinin yaratılmışlara yerleştirilmesi⁶³ anlamlarına gelmektedir. *El-Fâtır* ise Allah'ın yaratılmışları yaratması ve ilk olarak var etmesi anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴

Âlem ve *mizân* kelimeleri Kur'an'da farklı konular içerisinde yer almaktadır. *Âlem* ifadesi, Kur'an'da *âlemîn* şeklinde bir terkipte bulunmektedir. Âlemler

⁴⁵ Cürcânî, "Hkm", 87

⁴⁶ Ezherî, "Hkm", 4: 111

⁴⁷ Cevherî, "Hkm", 5: 1901; Fîrûzâbâdî, "Hkm", 1095.

⁴⁸ Ezherî, "Hkm", 4: 111.

⁴⁹ Cürcânî, "Hkm", 87.

⁵⁰ Cevherî, "Hkm", 5: 1901.

⁵¹ Ezherî, "Hkm", 4: 111.

⁵² Fîrûzâbâdî, "Hkm", 1095

⁵³ Fîrûzâbâdî, "Hkm", 1095.

⁵⁴ Halîl b. Ahmed, "Hkm", 1: 343.

⁵⁵ Ezherî, "Hkm", 4: 112, 114.

⁵⁶ Kelimenin geçtiği ayetler için bk. el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101.

⁵⁷ Kelimenin geçtiği ayetler için bk. el-En'âm 6/14; Yûsuf 12/101; İbrâhîm 14/10; el-Fâtır 35/1; ez-Zümer 39/46; eş-Şûrâ 42/11.

⁵⁸ Halîl b. Ahmed, "Bd'u", 1: 121; İbn Fâris, "Bd'u", 1: 209.

⁵⁹ Halîl b. Ahmed, "Bd'u", 1: 121; Cevherî, "Bd'u", 3: 1183; İsfahânî, "Bd'u", 111.

⁶⁰ Cevherî, "Ftr", 2: 781; Fîrûzâbâdî, "Ftr", 456.

⁶¹ İsfahânî, "Ftr", 640.

⁶² Cürcânî, "Fatr", 154.

⁶³ Halîl b. Ahmed, "Ftr", 3: 328.

⁶⁴ Halîl b. Ahmed, "Ftr", 3: 328; Cevherî, "Ftr", 2: 781.

anlamındaki *âlemîn* kelimesi yetmiş üç yerde karşımıza çıkar.⁶⁵ Bunlardan kırk ikisinde *âlemlerin Rabbi* şeklinde kullanılmaktadır. Seçilen bazı grupların yahut milletlerin âlemlere üstün kılınması ile ilgili ayetlerde *âlem* kelimesinin insan topluluklarını ifade ettiği;⁶⁶ Mekke'nin âlemlerin hidayeti için seçilmesinde⁶⁷ âlemler ile Kur'an'ın hitap ettiği bütün insanların kastedildiği anlaşılmaktadır. Kur'an'da göklerin ve yerin yaratılışına dikkat çeken ve bu bakımdan âlemlere işaret eden ayetler göz önüne alındığında âlem ifadesinin kâinat ve Allah'ın yarattığı bütün canlıları ifade eden bir anlamı olmakla birlikte özel olarak canlı gruplarını kasteden bir yönünün bulunduğu da görülmektedir.

Mîzân kelimesi Kur'an'da harf-i tarifli olarak dokuz yerde *el-mîzân* şeklinde, bir yerde *el-mevâzîn*, altı yerde de *mevâzînühû* olarak yer almaktadır.⁶⁸ *el-Mîzân*, ayetlerde daha çok ölçü, tartı anlamıyla öne çıkar ve tartıda zulüm ve haksızlıktan kaçınılması, adaletli davranılması uyarısı söz konusu edilir.⁶⁹ Kelimenin çoğul olarak kullanımları ise kıyamet günü ve ahiretten bahseden ayetlerde yer almaktadır. Kıyamet günü adalet tartılarının kurulması,⁷⁰ tartıları ağır gelenlerin kurtulması,⁷¹ tartıları hafif gelenlerin hüsrana uğraması⁷² anlamlarındaki ayetlerde *mîzân* kelimesinin daha çok ölçü ve tartıya konu olan yönüyle kullanıldığı görülür. Bununla birlikte Allah'ın Kitab'ı hak ve mîzân olarak indirmesi,⁷³ peygamberlere kitabın ve mîzânın indirilmesi⁷⁴ Allah'ın gökleri yükseltip mîzân koyması⁷⁵ ayetleri dikkate alınırsa mîzân'ın ölçü ve tartı anlamının ötesinde evrensel bir dengeye ve nizamı işaret ettiği anlaşılmaktadır.

2. Âlemin Yaratılışındaki Dengenin Tevhid ile İlişkisi

Kur'an, önceki insanların ve hâlihazırda İlahi vahye muhatap olanların içinde bulunduğu yanlışlardan bahsederken inanç konusunda yaşadıkları dengesizliğe özellikle atıfta bulunur.⁷⁶ Yanlış bilgi ve anlayıştan kaynaklı şirk çıkmazına düşen insanlara karşı Allah'ın tevhidi konusunda vurgulu ifadeler yer verilir.

Kur'an'da Allah'ın varlığıyla ilgili meselelerden ziyade Allah'ın tevhidi merkezli konuların ele alındığı görülmektedir. Zira Allah'ın varlığı bilgisi insanın özüne yerleştirilmiş bir hakikattir. Ancak insanda var olan bu bilginin epistemolojik değer bakımından keyfiyeti bilinmeyen gaybî bir alanla ilgili olması, belki de Kur'an'ın Allah'ın varlığı meselesinin ayrıntıları üzerinde etraflıca

⁶⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, "İlm", *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 589-591.

⁶⁶ Bk. el-Bakara 2/47, 122.

⁶⁷ Bk. 'Âl-i İmrân 3/96.

⁶⁸ Abdülbâkî, "Vzn", *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 840, 841.

⁶⁹ Bk. el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/85; Hud 11/84, 85; er-Rahmân 55/9.

⁷⁰ Bk. el-Enbiyâ 21/47.

⁷¹ Bk. el-A'râf 7/8; el-Mü'minûn 23/102; el-Kâri'a 101/6.

⁷² Bk. el-A'râf 7/9; el-Mü'minûn 23/103; el-Kâri'a 101/8.

⁷³ Bk. eş-Şûrâ 42/17.

⁷⁴ Bk. el-Hadîd 57/25.

⁷⁵ Bk. er-Rahmân 55/7.

⁷⁶ Düzenli, *Evrensel Dengeler ve İnsan*, 136.

duraktan uzak durmasının sebeplerindedir.⁷⁷ Bu bakımdan Kur'an, konunun zaten insan tarafından bilindiğini, yaratan varlığı tanıma ve bilmenin insanda fitrat olarak adlandırabileceğimiz bir husus olduğunu bize hatırlatmaktadır.⁷⁸ Geminin fırtınaya tutulması halinde içinde bulunanların hemen Allah'a dönüp dua etmeleri; ancak kıyıya varıp karaya ayak basınca bunu unutmalarını tasvir eden,⁷⁹ gökleri ve yeri yaratanın kim olduğu kendilerine sorulunca tereddütsüz "Allah" cevabını verdiklerini haber veren Kur'an ayetleri⁸⁰ insanlardaki var olan bu bilgiye -kimi zaman inkâr edilmiş olsa bile- atıfta bulunmaktadır.

İslam düşünce tarihinde Allah'ın varlığını ve tevhidini ispat sadedinde delillerin tartışıldığı ve dikkate değer açıklamaların yapıldığı bir gerçektir.⁸¹ Ortaya konan delillerden birisi ve konumuzla ilgili olanı, *Nizam ve Gaye Delili*'dir. Buna göre âlemde yer alan bütün varlıklarda bir düzen hâkimdir. Bu düzenin bir amaca uygun olduğu görülmektedir. Belli bir amaca hizmet eden bu sistemli işleyiş kendi başına ortaya çıkmış olamaz. Bu sistemli işleyişin ardında kudret ve inayet sahibi yaratıcı bir gücün bulunması gerekir ki bu, Allah'tır.⁸² Dolayısıyla kâinatta var olan varlıkların gerek hiç yoktan icat edilmeleri (ibda' ve ihtira') gerekse mevcut olan unsur ve eşyalardan toplanmak suretiyle vücuda getirilmeleri (inşa' ve terkîb) işinin tek bir zatın eline verilmesi, işlerin belli bir sistem içinde gerçekleşmesini sağlar. Oysa aynı sistemin farklı varlıkların eline bırakılması, yaratılma serüvenindeki dengenin bozulmasına sebep olur.⁸³ "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi olan Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir." (el-Enbiyâ 21/22) şeklindeki ayet bu hakikate işaret etmektedir.

Kâinatta var olan düzeni ortaya koyan ayetler göklerin ve yerin hak ile yaratıldığını, yaratılanların boşuna ve eğlence için yaratılmadığını beyan etmektedir. Bu şekilde ayetler, Allah'ın yarattıklarında bir amaç ve hikmetin var olduğunu ortaya koymaktadır. Yaratılan her şey, kendisi için takdir edilmiş olan amaç ve hikmetle birlikte bir anlam ifade etmektedir. Yaratılanların anlam yüklü yapılarına işaret eden ilahi buyruklar, insanın da bu işaretlere dikkat etmesini istemektedir. "De ki: 'Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza.'" (Yûnus 10/101) "Kendi kendilerine, Allah'ın, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları ancak hak olarak ve muayyen bir süre için yarattığını hiç düşünmediler mi?" (er-Rûm 30/8)⁸⁴ şeklindeki ifadeler, insanı evrendeki anlam yüklü sistem üzerinde düşünmeye çağırılmaktadır. Var olan her şeyin Allah'ın kanunlarına boyun eğdiği hakikatinden hareketle evrene hâkim olan bu sistemli yapı, yaratıcının tek

⁷⁷ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 44.

⁷⁸ Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 47.

⁷⁹ Bk. el-Ankebût 29/65.

⁸⁰ Bk. el-Ankebût 29/61; ez-Zuhruf 43/9.

⁸¹ Konuyla ilgili bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 10. Baskı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 19-113.

⁸² Aydın, *Din Felsefesi*, 62, 63.

⁸³ Altıntaş, *Tevhid ve Estetik İlişkisi*, 143.

⁸⁴ Konuyla ilgili bk. Fussilet 41/11; el-Ğaşiye 88/17-20.

olduğunu, O'nun mutlak güç ve egemenliğin sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanın bu düzen ve dengeden ibret alıp buna uygun olarak inanç alanını düzenlemesi gerekir. Bu noktada tevhide dayalı akide ile ifrat ve tefritte uzak, takvayla yoğrulmuş salih amelin gerekli olduğu açıktır.

2.1. Âlemin Yarattığındaki Dengenin Nitelikleri

Âlemin yaratılışından bahseden ayetler, âleme hâkim olan düzenin sahip olduğu belli özelliklere atıfta bulunmaktadır. Bu özellikler, âlemdeki dengeli yapının temellerini oluşturmaktadır.

2.1.1. Ölçülülük

Güzelliğin temel kanunlarından birisi ölçüdür. Varlığın güzel olarak değerlendirilmesinde nizam, simetri ve belirli sınırlılıklar büyük öneme sahiptir. Şekillerin belli ölçüler içinde bir araya gelmesi neticesinde *güzel* ortaya çıkmaktadır.⁸⁵

Kur'an'da yaratılıştan bahseden ayetlerde belli bir düzen ve sistematığın var oluşta etkili olduğunu bildiren ifadeler bulunmaktadır. "Şüphesiz Biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır." (el-Kamer 54/49)⁸⁶ ayeti varlıkların var olma serüveninde ölçülülük esasının etkili olduğunu beyan etmektedir. Ayette mealen ölçü olarak verilen *kader* kelimesi sözlükte gücü yetmek,⁸⁷ planlı ve ölçülü yapmak,⁸⁸ kıymetini bilmek, gereği gibi yüceltmek; rızkını daraltmak⁸⁹ gibi manalara gelmektedir. *Kader* kelimesi özellikle uyum anlamıyla öne çıkmaktadır. Birinin diğerine uygun, uyumlu olması anlamında bu kelime kullanılmaktadır.⁹⁰ Aynı zamanda meblağ, mahiyet, nihayete erdiği sınır,⁹¹ ecel⁹² anlamlarına da gelmektedir. Bu yönüyle *kader*, Allah'ın dilediği sınır ve mahiyetiyle varlıkları yaratması, yönetmesi⁹³ şeklinde ifade edilmektedir. Terim anlamı ise "Allah'ın nesnelere ve olayları özellikle sorumluluk doğuran beşerî fiilleri, ezelde planlayıp zamanı gelince yaratması"dır.⁹⁴

Allah'ın yaratılmışlar için belli bir takdirde bulunduğunu ve hepsini o takdire yönelttiğini ifade eden⁹⁵ Kur'an ifadeleri yaratılan her şeyin belirlenmiş bir

⁸⁵ Altıntaş, *Tevhid ve Estetik İlişkisi*, 60-61.

⁸⁶ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ; ayrıca bk. et-Talâk 65/3.

⁸⁷ Halîl b. Ahmed, "Kdr", 3: 365; Ezherî, "Kdr", 9: 19; İbn Fâris, "Kdr", 5: 62.

⁸⁸ Ezherî, "Kdr", 9: 19; Fîrûzâbâdî, "Kdr", 460

⁸⁹ Ezherî, "Kdr", 9: 19, 20; İbn Fâris, "Kdr", 5: 63; Cevherî, "Kdr", 2: 786, 787.

⁹⁰ Halîl b. Ahmed, "Kdr", 3: 365; Ezherî, "Kdr", 9: 18.

⁹¹ Cevherî, "Kdr", 2: 786; Fîrûzâbâdî, "Kdr", 460.

⁹² Ezherî, "Kdr", 9: 19.

⁹³ İbn Fâris, "Kdr", 5: 62.

⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 58.

⁹⁵ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd, Muhammed Fazlu'l-Acmâî, Alî Ahmed Abdülbâkî, Hasen Abbâs Kutub (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2000), 13: 304.

hikmetle ve bu hikmete uygun olarak yaratıldığını beyan etmektedir.⁹⁶ Buradaki miktar, sınır ve hesaplama ile ne fazlasının ne de eksisinin olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda kader, varlıkların takip ettiği var olma yolunu da ifade etmektedir.⁹⁷ Böylece dünyadaki hiçbir şeyin tesadüfen olmadığı hakikati bize hatırlatılmaktadır. Dünyanın bir kaderi vardır. Kendisi için belirlenmiş bir ömrü yaşar. Sonsuza kadar devam edemez. Yaratma hadisesi ve bunun sonucu oluşan varlıklar bir oyuncak değildir.⁹⁸

Varlıkların ölçülü bir şekilde kendileri için belirlenmiş kaderle yaratılmaları, dünya hayatının devamı niteliğindeki ahiretin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Allah'ın yarattığı her şeyin hikmete uygun olarak işlemesi, aynı şekilde ahiretin de bu hikmete uygun olarak yaratılmasını gerektirir.⁹⁹ Dünyada yaşanan hadiselerin adalet temelinde değerlendirilmesi ve yapılanlara karşılıklarının verilmesi ahiret hayatıyla mümkün olacaktır.

Furkân 25/2. ayette “O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümranlığı) kendisine ait olandır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.” buyrulurken aynı hakikat *takdir* kelimesiyle ifade edilmektedir. Takdir, varlıkların hepsine bir rol tayin etmektir. Her nesnenin tabiatının gerektirdiği şekilde dış ve iç şartlarla sınırlandırıldığını ve bunların birbiriyle uyum içinde olduğunu gösterir.¹⁰⁰ Gerek yaratılış gerekse uygunluk açısından¹⁰¹ bir şeyin takdir edilmesi mekân, zaman, miktar, fayda ve güç açılarından onun belirlenmesi, sınırlanması anlamına gelir.¹⁰² Buna göre Allah, yarattığı şeyleri düzenlemiş, yaratılış amaçlarına uygun olarak onları hazırlamıştır. Bu konuda herhangi bir bozulma ve eksiklik söz konusu değildir.¹⁰³ Allah, yarattığı her şeyi bu takdir ve tesviyeye boyun eğdirmiş ve buna uygun olarak da hazırlamıştır. İnsanın şeklini uyumlu ve uygun görmemiz bundandır.¹⁰⁴ Beşer, kendisine yönelik tekliflere, dünya ve ahirette yüklenilecek emanete uygun olarak yaratılmıştır. Aynı şekilde hayvanlar ve cansız varlıklar da emre uygun olarak takdir edilmiş, düzenlenmiştir. Takdire uygun yaratma, varlık için takdir edilmiş amaca uygun bir yaratılışla yaratma anlamındadır.¹⁰⁵

⁹⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Halil Meymûn Şeyhâ, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-Marife, 2009), 1068.

⁹⁷ es-Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Fudayle eş-Şeyh Hüseyin (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî'l-Matbûât, 1997), 19: 88.

⁹⁸ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6: 58, 59.

⁹⁹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr* (Tunus: Dâr-u Sahnûn, 1984), 27: 218.

¹⁰⁰ Düzenli, *Evrensel Dengeler ve İnsan*, 63.

¹⁰¹ El-Hâfiz 'Abdurrahmân b. Muhammed ibn İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997) 8: 2662.

¹⁰² Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Er-Rahâle el-Fâruk, Abdullah b. İbrahim el-Efsârî, es-Seyyid Abdulâli es-Seyyid İbrahim, Muhammed eş-Şâfi es-Sâdik el-Anânî, 2. Baskı (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 6: 417.

¹⁰³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî-Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân-*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârı Hicr, 2001), 17: 396.

¹⁰⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî -Tefsîru'l-Kebîr - Mefâtihu'l-gayb-* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 24: 47.

¹⁰⁵ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 739.

Dengenin önemli bir niteliği belirlenmiş bir ölçünün esas alınmasıdır. Allah'ın yarattıklarını belli bir miktarla, ölçüyle var ettiğini beyan eden ayette “Her şeyin neye gebe kalacağını, rahimlerin neyi eksik, neyi ziyade edeceğini Allah bilir. O'nun katında her şey ölçü (miktar) ileler.” (er-Ra'd 13/8) buyrulmaktadır. Miktar, kendisiyle bir şeyin sınırlandırıldığı, belirlendiği sınırdır. Varlık ancak sınırlarının belirlenmesi ile vücut bulur, aksi takdirde onun varlığından söz etmek mümkün olmaz. Eğer her şeyin bir vücut sınırı söz konusuysa ve Allah bu sınırları çizmişse varlık âleminde yegâne gücü elinde bulundurmanın Allah olduğu açıktır. Belli bir ölçüyle yaratmayı anlatan ifadelerin aynı zamanda rubûbiyete işaret eden deliller olduğunu unutmamak gerekir.¹⁰⁶

Allah'ın yanında hiçbir iş başıboş, anlamsız, hesapsız ve kitapsız değildir. Allah'ın işleri tesadüfi değildir.¹⁰⁷ Yaratılan her şey yaratıldığı özel amaca, var olmasının gerektirdiği şartlara ve Allah'ın yaratma planında öngörülen rolüne uygun olarak yaratılmaktadır.¹⁰⁸

Âlemdeki ölçülü var olma, hayat bulma ilkesi insanın yaratılışında da söz konusudur. “Ey insan! Seni yaratıp seni düzgün ve dengeli kılan, seni istediği bir şekilde birleştiren, ihsanı bol Rabbine karşı seni aldatan nedir?” (el-İnfıtâr 82/6-8)¹⁰⁹ ayetinde insanın azalarının düzgün, uyumlu ve mutedil bir yaratılışa olmasına dikkat çekilmektedir.¹¹⁰ İnsanın yaratılışı, varlık amacına uygun olarak şekillendirilmesi, tabiatının adil ölçüler içinde oluşturulması gündeme getirilerek insan, Yüce Rabbine kulluğa çağrılmaktadır.

Yüce Allah, Kur'an'da farklı varlıklara yemin etmektedir. Yemin edilen varlıklar içinde gök cisimleri ve gökyüzü de yer almaktadır: “Battığı zaman yıldız andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı.” (en-Necm 53/1, 2), “Burçlarla dolu göğe andolsun,” (el-Burûc 85/1) “Güneşe ve onun aydınlığına andolsun, onu izlediğinde Ay'a andolsun” (eş-Şems 91/1, 2)¹¹¹ Kuşkusuz Allah'ın yemin ettiği hususlar değerli ve özel kabul edilmektedir. Diğer yandan gök cisimleri ve onların yer aldığı uzay, insanlar için hep ilgi çekici olmuştur. Uzayda bulunan varlıkların hareketlerini, sistemlerini konu edinen ayetler, bu açıdan insanlara önemli mesajlar vermektedir.¹¹² Gökyüzünden yağan yağmurda bile bir ölçünün hâkim olduğunu beyan eden¹¹³ Yüce Allah, gök cisimlerinin hareketlerinin belli bir ölçüye göre olduğunu haber vermektedir. “Güneş ve ay bir hesaba göre hareket etmektedir.” (er-Rahmân 55/5) ayeti âlemi

¹⁰⁶ Tabatabâi, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'an*, 11: 308.

¹⁰⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 44: 457.

¹⁰⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertük (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 486.

¹⁰⁹ Konuyla ilgili ayrıca bk. el-Mürselât 77/23; Abese 80/19; el-A'lâ 87/2, 3.

¹¹⁰ Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, 24: 178; Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf*, 1185; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22: 123.

¹¹¹ Konuyla ilgili bk. ez-Zâriyât 51/7; el-Vâkıa 56/75, 76; et-Târik 86/1.

¹¹² Kur'an'da gök cisimlerini konu edinen ayetler özellikle Bilimsel Tefsir Ekolü'nün temel verilerini oluşturmaktadır. Konuyla ilgili deliller ve tartışma konularıyla ilgili bk. Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 5. Baskı (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 35-42.

¹¹³ Bk. el-Mü'minûn 23/18; ez-Zuhuf 43/11.

oluşturan varlıkların ölçülü yaratılmasının yanı sıra ölçülü bir işleyişe de sahip olduğunu göstermektedir. Belli bir hesaba göre “bi husbân” ifadesi güneş ve ayın aşamayacakları ve ileri gidemeyecekleri kayıtlı bir zamanla, bilinen hesaba uygun hareket ettiklerini ifade eder.¹¹⁴ Hesap ile oluş, belli, düzgün, bilinen, belirlenmiş bir miktara uygun olan demektir.¹¹⁵ Ayette Allah Teâlâ, semavi nimetlerin en barizi olan iki varlığa güneş ve aya işaret etmektedir. Eğer güneş olmasaydı karanlık hâkim olurdu. Ay olmasaydı sayılamayacak pek çok nimet elde edilemezdi.¹¹⁶ Onlardan elde edilen söz konusu faydalar, onların hesaba göre hareket etmeleriyle mümkün olmaktadır.¹¹⁷ Aynı zamanda ayette zikri geçen güneş ve ayın insanları doğrudan etkileyen gök cisimleri olduğu da unutulmamalıdır. Bu açıdan ayette özellikle dünya ve dünyada yaşayan insanlar açısından önemli varlıklara değinilmesi dikkat çekicidir.¹¹⁸ Gök cisimlerinin sistemli ve düzenli işleyişi sayesinde insanlar, gerek yıl gerekse diğer hesaplarını yapabilmektedir. Sözü edilen düzenli hareket, gök cisimlerinin yörüngesel hareketidir.¹¹⁹ Allah’ın yörüngesel hareketin belli bir hesapla olduğunu bildirmesi güneş ve ayın hareketinin kendiliklerinden olmadığını, burada failin Allah olduğunu göstermektedir.

Rahmân 55/7-9. ayetlerde âlemdeki dengeli yapının *mîzân* kelimesiyle ifade edildiği görülür: “Göğü Allah yükseltti ve mîzânı (dengeyi) O koydu. Sakın dengeyi bozmayın. Ölçüyü adaletle tutun ve eksik tartmayın.” *Mîzân*, kendisiyle tartma işleminin yapıldığı alettir.¹²⁰ *Mîzân*, adalet¹²¹ ve nizam olarak kabul edilir.¹²² Bu şekilde Allah’ın yeryüzündeki yaratıkları arasında dengeyi koyduğu anlaşılmaktadır.¹²³

Yüce Allah kainatta var olan düzenin temelinde *ölçü*’nün olduğunu beyan etmektedir. Bu *ölçü*, hem varlıkların yaratılması hem de yaratılış sonrası belli bir nizama hareketlerine devam etmeleri açısından önemlidir. Allah’ın yarattığı hiçbir şeyi başıboş, anlamsız yaratmadığı; var olan her şeyin belli bir takdirle var edildiği gerçeği ayetlerde hatırlatılmaktadır.

2.1.2. Düzenlilik

Âlemin dengeli yapısı konusunda ayetlerde dikkat çekilen hususlardan biri de âlemdeki düzen ve muntazam işleyiştir. Özellikle insanların âlemdeki bu düzene dikkat edip bundan ibret almalarını emreden ilahi buyruklar, söz konusu sistemli

¹¹⁴ Halîl b. Ahmed, “Hsb”, 1: 314.

¹¹⁵ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 29: 88.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 20: 114.

¹¹⁷ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 29: 87.

¹¹⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 27: 3447, 3448.

¹¹⁹ Zemaşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 1069.

¹²⁰ Halîl b. Ahmed, “Vzn”, 4: 368; Ezherî, “Vzn”, 13: 257.

¹²¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', “Vzn”, *Me'âni'l-Kur'an*, 2. Baskı (Beirut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1983) 3: 113; Ezherî, “Vzn”, 13: 257; Firûzâbâdî, “Vzn”, 1238.

¹²² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, 1351/1932), 24: 15.

¹²³ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 22: 177.

hareketlerin önemli mesajlar verdiğini bizlere hatırlatmaktadır. Bu noktada kâinatı oluşturan varlıklardan gök cisimlerine özel bir atıfta bulunulur: “O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyn) bir aydınlık (kaynağı) kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona menziller takdir edendir. Allah, bunları (boş yere değil) ancak gerçek ile (hikmeti gereğince) yaratmıştır. O, ayetlerini, bilen bir topluma ayrı ayrı açıklamaktadır. Şüphesiz gece ve gündüzün art arda değişmesinde, Allah’ın göklerde ve yeryüzünde yarattığı şeylerde, Allah’a karşı gelmekten sakınan bir toplum için pek çok deliller vardır.” (Yûnus 10/5, 6) Kur’an’da pekçok ayette görüldüğü gibi bu ayette de Yüce Allah, gece ve gündüzün birbiri ardına devam etmesini, göklerin, güneşin, ayın ve yıldızların yaratılmasını rubûbiyetinin delilleri olarak ortaya koymaktadır. Zira bu harikulade varlıklar benzersiz bir yaratıcıya işaret etmektedir. İnsan, bozulmamış bir fitrat ve selim bir kalple bunları ibret nazarıyla okuyabilirse ayette ifade edildiği üzere sistemi oluşturan her bir parça, insan için ibret ve ayet olacaktır.

Allah Teâlâ, denge konusunda önemli bir ilkeyi ortaya koymaktadır: *Hak* ilkesi. Güneş, ay ve yörüngelerinin hak ile yaratıldığı gerçeği dikkat çekicidir. *Hak ile (bi'l-hakk)* ifadesi, herhangi bir destek, yardım ve ortak olmaksızın bunların Allah’ın birliğini beyan etmek üzere ortaya konulduğunu göstermektedir.¹²⁴ Diğer yandan hak ile olması, yaratma eyleminin ve yaratmaya konu olan varlığın abesten, oyundan uzak olduğunu beyan eder.¹²⁵ Bu yaratış Allah’ın bilgisine ve marifetine, vahdaniyetine ve ulûhiyetine yönelik bir delildir.¹²⁶ Dolayısıyla Allah bunları hikmetle, belli bir fayda ve iyiliği barındırmış vaziyette yaratmıştır.¹²⁷ Bütün bunlar, Allah’ın yüce kudretine ve ilmine işaret olarak, her kişiyi yaptığından dolayı yargılamak içindir. Sözü edilen hususların hepsi *hak’*tır.¹²⁸

Konuyla ilgili ayetlerin bağlamları dikkate alındığında Yüce Allah’ın, kendi ulûhiyetinin delilleri olarak beyan ettiği bu hususları yeniden diriltirme ve ahiret konusuyla irtibatlı olarak zikrettiği görülür. Ahireti inkâr eden muhataplara cevapların verildiği kimi yerlerde kâinatın düzenli yapısına atıfta bulunmaktadır. Güneşin, ayın, gecenin ve gündüzün ahenkli hareketlerinden bahseden ayetlerin devamında ahireti inkâr ederek dünya hayatıyla yetinen kâfirlerle iman edip salih amel işleyen müminler karşılaştırılmaktadır.¹²⁹ İlk ölümden sonra tekrar diriltilmenin olmadığı iddiasındaki kâfirlere cevap verilirken göklerin ve yerin oyun ve eğlence için değil; hak ve hikmete uygun olarak yaratıldığı gerçeği hatırlatılır.¹³⁰ Elbette dünya hayatı ve âlemi oluşturan bu varlıklar ahiret hayatıyla birlikte bir anlam kazanmakta; dengeli yapının bir hedefi olmaktadır.

¹²⁴ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 12: 119.

¹²⁵ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 452; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7: 335.

¹²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî-* thk. Mecdî Baslûm, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 6: 11.

¹²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, 11: 96; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 4: 2677.

¹²⁸ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 456; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 10: 455.

¹²⁹ Bk. Yûnus 10/5-9.

¹³⁰ Bk. ed-Duhân 44/ 34-39.

Ed-Duhân suresinde yaratma konusu hikmetli olma ilkesiyle birlikte zikredilir: “Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri bir oyun ve bir eğlence olsun diye yaratmadık. Biz onları hak ve hikmetle yarattık.” (ed-Duhân 44/38, 39) Yaratma eyleminin habersizce ve ilgisizce var etme olmadığını; Allah’ın birliğinin, O’na itaat ve kulluğun gerekliliğini ortaya koymak üzere yaratmanın gerçekleştiği hakikatini beyan eden ifadeler,¹³¹ âlemin ve içindekilerin abesle, oyun için ve batıl olarak değil;¹³² emredilen ve yasaklananlara itaat konusunda imtihan olarak yaratıldığı gerçeğini vurgulamaktadır.¹³³ Zira ahiret olmaksızın dünya hayatı ve âlemin yaratılışı bir hikmet gereği olmaktan çıkar, sefihlik ve abes olur.¹³⁴

Âlemin yaratılışından bahseden ayetlerde gökler özellikle zikredilmektedir: “Yaratmak bakımından siz mi daha güçsünüz yoksa gök mü? (Allah) Onu bina etti. Boyunu yükseltti, ona belli bir düzen verdi. Gecesini kararttı, kuşluğunu açığa çıkardı. Bundan sonra yeryüzünü serip döşedi.” (en-Nâzi’ât 79/27-30) Kuşkusuz göklerin yaratılması insanların yaratılmasından daha zordur.¹³⁵ Buna rağmen Allah Teâlâ, herhangi bir çelişki, bozukluk, çıkıntı ve fazlalık olmaksızın sağlam bir şekilde gökleri yarattığını haber vermektedir.¹³⁶ Gökleri oluşturan katmanlar birbirleriyle uyumlu bir genişlik ve yüksekliğe sahiptir.¹³⁷ Dolayısıyla göklerin düzenli yapısı, yaratılması çok daha kolay olan insanın Allah tarafından yaratıldığını zaten ortaya koymaktadır. Bu bakımdan ayetlerde kâinata yer alan düzenli işleyişe yer verilmekle birlikte konunun insana bakan yönü öncelenmektedir. Bütün kâinata var olan düzen ve nizam insanın ibret alması ve Yaraticısı’na dönmesi içindir.

Kâinata uyumlu ve düzenli işleyişten bahseden ayetler, insanları kâinatın kitabını okumaya davet etmekte ve bu konuda insana meydan okumaktadır: “Hükümlerinde elinde olan Allah, Yüce’dir ve O her şeye Kadir’dir. O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır. O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun? Sonra tekrar tekrar bak; bakışların (aradığı çatlak ve düzensizliği bulamayıp) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.” (el-Mülk 67/1-4)

Tabakalar halinde anlamındaki *tibâk* ifadesi, katmanların birbiri üzerine yaratıldığını,¹³⁸ tabakalar arasında muazzam bir uyum olduğunu ve hareketlerinin birbirlerini engellemediğini ifade etmektedir.¹³⁹ *Tefâvüt ise* ihtilaf ve ayıp anlamında kullanılır.¹⁴⁰ Bu kelime, iki unsur arasındaki uzaklaşmayı

¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 19: 130.

¹³² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 12: 350.

¹³³ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 21: 51.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 9: 208, 209.

¹³⁵ Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf*, 1177; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 14: 243.

¹³⁶ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 8: 532; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12: 58.

¹³⁷ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 24: 88, 89.

¹³⁸ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 23: 119.

¹³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve’t-tenvîr*, 29: 16

¹⁴⁰ Ezherî, “fvt”, 14: 330; Fîrûzâbâdî, “fvt”, 157.

anlatmaktadır.¹⁴¹ Bu açıdan *tefâvüt*, uyumsuzluk olarak açıklanmaktadır.¹⁴² Hikmete uygun olmama, *tefâvüt*’le ifade edilir.¹⁴³ *Fütûr* ise yarık demektir.¹⁴⁴ Kusur, kesik, çatlak,¹⁴⁵ dengesizlik ve uygunsuzluk¹⁴⁶ anlamlarına gelmektedir. Bu kelime, orucu sonlandırmak, bozmak anlamındaki *iftâr* kelimesiyle aynı kökten gelmektedir.¹⁴⁷

Kâinatın tamamında bir uyumsuzluk olamaz. Bilakis kâinatta bir uyum ve ahenk söz konusudur.¹⁴⁸ Görünen düzendeki eşsiz güzellik, bunun ötesindeki nizamın da güzel ve sağlam olduğunu göstermektedir.¹⁴⁹ Göklerdeki harikulade sistemli işleyişe dair bir eksiklik ve kusuru bulmak üzere (!) gözün bakışının tekrar edilmesi emri, Allah’ın yüce kudretini ifade ettiği gibi insanın söz konusu olabilecek şüphelerden arındırılması ve Allah’ın yarattığı âlem hakkında esaslı bir tetkik ve incelemeyi gerçekleştirmesi mesajını içermektedir. Ortaya koyduğu hususlarda bir eksikliğin olabileceğini düşünen kimse, yaptıklarını gizleme ihtiyacı hisseder. Allah, özelde göklerin genelde bütün âlemin ve içindekilerin var edicisi olarak yarattıklarında bir eksik yahut kusurun olmadığını ortaya koymakta ve bu hususta insanlara meydan okumaktadır. Bu durum Allah’ın yaratıcı olarak vahdetini destekleyen bir hususiyettir aynı zamanda.¹⁵⁰ Ancak ne var ki âlemdeki düzen bozuluyorsa bu durum, insanların bu nizama aykırı davranmalarından kaynaklanmaktadır.¹⁵¹

Âlemin düzeni konusunda gök cisimlerinin kendi yörüngelerinde hareket etmeleri ayetlerde özellikle beyan edilmektedir: “Ne güneş aya yetişebilir ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.” (Yâsîn 36/40)¹⁵²

Allah güneş, ay ve gök cisimlerinin belli bir yörüngede akıp gitmesini buyurmuş, onlar da bu düzen içerisinde hareketlerine devam etmektedir. Ne güneş aya ne de ay güneşe yetişmekte ne aydınlık ne de karanlık tek başına hâkim olabilmekte.¹⁵³ Her birinin bir sınırı var. O sınırların ötesine geçemez, onun aşağısına da inemez.¹⁵⁴ Âlemin genel düzeni açısından güneş ve ayın, gece ve gündüzün birbirlerini iptal etmesi de söz konusu değildir.¹⁵⁵ Diğer yandan Allah, gece ve gündüze belli bir zaman sınırı koymuştur. Bir ilim dâhilinde deveran

¹⁴¹ Ezherî, “Fvt”, 14: 330; İbn Fâris, “Fvt”, 4: 457.

¹⁴² Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 30: 57; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 24: 201; İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve’t-tenvîr*, 29: 17.

¹⁴³ Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsîri’l-Kur’ân*, 19: 366.

¹⁴⁴ Ezherî, “Ftr”, 13: 330; Cevherî, “Ftr”, 2: 781; Fîrûzâbâdî, “Ftr”, 456.

¹⁴⁵ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 23: 120, 121; Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf*, 1125; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 21: 115; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 14: 72.

¹⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 21: 115.

¹⁴⁷ İbn Fâris, “Ftr”, 4: 510; Cevherî, “Ftr”, 2: 781.

¹⁴⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, 6: 417.

¹⁴⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 24: 201.

¹⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve’t-tenvîr*, 29: 17.

¹⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve’t-tenvîr*, 29: 18.

¹⁵² Konuyla ilgili ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/33; ez-Zümer 39/5; er-Ra’d 13/2.

¹⁵³ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 19: 438.

¹⁵⁴ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 19: 439; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 11: 364; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*; 17: XVII, 450.

¹⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 17: 450.

etmektedirler. Gündüz ve gece birbirlerinin hâkimiyetine engel olamazlar.¹⁵⁶ Bütün bu hareketler “Hesapsız, başıboş, kör bir tesadüf ile değildir.” Kendileri için tahsis edilmiş muazzam bir kanunla sürmektedir.¹⁵⁷

Yörüngesel hareket, Kur’an’da *hesap ile (bi husbân)* şeklinde ifade edilmektedir.¹⁵⁸ *Husbân* kelimesi, bu ayette güneş ve ayın aşamayacakları ve ileri gidemeyecekleri kayıtlı bir zamana uygun olarak hareketlerini sürdürmeleri anlamına gelmektedir.¹⁵⁹ Hesap ile oluş, belli, düzgün, bilinen, belirlenmiş bir miktara uygun olan demektir.¹⁶⁰ Değirmen taşının hareketini sağlayan mil için de bu kelimenin kullanıldığı görülür.¹⁶¹ Ayette, güneş ve ayın belli bir hesaba göre hareketleri, akışları ifade edilmektedir. Bu, insanların gerek yıl gerekse diğer hesapları için kullandıkları, yararlandıkları yörüngesel bir harekettir.¹⁶² Hem söz konusu varlıkların kendileri belli bir hesaba uygun hareket içindedir hem de düzenli hareketleri neticesinde insanlar hayatlarını düzenlemekte, hesaplarını yapabilmektedir.

Güneş ve ayın hesaba uygun hareketlerinden bahseden ayetin yer aldığı er-Rahmân suresinde baştan itibaren Allah’ın kullarına verdiği nimetler zikredilmektedir. Bu noktada sözü edilen nimetlerin failinin Allah olduğu ısrarla vurgulanır. Ancak güneş ve ayın belli bir hesaba göre hareket ettikleri hakikati ifade edilirken fail olarak Allah’a atıfta bulunulmaz. Müfessir er-Râzî’ye göre bu şekildeki bir kullanım, insanın bizzat kendisinin âlemdeki düzenli işleyişten, ahenkli yapıdan ibret alması içindir. Bu şekilde Yüce Yaradan, insanın âlemdeki düzenden ibret almasını ve bunu itiraf etmesini, kendisine iman ederek kulluk etmesini istemektedir.¹⁶³ Güneş ve aydan bahseden ifadelerin devamında Allah’a secde eden varlıklardan söz edilmesi,¹⁶⁴ kâinatı oluşturan her bir varlığın Allah’ın yüce kudretine boyun eğdiği hakikatini hatırlatmaktadır. “Gece, gündüz, güneş ve ay Allah’ın varlığının delillerindendir. Güneşe ve aya secde etmeyin. Eğer gerçekten Allah’a kulluk ediyorsanız, onları yaratan Allah’a secde edin.” (Fussilet 41/37) ayetinde ise insanı harikuladeliğiyle kendilerine hayran bırakan güneş ve ay ile birlikte hayatın devamı için vazgeçilmez öneme sahip gündüz ve geceden söz edilmektedir. Yarattıkları bu varlıklar kendileri için belirlenmiş ilahi yasaya boyun eğmekte; bu yasaya uygun davranmaktadır.¹⁶⁵ Öyleyse insan da bütün varlıkların boyun eğdiği Allah’a kul olduğunu unutmamalıdır.

¹⁵⁶ Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf*, 895.

¹⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4: 4030.

¹⁵⁸ Bk. er-Rahmân 55/5.

¹⁵⁹ Halîl b. Ahmed, “Hsb”, 1: 314.

¹⁶⁰ Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 29: 88.

¹⁶¹ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 22: 172, 173; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20: 114; Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 29: 88.

¹⁶² Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf*, 1069.

¹⁶³ Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 29: 88.

¹⁶⁴ “Otlar ve ağaçlar (Allah’a) boyun eğerler.” (er-Rahmân 55/6)

¹⁶⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, 6: 67.

Âlemdeki düzenli yapının kimi zaman bozulduğu, canlıları etkileyecek boyutta dengenin sarsıldığı görülmektedir.¹⁶⁶ Bu durum, ayetlerin ortaya koyduğu âlemdeki düzenli işleyiş hakikati bağlamında nasıl değerlendirilebilir? Âlemin yaratılması açısından ve Yüce Yaraticı'nın eseri olması bakımından herhangi bir kusuru, dengesizliği, bozukluğu söz konusu değildir. Ancak âlemin kendisi gibi yaratılan insana bakan yönleri de vardır. Bu noktada Allah, âlemin düzenli ve sistemli yapısının insana bakan yönünü açıkça beyan etmektedir: "İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu ki Allah, yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan) dönerler." (er-Rûm 30/41)

Gerek insanların yaşadığı şehirlerde gerekse denizlerde bir bozulmadan söz edilmektedir. Yağmurun kesilip kuraklığın başlaması, canlıların susuz kalması; yeryüzünde âdemoğlunun birbirini öldürmesi, denizde gemilerin alabora olması;¹⁶⁷ gerçekleşen musibetler yüzünden zirai ürünlerdeki azalma, eksilme¹⁶⁸ ayette söz konusu edilen fesat içerisinde zikredilebilir. İnsandan kaynaklı olduğu belirtilen bu fesat, insandaki maddi ve manevi çöküşün neticesidir. Karada ve denizde insanların kendi elleriyle yaptıkları her türlü haddi aşan tavırlar fitneye, bereketin kaçmasına sebep olmaktadır.¹⁶⁹ Bu noktada insanların harama yönelmesi, Allah'a karşı asi tutumları¹⁷⁰ ve zulmün yayılması¹⁷¹ dile getirilerek manevi çöküşe dikkat çekilmektedir.

Ayetler, insanların varlık grupları içerisinde tüketici değil imar eden pozisyonuna dikkat çekmektedir: "Semûd kavmine de kardeşleri Salih'i peygamber gönderdik. Dedi ki: 'Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka hiçbir ilâhınız yok. O, sizi yeryüzünden (topraktan) yarattı ve sizi oranın imarında görevli (ve buna donanımlı) kıldı. Öyle ise O'ndan bağışlanma dileyin; sonra da O'na tövbe edin. Şüphesiz Rabbim yakındır ve dualara cevap verendir.'" (Hûd 11/61) İnsan, bu konumuna uygun hareket etmeli ve gereksiz tüketimden kaçınmalıdır: "Ey

¹⁶⁶ Evrendeki düzen hususunda gündeme gelen konulardan biri de 'sünnetullah'tır. "Daha önce gelip geçenler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın kanununda (sünnetullâh) asla değişme bulamazsın." (el-Ahzâb 33/62) ayetinde yer alan sünnetullah ifadesini evrende hâkim olan tabiat kanunları, şeklinde açıklayan yönelimler olsa da bunun doğru olmadığı belirtilmektedir. Zira sünnetullah ifadesinin geçtiği kimi ayetlerde Allah'ın geçmiş inkârcı milletleri helakından bahsedilmektedir. Buna göre Allah'ın kıssalarını bildirerek haber verdiği önceki milletleri helaki, sünnetullahın bir gereğidir. Zira Allah'ın koyduğu sosyal gerçeklere uygun hareket etmeyenlerin cezalandırılması bu sünnetin içindedir. (Bk. Düzenli, *Evrensel Dengeler ve İnsan*, 159-169) Dolayısıyla bu ifade, devam edegelen tabiat düzeninden ziyade toplum hayatını düzenlemek üzere Allah tarafından konulan kanunları ifade etmektedir. Tarihi süreç içerisinde evrendeki düzenli işleyiş ifade etmek üzere kullanılan bu kelime, özellikle ilk dönem ve tekrardan son dönemde sosyal içeriğiyle birlikte ele alınmıştır. (Bk. İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 159.) Nihayetinde insanlık tarihi belli kurallar dâhilinde medeniyetlerin kurulup yıkıldığı bir süreci ifade eder. Kaynağının ilahi olması nedeniyle bunlara Allah'ın sünneti denilmektedir. Sünnetullah'ı bu anlamda "değiştirilemeyen insanlık kanunu ve uygulamaları" şeklinde tanımlamak mümkündür. (Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 97).

¹⁶⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 18: 512; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 11: 34.

¹⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 11: 34.

¹⁶⁹ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 7: 31.

¹⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 11: 34.

¹⁷¹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 18: 513.

Âdemoğulları! Her mescide güzel elbiselerinizi giyinerek gidin; yiyeceğin için fakat israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez.” (el-A'râf 7/31) ayetinde haddi aşan her türlü tavır, kesin bir şekilde reddedilmektedir.¹⁷² Allah Teâlâ, yeme ve içme konusunda israftan ve gereksiz tüketimden sakındırmaktadır.¹⁷³ Esasında orta yolun, itidalin emredildiği bir dinin müntesibi olan Müslümanların hayatlarında her türlü israftan kaçınıp orta yolu benimseyen bir yaklaşım içinde olmaları büyük önem arz etmektedir.

2.1.3. Güzellik

İnsanların güneşe ve güzelliğe olan merakı ve arzusu tarih boyunca süregelmiştir. Güzelliğin göreceli olduğu iddiası bir tarafa bırakılırsa, farklı disiplinlerin *güzel*'i tanımlamaya yöneldikleri görülür. Felsefe disiplininde tartışılan meselelerden biri de *estetik*'tir. Estetik, kimilerine göre bir ölçü ve uyumdur. Altın oran ilkesinin bu bağlamda dile getirildiği görülür. Zira kâinatı güzel kılan, içinde yer alan varlıkların birbiriyle uyumudur. Aynı uyumun yakalanması halinde güzellik ortaya çıkar. Kimilerine göre ise bu bir formdur. Bu noktada Tanrı'yla özdeşleşir. Diğer yandan güzel'i, iyi ve faydalı olan bir şey olarak tanımlayarak konuyu salt hazzın ötesinde ahlaki bir mecrada değerlendirenler de vardır.¹⁷⁴

İslam düşüncesinde güzellik konusu tevhid ve tenzih bağlamında ele alınmaktadır.¹⁷⁵ Allah'ın güzel olduğu ve yaratışının, yarattıklarının da bu güzelliğin yansıması olduğu düşüncesi hâkimdir. Kur'an'da Allah'ın isimleri “en güzel isimler” olarak beyan edilir. “O, yaratan var eden, şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur.” (el-Haşr 59/14)¹⁷⁶ En güzel isimler ve en güzel sıfatlar Allah'a aittir ve bunlarla mutlak anlamda sadece Allah isimlendirilebilir.¹⁷⁷ Aynı ayet içerisinde hem Allah'ın yaratıcı olduğu hem de en güzel isimlere sahip olduğu gerçeği ortaya konulur. Yaratma eylemini güzellikle beraber ortaya koyması, Allah'ın gelişigüzel bir yaratıcı değil; tezyin edici ve güzellikle var eden bir ilah olduğunu hatırlatmaktadır: Mü'minûn 23/14'de bu hakikat şöyle ifade edilir: “Sonra bu az suyu 'alaka' hâline getirdik. Alakayı da 'mudga' yaptık. Bu 'mudga'yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!” Sanatkârların en güzeli olan Allah,¹⁷⁸ insanın dünyaya geliş serüveninde

¹⁷² İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecfz*, 3: 549.

¹⁷³ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 10: 155; İbn Atiyye, *El-Muharraru'l-vecfz*, 3: 550; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6: 288.

¹⁷⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bk. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, 4. Baskı (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005), 2: 81, 82. Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 2. Baskı (İstanbul, Telos Yayınları, 1996), 37-63; Altıntaş, *Tevhid ve Estetik İlişkisi*, 11-31.

¹⁷⁵ Altıntaş, *Tevhid ve Estetik İlişkisi*, 32.

¹⁷⁶ Konuyla ilgili ayrıca bk. el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/ 110; Tâhâ 20/8.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9: 606.

¹⁷⁸ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 17: 25.

onu kâmil bir varlık haline getirmiştir.¹⁷⁹ Bu bakımdan her yaratılışın, her tekamül ve güzelliğin ilk numunesi Allah'tır¹⁸⁰.

Kur'an ayetleri Allah'ın yarattığı varlıkları güzel olarak zikretmektedir. İnsana nimet olarak verilen hurma, üzüm gibi meyvelerin güzel gıdalardan olmaları,¹⁸¹ bahçenin güzelliği,¹⁸² kadınların güzelliği¹⁸³ gibi maddi güzelliklerin yanı sıra ahlaki güzelliklerden de bahsedilmektedir. Beşeri münasebetlerde gönül kazanacak bir hitap ve tavır içinde olunması, güzel söz ve davranıştan bahseden ayetler, kaba tavırlara mukabil güzellikten ayrılmama uyarısında bulunan beyanlar¹⁸⁴ bu bakımdan dikkat çekicidir. Allah'ın kelamı Kur'an, sözün en güzeli olarak tavsif edilir.¹⁸⁵

İman edip güzel ve salih amellerde bulunanların karşılığı cennettir. Bu kimseler için vaadedilen cennetin tasvirleri de "güzel" teması üzerine kuruludur ve insanlara cazip gelen hususlar zikredilir.¹⁸⁶ Kalplere yerleştirilen imanın Müslümanlara süslenmesinden¹⁸⁷ gökyüzündeki yıldızların süslü görüntülerine¹⁸⁸ kadar Allah'ın maddi ve manevi bir tezyin işlemi gerçekleştirdiği ortadadır.

Kur'an, muhatabı olan insanın en güzel şekilde yaratıldığı gerçeğini ona hatırlatır: "Andolsun ki biz insanı en güzel bir biçimde yarattık." (et-Tîn 95/4)¹⁸⁹ Allah, insanı en güzel suret ve şekilde, azaları uyumlu ve dik vaziyette yaratmıştır.¹⁹⁰ İnsana verilen akıl, temyiz ve idrak gücü gibi hususiyetler de onun en güzel biçimde olduğunu göstermektedir.¹⁹¹ İnsan kendisine verilen akıl nimeti sayesinde düzen, sistem, medeniyet ve kültüre uyumludur.¹⁹² Bu sağlam yaratılış insana bazı sorumluluklar da yüklemektedir. Eğriyi düzeltme, nizama koyma, kıymetlendirme konusunda insan sorumlu tutulmuştur.¹⁹³

İnsanı güzel yaratan Allah, onu çevreleyen âlemi de güzel kılmıştır. Güzel olarak yaratılan insanın güzel bir yaşam sürebilmesi ve bu güzel'i koruyabilmesi için insanın yaşadığı ortamın güzelliği anlatılır:¹⁹⁴ "Yeri sizin için yerleşim alanı, göğü de bir bina kılan, size şekil verip de şeklinizi güzel yapan ve sizi temiz besinlerle rızıklandıran Allah'tır. İşte Allah, sizin Rabbinizdir. Âlemlerin Rabbi Allah, yücelerden yücedir." (el-Mü'min 40/64)

¹⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10: 115.

¹⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3436.

¹⁸¹ Bk. en-Nahl 16/67.

¹⁸² Bk. el-En'âm 6/99; Nebe' 78/ 14-16; Abese 80/24-32.

¹⁸³ el-Ahzâb 33/52.

¹⁸⁴ Bk. en-Nahl 16/125; el-İsrâ 17/53; Fussilet 41/34.

¹⁸⁵ ez-Zümer 39/23.

¹⁸⁶ Et-Tevbe 9/72; el-Hac 22/23; el-Furkân 25/24; ez-Zuhruf 43/71; er-Rahmân 55/76; el-İnsân 76/12-22.

¹⁸⁷ el-Hucurât 49/7.

¹⁸⁸ es-Sâffât 37/6.

¹⁸⁹ Konuyla ilgili ayrıca bk. es-Secde 32/8; el-Mü'minûn 23/14; es-Sâffât 37/125; et-Teğâbun 64/3.

¹⁹⁰ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 1212; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14: 395.

¹⁹¹ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 8: 648; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 22: 368.

¹⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, 30: 424.

¹⁹³ Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, 8: 5935.

¹⁹⁴ Altıntaş, "Kur'an ve Estetik", 59.

Yaratılan her şeyin güzel olması, yaratılanları güzelleştirilmekle birlikte bunların tam, sağlam¹⁹⁵ ve hesaba uygun olmasını ifade etmektedir. Aynı zamanda Allah'ın, yarattığı şeylerin muhtaç olduğu hususları kendilerine bildirmesi,¹⁹⁶ böylece yaratılışlarını kendilerine öğretmesi de bu “güzel yaratış”ın içine girmektedir.¹⁹⁷ Aynı zamanda yaratılan varlıkların hikmete uygun olması ve maslahat barındırması¹⁹⁸ bu güzelliğin gereğidir. Müfessir et-Taberî “O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı.” (es-Secde 32/7) ayetiyle ilgili değerlendirmesinde güzelliğin bu çok yönlü anlamına özellikle dikkat çekmektedir. Zira konu salt görünen güzellikle sınırlandırılırsa birçok şeyde görülebilecek çirkinlik, çelişkili bir duruma sebep olur. Bu nedenle ayetteki güzellik, sağlam ve muhkem kılma, bildirme ve ilham etme yönleriyle öne çıkmaktadır.¹⁹⁹ Allah, yarattığı varlıkları kendi rubûbiyetine ve vahdaniyetine işaret kılmaktadır.²⁰⁰ Bu noktada “Allah, yeryüzünü sizin için bir karar yeri, gökyüzünü bir bina kıldı; sizi sûretlendirdi, sûretinizi de en güzel (bir biçim ve incelikte) kıldı ve size güzel ve temiz şeylerden rızık verdi. İşte sizin Rabbiniz Allah budur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir.” (el-Mü'min 40/64) ayeti insanın yaratılışının güzel olması ile birlikte âlemin yaratılışını gündeme getirmekte ve nihayetinde konuyu Allah'a kulluk etme emriyle sonlandırmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da bahsi geçen güzel yaratma, yaratılanların güzel olması, Allah'ın vahdaniyeti ve rablığı konusunda bir delil olarak öne çıkmaktadır.²⁰¹

Sonuç

İnsanı en kâmil vasıfta yaratan Allah,²⁰² onu çevreleyen bütün kâinatı da bu kemal üzere var etmiştir. Âlemin bütününde hâkim olan düzenli işleyiş, ahenkli yapı ve birbiriyle uyumlu sistem, âlemin bir hikmetle var edildiğini göstermektedir. Yaratılan bütün varlıkların hak sebeplere bağlı olarak yaratılması, iman, itaat, yeniden diriltirme ve karşılık verme açısından değerlendirilebilir.²⁰³ Bu nedenle yaratılan varlıklardaki düzenli işleyiş ve uyumlu var edilme özellikleri, salt estetik zevk yahut alelade bir durum değil; içinde önemli mesajları barındıran bir hususiyettir. Bu açıdan Kur'an'da yaratılışı anlatan ayetler, yaratılış serüveninin aşamalarını tam ve eksiksiz sunma işlevinin ötesinde amaçlara sahiptir. Hitap edilen insanın bu serüvenin merkezine yerleştirildiği, mesajların muhatabı kabul edildiği bir konumdadır. İnsan, söz konusu ayetleri bu açıdan değerlendirmelidir. Etrafını çevreleyen düzenin bir parçası olan ama düzenin merkezinde bulunan insan, kâinat kitabının ona gösterdiği ilahi hakikatleri dikkatle okumalıdır.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8: 330; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 7: 69.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8: 330.

¹⁹⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 18: 598, 599.

¹⁹⁸ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 842; İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, 21: 215.

¹⁹⁹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 18: 598, 599.

²⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8: 331.

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9: 47.

²⁰² Bk. et-Tîn 95/4.

²⁰³ Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an*, 18: 149.

Yüce Allah “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet 41/53) buyurarak muhataplarını kendi zatı hakkında değil de insan ve âlem üzerinde tefekküre çağırılmaktadır. Allah’ın varlığı bilgisi, nihayetinde gaybî bir konudur. Bu alanda gayba iman ilkeleri geçerlidir. Oysa insanın da içinde yer aldığı kâinat düzeni ve maddî-manevî anlamda insanın bizzat kendisi Yüce Yaratıcı’nın vahdetine delildir. Dolayısıyla âlemdeki düzenli yapının öncelikle yaratıcı olan Allah’ın tevhidi konusunda önemli bir delil olduğu bilinmelidir.

Âlemin dengeli olmasını sağlayıcı birtakım unsurların ayetlerde dile getirildiği görülür. Yaratılanların ölçülü bir yapıda var edilmeleri, özellikle gök cisimlerinin düzenli yörüngesel hareketleri, gece ve gündüzün hiç şaşmadan deveran etmesi, başta insan olmak üzere varlıkların tamamının Allah tarafından belirlenmiş kurallar manzumesine boyun eğmesi, yaratılışı en güzel şekilde yapan Allah’ın evrenin tamamında güzelliği hâkim kılması, Allah’ın âlemde hâkim kıldığı düzenli ve dengeli yapının bir yansımasıdır.

Kâinattaki düzenli işleyiş, insanlara üç önemli hususu hatırlatmaktadır. 1. Bu sistemli hareketler, kaybolmayan nizam ve kusursuz işleyiş bütün bunların bir ve tek yaratıcıya ait olduğunu ortaya koymaktadır. 2. Âlemdeki düzenli işleyiş ahiret hayatının gerekliliğini beyan eder. Zira âlemdeki sistem, hak’la ve hikmete uygun olarak var edilmiştir. Abesin ortadan kaldırılıp hikmetin konulabilmesi ahiret hayatıyla mümkün olacaktır. Âlemin içerisinde imar edici konumda olan insan, kendisine, içinde yaşadığı topluma ve genel manada kâinata karşı sorumludur. Bu sorumluluğunun gerektirdiği birtakım vazifeleri vardır. Allah’ın emrettiği ve yasakladığı hususlar açısından insanın bu vazifeleri değerlendirilecek ve karşılığı verilecektir. Hayır ve şerrin, iyilik ve kötülüğün karşılığının verilmesi açısından temel ilke, Allah’ın adaletidir. Bu adaletin tam olarak sağlanabilmesi, dünya hayatının devamı niteliğindeki ahiretin varlığını zorunlu kılmaktadır. 3. İnsan, Allah’ın düzenli bir sistemle var ettiği kâinata ve bu kâinatı oluşturan unsurlara karşı sorumludur. Bu sorumluluğunu kötüye kullanması halinde kendisinin de içinde bulunduğu âlemdeki düzen bozulur ve bundan en fazla zarar görenlerden birisi yine insanın kendisi olur. Aynı zamanda insanın iman ve İslam dairesi içerisinde kalması, fitratını koruması, yaratılıştaki var olan düzeni korumakla yakından ilgilidir. Bu açıdan İslam dairesinden çıkmak fitrattan uzaklaşma olur ve bu, bir fesat/bozgunculuk hareketidir. Bu yüzden insan, âleme ve onu oluşturan varlıklara karşı imar edip düzenleyici görevini mutedil çizgide yürütmelidir.

Âlemde hâkim olan dengeli ve sistemli yapı, insanın da bu düzen ve sisteme uyması gerektiğini hatırlatmaktadır. Zira evren nasıl ki düzenli işleyiş sayesinde uyumlu bir görüntü arz etmekte ve bu dengeli hareketlerin neticesinde pek çok fayda elde edilmekte; insan da davranışlarında denge unsurunu, “mîzân anlayışını” esas ilke edinirse gerçekleşmesi arzulan hedefine ulaşacaktır.²⁰⁴ Unutulmamalıdır ki denge, tüm var oluşun merkezinde bulunmaktadır. Bütünün

²⁰⁴ Düzenli, *Evrensel Dengeler ve İnsan*, 16.

dengede olabilmesi için bütün'ü oluşturan yapıların denge içinde olmasına ihtiyaç vardır. İnsan da bu âlemin bir unsurudur ve ancak insan dengeliyse âlem dengede kalabilir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Arat, Necla. *Etik ve Estetik Değerler*. 2. Baskı. İstanbul: Telos Yayınları, 1996.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 10. Baskı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-Arabîyye*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Thk. Adil Enver Hadr. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Ma'rife, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010. 38: 159-160.
- Düzenli, Yaşar. *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. Trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertük. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. Thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Mısır: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, ty.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Trc. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Meccuddîn. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. 16 Cilt. b.y.: Dâru's-Şa'b, ty.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. 4. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Hökelekli, Hayatî. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 47-48.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîru ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâr-u Sahnûn, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. er-Rahâle el-Fâruk, Abdullah b. İbrahim el-Efsârî, es-Seyyid Abdülâlî es-Seyyid İbrahim, Muhammed eş-Şâfi es-Sâdik el-Anânî. 2. Baskı. 8 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- İbn Ebî Hâtim, El-Hâfız 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, y.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd, Muhammed Fazlu'l-Acmâî, Alî Ahmed Abdülbâkî, Hasen Abbâs Kutub. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, 2000.
- İsfahânî, er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 4. Baskı. Dîmeşk, Beyrut: Dâru'l-Kâ'a, 2009.
- Kırca, Celal. *Kur'an ve Fen Bilimleri*. 5. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdüddî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayanî v. dğr. 2. Baskı. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî -Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.

- Tabatabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Fudayle eş-Şeyh Hüseyin. 21 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî'l-Matbûât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 2001.
- Tantâvî Cevherî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1351/1932
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 58-63. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Thk. Halîl Meymûn Şeyhâ. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA

Research

İslam Hukukunda Belge Tanziminde Kimlik Tespit Aracı Olarak Hilye: Dış Görünüş Tasvirleri

Şenol Saylan

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

senolsaylan@myonet.com | <https://orcid.org/0000-0003-0618-4907>

Geliş Tarihi / Received: 09.10.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2018

Öz

İslam toplumlarında, hukukî muameleleri kayıt altına almak üzere yazılı belge düzenlenmesine ayrı bir önem verilmiş, muhtemel sahtekârlıkları önlemek üzere belgenin yazımında uzmanları tarafından anlaşılabilen özel bir dil oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede şürût uzmanları, düzenlenen belgelerde tarafların kimliklerinin tespitinde ve bazı muamelelerde sözleşme konusunun tanımlanmasında ad, nesep, meslek gibi unsurların yanında fiziksel özellikler ve kusurların betimlemesine de yer vermişler, bu özelliklerin ifade edilmesinde ortak bir dil kullanmaya gayret göstermişlerdir. Söz konusu tasvirler şürût eserlerinde çoğunlukla hilâ/hulâ başlığı altında ele alınmıştır. Şürût uzmanları fiziksel özelliklerin tasvirini kimlik tespitinin ana unsurlarından kabul etmezler. Ancak kimlik tespitini kolaylaştıracağı için fiziksel özelliklerin belgede zikredilmesini tavsiye ederler. Bu tanımlamalarda yaş, boy, kafa ve beden yapısı, leke, ben ve organlardaki kusur ve eksikliklerle ilgili ayrıntılı tasvirler yer verilir. Bu çalışmada, Semerkandî (ö. 550/1155), Tarsûsî (ö. 758/1357), İmâdî (ö. VIII./XIV. yüzyıl), İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ve Minhâcî'nin (ö. 889/1484) eserlerinin ilgili bölümleri çerçevesinde söz konusu tasvirler için kullanılan kavramlara ve anlamlarına yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İlm-i Şürût, Belgeleme, Kimlik Tespiti, Hilye.

Hilye as an Identification Instrument in Documentation in Islamic Law: Descriptions of Physical Qualities

In Islamic societies, a special emphasis has been placed on documentation to ensure the reliability of legal transactions. In documentation, to prevent possible fraud to be infers a special language understood especially by experts/ professionals. For this purpose the shurût authorities, in identification of parties in documents in addition to name, genealogy and name of profession, make mention of descriptions of physical qualities and defects. They have tried to use a common language to describe these qualities. These descriptions were covered under the hilâ/hulâ heading in shurût works. Shurût authorities do not accept the description of physical qualities from the main elements of identification. However, they recommend that physical qualities be mentioned in the document in order to facilitate identification. These descriptions include detailed descriptions of age, height, head and body structure, spots, stains and flaws and deficiencies in organs. In this article, within the framework of the relevant sections of the works of Samarqandî (d. 550/1155), Tarsûsî (d. 758/1357), İmâdî (d. VIII./XIV. century), İbn Farhûn (d. 799/1397) and Minhâcî (d. 889/1484), the words used to express these descriptions and their meanings will be listed.

Keywords: Islamic Law, İlm al-Shurût, Documentation, Identification, Hilye.

Atf / Cite as

Saylan, Şenol. "İslam Hukukunda Belge Tanziminde Kimlik Tespit Aracı Olarak Hilye: Dış Görünüş Tasvirleri". *Marife* 18/2 (2018): 551-570. <https://doi.org/10.33420/marife.468495>.

Giriş

Çok erken dönemlerden itibaren İslam toplumlarında hukukî muamelelerin belgelendirilmesi ve yazıyla kayıt altına alınması uygulamalarına rastlanmaktadır. Aynı şekilde söz konusu uygulamaların nasıl belgelendirileceği ile ilgili esaslar eşzamanlı olarak (II./VIII. yüzyıl) fıkıh eserlerinde derlenmeye başlanmıştır. Fürû fıkıh eserlerinde "kitâbü'l-kazâ, kitâbu'd-da'vâ" bölümlerinde veya ilgili muamelenin ele alındığı bölümlerin içerisinde temas edilen belge düzenlenmesi ile ilgili esaslar (*fıkhü's-şürût*) daha sonraları "kitâbu's-şürût, kitâbu'l-mehâdir ve's-sicillât" başlıkları altında tedvîn ve tasnîf edilmiştir. İlerleyen süreçte söz konusu esasları konu edinen bir ilim (*ilmü's-şürût/belgeleme ilmi*) teşekkül etmiş,¹ bu konuda pek çok müstakil eser telif edilmiş, zengin bir literatür oluşmuştur.

Klasik fıkıh literatüründe belgeleme ilmini ifade etmek üzere kullanılan *ilmü's-şürût* terkinde yer alan "şürût" kelimesi, sözlükte "*bir şeyi ilzâm ve iltizâm etmek (bir şeyle yükümlü tutma, bir şeyin yükümlülüğünü üstlenme)*"² manasına gelen "şart (شَرَط)" kelimesinin çoğuludur. Fıkıh ve şürût eserlerinde fakihler genellikle "şart" lafzını "alâmet" anlamında kullanmışlardır.³ Şürût ilminde "şart"; "*insanlar arasında gerçekleştirilen çeşitli muamelelerde tarafların haklarının zayi olmaması amacıyla, yazı konusunda tecrübeli bir kişi tarafından yazılan belge*" olarak tanımlanır.⁴ Hazırlanan bu belge, akit konusu için bir alâmet olduğu ve akdin konusunu bildirdiği için şart olarak isimlendirilmiştir.⁵

Şürût/belgeleme ilmi, yapılan çeşitli tanımlardan⁶ hareketle kısaca, "*iki veya daha fazla şahıs arasında gerçekleşen çeşitli işlem ve tasarrufların, anlaşmazlıkları engelleyecek açıklıkta, tarafların haklarını ortaya koyacak ve koruyacak tarzda, naslara, fakihlerin görüşlerine ve yerleşik örfî kurallara uygun olarak, şer'î açıdan geçerli ve yargı önünde ispat gücüne sahip olacak şekilde nasıl yazılacağını konu edinen ilim dalı*" şeklinde tanımlanabilir. Klasik literatürde çoğunlukla *ilmü's-şürût*,

¹ Şürût ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi için bk. Abdullah b. Muhammed b. Sa'd Huceylî, *İlmü't-tevsiki's-şer'î*. (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2003), 117-167; Rûhi Özcan, *el-Hâvî fi Şürûti't-Tahavî* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Bağdâd, 1972) 183-186; Şenol Saylan, "İslam Hukukunda Belge Tanzimi: İlm-i Şürût (Belgeleme İlmî)", *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri (İstanbul, 21-22 Aralık 2012)*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2014), 377-384.

² Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, "شَرَط" *Lisânü'l-Arab*, haz. Emin Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydi. (Beyrut: Dârü'l-lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997) 7: 82.

³ Celâleddin b. Muhammed el-Haneffî el-İmâdî, *Gurerü's-şürût ve durerü's-sümût*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1040, 9a; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1973.) II: 302-303.

⁴ Özcan, *el-Hâvî*, 17-18.

⁵ İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 9a.

⁶ Tanımlar için bk. Saylan, *Celâleddin el-İmâdî*, 6-8.

ilmü't-tevsîk, *ilmü's-sakk*⁷ olarak isimlendirilen belgeleme ilmini ifade etmek üzere özellikle Mâlikî coğrafyasında ve modern dönemde daha çok *ilmü't-tevsîk* adı kullanılmıştır.⁸ Mahkemelerde düzenlenen belgeleri konu edinen ilmin özel adı olarak ise *ilmü'l-mehâdir ve's-sicillât*, ifadesi kullanılmıştır. Bu ilimde uzman olan kimseleri ifade etmek üzere de daha çok *şürûtî*, *ehlü's-şürût* ve *müvessîk* terimleri; yazılı belgeyi düzenleyen kişiyi ifade etmek üzere ise, *kâtibü's-şürût*, *vesâikî*, *kâtibü's-sakk*, terimleri tercih edilmiştir.⁹

Şürût ilminin konusu; yazıya geçirilip belgelendirilmesi açısından alışveriş, nikâh, vekâlet vb. hukukî muameleler, bu muamelelerle ilgili düzenlenecek belgelerin yazımı ile ilgili hükümler ve bu hükümlerin kaynak ve delilleridir.¹⁰

Hukukî muamelelerin yazıyla belgelenmeleri esnasında uyulması gerekli kuralları öğretmek, belge yazımının inceliklerini öğretmek, üslûp ve içerik yönünden uygulama birliğini sağlayacak örnek belgeler hazırlamak şürût ilminin temel amaçları arasında sayılabilir.¹¹

Şürût eserlerinde, gerçekleştirilen çeşitli hukukî muamelelerde tarafların haklarını korumak amacıyla, usûlüne uygun olarak yazılan ve gerektiğinde hatırlatma aracı veya inkârı durumunda delil olarak kullanılacak sözleşmelerin yazım kurallarına ve sözleşme örneklerine yer verilir. Bunun yanında “mehâdir ve sicillât” başlığı altında yargılama hukukunda kendisine hukukî sonuçlar bağlanan davâ ve ikrâr gibi irâde beyânları ile vasî, kayyım, müşrif ve kâdı atama yazıları (*menşûr*), devlet başkanı tarafından yapılan arazi tahsisi ve barış antlaşmaları ile ilgili örnek belgelere ve bu belgelerin nasıl hazırlanacağı hususundaki bilgilere yer verilir.¹²

Şürût ilmi belge düzenleme ile ilgili esasların tespitinde; hukukî muamelelerin hükümleri ile ilgili hususlarda fıkıh ilminden, belgelerin doğru şekilde yazılması açısından inşâ ve kitâbet gibi edebî ilimlerden, belgelerin tescili ve mühürlenmesi gibi konularda divan sisteminden yararlanmıştı. Ayrıca belgelerin farklı bölgelerde de geçerliğini sağlamak üzere hakkında belge düzenlenecek muamelenin farklı toplumlardaki uygulamaları ve yazım şekillerini tespit etmek için toplumların örf ve adetlerini de dikkate almıştır.¹³

⁷ Şürût eserlerinin Osmanlı dönemi ürünleri olarak tanımlanabilecek sakk mecmuaları için bk. Süleyman Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (Bahar 2005): 379-416.

⁸ Abdüllatif Ahmed eş-Şeyh, *et-Tevsîk ledâ fukahâi'l-mezhebi'l-Mâlikî bi-lfrîkiyye ve'l-Endelüs mine'l-fethi'l-İslâmî ile'l-karnî'r-râbi' aşer el-hicrî* (Ebû Zabî: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004) 21-30; Huceylî, *İlmü't-Tevsîki's-Ser'î*, 22; Muhammed b. Abdullah el-Âmir, *İlmü's-şürût fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve tatbikâtuhu fi kitâbâtî adli'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Suûdiyye* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatü Ümmü'l-Kurâ, 1991), 11-17.

⁹ Fahrettin Atar, “Şürût ve Sicillât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 271; Saylan, *Celâleddîn el-İmâdî*, 7-8.

¹⁰ Özcan, *el-Hâvî*, 26; Atar, “Şürût ve Sicillât”, 39:270.

¹¹ Saylan, “Belge Tanzîmi”, 375.

¹² Atar, “Şürût ve Sicillât”, 39:271; Saylan, “Belge Tanzîmi”, 375.

¹³ Özcan, *el-Hâvî*, 15; Atar, “Şürût ve Sicillât”, 39:270; Muharrem Önder, “Ebu Cafer et-Tahâvî (239-321/853-933) ve Şürût ilmi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (Nisan 2008): 375; Saylan, “Belge Tanzîmi”, 376-377.

Belge düzenleme esasları ile ilgili görüşleri aktarılan ilk kişiler Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve öğrencileridir. Kaynaklarda, şürût konusunda eseri olduğu belirtilen ilk kişiler arasında; Kuteybe b. Ziyâd (ö. 169/785), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), Yûsuf b. Halid es-Semtî (ö. 189/805), Ebû Zeyd eş-Şürûtî (ö. III./IX. yüzyıl), Hilâl b. Yahyâ (ö. 245/860) sayılır.¹⁴ Günümüze ulaşan ilk müstakil sistematik şürût eserleri ise Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) eserleridir.¹⁵ Hicri IV. yüzyıldan sonra müstakil şürût eserlerinin sayısında artış görülmüş farklı mezheplerde pek çok eser kaleme alınmıştır. Şürût ilmi konusunda en fazla eser Hanefî ve Malikî şürût uzmanları tarafından telif edilmiştir. Şafîî müelliflerce kaleme alınan eserler nispeten daha azdır. Hanbelî yazarlar tarafından telif edilen herhangi bir şürût eserine rastlanmamıştır.¹⁶

1. Teorik Çerçeve

Şürût uzmanları, belge düzenlenmesine ilişkin esasların tespitine ayrı bir önem vermiş, ortaya çıkması muhtemel hatalar, hak ihlalleri ve sahtekârlıkları önlemek üzere belgenin yazımında uzmanlık gerektiren özel bir dil oluşturmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede, düzenlenen belgelerde tarafların kimliklerinin tespitinde ad, nesep, meslek gibi unsurların yanında fiziksel özellikler ve kusurların betimlemesine de yer vermişler, *hilye* olarak adlandırılan bu özelliklerin ifade edilmesinde de ortak bir dil oluşturmuşlardır. Zira akdin taraflarının gerektiği gibi tanımlanamaması durumunda, kötü niyetli üçüncü kişiler hakkını savunamayan kimselerin kimliğini üstlenebilir ve bu şekilde onların haklarını gasp edebilir. Nesnel tanımlamaları içeren fiziksel özellik tasvirleri, tıpkı bugün belgelere eklenen fotoğraflar gibi tarafların kimlik tespitini daha belirgin kılması nedeniyle söz konusu olumsuz durumların önüne geçmede önemli bir katkı sağlar.

Aynı şekilde sözleşme konusunu köle veya hayvanların teşkil ettiği muamelelerde sözleşme konusunun tanımlanmasında da dış görünüş tasvirlerine yer vermişler bu tanımlamalarla ilgili ortak ifadeler kullanmaya çalışmışlardır. Zira satım konusu üzerinde ortaya çıkması muhtemel belirsizlik taraflar arasında tartışma ve nizâyâ neden olur. Fiziksel özelliklerin zikredilmesiyle satım konusunun tanınırlığının arttırılması, söz konusu belirsizliklerin ortadan kaldırılmasına yardımcı olur. Her ne kadar belgelerde kullanımları ile ilgili bazen

¹⁴ Özcan, *el-Hâvî*, 183-186.

¹⁵ Önder, "Şürût ilmi", 375.

¹⁶ Tahâvî'nin eserleri dışında Hâkim es-Semerkandî'nin (ö. 550/1155), *Kitabü's-şürût ve'l-vesâik, Kitâbu's-şürût ve ulûmu's-sukûk, Kitâbu rusûmu'l-kudât*; Şemseddin el-Ekremî'nin (ö. 727/1326) *el-Basît fi's-şürût* ve Celâleddin el-İmâdî'nin *Gurerü's-şürût ve durerü's-sümût* adlı eserleri Hanefî mezhebinde müstakil şürût örnekleri olarak sayılabilir. İbn Attâr'ın (ö. 399/1008) *Kitâbu'l-vesâik ve's-sicillât*, Tuleytulî'nin (ö. 459/1066) *el-Mukni' fi ilmi's-şürût* ve Cezîrî'nin (ö. 585/1189) *el-Maksadü'l-mahmûd fi telhisi'l-ukûd* adlı eserleri Malikî mezhebi; Minhâcî'nin (ö. 889/1484) *Cevâhiru'l-ukûd* adlı eseri ise Şafîî mezhebi örnekleri arasında sayılabilir. Tüm şürût eserleri için bk.; Şenol Saylan, *Celâleddin el-İmâdî'nin Gurerü's-Şürût ve Durerü's-Sümût Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 36-56; Şeyh, *et-Tevsîk*, 331-485; Özcan, *el-Hâvî*, 183-199; Şenol Saylan, "Hanefî Mezhebi Şürût Literatürü", *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik, Mâturîdilik- (Kastamonu 05-07 Mayıs 2017)*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi), 28-46.

yetersiz ve farklı uygulamalar bulunsa da¹⁷ dış görünüş ile ilgili bu tanımlamalar şürût uzmanları ve kâtipleri tarafından önemsenmiş ve üzerinde durulmuştur.¹⁸

Şürût eserlerinde, söz konusu tasvirlerden insanların fiziksel özelliklerini ifade edenler *hilâ/hulâ*,¹⁹ ve nadiren de olsa *nu'ût*²⁰ başlığı altında; hayvanların fiziksel özelliklerini ve bu özelliklere göre yapılan isimlendirmeleri içeren tanımlamalar ise *şiyât*²¹ başlığı altında müstakil bölümler olarak ele alınmıştır.²² Aynı zamanda bu konularda İbnü'l-Münâsîf (ö. 620/1223) gibi bazı müellifler tarafından müstakil eserler de kaleme alınmıştır.²³

¹⁷ Söz konusu uygulamaların nasıl olduğunun tespiti şürût/sukûk eserlerinde yer verilen belge örneklerinden ve mahkeme kayıtlarından mümkün olabilir. Ancak şürût/sukûk eserleri yer verdikleri belge örneklerinde çoğunlukla yer, şahıs ismi gibi özel ifadeleri çıkarıp filan kişi, falan yer gibi genel ifadelerle kaydetmektedirler. Mahkeme kayıtlarında ise genellikle düzenlenen belgelerin tür ve uzunluğuna göre dış görünüş tasvirlerine yer verilebiliyordu. İstanbul kadı sicillerinde yaptığımız incelemelerde özellikle kölelerle ilgili bazı hüccetlerde kimlik tespitini kolaylaştırması nedeniyle dış görünüş tasvirlerine yer verildiği görülmüştür. Ayrıca söz konusu sicillerin dilinin çoğunlukla Türkçe olmasına rağmen bazı dış görünüş tasvirlerinin Arapça olarak yapıldığı gözlemlenmiştir. Dış görünüş tasvirlerinin mahkeme kayıtlarına yansımaları ve hükümlere etkileri müstakil bir çalışma gerektirecek genişlikte olması hasebiyle dış görünüş tasvirlerinde kullanılan kavramları konu edinen bu çalışmada örnek olması bakımından Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil'de yer alan birkaç kaydı zikretmekle yetineceğiz:

... *Turudcuoğlu nâm kimesne bir Bosneviyyü'l-asl asferü'l-levn, makrânu'l-hâcibeyn, eşhelü'l-ayn, kösecü'l-lihye tavilü'l-kâme, abd-i âbık tutup ...* (105 nolu kayıt.)

... *İskender Bey iki Rûsiyyü'l-asl, sarı benizli, açık kaşlı, ela gözlü, uzun boylu, birinin adı İskender ve birinin adı Hasan nâm ...* (102 nolu kayıt.) Benzer örnekler için bakınız: 110, 120, 123, 125, 128, 130, 136, 145, 159, 161, 164 nolu kayıtlar. Bilgin Aydın – Ekrem Tak, *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008).

¹⁸ Wael B. Hallaq, "Model Shurut Works and the Dialectic of Doctrine and Practice", *Islamic Law and Society* 2/2 (1995): 120.

¹⁹ *Hilâ* ve *hulâ* (حلى) kelimeleri "hilkat, sûret, sıfat" manalarına gelen *hilve* (حلية) kelimesinin çoğul halleridir. Bk. Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed Zebîdî, "ح ل ي", *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1969), 37: 471.

²⁰ *Nu'ût* (نعوت) "vasıf, özellik" anlamına gelen *na't* (نعت) kelimesinin çoğuludur. Bk. Zebîdî, "ن ع ت" *Tâcü'l-arûs*, 5: 123.

²¹ *Şiyât* (شيات) lafzı "renk, benek, nişan, alamet" anlamlarında kullanılan *şiyet* (شية) kelimesinin çoğuludur. Bk. Zebîdî, "و ش ي" *Tâcü'l-arûs*, 40: 202.

²² Bu bölümlere yer veren şürût eserlerinden bazıları şunlardır: Ahmed b. Muhammed Hâkim es-Semerkandî, *Kitâbu Rusûmi'l-kudât*, thk. Muhammed Casim el-Hadîsî (Bağdad: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İlâm, 1985), 129-158; Burhaneddin Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Muhîtü'l-Burhânî*, thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed (Karaçi: el-Meclisu'l-İlmî, 2000), 22: 230-234; Zahîrüdîdin Mergînânî, *Fetâva'z-Zahîriyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 794/2, 123a-124a; Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, *el-İlâm fî mustalahi's-suhûd ve'l-hükkâm*, thk. Embiya Tunalı (İstanbul: 2006), 133-135; İmâdî, *Gurerü's-sürût*, 125a-128a; Ebü'l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1: 204-207; Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Asyûtî el-Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd ve mu'înu'l-kudât ve'l-muvakkî'in ve's-suhûd*, 2. Baskı (t.y. y.y.), 2: 572-584; Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 6: 248-250.

²³ İbnü'l-Münâsîf, insanların özelliklerine dair *Kitâbü'l-Müzehhebe fî nazmi's-şifât mine'l-hulâ ve's-şiyât* adlı eseri, hayvanların özellikleriyle ilgili olarak da *Ebvâbü'n-nazmi'l-cümeli'l-muakkibe li-Kitâbi'l-Müzehhebe* adlı eseri kaleme almıştır. Bk. İsmail Ceran, "İbnü'l-Münâsîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 154.

1.1. Kimlik Tespitinin Nasıl Yapılacağı

Belge tanziminde, bir başkasıyla karıştırılmasını önlemek üzere tarafların kimlik tespitinin eksiksiz ve tam olarak yapılmasına oldukça önem verilmiştir. Ancak düzenlenen belgelerde tarafların kimlik tespitinde hangi unsurların belirtilmesi gerektiği hususu şürût uzmanları arasında ihtilafıdır. Tarafların isimleri, nesepleri, lakapları, künyeleri, meslekleri, dış görünüşleri, kabilelerinin adları, ikamet yerlerinin adlarından hangilerinin belirtilmesi gerektiği konusunda farklı görüşler zikredilir.²⁴ Bu konudaki ihtilaf, kullanılan ifadelerin tarafların tanınmasını sağlayıp sağlamadığı, kimlik tespitinde yeterli olup olmadığı hususundaki farklı değerlendirmelerden kaynaklanır. Bu değerlendirmelerin ortak noktasının tarafların kimliklerinin doğru olarak tespit edilmesi ve onları diğer insanlardan ayırt edecek oranda kimliklerinin belirgin kılınması olduğu söylenebilir. Bu nedenle kişilerin tanınırlık özelliklerine göre farklı kimlik tespit unsurları kullanılabilir.

Kimlik tespitinde kendi adı ve baba adının zikredilmesinin gerekliliği konusunda çok fazla bir tartışma söz konusu değildir. Ancak bazı şürût uzmanları kendi adı ve baba adının zikredilmesinin yeterli olduğunu ifade ederken bazıları ise bunlara ilave olarak bazı unsurların da zikredilmesi gerektiği görüşündedirler.²⁵

Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Hudeybiye Anlaşmasında tarafların kimlik tespitinin “*Bu, Muhammed b. Abdillâh ile Sehl b. Amr’ın Mekke halkı adına yaptığı anlaşmadır*” şeklinde kendi adı ve baba adı yazılarak yapılmasını delil göstererek kişinin kendi adının ve babasının adının zikredilmesinin yeterli olduğunu dede adını yazmanın şart olmadığını belirtir. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed’e göre ise, kişinin tam olarak tanınması için kendi adı ve babasının adının yanında dedesinin adının da belirtilmesi gerekir. Bu görüşlerine dayanak olarak Hz. Peygamber’in köle satışı belgesinde müşterinin kimliğinin “*Adda b. Hâlid b. Hevze*” şeklinde dedesinin adıyla beraber zikredilmesini delil gösterirler.²⁶ Serahsî (ö. 483/1090) bu konuda asıl olanın tanınırlığın tam olarak sağlanması olduğunu sadece isim veya lakapla bile bunun sağlanabileceğini ancak sözleşmelerde isim karışıklığı olma ihtimali varsa, tarafların kendi adlarının yanı sıra babalarının ve dedelerinin adlarının da yazılacağını belirtir.²⁷

Tanıınırlığı arttırmak üzere ad ve nesebe ilave olarak kabile adı, lakap, künye, ikâmet, meslek ve hilye de zikredilebilir.²⁸ Tahâvî ihtiyaten baba ve dede

²⁴ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *eş-Şürûtu’s-sağîr müzeyyelen bimâ usire aleyhi mine’s-Şürûti’l-kebir*, thk. Ruhi Özcan (Bağdat: Mektebetü İbn Abbâs, 1974), 1: 38; Buhârî, *el-Muhît*, 21: 371; İmâdî, *Gurerü’s-şürût*, 11a; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Abdülvâhid Venşerîsî, *el-Menhecü’l-fâik ve’l-menhelü’r-râik ve’l-ma’ne’l-lâik bi-âdâbi’l-müvessik ve ahkâmi’l-vesâik*, dirase ve thk. Abdurrahlan b. Hammûd b. Abdurrahman el-Atram (Dubai: Dârü’l-Buhûs li’-Dirâsati’l-İslâmiyye ve İhyai’t-Tûras, 1426/2005), 1: 96.

²⁵ Görüşler için bk. Buhârî, *el-Muhît*, 21: 371; İmâdî, *Gurerü’s-şürût*, 11a.

²⁶ Tahâvî, *Şürûtu’s-sağîr*, 1: 38; Buhârî, *el-Muhît*, 21: 371.

²⁷ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mesbût* (Beyrut: Dârü’l-Mârife, 1993), 30: 169.

²⁸ Venşerîsî, *el-Menhec*, 1:96.

adıyla beraber kabile adının da zikredilmesi gerektiğini belirtir.²⁹ İmâdî de kimlik tespitinde kabileyi ve aşireti zikretmenin dedeyi zikretmek ile eşdeğer olduğunu belirtir.³⁰ Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin mesleklerin değişme ihtimâli bulunması nedeniyle kimlik tespitinde dikkate alınmayacağı görüşünde olduğunu ancak kendilerinin, tanınırlığı arttırdığı için mesleği belirtmeye önem verdiklerini ifade eder. Ayrıca kişinin künyesi ve söylendiğinde kıymayacağı ve kınanmayacağı bir lakabı varsa bunlar da belirtilir ki böylece tanımlama daha da belirginleşir.³¹ Genellikle künyeler isim ve baba ismine ek olarak zikredilirler. Ancak eğer “*Ebû Hanîfe*” örneğinde olduğu gibi künye kimlik tespiti için tek başına yeterli ise ek olarak başka bir tanımlamaya ihtiyaç yoktur.³²

1.2. Kimlik Tespitinde Hilyenin Belirtilmesi

Hilyeden maksat bedenen insanda tanınan onu diğer insanlardan ayıran ve çoğunlukla uzun süre geçse bile ortadan kalkmayan sıfat ve özelliklerdir.³³ Şürût uzmanları hilye/dış görünüşün tanımlanmasının, kimlik tespitinin ana unsurlarından olmadığını belirtirler. Zira dış görünüşleri itibarıyla insanlar birbirlerine benzeyebilirler. Ancak tanınmayı arttıracığı ve kimlik tespitini kolaylaştıracağı için belgede hilyenin tanımlanmasını tavsiye ederler.³⁴

Şahitlerin her zaman tarafların yüzünü hatırlamaları beklenemez ve bu tanıklıklarının değerini azaltmaz ancak bir dizi nesnel gerçekliğe dayanan tanımlamalar kimlik tespitini daha kolay soruşturulabilir kılar.³⁵ Bu nedenle şahitler tarafları veya taraflardan birini hakkıyla tanımadıklarında belgeyi düzenleyen (*vesâikî*, belirli bir süre sonra görüldüğünde onu tanınır kılacak şekilde) belgede tarafların fiziksel özelliklerini zikreder.³⁶ Şahitliğin edası esnasında bu tanımlamalar şahitlerin söz konusu kişiyi tanınmasına yardımcı olur. Şahitlik için hâkim huzuruna çağrılan şahit hilyeye dayanan şahitlikte acele etmez ihtiyatla hareket eder, gerekirse karşılaştırma yapar ve kendinden emin olduğunda şahitliği zikreder.³⁷

Şürût uzmanları fiziksel özellikler zikredilirken hangi özelliklerin zikredileceği ve hangi sıraya göre zikredileceği hususunda da görüş belirtmişlerdir. Semerkandî tanımlamada sırasıyla “yaş, cins, kafa yapısı, yüz, kol, boy, organlardaki kusur, darbe, yanık, kesik izi, kırmızı veya siyah leke, kist, gizli veya görünür benlerin”;³⁸ Minhâcî “yaş, boy, renk, yüz, kaşlar, gözler, yanaklar,

²⁹ Tahâvî, *Şürûtü's-sağîr*, 1: 7.

³⁰ İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 1040, 12b.

³¹ Tahâvî, *Şürûtü's-sağîr*, 1: 7.

³² Buhârî, *el-Muhît*, 21: 372.

³³ Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 573; Cum'a Mahmûd Zerîkî, *et-Tevsîkû'l-ikârî fi's-Şerâti'l-İslâmiyye* (Trablus: el-Münşeatü'l-Amme, 1985/1394), 118.

³⁴ Serahsî, *el-Mebisût*, 30: 170; Buhârî, *el-Muhît*, 21: 371-372; Venşerîsî, *el-Menhec*, 1:96; Zerîkî, *et-Tevsîkû'l-ikârî*, 118.

³⁵ Jeanette A. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law: The chapters on sale from Tahawi's Kitâb al-Shurût al-Kabîr* (Albany: The University of New-York Press, 1972), 51.

³⁶ Zerîkî, *et-Tevsîkû'l-ikârî*, 118; Tarsûsî, *el-Îlâm*, 3.

³⁷ Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 573.

³⁸ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 129.

dudaklar, yüzdeki güzellik, leke, ben, yara ve siğillerin”;³⁹ İbn Ferhûn ise yaştan başlamak üzere “sağırılık, körlük, topallama, abraş ve çiçek hastalığı lekeleri, yeri belirtilen ben, kesik parmaklar” gibi en dikkat çeken vasıfların zikredileceğini belirtirler.⁴⁰ Söz konusu emârelerden görülmesi meşakkat gerektirmeyen ve şer’an uygun olan organlarda bulunanlar tespit edilir ve belgede zikredilir.⁴¹ Dış görünüş tasvirlerinde kişinin fiziksel özelliklerinin tamamı sırasıyla zikredilmez, sadece ilk bakışta kolaylıkla fark edilebilen ve kişiyi diğer insanlardan ayırt edici olan özelliklerden bazıları zikredilir.

2. Hilâ: Dış Görünüş Tasvirleri

Daha önce de ifade edildiği üzere farklı mezhep âlimleri tarafından kaleme alınsalar da şürût eserlerinde insanların fiziksel özellikleri ve kusurlarını ifade etmek üzere anlaşılması uzmanlık isteyen ortak bir dil oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede aşağıdaki tabloda Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî müellifler tarafından kaleme alınan bazı şürût eserlerinde belirtilen dış görünüş tasvirlerine yer verilecektir.

Aşağıda yer verilecek söz konusu kavramlar, Hanefî mezhebinden Hâkim es-Semerkindî'nin (ö. 550/1155) *Kitâbu Rusûmü'l-kudât*, Necmuddin Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *el-İ'lâm fi mustalahi's-şuhûd ve'l-hükkâm* ve Celaledin el-İmâdî'nin (ö. VIII./XIV. yüzyıl) *Gurerü's-şürût ve durerü's-sümût* adlı eseri; Mâlikî mezhebinden İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) *Tabsiratü'l-hükkâm* adlı eseri Şâfiî mezhebinden ise Şemseddin el-Minhâcî'nin (ö. 889/1484) *Cevâhirü'l-ukûd* adlı eserinin ilgili bölümleri⁴² dikkate alınarak hazırlanmıştır.

2.1. Yaş ve Boy

Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere genellikle ilk olarak zikredilen yaşın tanımlanmasında, yaşın belirtilmesinden daha ziyade yaş göstergesi olan ve üçüncü şahıslar tarafından yaşın tespitini sağlayabilecek olan emekleme, yürüme, dişlerin gelişimi, bıyık ve sakalın çıkması, saçların beyazlaması gibi fiziksel özellikler zikredilir. Boyun tanımlanmasında ise uzunluk-kısalık dikkate alınır.⁴³

جَنِين	Anne karnındaki çocuk	ناهِد	Göğüsleri tamamen belirgin olmuş, dolgun göğüslü kız
وَلِيد	Yeni doğmuş çocuk	مُجْتَمِع	Sakalları birleşmiş, gençlik dönemini tamamlamak

³⁹ Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 572.

⁴⁰ İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 204.

⁴¹ Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 572-573.

⁴² Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 129-143; Tarsûsî, *el-İ'lâm*, 133-135; İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 125a-126b; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 204-207; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 572-581.

⁴³ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 129-131; İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 125a-125b; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 205, 207; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 573-575.

			üzere olan genç
سَلِيلٌ، رَضِيعٌ	Süt emen çocuk	مُلْتَحِي	Otuz ile kırk yaşları arasında olan kimse
صَدِيعٌ	Yedi günlük çocuk	كَهْلٌ/كَهْلَاءٌ	Orta yaşlı, ömrünü yarılamış kimse
مُشْتَهَرٌ	Bir aylık çocuk	أَشْمَطٌ/شَمْطَاءٌ	Saçı beyazlamış olan kimse
مُحَوَّلٌ	Bir yaşını tamamlamış çocuk	وَحْطٌ	Saçının yarısı beyaz yarısı siyah olan kimse
فَطِيمٌ، فَصِيلٌ، قَطِيعٌ	Sütten kesilmiş çocuk	مُخْلِيسٌ	Saçındaki beyazları siyahlarından fazla olan kimse
دَارِجٌ	Emekleyen çocuk	بَجَالٌ، شَيْخٌ، مُسِينٌ، هَمٌّ، هَرَمٌ، يَفَنٌ، شَيْخٌ فَانٌ، عَجُوزٌ	Saçlarının tamamı beyazlamış, aşırı yaşlı kimse
خُمَاسِي	Boyu beş karışa ulaşan çocuk	خَرَفٌ، مُهْتَرٌ	Yaşlılıktan aklî muhakemesi zayıflamış kimse
مَنْعُورٌ	Süt dişleri düşmüş çocuk	حَوْقَلٌ	Ağzının suyu akan kimse
مَنْعَرٌ، مَنْعَرٌ	Düştükten sonra dişleri büyümüş çocuk	عَمِيقُ الْقَامَةِ	Çok uzun boylu
مَنْعَرٌ عَرَعٌ، نَاشِئٌ	On yaşını geçmiş veya onlu yaşlarda olan çocuk	مَدِيدُ الْقَامَةِ، تَامُ الْقَامَةِ، طَوَّلُ الْقَامَةِ، شَاطُ الْقَامَةِ	Uzun boylu
بِافِعٌ، يَفِيعٌ/يَفِيعَةٌ، أَمْرَدٌ	Gençlik/ergenlik çağına yaklaşmış kimse	رَبِيعَةٌ، مَرْبُوعٌ، مُعْتَدِلُ الْقَامَةِ	Orta boylu
مُرَاهِقٌ	Ergenlik dönemine girmiş kimse	قَصِيرُ الْقَامَةِ	Kısa boylu
حَالِمٌ، مُخْتَلِمٌ، بَالِغٌ، مُدْرِكٌ، شَابٌّ، قَفْنِيٌّ، شَارِخٌ، حَزَّوْرٌ، وَجِبَهُ	Bıyığı sakalı yeni çıkmış, sakalı yüzünde belirginleşmiş ergenlik çağındaki genç	حَسْرُ الْقَامَةِ	Çok kısa boylu
كَاعِبٌ	Göğüsleri belirginleşmeye başlamış kız	دَخْدَاحٌ	Bodur boylu, cüce

2.2. Ten Yapısı

Ten yapısının belirtilmesinde siyah, sarı, esmer, kumral gibi ten renginin belirtilmesinin yanında özellikle daha fazla ayırt edici olan tendeki leke ve çil gibi unsurlara yer verilir.⁴⁴

حَالِكٌ، حَالِكٌ	Simsiyah tenli kimse	أَشْكَلٌ	Koyu kumral tenli
------------------	----------------------	----------	-------------------

⁴⁴ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 129-1; İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 125b; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 205-206; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 574-575.

أَسْوَد	Siyah tenli
دُعْمَان	Kızıl karışık siyah tenli
أَصْحَم	Sarı karışık siyah tenli
أَزِيد	Bulanık tenli
أَمَّة	Sarı az, siyaha çalan tenli
أَسْمَر	Esmer tenli
أَشْقَر	Kumral tenli

أَصْفَر	Sarı tenli, soluk tenli
أَسْحَم	Açık berrak tenli
أَبْيَض	Derisinde abraş hastalığından kaynaklanan beyaz lekeler olan kimse
أَنْمَش	Teni çilli kimse
أَمْهَق، أَنْصَح	Kireç rengi tene sahip kimse
أَزْهَر	Parlak tenli

2.3. Kafa Yapısı ve Saç Tipi

Kafa yapısı tanımlanırken büyüklük-küçüklük, kafanın kemik yapısı ve alın yapısının yanında saçların kafadaki biçimi, rengi ve konumuna da değinilir. ⁴⁵

أُرَاسٌ/رُؤَاسِي، كَرُوسٌ	Kafası büyük kimse
صَعْلٌ، أَصْعَلٌ، خَشَاشٌ، سَمْعَمَعٌ	Kafası küçük kimse
أَفْطَحٌ، مُفْطَحٌ، مُفْرَطَحٌ	Geniş kafalı kimse
مُصَفَّحٌ	Şakakları basık, kafasının arkası çıkık kimse. Harezmlî kafası.
نَاتِيٌّ الْوَجْنَتَيْنِ، مُوَجِّنٌ/مُوجِنَةٌ	Şakakları çıkık kimse
أَغْرٌ/أَغْرَاءٌ	Alın kemiği düz ve çok geniş olan kimse
أَفْرَقٌ	Alın çıkık ve açık kimse
أَجْبَهُ/جَبْهَاءٌ، رُحْبُ الْجَبْهَةِ	Alını açık, geniş alınlı
ضَيْقُ الْجَبْهَةِ	Alını kapalı, dar
ذُو عُضُونٍ، صَلْبُ الْجَبْهَةِ	Alını kırışık kimse
مِعْرٌ، أَمْعَرٌ، مُتَمَعَّرٌ	Saçı dökülmüş kimse
أَنْزَعٌ/زَعْرَاءٌ	Kafasının iki yanından saçı dökülmüş saçları alının ortasına inen

أَجْلَحٌ	Kafasının ön tarafından saçı dökülmüş kimse
أَصْلَعٌ، أَجْلَهُ، أَجْلَى	Kafasının önünde saçı olmayan kimse
أَعَمٌّ	Her yönden saç alını kapatan, alını dar kimse
أَمْعَطٌ	Saçının çoğu dökülmüş kimse
أَفْرَعٌ	Saçının tamamı olmayan, kel
حَالِكُ الشَّعْرِ، فَاجِمٌ، عَرِيبٌ، دَجُوجِي	Simsiyah saçlı kimse
شَائِبٌ، أَشْيَبٌ	Beyaz saçlı kimse
خَلِيسٌ	Beyaz ve siyah saçları eşit olan kimse
أَصْهَبٌ/صَهْبَاءٌ	Kızıl saçlı kimse
أَشْقَرٌ/شَقْرَاءٌ، أَمْعَرٌ	Kumral saçlı kimse
جَعْدُ الشَّعْرِ	Kıvrık saç

⁴⁵ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 131-132; Tarsûsî, *el-İ'lâm*, 133; İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 125b; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 204-205; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 575, 577.

	kimse		
--	-------	--	--

2.4. Yüz Şekli

Yüz şekli tanımlanırken yüzün küçük-büyük, uzun-kısa, yuvarlak-sivri, güzel-çirkin oluşu gibi nitelikler ile birlikte özellikle yüzde bulunan leke, çil, yara gibi belirtiler zikredilir.⁴⁶

وَصِيءٍ، أَرْوَرٌ، حَسَنٌ، جَمِيلٌ، قَسِيمٌ، وَبِيمٍ، بَهِيحٌ، بَهِيَّتٌ، نَاصِرٌ، مُهَلَّلٌ، طَلَعٌ، طَلِيْعٌ الْوَجْهَ، مَلِيحٌ الْوَجْهَ، صَبِيحٌ الْوَجْهَ،	Yakın anlamlı olmak üzere, güzel yüzlü kimse
مُطَهَّمٌ الْوَجْهَ	Yüzünde hiçbir kusuru bulunmayan kimse
مُكَلَّمٌ الْوَجْهَ	Yuvarlak, toparlak yüzlü
صَبِيْقٌ الْوَجْهَ	Küçük suratlı
مَخْرُوْطٌ الْوَجْهَ، مُسْتَطِيْلٌ الْوَجْهَ	Uzun suratlı
مَسِيْحٌ الْوَجْهَ، مَلِيْحٌ الْوَجْهَ	Çirkin, yüzü şekil bozukluğuna uğramış kimse
أَخِيْلٌ، مَخِيْلٌ	Yüzünde beni bulunan kimse
أَشْنِيْمٌ، مَشِيْمٌ	Yüzünde leke bulunan kimse

أَمْشٌ	Yüzü çilli kimse
مَعْرُوْقٌ، نَحِيْفٌ	Yüz kemikleri ortaya çıkmış, zayıf yüzlü kimse
مُسْتَطَبٌ	Yüzünde kılıç yarası izi bulunan kimse
أَسِيْلٌ الْخَدْيَيْنِ	Yanakları pürüzsüz olan, kırışık olmayan kimse
مَضْمُوْمٌ الْخَدْيَيْنِ	Yanakları sıkı, toplu kimse
مُجَدَّرٌ	Yüzünde çiçek hastalığının izleri bulunan kimse
أَخْرَطٌ	Kısa çeneli kimse

2.5. Kaş, Sakal ve Bıyık Yapısı

Kaş, sakal ve bıyık gibi unsurların tanımlanmasında renk ve boyalarının belirtilmesinin yanında seyreklik-gürlük, kalınlık-incelik, uzunluk-kısalık, bitişiklik-ayrıklık ve biçim gibi hususlar dikkate alınmıştır.⁴⁷

أَبْلَجٌ الْحَاجِبِيْنَ	İki kaşı arası açık olan kimse
أَقْرَنُ، مَقْرُونُ الْحَاجِبِيْنَ	Kaşları bitişik kimse

مَسْتَوْرٌ اللَّحْيَةَ بِالْحَنَاءِ	Sakalı kınalı kimse
أَنْطَةٌ خَفِيْفٌ اللَّحْيَةَ	Sakalı seyrek olan kimse

⁴⁶ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 129-143; İbn Ferhûn, *Tabıratü'l-hükkâm*, 1: 204; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 577.

⁴⁷ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 133-134, 142; Tarsûsî, *el-İ'lâm*, 135; İmâdî, *Gurerü's-şürûd*, 125b, 126b; İbn Ferhûn, *Tabıratü'l-hükkâm*, 1: 205; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 576, 578.

أَزَجٌ/رَجَاءٌ	İnce ve uzun kaşlı, kalem kaşlı	أَكْتٌ، كَثِيفٌ اللحية	Sakalı sık olan kimse
مُهَلَّلٌ شعر الحاجبين	Hilal kaşlı	مُسْنَلٌ	Sakalı geniş ve uzun kimse
أَوْطَفٌ/وُطْفَاءٌ	Kaşları gür, bol kimse	سَنَاطٌ	Sakalı çenesinde bol yanaklarında seyrek olan kimse
أَمْعَطٌ/مَعْطَاءٌ	Kaşları seyrek, az kimse	أَنْطَحٌ، كَوْسَجٌ	Köse, sakalı olmayan kimse
أَمْرَطٌ/مَرَطَاءٌ، أَزْعَرٌ/زَعْرَاءٌ	Kaşları dökülmüş kimse	أَثَطٌ، أَفَطٌ	Yaşı büyük olduğu halde sakalı olmayan
غَلِيظٌ الحاجبين	Kalın kaşlı	كَثِيفٌ العارضين	Yanaklarda sakalı sık olan kimse
دَقِيقٌ الحاجبين	İnce kaşlı	خَفِيفٌ العارضين	Yanaklarda sakalı seyrek olan kimse
مُقَوَّسٌ الحاجبين	Kaşları yay gibi olan, keman kaş	وَارِدٌ العثون	Çene altı sakalı, keçi sakalı
مُلْتَحٌ	Sakallı kimse	بَادِي العنقفة، أَكْثِيفٌ العنقفة	Dudağı ve çenesi arasındaki bölgede sakal olmayan kimse
مُسْتَدِيرٌ اللحية	Kıvrıkcık sakallı	وَفْرٌ العنقفة	Dudağı ve çenesi arasındaki bölgede sakalı bol olan kimse
أَصْهَبٌ اللحية، سِبَالٌ	Sakallında kızılılık bulunan kimse	أَزَجٌ	İnce uzun bıyıklı kimse
مَسْتَوْرٌ اللحية بالخضاب	Sakalı boyalı kimse		

2.6. Göz Yapısı

Gözler tanımlanırken göz rengi, gözün yuvarlağının ve göz bebeğinin büyük-küçük, çökük-çıkık, çekik-iri oluşu gibi özellikleri belirtilir. Ayrıca göz bebeği, kirpik, göz kapakları, göz yuvarlağı ve göz çukurunun özellikleri zikredilir, gözlerin bakış yönleri ve varsa görme kusurlarına da değinilir.⁴⁸

أَخْلٌ/كُخْلَاءٌ	Göz kapaklarının etrafı siyah olan kimse	أَعْمَشٌ	Göz kapakları kırmızı, kirpikleri düşmüş kimse
أَمْرَهٌ/مَرْهَاءٌ	Sürme çekmeyi bıraktığı için göz kapakları beyazlayan kimse	أَهْدَبٌ، أَوْطَفٌ	Kirpikleri uzun ve çok olan kimse
أَخِيفٌ/خَفِيفَاءٌ	Gözlerinden birinin rengi siyah, diğeri mavi olan kimse	أَمْرَطٌ	Göz kapaklarında kirpik olmayan kimse

⁴⁸ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 134-135; Tarsûsî, *el-Îlâm*, 133-134; İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 125b-126a; İbn Ferhûn, *Tabsratü'l-hükkâm*, 1: 204; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 576-577.

أَزْرَقُ الْعَيْنَيْنِ	Gözleri yeşilden maviye çalan kimse	أَشْتَرُ	Göz kapakları geriye bükülmüş kimse
أَقْلَجُ	Göz bebeği beyaza çalan açık mavi kimse	مُكَوَّبُ الْعَيْنِ	Gözünde beyaz nokta bulunan kimse
أَخْوَرُ/خَوْرَاءُ	Gözünün beyazı bembeyaz siyahı simsiyah olan ve göz kapakları geniş kimse	أَعْمَصُ، أَرْمَصُ	Gözleri çapaklı kimse
أَدْعَجُ/دَعْجَاءُ	Simsiyah gözlü, Karagözlü	أَخْوَصُ، غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ	Göz kapakları kısık gözleri içeri çökük, Çukur gözlü kimse
أَعْيُنُ/عَيْنَاءُ	İri gözlü kimse	جَاحِظُ/جَاحِظَةٌ	Gözleri çıkık, patlak gözlü kimse
أَنْجَلُ/نَجْلَاءُ	Gözleri iri ve çukur kimse	أَخْفَشُ	Çekik gözlü
أَشْهَلُ/شَهْلَاءُ	Gözünün siyahında kırmızılık bulunan kimse/Ela gözlü	أَكْمَسُ	Yakını göremeyen kimse
أَشْكَلُ، أَسْحَرُ/سَحْرَاءُ	Gözünün beyazında kırmızılık bulunan kimse	أَعْشَى	Gece göremeyen kimse
أَحْوَلُ	Gözleri veya bir gözü dışa doğru bakan kimse	أَجْهَزُ، أَخْفَشُ	Gündüz göremeyen kimse
أَقْبَلُ/قَبْلَاءُ	Gözleri birbirine ve burnuna doğru bakan kimse	قَائِمُ الْعَيْنَيْنِ	Gözleri açık olan ama hiçbir şey görmeyen kimse
أَشْوَسُ	Başı baktığı yöne dönük kulağına doğru bakan kimse	أَعْوَرُ، مَمْتَعُ	Gözlerinden biri kör olmuş kimse
أَدْوَشُ/دَوْشَاءُ	Gözleri yukarı doğru bakan, aşağı bakamayan kimse		

2.7. Burun Yapısı

Burun özellikleri belirtilirken burun kökünün durumu, burun gövdesinin uzunluk-kısalık, büyüklük-küçüklük, düz veya kavisli oluşu açısından durumu, burun ucunun kalkık olup olmaması ve burun deliklerinin durumuna temas edilir.

49

أَقْنَى/قَنْوَاءُ	Burun ucu sivri, burun gövdesi uzun ve ortası kemerli olan kimse	أَدْلَفُ/دَلْفَاءُ	Burnu küçük burun ucu düz olan kimse
-------------------	--	--------------------	--------------------------------------

⁴⁹ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 137--138; Tarsûsî, *el-İ'lâm*, 134; İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 126a; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 204; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 577.

أشَمُّ/شَمَاء	Burun gövdesi ince ve uzun, burun ucu kalkık olan kimse	مُحَدَّد الأَرْنَبَة	Burun ucu kalkık, dik olan kimse
أَفْطَسٌ/فَطْسَاء	Burun ucu iri ve basık, burun kökü yaygın olan kimse	أَجْدَعٌ/جَدْعَاء	Burnunun ucu kesik olan kimse
أَخْنَسٌ/خَنْسَاء	Burun gövdesi kısa, burun ucu küçük ve hafif kalkık, dudağından geride olan kimse	واسع المنخرين	Burun delikleri geniş olan kimse
أَفْعَى	Burun gövdesi basık, burun ucu kalkık kimse	ضِيقُ المنخرين	Burun delikleri dar olan kimse
أَقْسَمٌ	Burun gövdesi alçak ve kalın kimse	أَحْرَمٌ	Burun delikleri kesik olan kimse
خَلْفَاء	Burun gövdesi kısa kimse	أَفْقَمٌ	Zikzaklı burnu olan kimse
غَلِيظُ الأَرْنَبَة	Burun ucu iri olan kimse		

2.8. Kulak Yapısı

Kulaklar tanımlanırken onların büyük-küçük, uzun-kısa, ince-kalın oluşu gibi özellikleri ile birlikte kulağın kafa ile birleşim şekline ve varsa kulaktaki kesik, delik veya yara izi belirtilir. Ayrıca kulakta az ya da çok duyma problemi varsa bu da zikredilir.⁵⁰

أُدَانِيٌّ	Büyük kulaklı kimse	أَصْرَمٌ	Kulaklarının ucu kesik olan kimse
أَصْمَعٌ/صَمْعَاء	Küçük kulaklı kimse	أَصْلَمٌ	Doğustan kulağı kesik olan kimse
أَعْضَفٌ	Kulağı uzun	أَصَلٌّ	Kulakları başına yapışık kimse
أَخْطَلٌ	Geniş kulaklı	أَسَكٌّ	Kulağı çok küçük kimse
أَكْرَمٌ	Kulağı kısa kimse	حَسْرَةٌ مَشْرَةٌ	Zarif, güzel kulaklı
أَطْرُشٌ، أُطْرُوشٌ	Kulağı ağır duyan kimse	خَدَوَاءٌ	Kulak memesi sarkık kimse
أَصَمٌّ	Sağır kulağı duymayan kimse	شَرْفَاءٌ، وَفْرَاءٌ	Kulak memesi büyük olan kimse
أَخْرَبٌ، أَشْرَقٌ	Kulağı çatlak, yarık kimse	مُؤَلَّلَةٌ، مُؤَسَّلَةٌ	İnce ve sivri kulaklı
أَحْرَمٌ	Kulak memesinde delik bulunan kimse	قَنْفَاءٌ	Küçük ve kalın kulaklı
أَجْدَعٌ	Kulağının ucu kesik olan kimse	مُهْوَبْرَةٌ	Kulağının üzerinde fazla tüy bulunan kimse

⁵⁰ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 141-142; İmâdî, *Gurerü's-şürûât*, 126b; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 205.

2.9. Ağız ve Dudak Yapısı

Ağız yapısının tasvirinde benzer şekilde büyüklük-küçüklük, eğrilik ve damak yapısının yanında kalıcı ise ağız kokusuna da temas edilir. Dudaklarla ilgili ise kalınlık-incelik, büyüklük-küçüklük ve renkleri ile varsa dudaktaki çatlak ve yarıklara işaret edilir.⁵¹

أَبْحَرُ	Ağızı kötü kokan kimse	أَهْدَلُ	Alt dudağı sarkık olan kimse
أَفْوَهٌ/فَوْهَاءُ	Ağızı büyük, dudakları dişlerini kapatmayan, dişleri görünen kimse	قَالِصُ الشَّفَةِ	Dudakları dişlerini örtmeyen kimse
أَشْدَقُ، أَهْرَتٌ/هَرْتَاءُ	Geniş ağızlı	أَلْمَى/لَمْيَاءُ، أَلْعَسُ/لَعْسَاءُ	Dudağında siyahlık bulunan kimse
صَغِيرُ الْفَمِ	Küçük ağızlı	أَخْوَى	Dudakları koyu kırmızı olan kimse
أَضْجَمُ	Ağızı bir tarafa doğru eğik olan kimse	أَطْعُ/لَطْعَاءُ	Cildi siyah dudağının ortası beyaz kimse Sudanlıların dudakları böyledir
أَصْرَزُ	Konuştuğunda üst damağı alt damağına bitişen kimse	أَفْلَحُ	Alt dudağında çatlak, yarık bulunan kimse
أَشْفَهُ، شَفَاهِي	Büyük dudaklı kimse	أَعْلَمُ/عَلْمَاءُ	Üst dudağında çatlak, yarık bulunan kimse
غَلِيظُ الشَّفَتَيْنِ	Kalın dudaklı	أَشْرَمُ/شَرْمَاءُ	İki dudağında da çatlak bulunan kimse
دَقِيقُ الشَّفَتَيْنِ	İnce dudaklı		

2.10. Diş Yapısı

Dişlerin özellikleri belirtilirken dişlerin uzun-kısa, bitişik-aralıklı, eğik-düz, düzenli-dağınık oluşları dikkate alınarak tanımlama yapılır. Ayrıca varsa çıkık, dökülmüş veya üst üste binmiş dişler belirtilir, diş üzerindeki leke ve tabakalara dikkat çekilir.⁵²

مُصَنَّمَتُ الْإِسْنَانِ	Dişleri bitişik ve düzenli	مَقْلُوعُ السِّنِّ	Dişi çıkmış olan kimse
أَرْوَقُ	Dişleri uzun olan kimse	أَقْصَمُ	Dişi kırık olan kimse
أَكْسَنُ	Dişleri kısa olan kimse	الْخَفْرُ	Diş kökleri

⁵¹ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 138-139; Tarsûsî, *el-İ'lâm*, 134; İmâdî, *Gurerü's-şürûr*, 126a; İbn Ferhûn, *Tabsratü'l-hükkâm*, 1: 204-206; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 578-579.

⁵² Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 139-140; Tarsûsî, *el-İ'lâm*, 134; İmâdî, *Gurerü's-şürûr*, 126a; İbn Ferhûn, *Tabsratü'l-hükkâm*, 1: 205; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 579.

أَشْغَى	Dişlerinin uzunlukları birbirinden farklı, kimisi uzun kimisi kısa olan kimse
أَشْنَبُ/شَنْبَاءُ	Dişleri ince ve keskin olan kimse
بَارِزُ الْإِسْنَانِ	Üst dişleri dışa fırlamış olan kimse
أَفْقَمُ / قَفْمَاءُ	Alt dişleri önde ağız kapandığında üst dişleri alt dişlerin üzerine oturmayan kimse
مُقْنَعُ الْإِسْنَانِ	Dişleri içe doğru eğik olan kimse
مُقْلَجٌ، أَقْلَجٌ/قُلْجَاءُ	Dişleri aralıklı olan kimse
الْأَصْنُ	Dişleri arasında boşluk olmayan kimse
أَنْزَدُ،	Dişlerinin tamamı dökülmüş kimse
أَهْتَمُ، أَنْزَمُ	Ön dişleri dökülmüş olan kimse

	aşınmış kimse
مُتْرَاكِبُ الْإِسْنَانِ	Dişleri üst üste binmiş kimse
أَنْعَلَ	Dişinin üstünden başka bir diş çıkmış kimse
أَشْفَى	Fazlalık bir diş olan kimse
أَقْلَحُ، قَلْحُ	Dişleri sararmış kimse
مُنْتَلَمُ الْإِسْنَانِ	Dişleri lekeli
أَطْرَمُ، الطَّلَى	Dişleri üzerinde yeşil renkli tabaka bulunan kimse
الْقَارِحُ	Diş üzerinde siyahlık
الظَّلْمُ	Diş akıntısı
العَمْرُ	Dişler arasındaki et parçası

2.11. Dil Yapısı

Organların fiziksel özelliklerinin belirtilmesinin yanında kişinin ses tonu, diksiyon ve hitabeti, konuşma tarzı da tasvir edilen unsurlar arasındadır. Özellikle varsa pelteklik ve kekemelik gibi konuşma ve telaffuz bozukluklarına bu tasvirlerde yer verilir.⁵³

فَصِيحُ اللِّسَانِ، حَدِيدَةٌ، دَلْقَةٌ، دَلِيقَةٌ، نَطِقٌ، مَنْطِيقٌ، مَقْوَرَةٌ، لَسِينٌ، مِصْنَعٌ، مِسْلَقٌ، سَلَاقٌ	Konuşması, diksiyonu, hitabeti güzel kimse
أَقَاعَةٌ	Hazır cevap olan kimse
تُرْثَارٌ، مِكَتَارٌ، مُسْنِبٌ	Çok konuşan, geveze
هَذَاءٌ، مِهْدَارٌ، هَذَارٌ، هَذَارَةٌ	Mantıksız, saçma sapan konuşan

أَعَنَّ، أَخَنَّ	Genizden konuşan kimse
أَجْلَاجٌ	Konuşurken dili ağızda dolaşan kimse kekeme
أَكَنَّ، أَعْجَمٌ، طَمْطِمٌ، تَمْتَمٌ	Düzgün konuşamayan, telaffuzu bozuk, anlaşılmaz şekilde konuşan kimse
تَأْتَاءٌ	Konuşurken “te” harfini

⁵³ Tarsûsî, *el-İlâm*, 134-135; İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 126a-126b; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 579.

			tekrarlayarak kekeleyen kimse
عَي، فَدَم، أَعْتَم	Ağır konuşan, meramını anlatamayan kimse	فَأَفَاء	Konuşurken “fe” harfini tekrarlayarak kekeleyen kimse
أَبْكَم، أَخْرَس	Dilsiz	أَرَّتْ	Konuşurken “re” harfini telaffuz edemeyen kimse
أَبْخ، صَجَل، أَصْحَل	Boğuk, kısık sesli	الْتَع	Konuşurken “se” harflerini peltek telaffuz eden kimse
صَيَّت، صَات	Gür sesli	أَلْف، أَلْغَط	Ağır konuşan, konuşurken dili ağzını dolduran kimse
جَهْوَرِي، جَهْوَرِي	Yüksek sesle konuşan kimse		

2.12. El ve Ayak Yapısı

El ve ayakların tasvirinde genellikle el, ayak veya parmakların kesik, eksik, eğri oluşları veya bunlarda yer alan yara izi gibi farklılık arzeden özelliklerine işaret edilir. Bununla beraber kişinin hangi elini kullandığı, yürüyüş şekli ve ayak tabanının yapısı da tasvirlerde zikredilir.⁵⁴

مَقَعَ الْيَدَيْنِ	E parmaklarında bükülme kapanma olan kimse	وَشْم، وَشُوم، وَشَام	Kolunda yara izi, yanık izi veya köpek ısırığı izi bulunan kimse
أَشْتَل، أَقْطَع	Eli kesik, sakat olan kimse	أَفْحَج	Diz kapakları birbirinden uzak ve kavisli olan kimse
أَفْدَح، كَلِيم، ظَلِيم	Bileği eğri, kambur kimse	أَصَاك	Diz kapakları birbirine yakın olan kimse
أَكْوَع/كَوْعَاء	Başparmağı tarafında bileğinde çıkıntı olan kimse	أَحْتَف/حَنْفَاء	Ayağının arkasına basarak yürüyen kimse
الْكُرْسُوع	Serçeparmağı tarafında bileğinde çıkıntı olan kimse	أَزْج/زَجَاء	Ayak tabanının ortasında çukur olmayan yerle temas eden, düztaban
أَعْسَر، أَشُول	Solak, sol elini kullanan kimse	أَخْمَص/خَمِصَاء	Ayak tabanının ortasında çukur

⁵⁴ İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 126b; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 207; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 580.

أَيْسَر	Sağ elini kullanan kimse
أَضْبَط	İki elini de kullanan kimse

	bulunan kimse
أَعْرَج، أَقْزَل	Topal

2.13. Boyun ve Gövde Yapısı

Boynun tanımlanması boynun kalın-ince, düz-eğik ve uzun-kısa oluşu gibi özellikler dikkate alınarak yapılır. Gövdenin tanımlanmasında ise zayıf-şişman, kambur veya çukur oluşu dikkate alınır.⁵⁵

أَجِيدٌ/جِيدَاء، أَتْلَعُ، تَلْبَعُ،	Boynu düz ve uzun kimse
أَعْنَقُ/عَنْقَاء	Boynu uzun ve ince olan kimse
أَقْوَد	Boynu uzun ve önde olan kimse
أَوْقَصُ/وَقْصَاء	Boynu kısa neredeyse başı gövdesine bitişik kimse
أَغْلَبُ	Boynu kalın kimse
أَرْقَبُ، رَقْبَانِي	Boynu büyük kimse
أَصْعَرُ، أَصْبِدُ	Boynu bir tarafa eğik kimse
بِأَصْدِغِيهِ أَثْرُ	Hacamat yerinde iz olan kimse
أَحْدَبُ، مُحْدَوْدَبُ	Kambur

الأَفْعَسُ، أَزُورُ/زُورَاء	Kamburun zıddı, göğsü çıkık kimse
أَحْنَى/حَنْء	Göğsünde çukurluk belinde eğrilik bulunan kimse
بَطِينُ	Şişman kimse
خَمِيصُ	Zayıf kimse
أَصْدَرُ	Geniş göğüslü
أَبْجَرُ	Göbekli kimse
أَعْجَزُ	Kıçı büyük kimse
أُورَكُ	Geniş kalçalı kimse

Sonuç

Hukukî muamelelerin belgelendirilmesi ile ilgili esasları konu edinen şürût ilmi alanında çalışma yapan şürût uzmanları, hata ve sahtekârlıkların önüne geçmek üzere belge tanziminde uzmanlık gerektiren bir dil oluşturmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda bugün belgelerde kullanılan fotoğraf benzeri bir işlev gören fiziksel özellik tasvirlerini ifade etmek üzere de genel-geçer ortak bir dil kullanmışlardır. Hukukî muamelenin taraflarının kimlik tespitinde ve işlem konusunun tanımlanmasında fiziksel özellik tasvirlerine (*hilye*) düzenlenen belgelerde yer vermişlerdir. Her ne kadar fiziksel özelliklerin tasvirini tanımlamanın ana unsurlarından görmeseler de tanınırlığı arttırması nedeniyle bu tasvirlere önem vermişler belgelerde yer verilmesini tavsiye etmişlerdir. Çoğunlukla şürût eserlerinde *hilâ/hulâ* başlığı altında yer verilen bu tasvirleri konu edinen müstakil eserler de telif edilmiştir.

⁵⁵ Semerkandî, *Rusûmü'l-kudât*, 143; İmâdî, *Gurerü's-şürût*, 126b; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1: 204-205; Minhâcî, *Cevâhirü'l-ukûd*, 2: 580-581.

Hanefî âlimler Semerkandî, Tarsûsî, İmâdî ile Mâlikî İbn Ferhûn ve Şâfiî Minhacî'nin eserlerinin merkeze alındığı bu çalışma çerçevesinde, ilgili bölümlerde yaş, boy, kafa ve beden yapısı, leke, ben ve organlardaki kusur ve eksikliklerle ilgili ayrıntılı tasvirler yer verildiği söylenebilir. Söz konusu tasvirlerde ayırt edici özellikler ve dikkat çekici vasıflar vurgulanmış kimlik tespitinde kolaylıkla fark edilebilen, uzun süre geçse dahi değişmeyecek onu diğer insanlardan ayıran nitelikler öne çıkarılmıştır. Söz konusu bölümlerde fiziksel özelliklerin tasvirleri yanında yürüyüş şekli, ses tonu, diksiyon ve konuşma bozuklukları gibi özelliklere de değinmişlerdir.

Şürût uzmanları tarafından kimlik tespit aracı olarak kullanılan fiziksel özellik tasvirlerini ele aldığımız bu çalışmanın, söz konusu kavramların kullanıldığı eser ve belgelerin okunması ve anlaşılmasına katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

Kaynakça

- Âmir, Muhammed b. Abdullah. *İlmü's-şürût fi'l-fıkh'l-İslâmî ve tatbikâtuhu fi kitâbâtı adli'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Suâdiyye*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1991.
- Atar, Fahrettin. "Şürût ve Sicillât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 270-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Bilgin - Tak, Ekrem. *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Buhârî, Burhâneddin Ömer b. Mâze. *Muhîtu'l-Burhânî*. Thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 2000.
- Ceran, İsmail. "İbnü'l-Münâsîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cezîrî, Ebû'l-Hasan Ali b. Yahyâ b. Kâsım. *el-Maksadü'l-mahmûd fî telhîsi'l-ukûd, Vesâiku'l-Cezîrî*. Thk. Asuncion Ferreras, Madrid: el-Meclisü'l-A'la li'l-Ebhasî'l-İlmiyye el-Vekâleti'l-İsbâniye li't-Teâvünü'd-Devlî, 1998.
- Ekremî, Şemseddin. *el-Basît fi's-şürût*. Dirâse, tahkîk ve neşr, Muhammed Abdülazîz Emânî. Câmîatü Kâhire, 2010.
- Hallaq Wael B. "Model Shurut Works and the Dialectic of Doctrine and Practice". *Islamic Law and Society* 2/2 (1995): 109-134.
- Huceylî, Abdullah b. Muhammed b. Sa'd. *İlmü't-tevsiki's-şer'î*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2003.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *Tebssiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. "ş-r-t". *Lisânü'l-Arab*. 7: 82. Haz. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- İmâdî, Celaleddin b. Muhammed el-Hanefî. *Gurerü's-şürût ve durerü's-sümût*. Ayasofya, 1040: 12a-128a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kaya, Süleyman. "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5. (Bahar 2005): 379-416.
- Mergînânî, Zahîrüddin. *Fetâva'z-Zahîriyye*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, 794/2. Manisa İl Halk Kütüphanesi.
- Minhacî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Asyûtî. *Cevâhirü'l-ukûd ve mu'înü'l-kudât ve'l-muvakkî'in ve's-suhûd*. 2. Baskı t.y. y.y.
- Önder, Muharrem. "Ebu Cafer et-Tahâvî (239-321/853-933) ve Şürût ilmi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11. (Nisan 2008): 365-397.
- Saylan, Şenol. *Celâleddin el-İmâdî'nin Gurerü's-Şürût ve Durerü's-Sümût Adlı Eserinin Tahkik ve Tahfili*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Saylan, Şenol. "İslam Hukukunda Belge Tanzimi: İlm-i Şürût (Belgeleme İlmî)". *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri (İstanbul, 21-22 Aralık 2012)*. Ed. Fethi Gedikli. 377-384. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2014.

- Saylan, Şenol. "Hanefî Mezhebi Şürût Literatürü". *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik, Mâtürîdilîk- (Kastamonu 05-07 Mayıs 2017)*. Ed. Cengiz Çuhadar vd. 28-46. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Semerkindî, Ahmed b. Muhammed Hâkim. *Kitâbu Rusûmi'l-kudât*. Thk. Muhammed Casim el-Hadisî. Bağdad: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1985.
- Semerkindî, Ahmed b. Muhammed Hâkim. *Kitabü's-şürût ve'l-vesâik*. Thk. Yahya Murâd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Semerkindî, Ahmed b. Muhammed Hâkim. *Kitabü's-şürût ve ulûmu's-sukûk*. Thk. Ahmed Câbir Bedran. Kahire: Merkezü'd-Dirâsati'l-Fıkhiyye ve'l-İktisâdiyye, 2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebû'l-Vefa Efgânî, Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1973.
- Şeyh Nizâm. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *eş-Şürûtü's-sağîr müzeyyelen bimâ usire aleyhi mine's-Şürûti'l-kebîr*. Thk. Ruhi Özcan. Bağdat: Mektebetü İbn Abbâs, 1974.
- Tarsûsî, Necmeddin İbrahim b. Ali. *el-İ'lâm fî mustalahi's-şuhûd ve'l-hükkâm*. Thk. Embiya Tunalı. İstanbul: 2006.
- Tuleytulî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Muğis. *el-Mukni' fî ilmi's-şürût*. Thk. Francisco Javier Aguirr Sâdâba. Madrid: Consejo Superior de Investiga, 1994.
- Wakin, Jeanette A. *The Function of Documents in Islamic Law: The chapters on sale from Tahawi's Kitab al-Shurut al-Kabîr*. Albany: The University of New-York Press, 1972.
- Venşerîsî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Abdülvâhid. *el-Menhecü'l-fâik ve'l-menhelü'r-râik ve'l-ma'ne'l-lâik bi-âdâbi'l-müvessik ve ahkâmi'l-vesâik*. Dirase ve Thk. Abdurrahlan b. Hammûd b. Abdurrahman el-Atram. Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, 1426/2005.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed. "h-l-y". *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 37: 469-474. Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1969.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed. "v-ş-y" *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40: 201-207. Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1969.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed. "n-a-t". *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 5: 123-125. Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1969.
- Zerîkî, Cum'a Mahmûd. *et-Tevsikü'l-ikârî fî's-Şerâti'l-İslâmiyye*, Trablus: el-Münşetü'l-Amme, 1985/1394.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

İslam Kozmoloji Öğretisinde Allah - Tabiat ve İnsan İlişkisi Bağlamında Doğa ve Doğanın Korunması

Ahmet Erkol

Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı

ahmeterkol@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6435-0905>

Geliş Tarihi / Received: 16.10.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2018

Öz

İslam düşünce tarihinde belki de en çok ihmal edilen, üzerinde fazla çalışma yapılmayan konu İslam kozmolojisidir. İslam düşüncesinin evrenselliğini yansıtan Allah, Tabiat ve doğa arasındaki ilişki biçiminin yeteri derecede yansıtılmamış olması nedeniyle ki doğa ve çevreye dair sanki İslam'ın hiçbir sözü yokmuş gibi anlaşılmıştır. Bu durumun belki de bir yansıması olarak İslam coğrafyası bugün tabiat olarak kurak kalmıştır. Bu kuraklık yalnızca tabiat olarak değil, zihinsel, düşünsel ve duygusal olarak da yaşamın bütün alanlarında görölmektedir. Evrenin bütününü ilahi rahmetin bir yansıması olarak gören ve tabiatdaki her bir varlığın da sürekli bir tesbihatta olduğunu söyleyen bir dinin, bu şekilde kuraklığa mahkum edilmesi, hayatın her alanını tüketmesi vahim bir durumdur. İslam düşüncesinin bu en değerli yanını bir değini biçiminde de olsa yeniden akademik alana taşımak ve buna dair Kur'an merkezli bir yaklaşımın ne olduğunun belirlenmesi amacıyla bu makale kaleme alınmıştır. Makalede temel olarak Kur'an'ın tabiat vurgusu, doğanın korunması ve buna dair İslam düşünce tarihinde konu hakkında yapılmış kimi çalışmalar da dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Kelâmı, Doğa, Tabiat, Kozmoloji, Çevre Ahlakı.

Nature of Existence and Preservation of Nature in the Context of Allah-Nature and Human Relations in Islamic Cosmology

Perhaps the most neglected and understudied subject in the history of Islamic thought is Islamic cosmology. The fact that the relationship between Allah, the nature of existence and nature, which reflects the universality of Islamic thought, is not adequately made visible has been understood as if there is no word of Islam about nature and the environment. Perhaps as a reflection of this situation, Islamic geography has remained dry as a nature these days. This drought lives not only in nature, but also in all areas of life mentally, intellectually and emotionally. It is a grave situation that a religion that declares the whole universe is a reflection of divine mercy and that every natural being is in a constant state of praying is condemned to this kind of drought and consumes every area of life. This article has been written in order to move this most valuable aspect of Islamic thought back to the academic stage, in the form of a statement, and to explore how Qur'an approaches this issue. This article basically covers the Qur'an's emphasis on nature, its preservation, and a review of certain studies in the history of Islamic thought related to the issue. Keywords: Islamic Theology, Nature of Existence, Nature, Cosmology, Environmental Ethics.

Atıf / Cite as

Erkol, Ahmet. "İslam Kozmoloji Öğretisinde Allah - Tabiat ve İnsan İlişkisi Bağlamında Doğa ve Doğanın Korunması". *Marife* 18/2 (2018): 571-587. <https://doi.org/10.33420/marife.471327>.

Giriş

Evrenin oluş biçimi, ortaya çıkış sürecindeki gelişmelere dair bilgilerimiz hala başlangıç düzeyindedir. Buna dair ileri sürülen iddialar birer teori biçiminde gelişim göstermektedir. Sahip olduğumuz bilimsel veriler de doğası gereği, sürekli değişkenlik gösteren cinstendir.¹ Bilimsel verilere koşut dini söylemler de bu çerçevede değerlendirildiğinde farklılıklar arz etmektedir. Dolayısıyla evrene dair düşüncelerimiz, sürekli bir şekilde merakımızı celp etmeye devam edecektir. Varoluşun nasıllığını sorgulayan bu temel yaklaşıma bilimsel bazı değerlendirmeler eşlik etse de bir yanıla spekülatif olmaktan tamamen sıyrılamayacaktır. Evren bütünlüğü içerisinde yer alan gezegenimize dair bilimsel veriler ise, bütüne göre daha ileri bir seviyededir. Zira doğrudan deneye tabi tutulabilmekte ve gözlem imkanı sunmaktadır. Evrendeki oluşum, mikrokozmosdan makrokozmosa bir benzerlik teşkil etmektedir. Yani varoluşun tözü temelde aynıdır. Dini literatürde somuttan soyuta, mücessem olandan müteal olana, evrende bir bütünlük söz konusudur. Dini literatürde bu durum; "hiçbir şey sebepsiz ve keyfi değildir" şeklinde ifade edilmiştir. Evren bütünlüğünde olduğu gibi, kendi gezegenimizde de her şey bir gayeye binaen var olmuştur. İslam düşüncesinde / Kelam İlmi'nde ve felsefede de İlahi varlığın kanıtı olarak sunulan "gaye ve nizam delili"nde; evrende var olan her bir şeyin belli bir gaye ve düzen çerçevesinde var olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir. Evren bütünlüğü içerisinde bunu gözlemek mümkündür.

Kur'an, bir bütün olarak insanın dikkatini tabiata çekmekte ve oradan hareketle yaratıcısına ulaşması gerektiğini hatırlatmakla birlikte, gezegende kendisine bahşedilen nimetlere karşı da belli bir şükür yaklaşımı içinde olmasını istemektedir. Bu çerçevede pek çok yerde ifade edildiği gibi Yasin Suresinde de; "Onlar, ölü toprağa can vermemizde ve beslenmeleri için topraktan ürünler çıkarmamızda (yaratma ve diriltme gücümüzün) işaretini görürler... Toprağın verdiği her türlü üründe, insanların bizzat kendilerinde ve hakkında (henüz) bilgi sahibi olmadıkları şeylerde karşıt-çiftleri yaratan Allah ne yücedir." (Yasin 36/33-36) buyrulmaktadır. Bu, canlı cansız bütün varlıklarda mevcut bulunan çift kutupluluğa bir işarettir. Aynı şekilde bu durum insanlar, hayvanlar ve bitkilerdeki iki cinslilik, tabiattaki aydınlık ve karanlık, sıcak ve soğuk, artı ve eksi çekim ve elektrik gücü, atomun yapısındaki artı ve eksi yükler v.b. olduğu gibi, karşıt fakat birbirini tamamlayıcı güçlerin varlığında kendisini gösterir. İnsan için tabiatta, şu

¹ Bk. Jaret Diamond, *Tüfek, Mikrop ve Çelik*, trc. Ülker İnce (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2002).

an hakkında bilgi sahibi olmadığı pek çok farklı zenginlikleri barındırdığına da Kur'an işret etmektedir.²

Kur'an'da: "Hiçbir şey boş yere yaratılmamıştır." (Mü'minin 23/115) Ve her bir şeyin belli bir maksat ve gayeyle bağlandığı bu evrende, uygunluklar ve teşbihler, ruhların yükseliş ve inişi, farklılaşma ve bütünleşme vardır. Bunların hepsi ahenkli bir bütünü meydana getirmişlerdir. Bu da daha çok, içinde tabiatın birliğinin, bütün her şeyin birbirine bağlı olduğunun ve bütün yaratıkların ontolojik olarak yaratıcıya bağlı olduklarının vurgulandığı bir yapıyı ifade etmektedir.³

Burada ele alınacak konu, temelde Kur'an'ın tabiata dair vurgularından hareketle, Kur'an merkezli bir değerlendirme olacaktır. Kur'an'ın kozmolojiye dair işaretleri, onun bize bu alanda bilgi vermeyi hedefleyen bir beyan mıdır? Yoksa içinde yaşadığımız evrenle insan diye tarif edilen varlığın da dahil olduğu bütün bir yapının aynı öze ait olduklarının vurgulanması ve insanın korunması için, tabiatın da korunmasının gereğine vurgu mudur? Bir başka ifadeyle, İslam kozmoloji öğretisinde tabiata dair vurgu temelde neyi hedeflemektedir? Bu birkaç soru etrafında konu işlenirken, çalışmanın merkezinde Kur'an'ın bizzat kendi beyanları olacaktır. Bununla birlikte Müslüman düşüncesinde farklı alanlarla ve ilginç yaklaşımlarıyla erken dönemde kozmolojiye dair değerlendirmelerde bulunan İhvan-ı Safa ve günümüzde bu konuya dair özgün eser veren Seyyid Hüseyin Nasr, Fazlurrahman ve Muhammed Esed'in çalışmaları da dikkate alınacaktır. Makale, ağırlıklı olarak bu çerçevede şekillenecektir. Bu alanda ülkemizde yazılan bazı eserlerin mevcudiyeti bilinmekle birlikte⁴ bir makale çerçevesinde bütün bunlara işaret etmenin imkansızlığını da vurgulamak gerekmektedir. Ayrıca burada daha ziyade üzerinde duracağımız husus, Kur'an'ın tabiat vurgusu ve bugün Müslüman toplumunun bu vurguya yaklaşım biçimidir.

1. Müslüman Düşüncesinde Kozmoloji ve Antropokozmik Görüş

Müslüman düşüncesinde dini ve ahlaki ilimlerin merkezinde tevhid düşüncesi yer almaktadır. Aynı şekilde tabiat ilimlerine dair düşünce geliştirilirken de, bütün yaratılmış varlıkların karşılıklı münasebetlerinde gizlenen sır keşfedilmeye çalışılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Müslüman kozmoloji öğretisinde temel yaklaşımın; bütün varlıkların birliğinin esas alınması olduğu görülecektir. Bu gaye müslüman düşüncesinin ana hedefini teşkil etmektedir. Tabiatdaki birlik düşüncesi ve kainattaki bütün parçaların karşılıklı münasebetleri hakkındaki görüş, yaratıcının eşsizliğinin tamamlayıcı ve zorunlu bir neticesi

² Muhammed Esed, Kur'an Mesajı, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2: 901.

³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, trc. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 65.

⁴ Bk. İbrahim Özdemir, Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam* (Ankara: Diyanet Yayınları, 1995); Recep Ardoğan, *Varlık Anlayışından Ahlaki Temellere İslam'da Ekoloji* (İstanbul: KLM Yayınları, 2018); Hüseyin Aydın, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).

olarak ortaya çıkmıştır.⁵ Müslüman ilim adamlarının çoğu, tabiatla ilgili araştırmalarını, yaratıcının “ayetler”ini müşahede edebilmek ve Allah’ın eşsiz “eserlerini” doğrudan görebilmek için yürütmüşlerdir. Kur’an, tabiat hakkında detaya girmemekle birlikte, sık sık tabiata dair yaptığı değinilerde sürekli bir şekilde tabiatı Allah’a isnad etmiş veya tabiatla insan arasında ilgi kurmuş ya da akıl sahibi insanın, bu tabiatı var edene iman etmesi hedeflenmiştir.⁶ İslam düşüncesinin teosantrik bir inanç yapısına sahip olduğu Kur’an’ın bütününe egemen olan bir anlatımdır. Egemen olan bu teosantrik anlatımda zaman zaman “nâssın Rabbi, nâssın ilahı” (Nâs 114/1-3) biçimindeki ifadelerle Kur’ani kullanımda adeta insanla bir özdeşlik arz etmektedir. “Allah’a karz-ı hasen veriniz” (Mâide 5/12) ayetinin işaret ettiği husus; özellikle kolanıp gözetilmesi gereken insanı ifade etmektedir. Tabiattaki diğer varlıklarla birlikte insanın da içinde yer aldığı bu bütünlüğün oluşturduğu ahenge egemen olan da tevhid/birlik fikridir. Modern dilde bu yaklaşım antropozmik görüş olarak ifade edilmektedir.⁷

Tabiatın harikaları ve mucizeleri ile Müslüman tabiat bilginleri tarafından zikredilen, bitki ve hayvan hayatından alınan manevi ve ahlaki dersler Müslüman düşüncesinde araştırmacıyı, tabiattaki mevcut ilahi faili fark etmeye sevk ettiğinden dolayı, tabiata dair yapılan araştırmalar sadece tabiatı anlama gibi bir meraktan öte, tabiattan hareketle yaratıcı düşüncesine ulaşma ve yaratıcı ile yaratılan arasındaki münasebetin keşfine dairdir. Bu nedenle erken dönem müslüman ilim insanlarının çabası, öncelikli olarak Kur’an’ın işaret ettiği her bir hususun beyanı, sonrasında ise burada işaret edilen hakikatlerin nassın tamamına iletilmesi ve bunların maksatlarına uygun bir tarzda izah edilmesi hedefidir. Müslüman ilim insanlarının bu doğrultudaki düşüncesi sebebiyledir ki, sadece İslami ilimler alanında değil, kozmoloji, zooloji, kimya, tıp ve sair bilimlerde de büyük mesafeler almışlardır. Hicri altıncı yüzyıla kadarki süreçte genel kabule göre Müslüman ilim insanları büyük bir dinamizm ile ve her bir alanı yeniden keşfetme heyecanı ile hareket ettiğinden, tarihin sonraki sürecinde Doğu / Batı farketmeksizin bütün bir ilim dünyasına katkı sağlayabilmişlerdir. Burada şunun özellikle bilinmesinde yarar vardır; Müslüman düşüncesinin özünü oluşturan tevhiddir. Bu tevhid yalın olarak teoloji diye belirlenen alanla sınırlı değildir, alemin bütününde mündemicek olan bu yaklaşımdan hareketle içinde yaşadığımız tabiata da aynı anlam yüklenmiştir. Yani özü itibarıyla insanın da parçası olduğu bir yapıdır. Kur’an’ın özü olarak kabul edilen Fatiha Suresi’nin ilk ayetinin; “hamd alemlerin Rabbine aittir.” (Fâtiha 1/1) şeklindeki ifade İslam düşüncesinin üzerine ikame edildiği yapının en yalın ifadesidir. Çoğul olarak kullanılan “âlem”, Arapçada kendisine işaret edilene “alem / işaret” olması itibarıyla son derece bedihidir. Âlem bütünüyle O’nu işaret ediyorsa ve üzerinde yaşadığımız tabiatta, bu bütünün bir parçası ise- ki öyledir- o zaman onu korumak; “hamd”in devamını sağlamaktır.

⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), IV, 107.

⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, trc. Alparslan Açıkgeç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 114-115.

⁷ Bk. Tu Weiming, “Aydınlanma Zihniyeti’nin Ötesi: Antropozmik Bir Bakış Açısı” trc. M. Akif Kayapınar, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/22 (2007/1): 27-38.

Yani tabiatı muhafaza Allah'a "hamd" in bir gereği olarak anlaşılmalıdır. Günde beş vakit namazda ve günün her saatinde müslümanlar tarafından okunan Fâtiha Suresi'ndeki bu anlama dikkat edilirse, İslam'ın tabiata dair değerlendirmelerinin özünün tevhibi yaklaşım olduğu görülecektir. Ve bu yaklaşımın esas itibariyle evrendeki her bir varlık ile ahenkle yaşamanın emrini de içermektedir. Bu açıdan bakılırsa tabiatla esas olan uyumdur, çatışma ve tabiatla savaş değildir.

Konuya bu açıdan yaklaşan eski çağ kozmoloji bilimleri genellikle tabiatın birliği ilkesinden hareket etmişlerdir. Bu sadece Müslümanlara özgü bir yaklaşım değildir. Tabiatın birliğini keşfetme ve gösterme çabası Hermetikler ve Pisagoryanlar gibi eski çağ kozmoloji bilimlerinin de dayanak noktası olmuştur. Bu ortak nokta sayesinde, bu ilimler, İslam vahyine uyum sağlamış ve onun perspektifine kolayca girmiştir. Eski çağ bilimlerinin Müslümanlarca rahat bir şekilde kabul görmesinin temel nedeni, evren bütünlüğünde yaratıcının tekliği ve bütün var olanların yaratıcısı olarak kabul edilmesinden kaynaklanmıştır. İslam vahyinin ruh ve özüne dayanan tabiatın birliği ilkesi, bütün tabii ilimlerin nihai amacı olarak kabul edilmiştir. Bu amaca binaen erken dönemden itibaren Müslüman düşüncesi farklı bilimlerle karşılaştığında onu özümseyebilmiş ve bu amaca hizmet ettiği ölçüde takdir etmiştir.⁸

İslam düşüncesindeki bu birlik anlayışı, İslam kültürünün bütün yönlerinde, özellikle tabiata karşı takınılan tavırda kendisini göstermiştir. Kur'an sık sık tabiatı kendi başına ayet olarak ele almış ve bu durumu; iman edenlerin tefekkür etmesi gereken Allah'ın ayetleri olarak zikretmiştir. Bu nedenle tarih boyunca bilimle uğraşan bütün Müslümanlar, tabiatın harikuladeliğinde Allah'ın rahmet ve yüceliğini gösteren ayetlerini, Allah'ın hem varlığının, hem de rahmetinin bir işareti olarak sunmuşlardır.

Kur'an'ın ilk muhatapları olan İslam öncesi Araplar, yaşadıkları doğal ortam nedeniyle tabiata karşı hem korku, hem de aşk duygusunu beslemekte idiler. Ve bu durum tabiatla görünenden hareketle görünmeyene ulaşma sezgisini onlarda sürekli canlı tutmuştur.⁹ Bu tabiatı temel alan İslam, tabiatdaki düzen ve ahenge sürekli bir şekilde dikkatleri yöneltmiştir. Kur'an hitabına bakıldığında, metnin önemli bir kısmının gerek makro düzeyde ve gerekse mikro düzeyde kainat ve onu oluşturan yapıyla alakalı olduğu görülecektir. "Allah en ufak bir varlığı örnek olarak göstermekten uzak durmaz." (Bakara 2/26) biçiminde ifade edilen ve günümüz modern kozmolojide atom veya atom altı parçacıkları olarak ifade edilen Kur'an'ın deyimleriyle "miskal-i zerre" tabiri ile bir açıdan varlığın en küçük parçasına işaret edilirken, diğer taraftan "âlem" ifadesiyle de evrenin bütününe işaret edilmiştir. "Yağmur yüklü bulutlara, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl sağlamca dikildiğine ve toprağın nasıl yayıldığına bakmazlar mı?" (Gâşiye 88/17-20) ayetleri benzer yüzlerce ayetlerden sadece bir kaçıdır. Kur'an'ın ısrarla vurguladığı bu husus erken dönem Müslüman düşüncesinde ciddi bir şekilde yer

⁸ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 21.

⁹ Bk. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1975), 55-72.

etmiş ve başta Mu'tezile kalamcıları olmak üzere sonraki farklı düşünce mensupları da bu konuya eğilmişlerdir.

İslam'ın bu kuşatıcı dili ve evrensel yaklaşımı, hayatın her alanında etkisini göstermiştir. Tarihin şahit olduğu en kısa süre içerisindeki muazzam yayılma, sadece siyasi ve askeri olarak değerlendirilmediği genel bir kabuldür. Özellikle kültürel olarak her türlü doğru düşünceye açık olan Müslüman zihni gittiği her bir coğrafyada geçmişten tevarüs edilen bilgi ve kültürel mirası almada hiçbir tereddüt göstermemiştir. Bu durumun belki de en uç örneğini İhvân-ı Safâ oluşturmaktadır. Dini düşüncenin pek çok alanlarında fikir beyan eden İhvân-ı Safâ özellikle kozmolojiye dair yaptıkları değerlendirmelerle farklılıklarını göstermişlerdir.

Müslüman düşüncesinde kozmolojiye dair, diğer bütün kültür ve inançlardan de yararlanarak değerlendirmeler yapan İhvan-ı Safâ, her konuda olduğu gibi, bu alanda da olabildiğince sembolik bir dil kullanmışlardır. Yaratılmışların temel amacının, yaratıcıya işaret eden veriler olduğunu ifadeyle konuyu şöyle temellendirmişlerdir: "O, kendi işlerini, akıl sahipleri tefekkür etsin diye yaptı ve kendi görülmeyen dünyasındakileri, kullar müşahede etsin ve onun hakîm, emsalsiz ve her şeye Kâdir olduğunu anlasın diye göstermektedir. İspatlamak ve gösteri amacıyla değil. Maddi dünyada algılanan bu şekiller, ruhlar dünyasında var olanların birer benzeri ve eşidir. İkinciler, nurani ve hafif varlıklardır. Halbuki birinciler, karanlık ve yoğunurlar ve bir resmin, sahibinin her şeyiyle aynı olması gibi bu şekiller de ruhani dünyada bulunanlara tekabül ederler. Fakat bunlar harekete geçirenler, onlar ise harekete geçilendir. Diğer dünyada bulunan şekiller sürekli, halbuki bu dünyadakiler çürür ve geçicidir."¹⁰ Dolayısıyla İhvân-ı Safâ'nın bu yaklaşımı bize Eflatun'un mağara istiaresini hatırlatmaktadır. Esas olanın ruhani olduğu, maddi / cismani olanın ise sadece bu ruhani olana aracılık ettiği için bir anlam ifade ettiğidir. Ayrıca bütün bu olup bitenler, yani tabiatla mevcut her bir varlık sadece onu var edene işaret ettiği ve ona ulaşmada aracı bir görev ifa ettiği için anlamlı ve değerlidir.

İhvan, kozmolojiye dair Kadim Yunan'da kullanılan felsefi yaklaşımları esas aldığı gibi, sufilerin Allah ile evren arasındaki çekiciliği göstermek için kullandıkları aşk metaforuna da yer vermişlerdir. Buna göre bütün dünya yaratıcıyı arar ve O'na aşiktir. Hatta yaratıcı yegane ma'suktur. İhvân'a göre "şevk", her şeyin var olmasının nedeni ve evreni yöneten kuraldır.¹¹ Tevhid düşüncesinin doğal bir uzanımı olan bu yaklaşımda evrendeki her bir varlık bütünü birer parçasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla varlıkta esas olan bu bütünlüğün her yönüyle muhafazasıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Müslüman düşüncesinde tabiatla mücadele veya ona üstün gelme, galebe çalma yaklaşımı yoktur, aksine tabiatla uyum halinde yaşama ve kendisine sunulan nimetlerden yeteri kadar istifade etme vardır. Bunun dışındaki her türlü yaklaşım haddi aşma olarak nitelendirilmiştir.

¹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillani'l-Vefâ* (Beyrut: Daru Sadır), 4: 84.

¹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4: 85.

Alemi bir bütün olarak kabul eden İhvan-ı Safa'ya göre mineraller ölü değildir, aksine kendilerine göre bir yaşamları mevcuttur. Bitkiler ve hayvanlar gibi ince bir duyuları ve gizli bir algılamaları vardır. Her varlığın bir amacının olduğu ve her şeyin bir nihai oluşa yöneldiği bir evrende, minerallerin son maksadı daha üstün varlık alemlerince kullanılmalarıdır. Diğer bütün varlıklar gibi mineraller de Tanrı'yı bilme amacıyla yaratılmışlardır.¹² Müslüman tabiat filozoflarına göre varlık yaratılış amacına göre hareket ederken, önüne engeller gelmedikçe tabiatın niyet ettiği amaç ve sonuçlar hep iyiye ve mükemmele yönelik olur. Hatta kötü gibi görünen şeyler bile daha büyük bir iyiliği amaçlar. Elementler, bitkiler, hayvanlar ve insan vücudu, yani her şey iyiye doğru hareket eder.¹³ Meseleye bu açıdan bakıldığında tabiat bir bütün halinde bir uyum ve ahenk içindedir. Yani, tabiat kaosa değil, düzen, nizam ve gaye egemendir. İnsan da bu yapının ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan bu tabiat alanındaki seremoniye uyum gösterdiği oranda müzik nağmelerinin aynı tınıyla söylenmesine aracılık edebilecektir. Bu nağmeleri duyabilecek duyarlılığa sahip kulakların artışı oranında tabiat barış ve huzur egemen kılınabilecektir.

Müslüman düşüncesinde kozmoloji, insan ve Allah arasındaki ilişkiyi kadim kültürlerden kendilerine kadar aktarılan bütün inanış ve düşünceleri sentezleyerek değerlendiren İhvân-ı Safâ, insan ile tabiat arasında da tam bir birlikteliği esas almaktadır. Onlara göre mineral, hayvan ve bitkilerden oluşan üç varlık aleminde, iyi ve kötü nefisler, insan isteğinden bağımsız bir şekilde karıştırılmışlardır. Bu alemlerin iyi ve güzel nitelikleri iyi nefislerin göstergesidirler. Bunun yanı sıra çirkinlikler ise, İhvan'ın "şeytani güçler" dediği kötü nefisler nedeniyledir. Her nesnenin doğal bir parçası olan bu nitelikler, o nesne tarafından her gittiği yere taşınır. Mesela eğer bir bitki belirli iyi niteliklere sahipse, bunları kendini yiyen hayvana da geçirir. Veya bir hayvanın eti kötü niteliklere sahipse, bunlar onu yiyen insanı da etkiler. Bu etkiler sadece fiziksel değildir, insanın ruhu da bundan etkilenir. Bu nedenle Yahudilik ve İslam'da yiyeceklerle ilgili yasakların nedenlerini biraz da burada aramak gerekir.¹⁴

İhvân, varlık zincirinden söz etmektedir. Burada kozmos ve insan, evrenin ve bölümlerinin, aynı zamanda insanın nitelikleri, peygamberler ve melikler, üç varlık alemi ve melekler bir diyagram halinde özetlenmiştir. Tabiatın birliği (Tevhid) ve ortaçağ kozmolojilerinin her zaman ana fikrini oluşturan "Yücelerin Yücesi / A'lay-ı İliyyîn'den aşağıların en aşağısına / esfel-i sâfilîne" (Tîn 95/5-6) dek her şeyin birbiriyle ilgili olduğu düşüncesi egemendir. Âlemin bütününe sari olan bu düşüncüyü "Hiç bir şey yoktur ki O'nu tesbih etmiş olmasın, fakat onların bu tesbihlerini anlamıyorlar" (İsra 17/44) ayeti bu çerçevede düşünüldüğünde varlığın oluş sebebi daha anlaşılır bir hale gelir. Bu durumun daha somut bir ifadesi olarak; "biz Davud'u lütfumuzla onurlandırdık. Siz ey dağlar! Onunla birlik olup Allah'ın yüceliğini terennüm edin ve siz de ey kuşlar!" (Sebe' 34/10) tabiat,

¹² Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 106-107.

¹³ İbn Sina, *eş-Sıfa -et-Tabiiyyat-* thk. Mahmud Kasım (Kahire), 32.

¹⁴ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 80-81.

bir bütün olarak içindekilerle birlikte sürekli bir şekilde vahdeti terennüm etmekte, Allah'ı tesbih etmektedir. Her bir varlık cinsinin kendi lisanı haliyle Allah'ı tesbih ettiği dikkate alınır, doğanın korunması konusunda daha büyük özen gösterilecektir. Zira, tabiatın yapılan her bir olumsuz müdahale, doğadaki bu ilahi terennümün azalmasına yol açacaktır.

İslam düşüncesinde mevcut olan evrendeki bütün varlıkların tevhide işaret etmesi anlayışı ve her bir varlığın bu tevhid etrafında şekillenmiş bir yapı olduğu anlayışına benzer bir yaklaşımı Doğu Asya düşüncesinde özellikle Konfüçyüs'un söylemlerinde de görmek mümkündür. Eşya ve hadisatın "antropozmik" olduğunu ifadeyle insan ve kainatın tek, organizmal bir bütün olduğuna işaret etmek istemektedirler. İnsan hayatının amacı, insanın kendisini gök ve yerle uyumlu hale getirmesi ve hem dünya hem de insanın aşkın kaynağına dönmesi inancı esas alınmıştır.¹⁵

"Antropozmik" görüşte, dünya nesnelere yığınının oluşturduğu bir yığıntı olarak görülmemekte, ilim / bilgi de dünyayı manipüle etmenin bir aracı olarak gören Aydınlanmacı görüşe benzer araçsal bir rasyonalite olarak değerlendirilmemektedir. Aksine, bu görüşe göre nesne ile özne biri birinden ayrılmayan bir bütün olarak kabul edilmektedir. Bilgi elde etmekten amaç; dünyayı manipüle etmek değil, insanın kemale ulaşması ile hem kendisini hem de dünyayı anlamasıdır. Başka bir ifadeyle bilgiden maksat; nasıl insan olunacağını öğrenilmesidir.¹⁶ Konfüçyüs inancındaki bu yaklaşım ile, İslam irfan inanışındaki değerlendirme biçimi biri birine çok yakındır. İslami irfan geleneğinde, insanlığımızın künhüne vakıf olabilmek, eşyanın tabiatını ve kendi özümüzün hakikatini araştırıp bulmaktan geçmektedir.

2. Kur'an'daki Tabiat Vurgusu

Kur'an, afakta ve enfüste âyetlerin varlığından bahsetmektedir. Bir yönüyle evrendeki her bir varlık, O'nun varlığının kanıtı olarak sunulmuştur. Bu çerçeveden bakıldığında üzerinde yaşadığımız yeşil gezegende mevcut olan her şey aynı zamanda birer âyettir. İlahi varlığın bir kanıtı mesabesinde olan her bir şeyin korunması, özenle kullanılması bu yaklaşımın doğal bir sonucu olsa gerektir. "Düşünenler için âyetler" (Zümer 24/52; Fussilet 35/53) ifadesi Kuran'da en çok tekrarlanan ifadelerdendir. Dolayısıyla tabiatı âyet nazarı ile bakabilmek için her şeyden önce düşünce melekesinin sürekli bir şekilde devrede olması gerekmektedir. Günümüz dünyasında daha yeşil bir doğaya sahip olan toplumların daha çok aklını kullananlar olduğu tesadüfi bir durum değildir. Şüphesiz buradaki kasıt yalın olarak tabiatın yeşil olması değildir, bununla birlikte yaşadığı coğrafyada tabiatı karşı takındığı olumlu tavidir, ona karşı gösterdiği sevgidir.

Kur'an düşüncesinde taştan bitkiye, bitkiden hayvana tabii bir yükselişle her şey ilahi bir terennümle ibadet ve teslimiyet durumundadır. "Hiçbir şey yoktur ki

¹⁵ Bk. Weiming, "Aydınlanma Zihniyeti'nin Ötesi", 27-38.

¹⁶ William C. Chittick, *Kozmos'taki Tek Hakikat*, trc. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufi Yayınları, 2000), 143-144.

O’nu tesbih etmesin.” (İsra 17/44) Evrendeki bu ahenk ve nizam bu durumun doğal bir göstergesidir. Tabiat bir bütün olarak bunun adeta bir gösteri alanıdır. Garaudy’nin, “Ayçiçeği ibadeti” olarak bu durumu ifade eden Proclus’tan yaptığı alıntı, tabiatın nasıl bir ibadet halini yaşadığının ifadesi açısından son derece yerindedir: “Her dakika aşkla devamlı güneşe dönük duran bu bitki, tabiatta her şeyin bulunduğu yere göre ibadet halinde olduğunu bize gösteriyor. Hareketinden doğan sesi kulaklar duysaydı bir çiçeğin en içten duygularla ilahi söyleyebileceğini herkes farkedirdi.”¹⁷ Kur’an söz konusu bu tabiat terennümüne şöyle işaret etmektedir: “Göklerde ve yerde bütün yaratıkların, kanatlarını yayarak uçan kuşların Allah’ın sınırsız kudret ve yüceliğini dile getirdiklerini görmüyor musun? Gerçek şu ki, Allah’a nasıl yönelip niyaz edeceklerini, O’nun yüceliğini nasıl dile getireceklerini bilmektedirler.” (Nur 17/ 41)

Kur’an’da, insanın topraktan yaratılmış olmasının defalarca vurgulanmış olmasıyla; insanın esas itibarıyla üzerinde yaşadığı doğanın bir parçası olduğunu sürekli bir şekilde hatırlaması ve kendisine emanet olarak tevdi edilen doğadaki kaynakları kullanırken, kendisini yaşatmak için gösterdiği özenin aynısını doğanın korunması için de göstermesi gerektiği bilinciyle hareket etmesi gerektiği kendisine bildirilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’den; “yeryüzü benim için mescit kılınmıştır” rivayeti, müslüman düşüncesinde mekan ve kutsallık arasında kurulan paralelliği göstermektedir. Mescitlerin, namaz kılınan temiz mekanlar olması gerektiği dikkate alındığında; yeryüzünün bir bütün olarak mescit olduğu varsayıldığında, yeryüzünün kirletilmemesi ve temiz tutulması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslam’ın öngördüğü tabiat felsefesi doğanın tamamının birer mescit hükmünde olduğudur. Bilindiği gibi müslüman düşüncesinde namaz kılmak için özel bir mekan zorunlu değildir. Temiz olan her bir yer, Müslümanın namaz kılabilceği mescitlerdir. Buradan anlaşılması gereken; mescitler kirletildiğinde her bir inanan kişi nasıl bir tepki veriyorsa, tabiat kirletildiğinde de aynı tepkiyi vermesi gerektiğidir. Ne var ki günümüz dünyasında özellikle de egemen olma hırsıyla sınırsız bir şekilde ekonomik güç elde etmek için tabiatteki kaynaklar sorumsuzca ve sınırsızca kullanılmakta ve tahrip edilen gezegen sanki tahrip edilen insanlığın geleceği değilmiş gibi bir cehaletle hareket edilmektedir.

Fazlurrahman’a göre Kur’an’ın tabiat hakkındaki öğretisinin üç temel unsuru vardır: O, bir düzen, bir ‘kozmos’dur; gelişen ve büyüyen canlı bir düzendir; amaçsız bir düzene sahip olmayıp, bir gayeye işaret eder. Yani o, bir oyun alanı olmayıp son derece ciddiye alınmalıdır. İnsan bu düzenin kanunlarını araştırmalı, keşfetmeli ve onu ahlaki hedeflerin gerçekleşeceği bir alan haline getirmelidir.¹⁸

3. Tabiatdaki Ölçü ve Denge

Kur’an, evren ve bu arada tabiatın bütününde belli ölçüler yerleştirdiğini ve onların bu ölçüler dahilinde varlığını sürdürdüğünü vurgular. “Allah her şeyi

¹⁷ Roger Garaudy, *İslam’ın Vadettikleri*, trc. Nezih Uzel (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 139.

¹⁸ Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam’ı yeniden Düşünmek* (Ankara: Kitabiyat, 2000), 191.

yarattı onlara şekil verdi ve aynı zamanda onlara imkan, ölçü ve kendilerine has nitelik verip (kaddara) yönlerini gösterdi.” (A’la 87/2-3) Bu ayetle Allah Teâlâ’nın, bir şeyi yarattığı zaman ona dinamik davranış kanununu, yani takdirini de verdiğini ve bunun aynı zamanda onun yolunu, yönünü ve hedefini de belirlediğinin bir ifadesidir.¹⁹ Başka bir ayette: “Allah göklere ve yere ‘isteseniz de istemeseniz de gelin’ dediğinde, onlar ‘isteyerek geliyoruz’ diye cevap verdiler.” (Fussilet 41/11) Sonra Allah göksel tabakanın her birine özel emri (takdiri) yerleştirdi (vahyetti). Bu takdir (dinamik kanunlarının yerleştirilmesi) Yüce ve bilen Allah tarafından’dır.” (Fussilet 41/11-12) Tabiatın işleyişi ile ilgili bir başka ayette ise: “O her şeyi yarattı ve ölçüsünü verdi” (Kamer 54/49; Hicr 15/21), bu ‘belirli’ ve ‘sınırları çizilmiş’ niteliği ile, yaratılan her şey, bir tür iş bölümüne sahip olup diğer varlıklar arasında, ama onlarla bütünlük sağlayacak şekilde kendi işini yapar ve kendisine bildirilen yoldan sapmaz. Zira eğer varlıklar kendi kanun, yol ve sınırlarını çiğneselerdi düzen içinde bir evren olamazdı. İnsan dahil her varlığın ‘sınırlı’ olduğu fikri Kur’an’ın kozmoloji ve teolojisindeki en önemli noktalarından birisidir.²⁰

Fazlurrahman’a göre, insanın tabiatla olan ilişkisinin dini ve ahlaki boyutunu tamamen göz ardı eden veya ikinci plana iten bir anlayış kadar; tabiatı tamamen keyfi bir Tanrı’nın, insanlar için yarattığı bir ceza ve ıslah yeri olarak göstermek de yanlıştır. Buradan Tanrı’yı çıkardığınız zaman evrenin, insanın hiç bir ahlaki sorumluluk duymadığı, sırf istismar edilen bir mekan olarak algılanması da doğal bir sonuçtur. Yaratılmış bir düzen içinde yaşamının insanda uyandırdığı hayranlık ve buna bağlı sorumluluk duygusunu çıkardığınız zaman, geriye, kötülüklerle dolu bir dünya ve bu fiziksel, toplumsal kötülüklerle başa çıkmak için hiçbir ümidi ve sorumluluğu kalmamış bir insan bırakırsınız; ya da, içinde yaşadığı tabiatı büyük bir hızla ve sorumsuzca istismar eden bir insan tipini yaratmış olursunuz.²¹ Bu nedenle Kur’an düşüncesinde insanın kendisine sunulan nimet ve imkanlardan yararlanmasının ölçütü olarak şu prensibi belirlemiştir: “Onlar infakta buldukları zaman (Allah’ın kendilerine sunduğu imkanları kullandıkları zaman) israfta bulunmadıkları gibi cimrilik de yapmazlar; bu ikisi arasında her zaman bir orta yol bulunduğunu bilirler.” (Furkan 25/67).

Kur’an’ın Müslüman toplumunu tarif ederken; “ümmeden vasatan/hayatın bütün alanlarında orta yolu takip eden toplum” belirlemesi, Müslüman mefkuresinde tabiatla karşı takınılması gereken tutumu da belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında İslam tasavvurunda “tabiatla egemen olma” yaklaşımı yoktur. Bunun yerine insan ile tabiat arasında hayatın her bir anına nüfuz etmiş bir ahenk ve nizam vardır. İnsan kendi lisanı ile Allah’ı tesbih ettiği gibi, tabiat da kendi lisanıyla Allah’ı tesbih etmektedir. Bu nedenle zorunlu olmadıkça ve ancak kendisine verilen ruhsat çerçevesinde tabiatın yararlanma hakkına sahiptir.

¹⁹ Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, 3: 973.

²⁰ Çiftçi, *İslam’ı Yeniden Düşünmek*, 192.

²¹ Çiftçi, *İslam’ı Yeniden Düşünmek*, 198.

Evren, belli kanun ve kurallar dahilinde yaratılmış ve düzenli bir şekilde işlemeye devam etmektedir. İnsana düşen bu kanunları ve işleyiş örgüsünü tesbit etmektir. Bunu yapmaktaki kasıt da tabiata hakim olmaktan ziyade, orada 'iyiliği' yaratmak ve insanın amaçlı davranışlarına zemin hazırlamaktır. Bu hedef için bütün tabiat insanın hizmetine sunulmuştur. Kur'an'da işaret edilen, diğer varlıklara teklif edilip reddedilen, yalnızca insan tarafından kabul edilen "emanet"i de, kendisine sunulan bu imkanları amaca uygun bir şekilde kullanılmasını sağlamaktır. Bu "emanet" evrenin kanunlarını bulup ona göre davranmak ve bu davranışı ahlaka dayalı bir evren düzeni inşasında kullanmaktır.²²

Kur'an, tabiattaki her şeyin insanın kullanımı için yaratıldığını söylerken, bunlardan yararlanma ölçüsünü de belirlemiştir. "Göklerde ve yerde ne varsa Allah size boyun eğdirdi." (İbrahim 14/13) "O, Gemiler yüzün diye denizleri sizin kontrolünüze verdi." (İbrahim 14/12) "Güneşi ve ayı sizin için belli bir işleyiş örgüsüyle donattı ve gece ve gündüzü sizin için düzenledi." (A'raf 7/54) Buna benzer Kur'an'da onlarca ayette tabiatta insana sunulan imkanlara dikkat çekilmiştir. Ancak bütün bunların kullanımında da temel olarak "ahlakilik" esas alınmıştır. Tabiatta insanın istifadesine sunulan kaynakların kullanımında "emanet" ve "ahlakilik" düşüncesi yerine tabiata hükmetme, ya da kuralsızca tüketme sonucunda ortaya çıkacak neticeyle alakalı olarak Kur'an şu uyarıda bulunur: "Onlar, egemen olduklarında yeryüzünde fesat çıkarmaya, harsı ve nesli yok etmeye çalışırlar." (Bakara 2/205) Harsın fesadı; tabiatta en güzel şekilde insanlığın istifadesine sunulmuş ve adil bir bölüşüm yapıldığında, bütün yaşayanlara yeter düzeyde bulunan ürünün; açgözlülükle daha çok ürün alma adına genetiğinin değiştirilmesi sonucu tabiata müdahale ve bu müdahale sonucunda da neslin bundan etkileneceğine de işaret etmektedir. Kur'an'ın bu beyanı açık bir şekilde tabiata yapılacak her bir olumsuz müdahalenin, insanlık için başka türlü olumsuz sonuçlar doğuracağını ve farklı hastalıkların oluşumuna sebep olabileceğini de dikkatlere sunmaktadır.

Aynı şekilde "Allah'ın yaratmasında değişiklik yapma" (Nisa 4/119) teşebbüsünü şeytani bir eylem olarak Kur'an vafsetmektedir. Tabiatta fitri/doğal olarak yaratılana müdahalenin doğal sonucunun da insanlık için hüsrana olduğu da özellikle vurgulanmıştır. (Nisa 4/119) Dolayısıyla bu durum aynı zamanda mesajın, vahyin de bir uyarısıdır. Özellikle sanayileşmeyle birlikte, tabiatta yapılan keyfi müdahaleler, genetiği değiştirilmiş ürünlerin, bir yanıyla beslenmede katkı sağlarken, diğer taraftan ciddi sorunlara yol açtığı da görülmektedir. Bu nedenle Kur'an; "iş ve eylemlerinde aşırıya kaçanlara/müsrife uyulmamasını, zira o ölçüyü aşanların yeryüzünde düzen ve uyum sağlayacaklarına bozgunculuk yaptıklarını" (Şuara 26/151-152) belirtmektedir. Doğal olarak tabiata yapılan her türlü ölçsüz müdahale Kur'an düşüncesinde bozgunculuk olarak nitelenmiştir.

²² Çiftçi, *İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 199.

4. Tabittan Yararlanmada Kıstas

Kur'an, insanın tabiata yaklaşımda dikkat edilmesi gereken hususları ifade ederken, insanlığa sunulan nimet ve imkanların dikkatli kullanılması gerektiği, aksi durumda büyük felaketlerin ortaya çıkacağına Yunus Suresindeki şu ayetle vurgu yapmaktadır: "Bu dünyadaki hayatın örnekliliği gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki onu, insanların ve hayvanların beslendiği yeryüzü bitkileri emer, ta ki yeryüzü göz alıcı görkemine kavuşup süslenip bezendiği ve sakinleri onun üzerinde bütünüyle egemen olduklarına inandıkları zaman, bir gece vakti yahut güpegündüz hükmümüz ona iner ve böylece onu kökünden biçilmiş çeviririz, sanki dün de yokmuş gibi. Düşünen insanlar için biz böyle açık açık ve ayrıntılı olarak ayetlerimizi dile getiriyoruz." (Yunus 10/24)

Muhammed Esed, ayette geçen "zuhruf" kelimesinin, tabii/fitri olanın dışına çıkıp sunilik, yapaylık ve gayritabiî olana ilişkin bir anlamı içerdiğini ve bu çağrışım nedeniyle ayette kendisinden sonra geçen "zeyyenet" fiiliyle belli bir uyum ve bütünlüşmeyi sağladığını belirttikten sonra; burada dikkat çekilen hususun; insanoğlunun tabiatla işbirliği ve bağdaşma içinde değil, fakat onunla düşmancasına bir tutumun içine girerek ve teknolojik etkinliklerle gerçekleştirdiği yapay ve aldatici süslemelerin, ya da kısa vadeli bazı çıkarımların sonuç itibariyle felakete sonuçlanacağına bir işareti olarak dile getirilmiş olduğu şeklinde değerlendirmektedir.²³

Kur'an düşüncesinde bir bütün olarak tabiat ve içindekilerle birlikte her şey belli bir uyum ve ahenkle yaratılmıştır. "Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındaki varlıkları eğlenmek için yaratmadık! Evet, onları hak ve hikmetle, ciddi maksat gayelerle yaratık. Ama onların çoğu, anlamazlar" (Duhan 44/38-39) varoluş amaçları dikkate alınmaksızın tabiatta gerçekleştirilen büyük ölçekli aşırı tüketim deniz ürünlerinin bozulmasına, içilebilir temiz su kaynaklarının azalmasına ve hatta kurumasına, belli bölgelerde kıtlığın ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bunun önüne geçmek için bütün dünyada farklı inanç ve kültüre sahip insanlar tarafından değişik isimlerle kurulmuş binlerce sivil organizasyondan söz edilebilir. Bunlar içerisinde belki de en ilginç Amerika'da faaliyet sürdüren ve "yeşil din" mensupları diye kendilerini ifade eden Amerikalı Müslümanlardır.²⁴ Bilindiği gibi Kur'an'ın cennet tasvirleri neredeyse tamamen yeşil ve su motifleriyle bezenmiştir. İslam'ın rengi olarak "yeşil" in sembolize edilmesi tesadüfi olmasa gerektir. Kendisine temel renk olarak "yeşil" i seçmiş bir dinin mensuplarının yaşadıkları coğrafyanın neredeyse tamamen yeşilden uzak olmasının da üzerinde durulmalıdır. Burada tercih edilen "yeşil" renk salt bir yeşile özlem ile izah edilemez. Bundan daha derin anlamları barındırmaktadır. Her şeyden önce yaşam döngüsünün sağlıklı işleyebilmesi için doğal olarak yeşile ihtiyaç vardır. Yaşamın kaynağı olan su ve oksijenin var olması da bir yönüyle yeşile bağlıdır. Onun için

²³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1: 399.

²⁴ Bk. İbrahim Abdulmatin, *Çevreci ve Dindar (Dinin Ne Kadar Yeşil)*, trc. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013).

tabiatını tahrip eden toplumlar sadece kendi geleceklerini değil, belki bütün bir yeşil gezegeni de tehlikeye atmış olurlar.

Kuran'ın önerisi ve hazreti Peygamber'in pratiğine bakıldığında hiçbir şekilde aşırı tüketim hoş görülmemiştir. Gereğinden fazla yapılan her türlü tüketim israf olarak belirtilmiş ve müsrif olanlar da ciddi anlamda eleştirilmiştir. Özellikle modern dönemde kapitalist anlayışın bir yansıması olarak sınırsız tüketim ve insanın tükettiği ile değerlendirilmesi yaklaşımı, tabiatın tahrip olmasında temel etkidir. İnsanı salt tüketen bir varlık formuna indirgeyen bu zihniyet insanla doğal dünya arasındaki irtibatın da kopmasına yol açmaktadır. Bu sistemler bizi üretim birimlerine indirgemektedir. Bu sistemdeki değerimiz ürettiğimiz şeylere göre belirlenmektedir. Oysa İslam mefkuresine göre insan tabiatın en seçkin varlığı olarak kabul edilmiş ve kendisine emanet olarak teslim edilen doğayı içindekilerle birlikte adil bir şekilde kullanması gerektiği talimatı verilmiştir. Bu yaklaşımda insan, tabiat ve içindekilerle birlikte uyum içindedir. Asla çatışmaya ve düşmanlığa, egemen olmaya yer yoktur. Tersine her şey insana ram kılınmıştır, insana düşen ise kendisine sunulan bu imkanı kullanırken tevhidi yapıyı zedelemeyecek bir yaklaşımın içinde olmasıdır.

Tabiatdaki mevcudatın tevhid düşüncesi noktasında tekliğini ifade eden Kur'an'ın şu beyanı; konuyu bilimsel bir yaklaşımla değerlendirmenin ötesinde, yaşamın nasıl oluştuğuna ve bu noktada, bütün bir insanlığın göstermesi gereken teslimiyet ve özene işaret etmektedir. "İnkara şartlanmış olanlar, göklerin ve yerin (başlangıçta) bir tek bütün olduğunu ve bizim sonradan onu ikiye ayırdığımızı ve yaşayan her şeyin sudan yarattığımızı görmüyorlar mı? Hala inanmayacaklar mı?" (Enbiya 21/30). Yaşamın özünü oluşturduğu gibi, yaşamın devamı için de mutlak anlamda zorunlu olan suya Kur'an'ın bu işaretinde, kendi özünü oluşturan elementlerin temelde su esaslı olduğuna da vurgu mevcuttur. Dolayısıyla yaratılışın tekliği ile tevhidi düşünce arasında doğrudan bir paralelliğin varlığını da göstermektedir. Bu çerçevede tabiatın korunmasında en çok özen gösterilmesi gereken alanların başında da şüphesiz su kaynakları gelmektedir. Kur'an'ın suya dair bu vurgusu üç boyutlu bir anlamı içermektedir: (1) su ve özellikle deniz, tüm canlı türlerinin ilk örneğinin ortaya çıktığı ortamdır; (2) varolan ya da tasarlanabilen tüm sıvılar içinde yalnızca su, hayatın ortaya çıkıp tekamül etmesi için uygun ve gerekli özelliklere sahiptir; (3) hayvansal ya da bitkisel, canlı her hücrenin fiziksel temelini oluşturan ve içinde hayat olgusunun belirebileceği yegane madde ortamı olan protoplazma büyük ölçüde sudan ibarettir ve bütünüyle suya dayanmaktadır. Evrenin başlangıçtaki fiziksel birliğine işaret eden önceki ifadeyle canlı alemin elementer birliğini işaret eden bu ifadenin birlikte ele alınması, tüm yaratılış olgusunun dayandığı tek bir planın, tek ve tutarlı bir yaratma eyleminin ve buna bağlı olarak da tek bir yaratıcının varlığına götürmektedir.²⁵ Ki bu da kainat nizamındaki tevhide işaret etmektedir.

Kur'an bu temel prensiple yaşamı anlamlandırırken, Batı merkezli modern anlayışta ortaya konulan ve her gün biraz daha kendisini ölüme ve hiçliğe doğru

²⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 2: 651.

hızla sürükleyen anlayışta her şey amaçsızca tüketilmektedir. İnsanın yeni tanımı neredeyse; “tüketen varlık/homo economicus” biçiminde belirlenmiştir. Üstelik amaçsızca bir tüketimdir bu. Salt ihtiyaçtan kaynaklı değil, tersine tüketmek için tüketim. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak Garudy’nin haklı olarak işaret ettiği; çarpıtılmış bir tabiat anlayışının doğmasına yol açmıştır. Söz konusu düşüncede tabiat insanın kendi “mal”ı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de onu her türlü kullanım hakkına sahip olduğu sonucuna ulaşıyor. Bu tahrip ve harcama ile yeryüzünde hiçbir tabii zenginlik kalmayınca kadar tüketilmek hedeflenmiştir. Bu yaklaşımla dünya bir çöp tenekesine dönüşmektedir. Kaynakların fütursuzca tüketildiği bu düşüncede, insanı engelleyecek herhangi bir güç mevcut değildir. Böylece yaşadığımız çevreyi yerle bir ederek enerji kaybı ve yönsüz gelişme ile “entropi” kuralına farkında olunmadan yardım edilmiş olmaktadır.²⁶

İslam düşüncesinde tevhidin gereği olarak tabiat ile insan arasındaki ilişki ayrılık ve karşıtlık değil, bütünlük ve beraberlik ilişkisi ile birlikte bir estetik ilişkisidir. Tabiatın tamamının terennüm içinde olduğunu varsayan Kur’an, insanı da bu yapıya uygun bir davranış içinde olmasını emretmektedir. Buna göre tabiata yaklaşımda bir estetik ve mutluluk esas alınmalıdır. Tabiat bir ham madde deposu, yahut çöplük dağlarının oluşturulacağı alanlar olarak görülmemelidir. Batı düşüncesinde Hobbs tarafından dile getirilen; “insan insanın kurdudur” düşüncesinden hareketle sınırsız ve amaçsız bir rekabetle tabiatı ve toplumu adeta tahrip yarışına giren bir anlayış yerine karşılıklı saygı ve gerektiği kadar tabiatın yararlanma esası getirilmiştir. Bu durum esas alınmadığı içindir ki günümüz dünyasında “gelişmiş” kabul edilen ülkelerde “büyüme” insanlar arasındaki eşitsizlikleri daha da ileri boyutlara taşımıştır. “az -gelişmiş” denilen ülkelerde ise Batı tipi “gelişme”nin tek çaresi olarak o ülkenin tabiat ve insan zenginliğinin yağma edilmesi biçiminde bir kurgu oluşturulmuştur.

Garudy’ye göre “az-gelişmiş” ülke yok “egemen” ve “egemenlik altına alınmış” ülkeler vardır. Başka bir ifadeyle “hasta” veya “aldatılmış” ülkeler vardır.²⁷ Bu her iki durum da insan ve tabiat arasında kurulan yanlış bir ilişkinin sonucudur. Zira birisi, egemen devletlerce kaynakları ölçsüz bir şekilde tüketilirken, diğeri de mutluluğun yegane yolunun bu kaynakların fütursuzca kullanımınıdır şeklinde toplumların zihin dünyasında oluşturduğu inançtır. İslami düşüncede bilim sürekli bir şekilde hikmetle birlikte işlev görmüştür. Tabiatdaki her şey, bu arada her türlü bilimsel aktivite kişiyi Allah’a yakınlştırıyorsa anlamlı ve önemlidir. Bu da Batı düşüncesinde merkezde gelişme ve büyümenin esas alındığı anlayışa tamamen zıttır. Bu açıdan bakıldığında uzun dönemler boyunca Müslüman bilim insanları her şeyden önce ilahi erdemini yorulmaz takipçileri olmuşlardır. Bu yaklaşım sebebiyledir ki İslami düşüncede bilim ve teknik büyüme ve güçlenmenin ötesinde sürekli bir şekilde daha yüksek amaçlara ulaşmanın bir aracı olarak görülmüştür.

²⁶ Garaudy, *İslam’ın Vadettikleri*, 17.

²⁷ Garaudy, *İslam’ın Vadettikleri*, 96-97.

Bu amaç da temelini tevhidin oluşturduğu ve nihayetinde varoluşun temel gayesine uygun bir yaşamın emredildiği ilahi rıza olarak anlaşılmıştır.

Tarihi süreçte kendisiyle birlikte tabiatın tamamı içindekilerle birlikte kendisine emanet olarak tevdi edilen İslam düşünce biçimi ile, tabiata üstün gelme, ona egemen olma ve tabiatta ki mevcut kaynakları hiç tükenmeyecekmiş yaklaşımıyla tahripkar bir biçimde ondan yararlanmayı esas alan Batı düşüncesine dair bir iki hususa da bu arada işaret etmek gerekir. Buna göre; İslam düşüncesinde insan ve tabiatın uyumu ve insan hayatında tabiatın manevi ehemmiyetinin bilincine dayanan kendi geleneksel dünya görüşleri içinde sanat ve düşünce ihtişamları hasıl etmeye ve geleneksel teknoloji ve bilimi korumaya devam ederken, Batı hızla tabiatı niceliksel olarak incelenebilecek, fethedilebilecek, kontrol ve idare edilecek ve nihayetinde, bir çok bilim adamının muhalefetine rağmen, sonuçları şimdilerde bizzat insan varlığını tehdit eder bir vahşilikle yağmalanacak bir “şey” ya da “cansız varlık” olarak görme mülahasasına dayanan bir bilim geliştiriyordu. Bunun sonucunda hikmeti esas alan bir anlayış ve kültürden ziyade güce dayanan bu bilimin uygulamalarının Batı’ya büyük bir askeri avantaj kazandırması doğrultusunda devam etmiştir. Gücü esas alan ve tabiata her türlü müdahaleyi meşru gören bu güç merkezli yaklaşım, İslam dünyasının büyük bir kısmını sömürgeleştirmeyi ve nihayetinde yüzyıllar boyu geleneksel Batı medeniyetine paralel olarak gelişen homojen İslam medeniyetini, tamamıyla değilse de, büyük çapta tahrip etmeyi başarmıştır.²⁸ Tabiata hikmet ve imtihanla bakma yerine, araçsallaştırılmış bir meta yaklaşımıyla her şeyi tüketmeyi esas alan bu düşüncenin neticesinde insanlığı bekleyen ciddi tehlikelerden söz edilmektedir. Küresel ısınma ve iklim değişikliğinin beraberinde getirebileceği muhtemel felaketler, bu davranışın doğal bir sonucu olarak görülmelidir.

Sonuç

Kur’an düşüncesini merkez alarak yapılan değerlendirmelerde; kainatın bir bütün olarak yaratıcıya işaret eden ayetlerle dolu olduğu, dünya gezegeni ile birlikte, dünyanın içinde yer aldığı galaksinin, insan yaşamına uygun bir şekilde dizayn edildiği ve dünya üzerinde gene insan yaşamının en mükemmel şekilde yaşayabilmesine olanak sağlayan bir biçimde tertiplendiği görülmektedir. Kur’an metninin bütünü içerisinde defaatle bu duruma işaret edilmektedir. Yeryüzünde yaşayan bütün canlılarla birlikte insan cinsine de yeterli düzeyde kaynak ve imkanı barındıran gezegenden yararlanma noktasında Kur’an önce “emanet” sonra da “ahlakilik” çerçevesinde hareketi öngörmektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında Kur’an düşüncesinde tabiatla mücadele, ya da tabiata hükmetme yaklaşımları doğru olmayan değerlendirmelerdir. Zira o içindekilerle birlikte insanla beraber bir bütün olarak kendisine emanet edilen bu kaynaklardan yararlanma hakkına sahiptir, ancak tabiatıtan yararlanırken, hiç bir

²⁸ Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O’Brien, *Kutsalın peşinde*, trc. Süleyman Erol Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 206.

şekilde israf, yani tabiat kaynaklarının gerektiğinden fazla tüketilmesi doğru görülmemiştir.

Tevhidi esas alan Kur'an yaklaşımında tabiat içindekilerle birlikte bir birlikteliği ifade etmekte ve topraktan yaratılan insanın da tabiatın bir parçası olması noktasında aynı yapının mütemmimi olduğu, dolayısıyla tabiatı korumanın aynı zamanda insanı koruma ile eşdeğer kabul edildiğine işaret edilmiştir. Tabiat, kendi lisanı haliyle içindekilerle birlikte Allah'ı tesbih ediyorsa, bu tesbih etme eylemine keyfi bir şekilde mani olmak, kainattaki terennümü yok etmeye çalışmakla eş değerde görülmüştür.

O nedenle Hz. Peygamber, savaşlar da dahil, ekine zarar vermeyi, ağaç kesmeyi, tabiatı tahrip etmeyi İslam'a karşı savaş açmak olarak nitelemiştir. "Elinizde bir fidan olduğunda kıyametin kopmasına şahit olsanız bile, o fidanı dikmekten geri durmayın, dikin" diyen bir peygamberin bağlılarının yaşadıkları coğrafyanın bu kadar çorak olduğu düşünüldüğünde, teoride emredilen; tabiatı koruma emrinin Müslüman toplumunda ne kadar dikkate alındığı rahat bir şekilde görülmektedir. Kur'an'ın öngördüğü tabiat tanımı ve peygamberimizin kendi kısa yaşamında pratize ettiği doğayı koruma çabası ne yazık ki Müslüman toplumunda yeteri bir öneme sahip olmamıştır. Uzun dönemler boyunca "çevre ahlakı", "doğayı koruma" gibi günümüz dünyasında yaşamın temel bir parçası olarak kullanılan kavramlar, sanki Müslüman muhayyilesinde hiç yeri olmayan kavramlar gibi algılanmıştır. Ne yazık ki Müslüman toplumunun tabiatı karşı yaklaşımındaki hoyratlık, doğayı tahrip etmesi, böylesi bir değerlendirmenin oluşmasını sağlamıştır. Medeniyet tasavvurunda, İslam'ın farklı disiplinleri içerisinde, özellikle de tasavvuf anlayışında vahdet-i vücud teorisi ile insan ve kainattaki her bir varlığın, mutlak varlığın birer yansıması olduğu ve kendi içinde bir bütünlük oluşturduğu değerlendirmeleri hatırlanacak olursa, Müslüman düşüncesi içerisinde "tabiat" ve "tabiatın korunması" çok farklı bir yere oturmaktadır. Bütün bu değerlendirmeler çerçevesinde, İslam düşüncesinde Doğa ve doğanın korunmasına dair yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesi, Müslüman toplumunun düşünce ve sosyal yaşamlarında doğanın korunmasına dair anlayışın yerleştirilmesinin sağlanması için eğitim müfredatında daha fazla yer verilmesi, buna dair etkinlik alanlarının çoğaltılması bir zorunluluktur.

Kaynakça

- Abdulmatin, İbrahim. *Çevreci ve Dindar (Dinin ne Kadar yeşil)*. Trc. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.
- Ardoğan, Recep. *Varlık Anlayışından Ahlaki Temellere İslam'da Ekoloji*. İstanbul: KLM Yayınları, 2018.
- Aydın, Hüseyin. *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Chittick, William C. *Kozmos'taki Tek Hakikat*. Trc. Ömer Çolakoğlu, İstanbul: Sufi Yayınları, 2000.
- Çiftçi, Adil. *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Diamond, Jared. *Tüfek, Mikrop ve Çelik*. Trc. Ülker İnce, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2002.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Trc. Alparslan Açıkgeç, Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- Garaudy, Roger. *İslam'ın Vadettikleri*, Trc. Nezih Uzel, İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- İbn Sina, *eş-Şifâ, et-Tabüyyât*, Thk. Mahmud Kasım, Kahire, ty.
- İhvân-ı Safâ. *Resailü İhvânı's-Safa ve Hillani'l-Vefa*. Beyrut: Daru Sadır.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Düşüncesi Tarihi*. Ed. M.M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. Trc. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan yayınları, 1985.

Nasr, Seyyid Hüseyin-Katherine O'Brien. *Kutsalın peşinde*, Trc. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul: İnsan Yay. 1995.

Özdemir, İbrahim-Yükselmiş Münir. *Çevre Sorunları ve İslam*, Ankara: Diyanet Yayınları, 2009.

Weiming, Tu. "Aydınlanma Zihniyetinin Ötesi: Antropokozmik Bir Bakış Açısı", Trc. M. Akif Kayapınar, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/22 (2007/1): 27-38.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA
Research

Medeniyet Tasavvurunun Unsurları ve Dinamikleri (Kur'ân Verileri Işığında Bir İnceleme)

Ahmet Küçük

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Ana Bilim Dalı

ahmet.kucuk@inonu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7544-7099>

Geliş Tarihi / Received: 12.10.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 21.12.2018

Öz

Toplumların ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri mekanlar genelde şehir/medine olarak tanımlanır. Bu ihtiyaçların karşılanabilmesi tabii olarak karşılıklı hak ve sorumlulukları beraberinde getirmektedir. Bu yüzden medine / şehir / yerleşim birimi, toplum ve siyasî otorite gibi unsurlar bir bütün olarak düşünülmelidir. Medeniyet kavramı da son tahlilde bu üç unsurdan müteşekkil olup bir değerler manzumesidir. Değerler ise bir medeniyetin muhayyilesini, tasavvurunu oluşturan onun dışı bakan yüzüdür. Bu bağlamda Kur'ân verileri ışığında bir medeniyet tasavvuru da elbette düşünülebilir. Kur'ân yerleşim birimi/medine, toplum ve siyasî otorite gibi üç unsura kendi renk ve değerlerini katarak onları yine üç temel dinamik üzere inşa etmek gerektiğine işaret eder. Bu dinamikler kitap, mizan, demir ve onların her birinin sembolize ettiği değerlerdir. Bu açıdan Hadid, 57/25. ayette zikredilen bu üç dinamiğin hem insanlık için anlam ve değer ifade etmesi hem de yenilenebilir, güncellenebilir birer unsur olmaları onları "dinamik" olarak tanımlamamızın gerekçesidir. Bu çalışmada müfessirlerin yoğun bir şekilde ilgilendikleri bu üç dinamiğin geçmişten bugüne neleri karşıladığı, nasıl güncellenebileceği, evrensel bir medeniyet tasavvurunun nasıl oluşturulabileceğinin cevapları aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Medine, Medeniyet, Medeniyet Tasavvuru.

The Factors and Dynamics of Imagination of Civilization (A Work in the Light of the Data of Qur'an)

The places where societies can meet the need are generally defined as City / Medina. The fact that the needs can be met naturally brings with, mutual rights and responsibilities. Therefore, the elements such as the medina / city settlement, the society and the political authority must be considered as a whole. The concept of civilization, which is composed of the three elements in the final analysis are a range of values. The values are the imagination of that civilization and outward facing of it. In this context, in the light of the data of Qur'an a imagination of a civilization can be considered. The Qur'an implies the necessity of constructing them in three basic dynamics by adding their own colors and values to the three elements of settlement unit / medina, society, political authority. These dynamics are the book, the balance, and the values symbolized. It is one of the most important styles of the Qur'an to emphasize the main and basic elements while not creating a vision / imagination. In this respect, Hadid, 57/25. The set three dynamics mentioned in the above are values for humanity as well as being renewable and updatable elements, which is why we define them as "dynamic".

In this work, answers will be sought of how these three dynamics, to which the commentators/mufessir update from what they have received in the past to what can be updated, how they can be updated, and what a "universal civilization idea" is compatible with the Qur'an.

Keywords: Qur'an, Civilization, City/Madina, The Concept of Civilization.

Atf/ Cite as

Küçük, Ahmet. "Medeniyet Tasavvurunun Unsurları ve Dinamikleri (Kur'an Verileri Işığında Bir İnceleme)". *Marife* 18/2 (2018): 589-604. <https://doi.org/10.33420/marife.469033>.

1. Kur'an Verileri Işığında Medeniyet Tasavvuru¹

Bilindiği üzere medeniyet kavramının tanımı ve neleri ihtiva ettiği hususunda bilim adamları arasında bir ittifak söz konusu değildir. Onun tanım ve muhtevası bakış açılarına, sahip olunan düşünce ve birikime göre değişkenlik arz etmektedir. Ayrıca gerçeklikle tasavvurun her zaman birbirini karşılamaması, aralarında farklılıkların ortaya çıkması gibi sebepler bu konu üzerinde çalışmamızın gerekçesini oluşturmuştur. Çalışmada Kur'an merkezli bir bakış açısıyla medeniyet tasavvurunun nelere tekabül ettiği ayrıntılarıyla irdelenmiştir.

1.1. Giriş

Toplumların fizikî, iktisadî, dinî, siyasî ve içtimaî ihtiyaç ve sebeplerini karşılayabilecekleri mekanların en büyüğü/ gelişmişisi olarak genelde şehir/medine olarak tanımlanır. Bu sebep ve ihtiyaçların karşılanabilmesi tabii olarak hiyerarşik bir düzeni, karşılıklı hak ve sorumlulukları, hukukî/cezaî düzenlemeleri de beraberinde getirmektedir. Varlığını sürdürmek isteyen toplumlar bu düzenlemelere iradî olarak boyun eğmek ve onları koruyup kollamak zorundadırlar. Bu yüzden medine/şehir yerleşim birimi, toplum ve (iradî ya da zarurî bir itaati gerekli kılan) siyasî otorite gibi unsurlar bir bütün olarak düşünülmelidir. Bu üç unsurdan müteşekkil ve medine kelimesinden türeyen medeniyet kavramı da birey ve toplumlara kazandırdığı kültürü, düşünceyi, anlayış ve zihniyeti sembolize eder. Bir medeniyetin sembolize ettiği değerler manzumesi ise o medeniyetin muhayyilesini, tasavvurunu oluşturur.

Bu bağlamda Kur'an'dan tespit edilebilecek olan medeniyet tasavvuruna dair ifade ve anlatımlar da yerleşim birimi/medine, toplum, siyasî otorite gibi üç unsura işaret eder. Kur'an'ın kendi renk ve değerlerini kattığı bu üç unsur yine üç temel dinamik ile ilişkilendirilebilir. Tespitimize göre bu dinamikleri karşılayabilecek Kur'an sözcükleri kitâb, mîzân, hadîd ve onların her birinin sembolize ettiği değerlerdir. Bu açıdan Hadid, 57/25. ayette zikredilen bu üç dinamiğin hem insanlık için hayatî olması hem de yenilenebilir, güncellenebilir birer unsur olmaları onları "dinamik" olarak tanımlamamızın gerekçesidir.

Çalışmada müfessirlerin yoğun bir şekilde ilgilendikleri bu üç dinamiğin geçmişten bugüne neleri karşıladığının, karşıladıklarının günün idrakine ne şekilde

¹ Bu çalışma *Kur'an'da Toplumsal Sınanma ve Sonuçları* adlı doktora tezinden üretilmiştir. Ayrıca Kazakistan'da *4.Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*'nda tebliğ olarak sunulmuş olup bu faaliyet İnönü Üniversitesi BAP birimince desteklenmiştir.

sunulabileceğinin, Kur'ân'la uyumlu bir "medeniyet tasavvurunun" nasıl oluşturulabileceğinin cevapları aranmıştır.

1.2. Medeniyet Kavramı

Sosyolojik anlamdaki medeniyet kavramı genelde "uygarlık" sözcüğü ile karşılanmış ve bakış açılarına göre değişen birçok tanımı yapılmıştır.² Bir kısım araştırmacılar ise *kültüre, eserler ve ürünler, medeniyete de onların arkasındaki inanç ve ahlâk nizamı* diyerek medeniyeti kültürün, kültürü de medeniyetin yerine kullanma yolunu tercih etmişlerdir.³ Gerek kavramın farklı açılardan çok sayıda tanımlarının yapılması ve zaman zaman birbirinin yerine kullanılması, gerekse algı farklılıklarının var oluşu kültür ve medeniyet kavramlarının karmaşıklığını, birbirinden ayrı ve bağımsız düşünülemediğini göstermektedir.⁴ Kültür tarihî, ruhî, zihnî birikimlerin kullanılarak bilgi üretilmesi, ilk ve sahih bilgi kaynakları doğrultusunda insanı, eşyayı ve hayatı tanıma alanını içeren, medeniyet ise toplumsal ve maddî ilişkileri kapsayan bir olgudur.⁵ Medeniyet, süzülerek gelen kültürün içerisinde şekillendiği kab, bir anlamda onun dışı yansıyan yüzüdür. Tarihî, dinî, ahlâkî, felsefî, estetik ve sanatsal birikimin oluşturduğu *zihniyetin dışı vuru mudur*. Yani bir *medeniyet zihniyetinin* yansımasıdır. *İlim zihniyeti* bilginin bizzat kendisi olmayıp, hakikat inanç ve ahlâkından doğan cevhere dayalı olarak bilgiyi üretme yetisi ise, belli bir inanç, ahlâk ve değere dayalı olarak medeniyet üretme, inşâ etme yetisi de bir *medeniyet zihniyetidir*.⁶

Bu sebeple medeniyet *evrensel ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtalarının tümü* şeklinde tanımlanarak evrensel ortak değerlerin tümünün de kültürden beslendiği ifade edilmekte,⁷ medeniyeti üreten inanan, düşünen ve irade beyan eden insan olduğuna göre her medeniyetin temelinde inanış, düşünce ve hareket sisteminin olduğu zikredilmektedir.⁸ Dolayısıyla her çağ ve toplumda asgarî düzeyde kabul edilebilir bir inanış, ahlâk ve değer eksenli olmayan, insanı ve onun her türlü ihtiyaçlarını giderebilecek bir anlayışla üretilmeyen hiçbir şey medeniyet olarak algılanamaz.

² Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü* (İstanbul, 1969), 400-402; Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş Temel Kavramlar* (Ankara, 1995), 167-168; Sezgin Kızılcık - Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü* (Konya, 1992), 430-431; Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul, 1993), 365.

³ Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi* (İstanbul, 1997), 43-74; Fahri Unan, "Yeni Medeniyetimizin Muharrik Unsuru Ne Olacak?", *Üçüncü Bin yılın Eşiğinde Türk Uygarlığı* (Bişkek, 2003), 59-64; Abdülbaki Güneş, *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası* (İstanbul, 2005), 50.

⁴ İbrahim Canan, *Medeniyet Kültür ve Teknik* (İstanbul, 1984), 25; Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet* (İstanbul, 1996), 26.

⁵ Bulaç, Ali, *Tarih, Toplum ve Gelenek* (İstanbul, 1996), 168.

⁶ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul, 1998), 128.

⁷ Gökâl, burada harsın/kültürün millî, medeniyetin ise beyne'l-mil olduğunu ifade etmektedir. Gökâl, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul, 1955), 19-20; Ayrıca Gökâl medeniyetin usulle yapılan ve taklitte bir milletten diğer milletlere geçen mefhum ve tekniklerin tümü olduğunu da belirtmektedir. Bk. Ziya Gökâl, *Türkçülüğün Esasları*, 35; İbrahim Kafesoğlu, "Millî Kültür-Siyaset İlişkisi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 4/1 (1984): 16.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, "Medeniyetimizin Değerler Sistemi", *Türk Düşüncesi Mecmuası* 1/1 (1953), 13.

Medeniyetlerin doğuşunda ve çöküşünde rol oynayan faktörler veya medeniyet kuramları şeklinde de zikredilen unsurlar olarak *ekonomi, ideal, mücadele, aşk ve açıklık, toplumsal oluşum, kahramanlar ve karizmatik şahsiyetler, ırk, coğrafya, nüfus, teknoloji ve göç* faktörleri sıralanmaktadır.⁹ Ancak bunların her birinin tek başına belirleyici etken olduğunu iddia etmek yerine sıralananların her birinin belli oranda etkisinin olduğunu kabul etmek daha doğru olsa gerektir.¹⁰ Bununla birlikte, birinin diğerlerinden belirleyicilik açısından daha baskın olduğunu ifade etmenin, daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca medeniyet tarihi açısından tarih içerisinde *beşerden*¹¹ *insana*¹² *geçiş dönemi, tarım devrimi ve sanayi devrimi ile başlayan süreç olmak üzere* üç önemli kırılma noktalarından bahsedilmektedir.¹³ Tarih içerisinde sayılabilen medeniyet sayısının yirmi yedi olduğu zikredilmekte, Mezopotamya, Nil-Dicle-Fırat veya Akdeniz havzasının bu sayılanlardan büyük bir kısmına yataklık ettiği ifade edilmekte, Mısır, Sümer gibi önemli medeniyetlerin de burada doğup gelişen medeniyetlerden olduğu iddia edilmektedir.¹⁴

Batı Dünyasında *civilisation* kavramıyla ifadelendirilip, Türkçe kaynaklarda *uygarlık* olarak karşılanan bu sözcük, *medenî, şehirlî* anlamına gelen *civil* kelimesinden türemiş, ilk kez 1756 yılında kullanılmıştır.¹⁵ Ancak *Civilisation* ve *uygarlık* kelimeleri medenilik/shehirlik anlamını taşımakla birlikte, *medeniyet* kavramını karşılamamaktadırlar.¹⁶ Çünkü Batı Dünyası din dışı/seküler bir örgütlenme, düşünme ve davranma biçimi olarak kendilerini XVIII. yüzyıldan itibaren *civilisation*'la ifade etmişlerdir.¹⁷ Bu yüzden sözcük *sekülerizmi* çağrıştırmaktadır. Başlangıçta kilise ve devletin ayırımı olarak ifade edilen *kısmî sekülerizm*, süreç içerisinde siyasal, bilimsel, kamusal ve özel alanlar olduğu gibi tarih, ulus ve vatan gibi olgular da içkinleştirilerek dinî, ahlâkî, insanî gaye ve değerlerden tamamen arındırılıp, kısaca değerlerden arındırılmış bir dünyayı öngörme anlamına gelen *kapsamlı sekülerizm* yaygınlaşmıştır. Bu da temelde Batı'nın Tanrı, insan ve tabiatın aşkınlıktan/müteâl uzaklaştırılıp içkinleştirilmesiyle yani kendi içinde işleyip diğer alan ve âlemlerle ilişkisinin koparılmasıyla alakalı bir durumdur. Bu sayede Batı Tanrısını inkar etmekten çok zikredilen alanlardan ve dünyadan kovan yumuşak karınlı bir Tanrı algısı

⁹ Geniş bilgi için bk. Ali Şeraîti, *Medeniyet Tarihi*, trc. İbrahim Keskin (Ankara, 1998), 1: 61-82; Ali Şeraîti, *Medeniyet ve Modernizm*, trc. Ahmet Yükseköğlü (İstanbul, 1985), 46-69; Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş* (İstanbul, 1995), 36-66; Pazarbaşı, 169-187; Ömer Akkoyun, *Kur'an Kıssaları ve Tarih Felsefesi* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 81-91.

¹⁰ Pazarbaşı, 173.

¹¹ Kur'an'da, "beşer" sözcüğünün zikredildiği ayetlerde genelde insanın bedenî varlığına ve maddî görüntü ve özelliklerine işaret edilmektedir. (Bk. Hûd 11/27; Yûsuf 12/31; Hicr 15/28 vb.)

¹² "İnsan" sözcüğüyle de çoğunlukla insanlığın karakterine ve manevî özelliklerine dikkat çekilmektedir. (A'râf 7/179; Hûd 11/9-10; İbrahim 14/34, v.dğr.)

¹³ Ahmet Özcan, *Teolojinin Jeopolitiği* (İstanbul, 2005), 55-83.

¹⁴ Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev: Ufuk Uyan (İstanbul, 1980), 14-15.

¹⁵ Servet Tanilli, *Uygarlık Tarihi* (İstanbul, 1991), 2.

¹⁶ Muzaffer Ersöz, "Hars ve Medeniyetin Dinamik Tanımları", *Eğitim Dergisi* 5/1 (1963), 4.

¹⁷ Kemal Karpat, http://www.dunyadanbihaber.netfirms.com/kemal_karpat.html, *Soyut Medeniyetler Çatışmaz*, Levent Elpen, 2006.

oluşturmuştur.¹⁸ Bu algıyla oluşan kapsamlı sekülerizmin ulaştığı nokta bir anlamda Tanrının ve aşkınlığın öldüğü bir dünya algısıdır.¹⁹

Oysa yukarıda vermeye çalıştığımız gibi medeniyetin kültür/gelenek, din, ahlâk, zihniyet, anlam ve değerle olan olmazsa olmaz ilişkisi dikkate alındığında mekanik ve içgüdüsel bir şehirliliği esas alan, aşkınlıktan, anlam ve değerden uzak sadece vatandaşlık temeline dayalı gerek *civilisation* kavramının, gerekse onun *uygarlık* kelimesiyle Türkçe'ye çevrilen sözcüğün muhtevasını ve bu süreç içerisinde üretilenleri gerçek medeniyetle anlamlandırmak ve onun karşılığı olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir.²⁰ Bunlar medeniyetin unsurlarından biri olarak zikredilebilir, ancak medeniyetin bizzat kendisi olarak ifade edilemezler.

Sonuç olarak *medeniyetin* hangi anlamda ele alınırsa alınsın bir yönüyle *hilafet*²¹ ve *imaret*²² kavramlarıyla ilişkili ve iç-içeliği söz konusudur. Medeniyet kavramıyla kastedilen toplumsal yaşamın gereği olarak düzenli, yerleşik, disiplinli, belli bir zihniyet, ahlâk ve hukuka dayalı bir şehir hayatıysa, bu insanın yeryüzündeki misyonunun gereği olarak diğer insanlar, toplum ve eşya ile olan ilişkisini adalet temelinde sürdürme *zorunluluğunun* bir sonucudur. Bu zorunluluk hilafet misyonunun en belirgin temsilcileri olan peygamberlerin bir çoğunun *medine* sözcüğü ile birlikte zikredilip, medeniyet inşâcıları olarak takdim edilmelerinden de anlaşılmalıdır. Öte yandan medeniyetle kastedilen toplumsal hayatın düzeni için gerekli olan kurumların, fizikî ortamın, teknik, alet ve edevâtın temini ise, bu da emredilen imaretin maddî boyutunu gerçekleştirmekle alakalı bir *sorumluluktur*.

Medeniyetin, İbn Haldun'un *hadârî umran* diye nitelediği olgunun dış dünyaya bakan/maddî cepheyi karşıladığı açıktır. Buna dayalı olarak medeniyet sadece *dışa yönelik düzenlemeler* şeklinde kullanılıyor olsa bile bu da halifelik misyonunun gereği insanoğlunun *toplumsal sorumluluk* alanı olan yeryüzünü imar ve ıslah mesuliyeti bağlamındaki ana sorumluluklarından biridir.²³

1.3. Kur'ân'da Medeniyet İle İrtibatlandırılabilir Sözcükler

Medeniyet kavramı Arapça sözlüklerde *medine*/şehir ve din sözcükleri ile ilişkilendirilmektedir. *Yerleşim birimi* anlamına gelen *medine* kelimesi *bir yere yerleşmek*, *ikamet etmek*, *şehirlileşmek* anlamlarında *me de ne*'den türeyip

¹⁸ Abdolvahab M. Elmessirî, "Modernite İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma", trc. Metin Eker, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 3 (1997): 55-91.

¹⁹ Tanrı algısının Batı'da geçirdiği evreleri ve özellikle bu süreçte nihaî olarak geldiği noktayı anlatımı bağlamında geniş bilgi için bk. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, trc. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu (Ankara, 1998), 432-467.

²⁰ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 81-87; Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, 74-76. İzzetbegoviç burada "elde etmek için üretmek, israf etmek için elde etmek" ifadeleriyle Batı uygarlığının karakterini ifade etmekte, uygarlığın maddî ve teknik gelişme şeklinde ortaya çıktığını zikrederek bu tür medeniyet algısını eleştirmektedir.

²¹ Bakara 2/30.

²² Hud 11/61.

²³ Ramazan el-Bütî, *Kur'ân'da İnsan ve Medeniyet*, trc. Resul Tosun (İstanbul, 1987), 23-33.

çoğulunun *medâin ve müdün* olduğu zikredilmektedir.²⁴ Bir diğer görüş de; *zelil olmak, borçlu olmak, din edinmek, sahip olmak, itaat etmek* anlamlarına gelen *de ye ne* fiil kökündentürediği şeklinde ifade edilerek²⁵ kelimenin hangi kökten geldiği hususunda iki görüş ileri sürülmektedir.

Şehirleşmek, şehir kurmak, medenîleşmek, medenî hayat sürmek, yerleşik hayatın gereklerine tutunmak gibi anlamlara gelen “*temdîn*”, “*temeddün*” ve “*temedyün*” gibi kelimeler de *me-de-ne* kökünden türeyen sözcüklerdir.²⁶

Ceza, mükafat, karşılık, bedel anlamlarına gelen *medînûn*²⁷ ve *medînîn*²⁸ kelimelerinin *de ye ne* kökünden türemesi, din kelimesinin *hukuk, düzen, disiplin, itaat* anlamlarını da içermesi, emir/iş sahiplerine itaatten dolayı kadın kölenin/cariyenin *medîne*, erkek kölenin ise *medîn* diye isimlendirilmesi gibi hususlar,²⁹ ayrıca tarihi süreç içerisindeki medine, medeniyet kelimeleriyle din arasındaki sıkı ilişki dikkate alındığında kelimenin *me de ne* ve *de ye ne* köklerinin her ikisiyle de alakalı olduğu görülmektedir. Bu yüzden kelimenin hangi kökten geldiği noktasında bir tercihe de gerek olmadığı kanaatindeyiz.

Medine/şehir sadece yerleşmekle ilgili bir kavram olmayıp, herhangi bir yeri şehirleştiren toplumların yerleşme ihtiyaç ve sebeplerini karşılayabilecekleri mekanlardır. Bu sebep, şart ve ihtiyaçlar fizikî, iktisadî, dinî, siyasal ve toplumsal olma özelliğini taşımakla birlikte³⁰ bunların giderilebilmesi, karşılanabilmesi tabii olarak hiyerarşik bir düzeni, disiplini, karşılıklı hak ve sorumlulukları, hukukî/cezaî düzenlemeleri de beraberinde getirmektedir. Birey ve toplumların sağlıklı bir toplumsal yaşam sürdürebilmelerinin yolu bu düzenlemelere iradî olarak boyun eğmek ve onları koruyup kollamaktan geçmektedir. Dolayısıyla medine/şehir/*yerleşim birimi*, *toplum* ve iradî/zarurî bir *itaat/boyun eğme* gibi faktörlerle birlikte bir bütün olarak düşünülmelidir. İtaat edilen güç, iktidar ve nesnelere farklılığı bu unsurların sonuçta birbirini tamamlayan bütünü parçaları olduğu gerçeğini değiştirmez. Sadece medine'nin/şehir'in rengini, kimliğini ve onu inşa eden zihniyeti yansıtır. Buna göre üç unsurdan müteşekkil medine kelimesinden türeyen *Medeniyetin*, medinelî/şehirlî olarak yaşanan hayatın süreç içerisinde birey ve toplumlara kazandırdığı kültür, düşünce, anlayış, ve zihniyeti sembolize eden bir kavram olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.³¹

Yerleşim birimi anlamında *medine* sözcüğü Kur'ân'da on dört,³² çoğulu *medâinise* üç yerde³³ geçmektedir. Yine yerleşim birimi anlamında aynı kökten

²⁴ İbn Fâris, Liebi Hüseyin, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa* (Beyrut, ty), 2: 503; Hüseyin b. Muhammed Rağıp İsfahanî, *El-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an* (Beyrut, ty.), 468; Cemâlüddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap* (Beyrut, 1990), 13: 402-403; Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdulkadir Er-Razî, *Muhtârü's-Sihah* (Kahire, 2000), 333; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasit* (İstanbul, 1984), 2: 859.

²⁵ İbn Fâris, 1: 428-429; İsfahanî, 181; er-Razî, *Muhtârü's-Sihah*, 127.

²⁶ İsfahanî, 468; Er-Razî, *Muhtârü's-Sihah*, 333.

²⁷ Saffât 37/53.

²⁸ Vâkıa 56/86.

²⁹ İbn Fâris, 1: 428-429.

³⁰ Pazarbaşı, 17.

³¹ Pazarbaşı, 18.

³² A'râf 7/123; Tevbe 9/101, 120; Yûsuf 12/30; vb.

gelen *beled*,³⁴ *belde*,³⁵ ve *bilâd*³⁶ kelimeleri, ev yerleşim birimi, yurt ve şehir anlamında *mesken*³⁷ ve çoğulu *mesâkîn*³⁸ sözcükleri, aynı anlamda *dâr*³⁹ ve çoğulu *diyâr*⁴⁰ lafızları, farklı anlamlara gelmesine rağmen bazen insanların toplu olarak yaşadıkları muhtelif yerleşim birimleri karşılığında *arz*⁴¹ sözcüğü de kullanılmaktadır.⁴²

Bununla birlikte bazen yerleşim birimi bazen de onu inşâ eden toplum anlamında otuz sekiz yerde⁴³ *karye*,⁴⁴ on sekiz yerde⁴⁵ de çoğulu *kurâ*⁴⁶ formuyla, bazen de *ümmü'l-kurâ/şehirlerin anası*, *merkezi* tamlamasında olduğu gibi ülke, yurt, bölge, vatan veya medeniyet gibi köy ve şehir sözcüklerinden daha kapsamlı bir anlam taşımaktadır.⁴⁷ Kısaca karye ve kurâ sözcükleri medîne kelimesinde olduğu gibi hem yerleşim birimi, hem de onu inşâ eden toplum⁴⁸ anlamını kapsamakta, ayrıca bu lafızlarla zaman zaman kâmil bir medineyi/yerleşim birimini oluşturan bütün unsurlara dikkat çekilmektedir.

Benzer şekilde Kur'ân'da *karn*⁴⁹ ve onun çoğulu olan *kurân*⁵⁰ sözcüğü de aynı zaman diliminde, aynı dönemde yaşayan *insan topluluğu/ümme*⁵¹ faktörünü ifade için kullanılmaktadır. Ancak bu sözcüklere daha özel bir anlam yüklenerek *güç ve iktidar* sahibi edilmiş, bütünüyle veya kısmen yeryüzünde liderliğe getirilmiş/halife kılınmış bir topluluktan/ümmetten bahsedilmektedir.⁵² Ayrıca peygamberlere izafe edilen topluluk isimleri *ümme* ve *kavim* kavramları farklı anlamlar taşımakla birlikte medine veya medeniyetin toplum faktörünü ifade bağlamında da kullanılmaktadır. Özellikle geçmiş medeniyetleri inşa eden toplumlar bu sözcüklerle tanımlanmaktadır.

→

³³ A'râf 7/111; Şuarâ 26/36, 53.

³⁴ Bakara 2/126; A'râf 7/57, 58; İbrahim 14/35 vb.

³⁵ Âl-i İmrân 3/196; Mü'min 40/4; Kâf 50/36; Fecr 89/8,11.

³⁶ Furkân 25/49; Neml 27/91; Sebe' 34/15; Zuhuruf 43/11; Kâf 50/11.

³⁷ Sebe' 34/15.

³⁸ Tâhâ 20/128; Kasas 28/58; Ankebût 29/38 vb.

³⁹ A'râf 7/78, 91, 145; Hüd 11/65; Ra'd 13/31 vb.

⁴⁰ Bakara 2/84, 243, 246; Âl-i İmrân 3/195; Nisâ 4/66 vb.

⁴¹ Mâide 5/21; A'râf 7/110; İbrahim 14/13,14 vb.

⁴² Ağırıklık olarak yerleşim birimi anlamında kullanılan bu sözcüklerle ilgili olarak geniş bilgi için bk. Pazarbaşı, 32-41.

⁴³ Bk. Fuâd Abdalbaki, 543-544.

⁴⁴ *Karye* sözcüğü ile "*ehlü karye*" Kehf 18/77; "*ehle hâzihi'l-karye*" 29/Ankebût 29/31,34; "*ashâbu'l-karye*" Yâsin 36/13. Şeklindeki tamlamalarla yerleşim birimlerini inşâ eden toplum ve medeniyetler kastedilmektedir.

⁴⁵ Muhammed Fuâd Abdalbaki, *El-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul, 1990), 544.

⁴⁶ *Karye'nin çoğulu kurâ* ifadesi En'am 6/131; Hüd 11/100,102,117; Kehf 18/59; Kasas 28/59; Sebe' 34/18; Ahkâf 46/27; Haşr 59/14. de *yerleşim birimi anlamı*, "*ehlü'l-kurâ*" şekliyle A'râf 7/96, 97, 98; Yûsuf 12/109; Haşr 59/7. de *ümme/toplum anlamı*, "*ümmü'l-kurâ*" En'am 6/92; Şûrâ 42/7 lafızıyla da şehirlerin anası, merkezi anlamı kastedilmektedir.

⁴⁷ Asım Efendi, *El-Okyanusu'l-Basit Fi Tercemeti'l-Kamüsi'l-Muhît* (İstanbul, 1305), 4: 1129.

⁴⁸ İsfahanî, 403.

⁴⁹ En'am 6/6; Meryem 19/98, Mü'minûn 23/31.

⁵⁰ Yûnus, 10/13; İsrâ 17/17; Tâhâ 20/128; Mü'minûn 23/42; Furkân 25/38; Kasas 28/23; Secde 32/26; Yâsin 36/31.

⁵¹ İbn Fâris, II, 394-395; İsfahanî, 402-403.

⁵² Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. M. Han Kayani, Y. Karaca, N. Şişman, İ. Bosnalı, A. Ünal, H. Aktaş (İstanbul, 1996), 2: 294.

1.4. Medeniyet Unsurları ve Kur'ân'da Buna İlişkin Anlatımlar

Kur'ân'da bizzat *medeniyet* kelimesi kullanılmamış olsa da onun medeniyetlerin en temel unsurları olan, onların fizik mahalli veya doğduğu mekanlar olarak ifadelendirilebilecek *yerleşim birimlerinden*, medeniyetleri inşa eden *toplumlardan* ve bir diğer unsur olan *güç, iktidar ve otoriteden* bahsettiği anlaşılmaktadır. Bunlar da bir toplumun medeniyet kurma potansiyeline sahip olabilmesinin en asgari şart ve unsurlarıdır. Kur'ân bu unsurların bazen bir veya ikisine bazen de tümüne birden vurgu yapmaktadır. Zaman zaman medeniyetlerin takip ettikleri yol, gidişât ve sahip oldukları zihniyet *ümme* ve *millet* kavramlarıyla da ifadelendirilmektedir.

Medeniyet inşasına imkan veren potansiyel bakımından Kur'ân'ın yeryüzünü *karar kıılma yeri*⁵³ olarak vasıflandırması, orada rızık ve bereket arayanların ihtiyaçlarına uygun hale getirilişinden bahsetmesi,⁵⁴ insan ve toplumları da orayı mekan⁵⁵ ve vatan⁵⁶ edinebilecek maddî (kulak, göz gibi) ve manevî (gönül) imkan⁵⁷ gibi donanımlarla teçhîz ettiğini ifade etmesi,⁵⁸ orayı yurt ve vatan edinebilecek maddî ve manevî imkanları edindikten sonra yapılması gerekenleri⁵⁹ sıralamaktadır. Bu bağlamda Kur'ân, mekan tutacak, vatan edinecek güç ve iktidarın Zülkarneyn'e bahşedildiğini, muhtaç olduğu her şeye ulaşabileceği imkanın kendisine lutfedildiğini zikretmektedir.⁶⁰ Bu durum bir taraftan medeniyetin unsurlarına vurgu yaparken diğer taraftan da *bir medeniyetin* kurulum aşamasından zevaline kadar geçen sürecin değişik kesitlerini ve olması gereken/ideal bir medeniyetin nasıl inşa edilebileceğini ortaya koymaktadır. Bütün bunlar ifade edilirken genelde *mekkene* sözcüğü yoğun bir şekilde kullanılmakta,⁶¹ ve bu sözcüğe sadece *imkan vermek* değil yukarıda zikredilen medeniyetlerin en temel unsurları olan *vatan, yurt, yerleşim birimi, toplum, güç, otorite ve iktidar vermek* gibi anlamlar da yüklenmektedir.⁶²

1.4.1. Yerleşim Birimi-Medine

İnsanın hayatında bir mekan kabı olan medine/şehir medeniyetin bir unsuru ve parçası olabilmesi için şehrin belli bir düşünce ve tefekkür sonucu

⁵³ Mü'min 40/64.

⁵⁴ Fussilet 41/10.

⁵⁵ Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf, an Hakaiki't-Tenzil* (Beyrut, 1986), 2: 6; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul, 1982), 3: 1879.

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 1879.

⁵⁷ *Fuâd* ve çoğulu *efide* kelimesi; "onunla kendilerine fayda ve zarar verecek şeyleri düşünüp akıl ettikleri şey" şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmi'u'l-Beyân Fî Te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut, 2001), 26: 35.

⁵⁸ Ahkâf 46/26.

⁵⁹ İbrahim 14/14; Hacc 22/41, 46.

⁶⁰ Kehf 18/84.

⁶¹ Sekiz yerde *mekkennâ* ifadesi, altı yerde de değişik formlarla toplam on dört yerde geçmektedir. Bk. Fuâd Abdülbaki, 672.

⁶² Taberî, VII, 175-176; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim* (İstanbul, 1985), 2: 128; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 6; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 1879. Ayrıca bk. İsfahanî, 474; Er-Razî, *Muhtaru's-Sihah*, 339.

oluşan *zihniyete dayalı olarak* irade ve şuur sahibi insan ve toplumlar tarafından inşâ edilmesi gerekir. Statik ve içgüdüsel olarak kurulan şehirleri medeniyetin parçası olarak kabul etmek arılar ve karıncaların oluşturduğu şehirlere haksızlık etmek anlamına gelecektir. İrade, şuur, ideal ve yaratıcılık gibi özellikleri üzerinde taşıyan insanoğlunu merkeze alan, onun ihtiyaç, emniyet ve refahını sağlama düşünce ve zihniyetiyle kurulan bir şehir medeniyetin parçası sayılabilmektedir. Dolayısıyla medeniyeti şehirleşmeyle başlatanların aksine yalnız başına şehir veya şehirleşmenin medeniyetle ilgili olmadığı anlaşılmakta, *şehir ve şehirde yerleşim zihniyeti* birlikte düşünülerek inşâ edilen şehirlerin ancak medeniyetin bir parçası veya unsuru olabileceği ortaya çıkmaktadır.⁶³

Yerleşim zihniyeti ile şehir/medine arasındaki bu ilişkiden dolayı peygamberler ya yeni bir zihniyet inşâ etmek, ya da var olan insanın yapısına/fitratına aykırı zihniyetleri değiştirmek üzere medeniyet kurma rolleriyle şehirlerin merkezine gönderilmişlerdir.⁶⁴ Peygamberler vahye dayalı bu zihniyet değişimini şehirlerin anasından/merkezinden başlatıp etraftaki şehir ve yerleşim birimlerini de etkilemek üzere⁶⁵ itikadî, ahlakî ve toplumsal irşatlarının yanı sıra maddî eşyanın kullanım zihniyetiyle ilgili de örneklik ve önderlik yaparak gerçekleştirmeye çalışmışlardır.⁶⁶ Önceki adı *Yesrib* olan yerleşim birimine Hz. Muhammed'in hicreti, orada yeni bir toplum, yeni bir zihniyet ve otorite inşâ edişi, bu minval üzere şehrin çehresinin farklılaşması ve bunun sonucu olarak isminin de değiştirilerek *el-Medine* denildiğinde *Medinetü'r-Rasûl/Resûl'un şehri* şeklinde anlaşılmış olması⁶⁷ bu yüzdendir. Yani Yesrib'in isim ve içerik olarak Medine'leşmesi, Peygamber (s) in Medine'sine dönüşmesi, oranın yeni ve vahye dayalı bir medeniyetin merkezi ve beşiği olması, kendisinden önce kurulan medeniyetlere bir ölçü, sonra kurulanlara ise hem ölçü, model; hem de ilham kaynağı olma sonucunu doğurmuştur. Çünkü Peygamber'in Medine'si evrene, eşyaya, insana ve en önemlisi insanlığa dair *en sahih öğreti ve eğitimle* inşâ edilmiştir.

Ayrıca bir kısım âlimlerin *medenî/şehirli olmayı* da peygamber olabilmenin şartları arasında zikretmesi⁶⁸ bir taraftan *peygamber - medine/şehir ve medeniyet* ilişkisine dikkat çekerken, diğer taraftan da bugün medeniyet vasfını taşıyan ve dünya medeniyetleri arasında sayılan bütün medeniyetlerin temelinde peygamberlerin rol ve katkılarının olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda İmam Malik'in *amel-i ehl-i Medineyi/Medine'lilerin amelini*⁷⁰ veya *icmâ-ı ehl-i*

⁶³ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, trc. İbrahim Keskin (Ankara, 1998), 1: 28-31.

⁶⁴ Kasas 28/59.

⁶⁵ Şûrâ 42/7.

⁶⁶ Akkoyun, 78.

⁶⁷ İbn Manzûr, 13: 402. Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamberin hicret ettiği yerleşim birimi olan *Yesrib'in* kastedildiği *Medine* lafzı dört yerde kullanılmaktadır. Bk, Tevbe 9/101, 120; Ahzâb 33/60; Münâfikûn, 63/8.

⁶⁸ Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtûbî, *El-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut, 2001), 9: 234.

⁶⁹ Coşkun, Ahmet, *Ana Meselelerimiz ve Bazı Hal Çareleri Üzerine Sohbetler Hatıralar* (İstanbul, 1982), 109.

⁷⁰ İbrahim Kafi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 21-25.

*Medineyi/Medinelilerin görüş birliğini*⁷¹ fıkhn kaynakları arasında zikretmiş olması peygamber-medine ilişkisinin önemine dikkat çekerken aynı zamanda peygamberin inşâ ettiği bir zihniyet eğitiminden geçen toplumun görüş birliğinin kıymetini yansıtmaktadır. Dolayısıyla medenî olmayı belirleyici faktör salt medineli/şehirli olmak değil oraya hakim olan *inanç, ahlâk ve zihniyet* eğitiminden geçmektir. Zikredilen unsurlardan oluşan bu eğitim sürecinin belirleyicisi peygamberlerin getirdiği ilahî mesajlar ve peygamberlerdir. İnsan ve toplumlar bu eğitim sürecini içselleştirdikleri oranda medenî olmakta ve görüşleri anlam kazanmaktadır. Kısaca peygamber-medine ilişkisi, bir taraftan peygamberlerin vahye dayalı toplum, medine/şehir ve medeniyet inşâ etme rol ve sorumluluklarının olduğunu yansıtırken, diğer taraftan da insan ve toplumların peygamberlerin bu taleplerine cevap verdikleri oranda medenî olacaklarına da işaret etmektedir.

1.4.2. Toplum

Kur'ân'ın öngördüğü medeniyetlerin asıl unsuru, yeryüzünde hilafet, emanet ve imaret rol ve misyonu ile hareket eden, bunların gereğini yerine getiren *kavim, sosyolojik anlamda millet ve ümmet tipi bir toplum tipidir*. Kavmin, sosyolojik anlamda milletin ve Ümmetin kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma esaslarını temel alan, değer ve anlam eksenli bir toplum tipi olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân kavmin bir vakıta olduğunu tespit edip, akrabalık ilişkilerinin gözetilmesine vurgu yapmakla birlikte bu ilişkilerin *iman, adalet ve takva* gibi üç değerle çerçevesini çizmekte ve kavmin öne çıkarılmasını yasaklamaktadır. İnsana evrensel bir bakış açısı sunan Kur'ân'ın, onun ilişkilerini yerel veya etnik, düzeyde tutmasını önermesi mümkün de değildir. Bu yüzden kavim insan ve toplumların yerel veya etnik düzeydeki ilişki ve sorumluluk ayağıdır.

Bu bakış açısı kavimlerin sosyolojik anlamda millet olma süreçlerini de kolaylaştırmaktadır. Millet'in Kur'ân'daki kullanımı, din, yol ve gidişat anlamındadır. Bu anlam XIX. yüzyıl'a kadar da devam etmiştir. Sözcüğe daha sonradan giydirilen anlamlar ise, kavramın kullanımındaki anlam sapmasıdır. Dolayısıyla millet insan ve toplumların bölge, ülke/yurt düzeyindeki ilişki ve sorumluluk ayağıdır. Evrensel bir bakış açısı doğal olarak insanoğluna küresel ve evrensel bir ilişki ayağı ve sorumluluk da yüklemektedir. Ümmet ise, bu ilişki ve sorumluluğun küresel boyutudur. Kur'ân insanoğluna son tahlilde ümmet tipi bir toplumu hedef göstermektedir. Diğer iki boyutta olduğu gibi ilişkilere ümmet ayağında da *iman, adalet ve takva* gibi üç temel değer ve çerçeve hakim olmak durumundadır. Kısaca Kur'ân medeniyet unsuru olarak, böyle bir bakış açısı/zihniyete sahip ve zikredilen çerçevede bir toplum öngörmektedir.

⁷¹ Geniş bilgi için bk. Ebi'l-Velid Süleyman İbn Halef el-Bâcî, *Ahkâmü'l-Fusûl Fî Ahkâmi'l-Usûl* (Beyrut, 1989), 413-419;

1.4.3. Siyasî Otorite

Medeniyetin bir diğer unsuru olan siyasî otorite, güç, kuvvet, iktidar gibi isimlerle de anılmaktadır. Bunlar adalet vasfı gibi evrensel birdeğerle birlikte oldukları ve onun ikâmesi için uğraştıkları sürece medeniyetin bir unsuru veya parçası sayılmaktadırlar. Adalet vasfından, değer ve onu üreten zihniyetten uzaklaşan siyasî, iktisadî veya askerî bir güç ve otoriteyi medeniyetle ilişkilendirmek mümkün görünmemektedir. Çünkü medeniyet bu unsurların salt ontolojik mevcudiyetinden öte vasıfsal bir özelliğidir. Medine/şehir, toplum ve onların arka planındaki zihniyet medeniyetlerin geleneğini, özünü, siyasî otorite ise onun formunu, kabuğunu oluşturmaktadır. Gerçek öz veya gelenek uzun soluklu ve vasıfsal olduğu için güç-eksenli, sadece siyasî güce yaslanarak oluşmuş değil zaman eksenslidir. Yani zamanı aşabilme ve tarihin seyrini belirleme gücüne dayalıdır. Bu güce sahip olan toplumlar siyasî otoriteyi belirleyebildiği gibi onlar olmaksızın da uzun vadede bir gelenek oluşturup, medeniyet inşâ etme potansiyeline sahiptirlir.⁷²

Ancak Moğollar gibi salt güce dayalı ve medeniyet vasfından kopan toplum ve güçler hızla yayılabilir ve sömürebilirler, fakat uzun vadede böyle bir gelenek ve medeniyet oluşturma ihtimal ve potansiyelinden uzaktırlar.⁷³Hızlı yayılım ve sömürebilme güç ve iktidarı yani kabuk, form geçicidir ve bir mühlet verıştır. Kalıcı olan ise *öz, gelenek ve zihniyettir*. Bunların da en belirgin vasıfları kendi içinde bir iç ahenk anlamına gelen *tutarlılık* ve yeni formlar içerisinde muhtevasını devam ettirebilme anlamında *süreklilik* gibi iki temel vasıftır.⁷⁴

Bu bağlamda Kur'ân öz-kabuk veya köpük-asıl benzetmesi yaparak hak ve batıl arasında kalıcılık ve geçicilik açısından kurmuş olduğu ilişkiye dikkat çekmektedir. Kalıcı olanın öz, asıl, hak, olduğu ifade edilmekte, diğerlerinin ise geçici olduğu belirtilmektedir.⁷⁵ Buradan siyasî olanın geçiciliğine, tirihi olanın veya geleneğin ise kalıcılığına işaret edilmektedir. Bu yüzden siyasî olanla tarihî ve kültürel olanın birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.⁷⁶ Bir başka ifadeyle *siyasî* olanın kabuk, köpük, *tarihî ve kültürel* olanın ise öz, asıl, gelenek ve zihniyet olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tarih içerisinde bunlar arasında uyum söz konusu olduğu gibi çelişki ve çatışmalar da yaşanmıştır. Bu, tarihî ve kültürel olan özün, geleneğin bir anlamda dinin dünyevî, siyasî ve kamusal taleplerinin olmadığı anlamını taşımadığı gibi siyasî olan olmaksızın bunların varlığını sürdüremeyeceği anlamına da gelmez.⁷⁷

⁷² Davutoğlu, Ahmet, "Tarih Metodolojisi Ve Geleneğin Yeniden Yorumlama Sürecindeki Yeri", *Bilge Adam Dergisi* 1/4 (2003): 5-10.

⁷³ Davutoğlu, "Tarih Metodolojisi", 5-10.

⁷⁴ Davutoğlu, "Tarih Metodolojisi", 6.

⁷⁵ Ra'd 13/17; İsrâ 17/81.

⁷⁶ Bk. Karpat, http://www.dunyadanbihaber.netfirms.com/kemal_karpat.html adlı sitede *Soyut Medeniyetler Çatışmaz* Başlığıyla verilen Levent Elpen'e ait röportaj; Davutoğlu, "Tarih Metodolojisi", 6.

⁷⁷ Siyasî otorite ve istikallerini VII. Asırda kaybeden Ermeni ve Gürcülerin İslâm Medeniyetinin kısmen etkisinde kalmakla birlikte kendi dinî ve medenî geleneklerini sıkı sıkıya muhafaza ettikleri ifade

Bu dengeli yaklaşım din ve medeniyetlerin tamamen siyasallaşma, güç ve iktidarı esas alma riskini de yumuşatmaktadır. Zaten demirin indirilişini konu alan sureye bütünlük içerisinde bakıldığında; sonuçta sararıp çer-çöp olan dünyanın geçiciliği, oyun ve eğlence olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁸ Dünyayı, güç ve iktidarı esas alıp Allah'tan ve O'nun vahyinden uzaklaşan Ehl-i Kitab'ın kalplerinin katılaştığı ifade edilmekte, inananların ise Allah'ı ve O'nun zikrini hatırd tutarak yüreklerini yumuşatmaları istenmektedir.⁷⁹ Esas alınması gereken ahiret hayatı olduğu belirtilmektedir.⁸⁰ Böylece içerisinde şiddetli bir güç ve birçok faydalar bulunan demir ve ona dayalı güç ve iktidarlara yüreklerdeki yumuşaklık arasında nasıl bir ilişki ve dengenin kurulduğu ortaya konulmaktadır. Aynı şekilde onlara dalıp, takılıp kalma, yani *tûl-i emele* düşme ile yüreklerin taşlar gibi kaskatı⁸¹ kesilmesi arasındaki ilişki de görülmektedir.⁸² Dolayısıyla medeniyetleri bu dengeden uzak ve salt güç ve iktidarla, siyasî olanla özdeşleştirmek Kur'an'ın asla tasvip etmediği bir medeniyet tasavvuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Medeniyetlerin arka planındaki öz, gelenek, kültür ve zihniyet aynı zamanda onların renk ve kimliğini belirleyen unsurdur. Renk ve kimlik onların *insana, hayata ve kâinata* bakış açısı ile ilgilidir. Kâinatın mihrini teşkil eden halife insan,⁸³ kendisine bir sınanma aracı olarak verilen hayatı⁸⁴ içerisinde yaşadığı evrene/eşyaya bir meydan okuma ve mücadele etme şekliyle değil, heva ve arzularından uzak, adalet temelinde, var olanları emanet-emanetçi ilişkisi içerisinde, kâmil bir medeniyet kurma sorumluluk ve bilinci için kullanmak ve harcamak durumundadır.⁸⁵ Medeniyetleri birbirinden ayıran, farklı kılan da hem bu bakış açısı, dünya görüşü, hem de onların temelinde yatan, muharrik güç ve enerji kaynağı olan *inanç* ve *ahlâk nizâmı*nihtivâ ettiği değerlerin farklılığıdır.⁸⁶ Medeniyetlerin direnç gücü de bütün bu değerleri içerisinde barındıran, toplumsal, siyasal ve ekonomik otorite tarafından tanımlanması, verilmesi veya tasfiye edilmesi mümkün olmayan birey ve toplumların kazandıkları *ben-idrakidir*.⁸⁷ Talî meselelerde sapmalar olsa da bu ana çerçeveyi zorlamayan bir bakış açısı, inanç ve ahlâk kaynaklı değerler ve zihniyetin inşâ ettiği şehir, toplum ve siyasî otorite medeniyet olma vasfını taşıyabilir. Bunun aksine zikredilen çerçevenin dışında tarihin belli dönemlerinde hakim olan, bilim ve teknolojiyi elinde bulduran ve

→

edilmektedir. Geniş bilgi için bk. W. Barthold - Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara, 1977), 17-18.

⁷⁸ Hadîd 57/20.

⁷⁹ Hadîd 57/16.

⁸⁰ Hadîd 57/17-20.

⁸¹ Bakara 2/74.

⁸² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 4745-4746.

⁸³ İsrâ 17/70.

⁸⁴ Mülk 67/2.

⁸⁵ Bu hususta geniş bilgi için bk. Butî, *Kur'an'da İnsan ve Medeniyet*, 41-112.

⁸⁶ Fahri Unan, "Yeni Medeniyetimizin Muharrik Unsuru Ne Olacak?", *Üçüncü Bin yılın Eşiğinde Türk Uygarlığı* (Bişkek, 2003), 59-64.

⁸⁷ Zikredilen *ben-idrakikimlikten* farklı bir olgudur. Bk. Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben İdraki", *Divan* 10-15. Makalenin tümü ve mukayeseli bir *ben-idraki* için bk. 1-53.

her dönemde paganizm, modernizm, globalizm gibi farklı isimlerle ortaya çıkan güç ve iktidarlar medeniyet olma vasfından uzaktırlar.

Sonuç olarak Medine, toplum, siyasi otorite gibi unsurları ve kitap, mizan, demir gibi de dinamikleriyle birlikte düşünüldüğünde bir bakıma medeniyet: “*insanoğlunun toplum içerisinde nasıl yaşayacağını öğrenmesi ve toplumun tarihsel sorumluluğunu yerine getirebilmesi için insanın eşya, evren ve toplumla olan adalet temelli ilişkiler ağının insan hayatını düzenlemedeki önemini kavramasıdır.*” şeklinde tanımlanabilir.⁸⁸ Bu yüzden medeniyetin kültürün şekillendirdiği, kurumsallaştırdığı, yerleşik şehir veya toplumsal hayata yansıyan zihinsel ve ruhsal bir durum, manevî ve zihnî bir derece olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹ Toplumların da olumlu veya olumsuz toplumsal hayata kattıklarıyla bir taraftan hayata yansıyan kendi ruh ve zihin dünyalarını, diğer taraftan da zihin derecelerini yansıttıkları anlaşılmaktadır.

2. Medeniyet Unsurlarının Dinamikleri ve Kur'ân'da Bu Dinamiklere Dair Anlatımlar (Kitâb, Mîzan ve Hadid)

Kur'ân; Medeniyet Unsurları diye nitelediğimiz şehir, toplum ve siyasî otoritenin üç temel dinamiğinden bahsettiği ilgili ayetin meali şu şekildedir: “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın, dinine ve peygamberlerine gayba inanarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.” (Hadîd 57/25.).

Kur'ân medeniyet unsurlarının dayanması gereken *kitap, mîzan ve demir* gibi üç esas ve dinamikten bahsederken *kitapla* her ne kadar sadece peygamberlere indirilen vahiy ve semavî kitaplar olduğunun kastedildiği zikredilmiş olsa da⁹⁰ bunlarla birlikte sözcüğün cins olduğu dikkate alınarak zımında yazıyı,⁹¹ bilgi kaynağı olan genel anlamdaki kitabı, kültürü, entelektüel birikim ve eğitimi sembolize ettiği ifade edilmektedir.⁹² *Mizân* kavramı ile adalet,⁹³ kendisiyle ölçülen şey,⁹⁴ başta siyasî, içtimâî ve hukûkî alanda olmak üzere her alandaki itidal⁹⁵ olduğu anlatılmaktadır. *Hadîd* kelimesi ise siyasî ve askerî güce,⁹⁶ hayatta gerekli olan ve demirden üretilen silah, teknoloji vb. her türlü alet ve edevâta işaret eden demirmadenini karşılamaktadır.⁹⁷ Ancak tek başına demirin kitap ve mizana dayanmadığı sürece bir anlam ifade etmediği de anlaşılmaktadır.

⁸⁸ Malik b. Nebi, 161.

⁸⁹ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, 1: 60.

⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 480; Kurtûbî, 17: 222; İbn Kesîr, 4: 337; Sabunî, 3: 329.

⁹¹ Yazır, 7: 4756.

⁹² Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 209.

⁹³ Taberî, 27: 274; İbn Kesîr, 4: 337; Sabunî, 3: 329.

⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 480; Kurtûbî, 17: 222.

⁹⁵ Yazır, 7: 4756-4756; Mevdûdî, *Tefhîm*, 6: 136.

⁹⁶ Mevdûdî, *Tefhîm*, 6: 137.

⁹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 481; Kurtûbî, 17: 222; Muhammed Ali Sabunî, *Safvetü't-Tefasir* (Mekke, ty.), 3: 329.

Bu üç şey yeryüzünde adaleti sağlayabilmek için gerekli olan güç ve araçlardır. Bütün bunların *en ze le* fiili ile zikredilmesi zaman zaman bu fiilin *ha la ka* ve *ca 'ale* yaratma/kılma anlamında kullanılmış olmasıyla birlikte⁹⁸ bir nüansa da dikkat çekilmektedir. Bunların *inzal/indiriliş* sözcüğü ile ifade edilişi, onların öğrenilip kullanılabilmesi için bir eğitim sürecinin gerekli olduğu gerçeğini yansıtmaktadır.⁹⁹ Kitabın, mîzanın ve demirin ne olduğunun ve nasıl kullanılması gerektiğinin öğretim ve eğitiminin verildiği bu süreçte bir anlamda onların *kullanım ahlâk ve zihniyeti* inşa edilmektedir. Vahye muhatap olan ilk insan ve ilk peygamberin halife oluşu ve yeryüzünde ilişki ağını adalet temelinde sürdürme misyonu ile görevlendirilişi, onu izleyen bütün peygamberlerin aynı misyonla görevlerini icrâ edişleri, onların öğretileri izinde yürüyen insan ve toplumların bu misyona layık ve sahip olma yarışları bir anlamda eşyanın kullanım *ahlâk ve zihniyetini* de içerisinde barındıran hilafetin/ilişki ağını yeryüzüne hakim kılma mücadelesidir. Bu yüzden Hz. Adem hem bu mücadelenin, hem de insan-eşya-medeniyet ilişkisinin başlangıç noktasıdır.¹⁰⁰ Vahyin son ve evrensel formu olan Kur'an; gerek bu *ahlâk ve zihniyete*, gereksebu mücadeleye değişik yerlerinde yoğun bir şekilde vurgu yapmaktadır.

Ayrıca kitabın, mîzanın ve demirin öncelik sıralaması da dikkat çekicidir. Kitap insanlığın aydınlandığı en temel kaynaktır. Demir kitaptan hemen sonra geldiğinde kitabı tahrip etme ihtimal ve potansiyelini taşımaktadır. Bu yüzden ikisi arasına bir denge unsuru olarak mîzan yerleştirilmiştir. Her ne kadar mîzanın demirin saldırısına karşı kitabı koruyacağı, onun insan, toplum ve kitap üzerinde hakimiyet kurmasını engelleyeceği ifade edilmişse de¹⁰¹ demirin geleneği temsil eden kitabı yok edemeyeceği açıktır. Bu, geleneğin süreklilik ilkesine aykırıdır. Nitekim *kalemin kılıçtan keskin olduğu* öz deyişi de bunu ifade etmektedir.

Bununla birlikte demir olmayınca kitap ve mîzan da etkinliğini kısmen yitirebilmektedir. Kitap ve mizan sadece yazılı veya sözlü mesajlarla/tebliğle yerleştirilemediği gibi, onların kurumsallaşması ve yayılması için demire olan ihtiyaç kaçınılmazdır. Dolayısıyla ideal bir toplum ve medeniyetin birbirini tamamlayan bu üç parçadan müteşekkil bir temel üzere oturması gerekmektedir. Bu yüzden *kitap/kültür, adalet/denge* ve *demir/güç* hangi toplum ve medeniyette zayıf ve eksik ise, orada bireysel ve toplumsal anlamda problemler yaşanmaktadır.¹⁰²

Bu bağlamda Kur'an'ın aynı zamanda bir hükümdar olan Hz. Davud'a gerekli aletlerin yapılabilmesi için demiri ateşe sokmaksızın veya demirle dövmeksizin¹⁰³ şekillendirebilme yetisinin bahşedildiğini,¹⁰⁴ aynı şekilde yeryüzünde hükümdar

⁹⁸ Zümer 39/6.

⁹⁹ Yazır, 7: 4756-4757.

¹⁰⁰ Pazarbaşı, 70.

¹⁰¹ Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, 209-211.

¹⁰² Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, 209-211.

¹⁰³ Taberî, 22: 80.

¹⁰⁴ Sebe' 34/10-11.

olan Hz. Süleyman¹⁰⁵ ve Zulkarneyn'in¹⁰⁶ erimiş demir ve bakırı kullandıklarını ifade etmesi,¹⁰⁷ bir taraftan demir vb./güçle hükümlerlik arasındaki alakayı, diğer taraftan da demir, akıtılan bakır, rüzgar, ateş vb. madde ve tabiat kuvvetlerinin nasıl kullanılacağını öğretmesi,¹⁰⁸ böylece insan-eşya/tabiat ilişkisinin oturduğu zemini ortaya koyması açısından önemlidir. Kur'ân daha geniş çerçevede insan-eşya ilişkisini, eşyanın insanın emir ve hizmetine sunulmasını genelde *teshîr*,¹⁰⁹ *inzâl*¹¹⁰ - *tenzîl*,¹¹¹ *tezlîl*,¹¹² ve yukarıda da zikredildiği gibi *temkîn*¹¹³ kavramlarıyla vermektedir.¹¹⁴

Yukarıdaki ayette zikredilen beyyinât, kitab, mizan ve demirin indirilmesi/inzal edilmesi, yeryüzünün medeniyet inşa edilebilecek potansiyele sahip mükemmel bir düzenleme içerisinde yaratılması, bunların yanı sıra medeniyet kurucu rolleriyle peygamberlerin hak ve adaletin temsilcileri olarak görevlendirilmesi insan ve toplumlar için bir imtihan/sınanma sebebidir. Onlar bu imtihanı verip yükselme ve mükafatlanma seçeneği ile başarısız olup çöküş yaşama ve cezalandırılma seçenekleri arasında bir tercih yapmak durumundadırlar. Böylece Allah kendi rızası, hak ve adaletin hakim olması ve insanlığın istikbali için kimlerin can ve mallarıyla mücadele ettiğini görmek istemektedir.¹¹⁵ Çünkü yeryüzü bir imtihan alanıdır, insan ve toplumlar da başıboş olarak yaratılmayıp bir takım sorumluluklarla karşı karşıyadırlar.¹¹⁶

Sonuç

Sosyal bir varlık olan insanoğlu varlığını sürdürebilmesi için üzerinde ve içerisinde yaşamak zorunda olduğu bir toprak, bir toplum ve tabii olarak bir siyasi otoriteye ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden ilk toplumlardan itibaren bir gerçeklik olarak var olan şehir, toplum ve siyasi otorite bütün peygamberlerin vahiy ekseninde inşa etmek için uğraştıkları üç temel unsurdur. Kur'ân; peygamberleri ya yeni bir zihin ve tasavvur inşası için ya da var olan zihni ve tasavvuru tashih etmek için bu toplum ve yerleşim birimlerine gönderdiğine işaret eder. Anlaşılan o ki; Kur'ân bu üç unsurun varlıksal değil de vasıfsal bir şekilde var olmasına önem atfeder. Zikredilen unsurların ilişkili olması gereken üç temel dinamik olarak da Hadid Suresi 25. ayette kitab, mizan ve demirden bahseder.

¹⁰⁵ Sebe' 34/12.

¹⁰⁶ Kehf 18/84.

¹⁰⁷ Sebe' 34/12; Kehf 18/96.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bk. İmadüddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, trc. Ahmet Ağrakça (İstanbul, 1988), 222-224.

¹⁰⁹ İbrahim 14/32, 33; Nahl 16/12-14 vb. Ayrıca bk. Fuâd Abdülbaki 347-348.

¹¹⁰ Bakara 2/22, 164; En'âm 6/99; Hadîd 57/25 vb. Ayrıca bk. Fuâd Abdülbaki, 696-697.

¹¹¹ Tâhâ 20/80; Kâf 50/9 vb. Ayrıca bk. Fuâd Abdülbaki, 694.

¹¹² Yâsin 36/72; Mülk 67/15; İnsan 76/14.

¹¹³ İbrahim 14/13-15; Hacc 22/41-46; Kasas 28/5,6 vb.

¹¹⁴ Gerek insan-eşya ilişkisi gerekse insanın yeryüzündeki medenî görev ve sorumluluk alanlarının maddî boyutuyla ilgili geniş bilgi için bk. Pazarbaşı, 105-139.

¹¹⁵ Mevdûdî, 6: 137.

¹¹⁶ Kıyâmet, 75/36.

Kur'ân'ın bahsettiği şekilde bütün zamanlarda toplum ve siyasi otoriteye hakim olması gereken bilgiyi ve bilginin en sahih formu olan vahyi, adaleti, istikrar ve otoriteyi sembolize eden bu dinamik ve değerler ve onların güncel karşılıklarının doğru tespiti, bize Kur'ân ışığında bir medeniyet tasavvuru üretebilmenin imkanını da sunar.

Kaynakça

- Abdulgazi, Muhammed Fuâd. "Mdn". *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 662-663. İstanbul, 1990.
- Akkoyun, Ömer. *Kur'an Kıssaları ve Tarih Felsefesi*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Amstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. Trc. Oktay Özel. Hamide Koyukan. Kudret Emiroğlu. Ankara, 1998.
- Bulaç, Ali. *Tarih, Toplum ve Gelenek*. İstanbul, 1996.
- Bûtî, Ramazan. *Kur'ân'da İnsan ve Medeniyet*. Trc. Resul Tosun. İstanbul, 1987.
- Canan, İbrahim. İstanbul: Medeniyet Kültür ve Teknik, 1984.
- Coşkun, Ahmet. *Ana Meselelerimiz ve Bazı Hal Çareleri Üzerine Sohbetler Hatıralar*. İstanbul, 1982.
- Davutoğlu, Ahmet. "Tarih Metodolojisi ve Geleneğin Yeniden Yorumlama Sürecindeki Yeri". *Bilge Adam Dergisi* 1/4 (2003).
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul, 1993.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Amel-i Ehl-i Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ebi'l-Velid Süleyman, *Ibn Halefi'l-Bâci. Ahkâmü'l-fusûl fi Ahkâmi'l-usûl*. Beyrut, 1989.
- Ersöz, Muzaffer, "Hars ve Medeniyetin Dinamik Tanımları". *Eğitim Dergisi* (1963).
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul, 1955.
- Güneş, Abdulgazi. *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*. İstanbul, 2005.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Toplumbilim Sözlüğü*. İstanbul, 1969.
- İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed Rağıp. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*. Beyrut, ty.
- İbn Fâris, Liebi Hüseyin. *Mu'cemü Mekâyisi'l-luğa*. Beyrut, ty.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*. İstanbul, 1985.
- İmadüddin, Halil. *İslâm'ın Tarih Yorumu*. Trc. Ahmet Ağrakça. İstanbul, 1988.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslâm*. İstanbul, 1994.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Milli Kültür-Siyaset İlişkisi". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* (1984).
- Kızılçelik, Sezgin. Erjem, Yaşar. *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Konya, 1992.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *El-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 2001.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygurluğa*. İstanbul, 2002.
- Messirî, Abdolvahab. "Modernite İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma". Trc. Metin Eker. *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3, (1997).
- Mevdudî, Ebu'l A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. Trc. M. Han Kayani. Y. Karaca. N. Şişman. İ. Bosnalı. A. Ünal. H. Aktaş. İstanbul, 1996.
- Okumuş, Ejder. *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul, 1995.
- Özakpınar, Yılmaz. *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*. İstanbul, 1997.
- Özcan, Ahmet. *Teolojinin Jeopolitiği*. İstanbul, 2005.
- Pazarbaşı, Erdoğan. *Kur'ân ve Medeniyet*. İstanbul, 1996.
- Razî, Muhammed ibn Ebî Bekir ibn Abdulkadir. *Muhtârü's-Sihah*. Kahire, 2000.
- Sabunî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsir*. Mekke, tsz.
- Şeriâtî, Ali. *Medeniyet Tarihi*. Trc. İbrahim Keskin. Ankara, 1998.
- Şeriâtî, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. Trc. Ahmet Yükseköğlü. İstanbul, 1985.
- Taberî, Muhammed bin Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut, 2001.
- Tanilli, Servet. *Uygurluk Tarihi*. İstanbul, 1991.
- Tekcan, Mahmut. *Sosyolojiye Giriş Temel Kavramlar*. Ankara, 1995.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul, 1998.
- Toynbee, Arnold. *Medeniyet Yargılanıyor*. Trc. Ufuk Uyan. İstanbul, 1980.
- Unan, Fahri. "Yeni Medeniyetimizin Muharrik Unsuru Ne Olacak". *Üçüncü Bin yılın Eşiğinde Türk Uygurluğu*. Bişkek, 2003.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Medeniyetimizin Değerler Sistemi". *Türk Düşüncesi Mecmuası*. İstanbul, 1953.
- W, Barthold. Köprülü, Fuat. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara, 1977.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul, 1982.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf'an hakaiki't-Tenzil*. Beyrut, 1986.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2018

ARAŞTIRMA

Research

Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet İle İlgili Durumu

Mustafa Taş

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-I Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı
m_tas23@hotmail.com | https://orcid.org/0000-0001-9730-3291

Geliş Tarihi / Received: 09.10.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 17.12.2018

Öz

İmam Müslim (ö. 261/875), el-Câmi'u's-sahih adlı eseri ile hocası Buhârî gibi tanınmış bir âlim olmakla birlikte onun ricâl alanında da eserlerinin olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Müslim'in söz konusu edilen eseri dışında et-Tabakât, Kitâbu'l-kunâ ve'l-esmâ ve el-Münferidât ve'l-vuhdân isimli çalışmaları vardır. Bu eserlerde Müslim, râvileri değerlendirmekle birlikte onun ricâl değerlendirmelerinden bir kısmı cerh-ta'dil eserlerinde nakledilmektedir. İmam Müslim râviler hakkındaki tenkit ve değerlendirmelerine güvenilen cerh-ta'dil âlimlerinden kabul edilmektedir. Müslim'in cerh-ta'dil metodunu tespitte onun Ehl-i bid'at râvileri ile ilgili tavrını ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu çalışmada bir kısım ulemâ tarafından İmam Müslim'in el-Câmi'u's-sahih adlı meşhur eserinde Ehl-i bid'at olmakla tenkit edilen râviler incelenmiş, diğer münekkitlerin değerlendirmeleriyle mukayeseli olarak araştırılmıştır. Bu şekilde râvinin adâlet sıfatını zedeleyen bir unsur olan bid'at konusunda Müslim'in nasıl bir metot ortaya koyduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Müslim, Cerh-Ta'dil, Ehl-i bid'at, Metot.

Müslim's Method Related to The Tellers of Opponent

Müslim Imam (d. 261/875) is a well-known scholar with his work named al-Jami al-sahih like his teacher who is Bukhari, and it is seen rahat he has got the works in the field of dignitaries. So Müslim produced studies with the names of et-Tabakât, Kitâbu al-kunâ ve al-asmâ and el-Münferidât ve al-vuhdân, including the aforementioned work. Müslim evaluates the tellers in these works, and a part of his dignitaries evaluations is given in the works of cerh-ta'dil. Namely, Müslim is accepted as one of the cerh-ta'dil scholars that his criticism and evaluations about the tellers are relied upon. It is important to reveal Müslim's attitude related to the tellers of opponents for the determination of his cerh-ta'dil method. In this study, the tellers who are reviewed as opponents are studied on his famous work with the name of al-Jâmi al-sahih by the ulama, and it was comparatively searched by the other critics' evaluations. So it was tried to be determined about what a method Müslim revealed about the different judgement ör principle which is a negative factor on the quality of justice.

Keywords: Hadith, Müslim, Cerh-Ta'dil, Opponents, Method.

Atıf / Cite as

Taş, Mustafa. "Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet İle İlgili Durumu". *Marife* 18/2 (2018): 605-629. <https://doi.org/10.33420/marife.468680>.

Giriş

Süyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi bazı âlimler, Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'inde bid'at ehlinde olmakla tenkit edilen bir kısım râvilerden hadis tahrir etmesinden dolayı onu tenkit etmişlerdir. Çünkü onun eserinin kıymeti dolayısıyla bu durum zedeleyici bir unsur olmaktadır. Nitekim Müslim'in eserinde sika râvilerden hadis tahrir ettiği malumdur. Ancak bu râvilerden bazıları bid'at ehlinde olmakla itham edilmişlerdir.

Münekkitlerin bir râvi hakkında farklı hükümler vermesi keyfi olmayıp, bir münekkidin bilmediğini diğerinin biliyor olmasından veya aynı münekkidin bir şahıs hakkında değişik zamanlarda farklı bilgiler elde etmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer sebep ise tenkit hususunda titizlik açısından hadis münekkitlerinin farklı tavır içinde bulunmalarındır.¹ Zira râviler hakkında verilen hüküm içtihadîdir. Nasıl ki fukahâ içtihat ederek farklı hükümlere ulaşmışlarsa münekkitler de ricâl hakkında verdikleri hükümlerle farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.²

İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1456) bu konudaki değerlendirmesini burada zikretmenin önemli olduğunu düşünüyoruz: "Buhârî ve Müslim'in kendi şartlarına göre herhangi bir râvi hakkında verdikleri bir hükmün kesinlik arz ettiğini söyleyemeyiz. Zira onların verdikleri hükümlerin de gerçeklerle uyuşmaması mümkündür. Zira Müslim'in *es-Sahîh*'ine aldığı pek çok râvi cerhe uğramaktan kurtulamamıştır. Aynı şekilde Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde zikrettiği bazı râviler cerhe uğramıştır. Buna göre râviler hakkındaki hükmün ulemanın içtihadına göre farklılık arzettiği görülmektedir. Aynı durum râvilerde aranan şartlarda da geçerlidir. Zira bir muhaddisin öne sürdüğü bir şart başka bir muhaddis tarafından kabul görmeyebilir."³

Aşağıda bid'at ile ilgili kısa bir girişten sonra Ehli bid'attan hadis rivayeti konusunda ulemanın değerlendirmelerine yer verilecektir.

1. Bid'at (Bid'atu'r-râvi)

Bid'at sahibi olmak da râvinin rivayetini etkileyen adâlet ile ilgili kusurlardan birisidir. Bid'at, dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulama anlamına gelmektedir.⁴ Hadis terimi olarak bid'atü'r-râvi

¹ Ahmet Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar* (İstanbul: MÜFAV. Yayınları, 1998), 21; Abdülaziz Ahmed el-Câsim, "Davâbitü ehlü'l-cerh ve't-ta'dîl fi takdîmi'r-ruvât ba'dihim 'alâ ba'd", *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*, 1426/2005, 18, 459-491.

² Bk. Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Yeni Usul-i Hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, trc. İbrahim Canan (İzmir: Silm Matbaası, 1982), 56; Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, 21; Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2005), 165.

³ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), I: 445.

⁴ Arapça'da "icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek" anlamlarına gelen "بَدَعَ" kökünden türeyen bid'at "daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey" anlamına gelir. bk. Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2014/1435), 55; İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru-sadr, ty.), VIII: 6; Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b.

şeklinde kullanılmakta ve hadis rivayet eden kimsenin bid'ata nispet edilmesi ve onun bid'at ehlinen sayılması kastedilmektedir.⁵

Ehli bid'at akli esas alıp nasları te'vil etmek suretiyle Hz. Peygamber'den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler şeklinde tarif edilmiştir.⁶ Ehli bid'at teriminin ne zaman ortaya çıktığı ve ilk defa kim tarafından kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte rivayete göre Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ehl-i sünnet'in yanı sıra Ehl-i bid'at tabirini de kullanmıştır.⁷ Ayrıca Ehl-i bid'at'tan olmanın cerh-ta'dîl ilminde bir ilke olarak kullanılmasıyla ilgili olarak İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) nakledilen, "Önceleri isnaddan sormazlardı. Fitne ortaya çıkınca râvilerinizin adlarını söyleyin denmeye başlandı. Böylece sünnet ehline bakılıp hadisleri alınmaya; bid'at ehline ise bakılıp hadisleri alınmamaya başlandı."⁸ sözü ile "Bu ilim dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat edin."⁹ şeklinde meşhur iki rivayet bulunmaktadır. Bu şekilde iki çağdaş âlimden nakledilen bid'at kavramıyla sünnete uygun olmayan fiil kastedilmiştir. Ayrıca İbn Sîrîn ve çağdaşlarının sünnet ve bid'at kavramını birbirinin zıddı olarak pek çok kez kullandıkları da ifade edilmiştir.¹⁰

Hız. Osman'ın (ö. 35/656) halifeliği döneminden itibaren İslam toplumunda büyük parçalanmalara ve birbirine zıt siyasî fırkaların ortaya çıkmasına sebep olan bazı fitneler zuhur etmişti. Ortaya çıkan mezheplerden her biri kendi görüşlerinin Kur'an'a ve sünnete uygunluk gösterdiğini, muhaliflerinin ise sonradan zuhur eden bid'at grupları olduğunu savunmuştur. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise Cehmiyye, Havâric, Mürcie, Şîa, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar Ehl-i bid'at olarak kabul edilmiştir.¹¹

→

Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülkerîm el-Azbâvî (Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1965/1385), XX: 309-311; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasît (İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ty.)*, 43. Bid'atin hangi manalarda kullanıldığı hakkında bk. Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1992), 6: 129; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV. Yayınları, 1992), 39; Ahmed Demirci, "Bidatçılık", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, Kayseri 1988, 71.

⁵ Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV., 2013), 105.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV. Yayınları, 1994)*, X: 501; Rahmi Yaran, "Bid'at", VI: 131.

⁷ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-muğnî, 1420/1999), "Mukaddime", 23.

⁸ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430)*, "Mukaddime", 5; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, haz. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: el-Mektebetu'l-me'arif, ty.), *es-Sünen* (Kitâbü'l-İlel), 51; Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-va'i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Kahire: Dâru'l-fikr, 1984/1404), 209; Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2012/1433), 122; İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdîrrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkı, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, thk. Nüreddîn İtr (Dâru'l-melâh, ty.), I: 51.

⁹ Müslim, "Mukaddime", 7; Hatîb, *el-Kifâye*, 121-122.

¹⁰ Bk. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis (Ankara: Otto, 2012)*, 297.

¹¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999/1419), 47-60; Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu İbn Sinâ, ty.), 31; Yavuz, "Ehl-i Bid'at", X: 501-502; Yaran, "Bid'at", VI: 131.

1.1 Ehl-i Bid'atten Hadis Rivayeti

Râvinin bid'at sahibi olması, rivayetini etkileyen kusurlardan biridir. Bid'at, sahibini ya küfre ya da fıska götürür.¹² Bundan dolayı bid'at ile suçlanmak ağır bir ithamdır. Cerh-ta'dîl âlimleri bu nedenle bir râvinin bid'at ehli olup olmaması noktasında dikkatli davranmışlardır.¹³

Ehli bid'atin tekfiri konusunda görüş birliği bulunmamakla birlikte cumhur, zarûrât-ı diniyyeden¹⁴ herhangi birini inkâr edenlerin, yani Galiyye¹⁵ ve ona bağlı bütün fırkaların tekfir edilmesi gerektiği hususunda birleşmiştir. Zarûrât-ı diniyyeyi kabul etmekle birlikte bunların herhangi birini ortadan kaldırma sonucunu doğurmayan yorumları benimseyenleri ise tekfir etmemişler, onları sadece İslam'ın dosdoğru yolundan sapmış gruplar (fırak-ı dâlle) olarak görmüşlerdir.¹⁶ Bu nedenle cerh-ta'dîl âlimleri içerisinde Kaderiyye mezhebine mensup olmayı küfre götüren bid'at olarak kabul edenin olmadığı ifade edilmiştir. Hatta aynı âlimler taassup derecesinde bağlılık ve her fırsatta propagandasını yapmak söz konusu olmadıkça Şîa da dâhil herhangi bir mezhebin görüşlerini paylaşmanın da sahibini dinden eden bid'at olmadığını belirtmişlerdir. Bununla beraber Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), Âcurrî (ö. 360/970), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi selef âlimleriyle Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi Eş'arî kelâmcıları Cehmiyye ve Mu'tezile'yi bazen de Şîa'ya tekfir etmişlerdir.¹⁷

Küfrü gerektiren bid'at sahibinin rivayeti, ulema tarafından kabul edilmemiştir. Zayıf bir görüşe göre kabul edilir. Bid'atle tekfir olunmayan mübtedi'nin rivayetinin kabulü konusunda ise ihtilaf edilmiştir. İbn Sîrîn ve Humeydî (ö. 219/834) gibi âlimler bid'atiyle fıska düştüğü için mutlak olarak rivayetinin reddolunacağını söylemişlerdir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şâfî (ö.

¹² İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyu's-sâri mukaddimetu fethi'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421), 549; Tehânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usul-i Hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Guddê, trc. İbrahim Canan (İzmir: Silm Matbaası, 1982), 215; Ayyâş, İsmâil Kâmil, "Menhecû'l-İmâmî'l-Buhârî fi kabûli rivâyete meni't-teheme bi'l-bid'ati fi'l-Câmi'i's-sahîh" (Malezya: Câmi'atu'l-Medîneti'l-âlemiyye, 2012/1436), 31-32.

¹³ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî (Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-vataniyye, 2001/1422), 126-127; Kerîme Sûdânî, *Menhecû'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivayeti ani'l-mübtedi'âti min hilali'l-Câmi'i's-sahîh* (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004), 11.

¹⁴ Sübûtu ve delâleti kesin nasla sabit olan dinî hususlar. Bk. Mahmut Çınar, "Zarûrât-ı Dîniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2013), XLIV: 138.

¹⁵ Daha çok Şîa'ya mensup olan ve aşırı düşünceler taşıyan gruplar için kullanılan, İslâm toplumu tarafından tasvip edilmemeyi belirten bir terimdir. bk. Mustafa Öz, "Gâliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1996), XIII: 333-337.

¹⁶ Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid, *er-Red ale'l-cehmiyye*, nşr. Ebû Yusuf Bedr b. Abdillâh b. Bedr (Kuveyt: ed-Dâr li-selefiyye, 1985/1405), 103; Bağdâdî, *el-Fark*, 27; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman Umeyrâ (Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1996/1416), II: 271-276; Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fa'ûr (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993/1414), I: 240.

¹⁷ bk. Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 103-104; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika*, thk. Sabrî Selâme Şahîn (Riyad: Dâru's-sebât, 1423/2003), 12 (muhakkikin mukaddimesi); Bağdâdî, *el-Fark*, 31; Mücteba Uğur, *İmâm Buhârî* (Ankara: TDV. Yayınları, 2005), 34.

204/820) ve Ali b. el-Medîni'ye (ö. 234/848) göre ise mezhebini ya da mezhep ehlini desteklemek için yalan söylemeyi helal görmedikçe mübtedi'nin -ister dâî olsun isterse olmasın- rivayeti kabul edilir. Cumhura göre dâî kişilerin rivayeti kabul olunmaz, dâî olmayanların rivayeti kabul edilir. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), İbn Mehdî (ö. 198/813), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve bir rivayete göre İmâm Mâlik (ö. 179/795) bu görüştedir.¹⁸ İbn Hibbân da (ö. 354/965) "Bid'atine davet eden bid'atçının rivayetiyle ihticâc bütün imamlarımıza göre kesinlikle caiz değildir. Ben bu konuda ihtilaf olduğunu biliyorum." demiştir.¹⁹

İbn Hacer, bir bid'atle tekfir olunan herkesin rivayetlerinin reddolunamayacağı şeklindeki görüşün isabetli olduğunu belirtmiştir. Çünkü her mezhep, karşıt görüşte olanın mübtedi' (bid'at sahibi) olduğu iddiasında bulunur, onu tekfir eder. Öyle ki bu itham mutlak kabul edilirse tekfir edilmemiş kimse kalmaz.²⁰

2. Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet ile İlgili Durumu

İmam Müslim, *es-Sahîh*'inde hadisin baştan sona sikadan sikaya muttasıl senetle nakledilmesini, şazlardan ve illetten salim olmasını şart koşturmuştur.²¹ Müslim mezkûr eserinin önsözünde hadisleri üç kısma ayırmıştır: Birincisi, sağlam hafızların aktardıkları hadisler. İkincisi, hafıza ve sağlamlıkta orta halli olan mestur râvilerin hadisleri, üçüncüsü de zayıf ve metrûk râvilerin aktardıkları hadislerdir. Birinci kısımdaki hadisleri verdikten sonra ikinci kısmı oluşturanları sıralamıştır. Üçüncü kısım hadisleriyse kitabına almamıştır.²²

Hadis imamlarından bir kısmı, kâfir olmayan bir bid'atçının rivayetlerinin makbul olması için ileri sürülen bütün şartları ve sınırlandırmaları gereksiz görerek, sadece üzerinde ittifak edilen adâlet şartlarını taşımalarını yeterli görmüşlerdir. Bu şartı taşımayanların rivayetlerini reddetmişlerdir. Bid'at küfre götürücü olmadığı, râvi de İslam sınırları içerisinde kaldığı, sıdk, itkân, verâ ve

¹⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, 120-124; Dâ'ûr, Müyesser Receb Muhammed, *Şuyûhu'l-Buhârî el-mütekellemin fihim fi'l-Câmi's-sahîh dirâseten nakdiyyeten tahliliyyeten* (Doktora Tezi, el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, 2010), 16; Kerîme Sûdânî, *Menhecû'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivayeti ani'l-mübtedi'âti min hilali'l-Câmi's-sahîh* (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004), 64. Tebeu't-tâbiîn dönemi münekkittlerinin bu konudaki metodu hakkında detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk İki Asır* (İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 2015), 115-459.

¹⁹ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992/1412), III: 63-64; a.m.f., *Kitâbu's-sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed (Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393), VI: 140; İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbnü's-Salâh*, thk. Nüreddîn İtr (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2012/1433), 114-115; İbn Receb, *Şerhu ilel*, I: 53-54; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV. Yayınları, 1989), 269.

²⁰ İbn Hacer, *Nüzhe*, 127; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, 549.

²¹ Makdîsî, Ebî'l-Fadl Muhammed b. Tâhir, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1984/1405), 86-88; Mustafa Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 311.

²² Muhammed Ebû Zehv, *Hadîs ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran-M. Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 402; M. Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 170; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Işık Yayınları, 2013), I: 38.

takva ile ma'rûf olduğu sürece kendisinden hadis alınır. Buhârî, Müslim ve diğer bazı muhaddisler bu görüştedirler.²³ Bu hususta Müslim şöyle demiştir: "Bilmiş ol ki rivayetlerin sahih ile sakimini onları nakledenlerin mutemet olanlarıyla, müttehemlerini birbirinden ayırmayı bilen herkese vacip olanlardan biri de töhmet altında olan aşırı bid'atçıların rivayetlerinden sakınmaktır."²⁴

Muhaddis, fukaha ve usûl âlimlerinin söylediklerine göre bid'atı dolayısıyla küfre giden bid'atçının rivayeti ittifakla kabul edilmez. Bid'atinden ötürü kâfir olmayanın rivayeti hakkında ise ihtilaf etmişlerdir. Kimileri fasık olduğundan ötürü kayıtsız ve şartsız olarak reddetmiş, kimileri de ister propagandist olsun isterse olmasın kendi mezhebini ya da mezhebine mensup olanları desteklemek maksadıyla yalan söylemeyi helal kabul edenlerden birisi olmaması şartıyla mutlak olarak rivayetini kabul etmişlerdir. Bazılarına göre ise dâî (propagandist) ise kabul edilmez, değilse kabul edilir. Bu hususta da Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde propaganda yapmayan bid'at sahibinin rivayetlerinin olması delil gösterilmiştir.²⁵

Bu hadis imamlarının aranan diğer ehliyetlere sahip bid'atçı râvilerden hadis almalarının sebebinin, sadece onların rivayet ettiği merivîyâtın tamamen zayi olmamasını temin etmek ve onları muhtelif gruplara ayırarak ümmetin birliğini bozan aşırı taassubu önlemek olduğu ifade edilmiştir.²⁶

Müslim, râvinin Ehl-i sünnet akîdesinde olmasına önem vermiş ancak muhalif bir gruptan olsa bile râvi eda ve tahammülde tesebbüt ehlinde ise bu durum ondan rivayet etmesine engel olmamıştır. Yani ona göre Ehl-i bid'at olarak adlandırılan bir fırkaya mensubiyet râvinin rivayetini terk etmeyi gerektiren ağır bir kusur ya da tek başına bir cerh sebebi değildir. Bununla birlikte bid'at sahibinden hadis rivayeti konusundaki farklı yaklaşımların "hadis uyduran râviden uzak durma" ilkesinde birleştikleri görülmektedir.²⁷ Bu hususta Ahmed Naim (ö. 1872/1934) şöyle demektedir: "Herhalde bir rivayetin medâr-ı kabul veya reddi, râvinin zâbit ve adl olup olmaması olduğundan duât-ı Havâric'den olan mesela İmrân b. Hittân'ın (ö. 84/703) rivayetini Buhârî, Mürcie rüesasından olan Abdülhamîd b. Abdurrahman el-Himmânî (ö. 202/817) ile Ebû Hasan el-A'rec'in (ö. 117/735) rivayetlerini Buhârî ile Müslim -sikâttan olduklarına bakarak- pekâlâ kabul etmişlerdir. Ancak selef-i sâlihine sebbeden Revâfız'ın rivayetini kabul etmemekte muhaddisin hemen hemen müttefik gibi görünüyorlar."²⁸ Yani bazı muhaddisler bir râviden rivayet etmenin ölçüsü olarak râvinin mensup olduğu

²³ Abdüssettâr Abdülhamîd el-Kudsî, "Râvinin Adâleti Problemi Açısından Ehl-i Bid'atın Rivayetleri", *Hadis Araştırmaları*, trc. Salahattin Polat (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 92; Yaran, "Bid'at", VI: 130-131; Hammâd, Nafiz Hüseyin, "Ruvâtu's-Sahîhayn el-müttehimûne bi'l-vad' dirâseten-tevsîkiyyeten", *Mecelletu's-srât*, yıl 13, 22, 1432/2011, 31.

²⁴ Müslim, "Mukaddime", 1.

²⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. Haccâc* (Mısır: el-Matba'atu'l-Mısıriyye, 1929/1347), I: 60-61.

²⁶ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (Ankara: DİB. Yayınları, ty.), 115.

²⁷ Ataullah Şahyar, "Bid'at Ehlinde Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, c. 12, 24, 34. krş. Uğur, *İmâm Buhârî*, 34.

²⁸ Zebîdî, Zeynuddin Ahmed bin Ahmed Abdillatif, *Sahih'i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Ahmed Naim (Ankara: DİB. Yayınları, 1987), 331. (*Tecdî Mukaddimesi*).

firkaları değil hadis rivayetlerine ehil olup olmamasını belirlemişlerdir. Râvi mensup olduğu mezhebin propagandasını yapmadığı ve râvinin bu mensubiyetinin de rivayetlerine herhangi bir etkisi de olmadığı sürece o râviden hadis alınmasında bir problemin olmadığı görülmektedir.

İbnü'l-Mübârek, Vekî' (ö. 197/812), Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi pek çok hadis imamı rivayetlerinde hata galip gelmeyen, hataları hakkında ihtilaf edilmiş kişilerin rivayetlerini mütâbaat ve şevâhid amaçlı rivayet etmişlerdir. Bu nedenle Buhârî ve Müslim'in râvileri iki kısımda değerlendirilmektedir: Birincisi onların şartına göre sika olup asıl olarak rivayet ettiği râvilerdir. İkinci grup ise zayıf olup mütâbaat ve şâhid olarak rivayet ettiği râvilerdir. Bu rivayetler asıl rivayetleri destekler.²⁹ Her ikisinin veya birinin güvenip dayandığı, ama râvi hakkında herhangi bir cerh veya ta'dîl ifadesi kullanılmamış bir râvi sikadır, hadisi de güçlüdür. Her ikisi veya birisi güvenip dayandığı halde hakkında eleştiri de bulunulan râvi ise ya cumhurun sika saymakta olduğu ve hakkında gereksiz biçimde konuşulan birisidir ki bunun hadisi de güçlüdür –veya yetersizliği ve hafıza durumu üzerine yapılan eleştirilerin haklılık payı vardır. Bu durumda da hadisi “sahihin en alt düzeyi” olarak adlandırılabilir hasen derecesinden aşağıya düşmez.³⁰

Adâlet ve zabt itibariyle *Sahîh'i Buhârî Sahîh'i Müslim'e* râcihtir. Çünkü Müslim'in eserindeki ricâl arasında ta'n olunanlar Buhârî'nin eserindeki tenkit edilen ricalden daha fazladır. Buhârî'de tenkit edilen râvi sayısı seksen kadardır. Müslim'de ise bu sayı yüz altmış kişiye çıkmaktadır. Adâlet, zabt ve diğer hususlar Buhârî de daha üst seviyededir. Buhârî'nin sıhhat hususunda şartı daha kuvvetlidir. Zikredilen nedenlerle *Sahîh'i Buhârî Sahîh'i Müslim'e* râcihtir. Buhârî lika şartını koymuştur. Müslim ise böyle bir imkânın varlığını ittisal için yeterli görmektedir. Yani Buhârî'nin buradaki şartı daha şiddetlidir. Yine Buhârî'nin *Sahîh'*inin şaz ve illet açısından da Müslim'in eserine üstünlüğü vardır. Müslim'de tenkit edilen hadis sayısı Buhârî'den fazladır. Müslim Buhârî'nin talebesidir. Bu hususlar Buhârî'deki ta'lîk ve terâcimlerin dışındadır.³¹ Ebû Ali en-Neysâbü'rî'nin “Yeryüzünde Müslim'in *Sahîh'*inden daha sahih bir kitap yoktur” sözü onun

²⁹ bk. Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *en-Nüket 'âlâ mukaddimeti İbnü's-Salâh*, tah. Zeynel'abidin b. Muhammed Belâ Ferîc (Riyad: Mektebetu advâ's-selef, 1998/1419), I: 253; İbn Hacer, *en-Nüket 'âlâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî b. Hâdî Umeyr (Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994), I: 288; İndunisiyyen Hâlid Muhammed Hassûn, *Menhecû'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivayeti 'ammen rumiye bi'l-bid'ati ve merviyâtihim fi'l-Câmi'i's-sahîh* (Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Ümmü'l-Kura, 1424), 170; Hâşim, Mahmûd Ömer, “el-İmâmu'l-Buhârî ve eseruhu fi's-sünne”, y.y., ty., 206.

³⁰ Zehebî, *el-Mûkizâ fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, nşr: Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetu'l-matbu'ati'l-İslâmiyye, 1405/1984), 79-80.

³¹ Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 41-42; İzmirli İsmâil Hakkı, *Hadis Tarihi*, Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Darulhadis, 2002), 87-88; Ömer b. Muhammed b. Fettûh el-Beykûni, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye Hadis Istilahları*, Şerh: Abdullah Siracuddin, trc. Ersan Urcan (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014), 41-42.

Buhârî'nin *Sahih*'ini görmemesi şeklinde yorumlanmıştır. Yine Mağrib'de Müslim'in *Sahih*'i Buhârî'nin *Sahih*'ine tercih edilmiştir.³²

Bundan sonraki bölümde ilk önce söz konusu mezhepler hakkında genel bilgiler verilmiş, daha sonra da Süyûtî ve İbn Hacer'in eserlerinde mezkûr mezheplere mensup olmakla tenkit edilen râvilerden Müslim'in *el-Câmi'u's-sahih*'inde rivayet edip etmediği araştırılmıştır.

2.1. Şîf Râviler

Ehl-i bid'at içerisinde değerlendirilen mezheplerden biri de Şiâ'dır.³³ Terim olarak Allah Resulü'nün (as) vefatının ardından devlet başkanlığının Hz. Ali'ye (ö. 40/661) ve onun evladından belli kimselere intikal etmesi gerektiğini savunan grupları ifade eder.³⁴ Şîlik, Hz. Ali'yi sevmek ve onu diğer sahâbeden üstün tutmaktır. Hz. Ali'yi, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'den üstün tutanlara el-Ğâlî (aşırı gidenler) veya Râfizî denir.³⁵

Zehebî (ö. 748/1348), Şiâ içinde özellikle her yönüyle Râfizî olduğu belli olan bir şahsın rivayetinin hiçbir kıymetinin olmadığını söylemiştir. Zehebî özellikle Râfizî'lerden doğru sözlü, kendisine güvenilir bir kimseyi bulmanın imkânsız olduğunu, yalanın bunların ruhuna işlediğini, takiyye ve nifakın onlarda huy haline geldiğini ifade etmiştir.³⁶ Bu nedenle Ehl-i bid'at olan râvilerin rivayetinin kabul edilebilmesi için mezhebinin propagandasını yapmıyor olmasını şart koşanlar, Râfizîler'i bu kaidenin dışında tutmuşlardır. Onların rivayetleri propagandacı olup olmamalarına bakılmaksızın reddedilir. Çünkü onlar, görüşlerini desteklemek için yalanı mubah sayarlar.³⁷

İbn Hacer, bid'atın kişiyi ya küfre ya da fıska götürdüğünü ifade etmiştir. Bu hususla ilgili olarak ulûhiyetin Hz. Ali ya da başka birine hulûl ettiğine, kıyametten

³² İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 19; Zehebî, *Kitâbu tezkireti'l-huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1954/1374), II: 589.

³³ Sözlükte, "tabi olmak, desteklemek; şayi olmak, çoğalmak" anlamlarındaki şeye'a kökünden türeyen Şiâ kelimesi, "tarafçı, yardımcı, destekleyici; bir işi gerçekleştirmek için bir kimse etrafında toplanan grup" manasına gelir. bk. Râzî, *Muhtâr*, 316; İbn Manzûr, *Lisân*, VIII: 188; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cem*, 503.

³⁴ bk. Eş'ârî, Ebî'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-islamiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1990/1411), I: 65-66; Ebû Sehl İsmâil b. Ali b. İshâk b. Ebî Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdî en-Nevbahtî-Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu firaki's-Şiâ*, thk. Abdülmün'im el-Hanefî (Kahire: Dâru'r-reşâd, 1992/1412), 16 vd.; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, 646; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. İrfân el-Aşşâ (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993/1414), 217; Şehristânî, *el-Milel*, I: 169 vd.; Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Matbaatu's-sa'ade, y.y., ty.), I: 35-64; Mustafa Öz, "Şia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXIX: 111; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Şa-to ilahiyat, ty.), 131-155; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, ty.), 77-79.

³⁵ Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâ'id fi ulûmi'l-hadîs*, tah. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-matbu'âtü'l-İslâmiyye, 1984/1404), 233; Salahattin Polat, "Cerh ve Ta'dîlin Öznelliği", *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 61.

³⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmecid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995/1416), I: 6. Ayrıca bk. İbn Receb, *Şerhu ilel*, I: 55.

³⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 31, 35; Zehebî, *Mizân*, I: 6; Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2005), 135.

ya da başka bir günden önce dünyaya döneceğine inanan Râfizilerin aşırı (gulat) olanları bid'atiyle küfre girmiştir. İbn Hacer bu şekilde olan kişilerin *el-Câmi'u's-sahîh*'te asla olmadığını belirtmiştir.³⁸ Yine İbn Hacer Şîlilerden rivayeti makbul olanları ve olmayanları şöyle ayırmaktadır: “Mütekaddimûn muhaddislere göre teşeyyü' (Şîlilik), Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün tutmak, Hz. Ali ile muhalifleri arasındaki savaşlarda Hz. Ali'yi haklı, muhalifleri hatalı bulmaktır. Bazıları da Hz. Ali'yi Allah Resulünden sonra mahlûkatın en efdali sayarlar. Bu gruplardakiler vera sahibi ve dürüst olurlarsa rivayetleri reddedilmez. Bilhassa mezhebine başkalarını davet etmeyenlerin rivayetleri makbuldur. Müteaahirûn ıstılahındaki “Şîf” ise diğer ashaba buğzeden ve söven Rafizilerdir. Bunların rivayetleri makbul değildir.”³⁹

Münekkitler, Şîâ mezhebine mensup olanların bu durumlarından dolayı bazen aşırı duyarlı ve şüpheli davranmışlar, bazen aşırı Şîi olmayanların bile takiyye yapmalarını ihtimal dâhilinde görmüşlerdir. Mesela Buhârî, takiyyeyi çok kullandıkları için, Şîlilerden hadis alma hususunda çok dikkatli ve çekimser davranmış, fakat diğer bid'at mezheplerinden birine mensup olduğu söylenenlerden hadis alırken bu derece titiz davranmamıştır. Müslim'in (ö. 261/874) kendisinden rivayet ettiği ve İbn Maîn'in (ö. 233/847) sika dediği⁴⁰ Ali b. Hâşim b. Berîd'i (ö. 181/797) Buhârî'nin zayıf kabul etmesi, onun bu endişesinden kaynaklanmaktadır. Zehebî (ö. 748/1348), Buhârî'nin Ali b. Hâşim'i terk etmesini şöyle açıklamaktadır: “Buhârî'nin, Ali b. Hâşim'in hadislerini terk etmesinin nedeni, onun mezhebinde aşırı olması değildir. Asıl sebep, takiyyeyi kendilerine yöntem olarak kullandıkları için Râfizi'lerden rivayetten aşırı derecede kaçınmasıdır. Hâlbuki Buhârî Cehmiyye, Hâriciyye ve Kaderîyye mezheplerine mensup olduğu söylenen kimselerden rivayette bulunurken aynı endişeyi taşımaz. Onların bazıları bid'atlerine rağmen güvenilirliği hak etmektedirler.”⁴¹ Şu halde bir râvinin Şîlilikten dolayı cerhedildiği görüldüğünde cerhedenin müteaahirûn ıstılahındaki Şîliliği mi yoksa mütekaddimûn ıstılahındaki Şîliliği mi kastettiğini tespit edip ona göre hüküm vermek gerekmektedir. Seleften Şîlilikle suçlananların çoğu Hz. Ali'yi diğer sahâbeye tafdil eden manasına Şîi idiler. Tabiûn ve etbâu't-tabiîn arasında böyle Şîi çoktu. Böyle bir Şîlilik hiçbir zaman cerh sebebi değildir.⁴²

Şîi olarak tenkit edilen dört râvi vardır.

1. Ebân b. Tağlib (ö. 140/757): Şu'be, Şîi olduğu söylenen⁴³ Ebân b. Tağlib⁴⁴ gibi râvilerden hadis nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn'e göre Ebân

³⁸ İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, 549. Ayrıca bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 31, 35.

³⁹ İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, thk. Âdil Mürsid, İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ty.), I: 81-82.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1953/1372), 207-208.

⁴¹ Zehebî, *Mizân*, III: 160; Mus'ab b. Atâullah el-Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî ve menhecuhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Riyad: Fehresetu Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2009/1430), 111; Mehmet Eren, *Hadis İlmünde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: İSAM. Yayınları, 2012), 575; Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*, 135-136.

⁴² Polat, “Cerh ve Ta'dilin Öznelliği”, 62.

⁴³ Burada zikredilen Şîliliğin aşırı olmadığı, hakkında nakledilen Şîlilikle ilgili rivayetin tenkit edilmesi hakkında bk. Subeyh, Mu'tez Yûsuf Cemîl, *Menhecû'l-İmâm Müslim fi'r-rivâyeti 'ammen rumiye bi'l-bid'ati* (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu'n-Necâh el-Vataniyye, Filistin, 2012), 36.

“sika”dır.⁴⁵ Buhârî Ebân’dan rivayet etmemiş⁴⁶ ancak Müslim ondan rivayet etmiştir.⁴⁷ Bu rivayetlerde râvinin bidatine davet eden bir durum bulunmamaktadır. Yine Müslim’in tahrir ettiği bu rivayetlerin mütâbaat⁴⁸ olarak zikredildiği görülmektedir.⁴⁹

2. Ali b. Hâşim b. Berîd (ö. 181/797): Müslim’in kendisinden rivayette bulunduğu ve İbn Maîn’in “sika” dediği Ali b. Hâşim’i⁵⁰ Buhârî’nin “zayıf” kabul etmesinin, onun takiiye endişesinden kaynaklandığı zikredilmiştir. Zehebî, Buhârî’nin Ali b. Hâşim’i terk etmesini şöyle açıklamaktadır: “Buhârî’nin, Ali b. Hâşim’in hadislerini terk etmesinin nedeni, onun mezhebinde aşırı olması değildir. Asıl sebep, takiiyeyi kendilerine yöntem olarak kullandıkları için Râfizi’lerden rivayetten aşırı derecede kaçınmasıdır. Hâlbuki Buhârî Cehmiyye, Kaderiyye ve Hâricî mezheplerine mensup olduğu söylenen kimselerden rivayette bulunurken aynı endişeyi taşımaz. Onlar bid’atlerine rağmen güvenilirliği hak etmektedirler.⁵¹ Buhârî mezkûr râviden *el-Câmi’u’s-sahîh*’te rivayet etmemiş *el-Edebül’l-müfred*’de rivayet etmiştir.⁵² Müslim ise *es-Sahih*’inde iki hadis nakletmiştir.⁵³ Bu rivayetler de başkasına makrûn⁵⁴ ve mütâbaat olarak nakledilmiştir.

3. Fudayl b. Merzûk (ö. 169/785): Süfyân es-Sevrî ve Yahya b. Maîn’e göre “sika”dır.⁵⁵ Bununla birlikte vehimlerinin çok olduğu zikredilmiş, rivayetlerde hata ettiği belirtilmiştir.⁵⁶ Buhârî Fudayl hakkında herhangi bir değerlendirmede

→

⁴⁴ Şif olduğuna dair bk. İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi’r-ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1984/1404), I: 389; Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitâbu’d-Duafâi’l-kebir*, thk. Abdülmu’tî Emin Kal’acî (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1984/1404), I: 36; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1983/1403), VI: 309. Şu’be’nin ondan hadis rivâyet ettiğine dair bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II: 296; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed (Dâiretu’l-me’arifi’l-Osmaniyye, 1973/1393), VI: 67.

⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II: 297.

⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, I: 81.

⁴⁷ Rivayetleri için bk. Müslim, “İman” 91, 124.

⁴⁸ Mütâbaat, bir hadisin lafızlarına veya manasına uygun başka bir hadisin, öncekinin râvisinden ayrı biri tarafından, tamamen veya kısmen aynı senedle rivayet edilmesi; böylece bu iki hadis ve râvinin birbirini desteklemesidir. bk. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 289-290; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü (İstanbul: İFAV., 2009)*, 228.

⁴⁹ Subeyh, *Menhec*, 36.

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI: 207-208; Muhammed Halîfe Ali eş-Şer’, *Menhecü’l-İmâmeyni Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ve Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî fi’r-rivâyeti ‘an ricâlî’s-Şiati fi Sahîhayhima* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi’atu Âli beyt, 2000), 188-190.

⁵¹ Zehebî, *Mîzân*, III: 160; Hâyik, *el-İmâmu’l-Buhârî*, 111; Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 575; Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*, 135-136.

⁵² İbn Hacer, *Tehzîb*, VII: 342.

⁵³ Müslim, “Radâ”, 1444; “Adâb”, 2154.

⁵⁴ Yakın olarak demektir. Bazı râvilerin zayıf hadislerini sika olarak tanınmış bir râvinin hadisiyle birlikte zikrederek ona adeta kuvvet kazandırmak istemesi gibi bir uygulamaya denir. bk. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 209. Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-sahîh*’inde makrûn rivayetlerin yer almasının sebepleri hakkında bk. Tavâlibe, Muhammed Abdurrahman, “Men ehreca lehumu’l-Buhârî makrûnîn” (y.y., 2001), 366-374.

⁵⁵ İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî, *Yahyâ b. Maîn ve kitâbuhü’t-Târîh* (Dûrî rivâyeti) (nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf) (Mekke 1399/1979), III: 272.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII: 75; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII: 316.

bulunmamıştır.⁵⁷ Müslim eserinde mütâbaat olarak Fudayl'ın rivayetlerine yer vermiştir.⁵⁸

4. Yahyâ b. Cezzâr (ö. ?): Şîf eğilimlere sahip olması nedeniyle tenkit edilen bir diğer kişi, orta yaşlı tabii tabakasında zikredilen (et-tabakatü'l-vüstâ) Yahyâ b. Cezzâr'dır. Hakem b. Uteybe, Yahya'yı "teşeyyü'de aşırı gidiyor" (يغلو في التشيع) tabiriyle tenkit etmiştir.⁵⁹ Ancak Hakem b. Uteybe'nin bu tenkidine neden olan faktörlerin Yahyâ'dan hadis alınmasına engel olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁰

Bu râvilerden başka İbn Hacer'in *et-Takrîb* adlı eserinde Şîf olmakla itham edilen bazı râviler de bulunmaktadır. Burada bu râviler hakkında münekkitlerin değerlendirmeleri ve Müslim'in bu râvilerden rivayeti olup olmadığı araştırılmıştır:

1. İsmâîl b. Abdurrahman b. Ebî Kerîme (ö. 127/744):⁶¹ Ahmed b. Hanbel'in "sika" dediği rivayet edilmiştir. Yahya el-Kattân da onun hayırla yadedildiğini ve rivayetlerinin terkedilmediğini söylemiştir. İbn Adî onun "صدوق لا بأس به" (sadûk, la be'se bih) olduğunu zikretmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî "يكتب حديثه ولا يحتج به" (hadisi yazılır ancak ihticâc edilmez), Ebû Zür'â da "leyyin" lafzıyla söz konusu râviyi değerlendirmiştir. Buhârî dışında bazı musannifler kendisinden rivayet etmişlerdir.⁶² İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.⁶³ Bu cerhler gayri müfesser (sebebi açıklanmamış) olduğu için ta'dîlin mukaddem olduğu zikredilmiştir.⁶⁴ Müslim'in mezkûr râviden altı rivayeti vardır.⁶⁵

2. Bükeyr b. Abdullah (ö. ?): Rafızî olmakla itham edilmiştir.⁶⁶ İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.⁶⁷ Müslim bir hadisi mütâbaat olarak ondan rivayet etmiştir.⁶⁸

3. Ca'fer b. Süleyman (ö. 177/793): "Sika", "sadûk" ve "zâhid" olmakla birlikte Şîllikle itham edilmiştir.⁶⁹ İbnü'l-Mübârek ondan rivayet etmiştir. Buhârî bazı hadislerinde muhalefet olduğunu ifade etmiştir. Yine münker hadislerinin de olduğu zikredilmiştir.⁷⁰ İbn Adî ise münker hadislerinin olmadığını, hadislerinin de

⁵⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VII: 122.

⁵⁸ Bk. Müslim, "el-Mesâcid", 630; "Zekât", 1015.

⁵⁹ Ukaylî, *ed-Duâfâ*, IV: 396.

⁶⁰ Örneğin bk. Müslim, "Mesâcid", 204; Ebû Dâvûd, "Salât", 111.

⁶¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 108.

⁶² İbn Adî, *el-Kâmil*, I: 277; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duâfâ*, I: 116; İbn Hacer, *Tehzîb*, III: 134.

⁶³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV: 20-21.

⁶⁴ Meslâtî, Zeyneb bint Faysal Abdullah, *er-Ruvâtu'l-müttehimüne bi bid'atin venferade'l-İmâm Müslim bi'r-rivâyâti 'anhum fî Sahîhihi: Dirâse ve Tahrîc* (Yüksek Lisans Tezi, Malaya Üniversitesi, Kualâ Lumpur, 2013), 127.

⁶⁵ Bk. Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 60, 61; "Talâk", 51; "Hudûd", 34; "Eşribe", 11; "Fedâilu's-Sahâbe", 216.

⁶⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 128.

⁶⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI: 106.

⁶⁸ Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 187.

⁶⁹ İclî, Ebî'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetu's-sikat*, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî, ty., I: 268; İbn Hacer, *Takrîb*, 140.

⁷⁰ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *Kitâbu't-Târîhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty.), II: 192; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II: 481.

makbul olduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Dâî olmayan Ca'fer'den Buhâri el-Edebü'l-müfred'de hadis rivayet etmiş, Müslim ise es-Sahîh'inde on beş hadis tahrir etmiştir.⁷²

4. Hasan b. Sâlih (ö. 167/783): Şîî olmakla itham edilmiştir. "Sika" olduğu zikredilmiştir.⁷³ Süfyân es-Sevrî, Hasan b. Sâlih b. Hay hakkında "سئ الرأي في الحسن بن حي" (Onun hakkındaki kanaati kötüdür)⁷⁴ ifadesini kullanırken Buhârî İbn Sâlih ile ilgili olarak herhangi bir değerlendirmede bulunmamış,⁷⁵ ondan el-Câmi'u's-sahîh'te değil el-Edebü'l-müfred'de rivayet etmiştir.⁷⁶ Müslim beş hadis ondan rivayet etmiştir.⁷⁷

5. Zazân Ebû Amr (ö. 182/798): İbn Hacer "sadûk" olduğunu ve Şîilikle itham edildiğini ifade etmiştir.⁷⁸ "Sika" olduğu ancak çok hata yaptığı zikredilmiştir.⁷⁹ Kaynaklarda Şîilik yönüne fazla temas edilmediği görülmektedir. Bu da bu yönünün fazla aşırı olmadığını göstermektedir. İtham edilen Şîiliğin Hz. Ali'ye olan sevgi ve sohbet babından olduğu ifade edilmiştir.⁸⁰ Müslim'in bu râviden üç hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir. Bu rivayetlerden biri mütâbaat, diğeri de asıl olarak rivayet edilmekle birlikte mütâbaatı vardır.⁸¹

6. Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ebân (ö. 139/756): İbn Hacer "sadûk" olduğunu ve Şîilikle itham edildiğini ifade etmiştir.⁸² Buhârî mezkûr râvi hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁸³ Kaynaklarda Şîilik yönüne fazla temas edilmediği görülmektedir. Müslim söz konusu râviden dokuz rivayet nakletmiştir.⁸⁴

7. Ammâr b. Muaviye (ö. 133/750): İbn Hacer "sadûk" olduğunu ve Şîilikle itham edildiğini ifade etmiştir.⁸⁵ İbn Hibbân onun bazen hata yaptığını söylemiş olmakla birlikte es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir.⁸⁶ Zehebî, Süfyân es-Sevrî ile Süfyân b. Uyeyne'nin kendisinden rivayet ettiğini, Şîî olmakla birlikte güvenilir

⁷¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, II: 149.

⁷² İbn Hacer, *Tehzîb*, II: 81-83. Rivayetleri için bk. Müslim, "İmân", 188, 208; "Salât", 191.

⁷³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI: 164-165; İclî, *Ma'rife*, I: 296; İbn Hacer, *Takrîb*, 161.

⁷⁴ Ukaylî, *ed-Duafâ*, I: 231.

⁷⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, II: 295.

⁷⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, II: 248.

⁷⁷ Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 119; "Talâk", 51; "Selâm", 58; "Fedâil", 110; "Cennet", 44.

⁷⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 213.

⁷⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV: 265; İclî, *Ma'rife*, I: 366; Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-kütübi's-sitte*, nşr. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb-Muhammed Avvâme (Cidde: Müessesetu ulûmi'l-Kur'an, 1992/1413), 400.

⁸⁰ Meslâtî, *er-Ruvât*, 143; Subeyh, *Menhec*, 40.

⁸¹ Bk. Müslim, "İmân", 29-30; "Eşribe", 50; Subeyh, *Menhec*, 40.

⁸² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, V: 111; İbn Hacer, *Takrîb*, 315.

⁸³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, V: 145-146.

⁸⁴ Bk. Müslim, "Salâtu'l-istiskâ", 17; "Hac", 233; "Cihâd", 107.

⁸⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 408.

⁸⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, V: 268.

olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Buhârî Ammâr'dan rivayet etmemiş, Müslim ise bir rivayetine yer vermiştir.⁸⁸

8. Muhammed b. Mûsâ el-Fıtrî (ö. ?): İbn Hacer "sadûk" olduğunu ve Şîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.⁸⁹ İbn Hibbân es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir.⁹⁰ Zehebî de tevsik edildiğini söylemiştir.⁹¹ Müslim bir rivayetine yer vermiştir.⁹²

9. Nûh b. Kays b. Riyâh (ö. 184/800): İbn Hacer "sadûk" olduğunu ve Şîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.⁹³ İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel "sika" olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir.⁹⁴ Bununla birlikte "zayıf" ve Şîî olmakla da tenkit edilmiştir.⁹⁵ Buhârî hariç Müslim ve diğer bir kısım musannifler ondan rivayet etmişlerdir.⁹⁶

10. Hârûn b. Sa'd (ö. ?): Rafizîlikle itham edilmiş ancak bundan döndüğü de rivayet edilmiştir.⁹⁷ Ahmed b. Hanbel ondan bir grubun rivayet ettiğini ifade etmiş ve "sâlih" lafızıyla değerlendirmiştir. İbn Maîn "ليس به بأس", Ebû Hâtim "لا بأس به" lafızlarıyla değerlendirmiştir. Müslim ondan bir hadis rivayet etmiştir. Bu rivayetin tahrir edilmesine sebep olarak da âli isnad zikredilmektedir.⁹⁸

11. Hişâm b. Sa'd (ö. 160/776 [?]): İbn Hacer "sadûk" olduğunu, vehimlerinin bulunduğu ve Şîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.⁹⁹ Münekkitlerden İbn Maîn "صالح وليس بمتروك الحديث", Ahmed b. Hanbel " فلم يرضه وقال: " ليس بمحكم الحديث", Ebû Hâtim "يكتب حديثه ولا يحتج به", Ebû Zûr'a "محل الصدق", İclî " جائز الحديث وهو حسن الحديث" lafızlarıyla değerlendirmişlerdir. Hâkim'e göre Müslim şevâhid olarak ondan tahrir etmiştir. Müslim'in ondan tahrir etmesinin diğer bir nedeni de çok güvenilir bir râvi olarak kabul edilen Zeyd b. Eslem'den onun rivayet etmesidir. Buhârî ta'lik olarak rivayet etmiştir.¹⁰⁰ Müslim söz konusu râviden on bir hadis tahrir etmiştir.¹⁰¹

12. El-Velîd b. Abdullah (ö. ?): İbn Hacer "sadûk" olduğunu, vehimlerinin bulunduğu ve Şîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.¹⁰² Ahmed b. Hanbel " ليس به بأس", İbn Maîn "تقة", Ebû Hâtim "صالح الحديث" lafızlarını mezkûr râvi hakkında kullanmışlardır. İbn Hibbân es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir. Buhârî el-Edebü'l-

⁸⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, II: 52.

⁸⁸ Müslim, "Hac", 451; İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî, *Ricâlu Sahîhi Müslim*, nşr: Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1407/1987), II: 90; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII: 355.

⁸⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 509.

⁹⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII: 423.

⁹¹ Zehebî, *el-Kâşif*, II: 225.

⁹² Müslim, "Eşribe", 4.

⁹³ İbn Hacer, *Takrîb*, 567.

⁹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX: 210; İbn Hacer, *Takrîb*, 509.

⁹⁵ Mizzî, *Tehzîb*, XXX: 55; İbn Hacer, *Tehzîb*, X: 433.

⁹⁶ Mizzî, *Tehzîb*, XXX: 55; İbn Mencûye, *Ricâlu*, II: 297. Müslim'in Nûh'dan iki rivayeti vardır. Bk. Müslim, "Eşribe", 33; "Libâs", 58.

⁹⁷ İbn Hacer, *Takrîb*, 568.

⁹⁸ Müslim, "Cennet", 44; Mizzî, *Tehzîb*, XXX: 87-88; Meslâtî, *er-Ruvât*, 153.

⁹⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 572.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX: 61; İclî, *Ma'rife*, II: 328; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI: 37-38; Meslâtî, *er-Ruvât*, 155.

¹⁰¹ Bk. Müslim, "İmân", 303; "Zekât", 25, 64; "Siyâm", 109; "Büyu", 96; "Vasiyet", 3.

¹⁰² İbn Hacer, *Takrîb*, 582.

müfred adlı eserinde ondan rivayet etmiştir.¹⁰³ Müslim Velid'den iki hadisi mütâbaat olarak rivayet etmiştir.¹⁰⁴

13. Yahya b. İsa (ö. 201/816): : İbn Hacer "sadûk" olduğunu, hata yaptığını ve Şîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁵ Buhârî el-Edebü'l-müfred adlı eserinde ondan rivayet etmiştir. Ebû Dâvûd, Tirmîzî ve İbn Mâce de Sünen'lerinde ondan rivayet etmişlerdir. İbn Adî rivayetlerinin mütâbiînin olmadığını ifade etmiştir. (عامة ما يرويه لا يتابع عليه) İbn Maîn "ليس بشئ" lafzını kullanmıştır. ¹⁰⁶ Müslim mezkûr râviden bir hadis rivayet etmiştir.¹⁰⁷

14. Yezîd b. Ebî Ziyâd (ö. 136/753): İbn Hacer "zayıf" olduğunu yaşlanınca ihtilata uğradığını, telkin kabul ettiğini ve Şîi olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel "لين يكتب حديثه ولا يحتج به", Ebû Zür'a "ليس بالقوي", Ebû Hâtim "ليس بالقوي", İbn Adî "هو من شيعة الكوفة ومع ضعفه يكتب حديثه" ifadeleri ile değerlendirmişlerdir. Buhârî Yezîd'den ta'lik olarak rivayet etmiştir.¹⁰⁹ Müslim'in ondan bir rivayet mütâbaat olarak rivayet ettiğinin bu rivayetin de ihtilattan önce olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁰

Bu râvilerin yanında İbn Hacer ve Süyûtî dışında Zehebî gibi münekkitletlerin Şîlikle itham ettiği başka râviler de vardır. Örneğin Zehebî'nin Şîlikle itham ettiği İsmâîl b. Zekeriyya¹¹¹ hakkında Ukaylî'nin nakletmiş olduğu rivayetin uydurma, bâtil olduğu¹¹² ifade edilmiştir.¹¹³ Müslim mezkûr râviden mütâbaat ve şahid olarak rivayet etmiştir. Rivâyetlerde Şîlikle ilgili bir durum da yoktur.¹¹⁴ Yine Zehebî'nin "sika" olup Şîlikle itham edilen Saîd b. Muhammed¹¹⁵ hakkında nakledilen Hatîb el-Bağdâdî'nin rivayeti¹¹⁶ bâtil kabul edilmiştir. Buna göre râvi hakkındaki Şîlik ithamı sabit değildir. Müslim mezkûr râviden üç rivayet tahrir etmiş, bunların ikisi mütâbaat bir rivayet de asıldır. Rivayetlerin konusu Şîlikten uzaktır.¹¹⁷

2.2. Kaderî Râviler

Kaderîyye, "kadere mensup olan, kader taraftarı"¹¹⁸ manasındaki Kaderî'den gelmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine, sorumluluk doğuran

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX: 8; İbn Hibbân, *es-Sikât*, X: 492; Mizzî, *Tehzîb*, XXXI: 36.

¹⁰⁴ Müslim, "Cihâd", 98; "Sıfâtu'l-münâfikîn", 11.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 595.

¹⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX: 178; İbn Adî, *el-Kâmil*, VII: 218; Mizzî, *Tehzîb*, XXXI: 490; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI: 230.

¹⁰⁷ Müslim, "Fiten", 27.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 601.

¹⁰⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX: 265; Mizzî, *Tehzîb*, XXXII: 138-139; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI: 288.

¹¹⁰ Müslim, "Libâs", 2; Meslâtî, *er-Ruvât*, 165.

¹¹¹ Zehebî, *Mizân*, I: 228.

¹¹² Ukaylî, *ed-Duafâ*, I: 78.

¹¹³ Subeyh, *Menhec*, 37.

¹¹⁴ Bk. Müslim, "Taharet", 279; "Salât", 406.

¹¹⁵ Zehebî, *Mizân*, II: 157.

¹¹⁶ Bk. Hatîb, *Târîh*, IX: 90.

¹¹⁷ Bk. Müslim, "Salât", 450; "Zekât", 996; "Meğâzî", 1814; Subeyh, *Menhec*, 42.

¹¹⁸ Râzî, *Muhtâr*, 457; İbn Manzûr, *Lisân*, V: 74.

fiillerle ilgili ilahî Kaderî reddedenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır.¹¹⁹ Emevîlerin kader konusunu istismar etmesine¹²⁰ karşı ilk itiraz Suriye'de, Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699-83/702) ve Gaylan ed-Dımeşkî¹²¹ (ö. 126/743) tarafından gelmiştir. Buhârî ve Müslim'in rivayetine göre Ma'bed el-Cühenî Basra'da kader hakkında konuşan ilk kişidir.¹²²

Kaderî olarak iki râvi tenkit edilmiştir.

1. Abdurrahman b. İshak b. Abdillâh b. el-Hâris el-Medenî (ö. ?): Kaderî olmakla itham edilmiş ve "sadûk"tur.¹²³ İbn Maîn "sika" olduğunu söylemiştir.¹²⁴ Buhârî istişhad kabilinden rivayette bulunmuştur. Müslim mütâbaat olarak bir hadis tahrir etmiştir.¹²⁵

2. el-Alâ b. el-Hâris b. Abdilvâris (ö. ?): "Sika" olduğu zikredilmiştir.¹²⁶ Müslim mezkûr râviden bir hadis rivayet etmiştir.¹²⁷

Bu râvilerden başka İbn Hacer'in *et-Takrîb* adlı eserinde Kaderî olmakla itham edilen bazı râviler bulunmaktadır. Aşağıda bu râviler hakkındaki münekkitlerin değerlendirmeleri ile Müslim'in bu râvilerden rivayeti olup olmadığı araştırılmıştır. Bu şekilde tenkit edilen beş râvi vardır:

1. Harb b. Meymûn (ö. 160/776 civarı): İbn Hacer "sadûk" olduğunu ve kaderî olmakla ithâm edildiğini ifade etmiştir.¹²⁸ İbnü'l-Medînî tevsik etmiştir. İbn Hibbân es-Sikât adlı eserinde zikretmekle birlikte hata ettiğini ifade etmiştir.¹²⁹ Müslim'in Harb'dan bir rivayeti vardır. Bu rivayet de mütâbaat olarak tahrir edilmiştir ve kaderîlikle ilgili değildir.¹³⁰

2. Şeybân b. Ferrûh (ö. 235/849): İbn Hacer'e göre "sadûk" olmakla birlikte vehmetmiştir. Yine Kaderî olmakla itham edilmiştir.¹³¹ Ebû Zür'a sadûk olduğunu, Ebû Hâtim Kaderî görüşü benimsediğini ifade etmiştir.¹³² Yanında elli bin hadis olduğu ifade edilmiş, âli isnada sahip bir râvidir.¹³³ Rivayetlerinde Kaderîlikle ilgili bir durum yoktur. Müslim'in hocalarını diğerlerinden daha iyi tanıdığı da burada göz önünde bulundurulmalıdır.¹³⁴ Müslim doksan üç rivayetini tahrir etmiştir.¹³⁵

¹¹⁹ Süyûtî, *Tedrib*, 217; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, 646; İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2001), XXIV: 64-65; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 61.

¹²⁰ Sudânî, *Menhec*, 99; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 61.

¹²¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 35.

¹²² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII: 399; a.mlf., *ed-Duafâ*, 115; Müslim, "İmân", 1; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 62-63.

¹²³ İbn Hacer, *Takrîb*, 336.

¹²⁴ Mizzî, *Tehzîb*, XVI: 522.

¹²⁵ Müslim, "Selâm", 2225.

¹²⁶ İbn Maîn, *Târîh* (Dûrî rivayeti), IV: 435.

¹²⁷ Müslim, "Sayd", 1931.

¹²⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 155.

¹²⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII: 213; İbn Hacer, *Tehzîb*, II: 198.

¹³⁰ Müslim, "Eşribe", 143; Subeyh, *Menhec*, 114.

¹³¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 269.

¹³² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IV: 357.

¹³³ Zehebî, *el-Kâşif*, I: 491; a.mlf., *Mizân*, II: 285.

¹³⁴ Meslâtî, *er-Ruvât*, 179; Subeyh, *Menhec*, 116.

¹³⁵ Bazı rivayetleri için bk. Müslim, "İmân", 54, 69; "Taharet", 27; "Hayz", 79.

3. Abdulhamîd b. Ca'fer (ö. 153/770): İbn Hacer "sadûk" olduğunu, bazen vehmettiğini, Kaderîlikle de itham edildiğini ifade etmiştir.¹³⁶ İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel "sika" olduğunu ifade etmiştir. Yahya b. Saîd ise taz'if etmiştir.¹³⁷ İbn Hibbân es-Sikat adlı eserinde zikretmiş, bazen hata yaptığını ifade etmiştir.¹³⁸ Müslim on beş rivayetini tahrir etmiştir.¹³⁹

4. Muhammed b. İshak (ö. 151/768): İbn Hacer "sadûk" olduğunu tedlis yaptığını, Şîlik ve Kaderîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.¹⁴⁰ İmâm Mâlik, "رجال من الدجاللة" (deccâllerden bir deccâl) şeklinde cerh ifadesini kullanmıştır.¹⁴¹ Buhârî ise bazı münekkitlerin onun hakkında söylemiş oldukları ta'dîl ifadelerini nakletmiş olmakla birlikte¹⁴² İbn İshak'tan ta'lîk ve mütâbaat olarak rivayet etmiştir.¹⁴³ Görüldüğü gibi Buhârî her ne kadar İbn İshak hakkında bazı ta'dîl ifadeleri aktarsa da ondan asıl olarak rivayet etmemiştir. Buhârî'nin İbn İshak'tan asıl olarak rivayet etmemesinde onun tedlis gibi birtakım eleştiriler nedeniyle tenkit edilmesinin etkili olduğu ifade edilebilir.¹⁴⁴ Müslim ise İbn İshak'tan yedi rivayet tahrir etmiştir.¹⁴⁵

5. Muhammed b. Zâide (ö. ?): İbn Hacer "sadûk" olduğunu, Kaderîlikle de itham edildiğini ifade etmiştir.¹⁴⁶ Ebû Hâtim "ليس بمعروف" ifadesiyle meçhul olduğunu söylemiş, Lâlekâî Müslim'in ondan rivayet ettiğini ifade etmiş, İbn Hacer buna vakıf olmadığını onun Osman b. Zâide ile tashif yaptığını ifade etmiştir.¹⁴⁷ Mizzî Lâlekâî'den yaptığı nakille Müslim'in mezkûr râviden rivayet ettiğini zikretmiştir.¹⁴⁸

2.3. Mürcî Râviler

Mürcie,¹⁴⁹ siyasî ve itikadî bir fırka olarak Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, manevi

¹³⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 333.

¹³⁷ Mizzî, *Tehzîb*, XVI: 418.

¹³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikat*, VII: 122.

¹³⁹ Bazı rivayetleri için bk. Müslim, "Mesâcid", 25, 43; "Hac", 513.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Takrîb*, 467.

¹⁴¹ Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân, *Kitâbü'l-ma'rifeti ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Medine-i Münevvere: Mektebetu'd-dâr, 1410/1989), III: 32. Bu tenkitler için bk. Hatîb, *Târîh*, I: 214-234; Ali eş-Şer', *Menhec*, 123-126; Mustafa Fayda, "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV. Yayınları, 1999)*, XX: 93-96.

¹⁴² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I: 40. İbn İshak'ın güvenilirliği konusunda münekkitler iki gruba ayrılmışlardır. bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII: 191-193; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI: 102-112.

¹⁴³ İbn Hacer, *Tehzîb*, IX: 34; Ali eş-Şer', *Menhec*, 127-128.

¹⁴⁴ Değerlendirmeler için bk. Fayda, "İbn İshak", XX: 94; Abdullah Ünalın, "İbn İshak ve Hadis Rivâyetindeki Yeri", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* (2009/II), 97-113; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri (İstanbul 2008)*, 227-242.

¹⁴⁵ Bazı rivayetleri için bk. Müslim, "Salât", 213; "Cum'a", 52.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 478.

¹⁴⁷ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VII: 260; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX: 146.

¹⁴⁸ Mizzî, *Tehzîb*, XXV: 207.

¹⁴⁹ "Ertelemek, sonraya bırakmak" anlamına gelen ircâ veya "beklenti içinde olmak, ümit etmek" manasındaki recâ kökünden geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de kelimenin aslı harflerinin sonuncusu hemze olan ircâ'dan türemiş olduğu fikri tercih edilmektedir. bk. Râzî, *Muhtâr*, 218; İbn Manzûr, *Lisân*, I: 83; XIV: 309; Zebidî, *Tâc*, I: 240; XXXVIII: 127-128. "İrcâ" ve "Mürcie",



sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isimdir.¹⁵⁰

Mürcie, I/VII. asır İslam toplumunda yaşanan gelişmeler doğrultusunda ortaya çıkan¹⁵¹ ve hadisçilerin "Ehl-i bid'at" kapsamında değerlendirdiği fırkalardan biridir ve savunduğu düşüncelerle aynı ortamı paylaştığı Hâricîler, Mu'tezile ve Şia gibi diğer bütün fırkalarla fikrî bir mücadele içinde olmuştur. Diğer taraftan hadis âlimleri de, özellikle hadis ile ilgili bazı tasarruflarından dolayı Ehl-i bid'at olarak kabul ettikleri tüm bu mezheplere karşı bazı kontrol mekanizmaları geliştirme sürecine girmişlerdir.¹⁵²

Hadisçilerin tenkit ettiği ve cerhi gerektirdiğine inandığı ircâ, ameli imanının muhtevası içinde düşünmeyen görüştür. Ayrıca Mürcî olmakla itham edilmesine rağmen, rivayetleri hadis ilminin en meşhur kaynaklarına girmiş çok sayıda râvinin olması, ircâ düşüncesine sahip olmanın râvinin terki için tek başına yeterli olmayacağı da ifade edilmiştir.¹⁵³

Ashâbu'l-hadisın Mürcie hakkındaki kanaatlarını¹⁵⁴ göstermesi bakımından şu hadis örnek verilebilir: "Ümmetim içinde iki sınıf insan vardır ki İslam'dan nasipleri yoktur. Bunlar Mürcie ve Kaderîye'dir."¹⁵⁵ Diğer taraftan hadisçiler yazdıkları müstakil eserler veya kitaplarına aldıkları bölümler ile Mürcie ve diğer bid'at ehli akımlara cevaplar vermişlerdir.

Mürcîi olarak bir râvi tenkit edilmiştir: Abdulmecîd b. Abdulazîz b. Ebî Revvâd (ö. 206/821): Buhârî, Mürcî olduğunu ve Humeydî'nin onu tenkit ettiğini ifade etmiştir.¹⁵⁶ İbn Hacer "sadûk" olduğunu ve hata yaptığını zikretmiştir.¹⁵⁷ Müslim bu râviden bir rivayet nakletmiştir.¹⁵⁸ Bu rivayet de başkasının rivayetine

→

kişilerin sahip oldukları kültür, içinde yaşadıkları ortam, benimsedikleri itikadî düşünce gibi amillere bağlı olarak birbirlerinden farklı şekilde tarif ettikleri terimlerdir. Bu tarifler için bk. Hüseyin Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcî Râviler* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 41 vd. krs. Bağdâdî, *el-Fark*, 38.

¹⁵⁰ bk. Eş'arî, *Makâlât*, I: 213; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, 646; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, thk. İrfân el-Aşşâ (Beyrut: Dârul-fıkr, 1993/1414), 217; Sönmez Kutlu, "Mürchie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2006), 32: 41.

¹⁵¹ Mürcie'nin ortaya çıkışında etkili olan sebeplerin başında Hâricî zihniyeti, Emevî-Hâşimî çekişmesi ve Emevîlerin politik ve ekonomik siyaseti, kentleşme sürecinin doğurduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal problemler yer almaktadır. Bu sebeplerle ilgili olarak bk. Kutlu, "Mürchie", XXXII: 41-42; a.mlf., *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV. Yayınları, 2002), 41-51.

¹⁵² Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcî Râviler*, 28-29.

¹⁵³ Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcî Râviler*, 138, 192. Ayrıca bk. Sudânî, *Menhec*, 106.

¹⁵⁴ Hadisçilerin Mürcie hakkındaki genel kanaatleri hakkında bk. Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcî Râviler*, 125-132.

¹⁵⁵ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, haz. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: el-Mektebetu'l-me'arif, ty.), "Kader", 13; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2013/1434), "Mukaddime", 9. Bu bağlamdaki hadislerin değerlendirilmesi hakkında bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. I, 2, 2003, 113-143; Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcî Râviler*, 125-127.

¹⁵⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI: 112; a.mlf., *ed-Duafâ*, 82.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Takrîb*, 361.

¹⁵⁸ Müslim, "Hac", 1229.

makrûn olarak nakledilmiştir. Yine bu rivayetin sıhhatine delil olacak pek çok tarikten hadis vârid olmuştur.¹⁵⁹

Bu râviden başka İbn Hacer'in *et-Takrîb* adlı eserinde Mürcî olmakla itham edilen bazı râviler bulunmaktadır. Aşağıda tespit edilen beş râvi hakkında münekkitlerin değerlendirmeleri ve Müslim'in bu râvilerden rivayeti olup olmadığı araştırılmıştır:

1. Ebû Bekr en-Nehşelî (ö. 166/782): "Sika" olduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁰ Müslim iki rivayetini tahrir etmiştir.¹⁶¹

2. Beşîr b. el-Muhâcir (ö. ?): İbn Hacer "صدوق لين الحديث" ve Mürcîlikle itham edildiğini zikretmiştir.¹⁶² İbn Maîn "sika" olduğunu, Ebû Hâtim "يكتب حديثه ولا يحتج به" (hadisi yazılır ihticâc edilmez), Buhârî bazı hadislerine muhalefet edildiğini ifade etmiştir. Buhârî dışında bazı musannifler ondan rivayet etmişlerdir.¹⁶³ İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmekle birlikte çok hata yaptığını belirtmiştir.¹⁶⁴ Müslim mezkûr râviden bir hadis mütâbaat olarak rivayet etmiştir.¹⁶⁵

3. Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738): Mürcie'den olan Hammâd b. Ebî Süleymân'dan "neden hadis rivâyet ediyorsun?" sorusuna Şu'be, "sadûku'l-lisân" (doğru sözlü) olduğu için" cevabını vermiştir.¹⁶⁶ İbn Maîn, Ebû'l-Hasan el-İclî, Nesâî, İbn Hibbân gibi hadis münekkitleri ise onu "sika" kabul ederler. Hadisçilik yönünü zayıf görenler, özellikle hayatının sonlarında hâfızasının zayıflaması sebebiyle hadisleri karıştırdığını ve Mürcî olduğunu ileri sürerler. Re'y ekolünden olması da hadisçilerin bu yöndeki eleştirilerine önemli bir zemin teşkil etmiştir. Bunlarla birlikte İbn Hacer vehimlerinin olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁷ Burada zikredilen ircanın olumsuz anlamda olmadığı, sözlük manasında kullanıldığı, Müslim'in ondan bir hadisi mütâbaat olarak rivayet ettiği zikredilmiştir.¹⁶⁸

4. Talk b. Habîb (ö. 90/708): Saîd b. Cübeyr, Eyyûb es-Sahtiyânî'ye Mürcie'den olması sebebiyle Talk b. Habîb'le aynı mecliste bulunmaması konusunda uyarıda bulunmuştur.¹⁶⁹ Talk b. Habîb hakkında İbn Sa'd,¹⁷⁰ Buhârî,¹⁷¹ Ebû Zür'a er-Râzî,¹⁷² Ebû Hâtim,¹⁷³ İbn Hibbân¹⁷⁴ ve İclî¹⁷⁵ sika değerlendirmesini

¹⁵⁹ Bk. Meslâtî, *er-Ruvât*, 122.

¹⁶⁰ Mizzî, *Tehzîb*, XXXIII: 158; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII: 40.

¹⁶¹ Müslim, "Mesâcid", 93; "Siyâm", 71.

¹⁶² İbn Hacer, *Takrîb*, 125.

¹⁶³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, II: 102; Mizzî, *Tehzîb*, IV: 177-178; İbn Hacer, *Tehzîb*, I: 411.

¹⁶⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI: 98.

¹⁶⁵ Müslim, "Hudûd", 23; Meslâtî, *er-Ruvât*, 215.

¹⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I: 137; İbn Adî, *el-Kâmil*, II: 236.

¹⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I: 137; İbn Adî, *el-Kâmil*, II: 236; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV: 160; İbn Hacer, *Takrîb*, 178; a.mlf., *Tehzîb*, III: 14 vd.

¹⁶⁸ Müslim, "Eşribe", 36; Meslâtî, *er-Ruvât*, 217.

¹⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII: 227; Mizzî, *Tehzîb*, XIII: 452; İbn Hacer, *Tehzîb*, V: 28.

¹⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII: 227.

¹⁷¹ Buhârî, *ed-Duafâu's-sagîr* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zayed) (Beyrut 1986), 65.

¹⁷² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IV: 491.

¹⁷³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IV: 491.

¹⁷⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV: 396-397.

¹⁷⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, I: 482.

yapmışlardır.¹⁷⁶ Buhârî, Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/713) Talk'ın Mürcîî olduğu rivayetini nakletmiş,¹⁷⁷ ancak hadiste "sadûk" olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁸ Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te Talk'tan rivayet etmediği, *el-Edebü'l-müfred*'de rivayet ettiği tespit edilmiştir. Yine kaynaklarda Talk'ın zabt açısından tenkit edildiği görülmemekle birlikte dâî olduğu zikredilmiştir.¹⁷⁹ Müslim Talk'tan iki hadis rivayet etmiş, bu rivayetlerde bid'atiyle ilgili bir durum olmadığı görülmektedir.¹⁸⁰

5. Âsım b. Küleyb (ö. 137/754): İbn Hacer "sadûk" olduğunu, Mürcîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.¹⁸¹ İbnü'l-Medînî infirad ettiğinde onunla ihticac edilmediğini "لا يحتج به إذا انفرد", İbn Sa'd "sika" olduğunu ifade etmiştir.¹⁸² İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.¹⁸³ Müslim Âsım'ın dört rivayetini tahrir etmiştir.¹⁸⁴

2.4. Hâricî Râviler

Ehl-i bid'at içerisinde değerlendirilen bir diğer mezhep de Hâricîlik'tir. Hâricîler, Sıffin savaşında hakem tayinini (tahkîm) kabul etmesinden dolayı Ali b. Ebû Tâlib'den ayrılanların meydana getirdiği bir fırka olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁵ İbn Hacer'in *et-Takrîb* adlı eserinde Hâricî olmakla itham edilen bazı râviler ve Müslim'in bu râvilerden rivayeti olup olmadığı aşağıda araştırılmıştır. Bu şekilde dört râvi bulunmaktadır:

1. İsmâîl b. Semî' (ö. ?): İbn Hacer onun "sadûk" olmakla birlikte Hâricî olduğunu zikretmiştir.¹⁸⁶ Zâide b. Kudâme'nin İsmâîl b. Semî'den sufrî¹⁸⁷ olması nedeniyle hadislerini almadığını belirten Yahyâ el-Kattân, "Hadis alanına gelince onda bir beis yoktur" (وأما الحديث فلا بأس به) ¹⁸⁸ veya "hadis alanında onda bir beis yoktur" (لم يكن به بأس في الحديث)¹⁸⁹ diyerek bu konuda ona katılmadığını ifade etmiştir. İsmâîl b. Semî'e dair "Beyhesî"¹⁹⁰ olduğu için ona gitmedim ve görüşlerini kabul

¹⁷⁶ Talk b. Habîb hakkındaki değerlendirmeleri topluca görmek için bk. Mizzî, *Tehzîb*, XIII: 451-453; Zehebî, *Sîyer*, VIII: 175-177; İbn Hacer, *Tehzîb*, V: 27-28.

¹⁷⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV: 359; a.mlf., *et-Târîhu's-sağîr*, I: 260.

¹⁷⁸ Buhârî, *ed-Duağâ*, 65.

¹⁷⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, V: 27.

¹⁸⁰ Müslim, "Taharet", 56; "İlim", 27.

¹⁸¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 286.

¹⁸² İbn Hacer, *Tehzîb*, V: 49.

¹⁸³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII: 256.

¹⁸⁴ Müslim, "Libâs", 64-65; "Zikir", 78; "Zühd", 54.

¹⁸⁵ Bk. Eş'arî, *Makâlât*, I: 167-168; Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV., 2001), 54-55; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, 646; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV. Yayınları, 1997)*, XVI: 169-175; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 16; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, 77-79.

¹⁸⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 108.

¹⁸⁷ Hâricî fırkasının içerisinde yer alan bir gruptur. Detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I: 113.

¹⁸⁸ *Suâlâtü İbni'l-Cüneyd li İbn Maîn*, 345.

¹⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II: 171; Mizzî, *Tehzîb*, III: 108.

¹⁹⁰ Hâricîler'in Ebû Beyhes Heysan b. Câbir'e (ö. 94/713) nisbetle anılan bir kolu. Detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I: 124-126; İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffâr, *Kitâbü'l-Mevâkıf* (thk. Abdurrahman Umeyre) (Beyrut 1997/1417), III: 692.

etmedim"¹⁹¹ şeklindeki açıklamaları kaynaklarda zikredilmektedir. İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel sika olduğunu söylemiş, Ebû Hâtim "sadûk, sâlihu'l-hadîs" olduğunu ifade etmiştir. İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.¹⁹² Müslim ondan iki hadis rivayet etmiştir.¹⁹³

2. Hâcib b. Ömer (ö. 158/774): İbn Hacer "sika" olduğunu ve Hâricîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.¹⁹⁴ Buhârî bu iki râvi dışında İbn Uyeyne'den, Hâcib'in Hâricîlerin İbâdî¹⁹⁵ fırkasına mensup olduğunu nakletmiş ve onun naklettiği bir hadise örnek vererek hadisin mütâbaatının olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁶ İbn Adî de onun naklettiği rivayetin mütâbaatının bulunmadığını belirtmiştir.¹⁹⁷ İbn Hibbân ise Hâcib'in vehmettiğini ifade ederek onunla ihticâc edilemeyeceğini zikretmiştir.¹⁹⁸ Tenkit edilen Hâcib'den Buhârî'nin rivayet etmediği tespit edilmiştir. İbn Maîn ve İclî "sika" olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁹⁹ Müslim, Hâcib'den iki hadis rivayet etmiştir.²⁰⁰

3. Ebû Hassân el-'Arec (ö. 130/747): İbn Hacer "sika" olduğunu ve Hâricîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.²⁰¹ İbn Maîn "sika" olduğunu söylemiştir. Ebû Zür'a "لا بأس به" olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir. Buhârî bu râvi ile istişhâd etmiştir.²⁰² Müslim *es-Sahîh*'inde beş rivayetini tahrir etmiştir.²⁰³

4. Nasr b. Âsım (ö. ?): İbn Hacer "sika" olduğunu ve Hâricîlikle itham edildiğini ancak daha sonra bundan döndüğünü ifade etmiştir.²⁰⁴ Nesâî "sika" olduğunu ifade etmiş, İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir. Buhârî Raf'u'l-yedeyn cüzünde ondan rivayet etmiştir.²⁰⁵ Müslim Nasr'ın bir rivayetini tahrir etmiştir.²⁰⁶

2.5. Nâsibî Râviler

Hz. Ali'ye, evlâtlarına ve taraftarlarına karşı olan zümrelere verilen bir isimdir.²⁰⁷ Nâsibî olarak bir râvi tenkit edilmiştir: Hâlid b. Seleme b. el-Âs b. Hişâm

¹⁹¹ Ukaylî, *ed-Duafâ*, I: 79.

¹⁹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II: 172; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI: 31-32; Mizzî, *Tehzîb*, III: 109; İbn Hacer, *Tehzîb*, I: 266-267.

¹⁹³ Müslim, "Müsâkât", 60; "Zühd", 47.

¹⁹⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 144.

¹⁹⁵ Kurucusu Abdullah b. İbâd el-Murrî et-Temîmî'ye nisbetle İbâdiyye adı verilmiştir. bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 74-75; Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 93-101.

¹⁹⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III: 79; a.mlf., *ed-Duafâ*, 40.

¹⁹⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, II: 448.

¹⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, I: 179; Zehebî, *Mizân*, II: 164.

¹⁹⁹ Mizzî, *Tehzîb*, V: 203; İbn Hacer, *Tehzîb*, II: 115.

²⁰⁰ Müslim, "İmân", 372; "Sıyâm", 132.

²⁰¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 632.

²⁰² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII: 201; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V: 393; Mizzî, *Tehzîb*, XXXIII: 242; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII: 63

²⁰³ Müslim, "Mesâcid", 203; "Hac", 205, 206, 207; "Birr", 154.

²⁰⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 560.

²⁰⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, V: 475; Mizzî, *Tehzîb*, XXIX: 348; İbn Hacer, *Tehzîb*, X: 381.

²⁰⁶ Müslim, "Salât", 25.

²⁰⁷ Mehmet Öz, "Nâsibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2006), XXXII: 393-394.

b. el-Muğîre:²⁰⁸ Hakkında “شيخ يكتب حديثه” (Hadisi yazılır, şeyh)²⁰⁹ ifadeleri yer almaktadır. Müslim bir rivayet nakletmiştir.²¹⁰

Bu râviden başka İbn Hacer'in *et-Takrîb* adlı eserinde Nâsibî olmakla itham edilen bazı râviler ve Müslim'in bu râvilerden rivayeti olup olmadığı da yer almaktadır.

1. Ahmed b. Abde (ö. 245/859): Nâsibî olmakla itham edilmiştir.²¹¹ “Sika” olduğu ifade edilmiştir.²¹² Nâsibî olduğu ithamı sabit değildir. Müslim otuz iki rivayetini tahrir etmiştir.²¹³

2. Abdullah b. Şekîk (ö. 108/726): İbn Hacer “sika” olduğunu ve Nâsibîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.²¹⁴ Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâîn de “sika” olduğunu belirtmişlerdir.²¹⁵ İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.²¹⁶ Müslim onun yirmi iki hadisini tahrir etmiştir.²¹⁷

3. Nu'aym b. Ebî Hind (ö. 110/728): İbn Hacer “sika” olduğunu ve Nâsibîlikle itham edildiğini ifade etmiştir.²¹⁸ Ebû Hâtim “صالح الحديث صدوق”, Nesâî de sika olduğunu söylemiştir.²¹⁹ Müslim dört rivayetini tahrir etmiştir.²²⁰

	Bid'atin çeşidi	Râvi sayısı	Rivayet sayısı
1	Şiâ	4	10
2	Kaderiye	2	2
3	Nâsibe	1	1
4	Mürcie	1	1
Toplam		8	14

Süyûtî ve İbn Hacer'in Müslim'in es-Sahîh'inde Ehli Bid'at Olmakla Tenkit Ettiği Râviler ve Rivayetlerine Dair İstatistiksel Çizelge

	Bid'at Türü	Râvi Sayısı	Rivayet Sayısı
1	Şiâ	14	59
2	Hâricî	4	10
3	Kaderiye	5	116
4	Nâsibe	3	60
5	Mürcie	5	10
Toplam		31	255

*İbn Hacer'in Müslim'in es-Sahîh'inde Ehli Bid'at Olmakla Tenkit Ettiği Râviler ve Rivayetlerine Dair İstatistiksel Çizelge*²²¹

Müslim'in eserinde tahrir ettiği 2248 râvinin 124'ü hakkında bid'at ehlinden olmakla ilgili itham zikredilmektedir. Bu da %5.8 oranına tekabül etmektedir ki bu

²⁰⁸ Ukaylî, *ed-Duâfâ*, II: 5; İbn Adî, *el-Kâmil*, III: 21.

²⁰⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III: 335.

²¹⁰ Müslim, “Hayz”, 373.

²¹¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 82.

²¹² Mizzî, *Tehzîb*, I: 399; İbn Hacer, *Tehzîb*, I: 51.

²¹³ Bazı rivayetleri için bk. Müslim, “İmân”, 2; “Mesâcid”, 110; “Hac”, 63.

²¹⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 307.

²¹⁵ Mizzî, *Tehzîb*, XV: 91.

²¹⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, V: 10.

²¹⁷ Bazı rivayetleri için bk. Müslim, “İmân”, 291; “Salât”, 105.

²¹⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 307.

²¹⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, X: 417.

²²⁰ Müslim, “İmân”, 231; “Müsâkât”, 27; “Sıfatu'l-kıyâme”, 32; “Fiten”, 108.

²²¹ Bk. Meslâtî, *er-Ruvât*, 123, 224.

az bir orandır. Yarıdan fazla râvi hakkında da bid'at hususunun sabit olmadığı tespit edilmiştir. Bu durumun çeşitli sebepleri olmakla birlikte bir râvi hakkında bid'at ehli olmakla ilgili yapılan tenkit konusunda bir mutabakat olmadığı, yapılan ithamın diğer münekkitler tarafından geçerli sayılmadığı görülmektedir. Bazen bu itham zayıf bir rivayete de dayanmış olabilmektedir. Ayrıca bu husustaki tenkidin alanında bir uzman münekkit tarafından yapılmaması da bu durumun sebepleri arasında sayılmaktadır.²²²

Sonuç

Müslim, râvinin Ehl-i sünnet akidesinde olmasına önem vermiş ancak muhalif bir gruptan olsa bile eda ve tahammülde tessebbüt ehlinde ise bu durum ondan rivayet etmenin önünde bir engel teşkil etmemiştir. Genel bir perspektiften bakılacak olursa Müslim bid'at ehlinde rivayet konusunda çekimser olmakla birlikte ona göre Ehl-i bid'at olarak değerlendirilen bir fırkaya mensubiyet râvinin rivayetini terk etmeyi gerektiren ağır bir kusur ya da tek başına yeterli bir cerh sebebi sayılmamıştır. Bid'at ehline toptancı bir bakışla yaklaşılmamış, seçmeci ve eleştirel yöntem münekkitler tarafından uygulanmış, eserlerine aldıkları râvileri ve rivayetlerini buna göre tasnif etmişlerdir. Bu bağlamda Müslim râvileri geniş bir açıdan değerlendirmekte, her râviyi ve rivayetlerini ayrı ele alıp incelemekte ve tenkit edilen bu râvilerin rivayetlerini seçerek nakletmektedir.

Müslim, Ehl-i bid'at olmakla tenkit edilen râvilerden genel itibariyle *el-Câmi'u's-sahîh*'te mütâbaat ve makrûn olarak tahrîc etmiştir. Bazen asıl olarak rivayet etmişse bile onun mütâbaatı vardır. Müslim'in söz konusu râvilerden eserlerinde bu şekilde rivayet etmesinde başta râvi hakkında zikredilen bid'at ehlinde olmakla ilgili itham yanında, râvinin dâî olması, re'y ehline nispet edilmesi ve zabt açısından tenkit edilmesi gibi diğer birçok hususun dikkate alındığı söylenebilir.

Müslim'in bid'at ehlinde rivayeti ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Şayet râvinin bid'ati sabit ise küfre götürücü değildir. Çoğunluk olarak Müslim'in râvileri dâî değildir, dâî olsa bile onların bu fiilinden tövbe ettiği ifade edilmiş ya da bu şekildeki râvi güvenilir kabul edilmiştir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde adâlet ve zabt itibariyle *Sahîh'i Buhârî Sahîh'i Müslim'e* râcih kabul edilmiştir. Çünkü Müslim'in eserindeki ricâl arasında ta'n olunanlar Buhârî'nin eserindeki ricâlden ta'n olunanlardan daha fazladır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika*. Thk. Sabrî Selâme Şahîn. Riyad: Dâru's-sebât, 1423/2003.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV., 2009.
- Ayyâş, İsmâîl Kâmil. "Menhecû'l-İmâmi'l-Buhârî fi kabûli rivâye menî't-teheme bi'l-bid'ati fi'l-Câmi'i's-sahîh". Malezya: Câmî'atu'l-Medîneti'l-âlemiyye, 2012/1436.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu İbn Sinâ, ty.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: TDV.

²²² Meslâtî, er-Ruvât, 180-181.

- Çınar, Mahmut. "Zarûrât-ı Dîniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 138. İstanbul: TDV. Yayınları, 2013.
- Dâ'ûr, Müyesser Receb Muhammed. *Şuyûhu'l-Buhârî el-mütekellem fihim fi'l-Câmi'i's-sahîh dirâseten nakdiyyeten tahliyyeten*. Doktora Tezi, el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-muğni, 1420/1999.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid. *er-Red ale'l-cehmiyye*. Nşr. Ebû Yusuf Bedr b. Abdillâh b. Bedr. Kuveyt: ed-Dâr li-selefiyye, 1985/1405.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Işık Yayınları, 2013.
- Demirci, Ahmed. "Bidatcılık". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (1988): 71.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Matbaatu's-sa'ade, y.y., ty.
- Ebû Zehv, Muhammed. *Hadîs ve Hadîşçiler*. Trc. Selman Başaran - M. Ali Sönmez, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Eren, Mehmet. *Hadis İlmünde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: İSAM. Yayınları, 2012.
- Eş'ârî, Eb'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'ttilâfu'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1990/1411.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Şa-to ilahiyat, ty.
- Hammâd, Nafiz Hüseyin. "Ruvâtü's-Sahîhayn el-müttehimüne bi'l-vad' dirâseten-tevsîkiyyeten". *Mecelletü's-sırât* 13/ 22 (2011).
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 2012.
- Hassûn, İndunisiyyen Hâlid Muhammed. *Menhecu'l-İmâmi'l-Buhârî fi'r-rivayeti 'ammen rumiye bi'l-bid'ati ve merviyâtihim fi'l-Câmi'i's-sahîh*. Yüksek Lisans Tezi. Mekke: Ümmü'l-Kura, 1424.
- Hâşim, Mahmûd Ömer. "el-İmâmu'l-Buhârî ve eseruhu fi's-sünne". y.y., ty.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Thk. Zekeriyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012/1433.
- Hâyik, Mus'ab b. Atâullah. *el-İmâmu'l-Buhârî ve menhecuhu fi'l-cerh ve't-ta'dil*. Riyad: Fehresetu Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2009/1430.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984/1404.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953/1372.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyu's-sâri mukaddimetu fethi'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nuket âlâ kitâbi İbni's-Salâh*, Thk. Rebî b. Hâdî Umeyr. Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-vataniyye, 2001/1422.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. Thk. Âdil Mürşid - İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ty.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nusayr - Abdurrahman Umeyrâ. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1996/1416.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-metrûkin*. Thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992/1412.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-sikât*. Thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed. Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*. Thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999/1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru-sadr, ty.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdîrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî. *Şerhu ileli't-Tirmizî*. Thk. Nûreddîn İtr, Dâru'l-melâh, ty.
- İbnü's-Salâh Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetu İbnü's-Salâh*. Thk. Nûreddîn İtr. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2012/1433.
- İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasîf*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ty.
- İsmâil Hakka, İzmîrli. *Hadis Tarihi*. Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Darulhadis, 2002.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler*. Ankara: DİB. Yayınları, ty.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2005.
- Karataş, Mustafa. *Hadis Rivayet Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV. Yayınları, 1989.

- Kudsî, Abdüsettar Abdülhamîd. "Râvinin Adâleti Problemi Açısından Ehl-i Bid'atın Rivayetleri". *Hadis Araştırmaları*. Trc. Salahattin Polat. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kummî, Ebû Sehl İsmâil b. Ali b. İshâk b. Ebî Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdî en-Nevbahtî-Sa'd b. Abdillah. *Kitâbu firakî's-Siâ*. Thk. Abdülmün'im el-Hanefî. Kahire: Dâru'r-reşâd, 1992/1412.
- Makdîsî, Ebî'l-Fadl Muhammed b. Tâhir. *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984/1405.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. Haccâc*. Mısır: el-Matba'atu'l-Mısıriyye, 1929/1347.
- Öz, Mustafa. "Gâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 333-337. İstanbul: TDV. Yayınları, 1996.
- Öz, Mustafa. "Şiâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 111-114. İstanbul: TDV. Yayınları 2010.
- Öz, Mustafa. "Nâsibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 393-394. İstanbul: TDV. Yayınları, 2006.
- Polat, Salahattin. "Cerh ve Ta'dîlin Öznelliği". *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-va'î*. Thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Kahire: Dâru'l-fikr, 1984/1404.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2014/1435.
- Siddikî, M. Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi*. Trc. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Subeyh, Mu'tez Yûsuf Cemîl. *Menhecü'l-İmâm Müslim fi'r-rivâyeti 'ammen rumiye bi'l-bid'ati*. Yüksek Lisans Tezi. Câmî'atu'n-Necâh el-Vataniyye, Filistin 2012.
- Sûdânî, Kerîme. *Menhecü'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivâyeti ani'l-mübtedi'âti min hilali'l-Câmî'i's-sahîh*. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şafîî. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şafîî. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. İrfân el-Aşşâ. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993/1414.
- Şahyar, Ataullah. "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dîle Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/12 (2013): 24.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fa'ûr. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993/1414.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî. *Kavâ'id fi ulûmi'l-hadis*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye, 1984/1404.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Yeni Usul-i Hadis*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Trc. İbrahim Canan. İzmir: Silm Matbaası, 1982.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Haz. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: el-Mektebetu'l-me'arif, ty.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk İki Asır*. İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 2015, ss. 115-459.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV. Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. *İmâm Buhârî*. Ankara: TDV. Yayınları, 2005.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Kitâbu'd-Duafâi'l-kebîr*. Thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984/1404.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fiğlah. Ankara: Sarkaç Yayınları, ty.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 129. İstanbul: TDV. Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 501. İstanbul: TDV. Yayınları, 1994.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV., 2013.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdülkerim el-Azbâvî. Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1965/1385.
- Zebîdî, Zeynuddin Ahmed bin Ahmed Abdillatif. *Sahîh'i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Tecrîd Mukaddimesi)*. Trc. Ahmed Naim. Ankara: DİB. Yayınları, 1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Mûkizâ fî ilmi mustalahi'l-hadîs*. Nşr: Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l-matbu'ati'l-İslâmiyye, 1405/1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Kitâbu tezkireti'l-huffâz*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1954/1374.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmecid. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995/1416.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfî. *en-Nüket 'âlâ mukaddimeti İbnü's-Salâh*. Thk. Zeynel'abidin b. Muhammed Belâ Ferîc. Riyad: Mektebetu advâu's-selef, 1998/1419.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ARAŞTIRMA

Research

Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkıhî Durumu

Memet Zeki Uyanık

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Fıkıh Anabilim Dalı

mzuyanik@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8388-853X>

Geliş Tarihi / Received: 11.09.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 20.12.2018

Öz

İslam dini, faizi yasaklamış ve haram kılmıştır. Aynı şekilde faizli işlemleri de yasaklamıştır. Çağdaş finansal sistemin önemli aracı kurumlarından biri bankadır. Konvansiyonel bankalar, yaptıkları iş ve işlemlerde kendilerini cari hukuk ile sınırlandırır ancak dini açıdan iş ve işlemleri değerlendirmezler.

Günümüzde memur, işçi ve emekliler maaşlarını banka üzerinden almaktadırlar. Bankalar, yapılan yasal düzenlemeye istinaden son yıllarda maaş sahibi olan memur, işçi ve emeklilere maaşlarının kendilerine yatırılması karşılığında promosyon vermektedir.

Bankaların memur, işçi ve emeklilere verdiği promosyon güncel ve tartışmalı bir mesele olduğu için günümüz fıkıhçıları konuyu ele almış ve farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Ancak güncel bir mesele olduğu için bu konuda şu ana kadar görebildiğimiz kadarıyla detaylı bir çalışma yapılmamıştır.

Bu makalemizde, bankaların verdiği promosyonun fıkhi durumunu ve fıkıhçıların bu konudaki görüşlerini ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Faiz, Banka, Promosyon, Maaş.

The Position of Salary Promotions Provided to Civil Servants, Laborers and Pensioners by Banks in Terms of Islamic Jurisprudence

The religion of Islam prohibited interest for people and deemed it haram. It also prohibited acts and contracts that are carried out with interest. Banks are some of the significant intermediary institutions of the contemporary financial system. Conventional banks are restricted in their activities by existing law, but they cannot assess jobs and operations in a religious sense.

Today's civil servants, laborers and pensioners receive their salaries from banks. In line with the legal regulations in recent years, banks provide civil servants, laborers and pensioners with promotional offers in the case that their salaries are deposited in their branches. As the promotions provided to these people from banks are a current and debated issue, today's scholars of Islamic jurisprudence have discussed the topic and provided a set of views. However, as it is a contemporary issue, to the best of our knowledge, no detailed study has been conducted on it yet. In this article, we will discuss the position of these promotions provided by banks in terms of Islamic jurisprudence and the views of scholars of Islamic jurisprudence on this issue.

Keywords: Islamic Law, Interest, Bank, Promotion, Salary.

Atıf / Cite as

Uyanık, Memet Zeki. "Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkıhî Durumu". *Marife* 18/2 (2018): 631-648. <https://doi.org/10.33420/marife.458906>.

Giriş

Asrımızda gerek kurumsal gerekse bireysel birçok finansal iş ve işlem bankalar üzerinden yapılmaktadır. Aynı şekilde yasal bazı zorunluluklar sebebiyle memur, işçi ve emeklilerin maaşları da bankalar üzerinden ödenmektedir.

Faizle para alıp veren, kredi, iskonto, kambiyo, işlemleri yapan, kasalarında para, değerli belge, eşya saklayan ve bunun dışındaki diğer ekonomik etkinliklerde bulunan bankalar¹ kendilerine yatırılan memur, işçi ve emeklilerin maaş paralarını sisteme sokarak para kazanmaktadır. Kazanılan bu paranın büyük bir kısmı bankaya kalmaktadır. Fakat yapılan kanuni düzenleme ile bankalar, maaş sahibi memur, işçi ve emeklilere maaşları dışında promosyon adı altında bir ödemede bulunmaktadır. Bu ödemenin temeli, kendisine yatırılan yüklü miktardaki maaş paralarından belli bir süre yararlanma düşüncesidir.

Banka, geleneksel olarak para alırken uyguladığı fiyat (faiz) ile satarken uyguladığı fiyat (faiz) arasındaki fark, kârının temelini ve çoğunluğunu oluşturmaktadır. Ancak modern bankacılıkta faiz dışı gelirler de önemli bir gelir kalemi oluşturmakta ve önemi gittikçe artmaktadır.² Bankanın gelirinin çoğunun haramdan olması memur, işçi ve emeklilere verilen promosyonun meşruluğunu tartışılır hale getirmektedir.

Bu bağlamda maaş dışında yapılan bu ödemenin İslam hukuku açısından hükmü güncel bir mesele olduğu için konu fıkıh uzmanları tarafından tartışılmakta ve farklı görüşler ileri sürülmektedir. Ancak maaş promosyonunun İslam hukuku açısından hükmünü ortaya koyabilmek için öncelikle bankanın verdiği maaş promosyonu nedir? Banka, maaş sahiplerine promosyonu niçin ve hangi gelirinden vermektedir? sorularını cevaplandırmak gerekir.

1. Maaş Promosyonu

Fransızca bir kelime olan promosyonun Türkçe kelime karşılığı özendirir. Özendirme ise; genel olarak, bir malı geniş kitlelere tanıtmak ve o malın sürümünü sağlamak amacıyla yapılan çalışmalar şeklinde tanımlanmaktadır.³

Bankacılık sektöründe promosyon; bankaların, ürün ve hizmetlerini tanıtmak ve kullandırmak amacıyla kurumlara yaptıkları kazandırmalardır.⁴

Maaş Promosyonu ise, memur, işçi ve emeklilere yatırılan maaş dışında bankanın maaş sahiplerine yaptığı fazla ödemedir.⁵

¹ Mehmet, Yazıcı, *Bankacılığa Giriş* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2015), 2.

² Yazıcı, *Bankacılığa Giriş*, 2.

³ Türk Dil Kurumu, "Promosyon", erişim: 10 Eylül 2018, www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTY.5b466f806e1657.62500114.

⁴ Ömer Elmas, "Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme", *Bankacılar Dergisi* 63 (2007): 44; Gülnihal Tarhan, "Bankacılık Hizmetlerinde Promosyon Uygulamaları ve Muhasebesi" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), 35.

⁵ Elmas, "Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme", 44; Servet Bayındır, "Kredi Piyasalarındaki Bazı Uygulamaların Fıkıhî Durumuna İlişkin

Başbakanlığın 20 Temmuz 2007 tarih ve 2007/21 sayılı Genelgesi ile birlikte kamu görevlilerine maaşlarının yanında bir de promosyon adı altında bir ödeme yapılması karara bağlanmıştır.

20/07/2007 tarihli ve 26588 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan Başbakanlığın 20 Temmuz 2007 tarih ve 2007/21 sayılı Genelgesinin 4. maddesinde bankanın verdiği maaş promosyon miktarının tamamı personele dağıtılması genel ilke olarak benimsenmiştir. Ancak bununla birlikte toplam miktarın üçte birini geçmemek üzere Komisyonca belirlenecek tutar, birim personelinin ihtiyaçları doğrultusunda kullanılması karar bağlanmıştır.

20/07/2007 tarihli ve 26588 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan 2007/21 nolu Başbakanlık Genelgesinin 4. maddesi, daha sonra 10/08/2010 tarihli ve 27668 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan 2010/17 nolu Başbakanlık Genelgesi ile değiştirilerek, "Banka tarafından verilecek promosyon miktarının tamamı personele dağıtılacaktır." şeklinde düzenlenmiştir.

Bu genelgeler ile, kamu görevlilerine promosyon hakkı tanınmış, bunun yanında daha önceleri bir kısmı birim personelinin ihtiyaçları doğrultusunda kullanılması karara bağlanan promosyonun hepsi maaş sahiplerine dağıtılması şeklinde düzenlenmiştir.

2007/21 sayılı Genelge ile kamuda görev yapan görevlilerin promosyon adı altında bir ödeme almasının hukuki dayanağı oluşturulmuştu. Fakat bu genelgede "emekli" ibaresi geçmediği için emeklilere promosyon hakkı tanınmamıştı.

14/02/2017 tarihinde yapılan düzenleme ile emeklilere de maaş promosyonu hakkı tanınmıştır. Yapılan kanuni düzenleme ile birlikte emekli ikramiyelerinin ve Sosyal Güvenlik Kurumu Kapsamında Gelir/Aylık Alanlara Promosyon Ödenmesine İlişkin Protokol 14/02/2017 tarihinde Sosyal Güvenlik Kurumu ile 14 banka ve PTT arasında imzalanıp yürürlüğe girmiştir.

Gelinen noktada yapılan kanuni düzenlemelerle kamu görevlilerine ve emeklilere maaş promosyon hakkı tanınmıştır. Ancak özel sektörde çalışanlarla ilgili olarak şu an itibari ile bir kanuni düzenleme bulunmamaktadır. Zorunlu bir kanuni düzenleme bulunmadığından özel sektörde çalışanların maaş promosyonu alması işletme sahibinin inisiyatifinde bulunmaktadır.

Bankanın verdiği bu maaş promosyonları ile ilgili olarak yukarıda da geçtiği gibi çeşitli tarihlerde genelgeler yayımlanmış, bu genelgelerle bir yandan promosyonların oran ve ödeme şeklinde takip edilecek esas ve usuller belirlenirken, diğer taraftan çalışanlara promosyon yansıtılması bankalar için zorunlu hale getirilmiştir. Ancak çalışanların bu paraların ödenmesi noktasında, amirleri aracılığıyla muhtemel bankalardan birini seçme dışında, başka müdahale yetkileri yoktur.⁶ Zira kurumlar, maaş promosyonu ile ilgili olarak çalışacakları

→

Değerlendirmeler", *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-III Afyonkarahisar 2010* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 59.

⁶ Bayındır, "Kredi Piyasalarındaki Bazı Uygulamaların Fıkhî Durumuna İlişkin Değerlendirmeler", 59.

bankayı tespit etmek adına bir ihale açmakta, bu ihale neticesinde personeline en çok bedeli veren banka ile bir maaş promosyon protokolü imzalamaktadır.⁷

Emekliler için de, Sosyal Güvenlik Kurumu'nun protokol imzaladığı kurumlardan birini tercih etme zorunluluğu vardır. Ancak emeklilerin çalışanlardan farklı olarak aralarında PTT ve katılım bankalarının da bulunduğu protokol imzalanmış 14 kurumdan birini tercih etme imkanı bulunmaktadır.

Bankalar, bu promosyonu maaşların kendilerine yatırılması karşılığında vermektedir. Bankanın verdiği bu maaş promosyonunun temeli, bankanın kendisine yatırılan yüklü miktardaki maaş paralarından belli bir süre yararlanma düşüncesidir.⁸ Çünkü kurumla yapılan maaş promosyonu anlaşması gereği kurum en az 2 iş gününden önce maaşı bankaya yatırmak zorundadır. Ancak maaş 2 gün önceden bankaya yatırılmakla birlikte maaşın sahibi maaşı on beşinden önce alamamaktadır. Kurumun bankaya yatırdığı para maaş günü gelene kadar devletindir. Memur istese de bu parayı on beşinden önce günü gelmeden bankadan çekemez.

Faizle iş ve işlem yapan bankalar kendilerine yatırılan maaş paralarını bu 2 günlük süreçte sisteme sokarak para kazanmaktadır. Kazanılan bu para da bankaya kalmaktadır. Ancak banka da bu kazancına karşılık anlaşma gereği maaş sahiplerine promosyon adı altında bir meblağ ödemektedir. Banka, bu promosyon ödemesini gelirinden yapmaktadır.⁹

Maaş promosyonu güncel bir mesele olduğundan hükmü İslam hukukçuları arasında tartışılmaktadır. Ancak maaş promosyonunun hükmünü ortaya koyabilmek için öncelikle bankanın verdiği bu paranın hukuki niteliği üzerinde durmak gerekir. Bu bağlamda maaş promosyonu faiz ve hibe ile ilgili olduğundan İslam hukuku açısından faiz ve hibe kavramlarını ele almak gerekir. Bundan dolayı bu kavramları konumuzla ilgisi olduğu kadarıyla detaylara girmeden irdeleyeceğiz.

2. Faiz

Sözlükte artmak, çoğalmak, yükselmek, fazlaşmak anlamlarına gelen¹⁰ "faiz", ıstılahta, "Borç verilen bir parayı veya malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla geri almak, yahut borç ilişkisinden doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almak"¹¹ şeklinde

⁷ Elmas, "Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme", 44.

⁸ Elmas, "Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme", 44; Hayrettin Karaman, "Bankaların Verdiği Promosyon", erişim: 10 Eylül 2018, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0263.htm>; Bayındır, "Kredi Piyasalarındaki Bazı Uygulamaların Fikhî Durumuna İlişkin Değerlendirmeler", 59.

⁹ Karaman, "Bankaların verdiği promosyon".

¹⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l- ayn*, "rbe" (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, ty.), VIII:283; İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 110.

¹¹ Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 12: 127; Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî Kasâni, *Bedaiu's-sanai fi tertibi's-serai* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 7: 46; Şemsüddin el-Hatib Muhammed b. Ahmed el-Kahiri

tanımlanmakta ve “ribâ” kelimesi ile aynı manada kullanılmaktadır.¹² İslam dini, Kur’an ve Sünnetle faizi veya eş anlamda kullanılan ribâyı yasaklayarak haram kılmıştır.¹³

2.1. Kur’an’da Faiz Yasağı

Kur’an-ı Kerim’de, farklı üslup ve anlatım tarzlarıyla faiz/ribâ yasağından bahsedilmektedir. Faizin yasak ve haram olduğunu haber veren söz konusu ayetlerin bazıları şunlardır:

“Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.” (Al-i-İmran 3/130)

“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah’a kalmıştır. Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedi kalacaklardır.” (Bakara 2/275)

Bu naslarda görüldüğü gibi Kur’an, kesin bir ifade ile faizi/ribâyı yasaklayarak haram kılmaktadır.

2.2. Sünnet’te Faiz Yasağı

Kur’an’ın koyduğu faiz yasağı ilkesi ve uygulaması Sünnet tarafından açıklanmış ve Kur’an’ın değinmediği bazı işlemleri de faiz olarak nitelendirmiş ve yasaklamıştır. Hz. Peygamberin faiz/ribâ yasağı ve uygulaması ile ilgili bazı hadis-i şeriflerini şöyle zikredebiliriz:

“Cahiliye devrinden kalma faizin hepsi kaldırılmıştır. Kaldırdığım faizin ilki, amcam Abbas b. Abdilmuttalib’in faizidir.”¹⁴

“Helâk edici şu yedi şeyden kaçınınız; Allah’a şirk koşmak, sihir, Allah’ın haram kıldığı cana kıymak, faiz yemek, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, suçsuz ve namuslu mümin kadınlara iftirada bulunmak.”¹⁵

“Resûlullah, faiz yiyene, yedirene, yazana ve buna şahitlik eden kimseye lânet etti ve hepsi (günahta) eşittir”¹⁶ buyurdu.

→

Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006), 2: 444; Muhammed Emin Alauddin İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 7: 398; Özsoy, “Faiz”, 12: 110.

¹² Özsoy, “Faiz”, 12: 110; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri 1* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1999), 142.

¹³ Ebu İshâk İbrahim b. Ali el- Fîrûzâbâdî Şirâzî, *el- Mûhezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.), 1: 270; Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 127; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 52; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el- Muğni* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984), 4: 133; Abdullah b. Muhmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li- ta'fili'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1998), 2: 35; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 444; Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ty.), 3: 28.

¹⁴ Müslim, “Hac”, 147; Ebu Davud, “Büyü”, 5.

¹⁵ Buhârî, “Vasâyâ”, 23; Müslim, “İmân”, 144.

¹⁶ Müslim, “Müsâkât”, 106.

“Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz; cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın. Her kim daha fazla verir veya alırsa muhakkak faiz uygulaması yapmıştır. Alanla veren bu hususta eşittir.”¹⁷

Kur’an’ın ve Sünnetin söz konusu bu naslarında görüldüğü gibi İslam, faizi/ribâyı yasaklayarak haram kılmıştır. İslam’ın yasaklayarak haram kıldığı faiz/ribâ *ribe'l-fadl* ve *ribe'n-nesie* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁸

Ribe'l-Fadl (Fazlalık Faizi)

Ribe'vi mallardan aynı cins iki malı peşin olarak biri diğerinden fazla olması şartıyla değiştirmektir.¹⁹ Örneğin: 100 gr. altını 105 gr. altınla değiştirmek gibi...

Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi *ribe'l-fadl*, peşin alışverişteki fazlalıktan ibaret olan faiz çeşididir ve daima aynı cins malların birbiriyle mübadelesinde meydana gelmektedir.²⁰

Ribe'n-Nesie (Veresiye Faizi)

Vadeli muamelelerden ve borçlardan meydana gelen bir faiz/ribâ çeşididir²¹ ki aynı cinsten ribe'vi malların birbiri ile değişimi halinde mallardan birinin veresiye olması ile meydana gelmektedir.²² Yani veresiye faizi, aynı cins iki malın ya da aynı sınıfa dahil iki ayrı cins malın birbiriyle veresiye olarak değişiminde söz konusu olmaktadır.²³

Örneğin: 100 gr. altını veresiye 100 gr. altınla değiştirmek gibi...

Örneğin: 100 gr. altını veresiye 200 gr. gümüşle değiştirmek gibi...

Buna göre, bir muamelede faizin olabilmesi için mübadele olması gerekir. Şayet muamelede bir mübadele yoksa faiz meydana gelmez. Ayrıca taraflar arasında icab ve kabule dayalı bir akid olması gerekir. Maaş promosyonunda bir mübadele söz konusu değildir. Ayrıca akdin geçerli olabilmesi için de tarafların rızası lazımdır. Ancak promosyonda memur akdi doğrudan kendisi yapmamaktadır. Memur akdi kendisi yapmadığından rızasından ziyade seçilen bankayı kabul etme zorunluluğu vardır.

¹⁷ Müslim, “Müsâkât,” 81-82.

¹⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1973), 3: 15; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 54-55; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 134; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 444; İbn Âbidin, *El-Hidâye*, 7: 398-399.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 54; Ebü'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: y.y., ty.), III, 62-63; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 540-541; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 444; İbn Âbidin, *El-Hidâye*, 7: 398; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 146.

²⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 52; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 444; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 146.

²¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 55; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 146.

²² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 55; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 444; İbn Âbidin, *El-Hidâye*, 7: 399; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 385.

²³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 55; İbn Âbidin, *El-Hidâye*, 7: 398-421; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 146.

3. Hibe

Sözlükte “bağışlamak” ve “karşılıksız vermek”²⁴ anlamına gelen hibe, istılahta, “şer’an kendisinden istifade edilebilen bir şeyi, başkasına meccanen (karşılıksız) derhal temlik etmek”²⁵ anlamına gelmektedir. Arapça’da hediye, sadaka, atıyye, nihle, Türkçe’de de bağış ve teberru gibi kelimeler hibe ile eş anlamda kullanılmaktadır.²⁶ Hibe edene vâhib, hibe edilene mev’hûbün leh, hibe konusu olan şeye de mev’hûb denilmektedir.²⁷

Tanımdaki “meccanen” (karşılıksız) kaydı, hibeyi bey’den ayırmak için getirilmiştir. Zira bey’, bir şeyi bedel karşılığında temlik etmektir. “Derhal” kaydı ile de hibe, vasiyetten ayrılmıştır. Çünkü vasiyet hemen değil ölümden sonra temlik ifade eder. Bunun yanında “bir şeyin temlik” kaydıyla hibe, ariyet (iare, ödünç) ten ayrılmıştır. Çünkü ariyet menfaatin temlik, hibe rakabe (çıplak mülkiyet) nin temlikidir.²⁸

Hibe, icab ve kabul ile mün’akid, kabz ile yani teslim etmekle de tamam olur.²⁹ Kendisine hibe edilen kişi tarafından teslim alınmamış hibe hüküm ifade etmez.³⁰ Hatta kendisine hibe edilen kişi hibeyi teslim almadan vefat ederse hibe batıl olur.³¹ Çünkü hibe ancak kabz ile tamam olur ve mülkiyet ifade eder.³²

Hibeyi yapan kişinin reşid olması şarttır.³³ Fakat kendisine hibe edilen kimsenin hayatta olması yeterlidir. Kişi, zihinsel özürsüz, bunak olsa bile hayatta olması, kendisine hibe edilmesi için yeterlidir. Bu bağlamda ölü ile cenine (anne

²⁴ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “vhb” (Kahire: Dâru’l-marife, ty.), 1: 803; Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 421.

²⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 447; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 8: 84; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 218; Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3: 486; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik Şerhu Kenzi’d-dekâ’ik* (Kahire: Daru’l-marife, 1333), 7: 284; *el-Fetâva’l-Hindiyeye* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1991), 4: 374; Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî*, 4: 97; İbn Âbidin, *El-Hidâye*, 8: 488; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye* (İstanbul: Bilmen Yayınevi), 1968, 4: 223; Bardakoğlu, “Hibe”, 17: 421; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 241.

²⁶ Bardakoğlu, “Hibe”, 17: 421.

²⁷ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 223; Bardakoğlu, “Hibe”, 17: 421.

²⁸ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 223; Bardakoğlu, “Hibe”, 17: 421-422; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 241-242.

²⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 447; Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 68; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 218; İbn Rüşd, *Bidayetu’l-müctehid*, 710; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3: 58; *el-Fetâva’l-Hindiyeye*, 4: 374; İbn Âbidin, *El-Hidâye*, 8: 490-493; Mecelle, md. 837; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 225-226; Abulkadir Şener, *İslam Hukukunda Hibe* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 27; Bardakoğlu, “Hibe”, 17: 423; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 242.

³⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 447; Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 68; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 218; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 273; Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 41; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 242.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 68; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 273; Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3: 493; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 228; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 242.

³² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 447; Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 68; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 218; İbn Rüşd, *Bidayetu’l-müctehid*, 710; Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3: 492; *el-Fetâva’l-Hindiyeye*, 4: 374; İbn Âbidin, *El-Hidâye*, 8: 493; Mecelle, md. 57; Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 41; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 242.

³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 292; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik Şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*, 7: 284; *el-Fetâva’l-Hindiyeye*, 4: 374; İbn Âbidin, *El-Hidâye*, 8: 489; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 235; Bardakoğlu, “Hibe”, *DA*, 17: 422; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 242.

karnındaki çocuk) hibe yapılamaz.³⁴ Çünkü hibe hemen temliktir. Cenin ise, hemen temlik yapacak yani hibeyi kabul edecek durumda değildir.³⁵

Müslüman ve gayri Müslim arasında da hibe caizdir. Ancak Müslüman haram bir şeyi hibe edemez ve haram olan bir şeyi de kabul edemez. Çünkü haram bir şey Müslüman için mülk olamaz.³⁶ Bundan dolayı müslüman haram bir şeyi hibe edemez ve kabul edemez.

Hanefi hukukçulara göre, kabzdan yani teslimden önce hibe bir hüküm ifade etmediği için ondan rücu etmek caizdir.³⁷ Ancak kabzdan sonra hibe eden kişi kendi başına hibesinden dönemez. Kabzdan sonra ya kendisine hibe edilen kişinin rızasıyla, ya da hâkimin hükmüyle hibeden dönebilir.³⁸

Malikî, Şafiî, Hanbeli hukukçulara göre ise, hibeden dönmek caiz değildir.³⁹ Zira Hz. Peygamber, “*Hibesinden dönen kimse kustuğu şeyi geri yiyen köpek gibidir*”⁴⁰ buyurmaktadır. Ancak baba, çocuğuna bir şey hibe etmişse hibesinden dönebilir.⁴¹ Çünkü Hz. Peygamber, “*Kişinin hibesinden dönmesi caiz değildir. Fakat çocuğuna bir şey hibe eden baba bundan müstesnadır.*”⁴² buyurmuştur.

Hibede esas olan tanımında da geçtiği gibi hibenin şartsız ve karşılıksız (bila ıvaz) olmasıdır. Ancak yapılan hibenin karşılığında bir hibede bulunulmuşsa karşılıklı hibe (ıvazlı hibe) olur ki bu hibe bey’ hükmünde olur.⁴³ Maaş promosyonu bu yönü ile hibeye benzemektedir.

4. İslam Hukukçuları’nın Maaş Promosyonu ile İlgili Görüşleri

Maaş promosyonu, güncel bir mesele olduğu için klasik fıkıh eserlerimizde hakkında bir bilgi bulanmamaktadır. Aynı şekilde önceki İslam hukukçuları da konuya temas etmemiştir. Günümüz konusu ve problemi olduğu için maaş promosyonu ile ilgili şu ana kadar İslam hukukçuları tarafından detaylı bir çalışma da yapılmamıştır. Fakat günümüz fıkıhçıları maaş promosyonu konusunu ele almış ve hükmü ile ilgili birtakım görüşler öne sürmüşlerdir. Bu görüşler şunlardır:

³⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 238; Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 32-36; Bardakoğlu, “Hibe”, 17: 422; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 242.

³⁵ Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 94; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 242.

³⁶ Sahnûn b. Abdisselam b. Sa’îd, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ* (Kahire: Dâru’l-hadis, 2005), 6: 129; Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 92; *el-Fetâva’l-Hindiyye*, 4: 405; İbn Âbidin, *el-Hidâye*, 8: 509; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 231; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 243.

³⁷ *el-Fetâva’l-Hindiyye*, 4: 385; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 262; Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 102; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 243; Ayhan Hıra, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 58 (2017): 243.

³⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 8: 135; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 223; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 3: 64; *el-Fetâva’l-Hindiyye*, 4: 391.

³⁹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, 6: 145; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 447; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 327; Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3: 495.

⁴⁰ Buhârî, “Hibe”, 6; Müslim, “Hibât”, 7-8.

⁴¹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, 6: 145; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 447; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 305; İbn Rüşd, *Bidayetu’l-müctehid*, 713; Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3: 495.

⁴² Tirmizî, “Büyü”, 62.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 92; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 8: 95; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 224; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 3: 64; Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, 3: 500; *el-Fetâva’l-Hindiyye*, 4: 394; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 4: 241; Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 23; Bardakoğlu, “Hibe”, 17: 422; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 243.

4.1. Maaş Promosyonu Faizdir

Hayrettin Karaman ve Faruk Beşer bu görüştedir. Karaman'a göre; faizcilik yaparak para kazanan bankalara mecbur olmadıkça para yatırmak caiz değildir. Çünkü bu bankalar, mesela maaşlar kendilerine yatırıldığında, para orada kaldığı sürece, o parayla faizcilik yapar ve bundan para kazanırlar. Bankaların promosyon adıyla verdikleri de faiz gelirinin küçük bir kısmıdır.⁴⁴ Karaman konuyu şöyle izah etmektedir: "Bilindiği gibi İslam faizin azını ve çoğunu ve faizli işlem ve akitleri haram kılmıştır. Bir grup memurun veya çalışanın maaşları faizci bir bankaya yatırıldığı zaman bu banka o parayı -çekilmediği sürece- sisteme sokmakta ve faizli işlemler yaparak para kazanmaktadır. Kazanılan faiz gelirinin bir kısmı bankaya kalmakta, bir kısmını da banka kurumlara ve memurlara vermektedir."⁴⁵

Karaman, maaşlar faizle iş yapan bankalardan alındığı takdirde iki sakınca meydana geleceğini söyler:

1. Kişi parasıyla bankaya faizcilik yapma imkanı vermiş olur.
2. Kişi gelirinin büyük bir bölümü faizden olan bir kurumdan hediye kabul etmiş olur.

Bundan dolayı mümkünse maaşlar faizli işlem yapmayan katılım bankalarına yatırılmalı, böyle bir durum mümkün değilse maaş promosyonu alınmalı ama kişi yoksul değilse yoksullara verilmelidir.⁴⁶

Hayrettin Karaman'a göre, banka faizle iş yapan kurumdur, faiz ve faizli akitler de İslam hukukunda yasaklanmıştır. Onun için maaş promosyonunu mümkünse bu bankalara değil katılım bankalarına yatırmak gerekir.⁴⁷

Ülkemizin bir başka İslam hukukçusu Faruk Beşer de bu konuda Hayrettin Karaman gibi düşünmekte ve maaş promosyonlarını faiz olarak değerlendirmektedir. Beşer'e göre, banka kendisine yatırılan maaşları faizde ve faizli işlemlerde değerlendirip para kazanmaktadır. Faizden kazandığı bu paranın bir kısmını maaş promosyonu olarak maaş sahiplerine vermektedir. Bu da faizli bir işlemdir. Faiz haram, faizden gelen de haramdır. Onun için bu para faizin sarf edildiği yerlere sarf edilmelidir.⁴⁸

4.2. Maaş Promosyonu Caizdir

Maaş promosyonu hususunda banka ile memur arasında bir sözleşme ya da anlaşma olmadığından maaş promosyonları maaşı alan kişi için faiz değil caizdir.

⁴⁴ Hayrettin Karaman, "Bankaların Promosyonu", erişim: 10 Eylül 2018, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0260.htm>.

⁴⁵ Karaman, "Bankaların Verdiği Promosyon".

⁴⁶ Karaman, "Bankaların Verdiği Promosyon".

⁴⁷ Karaman, "Bankaların Verdiği Promosyon".

⁴⁸ Faruk Beşer, "Kredi Piyasalarındaki Bazı Uygulamaların Fikhî Durumuna İlişkin Değerlendirmeler", *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-III Afyonkarahisar 2010* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 89.

Çünkü var olan sözleşme veya anlaşma banka ile kurum arasında olduğundan faiz bunlar arasında olmuş olur. Abdülaziz Bayındır bu görüştedir.⁴⁹

Bayındır'a göre, memur ve işçi için maaş promosyonu ödemesi işleminde parayı bankaya önceden yatırarak borç veren ve o borçtan faiz geliri elde eden devlettir. Elde edilen gelirin maaş sahiplerine verilmesini de devlet istemektedir. Promosyon anlaşmasını devlet yaptığından ve maaş alan kişinin bir seçim hakkı olmadığından promosyon alan kişinin bir sorumluluğu da yoktur. Anlaşmayı yapan devlet olduğundan sorumluluk ve faiz devlet açısından olur. Ancak maaş alan kimsenin bunda bir günahı olmaz.⁵⁰ Ancak Bayındır, memur ile emeklinin promosyon durumunu farklı değerlendirmektedir. Bayındır'a göre emekliler, kendileri bankaya gidip anlaşmayı yaptıkları için onların aldığı promosyon caiz değil faizdir. Çünkü emekli banka ile anlaşma imzalamakla faizle çalışan bankayı güçlendirmekte ve faizin yayılmasına yardımcı olmaktadır.⁵¹

4.3. Maaş Promosyonu Hediyedir

Orhan Çeker, maaş promosyonunu hediye yani hibe olarak kabul etmektedir. Çeker bu hususta özetle şunu söylemektedir: Maaş promosyonlarının faizle bir ilgisi yoktur. Çünkü faiz olması için muamelede mübadele olması gerekir. Mübadele olmayan muamelelerde faiz cereyan etmez. Ayrıca taraflar arasında icab ve kabule dayalı bir akdin olması gerekir. Akid de rızaya dayanır. Maaş promosyonunda memurun rızası sorulmamaktadır. Memur anlaşma yapılan bankadan maaşını çekmeye mecbur bırakılmaktadır. Bundan dolayı maaş promosyonunun faizle bir ilgisi yoktur. Maaş promosyonu faiz değil, bankanın hediyesidir. Bankanın hediyesi konusunda da hibe hükümleri geçerlidir. Şayet bankanın gelirinin %50'sinden fazlası haramdan geliyorsa bankanın hediyesi kabul edilmez. Ancak bankanın gelirinin %50'sinden fazlası helalden geliyorsa bankanın hediyesi kabul edilir.⁵²

Çeker, promosyon konusunda bankayı da özel ve devlet bankası şeklinde ayırmaktadır. Şayet promosyonu veren banka özel ise ve gelirinin %50'sinden fazlası da haramsa verdikleri maaş promosyonu da haramdır. Onun için özel bankanın verdiği maaş promosyonlarını hayır yollarına harcamamak şartı ile kamuya veya yenmeyen, giyilmeyen yerlere harcanmalıdır. Fakat maaşı ve promosyonu veren banka kamu bankası ise bunu devletin memuruna verdiği bir ikramiye veya zam gibi değerlendirmek gerekir. Aynı şekilde özel firmanın kendi

⁴⁹ Abdülaziz Bayındır, "Bankaların Maaşlarımız Karşılığında Verdiği Promosyon Helal Midir?" erişim: 10 Eylül 2018, <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/bankalarin-maaslarimiz-karsiliginda-verdigi-promosyon-helal-midir.html>.

⁵⁰ Bayındır, "Bankaların Maaşlarımız Karşılığında Verdiği Promosyon Helal Midir?"

⁵¹ Abdülaziz Bayındır, "Bankaların Emeklilere Verdiği Promosyon Parası Helal Midir?" erişim: 25 Eylül 2018, <http://www.fetva.net/goruntulu-fetvalar/bankalarin-emeklilere-verdigi-promosyon-parasi-helal-mi.html>.

⁵² Çeker, *Fetvalarım* 1, 239-240.

çalışanına kendi bankası kanalıyla verdiği promosyon da maaşa zam gibi kabul edilir.⁵³

4.4. Maaş Promosyonunda Faiz Şüphesi Vardır

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu maaş promosyonunda faiz şüphesi olduğu kanaatindedir. Kurul, konu ile ilgili olarak verdiği fetvada şöyle demektedir:

“Kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanlar, ücret ve maaşlarını anlaşmalı herhangi bir bankadan alabilirler. Bankaların, bu hizmetleri yürütme konusunda kurum ve kuruluşlarca kendilerinin tercih edilmesi karşılığında, gerek kurum ve kuruluşlara, gerekse çalışanlarına vermiş oldukları promosyonlar, işleyiş bakımından faize tam olarak benzememekte ise de şüpheden de tümüyle uzak değildir. Bu itibarla, ihtiyacı olmayan kimselerin, aldıkları promosyonları, fakirlere veya hayır kurumlarına vermeleri uygun olur.”⁵⁴

Buna göre, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, maaş promosyonunda faiz şüphesi olduğundan hareketle ihtiyacı olmayan kişilerin şüpheli şeylerden de sakınma adına promosyonu ihtiyaç sahiplerine vermesini karara bağlamıştır.

5. Maaş Promosyonu ile İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi

Yukarıda da geçtiği gibi İslam hukukçuları güncel bir mesele olan maaş promosyonunun hükmü ile ilgili olarak farklı düşünmektedir. Promosyona faiz diyen olduğu gibi caiz diyen de söz konusudur. Bunun yanında İslam hukukçularının promosyonun hükmü ile ilgili farklı görüşleri olmakla birlikte promosyonun bankaya bırakılmaması gerektiği hususunda hem fikirdirler. Şimdi İslam hukukçularının görüşlerini irdeleyelim:

5.1. Promosyon Faizdir Görüşünün Değerlendirilmesi

Bu görüşte olan İslam hukukçularına göre, faizle iş yaparak para kazanan bankalar kendilerine yatırılan maaşları faizde değerlendirerek para kazanmaktadır. Faizden elde ettikleri gelirin bir kısmını memur, işçi ve emeklilere promosyon olarak vermektedir. Promosyon faizden geldiği için faizdir. Bundan dolayı onu ihtiyaç sahiplerine vermek gerekir.

Bankaların gelirinin çoğunun faizden olduğu doğrudur. Aynı şekilde bankalar sistemlerine giren paraları farklı alanlarda değerlendirdikleri bu alanlardan biri de faiz olduğu malumdur. Ancak şu var ki memur, işçi, emekli maaşlarını belli bir zamanda hak ediyor ve ancak o zamanda parasını alabiliyor. Örneğin memur maaşını ayın on beşinde almayı hak ediyor. Ancak memurun çalıştığı kurum yapılan maaş promosyonu anlaşması gereği en az 2 iş gününden önce bu maaşı bankaya yatırmak zorundadır. Fakat maaş gününden 2 gün önce

⁵³ Çeker, *Fetvalarım 1*, 240.

⁵⁴ *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-III*, Afyonkarahisar 2010, 90.

bankaya yatırılmakla birlikte memur bu maaşı on beşinden önce alamamaktadır. Maaş günü gelene kadar bu para devletin parasıdır ve bankada emanettir. Memur istese de bu parayı günü gelmeden bankadan çekemez. Aynı şekilde memurun burada maaşı ile veya yatırılan banka ile ilgili bir seçim hakkı da yoktur. Böyle bir tasarrufu veya seçimi olmadığı için memur için aynı şekilde işçi için faizden söz etmek mümkün değildir. Ayrıca maaş promosyonu yukarıda da izah edilen faizin şartlarını taşımamaktadır. Çünkü faiz olması için Orhan Çeker'in de dediği gibi muamelede mübadele olması gerekir.⁵⁵ Mübadele olmayan muamelelerde faiz cereyan etmez. Maaş promosyonunda bunların hiçbiri bulunmamaktadır. Onun için maaş promosyonu faizdir diyemeyiz.

Bunun yanında bankaya yatırılan maaş paraları ayın on beşine kadar devletindir ve bankada emanettir. Promosyon anlaşması da bu paranın bankada 2 iş günü kadar bırakılması için yapılmaktadır. Ancak promosyon anlaşması bu para için yapılmakla birlikte paranın sahibi olan devlet bu para için bankadan bir karşılık ya da hediye istememekte ve almamaktadır. Bu da "*menfaat celbeden her karz (ödünç) faizdir*" kaidesine girmemektedir. Çünkü bu para bankaya karz (ödünç) değil emanet olarak verilmektedir. Ayrıca paranın sahibi olan devlet bu paraya karşı bankadan bir kazanç elde etmemektedir. Memur ya da işçi de maaş günü gelmeden bankadaki bu parayı hak etmediğinden ve de alamadığından dahası bu parayı maaş gününden önce kendisi bankaya yatırmadığından onunla ilgili olarak da bir karz menfaat durumu söz konusu değildir.

Buna göre, devlet maaş gününden önce yatırdığı paraya karşılık bankadan bir menfaat elde etse devlet için bir faizden söz edebiliriz. Aynı şekilde banka ile kişi arasında maaşın çekilmesi ile ilgili bir anlaşma olursa ve bu anlaşmada banka, kişiye maaşını ayın on beşinde öğleden sonra çekersen şu kadar artı para veririm, aynı gün mesai bitmeden ya da ertesi gün çekersen şu kadar artı para veririm şeklinde bir seçenek sunsa ve maaş bankada kaldıkça bu artı para artırılıyorsa o zaman memur için faizden söz edebiliriz. Çünkü maaş bankada bekletildikçe ona karşılık fazladan bir para alınmaktadır. Bu da faiz olmaktadır.

Bununla birlikte memurun, işçinin her ne kadar bir seçim hakkı olmasa da promosyon anlaşması kendileri ile ilgili bir anlaşma olduğundan ve yapılan bu anlaşma gelirinin çoğu faizden olan bir kurum ile yapıldığından faiz şüphesi söz konusu olabilmektedir. Bundan dolayı şüpheli şeylerden kaçınmak esastır hadisine⁵⁶ ve de kaidesine binaen promosyona faiz şüphesi ile bakılabilir. Bu bağlamda maaş promosyonu faiz şartlarını tam anlamı ile taşımadığından memur için doğrudan faizdir diyemeyiz. Ancak faiz şüphesinden de hali değildir.

Hayrettin Karaman'ın maaşlar faizle iş yapan bankalardan alındığı takdirde, bankaya faizcilik yapma imkanı verilmiş olur ve kişi gelirinin çoğu faizden olan bir kurumdan hediye kabul etmiş olur tespitini de yerinde ve doğru buluyoruz. Zira faizle çalışan banka ile yapılan anlaşmalar o kurumun daha da güçlenmesine ve haramın yayılmasına sebebiyet vermiş olur. Bu da "*İyilik ve takva üzerinde*

⁵⁵ Çeker, *Fetvalarım 1*, 239-240.

⁵⁶ Buhârî, "İman", 39; Müslim, "Müsakat", 107.

yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın."⁵⁷ ilahi emrine aykırı bir durumdur. Faize destek vermemek ve faizle çalışan kurumları güçlendirmemek adına maaşları faizsiz bankalara veya PTT'ye yatırmak daha doğru ve yerinde olur kanaatindeyiz. Zira bu kurumlar, İslam'ın yasakladığı faizle iş yapmamaktadır.

5.2. Promosyon Caizdir Görüşünün Değerlendirilmesi

Abdülaziz Bayındır'a göre, memur veya işçi ile ilgili promosyon anlaşması kurum ile banka arasında yapıldığından faiz kurum ve banka arasında cereyan eder. Ancak memur veya işçi için faiz söz konusu değildir. Çünkü onların seçim hakkı yoktur.⁵⁸

Maaş promosyonu anlaşması, kurum ve banka arasında yapıldığından yapılan anlaşmada kişinin bir seçim hakkı olmadığı doğrudur. Aynı şekilde yukarıda izah ettiğimiz gibi maaş promosyonu faizin şartlarını da taşımadığı da doğrudur. Bununla birlikte memurun her ne kadar bir seçim hakkı olmasa da yapılan anlaşma kendi maaşı ile ilgili olduğundan ve yapılan bu anlaşma da gelirinin çoğu faizden olan bir kurum ile yapıldığından dolayı yoldan da olsa kendisini de ilgilendirmektedir. Kaldı ki kurum maaş sahibi adına bu sözleşmeyi yapmaktadır. Aynı şekilde maaş sahibi promosyonla ilgili bir sözleşme yapmadığı gibi maaşı ile ilgili de banka ile bir sözleşme yapmamaktadır. Ayrıca bankaya yatırılan para ayın on beşine kadar onun değildir. Para ayın on beşine kadar onun olmamasına rağmen banka kendisine artı bir ödemede bulunmaktadır. Bu artı para yani promosyon faiz şartlarını taşıyor ama faizin şartlarını taşımasa da gönül huzuru ile caizdir demek mümkün değildir. Çünkü faiz şüphesi söz konusudur. Faizde de şüphe hakikat makamındadır.⁵⁹

Bayındır, emeklilerin promosyonunu memur ve işçilerden farklı değerlendirmekte ve emekliler promosyon anlaşmasını kendileri imzaladıkları için maaş promosyonunu almaları caiz değildir, faizdir demektedir.

Emeklilerin, bir anlaşma yaptıkları doğrudur. Ancak emekliler, Sosyal Güvenlik Kurumunun kendileri ile ilgili bankalarla yaptığı anlaşmadan sonra bir anlaşma yapabilmektedir. Halihazırda Sosyal Güvenlik Kurumu 14 banka ve PTT ile emeklilerin maaş promosyonu için bir anlaşma imzalamıştır. Emekli de maaşını almak için bu kurumlardan birisini tercih etmektedir. Dolayısıyla emekli anlaşmayı kendisi yapmıyor, onun adına Sosyal Güvenlik Kurumu yapıyor. Bu anlaşma gereği emekli de anlaşma yapılan özel, kamu, katılım bankalarından birini veya PTT'yi tercih ediyor. Yani aslında emekli de direk kendisi bu anlaşmayı yapmıyor, memur ve işçi gibi sözleşme yapılan kurumlardan birini tercih ediyor. Ancak emeklinin durumu memur ve işçilerden biraz daha avantajlıdır. Zira memur ve işçinin kurumu sadece bir kurumla anlaşma yapmaktadır. Bu anlaşma kanuni bir zorunlulukla en çok promosyon verenle yapılmak zorundadır. Faizle çalışan bankalar daha fazla promosyon verdiği için kurumlar tarafından tercih

⁵⁷ Maide, 5/2.

⁵⁸ Bayındır, "Bankaların Maaşlarımızı Karşılığında Verdiği Promosyon Helal Midir?"

⁵⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 63; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 95; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 6: 139.

edilmektedir. Memurların ve işçilerin, kurumlarının anlaşma imzaladığı faizle çalışan bankadan maaş ve promosyonlarını almak dışında bir seçim hakları kalmamaktadır. Ancak emeklinin bu 14 banka içerisinde faizle iş yapmayan katılım bankalarını ve yine faizle iş yapmayan PTT'yi de tercih etme imkanı ve hakkı bulunmaktadır.

Bu bağlamda daha önce de ifade ettiğimiz gibi promosyonda faizin şartları oluşmadığı için promosyona faizdir diyemeyiz. Ancak faiz şüphesinden de hali değildir. Bundan dolayı emekliler, maaş promosyonunda faizsiz katılım bankalarını ve PTT'yi tercih etme imkanına sahip oldukları için faizle çalışan bankaları tercih etmeleri uygun değildir.

5.3. Promosyon Hediyedir Görüşünün Değerlendirilmesi

Orhan Çeker, maaş promosyonunu kişi ve banka arasında mübadele ve icap kabule dayalı bir akid olmadığından faiz değil bankanın kişiye verdiği bir hediye olarak değerlendirmektedir. Çeker'e göre, bankanın hediyesi konusunda da hibe hükümleri geçerlidir. Buna göre, bankanın gelirinin %50'sinden fazlası helal yoldan geliyorsa hediyesi alınabilir. Ancak bankanın gelirinin %50'sinden fazlası haramdan geliyorsa hediyesi kabul edilmez. Çeker'in bu görüşü "*itibar, ğalib-i şayiadır, nadire değil*"⁶⁰ (itibar, galib ve yaygın olanadır, nadir olana değil.) "*el-hükmü li'l-ekser*"⁶¹ (hüküm çoğunluğa göre verilir.) ilkelerine dayanmaktadır.

Banka, genel olarak faizle iş yapmakla birlikte faize dayanmayan kazançları da bulunmaktadır. Banka, hem faizli hem faizsiz kazanç elde ettiğinden verdiği promosyonu veya bir başka ifade ile hediye bu ilkenin içerisinde değerlendirmek yerinde olur. Her ne kadar kazancının çoğu haramdan olan kişinin malını almak, yemek caizdir⁶² fihki bir görüş varsa da bankanın verdiği promosyon konusunda "*itibar, ğalib-i şayiadır, nadire değil*"⁶³, "*el-hükmü li'l-ekser*"⁶⁴ ilkesini esas almak daha doğru olur kanaatindeyiz.

Maaş promosyonu konusunda Çeker'in bu görüşüne katılmakla birlikte kamu ve özel şeklinde bankayı ayırmasını doğru bulmamaktayız. Zira kamu bankasının kamu personeline verdiği maaş promosyonu ikramiye veya zam değildir. Aynı şekilde eğer zam ya da ikramiye olarak kabul edeceksek kamu bankaları personele promosyon olarak farklı rakamlar verebilmektedir. Bu durumda bu ikramiye ve zam hususunda bir mağduriyet söz konusu olacaktır. Çünkü aynı iş ve pozisyonda olan ama farklı şehirlerde görev yapan veya personel olarak sayıca daha az olan kamu personeli sayıca daha çok olan diğer

⁶⁰ Mecelle, md. 42.

⁶¹ Şîrâzî, *el- Mühezzeb*, 2: 30; Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l- muhtâc ilâ Şerhi'l- Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984), 6: 174; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1982), 2: 184; Damad, Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecma' u'l-enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 3: 167; Ali b. Ahmed Adevi, *Hâşiyetü'l- AdevialâKifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1982), 1: 598.

⁶² Remlî, *Nihâyetü'l- muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 6: 174.

⁶³ Mecelle, md. 42.

⁶⁴ Şîrâzî, *el- Mühezzeb*, 2: 30; Remlî, *Nihâyetü'l- muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 6: 174; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 2: 184; Adevi, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 1: 598.

personellerden daha az promosyon alabilmektedir. Bu da zammın ve ikramiyenin aynı iş ve unvanda olanlara eşit dağıtılmamasına sebebiyet verir. Aynı durum özel sektör için de söz konusudur.

Bunun yanında her ne kadar biri kamu diğeri özel olsa da her iki bankanın yaptığı iş ve gelir genel olarak aynıdır ve kazançlarının yüzde ellisinden fazlası faizden oluşmaktadır. Bu anlamda aralarında bir fark söz konusu değildir. Dolayısıyla bu ayırım doğru değildir. Böyle bir ayırımı kabul etmek İslam'ın yasaklayıp haram kıldığını devlet eli ile çiğnemek olur. Ayrıca başka yasak ve haramların da işlenmesine yol açılmış olur ki bu da sedd-i zerâi⁶⁵ ilkesine aykırı olur.

5.4. Promosyonda Faiz Şüphesi Vardır Görüşünün Değerlendirilmesi

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu gerekçesini açıklamamakla birlikte maaş promosyonunda faiz şüphesi olduğunu karara bağlamıştır. Kurul, maaş promosyonunda faiz şüphesi vardır kararının gerekçesini açıklamadığından Kurulun gerekçesini yorumlamamız mümkün değildir. Ancak bizim kanaatimiz promosyon, faizin şartlarını taşımadığından, kişinin bir seçim hakkı olmadığından, promosyon anlaşması gelirinin çoğu faizden olan bir kurum ile yapıldığından faiz şüphesi söz konusudur. Buna göre, promosyonda faizin şartları bulunmasa da sofraya gelebilecek helallikte de değildir. Bundan dolayı şüpheli şeylerden kaçınmak ve tedbirli olmak esastır hadisine⁶⁶ ve de kaidesine göre promosyona faiz şüphesi ile bakılabilir.

Bunun yanında Hz. Peygamberin “*şüpheli şeylerden sakınan dinini ve ırzını korumuş olur*”⁶⁷ hadisine binaen kişinin ihtiyacı varsa (zaruri ihtiyacı) kendisinin kullanması, böyle bir ihtiyacı yoksa promosyonu ihtiyaç sahiplerine vermesi daha uygun olur kanaatindeyiz. Ancak bu parayı bankaya bırakmak uygun değildir. Çünkü alma hakkı verilmiş parayı faizli bankaya bırakmak faize yardım etmek manasına gelir ki bu da “günahta ve düşmanlıkta yardımlaşmayın.”⁶⁸ ayetine aykırıdır.

Maaş promosyonu ile ilgili sonuç olarak şunu da söyleyebiliriz ki; memur, işçi ve emeklilere kanuni düzenleme ile tanınan promosyon hakkı yerinde bir karardır. Ancak maaşlar genel olarak faiz ile çalışan bankalardan alındığı için en azından bir faiz şüphesi söz konusudur. Maaş promosyonu hususunda faiz ya da faiz şüphesinden sakınma adına kurumlar ehven-i şer babından faizle çalışmayan katılım bankalarını veya PTT'yi tercih etmelidir. Ya da yapılacak kanuni düzenleme ile kişiye kamu, özel, katılım bankası ya da PTT'yi tercih etme hakkı tanınmalıdır.

⁶⁵ Kendi başına mubah olan bir fiilin şer'an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasıdır. (bk, Zeydan, Abdulkarim. *el-Medhal li-diraseti'ş-şeriatil-Islamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1999. 171; Dönmez, İbrahim Kâfi. “sedd-i zerâi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:227. İstanbul: TDV Yayınları, 2009; Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. Hikmetevi İstanbul: Yayınları, 2013, 132.

⁶⁶ Buhârî, “İman”, 39; Müslim, “Müsakat”, 107.

⁶⁷ Buhârî, “İman”, 39.

⁶⁸ Maide, 5/2.

Emeklilerin çalışanlardan farklı olarak Sosyal Güvenlik Kurumunun yaptığı promosyon anlaşmasında aralarında gelirleri faize dayanmayan PTT ve katılım bankaları da bulunduğu ve bu kurumları tercih etme imkanları olduğundan faizli bankaları tercih etmeleri İslam fıkhı açısından uygun değildir.

Sonuç

Günümüzün finansal kurumlarından biri olan bankaların verdiği hizmetlerden birisi de memur, işçi ve emeklilerin hak ettikleri maaşı ödemektir. Banka, bu maaşın kendisine yatırılması karşılığında memur, işçi ve emeklilere promosyon vermektedir. Ancak bankanın gelirinin çoğu faize dayandığı için maaş promosyonu İslam hukukçuları tarafından tartışılmış ve hükmü açısından farklı değerlendirilmiştir. İslam hukukçuları, promosyonu hüküm olarak faiz, caiz, hediye, faiz şüphesi var şeklinde yorumlamışlardır.

Promosyonla ilgili görüşleri irdelediğimizde şunu gördük ki, bütün görüş sahiplerinin kendilerine göre delil ve gerekçeleri bulunmaktadır. Biz de bu görüşleri tespit edip değerlendirmeye çalıştık. Bu delilleri ve gerekçeleri dikkate aldığımızda “promosyonda faiz şüphesi vardır” görüşünün daha isabetli ve tercihe şayan olduğunu müşahede ettik ki biz de bu kanaatteyiz. Bunun yanında promosyonu bankanın hediyesi olarak gören görüş de diğer iki görüşe göre daha tutarlı görünmektedir.

Bu görüşlerden de hareketle, kişinin çok ciddi temel ve zaruri bir ihtiyacı varsa fetva anlamında promosyonu kendisi için kullanabilir. Fakat şüpheden kurtulma ya da haram yememek adına promosyon parasını çok zaruri ve temel bir ihtiyaç yoksa ihtiyaç sahiplerine vermesi daha uygundur.

Kanuni düzenlemeden dolayı memur ve işçi, maaşlarının yatırılması için banka seçme inisiyatifine sahip değillerdir. Bundan dolayı kurumları onların adına en yüksek promosyonu veren kurumla anlaşma imzalamak zorundadır. Bu anlaşma da en fazla promosyon veren faizle çalışan bankalarla yapılmaktadır. Bu da helal-haram ya da faizden kaçınma hassasiyeti olan kişiler için bir problem olmaktadır. Bundan dolayı çalışanların maaş promosyonu için bir kanuni düzenleme yapılmalı ve emeklilerde olduğu gibi çalışanlara da katılım bankalarından ve PTT'den maaşlarını alma hakkı tanınmalıdır. Bunun için çalışanların kurumları, Sosyal Güvenlik Kurumunun emekliler adına yaptığı anlaşma gibi bir anlaşma yapmalı çalışan da bu anlaşmadan sonra istediği bankadan veya PTT'den maaşını ve promosyonu alabilmelidir.

Emekliler, yapılan protokol gereği maaşlarını almak için katılım bankalarını ve PTT'yi de tercih edebilmektedir. Böyle bir tercih imkanları olduğu için emeklilerin katılım bankalarını veya PTT'yi tercih etmeleri yerinde ve doğru olur. Ancak emeklilerin faizle iş yapan bankaları tercih etmeleri uygun değildir.

Kaynakça

- Adevî, Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-AdevîalâKifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, Beyrut. Dârü'l-fıkr, 1982.
Bardakoğlu, Ali, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17: 421-426. İstanbul: TDV Yayınları 1989.

- Bayındır, Abdülaziz. "Bankaların Maaşlarımız Karşılığında Verdiği Promosyon Helal Midir?". Erişim: 10 Eylül 2018. <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/bankalarin-maaslarimiz-karsiliginda-verdigi-promosyon-helal-midir.html>.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bankaların Emeklilere Verdiği Promosyon Parası Helal Midir?". Erişim 25 Eylül 2018. <http://www.fetva.net/goruntulu-fetvalar/bankalarin-emeklilere-verdigi-promosyon-parasi-helal-mi.html>.
- Bayındır, Servet. "Kredi Piyasalarındaki Bazı Uygulamaların Fikhî Durumuna İlişkin Değerlendirmeler". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III Afyonkarahisar 2010*. 41-66. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Beşer, Faruk. "Kredi Piyasalarındaki Bazı Uygulamaların Fikhî Durumuna İlişkin Değerlendirmeler". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III Afyonkarahisar 2010*. 89. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kındâ'*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1982.
- Çeker, Orhan. *Fetvalarım 1*. Konya: Damla Ofset, 2014.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri 1*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1999.
- Damad, Şeyhîzâde Abdurrahman. *Mecma' u'l-ehur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-fikr ty. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i Zerâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Elmas, Ömer. "Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme". *Bankacılar Dergisi* 63 (2007): 40-50.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Halil, b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, ty.
- Hıra, Ayhan. "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar". *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 58 (2017): 237-250.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin Alauddin. *Reddü'l-muhtârale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr-u sadr, 1990.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râ'ik Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Kahire: Darü'l-marife, 1333.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidayetu'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Karaman, Hayrettin, "Bankaların Promosyonu". Erişim: 10 Eylül 2018. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0260.htm>.
- Karaman, Hayrettin, "Bankaların Verdiği Promosyon". Erişim: 10 Eylül 2018. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0263.htm>.
- Kâsânî, Aluüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*. İstanbul 1329.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'*, Beyrut: y.y., ty.
- Mevsîlî, Abdullah b. Muhmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyârli-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-marife, 1998.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. M. Fuad Abdulbaki. Beyrut: Daru Ihyau't-Turasi'l-Arabi, 1966.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984.
- Sahnûn b. Abdisselam b. Sa'îd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2005.
- Serahşî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-marife, 1973.
- Şener, Abulkadir. *İslâm Hukukunda Hibe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Şirâzî, Ebu İshâk İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî. *el-Mühezzebe fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Şirbînî, Şemsüddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed el-Kahiri. *Muğnî'l-muhtâc*. Kahire: Dâru'lhadis, 2006.

- Tarhan, Gülnihal. *Bankacılık Hizmetlerinde Promosyon Uygulamaları ve Muhasebesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Türk Dil Kurumu. "Promosyon". Erişim: 10 Eylül 2018. www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTY.5b466f806e1657.62500114
- Yazıcı, Mehmet. *Bankacılığa Giriş*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2015.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Medhal li-diraseti's-şeriatî'l-Islamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1999.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

ÇEVİRİ
Translation

Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış şekilleri*

Sabâh Nâci Eş-şeyhalî

Prof. Dr., Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi
İbrani Dili ve Edebiyatı Bölümü, Irak

Trc. Mustafa Ölmez

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı
mstolmez87@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-7708-8747>

Geliş Tarihi / Received: 05.06.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 06.11.2018

Öz

Bu makale, Yahudi ibadetlerinden asırlar önce İsrailoğullarının kalmakta olduğu namazı, farz oluşundan çeşitlerine, kılındığı esnada okunan dualardan eda edildiği vakitlere kadar incelemektedir. Ayrıca Yahudi fıkhnın farz kıldığı namazın keyfiyeti, uygulanagelen yöntem, Yahudilerin namaz için ruhen ve bedenen yaptıkları hazırlık, başlarına örttükleri "kippa" ve "tallit" gibi kıyafet yönünden kendilerinden istenilenler yer almaktadır.

Namaz, her Yahudi'ye farzdır. Çünkü o, Süleyman Mabedi'nin bulunduğu dönemlerde Allah'a takdim edilen kurban yerine getirilmiştir. Süleyman Mabedi yeniden tesis edilip, eski görkemine kavuşuncaya kadar her Yahudi'nin azimle namaza devam etmesi gerekmektedir. Yahudi namazına bakıldığında, Müslümanlarca bilinen namazdan fazla bir farkının olmadığı görülmektedir. Bununla beraber Yahudiler farklı gözükmeğe ya da namazı kendilerine has göstermek için sonradan ona birtakım ilavelerde bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Namaz, Yahudi Namazı.

Jewish Adoration Prayers: Types, Times, Text and Ways of Application

This paper deals with one of the worship of the Jewish represented pray throughout the ages experienced by the children of Israel in terms of the beginning of the imposed types and texts that are recited during rendered in a timely fashion and then how they lead the prayer and the way in place and then prepare for them in terms of spiritual and physical requirements of dress, such as "Kebah" headdress and "Talat" mantle and other things imposed by the Jewish jurisprudence. The prayer is obligatory for every Jew as an alternative to the Eucharist, which was submitted to the Lord days of the Temple, the Jewish and that a

* Sabâh Nâci Eş-şeyhalî, "el-İbâdâtü'l-Yahûdiyye salât, envâuha, evkâtuha, nusûsuha ve't-tarîkatu'lletî tueddü biha", *Mecelletü'l-ulûmi'l-hadîse ve't-turâsiyye* 1/3 (2013): 244-255.

regular practice to be reconstruction of the temple. The Jewish prayer seems not much different from prayer known to the Muslims, but later gave it some changes to look different or to show what her privacy.
Keywords: Judaism, Prayers, Prayers in Judaism.

Atıf / Cite as

eş-Şeyhâlî, Sabâh Nâci. "Yahudi İbadetleri Namaz: Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış Şekilleri". Trc. Mustafa Ölmez. *Marife* 18/2 (2018): 649-664. <https://doi.org/10.33420/marife.430989>.

Giriş

Bu makalede; Yahudi ibadetlerinden, İsrailoğullarının asırlar önce kılmakta olduğu namazı, farz oluşunun başlangıcından çeşitlerine, namaz esnasında okunan dualardan vakitlerine, Yahudi fikhının farz kıldığı namazın keyfiyetinden eda edilirken yapılan ritüellere, namaz için ruhen ve bedenen yapılan hazırlıklara ve başın örtülmesi gibi giysi yönünden Yahudilerden istenilen birtakım şartlara kadar birçok konu yer almaktadır.

Bununla beraber Allah'ın (c.c) Kur'an-ı Kerim'de bize verdiği haberler çerçevesinde, insanlığın varoluşundan itibaren semavî dinlerde peygamberlerine ve salih kullarına farz kıldığı namaz ibadeti hakkında tarihi arka plan takdim edilmiştir.

Yahudi şeriatının içeriğine kısaca göz gezdirdiğimizde; bir kısmının ferdi, bir kısmının da toplumu konu edinen kanunlar manzumesi olduğunu görürüz. Bu kanunlar, toplumu birtakım töre ve kutsal vecibeler zarfında, derin geçmişine bağlı ve onunla kenetlenmiş bir şekilde insanlar arasındaki ilişkilerini güçlü hale getirmeyi hedeflemektedir.

Başkaları hakkında bilgiye dayalı kanaatin oluşmasında olduğu gibi Yahudi şeriatıyla alakalı bilgi sahibi olmak ve onu yakından araştırmak, Yahudilik için de son derece önemlidir. Yahudilerin namazı hakkında yapmış olduğumuz araştırmanın semeresi olarak, bu ibadetin, İslam dininde Müslümanlarca bilinen namazdan çok farklı olmadığı; bununla birlikte Yahudilerin farklı gözükme ya da namazı kendilerine has göstermek için sonradan birtakım ilavelerde bulunduğu ortaya çıksa da, biz bu alanla ilgili herhangi bir tartışmaya girmeyeceğiz. İslam dinine vâkıf olan bilgili bir kişi, Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetler çerçevesinde Yahudilikteki namazı bütün içeriğiyle araştırıp incelemesi durumunda, belki de namazın tek bir esas üzere olduğunu ve tek bir şeyi hedeflediğini anlayacaktır. Ancak bazı gelişmeler neticesinde, Yahudi namazı, en önemli sıfatı olan huşûyu peyderpey kaybetmiştir. Zamanla içerisine müzik ve şarkının sokulup, öncesinde veya esnasında zaruri olarak yapılması gerekenlerin terk edildiği ve sırf üzerlerindeki farziyetin kaldırılması için yapılan bir âdete dönüşmüştür.

Tarihî Arka Plan

Namaz, en önemli ibadetlerdendir. O, insanın zor ve sıkıntılı hallerinde nefesine sükûnet ve ferahlık gelmesi için Allah'a sığındığı, kişi ile Rabbi arasındaki bağıdır.¹ Namaz, Allah Teâlâ'ya yakınlaşmak, nimetlerine şükretmek amacıyla

¹ Muhammed Bahr Abdülmecid, *el-Yahudiyye* (Kahire: Mektebetü Said Rafet, 1978), 123.

bizlerin ve bütün beşeriyetin saadet içinde yaşam sürebileceği bir hayatın teminatı için vesileden ibarettir. Bundan dolayı namaz kılan herkes, O'nun huzurunda huşû içinde durmalı; Allah'a yakınlaşmak ve muhabbetine ulaşmak için mütevazı, kibir ve gururdan uzak bir şekilde bütün insanları eşit görmelidir.² İnsanoğlunun ilahî kuvvetin varlığı karşısında kendi acziyetini ve hayatının Allah Teâlâ'nın elinde olduğunu idrak etmesi maksadıyla, insanlığın var oluşundan itibaren namazı ifa etmek ve ibadet olgusu var olagelmıştır.³

Her kim Kur'an-ı Kerim'i tefekkür ederse; namazı, hak daveti taşıyan geçmiş şeriatlerin temellerinden biri olarak ve taharet, rüku, secde, kunut, dua ve belli bir cihete yöneliş gibi şart ve rükunlara sahip bir olgu şeklinde görür.⁴ En güvenilir kaynak olan Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Örneğin;

*“(İbrahim) Rabbim! Beni namaza devam eden bir kimse eyle. Soyumdan da böyle kimseler yarat. Rabbimiz! Duamı kabul eyle (dedi)” (İbrahim 14/40).

*“(İsmail) Ailesine namaz ve zekâtı emrederdi. Rabbinin katında da hoşnutluğa ulaşmıştı.” (Meryem 19/55).

*“Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur. O halde (Ey Musa) bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl.” (Taha 20/14).

*“Mûsâ, 'Ey kavmim! Eğer siz gerçekten Allah'a iman etmişseniz, eğer O'na teslim olmuş kimseler iseniz, artık sadece O'na tevekkül edin' dedi.” (Yunus 10/87).

*“(Lokman oğluna) Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir. (diye vasiyet etti)” (Lokman 31/17).

*“(İsa dedi ki) Nerede olursam olayım beni kutlu ve erdemli kıldı ve bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti.” (Meryem 19/31).

*“(Dâvûd) Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi” (Sad 38/24) vb. ayetler, namazın geçmiş şeriatlerdeki varlığının delilidir.

“Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun” (Bakara 2/238) ayetinde görüldüğü üzere, namazların vaktinde eda edilmesi hususuna önem veren Allah (c.c), “Namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır” (Nisa 4/103) buyurarak müminlere namazı farz kılması da namazın geçmiş ümmetlerde var olduğu hakikatinin beyanıdır.

Buraya kadar takdim edilenlerden anlaşıldığı üzere; rükû, sücud, kunut, istikbâl-i kible ve tahareten ibaret olan namaz, bütün semavî dinlerde vücut bulmuştur. Bununla beraber “Eğer Allah dileyseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı” (Maide 5/48.) ayetinin de işaret ettiği gibi, namazın gayesi, adedi, kılındığı esnada

² “el-Hedefü mine's-Salât”, Meclisi-i Yahudi li Amrîkî, erişim: 23 Temmuz 2008, <http://www.darceen.org/tag/%D8%AA%D9%84%D9%85%D9%88%D8%B0>

³ Hilal Ya'kûb Farihî, *Sidur* (Mısır: Matbaatu Adon Roberto Moskovic, 1917), 4.

⁴ Muhammed Abdülhalim Cübeysî, *es-Salâtu Kütibet Ale'l-Ümemi's-Sabika*, erişim: 12/05/2010, http://elgebeyci.blogspot.com/2009/12/blog-post_5928.html

okunanlardan keyfiyetine kadar namaza dair birtakım tafsilat, ümmetten ümmete, kişilerin kudreti ve takati ölçüsünce değişiklik göstermiştir.⁵

Yahudilikte Namaz

Her şeyden önce, asırlar boyunca Yahudiliğin değişime uğradığına dikkat edilmelidir. Yahudiler de, günümüzdeki çeşitli Yahudi taifeleri ile kadim Tevrat dönemindeki Yahudilerin arasında köklü farklılıkların olduğunu kabul etmektedirler. Bundan dolayıdır ki ibadetleri uygulama noktasında da farklı yönelişler bulunmaktadır.⁶

Yahudi anlayışı, insanların namaza olan ihtiyacı hususunda birçok sebep ortaya koymaktadır. Bununla beraber unutulmaması gereken, Allah Teâlâ'nın insanlığın ihtiyaçları ve aşağıda zikredilecek sebeplerin kapsamından tastamam haberdar olduğudur.

Namaz, manevi mertebenin değişimidir. Namaz ile daha faziletli kişilere dönüştür ve arzu ettiklerimize layık oluruz.

Namaz, Allah'ın bize bahsettiklerinden daha güzel bir şekilde istifade etmemizi sağlar. Yahudi anlayışı gereğince Vehhâb (c.c.) olanın esas irade ve arzusu, kendisinden etkin bir şekilde faydalanmayı mümkün kıldığı hayırları en büyük ölçüde bizlere bahsetmek istemesidir. İnsanın tabiatı gereği çok büyük nimetleri değerlendirmede yaptığı yanlış davranışlarının aksine, bizleri ihšana gark etmek isteyen bu armağanların kaynağını kabul edip onlardan doğru bir surette yararlanmayı yeğlemeliyiz.

Namaz, bizim hayatımıza kimin hükmettiğini hatırlatmaktadır. Nitekim vazifesini gelişi güzel yerine getirdiğini sandığımız, ancak gerçekte seçilmiş belli bir nizama boyun eğen dünyada kendi benliğimizi kaybetmemiz çok kolaydır. Namaz, bizlere sebeplerin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu, O'nun, tek başına bizim var oluşumuz ve bahtiyarlığımızdan sorumlu olduğunu hatırlatır. Eğer Allah için namaz kılmıyorsak, hayatımızın niteliğini önemsiz kıldığına inandığımız başka amiller için namaz kılmaktayızdır.⁷

Eski Irak ve İsrail'deki insanların kullandığı İbraniceye yakın bir dil olan Aramice dili ile namaz kılan az bir grup dışında, genel olarak Yahudiler namazlarını İbranice eda ederler. Yahudiler kişinin namazda anladığı dili kullanmasına cevaz vermekle beraber, İbranicenin kullanımına teşvik etmektedirler.⁸

İbranicede namazı ifade etmesi için İşaya'da geçen "tefila" kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime, namaz kılmak, dua etmek, yalvarmak manasındaki mezîd vezin "hetefilîl" kelimesinden müştak bir isim olmakla beraber; I. Krallar'da dua etmek, namaz kılmak, hükmetmek, teslim olmak, düşünmek ve inanmak

⁵ Cübeysî, *es-Salât*, 2.

⁶ Rubin Firestone, *Zürriyyetü İbrâhim*, trc. Abdulğani İbn İbrahim, yy.: el-Lecnetu'l-Yahudiyyeti'l-Amriki, 2005, 13. (<http://mfa.gov.il/MFAAR/InformationaboutIsrael/TheJewishReligion/ChildrenOfAbraham>)

⁷ İs'el Musa, "es-Salatu fi'l-Yahûdiyye".

⁸ İs'el Musa, "es-Salatu fi'l-Yahûdiyye".

manasındaki muzaaf fiil olan “felîl” kelimesi olarak yer almaktadır.⁹ Ayrıca “felîl” fiilinin eski manasının kişinin kendini yaralaması olduğunu savunanlar da vardır. Büyük ihtimalle “felîl” kelimesinin bu anlamda kullanılması, kadim toplumlarda ibadet ve fedakârlık göstergesi olarak yapılan vücuda zarar verme/yaralama âdetine dayanmaktadır.¹⁰ Tevrat ise bu kötü âdeti yasaklamıştır. Belki de bu ilkel tabir, Yahudi tarihinin belli bir döneminde kullanılmış olup,¹¹ daha sonra delaletinde esaslı birtakım değişiklik yaşanarak, namazın hikmetine uygun bir mana meydana gelmiştir.¹²

İbranicede namaz manasına gelen “tefila” kelimesi hakkında araştırmacı Tehâmî'nin ilginç bir görüşü de bulunmaktadır. Ona göre bu kelime, Rabbinin rızasını kazanmak için namaz kılan ve mukabilinde kendisine bir çocuk bahşedilen kısır Yahudi bir kadının ismidir.¹³

Yahudiliğin başlangıcında namaz günümüzdeki aksine, ilk olarak Hz. Âdem'in oğulları Habil ve Kabil'in yaptığı gibi, şükür edası ve bu meyanda ibadet olarak hediye takdimi şeklindeydi.¹⁴ Tekvin ise, farklı birtakım namazlardan ve Yahudi ecdadının yaptıkları bazı ibadetlerden bahsetmektedir. Aynı şekilde Eski Ahit'teki kitaplarda da Allah'ın peygamberleri ve salih kullarına has olan namazlar zikredilmekte, ibadete has mekânlarda -resmî konumlarından dolayı- kâhinler vasıtasıyla takdim edilen kurbanlar ve hediyelerden bahsedilmektedir.

O dönemlerde namaz, belli vakitleri olan zorunlu bir ibadet değil, aksine umumî ve şahsî ihtiyaç halinde anında uygulanmaktaydı. Süleyman Mabedi'nin ortadan kaldırılması ve İsrailoğulları'nın Filistin'den Babil'e sürgün edilmesiyle hediye ve kurban takdimi ortadan kalkmış ve onun yerine günümüzde de varlığını sürdüren namaz getirilmiştir.¹⁵ Eski çağlardaki kurban takdimi ile namaz arasındaki alaka, bu denli sağlamdır.¹⁶ Zira kurban takdimi, Rabbe karşı tastamam boyun eğmeyi; namaz ise huşû ve teslimiyeti talep etmektedir.

Bağışlanma Bayramı dışında kurban takdimi sırasında kılınan belli bir namaz olmamıştır.¹⁷ Zira günahları hatırlayıp af talep etme veya yapılan duaya Rabbin karşılık vermesine şükretme niyetiyle takdim edilen kurban, bir çeşit namaz sayılmıştır.

Yahudiliğin başlangıcındaki namaz, Rabbin ismini söylemekten ibaret iken, daha sonra kâhin veya peygamberler vasıtasıyla veyahut da doğrudan Allah'a münacât etme şeklinde değişime uğramıştır. Yahudi tarihinin belli bir döneminde kurban takdiminin olmazsa olmazları haline gelen ve zamanla kişinin, Rabbi ile arasında herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın bağ kurabileceği bir ibadete

⁹ David Scaife, *Kâmus Arabî – Arabiyyun li Lüğati'l-Arabiyye* (Kudüs: Schocken, 1990), 1426.

¹⁰ I. Krallar, 18:28.

¹¹ Tesniye, 1:14.

¹² Abdülmecid, *el-Yehudiyye*, 123.

¹³ Ahmed et-Tehâmî Bûtaba, *es-Salâtu fi'l-Edyani's-Selase* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1978), 1.

¹⁴ Tekvin 4:3-4.

¹⁵ Hasan Zâzâ, *el-Fikru'd-Dînî'l-İsrâîlî "Etvâru ve Mezâhibuhu"* (Kahire: Mektebetu Said Rafet, 1975), 167-168.

¹⁶ Tekvin 13:4, 25:26.

¹⁷ Levililer 16:21.

dönüşen namaz, Kudüs'te eda edildiği takdirde daha faziletlidir. Bununla birlikte, Süleyman Mabedi kible tayin edilerek namazın herhangi bir yerde kılınması da mümkündür.¹⁸

Namaz, insanın nefesine hâkim olmaya çalıştığı, ilahî bağışlanmayı ısrarla talep ettiği, insan kudretinin sınırlarının dışında nefsinin ilahî iradeye bağlı kılmak için yaratıcı ile kurduğu bir bağıdır.¹⁹ Namaz ile ibadet/kulluk etmek, hediye ve kurban takdim etme gibi birçok ibadetin üstündedir. Allah Teâlâ bu ibadetin faziletini, bu husustaki istek ve iradesini, peygamberlerin lisanı üzere bildirmiş; nasûh tövbe etme, salih amel işleme ve şerden uzak durmanın, hediye ve kurban takdiminden daha iyi olduğunu beyan etmiştir. İşte namaz tüm bu zikredilenlerin yerine kaimdir. Allah, kendisine sığınıp dua eden ihtiyaç sahibi kullarının yanındadır. O, Hz. Musa'nın yakarışına/namazına karşılık vermiş ve Mısır halkından vebayı kaldırmıştır. Hz. Meryem'e şifa vermiş, Ninova ehlinin bağışlanması ve çocukların şifa bulması için Hz. İlyas ve Hz. Elyesa'nın namazlarını kabul edip onları affetmiştir.²⁰

Bizler de Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın (c.c) "Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin. Şüphe yok ki Allah sabredenlerle beraberdir" (Bakara 2/153) buyurarak Müslümanlara namazı emretmesi gibi "Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin" (Bakara 2/43) ayetiyle de İsrailoğulları'na apaçık ve anlaşılır bir şekilde namazı emrettiğini görmekteyiz. Namaz, insanoğlunun sıkıntılı ve zor anlarında nasıl ki destekçisi ve dayanağı oluyorsa,²¹ aynı şekilde insanların mutlu ve güzel bir hayat geçirebilmesi için Allah'ın yardımına ve rahmetine güvendiğinin ifadesi olan bir ibadettir.

Namaz, Yahudilikteki dini hayatın köklü bir eylemidir. En faziletli namaz ise kalp namazıdır. Zira Yahudi geleneği, kelimelerin genellikle derûnî duyguları ifade etmede yetersiz kaldığını söylemektedir.²²

Dr. Hasan Zâzâ'nın bu alandaki önemli bir kitabında Dr. Hilal Yakup Fahri'den yaptığı bir nakle işaret etmeden geçmek istemiyoruz:

*"Yahudi dindarlığının temeli, günümüz Yahudilerinin namazıyla pek alakası olmayan Yahudi şeriatında vasıflandırılmış Musevi namazına dayanmaktadır. Aynı şekilde bütün bayram namazları, sonradan ortaya çıkarılmış olup, Hz. Musa ve şeriatıyla alakası olmayan namazlardır. Nitekim bu ibadetlerin ilk olarak zikredildiği tarih, Hz. Musa'dan sonraki dönemlere denk gelmektedir."*²³

Yahudilerde Namaz Çeşitleri ve Namazda Okunan Dualar

Yahudilikte namaz iki kısma ayrılmaktadır. Bunların ilki ferdî/şahsî namaz olup, bir Yahudi'nin tek başına kıldığı, dini tören ve bayramlarla ilgisi olmayan,

¹⁸ Abdülmecid, *el-Yehudiyye*, 124.

¹⁹ Firestone, *Zürriyyetü İbrâhim*, 88.

²⁰ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dîni'l-İsrâîlî*, 168.

²¹ Bk. Bakara 2/45.

²² Firestone, *Zürriyyetü İbrâhim*, 88.

²³ Bütaba, *es-Salâtu fi'l-Edyani's-Selase*, 105.

şahsî ihtiyaçları ve içinde bulunduğu şartlar gereğince anlık bir şekilde eda ettiği namazlardır. Eski Ahit bu tür namazla ilgili birçok örnek içermektedir. Buna, Hz. İbrahim'in Sodom'dan kurtulmak istemesi ve aynı şekilde Ebu Malik isimli bir kişinin şifa bulması için namaz kılması, Hz. Yakup'un kardeşi Ays'dan kurtulması ve Hz. Yuşa'nın da savaştığı Ay -kentini- alt edebilmesi için kıldığı namazlar örnek gösterilebilir.

Ferdî namazlar herhangi bir mekânda kılınabilmektedir. Nitekim Hz. Yunus kendisini yutan balığın karnında, Hz. Danyal ise içerisine atıldığı aç aslanların bulunduğu mağarada namaz kılmıştır.²⁴

Yahudilikteki namaz çeşitlerinin ikincisi ise toplumun genelinin iştirak ettiği cemaatle eda edilen namazdır. Cemaatle namaz, kendisine "minyan" denilen on üç yaşını aşmış en az on erkeğin iştirakiyle kılınmakta olup; tek başına kılınan namazdan daha faziletlidir. Namaza iştirak eden herkes imamın (hazanın) tek başına söylediği az bir bölüm hariç söylenen her şeyi tekrar eder. Namazlar belli mekânlarda, kâhinler tarafından belirlenmiş dini törenlere göre belirli zamanlarda olmaktadır. Bu törenlerde kılınan namazların hiçbiri, toplanma çadırı ve Süleyman Mabedi gibi belli bir ibadet yeri tesis edilmeden zorunlu kılınmamıştır. İlk dini ayin olarak kılınan namaz ise meyvelerin çıkmaya başladığı ve öşür sadakalarının verilmesinden sonra kılınan namazdır.²⁵

Yahudilikte asıl olan namazın münferit olarak kılınmasıydı. Ancak bu durum zamanla değişim göstererek toplu bir şekilde bazı duaların okunduğu cemaatle kılınan namaza dönüşmüştür. Namazlarında kible olarak Kudüs'e, eğer Kudüs'te iseler Süleyman Mabedi'ne yönelen Yahudilerin, namaz esaslarından çok farklı olmayan, ancak şarkı, müzik vb. şeylere münhasır olan "sidur" diye adlandırılmış birçok özel namaz/dua kitabı bulunmaktadır.²⁶

Namaz esnasında okunan nasslar/dualar ise iki ana kısımdan oluşmaktadır. Bunlar;

* **Şema**; Tesniye'den alınmış olup, sabah ve akşam namazlarının en önemli kısmıdır. Şema yani "dinle" kelimesi, İsrailoğullarındaki "Dinle ey Yakub, Allah ilahımızdır. Allah tektir"²⁷ şeklindeki tevhid ayetinin ilk kelimesidir. Şema da kendi içerisinde üç kısımdan oluşmaktadır.

- Birinci kısım Tesniye'den alıntı olup,²⁸ tevhid ayetinden başlar; ardından bütün kalbimizle, canlarımızla ve mallarımızla Allah sevgisinin vucûbiyeti ve O'nun tavsiyelerinin yerine getirilmesinin zorunluluğu vb. şeylerin zikri ile devam eder.

- İkinci kısım da Tesniye'den alıntı olup,²⁹ Allah Teâlâ'nın tavsiyelerini yerine getirdiğimiz takdirde bizi mükâfatlandıracağından ve bizlere uzun bir hayat

²⁴ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dîni'l-İsrâîlî*, 169-170.

²⁵ Tesniye 26:5-10, 13-15.

²⁶ İkla', "el-İbâdâtu'l-Yahudiyye -es-Salât-", erişim: 14 Aralık 2007, <http://www.vb.eqla3.com/showthread.php?t=314097>

²⁷ Tesniye 6:4.

²⁸ Tesniye 6:4-9.

²⁹ Tesniye 11:13-21.

vereceğinden; O'nun emirlerine itaat etmeyip, günah işlediğimiz takdirde ise bizleri tedip edeceğinden bahsetmektedir.

- Üçüncü kısım ise Sayılar'dan alınmış olup,³⁰ Ehdab'ın tavsiyelerinden bahseder.³¹

* **Amida:** Vukuf manasına gelen, "şemone esre" diye isimlendirilen ve on dokuz maddeden oluşan bir duadır. İlk üç maddede Rabbi tesbih, ta'zim ve azametine övgü, son üç maddede ise nimetlerine şükür ve barış için dua yer almaktadır. Geriye kalan maddelerde de insanın maddi ve manevi ihtiyaçları için tevessül araçları ve ilahiler bulunmaktadır. Bu tevessüller, törene uygunluk arz edecek şekilde Cumartesi günleri ve bayramlarda değişiklik göstermektedir.³² Bazen Amida meşguliyet durumuna göre kısaltmakta, Cumartesi günleri ve bayramlarda kendisine "musaf" denilen bir bölüm eklenmektedir. Bağışlanma Bayramı'nda ise "na'ilah" denen özel bir dua izafe edilmektedir.³³

Yahudilerdeki Diğer Namaz Çeşitleri

1- Kadiş Namazı: İkinci Mabed döneminden beri bilinen ve Müslümanlıkta cenaze namazına karşılık gelen en ünlü Yahudi dini tesbihatlarından biridir. Günümüzde ise değişime uğramış ve bazı eklemelerle ölülerin ruhlarına okunan bir dua haline dönüşmüştür. Ölen kişinin oğlu, baba veya annesinin ölümünden itibaren on bir ay ve bir gün boyunca bu duayı her gün okumaya devam etmektedir. Yahudi örfüne göre bu sürenin tayin sebebi şu şekildedir: Yahudi inancına göre günahkârların cehennemde cezalandırılması bir yıl boyunca sürmektedir. Bunun için ölen kişinin günahkâr olduğu düşünülmesin diye kadiş tilavetinin yıl tamamlanmadan bitirilmesi gerekmektedir.³⁴

2- Bayram namazı

3- Kuraklık, musibet ve afet durumlarında kılınan yağmur namazı

4- Yolcu namazı: Bu özel bir namaz olup, oruçtan sonra uzunca kılınmaktadır. Müslümanlarca teravih olarak adlandırılan namaza benzemektedir.

Namaz Vakitleri

Başlangıçta namaz için herhangi bir zaman olmamakla beraber, sonraları belli bir düzene koymak amacıyla vakitler tayin edilmiştir. Hahamlar, kılınan namazların rutin yapılan bir iş olmaması, bilakis namazların yeni anlam ve anlayışlarla desteklenmeye çalışılması gerektiğini; böylece gerçek manada ilahi şefkat ve rahmete kavuşulabileceğini vaaz etmektedirler. Bundan olsa gerek ki bilge kişiler, genellikle namazlarına başlamadan önce bir saat tefekkür halinde olurlar. Günümüzde namaz ibadetinin özellikle ilk aşaması, kişilerin Allah'a karşı

³⁰ Sayılar 15: 37-41.

³¹ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dini'l-İsrâilî*, 173-174.

³² Abdülmecid, *el-Yehudiyye*, 126.

³³ İkla', *el-İbâdâtü'l-Yahudiyye "es-Salât"*, 1.

³⁴ Cübeysi, *es-Salât*, 3.

gerçek anlamda içini dökme sorumluluğu ile yaptıkları hazırlıkları kapsamaktadır.³⁵

Namaz, Yahudilikteki mükellefiyet sınırı sayılan on üç yaşına ermiş her kişiye farzdır. Çünkü o, Süleyman Mabedi'nin var olduğu zamanda Allah'a takdim edilen kurbanın yerine getirilmiştir. Süleyman Mabedi yeniden tesis edilip, eski görkemine kavuşuncaya kadar her Yahudi'nin azimle namaza devam etmesi gerekmektedir.

Yahudilere farz olan namazların adedi ve vakitleri ise üç olmakla birlikte, bazı kaynaklarda günde yedi defa olduğu da zikredilmektedir.³⁶

1- Sabah namazı (Şaharit): Seher namazı olarak da isimlendirilen bu namazın vakti Mişnah'ın belirlediğine göre beyaz ipin mavi ipten ayrıştığı andan itibaren gün ortasına kadardır.³⁷ En önemli namaz olarak kabul edilen sabah namazı, dört rekâttır. Hiçbir Yahudi'nin, bu namazı eda etmeden basit de olsa herhangi bir iş yapmasına veya bir şey yiyip içmesine müsaade edilmez.³⁸

2- Öğlen/Kaylule namazı (Minha): Dört rekât olup, güneşin zevalinden batımına kadar geçen vakit içerisinde kılınması farzdır. Zebur'dan bazı kısımların okunduğu öğle namazında, Yahudiler günahlarını itiraf edip bağışlanmayı talep ederler.³⁹

3- Akşam namazı (Maariv): Gün batımı namazı olarak da isimlendirilir. Vakti ise güneşin batımından Müslümanlardaki yatsı namazı vaktine mukabil olan karanlığın çökmesine (ufuktaki aydınlığın kaybolmasına) kadardır.⁴⁰ Akşam namazı da diğerleri gibi dört rekâttır.

Bu namazların kılınışındaki süreye gelecek olursak, sabah namazı genelde 45 dakika sürmekteyken; öğle ve akşam namazları ise daha kısa olup 15 dakikadır. Bununla birlikte Cumartesi günleri ve bayramlarda namaz süreleri iki ile üç saat arası, bazen de daha fazla olabilmektedir.⁴¹

Burada akıllara şöyle bir soru gelebilmektedir: Yahudilerde namaz yukarıda zikredilen üç vakitle mi sınırlıdır? Cevap, tabii ki hayır olacaktır. Yahudilikte başka tür namazlar olmakla birlikte, senenin bazı günlerinde bu üç vakte ilavede bulunmaktadırlar. Cumartesi günleri ve bayramlarda, normal günlerdekine ilaveten "musaf" diye bilinen başka vakitler de eklenmiştir. Yahudilerce yılın en mukaddes günleri olarak kabul edilen Bağışlanma Bayramı'nda (İydu'l-Ğufran / Yom Kippur) beş tane namaz bulunmakta ve bazı kişiler gece evlerinde uyumak yerine günün tamamını, yaklaşık 24 saatini havrada geçirmektedirler.

Yahudi inancına göre havrada toplanmak ve cemaatle namaz kılmak son derece önemlidir. Zira bu sayede birçok kişi cemaat sevabı kazanmaya çağrılmakta

³⁵ Firestone, *Zürriyyet-ü İbrâhim*, 88-89.

³⁶ Zebur, 16:164.

³⁷ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dîni'l-İsrâîlî*, 181.

³⁸ Abdülmeccid, *el-Yehudiyye*, 125.

³⁹ Bûtaba, *es-Salâtu fi'l-Edyani's-Selase*, 3.

⁴⁰ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dîni'l-İsrâîlî*, 181.

⁴¹ İs'el Musa, *es-Salatu fi'l-Yahüdiyye*, 2.

ve kişilerdeki manevi eksikliklerin cemaatteki başka kişilerin manevi gücüyle giderilmesine imkân bulunmaktadır.

Cumartesi günleri, bayramlar ve her ayın ilk günü (Rosh Chodesh) ise iki ile üç saat arası süren dört tane namaz ikame edilir. Özellikle farz namazlardan önce ve yemekten önce ve sonra yapılan bereket dualarında olduğu gibi sıradan günlerde de farklı şekillerde namazlar eda edilmek suretiyle Allah'a hitap edilebilir.⁴²

Namazın Keyfiyeti ve Kılınışı

Eski Ahit'te namazın nasıl kılınacağına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı ayetlerinde namaz; vukuf,⁴³ rüku,⁴⁴ secde,⁴⁵ ellerin salınması veya havaya kaldırılması⁴⁶ ve cülus⁴⁷ ile vasıflandırılmıştır.⁴⁸

Yahudilerde namaz erkek ve kadın herkese farz olup,⁴⁹ cülus, vukuf, rükû ve secde edilerek kılınmaktaydı. Günümüzde olduğu gibi dua ederken ve günahlarını itiraf ederken ağlardı. Sıkıntılı ve zor günlerde ise çuval bezinden elbise giyerek başlarından aşağı toz toprak savururlar, elbiselerini parçalarlar ve saçlarını kazırlardı. Hizmetçinin efendisinin önünde saygısını göstermek için durduğu şekilde olduğu gibi, hafif bir şekilde başlarını eğerek ellerini göğüs üstüne koymanın gerekliliğine de özen gösterirlerdi.⁵⁰

Yahudiler, namazlarında Bağışlanma Bayramı (Yom Kippur) ve Yahudi yılbaşı gibi mukaddes dini bayramlar hariç tam anlamıyla secde etmezler, genellikle çoğunu ayakta veya oturarak kırlardı. Burada akıllara, Yahudilerin namazlarında niçin tam anlamıyla secde etmediği sorusu gelebilir. Bununla ilgili Şa'ravî şöyle demektedir:

*Allah azze ve celle Tûr dağı Hz. Musa'nın kavmi üzerine kaldırarak, kudretiyle o dağı bir gölge gibi üstlerinde tutup, imanî yükümlülüklerini kabul etmelerini emredince, onlar da dağ üzerlerine düşecek korkusuyla zorla boyun eğmiş ve Allah'ın emrettiğini korkarak secde eder halde kabul etmişlerdir. Secdeleri ise tek bir yöne doğru, üzerlerindeki dağı görecek şekilde olmuştur. Bu secde biçimi, günümüz Yahudilerinin secdelerinde de devam etmektedir. Bu da onların emirlere zorla ve istemeyerek itaat ettiklerinin göstergesidir.*⁵¹

Şa'ravî'nin söylediklerini "Hani dağı sanki bir gölgelikmiş gibi onların üstüne kaldırmıştık da üzerlerine düşecek sanmışlardı. (Onlara:) 'Size verdiğimiz Kitab'a sınımsız sarılın ve onun içindekileri hatırlayın ki, Allah'a karşı gelmekten

⁴² İ's'el Musa, *es-Salatu fi'l-Yahûdiyye*, 1-2.

⁴³ I. Samuel 1:26; I. Krallar 8:2.

⁴⁴ Daniel 6:11; Ezra 9:5.

⁴⁵ Yeşu 7:6.

⁴⁶ I. Krallar 5:22; Mezmurlar 28:2.

⁴⁷ II. Krallar 7:18.

⁴⁸ Abdülmecid, *el-Yahudiyye*, 125.

⁴⁹ Muşna: Berekat 3:3.

⁵⁰ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dini'l-İsrâilî*, 171.

⁵¹ Muhammed Mütevellî Şa'ravî, *Tefsîru's-Şa'ravî* (Mısır: Ahbârû'l-Yevm, 1991), 2: 377.

sakınasınız' demiştik" (A'raf 7/171) ayet-i kerimesi de teyit etmektedir. Ayetteki "netegna" (نَتَغْنَا) fiili çekmek ve yükseltmek anlamındadır.

Eskiden Yahudiler ibadet yerlerine girerken ayakkabılarını çıkarmalarına rağmen, günümüzde bu adet ortadan kalkmıştır. Ancak namaz esnasında Allah'a saygı ve takva alameti olarak genellikle başlarını örtmektedirler.⁵² Bununla beraber kişinin namazını alçak bir yerde/zeminde, ayakları düz ve birbirine yapışık bir şekilde kılması gerektiğini vurgulayanlar da bulunmaktadır. Ellerini salıp kutsal hükme kaldırması, elinin kalpten yana olan kısmını daha alçakta tutması, tahmit ve temcitte rükû etmesi, besmele ile kıyam edip, ardından üç adım geri gelerek sağa sola meyletmesi gerekmektedir.⁵³

Yahudilikteki namaz örfü, kadınların namaz esnasında erkeklerden ayrı tutulmasını emretmektedir. Cemaatle kılınan başta olmak üzere namazlara sadece erkekler katılırlar. Kadınların kesin olarak namazla ilgili herhangi bir zorunlulukları yoktur. Daha da ilginç olanı ise kadınların namaza gelmelerini, onu ifsat etmek olarak görmeleridir. Bundan dolayı kadınların havralardan uzak tutulmalarına oldukça özen gösterirler. Çünkü kadının böyle bir yerde görülmesi bile kişinin düşüncelerini onunla meşgul etmesi için yeterlidir. Evlerde münferit olarak kılınan namazlarda ise kadın dilediği takdirde evin görünmeyen ve sesinin işitilmeyeceği bir köşesinde namaz sevabına hasıl olmak için dinleme ve anlamayla yetinerek namaz kılabilir. Yahudilerin bu tutumunun sebebi, kadınların erkeklere nazaran daha çok necasete sebep oldukları düşüncelerinden doğmuş olabilir.⁵⁴

Yahudilerde namaza davet, borazan çalmak şeklinde olup; bu adet, onların uygulayageldiği bir yöntemdir. Daha sonraları "tecdit" diye isimlendirilen, ibadete musikinin eklendiği bazı değişikliklerle namaza davet yöntemine birtakım ilavelerde bulunulmuştur. Yahudiler bu musikiye özel bir ilgi göstermiş ve namaz ibadetinin nefse işleyip daha derinden tesir etmesi için her namaza özel farklı nağmeler seçmişlerdir.⁵⁵

Yahudiler "piyyutum" diye isimlendirilen birçok dini şiiri, asırlar boyunca namazlarına eklemiş ve bunları her türün kendine özel bir siygası olacak şekilde farklı kısımlara ayırmışlardır. Şairler de şiirlerinin namaz içerisinde yer alması arzusuyla piyut telifinde birbirleri ile yarışmışlardır.⁵⁶

Mülâhaza edilmesi gereken başka bir husus da; Yahudilerin namazlarında yaptıkları değişikliklerin, o namazı, özelliği huşu olan bir ibadetten musiki üzere kaim edilmiş bir ibadete dönüştürmekle yetinmeyip; namazı kendileri dışındaki halkların helak olması için beddua etmeye vesile kılmalarıdır. Namazlarında Kenan toprakları (Filistin) hariç diğer tüm beldelerin ve insanların helakı için beddua etmelerinden dolayı eski İran kralları, Yahudilerin namaz kılmalarını yasaklamışlardır.⁵⁷

⁵² Firestone, *Zürriyyetü İbrâhim*, 89.

⁵³ Cübeyî, *es-Salât*, 5.

⁵⁴ Bûtaba, *es-Salâtu fî'l-Edyani's-Selase*, 94.

⁵⁵ Cübeyî, *es-Salât*, 2.

⁵⁶ Abdülmeccid, *el-Yahudiyye*, 127.

⁵⁷ By Bronaneesh, *Fadhu't-Telmüd*, trc. Zühdü Fatih (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1985), 150.

Bu kısımda Yahudilerin namaz kılış biçimiyle ilgili buraya kadar zikrettiklerimizle yetiniyoruz. Bununla birlikte Yahudilerin ve Mesihilerin kıldıkları namazın aslının günümüz Müslümanlarının kıldığı namazın aynısı olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Bu anlayışı teyit amacıyla da günümüzde az bir Yahudi ve Hristiyan topluluğunun Hz. İbrahim'den (a.s) tevarüs aldıkları hakiki namazı koruduklarını söylemektedirler. Ancak genel olan görüş, namazın muhafaza edilmediği, onların heva ve heveslerinden dolayı Allah'ın ayet ve emirlerini tahrif edip, ayetleri anlamlarından uzaklaştırdıkları şeklindedir. Yahudilerin kitaplarına bakıldığında, namazlarının, Allah'ın peygamberi Hz. İbrahim'in (a.s) namazı olduğu görülmektedir.⁵⁸

Namaza Hazırlık ve Namazın Gereksinimleri

Namaz, kişiyi Rabbi huzuruna çıkarması ve yaratıcısıyla arasında bağ kurdurması sebebiyle vücut ve elbise temizliği gibi maddi ve manevi hazırlığı zorunlu kılmaktadır. Salih, âbid ve muttaki kimseler, "Ey İsrail! İlahınla karşılaşmak için hazırlan!"⁵⁹ ayetine binaen temizlik, kılık kıyafet ve zihni toplama gibi birtakım uygulamalarla namaza hazırlanmak için vakitlerinden bir saat harcamaktaydılar.⁶⁰ Ezra da Mişna'ya istinaden ibadet öncesi bütün incelikleriyle beden temizliğini tavsiye etmektedir.⁶¹ Mezmurlar'da yukarıda zikredilen ayet olmasına rağmen Yahudilerden bazıları Eski Ahit'te namaz öncesi taharetin açık bir şekilde zikredilmediğine inanırlar. Bundan dolayı namaz öncesi temizliğin, Yahudi âlimlerinin İslam şeriatından etkilenmesi neticesinde ortaya çıktığına inanmaktadırlar. İbn Meymûn da konuyla alakalı "*Sabah namazı hariç diğer namazlarda sadece el temizlenmektedir. Sabah namazında ise el, yüz ve ayaklar temizlenmektedir*" demiştir.⁶²

Yahudiler, namazın doğru bir şekilde tamamlanması için öncesinde taharetin olmasını şart koşmaktadırlar. Onlara göre dini âyinler arasında taharet, en karmaşık ve zor olanıdır. Bazen bu ibadeti herhangi bir dini vazifeye nispeten daha detaylı ve ifrat derecesinde abartılı bir şekle ulaştırmaktadırlar.

Taharetin manası; giysi temizliği, bedenin yıkanması ve pisliklerden arınmaktır. Temiz/tahir olmayan insanın namazda veya namaz dışında Allah'ın ismini zikretmesi caiz değildir. Bu durum, İbrani edebiyatının efsane yazarı edebiyatçı Agnon'un bir kıssasında "*Bedeni temiz olmadan mukaddes bir ismi yazmamaya dikkat eder. Bundan dolayı bazen isimlerin yerlerini boş bırakarak bütün bir sayfayı terk eder ve sonra yazardı. Temizlik bereketinde sırlıslık olmasının ardından...*" şeklinde ceset bulmuştur.⁶³

⁵⁸ Bârûdî, "el-Yahud ve's-Sala", Muhammed, erişim: 22 Mayıs 2009, http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=5305

⁵⁹ Âmus 4:12.

⁶⁰ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dini'l-İsrâîlî*, 171.

⁶¹ Mişna: Berekât 3:4.

⁶² Cübeyisî, *es-Salât*, 5.

⁶³ Shmuel Yosef Agnon, *Cemîu Kisas-ı Agnon* (Kudüs - Telabyad: Schocken Books, 1974), 133.

Yahudilerde taharet iki çeşittir. İlki suya dalmak olan ve cinsî münasebet, ihtilam, hayz, doğum, düşük yapma veya kürtaj sonrası yapılan tahâret-i kübrâdır. Kadınlar, suyun bütün bedenlerini kaplaması için bir havuza girerler ve emin olabilmek için de bu işlemi üç defa tekrarlamayı şart koşarlar.⁶⁴ Ayrıca buluş çağına ermiş her Yahudi'ye farz olan ve senede bir defa Bağışlanma Bayramı'nda yapılan suya dalma etkinliği de bulunmaktadır.

Taharet çeşitlerinden ikincisi ise temiz içme suyuyla günlük olarak alınan, İslam'daki namaz abdestine benzeyen tahâret-i suğrâdır. Elin su kabına sokulmadan önce üç defa yıkanmasıyla başlar, ardından yüzün tamamı güzelce yıkandıktan sonra mazmaza yapılır. Yahudilere göre tahâret-i suğrâ bu şekilde tamamlanmış olur. Bunları, kendisiyle tahâretin alındığı suya insanı muktedir kılan Rabbe hamdi kapsayan bir dizi dua izlemektedir. Ayrıca Yahudilikte namaz öncesi alınan abdestin sadece el yıkamak olduğuna işaret eden kaynaklar da bulunmaktadır.⁶⁵

İbranî hikâye edebiyatında bu konu üzerine birçok delil bulmaktayız. Agnon'a ait zikri geçen kıssa ile "Kadın ile Gezgin Satıcı"nın kıssasında verilen misalde "O ikisi kalkıp büyük kovayı aldılar. Şum'a'yı okumak için ellerini yıkıyorlardı." ⁶⁶ şeklindeki ifadede ve hikayeci İshak Leibush Peretz ve diğer kıssacıların bazı hikayelerinde belirtildiğine göre taharet elleri yıkamaktan ibarettir.

Bunun yanı sıra Yahudilerde, teyemmüm diye bilinen, suyun olmadığı veya kullanımının güçleştiği durumlarda başvurulanan tahâret-i turâbiyye de bulunmaktadır. Suyun kullanılmasının mümkün olmadığı durumlarda suyla tahâretin yerini alan toprakla taharet vardır. Bu sayede kişi temizlenmiş olmakta ve tahâret-i suğrâ ile kendisine serbest olan şeyler caiz olmaktadır.⁶⁷

Namaza hazırlıkta kıyafete gelecek olursak; Yahudi teşriinde elbise çeşitlerini belirleyen bir şey olmamasına rağmen, adetlerine göre Allah'a karşı tevazu sayılan takke takmak gereklidir. Ancak dini otoritelerin çoğuna göre bu farz değildir. Talmut ise takkeyi sünnet olarak kabul eder. Bununla birlikte takke, erkeklerin çoğunluğunun her vakit taktığı bir adet haline gelmiştir. Yahudilerin çoğunun giydiği namaz takkesi İbranice'de "kipa" veya "armulka" diye isimlendirilmektedir.

Kadınlar ise Tevrat ve Talmut çağlarında tevazu gereği saçlarını örterlerdi. Bu uygulama, Ortodoks Yahudilerinde halen adet olarak devam etmektedir. Genç kızlar evleninceye kadar ve Ortodoks olmayan Yahudi kadınlar ise hiçbir şekilde saçlarını örtmemekte; bazı Ortodoks kadınlar ise peruk takmaktadırlar. Ancak kadınların çoğu havrada saçlarını örten bir kıyafet giyerler. Bunun yanı sıra liberal

⁶⁴ Bûtaba, *es-Salâtu fî'l-Edyani's-Selase*, 82.

⁶⁵ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dîni'l-İsrâîli*, 181.

⁶⁶ Agnon, *Cemîu Kısas-ı Agnon*, 137.

⁶⁷ Bûtaba, *es-Salâtu fî'l-Edyani's-Selase*, 84.

akımlar neticesinde kadınlar namaz esnasında takke giymeyi adet edinmeye başlamışlardır.⁶⁸

Namazın gerekli kıldığı diğer unsurlara gelecek olursak, Yahudi erkekleri Tevrat'ın emirlerine itaati ve verilen öğütleri hatırlatması için elbiselerinin uçlarına püsküller koymalarını talep eden Tevrat'ın emirlerine ittibaen İbranice "tallit" denilen bir örtüyü/şalı sabah namazlarında giyerler.⁶⁹

Tallit/vuşah'ın iki çeşidi vardır. Bunların ilki evde kılınan sabah namazında Yahudilerin kullandığı omuza alınan küçük vuşah, diğeri ise Cumartesi ve bayram namazları gibi havrada cemaatle kılınan namazlarda kullandıkları büyük vuşaktır. Bu vuşah, beyaz kumaştan dikdörtgen veya kare şeklinde olup, fecrin doğuşunu anlamak için beyaz ipin mavi ipten ayrışması ayetine işaretten, her köşesinde dördü mavi dördü de beyaz olmak üzere toplam sekiz püskülden oluşmaktadır.⁷⁰

Talliti sonradan Arap diline girmiş taylisan/tılsım kelimesiyle isimlendirenler de bulunmaktadır. Mi'yarü'l-Lüğa'da geçtiği üzere taylisan; kalıpsız, dikişsiz, omuz üzerine konulan ve bedeni tamamen kaplayan bir elbisedir.⁷¹

Taharete tallitin özel hükümleri bulunmaktadır. Kadınlar tallite dokunamazlar ve ona evde belirli bir yer tahsis edilir. Yahudi erkeklerin on üç yaşına ermesinden itibaren ölene kadar onu giymesi zorunludur ve ölünce de onunla kefenlenirler.⁷²

Bunlara ilaveten Yahudilerde kutsal ahraz veya tefilin diye bilinip siyah kutu denilen, siyah renkli deri ile kaplanmış, ahşaptan iki küçük kutu bulunmaktadır. Bu kutuların genişliği yaklaşık olarak 5 cm olup, kenarlarında bağlamak için kemer vardır. Her kutu üzerinde Allah'ın birliğine, O'nun ilahi yardımına ve Yahudileri kölelikten kurtarışına işaret eden Huruc ve Tesniye Sifirleri'nden ayetlerin yazılı olduğu dört deri parçası içermektedir. Namaz kılan kişinin bu kutulardan birini sol dirseğine -eğer bu kişi solak ise sağ dirseğine- diğerini ise alınının üstüne bağlaması zorunludur.⁷³

Yahudi fıkhı, tefilin farz kılınmasında Tesniye'de geçen⁷⁴ Allah'ın sözleri hakkındaki "İki gözün arasında sargı olsun diye onu senin elin üzere ayet kıldı" şeklindeki tevatür ayetin zahiri anlayışına itimat etmiştir. Ancak burada kastedilenin mecazi mana olduğu açıktır. Bu da, kişinin değerli bir şeyi elinde tutması gibi o ayete temessük etmesi ve insanın kendisini doğru yola ileten bir şeyi sürekli gözünün önünde bulundurması gibi o ayetle hidayet bulmasıdır.⁷⁵

⁶⁸ Israel Ministry of Foreign Affairs, "es-Salat", erişim: 18 Nisan 2009, <http://mfa.gov.il/MFAAR/Pages/SearchResult.aspx>.

⁶⁹ Bk. Sayılar 15:36-41; Sabah Naci Şeyhâlî, "Edevatu't-Tukûsi'd-Diniyye Lede'l-Yahûd ve Kadâsetiha" *Mecelletü Feyzü'l-Hikme* 5 (2011).

⁷⁰ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dîni'l-İsrâîlî*, 181.

⁷¹ "Tilsanu'l-Yahûd - Kısmu l'rif Aduvvek - " Muhayyemu Nehri'l-Bâri ve'l-Bedâvi'l-Havârî, erişim: 27 Ocak 2011.

⁷² Cusûr, "es-Salatu İnde'l-Yahûd".

⁷³ Cübeysî, *es-Salât*, 206.

⁷⁴ Tesniye 6:8.

⁷⁵ Zâzâ, *el-Fikru'd-Dîni'l-İsrâîlî*, 183.

Tallit ve tefilini örfen sadece erkekler giyiyor iken, liberal Yahudilerin arasında kadınlar da yavaş yavaş bu âdeti uygulamaya başlamışlardır.⁷⁶

İşaret edilmeye değer başka bir konu da, tefilin otuz yaşına ulaşmış erkeklere has olması ve cumartesi günleri ve bayramlarda giyilmemesidir.

Yahudilerde namazın gerektirdiği şeylerin en sonuncusu ise, "sidur" diye isimlendirilen günlük namazların yanı sıra namazın nasıl kılınacağını ve bazı Mezmurlar ayetlerini içeren bir namaz kitabıdır. Sidur kelimesi İbranice "s-d-r" (ס-ד-ר) kökünden türemiştir ve manzume manasındadır. Namazlar manzumesi olarak ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde sidur kelimesi, sabah namazı mânâsına da gelmektedir.⁷⁷

Namaz kılan Yahudi bir kişinin Yahudi fıkınının farz kıldığı şekilde namazına hazırlanması; küçük veya büyük olsun abdestinin tastamam olması, ruhi yönden hazırlanması, ardından başını örtmesi, sabah namazı sırasında tallit giymesi, tefilini omzuna alıp kıyafet gerekliliklerini yerine getirerek namaz kitabını yanında bulundurması ile olur.

Namaz esaslarında herhangi bir ihtilaf bulunmamasına rağmen, namazı sadece müzik ve nağmeler ile sınırlı tutan ve sayıları çok az olan Sephardim ve Aşkenozim tarikatları gibi Yahudi fırkaları arasında namazın kılınışı hakkında ihtilaf olduğu da genel olarak bilinmelidir.⁷⁸

Dile getirilmesi gereken başka bir husus da, zevk ve güzelliği helal kılan yeni Yahudilikte, uygulanagelen namaz değiştirilip beden hareketleri sınırlandırılmıştır. Birbirinden ayrı olan erkek ve kadın saf düzeni ile kipa ve vuşah kullanımı da ortadan kaldırılmıştır. Tefilin kullanımının gereksiz hale gelmesi gibi kıyam, sükûn ve bazı vakitler başın eğilmesi yenilik, özel günlerde ise şaz hale gelmiştir.⁷⁹

Görüldüğü üzere, Yahudilikteki namaz, bütün manevî değerlerden sıyrıldığı için ahlaki güzelleştirmeye yönelten Rabbanî ve ruhanî bir ibadet olarak kabul edilmemektedir. Zira o, Yahudilerin tutku ve arzularına ulaşmaları için vesile haline dönüştüğü gibi, namazın en önemli hedefi olan huşûyu ortadan kaldıran müzik ve şarkı üzere bina edilmiştir.⁸⁰

Kaynakça

- Abdülmecid, Muhammed Bahr. *el-Yahudiyye*. Kahire: Mektebetü Said Rafet, 1978.
 Agnon, Shmuel Yosef. *Cemîu Kısas-ı Agnon*. Kudüs – Telabyad: Schocken Books, 1974.
 Bârûdî, Muhammed. "el-Yahud ve's-Salâ". Erişim: 22 Mayıs 2009 http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=5305
 Bronaneesh, By. *Fadhu't-Telmûd*. Trc. Zühdü Fatih, Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1985.
 Bûtaba, Ahmed et-Tehâmî. *es-Salâtu fi'l-Edyani's-Selase*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1978.

⁷⁶ Firestone, *Zürriyyetü İbrâhim*, 91.

⁷⁷ Scaife, *Kâmus Arabî*, 1222.

⁷⁸ Bk. Müntediyâtu Medineti Düşeyra, es-Salâtü İnde'l-Yahûd – el-Milel ve'l-Udeba ansiklopedisinden nakille – erişim: 08/11/2010, <http://knowingallah.com/ar/articles/category/98/> " عقيدة اليهود المحرفة _ "من أهم عبادات اليهود :الصلاة".

⁷⁹ Cübeysi, *es-Salât*, 4.

⁸⁰ Cübeysi, *es-Salât*, 5; Sabır Ahmed Taha, el-Akide ve's-Şeria fi Esfari'l-Yahûd – Arz ve Nakd (yy.: eş-Şebeketü'd-Düvelî, ty.), 142.

- Cusûr, *es-Salatu İnde'l-Yahûd*. Erişim: 30/12/2009.
- Cübeysî, Muhammed Abdülhalîm. *es-Salâtu Kütibet Ale'l-Ümemi's-Sabika*. Erişim: 12/05/2010.
http://elgebecy.blogspot.com/2009/12/blog-post_5928.html
- Farihî, Hilal Ya'kûb. *Sidur*. Mısır: Matbaatu Adon Roberto Moskovic, 1917.
- Firestone, Rubin. *Zürriyyet-ü İbrâhim*. Trc. Abdulğani İbn İbrahim, yy.: el-Lecnetu'l-Yahudiyyeti'l-Amriki, 2005. (<http://mfa.gov.il/MFAAR/InformationaboutIsrael/TheJewishReligion/ChildrenOfAbraham>)
- Israel Ministry of Foreign Affairs. "es-Salât". Erişim: 18 Nisan 2009.
<http://mfa.gov.il/MFAAR/Pages/SearchResult.aspx>
- İkla', "el-İbâdâtu'l-Yahudiyye -es-Salât-". Erişim: 14Aralık 2007.
<http://www.vb.eqla3.com/showthread.php?t=314097>
- İs'el Musa, "es-Salâtu fi'l-Yahûdiyye", Erişim: 12/05/2010.
- Meclisi-i Yahudi li Amrîki, *el-Hedefü mine's-Salât*. Erişim: 23 Temmuz 2008.
<http://www.darceen.org/tag/%D8%AA%D9%84%D9%85%D9%88%D8%B0/>
- Muhayyemu Nehri'l-Bâri ve'l-Bedâvi'l-Havârî. *Tilsanu'l-Yahûd*. Kısmu İrif Aduvvek. Erişim: 27/01/2011.
- Müntediyâtu Medineti Düşeyra, *es-Salâtu İnde'l-Yahûd*, Erişim: 08 Kasım 2010.
<http://knowingallah.com/ar/articles/category/98/> عقيدة اليهود المحرفة _ من اهم عبادات اليهود: الصلاة
- Scaife, David. *Kâmus Arabî - Arabiyyun li Lüğati'l-Arabiyye*. Kudüs: Schocken, 1990.
- Şa'ravî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'ravî*, Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1991.
- Şeyhâlî, Sabah Naci, "Edevatu't-Tukûsi'd-Diniyye Lede'l-Yahûd ve Kadâsetiha" *Mecelletü Feyzü'l-Hikme* 5, 2011.
- Taha, Sabir Ahmed. *el-Akide ve's-Şeria fi Esfari'l-Yahûd - Arz ve Nakd*. yy.: eş-Şebeketü'd-Düvelî, ty.
- Zâzâ, Hasan. *el-Fikru'd-Dînî'l-İsrâîli "Etvâru ve Mezâhibuhu"*. Kahire: Mektebetu Said Rafet, 1975.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

İleriki Bir Tarihte Döviz Satışıyla İlgili Yapılan Anlaşma İçin Bedel Alınması* Konulu Makalenin Tercüme ve Değerlendirilmesi

Ali Kutty Musliyar

Prof., Câmiati'n-Nüriyyeti'l-Arabiyye, Kerala, Hindistan

Trc. Muhammed Çuçak

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

muhammedcucak@osmaniye.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-3177-4837>

Arif Atalay

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

arifatalay@osmaniye.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-8906-5449>

Geliş Tarihi / Received: 23.05.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2018

Atıf / Cite as

Musliyar, Ali Kutty. "İleriki Bir Tarihte Döviz Satışıyla İlgili Yapılan Anlaşma İçin Bedel Alınması Konulu Makalenin Tercüme ve Değerlendirilmesi". Trc. Muhammed Çuçak - Arif Atalay, *Marife* 18/2 (2018): 665-685. <https://doi.org/10.33420/marife.426486>.

Giriş

Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'adır, salat ve selam peygamberlerin sonuncusu Nebi Muhammed'e, ailesine ve ashabının hepsine olsun.

Zamanın ilerlemesi, günlerin geçmesiyle birlikte bankacılık ve şirket işlemleri her geçen gün yenilenmekte, gelişmekte, şekilleri çoğalmakta ve çeşitleri farklılaşmaktadır. Bu durum; haram akitlerden mubah olan akitleri ayırt etmesi

* Musliyar, Ali Kutty. "el-Muâvedatü ani'l-iltizâm bi bey'i'l-umulâti fi'l-mustakbeli". *Mecelletü mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî* 28/32 (2015): 129-158.

için Müslüman limleri Őer işlemlerin Şartlarını ve kurallarını geniş çaplı ve ince bir araştırma yapmaya zorlamaktadır. Eski limlerimiz -Allah onlara rahmet etsin- mubah Őer işlerin Şartlarını, niteliklerini ve kurallarını açıklamada ve bunları fur kitaplarında yazma konusunda gayretlerini esirgememiŐlerdir. Bize düşen sadece, onların koyduğu usul ve kurallardan yeni muamelat hükümlerini çıkartabilmek için geniş bir araştırma ve süreklilik arz eden hassas müracaatlar yapmaktır.

İleriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili yapılan anlaşma ve bu anlaşmadan bedel almak konusu; toplumun yaygın olarak kullandığı, bu işlemi yapan kimseler ve İslami Finans kurumlarında ve Őeriatta mubah olan aktivitelere meşgul olan Őirketlerde alıŐan kimseler tarafından hakkında sıklıkla sorulan konulardan biri haline gelmiştir. Bu işlemin yapılış Şekli Şöyledir: İktisadi kurum belirli bir bedel karŐılıėında¹, müşteriye (tacir ya da Şirket olabilir) gelecekteki belirli bir tarihte, belirli miktardaki muayyen dövizi (, £, , \$), belirli bir fiyattan satma vaadiyle teklif eder; müşteri de üzerinde ittifak edilmiş bedel karşısında bu vaadleŐmeyi kabul eder. Müşterinin amacı gelecekte alacağı dövizle ihtiyaını gidermektir. MüŐteriyi bu anlaşmaya iten sebep; özellikle günümüzdeki gibi birçok ülkede meydana gelen mali kriz sebebiyle döviz fiyatlarında görülen hızlı değişim ve dövizde meydana gelecek çalkantılar sonucunda olabilecek zarara tedbir almaktır.

Modern muamelat hükümlerini araŐtırırken bireylerin kendi aralarındaki muameleler ve aktivitelere yüce Şeriat hükümlerini kişinin heva ve heveslerine uydurmamız doğru olmaz. Çünkü İslam devletlerinde yaygın olan bankacılık iŐlemlerinin birçoğu batıdaki ve Avrupa'daki mevcut faizli bankalardan gelmiştir. Bu tarz bankacılık iŐlemlerini Őer hükümlere yapılan uzak tevillerle ve fukahenin sözlerini asla kastetmedikleri manalara çevirip hamletmekle temize çıkarmamız caiz değildir. limler olarak bize düŐün Őer hükümleri esas almamız; dolayısıyla muamelattan Őer hükme uygun olana helal, uygun olmayana da haram dememiz gerekir. Toplumun maslahatı iddiasıyla bütün modern muameleleri temize çıkartmak için bir limin nasların uzak teviline tabi olması uygun olmaz. Çünkü maslahatlardan Őeriata uygun olan da vardır olmayan da vardır. Fakihlerin açıkladığı gibi Őeriate uygun olmayan maslahatlar geçersizdir. Ancak Őer muamelelerin birçok Şartları ve kaideleri konusunda mezhepler ihtilaf etmiş ve eski fakihlerin görüşleri farklı olmuştur. Bu durum bize araştırma kapısını açmış, ümmetin maslahatına uygun olanı ve bütün alanlarda özellikle ekonomi alanında ümmetin geliŐmesini sağlayanı almamızı sağlamıştır.

Bu araştırmada -Allah'ın izniyle- ileriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili yapılan anlaşma ve bu anlaşmadan bedel almak konusundaki meydana gelen uygulamalar hakkında Őer hkme ulaşmaya gayret edeceğim. Allah tealadan yardım ve doğruluk diliyorum.

¹ Mütercim: Bankanın belirli bir zaman sonra satacağını vadettiği sabit kurlu döviz satış anlaşması karşılığında bir ücret almasıdır. Örneğin; bankanın müşteriye kuru 2 'den iki ay sonra 1000 \$ satma vaadi karşılığında müşteriden peşinen 100  alması gibidir. Dolayısıyla banka iki ay sonra müşteriden hem 1000 \$ karşılığı olan 2000 'yi hem de bu satış vaadi mukabilindeki 100 'yi alarak 1000 \$ karşılığında müşteriden 2100  almış olmaktadır.

İleriki Bir Tarihte Döviz Satışıyla İlgili Yapılan Anlaşma ve Bu Anlaşmadan Bedel Almak

Fer' üzerine verilen hükmün bu fer'in aslına ait olan hükme bağlı olacağı herkesçe bilinen bir husustur. Çünkü asıl batıl olursa fer'in de batıl olması kaçınılmazdır. İleriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili yapılan anlaşmaya karşılık bedel almanın hükmü; ileriki bir tarihte döviz satışı konu edinen bu anlaşmasının caiz olmasına bağlıdır. Çünkü bir anlaşma haram olduğu müddetçe bu anlaşmanın bedeli konusunda araştırma yapmaya da gerek yoktur. Zira haram akitten alınan bedel kesinlikle haram olacaktır. Ancak ileriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili yapılan anlaşmanın caiz olması ile ilgili hüküm ayrıntılı bir araştırma konusudur. Çünkü bu anlaşma sarf akdinde vadeleşme meselesine dâhildir. Fıkhi ve şerî kurumların birçoğu bu vadeleşme konusu üzerinde çok araştırma yapmışlardır.

Para İşlemleri Konusunda Vaatleşmenin İki Şekli Vardır:

Birinci Şekli; Gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmanın her iki tarafı da bağlayıcı olmasıdır.

İkinci Şekli; Gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmanın her iki tarafı da bağlayıcı olmamasıdır.

Birinci Şekil: Gelecekte Döviz Satışı İle İlgili Anlaşmanın Her İki Tarafı da Bağlayıcı Olması

Gelecekte döviz satışıyla ilgili anlaşma iki tarafı² da bağlayıcı olduğu ve gelecekte yeni bir akit yapmadan bu anlaşmaya dayanarak dövizlerin teslim ve tesellümü gerçekleşecekse bu akit sahih değildir. Çünkü iki tarafın da bu şekilde bağlayıcı bir şekilde döviz satışında ittifak etmeleri, bedellerinin kabız gecikmiş olan sarf akti konumundadır. Bu akit ise aşağıdaki beş sebepten dolayı batıldır:

Birinci Sebep: Tarafların akit meclisinden ayrılmadan önce bedelleri kabzetmeleri nas ve icma ile sarf aktinin sıhhati bakımından şarttır. Çünkü İmam Buhari ve Müslim, Ebû Minhal'den şöyle rivayet etmişlerdir: 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.³ Aynı şekilde İmam Buhari ve Müslim Ebî Sâid el-Hudrî (r.a)'ın şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: Altını altınla eşit miktarda olmadıkça satmayınız ve bedellerden birini diğerinden fazla vermeyiniz, gümüşü gümüşle eşit olmadıkça satmayınız, bedellerden birini diğerinden fazla vermeyiniz. Bu ikisinden peşin olanı veresiye olarak satmayınız.⁴ Müslim Ebî Minhâl'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Ortağım hac mevsimi veya hac günlerine kadar veresiye gümüş satmış ve sonra bana gelip bunu haber verdi ve ben ona bunun doğru olmayan bir iş

² Mütercim: Bu iki taraftan maksat; mali müesseseler gibi bağlayıcılığı ihdas eden ve şirket, tüccar gibi bu bağlayıcılığı kabul eden taraflardır.

³ Buhari, Kitâbu'l-buyû', 2180; Müslim, Kitâbu'l-musâkât, 1589.

⁴ Buhari, Kitâbu'l-buyû', 2177; Müslim, Kitâbu'l-musâkât, 1584.

olduğunu söyledim; ortağım, bunu pazarda sattım bana kimse itiraz etmedi dedi. Ben Berâ İbn Âzib'in yanına gidip bu konuda ona sordum, o da dedi ki; Peygamber (s.a.v) Medine'ye geldiğinde biz bu şekilde alışveriş yapıyorduk, Peygamber (s.a.v) peşin olarak olduğunda bir sakınca yoktur, vadeli/veresiye olduğu zaman faizdir, demiştir. Sen Zeyd b. Erkam'ın yanına git, unk o benden daha büyük bir tüccardır dedi. Ben de Zeyd b. Erkam'ın yanına gidip ona bu konu hakkında sordum; Zeyd b. Erkam da Berâ b. Âzib'in söylediğinin aynısını söyledi...⁵ Hepsini burada zikrettiğimiz ve zikretmeye gerek duymadığımız naslar bu yasaklamamın delilleridir.

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

İkinci Sebep: Bu anlaşma mademki sarf akdi yerinde görülüyor, bu akit karşılığında almış olduğumuz bedel aslında semenin parçası kabul edilir. Örneğin; bu anlaşmanın satıcısı (mesela mali müessesese) alıcısıyla (mesela şirket) bir doları 3 'den hesaplayarak 10 bin \$ satmaya anlaşmış ve bu anlaşmanın karşılığında on bin ⁶ almışsa aslında akitle 10 bin \$'ın her bir dolarını 4 'den satmış olacaktır.⁷

İbn Illış (Allah ona rahmet etsin) şöyle demiştir: "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 veriyorum 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 řey⁸ 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.⁹

Buna göre burada¹⁰ 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. Teslim alınan kısım hakkında ise "tefriku's-safka" konusunda mevcut bulunan iki farklı görüşe göre iki farklı hüküm verilebilir."¹¹ Muğnide şöyle denilmiştir: "Her iki bedelin de bir kısmı alınır sonra da akit meclisinden taraflar ayrılırlarsa alınmayan bedellerde akit batıl olur. Bedellerin alınan miktarda akit sahih midir? Bu konuda iki görüş olup bir

⁵ Müslim, Kitâbu'l-musâkât, 1589.

⁶ Mütercim: Alınan on bin TL gelecekte 10 bin dolarını satmaya taahhüt etmesinin karşılığıdır.

⁷ Mütercim: Para birimleri makalenin orjinalinde Hindistan para birimi olan Rupı örneklendirilmiştir, tercüme edilirken Türk Lirasına uyarlanmıştır.

⁸ Mütercim: Günümüzde mağazaların yapmış oldukları eşya kampanyaları bu durumla aynıdır. Örneğin, buz dolabı alana t masası bedava şeklinde eşantiyon/promosyon.

⁹ İbn Illış, *Fethu'l-a'liyyi'l-Mâlikî*, 2: 186.

¹⁰ Gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmadan bedel alma akdi.

¹¹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, 3: 48.

görüşe göre alınan miktarlarda alışveriş/safka ayrıldığı için teslim alınan kısım için de akit batıldır.”¹²

Ayrıca bu anlaşma (yani ileriki tarihte döviz satışı anlaşması) karşılığında ödenen bedel kaparo gibi değerlendirilmiştir. Kaparo; alışveriş tamamlanırsa semenin bir parçasıdır, alışveriş tamamlanmazsa satıcıya ait olan paradır. Fakat kaparo -Hanbelîler caiz görmüş Hanbelînin dışındaki cumhur caiz görmemiştir-¹³ sarf akitlerinde her iki bedelin aynı akit meclisinde kabz edilmesinin şart olması sebebiyle sarf akdinde geçerli olmaz; sadece muhayyerlik şartının öne sürülebildiği¹⁴ akitlerde geçerli olur. Fıkıh konseyleri bu minval üzere açıklamada bulunmuştur.¹⁵

Birçok genel fetva kurulu vaadin her iki tarafı da bağlayıcı olması halinde miktarı önceden belirtilmiş bir fiyatla gelecekte döviz satışı ile ilgili vaatte bulunmanın caiz olmayacağı konusunda açıklamada bulunmuşlardır. Kuveyt Finans Kurumu isimli bankanın *İktisadi Meseleler* konusundaki şerh fetvalarından 28 no’lu fetvasında konu şu şekilde ele alınmıştır:

Soru: Miktarı önceden belirtilmiş bir fiyatla, teslim ve tesellümünün nakit olması ve aynı zamanda yapılması 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 gelirse şer’an 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 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.

Üçüncü Sebep: İki bedelin ertelenmesi -akit sarf akdi olmasa bile- nas ve icma ile haram kılınan borcun borçla satışı kapsamına girer.

İbn Ömer (r.a.h.m)’den rivayetle: Peygamber Efendimiz (s.a.v) borcun borçla satışını yasaklamıştır.¹⁶

¹² bk. İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 192.

¹³ 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. Kaparo vermek Hanefî, Malikî, Şâfiîler’e göre haramdır; Hanbelî’ye göre caizdir. bk. Sugdî, *en-Nütef fi’l-fetevâ*, 1: 472; Ebderî, *et-Tâc ve’l-iklâl*, 4: 369; Bağdâdî, *et-Telkîn*, 2: 153; Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, 3: 65; Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc*, 3: 476; Mâverdî, *el-İnsâf*, 4: 258; Behûtî, *Keşşâfü’l-Kinâ*, 3: 195; Ciddedeki İslam Fıkıh Konseyi, Suudî Arabistandaki İlmî Araştırmalar ve Fetvalar komisyonu gibi bazı Fıkıh Konseyleri ve çağdaş fakihlerin birçoğu ekonomi sektöründeki ihtiyaç ve maslahatı gözeterek kaparonun caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

¹⁴ Mütercim: Muhayyerlik sarf akdi dışındaki diğer akitler için söz konusudur.

¹⁵ İslam Fıkıh 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.

¹⁶ Beyhakî, *Sünenü’l-kübra*, Kitâbu’l-buyu’, no: 10842, 5: 290; Hâkim, *Müstedrek*, Kitâbu’l-buyu’, no: 2342, 2: 65; Dârakutnî, *Sünen*, Kitâbu’l-buyu’, no: 269, 3: 71; Tahavî, *fi Şerhi’l-meânî’l-âsâr*, no: 5132,

İbn Münzir (r.a) Öyle demiştir: limler borcun borçla satışının caiz olmadığı konusunda icma etmişlerdir.¹⁷

Bu akit (borcun borçla satışı) için vaatleşme veya sözleşme isimlerini kullanmanın hiçbir manası yoktur. Çünkü dikkate alınan, lafızlar ve cmler değil maksatlar ve manalardır. Mademki bu akit (borcun borçla satışı) haramdır, yleyse bu akitle ilgili vaatte bulunma da kesinlikle haramdır.

Fikhî kurulların birçoğu bu konuda bu Şekilde fetva vermiştir. Kuveyt Finans Kurumunun verdiği fikhî fetva Şu Őekildedir¹⁸; soru: İleriki bir tarihte altın ya da gümüş satmaya veya satın almaya vaatte bulunma hakkında fikhî hüküm nedir? Cevap: İleriki bir tarihte altın ya da gümüş satmaya veya satın almaya vaatte bulunma borcu borçla satma konusunda hile kapıŐını aralamak olur. Őari' 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.

İkinci Şekil: Gelecekte Döviz Satışı İle İlgili Anlaşmanın Her İki Tarafı da Bağlayıcı Olmaması

Gelecekte döviz satışı ile ilgili anlaşmanın her iki tarafı da bağlayıcı olmaması durumunda yani her iki taraf vaadinden vazgeçmede muhayyer olurlarsa bu anlaşmayı yapmada fikhî olarak herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü döviz konusunda vaadleşme döviz satmanın kendisi değildir. Taraflar bu vaadleŐmeden sonra, zamanı ve belirlediği fiyatı değiştirme konusunda tasarrufta

→

4: 21. Bu hadisi Hkim Őeyhaynın (Buhari ve Muslim)'in Őartlarına göre sahih olduğunu söyledi. Zehebî de Muslim'in Őartlarına göre sahih olduğunu söyledi. Hadisin sahih olarak kabul edilmesi ravinin Mus İbn Akabe olması düŐünüldüĐünde böyledir. Ancak ravinin Musa İbn Akabe olması yanlıŐtır, doğru olanı o ravi Musa İbn Ubeyde er-Rebzîdir. Muhakkiklerin açıklamasına göre Musa İbn er-Rebzî zayıf bir ravidir. Beyhakî Őyle demiŐtir: "Bu Musa, Mus İbn Ubeyde er-Rebzîdir, bizim Őeyhimiz olan Eb Abdullah kendi rivayetinde yanlıŐlıkla Mus İbn Akabe demiŐtir. ŐaŐılacak bir Őey ki kendi zamanının Őeyhi olan Eb Hasan Drakuťnî bu hadisi Sünen kitabında Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed el-Mısri'den rivayet ettiğinde Mus İbn Akabeden diye söylemiŐtir." Ancak İslam limlerinin hepsinin "borcun borçla satıŐının haram olduğu" konusundaki icmaları bu hadisi güçlendirmektedir. Hadis usul imamlarının zikrettiği gibi limlerin bir hadisi kabul etmeleri o hadisin senedinin sihatinin araŐtırılmasını gereksiz kılar. ZerkeŐi *en-Nked al mukaddimeti İbn Salah* kitabında (I, 309) Őyle demiŐtir: DoĐru olan görüŐe göre mmet zayıf hadisi kabul etmiŐse o hadisle amel edilir. Hatta bu maktu bir hadisi neshetme konusunda mütevatir olarak kabul edilir. Bunun için İmam Őfi' "varise vasiyet yoktur" hadisi konusunda Őyle demiŐtir: Bu hadisi hadis ehli hadis olarak ispat etmemiŐtir, ancak İslam mmeti bu hadisi kabul edip amel etmiŐtir, hatta "varise vasiyet olduğunu" söyleyen ayeti nesheden olarak görmüŐtür.

¹⁷ bk. İbn Kudme, *el-Muğn*, 4: 186.

¹⁸ 29. *İktisadi Meselelerde fikhî fetvalar*, 1: 51, Kuveyt Finans Kurumu, 1: 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 Öyle 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 sihhati için akit meclisinde her iki bedelin de kabzedilmesi Şart olan sarf akdinde kesinlikle yasaktır. Bütün limlere 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.)

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 vaat ya da ittifakın gerçekleşmesi halinde böyle bir muamelede bulunmak sahihtir.

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

Vaadleşme her iki tarafı bağlayıcı olsun ya da olmasın ileriki bir tarihte bedellerin değişiminin peşin olabilmesi için her iki bedelin tesliminin veresiye olmasını şart koşarak¹⁹ teslim günündeki fiyatıyla farklı cinslerdeki dövizlerin satın alınması konusundaki vaadleşmenin hükmü nedir?²⁰

Cevap: Bu vaadleşme her iki tarafı da bağlayıcı olursa yasak olan “borcun borçla satışının” kapsamına girer ki bu da caiz değildir. Bu vaadleşme, her iki tarafı da bağlayıcı olmazsa caizdir.

Kuveyt Finans Kurumu tarafından yayımlanan *İktisadi Meseleler* konusundaki fikhî fethalarından 96 no'lu fetvada şöyle ifade edilmiştir: Soru; müşterinin belirli bir dövizi, belirli bir miktarda, belirli bir fiyatla, belirli bir zaman içinde satın almaya vaatte bulunmasının, satıcıya satın alma hakkı diye isimlendirilen belirli bir miktarda para ödemesinin ve alışveriş tamamlanmazsa müşterinin bu parayı satıcıdan alamayacağı şartıyla istenilmesi halinde vaat edilen süreç içinde satıcının dövizi teslim etmeyi vaat etmesinin hükmü nedir? Cevap: Bu tür uygulama fikhîen caiz değildir; çünkü bu tür uygulama döviz satın almayı vaat etmez. Döviz satışlarında fikhîin caiz gördüğü uygulama peşin olarak kabzedilme şartıyla kesinleşen satıştır.

Yine aynı şekilde 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; Allah bilir ki; bu tür uygulamalar satım vaadi olarak kabul edilir, bu uygulama soruda geldiği şekilde meydana geldiyse şer'an bir sakınca yoktur.

Madem bu anlaşma mubahtır, diğer şartlar sağlandığında anlaşma karşılığında bedel almakta da sakınca yoktur. Bu şartlardan biri de anlaşmanın, anlaşma mukabilinde bedel alınabilecek bir değere sahip olmasıdır. Çünkü âlimlerin birçoğu anlaşmanın amaçlanan menfaatleri varsa bazı anlaşmalar mukabilinde bedel almayı caiz görmüşlerdir. Bu konuda Kâsânî şöyle demiştir; bir

¹⁹ Mütercim: Yani bedellerin ileriki bir tarihte verilmesi durumunda o ileri tarihin zamanı geldiğinde her iki bedelin de peşin olarak verilmesi anlamındadır.

²⁰ Mütercim: Bedellerin gelecek bir tarihte alınmasının şart koşulması bedeller için veresiyeliktir. Belirtilen tarih geldiğinde farklı cinslerdeki dövizin o günkü fiyatıyla teslim edilmesi de bedellerin peşin olmasını ifade etmektedir.

Üretici belli bir ücret karşılığında bir işi kabul etmiş sonra işi kendisi değil de başka birine, anlaştığı ücretten daha az bir meblağ karşılığında devretmişe, kendisinde (ilk sanatkârda) kalan fazlalık o üretici için helaldir. Üreticinin fazlalığa hak sahibi olmasının sebebi ürünün tazminini yüklenmiş olmasıdır.²¹ İlk retici işi kendisi yapmamış olsa bile fazlalığın (iki ücret arasındaki farkın) kendisine helal olmasının sebebi üretmeyi kendi zimmetine almasıdır, diye ifade edilmiştir. Aynı Şekilde mali müesseseler için de önceden belirlenmiş bir fiyatla, belirli bir zamanda, belirli bir dövizi satmaya vaatte bulunması karşılığında bedel almaları helaldir.²²

Bizim konuyla ilgili olarak sormamız gereken soru Şudur; eğer anlaşmalar tarafları bağlayıcı değilse anlaşma karşılığında bedel almanın caiz olması için bu anlaşmanın sağlayacağı fayda nedir? Madem anlaşma her iki tarafı da bağlayıcı olmayacak bu anlaşmayı yapmanın faydası nedir? Şirketler ve mali müesseselerin bağlayıcı olmayan vaadlere dayanarak karşılıklı muamelelere (alım satımlara) girmesi nasıl düşünülebilir? Uygulamada malı piyasalarda bağlayıcı olmayan vaadler var mıdır? Bana göre doğru olan madem tarafların her biri vaadlerinin geçerli olması ya da iptal edilmesinde muhayyerlerdir; yleyse bu vaadlerin geçerli bir değeri yoktur. Dolayısıyla bu vaadi ne satmak ne satın almak ne de bu vaade bedel almak caiz değildir.

Bahsi Geçen Meselede Anlaşmanın Yapısı:

Aslında bu anlaşmanın tarafları bağlayıcı olmaması, dolayısıyla faydasız olarak kabul edilmesi ticaret ve kanun rfndeki uygulanabilir tarafına ve vakıaya aykırı olan farazi bir meseledir. Çünkü mali piyasalardaki vaadleşmelerde uygulanagelen durum ise vaadleşmelerin bağlayıcı olmasıdır. Bizim bu konuda söyleyebileceğimiz en son söz bu anlaşmanın satıcı tarafından (mali messe tarafından, bu banka olabilir) bağlayıcı olması diğer taraftan (kabul eden müşteri) bağlayıcı olmamasıdır. Bu duruma göre bu anlaşmanın örfen dikkate alınabilir bir faydası olduğunda Şüphe yoktur. Çünkü müşteri (rneğin Şirket) bu anlaşmadan faydalanmaktadır. Şöyle ki Şirket ihtiyacı olduğunda belirli bir fiyatla, istenilen dövizi elde etmeyi garanti altına almıştır. Diğer bir ifadeyle bu muamele bu anlaşmaya göre paralel akitler kapsamına girer. Dolayısıyla bu muamele, kendisi karşılığında bedel almanın sahih olması amaçlanan menfaattir.²³

Mücerred anlaşma ve garanti verme geçmişe bir değere sahip olmasa da günümüzde, özellikle mali piyasalar ve ticari rflerde bağlayıcılığın ve garanti vermenin öneminin arttığı ortadadır. Öyle ki bağlayıcılık ve garanti vermenin dikkate alınan bir önemi vardır. Fukaha garanti vermeye bir bedel vermenin caiz olmadığına hükmetmesi ve bu hükmü, garanti vermenin bedel verilebilecek bir değeri olmadığıyla temellendirmesi kendi zamanın örflerine göredir. Karafi (r.a) Zahırede Şöyle demiştir: “Bedel verilmesi caiz olmayan Şeylerden biri garanti

²¹ Ksnı, *Bediu's-sani'*, 4: 62.

²² Mütercim: *Mesil'l-iktisd* isimli kaynaktaki fetva için Ksnı'den verilen bu referans konuyla tamamen farklı bir özelliktedir. Zira Ksnı'nın helal kabul ettiği fazlalık bir “istisna” akdi için söz konusudur. İstisna akti de istihsanen caizdir. Ancak konuda bahsi geçen mesele sarf akdi, kaparo, muzaf bir zamanda satışı vadetmeyle ilgilidir, dolayısıyla “kıyas maa'l-farık” söz konusudur.

²³ Mütercim: yani bu muamelenin kendisi bir menfaattir.

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.”²⁴ Karâfi bu fetvayı kendi zamanındaki örfü dikkate alarak vermiştir. Örfün değişmesinde şüphe yoktur. Günümüzde garanti ve bağlayıcılık ihtiyaçların en önemlisidir, belki tüccar ve şirketler için zaruriyattandır, öyle ki değerli bir kıymete dönüşmüştür. Dolayısıyla –garanti ve bağlayıcılık- karşılığında bedel almanın caiz olduğu bir mal haline geldiğini söylemek gerekli olmuştur. Buna ilaveten, istenilen menfaat sağlanırsa bazı bağlayıcılar mukabilinde bedel almaya âlimlerin birçoğu caiz görmüşlerdir. Bu âlimlerden biri de Kâsânî olup Kâsânînin bu görüşü yukarıda zikredildiği gibi şöyledir: Bir üretici belli bir ücret karşılığında bir işi kabul etmiş sonra işi kendisi değil de başka birine anlaştığı ücretten daha az bir meblağ karşılığında devretmişse, kendisinde (ilk sanatkârda) kalan fazlalık o üretici için helaldir. Üreticinin fazlalığa hak sahibi olmasının sebebi ürünün tazminini yüklenmiş olmasıdır.²⁵

Fakat bu akdin helal olduğuna hükmetmek ve onun karşılığında bedel almak için bu akdin maruz kalacağı şerî sakıncalardan uzak olması şarttır. 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 olup da sonradan karışan sakıncalı sebeplerden dolayı haram olabilir. Aslı itibariyle şerî birtakım sakıncalar içerirse iş daha da kötüdür.

Bu Akdin Sakıncalı Durumları (Dez avantaj)

1) Mademki bu akid (vadedilmiş döviz satışı) satıcıyı (mali müesseseyi) bağlayıcıdır öyleyse akit onun tarafından tamamlanmıştır. Bu durumda daha önce de anlatıldığı gibi sarf akdinde ivaz veya ivazların bir kısmının kabzı gecikmiş olacaktır.

2) Bu akid şart muhayyerliğine sahip olmakla birlikte sarf akdine benzemektedir. Fukahanın ifade ettiği gibi; sarf akdinde tarafların her ikisi ya da taraflardan birisi muhayyerlik şartına sahip olursa akit batıl olur ve bu haramdır. Haskefi (r.a) şöyle demiştir: “Muhayyerlik şartı; icarede, alışverişte, ibrada, kefalette, rehinde, köle azat etmede, şuf’a hakkından vazgeçmede, sulhde, hulu’da, kısımette/taksim, vakıfta, havaledede ve ikalede geçerlidir; ancak sarfta, ikrarda, vekâlette, nikâhta, talakta ve selemde geçerli değildir.”²⁶

Şîrâzî (r.a) şöyle demiştir: “Faiz karışma ihtimali olmayan muamelelerde üç gün muhayyerlik şartı caizdir; ancak sarf akdi, gıda maddelerinin birbiriyle mübadelesi gibi faiz karışacak olan alışverişlerde bu muhayyerlik şartı caiz değildir. Çünkü faiz karışan alışverişlerde tarafların alışveriş tamamlanmadan önce akit meclisinden ayrılmaları caiz değildir. Dolayısıyla tarafların bedelleri almadan ayrılmaları caiz değildir. Eğer muhayyerlik şartını caiz görürsek taraflar, arasında alışveriş tamamlanmadan ayrılmış olurlar.”²⁷

²⁴ Karâfi, *Zahîre*, 5: 478.

²⁵ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâif*, 6: 62.

²⁶ Haskefi, *Dürrü’l-Muhtar*, 4: 571.

²⁷ Şîrâzî, *Mühezzeb*, 1: 258.

İbn Kudâme (r.a) şöyle demiştir: “İkinci çeşit: Sarf, selem ve faiz karışma ihtimali olan ribevî malların kendi cinsiyle satışı gibi akit meclisinde kabzı şart olan muamelelerde muhayyerlik şartı olmayacağı konusunda mezhepte farklı bir rivayet bulunmamaktadır. Kabzın şart koşulması sebebiyle taraflar ayrıldıktan sonra aralarında herhangi bir bağın kalmaması bu gibi muamelatin özündendir. Muhayyerlik şartında ise taraflar arasında bir bağ hâlâ devam etmektedir.”²⁸

Bu hususun bizim konumuza uyarlanması şöyledir; satıcı (mali müessese) kendi vaadini yerine getirmekle zorunludur, ancak müşteri belirtilen zamanda satın alıp almama konusunda muhayyerdir. Daha önce söylendiği gibi vaat bağlayıcı olduğu zaman akit konumundadır. Çünkü itibar lafızlara değil manalaradır. Satıcı sanki dövizi belirli fiyata satmıştır ve müşteri ise satın alıp almama konusunda muhayyerdir. Bu problemlerden sakınmak için belirtilen zamanda yeni bir akdin gerçekleştiğinden emin olmak gerekir. Önceden yapılan vaat sadece bir söz vermekten öteye geçemez. Öyleyse daha önce; “Tarafları bağlayıcı olmadığı zaman vadin ne gibi bir kıymeti var ki vaat karşılığında bir bedel almak caiz olsun?” sorusunu tekrarlamaya ihtiyaç olacaktır.

3) İleriki bir tarihte döviz satma karşılığında yapılan anlaşma Peygamber (s.a.v)’in yasakladığı bey’ul-ğarar (ğarar içeren satım) kapsamına dâhildir. Ebu Hüreyre (r.a) beyu’l-ğarar konusunda şöyle demiştir: “Peygamber (s.a.v) beyu’l-ğarar’ı yasaklamıştır.”²⁹

Beyu’l-ğarar, içinde belirsizlik bulunan ya da belirsizliğe götüren bütün alışverişleri içine alır. İbn Abdülberr (r.a) şöyle buyurmuştur: “Bey’ul-ğarara gelince; onu kuşatmak ve çeşitlerini saymak mümkün değildir...” 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 riskli alım satımlardan biridir. Çünkü satın alan kimse satın aldığı malı bulsa mal sahibi 30 dinar zarardadır; ancak satın alan kimse satın aldığını bulamazsa satın alan kimse 20 dinar zarardadır. İmam Malik; bu alışverişte başka bir ayıp daha vardır demiştir. Satın alan kimse kaybolan şey bulunduğu onun artmış ya da eksilmiş veya onda başka bir ayıbın ortaya çıkmış olacağını bilemez. İşte bu en tehlikeli alışverişlerdendir.”³⁰

İmam Nevevî (r.a) şöyle demiştir: “Beyu’l-ğarardaki yasak Kitâbu’l-buyu’un asıllarından olan önemli bir asıdır. Bu aslın içine; kaçan kölenin, ma’dumun, belirsiz şeylerin, teslimi mümkün olmayanın, satıcının mülkiyetine girmemiş olanların, büyük ölçekli sulardaki balıkların, memedeki sütün, ana karnındaki yavrunun satışı ve benzeri şeyleri satmak gibi birçok mesele girer. Bunların hepsinin satışını yapmak batıldır. Çünkü bunlar bir ihtiyaç söz konusu olmadığı halde gerçekleştirilen ve belirsizlik ihtiva eden satım işlemleridir.”³¹

²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 130.

²⁹ Müslim, *Kitâbu’l-buyu’*, no: 1513, *Şerhinde*, 3: 1153.

³⁰ Nemerî, *el-İstizkâr*, 6: 454.

³¹ Nevevî, *Şerhu’l-Müslim*, 3: 1153.

İleriki bir tarihte döviz satma vaadi karşılığında yapılan anlaşmadan bedel almadaki ğarar yönü döviz karşılığında aldığı semenin kıymetinde beklenildiğinden daha fazla dalgalanma ihtimalinin olmasıdır. 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 bedel açısından zarar eder.

Erime oranını belirli bir miktarla sınırlama şartıyla belirli bir fiyatta ittifak etmesi gibi akitte bazı şartlar ileri sürerek bu ğarar ihtimalini azaltmak da mümkündür. Akdin taraflarının her iki dövizin fiyatındaki erimeyi %10'un altında ya da %5 ve benzeri olmasını şart koşması bu duruma bir örnektir. Böyle bir durumda ğarar aza indirilir. İhtiyaca binaen önemsiz ğarar affedilebilir. Çünkü Şâri' selem, mudarabe, beyu'l-araya³², cuâle/bir iş karşılığında ücret alma gibi akitleri küçük bir ğarar barındırmasına rağmen mubah kılmıştır. Fakihler; ğarar amaçlanmadığında zarurete ya da ihtiyaçlardan dolayı alışverişlerde küçük ğararın affedilebileceğini ifade etmişlerdir.

Kurtubî şöyle demiştir; "Beyu'l-ğarar; ana karnındaki yavrunun, sudaki balığın, havadaki kuşun ve benzeri şeylerin satışında olduğu gibi belirsizlik maksadıyla yapılan satıştır. Belirsizlik maksadı taşımayan küçük ğarar bu nehyin kapsamında değildir. Çünkü akit müddeti içinde kölenin ölmesinin ve evin yıkılmasının muhtemel olmasına rağmen kölenin ya da evin aylık ve yıllık olarak kiraya verilmesinin caiz olması, bireylerin hamamda kalma süresinin ve suyu kullanma miktarının kişiden kişiye değişmesine rağmen hamama aynı miktarda ücretle girmesinin caiz olmasında ve kişilerin su içme miktarlarının farklı olmasına rağmen aynı ücretle sucudan su içmelerinin³³ caiz olması konusunda Müslümanlar icma etmişlerdir. Çünkü her alım satımda bir şekilde ğarar bulunur; ancak ğarar aldatma maksadı taşımayacak kadar önemsiz olursa şeriat onu dikkate almaz. Ğarar böylece iki çeşittir. Alışverişte ortaya çıkan ğararın birinci türdeki ğarardan olması durumunda (aldatma maksatlı ğarar) bu ğarar yasaklanır, ikinci ğarardan olması durumunda taraflar muhayyerdir. Birinci ğarardan mı ikinci ğarardan mı olduğu anlaşılmıyorsa bu ğararın hangi kısama gireceği konusunda ihtilaf edilmiştir.³⁴

(Muhammed b. Abdurrahmân Mağribî) Tâc ve'l-iklilde şöyle demiştir: Önemsiz ğarar, asıl konusu caiz olan bir alışverişte olursa caizdir, tek başına olursa³⁵ caiz değildir.

³² Mütercim: Beyu'l-arâyâ hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Atalay, Arif, *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)*, Kayseri 2016, 151, 152.

³³ Mütercim: Bazı Müslüman toplumlarda eskiden çarşıda tencere gibi büyük bir açık kap içinde topluma su satan sucular bulunurdu ve bu su kabından su içmek için standart bir ücret ödenir ama herkes kendi ihtiyacına göre farklı miktarlarda su içerdi. Bu "sucudan su içme" uygulaması Türkiye'de örneği bulunmamaktadır.

³⁴ bk. Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhisi Kitâb-ı Müslim*, 14: 16.

³⁵ Mütercim: Yani önemsiz olan ğarar amaçlanarak alım satım yapılırsa.

Mâverdi (Allah ona rahmet etsin) şöyle demiştir: “Önemsiz ğarar alım satımda zaruret sebebiyle caiz görülmüştür.”³⁶ Şeyhu'l-İslam (İbn Teymiyye) şöyle demiştir: “Peygamber (s.a.v) aşılınmış hurma ağaçları satıldığında müşterinin hurma ağaçlarının meyveli olmasını şart koşmasını caiz görmüştür. Bu durumda müşteri meyveyi olgunlaşmadan önce satın almıştır. Ancak buradaki alışveriş (meyveye değil akdin konusu olan) ağaca yöneliktir. Dolayısıyla önemsiz ğararın amaçlanması halinde caiz olmadığı ancak zımnen ve tebean olması halinde caiz olduğu ortaya çıkmıştır.”³⁷

4) İleriki bir tarihte döviz satma vaadi karşılığında ücret alma akdi Allah tealanın ayetle haram kıldığı kumara benzemektedir. Kumarın haramlığı konusunda Allah teala 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 herhangi bir rolü ve müdahalesi yoktur. Tarafların her biri döviz satış vaadi akdine kendisinin kazanması ihtimaliyle girmiştir. Şöyle ki; vaatte bulunan kimsenin bu akde girmesinin sebebi; belirlenmiş olan dövizin fiyatının yükselmesi ve bunun sonucunda müşterinin akdi bozması, bundan dolayı da bu vaade karşı önceden almış olduğu bedeli kazanma düşüncesidir. Müşterinin bu vaat akdine girme sebebi ise; belirlenen zamanda döviz fiyatının düşmesi –ya da erimesi- ve bunun sonucunda kâr etmesidir.

Bu akitte bazı şartlar³⁸ koşarak bu problemi çözmek mümkündür. Dolayısıyla ileriki bir tarihte döviz satma vadinin kumara benzeme şekli hafifleyecektir. Böylece vaatte bulunan kimsenin akde girmesinin sebebi; vaade mukabil önceden almış olduğu bedelden kar elde etmekten ve müşterinin ise; belirlenen zamanda döviz fiyatının düşmesiyle muhtemel olan zarardan korunmaktan ibaret olan doğru düşüncedir. Buna rağmen taraflar için az bir kâr elde etmekten başka bir şey kalmamaktadır.

5) Vaatte bulunan kimsenin vaat karşılığı aldığı bedel aslında kaparoya benzemektedir. Çünkü müşteri akitten vazgeçtiği zaman bu miktarı kaybetmektedir. Vaadini gerçekleştirirse bu bedel semenden sayılacaktır. Bu konu Fethu'l-âliyyi'l-Mâlik'te şöyle geçmektedir: “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 veriyorum 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

³⁶ Tahavî, *el-Hâvî*, 5: 124.

³⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetevâ'l-Kübrâ*, 4: 12; *el-Kavâidü'n-nurâniyye*, 1: 118.

³⁸ Mütercim: Müellif burada durumu hafifletecek bazı şartlar ileri sürmekten bahsetmiştir; ama bu şartların ne olduğunu ortaya koymadan doğrudan doğruya bu şartların getireceği çözümden bahsetmiştir.

bulunursa taahhütte bulunulan şey mala dâhildir. Dolayısıyla malda bulunması gereken şartlar verilmesi taahhüt edilen diğer şeyde de bulunmalıdır. Tercih edilen görüş budur.” Bu konumuzda esas olan -daha önce açıklaması ve örnekleri geçtiği gibi- ilk başta belirlenen fiyatın, kur sabitleme işlemi karşılığında tahsil edilen bedelle birlikte değerlendirilmesidir. Kaparonun sarf akdinde yeri yoktur; çünkü sarf akdinde bedellerin tamamının kabzı gerekmektedir. Ribe'n-nesîe kapsamına girmemesi için bedellerin bir kısmını geciktirmek caiz değildir.

Meseleyi (ileriki bir tarihte döviz satışı vaadi karşılığında yapılan anlaşmadan bedele alma) cuâle olarak kabul etme:

Daha önce söylediğimiz problemlerin birçoğunun çözümlenmesi için zikri geçen bu akdi bey' muamelesinden çıkartıp fukahanın caiz gördüğü cuâle akdi³⁹ kapsamı içinde değerlendirmenin daha doğru olduğu görüşündeyim. Çünkü diğer akitlerde dikkate alınan ğarar/belirsizlik cuâle akdinde dikkate alınmamıştır. Çünkü fukahanın açıkladığı gibi cuâle akdinde işçinin kendisinin belirlenmesi caiz olduğu gibi belirlenmemesi de caizdir. İmam Nevevî bu konuda şöyle demiştir: “İşçinin belirli bir şahıs ya da gruptan oluşması caiz olduğu gibi bunların belirli olmaması da caizdir.”⁴⁰

İbn Kudâme rahimehullah şöyle demiştir: “Cuâlede ücretin belirli bir şahsa yapılması caizdir, şayet biri başka birine eğer sen kölemi geri getirirsen sana bir dinar vereceğim dese ve köleyi başka bir kimse getirse, bu üçüncü kişi ücreti alamaz.”⁴¹

Behûtî, Keşşâfu'l-kinâda şöyle demiştir: Tasarrufu ve hizmet sözleşmesi yapması caiz olan bir kimsenin; “Zeyd'e; sen benim kayıp olan malımı geri getirirsen sana şu kadar miktar para vereceğim”, demesinde olduğu gibi cuâle aktini belirli bir kimseyle yapar ve o kimse de kaybı geri getirirse ücreti hak eder. Ancak kayıp malı üçüncü bir şahıs geri getirirse geri getiren bu üçüncü şahıs ücret alamaz.⁴²

Bir kimse Zeyd'e: “kaybettiğim malımı geri getirirsen sana şu kadar miktar para vereceğim ya da şu işimi yaparsan sana şu kadar miktar para vereceğim derse, bu sahih bir cuâle aktidir.”⁴³ Bizim konumuzu (vadeli döviz satışı) cuâle aktine kıyaslamamız mümkündür. Şöyle ki; döviz satışında bedel veren, cuâledeki işçiyi kiralayan kimse konumunda; müessese de cuâledeki işçi konumundadır. Burada işçiyi kiralayanın yerindeki döviz bedeli veren kimse, mali müesseseye: Sen şu tarihte şu fiyatla bu (belirli bir) para karşılığında bana döviz satarsan bu satma vaadi karşılığında sana şu kadar bedel vereceğim dese, mali müessese de

³⁹ İbn A'rafe Şerhu Hududihı isimli kitapta (2: 316) şöyle tanımlamıştır: Cuâle, iş tamamlandıktan sonra ücreti verilmek üzere insanın işçiliği karşılığında yapılan bedel aktidir; ancak aldığı bedel yapılan iş kaynaklı olmamalıdır. (Mütercim; mesela bir kimse şu arabayı sat ve kendi ücretini satış bedelinden al şeklinde olmamalıdır.) Remlî Nihâyetü'l-muhtâc isimli eserinde (5: 465) şöyle tanımlamıştır: Cuâle; hukuken belirli bir iş karşılığında belirli bir miktar veya belirli ya da belirsiz bir iş karşılığında belirsiz bir miktar vaadidir.

⁴⁰ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 5: 279.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 375.

⁴² Behûtî, *Keşşâfu'l-kinâ*, 4: 203.

⁴³ Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2: 429.

bunu kabul edip vaadi yerine getirirse mali müessese bunun karşılığında vaadedilen bedeli almaya hak kazanır.

Cuâle akdi çoğu zaman meul bir işin üzerinde gerçekleştiğinden bu akdinde asıl olan zamanın meul olmasına rağmen Hanbelîlere göre cuâle akdinde yapılacak iş için zamanın belirtilmesi caizdir. Çünkü akid, zamanın meul olmasına rağmen caiz olursa zamanın malum olmasıyla elbette ki caizdir. İbn Kudâme, Muğnî’de şöyle demiştir: “Bir kimse işi belirli bir zamana bağlarsa; mesela şöyle dese: kim benim kölemi Irak’tan bir aya kadar geri getirirse ona bir dinar vereceğim ya da kim benim bu gömleğimi bugün içinde dikerse ona bir dirhem vereceğim derse bu sahihtir. Çünkü cuâle akti zamanın meul olmasıyla caiz olduğuna göre zamanın belirlenmesiyle elbette ki caiz olur.”⁴⁴

Âlimlerin ileri sürdüğü başka bir şart ise; cuâle akdinde yapılan işin külfet ve meşakkat gerektiren işlerden olmasının gerekliliğidir, bu şart da doğrudur. Ancak külfet ve meşakkat durumların, adetlerin, şartların, zamanın ve mekânın değişmesine göre değişir. Önceden belirlenen fiyatla ileriki bir tarihte döviz satışı vaadi sözleşmesinde maddi külfet olmasa da manevi külfet bulunmaktadır, bu manevi külfet ise bu süre içerisinde vaat edenin vaadini yerine getirmesi ve sorumluluk almasıdır. Doğrusunu Allah bilir.

Ancak burada -mali müesseselerde yapılan uygulamalara göre- döviz satış vaadi akdini cuâle akdine benzetme konusunda birtakım fihki engeller vardır. Birincisi: Cuâle akdi her iki taraf için de bağlayıcı olmayan bir akittir. Derdîr rahimehullah şöyle demiştir: İşe başlamadan önce (her iki tarafın da fesih hakkı vardır) işe başladıktan sonra cuâle akdi çalışana değil (işvereni bağlayıcıdır).⁴⁵

Nevevî Allah razı olsun şöyle demiştir: “İş tamamlanmadan önce her iki tarafın da feshetme hakkı vardır. İşe başlamadan önce feshedilmesi halinde veya çalışan akdi işe başladıktan sonra feshetse çalışan için bir şey gerekmez.”⁴⁶

Behûtî rahimehullah şöyle demiştir: “Cuâle akdi her iki taraf için de bağlayıcı olmayan bir akiddir. Şerhte; her iki tarafın yani işveren ve çalışanın diğer bağlayıcı olmayan akidlerdeki gibi istediği zamanda cuâle akdini feshetme hakkının olduğu konusunda ihtilafın olduğunu bilmiyoruz denilmiştir.”⁴⁷

Bizim konumuzda (vadeli döviz satışı) iş farklıdır, hatta tamamen farklıdır. Çünkü vaat en azından satıcı tarafından bağlayıcıdır. Bu farklılığı cuâle akdinin

⁴⁴ İbn Kudâme, *Muğnî*, 6: 375; Sanâ’nî, *el-İnsâf*, 6: 389; Behûtî, *Keşşâfü’l-kanâ*, 4: 205. Mâlikî ve Şâfiîler cea’ale akdinde zamanın belirli olmamasını şart koşarlar. Bu konuda Derdîr *Şerhi’l-kebîrde* (4: 63) şöyle demiştir: “(zamanı belirtmeden)... Zamanı belirtmek zararlıdır. Çünkü işçi ücretini iş tamamen bittikten sonra almalıdır. Zaman iş bitmeden önce bitebilir bu sebeple işçinin işi boşa gitmiş olacaktır. Böylece bu cea’ale akti daha ęararlı hale gelecek ve aktin amacından çıkmış olacaktır. Remlî *Nihâyetü’l-muhtâca* (5: 471) şöyle demiştir: Vaktin belirtilmemesi gerekir, bir kimse; benim kölemi bir aya kadar kim getirirse ona şu kadar miktar para vereceğim derse, karzda olduğu gibi, bu doğru değildir. Çünkü zaman belirtmek aktin amacına zıttır, zira iş belirtilen zaman içinde bitmeyebilir, dolayısıyla işçinin çabası boşa gitmiş ve amacına ulaşmamış olur. Bk. Ebderî, *et-Tâc ve’l-iklîl* (10: 244), İllîş, *Menhu’l-celîl* (16: 363); Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn* (4: 342), Sünekî, *Esnâ’l-metâlib* (2: 440).

⁴⁵ Derdîr, *Şerhu’l-kebîr*, 4: 65.

⁴⁶ Nevevî, *Minhâcü’l-tâlibîn*, 1: 85.

⁴⁷ Behûtî, *Keşşâfü’l-kanâ*, 4: 206.

bağlayıcı bir akit olduğunu söyleyen görüşü kabul etmek suretiyle çözmemiz mümkündür. Muhammed İllîş Minahü'l-celîl'de şöyle demiştir: İşveren ve çalışanın her ikisinin de işe başlamadan önce cuâle akdini feshetme hakkı vardır. Çünkü meşhur olan görüşe göre bu bağlayıcı olmayan bir akittir. Bu akdin her iki tarafı da bağlayıcı olduğunu söyleyenler de vardır. Sadece işçiyi bağlayıcı olduğunu söyleyenler de vardır. İşçinin işe başlamasıyla birlikte cuâle akdi işvereni bağlayıcıdır.⁴⁸

Âlimlerden bazısı cuâle akdinin bağlayıcı bir akit olduğunu söylediğine göre; cuâle akdinin bağlayıcı olduğunu kabul etmede bir sakınca yoktur. Özellikle ümmetin menfaatinin olduğu bir konuda (hiç sakınca yoktur).

İkinci: İşçi -bizim konumuzdaki (vadeli döviz satışı) satıcının konumunda olan kimse- ancak iş tamamlandıktan sonra ücreti alır. Bizim konumuzda ise satışı vadeden satıcı bedeli iş tamamlanmadan önce almaktadır. Hatta iş tamamlanmasa bile aldığı bedeli iade etmemektedir. Remlî rahimehullah şöyle demiştir: "Cuâle akdi; belirli olmayan bir iş üzerinde⁴⁹ yapılmasının caiz olması, belirli olmayan işçiyile⁵⁰ sahih olması, işçinin kabul etme şartının olmaması, bağlayıcı değil taraflar için muhayyerlik hakkı olan bir akit olması, işçinin işi bitirmeden önce ücreti alamaması gibi birkaç yönden icare akdinden ayrılmaktadır. Şayet cuâle akdinde ücretin önceden verilmesi şart koşulursa akit fasit olur."⁵¹

Bu problemi (ileriki bir tarihte döviz satışı vaadindeki akit için) alınan bedeli; vaatte bulunan tarafın bu bedeli mülk edinme şeklinde değil de⁵² önceden alınmış bir meblağ şeklinde alabileceğini söyleyerek çözmemiz mümkündür.⁵³ Vaatte bulunan taraf vaadin yerine getirilmesinden sonra bu bedele malik olabilecektir. Vaatte bulunan taraf vaadini yerine getirmese müşterinin (bedel veren tarafın) bedeli geri alma hakkı olmalıdır. Şayet müşteri vaadi yerine getirmese vaatte bulunan taraf bedeli alamaz ancak ortaya çıkan zararı müşteriye tazmin ettirir. Bu konuda İbn Müseyyeb ve İbn Sirin rahimehullah şöyle demiştir: "Müşteri malı beğenmediği zaman, mal ile birlikte bir şey vermesinde bir sakınca yoktur."⁵⁴

Fukaha şöyle demiştir: İşçi işe başladıktan sonra işveren cuâle akdini bozarsa işçi yaptığı iş kadar ecri misle hak kazanır. Nevevî rahimehullah şöyle demiştir: "İşçi işe başlamadan önce cuâle akdi tarafların ittifakıyla bozulursa işçiye ücret gerekmez; şayet işe başladıktan sonra cuâle akdini işçi bozarsa bu durumda

⁴⁸ İllîş, *Menhu'l-celîl*, 8: 69.

⁴⁹ Kiralanan işçinin gün içerisinde yapacağı işlerin tam belli olmaması. (Mütercim)

⁵⁰ Taşerondan işçi isteyip de kimin geleceğini bilmemesi gibi. (Mütercim)

⁵¹ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 5: 466. Bk. Ezherî, *Hâşiyetü'l-cemel*, 7: 511.

⁵² Yani bu işçi bu bedeli vaadin karşılığında bir ücret olarak alamaz; çünkü ücretin önceden verilmesinin şart koşulması cuâle akdini bozar. Remlî (5: 466) *Nihâyetü'l-muhtâc*ta şöyle demiştir: Cuâle akdinde ücretin önceden verilmesinin şart koşulması akdi bozacaktır, bu durumda ücretin mislini hak etmiş olacaktır. Ücret şart koşulmadan önce teslim edilirse doğru olan görüşe göre işçinin ücrette tasarruf etmesi yasaktır.

⁵³ Mütercim: Burada önceden alınan bir meblağ olmasından maksat; önceden alınan bedelin vadedenin mülkiyetine girmeyip mevkufl olarak elinde tutmasıdır.

⁵⁴ İbni Kudâme, *Muğni*, 4: 58.

da işçi ücreti hak etmez, çünkü işçi kendi ihtiyarıyla işten çekilmiş ve işverenin amacı gerçeklemediştir. İşverenin cuâle akdini bozması halinde iki görüş söz konusudur: birincisi; işçi kendi isteğiyle bozduğunda olduğu gibi işçiye ücret verilmez, doğru olan görüşe göre ise işçi yaptığı iş miktarınca eciri misli hak edecektir. Cumhurun hükmü bu şekildedir. Cumhurun görüşüne göre işverenin işçiye yaptığı iş miktarınca eciri misli ödeyene kadar işverenin akdi bozmaya hakkı yoktur.”⁵⁵

Bu konuda İbn Kudâme rahimehullah şöyle demiştir: “İşe başlamadan önce her iki tarafın da cuâle akdini bozma hakkı vardır. Ancak işe başlamadan önce işveren akdi bozarsa işçiye ücret verilmesi gerekmez. İşçi işe başladıktan sonra işveren bozarsa bu durumda işçiye eciri misil ödenir. Çünkü işçi bu işi ücret karşılığında yapmıştır, o ücret de ona teslim edilmemiştir. Şayet işçi cuâle akdini işi bitirmeden önce bozarsa işçiye ücret yoktur. Çünkü işçi karşılığında ücret tayin edilen işi tamamlamadan kendi hakkını düşürmüştür.”⁵⁶

İleriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili banka ya da mali müessesenin vaatte bulunması işe başlama olarak kabul edilir. Dolayısıyla bedeli vermeye vaatte bulunan/müşteri döviz alma vaadini bozarsa mali müessese eciri misli almayı hak etmiş olacaktır.

Üçüncüsü: Fethu'l-a'lfıy'l-Mâlik'de şöyle denilmektedir: “Alıcı satıcıya eğer 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. 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.”⁵⁷ Bu cümle bizim konumuzu (ileriki bir tarihte döviz satışı vaadi anlaşması karşılığında bedel alma) cuâle akdine benzetmenin caiz olmadığını ifadesidir. Çünkü önceden verilen bedel şayet semenin bir parçasından kabul edilirse bu uygulama döviz satışında caiz değildir. Çünkü döviz satışında tarafların akit meclisinden ayrılmadan önce bedellerin tamamını teslim etmeleri şarttır. Bizim konumuzda semenin bir kısmı alınıp diğer kısmı sonraya bırakılmaktadır. En doğru olanı Allah bilir. Allah Resulullah Efendimiz (s.a.v)'e, ailesine ve ashabına rahmet etsin.

⁵⁵ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, 4: 340; Nevevî *Minhâcü't-talibinde* (1: 85) şöyle demiştir: “İş tamamlanmadan önce her iki tarafın da cuâle akdini bozma hakkı vardır. İşe başlamadan önce Cuâle akti bozulsa ya da işe başladıktan sonra işçi akdi bozarsa bu durumda işçiye ücret yoktur. İşe başladıktan sonra işveren bozarsa doğru olan görüşe göre işçiye eciri misli verilir.”

⁵⁶ İbni Kudâme, *Muğni*, 6: 375.

⁵⁷ İlliş, *Fethu'l-a'lfıy'l-mâlik*, 2: 186.

Araştırmanın Sonuçları

1) Gelecek bir tarihte döviz satışı vaadi sözleşmesinin bedelinin hükmü bu vaadin caiz olmasına bağlıdır. Çünkü vaadin haram olmasıyla vaat karşılığında bedel almak da haram olur, haram olması gerekir.

2) Gelecek bir tarihte döviz satışı vaadi sarf akdinde olduğu gibi tarafları bağlayıcı olursa bu vaat akit konumundadır. Çünkü itibar lafızlara değil manalaradır. Yapılan bu işlemde sarf akdindeki iki bedelden birinin alınmasında gecikme vardır ki bu da caiz değildir. Buna ek olarak bu akit içinde ğarar, borç karşılığında borç satışı kapsamaktadır; kumara, sarf akdinde kaparo almaya ve benzeri şeylere benzemektedir. Dolayısıyla bu vaatleşme ve bunun karşılığında bedel alma caiz değildir.

3) Vaatleşme tarafları bağlayıcı olmazsa dini açıdan bir sorun yoktur. Çünkü döviz satışıyla ilgili olan vaat döviz satışının kendisi değildir. Ancak vaat bağlayıcı olmadığı sürece, karşılığında bedel alabilecek şekilde vaadin mütekavvim⁵⁸ olması tartışmalıdır. Doğrusunu Allah bilir ki ben vaadin, karşılığında bedel alınabilecek mali bir değere sahip olmadığını düşünüyorum.

4) Ben bu akdin (ileriki bir tarihte döviz satışı vadetme karşılığında bedel alma akdi) cuâle akdi içinde değerlendirilmesini daha doğru buluyorum. Şeriat cuâle akdini aşağıdaki iki şartla caiz görmüştür: 1) Mâlikîlere göre; cuâle akdi tarafları bağlayan bir akit olmalıdır. 2) (Döviz satışı akdinde) satıcının önceden aldığı avans sadece önceden ödenmiş bir para olmalıdır. Şayet akit belirlenen zamanda tamamlanmazsa satıcının, aldığı bu bedeli müşteriye iade etmesi gerekir. Çünkü işçi cuâle akdinde ücreti sadece iş tamamlandıktan sonra almaya hak kazanır. Şayet (döviz satışında) vaadi yerine getirmeyen müşteri olursa satıcının bundan meydana gelen zarar mukabilinde müşteriden bedel alması caizdir.

5) Günümüz bankalarında -akit tamamlansa da tamamlanmasa da- ileriki bir tarihte döviz satışı vaadi karşılığında bedel alınması sadece cuâle akdinde ileriye sürülmüş yukarda geçen şartlar dâhilinde caizdir. Çünkü bağlayıcı olan vaadler akit konumundadır. Yapılan bu işlemde sarf akdindeki iki bedelden birinin alınmasında gecikme vardır, doğrusunu Allah bilir.

Makalenin Değerlendirilmesi

Yazarımız güncel bir konuyu ele alıp araştırmasını incelikleriyle yapmaya çalışmıştır. Bu konuda ortaya koyduğu özveri gözden kaçmamaktadır. *İleriki bir tarihte döviz satışıyla ilgili yapılan anlaşma için bedel alma* konusu birçok İslam ülkesinde özellikle Arap ülkelerinde uygulanagelen bir vakıa olduğu anlaşılmaktadır. Bu konu üzerinde araştırmalar yapıldığı ve konferansların düzenlendiği ifade edilmektedir. Müellifimizin konuya yaklaşımları çok çeşitli ve geniş bir yelpazede ele aldığı görülmektedir.

Konuya yaklaşımları farklı bakış açılarını da beraberinde getirerek güzel bir zenginlik ve farkındalık oluşturmuştur. Bu özveri bizde söz konusu makalenin

⁵⁸ Mütercim: Dini açıdan mal olacak değerde kabul edilen şey.

okuyucular tarafından dikkate alınıp görülmesinin gerekliliği kanaatini meydana getirmiştir.

Konunun tanımının, olumlu ve olumsuz yerlerinin ortaya konulması başarılı olmakla birlikte mukayese yapılan bazı konularla aralarında doğrudan bir bağlantı olmadığı görülmektedir. Bu tespitle ilgili olarak konular yeri geldikçe tarafımızdan ele alınıp gerekli açıklamalar ve vurgulamalar dipnotlarda somutlaştırılarak ortaya konulmuştur. Bu eksikleriyle birlikte söz konusu makale ilmi araştırmalara konu olma açısından çığır açıcı ve benzer araştırmalara referans olma özelliği taşımaktadır.

Bununla birlikte müellifimiz; *“İleriki bir tarihte döviz satma vaadi karşılığında yapılan anlaşmadan bedel almadaki ğarar yönü, döviz karşılığında aldığı semen beklenildiğinden daha fazla çalkantılı olma ihtimalinin olmasıdır. 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, satmayı taahhütte bulunan kimseye verdiği bedelden zarar eder”* demektedir, bu yönüyle zikri geçen akit sarf akdi açısından bakıldığında bedellerin peşinen ödenmemesi sebebiyle caiz olan bir sarf akdi olarak değerlendirmemiz mümkün değildir. Zira sarf akdi her ne kadar dövizler arasındaki miktar farklılığını kabul etse de peşin olarak yapılmayan işlemleri kabul etmez.

Diğer taraftan müellifimiz; sayfa 9’da; *“Zahre bu fetvayı kendi zamanındaki rf dikkate alarak vermiştir. Örfün değişmesinde şüphe yoktur. Günümüzde garanti ve bağlayıcılık ihtiyaçların en önemlisidir, belki tüccar ve şirketler için zaruriyittandır, öyle ki değerli bir kıymete dönüşmüştür. Dolayısıyla –garanti ve bağlayıcılık- karşılığında bedel almanın caiz olduğu bir mal haline geldiğini söylemek gerekli olmuştur. Buna ilaveten, istenilen menfaat sağlanırsa bazı bağlayıcılar mukabilinde bedel almayı limlerin birçoğu caiz görmüşlerdir,”* demekte hem de *“doğrusunu Allah bilir ki ben vaadin, karşılığında bedel alınabilecek mali bir değere sahip olmadığını düşünüyorum,”* demektedir. Hem de; *“Fethu’l-a’ly’l-Mlik’te şöyle denilmektedir: “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 veriyorum derse, söz verilmiş olan şey semene dhildir. 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 dhildir. Dolayısıyla malda bulunması gereken şartlar verilmeye taahhüt edilen diğer şeyde de bulunmalıdır. Tercih edilen görüş budur”* deyip; sayfa 18’de; *bu cümle bizim konumuzu (ileriki bir tarihte döviz satışı vaadi anlaşması karşılığında bedel alma) cule akdine benzetmenin caiz olmadığının ifadesidir. Çünkü önceden verilen bedel şayet semenin bir parçasından kabul edilirse bu uygulama döviz satışında caiz değildir, diyerek kendisiyle çelişmektedir.*

Müellifimiz; *“bu konuda Ksn şöyle demiştir; bir üretici belli bir ücret karşılığında bir işi kabul etmiş sonra işi kendisi değil de başka birine anlaştığı ücretten daha az bir meblağ karşılığında devretmişse, kendisinde (ilk sanatkrda)*

kalan fazlalık o üretici için helaldir. Üreticinin fazlalığa hak sahibi olmasının sebebi ürünün tazminini yüklenmiş olmasıdır. İlk üretici işi kendisi yapmamış olsa bile fazlalığın (iki ücret arasındaki farkın) kendisine helal olmasının sebebi üretmeyi kendi zimmetine almasıdır, diye ifade edilmiştir. Aynı şekilde mali müesseseler için de önceden belirlenmiş bir fiyatla, belirli bir zamanda, belirli bir döviz satmayı vaatte bulunması karşılığında bedel almaları helaldir” diyerek görüşlerine Kâsânî’den delil getirmektedir. Kâsânî’den verilen bu örnekle “ileriki bir tarihte döviz satma vaadi anlaşması karşılığında bedel alma” konusu arasında bir ilgi yoktur. Yani burada “kıyas maal farık” yapılmıştır. Bir kere işçi işi bitirdikten sonra ücret alacaktır, ikincisi ücret mukabilinde yaptığı bir iş ve verdiği bir emek vardır. Müellifimizin konusunda ise ücret peşinen alınmaktadır, karşılığında mal ya da fayda olan bir durum yoktur, üçüncüsü sarf akdi muzaf bir zamanı kabul etmez bu sebeple bu ücret alma zaten caiz olmayan bir muamele karşılığında olmaktadır.

Yine müellefimizin konuyla ilgili olarak Kâsânî’den yaptığı kıyaslama da kıyas maal farık kabilinden bir durumdur, zira *Buna ilaveten, istenilen menfaat sağlanırsa bazı bağlayıcılar mukabilinde bedel almayı âlimlerin birçoğu caiz görmüşlerdir. Bu âlimlerden biri de Kâsânî olup Kâsânî’nin bu görüşü yukarıda zikredildiği gibi şöyledir: Bir üretici belli bir ücret karşılığında bir işi kabul etmiş sonra işi kendisi değil de başka birine anlaştığı ücretten daha az bir meblağ karşılığında devretmişse, kendisinde (ilk sanatkârda) kalan fazlalık o üretici için helaldir. Üreticinin fazlalığa hak sahibi olmasının sebebi ürünün tazminini yüklenmiş olmasıdır; denilerek söz konusu akid karşılığı ücret almaya benzetilmektedir. Burada caiz olan ilk işçinin zimmetinin o işle meşgul olmasıdır, yani olabilecek herhangi bir zararı tazmin sorumluluğu altına girmiştir. Ama makalenin konusu olan akid karşılığı ücret almada hiç kimsenin tazmin sorumluluğu yoktur ve alınan ücret de zaten olabilecek bir zarara mukabil alınan tazmin miktarı değildir, sadece yapılan akdin semnidir.*

Sayfa 13’te bazı şartların olduğunu söylemiştir, fakat bu şartların neler olduğunu zikretmemiştir.

Sayfa 15’te; *bizim konumuzu (vadeli döviz satışı) cuâle aktine kıyaslamamız mümkündür. Şöyle ki; döviz satışında bedel veren, cuâleki işçi kiralayan kimse konumunda; müessese de cuâle işçinin konumundadır. Burada işçi kiralayan yerindeki döviz bedeli veren kimse, mali müesseseye: Eğer sen şu tarihte şu fiyatla bu (belirli bir) para karşılığında bana bu kadar döviz satarsan bu satma vaadi karşılığında sana şu kadar bedel vereceğim dese, mali müessese de bunu kabul edip vaadi yerine getirirse mali müessese bunun karşılığında vaadedilen bedeli almaya hak kazanır; demekte ve yine kıyas maal farık yapmaktadır. Çünkü ceale aktiyle döviz satışı vaadi akdi karşılığında ücret alma birbirleriyle alakasız şeylerdir. Cuâle akdi İslam hukukunda sahih olan bir akiddir ancak karşılığı olmayan bir şey için ücret almak temelden batıldır.*

Kaynakça

Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdulvahhab b. Ali b. Nasr es-Sa’lebî el-Bağdâdî el-Mâlikî. *et-Telkîn fi’l-fikhî’l-Mâlikî*. Thk. Ebû Üveys Muhammed Ebû Hubzeti’l-Husnâ et-Tatvânî. Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, Birinci Baskı, 1425/2004.

- Behûti, Mensur b. Yunus b. İdris el-Behûti. *Keşşâfü'l-Kına an Metni'l-iknâ*. Thk. Hilal Musaylihî - Mustafa Hilal. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1402.
- Beyhakî, el-Hâfid Ebûbekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî. *Sünenü'l-Kübrâ*. 1. Baskı. Haydarâbad: Meclisü Dâirati'l-meârif en-Nizâmiyye el-Kâine fi Hindi bi beldeti, 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. 1. Baskı. y.y.: Dâru Tûki'n-necâh, 1422.
- Cemel, Şeyh Süleyman. *Hâşiyetü'l-cemel ale'l-menhec*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- Dârekutnî, Hafız Ebu'l-Hasen Ali b. Umer Ebu'l-Hasen ed-Dârakutnî el-Bağdâdî. *Sünen-i Dârekutnî*. Thk. Es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemâni'y-yü'l-Medenî. Beyrut: Dâru'l-marife, 1386/1966.
- Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed el-Adevî eş-Şehîr li'd-Derdîr. *Şerhu'l-Kebîr mea Hâşiyeti't-Desûki*. y.y.: Mevku' Ya'sûb, 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*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1398.
- Hâkim, Hafız Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbüri. *Müstedrek ale's-Sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir A'ta. 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-kutubü'l-ilmiyye, 1411/1990.
- Haskefi, Muhammed b. Ali b. Muhammed Ali el-Hisnî ed-Dimeşki el-Haneffî eş-Şehir bi'l-Haskefi. *Ed-Durrü'l-Muhtâr*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1386.
- İlliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İlliş el-Mâlikî. *Fethu'l-aliyyi'l-Mâlikî fi'l-fetvâ alâ mezhebi el-İmam Mâlik (Fetevâ İlliş)*. Thk. Ali b. Nâif eş-Şuhûd. y.y.: b.y. ty.
- İlliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İlliş el-Mâlikî. *Menhu'l-celîl Şerhu Muhtasar-ı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 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-Islam Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî. *el-Fetevâ'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir A'tâ, Mustafa Abdulkadir A'tâ. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-Islam Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî. *el-Kavâidu'n-Nûrâniyyetü'l-fikhiyye*. Thk. Muhammed Hâmîd el-fakî. Kahire: Mektebetü's-Sünneti'-Muhammediyye, 1951.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Kârâfî el-Mâlikî. *ez-Zahîre*. Thk. Muhammed Hoca. Beyrut: Daru'l-Ğarb, 1994.
- Kâsânî, Alâuddin el-Kâsânî el-Haneffî. *Bedâi'us-Sânai' Fî Tertîbi's-şerâii'*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-A'râbî, 1982.
- Kurtubî, el-Hâfid Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebi 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-Dimeşki el-Hanbelî, *Muğni*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî eş-Şafîî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdü'l-mevcud. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1414/1994.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî ed-Dimeşki es-Sâlih el-Hanbelî. *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-râcih mine'l-hılâf*. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-A'râbî, 1419.
- Müslim, İmam Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşerî en-Nisâburî. *Sahihu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi el-A'râbî, ty.
- Nemerî, Hâfız Ebû Ömer Yusuf b. Abdullâh b. Abdülber en-Nemerî el-Mâlikî. *el-İstizkâr*. Thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvid, Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmiyye, 1421/2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî eş-Şafîî. *Minhâcü't-Talibin ve U'mdetü'l-müftiyyin*. Beyrut: Dâru'l-marife, ty.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî eş-Şafîî. *Ravzatü't-Talibin*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Dâru Alemi'l-kütüb, 1423/2003.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihâbüddîn er-Remlî eş-Şafîî. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1404/1984.
- Sugdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn es-Su'dî el-Haneffî. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. Thk. Selahuddin en-Nâhî, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1404/1984.
- Süneki, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekerîyya el-Ensârî es-Süneki eş-Şafîî. *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravdu't-tâlib*. Thk. Muhammed Muhammad Tamir. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1422/2001.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî eş-Şafîî. *Mühezzeb fi fikhi'l-İmam Şâfiî*. Beyrut: Daru'l-fikr, ty.
- Şirbinî, Muhammed el-Hatibî's-Şirbinî eş-Şafîî. *Muğni'l-Muhtâc ilâ marifeti Meânî elfazî'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.

Tahâvî, el-İmam Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdil-melikî't-Tahâvî. *Şerhu Mea'ni'l-Âsâr*. Thk. Muhammed Zuhrâ en-Neccar. Beyrut Dâru'l-kutübü'l-İlmiyye, 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 Riyad, Birinci Baskı, 1419/1998.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2018

İNCELEME
Review

Selim Türcan, Neshin Problematik Tarihi*

Enes Temel

Öğr. Gör., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

enestemel_37@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8172-5043>

Geliş Tarihi / Received 13.10.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2018

Atıf / Cite as

Temel, Enes. "Selim Türcan, Neshin Problematik Tarihi". *Marife* 18/2 (2018): 687-692. <https://doi.org/10.33420/marife.470264>.

İslam ilim ve kültür tarihinde en çok gündemde olan ve tartışılan konulardan birisi nesih konusudur. Farklı perspektiflere sahip kimselerin kendi zaviyelerinden konu hakkında açıklamaları olsa da nesih meselesi problematik özelliğini korumuştur. Konunun bu denli tartışılmasına neden olan hususlardan bir tanesi de kuşkusuz nesh'in tanımlanmasıdır. Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi farklı alanlarda neshe yakın ve/veya bunun yerine kullanılan ama aslen ilgili tartışılan *tahsis, talik, takyid, mübhemi beyan, mücmeli tafsil* gibi kavramların da konunun çözüme kavuşturulmasında olumsuz bir etkisi olduğu muhakkaktır. Nesihle ilgili eserlerin tasnif sebep ve şekillerine baktığımızda, neshin varlığı-yokluğu, neshin kapsamı, ve hangi ayetlerin neshe konu olduğunu merkeze alan çalışmalar görülmektedir. Ancak bu literatür içinde problematik seyrin takip edildiği bir çalışma bulunmamaktadır.

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) ilk dönemde Kur'ân'ın nâsihi ve mensubu hakkında eser kaleme alan birçok isim zikretmektedir. Bunlar arasında Abdurrahman b. Zeyd (ö. 71/690), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892), İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929) gibi isimler bulunmaktadır. Bu dönemde yazılıp da günümüze ulaşan nesihle ilgili eserlerden bazıları şunlardır: Katâde b. Diâme (ö. 117/735), en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitâbillâh; İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), en-Nâsih ve'l-mensûh; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), en-Nâsih ve'l-mensûh. Daha sonraki dönemlerde de benzer özelliklerde birçok eser kaleme alınmıştır. Modern döneme

* Selim Türcan, Neshin Problematik Tarihi, Ankara: Otto Yayınları, 2017, 255 sayfa

geldiğimizde ise aynı şekilde konu hakkında kaleme alınan birçok eser olduğunu görmekteyiz ancak hepsini zikretmek mümkün olmadığı için birkaç örnek vermeyi yeterli buluyoruz: Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kurâni'l-Kerîm: Dirâse teşrîiyye, târîhiyye, naqdiyye* (I-II, Kahire 1963); Hâşimî Tîcânî, *Mezhebü'n-nesh fi't-tefsîr ve eb'âdühü'l-ictimâiyye* (I-II, Cezayir 1412/1992). Verilen örneklerden de görüldüğü üzere İlk dönemden itibaren konunun problematik özelliğini takip eden bir çalışma mevcut değildir.

Selim Türcan tarafından bu husustaki eksikliğin giderilmesine yönelik olarak bu eser kaleme alınmıştır. “Neshin Problematik Tarihi” başlığı ile ele alınan bu çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir.

Giriş kısmında yazar, tarihten günümüze nesh ile ilgili görüşleri kronolojik sırayı göz önünde bulundurmaksızın sıralamakta ve böylece Müslüman aklın bu konudaki tavrının tarihten günümüze ne tür bir yol aldığını özet bir şekilde göstermektedir. Yazar tarafından kronolojik sıralamanın tercih edilmemiş olması okuma esnasında, sunulan bilginin zihinde derli toplu hale getirilmesi için birtakım geri dönüşlere sebep olsa da çalışmanın hedefi, nesh konusundaki görüşleri sıralamak olmaması ve fakat görüşlerin farklı dönemlerdeki nesh algısının tespitinde önemli olması nedeniyle örneklem kabilinden belirli isimlerin yaklaşımları zikredilmiştir. (s. 16-20). Çalışmanın temel yaklaşım zemini ise algılanış biçimlerinin nedenlerine yönelik olarak arka plan araştırması ve nesh kavramına yüklenen ‘değer’ bağlamında hangi duygu zemininde ne tür görünümeler elde ettiğiidir.

Birinci bölümde ‘*Nesih meselesinin duygusal temeli*’ başlığını kullanan yazar, başlangıçta yer alan duygu ve düşüncenin baş etken olması ve daha sonraki dönemlerde iz bırakacağından hareketle; nesh’i ele alan eserlerde ilk defa Müslüman-Yahudi gerginliğinin kible meselesinden kaynaklandığını belirtmektedir. (s. 24). Ancak bu açıklama ayetin nüzulünün gerçekleştiği ortam ve bağlam çerçevesinde yeterli olmakta, arka planda yer alan asıl duygusal temel hakkında fikir vermemektedir. Meselenin derin duygusal zemininde ise Yesribli Yahudilerin muhtemel her gerginlikte kendi içlerinden gelecek bir peygamberle Arapları tehdit ettikleri; bu sebeple de Arapların buna karşı bir tavır olarak kendilerinden olan Peygambere daha çabuk inandıkları ve böylelikle de nübüvvet destekli üstünlüğün kendilerine geçtiği düşüncesiyle muhtelif aralarla bu üstünlük unsurunu kullandıkları görülmektedir. (s. 34). Bu vesileyle yerleşik Ehl-i kitap unsurlar karşısında kendi ayakları üzerinde durabilen kitaplı bir toplum olarak rüştünü göstermesi için kiblenin değiştirilmesi bir sembolik değer ifade etmektedir. Yahudilerin bu olay karşısındaki tavırları en başından itibaren çelişki ithamı üzerine kurulu olduğundan Allah’ın emir ve yasaklarında değişme olmayacağını vurgulamaları ve böylelikle teolojik bir ilke inşası içinde oldukları görülmektedir. (s. 41).

Müşriklerin bu konudaki tavırları ise Yahudiler gibi çelişki ithamıyla olmayıp bir *tebdîl* iddiasıyla karşı çıktıkları ve Hz. Peygamber (s.a.s)’in kendisine inananlarla alay ettiği şeklindedir. (s. 43-47). Her iki durumda Müşriklerin de Yahudilerin de bu iddialarını Hz. Peygamber (s.a.s)’e inanmamakla

neticelendirdikleri aşıkardır. Bunlara cevap olarak vahyin bir eğitim süreci olduğu ve böylelikle Kur'ân'ın inananları eğittiği söylenmiş olsa da kimi zaman bu açıklama yeterli gelememekte; bu durumda başka bir siyaset veya retoriğin devreye sokulması gerekmektedir. İşte bu duruma binaen verilen cevapların baştan beri yürütülen varoluş mücadelesinin adımları olduğunu unutulmaması gerekmektedir. (s. 50).

Nesih meselesinde Yahudiler ile Müslümanlar arasındaki tanımlama farklılığının yanında, bu tanımlamanın üzerine bina edilecek zeminde bile anlaşmazlık bulunmaktadır. Yahudi bakış açısı *tencim'den tebdil'e* geçişi tutarsızlık ve çelişki olarak görürken, Müslüman bakış açısı bunu bir sıkıntı olarak görmemektedir. Bu durumun asıl nedeni Kur'ân'ın kendisini çelişmez olarak görmesidir. (s. 58). İlk dönemdeki çelişki ithamına karşı verilen cevap ilahi kudretin tecellisinin bu yönde olduğu şeklindeydi. Bu tavır müteşabihler konusunda sergilenen tavrın devamı niteliğindedir. Çünkü bu ayetler üzerinde doğrudan düşünülmemekte, iman ve tecrübe ile hareket edilerek bir hikmet atfetme yolunda gidilmektedir. (s. 63).

Nesih ilk olarak kible meselesinde gündeme geldiği ve Müslümanların da kibleye yönelmeleri, bir tür tâbii olma manası ihtiva ettiğinden dolayı daha sonradan kiblenin nesh edilmesi ile birlikte ilahi bir teyide somut olarak mazhar olma anlamı taşıdığından sembolik bir değer ifade etmektedir. (s. 68).

İlk dönem nesih telakkisinin anlaşılması iki aşamada gerçekleşir. Bunlardan ilki *kitâb*'ın zatına yönelik yansımaların olduğu ve verilen mücadele bağlamında düşünülürse *kitâb*'ın şahsının büyük ve ehemmiyetli ama problemin bizatihi kendisi olmadığı; ikincisi de uygulamanın ilk dönemdeki anlamına dayalı gerçekleşen prosedürdür. Bununla birlikte neshin anlaşılması, muhtevasının sınırlandırılması ile gerçekleşecektir. Bu sınırlandırmada tarihsel süreçteki her aşama göz önünde bulundurulduğu takdirde tarihsel seyri takip etmediğimiz için bizim, nevi şahsına mahsus olan ilk dönem nesih anlayışını tanımlamamıza engel olacaktır. Ayrıca ilk dönemde de *kitâb*, problemin bizatihi kendisi olmadığından neshin Kur'ân'ın nazmında görülebilir olması gerekmektedir. (s. 81-84).

Uygulamanın neshi bahsinde, yüz'ün üzerinde ayeti veya uygulamayı nesh ettiği ifade edilen *seyf* ayeti üzerinden giden yazar, müşriklere karşı gerçekleşen mücadelede Müslümanların gücünün son noktasını ifade etmekte ve *seyf* ayeti ile nesh edildiği söylenen ayetler de bu güçlenme aşamalarının her birini ifade ettiği görüşündedir. Diğer taraftan bir ayetin yerine neshedici olarak bir diğeri gelmesizin hükmünün ortadan kalktığı görülen ayetler de bulunmaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki ilk dönemde nesih bir ayetin yerine diğ(er)inin gelmesini ifade etmesi gerekmektedir. Bu konuda esas olan uygulamanın yerine bir başkasının gelmesi veya mevcut uygulamanın tamamen terkedilmesidir. (s. 84-93).

Nesih konuları ile ilgili çokluk göz önünde bulundurulduğunda, neshin tek tip bir yapısının ve tanımlamasının olmamasının nedeni ilk dönemdeki algının farklı işlemesidir. Buna göre bir ayet grubunda yer alan istisnalar (örn. Âl-i İmran 3/97-98), varolan uygulamanın geliştirilmesini ifade eden ayetler (örn. Bakara

2/238), önceki şeriatlerde yer alan uygulamaların yeni düzenlemelere tabi olması (örn. Bakara 2/222), cahiliye döneminden kalıp İslam'ın ilk dönemlerinde geçerli olan bir uygulamanın sona erdirilmesi nesih kapsamına dahil edilmiştir. Belli bir çerçevede ele alınan güç olduğu anlaşılan nesih, bizatihi Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından yapılan müdahalelerle dönüşen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Hal böyle olunca da neshin mushafın iki kapağı arasına sıkışan bir anlamdan daha fazlası olup yeni bir toplumu tesis eden bir araç olduğu görülmüş olacaktır. (s. 94-100).

İkinci bölümde 'neshi kerhen kabul etme ve sınırlama dönemi' başlığını kullanan yazar, başlangıç döneminden biraz uzaklaşarak neshin tarihsel seyrinde bir başka döneme geçmekte ve neshin savunulabilir ölçüler çerçevesinde tanımında daraltmaya gitmektedir. İnkarı mümkün olmayan haberlerin bir araya gelmesi daha sonraki nesiller için *te'lif*i zor durumlar oluşturacak ve bu nedenle de kavramsallaşma süreci başlayacaktır. (s. 109). İlk dönemde neshin arka planında yer alan duygusal zemin, nüzul'ün bitimi ile artık dönüşmeye başlamıştır. Çünkü Yahudi ve müşriklerle olan gerilim sonlanmış ve daha rahat bir döneme geçilmiştir. Ancak bu dönemin ilk başlarında duygusal zemin 'tatmin' iken sonrasında 'durağanlığa' dönüşmüştür. Bu durağanlıkla paralel olarak neshin kerhen kabul edildiği bir döneme girilmekte, bu durumun giderek şiddetini artırdığı ve *kitâb*'ın da artık mushaf olarak algılanmaya başladığı görülmektedir. (s. 111).

Hız. Peygamber'in (s.a.s) hayatta olduğu dönemde müşrikler tarafından yöneltilen çelişki ithamı, vahyin devam etmesi nedeniyle somut bir zemin üzerinde iken; Hız. Peygamber (s.a.s)'in vefatı sonrası vahyin nihayete ermesi ve dolayısıyla da *kitâb*'ın değişebilirlik özelliğinin kalkması nedeniyle somut zeminini kaybetse de bu ithamın devam ettiği görülmektedir. Ancak bu itham içerik değiştirerek ilk dönemdeki *kitâb* yerine artık *mushafa* yönelik olmuş; çelişkili ifadelerin Allah'a ait olamayacağı söylenmiştir. Bir başka açıdan da *kitâb*'ın mushafa dönüşmesi zihinlerdeki bir takım anlamların ve karinelerin kaybolması da 'çelişki var' imajı doğurmuş ve kötü niyetli bir takım okumalara malzeme olmuştur. Bu kısım la alakalı müstakil bir başlık olarak *müşkilü'l-kur'ân* ilmi ilgileniyor olsa da çelişki gibi görünen ayetlerle ilgili müfessirlerin te'vil etmede herhangi bir yol kalmadığı zaman neshe başvuruları ve böylelikle da *nesih-müşkilü'l-kur'ân* yakınlığını ve hatta neshin, *müşkilü'l-Kur'ân*'ın bir cüz'ü olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. (s. 132).

İlk dönemlerden itibaren zaman geçtikçe nesih meselesini ve ilgili ayetleri bilmeye verilen değer eskisi gibi olmadığı görülmektedir. Nesih konusunda hem teorik boyuta bağlı olarak akli temayül ortaya çıkmakta; hem de naklin sübutu akli kaidelere bağlanmaktadır. Neshin tanımlanması, sınırlandırılması ve kavramsallaşması zaman ve zemine göre farklılık göstermektedir. Bu farklılaşmada *kitâb*'dan *mushafa* dönüşün etkisi olduğu gibi fikhî ve teolojik etkiden de bahsetmek gereklidir. Sınırlandırmanın da sonraki dönemlerde amelî hükümlerde karar kılması, toplumun ihtiyaç algısındaki değişmeye bağlı teorik sorgulamaları ve buna bağlı olarak da tutarlı teolojik bir yapıya sahip olma isteğinden kaynaklanmaktadır. (s. 135-143).

Neshin tevhid, sıfatlar vb. itikadi konularda olamayacağı, çünkü inancın konusu olan şeylerde neshih değil de ancak haberin vaki olabileceği düşüncesi otomatik olarak neshin ancak amelî hükümler başlığında olabileceği görüşünün hakim olmasına neden olmuştur. Her ne kadar sonraki dönemlerde haberlerde de neshin vaki olabileceği görüşünü savunan Kâdî Abdülcebbar ve Fahrettin Râzî gibi alimler olsa da durum değişmemiş ve genel görüş bu şekilde olmuştur. (s. 151-158).

Kitâb'ın mushaf'a dönüşmesi ile birlikte tilaveti mensuh olarak nitelenen ayetlerin mushaf içinde yer almasının güvenilirlik problemi doğuracağı endişesiyle, bu konudaki rivayetlere rağmen neshin vâkî olmadığı yönündeki görüşün son iki yüzyıl içinde yaygınlaşmaya başladığı görülmekte ve daha sonraları da bu tavrın rivayetleri görmezlikten gelme için bir fırsat oluşturduğu gözlemlenmektedir. Bu konudaki bir diğer tavır da tilaveti itibariyle neshedilenleri nüzul dönemi ile sınırlandırarak mushaflaşmayı neshin doğal sınırı olarak görmektir. (s. 165-167).

Bu sınırlandırmaya rağmen toplum tarafından *kitâb*'ın umuma delaleti merkezileşirken, tekil olaylara delaleti'nin ihmal edildiğinin söylenemeyeceğini ifade eden yazar, mushaflaşma ile birlikte nüzul dönemi irtibatlı muhtevanın mushaf dışı kalması ve sübut bakımından da kat'îlik ifade etmemesi sebebiyle *kitâb*'ın varlığından soyutlandığı görüşündedir. (s. 169). Mushaflaşma, daha sonra *mensuh* ayetlerin sınırlandırılmasına da etki edecek ve ilgili literatürde bunun etkileri görülecektir. Bu konuda daha birikimli olan Fıkıh ve Kelam disiplinlerindeki tecrübenin Tefsir eserlerine aktarıldığını söyleyen yazar, ileriki dönemlerde bu etkinin Tefsir alanında da kıvam haline geldiğini belirtmektedir. Tefsir'de çoğunlukla esas alınan metodun sure sıralamasına göre *nâsih-mensuh* ayetlerin ifade edilmesi şeklinde olmasına rağmen az da olsa literatür içinde fıkıh bablarına göre (bk. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam) konuyu inceleyen eserler de bulunmaktadır. (s. 190).

'*Modernizm'in tesirinde gelişen neshih telakkileri*' başlıklı üçüncü bölümde yazar, modernite etkisiyle İslam dünyasının Batı'nın üstünlüğü karşısında bir kriz yaşamış olduğunu ve İslam ülkelerinin kültürel olarak savunma mekanizması oluşturmak amacıyla özellikle Mısır coğrafyasında ortaya çıkan fikir akımlarının Kur'ân algısından hareketle *nesh*'e yaklaşımları ele almıştır. Bu dönemde *nesh*'i sınırlama girişimleri kendilerine zemin olarak, erken sayılabilecek bir dönemde neshi sınırlandırmaya girişen Suyûtî'yi seçmiştir ki Dihlevî ve Hacevî gibi müellifler bu yoldan giderek sınırlandırmaya çalışacaklar ve Dihlevî *mensuh* beş ayetin de *muhkem* olduğu yönünde karar kılacaktır. Mısır ekolünde ise Abduh ve Reşid Rıza *nesh*'i kabul etmekle birlikte fazla işletilmesi taraftarı olmamakta ve Menâr'ın muhtelif yerlerinde görüldüğü üzere, bazı ayetlerin neden *mensuh* olmadığına yönelik açıklamalar bulunmaktadır. Diğer taraftan Seyyid Ahmed Han, Gulâm Ahmed gibi Hint alt kıtasının önde gelen isimleri Kur'ân'ın bir ayetinin bile neshedilmediğini savunurlar. (s. 201-211).

Tarihselci bakış açısının önemli temsilcilerinden Fazlurrahman'a göre geleneksel İslam ile normatif İslam arasında fark bulunmaktadır. Her ne kadar *kitâb* ilk sırada gelse de, zaman ilerledikçe sünnet-hadis ve siyer bilgileri yanında

kitâb ikinci plana düşecektir. Moderniteye uymaması nedeniyle tarihsel forma sahip olmalarından ötürü bugüne ayak uyduramayan hadisler uydurma ve bidat olarak kabul edilmemeli ve esas olan öz olduğu için objektif bir biçimde kavranıp bugüne yeni bir formla taşınmalıdır. Ona göre İslam ahlak ve toplumsal ilkelerinin bugünkü toplumla buluşmasının önündeki en büyük engel eski formun evrensel kabul edilmesidir. (s. 215-216).

Sonuç olarak nesih konusundaki okumalarda yer alan ‘neshin varlığı-yokluğu’ ekseninde ele alınan tartışmalar, neshin yalnızca ilmi bir mesele olmadığını görebilmek adına önem arz etmektedir. Günümüzde tekrarlanan ‘nesih meselesindeki ihtilafın bir ıstılahın tanımlanmasındaki farklılıktan kaynaklandığı’ şeklindeki sunumu, eskiden de dile getirilen hususların konuyu toplama amacıyla tekrarlandığı ve böylelikle de bir kimliğin kurtarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Ancak bu gayretler konunun esas noktasını teşkil eden ‘ihtilafın ne denli derin olduğu’ gerçeğini gözden kaçırma gibi bir fonksiyon işlevi görmektedir. Muhtelif arzu ve beklentilerin gerçekleşmesine yönelik yapılan bu çalışmaların yanıltıcı özelliklerinden kurtulmak her iki tarafın verdiği tepkilerin duygusal, politik ve sosyo-psişik arka planlarının okunması ile mümkündür. Bu yapıldığı takdirde ulaşılabilecek sonuç da temelde kitab tasavvurunun farklı olması ve kimi zaman da bu farklılığın ilerleyerek ideolojik bir tavır şeklinde karşımıza çıktığı gerçeğidir.

Çalışmanın genelinde ara ara vurgulanan husus ilk dönem *kitâb* anlayışının değişim ve dönüşüme uğramasıdır. Bu etki, İslam ilim ve kültür tarihinde en çok tartışılan meselelerin arka planında da görülmektedir. Yazarın bir başka çalışmasının da *kitâb-kimlik ilişkisine* tahsis edildiği düşünüldüğünde konunun, *neshin problematik tarihi*’ni ele almada bir hayli faydası olduğu görülmektedir. Öyle ki konuların birbirine bağlanması ve zeminin kaybedilmemesi açısından önemli olmakla birlikte, bir tasavvurun problematik bir meseleye yansımaları görmek açısından da ayrı bir önemi haizdir. *Neshin Problematik Tarihi* isimli çalışma, yazarın ana temayı ifade ederken kullandığı *kitâb* tasavvurunu ele aldığı *Kimlik ve Kitap ilişkisi bağlamında ilk dönem Kur’an ve tasavvuru ve dönüşümü* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017) isimli eseri ile birlikte okunduğunda anlaşılması kolaylaşacak ve istifadeyi artıracaktır.

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tazilî, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlana, Şîa, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan editörler, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım taktim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmacının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmacının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihiye sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır.

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilî, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlanâ, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.
- Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).
- Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords (five pieces) also should be submitted.
- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.
- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.

- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkların Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kilavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Özler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atf Sistemi'nin kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

- Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.
 - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.
 - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
 - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
 - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripty.
 - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
 - Each article should include a "bibliography" at the end.
 - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.
- FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES**
Marife, requires writers to use the Isnad Citation Style. More information can be found on the ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org>)