

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 52 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2016



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 52 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU

Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYAN

Mutlu Doğan

YAYIN TÜRÜ

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ

Diyanet İşleri Bakanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 85 88
Faks: (0312) 284 72 88
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ

Tel: (0312) 295 71 96 - 97
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

TEKNİK YAPIM

Başak Matbaacılık Ltd. Şti.
Anadolu Bulvarı Meka Plaza No: 5/15
Gimat / ANKARA
T. 0 312 397 16 17 | www.basakmatbaa.com

ABONE ŞARTLARI

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ

19.10.2016

Bu dergi uluslararası  ulusal  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Bakanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.



SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Prof. Dr. Hasan Hacak
Prof. Dr. İsmail Güler
Prof. Dr. Mehmet Ünal
Prof. Dr. Murat Sülün
Prof. Dr. Mustafa Ünver
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Prof. Dr. Rıza Savaş
Prof. Dr. Vejdi Bilgin
Prof. Dr. Zekeriya Güler
Doç. Dr. Murat Demirkol
Doç. Dr. Mustafa Koç
Doç. Dr. Yasin Yılmaz

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Mehmet Emin Özaşar
Dr. Yüksel Salman
Dr. Necdet Subaşı
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
Prof. Dr. Murtaza Bedir
Prof. Dr. İ. Hilmi Karanlı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Dr. Faruk Görgülü

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait, dini, sosyal alanlarda yapılan araştırma makalelere yer veren bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül, Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığının, "Toplum Din Konusunda Aydınlatma" amacıyla örtüşen, dinî ilimlere katkı yapıcı nitelikte özgün, ilmi standartlara uygun ve herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmi çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi Hakemli bir dergidir. Dergi'de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler iki hakem tarafından incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden "yayımlanabilir" görüşü alması gerekir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucu olumlu bulunanların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması, Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara 'Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik'e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın iade edilmez.
7. Makaleler, derginin, ilmidergi@diyanet.gov.tr adlı elektronik posta adresine veya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine posta ile gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, her biri 500-1000 arasında karakter (boşluklarla) Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 10 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası
Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
Birden çok yazarı veya hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (süre adı, süre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
FÂRÂBÎ'NİN MEDENİYET SOSYOLOJİSİNE KATKILARI THE CONTRIBUTIONS OF AL-FÂRÂBÎ TO THE SOCIOLOGY OF CIVILIZATION EJDER OKUMUŞ	11
HANEFÎLERDE NİKÂH AKDİNİN ŞEKLÎ BİR ŞARTI OLARAK ŞAHİTLİK VE AKDİN İN'İKADINA ETKİSİ THE WHITNESSING AS A FORMAL CONDITION OF MARRIAGE IN HANAFIS AND ITS EFFECTS ON CONSTRUCTION OF CONTRACT ÖMER YILMAZ	31
TAZMİN ÜSLUBU VE KUR'ÂN-I KERÎM'DEKİ İŞLEVLERİ THE TAZMEEN AND IT'S FUNCTIONS IN THE QURAN SÜLEYMAN TAŞ	51
DİNÎ REFERANSLAR ÇERÇEVESİNDE İNTİHAR OLGUSU VE İNTİHARI BESLEYEN DÜŞÜNCE KALIPLARIYLA MÜCADELE SUICIDE CASE IN THE FRAME OF RELIGIOUS REFERENCES AND THE STRUGGLE AGAINST THE MENTAL CODES FEEDING SUICIDE HURİYE MARTI	69
VEDÂ HUTBESİ'NDEKİ TEMEL PRENSİPLER VE KUR'ÂNÎ TEMELLERİ MAJOR PRINCIPLES IN FARE WELL SERMON AND THEIR QURANIC GROUNDS ADNAN ADIGÜZEL	81
A'RÂF SÜRESİ 189 VE 190. ÂYETLERİN YORUMLANMASINDA RİVAYETLERİN ETKİSİ ÜZERİNE ON THE EFFECT OF NARRATIONS IN THE INTERPRETATION OF THE VERSES OF 189-190 A'RÂF CHAPTER AHMET YAZICI	107
KUR'ÂN'A GÖRE YETİMLERİN HİMAYESİ THE PROTECTION OF ORPHANS ACCORDING TO THE QUR'AN ALİ CAN	129
KİTAP DEĞERLENDİRME ANLAM VE VARLIK BOYUTUYLA İNSAN, GÜRBÜZ DENİZ İSMAİL HANOĞLU	165

İlim ve fikir insanları medeniyetlerin inşasında temel yapı taşlarıdır. Mütefekkir, fikirleriyle medeniyetin vücuduna katkı sağlarken, yaşadığı medeniyet havzası da onu inşa eder. Bu karşılıklı etkileşimin çarpıcı örneklerinden birisi de el-Muallimu's-Sânî olarak tanınan Fârâbî'dir. Toplum-medeniyet ilişkileri bağlamında küresel ölçekte etki uyandıran fikirleriyle Fârâbî, insanın toplum içinde yaşama zorunluluğuna dikkat çeker. Bu açıdan O'nun el-Medînetü'l-Fâzılâsı erdemli topluma giden yolda eskimez bir yapıtaşı ve şaheser konumundadır. Fârâbî, erdemli toplumu “erdemli ümmet toplumu” ve “erdemli dünya toplumu” kavram ve tanımlamalarıyla ortaya koyar. Prof. Dr. Ejder Okumuş, bu sayıda “Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları” başlıklı makalesiyle Fârâbî'nin medeniyet ufkuna dikkatlerimizi çekmekte.

Toplum, medeniyetin din, bilim, felsefe ve sanat ile içerisinde yoğrulduğu bir mekândır. Toplumlar varlığını sürdürebilmek ve gelecek kuşaklara medeniyet mirasını ulaştırabilmek için aile kurumuna ihtiyaç duyar. Nikâh akdi ailenin kurulmasının temel ve ilk adımıdır. Kur'an'ın “güçlü sözleşme” olarak nitelediği ve tarafların hukukunu koruma altına alan nikâh, çok ciddi sonuçlar doğuran bir sözleşmedir. İslâm fıkhı, nikâh konusunda icap, kabul ve ilan gibi belli prensipler belirlemiştir. İslam hukukçuları arasında nikâha dair temel prensipler konusunda fikir birliği bulunmasına rağmen furûatta birtakım görüş farklılıkları da yer almaktadır. Yrd. Doç. Dr. Ömer Yılmaz, günümüzde hâlâ tartışılan bir konu olarak “Hanefilerde Nikâh Akdinin Şekli Bir Şartı Olarak Şahitlik ve Akdin İn'ikadına Etkisi” başlıklı yazısıyla Hanefilerde şahitliğin nikâh akdindeki yeri, hukukî neticelere etkisi ve bu akitteki şekil ve rızaya ilişkin unsurları ele aldı.

Dil, duyguları düşünceleri ifade etmeye yarayan bir araç olmasının ötesinde, konuşanın aklını, vüs'atini ortaya koyan bir parametredir. Allah'ın insanoğluna kelimenin bilgisini öğrettiği günden beri dil, insanların acılarının, sevinçlerinin ve hayata dair bütün varlık alanının ifade vasıtası olmuştur. Kişinin hayata bakışı dile yansır. İnsan aklı kavramlarla zenginleştiçe dilin estetik boyutu da zenginlik kazanır. Bu zenginlik nahiv ilminde tazmin kavramıyla örneklendirilebilir. Bir fiile başka bir fiilin anlamı verilip o fil gibi kullanılması manasına gelen tazmin, ince manalar ihtiva etmesiyle Kur'an-ı Kerim'de sıkça karşımıza çıkan bir üsluptur. Süleyman Taş, tazmin üslubunun örneklerine “Tazmin Üslubu ve Kur'an-ı Kerim'deki İşlevleri” başlıklı makalesinde değindi.

Karmaşık süreçlerin ve küçükü büyüklü travmaların bir sonucu olan intihar, birden çok faktörün etkisiyle ortaya çıkan psikopatolojik bir olgudur. İntihara niyetlenen kişi, kendisini bu noktaya getiren faktörlerin her birini sahip olduğu inanç çerçevesi ve zihin kalıpları eşliğinde algılar. Zira insan, dünyayı tanıırken, hayatı anlamlandırırken ve kendisini değerlendirirken küçük yaşlardan itibaren içinde bulunduğu zaman ve mekâna bağlı olarak gelişen zihin kodlarını kullanır. Bu kodlar zihniyetin anahtarları olup iyi ile kötüyü, güzel ile çirkin, doğru ile yanlış ayırt etmede birer kıstas görevi görür. İslâm dini, insanın saygınlığına ve can dokunulmazlığına dair haksız bir müdahale olarak kabul ettiği intiharı, şekli ve gayesi ne olursa olsun kesinlikle reddeder. Doç. Dr. Huriye Martı, “Dinî Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele” başlıklı makalesinde intihar olgusunu dinin temel metinleri ışığında değerlendirerek modern zamanlarda artış gösteren intiharı kolaylaştırdığı düşünülen birtakım zihinsel kodlar üzerin-

den intihar olgusuyla başa çıkabilmenin yollarını bizimle paylaştı.

Hz. Peygamber, vefatından yaklaşık üç ay kadar önce hac ibadetini edâ etmek için Mekke'ye gitmiştir. O'nun Müslümanları hacca daveti üzerine on binlerce Müslüman o yıl hac mevsiminde Mekke'de hazır bulunmuştur. O'nun bu haccı için "Vedâ haccı", burada yüz bin civarında Müslümana yaptığı konuşmaya da "Vedâ hutbesi" denilmiştir. Hz. Peygamber, burada 23 yıllık peygamberlik dönemi boyunca tebliğ ettiği dinin temel esaslarını ana hatlarıyla âdeta özetlemiştir. Bu esaslar aynı zamanda bütün insanlık için evrensel temel değerler niteliğindedir. "Veda Hutbesindeki Temel Prensipler ve Kur'anî Temelleri" başlıklı makalesinde Doç. Dr. Adnan Adıgüzel, Hz. Peygamber'in Vedâ hutbesinde ele alınan temel konular ve prensiplerin Kur'an'daki karşılıklarını ele aldı.

İnsanoğlunun yaratılışı ve çoğalması konusu dinî ve felsefî çevrelerin tarih boyunca tartıştığı, pek çok teorilerin konuşulduğu bir konudur. Kur'an-ı Kerim'de konuya Araf sûresi 189 ve 190. âyetlerinde değinilmektedir. "Ortak koşma" fiilinin Hz. dem ile Hz. Havvâ'ya isnat edilebilip edilemeyeceği konusu ise tefsirciler arasında hep tartışlagelmıştır. Tartışma, tefsir kitaplarında kıraat imamlarının âyet-i kerîmeleri okuyuş farklılıkları ve okuyuşlarının manaya etkileri, âyetlerin yorumlanması konusunda Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetlerin etkisi, rivayetlerin delil olarak farklı kabul edilebilip edilemeyeceği ve müfessirlerin âyetlerin yorumlarına konuyu yaklaşımları boyutlarıyla yer almaktadır. "A'râf sûresi 189 ve 190. âyetlerin Yorumlanmasında Rivayetlerin Etkisi Üzerine" başlıklı makalede Ahmet Yazıcı, konuya ilişkin soruların cevabını bizlerle paylaştı.

Kur'an-ı Kerim'de toplumsal bir realite olarak yetimlere yönelik birtakım düzenlemeler ve müeyyideler yer almıştır. Bu bağlamda birey ve toplum olarak yetimlere karşı yapılması gereken dinî, ahlâkî ve sosyal sorumluluklar belirlenmiştir. Câhiliye döneminde hor ve hakir görülerek aşağılanan ve toplumsal hayattan dışlanan yetimlerin, İslâm'ın getirmiş olduğu düzenleme ve uygulamalarla içinde yaşadıkları çevre ve toplumla bütünleşerek sosyal hayatta aktif rol almaları amaçlanmıştır. Kur'an'ın, yetimlerin insan onur ve haysiyetine yaraşır bir hayat sürmelerini öngördüğünü, Müslümanları yetimlere sahip çıkarak koruyup kollamaya, onların malî işlerini deruhte etmeye, eğitim ve öğretimleriyle ilgilenmeye, kısaca bireysel, fiziksel, zihinsel ve psikososyal gelişimlerini yakından izlemeye teşvik ettiğini söylemek mümkündür. "Kur'an'a Göre Yetimlerin Himayesi" başlıklı makalesinde Yrd. Doç. Dr. Ali Can, İslâm'ın Kur'an âyetlerinden hareketle yetime ve yetimin himaye edilmesine ilişkin temel öğretileri ve prensipleri değerlendirdi.

Yayın dünyamıza kazandırılan her bir eserin mevcudu tekrar etmeden, düşünce ve fikir hayatımıza katkıda bulunması beklenir. Bu nedenle yayınlanan kitapların eleştiri süzgecinden geçmesi, akademik değerlendirmelere konu edilmesi önem taşır. Kitap eleştirisi yapan eleştirmenin dayanması gereken nesnellik, bilimsellik ve ahlâkîlik gibi birtakım ilkelerin bulunmasının zorunluluğu da açıktır. Bu şartlarda yapılan her değerlendirme, bize yeni alanlar açar, farklı düşünme ve üretme becerisi kazandırır. Doç. Dr. İsmail Hanoğlu, Prof. Dr. Gürbüz Deniz'in kaleme aldığı "Anlam ve Varlık Boyutlarıyla İnsan" isimli kitap kritiği üzerinden kitap değerlendirmelerinin bilimselliği ve ahlâkîliği konusunda bize yeni kapılar açtı.

Her sayıda değerli bilim insanlarının akademik birikimlerini kıymetli okuyucularımızla buluşturduğumuz dergimizi istifadenize sunarken, Diyanet İlmî Dergi'nin Ahmet Yesevi özel sayısında tekrar buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel Salman

FÂRÂBÎ’NİN MEDENİYET SOSYOLOJİSİNE KATKILARI THE CONTRUBITIONS OF AL-FÂRÂBÎ TO THE SOCIOLOGY OF CIVILIZATION

EJDER OKUMUŞ
PROF. DR.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Medeniyet sosyolojisi, şehir ve toplumların medeniyet boyutları ile medeniyetin şehir ve toplum boyutlarını inceler. İslâm filozofu Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî’nin toplum teorisinde medeniyetin yeri önemlidir. Bir toplum ve medeniyet teorisini olan Fârâbî, toplum, toplumsal hayat ve medeniyet gibi olgulara “sosyolojik okuma” olarak adlandırılabilir bir perspektifle yaklaşır. Filozofun medeniyet sosyolojisinde, medeniyet toplumsal hayata, insanların tabiatları gereği toplum olma zorunluluklarına işaret eder. Fârâbî’nin topluma ve evrensel ma’ûraya giden yolda yapı taşı olan “el-Medînetü’l-fâzıla”sı, medeniyetin merkezi olarak gözükmektedir. Aslında bu, İbn Haldun’un Hadariyet Toplumu ve Umran

Toplumuyla oldukça yakın anlamlara karşılık gelir. Fârâbî, erdemli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koymaktadır. Filozof, medeniyeti toplumsal bağlamda ele almakla ve tam toplumla eksik toplumla bütün toplumları medeniyet sahibi olarak kabul etmekle medeniyet sosyolojisine önemli katkılar sunmaktadır. Bu çalışmada Fârâbî’nin medeniyet yaklaşımları sosyolojik perspektifle anlaşılmalı ve anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Medeniyet, Şehir, İslâm, Toplum, Medeniyet sosyolojisi.

ABSTRACT

The Sociology of Civilization investigates the civilizational aspects of city and societies and the urban and social aspects of civilizations. In the social theory of an Islamic philosopher, the Second Teacher Ebû Nasr al-Fârâbî, civilization has an important place. Al-Fârâbî (Alpharabius), a theorist of society and civilization, approaches to society, social life, and civilization with a perspective which can be called “sociological reading.” In the Philosopher’s “sociology of civilization”, civilization points to social life, the necessity of living in society for human beings. Al-Fârâbî’s “Virtuous City” where is the building block on the road going to society and the universal ma’ûrâ (inhabited world) seems to be the center of civilization. Essentially this is in a sense similar to Ibn Khaldun’s Hadariyet Society and Umran Society. Al-Fârâbî produces important knowledges about the main features of the civilization via his conceptualizations and definitions of virtuous city society, virtuous ummat society, and virtuous world society. The Philosopher offers important contributions the sociology of civilization by considering civilization in the context of society and accepting all societies whether complete or incomplete society as having civilization. The author, in this work, tries to understand and explain Al-Fârâbî’s approach to civilization from a sociological perspective.

Keywords: Al-Fârâbî, Civilization, City, Islam, Society, The Sociology of Civilization.

Giriş

Genel anlamda medeniyet, son zamanlarda sosyal bilimlerde oldukça önemli bir fenomen olarak kabul görür. Bu kabul görüşü, gittikçe daha da genişlemektedir. Medeniyet konusu; gerçekten de insanlığın nereden gelip nereye gittiğini; insanlığın farklı zaman dilimlerinde maddi ve manevi birikimlerinin, bilimsel, düşünsel, toplumsal, kültürel, ailevî, ekonomik, siyâsal, dinî, hukukî, ahlâkî, eğitimsel, dilsel, evrensel vs. durumlarının ne düzeyde olduğunu; farklı etnik, dinî, kültürel yapılara sahip toplum ve medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerini; iş birliği, uyum/barış durumlarıyla düşmanlık, uyumsuzluk, çatışma/savaş durumlarını; medeniyetlerin doğuş, yükseliş ve çöküş süreçlerini anlamak ve izah etmek bakımından incelenmesi çok mühim bir olgudur.

Medeniyet, içinde kültürleri, grupları, toplumları, dinleri vs. barındıran büyük bir kolektivitelyi ifade eder. Kökeninde yerleşme ve din edinme gibi anlamlara sahip bulunan ve şehir demek olan ‘medîne’den türemiş olup kelime anlamı itibarıyla toplumsallık, şehirlilik, şehirleşmek, yerleşik hayat tarzını benimsemek vs. anlamına gelen medeniyet; hem dil, tarih, din, âdetler, kurumlar gibi ortak objektif unsurlar aracılığıyla, hem de insanların sübjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle tanımlanır (Huntington 1993). Bir medeniyet, insanların kendilerini diğer türlerden ayıran yönünden başka sahip oldukları en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik düzeyidir. İnsanın mensubu bulunduğu medeniyet, onunla kendisini kuvvetle teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesidir. Esasen büyük bir medeniyetten söz edilirken, herşeyden çok bilinçli bir şekilde işlenmiş bütün bir beşerî miras kastedilir. Herhangi bir kültürle ilgili bir çalışmada, elbette entellektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyâsî tezahürlerin hepsi yerlerini alırlar; yönetici sınıfların, rençber köylülerin, şehirli sanatkârların, göçebe toplulukların hepsinin, o medeniyeti

yorumlarken hesaba katılması gerekir. Fakat belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle kültür ve toplumun en ayırıcı tezahürleriyle; yani kültür ve toplumun kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgilenilir; bunlar, bir kültürün diğer formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürleridir. Bu, en azından tarihin büyük bölümü boyunca, sanatsal, felsefî, ilmî hayat, dinî ve siyâsî kurumlar, genelde, nüfusun münevver kesiminin fikrî etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir. Büyük medeniyetler çoklukla kültürün bu tezahürlerine göre birbirinden ayrılır (Hodgson 1995: 25).

Belirtilmelidir ki, medeniyeti ele alırken, bir medeniyet (modern Batı medeniyeti!) değil “medeniyetler” olduğu, gözardı edilmeyecek hususlardandır (Wallerstein 2000; Gökalp 1992: 237). Fakat aydınlanmacı ve modern kullanımı itibariyle medeniyet, çeşitli medeniyetlerin varlığını değil, modernliğin merkezinde yer alan Batı'nın üstünlüğünü ifade etmekte, Batı'yı kendisinin dışındaki “medenî olmayan” veya “ilkel” toplumlardan ayırmaktadır. Bu bağlamda Batı'da 18. yüzyılda türetilmiş olan sivilizasyonun karşılığı olarak medeniyetin, teknik anlamıyla 19. yüzyılda Tanzimat'la birlikte Türkçeye geçtiğine ve bunun Arapça ve Türkçede geçmişten beri bilinip kullanılan temeddün ve medeniyetten farklı anlam içeriklerine sahip olduğuna ve de Mehmet Akif'in (1873-1936) “Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar” ve “Medeniyet denilen kahpe, hakikat, yüzsüz” dizelerinde işaret ettiği üzere çok masum bir yerde durmadığına işaret etmek gerekmektedir. Bir dönem modernleşme, modernizm, Batılılaşma ve rasyonelleşmenin anlam içerikleri yüklenen medeniyet, Batı kültürünün dünya üzerinde egemenlik kurma etiği, yani iktidar istencinin dışsallaşması olarak genişletilebilecek bir yapıya sahiptir. İktidar istencinin kültürün kurumsallaşması, medeniyet ve akla bu şekilde yaygınlaştırılması, dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir (Stauth vd. 1995: 93). Anlaşılmaktadır ki Batı, medeniyet konusunda biz ve ötekiler ayırımından hareket etmekte ve kendini merkeze koyup özne yaparken diğerlerini de nesne olarak telakki etmektedir (Davutoğlu ty.: 189). Küreselleşmede Batı medeniyetinin, özellikle de günümüz itibariyle ABD'nin siyâsî, kültürel, ekonomik vb. boyutlarıyla diğer toplumlara yaygınlaştırılması söz konusu olduğuna göre, küreselleşme ile yukarıda işaret ettiğimiz manada medeniyet arasında bir paralellik bulunduğu da görmezden gelinemez. Görüldüğü üzere “Medeniyet”, nesnel, yansız bir kavram değil, normatif, sübjektif bir kavram olup Batı'nın üstünlüğünü açıkça ortaya koyar (Elias 1978; Wallerstein 2000). Oysa gerçekte başka medenî medeniyetler de olmuştur ve vardır. Medeniyet, bazen kıta baz alınarak Asya, Avrupa veya Afrika mede-

niyetleri; bazen bölge baz alınarak Akdeniz veya Anadolu medeniyetleri; bazen milletler baz alınarak Çin, Hind, Yunan veya Türk medeniyetleri; bazen din baz alınarak İslâm veya Hristiyan medeniyetleri biçiminde bir tiplendirmeye tabi tutulabilmektedir (Arslantürk ve Amman 1999: 204; Okumuş 2002; Okumuş 2016b).

Kültürle medeniyet arasındaki ince ayırımı da hatırlamak yerinde olacaktır. Kültür, medeniyete göre daha özel bir anlam içeriğine sahiptir (Gökalp 1992; Gökalp 1976). Medeniyet, farklı kültürlerle sahip topluluk veya toplumların ortak paydası olmaktadır. Yani medeniyet, pek çok topluluk, toplum, devlet ve kültürü içine alan bir isimlendirmedir. Tabii ki din de medeniyetle çok yakından ilintilidir. Aslında hangi medeniyete bakarsanız bakın, din onun en temel unsurudur; hatta çoğu zaman medeniyetin kuruluşunda din temel etkindir. Esasen Arapçada ve kısmen Türkçe ve Farsçada bu durum, medeniyet, din ve şehir (medîne) kavramlarının etimolojik yapısında mündemiçtir. Din de, medine ve medeniyet de, etimolojik düzlemde “dal-ya-nun” (d-y-n) üçlü fil kökünden türemiş olup borçlu olma; üstün gelme; idare etme, hâkimiyet kurma; otorite sahibi olma; yönetme; baş eğdirmek veya buyruk altına almak amacıyla güç kullanma; zora başvurma; itaat altına alma; köleleştirme; itaat, kulluk, kölelik, birinin buyruğuna girme; inanma, âdet edinme; şeriat, kanun, mezhep, millet, izlenen örnek; usul, âdet, hâl, tutulan yol, huy; yargı, sorgu, ceza ve mükafât gibi anlamlarla ilgilidirler. Şehir, medeniyetin kalbidir; medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. “Medine” olmadan “medeniyet” olmaz. “Din” de “medine”nin, şehrin kalbidir; din olmadan medine olmaz, medeniyet olmaz (krş. Gökalp 1992: 239-240). Bu, tersinden de doğrudur: Medeniyet olmadan medine, medine olmadan da din kaim olmaz. Bundan dolayı büyük şehirler, “ilâhî din”in merkezidirler. Şehirler, peygamberlerin hareket noktasıdır. Peygamberlik, medenilik/medeniyet, peygamber de “medenî insan”dır. İslâmiyet örneğinde de İslâm demek, “din, medine ve medeniyet” demektir. Son tahlilde din, medeniyeti şekillendirir, dönüştürür, yeniler; bazen kültürle birlikte medeniyet kurar; medeniyete damgasını vurur. Medeniyet de dini etkiler; kültürle birlikte dinin anlaşılması, algılanması, yaşanması ve hayatla bütünleşmesinde işlevsel olur.

Medeniyet sosyolojisine gelince; o, şehir ve toplumların medeniyet boyutları ile medeniyetin şehir ve toplum boyutlarını inceleyen bir disiplindir. Medeniyet (temeddün/sivilizasyon/kültür?), aydınlanma düşüncesinde, Modern Batı anlayışında ve Batıcı Türk aydınının yaklaşımında baş harfi büyük “M” ile kullanıldığı hâliyle Batılılaşma, modernleşme, uygarlaşma, Batıcılık, Avrupalılaşma vs. olarak anlaşılırsa, Medeniyet Sosyolojisi, me-

deniyet-toplum etkileşimi kapsamında söz konusu konuları da inceler. Tabii ki Akif'in ifade ettiği gibi belirtilen anlamdaki Medeniyet tasavvuruna karşı eleştirileri ve reddiyeleri de Medeniyet sosyolojisinin konuları içine yerleştirmek gerekir. Medeniyet sosyolojisi, medeniyetlerin toplumsal ve kültürel bağlamını, toplum ve kültürlerin de medeniyet bağlamını anlamının yoludur. Medeniyet sosyolojisi, sosyoloji alanları ve çalışmalar içerisinde gittikçe daha da geniş bir yere sahip olmaktadır. Belirtmek gerekir ki, sosyolojide medeniyete dair görüş ve çalışmalarda, İbn Haldun, Durkheim, Ziya Gökalp ve Weber gibi sosyologların isimleri dikkat çekmektedir.

İslâm medeniyet filozofu Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî (872-950) de medeniyet sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuştur. Bir düşünür, sosyal bilimci ve medeniyet âlimi Fârâbî'nin medeniyet ile toplum ve toplumsal hayat arasında kurduğu değişik ilişkiler dikkate alındığında, bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Gerçekten de Fârâbî'nin toplum teorisinde medeniyet kavramı ve tasavvuru önemli bir yer tutar. Filozof, “medeniyet” konusunu, “Arâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, “es-Siyâsetü'l-medeniyye”, “İhsâu'l-ulûm”, “Fusûlün müntezea”, “Fusûlü'l-medenî”, “Kitâbü'l-mille”, “Tahsilü's-saâde” vd. kitaplarında ele alır. Bu çalışmada medeniyet sosyolojisinin sınırları içinde kalarak Fârâbî'nin medeniyet yaklaşımı anlaşılmasına çalışılmaktadır.

Bu çalışmada Fârâbî gibi düşünür, âlim ve medeniyet bilginlerinin medeniyet ilmi ve sosyolojisine yaptığı katkıların görülmesinin; günümüz küreselleşme sürecinde çatışmacı/savaşçı/ayrıştırıcı/ötekileştirici medeniyet yaklaşımlarının doğru olmadığını ve bilginlerin çoğulcu medeniyet veya çok medeniyetli toplum (Şentürk 2006: 96) düşüncesinin hayata geçirilmesiyle medeniyetlerin birlikte aynı atmosferi soluyabileceğinin anlaşılmasında etkili olacağı varsayımından hareket edilmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu makalenin yazarının, bu çalışmada, Fârâbî'nin medeniyet görüşünden hareketle medeniyet sosyolojisine yaptığı katkıları anlamaya çalışırken asıl yaptığı, söz konusu âlimi ve görüşlerini medeniyet sosyolojisiyle sınırlandırmak değil, tersine kendini, kendi araştırmasını, onun medeniyet sosyolojisine yaptığı katkılarıyla sınırlandırmaktır.

Fârâbî'de “Sosyolojik Okuma”

Toplum teorisini Fârâbî, din, medine (şehir) ve medeniyetten hareketle topluma ve toplumsal hayata dair dikkate değer ilmî tespitler yapar. Fârâbî, medeniyete, dine, topluma ve toplumsal fenomenlere “sosyolojik okuma” olarak adlandırılabilir bir bakış açısıyla yaklaşır. Bu bağlamda “sosyolog” olarak karşımıza çıkan bir Fârâbî görmekteyiz. Fârâbî, sosyolojisinde, şehir, toplum, grup, medeniyet, siyâset, din, dil ve evrensellik gibi konularda görüşler serdetmiştir. Fârâbî'nin toplumsal teoriye dair yaklaşımına ba-

kıldığında, onun yaptığıının “sosyoloji öncesi sosyoloji” olarak isimlendirilebileceği anlaşılabilecektir. Son çözümlemede denilebilir ki Fârâbî, yazdığı eserlerde toplumsal konulara yaklaşımıyla sosyolojiye, din sosyolojisine, dil sosyolojisine, siyâset sosyolojisine, şehir sosyolojisine, küresel sosyolojiye, medeniyet sosyolojisine vd. önemli katkılar sunmaktadır. İslâm medeniyet düşünürü Fârâbî, eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerine bir bütün olarak bakıldığında anlaşılabilirliği gibi bir toplum ve medeniyet teorisyenidir. Toplum ve medeniyet görüşü, Fârâbî’nin felsefesinin en önemli konuları arasındadır, hatta belki de en önemli konusudur. Çünkü Fârâbî için insan ve insanın mutluluğu çok mühimdir. İnsanın mutluluğu da doğrudan toplum hayatının zorunluluğuyla ve medeniyet boyutuyla bağlantılıdır. Toplum ve medeniyet, insan ve mutluluğunun varoluşsal boyutudur. Bu yönü dikkatlice incelendiğinde, Farabî’nin medîne, medeniyet, cemaat, ictimâ’, ictimâ’ât, ma’ûra, ihtiyaç, teâvun, kavm, ümmet, din, mille, mutluluk vd. anahtar kavramlarından yola çıkarak bir “sosyoloji” ile toplum ve medeniyet görüşü geliştirmeye çalıştığı görülür.

Medîne (Şehir) Ve Medeniyet Temelli Bir ‘Sosyoloji’

Fârâbî’nin genel felsefesi ve “sosyoloji”sinin en önemli karakteristik özelliklerinden biri, medine ve medeniyet temelliliktir. Filozof, toplumu şehirde medeniyet üzere biraraya gelmiş insanların meydana getirdiği topluluklar ve bu toplulukların meydana getirdiği toplum (ümmet) ekseninde inceler (Fârâbî 1995a).

Medeniyet sosyolojisi, medeniyetin toplumsal veçhelerini, şehir ve toplumların da medeniyet boyutlarını inceler. Fârâbî’nin topluma ve evrensel ma’ûraya giden yolda yapı taşı olan “el-medînetü’l-fâzıla”sı (erdemli şehir), medeniyetin merkezi olarak gözükmektedir. Fârâbî’nin toplum teorisinde medeniyetin yeri çok önemlidir. Filozofun medeniyet kavramı dikkate alınır, medeniyeti toplumsal hayatı, insanların toplumsallaşma süreci içinde buldukları ve toplumsal hâle geldikleri toplumu ifade etmek için kullandığı görülür (Fârâbî 1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66).

Fârâbî’nin medeniyet görüşü, şehir, ümmet (toplum) ve mamure (evrensel/küresel toplum) gibi üçlü bir sacayağından oluşur. Şehir, medeniyetle kurulur; medeniyetin yolu şehirlilikten, erdemli olmaktan geçer. Erdemli şehir, medenî toplumun, medeniyet dünyasının kalbidir. Aslında bu, İbn Haldun’un hadariyet toplumu ve umran toplumuyla (1996: 160-163, 119-120, 347 vd.) oldukça yakın anlamlara karşılık gelir.

“Medeniyet” kelimesini lafzen kullanan Fârâbî (Bkz. Karlığa, 2014), bugünkü anlamda “civilization” kavramının karşılığı olarak mı tasarladı yoksa başka türlü mü? bu tartışılır. Fakat belirtmek gerekir ki Fârâbî, er-

demli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koyarken, aydınlanma düşüncesinde ve Modern Batı zihniyetindeki anlamda Batı merkeze alınarak ortaya konulan ve anlamlandırılan "uygarlık" kavramını kastetmemiştir.

Anahtar Kavramlar Dizisi Ve Medeniyet Kavramı

Fârâbî'nin medeniyete yüklediği anlam ve Medeniyet Sosyolojisi, eserlerinde genel toplum ve felsefe görüşlerini ortaya koyarken esas alıp kullandığı bir dizi anahtar kavramla anlaşılabilir. Dolayısıyla kısaca bu kavramlardan bahsetmek faydalı olabilir.

Saâdet (es-saâde): Saâdet, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayandığı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine erişmesidir. İnsanın varlığından maksat en yüksek kemal olan yüksek mutluluğa (es-saâdetü'l-aksâ) erişmektir. Mutluluk, kendisi için istenen, fakat asla bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyidir. (Fârâbî, 1995a: 100-101, 113 vd.; Fârâbî, 1995b: 81-84 vd.; Fârâbî, 2005a: 159-160; Fârâbî, 1971: 62; 1991: 43-66).

Hikmet (el-Hikme): Fârâbî (1971: 62), insanın gerçek mutluluğu hikmetten öğreneceğini, başka bir ifadeyle insana hakikatte mutluluk olan şeyi gösterenin, hikmet olduğunu belirtir.

İrade (el-irâde) ve İhtiyar (el-ihtiyâr): Fârâbî'nin insanın mutluluğa erişmesi için gerekli gördüğü irade ve ihtiyar, toplumsal hayatın önemli boyutlarındadır. İrade, insanın genel olarak idrak ettiği şeylere karşı temayülüdür. Bu irade duyu ve tahayyülün sonucu ise irade olarak adlandırılırken, genel olarak düşünme ve akletme yoluyla olursa ihtiyar (seçme) olarak adlandırılır. İhtiyar yalnızca insanda bulunur. Duyu ve tahayyülden doğan arzu veya eğilim ise başka canlılarda da vardır (Fârâbî, 1995a: 100-101; 1995b: 77-81).

İhtiyaç (el-ihtiyâc): Fârâbî'ye (1995a; 1995b; 1995c) göre toplumun temeli, insanların mutluluğa erişmek için birbirlerine ihtiyaç duymalarıdır.

Yardımlaşma (et-Te'âvun): Yardımlaşma, insanların, mutlu olmak için ihtiyaç duydukları şeyleri karşılamak üzere biraraya gelerek birbirlerine yardımda bulunmaları (muteâvinin) demektir (Fârâbî, 1995a: 112; Fârâbî, 2014: 4-5 vd.). Başka bir ifadeyle Fârâbî'ye (1995a: 112-113) göre insanların yaşamak, mutluluğa erişmek ve toplum hâlinde hayatlarını sürdürbilmek için gerekli olan ihtiyaçları karşılayabilmeleri, birbirleriyle yardımlaşmalarını zorunlu kılar.

Cemâat, ictimâ ve ictimâât: Fârâbî'ye (1995a: 112-113 vd.; 1995b: 73-74 vd.; 1991: 43-66; Fârâbî, 2014: 4-6 vd.;) göre insan, tabiatı/fitratı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsanların nihaî amaçları olan kemale ve mutluluğa erişebilmeleri için ihtiyaç duydukları şeyleri karşılayabilmeleri, ancak bi-

raraya gelerek toplum kurmalarıyla mümkün olur.

Kabile (Fârâbî, 2008: 38), tâife (grup) (Fârâbî, 1995c: 80-81) ve kavm (topluluk, ırk, toplum, grup) (Fârâbî, 1995a: 112; Fârâbî, 1971: 45), Nâs (“insan” kelimesinin çoğulu olup insanlar demektir) ve şa’b (millet, ırk, toplum gibi anlamlara karşılık gelir) (bkz. Fârâbî, 2008: 38) da Filozofun anahtar kavramlarıdır.

Ümmet: Filozofumuza (1995a: 113) göre; tam/mükemmel/yetkin/kâmil (kâmile) insan toplulukları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kısımdır. Büyük toplum (el-uzmâ), tüm cemaat topluluklarının yeryüzünün bayındır kısmında (el-mamûre) biraraya gelerek oluşturduğu toplumdur (ictimââtü’l-cemâ’a). Orta toplum, yeryüzünün bayındır bölgesinin bir bölümündeki bir ümmet topluluğudur (ictimâ’u ümmet). Küçük toplum ise herhangi bir ümmetin oturduğu coğrafyanın bir parçasında şehir halkının bir araya gelerek oluşturduğu topluluktur (ictimâu ehli’l-medîne).

Medîne: Şehir. Fârâbî’ye (1995a: 113) göre en değerli iyiliğe ve en yüce kemale/mükemmelliğe, şehirden daha eksik konumdaki toplulukta (ictimâ’) değil, ancak şehirde (medîne) ulaşılabilir. Aslında iyilik irade ve ihtiyarla elde edildiği gibi kötülük de irade ve ihtiyarın bir ürünü olduğundan, şehrin, insanların birtakım kötü amaçlara ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmak üzere kurulması da mümkündür. Dolayısıyla her türlü şehrin mutluluğa (saâdet) ulaştıracağını söylemek mümkün değildir. İnsanların, gerçek mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere biraraya geldikleri şehir, erdemli şehirdir (el-medînetü’l-fâzıla). İnsanların mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı topluluk ise erdemli topluluktur (el-ictimâu’l-fâzıl). Bütün şehirlerinin, mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı toplum erdemli toplumdur (el-ümmetü’l-fâzıla). Aynı şekilde fâzıl mamûre (el-mamûratu’l-fâzıla) de, içindeki bütün toplumların (ümme: ümmetler) mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmalarıyla gerçeklik kazanır.

Fârâbî, Fusûlün müntezeza adlı eserinde (1971: 45-46) zarurî şehir (el-medînetü’d-darûriyye) ve erdemli şehir (el-medînetü’l-fâzıla) ayrımı yapar. Ona göre zarurî şehir, bireyleri veya unsurlarının, sadece insanın varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için birbirleriyle yardımlaştıkları şehirdir. Erdemli şehir ise halkının, insanın varlığı, varlığını sürdürmesi, geçimi ve hayatını koruması için gerekli şeylerin en erdemlisine erişmek üzere yardımlaştığı şehirdir. Aslında Fârâbî’nin kendi içinde tutarlı ayrıntılı bir şehir tipolojisinden bahsedilebilir. Ârâu ehli’l-medîne ve’s-siyâsetü’l-medeniyye gibi çalışmalarında incelenen bu şehir tipolojisinde şehirler, erdemli şehirler ve erdemsiz şehirler olmak üzere iki ana tipe ayrılır. Erdemsiz şehirler ise câhil şehirler (el-medînetü’l-câhile), fâsik şehirler (el-medînetü’l-fâsika), değişmiş şehirler (el-medînetü’l-mütebed-

dile/mübeddele) ve sapkın şehirler (el-medînetü'd-dâlle) olmak üzere dört tipe, câhil şehirler ise zarurî şehirler (el-medînetü'd-darûriyye), kötü şehirler (el-medînetü'l-beddâle), bayağı şehirler (medînetü'l-hasse ve's-sukût), şeref şehirleri (medînetü'l-kerrâme), üstünlük (zorbalık) şehirleri (medînetü't-teğallub) ve demokratik şehirler (el-medînetü'l-cemâiyye) olmak üzere altı tipe ayrılır.

Medeniyet: Fârâbî'nin düşüncesinde medeniyet çok geniş bir yer tutar. Anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî (1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66), medeniyeti, insanların toplum olma düzeyi olarak anlar. En yüksek medeniyeti ise, mutluluğun en iyi noktada olduğu ve dolayısıyla toplumsal yardımlaşmanın en iyi şekilde gerçeklik bulduğu toplumun hayat düzeyi olarak görür. Fârâbî'nin düşüncesinde medeniyetin temeli/kalbi erdemli şehirdir.

Mille (Din: millet: el-mille): Fârâbî'nin (2002: 258-60 vd.) yaklaşımında, millet (el-mille), ilk başkanın (er-reîsü'l-evvel) toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanıp belirlenmiş görüş ve eylemlerdir; ilk başkan, toplum üyelerinin o görüş ve eylemlere riayet etmesi suretiyle, belli bir amacı toplumda ve toplum aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. İlk başkan erdemli (fâzıl) bir kişi, yönetimi de gerçekten erdemli olursa, bu başkan ancak tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları gerçekte mutluluk olan en yüksek mutluluğa (es-saâdetü'l-kusvâ) ulaştırmaya çalışır, böylece o din erdemli bir din (milletün fâzıla) olur. Fârâbî (2002: 260-61), millet kavramını, din, sünnet ve şariat ile eş anlamlı ve toplumsal hayatla da sıkı bağlantılı olarak ele alır. Aynı şekilde İhsâu'l-ulûm (1996: 86-87 vd.), adlı eserinde de kelâm ilmini ele aldığı kısımda millet kavramını tekil ve çoğuluyla (millet ve milel) yaşanan din anlamında kullanır (Deniz, 2016).

Ma'mûra (el-Ma'mûra): Ma'mûra, insanların toplanarak kimi mükemmel/tam (kâmile) kimi tam olmayan (ğayru'l-kâmile) insan topluluk/gruplarının (el-ictimaâtü'l-insâniyye) oluşturdukları bayındır yer demektir (Fârâbî, 2005a: 112). Fârâbî'ye (1995a: 112-113) göre yeryüzünün bayındır bölgesinde yaşayan bütün toplumların oluşturduğu büyük toplum, ma'mûra toplum; içindeki bütün toplumların (ümem: ümmetler) mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmalarıyla gerçeklik kazanan büyük toplum ise erdemli mamûradır (el-mamûrâtü'l-fâzıla).

Toplum Teorisi

Fârâbî'nin medeniyet tasavvuru ve medeniyet-toplum etkileşimi görüşü, genel toplum teorisini anlamaya bağlı olarak anlaşılabilir. Medeniyet, Fârâbî'de toplum, toplumsal hayat veya ictimâ ile aynı anlam dünyası içindedir.

Toplumsal Hayatın Zorunluluğu

“Sosyoloji öncesi sosyolojiler” denildiğinde akla ilk gelebilecek ilim adamlarından Fârâbî, toplum ve toplumsal hayata dair önemli tespit ve tahlillerde bulunmuştur. Medîne ve medeniyet teorisini Fârâbî, insanı sosyal bir varlık olarak ele alır. Bu, Antik Yunan filozofu Aristoteles’te “anropon zoon politikon” (İnsan toplumsal bir varlıktır.), bazı filozofların ve Fârâbî’nin (1996: 47) yaklaşımında “el-insânu medeniyyun bi’tab” (insan tabiatı gereği medenîdir/toplumsaldır), ilmü’l-‘umrân’ın (“Sosyoloji”nin) kurucusu İbn Haldun’da (1996: 47) “el-ictimâ’u’l-insâniyyu darûriyyun” (İnsan için toplum zorunludur) şeklindedir. İbn Haldun’a (1996: 47) göre insanın toplum (el-ictimâ) hâlinde olması zorunlu olup filozofların terminolojisinde ictimâ’, medeniyete karşılık gelir ve umrânın (el-umrân) anlamı da budur. İbn Haldun’un genel toplum ve medeniyet görüşünden etkilenmiş bir Osmanlı bilgini olan Cevdet Paşa da (1309: 15-17), insanın medeniyetü’t-tab’ olduğundan hareketle toplumsal bir varlık olduğunu açıklamaya çalışır.

Organizmacı toplum görüşü olan Fârâbî’ye (1995a: 112-121, 116-17; 1991: 63-64; 2013: 73-80) göre toplumsal hayat insan için zorunlu bir durumdur: İnsanlardan her biri, varlığını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliklere (efdal-i kemâlât) ulaşmak için, hepsini tek başına temin etmesi mümkün olmayan pek çok şeye muhtaç bir şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla insan, ihtiyaç duyduğu bu şeylerin her birini elde edebilmek için bir topluma (kavm) muhtaçtır ve her insanın bir başkası karşısındaki durumu da böyledir. Bu sebeple insanın, tabii yaratılışının (fitrat) varlık sebebi olan mükemmelliğe (kemâl) ulaşması ancak birbirleriyle yardımlaşan (muteâvinîn) pek çok topluluğun (cemâa) bir araya gelmeleri (ictimâât) ve her birinin diğerinin varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu şeyi sağlamasıyla mümkündür. Yardımlaşmanın gerçekleşmesiyle toplumdaki herkesin varlığını sürdürmesi ve mükemmelliğe ulaşması için gerekli bütün ihtiyaçları karşılanmış olur. İşte insan nüfusunun (eşhâsü’l-insân) artmasının, insanların yeryüzünün bayındır kısmında (el-mamûra) toplanarak kimisi mükemmel/tam (kâmile) kimisi tam olmayan (gayru’l-kâmile) insan topluluk/grupları (el-ictimââtü’l-insâniyye) oluşturmalarının sebebi budur.

Toplum teorisine bakıldığında, toplumu bir yapı ve sistem olarak ve işlevselci bir perspektifle ele aldığı anlaşılan Muallim-i Sâni (2003c: 142-150; 1995a: 130-136; 1995b: 82-86, 97-98; 1971: 67-70; 2005b: 94-95; Okumuş 2015; Okumuş 2016a), benzer görüşleri es-Siyâsetü’l-medeniyye adlı eserinde de ortaya koyar. Bu eserinde sosyal teorisyenimiz (1995b: 73-76) toplum olma zorunluluğundan toplum tiplerine kadar topluma dair birçok önemli konuyu ele aldığı “el-İctimaâtü’l-Medeniyye” (şehir Toplu-

lukları/medenî toplumlar) başlığı altında toplumun insanlar için zorunluluğunu açıklama yoluna gider.

Toplum teorisi özgün yönleriyle dikkati çeken Fârâbî, insanın toplumsallaşma ve toplumsallaşma sürecinde yardımlaşmaya ve iş bölümüne ayrı bir önem verir. el-Medînetü'l-fâzıla'da (1995a: 112-113) yardımlaşmanın ve yardımlaşmak için bir araya gelip topluluk oluşturma insan için ne kadar önemli olduğunu ifade ederken, Kitâbü'l-mille'de (1991: 53-54; 2002: 265) el-ilmü'l-medeniyyu dediği ilim dalının görevleri kapsamında yardımlaşma ve iş bölümünü birlikte ele alarak insan için yardımlaşma, paylaşma ve iş bölümünün zorunlu olduğunun ve bunların da insanı zorunlu olarak toplum hâlinde yaşamaya götürdüğünün altını çizer.

Esasen filozofumuzun ifadeleri dikkatlice incelendiğinde, toplum olma zorunluluğunun arkasındaki asıl saikin mutluluk olduğu anlaşılır. İnsan mutluluğa erişmek için başka insanlarla yardımlaşmaya ve dolayısıyla bir araya gelip toplum kurmaya muhtaçtır. Fârâbî (1995a: 113), genel anlamda insanların, gerçekten mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere bir araya geldiklerini söylediğine göre onun yaklaşımında toplum olma zorunluluğunun asıl nedeninin mutluluk olduğu söylenebilir. O hâlde toplum, Fârâbî'nin sosyolojisinde mutluluk için araçtır; fakat o olmazsa mutluluğun elde edilemeyeceği bir araçtır. Son tahlilde toplum, insan için kaçınılmaz bir zorunluluktur. İhtiyaçlar teorisine göre bir toplum teorisi geliştirmeye çalıştığı anlaşılan Fârâbî, toplumun varlığını tabiatı gereği insan için zorunlu görmektedir.

Medeniyet: Toplum Olma Aşaması

Filozofumuzun medeniyet yaklaşımında medeniyetin insanların toplum olma aşamasıyla doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. İnsan için zorunlu olan toplumsal hayat, erdemlisiyle erdemsiziyle, iyisiyle kötüsüyle câhiliyle entelektüeliyle, şehirlisiyle köylüsüyle, tamıyla noksanıyla toplum olma aşamasında bulunan, toplum olma zorunluluğunun gereklerini yerine getiren bütün insanlar (Fârâbî 1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66) medeniyet kapsamı içindedirler. Fakat bu aşamada olmayan insanlar da vardır. Bu insanlar, hayvan tabiatlı insanlar (el-behîmiyyün bi't-tab mine'n-nâs) olup Fârâbî'ye (1995b: 99-100) göre toplumsal varlık olma özelliğinden yoksundurlar ve medenî de değildirler. Onların asla toplumsal/medenî birliktelikleri de yoktur. Bilakis onlardan bazıları insî/evcil hayvanlar (el-behâimü'l-insiyye), bazıları vahşi hayvanlar (el-behâimü'l-vahşiyye) gibidirler. Bunların bir kısmı da yırtıcı hayvanlar misalidirler. Onların içinde çöllerde ayrı ayrı yaşayanlar olduğu gibi, birlikte ve vahşi hayvanlar gibi her türlü ahlâksızlık içinde yaşayanlarda bulunur. İçlerinde şehirlere yakın yaşayanlar da vardır. Onlardan kimileri çığ et yerler; kimileri yaban otları ile beslenir, kimileri de vahşi hayvanlar

gibi avlanarak geçinirler. Bunlar, dünyanın yerleşme bölgelerinin çevresinde/kenarlarında, ya uzak kuzey ya da uzak güney noktalarında bulunurlar. Onlara hayvanlarmış gibi muamele edilmelidir. Evcilleşmeğe yatkın (insî) olup, şehir için bir şekilde yararlı olanlara dokunulmaz; onlar, köleleştirilir ve hayvan (el-behîme) gibi kullanılırlar. Faydalı olmayıp da zararlı olanlara diğer zararlı hayvanlara yapılan muamele yapılır. Aynı şey şehir halkının çocuklarından hayvanî (behîmî) olanlara da yapılmalıdır.

Filozof'un hayvan tabiatlı insanlarla ilgili bu yaklaşımı nasıl anlaşılabilir? Muhtemelen bu ifadeyle medenî olmayan, kolektif bilinci olmayan, dolayısıyla toplum olma düzeyinde bulunmayan insanlar kastedilmektedir. Bu durumda Filozofumuzun medeniyet görüşüne göre her toplum olma aşamasındaki insan birlikteliği, medeniyete sahiptir. O hâlde Fârâbî'nin yaklaşımında medeniyet sosyolojik bir anlama sahiptir. Fârâbî'nin medeniyet görüşü objektif bir medeniyet görüşü olup her toplum bir medeniyet kapsamındadır ve dolayısıyla birden fazla medeniyet vardır.

el-İlmül-Medenî ve Medeniyet

Fârâbî'nin İhsâu'l-ulûm, Kitâbü'l-mille, Tahsilü's-saâde, Risâletü'l-hurûf adlı eserlerinde ele aldığı ilimlerden biri olan "el-İlmü'l-Medeniyyu", kendisinin belirlediği konulara bakılınca, belli düzeylerde genel olarak sosyolojinin ve özeldede ise medeniyet sosyolojisinin konularını da içeren bir bilim olduğu anlaşılır. Hâce-i Sâni Fârâbî, İhsâu'l-ulûm 'da (1996) "el-ilmü'l-medeniyyu" ilmini kendi özgün bilimler sınıflaması içinde müstakil bir başlıkla ele alır. Kitabında yaptığı ilimler tasnifinde en son bölümde üç ilme yer verir. Bu ilimlerden ilki "el-ilmü'l-medeniyyu", ikincisi "ilmü'l-fikh", üçüncüsü ise "ilmü'l-keîm"dir.

'el-ilmü'l-medenî' ilmi Fârâbî'ye (1996: 79-85; 1991: 52-66; 2002: 264-73; 1995c: 43-47; 2008: 9) göre irâdî fiillerle irâdî sünnetlerin (kural ve yasaların-E.O.) çeşitlerini, bu fiiller ve sünnetlerin kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, onların insanda nasıl var olmaları, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiğini ve onları korumanın yollarını araştırır ve fiillerin kendileri için icra edildikleri hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasında ayırım yapar. Mutluluk olgusunu inceler. İnsan davranışlarını ve hayat tarzlarını, toplumsal grupları, umranı, medeniyeti, ahlâkı, huyları ve irâdî melekelerin hepsini en son noktasına kadar araştırır. Siyâseti, liderliği inceler. İş bölümü de bu ilmin konusudur. Kısaca bu ilim insan davranışlarının, medeniyeti, şehir hayatını, toplumu, toplumsal grupları, liderliği, siyâseti, siyâsetçilerin durumlarını, yöneticilerle toplum arasındaki ilişkileri, meslekleri, sanatı, iş bölümünü konu edinir. Bu ilimle, medenî toplumun ve

şehirlerdeki (el-mudun) medenîlerin (el-medeniyyîn) bir araya gelerek toplum kurmalarıyla (ictimâu'l-medeniyyîn) ortaya çıkan bütünü (el-cümle), dünyanın bütünündeki cisimler topluluğuna benzediği ortaya çıkar; aynı şekilde şehrin (el-medîne) ve toplumun (el-ümme) kapsamındaki bütünde, âlemin bütününe kapsamina giren şeylerle benzerlikler bulunduğu da anlaşılır.

Bu ifadelerden anlaşılabilirdi üzere filozofumuzun bu ilimle ilgili tanımını, bu ilmin aslında bugün için sosyal bilimlere, sosyolojiye, medeniyet sosyolojisine yakın anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Fârâbî, el-ilmü'l-medeniyyu ile ilişkili olarak el-ilmü'l-insâniyyu ilminden de bahseder. Okumuş'a (2016a) göre birincisi bugünün Türkçesine insan ilmi, ikincisi ise şehir/site ilmi, medenî ilim, medeniyet ilmi veya toplum bilimleri olarak çevrilmesi mantıklıdır. Anlaşılmaktadır ki, Fârâbî'nin "el-ilmü'l-medeniyyu" adıyla sınırlarını çizmeye ve konularını belirlemeye çalıştığı ilim, belli ölçülerde "sosyolojik bakış açısı ve okuma"yla sosyolojinin konularını ortaya koyarken, ondan yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan ve de ilim, toplum ve siyâsete dair bazı konularda ondan farklı düşünen (bkz. Korkut, 2006) İbn Haldun (1996: 42-44; Okumuş, 2009), Fârâbî'den yararlanarak konusu toplum ve toplumsal ilişkiler olan "ilmü'l-umrân" adında yeni bir ilim tesis etmiş ve Fransa'da modern sosyolojiden yüzyıllarca önce sosyolojinin temellerini atmıştır.

Sosyolojik Din Kavramı (El-Mille) ve Medeniyet

Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunda din, önemli bir yer tutar. Fârâbî, öncelikle dini (mille, din, şeriat) felsefeyle aynı amaca sahip bir fenomen olarak görür. O amaç, insanları mutluluğa erdirmektir. Fakat "sosyoloji öncesi sosyolog" Fârâbî (1995c: 89-90), felsefeyle birlikte değerlendirip karşılaştırdığı ve son tahlilde zaman itibarıyla felsefeden sonra geldiğini düşündüğü dini, insanî ve toplumsal boyutta ele alır. Fârâbî, Kitâbü'l-mille (1991: 43-52; 2002: 258-264) ve Kitâbü'l-hurûf (2008: 69-75) adlı eserlerinde din sosyolojisine önemli katkılar getirdiği görüşlerinde "din" olgusunu "mille" (millet: el-mille) kavramını kullanarak anlatır ve dini toplumsal bir fenomen olarak ele aldığını gösterecek işaretler verir (bkz. Deniz 2016). Fârâbî, öncelikle din için "millet" kelimesini kullanmayı tercih etmekle dini sosyolojik bir okumaya tabi tuttuğunu, din hususunda sosyolojik bir yaklaşım sergilediğini göstermiş olmaktadır. Millet kavramının din ve şeriat ile aynı anlama geldiğini söylediğine göre millet kavramıyla dinin sosyolojik boyutlarına dair kayda değer tahliller yaptığı düşünülebilir. Düşünür (1995c, 2014, 2008), millet kavramını sosyolojik ekseninde din karşılığı olarak Tahsîlu's-saâde (1995c: 88-95) ve Risâletü'l-hurûf (2008: 69-75) adlı çalışmalarında da birçok kez kullanır. Fârâbî (2008: 69-75; 1995c: 88-95), felsefe ve din ilişkilerini ele aldığı yerlerde de dini millet

karşılığı olarak kullanır ve insanların algılayıp düşündükleri, yorumladıkları ve yaşadıkları dini felsefeyle ilişkileri açısından inceler. Ayrıca mezkûr anlamda dine taraftar veya mensup olanlara da din ehli (ehlu'l-mille) der. Bir toplumda ilk defa dinin (mille) meydana getirilmesinden, bunun için din vazedenin toplum ve din için isimler üretmesine veya icat etmesine ihtiyaç olduğundan, eğer toplumda daha önce bir din varsa, isimleri o dinden alacağından, alırken değiştirip yeni dine uygun hâle getirip kullanacağından vs. bahsetmesi (2014: 42) de mille kavramını düşünülüp inanılan ve yaşanan din anlamında kullandığını göstermektedir.

Muallim-i Sâni Fârâbî, “mille” kavramını elbette vahiy kaynaklı, ama insanların hayatında karşılık bulan yönleri de içerecek şekilde kullanır ve geliştirir. İhsâu'l-ulûm'da (1996: 86-92) yaptığı bilimler tasnifinde son başlık olarak incelediği “ilmü'l-keâm” içinde birçok kez kullandığı “el-mille” ve çoğulu “el-milel” kavramlarına yüklediği anlamlara bakılırsa, onun din görüşü ve din sosyolojisine yaptığı katkılar daha anlaşılır hâle gelebilir.

Fârâbî'ye (1995b: 97) göre farklı dinlere mensup şehir ve toplumlardan oluşan farklı medeniyetler olur; hatta erdemli şehir ve medeniyete sahip olmak için aynı dine mensup olmak da gerekmez. İnsanların çoğu, gerek yaratılıştan, gerekse alışkanlıklarından dolayı, varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, faal aklı, birinci başkanlığı/yönetimi (er-riâsetü'l-ûlâ) anlama ve tasavvur etme gücüne sahip değildir. Bu insanlar için, mezkûr şeylerin benzer ve taklitlerinin nasıl olduklarının ortaya konması gerekir. Bu şeylerin anlam ve özleri birdir ve değişmez. Onların taklitleri ise, o şeylere benzemede yakın ve uzak olmak üzere sayıca çok ve değişiktir. Tıpkı gözle görülen nesnelere olduğu gibi. Mesela suda yansıyan insanın görüntüsü, suda görünen insanın timsalinin hayâlinde gerçekte insana daha yakındır. Bu bakımdan her durumda farklı şeyler kullanmak üzere, o şeylerin taklitlerini her grup (tâife) ve toplum (ümme) için ortaya koymak mümkündür. Bu sebeple hepsi aynı türden mutluluğu (saâdet) amaç edindiği hâlde, dinleri (milletler: milel) farklı olan erdemli şehirler (mudunun fâzıla) ve erdemli toplumlar (ümemun fâzıla) bulunabilir. Çünkü din (el-mille), söz konusu şeylerin veya onların hayâllerinin nefislerdeki görüntüleridir (resmler: rusûm).

Fârâbî'nin burada belirttiği dinler, son tahlilde erdemli dinler olsa gerekir. Çünkü ona (2008: 88-91) göre dinler, erdemli/doğru dinler ve bozuk/erdemsiz dinler şeklinde iki grupta ele alınır. Bu durumda farklı erdemli dinlerden maksadın açıklığa kavuşması gerekmektedir. Düşünür'ün toplum kuramında farklı erdemli şehirlerle farklı toplumlar söz konusudur; şehirler toplumları, toplumlar da dünya medeniyet toplumunu (el-mamûra) meydana getirir. Lakin birden fazla erdemli dini nasıl anlamak gerekir?

Kastedilen, eğer kelimenin her zamanki anlamında bilinen din ise, o durumda sosyolojik düzlemde birden fazla erdemli dinden, toplumdun topluma, şehirden şehire değişen farklı dinlerden söz edilmesi muhtemeldir: Yahudilik, Hristiyanlık gibi. Yok, eğer kastedilen aynı dinin farklı şehir ve toplumlarda farklı algılanmaları, farklı yorumlanmaları, farklı yaşanmaları, farklı şeriat veya yasalara tabi olmaları ise o takdirde aynı erdemli dine mensup farklı şehir ve toplumlarda geçerli farklı din yorum ve uygulamalarına işaret edilmiş olabilir. Fârâbî'nin kendi toplumsal sistemi içinde ikisini de anlamak mümkündür.

Fârâbî'den Huntington'a Medeniyetler Arası İlişkiler

Medeniyetlerin birbirleriyle ilişkileri, tarihçilerin, siyaset bilimcilerin, uluslararası ilişkiler uzmanlarının, sosyologların hep ilgisini çeken bir konu olmuştur. Medeniyetler arası ilişkiler acaba uyuma, barışa dayalı olarak mı gelişir yoksa tersine uyumsuzluğa, çatışmaya, savaşa vs. dayalı olarak gerçeklik bulur? Bu ve benzeri sorular, medeniyetler arası ilişkiler bağlamında sürekli gündeme gelir ve cevapları kapsamında da çeşitli yaklaşımlar ortaya konulur. Burada Fârâbî'nin, hatta onunla birlikte İbn Haldun'un çoklu medeniyet perspektifi ile Huntington'un çatışmayı merkeze alan yaklaşımı karşılaştırmalı olarak ele alınabilir.

İslâm medeniyet düşünürü ve “sosyoloğu” Fârâbî, medeniyet hakkındaki yaklaşımlarına bir bütün olarak bakıldığında görülebileceği üzere medeniyetlerin çokluğunu, farklı medeniyetlerin bir arada yaşayabileceklerini düşünür. Bir medeniyet teorisyeni İbn Haldun'un Mukaddime'sine bir bütün olarak bakıldığında da, medeniyetlerin çokluğu perspektifiyle konuya yaklaştığı anlaşılabilir. Elbette çatışma da medeniyet çerçevesinde bir gerçekliktir. İbn Haldun gerek toplumda, gerekse umran veya medeniyette çatışmanın olduğunu ve hep olabileceğini belirttiği anlaşılır. Zaten asabiyet teorisi, aynı zamanda bir çatışma kuramı veya çatışmayı önleme teorisi olarak da alınabilir. Asabiyet, güçlü olduğunda, çatışmayı nispeten önleyecek ve asabiyeti güçlü olan yönetici veya yönetim hâkim olacaktır. İbn Haldun'un çatışma teorisinde hem bir medeniyetin kendi içinde, hem de diğer medeniyetlerle kurduğu ilişkilerde çatışma konusu işlenir. Medeniyetin kendi içinde yönetici elitlerin çatışmalarla yüz yüze gelmesinin kaçınılmaz olduğu anlaşılır. Nitekim zayıf kalan yönetim veya yöneticiler, asabiyeti güçlü aktörlerle karşı karşıya kalır ve güçlü olanlar, yönetime gelirler. Medeniyetler arası çatışmalar, İbn Haldun'un medeniyet sosyolojisinde gündeme gelen konular arasındadır. İbn Haldun (1996), medeniyetlerin hâkimiyet veya iktidar kurmak, hegomanya sağlamak, iktidar ve hegomanya alanlarını genişletmek amacıyla birbirleriyle çatışmalara yönelebileceklerini savunur (Okumuş 2016c; Şentürk 2006: 109).

Huntington'a gelince; "the clash of civilizations?" (medeniyetler çarpışması?) (1993) adlı tartışmalı makalesinde Soğuk Savaş sırasında dünyadaki çoğu çatışmanın Batılı ideolojiler (demokrasi ve komünizm arasındaki çatışma) arasında olduğunu, fakat şimdi Soğuk Savaş'ın bitmesiyle dünyadaki çatışmaların çoğunun medeniyetler arasında, özellikle de Batılı ve Batılı olmayan medeniyetler arasında olacağını savunmaktadır. Bu, medeniyetlerin ideolojileri arasındaki çarpışmalar yüzünden olacaktır. Huntington, bu çatışma teorisinde dinî medeniyet tarifinin ve medeniyetler çatışmasının bir boyutu olarak alır ve ona göre dünyayı medeniyetlere ayırma metodu büyük ölçüde dinî temelli görünmektedir. Böylece Huntington, kısmen Soğuk Savaş'ın bitişinin dinî çatışmada artışla sonuçlanacağını savunuyor. Dinî çatışmadaki bu artış, Soğuk Savaş'ın çatışma üzerindeki kısıtlamalarının kalkmasıyla mümkün oluyor. Huntington'a (1993) göre, özetle bundan sonraki dünya savaşı medeniyetler arası bir savaş olacak; medeniyet kimliği, gelecekte gittikçe artan oranda önem kazanacak ve dünya büyük ölçüde belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir. Geleceğin en önemli mücadeleleri, Batı, Konfüçyüs, Japon, İslâm, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika'dan oluşan sekiz medeniyetin birini diğerinden ayıran kültürel fay kırıkları boyunca meydana gelecektir.

Huntington, bütün çeşitli sebep ve zeminlerden ötürü medeniyetler arasında diyalog değil, çatışmanın egemen olacağını, çeşitli tarihsel veri ve örneklerden hareketle savunmaktadır. Ayrıca O, bu çatışmada asıl müsebbiplerin, Batı dışındaki medeniyetler, özellikle de İslâm ve Konfüçyanizm olduğunun altını çizmektedir. Batı'nın diğer toplum, devlet ve medeniyetlerle ilişkileri noktasında bir strateji geliştirmeye çalıştığı açıkça belli olan Huntington'a göre medeniyetler arası savaş, Batı medeniyeti ile geriye kalan medeniyetler arasında cereyan edecektir. Sözün kısası Huntington'a göre medeniyetler arasındaki farklar ciddi ve önemlidir; medeniyet bilinci artmaktadır. Medeniyetler arasındaki mücadele, egemen küresel mücadele tarzı olarak ideolojik ve diğer mücadele biçimlerinin yerine geçecek; mücadele Batı ile Batı dışı medeniyetler arasında olacak; bu mücadelede de asıl eksen, Batı ile özellikle İslâmî-Konfüçyen devletler arasındaki mücadele olacaktır. Şu da ifade edilmelidir ki Huntington, çatışmaya merkezî ağırlık vermekle birlikte O'na göre uzak olmayan bir gelecekte, evrensel bir medeniyet olmayacak, ama bunun yerine her biri başkalarıyla beraber yaşamayı öğrenmek zorunda kalacak, farklı medeniyetlerden oluşmuş bir dünya olacaktır. Fakat Huntington, bu zamana kadar geçecek süre içinde medeniyetler arası çatışmanın olacağını öngörmekten daha öte bir şey yapmak ister gibi bir üslup kullanmakta, yani çatışmanın olacağını değil, âdeta olması gerektiğini söylemekte, bu da böyle bir bakış açısının objektif

olmadığını ortaya koymaktadır. Huntington'un zamanlaması itibariyle provakatif ve tedirgin edici tezine (Dallmayr ty.: 69) dikkatlice bakıldığında, onun tarih içindeki medeniyet çatışmalarını özenle ve özellikle seçerken medeniyetler arası diyalog, kaynaşma, müsamaha ve sentez alanlarını yok varsaydığı görülür (Davutoğlu 2000). Huntington'un iddiasının aksine bu medeniyetler, Batı medeniyetinin egemenlik alanlarına dâhil olmadan önce çok daha müsamahalı ilişkiler içinde bulunuyorlardı. Söz gelimi yaklaşık beş asır aynı hayat alanını paylaşan İslâm medeniyeti ile Ortodoks dünyası 19. yüzyıl Batı medeniyeti egemenliğinin yayılması öncesinde çok daha huzurlu ve barış içinde birlikte varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hindistan, İngiliz sömürgecilğine kadar İslâm ve Hindu medeniyetlerinin çok daha uyumlu ve hoşgörülü bir medeniyet ilişkisine tanık olmuştur. Endülüs, İspanyol barbarlarının yıkımına kadar Müslüman, Hristiyan ve Yahudi kültürlerin dinamik bir tarzda alışverişte buldukları bir medeniyetler bileşkesini asırlar boyu sürdürmüştür (Davutoğlu 2000; Okumuş 2002; Okumuş 2008).

Ayrıca tarihte ve bugün, aynı medeniyetler bünyesi içinde yer alan devlet, din, toplum ve kültürlerin birbirleriyle savaştıkları da bilinmektedir (Fuller İstanbul ty.: 61). Esasen savaş ve çatışmaların temeline inildiğinde orada bizzat medeniyetin bulunduğunu söyleyebilmek de çok zor görünmektedir. Medeniyetin çatışmanın sebebi veya kaynağı değil, aracı olduğunu, belli insanlar, liderler, güçler veya devletler tarafından çatışmanın aracı hâline getirildiğini söylemek, daha doğru bir tespit gibi gözükmektedir. Esasen küreselleşen dünyada medeniyetler arası diyalogun çatışmayı öncelmesi doğaldır. Çatışmadan çok diyalog imkânları ve gerekçeleri bulunmaktadır. Küreselleşme, bütün olumsuzluklarıyla birlikte, medeniyetleri uzaklaştırmaktan çok mecburen de olsa yakınlaştırmaktadır. Bu bağlamda günümüz dünyasında küreselleşme süreci ile, ekonomi ve kültürler arasında gözlemlenen türden hızlı bir entegrasyon süreci ile birlikte, medeniyetler arasındaki sınır hatlarının birbirine karıştığı, eski medeniyetlerin artık dağıldığı ve dolayısıyla bugün tanık olunan şeyin, medeniyetler arası çatışmanın değil, olsa olsa medeniyet olgusunun kendisinin erimesi olduğu da iddia edilmiştir (Özdalga ty.; Okumuş 2002; Okumuş 2008).

Fârâbî ve İbn Haldun gibi İslâm düşünürleri ve sosyal bilimcilerinin medeniyet yaklaşımları, Hegel, Marx, Weber, Fukuyama, Huntington gibi Batı medeniyetini esas alan ve diğer medeniyetleri yok veya tali sayan medeniyet yaklaşımlarından oldukça farklıdır. Anlaşılabilir ki, her iki bilim adamı da, İslâm'ın insan, toplum ve kainat anlayışından hareketle sahip oldukları medeniyet tasavvurlarında, dünyada her zaman farklı medeniyetlerin olduğu, bu medeniyetler arasında iş birliği, uyum, uzlaşma, iş birliği ve barış olduğu gibi olumsuz rekabet, uyumsuzluk, düşmanlık, çatışma ve

savaşların da olduğu, bu savaş veya düşmanlıkların zorunlu olmadığı görüşündedir.

Sonuç

Çalışmadan elde edilen bulgular ve bu bulgulara göre yapılabilecek çıkar-samalar maddeler hâlinde şöyle ortaya konulabilir:

1. Fârâbî, genelde medeniyet çalışmalarına ve insanlığın medeniyet birikimine, özeldense medeniyet sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuştur.

2. Tarihte ve günümüzde bir “medeniyet” değil, birden çok medeniyet vardır. Fârâbî’nin medeniyet sosyolojisinde bu yer almaktadır.

3. Fârâbî’nin yaklaşımında medeniyet, insanların toplum olma aşamalarıyla, insan olmakla, sosyal olmakla doğrudan ilgilidir. Buna göre ictimâlik medenîliktir, medeniyettir. Toplumsal varlık olan her insan medenîdir, medeniyet sahibidir. Dolayısıyla medeniyet mutlak anlamda gelişmeyi ifade etmez, kendi içinde gelişmişlik düzeylerine sahip olabilir.

4. Her toplum, her insanî birliktelik medeniyettir. Bu durumda iyi medeniyet de, kötü medeniyet de olabilir.

5. İslâm medeniyet düşünürü Fârâbî’nin eserlerinde ortaya koyduğu medeniyet yaklaşımından, medeniyet unsurlarının şunlar olduğu çıkar-sanabilir: İlim, eğitim, mutluluk, yardımlaşma, toplumsal/kolektif bilinç, adalet, erdem, din, siyâset, sanat, ekonomi.

6. Günümüzün çatışmacı ortamında Filozof’un çoklu medeniyet tasavvuru, toplumsal barışa, toplumlar arası barışa, medeniyet içi ve dışı uyum ve barışa ışık tutacak hususlar içermektedir. Bu medeniyet tasavvurunda mutlak anlamda ve din ve değerler planında medeniyetler çatışması zorunluluğu yoktur. Bu yaklaşımdan yararlanarak bugünün çatışmacı medeniyetler arası ilişkilere yeniden ve farklı bir biçimde bakılabilir ve çoğulcu bir medeniyetlerarası ilişkiler teorisiyle uyum ve barışın zemini aranabilir. Bunun pratik örneğini İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s.)’in kurduğu Medine İslâm toplumundan Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar bütün İslâm toplumlarında görmek mümkündür. İki somut örnek olarak Medine Vesikası ve ona dayanarak ortaya konulan uygulama ve Osmanlı Millet sistemi bunu anlamada katkı sunabilir.

Kaynakça

Arslantürk, Zeki ve Amman, M. Tayfun (1999), *Sosyoloji*, İstanbul, İFAV Yay.

Cevdet Paşa (1309). *Târîh-i Cevdet*, 1. ve 2. basım, Dersâdet.

Dallmayr, Fred (ty.), “Medeniyetler Çatışmasının Ötesinde”, *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*, İstanbul, Diyarbakır

- Büyükşehir Belediyesi Yay., s. 69-76.
- Davutoğlu, Ahmet (ty.), “Medeniyet ve Gelecek Perspektifi”, *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*, İstanbul, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay., s. 188-196.
- _____, “Fukuyama’dan Huntington’a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasî Teorinin Pragmatik Kullanımı”, *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz, 3. basım, Ankara, Vadi Yay.
- Deniz, Gürbüz (2016), “Din, Felsefe ve Mille”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. LII, sy.1, s. 65-80.
- Elias, Norbert (1978), *The History of Manners, The Civilizing Process*, c. I. New York, Panteon Books.
- Ersoy, Mehmet Akif (2011), *Safahat*, haz. Necmettin Türinay, çev. Necat Çavuş, Ankara, TOBB Yay.
- Fârâbî (1962), *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*, çev. Muhsin Mahdi, New York, The Free Press of Glencoe.
- _____, *Fusûlün müntezeza*, tahk. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut, Dâru’l-Meşrik, Türkçesi: 1. (1980), *Fusûlü’l-medenî*, çev. Mehmet Aydın ve M. Rami Ayas, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2. (2005).
- _____, *Kitâbü’l-mille*, tahk. Muhsin Mehdî, 2. basım, Beyrut, Dâru’l-Meşrik.
- _____, *Arâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, haz. Ali Bû Melham, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl.
- _____, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, haz. Ali Bû Melham, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl.
- _____, *Tahsilü’s-saâde*, haz. Ali Bû Melham, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl.
- _____, *İhsâu’l-ulûm*, haz. Ali Bû Melham, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl.
- _____, “Kitâbü’l-mille”, çev. Fatih Toktaş, *Divan Dergisi*, 2002/1, sy.12, s. 258-273.
- _____, “Felsefenin Temel Önergeleri (Kitâb el-fusûs fi’l-hikme)”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15, s. 50-74.
- _____, “Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları (Uyûn el-mesâil fi’l-mantık ve mebâdi’l-Felsefeti’l-Kadîme)”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15, s. 74-87.
- _____, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yay., s.139-150.
- _____, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yay. s. 183-192.

- _____, “Tenbîh alâ sebîli’s-saâde (Mutluluk Yoluna Yönelme), çev. ve edit. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, İstanbul, İFAV Yay., s.159-190.
- _____, “Fusûlü’l-medenî”, çev. ve edit. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, İstanbul, İFAV Yay., s. 45-138.
- _____, *Kitâbü’l-hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Littera Yay.
- _____, *Kitâbü’l-burhân*, çev. Ömer Türker ve Ö. Mahir Alper, 2. basım, İstanbul, Klasik Yay.
- _____, *İdeal Devlet*, 5. basım, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap.
- _____, *Risâletü’l-hurûf*, <http://www.muslimphilosophy.com/#people> (Erişim tarihi: 15.09.2014).
- Gökalp, Ziya (1976), *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul, MEB Yay.
- _____, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, haz. Rıza Kardaş, İstanbul, MEB Yay.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm’ın Serüveni*, çev. Alp Eker vd., c. I, İstanbul, İz Yay.
- Huntington, Samuel (1993), “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs Summer* 72/3, s. 22-49.
- İbn Haldun (1996), *Mukaddime*, tahk. Derviş el-Cüveydî, 2. basım, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye.
- Karlığa, Bekir (2014), “Medeniyet Düşünürü Farabî”, *Bilgeler Zirvesi*. edit. Ejder Okumuş, c. I, Eskişehir 2014 Kültür Başkenti Ajansı Yay.
- Korkut, Şenol (2006), “İbn Haldûn’un ‘es-Siyâsetü’l-Medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. XV, s. 115-140.
- Öncü, Ahmet (1993), *Sosyoloji ya da Tarih*, Ankara, Öteki.
- Özdalga, Elizabeth (ty.), “Medeniyetlerin Sonu”, *Medeniyetlerarası Diyalog, 18-20 Eylül 1998 Diyarbakır*, İstanbul, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, s. 159-163.
- Özel, Ahmet (2007), *İslâm ve Terör-Fıkhi Bir Yaklaşım*, İstanbul, Küre Yay.
- Stauth, G. ve Turner, B. S. (1995), *Nietzsche’in Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Ark Kitapları.
- Şentürk, Recep (2006), “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. XVI, s. 89-121.
- Taplamacıoğlu, Mehmet (1964), “Bazı İslâm Bilginlerinin Toplum Görüşleri”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XII.
- Wallerstein, Immanuel (2000), “Medeniyet(ler) Niçin Yeniden Gündemde?”, *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz, 3. basım, Ankara, Vadi Yay., s. 252-259.

HANEFÎLERDE NİKÂH AKDİNİN ŞEKLÎ BİR ŞARTI OLARAK ŞAHİTLİK VE AKDİN İN'İKADINA ETKİSİ THE WITNESSING AS A FORMAL CONDITION OF MARRIAGE IN HANAFIS AND ITS EFFECTS ON CONSTRUCTION OF CONTRACT

ÖMER YILMAZ
YRD. DOÇ. DR.
NAMIK KEMAL Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Bu makale, Hanefîlerde şahitliğin nikâh akdindeki yeri, hukukî neticelere etkisi ve bu akitte şekil ya da rıza niteliklerinin hangilerinin baskın olduğu üzerinde duracaktır. Klasik dönem Hanefî fıkıh kitaplarında şahitler olmaksızın nikâhın in'ikad etmeyeceği ifade edilmiştir. Konuya ilişkin modern literatürde ise şahitlerin bulunması akdın in'ikad değil sıhhat şartı olarak değerlendirilmiştir. Bu, şahitliğin, akdın rûknü olan icap kabulün gerçekleşmesinde zorunlu bir unsur olmamasından ileri gelmektedir. Buna dayalı olarak şahitsiz kıyılan nikâhın bâtil mi yoksa fâsid olarak mı değerlendirileceği tartışılmıştır. Nikâhın muamelata benzerliği göz önünde bulundurulduğunda onda bâtil/fâsid ayrımının mevcudiyeti zorunlu olmaktadır. Bu akdın nafiye ibadetten daha hayırlı olduğu dikkate alındığında ise ibadetlere benzediği, bu yüzden bâtil/fâsid ayrımının yapılamayacağı anlaşılmaktadır. Diğer yandan bir şekil şartı olarak şahitler bulunmadığında nikâhın bâtil olduğu kabul edildiğinde; akdın şeklî karakterinin baskın olduğu ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nikâh, Şahitlik, Bâtil, Fâsid.

ABSTRACT

This article will examine witnessing in the marriage agreement and its effects on legal results. Hanafi law books of the Classical Age say if there aren't witnesses in marriage, it will be invalid. Modern literature says that condition of validity depends on the presence of witnesses. The reason for this is that witnesses do not function as compulsory element for wedding. On this basis, whether marriages without witnesses are valid or invalid is discussed. Additionally, marriage is similar to commercial law. Considering this, it is understood that there is distinction between fasid and batil marriage. We know with certainty that marriage is more favourable than supererogatory worship. It is understood that marriage is similar to worships. Therefore, there isn't any distinction between fasid and batil marriage. Besides, witnesses function as formal condition for marriage. Considering this, if there aren't witnesses and if marriage is invalid, it is understood that marriage is only a formal contract.

Keywords: Wedding, Witness, Bâtil, Fâsid.

Giriş

Şahitliğin nikâh akdindeki yeri tetkik edildiğinde klasik dönem Hanefî fıkıh kitapları ile konuya ilişkin modern literatür arasında bir yaklaşım farklılığının bulunduğu ilk bakışta göze çarpmaktadır.¹ Hanefî âlimlerin şahitler olmaksızın akdin in'ikad etmeyeceğine yönelik ifadesi, ilk dönemlerden itibaren fıkıh kitaplarında kendisine yer bulmuştur. Bu ifade ile akdin in'ikad etmesi, şahitlerin varlığına bağlanmış olmaktadır. Modern literatürde ise şahitlik, nikâh akdinin in'ikad değil sıhhat şartları arasında zikredilmektedir. Bunun tabii neticesi, şahitlerin bulunmadığı bir akdin in'ikad edebileceği ancak fâsid olacağı şeklindedir. Bu yaklaşım farklılığının izahı, şahitsiz olarak akdedilen nikâhın doğurduğu hukukî neticelerin tespiti açısından önem taşımaktadır. Şöyle ki şahitler bulunmadığı için in'ikad etmeyen bir nikâhın hukukî netice doğurmayacağı açıktır. Şahitlik, nikâh akdinin sıhhat şartı olarak değerlendirildiği takdirde ise şahitler olmasa da akdin in'ikad edebileceği kabul edilmiş olmaktadır. Buna göre şahitlerin bulunmadığı bir nikâh akdi, varlık kazanmıştır. Ancak fâsid olarak hukukî neticeler doğurmaktadır. Bu evlilikten doğan çocukların nesebinin sabit olması, mehir, iddet söz konusu neticelerden bazılarıdır. Ayrıca bu yaklaşım farklılığına dayalı olarak Hanefîlere göre nikâh akdinde fâsid/bâtıl ayırımının var olup

¹ “Klasik dönem Hanefî fıkıh kitapları” ile kastedilen h. II. yüzyıldan itibaren Hanefîlerin fıkıh konularına hasrederek telif ettikleri eserlerdir. Makalede geçen “modern literatür” kavramı ise fıkıh tarihine yönelik çalışmalardaki kullanımına uygun olarak anlaşılmalıdır. Bkz. İlyas Derdür, *Târîhu 'l-fikhi 'l-İslâmî*, Beyrut 2010, c. II, s. 1243-1341; Ömer Süleyman el-Eşgar, *Târîhu 'l-fikhi 'l-İslâmî*, Amman 1990, s. 185; Ali Bardakoğlu, “Fıkıh/Modern Dönem”, *DİA*, c. XIII, s. 22-27. Nikâh akdindeki şahitlik şartının in'ikad şartı mı yoksa sıhhat şartı mı olduğu kesinlik kazanmamıştır. Bkz. H. Yunus Apaydın, “Fesad” *DİA*, c. XII, s. 417-421; H. Mehmet Günay, *Evlenme Akdinde Bâtıl-Fâsid Ayırımı*, İstanbul 2008, s. 66.

olmadığının tespiti de önem taşımaktadır. Zira kimi araştırmacılar, fâsid ve bâtil nikâh akitlerini gayri sahih kategorisinde ele alarak aralarında bir ayırım bulunmadığını belirtirler.² Fâsid ve bâtil nikâh akitlerini farklı birer tür olarak inceleyenler de olmuştur.³ Diğer yandan nikâh akdindeki şahitlik şartına yönelik yaklaşım farklılığı, bu akdin şekli mi yoksa rızaî mi olduğunun tespiti açısından da önemlidir. Çünkü şahitlerin bulunmasına gerek olmadan sadece karşılıklı rıza ile akdin in'ikad edebildiğini ileri sürenlere göre bu akit, rızaî niteliktedir. Akdin in'ikadını şahitlerin varlığına bağlayanlara göre ise bu, bir şekil şartı olduğu için akitte de şeklilik baskın bir karakterdir. Makale, nikâh akdinin şahitlik şartına odaklanarak izaha ihtiyaç duyan bu meseleleri açıklığa kavuşturma amacı gütmektedir ve iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda yukarıda serdedilen meseleler çerçevesinde klasik dönem Hanefî fıkıh kitapları ile modern literatür arasındaki yaklaşım farklılığı analiz edilecektir. İkinci kısımda ise nikâh akdinde şahitliğin yeri ile akdin şekliliği arasındaki ilişki incelenecektir.

I. Nikâh Akdinde Şahitliğe Yönelik Yaklaşım Farklılıkları

Şahitliğin nikâh akdindeki yeri ve etkili olduğu hukukî neticeler, bu akitte bâtil/fâsid ayırımının var olup olmadığını tespit edebilmemize imkân sağlamaktadır.

A. Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Kitaplarında Nikâh Akdi ve Şahitlik

Muhammed b. Hasan Şeybânî (ö. 189/805)'nin eserlerinin Hanefî mezhebinin ilk dönemindeki fıkıh müdevvenatı içerisinde en önemlilerinden olduğu kesin olarak bilinmektedir. Şeybânî, el-Asl'ında nikâh akdine şahitlik edenlerin taşınması gereken nitelikler üzerinde dururken şahitlerin bu akitteki önemine de temas etmektedir. Ona göre akdin taraflarından birisi olarak kadının Hristiyan olması durumunda şahitlerin de Hristiyan olması câiz değildir. Ancak burada bizim için esas önemli olan, Şeybânî'nin vardığı bu hükümden ziyade bu hükme nasıl ulaştığıdır. Zira o, ulaştığı bu hükümü temellendirirken akdin in'ikadında şahitlerin bulunduğu kritik konuma da açıklık kazandırmaktadır.

Müslümanların nikâhının mün'akid olması, şahitlerin varlığına bağlıdır. Buna dayalı olarak Müslümana ait nikâhın in'ikadı, şahitlerin de Müslüman olmalarını gerekli kılmaktadır.⁴

Görüldüğü gibi Şeybânî, nikâh akdinin şahitsiz olarak in'ikad etmeyeceğini açık olarak ortaya koymaktadır. Onun şahitlerin Müslüman olmaları gerektiğini vurgulaması ise akdin in'ikadını, şahitlerin varlığına bağlama-

² Bkz. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, Kahire 1957, s. 148; a. mlf., *Akdü'z-zevâc ve âsâruhû*, Kahire 1971, s. 199.

³ Bkz. Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî'ş-şahsiyye fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1990, s. 39-41.

⁴ Şeybânî, *el-Asl*, tahk. Mehmet Boynukalın, Beyrut 2012, c. X, s. 210.

sından ileri gelmektedir. Şahitlerin bulunmadığı nikâhın, hukukî neticelelerine ilişkin olarak da Şeybânî'nin ifadeleri özetle şöyledir:

"Bir kişinin Müslüman bir kadınla kölelerin, çocukların ve kâfirlerin şahitliğiyle evlenmesi; câiz değildir, bâtıldır... Evlenenlerin, yanlarında iki Müslüman erkek bulunmadığını ifade etmeleri durumunda da nikâh bâtıldır... Sadece kadınların şahitliğiyle kıyılan nikâh da bâtıldır... Ergen ya da çocuk olsun, hür ya da köle olsun Müslümanların kendi aralarındaki nikâhta şahit bulunmadığı takdirde bu; câiz ve helâl olmaz. Hür, Müslüman ve ergen kocanın böyle bir nikâhtaki boşaması talak değil mütâreke'dir.⁵ İddet, mehir ve nesebin sübutu cinsel ilişki varsa gerekir, yoksa gerekmez. Mütârekeden sonra iddet içerisinde aynı kişiler şahitli olarak evlenirlerse; bu evlilikte cinsel ilişki olmasa da Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre mehir gereklidir. Çünkü bu evlilik, fâsid bir nikâhın iddetinde vuku bulmuştur. Fâsid bir nikâhın iddetindeki evlilikle sahih bir nikâhın iddetindeki evlilik arasında fark bulunmamaktadır."⁶

Şeybânî'nin ve mezhebin kurucu imamlarının diğerlerinin anlatımında şahitsiz olarak kıyılan nikâhın hukukî netice doğurmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Bunun şahitsiz nikâhın helâl ve câiz olmayışına bağlanması da önem taşımaktadır. Diğer yandan böyle bir nikâhtan sonraki boşamanın talak sayılmaması da göstermektedir ki; şahitler olmaksızın nikâh akdi kurulmuş olmamaktadır. Bu konuda dikkat çekici bir başka husus da şahitsiz kıyılan nikâhın kimi yerlerde "bâtıl" olarak kimi yerlerde "fâsid" olarak nitelenmesidir. Bu, söz konusu terimlerin yakın anlamlı kelimeler olarak kullanılmasıyla açıklanabileceği gibi nikâh akdinde bâtıl/fâsid ayrırımı gözetilmemesiyle de açıklanabilir. Şeybânî'nin el-Asl'ında bu anlayışı doğrulayan pek çok örnek bulunmaktadır. Mesela o, iki kız kardeşin aynı erkeğin nikâhında bulunmalarının haram olduğunu ifade etmiştir. Bunun hemen akabinde de böyle bir durumun mevcudiyeti hâlinde nikâh zamanı itibarıyla önce olanın câiz, sonra olanınsa fâsid olduğunu ifade etmiştir.⁷ Bununla ilgili bir başka örnek de kayınvalidesiyle ya da üvey kızıyla cinsel ilişki kuran kişinin karısıyla olan evliliğidir. Bu kişiyle karısının birlikteliğinin ebediyen haram kılındığı bilinmektedir. Şeybânî, söz konusu nikâhı da "fâsid" olarak nitelemiştir.⁸ Bunun da desteklediği bir sonuç olarak, kesin olarak bilmekteyiz ki; Şeybânî, sahih olmayan nikâh akitlerini bâtıl ve fâsid şeklinde açık bir ayırımı tabi tutmamaktadır.

Bu tutumun Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed Tahâvî (ö. 321/933) 'de

⁵ Mütâreke; erkeğin, fâsid akitle evlendiği karısını –cinsel ilişkiden önce ya da sonra– terk etmesidir. Cinsel ilişkiden sonra yapılan terkte erkeğin bunu sözlü olarak bildirmesi gerekmektedir. Bkz. "el-Mütâreke", Mv. F. , c. XXIX, s. 6.

⁶ Şeybânî, *el-Asl*, c. X, s. 212-213.

⁷ Şeybânî, *el-Asl*, c. X, s. 182.

⁸ Şeybânî, *el-Asl*, c. X, s. 204.

de devam ettiğini görmek mümkündür. Tahâvî, *el-Muhtasar*'da konuyu şöyle özetlemiştir:

"Hür ve bâliğ Müslümanların şahitliği olmaksızın nikâh akdi olmaz. Şahitler iki ya da daha fazla olabileceği gibi bir erkek ve iki ya da daha fazla kadından müteşekkil de olabilir. Ancak iki kölenin şahitliğiyle nikâh in'ikad etmez."⁹

Görüldüğü gibi Tahâvî; nikâh akdinin mevcudiyetini ve in'ikadını, aranan nitelikteki şahitlerin varlığına bağlamıştır. Tahâvî'nin açıklamaları çerçevesinde şahitlerin bulunmadığı bir nikâhın in'ikad etmediğini bilmemize rağmen bunun bâtil olarak mı yoksa fâsid olarak mı niteleneceği konusunda bir çıkarımda bulunmamız mümkün gözükmemektedir.

Benzer bir yaklaşımın Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945) tarafından da benimsendiğini söylemek mümkündür. el-Hâkim eş-Şehîd'e göre şahitler olmaksızın kıyılan bir nikâh akdine cevaz verilemeyeceğinde Ebû Hanife (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Şeybânî görüş birliğine varmışlardır.¹⁰ Bu yaklaşım, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî (ö. 428/1037)'nin *el-Muhtasar*'ında şöyle özetlenmiştir: "Müslümanların nikâhı ancak Müslüman, akıllı, ergen, hür şahitlerin bulunmasıyla in'ikad eder."¹¹ Kudûrî'nin anlatımında da nikâh akdinin bâtil ve fâsid şeklinde kısımlara ayrılarak incelendiği görülmektedir. O, şahitler olmadığı takdirde nikâhın câiz olmayacağını belirttiği hâlde böyle bir akdin bâtil ya da fâsid olarak nitelenmesine ilişkin bir açıklamada bulunmamaktadır.¹²

Serahsî (ö. 483/1090) bu yaklaşımı pek çok delille destekleyerek savunur. Onun konuya ilişkin ifadeleri özetle şöyledir:

"Nikâhın sır olarak kalmaktan çıkması ancak iki şahidin tanıklığıyla mümkün olmaktadır. İki kölenin ya da iki çocuğun şahitliğiyle nikâh akdi in'ikad etmez. Zira onlar, bu akdi kendi başlarına gerçekleştiremezler. Bir erkek ve bir kadının şahitliğiyle de nikâh akdi in'ikad etmez. Çünkü şahitlik açısından iki kadının bir erkeğe denk olduğu nas ile sabittir. İcap ve kabul, nikâhın rûknüdür. Şahitlik ise bunun şartıdır. Hz. Ömer, şahitsiz olarak evlenenleri recmedeğini ifade etmiştir."¹³

Serahsî'nin ifadelerinde öne çıkan noktalar şunlardır: 1. Nikâh akdinin rûknü icap-kabuldür; şahitlerin bulunması ise bunun şartıdır. İstenen sayıda ve nitelikte şahitler bulunmadan kıyılan nikâh, in'ikad etmez.¹⁴ 2.

⁹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, tahk. Ebü'l-Vefâ Efgâni, Kahire 1370, s. 169.

¹⁰ el-Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Kütüphanesi, no. 580, vr. 60.

¹¹ Kudûrî, *el-Muhtasar*, Beyrut 1997, s. 145.

¹² Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 145.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, c. V, s. 31-36.

¹⁴ Rükün; ibadete ya da hukukî işleme -onun yapısından bir parça teşkil ederek- varlık kazandıran temel ögedir. Şart ise ibadetin ya da hukukî işlemin varlığı kendisine

Hız. Ömer'in şahitsiz olarak evlenenleri recmedeceğini ifade etmesi ise bu işlemin hukukî varlık kazanmadığının ve hukukî himayeden yoksun olduğunun en açık ifadesidir. 3. Sahih olmayan nikâh akitlerinin bâtil ve fâsid şeklinde kısımlara ayrılarak incelendiği görülmektedir. Bunun en önemli sebebi olarak da nikâhın şartlarının in'ikad, sıhhat, nefaz ve lüzum şeklinde sınıflandırılmaması görülebilir.

Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserinde nikâh akdi ve bu akit içerisinde şahitliğin yerine ilişkin olarak sistematik bir incelemenin yapıldığını görürüz:

"Nikâh; akdin, rükün ve şartlarının birlikteliğidir. Bu akdin rükünü, karı kocanın icap ve kabulüdür. Şartları ise öncelikli olarak akıl, ergenlik ve hürriyettir. Bu çerçevede kölenin mevlâsından izinsiz evlenmesi, akdin in'ikadına mâni kabul edilmiştir... Kadının evlenmesi helâl olanlardan olması ve şahitlik de bu akdin şartlarındandır... Ayrıca akdin kendileriyle in'ikad edebildiği bu şahitlerin de taşınması gereken bazı şartlar vardır. Şahitlerin akıllı, ergen ve hür olmaları bu şartların önde gelenlerindedir... Diğer yandan şahitlerin iki erkek ya da iki kadın bir erkek olmaları da şahitlikle ilgili şartlardır."¹⁵

Görüldüğü gibi Semerkandî; nikâhı, akdin rükünü ve şartlarının birlikte bulunması olarak tanımlamıştır. Bu tanımdan çıkan sonuç; rükünü ya da şartlarında eksiklik bulunan bir akdin, nikâh olarak isimlendirilmesinin mümkün olmayacağıdır. Bu akdin rükünün tarafların icap-kabulü olduğunda tereddüt yoktur. Buna dayalı olarak Semerkandî; nikâh akdinin şartlarını, akdin in'ikadı ile ilişkilendirmiştir. Bu çerçevede o, şahitlerin bulunmasını nikâh akdinin şartları içerisinde zikrettikten hemen sonra akdin in'ikad edebilmesinin şahitlerin varlığına ve bazı şartları taşımalarına bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Burada bizim için esas önemli olan nokta, Semerkandî'nin akdin in'ikadı için şahitlerin dışında hangi şartları gerekli gördüğüdür. Ehliyet, hürriyet ve kişinin kendisine haram kılınanlarla evlenmemesi; Semerkandî'ye göre akdin in'ikadı için gerekli olan -şahitlik dışındaki- şartlardır. Bunun bizi tabii olarak ulaştırdığı sonuç şudur: Semerkandî'ye göre şahitsiz kıyılan nikâh -akdin in'ikadı için gerekli bir şartı taşımama açısından- ehliyetsiz kişinin nikâhına ya da mahremle yapılan evliliğe benzemektedir. Bu, bir şart olarak nikâhta şahitliğe verilen önemden kaynaklanmaktadır. Son olarak belirtilmesi gereken bir nokta da Semerkandî'nin nikâh akdiyle ilgili bu şartları in'ikad, sıhhat, nefaz ve lüzum şartları olarak tasnif etmemiş olduğudur.

bağlı olan ancak onun yapısından bir parça teşkil etmeyen ögedir. Bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1997, c. III, s. 501; a.g.e. , c. IV, s. 288-289.

¹⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984, c. I, s. 131-134.

Semerkandî'nin hem öğrencisi hem de damadı olan Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî (ö. 587/1191)'nin Bedâiu's-sanâi'de nikâh akdi ve şartlarını ele alışı sistematik açıdan Tuhfe ile benzerlik taşımaktadır. Ancak Bedâiu's-sanâi'in daha zengin bir içeriğe sahip olduğu ilk bakışta görülmektedir. Nikâh akdi ve şartları içerisinde şahitliğin yerine yönelik Kâsânî'nin ifadeleri özetle şöyledir:

"Nikâhın rûknü icap kabuldür. Rûknün şartları ise in'ikad, cevaz, nefaz ve lüzum şartları olarak kısımlandırılır. Akit sırasında şahitlerin hazır bulunması, nikâhın cevaz ve nefaz şartlarından. Nitekim nikâhın şahitsiz olmayacağını ifade eden rivayetler, şahitliğin nikâhın şartlarından olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Şahitsiz olarak kıyılan nikâhın "zina" olarak isimlendirilmesi de şahitliğin akdin şartlarından olduğuna delil niteliğindedir. Diğer yandan zina töhmetinin ortadan kalkması da ancak nikâhın şahitlik yoluyla yaygınlık kazanmasıyla mümkün olur. Bu konudaki bir başka delil de şahitsiz olarak akdedildiği için "nikâhü's-sır" olarak nitelenen nikâhın yasaklanmasıdır. (icap-kabul rûknü içerisinde) kabul olmadığı takdirde akit vücuda gelmediği gibi şahitlik olmadığı takdirde de rûknün vücuda gelmiş olmaz. Ayrıca şahitlik için gerekli nitelikleri taşımayanlar, bu akitte kabulde bulunamadıkları için, onların şahit olarak hazır bulunmalarıyla akit in'ikad etmemektedir. Müslümanların kendi aralarındaki nikâhlarında şahitlerin de Müslüman olmaları şarttır. Böyle bir nikâh, kâfirin şahitliğiyle in'ikad etmez."¹⁶

Görüldüğü gibi Kâsânî, okuyucusunu şahitliğin nikâhın şartlarından olduğuna ikna etmek için pek çok delil serdetmektedir. Şahitsiz kıyılan nikâhın "zina" olarak isimlendirilmesi ve "yok" kabul edilmesi, bunların en önemlilerindedir. Ancak Kâsânî'nin nikâhla ilgili esas katkısı, bu akdi ve şartlarını ilk olarak tasnif etmesidir. O, nikâh akdini "sahih ve fâsid" olmak üzere ikili bir tasnife; bu akde ilişkin şartları ise "in'ikad, cevaz, nefaz ve lüzum" olarak dördü bir tasnife tabi tutmuştur.¹⁷ Bu tasnif dikkatle incelendiğinde Kâsânî'nin, nikâhın gelişim sürecinde bir dönüm noktasını teşkil ettiği görülmektedir. Gerçi fâsid nikâhın hukukî neticesine değinerek Semerkandî de nikah akdinde sahîh ve fâsid şeklindeki ikili tasnifi benimsediğini ihsas etmektedir.¹⁸ Ancak bu tasnif, Kâsânî'de olduğu gibi "nikâhın ya sahîh ya da fâsid olacağı" şeklinde bir açıklık taşımamaktadır. Kâsânî'nin tasnifinde dikkat çekici olan bir başka nokta da sahîh olmayan akitlerin "bâtıl ve fâsid" şeklinde ayrılmamış olmasıdır. Buradan yola çıkarak Hanefîlerde nikâhın ilk olarak h. VI. yüzyılda "sahîh ve fâsid" şeklinde tasnif edildiğini ve bu tasnifte bâtil/fâsid ayırımının gözetilmediğini

¹⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, Beyrut 2003, c. III, s. 389-405.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, c. III, s. 605-617.

¹⁸ Semerkandî, *Tuhfe*, c. I, s. 248.

söylemek mümkündür.

Kâsânî'nin çağdaşı Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî (ö. 593/1197) de Müslümanlar arasındaki nikâhın in'ikadını; köle olmayan, akıllı ve ergen Müslümanların şahit olarak varlığına bağlamıştır.¹⁹

Hicrî VII. ve VIII. yüzyıllara gelindiğinde nikâhın in'ikadının şahitlerin varlığına bağlandığını ve sahih olmayan nikâhın bâtil/fâsid şeklinde bir ayırımı tabi tutulmadığını “mütûn-i erbaa” olarak bilinen dört temel metinde de görmekteyiz.²⁰ Mevsilî (ö. 683/1284)'nin el-Muhtâr'daki yaklaşımı buna örnek teşkil etmektedir.²¹

Nikâhın rûknü icap kabuldür. Bu akit, mazi lafızlarla ya da birisi mazi diğeri müstakbel lafızlarla in'ikad eder. Müslümanların nikâhı ancak iki erkek ya da bir erkek iki kadın şahidin bulunmasıyla in'ikad eder. Müslümanların kendi aralarındaki nikâh akdinde şahitlerin hür ve Müslüman olmaları şartı aranır; adil olmaları şartı aranmaz. Nikâh akdi körlerin şahitliğiyle de in'ikad eder.²²

Hicri IX. ve X. yüzyıllarda iki önemli metin karşımıza çıkmaktadır: Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in Dürerü'l-hükkâm'ı ve İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549)'nin Mülteka'l-ebhûr'u. Aşağıda görüleceği üzere her iki metinde dikkat çekici olan; nikâhın in'ikadının şahitlerin varlığına bağlanması ve sahih olmayan nikâh akitlerinin bâtil ya da fâsid olarak ayırımı tabi tutulmasıdır. Bu metinlerde konunun ele alınışı da birbirine benzer niteliktedir. Molla Hüsrev'in şu ifadeleri buna örnek teşkil etmektedir.

Nikâh akdi icap ve kabulle in'ikad eder. Bu akdin in'ikad şartlarından

¹⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, Beyrut trz., c. I, s. 185-186. Merginânî, nikâh akdinde bâtil-fâsid ayırımının varlığına dair bir açıklamada bulunmaz. Bununla birlikte o, nikâhın rûknüne ilişkin şartlarda eksikliği olan kimi akitleri bâtil olarak nitelerken kimilerini fâsid olarak değerlendirmiştir. Bu, onun nikâh akdinde bâtil-fâsid ayırımı gözetmediğine yönelik bir işaret sayılabilir. Nitekim İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *el-Hidâye*'de nikâh akdine ilişkin olarak geçen bâtil-fâsid kavramlarını izah ederken bu akidde bâtil-fâsid ayırımının bulunmadığını açıkça ifade etmiştir. Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 2003, c. III, s. 234.

²⁰ Bunlar Mevsilî'nin *el-Muhtâr*, Nesevî'nin *Kenzü'd-dekâik*, Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-hidâye* ve İbnü's-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* adlı eserleridir. Bu eserler, çoğunlukla şerhli olarak neşredilmiştir. Bu yüzden müstakbel baskısına ulaşamadığımız eserler, dipnotta şerhli olarak verilmiştir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, İstanbul 2015, c. III, s. 82-84; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, Beyrut 1997, c. III, s. 155-162; Tâcüşşerîa, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-hidâye*, Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, no. 522, s. 25; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, Beyrut 2005, s. 511.

²¹ Muhteva açısından aralarında güçlü benzerlikler bulunan mütûn-i erbaa içerisinde Mevsilî'nin *Muhtâr*'ının örnek olarak seçilmesi, eserin yaygınlığından ve tanınırlığından ileri gelmektedir.

²² Mevsilî, *Muhtâr*, c. II, s. 301-302.

birisi de işiten, mükellef, hür iki erkek ya da bir erkek iki kadın şahidin bulunmasıdır. Burada şart olanın şahitlerin işitmeleri değil, akit sırasında bulunmaları olduğu da söylenmiştir. Ancak doğru olan şahitlerin işitmele-ridir. Bu yüzden nikâh akdi sağrırların şahitliğiyle in'ikad etmez.²³

Görüldüğü üzere Molla Hüsrev, nikâhın in'ikadı ile şahitlerin varlığı arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun açıklamalarında öne çıkan bir nokta da akdin in'ikadı için şahitlerin sadece bulunmalarının değil; aynı zamanda işitmelerinin de gerekli olduğudur. Bu çerçevede sağrırların şahit olarak bulunmaları hâlinde akdin in'ikad etmeyeceğini ifade etmiştir. Bu çizginin Mülteka'l-ebhûr'da da devam ettiğini söylemek mümkündür.²⁴

Hanefî fıkhının son dönemindeki önemli bir metin olarak Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr'da da nikâhın in'ikadı ile şahitlerin bulunması arasındaki zorunlu ilişkiye değinilmiştir.

Nikâh akdinde şahitlerin bulunması şarttır. Şahitlerin de akıllı, ergen, hür ve Müslüman olmaları gerekir. Müslümanların nikâhı; kâfirlerin, çocukların, delilerin ve kölelerin şahitliğiyle in'ikad etmez. Zira bu sayılanların velayet yetkisi bulunmamaktadır.²⁵

İbn Âbidîn, şahitlerin bulunmadığı bir akdin in'ikad etmeyeceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak bunun da ötesinde o, sahih olmayan nikâh akitleri arasında fâsid/bâtıl ayırımına yönelik bir işarete bulunur. Ona göre bu ayırım, cinsel ilişkinin doğurduğu hukukî neticelerde ortaya çıkmaktadır. Şahitsiz kıyılan fâsid nikâhta cinsel ilişki; had cezasını düşürmektedir, nesep sabit olmaktadır ve mehir gerekmektedir. Bâtıl nikâhta ise nesep sabit olmamaktadır ve iddet gerekmemektedir. Nikâh akdinde fâsid/bâtıl ayırımındaki temel ölçü de bu akdin cevazında ihtilaf olup olmadığıdır. Şahitsiz kıyılan nikâhta olduğu gibi akdin cevazı ihtilafı ise cinsel ilişki iddeti gerekli kılar. Buna karşın evli bir kadınla nikâhlanmaya hiçbir kimse cevaz vermemiştir. Bu durumda evli bir kadınla sözde nikâhlanmak suretiyle yapılan cinsel ilişki, iddeti gerekli kılmayacaktır.²⁶

B. Modern Literatürde Nikâh Akdi ve Şahitlik

Hanefî fıkıh kitaplarının nikâh akdinin in'ikadını, şahitlerin hazır bulunmalarına bağladıklarını yukarıda görmüştük. Bu çerçevede Hanefîlerdeki geleneksel yaklaşımın, şahitlerin olmadığı bir nikâh akdinin in'ikad etmediği yönünde olduğunu artık kesin olarak bilmekteyiz. Modern literatüre hâkim olan yaklaşım; akde ilişkin şartların sistematik olarak incelenmesi, şahitliğin de bu şartlar içerisinde sıhhat şartı olarak değerlendirilmesi şek-

²³ Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm fî şerhi gureri'l-ahkâm*, İstanbul 1317, c. I, s. 329.

²⁴ Halebî, *Mülteka'l-ebhûr*, İstanbul 1316, s. 12-13.

²⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut 2003, c. IV, s. 87-94.

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. IV, s. 274-275.

lindedir. Bu çerçevede nikâhın sahih olarak in'ikad etmesinin şahitlerin varlığına bağlanmasında tereddüt bulunmamaktadır. Ancak şahitsiz kıyılan nikâhın bâtil olarak mı yoksa fâsid olarak mı değerlendirileceği konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu açıdan nikâh akdinde şahitliğe ilişkin olarak klasik fıkıh kitapları ile modern literatür arasındaki yaklaşımların farklılıklarının üzerinde durulması gerekmektedir.

Modern dönemde nikâh akdi, fikhî genel olarak ele alan eserlerde olduğu gibi aile hukukuna hasredilmiş çalışmalarda da incelenmiştir. Diğer yandan bu alana yönelik ilgi sadece bireysel çalışmalarla da sınırlı olmamıştır; hem kanunlaştırma çalışmalarında hem de ansiklopedik çalışmalarda konu ele alınmıştır. Zengin bir yelpazeyi oluşturan bu çalışmalar içerisinde, araştırmanın ilgi alanına nikâh akdinde şahitlik şartı ile bu akdin butlanı/fesadı arasındaki ilişkiye değinenler girmektedir. Zira nikâhın in'ikadı içerisinde şahitlik şartına verilen önem ile bu akidde bâtil/fâsid ayrımının olup olmadığı birbiriyle doğrudan ilişkilidir.²⁷ Bununla irtibatlı olarak muasır araştırmacılar, şahitsiz kıyılan nikâhın hukukî konumunu belirlemede ikiye ayrılmışlardır. Şahit olmaksızın nikâhın in'ikad etmeyeceğini söyleyenler, bu akitte bâtil/fâsid ayrımının bulunmadığını ifade etmişlerdir.²⁸ Şahitsiz kıyılan nikâhın fâsid bir şekilde mün'akid olduğunu kabul edenlere göre ise bâtil akitlerle fâsidler aynı çerçevede değerlendirilmemelidir.²⁹ Aşağıda her iki görüşün dayanakları analiz edilecektir.

a. Şahitsiz Kıyılan Nikâhta Bâtil/Fâsid Ayrımı Gözetener

Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1888-1956) nikâhın şartlarını in'ikad, sıhhat, nefaz ve lüzum şartları olarak tasnif eder. Tasnif edilen bu şartlar çerçevesinde nikâh akitlerini de sınıflandırır. Onun konuya yaklaşımı şöyledir:

"Nikâh akdinin sıygası, tarafların ehliyeti ya da in'ikad şartlarında eksiklik olursa akit bâtil olur ve hiçbir hukukî netice doğurmaz. Bu durumda hemen tarafların ayrılması -ayrılmadıkları takdirde- yargı yoluyla aralarının ayrılması gerekir. Bâtil nikâhtaki cinsel ilişki, zina olarak değerlendirilir. Ancak akit şüphesi dolayısıyla zina haddi düşer. Diğer yandan cinsel ilişkinin varlığı da mütârekeden sonra hiçbir hukukî netice doğurmaz. Şahitsiz olarak kıyılan nikâhta olduğu gibi sıhhat şartlarından birisi eksik olduğunda akit fâsid olur. Fâsid nikâhta da tarafların ayrılması, -ayrılmadıkları takdirde- yargı yoluyla aralarının ayrılması gerekir. Fâsid akit, bizâtihi hukukî netice doğurmadığı için fâsid akitle evlenenler cinsel ilişki olmaksızın ayrıldıkları vakit; iddet, mehir, hürmeti müsâhere, nesep, vera-

²⁷ Bu ilişkiye girişte değinildiği için burada temas edilmeyecektir.

²⁸ Bkz. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, s. 57; a. mlf. , *Akdü'z-zevâc ve âsâruhû*, s. 77-90; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi 'ş-şer'iati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1992, c. VII, s. 323.

²⁹ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli 'ş-şahsiyye*, s. 39-41.

set gibi hukukî neticelerden hiçbirisi gerekli olmayacaktır. Ancak bu akit içerisinde cinsel ilişkinin vukuu hâlinde mehir, iddet, nesebin sabit olması ve hürmeti müsâhere gerekecektir. Bu çerçevede Hanefîlerin itiraz edilen görüşü şu şekildedir: “Bir kimse nesep, radâ’ ya da müsâhere yoluyla kendisine haram kılınanlardan birisiyle ya da başkasının karısı ya da iddetlisi ile evlense ve hürmeti bildiği hâlde cinsel ilişki kursa tefrikten sonra iddet beklemesi gerekmediği gibi eğer evliyse ilk kocası ile ilişki kurmasında da sakınca yoktur. Söz konusu durumdaki kişi hürmeti bilmeden cinsel ilişki kurarsa kadına iddet gerektiği gibi ilk kocasına bu iddet bitmeden cinsel ilişki kurması da haram olur. Bunun ortaya çıkardığı sonuç şöyledir: Hürmeti bilerek kişinin kendisine haram kılınan birisiyle evlenmesi bâtıldır ve bâtılda iddet yoktur. Böyle bir evlilik hürmeti bilmeksizin yapılırsa fâsid olur ve fâsilde iddet gerekmektedir. Kişinin bilmeden sütkardeşiyle evlenmesi ya da evlendiği kadının aslında iddet beklemekte olduğunu bilmemesi, hürmeti bilmeden evliliğe örnek teşkil etmektedir.”³⁰

Abdülvehhâb Hallâf’ın açıklamaları, şahitliğin sıhhat şartı olduğu yönündeki bilgimize ilavede bulunmamaktadır. Ancak rükün ya da in’ikad şartlarında eksiklik bulunan bâtil akitle, şahitsiz kıyılan fâsid akit arasındaki farklılığa işaret etmesi önem taşımaktadır. Ona göre bâtil akitte cinsel ilişki olsa da hiçbir hukukî netice doğmaz ve cinsel ilişki de zina olarak değerlendirilir. Fâsid akidde ise cinsel ilişkinin varlığı hâlinde mehir, iddet, nesebin sübutu gibi bazı hukukî neticeler gerekli olmaktadır. Bu durum, bâtil ve fâsid akitler arasında köklü bir ayırımın varlığını zorunlu kılmaktadır.

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1883-1971) ’in konuyu ele alışının da aynı çizgide olduğu görülmektedir. O; nikâh akdini vasıflarının ve şartlarının mevcudiyetine göre “bâtil, fâsid ve sahih” olarak sınıflandırır. “Şahitsiz olarak akdedilen nikâhlar, fâsiddir.”³¹ diyerek de şahitsiz kıyılan nikâhta bâtil/fâsid ayırımı gözettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Zekiyyüddîn Şabân’a göre de nikâh akidinde bâtil-fâsid ayırımı vardır ve bu ayırımın gerekliliğine dair fakihler ittifak etmişlerdir. Bu yüzden cinsel ilişkinin varlığı hâlinde doğan hukukî neticelerle ilgili olarak sahih olmayan akitleri tek bir sınıfa indirgemek mümkün değildir. Cinsel ilişkinin varlığı, kimi nikâh türlerinde bazı hukukî neticeleri meydana getirdiği hâlde kimi nikâh türlerinde herhangi bir etki doğurmamaktadır. Mesela insanın annesi, kızı, kardeşi ya da evlenilmesi yasak olanlardan başkalarıyla evlenmesi hâlinde cinsel ilişkinin varlığı, herhangi bir hukukî netice doğurmamaktadır. Bazı akit türlerinde ise cinsel ilişkinin varlığı hâlinde iddet ya da

³⁰ Hallâf, *Ahkâmü’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, s. 39-41.

³¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul 1971, c. II, s. 24.

nesebin sübutu gibi hukukî neticeler terettüp etmektedir. Şahitsiz kıyılan nikâh buna örnek teşkil etmektedir. Bu durumda cinsel ilişkiye bağlı hukukî neticelerle ilgili olarak sahih olmayan akit türlerini özel bir isimle anmak yerinde görülmektedir.³²

Nikâhın rükün ve şartlarına ilişkin olarak Zekiyyüddîn Şabân'ın ortaya koyduğu sistematiğe nikâh akdinin rükünü icap-kabuldür. İn'ikad şartları ise bu rükünün yerine gelmesi için gerekli olan ya da rükünün dayalı olduğu esaslardır. Öyle ki in'ikad şartlarından birisi eksik olduğunda akit yok hükmündedir, bâtıldır ve hiçbir hukukî netice doğurmamaktadır. Tarafların tasarruf ehliyetine sahip olmaları, birbirlerinin akde ilişkin beyanlarını işitebilecek durumda olmaları, evlenmelerinin yasak olmaması, meclis birliği, icap-kabul uygunluğu ve akdin şarta ya da gelecek bir zamana/olaya bağlanmaması; nikâhın in'ikad şartlarıdır. İn'ikadın akbinde akdin hukukî netice doğurması için gerekli olan şartlar, sıhhat şartı olarak nitelenmektedir. Mesela akit esnasında şahitlerin varlığı, nikâhın sıhhat şartlarındandır. Sıhhat şartlarında eksiklik bulunduğu anda akit fâsid olarak nitelenmektedir. Fâsid akitle yapılan nikâhta cinsel ilişki bulunmadığı takdirde herhangi bir hukukî netice doğmamaktadır. Cinsel ilişkinin varlığı hâlinde ise mehir, iddet, nesebin sübutu ve hürmeti müsâhere gibi bazı hukukî neticeler meydana gelmektedir.³³

Vehbe Zuhaylî'nin nikâh akdiyle ilgili şartları tasnifi de aynı istikamettir:

"Hanefilere göre nikâhın rükünü icap kabuldür. Bu akde ilişkin şartlar ise in'ikad, sıhhat, nefaz ve lüzum şartları olarak sınıflandırılmıştır. İn'ikad şartları, akdin rükünleri ile ilgili bulunması gereken şartlardır. Bu şartların eksik olması hâlinde akit bâtil olur. Bâtil akid, hiçbir hukukî netice doğurmaz. İn'ikad şartlarından bazıları taraflarla bazıları ise icap-kabul rükünü ile ilgilidir. Tarafların tasarruf ehliyetine sahip olmaları, birbirlerinin sözlerini işitebilmeleri ve kadının evlenilmesi haram kılınanlardan olmaması; nikâh akdinin taraflarla ilgili in'ikad şartlarıdır. İcap-kabul irtibatı, uygunluğu, meclis birliği ve akdin şarta bağlanmaması; akdin icap-kabulle ilgili in'ikad şartlarıdır. Sıhhat şartları, akdin hukukî netice doğurması için gerekli

³² Zekiyyüddîn Şabân, *el-Ahkâmü's-şahsiyye li'l-ahvâli's-şahsiyye*, Kayravan 1989, s. 99. Mehmet Akif Aydın da bu kitaba atıfta bulunarak nikâh akdinde bâtil/fâsid ayırımını benimser. Bkz. Mehmet Akif Aydın, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 30. Bu ayırımı benimseyen başka araştırmalar için bkz. Fahrettin Atar, "Nikâh", *DİA*, c. XXXIII, s. 112-117; Ali Bardakoğlu, "Butlân", *DİA*, c. VI, s. 476-478; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1996, c. I, s. 334-335; a. mlf., *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul 1990, c. II, s. 100-102; N.U.A. Siddîqui, *Studies in Muslim Law: Batil and Fasid Marriages*, Dakka 1955, s. 49-72; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974, s. 144-167; Günay, *Bâtil-Fâsid Ayırımı*, s. 65-125.

³³ Şabân, *el-Ahkâmü's-şahsiyye*, s. 86-137.

olan şartlardır. Bu şartlardan birisi eksik olduğunda akit, Hanefilere göre fâsid; cumhura göre bâtil olur. Hanefilere göre fâsid akit, sahih akdin doğurduğu bazı neticeleri doğurur. Bu neticeler, genellikle cinsel ilişkiden doğan neticelerdir. Bu çerçevede nesep sabit olur, tefrik ya da mütârekenin akabinde kadının iddet beklemesi gerekir. Akit esnasında şahitlerin bulunması, nikâhın sıhhat şartlarındandır."³⁴

Görüldüğü üzere Vehbe Zuhaylî; sıhhat şartları olmadığı takdirde akdin in'ikad etmiş olacağını ve fâsid bir akit olarak bazı hukukî neticeler doğuracağını ifade etmektedir. Şahitlerin hazır bulunmasını da sıhhat şartları içerisinde değerlendirerek şahitsiz bir nikâhın fâsid olarak mün'akid olacağını kabul etmiş olmaktadır.

b. Şahitsiz Kıyılan Nikâhta Bâtil/Fâsid Ayrımı Gözetmeyenler

Modern dönemde şahitlik şartıyla butlan/fesad ilişkisini ilk olarak inceleyenlerden birisi Kadri Paşa (ö. 1306/1888) olmuştur. O, nikâh akdinin rüknünü icap-kabul olarak belirttikten sonra şartlarını in'ikad ve sıhhat şartları olmak üzere iki kısım içerisinde inceler. Meclis birliği, tarafların akde ilişkin beyanları işitmeleri ve icap-kabul uygunluğu; nikâh akdinin in'ikad şartlarını teşkil etmektedir. Akit esnasında şahitlerin bulunmasını ise nikâhın sıhhat şartları içerisinde değerlendirmektedir.³⁵ Ancak onun şahitlerin varlığına bir sıhhat şartı olarak atfettiği önem, akdin diğer sıhhat şartı da göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılabilir. Zira ona göre nikâhın diğer sıhhat şartı, taraflar arasında evliliğin yasaklanmamış olmasıdır. Bu çerçevede kişinin evlenilmesi haram kılınanlardan birisi ile evliliği ve şahitsiz yaptığı evlilik aynı sınıf içerisinde değerlendirilmiş olmaktadır.

Nikâhın hukukî neticelerine ilişkin olarak da Kadri Paşa, şahitlerin varlığını diğer şartlar gibi zorunlu görmektedir. Ona göre nikâh, yukarıda zikredilen şartları taşıyarak in'ikad ettiğinde gerekli hukukî neticeleri doğuracaktır. Mehir ve nafaka yükümlülüğü, bu hukukî neticelerden bazılarıdır. Ancak akit, yukarıda zikredilen şartlardan birisi eksik olarak kurulduğunda sahih olmayacağı için karı-koca ilişkisi sabit olmayacak ve herhangi bir hukukî netice de doğmayacaktır.³⁶ Buna dayalı olarak Kadri Paşa'nın sahih olmayan nikâh akitlerini bâtil ve fâsid şeklinde ayırma cihetine gitmemesi de şaşırtıcı değildir. Çünkü nikâhın sahih olarak in'ikad ederek hukukî netice doğurması açısından şahitlerin varlığı ile meclis birliği arasında bir farklılık gözetmemektedir. Her ne kadar birisi sıhhat diğeri in'ikad şartı olarak anılsa da akdin hukukî neticelerini engelleme açısından aralarında farklılık bulunmamaktadır. Şöyle ki; şahitsiz kıyılan nikâh da hukukî ne-

³⁴ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû*, Dimaşk 1985, c. VII, s. 36-91.

³⁵ Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye*, Kahire 2006, c. I, s. 38-73.

³⁶ Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye*, c. I, s. 70-73.

tice doğurmamaktadır. İcap ve kabulde meclis birliğine riayet edilmediği takdirde de gerekli olan bir hukukî netice bulunmamaktadır.

Cezîrî (ö. 1882-1941)'nin konuya yaklaşımı da Kadri Paşa ile aynı istikamettedir. Cezîrî'ye göre de şahitsiz kıyılan nikâh, bâtıldır. O, okuyucusunu buna ikna etmek için şahitsiz kıyılan nikâhın bâtil olduğunda Hanefîlerin, Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin ittifakı olduğundan söz eder.³⁷ Bunun tabii bir sonucu olarak o, şahitsiz kıyılan nikâhın hiçbir hukukî netice doğurmayacağını kabul etmiş olmaktadır.

Ebû Zehre (ö. 1898-1974)'nin bu konudaki açıklamaları ise özetle şöyledir:

"Nikâh akdinin in'ikadı icap-kabul ile olmaktadır. Tarafların ehliyeti, icap-kabul uygunluğu ve meclis birliği de bununla ilgili şartlardır. Akin in'ikad dışındaki şartları ise sıhhat, nefaz ve lüzum şartlarıdır. Sıhhat şartları olmaksızın nikâh akdi, mevcut addedilmez ve bu akdin varlığının da Şâri nezdinde kıymeti bulunmaz. Nikâh akdinin iki sıhhat şartı bulunmaktadır. Bunlardan birisi şahitlerin akit esnasında hazır bulunmaları; diğeri ise taraflar arasında evliliğin haram kılınmış olmamasıdır. Nikâh akdi sadece karşılıklı rıza ile hukukî netice doğurmaz, Şâri nezdinde muteber olmaz ve hukukun himayesi altına girmez. Buna ilaveten akdin ilanı da gerekmektedir. Öte yandan bu akitte fâsid/bâtıl ayırımı da bulunmamaktadır.³⁸ Ayrıca nikâhla ilgili olarak varit olan pek çok rivayet şunu kesin bir şekilde ortaya koymuştur ki; nikâhta helâl ile haramı birbirinden ayıran, zıfâf ve ilandır."³⁹

Ebû Zehre'nin anlattıkları içerisinde üç hususun altını çizmek gerekmektedir. Birincisi, şahitsiz olarak kıyılan nikâh, yok hükmündedir. Bu yüzden herhangi bir hukukî netice doğurmamaktadır. İkincisi, Hanefîlere göre nikâh akdinde bâtil/fâsid ayırımı bulunmamaktadır. Üçüncüsü ve en önemlisi, her ikisi de sıhhat şartı olarak değerlendirilmesi sebebiyle kişinin mahremiyle evlenmesi ile şahitsiz evlenmesi arasında hukukî netice itibariyle farklılık bulunmamaktadır. Görüldüğü gibi Ebû Zehre'nin anlatımında şahitlik şartının taşıdığı öneme vurgu yapılmaktadır. Bu çerçevede şahitsiz kıyılan nikâh ve mahremle yapılan evlilik, sıhhat şartı taşımama noktasında birleşmektedir.

Şahitlerin varlığının akdin sıhhat şartı olarak görülmesi ve şahitsiz kı-

³⁷ Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*, Beyrut 1990, c. IV, s. 16-28. Cezîrî'nin bu yaklaşımı konuya ilişkin tezlerde de etkili olmuştur. Bkz. Meryem Cangir (Arı), *İslâm Hukukuna Göre Nikâhta Aleniyet ve İlan Şartı*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011, s. 39.

³⁸ Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kahire 1957, s. 40-63; a. mlf., *Akdü'z-zevâc*, Kahire 1971, s. 77-103.

³⁹ Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-şer'iati'l-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 230.

yılan nikâhın fâsîd olarak nitelenmesi açısından Abdülkerim Zeydan (ö. 1921-2014) 'ın konuyu ele alışı da benzer niteliktedir. Ona göre de Hanefîlerde nikâh akdinde fâsîd/bâtıl ayırımı bulunmamaktadır. Bu çerçevede o, bâtil ve fâsîd akitleri “sahih olmayan akitler” başlığı altında inceler.

Sahih olmayan akit, sıhhat şartlarından biri ya da daha fazlası bulunmayan akitir. Şahitsiz ya da velisiz yapılan evlilik veya iddet bekleyen bir kadınla yapılan evlilik, buna örnek teşkil etmektedir. Fâsîd ve bâtil akitler, “sahih olmayan akitler” olarak nitelenmektedir ve Hanefîler bunlar arasında bir ayırım gözetmemektedir. Sahih olmayan akitler, cinsel ilişki olmadığı takdirde herhangi bir hukukî netice doğurmamaktadır. Cinsel ilişki olması hâlinde ise mehir, nesep, hürmeti müsâhere sabit olmaktadır; veraset ve nafaka hükümleri cereyan etmemektedir. Bu akitlerde tarafların derhal tefrik edilmeleri gerekli olmaktadır. Bu işlem, Hanefîlere göre mütâreke hükmündedir ve talak sayısında azalma olmamaktadır.⁴⁰

II. Nikâhın Şahitlik Şartı ile Akdin Şekfliliği Arasındaki İlişki

Modern literatürde akitlerin çeşitli açılardan tasnif edilmesi yaygınlık kazanmıştır. Nikâh akdinin şekli ya da rızaî bir akit olarak nitelenmesi de bu tasnifin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak akitlerin in'ikadında karşılıklı rıza yeterli olmaktadır. Ancak konu nikâh akdi olunca görülen o ki; bu akit, şekli olarak nitelenen akitlerle benzerlik taşımaktadır. Bunun en önemli örneğini şahitlerin nikâh sırasındaki varlıklarının şart kılınmasında görürüz. Şahitler olmadan akdin in'ikad etmemesi, bu akdin in'ikadında sadece tarafların karşılıklı rızalarının yeterli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede bazı araştırmacılar; nikâh akdini şekli bir akit olarak nitelemişlerdir.⁴¹ Ancak şunu kesin olarak bilmekteyiz ki; nikâhla ilgili meselelerin Hanefî fıkıh kitaplarında incelendiği klasik dönemde, akitlerin şekli/rızaî olarak sınıflandırılması mevcut değildi. Buna dayalı olarak nikâhla ilgili ahkâmın teferruatlı bir şekilde incelenmesinden sonra olgunlaşmış kavramlarla nikâhın açıklanması anakronizm olarak değerlendiril-

⁴⁰ Zeydan, *el-Mufasssal*, c. VII, s. 324-326. Bâtıl ve fâsîd akitlerin “sahih olmayan akitler” başlığı altında incelenmesi, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*'de de görülmektedir. Bkz. “en-Nikâh”, Mv. F. , c. XLI, s. 318. Nikâh akdinde bâtil/fâsîd ayırımı yapılmaması şöyle izah edilmiştir: “Kadınla cinsel ilişki hususunda asıl hüküm haramlıktır. Haramlığın kalkması ve ilişkinin helâl hâle gelebilmesi için bu ilişkinin sahîh bir nikâha dayanması gerekir. Gerek bâtil gerekse fâsîd nikâh bu ilişkiyi helâl hâle getirme özelliğine sahip olmadığından hüküm yönünden aralarında fark gözetmek gereksizdir.” Diğer yandan fâsîd nikâhın hiçbir hukukî sonuç doğurmadığı da bilinmektedir. Ancak eğer zifaf gerçekleşmişse buna bağlı olarak bazı hukukî sonuçlar meydana gelmektedir. Bunlar, bizzat akitten değil zifaftan kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede fâsîd akde zifaftan sonra terettüp eden haddin sâkit olması, nesebin sübûtu veya mehrin gerekmesi gibi hükümler bizzat akde değil akiden sonra gerçekleşen fiilî duruma bağlı sonuçlardır. Bkz. H. Yunus Apaydın, “Fesad” *DİA*, c. XII, s. 417-421.

⁴¹ Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 57; a. mlf. , *Akdü'z-zevâc*, s. 96-98.

dirilebilecektir. Bu yüzden nikâhın şekli ya da rızaî olarak nitelenmesinden ziyade bu akit türlerinden hangisiyle benzerliğinin daha fazla olduğu üzerinde durmak daha isabetli gözükmektedir.

Bu konuda iki farklı eğilimin varlığı bilinmektedir. Şahitler olmadan da nikâhın in'ikad edebildiğini ileri süren araştırmacılar, nikâhı rızaî bir akit olarak görmüşlerdir. Hallâf'ın ifadeleri buna örnek teşkil etmektedir:

"Akit nazariyesi üzerinde duran araştırmacılar; rızaî akdi, icap-kabul irtibatı ile in'ikad eden ve karşılıklı rıza ile varlık kazanan akitler olarak tanımlamışlardır. İcare, vekâlet vb. akitlerin birçoğu rızaî niteliktedir. Bu araştırmacılara göre şekli akitse meydana gelmesi kanunun belirlediği özel bir şekle tabi olan akitlerdir. Nikâh akdinin in'ikadının karşılıklı rıza ve buna bağlı şartlarla gerçekleşebildiği düşünüldüğünde bu akit rızaî olarak değerlendirilebilir. Ancak karşılıklı rıza ile tamamlanan bu akdin tüm hukukî neticelerini doğurmaya elverişli olmadığı; hukukî netice doğurması için sıhhat kazanmasının gerekli olduğu, şahitliğin de karşılıklı rıza ile ilgisi olmayan bir sıhhat şartı olduğu düşünüldüğünde bu akdin şekli olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak nikâhın tam anlamıyla şekli bir akit olduğunu ifade etmek de mümkün gözükmemektedir. Zira akit sırasında bulunması gereken şahitlerin seçimi de tarafların iradesine bırakılmıştır."⁴²

Hallâf'ın, açıklamalarında şeklilik/rızâilik tartışmasına yer vermekle birlikte kesin bir hüküm vermekten kaçınması dikkat çekicidir. Hallâf, şahitlik olmaksızın akdin tüm hukukî neticelerini doğurmaya elverişli hâle gelemeyeceğini ifade etse de nikâhın şekli bir akit olduğuna ikna olmuş gözükmemektedir. Ona göre nikâh akdinin rızaî yönü baskındır. Zira şahitlerin kimler olacağına tespiti dahi tarafların rızalarına havale edilmiş durumdadır.

Nikâhın in'ikadını şahitlerin varlığına bağlayanlara göre ise bu akitte şekil yönü baskın gelmektedir. Ebû Zehre'nin konuya yaklaşımı buna örnek teşkil etmektedir:

"Akitler, şekli ve rızaî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Rızaî akitler, sadece karşılıklı rıza ile tamam olmaktadır, hukukî netice doğurmaktadır ve hukukun himayesine girmektedir. Şekli akitler ise bunun aksine sadece karşılıklı rıza ile kurulmaz, hukukî netice doğurmaz ve hukukî himaye altına girmez. Nikâh akdi, şekli akitlere örnek teşkil etmektedir. Karşılıklı rıza ile kurulan bu akdin, ilan edilmesi de gerekli olmaktadır."⁴³

Görüldüğü gibi Ebû Zehre nikâhı şekli bir akit olarak nitelerken sadece karşılıklı rızanın, in'ikad için yeterli olup olmamasını esas almıştır. Şahitlerin bulunmaması hâlinde karşılıklı rıza ile nikâh in'ikad etmediği için bu akitte şeklilik baskın bir nitelik olarak görülmüştür. Diğer yandan Ebû

⁴² Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 27.

⁴³ Ebû Zehre, *el-Ahvâli's-şahsiyye*, s. 57; a. mlf. , *Akdü'z-zevâc*, s. 96-98.

Zehre'ye göre nikâh akdinde rıza, lâzımî bir unsur da değildir. Çünkü bu akitte taraflar akde ilişkin beyanda bulunduktan sonra beyan ile iç iradenin uygunluğuna bakılmamaktadır. Bu çerçevede mükrehin nikâhı da –beyanında rızası bulunmadığı hâlde- sahih ve lâzım olarak in'ikad etmektedir. Ebû Zehre ayrıca nikâhı rızaî bir akit olarak görmenin kendi içerisinde mantıkî tutarlılığının olmadığına da işaret eder. Şöyle ki; nikâhı şekli bir akit olarak görmeyenler, bunu şahitsiz olarak in'ikad edebilmesiyle izah ederler. Oysa bu durum nikâhın rızaî bir akit olmadığına da kanıttır. Çünkü mükreh örneğinde görüldüğü gibi rıza olmaksızın da nikâh akdi in'ikad edebilmektedir.⁴⁴

Ebû Zehre'nin cevabını aradığı bir soru da şahitsiz olarak kıyılan fâsid nikâhın –cinsel ilişki olması hâlinde- gerekli kıldığı hukukî neticelerdir. Bilindiği üzere fâsid nikâh içerisinde cinsel ilişki olması hâlinde iddet, mehri misil ve nesebin sübutu gibi bazı hukukî neticeler gerekmektedir. Bu durumda şahitsiz kıyılan nikâhın cinsel ilişkinin akabinde meşrûiyet kazandığı şeklindeki bir anlayış haklı görülebilir. Ancak Ebû Zehre'ye göre bu hukukî neticelerin fâsid nikâha bağlaması, bunun bir akit olmasından değil; şüpheye dayalı bir cinsel ilişkinin varlığından ileri gelmektedir. Bu şüphe söz konusu cinsel ilişkinin haddi gerekli kılan bir zina olmasına engel olmaktadır. Zira bu hukukî neticelerin tamamı, birbirlerini karı koca zannederek ilişki kuranların cinsel ilişkisiyle de sabit olmaktadır. Hâlbuki görüldüğü gibi aralarında bir akit bulunmamaktadır.⁴⁵

Sonuç

Klasik dönem Hanefî fıkh kitaplarına göre nikâhın in'ikad etmesi, akit sırasında şahitlerin hazır bulunmasına bağlıdır. Buna göre şahitler olmaksızın nikâh akdi in'ikad etmemektedir. Akdin in'ikadı şahitlerin varlığına bağlı iken modern literatürde şahitliğin in'ikad değil sıhhat şartı olarak değerlendirilmesi, akdin rüknü üzerinde durulduğunda anlaşılır hâle gelmektedir. Şöyle ki Hanefilere göre nikâhın rüknü icap-kabuldür. Bununla doğrudan ilgili olarak da taraflar, bunların ehliyeti, meclis birliği; in'ikad şartları olarak görülmüştür. Şahitliğin bir sıhhat şartı olarak görülmesi ise şahitlik şartının akdin rüknüne bağlı olmamasından ve onunla doğrudan ilişkili olmamasından ileri gelmektedir. Buna dayalı olarak fıkh kitapla-

⁴⁴ Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, s. 229-233. Nikâhta objektif beyanın iç iradeye uygunluğuna bakılmaması şöyle izah edilmiştir: Evlilik beyanında bulunanların gerçek niyetlerinin ne olduğu şahitlerle ispat edilebilecek bir olgu değildir. Ayrıca bu konuda yasal boşluklar bırakılması suiistimale kapı aralayabilecektir. Mesela evlenen kişi, bir müddet sonra aslında gerçek niyetinin evlilik olmadığını ifade edebilecektir. Bu durumda ne evliliğin ve ne de sosyal düzenin güvence altına alınması mümkün olmayacaktır. Bkz. Paul R. Powers, *Intent In Islamic Law Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*, Leiden 2006, s. 130.

⁴⁵ Ebû Zehre, *el-Milkiyye*, s. 232.

rında geçen “şahitler olmaksızın nikâhın in’ikad etmeyeceği” yönündeki ifade, “akdin hukukî neticelerinin şahitlerin varlığına bağlı olduğu” şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim cinsel ilişki bulunmadığı takdirde şahitsiz kıyılan fâsid nikâhın herhangi bir sonuç doğurmaması da bunu destekleyici niteliktedir.

Diğer yandan Hanefîlerde tarihî süreç içine öne çıkan metinlerden seçilen örnekler göstermektedir ki; şahitlerin bulunmadığı bir akit, sahih bir şekilde in’ikad etmemektedir. Hukuken varlık kazanmamış olan bu işlem, hukukî himayeden de yoksundur. Bu çerçevede Hz. Ömer’in şahitsiz olarak evlenenleri recmedeceğini söylemesi, böyle bir nikâha dayalı cinsel ilişkiyi “zina” olarak değerlendirmesinden ileri gelmektedir.

Yine klasik dönem Hanefî fıkıh kitaplarının tetkiki ile tespit edilen bir husus da nikâhın ilk olarak h. VI. yüzyılda Kâsânî tarafından “sahihi ve fâsid” şeklinde tasnif edilmiş olmasıdır. Ancak Kâsânî’nin nikâh akdine yönelik katkısı, bununla da sınırlı kalmamıştır. Nikâhın şartlarını ilk olarak “in’ikad, cevaz, nefaz ve lüzum” olarak dörtlü bir tasnife tabi tutan da yine o olmuştur.

Gerek Kâsânî gerekse ondan sonraki fakihler tarafından yapılan tasniflerde nikâh akdinin bâtil/fâsid ayırımına tabi tutulmamış olması da dikkate değer bir husustur. Bu çerçevede şahitsiz kıyılan fâsid nikâhın -cinsel ilişkinin varlığı hâlinde- iddet, mehir, nesebin sübutu gibi bazı hukukî neticelerinin bulunduğu bilinmektedir. Bunu nikâh akdinde fâsid ile bâtil arasındaki ayırımı yönelik bir işaret kabul edenler olmuştur. Ancak şunu kesin olarak bilmekteyiz ki, klasik dönem Hanefî fikhına hâkim olan eğilim, nikâhın “sahihi ve fâsid” şeklinde sınıflandırılmasıdır. Fâsid nikâhın kendi arasında da “bâtil ve fâsid” şeklinde bir ayırımının olabileceğine yönelik değerlendirmelerinse klasik dönemde yeterince açık olmadığını belirtmek gerekmektedir. Zira fâsid nikâh, hukuken yok hükmündedir. Fâsid nikâhta cinsel ilişkinin akabinde gerekli olan hukukî neticeler, bunun bir akit olmasından değil; cinsel ilişkinin varlığından kaynaklanmaktadır. Nitekim birbirini karı-koca zannederek ilişki kuran insanların arasında bir akit olmadığı hâlde kadının iddet beklemesi gerekmektedir. Bu, akit olmaksızın da cinsel ilişkinin bazı hukukî neticeleri gerektireceğini göstermektedir.

Ayrıca nikâh akdinde karşılıklı rızanın hukukî netice doğurmak için yeterli olmaması, nikâh akdinin hukukî neticelerinin bir şekil şartı olarak şahitlerin varlığına bağlanmasından ileri gelmektedir. Bu çerçevede nikâh akdinin şekli akitlere benzediğine yönelik değerlendirmeyi de yerinde bulmak gerekmektedir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus, "Fesad" *DİA*, c. XII, s. 417-421.
- Atar, Fahrettin, "Nikâh", *DİA*, c. XXXIII, s. 112-117.
- Aydın, Mehmet Akif, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 1985.
- Bardakoğlu, Ali, "Butlân", *DİA*, c. VI, s. 476-478.
- _____, "Fıkıh/Modern Dönem", *DİA*, c. XIII, s. 22-27.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul 1971.
- Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1997.
- Cangir (Arı), Meryem, *İslâm Hukukuna Göre Nikâhta Aleniyet ve İlan Şartı*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.
- el-Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*, Beyrut 1990.
- Cin, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974.
- Derdûr, İlyas, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 2010.
- Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kahire 1957.
- _____, *Akdü'z-zevâc ve âsâruhû*, Kahire 1971.
- _____, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1977.
- el-Eşgar, Ömer Süleyman, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Amman 1990.
- el-Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, Süleymaniye Kütüphanesi, no. 580.
- Günay, H. Mehmet, *Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı*, İstanbul 2008.
- Halebî, İbrâhîm, *Mülteka'l-ebhûr*, İstanbul 1316.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1990.
- İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut 2003.
- İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, Beyrut 1997.
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 2003.
- İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, Beyrut 2005.
- Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye*, Kahire 2006.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1996.
- _____, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul 1990.
- Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, Beyrut 2003.
- Kudûrî, *el-Muhtasar*, Beyrut 1997.
- Merginânî, *el-Hidâye*, Beyrut trz.
- Mevslî, *el-Muhtâr*, İstanbul 2015.
- _____, "el-Mütâreke", Mv. F. , c. XXIX, s. 6.
- _____, "en-Nikâh", Mv. F. , c. XLI, s. 318.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi gureri'l-ahkâm*, İstanbul 1317.
- Powers, Paul R. , *Intent In Islamic Law Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*, Leiden 2006.

- Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984.
- Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983.
- Sıddıqui, N.U.A. , *Studies in Muslim Law: Batil and Fasid Marriages*, Dakka 1955.
- Şeybânî, *el-Asl*, tahk. Mehmet Boynukalın, Beyrut 2012.
- Tâcüşşerîa, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-hidâye*, Riyad Ü. Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, no. 522.
- Tahâvî, *el-Muhtasar*, tahk. Ebü'l-Vefâ Efgânî, Kahire 1370.
- Şabân, Zekiyyüddîn, *el-Ahkâmü'ş-şahsiyye li'l-ahvâli'ş-şahsiyye*, Kayra-
van 1989.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1992.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, Dımaşk 1985.

TAZMİN ÜSLUBU VE KUR'ÂN-I KERÎM'DEKİ İŞLEVLERİ

THE TAZMEEN AND IT'S FUNCTIONS IN THE QURAN

2016 • SAYI: 3 • SAYFA 51-68

SÜLEYMAN TAŞ
DİB. İZMİR DİNİ YÜKSEK
İHTİSAS MERKEZİ EĞİTİM GÖREVLİSİ



ABSTRACT

The implication (semantic saturation) dictionary meaning is 'to add a something into another thing or to put a something inside another thing'.

In Arabic language implication has got meaning of word in several science branches. One of these is named as 'implication in syntax'.

In syntax to give a verb the meaning of another verb and to use that verb in the meaning of the other verb is called 'tazmeen'. This is frequently seen in Qur'an. This educational art isn't known for this reason this verses doesn't sees this means. This must be careful for this art and Qur'an's means for seeing this must be seen beter than the others.

Keywords: tazmeen, implication, semantic saturation, preposition, Holy Qur'an.

ÖZ

Tazmin, lügatta; 'bir şeyi bir şeye katmak, onun içine koymak' demektir.

Arap dilinde Tazmin birkaç ilim dalında söz konusudur. Bunlardan biri de nahiv ilmidir.

Nahiv ilminde, bir fiile başka bir fiil manası verilip o fiil gibi kullanılmasına 'tazmin' denilir. Bu üslup Kur'ân-ı Kerîm'de sık sık karşılaştığımız bir ifade tarzıdır. Fazla bilinmemesi sebebiyle âyetlerinin ifade tarzında saklı bazı ince manalar gözden kaçmaktadır. Bu sanata ve Kur'ân'daki işlevlerine dikkat çekmek bu zarif manaların daha iyi fark edilmesini sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tazmin, Tazmin-i nahvî, Harf-i cer, Kur'ân-ı Kerîm.

Giriş

Arap Dili, birçok edebî sanatı ve anlatım tarzını içerisinde barındıran dünyanın en köklü dillerinden biridir. Arap Dili'nin anlatım zenginliğini gösteren bu ifade tarzlarından biri de 'tazmin üslubu'dur.

Bu konuyla alakalı daha önce Ahmet Yüksel ve Aydın Temizer tarafından Türkçe iki makale yayımlanmıştır.¹

Sözlükte; 'bir şeyi bir şeyin içine koymak' şeklinde ifade edilen² tazmin kavramı Arap Dilinde birkaç ilim dalında terimleşmiştir. Bunlardan biri de 'et-tazminü'n-nahvî' de denilen Arap gramerindeki 'tazmin'dir.

'Bir lafza başka bir lafzın manasını da yükleyerek o lafız gibi kullanmak, bir kelimeyle iki kelime manası ifade etmek' şeklinde tanımlanan³ bu ifade tarzı Kur'ân-ı Kerîm'de de azımsanmayacak derecede çok karşımıza çıkmaktadır. Tefsîr kitapları bu sanata dikkat çektiği hâlde bu anlatım biçimi ülkemizde pek bilinmemektedir. Buna bağlı olarak bu sanat yoluyla sözcüklerin kazandığı derin manalar meallere pek yansımamaktadır.

Bu çalışmamızdaki amacımız bu edebî olguyu

¹ Bkz. Ahmet Yüksel, Arap Dilinde Tazmin, *Nüsha Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, c. II, sy. 4, Kış 2002, s. 133-138; Aydın Temizer, Arap Dilinde Tazmin, *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39 (2010/2), s. 81-96. Biz onlardan farklı olarak bu sanatın Kur'ân-ı Kerîm'deki işlevlerine de dikkat çekmeye çalıştık.

² Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, Beyrut 2003, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, c. III, sy. 26; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibi'l-lüga*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, "zamine" maddesi; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *et- Tevkîf alâ mühimmâti 't-teârîf*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut 1410, c. I, s. 181.

³ Bkz. Ebû Muhammed İbn Hişam Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed en-Nahvî el-Ensari el-Misri, *Muğni'l-lebîb*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l- Arabiyye, trz., c. II, s. 193; Salahuddîn ez-Zâ'belâvî, *Dirâsât fi'n-nahv*, Mevkiu İttihadi Küttabi'l-Arab, s. 688; Dr. Fadil Salih Semerrâî, *Meâni'n-nahv*, Mektebet-u Envar-ı Dicle, Kahire 2003, c. III, s. 11.

tanıtarak Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlatım tarzıyla sözcüklerin manalarının nasıl zenginleştirildiğine dikkat çekmektir. Fakat öncelikle tazmin sözcüğünün sözlük anlamlarına ve Arap Edebiyatı'nda kazandığı diğer ıstılahî manalarına kısaca değineceğiz.

Sözlüklerde tazmin, dördüncü babdan gelen (ضَمِنَ-يُضْمِنُ) fiilinin tef'îl (تَفْعِيل) babından masdarıdır.⁴ Bu fiilin (ضَمِنَ) masdarı; ضَمَانٌ ve ضَمَانَةٌ şeklinde geldiğinde lâzım olarak kullanılır ve 'hastalık, başa gelen bela, kalbe yerleşmiş aşk' gibi manalar ifade eder. Bu durumda ism-i fâili ضَمِنٌ şeklinde gelir. 'Hasta, müzmin, âşık' demektir. Çoğulu ضَمْنَى şeklinde dir.⁵

Masdarı ضَمَانٌ şeklinde geldiğinde ise bir mef'ûle müteaddi olarak kullanılır ve 'kefil olmak, sorumluluk yüklenmek, üstlenmek' gibi manalar ifade eder. O zaman ism-i fâili ضَامِنٌ şeklinde gelir.⁶ Örneğin; ضَمِنَ فُلَانٌ صَدِيقَهُ 'Falanca, arkadaşına kefil oldu.' veya ضَمِنَ فُلَانٌ الشَّيْءَ 'Falanca bir şeye kefil oldu.' denilir.

Tef'îl babından (ضَمِنَ) ise 'bir şeyi bir şey içine koymak ve ona lâzım/zorunlu kılmak' manasında kullanılır.⁷ Mesela ölüyü kabre koymak veya bir kabin içine eşyayı koymak 'tazmin' (تَضْمِين) kelimesiyle ifade edilir.⁸

Kefil olan adama zâmin (ضَامِن) ve zamîn (ضَمِين) denir.⁹

1. Bedî' İlminde Tazmin

Bedî' ilmi ifadedeki lafzî ve manevî güzellikleri beyan eder. Lafzî güzelliklerle alakalı olan cinâs, iktibas, seci ve manevi güzelliklerle alakalı olarak da tıbak, mukabele, hüsn-i talil vb. sanatları ele alır. İşte bu sanatlardan biri de 'tazmin-i müzdevec'tir.

Tazmin-i Müzdevec; nazım veya nesirde kafiyenin aslını gözeterek secili iki sözcüğü peş peşe getirmek suretiyle kelâma güzellik katmaktır.¹⁰ *وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ* "Sebe'den sana kesin bir haber getirdim."¹¹ âyetinde

⁴ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, "zamine" Dâru'l-Hidaye, Mütercim Asım Ef., *el-Okyânûsu'l- besît fî tercümeti'l-kâmûsi'l-muhît*, İstanbul 1305 h., c. III, s. 661.

⁵ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el- Kâmûsu'l-muhît*, "zamine", Beyrut 1952; İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Mısriyye, c. XVII, s. 126; İbni Faris, Ahmed, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-lüga*, Beyrut 1970, III/ 372; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, "zamine" Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrut.

⁶ *el-Mu'cemu'l-vâsit*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, s. 544.

⁷ İbn Fâris, a.g.e, göst. yer; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Beyrut 1965; İbni Manzûr, a.g.e., el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., göst. yer.

⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, Beyrut 2003, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, c. III, s. 26; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibi'l lüga*, "zamine" Dâru lhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

⁹ Asım Ef., Mütercim, a.g.e, "zamine".

¹⁰ Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Tâ'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. I, s. 211.

¹¹ Nempl, 27/22.

olduğu gibi. Burada ‘نَبَاٌ’ ev ‘سَبَاٌ’ kelimeleri peş peşe gelmiş ve bir ses uyumu oluşturmuştur.

Yine Hz. Peygamber (s.a.s.)’in; *“مُؤْمِنُونَ هَيُّونَ لَيُّونَ”* *“Müslümanlar yumuşak huylu, tatlı sözlüdür.”*¹² hadisinde ‘هَيُّونَ’ ve ‘لَيُّونَ’ kelimeleri tazmin-i müzdevec’e misal olarak gösterilmektedir. Zira aralarında ses benzerliği bulunan bu iki kelime peş peşe gelmiş olup vezin ve i‘râb bakımından da birbirine uymuştur.¹³

2. Şiirde Tazmin

Şiirlerde icra edilen edebî bir sanattır. Şiirin bir kısmında (genel olarak beytin son şatırında) başkasına ait bir beyti veya alıntıyı, -şairi işaret ederek veya şöhretinden dolayı işaret etmeksizin- nakletmektir.¹⁴ Örneğin Reşidüddin Muhammed el-Vatvât bir şiirinde şöyle demiştir:

ذَنبِي كَثِيرٌ وَعُدْرِي فِيهِ مُنْصَحٌ فَأَقْبَلْهُ فَالْعُدْرُ عِنْدَ الْحَرِّ مَقْبُولٌ
"نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ"

“Günahım çok, kusurum belli, özrümü kabul et. Zira hür olanın katında özür makbuldur.

‘Duydum ki Rasûlullah beni cezalandırmakla tehdit etmiş. Oysa Resûlullah’tan hep affı umulur.’¹⁵

Bu şiirin ikinci beyti Ka‘b b. Züheyr’e aittir. *بَانَتٌ سَعَادٌ* diye başlayan meşhur Kaside-i Bürde’sinden alınmıştır.¹⁶

Yine, tazmin; ‘başka bir şairin bir mısrasını veya beytini kendi söz, yazı veya şiiri arasına alma’ şeklinde de tarif edilmiştir.¹⁷

Yukarıda geçen tanımlara bakıldığında tazminin şiire özel olmayıp, düz anlatımı da içine aldığı düşünülse de örneklerin hep şiir üzerinden verilmesi bu sanatın daha çok şiirde kullanıldığını göstermektedir. Yani alıntı şiir olduğu gibi kullanıldığı yer de yine şiir olmalıdır. Nitekim bazı tanımlarda da buna açıkça vurgu yapıldığını görmekteyiz.¹⁸

¹² el- Kuzâ’î (454/1062), *Müsned*, hadis no: 139; el-Beyhakî (458/1066), *Şuabi’l-İman*: 8129. Her ikisi de Abdullah b. Ömer’den rivayet etmiştir. Câmiu’s-sağîr, hadis no: 9163. el- Kuzâî hadisi hasen balsa da genelde zayıf kabul edilmiştir. Zira İbn Mübârek Mekhûl’den mürsel olarak rivayet etmiştir. Bkz. Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü’l-kâdir*; Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, Beyrut 2006, c. VI, s. 335.

¹³ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu’l-İstûlâhâtî’l-fünûn*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c. II, s. 858.

¹⁴ Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, c. II, s. 539.

¹⁵ Bkz. Abdülhalîm Rayûkî, *Envâu’l-tazmin fî ulûmi’l-luğati’l-arabiyye*, http://elcheyekh.blogspot.com.tr/2010/09/blog-post_15.html, (erişim tarihi: 15 Eylül 2010).

¹⁶ Ebû’l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî, *Şerhu kasîdeti Ka’b b. Züheyr*; Mektebetü’l-Mearif, Riyad 1985, s. 54, beyt no: 36.

¹⁷ Mehmet Erdoğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., Ankara trz., s. 957.

¹⁸ Bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., İstanbul 2007, s. 443-444.

Bedi' ilminde ve şiirdeki tazmin hakkında bu kısa açıklamayla yetinip asıl konumuz olan nahiv ilminde tazmin konusuna geçmek istiyoruz.¹⁹

3. Nahivde Tazmin

3.1. Fiilin Tazmini

Fiillerin manaları, kullanıldığı harf-i cerlere göre farklılık arz eder. Ayrıca bazı fiiller sadece belirli harflerle kullanılır. Fakat dilde bazen bu kurala riayet edilmediği ve bir fiilin sürekli kullanıldığı harfle değil de, başka bir harfle kullanıldığı da görülmektedir. Bu durum bir hata neticesi olmayıp, bir fiile kendi manasıyla birlikte başka bir mana da yüklemek maksadıyla yapılmışsa buna nahiv ilminde 'tazmin' (التضمين) veya 'fiilin tazmini' (تضمين الفعل) denilmektedir. Bu ifade tarzında bir sözcüğe başka bir sözcüğün manası da yüklenilerek onun gibi kullanılmakta ve bir kelimeyle her iki mana birden kastedilmektedir.²⁰

Örneğin; وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ "O, hevâsına göre konuşmaz."²¹ âyetine baktığımızda alışılmışın dışında bir durumla karşılaşmaktayız. Çünkü نطق fiili her zaman mef'ûlünü ب harf-i cerriyle almaktayken burada عن harf-i cerri ile kullanılmıştır. Bunun sebebi, zikri geçen fiile 'صدر' manasının yüklenmesidir.²² O zaman âyet; وَمَا يَنْطِقُ (صَادِرًا) عَنِ الْهَوَىٰ 'O hevâ kay-naklı konuşmaz.' şeklinde anlaşılacaktır.

Yine عَبَادَ اللَّهِ بِهَا يَشْرَبُ 'Allah'ın kullarının kanıncaya dek (veya lezzetle) içecekleri pınardan içerler.'²³ âyetinde شرب fiili ب harf-i cerriyle kullanılmıştır. Oysa bu fiil bir önceki; إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا 'âyetinde²⁴ olduğu gibi aslında من harfiyle kullanılır.²⁵ يَشْرَبُ مِنْهَا yerine يَشْرَبُ بِهَا tabiri kullanılarak bir inceliğe atıf yapılmak istenmiştir. Tazmin kuralı işletilerek manaya bir zenginlik katılmıştır. Çünkü ب harfi شرب (içme) fiiliyle bağlantılı olarak رَوَى (kana kana içmek, suya kanmak) veya التذوّق (zevk almak) fiilini çağrıştıracaktır. O zaman içmekten muradın kuru kuruya veya herhangi bir içmek değil, 'kana kana içmek' veya 'zevkle iç-

¹⁹ Şiir ve bedi' ilminde tazmin hakkında daha fazla bilgi için bkz. Dr. Aydın Temizer, *Arap Dilinde Tazmin, MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010/2), sy. 39 s. 81-96.

²⁰ İbn Hişam, *Muğni'l-lebib*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, trz, c. II, s.193; Fâdil Salih es-Semerrâi, *Meâni'n-nahv*, Mektebet-i Envâr-ı Dicle, Kahire 2003, c. III, s. 10; Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1991, s. 274; Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, c. III, s. 338; Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Küttâb, 1974, c. III, s. 123.

²¹ Necm, 53/ 3.

²² Muhammed Nedîm Fâdil, *et-Tazminü'n-nahvî*, c. II, s. 633.

²³ İnsan, 76/ 6.

²⁴ İnsan, 76/ 5.

²⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, c. III, s. 123.

mek' olduğu anlaşılmaktadır.²⁶

3.2. Harfin Tazmini

Fiilin tazmini konusunda yaptığımız açıklamalar Basralı dilcilerin ve cumhurun (yani çoğu âlimlerin tercih ettiği görüştür. Kûfeliler ise harf-i cerlerin tenavubunu (birbirinin yerine kullanılabileceğini) savunur.²⁷ Nitekim zikri geçen âyette ب harfinin من harfi manasında kullanıldığını iddia ederler. Buna 'harfin tazmini' de denmiştir.²⁸

Basralıların görüşüne göre harf-i cerlerin bazıları diğer bazılarının yerine kıyâsî olarak kullanılamaz. Cezm ve nasb harflerinin birbirleri yerine kullanılamaması da bunun delilidir. Bir harf-i cerrin yerine bir başkası kullanılmış gibi gözükür durumlarda lafza uygun bir tevile gidilmeli veya fiile başka bir fiil manası yükleyerek tazmine itibar edilmelidir.²⁹ Çünkü kayıtsızca harflerin tenavubuna itibar edildiği takdirde ifadeler gelişigüzel bir hâl alacak ve anlam karışacaktır.³⁰ Örneğin; سِرْتُ مَعَ زَيْدٍ 'Zeyd'le yürüdüm.' demek isteyen bir kişi bunun yerine سِرْتُ إِلَى زَيْدٍ derse muhatap onu 'Zeyd'e gittim.' şeklinde yanlış anlayacaktır. Yine عَلَى الْبَيْتِ yerine زَيْدٌ عَلَى الْبَيْتِ demek de elbette yanlış anlaşılacaktır.³¹

3.3. İsmi Tazmini

İsimdeki tazmin ise; أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ "Oruç gecesi eşlerinize ilişkiye girmeniz size helâl kılınmıştır"³² âyeti gibidir. الرفث sözcüğü 'cinsel birleşme' manasında olup, ب harf-i cerrile kullanılır. Fakat burada adı geçen isme الإفضاء 'yanaşma, teşebbüs etme' manası tazmin edilmiş ve o manaya delalet etsin diye الی harfiyle kullanılmıştır. Dolayısıyla takdiri; أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الإِفْضَاءُ إِلَى نِسَائِكُمْ بِالرَّفَثِ şeklinde olmuştur.³³

İsimlerdeki tazmin çoğu kez mübteda olan isme şart manası yüklem şeklinde karşımıza çıkar. Bu durum, ism-i mevsullerde ve niteleşmiş nekre isimlerin haberinde görülür. Ancak ism-i mevsulün sıla cümlesi ve nekre ismin sıfatı, fiil veya zarf olmalıdır. Şart manası yük-

²⁶ Bkz. el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, c. II, s. 51.

²⁷ es-Sabbân, *Hâşiye ale'l-Eşmûnî*, c. II, s. 210; el-Murâdî, s. 46; Muhammed Nedim Fâdıl, *a.g.e.*, c. I, s. 125; Batalyûsî, *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-küttâb*, c. II, s. 262.

²⁸ Bkz. Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, c. I, s. 441; es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. III, s. 123; Fâdıl, *a.g.e.*, c. I, s. 68.

²⁹ el-Murâdî, s. 46; Mehmed Zihni, *el-Muktadab*, s. 296; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. I, s. 150-151; es-Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi*, c. II, s. 463.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. I, s. 177, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. II, s. 193; es-Suyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fî icâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 398.

³¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. II, s. 310.

³² Bakara, 2/ 187.

³³ İbn Adil, *el-Lübâb*, c. III, s. 303; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. II, s. 310.

lendiğinin alameti, haberinin başında ف edatının bulunmasıdır. Çünkü bu edat ancak şart cümlelerinin cevabında bulunur.³⁴ Örneğin; الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ *“Mallarını gece gündüz, gizli ve aşikâr infak edenlere (yani kim böyle yaparsa) Rabb'leri indinde sevapları vardır.”*³⁵

İbn Arafе (ö. 803/1401), bu âyette haberin başına ف gelip, aynı kalıpta olmasına rağmen;

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ
لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ

*“İman edip, Salih amel işleyen, namazı dosdoğru kılp zekâtı verenlere Rabb'leri katında sevapları vardır.”*³⁶ âyetinde haberin başına ف gelmemesinin sebebini; ‘ism-i mevsul’e şart manasının tazmin edilip edilmemesi’ ile açıklamıştır.³⁷

Tazmin üslûbunun hangi anlatım türünden olduğu hakkında birçok yorumlar yapılmıştır. Bazıları onun mecâz olduğunu³⁸ iddia ederken, bazıları hakikat³⁹, bazıları da kinaye⁴⁰ olduğunu söylemişlerdir. Her ne olursa olsun tazminin bir nevi icâz (az sözle çok mana ifade etme) olduğu kesindir.⁴¹

Yine bu sanatın kıyâsî mi, yoksa semâî mi olduğu da tartışılmış, dâimiler bu konuda da farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. 1934’te Kahire’de toplanan Arap Dil Komitesi yoğun tartışmaların ardından bu konuda son sözü söylemiştir. Burada alınan karara göre;

“Tazmin; bir fiil veya fiil manasındaki bir kelimenin tabirde başka bir fiilin görevini yerine getirerek müteaddi ve lâzım olma durumunda onun hükmünü almasıdır”.

Arap Dil Komitesi şu üç şartla tazminin (semâî değil) kıyâsî olduğu kanaatinde:

1. İki fiil arasında bir ilgi bulunacak,
2. Diğer fiili akla getirecek, böylece karışıklığı engelleyecek bir karîne bulunacak,
3. Tazmin Arap zevkine uygun olacak.

Komite ayrıca; ‘bir edebî maksat olmaksızın tazmine başvurulmaması-

³⁴ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san’ati ‘l-i-râb*, c.I, s. 47; Birgivî, *İzhârü ‘l-esrâr*, s. 144.

³⁵ Bakara, 2/ 274.

³⁶ Bakara, 2/ 277.

³⁷ İbn Arafе, *Teşîrü ibn Arafе*, Tunus 1986, c. II, s. 772.

³⁸ Bkz. ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, c. III, s. 339; es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. III, s. 138; el-Batalyûsî, *el-İktidâb fî şerhi edebi ‘l-küttâb*, Dâru ‘l-Kütübi ‘l-Mısriyye, Kahire 1996, c. II, s. 265.

³⁹ Bkz. el-Kefevî, *el-Külliyât*, c. I, s. 266.

⁴⁰ Abbas Hasan, *a.g.e.*, c. II, s. 576; Ahmed Ferhân Şüceyrî, *et-Tazminu ‘n-nahvî ve eseruhu fi ‘l-ma’nâ*, s. 197.

⁴¹ ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, c. III, s. 343; es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. III, s. 309. Konu hakkında fazla bilgi için bkz. Abbas Hasan, *a.g.e.*, c. II, s. 568.

nı' tavsiye etmektedir."⁴²

Tazmin Olgusunun Kur'ân'da İşlevleri

Kur'ân-ı Kerîm'de bazen fiillerin mef'ûllerine etkisinin alışılmış şek-
linden farklı olduğunu görmekteyiz. Bu farklılık bazen alışılmışın dışın-
da harf-i cerlerin kullanımıyla alakalı, bazen de fiilin geçişliliğiyle alakalı
olarak gerçekleşmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki bu ifade tarzı çoğu defa
karşımıza tazmin sanatının bir işlevi ve etkisi olarak çıkmaktadır. Kur'ân-ı
Kerîm'de tazmin üslubu gereği fiillerin kullanımında görülen başlıca deği-
şiklikler şunlardır:

1.1. Lâzım Fiilin Müteaddi Olarak Kullanılması

Bazı fiiller geçişsizdir, mef'ûle ihtiyaç duymaz. Fakat tazmin kuralı ge-
reği bu fiillere yüklenen anlamlar bazen lâzım bir fiilin müteaddi olarak
kullanılmasını gerektirebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de bunun pek çok örnekleri
vardır. Burada iki örnek vermek istiyoruz:

a. *وَإِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وَزَنُواهُمْ يُخْسِرُونَ* "Onlar insanlara ölçerek veya tartarak
sattıklarında eksiltirler."⁴³

كَال ve *وَزَن* fiilleri kendi anlamları olan ölçmek ve tartmak için kullanıl-
dığında mef'ûllerini 'ل' harf-i cerriyle alır. Fakat burada müteaddi olarak
kullanılması başka bir mananın da tazmin edildiğini göstermektedir. Ni-
tekim mezkûr âyette; 'ölçerek veya tartarak başkalarına satmak' manası
kastedilmiştir. Dolayısıyla ifade; *إِذَا بَاعُوا كَيْلًا أَوْ وَزَنًا* takdirindedir.⁴⁴

b. *فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ* "Hayırlarda yarışın."⁴⁵

استَبِق fiili lâzım fiil olup, ancak *الِي* harfi ile müteaddi olur. Ancak bura-
da *افعلوا الخيرات على وجه المسابقة* manası yüklenmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla âyet
"Yarışırçasına hayırları yapın." anlamındadır.

1.2. Müteaddi Fiilin Lâzım Olarak Kullanılması

Bazı fiiller mef'ûlünü doğrudan aldığı hâlde tazmin üslubu sebebiyle
harf-i cer ile birlikte kullanılıp lâzım muamelesi görebilir. Kur'ân-ı
Kerîm'de bunun da çok örneği vardır. Örneğin:

a. *وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعُوا بِهِ*
كORKU HABERİ GELDİĞİNDE ONU YAYARLAR."⁴⁷

Bu âyette *أَدَّع* fiili müteaddi fiil olup mef'ûlünü harf-i cersiz alır. Fakat
burada ona *تَحَدَّث* veya *أَفْشَى* fiilinin manası yüklenerek *ب* harf-i cerri ile

⁴² Abbas Hasan, *a.g.e.*, c. II, s. 594; Semerrâî, *Meâni'n-nahv*, c. III, s. 13-14.

⁴³ Mutaffifîn, 83/ 3.

⁴⁴ Fâdil, *et-Tazminü'n-nahvi*, c. I, s. 185.

⁴⁵ Bakara, 2/ 148.

⁴⁶ Useymin, *Tefsir-i Muhammed Useymin*, c. IV, s. 118.

⁴⁷ Nisâ, 4/ 83.

kullanılmıştır.⁴⁸

b. *وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ*. “İşte bu, Rabblerinin âyetlerini inkâr etmiş Âd kavmidir.”⁴⁹

جَدَّ fiili müteaddi bir fiil olup, mef'ûlünde harf-i cerre ihtiyaç duymaz. Fakat âyette *كفر* manası tazmin edildiğinden ona da işaret etmesi için onun gibi *ب* harfi ile getirilmiştir. Yani Âd kavminin inkârı kuru bir inkâr değil, küfre sebep olmuş bir inkârdır.

1.3. Belli Bir Harfle Müteaddi Olan Fiilin Başka Bir Harfle Kullanılması

Kur'ân-ı Kerîm'de tazmin sanatının bu şekline de çok rastlanır. Aşağıdaki âyet-i kerîmelerde hususi harflerle kullanılan fiiller kendilerine ilave bir mana yüklenmesi sebebiyle başka harflerle kullanılmıştır:

a. *وَأِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ*. “Şeytanlarına gidip baş başa kaldıklarında...”⁵⁰

خَلَا fiili *ب* veya *مع* ile kullanılır. Bu âyet-i kerîmede sadece mutlak halvet yani baş başa kalmak kastedilmemiştir. “Şeytan fikirli dostlarının yanlarına giderek onlarla buluşmak” manasını da ifade etmek için *الـ* harfiyle kullanılmıştır. Yani *خَلَا* fiiline *مشى*, *ذهب* veya *ركن* manası yüklenmiştir.⁵¹

b. *نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ*. “Onlar seni dinlerken ne maksatla dinlediklerini biz en iyi bileniz.”⁵²

استمع fiili âyette iki defa zikredilmiştir. Bu fiil normalde mef'ûlünü *الـ* harf-i cerriyle alır. Nitekim âyette zikredilen ikinci fiil asıl kullanıldığı şekilde gelmiştir. İlkinde ise *اعتنى* ve *اهتم* manası tazmin edilerek bu fiillere ait olan *ب* harf-i cerri ile birlikte kullanılmıştır. Dinlemek sıradan bir dinleyiş değil, kasıtlı ve özentili bir dinleyiştir.⁵³

c. *وَأَصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ*. “Rabbine, ibadete sabırla devam et.”⁵⁴

اصطبر fiilinin hakkı *على* ile müteaddi olmaktır. *وَأَصْطَبِرْ عَلَيْهَا* âyetinde olduğu gibi⁵⁵ Fakat burada ibadete sabırla devam etmek, sebat etmek manası yüklenmiştir. Nitekim dinî yükümlülükler birtakım zorluklar ihtiva etmektedir. Fiilin *ل* ile kullanılması bunu hissettirmek içindir. O hâlde bu âyetin takdiri *وَأَثْبِتْ لِعِبَادَتِهِ مُصْطَبِرًا* şeklindedir.⁵⁶

d. *لِنُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم*. “Sizi doğru yola iletmesine karşılık olarak Al-

⁴⁸ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, c. IV, s. 51.

⁴⁹ Hûd, 11/ 59.

⁵⁰ Bakara, 2/ 14.

⁵¹ İbn Cezâ, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, c. I, s. 15.

⁵² İsrâ, 17/ 47.

⁵³ Fâdıl, *et-Tazminü'n-nahvî*, s. 187.

⁵⁴ Meryem, 19/ 65.

⁵⁵ Tâ-Hâ, 20/ 132.

⁵⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, c. VII, s. 616.

lah'ı yüceltesiniz diye..."⁵⁷

Âyet-i kerîmede كَبَّرَ fiilinin illeti (me'ûl-u leh'i) ل harf-i cerrîyle değil عَلَى ile getirilmiştir. Sebebi ona yüklenen شَكَرْ ve حَمِدْ fiillerinin manasıdır.⁵⁸ Yani âyet-i kerîme; وَكَرَّمْنَا لَكَ إِلهِ هَدَايَتَهُ أَيَّاكُمُ takdirindedir.

1.4. İki Me'ûle Müteaddi Fiilin Bir Me'ûl Alması

Kur'ân-ı Kerîm'de bunun da örnekleri vardır. Mesela وَرَوَّجْنَا لَهُمُ بُحُورًا عَيْنِينَ "Ve onları iri gözlü hurilerle birleştirmişsinizdir."⁵⁹ âyetindeki رَوَّجَ fiili normalde iki me'ûle müteaddi olmasına rağmen burada قَرَّانَاهُمْ 'birleştirdik, yakınlaştırdık' manası tazmin yapılmak suretiyle bir me'ûle müteaddi olmuş veya başka bir ifadeyle ikinci me'ûlünü harf-i cer ile almıştır.⁶⁰

Tâdiye ve lüzûm açısından her fiilin kendine özel bazı kullanılış şekli olmasıyla birlikte bazı fiiller tazmin sebebiyle mevcut aslî manalarından çıkıp başka kullanımlara maruz kalabilir. Örneğin; عَلِمَ fiili 'itikad etmek, inanmak' manasında vicdanî bilgi için kullanıldığında iki me'ûl alır. فَإِنِ عَلِمْتُمُوهُمْ مُمِنَاتٍ âyetinde⁶¹ olduğu gibi. Fakat 'bilme, tanıma' manası tazmin edildiğinde bir me'ûl ile kullanılır: "Onlar dünya hayatının görünürde olanını bilirler. Oysa onlar ahiretten gafil olanlardır."⁶² âyetinde olduğu gibi...

1.5. Bir Me'ûl Alan Fiilin İki Me'ûl Alması

Kur'ân-ı Kerîm'de bunun örneklerine de çok rastlamaktayız:

a. أَلَا – يَالُ "Size kötülük yapmaktan geri durmazlar."⁶³ يَالُ fiili normalde lazım bir fiildir ve me'ûlünü فِي harf-i ile alır. Birisi işini kusurlu yaptığında veya hiç yapmadığında فِي الْأُمِّ denilir. Böyle olmakla birlikte fiile قَصَرَ manası tazmin yapılarak iki me'ûle müteaddi olmuştur.⁶⁴

b. وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوا بِهِ "Her ne iyilik yaparlarsa ondan mahrum bırakılmazlar."⁶⁵

كَفَرَ fiili burada olduğu gibi 'küfran-ı nimet' manasında kullanıldığında normalde bir me'ûle müteaddi olur.⁶⁶ Fakat burada kendisine حَرَمَ fiili tazmin yapılarak iki me'ûle müteaddi olmuştur. Fiil meçhul kalıpla geldiği

⁵⁷ Hac, 22/ 37.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 160.

⁵⁹ Duhân, 44/ 53.

⁶⁰ İsbehânî, *el-Müfredât*, s. 317.

⁶¹ Mümtehine, 60/ 10.

⁶² Rûm, 30/7.

⁶³ Âl-i İmrân, 3/118.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 307.

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/115.

⁶⁶ İbn Adil, *el-Lübab fî ulûmi'l-Kitâb*, c. V, s. 482.

için birinci mef'ûlü nâib-i fâil'e dönmüştür.⁶⁷

c. *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا*. “*İnsana ana-babasına iyiliği gerekli kıldık.*”⁶⁸

وصى fiili bir mef'ûl ile kullanılır. Fakat bu âyet-i kerîmede kendisine المَرْمَ manası yüklenmiş ve إِحْسَانًا kelimesini ikinci mef'ûl olarak almıştır. Yani vasiyet, yüzeysel ve sıradan bir vasiyet olmayıp, gereklilik ve sorumluluk içeren bir emir niteliği taşımaktadır.⁶⁹

Ayrıca aynı âyet farklı bir itibarla yine tazmin üslubuna muhtemeldir. Nitekim bazı âlimler وَصَّيْنَا fiiline أَحْسَنًا manası tazmin ederek إِحْسَانًا kelimesinin mef'ûl-u mutlak olduğunu söylemişlerdir. O zaman mana şöyle olur: *أَحْسَنًا بِالْوَصِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا*. “*İnsana ana-babasına iyilik yapmasını vasiyet etmekle elbette lütufta bulunduk.*”⁷⁰

Bazı âyetlerdeki fiillerin tazmin sebebiyle iki mef'ûl aldığı durumlarda bazen farklı yorumlara da gidildiği görülmektedir. Örnekler:

a. *وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا*. “*Dağları oyup ev ediniyorsunuz.*”⁷¹

تَخَذَ fiili normalde bir mef'ûl ile kullanılırken burada اتَّخَذَ manası tazmin edilerek iki mef'ûle müteaddi olmuştur. بُيُوتًا kelimesinin hâl-i mukaddere olması da muhtemeldir.⁷²

b. *وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا*. “*Sizin için din olarak İslâm'dan razı oldum.*”⁷³

رَضِيَ fiili اِخْتَارَ (seçti, tercih etti) manasında bir mef'ûle müteaddi olduğu için دِينًا sözcüğünün İslâm'dan hâl olması⁷⁴ veya temyiz olması⁷⁵ muhtemeldir. Bu durumda manası, yukarıda mealini verdiğimiz şekilde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte müfessirlerimiz رَضِيَ fiiline صَيَّرَ veya جَعَلَ manası yükleyerek iki mef'ûle müteaddi olabileceğini, dolayısıyla âyet-i kerîmede geçen دِينًا sözcüğünün ikinci mef'ûl olduğunu söylemişlerdir.⁷⁶ Bu durumda âyet; “*İslâm'ı size din kılmaya razı oldum.*” şeklinde anlaşılacaktır.

c. *وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا*. “*Yeri yarıp kaynaklar fişkirttik.*”⁷⁷

Bu âyet-i kerîme'de geçen عُيُونًا kelimesi temyiz kabul edilebileceği

⁶⁷ Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, c. III, s. 358.

⁶⁸ Ahkâf, 46/15.

⁶⁹ İbn Sîde, *İrabü'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 50.

⁷⁰ İbn Sîde, *a.g.e.*, göst. yer.

⁷¹ A'râf, 7/74.

⁷² İbn Sîde, *a.g.e.*, c. V, s. 63.

⁷³ Mâide, 5/ 3.

⁷⁴ en-Nisâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-Furkân*, c. II, s. 547; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, c. VI, s. 61.

⁷⁵ el-Âlûsî, *a.g.e.* göst. yer.

⁷⁶ en-Nisâbü'rî, *a.g.e.* göst.yer; el-Âlûsî, *a.g.e.* göst. yer.

⁷⁷ Kamer, 54/ 12.

gibi, fiile tasyîr (çevirme, dönüştürme, kılma) manası yüklenilerek ikinci mef'ûl de olabileceği söylenmiştir.⁷⁸

d. *ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا*. "Allah mülk edinilmiş bir köleyi misal gösterdi."⁷⁹

el-Endelûsî gibi bazı âlimler ضرب filinin مَثَلًا kelimesiyle birlikte kullanıldığında 'tasyir' (التصيير) manası içerdiğini ve bu kelimeyi ikinci mef'ûl olarak aldığını kabul ederler.⁸⁰ Zikredilen âyette مَثَلًا sözcüğü ikinci mef'ûl olarak kabul edilmiştir. Fakat بَيْن manası içermekte olup tek mef'ûl alacağını, mansub olarak gelen ikinci ismin 'bedel' olduğunu veya مَثَلًا in 'hâl' olduğunu⁸¹ söyleyenler de vardır.⁸²

e. *فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ*. "Ve o (gökleri) yedi gök kıldı."⁸³

قَضَى fiili normalde مَنَاسِكُكُمْ "Hac vazifelerini yerine getirdiğinizde..."⁸⁴ âyetinde olduğu gibi bir mef'ûlle kullanılır.

Burada ise kendisine صَيَّر manası yüklenilmesiyle iki mef'ûl almıştır.⁸⁵

f. *فَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا*. "Aralarında işlerini parçaparça kıldılar."⁸⁶

Burada fiile جعل manası tazmin edilmek suretiyle زَبْرًا kelimesinin ikinci mef'ûl kabul edilebileceği söylenmiştir.⁸⁷

جعل fiili 'bir şeyi bir şey kılmak veya kabul etmek' manasında kullanıldığında iki mef'ûle müteaddi olarak kullanılır. Fakat bazen خلق manasında kullanılır ki o zaman iki mef'ûl almaz, tek mef'ûle müteaddi olur. Diğer bir ifadeyle; جعل fiili tek mef'ûl aldığında ووجد manasında, iki mef'ûl aldığında ise صَيَّر manasında kullanılır.⁸⁸

e. *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا*. "İşte böylece sizi orta bir ümmet kıldık"⁸⁹ âyetinde صَيَّر manasında kullanıldığı için iki mef'ûl almış, *وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً*. "Allah sizler için kendi cinsinizden eşler yarattı ve eşlerinizden sizlere oğullar ve torunlar yarattı."⁹⁰ âyetinde ise her iki fiil de yaratmak manasında birer mef'ûl ile kullanılmıştır.

⁷⁸ İbn Adil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*, c. V, s. 247.

⁷⁹ Nahl, 16/ 75.

⁸⁰ Râzî, *Şerhu'l-kâfiye*, c. IV, s. 173.

⁸¹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. XXIII, s. 12.

⁸² Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. I, s. 686.

⁸³ Fussilet, 41/ 12.

⁸⁴ Bakara, 2/ 200.

⁸⁵ İbn Sîde, *İ'râbu'l-Kur'ân*, c. VII, s. 318.

⁸⁶ Mü'minûn, 23/ 53.

⁸⁷ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, c. IX, s. 242.

⁸⁸ Semîn el-Halebî, ed-*Dürrü'l-mesûn*, c. IV, s. 523.

⁸⁹ Bakara, 2/ 143.

⁹⁰ Nahl, 16/ 72.

f. Şu âyette ise جعل fiilinin her iki kullanılışı bir arada zikredilmiştir: مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَنْظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ “Allah bir adamın karnında iki kalp yaratmamış ve zihar yaptığımız eşlerinizi analarınız (gibi haram) kılmamıştır.”⁹¹ Nitekim birinci fiil bir mef’ûl almışken ikincisi iki mef’ûl almıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı fiillerin de, kendilerine ‘î’tâ’ (vermek) anlamı yüklenerek iki mef’ûle müteaddi olduğu görülmektedir:

a. اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “Bizi dosdoğru yola ilet.”⁹²

هدى fiili normalde bir mef’ûle doğrudan müteaddi olup, ikinci mef’ûlünü إلى veya ل harf-i cerriyle alır: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ âyetinde⁹³ ve اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ اِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰتِي هِيَ اَقْرَبُ âyetinde⁹⁴ olduğu gibi. (Bu âyetlerde fiilin birinci mef’ûlü hafzedilmiştir.)

Fakat bu âyet-i kerîmede fiile أعطى manası yüklenmiş ve iki mef’ûl ile kullanılmıştır. Nitekim “Bizi doğru yola ilet.” demek; “Bize doğru yolu ver.” demektir.

b. نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ “Dilediğimize dereceler vererek yükseltiriz.”⁹⁵

İbn Sîde âyet-i kerîmedeki درجات sözcüğünün zarf veya fiile ‘vermek’ manası yüklenerek ikinci mef’ûl olabileceğini söyler.

c. عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا “Umulur ki Rabbin seni övgün makamına gönderir (sana o makamı verir).”⁹⁶

بعث fiili normalde bir mef’ûle müteaddi olarak kullanılır: اِنَّمَا يَبْعَثُ بِرُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ âyetinde⁹⁷ olduğu gibi. Fakat burada fiile يُقِيمُ manası⁹⁸ veya يُعْطِيكَ manası⁹⁹ yüklenilmek suretiyle iki mef’ûl aldığı görülmektedir.

1.6. Tazmin Sebebiyle Bir Fiilin Farklı Manalara Gelmesi

Fiillere, kullanıldığı harf-i cerre göre farklı manalar da yüklenilmektedir. Bunun misalleri Kur’ân’da pek çoktur. Şimdi bir fiilin, kullanıldığı harf-i cerlere göre nasıl farklı manalar içereceğini bazı örnekler üzerinden görelim:

⁹¹ Ahzâb, 33/ 4.

⁹² Fatiha, 1/ 6.

⁹³ Şûrâ, 42/ 52.

⁹⁴ İsrâ, 17/ 9.

⁹⁵ Yûsuf, 12/ 76.

⁹⁶ İsrâ, 17/ 79.

⁹⁷ Yûnus, 10/ 74.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 687; ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l- Kur’ân*, c. III, s. 341.

⁹⁹ Süleyman Cemal, *Haşiye ale’l-celâleyn*.

1.6.1. قضي Fiiline Yüklenen Değişik Anlamlar

a. حکم (hüküm verdi) manası yüklenmesi:¹⁰⁰

إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ “Şüphesiz Rabbin onların aralarında kendi hükmiyle hükmedecektir.”¹⁰¹ (Bu mana, fiilin ب harf-i ile kullanılması ile kazanılmıştır.)

b. قتل ve أهلك (öldürdü, işini bitirdi) manası yüklenmesi:

فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ “Mûsâ ona yumruk vurdu ve öldürdü.”¹⁰² (Bu mana, fiilin على harf-i cerrîyle kullanılması ile kazanılmıştır.)

c. طاب نفسا (Hacetini gördü, ilişiğini kesti):

فَلَمَّا قُضِيَ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا “Zeyd ondan ilişiğini kesince...”¹⁰³ (Bu manayı sağlayan, fiilin من harf-i cerrîyle kullanılmasıdır.)

d. أتم (tamamladı) manası yüklenmesi:

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ “Vahyi sana tamamlanmadan önce Kur’ân’ı okumakta acele etme.”¹⁰⁴ (Bu mana الی harfinden sağlanmıştı.)

1.6.2. أتى Fiiline Yüklenen Değişik Anlamlar

a. قرب (yaklaştı) manası:¹⁰⁵

أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ “Allah’ın emri yaklaştı, artık onu acele istemeyin.”¹⁰⁶

b. أصاب (isabet etti, çarptı) manası:

إِنْ أَنْتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ “Şayet Allah’ın azabı size isabet ederse...”¹⁰⁷

c. عذب (azab etti) manası:

فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا “Allah onlara ummadıkları yerden azab etti.”¹⁰⁸

d. جامع (cima etti) manası:

فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ “Tarlanıza dilediğiniz şekilde yaklaşın.”¹⁰⁹

e. قلع (söktü, çıkardı):

فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ “Allah onların yapılarını temellerinden söktü

¹⁰⁰ Fâdıl, et-Tazmînü’n-nahvî, c. I, s. 67.

¹⁰¹ Neml, 27/ 78.

¹⁰² Kasas, 28/ 15.

¹⁰³ Ahzâb, 33/ 37.

¹⁰⁴ Tâ-Hâ, 20/ 114.

¹⁰⁵ Fâdıl, a.g.e., c. I, s. 39.

¹⁰⁶ Nahl, 16/ 1.

¹⁰⁷ En’âm, 6/ 47.

¹⁰⁸ Haşr, 59/ 2.

¹⁰⁹ Bakara, 2/ 223.

(yıktı).¹¹⁰

f. مارس (işledi, yaptı):
 إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ “Şüphesiz siz daha önce âlemlerden hiç kimsenin işlemediği bir hayâsızlığı işlemektesiniz.”¹¹¹

1.6.3. اتَّبِع Fiiline Yüklenen Anlamlar

a. صحب (arkadaşlık etti, eşlik etti):¹¹²
 هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا “Sana öğretilen bilgidен bana öğretmen şartıyla sana eşlik edebilir miyim?”¹¹³

b. اقتدى (uymak manasında):
 اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا “Sizden hiçbir ücret istemeyen (elçi)lere uyun.”¹¹⁴

c. اختار (seçti, tercih etti):
 وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ... Ve müminlerin yolundan başka bir yol tercih ederse...¹¹⁵

d. التزم ve استقام (yol tuttu, yapıştı):
 ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا “Sonra sana; ‘Hanîf olan İbrahim’in dinine yapış’ diye vahyettik.”¹¹⁶

f. عمل (yaptı, tatbik etti):
 وَاتَّبِعُوا مَا نَزَّلْنَا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ “Ve şeytanların Süleyman’ın tahtı üzerine uydurduklarını (büyü) yaptılar.”¹¹⁷

g. أطاع (itaat etmek, uymak, boyun eğmek):
 “Şayet Allah’ın size fazlı ve rahmeti olmasaydı azınız hariç elbette şeytana uyacaktınız.”¹¹⁸

Bu örnekleri daha da çoğaltabiliriz. Ancak tazminin işlevlerini gösterebilmek amacıyla bu kadarıyla yetinmenin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

Arap Dili’nin sahip olduğu anlatım biçimlerinden biri de tazmin üslubudur. Bu üslup, az lafızla çok mana ifade etme yollarından biri olup, Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyet-i kerîmede karşımıza çıkmaktadır.

Arapçada fiiller belli harf-i cerlerle kullanılır. Şayet bir fiil, alışılmışın dışında farklı bir harfle kullanılmışsa ve bu ifade Kur’ân-ı Kerîm gibi fe-

¹¹⁰ Nahl, 16/ 26.

¹¹¹ Ankebût, 29/ 28.

¹¹² Fâdil, a.g.e, c. I, s. 38.

¹¹³ Kehf, 18/ 66.

¹¹⁴ Yâsîn, 36/ 21.

¹¹⁵ Nisâ, 4/ 115.

¹¹⁶ Nahl, 16/ 123.

¹¹⁷ Bakara, 2/ 102.

¹¹⁸ Nisâ, 4/ 83.

sahatinde şüphe olmayan bir kelâmda bulunuyorsa elbette bir maksada mebni olarak söylenmiştir. Bu maksat, övgün bir edebî üslup olan ‘tazmin sanatı’dır.

Bir file başka bir fiilin manasını da yükleyerek o fiil gibi kullanmaya ‘tazmin’ denilir. Böylece bir lafızla iki lafzın manası ifade edilmiş olur.

Bu sanat daha ziyade, fiillerin mamullerine olan etkileri ile ortaya çıkar. Yani müteaddi bir fiil lâzım, lâzım fiil müteaddi veya belli bir harfle müteaddi olan bir fiil başka bir harfle müteaddi olarak kullanılabilir.

Tefsir kitapları bu sanata dikkat çektiği hâlde bu anlatım biçimi ülkemizde pek bilinmemektedir. Buna bağlı olarak bu sanat yoluyla sözcüklerin kazandığı derin manalar meallere pek yansımamaktadır.

Bu sanata dikkat çekmek Kur’ân’ı daha iyi anlamamıza ve âyetlere yüklenilen ince manaları fark etmemize katkı sağlayacaktır. Makalemizin bu üslubun önemine dikkat çekme adına bir katkısı olacağını ve yeni çalışmalara kapı aralayacağını ümit etmekteyiz.

Kaynakça

- el-Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *Î‘câzü’l- Kur’ân*, Dârul-Meârif, Mısır 1997.
- el-Batalyûsî, (el-Batalyevsî) Ebû İshâk b. es-Sîd, *el-İktidâb fî şerhi edebi’l-küttâb*, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kahire 1996.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Dârul-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Beyzâvî, Nasiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî, Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1418 h.
- Birgivî, Mehmed, *İzhâru’l-esrâr, (Kitâbu’n-nahv)*, Yasin Yay., İstanbul 2005.
- el-Cemel, Süleyman b. Ömer, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye (Haşiye ala’l-Celâleyn)*, Kahraman Yay., İstanbul trz.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sthâh*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1984.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, et *Tâ’rifât*, Dâru’l- Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Erdoğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., Ankara trz.
- Fâdıl, Muhammed Nedim, *et-Tazminü’n-nahvî fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’z-Zemân, Beyrut 2005.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin, *el-Kâmûsu’l-muhît*, Beyrut 1952.
- el-Endelûsî, Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1420.
- el-Eşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ah-kâmü’l- Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzî-*

- bi'l-lüga*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- el-Ğalâyînî, Mustafa, *Câmiî'd-dürüsi'l-Arabiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Dür-rü'l-mesûn*, IV/ 631, Dâru'l-Kalem, Dımaşk trz.
- el-Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 2003.
- el-Hamevî, İbn Hicce), *Şerhu kasîdeti Ka'b b. Zühayr*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1985.
- el-İsfahânî, Râgıb, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- İbn Adil, el-Hanbelî Ebû Hafs Sirâcuddin, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İbn Arafê, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru İbn Arafê*, Zeytûniyye 1986.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hasenî es-Sûfî, *el-Bahru'l-medîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târihu Dımaşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- İbn Âşûr, Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.
- İbn Cüzeyy, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi el-Ğırnatî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1417 h.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsilî, *el-Hasâis*, Heyetü'l-Mısıriyye'l-Âmme, trz.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüga*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- İbn Esîr, Mecdüddin, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, trz.
- İbn Fâris, Ahmed el-Kazvînî, *Mu'cemu mekâyîsu'l-lüga*, Beyrut 1970.
- İbni Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye*, (*Kitâbü'n-nahv*), Yasin Yay., İstanbul 2005.
- İbn Hişâm, el-Ensârî Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, *Muğni'l-lebîb*, c. II, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, trz.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Mısıriyye, Beyrut 1414.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal*, et-Tibâatü'l-Münîre, Mısır trz.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ el-Kırımî, *Külliyât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trz.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1996.

- el-Murâdî, Ebû Muhammed Hasan b. Kâsım, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- el-Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *et- Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1410.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfizuddin, *Medârikü't-tenzîl*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- en-Nisâbü'rî, Nizâmuddin, Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el- Kummî, *Ġarâibu'l-Kur'ân ve raġâibu'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416 h.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- es-Sabbân, Ebû İrfan Muhammed b. Ali, *Hâşiye ale'l-Eşmûnî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- es-Se'âlebî, Ebû Mansûr, *Fikhu'l-lüga ve sürru'l-Arabiyye*, Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkan fi ulûmil-Kur'ân*, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1974.
- es-Semerrâî, Fâdil Salih, *Meânî'n-nahv*, Mektebet-i Envar-ı Dicle, Kahire 2003.
- eş-Şihâb, el- Kuzâ'î Muhammed b. Selâmet, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- ez-Zabelâvî, Salahuddîn, *Dirâsât fi'n-nahv*, Mevkiu İttihadi Küttabi'l-Arab, el-Mektebetü'ş-Şâmile.
- ez-Zebîdî, el- Murtazâ, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidaye, trz.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el- Keşşâf an hakâiki ġavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- _____, *el-Mufasssal fi san'ati'l-i'râb*, Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1993.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İh-yâi'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1957.
- Zihni, Mehmed, *el-Müntehâb ve'l-Muktedâb fi kavâidi's-sarf ve'n-nahv*, İstanbul 1981.

DİNÎ REFERANSLAR ÇERÇEVESİNDE İNTİHAR OLGUSU VE İNTİHARI BESLEYEN DÜŞÜNCE KALIPLARIYLA MÜCADELE SUICIDE CASE IN THE FRAME OF RELIGIOUS REFERENCES AND THE STRUGGLE AGAINST THE MENTAL CODES FEEDING SUICIDE

HURİYE MARTI
DOÇ. DR.
DİB BAŞKANLIK MÜŞAVİRİ



ÖZ

Birbirine geçmiş karmaşık süreçlerin ve küçük büyük travmaların ortak ürünü olan intihar, birden çok faktörün etkisiyle ortaya çıkan psikopatolojik bir olgudur. İslâm dini, insanın saygınlığına ve can dokunulmazlığına dair haksız bir müdahale olarak kabul ettiği intiharı, şekli ve gayesi ne olursa olsun kesinlikle reddeder. İntihara niyetlenen kişi, kendisini bu noktaya getiren faktörlerin her birini sahip olduğu inanç çerçevesi ve zihin kalıpları eşliğinde algılar. Zira insan, dünyayı tanıırken, hayatı anlamlandırırken ve kendisini değerlendirirken küçük yaşlardan itibaren içinde bulunduğu zaman ve mekâna bağlı olarak gelişen zihin kodlarını kullanır. Bu kodlar zihniyetin anahtarları olup iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini, doğru ile yanlış ayırt etmede birer kıtas görevi görmektedir. Bu makalede, öncelikle intihar olgusu dinin temel metinleri ışığında değerlendirilecek, ardından modern zamanların ürünü olan ve intiharı kolaylaştırdığı düşünülen birtakım zihinsel kodlar üzerinde durularak, sağlıklı dinî referanslar eşliğinde bunlarla nasıl başa çıkılabileceği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İntihar, Din, Zihniyet.

ABSTRACT

Suicide, the common product of the complex processes into one another and the traumas of all sizes, is a case committed by the effect of multiple factors. Islam accepts suicide as an unjustified interference to human respect and the inviolability of life and definitely refuses suicide committed in whatever shape and for whatever purpose. The person who intends suicide perceives each of the factors that brought him to that point in company with his own frame of faith and mental forms. Because person uses his mental codes developing with respect to space and time he is in as from his childhood, while recognizing the world, making sense of life and evaluating himself. These codes are the keys of mentality which works as a criterion to distinguish right and wrong, beautiful and ugly, good and bad. In this paper, at first, the suicide case will be evaluated in the light of basic texts of religion, and then a number of mental codes produced in modern times which ease the suicide will be considered and how these codes can be met with healthy religious references will be discussed.

Keywords: Suicide, Religion, Mentality.

Giriş

İnsan, kâinatın en özel varlığı olmakla hem Yüce Yaratıcı nezdinde hem de kendi algı dünyasında değer taşır. Bu değer, onu insan yapan hasletlerin dokunulmazlığı ilkesini de beraberinde getirir. Can, mal, ırz, inanç ve nesil güvenliği, insanın ihtiyaçlar hiyerarşisinde ilk basamakları oluşturduğu gibi, hürmete layık, yani dokunulmaz olan değerlerinin de temelini teşkil eder. Bu bağlamda “yaşama dokunulmazlığı” sadece diğer insanları ve canlıları değil, kişinin bizzat kendisini de bağlayan bir nitelik taşır.

İnsanın istemli ve kararlı bir biçimde kendi canına kıyması anlamına gelen intihar, çağımızın en ciddi ve girift sorunlarından birisidir. Modern hayatta nefes almaktan yorulan insanoğlunun her geçen gün yaşamdan kopması ve artan bir şekilde intihar eğilimi göstermesi, İslâm toplumlarının da geleceğini tehdit etmektedir. İnsanı intihara sürükleyen nedenler bir çırpıda sıralanamayacak kadar çoktur ve onu intihardan koruyacak tedbirler üzerinde de farklı bilim dalları tarafından uzun zamandır çalışılmaktadır. Bu makalede, söz konusu tedbirlerin dinî referanslar eşliğinde sağlıklı bir zihin dünyası geliştirmeye yönelik olanları üzerinde durulacaktır. Zira zihin kalıpları üzerinden yürümek ve modernizmin tesiriyle gelişen birtakım hatalı zihinsel kodları doğruları ile değiştirmek, intiharla mücadelede son derece etkili bir yöntemdir.

I. İntihar Hakkında Temel Dinî Çerçeve

İntiharın kanun ve din karşısında suç olup olmadığı, insanın dayanılmaz şartlar ya da tahammülü imkânsız acılar yaşanması durumunda kendi canına kıyıp kıyamayacağı Eski Yunan felsefecileri tarafından tartışılmıştır. İlâhî menşeli dinlerden Yahudilik ilke olarak intiharı tasvip etmez. Ancak geleneksel İbranî hukukunda intihar edenin aklı başında iken bu fiili işlemiş olamayacağına, dolayısıyla sorumlu tutulmayacağına dair genel bir anlayış vardır. Katliama, şirke ve zinaya

zorlanma gibi olağanüstü durumlar karşısında ise intiharın tercih edilmesi takdire değer görülmüştür. Diğer taraftan Hristiyan öğretisi de intihara kesinlikle karşıdır. Saint Augustine ve Saint Thomas gibi Hristiyan büyükleri hangi durum ve şart altında olursa olsun intiharın tasvip edilemeyeceğine hükmetmişlerdir.¹

İnsanın şuurlu bir şekilde kendi hayatına son vermesi, İslâm dininin temel kaynakları olan âyet ve hadislerle de yasaklanmış, ceza gerektiren bir suç olarak değerlendirilmiştir. Akıl ve bilinç kaybı sonucu kişinin kendini öldürmesi ise intihar olarak değerlendirilmez.

“*Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hâli müstesna, mallarınızı aranızda bâtil yollarla yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir.*”² âyeti, tefsirinde ihtilaflar bulunmakla birlikte, intiharın yasak sayılmasına dair en güçlü delil olarak sunulmaktadır. Âyette asıl olarak başkasının haksız yere öldürülmesinden bahsedildiği hâlde, bunun “Kendinizi öldürmeyin.” şeklinde ifade edilmesi, yaşama hakkının korunmasına dair aslî bir vurgu olarak kabul edilmektedir. Zira kişinin hayatı ile diğer hayatlar arasında fark yoktur ve bütün hayatlar aynı derecede korunmaya layıktır.³

“*Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayın.*”⁴ mealindeki âyet-i kerîme de insanın canını tehlikeye atacak ve sonucunda ölümüne yol açacak davranışlara girişmesinin yasaklığından bahseder.⁵ Benzer şekilde, “*Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanlığı öldürmüştür. Kim de bir insanın hayatını kurtarırsa, sanki bütün insanlığı yaşatmış olur.*”⁶ âyeti, can dokunulmazlığı bağlamında katillik kadar intiharın da yasaklığına işaret etmektedir.

Ölümü dilemek ve kolaylaştırmak için sözlü ya da fiilî çaba sarf etmek Hz. Peygamber tarafından da yasaklanmış bir davranıştır. Bu konuda O (s.a.s.) şöyle buyurur: “*Sizden hiçbiriniz başına gelen bir sıkıntıdan dolayı ölümü temenni etmesin. Mutlaka bir temennide bulunacaksa şöyle desin: Allah'ım! Yaşamak benim için hayırlı olduğu sürece beni yaşat, benim için ölüm hayırlı ise canımı al.*”⁷

¹ Hayati Hökekleli, “İntihar”, *DİA*, c. XXII, s. 351.

² Nisâ, 4/29.

³ Hayreddin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara 2007, c. II, s. 51.

⁴ Bakara, 2/195.

⁵ Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, c. II, s. 1343-1344.

⁶ Mâide, 5/32.

⁷ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1995, “Merdâ”, 19.

Kur’ân’da “*Aranızda ölümü takdir eden biziz. Ve biz, önüne geçilebileceklerden değiliz.*”⁸ buyrulur. Bu bağlamda intiharın, “Allah’ın verdiği canı ancak O’nun alabileceği ve ölüme ancak O’nun karar verebileceği” ilkesiyle çelişmesinden dolayı suç olarak değerlendirilmesi, konunun bir başka boyutudur. Nitekim Allah Resulü (s.a.s.) Hayber Savaşı’nda İslâm ordusu içinde savaşan, yaralanan ama yarasının acısına dayanamayıp kılıcını göğsüne saplayarak intihar eden Kuzman isimli kişinin cehennemlik olduğunu belirtmiştir.⁹ Bir kişinin şehit olması beklenirken cehennemi hak etmesine sebep olacak kadar ağır bir suç tanımı, intihara dair dinin yaklaşımını net biçimde gösterir mahiyettedir.

İntihar tıpkı cinayet gibi bizden önceki ümmetlerde de yasaklanmış bir fiildir. Bu konuda Resûlullah (s.a.s.) şu örneği verir: “*Sizden önceki ümmetlerden birinde yaralı bir adam vardı. Yarasının acısına dayanamadığından bir bıçak alıp elini kesti. Adamın kan kaybından ölmesi üzerine Yüce Allah, ‘Kulum kendisi konusunda benden daha acele davranarak canına kıydı. Ben de ona cenneti haram kıldım.’* buyurdu.”¹⁰

Psikolojik olduğu kadar sosyal bir nitelik taşıyan pek çok olay gibi, intiharın anlamı da toplumdan topluma değişebilmektedir. İntiharın bazı yönleri/biçimleri tüm toplumlarda sorun olarak algılanırken, bu davranışın ne ölçüde kınandığı veya kabul edildiği, kültürel değerler ve inanç sistemleri tarafından belirlenmektedir. Sosyal zorlayıcıların ve ruhsal hastalıkların karışımı olarak ortaya çıkan ruh ağrısı, intiharların çoğunda görülebilmektedir.¹¹ Ancak acı ve ıstırap içerisinde kıvranan insanlar için bile intihar İslâm’da meşru bir yol sayılmaz.

Doğrusu İslâm dini insanın bilinçli bir biçimde hayatla bağını kesmesini hiçbir sebeple onaylamaz. Söz gelimi İslâm’a göre, kendini ulvi bir amaç için feda etmek ya da cihat adı altında intihar saldırısı düzenlemek yasaktır. Kişinin manevi bir durumu veya değeri elde ederek kurtulmasını sağlamak amacıyla dinî bir tören eşliğinde kendini kurban etmesi yani adak intiharı asla kabul edilmez. Onuruyla ölümü seçmek anlamında “harakiri” yoktur. İyileşmesi imkânsız hastalıktan dolayı doktorun tedavisini reddetmek veya durdurmak anlamına gelen “ötanazi”ye müsaade edilmez. Matemden ya da günahtan kaçış amacıyla gerçekleşen arınma gayeli intiharlar ve yardım çağrısına cevap vermeyenlerden öç alma duygusuyla işlenen agresif intiharlar da İslâm’a göre yasaktır.

Niyeti ne olursa olsun intihar eden kimsenin dinden çıkmış sayılmayacağı, ancak büyük günahlardan birini işlemiş olacağı hususunda İslâm

⁸ Vâkıa, 56/60.

⁹ Buhârî, “Megâzi”, 39.

¹⁰ Buhârî, “Ehâdîsü’l-Enbiyâ”, 50.

¹¹ Kemal Sayar, “Toplumsal ve Ruhsal Dinamikleriyle İntihar”, *IV. Din Şurası*, Ankara 2009, s. 728.

âlimleri görüş birliği içerisinde. İntihar edenin cenazesinin diğer cenazeler gibi yıkanacağı ve Müslüman mezarlığına gömüleceği konusunda da fakihler arasında ittifak mevcuttur. Ancak böyle bir kişinin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı meselesi ve intihar teşebbüsünün cezayı gerektirip gerektirmediği konusu tartışılmıştır.¹²

II. İntihara Sebep Olabilecek Düşünce Kalıpları

Şekli ve gayesi ne olursa olsun, bir insanın intihara giden basamakları sosyo-kültürel nedenlerle turmandığı ve son adımları psikolojik etkenlerle attığı bilinmektedir. İntihara götüren risk faktörleri kompleks bileşimler sunmakta, çoğu zaman ağın tam olarak çözümlenmesi mümkün olamamaktadır. İntihar söz konusu edildiğinde alkol ve uyuşturucu kullanımından psikiyatrik ve fiziksel hastalıklara, ailevi dokudan genetik yapıya, çocukluk dönemi yaşantılarındaki olumsuzluklardan yetişkinlikteki inanç yoksunluğuna, şiddetten psikososyal destek zafiyetine kadar pek çok sebep sıralanabilir.¹³ Bu sebepler arasında hazırlayıcı/temel nedenler olduğu gibi kamçılayıcı/tetikleyen nedenler de vardır.¹⁴

İntihara niyetlenen kişinin iç dünyasında söz konusu sebeplerin her birini algılama ve anlamlandırma süreçleri vardır. Bu süreçler zihin kodları eşliğinde yürümektedir. İnsan dünyayı tanırken, hayatı anlamlandırırken ve kendisini değerlendirirken küçük yaşlardan itibaren içinde bulunduğu zaman ve mekâna bağlı olarak gelişen zihin kodlarını kullanmaktadır. Bu kodlar iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini, doğru ile yanlış ayırt etmede birer süzgeç görevi görmekte, karara varmada kişiyi derinden etkilemekte, davranışlarını yönlendirmektedir. Nitekim dinî zihniyet örüntüleri, inananların hayatında bir bakış açısı ve yaklaşım biçimi geliştirir. Olayları açıklarken bu bakış açısını ve yaklaşım tarzını yansıtan dinî kavramlar kullanılır. Olayların meydana gelişine, kaynağına ve gerisindeki güce ilişkin açıklamaları anlamlı kılan da bu kavramlardır.¹⁵

Bu çalışmada modern zamanların ürünü olan ve intiharı kolaylaştırdığı düşünülen bazı zihinsel kodlar üzerinde durulacaktır. Kanaatimizce, çarpık birer zihniyet ürünü olan ve dinî referanslar eşliğinde doğrularıyla değiştirilmesi önerilen bu kodların tespiti çözümde etkili rol oynayabilir.

¹² Hökelekli, “İntihar”, c. XXII, s. 352.

¹³ Bkz. Betül Çetintulum, *Dini Yönelim, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Ü. Sağlık Bilimleri Ens., Aydın 2013, s. 15-17.

¹⁴ Bedri Katipoğlu, “Din Psikolojisi Açısından İntiharın Psikanalizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, c. VIII, sy. 39, s. 1069.

¹⁵ Bkz. Talip Küçükcan-Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din*, İSAM Yayınları, İstanbul 2000, s. 70; Mustafa Koç, “Dinsel Yönelim ile Yaşamı Sürdürme Nedenleri İlişkisi: İngiltereli Müslüman-Türk Diasporası Üzerine Bir Saha Çalışması”, *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2013, c. XII, sy. 23, s. 155-181.

1) İnsan Ancak Maddî İhtiyaçlarını Karşılama ile Mutluluğa Erer.

Modern dünya, çepeçevre kuşattığı insana şöyle seslenir: “Her şey para etrafında döner. Maddî refaha kavuşmak için durmaksızın çalış ve çılgınca harca. Haz peşindeysen gel, al, kullan, at. Beğenmediysen değiştir! İhtiyacı değil arzularını öncele. Sen buna değersin. Asla azla yetinme!”

Oysa insan maddî ihtiyaçlarının çok ötesinde manevî özellikleri ile var olan ve manevî anlamda doyum sağlamadıkça mutlu olamayan bir varlıktır. Maneviyatın temelinde ise, iyiliği yaratan, gücüyle insana destek olan, onu yalnız bırakmayan, nimetleriyle onun hayatını kolaylaştıran, gören, gözeten ve yaptıklarını karşılıksız bırakmayacağını vadeden bir Yüce Kudret, Allah vardır.

Maneviyata değer vermek, maddiyattan ziyade manevî ihtiyaçların karşılanmasını önemsemek, ibadet ile ruhu beslemek kişiyi güçlendirmekte ve intihara karşı korumaktadır. İnsanların Allah’ın varlığını iç dünyalarında hissetme düzeyine göre intihar davranışlarında etken faktör olan öz saygı, umutsuzluk, depresyon ve intihar olasılıkları farklılaşmaktadır. Buna göre Allah ile içsel temas kuran, ona sığınan ve güvenen, onu sık sık hatırlayan gençlerin ruh sağlıkları daha iyi durumdadır.¹⁶ Ama hayattaki anlam arayışına cevap bulamayan, amaç, değer ve ideallerle varlığını anlamlı kılamayan, bir diğer deyişle varoluşsal bir boşluk içinde olan kişilerde stres ortaya çıkmakta ve baş edilemez stres intihara sürükleyebilmektedir.¹⁷

Dua yoluyla yüreğini ferah, zihnini berrak tutma çabasında da benzer bir durum söz konusudur. Dua etme sıklığı ve duaya olan inanç arttıkça intihardan uzaklaşma da artmaktadır. Kendi âcizliğinin, çaresizliğinin farkında olan ve Allah’ın yardımına güvenerek dua eden kişi, umutsuzluk ve benzeri olumsuz duygularla daha rahat başa çıkabilmektedir.¹⁸

2) İnsan Ömrü Ölümle Sonlanır ve Ötesi Yoktur.

Ahireti dikkate almayan ve ömrü ölümle sona erdiren bir bakış, intihara zemin hazırlayabilir. Zira bu sayede yaşadığı ama arzulanmadığı her ne varsa ölüm sayesinde ondan kurtulabileceğini, sonrasında ise bir daha bu gerçekle yüzleşmek durumunda kalmayacağını düşünen insan zihni, intiharı onaylayabilir.

Oysa hayatı anlamlandırmada ömrü sonsuza dek uzayan bir yolculuk olarak görmenin önemi büyüktür. Ölümü iki hayat arasındaki kapı olarak algılayabilmek, ilk hayatın yansımalarının ikinci hayatta insanın karşısına

¹⁶ Zuhâl Ağılkaça, “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”, *MÜ. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2010, sy. 38, s. 181.

¹⁷ İrkin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayiğit, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 661.

¹⁸ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Yay., Adana 2007, s. 311.

çıkacağına dair bir inanç geliştirmek, dünya ve ahiret hayatlarını bir bütün olarak değerlendirme bilincine sahip olmak intiharı önlemede etkili olabilir.

Dinin temel referansları sayesinde insanın boşuna yaratılmadığını, başıboşluğa terk edilmediğini, her nefsin ölümü tadacağını ama sonsuz bir hayat için yeniden diriltileceğini bilmek, kişinin hayatına pozitif anlam yüklemesini kolaylaştırmaktadır. “Ben kimim? Nerden geldim? Nereye gidiyorum? Hayatta var olma amacım ne?” gibi sorular bu sayede cevap bulmakta, hayat yaşanılır olmaktadır. Böyle bir insanı Kur’ân-ı Kerîm şöyle tasvir eder: “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele. Onlar; başlarına bir musibet gelince, ‘Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aitez ve şüphesiz O’na döneceğiz.’ derler.*”¹⁹

Diğer yandan ahiret hayatında inanan ve iyi amellerde bulunan kişilerin mükâfatlandırılacağına, inanmayan ve kötülük üreten kişilerin ise cezalandırılacağına dair inanç, yaşam motivasyonunu güçlendiren bir etkiye sahiptir.

Bu noktada, hayatın imtihan olduğu, kaderin insanı kuşattığı ve tevekkülün vazgeçilmezliği de koruyucu inanç ve zihin kalıpları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’ân, bu kalıpları oluşturma adına şunları söyler: “*O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.*”²⁰ “*Olur ki hoşunuza gitmeyen bir şey, sizin için hayırlıdır ve olur ki, sevdiğiniz şey de sizin için bir kötülük doğurabilir. Allah bilir, siz bilemezsiniz.*”²¹

3) İnsan Kendi Bedeni Üzerinde Sınırsız Söz Hakkına Sahiptir.

Modernizm, insana “Kâinatın merkezinde sen varsın. Sen her şeyin sahibi, kontrolörü ve efendisisin. Bedenin senindir. Bedenine ait tüm kararları da ancak sen alırsın.” diye seslenir. Bu öğretilerin doğruluğunu kabul eden insan ise, dilediği şekilde yaşama ve yaşamını sonlandırma özgürlüğüne sahip olduğuna inanır.

Oysa İslâm’a göre yerlerde ve göklerde her ne varsa Allah’ındır. Canların sahibi de Allah’tır ve bedenlerimiz bize sadece emanettir. Allah Resulü’nün “*Bedeninin senin üzerinde hakkı vardır.*”²² ifadesi, bedenin insan için emanet olduğu gerçeğine işaret eder. Dolayısıyla insan, bedeni üzerinde dilediğince tasarrufta bulunma hakkına sahip değildir.

¹⁹ Bakara, 2/155-156.

²⁰ Mülk, 67/2.

²¹ Bakara, 2/216.

²² Buhârî, “Savm”, 54; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Nevevî Şerhi ile birlikte), c. I-XIX, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, “Sıyâm”, 182.

Evet, insan değerlidir ama bu değeri ona bahşeden bir Yaratıcı vardır. O (c.c.), canın dokunulmaz olduğuna hükmetmiş, can güvenliğine ve hayat hakkına riayeti emretmiştir: “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalmak üzere cehennemdir. Allah ona (kasten öldürene) gazap etmiştir, lânet etmiştir ve çok büyük bir azap hazırlamıştır.*”²³ İslâm âlimleri de dinin gayesinin “zarûrât-ı dîniyye” diye adlandırılan “beş unsuru” korumak olduğunda ittifak etmişlerdir: Can, mal, ırz, inanç ve nesil. Bu beş unsur, yeryüzünün mükerrer varlığı olarak²⁴ dünyaya gelen her insanın ihtiyaçlar hiyerarşisinde ilk basamakları oluşturduğu gibi, hürmete layık yani dokunulmaz olan değerlerinin de temelini teşkil eder. Dolayısıyla insan, kendi canı bile olsa arzu ettiği zamanda ve istediği biçimde ona kıyma hakkına sahip değildir.

Diğer taraftan akıl sahibi her birey, canını korumak kadar aklını da korumakla yükümlüdür. İlâhî vahye muhatap olan insanoğlu, akli ve iradesi ile bu vahye tabi olma, dünyadaki tercihlerini iyiden ve iyilikten yana kullanma, kötüye ve kötülüğe engel olma potansiyeline sahiptir. Elbette bu potansiyelin açığa çıkması “aklı korumasına” bağlıdır. “*Ey iman edenler! İçki, kumar, (tapınmaya mahsus) dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*”²⁵ âyeti, akli devreden çıkararak her türlü etkenle ilgili olarak yorumlanabilir. Nitekim âyette geçen ve içki şeklinde tercüme edilen “hamr” kelimesinin Hz. Ömer tarafından “Hamr, akli örten her şeydir.” şeklinde izah edilmesi, dikkat çekicidir.²⁶ İnsanı rehavete sevk eden, gevşeten, irade gücünü zayıflatan ve aklını alarak intihar gibi bir durumu kolaylaştıran her türlü unsur bu yasak kapsamında değerlendirilebilir.

Allah’ın, insandan bedenini ve aklını korumasını talep etmesi, intihara giden yolu tıkayacak niteliktedir. Bir diğer deyişle, bedeninin sahibi değil emanetçisi olduğuna dair bir bilinç düzeyine sahip olmak, intihar için bir korunma kalkanı oluşturabilir.

4) Yalnızlık Özgürlüktür.

Modernleşmenin insanı bireyselleştirdiği, toplumsal destekten yoksun kalan modern insanın kendisini her geçen gün daha da yalnız hissettiği bir gerçektir. Oysa sağlıklı bir sosyal bağlanma, insanın en temel ihtiyaçlarından birisidir. Sosyal sermayemiz, finansal sermayemizden çok daha değerlidir. Haz ve çıkarlarının peşinde koşarken her geçen gün daha da bencilleşen modern insan, sosyal bağlarını yitirdikçe daha güvensiz, kor-

²³ Nisâ 4/93.

²⁴ İsrâ 17/70.

²⁵ Mâide 5/90.

²⁶ Buhârî, “Eşribe” 2, 5; Müslim, “Tefsir”, 32-33.

kak ve mutsuz bir hâle gelmektedir.²⁷

Yalnızlığı özgürlükle eşleştiren ve yücelten modernist düşünce kalıpları, insanı çevresinden kopararak bir başına bırakması ve ekran karşısına kilitleyerek sosyal ilişkilerden soğutması sebebiyle intihar için risk faktörü oluşturur. Nitekim yalnız yaşamın ve bunun sonucunda gelen muhtemel tecrit edilmişlik duygusunun ümitsizliği ve sevgisizliği beraberinde getirebildiği, dolayısıyla intihar davranışını kolaylaştırdığı çeşitli araştırmalarda dile getirilmektedir.²⁸

Modern düşüncenin aksine İslâm, sosyal hayata ve müminlerin birlikteliğine büyük önem veren, hayatın her anına nüfuz eden, toplumun bütün kılcal damarlarında dolaşan ve inananları buluşturan bir dindir. İslâm, Müslümanları daima yardımlaşmaya, paylaşmaya, desteklemeye davet eder; cemaatle namaza ve topluca hacca çağırır. Bu sayede özgürlüğü toplumsal hayatta bulan, bir diğer ifadeyle toplumun, özgürlüğünü sınırlamadığını aksine kendisine nefes alma imkânı açtığını fark eden bir insan hedefler. İtikaf gibi kısa süreli ibadetler dışında, kendini Allah'a adanmak adına bile bir kenara çekilmeyi ve uzun süre yalnızlaşmayı kabul etmeyen Hz. Peygamber,²⁹ “*Ruhbanlık bize (Müslümanlara) emredilmedi.*” der.³⁰ Aksine O (s.a.s.), insanların arasına karışan ve onlardan kaynaklanan sıkıntılara sabreden mümini över.³¹

Araştırmalara göre, sosyal destek mekanizmalarından mahrum olan, aidiyet ve bağlanma duygusu geliştiremeyen insanlarda intihar eğilimi artmaktadır. Sohbet ve ders gruplarının, mevlid, cuma ve Yâsîn okumaları gibi dinî-sosyal aktivitelerin, kısacası dinin buluşturduğu dostlukların bulunduğu yerlerde, intihar oranları düşmektedir. Bir başka ifadeyle, teolojik olarak sağlıklı yapılanmış olan dinî grup ve cemaatler, mensuplarına sağladıkları sosyal entegrasyon sayesinde intihara karşı koruyucu bir faktör oluşturmaktadır.³²

Diğer taraftan, kişinin sevgi ve saygı gösterdiği insanların onun umutsuzluk ve yalnızlık dönemlerinde yardım arayışına nasıl cevap verdiği, intihar davranışının şekillenmesinde belirleyici olabilir. Çevresindekiler, kişinin ıstırabına, konuşma arzusuna, içini dökme ihtiyacına kayıtsız kalarak onun yaşadığı çaresizlik ve kimsesizlik hissini tırmandırabilirler.³³ Bu

²⁷ Bkz. Nevzat Tarhan, “Söyleşi”, *Din ve Hayat*, 2016, sy. 28, s. 36-37.

²⁸ Bkz. Ayşegül Batıgün, “İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 2005, sy. 1, s. 29-39.

²⁹ Müslim, “Sıyâm”, 186-187.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul trz., c. VI, s. 226.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. I-X, tahk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke 1994, c. X, s. 149.

³² Ağılkaya, a.g.m., s. 176.

³³ Sayar, a.g.m., s. 731.

bağlamda Müslümanın bir diğer Müslümanı yalnız bırakmaması gerektiğini hatırlatan dinî uyarılar, pek çok hata gibi intiharın önlenmesinde de anlam taşıyacaktır. Söz gelimi Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Müslüman, Müslüman’ın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu yardımsız ve yalnız başına bırakmaz. Kim din kardeşinin bir ihtiyacını giderirse, Allah da onun ihtiyacını giderir. Kim bir Müslümanın bir sıkıntısını giderirse, Allah da onun kıyamet sıkıntılarında birini giderir. Kim bir Müslümanın kusurunu örterse Allah da kıyamet günü onun kusurunu örter.”³⁴

Şu hâlde sosyal bağların güçlü olması ve aile, akraba, komşu ilişkilerinin sağlıklı yürümesi, intiharı önleyici bir niteliğe sahiptir. Bu noktada sağlam aile bağlarının altı çizilmelidir. Bilhassa gençler için sorunlarla baş edebilme ve kimliğini inşa etme süreçlerinde aile desteği son derece önemlidir. Zira dikkatten uzak tutulmamalıdır ki, Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre, intihar 10-24 yaş arası gençlerde ölüm nedenleri arasında ikinci sırada gelmekte, Türkiye’deki veriler de intihar sonucu ölümlerin büyük kısmının 15-19 yaş arası gençlerde gerçekleştiğini doğrulamaktadır.³⁵

Sonuç

Birbiri içine geçmiş karmaşık süreçlerin ve küçüklü büyüklü travmaların ortak ürünü olan intihar, normal bireylerden ağır ruh hastalarına kadar geniş bir örneklem grubunda rastlanabilen çok değişkenli bir olaydır.³⁶ İntihar, bazen maddi ve manevi kayıplara katlanamamanın sonucudur. Bazen hayatın gerçeklerinden kaçış amacıyla, bazen önceden ölen bir kimseyle birleşme ve buluşma arzusuyla, bazen de çevreyi kontrol ve tehdit etme güdüsüyle gerçekleşir. Kimi zaman ulvi gayeler adına kendini feda etme iddiası, kimi zaman ise, yalnızlık, sevgisizlik ve kimsesizlik duygusu intihara sürükleyebilir.³⁷ Sebep ne olursa olsun sonuç aynıdır ve acıdır. Bugün dünya nüfusunu bilhassa da gençliği tehdit eden bir olgu olarak intihar, kendisiyle çok yönlü mücadele edilmeyi hak etmektedir.

İntihar olaylarının bu denli artmasında fiziksel/somut faktörler kadar zihinsel/soyut faktörlerin de rolü vardır. Maneviyattan uzaklaşmayı, insanı ve kâinatı sadece maddi boyutuyla ele alıp kabul etmeyi öngören modern dünya görüşü, insanlığa empoze ettiği bazı zihin kalıplarıyla maalesef intihar olgusunu beslemiştir. Bencilliği, kibri, hazzı ve hırsı, tüketim çılgınlığını, sorumsuzluğu, menfaatperestliği aşıl原因an bu zihin kodları, modern

³⁴ Müslim, “Birr ve Sıla”, 58; Tirmizî, “Hudûd”, 3.

³⁵ Gülşen Ünlü-Zeynep Aksoy-E. Ece Ersan, “İntihar Girişiminde Bulunan Çocuk ve Ergenlerin Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Tıp Dergisi*, 2014, sy. 7, s. 177.

³⁶ Burçin Gürkan-Gülay Dirik, “Üniversite Öğrencilerinde İntihar Düşünce ve Davranışları ile İlişkili Faktörler: Yaşamı Sürdürme Nedenleri ve Baş Etme Yolları”, *Türk Psikoloji Yazıları*, Aralık 2009, c. XII, sy. 24, s. 59.

³⁷ Sayar, a.g.m, s. 729-730.

zamanların insanını yalnızlaştırmış ve mutsuzlaştırmıştır. Bu durum ise intihara gidişi hızlandırmaktadır.³⁸

Araştırmalarda, intihar olasılığı ile dinî ve ahlâkî gerekçeler arasında ters yönlü bir ilişki olduğuna, dinî inançların, özellikle de ahiret inancının intiharı değerlendirmede dikkate alınması gerektiğine, dinî yandaşların ve güçlü dinî altyapıların bulunduğu yerlerde dinin intiharları engellemede daha etkili olduğuna ve Türkiye’deki düşük intihar oranlarında aile bağlarının ve dinî inançların yoğun tesirine işaret edilmektedir.³⁹ Bu, intihar ile mücadelede dinî argümanlardan faydalanmamız gerektiğini göstermektedir.

Ailenin güçlendirilmesi, aile bireylerinin saygınlığının korunması, çocuklarda özsaygı ve değer bilincinin küçük yaşlarda oluşturulması, kadınların şiddet ve istismardan korunması, gençlerin alkol, kumar ve uyuşturucu gibi bağımlılıkların pençesine terk edilmemesi,⁴⁰ bütün bunlar yapılırken de dinin ve kültürel değerlerin güçlü desteğinin alınması intiharla mücadelede son derece önemlidir. İnsanın kendisini tanıması, hayatını anlamlandırması, Rabbiyle bağımlı güçlendirmesi ve karşılaştığı sorunlara manevi birikimleriyle çözüm üretebilmesi intiharı önleyebilir. Sonuçta her insan, kendisini yok etmesine müsaade edilemeyecek kadar özel, hayat ise kendi kararımızla sonlandırılmayacak kadar değerlidir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdiñç, “Uyuşturucu ve Bağımlılık Yapan Maddeler Konusuna İslâm’ın Bakışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2001, c. XXXVII, sy. 3, s. 117-128.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I-VI, İstanbul trz.
- Ağılkaya, Zuhâl, “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”, *MÜ. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2010, sy. 38, s. 173-202.
- Batıgün, Ayşegül, “İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umut-suzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, sy. 1, s. 29-39.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c. I-X, tahk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mektebetü Dâri’l-Bâz, Mekke 1994.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî (el-Câmiu’l-Müsne-*

³⁸ Bkz. Muhammed Ali İnce, *İntihar–Din Psikolojik Bir İnceleme-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Ü. SBE., Kayseri 2007, s. 90 vd.

³⁹ Ağılkaya, a.g.m, s. 181.

⁴⁰ Muammer Cengil, “Cinnet ve İntihar Olgusu ve Bazı Çözüm Önerileri”, *IV. Din Şurası*, Ankara 2009, s. 698.

- dü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resulillah Sallallahü Aleyhi Vessellem ve Sünenih ve Eyyâmih*), haz. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1995.
- Cengil, Muammer, “Cinnet ve İntihar Olgusu ve Bazı Çözüm Önerileri”, *IV. Din Şurası*, Ankara 2009, s. 691-703.
- Çetintulum, Betül, *Dini Yönelim, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniv. Sağlık Bilimleri Ens., Aydın 2013.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Gürkan, Burçin-Gülay Dirik, “Üniversite Öğrencilerinde İntihar Düşünce ve Davranışları ile İlişkili Faktörler: Yaşamı Sürdürme Nedenleri ve Baş Etme Yolları”, *Türk Psikoloji Yazıları*, Aralık 2009, c. XII, sy. 24, s. 58-69.
- Hökelekli, Hayati, “İntihar”, *DİA*, c. XXII, s. 351.
- İnce, Muhammed Ali, *İntihar –Din Psikolojik Bir İnceleme-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Ens., Kayseri 2007, s. 90 vd.
- Katipoğlu, Bedri, “Din Psikolojisi Açısından İntiharın Psikanalizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, c. VIII, sy. 39, s. 1064-1070.
- Koç, Mustafa, “Dinsel Yönelim ile Yaşamı Sürdürme Nedenleri İlişkisi: İngiltereli Müslüman-Türk Diasporası Üzerine Bir Saha Çalışması”, *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2013, c. XII, sy. 23, s. 155-181.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara 2007.
- Küçükcan, Talip-Köse, Ali, *Doğal Afetler ve Din*, İSAM Yayınları, İstanbul 2000.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Nevevî Şerhi ile birlikte), c. I-XIX, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Sayar, Kemal, “Toplumsal ve Ruhsal Dinamikleriyle İntihar”, *IV. Din Şurası*, Ankara 2009, s. 727-736.
- Tarhan, Nevzat, “Söyleşi”, *Din ve Hayat*, 2016, sy. 28, s. 36-37.
- Ünlü, Gülşen-Aksoy, Zeynep-Ersan, E. Ece, “İntihar Girişiminde Bulunan Çocuk ve Ergenlerin Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Tıp Dergisi*, 2014, sy. 7 (3), s. 176-183.
- Yalom, İrvın, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayiğit, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.
- Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Yay., Adana 2007.

VEDÂ HUTBESİ'NDEKİ TEMEL PRENSİPLER VE KUR'ÂNÎ TEMELLERİ MAJOR PRINCIPLES IN FAREWELL SERMON AND THEIR QURANIC GROUNDS

ADNAN ADIGÜZEL

DOÇ. DR.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Hiz. Muhammed (s.a.s.) vefatından (11/632) yaklaşık üç ay kadar önce hac ibadetini edâ etmek için Mekke'ye gitmiştir. Onun Müslümanları da hacca daveti üzerine on binlerce Müslüman da o yıl hac mevsiminde Mekke'ye akın etmişlerdir. Onun bu haccı için Vedâ haccı, burada yüz bin kişi civarında Müslümana yaptığı konuşmaya da Vedâ hutbesi denilmiştir. O, burada 23 yıllık peygamberlik dönemi boyunca tebliğ ettiği temel esasları ana hatlarıyla özetlemiştir. Bu esaslar aynı zamanda bütün insanlar için evrensel temel prensipler niteliğindedir.

Bu çalışma, Hiz. Muhammed'in Vedâ haccı esnasındaki çeşitli konuşmalarında belirtmiş olduğu temel prensiplerin, onun peygamberlik hayatı boyunca Allah'tan kendisine vahyedilen Kur'an'a dayandığı tezinden hareket edilerek ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Vedâ hutbesi olarak ifade edilen bu konuşmalarda ele alınan temel konular ve prensiplerin Kur'an'daki karşılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için önce Vedâ hutbesi metninde yer alan ana konular başlıklar hâline getirilmiş, sonra da başlıklar hâlinde belirlenen prensip ya da konunun Kur'an'daki karşılığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Anlatılan her prensip ve konunun içerik yönünden Kur'an âyetleri ile ortaklığına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hiz. Muhammed, Vedâ hutbesi, İslâm'ın temel prensipleri, Temel insan hakları.

ABSTRACT

Prophet Mohammed (saws) went to Mecca to perform the rites of his pilgrimage about three months before his death (11/632). Upon hearing he was going on a pilgrimage to Mecca (hajj), tens of thousands of Muslims rushed to Mecca during the hajj season. That pilgrimage of the prophet's was called the Farewell Pilgrimage and his address to an audience of about one hundred thousand Muslims was called Farewell (Last) Sermon. In his sermon here, he delivered a concise sermon, outlining major points that he had preached during his 23-year prophetic mission.

The main argument of the present paper is that the basic principles outlined by Mohammed (saws) in the Farewell Sermon were based on the Quran, which was revealed to him during his prophetic mission. With this in mind we tried to determine the correspondences of the basic points and principles in the Farewell Sermon to revelations in the Quran. To this end the main issues in the text of the Farewell Sermon were grouped under headings and then the principles or issues that the headings refer to were compared with their possible correspondences in the Quran. Each principle and topic mentioned in the sermon was showed to have common grounds with the Quranic revelations in terms of their content.

Keywords: Hiz. Mohammed, The Farewell Sermon, Basic principles of Islam, Basic human rights.

Giriş

Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Mekke'de 610 yılı Ramazan Ayı'nda ilk vahyi almasıyla hayatında yeni bir dönem başlamıştır. O günden itibaren onun hayatının akışını kendisine vahyedilen âyetler belirlemeye başlamış, konuşmaları, davranışları ve hedefleri âyetlerle çerçevellenmiştir. O, kendisine vahyedilen âyetleri ulaştığı herkese açık ve doğru bir şekilde anlatmaya gayret etmiştir. O, tebliğinin anlaşılıp kabul edilmesi için insanları ikna etmek ve âyetlere göre kişisel ve sosyal hayatta gerekli değişimin gerçekleşmesini sağlamak için var gücüyle çalışmıştır.

Peygamberlik görevi genel anlamda, Allah'ın muradını insanlara duyurmak ve buna göre doğru yaşam şeklini insanlara model olarak göstermektir. Hz. Muhammed (s.a.s.) de bu görevi ifa edebilmek için, hem kendisine vahyedilen âyetleri tebliğ ve tebyin etmiş, hem de söz, davranış, düşünüş, tavır, hâl ve hareket olarak bu âyetlerin gereklerini en mükemmel şekilde göstermiştir. O, vahyin başlangıcından vefatına kadar devam eden dönemde kendisine vahyedilen âyetler doğrultusunda davetine icabet eden müminlerle birlikte, toplumsal yapıyı tamamen kuşatan yeni bir anlayış ve hayat tarzı oluşturmuştur.

İslâmiyet'in geldiği dönemdeki yaşam tarzı, Kur'ân-ı Kerîm ve Müslümanlar tarafından 'câhiliye' sıfatı ile anılırken,¹ bahsedilen döneme de 'câhiliye çağı' denilmiştir.² Bu nitelendirmenin önemli sebebi, o dönemde insanların genellikle Allah'ı hesaba katmadan yaşamaları, hemen her yerde ekonomik, sosyal, siyâsal güce dayalı bir keyfiliğin en belirleyici etken olmasıdır. Öyle ki

¹ Âl-i İmrân, 3/154; Mâide, 5/50; Ahzâb, 33/33; Fetih, 48/26.

² Bu konuda bkz. Mustafa Fayda, 'Cahiliye', *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 17-19; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdat 1993, c. I, s. 37; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara 1957, 86 vd.

bu dönem insanın, insan olarak değerinin yok sayıldığı, en önemli ve hatta tek değer, ekonomik ve sosyal anlamda güç sahibi olmaktan geçtiği bir zaman dilimidir. Hz. Muhammed, câhiliye toplumundaki insanlara yeni bir ruh, yaşam şekli ve hedef göstermiş; onun davetinin kabulüyle Hicaz bölgesinde yeni bir hayat ve yeni bir toplumsal yapı inşa edilmiştir. Artık insanların davranış sınırlarını vahiy kaynaklı kurallar ve ilkeler belirlemiş; bunun da ötesinde onlara bütün zamanlara, mekânlara ve insanlara yönelik hedefler gösterilmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) vefatından yaklaşık üç ay kadar önce, hac ibadeti için Mekke'ye gitmiştir. Onun hicretten sonra ilk defa hacca gideceğini ilan etmesi ve insanları da bu hacca katılmaya davet etmesiyle³ Arabistan Yarımadası'nın her yanında bulunan Müslümanlar da Mekke'ye akın etmişlerdir. Resûlullah'ın yüz bin kişiden fazla⁴ Müslümanla birlikte gerçekleştirdiği bu hac 'Vedâ haccı' olarak anılmış, bu hac esnasında yapmış olduğu konuşmaya da 'Vedâ hutbesi' denilmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s.), Vedâ hutbesi olarak bilinen konuşmasında âdeta 23 yıllık tebliğinde ortaya koyduğu temel prensipleri ana hatlarıyla sunmuştur. Aslında onun burada ortaya koyduğu her prensip, daha önce kendisine vahyedilen âyetlerin gereği olarak tebliğ ettiği ve hayata geçirdiği ilkelerden başka bir şey değildir. Bu çalışmanın hedefi de, onun Vedâ hutbesinde Müslümanlardan istediği temel İslâmî istek ve uygulamaların Kur'ân'daki temellerine işaret etmektir.

Kur'ân'da pek çok yerde peygamberin görevinin kendisine vahyedilen âyetleri duyurmak olduğu hatırlatılmıştır. Peygambere yapılan saldırılar ve yalanlamalar da, onun vahyi tebliğ ve ona göre hareket ediyor olmasından dolayı Allah'ı inkâr ve vahyi reddetmek olarak değerlendirilmiştir.⁵ Bu anlamda Resûlullah'ı savunan bir âyette, onun kendi hevasından bir şeyler uydurmadığı, her ne söylüyor ve tebliğ ediyorsa ancak kendisine vahyedilen ilâhî belgeye göre hareket ettiği vurgulanmıştır.⁶ Aslında tarih boyunca bütün peygamberler de aynı görev için seçilmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Muhammed, peygamberler silsilesinin son halkası olarak önceki peygamberlerin yolunu devam ettirmekle görevlendirilmiştir.⁷ Önceki peygamber-

³ Muhammed b. Ömer b. Vâhid Vâkîdî, *Kitâbü'l-megâzî*, Marsden Jones, Oxford University Press, London 1966, c. III, s. 1088, 1089.

⁴ Vedâ haccına katılanların sayısı ile ilgili, farklı rakamlar verilmektedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 1980, c. I, s. 297. Ayrıca bkz. H. Ahmet Özdemir, 'Son Peygamberin (s.a.s.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi', *Din İlimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sy. 1, s. 100.

⁵ En'âm, 6/33.

⁶ Necm, 53/1-4; Nahl, 16/44.

⁷ Ahkâf, 46/9; Bakara, 2/136; En'âm, 6/84.

ler⁸ gibi o da Allah'ın kendisine vahyettiği âyetlere göre hareket etmekle mükelleftir ve bu mükellefiyetini yerine getirmiştir. Bundan dolayı Kur'ân Hz. Peygamber'e itaat etmeyi, Allah'a itaat etmek olarak kabul etmiştir.⁹

Hız. Muhammed, Allah'ın Kur'ân'da kendisine bildirdiklerini eksiksiz olarak duyurmuş ve gereğini yerine getirmiştir.¹⁰ Onun uygulamalarına Sünnet denilir ve bu kelime ile anlatılmak istenilen öncelikle; sözlü ve fiilî olarak hayatın her alanında Kur'ân'ın pratiğe aktarılmış şekliinden başka bir şey değildir. Çünkü onun söz ve fiilleri, doğrudan doğruya Kur'ân'a dayalı olarak ya da onun Kur'ân'dan aldığı bir ilham ve ruhla ortaya konulmuştur.¹¹ O, Allah tarafından verilen görevinin gereği olarak,¹² kendisine vahyedilen âyetleri insanlara idrak seviyelerine göre sözlü ve fiilî olarak açıklamıştır.¹³ Sonuçta Hz. Peygamber'in sünneti, doğrudan metin olarak olmasa da mana olarak Kur'ân'a dayanmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.s.) söz ve fiilleriyle, ya Kur'ân'daki mücmel konuların açıklamasını yapmış ya da muhtasar olarak anlatılmış bir konunun açılmasını ve daha açık hâle gelmesini sağlamıştır. Sonuç olarak Peygamberimizin söz ve fiilleri ya doğrudan doğruya, ya da anlam olarak Kur'ân'a dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında onun söz ve fiillerinin Kur'ân'ın açıklaması mahiyetindedir.¹⁴

Hız. Muhammed (s.a.s.), peygamberlik hayatı boyunca her adımını kendisine vahyedilen âyetlere göre; bu âyetlere ters düşmeyecek şekilde atmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümler, Kur'ân'da bildirilen genel anlayış ve prensiplere uygun olarak ortaya konulmuştur. Zaten olması gereken de Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olarak insanlara birtakım açıklamalar yaparken, tebliğ ederken ya da hükümler verirken kendisine vahyedilen âyetlere dayanarak¹⁵ ve âyetlere kıyaslar yaparak; âyetlerde anlatılan genel, temel ilkelere göre hükmetmesidir.¹⁶ Bundan dolayı sadece Allah'a kulluk eden bir mümin olmak, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümleri tereddütsüz kabul etmeyi gerektirmektedir.¹⁷

⁸ Ahzâb, 33/2; Sâd, 38/70; Ahkâf, 46/9; Hakka, 69/44-47.

⁹ Nisâ, 4/80; Fetih, 48/10; Necm, 53/1-4.

¹⁰ Mâide, 5/67; Ahzâb, 33/39.

¹¹ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed Şâtibî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, c. IV, s. 4; Selahattin Polat, 'İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri', *Kutlu Doğum Sempozyumu*, 2001, 2. baskı, TDV Yayınları, Ankara 2008, s. 21.

¹² Nahl, 16/44.

¹³ Fatih Tok, 'Peygamberimizin Kur'ân'dan İktibasları', *II. Lisans Üstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı IV*, edit. Ümit Güneş, İstanbul 2003, s. 1068, 1069.

¹⁴ Şâtibî, *Muvâfakât*, c. IV, s. 9-12.

¹⁵ Nisâ, 4/105; Nahl, 16/44; Nûr, 24/51.

¹⁶ Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkh)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 220.

¹⁷ Nisâ, 4/65.

A. Vedâ Hutbesi

Hz. Muhammed (s.a.s.), Vedâ haccı esnasında Mekke'de Mina, Arafat gibi farklı yerlerde konuşmalar yapmıştır.¹⁸ Ancak onun konuşmaları farklı hadis mecmuaları ve İslâm tarihi kaynaklarında tam olarak aynı içerik ile nakledilmiş bir metin değildir. Bu farklılık, aynı dönemde farklı yerlerde okunan hutbelerin içerik farklılığından kaynaklanabileceği gibi, râvilerin duydukları hutbedeki sözlerin farklı kısımlarını nakletmiş olmalarından da kaynaklanmış olabilir. Hz. Muhammed'in bu konuşmaları, çeşitli kaynaklarda yer alan rivayetlerin derlenmesi suretiyle tam metin hâline getirilmeye çalışılmıştır. Yani Vedâ hutbesi ifadesiyle, Peygamberimizin Arafat'ta zilhicce ayının dokuzunda cuma günü yaptığı konuşma temel alınarak, bu hac esnasında yaptığı diğer konuşmaların da bir araya getirilmesiyle oluşan metni kastediyoruz.¹⁹

Vedâ hutbesi'nin içeriği en genel anlamda insanların sahip oldukları temel hak ve sorumlulukları konu alan bir metin olarak değerlendirilmiş ve birçok araştırmacı tarafından çeşitli açılardan ele alınmıştır. Vedâ Hutbesini okunmasından üç ay gibi kısa zaman sonra vefat edecek olan Hz. Peygamberin bir vasiyeti olarak da düşünmek mümkündür.²⁰ Hz. Muhammed, bu hutbeyle en genel ifadeyle temel İslâmî/dinî kuralları, hak ve görevleri etkili ve veciz bir şekilde orada bulunan Müslümanlara tekrar hatırlatmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) hutbesine Allah'a hamd ve sena ile başlamış, her türlü övgüye layık olanın Allah olduğunu, bağışlanma ve yardımın sadece O'ndan dyleneceğini belirtmiş, her türlü kötülükten O'na sığınmış, hidayete eriştirecek olanın Allah olduğunu belirtmiş ve İslâm'ın temel ilkesi olan kelime-i şahâdeti okumuş, takvayı ve Allah'a itaati tavsiye etmiştir. Resûlullah, sözlerinin devamında hitap ettiği insanların sözünü iyi dinlemelerini istemiş, orada bulunanların sözlerini orada bulunmayanlara aktarmalarını ve dile getireceği hususların mümkün mertebe daha çok kişiye ulaştırılmasını istemiştir.

Resûlullah (s.a.s.) Vedâ hutbesi vesileyle câhiliye dönemi ile yapılan hesaplaşmayı dile getirmiştir. Mesela câhiliye döneminde olağan karşılanan kan davalarını, faizi, insanlar arasındaki soy sopa dayalı ayırimcılığı, miras konusundaki kanunsuzluğu, takvimle oynayarak ortaya çıkarılan nesf anlayışı gibi uygulamaların tamamen kaldırdığı hatırlatılmıştır. Müslümanlara kardeş olduklarını hatırlatmış, miras konusunda haksızlığa yol açacak teşebbüslerden uzak durmalarını ve kadın erkek ilişkilerinde haksızlıktan kaçınmaları gerektiğini bildirmiştir. Yine Müslümanların yollarından sapmadan yaşamaları için, kendilerine Kur'ân ve Sünnet gibi bir kılavuz bı-

¹⁸ Vâkıdî, c. III, s.1100, 1101.

¹⁹ Özdemir, s. 100.

²⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 298.

rakıldığı vurgulanmıştır. Vedâ hutbesi, son peygamberin orada kendisine kulak veren Müslümanlar şahsında bütün ümmetine ve insanlığa son bir seslenişidir. Bu hutbe, Allah'ın 'Hâtemu'n-Nebiyîn'²¹ olarak nitelendirdiği elçisinin 23 yıllık tebliğinin bir özetidir.²²

Vedâ hutbesinde tekrarlanan "Ey insanlar!" hitabı, bu hutbenin evrensellik yönünü, yani bütün insanlara şamil olma özelliğini ortaya koymaktadır. Zira hutbenin muhatabı öncelikle Müslümanlar olmakla birlikte, hutbenin içeriği bütün insanlara yönelik temel insanî ilkeler içermektedir. Bu anlamda öncelikle eşitlik, hürriyet, kan davaları ve faizin yasaklanması, emanete riayet gibi hususlar, en temel evrensel insan hakları ilkeleridir.

Bu hutbede Hz. Muhammed (s.a.s.) bildirdiği konulardan sonra kendini dinleyen Müslümanlara 'Tebliğ ettim mi?', diye sormuş ve evet cevabını alınca da, şahadet parmağını gökyüzüne doğru kaldırarak; 'Şahit ol Yâ Rabb!' diye, ümmetine karşı risâlet görevini yerine getirdiğini bildirmiştir. Kur'ân'da da peygamberin müminlere, müminlerin de diğer insanlara şahitlik etmesi esası hatırlatılmıştır.²³ Hz. Peygamber o güne kadar yaptığı çalışmaları burada ortaya koyduğu temel ilkelerle risâlet (tebliğ) görevini hakkıyla yerine getirdiğini göstermiştir.

B. Vedâ Hutbesindeki Temel Konu ve Prensiplerin Kur'ânî Temelleri

Resûlullah (s.a.s.), Vedâ hutbesini okurken, Arafat'ta toplanmış bulunan yüz bin kişi civarındaki herkesin sözlerini rahatça duyup anlayabilmesi için gerekli önlemleri almıştır. Bu çerçevede ashabından bazı kişileri kendi sözlerini yüksek sesle tekrarlamak üzere görevlendirmiş ve sözlerinin herkeşe ulaşması sağlanmıştır.²⁴ Arafat'ta zilhicce ayının 9'una rastlayan cuma günü okunmuş olan hutbeden sonra nazil olan bir âyette, Allah'ın hoşnut olduğu din olan İslâm'ın kemale erdiği belirtilmiştir.²⁵ Müslümanlar da bu ifadeden Kur'ân'ın indirilmesinin tamamlanarak, Hz. Muhammed'in ilâhî tebliğ görevinin sona erdiği ve artık onun vefatının yaklaştığını düşünmeye başlamışlardır.²⁶

²¹ Ahzâb, 33/40.

²² Vedâ hutbesinin özet ve değerlendirmesi ile ilgili bkz. Özdemir, *a.g.e.*, s. 106-109.

²³ Hac, 22/78.

²⁴ Ahmed b. Ebî Yakûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdîh Yakûbî, *Târihu'l-Yakûbî*, Abdülemîr Mühennâ, Şirketü'l-A'lâ li'l-Matbûât, Beyrut 2010, c. I, s.439.

²⁵ Mâide, 5/3.

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre Berdizbe el-Cûfî Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1987, "Kitâbu'l-Megâzî", "Haccetü'l-Vedâ", c. V-VI, s. 307; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 442; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 301. Söz konusu âyet mealen şöyledir: '... *Bilin ki, bugün artık dininizin hükümlerini kemale erdirdim, size olan nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak da İslâm'ı seçtim...*' Mâide, 5/3.

Çalışmamızda Muhammed Hamidullah'ın 'Mecmûatû'l-vesâiku's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide'²⁷ adlı eserinde derlediği Vedâ hutbesi metnini temel alacağız. Bu metin, yine Muhammed Hamidullah'ın İslâm Peygamberi başlığı ile Türkçeye tercüme edilen eserinde de yer almaktadır.²⁸ Ayrıca başka çalışmalarda da Vedâ hutbesi tercümeleri bulunmaktadır.²⁹ Hamidullah'ın hazırlamış olduğu Arapça metin ile onun tercümesi, bu yazının ekinde yer almaktadır. Araştırmada Vedâ hutbesi metninden yola çıkılarak sırayla verilmeye çalışılan prensip ve konuların yer aldığı hadis ve İslâm tarihi kaynakları da dipnotlarda ayrıca gösterilmiştir. Şimdi bu konu ve prensipleri sırayla ele alalım:

1. Başlangıç: Allah'a Dua, O'na Sığınma, Allah'ın Birliği, Mutlak Hâkimiyetinin İfadesi ve Kelime-i Şahâdet³⁰

Bu başlangıç aynı zamanda Müslümanlar arasında genel olarak söze başlamadan önce kullandıkları kalıp bir giriş ifadesi olarak yerleşmiştir. Buradaki giriş mahiyetindeki ifadeler, İbn Kuteybe'nin Uyûnü'l-ahbâr adlı eserinde, Kitâbü'l-İlm ve'l-Beyân ana başlığı altında hitap konusunu işlerken, Peygamberimizin buradaki hutbeye giriş ifadelerinin yaklaşık aynısını naklederek, bunun Hz. Peygamber'in hutbelerinin karakteristik özelliklerinden biri olduğunu belirtmiştir.³¹

Hz. Muhammed (s.a.s.) başlangıçta öncelikle yalnız Allah'a hamd ettiğini ve O'ndan yardım beklediğini belirtmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de de Müslümanların yalnız Allah'a hamd ve şükretmeleri, O'ndan yardım istemeleri ve O'ndan bağışlanma dilemeleri gerektiği ve hidayete ermenin insanın

²⁷ Muhammed Hamidullah, *Mecmûatû'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1987, s. 360-368. Bu eserin Türkçe tercümesi için bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.

²⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2011, c. I, s. 231-234; *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 1980, c. I, s. 298-301; Hamidullah, *Vesâik*, s. 379-390.

²⁹ Bu konudaki bazı örnekler için bkz. Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdülatîf Zebîdî, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, çev. Kamil Miras, Ankara 1976, c. X, s. 396-399; Celâleddin Karakılıç, "Hazret-i Muhammed Aleyhi's-Selâm'ın Vedâ Haccı", *Diyanet Dergisi*, Ocak-Şubat 1972, c. XI, s. 1, s. 19-27.

³⁰ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ Tirmizî, *Câmiu'l-kebîr*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996, "Fedâilu'l-Kur'ân", 10 (3087), c. V, s. 167; İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-ferîd*, haz. Muhammed Saîd el-Uryan, Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire 1953, c. IV, s. 124-125; Muhammed, Hamidullah, *Mecmûatû'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1987, s. 360.

³¹ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Kitâbu uyûni'l-ahbâr*, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1925, c. I-IV, II, s. 231; Özdemir, *a.g.e.*, s. 107.

Allah'a yönelmesiyle gerçekleşmekle birlikte, Allah'ın bir lütfu olduğu ve yalnız O'na yönelmek gerektiği bildirilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in ilk sûresi olan Fâtiha sûresi neredeyse tamamen bu konuyla ilgilidir. Bu sûrede Müslümanların sadece Allah'a kulluk etmeleri, O'na hamd etmeleri, sadece O'ndan yardım beklmeleri gerektiği ifade edilmiştir. Yine bu sûrede doğru yola götürecektek varlığını Allah olduğu bildirilerek müminlerin 'O'ndan kendilerini doğru yola iletmesini talep etmelerini' istemektedir.³² Bir başka âyette de, 'Allah'tan başkalarından yardım istemenin (beklemenin) boşuna bir beklenti olduğu' ifade edilmiştir.³³ Yine İnşirâh sûresinde de Allah'a yönelmek ve bütün rağbetin Allah'a olması gerektiği bildirilerek; '*Ancak Rabbine yönel ve yalvar.*'³⁴ diye buyrulmuştur.

Hz. Muhammed hutbeye giriş ifadelerinde ayrıca her türlü kötülükten Allah'a sığınmış ve doğru yola hidayetini de Allah'ın elinde olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda Kur'ân'da her türlü kötülükten ve şeytanî dürtülerden Allah'a sığınmamız gerektiğini bildiren âyetler bulunmaktadır.³⁵ Kur'ân'da Allah'a tevekkül eden halis kullar için şeytanın zorlayıcı bir gücü olmadığı ifade edilmiş, Allah'ı veli kabul ederek yalnız O'na yönelen ve O'na tevekkül eden kişilerin şeytanın tuzağına düşmekten korunduğu bildirilmiştir.³⁶ Yine Kur'ân-ı Kerim'in en sık okunan sûrelerinden olan Felak ve Nas sûrelerinde her türlü kötülük ve şerden Allah'a sığınmamız gerektiği vurgulanmıştır.³⁷ Bir başka âyette her türlü kötülükten Allah'a

³² Fâtiha, 1/1-7. Bu giriş ifadeleri: '*Allah'a hamdolsun. O'nu över; O'ndan yardım bekler ve O'ndan başışlanma dileriz. Nefislerimizin fenalıklarından ve yaptığımız işlerin kötülüklerinden de Allah'a sığınırız. Allah kimi hidayete erdirirse, onu hiç kimse hak yoldan saptıramaz. Yine kimi de hak yoldan saptırırsa, kimse ona doğruyu gösteremez. Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun tek ve eşi ortağı olmadığına tanıklık ediyorum. Yine Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna tanıklık ediyorum.*' şeklindedir.

³³ '*Gerçek dua ancak Allah'a yapılan dua ve ibadettir. O'ndan başka varlıklara Tanrılık yakıştıran müşriklere tapındıkları varlıklar hiçbir karşılık veremezler. Onların durumu (bir kuyunun başında) ellerini suya doğru uzatıp suyun ağızlarına gelmesini bekleyen kişinin durumu gibidir. Kâfirlerin duası ve ibadeti daima boş, beyhudedir.*' Ra'd, 13/14.

³⁴ İnşirâh, 94/8.

³⁵ '*De ki: Rabbim! Şeytanların kışkırtmalarından sana sığınırım!*' Mü'minûn, 23/97. Ayrıca bkz. A'râf, 7/200; Nahl, 16/98; Mü'min, 40/56; Fussilet, 41/36.

³⁶ '*Gerçek şu ki, iman edenler ve Rablerine tevekkül edenler üzerinde onun (şeytanın) hiçbir zorlayıcı gücü yoktur. Onun zorlayıcı-gücü ancak onu veli edinenlerle, onunla O'na (Allah'a) ortak koşanlar üzerindedir.*' Nahl, 16/99-100.

³⁷ '*De ki: "Yarattığı şeylerin kötülüğünden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin kötülüğünden, düğümlere üfleyenlerin kötülüğünden, haset ettiği zaman hasetçinin kötülüğünden, sabah aydınlığının Rabbine sığınırım."*' Felak, 113/1-5. '*De ki: "Cinlerden ve insanlardan; insanların kalplerine vesvese veren sinsi vesvesecinin kötülüğünden, insanların Rabbine, insanların Melik'ine, insanların İlâh'ına sığınırım."*' Nâs, 114/1-6.

sığınmak gerektiği belirtilerek mealen şöyle buyrulur:

*“Eğer sana şeytandan yana bir kışkırtma (vesvese veya iğva) gelirse, hemen Allah’a sığın. Şüphesiz Allah kendine sığınanları bilir, dualarını işitir. Allah’a itaatsizlikten sakınan kimseler şeytanî bir kışkırtmaya maruz kaldıklarında akliselimle düşünür ve kışkırtmanın kaynağını hemen fark ederler. Müşriklere gelince, dost bildikleri şeytanlar onları azgınlığa sürükler ve peşlerini hiç bırakmazlar.”*³⁸

Kur’ân-ı Kerim’de hidayet üzere olmanın Allah’ın insanlara bir lütfu olduğu ifade edilmiştir. Yine Allah’ın peygamberlerini doğru yola davet eden elçiler olarak gönderdiği belirtilmiş, insanlardan dileyenin iman, dileyenin de inkâr edeceği ve Allah’ın kendisine yönelenleri doğru yola ileteceği, inatla yalanlamaya devam edenleri de haktan uzaklaştıracağı bildirilmiştir.³⁹

Kur’ân’ın insanlara verdiği temel anlayış, Allah’tan başkasına kulluk edilmemesi gerektiği anlayışıdır. İslâm davetinin temelini Allah’a kulluk ve diğer her türlü ilâhî reddetme prensibi oluşturmaktadır. Kur’ân-ı Kerim bütün peygamberlerin bu temel prensibi yerleştirmek için gönderildiğini ifade eder. Kur’ân’daki peygamber kıssalarında bu gerçek defalarca tekrar edilmektedir.⁴⁰ Kur’ân’da tamamen Allah’ın birliği konusuna ayrılmış bir de sûre vardır.⁴¹ Tevhit konusunu ele alan şu âyetleri de bu konuda örnek olarak hatırlayalım:

*“O daima diridir, O’ndan başka hiçbir Tanrı yoktur. O hâlde dinde ihlaslı ve samimi kişiler olarak O’na dua edin. Her türlü övgü âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur. De ki: Bana Rabbinden apaçık deliller gelince, sizin Allah’ı bırakıp o tapıklarınıza kulluk etmem bana yasaklandı ve bana âlemlerin Rabbine teslim olmam emredildi.”*⁴²

*“Allah, mutlak hak ve hakikatin ifadesi olarak kendisinden başka gerçek ilâh olmadığını açıkça bildirmiştir. Melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar etmişlerdir. Evet, mutlak güç ve hikmet sahibi Allah’tan başka ilâh yoktur.”*⁴³

*“Allah, buyurmuştur ki: İki ilâh edinmeyin. O, ancak bir (tek) ilâhtır. O hâlde yalnız benden korkun!”*⁴⁴

*“İlâhınız bir tek Allah’tır. O’ndan başka ilâh yoktur. O, rahmandır, rahîmdir.”*⁴⁵

³⁸ A’râf, 7/200-202.

³⁹ Şûrâ, 42/13; Mü’min, 40/63; Ra’d, 13/27; Zümer, 39/35, 36.

⁴⁰ A’râf, 7/65, 73, 85, 158; Hûd, 11/25-26, 50, 61, 84; Mü’minûn, 23/23.

⁴¹ ‘De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir. O, doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur.’ İhlâs, 112/1-4.

⁴² Mü’min, 40/65, 66.

⁴³ Âl-i İmrân, 3/18.

⁴⁴ Nahl, 16/51.

⁴⁵ Bakara, 2/163.

2. Allah'a İtaatsizlikten Kaçınmak ve O'na Boyun Eğmek Gerekir.⁴⁶

Kur'an'da sık sık insanların takva sahibi (uyanık bir bilince sahip) olmaları gerektiği hatırlatılır. Takva kelimesinin geçtiği bu âyetler insana Allah'ı hiç unutmaması gerektiğini hatırlatmaktadır. Âyetlerde daima Allah'ın nimetlerinin hatırlanması, bunun gereği olarak ona saygısızlık yapmaktan uzak durulması ve bu bilinçle hareket edilmesi emredilmektedir. Gerçek anlamda mümin olmak demek de, bir anlamda bu konuda gösterilen hassasiyete bağlıdır. Kur'an'da takva, Allah'a gereği gibi kulluk etmek ve O'na boyun eğmekle ilgili çok sayıda âyet bulunmaktadır.⁴⁷ Bu âyetlerden bazıları mealen şöyledir:

“İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla günahlardan sakınıp imanlarında sebat edip iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp imanlarında sebat ve samimiyetle Allah'ın emrine uygun işler yaptıkları takdirde (haram kılınmadan önce) içki içmiş olmalarından dolayı hesaba çekilmeyeceklerdir. Allah iyi ve güzel işler yapanları sever.”⁴⁸

“Namazı dosdoğru kılın ve Allah'tan korkun diye de emredildik. Huzuruna götürülüp toplanacağınız O'dur.”⁴⁹

“Ey iman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir; suçlarınızı örter ve sizi bağışlar. Çünkü Allah büyük lütuf sahibidir.”⁵⁰

“Ey İnsanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Ne babanın evlâdı, ne evlâdın babası namına bir şey ödeyemeyeceği günden çekinin. Bilin ki, Allah'ın verdiği söz gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın ve şeytan, Allah'ın affına güvendirerek sizi kandırmasın.”⁵¹

“Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez. Yüğü (günahı) ağır gelen kimse onu taşımak için (başkasını) çağırırsa, bu çağırıldığı akrabası da olsa, onun yükünden bir şey yüklenemez. Sen ancak görmeden Rablerinden korkanları ve namazı kılanları uyurabilirsin. Kim temizlenirse o, kendi menfaatine temizlenmiş olur. Dönüş Allah'adır.”⁵²

Bütün bu âyetlerde bildirildiği gibi Hz. Muhammed (s.a.s.), Müslümanları uyarak, yalnız Allah'a kulluk etmeleri, O'ndan başkasına boyun eğmemeleri ve ona itaatsizlikten uzak durmaları gerektiğini hatırlatmıştır.

⁴⁶ İbn Abdірabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 360.

⁴⁷ Bakara, 2/40, 41, 74, 150, 194, 196, 197, 203, 212; Mâide, 5/108; A'râf, 7/35; Enfâl, 8/34, 69; Yûnus, 10/6, 31; Nahl, 16/30, 50, 51, 52, 128; Tâ-Hâ, 20/113; Enbiyâ, 21/28, 49, 90; Hac, 22/1; Mü'minûn, 23/52, 57; Ahzâb, 33/35, 39; Fâtır, 35/18, 28; Zümer, 39/17, 18, 20, 23, 73.

⁴⁸ Mâide, 5/93.

⁴⁹ En'âm, 6/72.

⁵⁰ Enfâl, 8/29.

⁵¹ Lokmân, 31/33.

⁵² Fâtır, 35/18.

3. İnsanların Canları, Malları, Namus ve Şerefleri Dokunulmaz, Kutsaldır.⁵³

Kur'ân-ı Kerîm, yerde ve gökte ne varsa insanların emrine verildiğini, her şeyin onlar için yaratıldığını bildirmiştir. Varlıkların en şerefli insanıdır. Dolayısıyla insanların aşağılanması, onların hakarete uğraması kabul edilemez. Peygamberimiz de, insanların kanlarını, mallarını, şeref ve onurunu; Mekke'nin, hac ibadetinin yapıldığı zamanı, Kâbe'nin ve Haccın yapıldığı günün kutsallığı (dokunulmazlığı, saygıdeğerliği) gibi kutsal (dokunulmaz) olduğunu hatırlatmıştır.

Kur'ân'da müminlerin birbirini kasten öldürmesi kesinlikle yasaklanmıştır.⁵⁴ Yine kim olursa olsun insanların haksız yere öldürülmesi yasaklanmış, haksız yere bir insanı öldürmenin bütün insanları öldürmek⁵⁵ kadar korkunç bir eylem olduğu vurgulanmıştır.

İslâm, kişilerin mal mülk sahibi olmalarını yasaklamamış, mülkiyet hakkını korumak için tedbirler almıştır. Bu anlamda hırsızlık ve gasp yasaklanmış,⁵⁶ yine başkalarının mallarına, meşru olmayan, rızasına dayanmayan yollarla el uzatarak elde edilen haksız kazançlar⁵⁷ ve rüşvet⁵⁸ haram sayılmıştır. İnsanların can ve mal güvenliğini tehdit etmek (yeryüzünde bozgunculuk yapmak), en ağır cezaları gerektiren bir suç olarak kabul edilmiştir.⁵⁹ Diğer yandan malların gereksiz yere heba olmasına yol açan israf da yasaklanmıştır. Yine malların korunması anlamında rüşüne erişmemiş çocukların ve sefihlerin mallarının en güzel şekilde korunması için velilerine görev verilmiştir.⁶⁰

⁵³ Ebû Muhammed Cemâluddin Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, haz. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız Şelebî, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty. c. IV, s. 250, 252; Vâkîdî, *a.g.e.*, c. III, s. 1103; Buhârî, *Sahih*, "Kitâbü'l-Megâzi", "Haccetü'l-Vedâ", c. V-VI, s. 306; Ebü'l-Hüseyn, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî el-Nisâbü'rî, *Sahihu Müslim*, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1991, 19, "Bâbu Haccetü'n-Nebiyy", hadis no: 147, c. II, s. 889; Tirmizî, *Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 10 (3087), c. V, s. 168; Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, haz. Hamza Ahmed ez-Zeyn, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1995, hadis no: 2014, c. XV, s. 184; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 439, 440; Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu Taberî, Tarihu'r-rusûl ve'l-mulûk*, haz. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire 1967, c. III, s. 150, 151, 152; İbn Abdırabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361.

⁵⁴ Nisâ, 4/92, 93.

⁵⁵ İsrâ, 17/33; Mâide, 5/32.

⁵⁶ Mâide, 5/38.

⁵⁷ Nisâ, 4/29, 30.

⁵⁸ Bakara, 2/188.

⁵⁹ Mâide, 5/33.

⁶⁰ Nisâ, 4/5, 6.

Kur'ân'da insanın onurlu bir varlık olduğu ve en güzel, en mükemmel şekilde yaratıldığı belirtilmiştir.⁶¹ Yine insanların ırz, namus, şeref, onur ve haysiyetlerine saygılı olunması emredilmiş, onların onurlarını zedeleyici alay, küfür ve hakaret, gıybet, haset, iftira, işkence, baskı gibi her türlü tutum ve davranış da yasaklanmıştır.⁶²

Kur'ân'da Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günden beri bir yılı oluşturan ayların sayısının on iki olduğu ve bu aylardan dördünün haram ay olduğu ifade edilmiştir.⁶³ Hac ibadetinin yapıldığı zilhicce ayı da haram (kutsal) aylardandır.⁶⁴ Kur'ân'da Kâbe'nin kutsallığı anlamında bu bölgenin güvenli bir yer olarak kalması gerektiği vurgulanmıştır.⁶⁵ Kâbe'nin insanlar için kurulmuş olan ilk mabet, değerli bir yer ve hidayet kaynağı olduğu belirtilmiş ve burayı ziyaret etmek, gücü yeten herkese farz kılınmıştır.⁶⁶

Hz. Muhammed (s.a.s.) hutbesinde insanların onuru, canı ve malının dokunulmazlığına (kutsallığına) dikkat çekmiş ve bunların Kâbe, Kâbe'nin içinde bulunduğu şehir olan Mekke ve yine Kâbe'nin ziyaret günleri olan hac mevsiminin kutsallığı gibi kutsal, dokunulması yasak olan değerlerden olduğunu ilan etmiştir.

4. Emanetler Sahiplerine İade Edilmelidir.⁶⁷

Mümin olmak bir anlamda emin, güvenilir kişi olmak demektir. Allah'ın elçilerinin en önemli özelliklerinden biri ve belki de birincisinin emin (güvenilir) kişiler olmaları olduğu vurgulanmıştır.⁶⁸ Güvenilir olmamak, sözünde durmamak şeytanî bir davranıştır.⁶⁹ Kur'ân'a göre Müslümanlar, kendilerine örnek olan peygamberleri gibi emin olmalı hiçbir şekilde emanete ihanet etmemeli, emaneti ehline teslim etmelidirler.⁷⁰ Kur'ân'da güvenilirliği zedeleyen en kötü huylardan olan yalan yasaklanmıştır.⁷¹

Kur'ân-ı Kerîm, hiçbir şekilde haksızlığı kabul etmemiştir. Mesela bu anlamda kişilerin hakkının korunması için borçların şahitler huzurunda

⁶¹ İsrâ, 17/70; Tîn, 95/1-5.

⁶² Hucurât, 49/11, 12; Nûr, 24/4.

⁶³ Tevbe, 9/36, 37.

⁶⁴ Haram Aylar ile ilgili olarak bkz. Hüseyin Algül, "Haram Aylar", *DİA*, İstanbul 1996, c. XVI, s. 105-106; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 906, 907.

⁶⁵ Bakara, 2/125; Âl-i İmrân, 3/97; Kasas, 28/91, 91; Tîn, 95/4.

⁶⁶ Âl-i İmrân, 3/97; Hac, 22/27, 28.

⁶⁷ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 250, 251; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 440; Taberî, *a.g.e.*, c. III, s. 150; İbn Abdırabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361, 364.

⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/161; A'râf, 7/68; Yûsuf, 12/54; Şu'arâ, 26/107, 125, 143, 162, 178; Neml, 27/39; Kasas, 28/26; Ankebût, 29/67.

⁶⁹ İbrahim, 14/22.

⁷⁰ Nisâ, 4/58; Enfâl, 8/27; Mü'minûn, 23/8; Meâric, 70/32.

⁷¹ Hac, 22/30; Furkân, 25/77; Câsiye, 45/7.

yazılmasını, şahitliğin layıkıyla doğru bir şekilde yapılarak hakkın korunmasını emretmiştir. Yine müminlere emanetleri sahiplerine iade etmeleri gerektiği bildirilmiştir. Aşağıda zikredilen âyetler bu hususlara işaret etmektedir:

“Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler belge yerine geçer. Eğer birbirinize güveniyorsanız, kendisine güvenilen kimse Rabbi olan Allah'tan korsun da üzerindeki emaneti (borcunu) ödesin.”⁷²

Diğer yandan Kur'ân-ı Kerîm, kitap ehlinin emanet konusundaki yanlış tavrını da eleştirmiş ve sahibi kim olursa olsun emanetlerin sahiplerine teslim edilmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Bu konuda mealen şu âyeti hatırlayalım:

“Ehl-i Kitap'tan öylesi var ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez. Bu da onların, 'Ümmilere karşı yaptıklarımızdan dolayı bize sorumluluk yoktur.' demelerindedir. Allah adına bile bile yalan söylüyorlar.”⁷³

Hz. Muhammed (s.a.s.), Vedâ hutbesi'nde emanetler konusunda ümmetini son bir kez daha uyarmıştır. O kendisi de daha vahiy gelmeden önce de güvenilirlik ve emanete riayet konusunda herkesten daha hassas bir kişiydi. Âyetlerden de anlaşılacağı gibi Kur'ân-ı Kerîm bu konuya dikkat çekmiş ve Müslümanların güvenilir, sözüne sadık, yalandan ve ihanetten uzak olmaları gerektiğini bildirmiştir. Burada ifade edilen toplumu ayakta tutan, birlikte yaşamının en önemli gereklerinden olan güvenilirlik erdeminin/görevinin yeniden hatırlatılmasıdır.

5. Câhiliye Döneminden Kalma Faiz Uygulamaları Kaldırılmıştır.⁷⁴

Kur'ân-ı Kerîm faizi en sert ifadelerle yasaklamış, faiz yiyen kişileri ‘şeytan tarafından çarpılmış gibi hareket edenler’⁷⁵ olarak tarif etmiştir. Aynı âyette faiz yiyenlerin yaptıklarını meşrulaştırmak için faiz ile alışverişin aynı olduğu iddiasının doğru olmadığı belirtilmiş, Allah'ın alışverişini helâl, faizi ise haram kıldığı vurgulanmıştır. Faizde ısrar edenlerin ise ebedi olarak cehennemde kalacakları bildirilmiştir.⁷⁶ Yine faizden elde edilen ge-

⁷² Bakara, 2/282, 283.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/75.

⁷⁴ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 251; Vâkıdî, *a.g.e.*, c. III, s. 1103; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 440; Müslim, *Sahih*, “Kitabü'l-Hac”, c. II, s. 889; Tirmizî, *Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 10 (3087), c. V, s. 168; Taberî, *a.g.e.*, c. III, s. 150; İbn Abdırabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361.

⁷⁵ Bakara, 2/275.

⁷⁶ Bakara, 2/276.

lirin Allah tarafından mahvedileceği, malını bereketlendirmek (arttırmak) isteyenlerin sadaka vermeleri gerektiği bildirilmiş, mümin olan kişilerin faizden vazgeçmesi gerektiği ve faiz almaya devam etmenin Allah ve Resulüne savaş açmak olduğu ifade edilmiştir.⁷⁷ Diğer yandan Kur’ân, faiz yasağının Ehl-i Kitap için de geçerli bir hüküm olduğunu belirtmiştir. Buna rağmen Yahudilerin faiz yediklerini ve bu yüzden de can yakıcı bir azaba muhatap olacaklarını ifade etmiştir.⁷⁸ Hz. Peygamber, Vedâ hutbesinde Kur’ân’da bildirilen bu yasağı tekrar hatırlatarak, faizden kesinlikle vazgeçilmesi gerektiğini bildirmiştir. O, her konuda olduğu gibi bu konudaki uygulamayı da önce kendisinden ve kendi yakınlarından başlattığını ilan etmiştir.

6. Câhiliye Döneminden Kalma Kan Davaları Kaldırılmıştır.⁷⁹

Kur’ân’da haksız yere adam öldürmek yasaklanmış, bir insanı haksız yere öldürmek bütün insanları öldürmek gibi kabul edilmiştir.⁸⁰ Ancak buna rağmen bu suçu işleyenler için, Kur’ân’da uygun bir ceza olarak kısas uygulanması takdir edilmiştir. Haksız yere öldürmelerde kısas cezası, hakkın yerini bulması ve gönüllerdeki kin ve düşmanlığı dindirmeye yönelik önemli bir etkidir. Kur’ân-ı Kerîm’de de buna dikkat çekilmiş, kısas uygulamasının hayat verici bir unsur olduğu bildirilmiştir. Kısas uygulamasının, ancak öldürülen kişinin velisi tarafından affedilmek suretiyle kaldırılabileceği hükme bağlanmıştır.⁸¹

Kan davalarında yaygın olarak görülen, öldüren kişi ve onunla birlikte yakınlarının da öldürülmesi uygulaması ise kesinlikle yasaklanmıştır. Yapılan günah ve sevaplar kişisel olarak değerlendirilmeli, sadece suç işleyen kişiler cezalandırılmalı, bir suçtan dolayı yakını bile olsa başka birilerinin cezalandırmasına kalkışılmamalıdır.⁸² Bu hususta Kur’ân, yapılan eylemlerin yapanları bağladığını, hiç kimsenin başkasının günahını/suçunu yüklenmeyeceğini, çok yakını (babası, oğlu) olsa bile kimsenin başka birisi yerine cezalandırılmayacağını defalarca vurgulamıştır.⁸³

İnsanlara en ağır gelen durumlardan biri elbette yakınlarının öldürülmesidir. Bu durumda yakınları öldürülen kişinin kendisi de bu fiili işleyenle-

⁷⁷ Bakara, 2/277-279; Âl-i İmrân, 3/130.

⁷⁸ Nisâ, 4/61.

⁷⁹ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 251; Vâkîdî, *a.g.e.*, c. III, s. 1103; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 440; Müslim, “Kitabü'l-Hac”, c. II, 889; Tirmizî, *Sünen*, “Fedâilü'l-Kur’ân”, 10 (3087), c. V, s. 168; Taberî, *a.g.e.*, c. III, s. 150; İbn Abdîrabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361.

⁸⁰ Mâide, 5/32; İsrâ, 17/33; Furkân, 25/68.

⁸¹ Bakara, 2/178.

⁸² İsrâ, 17/33.

⁸³ Bakara, 2/48; İsrâ, 17/15; Ankebût, 29/12, 13; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Necm, 53/38, 39.

rin en ağır şekilde cezalandırılmasını ister ve elinden geliyorsa bu cezayı bizzat kendisi vermek ister. Ancak cezanın hukuk çerçevesinde verilmesi gerektiğini hatırlatan peygamberimiz, bu konuda da kendi yakınlarından birinin kan davasından vazgeçildiğini belirterek örnek bir davranış sergilemiş ve hukukun herkese eşit uygulandığını bir kez daha göstermiştir.

7. Câhiliye Döneminden Kalma Mekke Şehri İle İlgili Yürütülen Görevler Kaldırılmıştır.⁸⁴

Mekkeliler, Kâbe ile ilgili birtakım görevleri yaparak kendilerini diğer kabilelerden üstün görmekteydiler. Ancak Kur'ân, üstünlüğün tek gerekçesinin takva olduğunu belirterek onların bu anlayışını reddetmiştir. Bu konuda şu âyeti hatırlayalım:

*'Siz hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram'ın bakım ve onarımını, Allah'a ve ahiret gününe iman edip Allah yolunda cihat eden kimse(lerin amelleri) gibi mi sayıyorsunuz? Bunlar Allah katında eşit olmazlar. Allah zalim topluluğu doğru yola erdirmez.'*⁸⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de Mekkelilerin keyfi olarak birtakım kurallar koydukları ve bunları insanlara dayattıkları bildirilmiştir. Bu kuralların hiçbir dayanağının olmadığı belirtilerek, kuralların ancak Allah tarafından konulabileceği bildirilmiştir.⁸⁶ Mekkelilerin ataları tarafından konulan Kâbe ve Mekke şehriyle ilgili uygulama ve kurallar da, zaman içinde mutlaka uygulanması gereken kanun olarak görülmüştür. Ancak İslâmiyet'in gelmesiyle toplumsal kurallar ve yükümlülükler yeniden belirlenmiştir. Kur'ân'ın vahyedilmesiyle birlikte câhiliye hükümleri ortadan kaldırılmış, en mükemmel hükmün Allah'ın hükmü olduğu hatırlatılmıştır.⁸⁷ Hacılara ya da başka ihtiyacı olanlara yemek ve su vermek insanî ve İslâmî bir sorumluluktur. Bu yüzden bunun her yerde olduğu gibi Mekke'de de olması gerekmektedir. Peygamberimiz hutbesinde câhiliye âdetlerinden bu konuda yerleşmiş olan iyi uygulamaların devam edeceğini belirtmiştir. Ancak hiçbir gerçekliği ve dayanağı olmayan, kanun hâline getirdikleri ve bunlarla Mekke bazı kabilelere çeşitli şekillerde ayrıcalıklar verdikleri uygulamalar ise kaldırılmıştır.⁸⁸

8. Kasten Adam Öldürmelerde Kısas Uygulaması ve Diyetler.⁸⁹

Yukarıda da belirtildiği gibi Kur'ân kasten öldürmelerde kısas hükmü-

⁸⁴ İbn Abdirabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361.

⁸⁵ Tevbe, 9/19

⁸⁶ En'âm, 6/57, 136-140, 143-145, 150; A'râf, 7/54; Kehf, 18/26.

⁸⁷ Mâide, 5/50.

⁸⁸ Mekke ve Kâbe ile ilgili görev ve ayrıcalıklarla ilgili olarak bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 890.

⁸⁹ İbn Abdirabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361.

nü getirmiştir. Hata ile öldürme kastı olmadan gerçekleşen ölümlerde ise, öldürülen kişiler için diyet ödenmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁹⁰ Peygamberimiz de Vedâ hutbesinde kısas yanında diyet ile ilgili açıklamada da bulunmuştur. Bu konudaki Resûlullah'ın düşüncesine zemin teşkil eden âyetlerden biri olan Nisâ sûresi, 92. âyette mealen şöyle buyrulmaktadır:

“Hata dışında bir mümin, diğer bir mümini öldüremez. Ve kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine (varislerine) teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir. Ancak ölenin ailesinin bağışlaması müstesnadır. Eğer öldürülen, mümin olmakla beraber size düşman bir kavimden ise, o zaman, öldürenin bir köle azat etmesi gerekir. Eğer öldürülen sizinle aralarında antlaşma olan bir kavimden ise, öldürenin, ölenin ailesine diyet vermesi ve mümin bir köle azat etmesi gerekir. Bunlara gücü yetmeyen de Allah tarafından tevbesinin kabulü için aralıksız iki ay oruç tutması gerekir. Allah, Alîmdir (her şeyi bilendir), Hakîmdir (hüküm ve hikmet sahibidir).”

9. Şeytanın Emellerinin Boşa Çıkarılması Konusunda Önemli Başarılar Elde Edilmiştir. Ancak Bu Konuda Gayreti Elden Bırakmamak Gerekir.⁹¹

Kur'ân-ı Kerîm'e göre İslâmiyet Allah'ın yolunu ifade eder. Müşriklerin yolu ise gerçekte şeytanın yoludur. Kur'ân'da Allah'ın dinine girmemiz ve şeytanın izinden uzaklaşmamız emredilmiştir.⁹² Yani Müslüman olmak, Allah yolunda olmayı ve müşriklik de şeytanın yolunda olmayı temsil etmektedir.⁹³ Allah insanları kendi yoluna, şeytan da kendi yoluna davet etmektedir.⁹⁴ Peygamberimizin Vedâ haccını ifa ettiği dönemde bölge halkları tamamen İslâmiyet'e girmiş ve şeytanın mağlubiyeti tescillenmişti. Ancak şeytan varlığının gereği olarak boş durmayacak ve insanları kendi yoluna çekmeye çalışacaktır.⁹⁵ Kur'ân'da, o gün itibarıyla şeytanın adamları olan kâfirlerin İslâm dinini ortadan kaldırma konusundaki ümitlerinin tükendiği belirtilmiş, bundan dolayı da Müslümanların sadece Allah'a boyun eğmeleri emredilmiştir.⁹⁶ Yine Kur'ân-ı Kerîm müminlerin, uyanık olmaları, gevşeklik göstermemeleri, daima şeytanın hilelerine karşı teyakkuzda olmaları gerektiğini hatırlatmıştır. Bu konu ile ilgili olarak şu âyetleri hatırlamamız yerinde olacaktır:

⁹⁰ Bakara, 2/178.

⁹¹ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 251; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 441; Taberî, *a.g.e.*, c. III, s. 150; İbn Abdîrabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361.

⁹² Bakara, 2/208; En'âm, 6/71, 72; Nûr, 24/21.

⁹³ Nisâ, 4/117-119.

⁹⁴ Bakara, 2/256; Nisâ, 4/76, 120, 121; İbrahim, 14/22.

⁹⁵ Bakara, 2/168, 169; A'râf, 7/16-18, 27; Fâtır, 35/5, 6.

⁹⁶ Mâide, 5/3.

“Ey insanlar! Şüphesiz Allah’ın vaadi gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. Sakın çok aldatıcı (şeytan) Allah hakkında sizi aldatmasın. Şüphesiz şeytan sizin için bir düşmandır. Öyle ise (siz de) onu düşman tanıyın. O, kendi taraftarlarını ancak alevli ateşe girecek kimselerden olmaya çağırır. İnkâr edenler için çetin bir azap vardır. İman edip salih ameller işleyenler için ise bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.”⁹⁷

10. Ayların Yeri İle Oynamak, Takvimin Doğal İşleyişine Müdahale Etmek (En-Nesî’), Haddi Aşmak, Doğru Yoldan Sapmaktır.⁹⁸

Kur’ân’ın indirildiği dönemde Araplar Kamerî takvim kullanmaktaydılar. Bu takvime göre bir yıl, Güneş takvimine göre yaklaşık on bir gün kadar daha erken geldiği için Ay takvimine göre ayların hac günleri de değişik mevsimlere rastlamaktaydı. Hac mevsimi onlar için aynı zamanda ticarî hareketliliğin en yoğun olduğu günlerdi. Bundan dolayı câhiliye Arapları hac günlerinin sürekli değişerek, yazın sıcak günlerinde gelmesini ortadan kaldırmak için nesî denilen bir yola başvurmuşlardır. Böylece hac günlerini, havaların yaz mevsimine göre daha serin olduğu günlerde sabitleme yoluna gitmişlerdir. Aynı zamanda hac mevsimi de ticarî ortamın daha uygun olduğu zamanlara denk getirilmiştir. Bunu sağlayabilmek için de, iki-üç yılda bir yılın sonuna on üçüncü bir ay ekleyerek, Ay ve Güneş takvimi arasındaki gün farkını kapatıyorlardı. Böylece yılın ilk ayı olan muharrem ayı, ikinci ay olan saferin yerine kaydırılmış, bütün aylar bulunmaları gereken yerden bir ay geriye atılmış oluyordu. İşte takvimle bu şekilde oynama işine nesî denilmiştir.⁹⁹ Kur’ân-ı Kerîm bu uygulamayı kaldırmış ve bunu büyük bir nankörlük olarak ifade etmiştir. Hz. Peygamber de Vedâ hutbesinde, Tevbe sûresi 36 ve 37. âyetlerinde dile getirilen ifadeleri hatırlatmıştır. Bu âyetler mealen şöyledir:

“Şüphesiz Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aydır. İşte bu Allah’ın dosdoğru kanunudur... Haram ayları ertelemek, ancak inkârda daha da ileri gitmektir ki bununla inkâr edenler saptırılır. Allah’ın haram kıldığı ayların sayısına müdahale ederek Allah’ın haram kıldığını helâl kılmak için Haram ayı bir yıl helâl, bir yıl haram sayıyorlar. Onların bu çirkin işleri, kendilerine süslenip güzel gösterildi. Allah inkârcı toplumu doğru yola iletmez.”

⁹⁷ Fâtır, 35/5, 6, 7.

⁹⁸ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 251; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 440, 441; Taberî, *a.g.e.*, c. III, s. 150, 151; İbn Abdırabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361, 365.

⁹⁹ Bu konuda bilgi için bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdat 1993, c. VIII, s. 488; Algül, "Haram Aylar", c. XVI, s. 105; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 849-857.

11. Kadın ve Erkeklerin Birbiri Üzerinde Hakları ve Karşılıklı Sorumlulukları Vardır.¹⁰⁰

Kur'ân insanın erkek ve kadın olarak Allah tarafından aynı özden yaratıldığını ifade etmektedir. Kur'ân'da tekrarlanarak anlatılan yaratılış kıssalarında bunu açıkça görebiliriz.¹⁰¹ İnsan daha yaratılışından itibaren kadın ve erkek olarak birbiriyle aynı özden,¹⁰² birbirinin örtüsü ve tamamlayıcıdır.¹⁰³ Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm insanların farklı yaratıldığını ve bazı konularda birbirinden üstün yönleri olduğunu da bildirmiştir.¹⁰⁴ İnsanlar arasındaki ve aile içindeki ilişkilerde bu farklılığın dikkate alınması gerekmektedir. Bu farklılık karşılıklı sorumluluklar ortaya çıkarmış; insanların birbirine karşı bu sorumluluklarını yerine getirmemeleri hâlinde de çeşitli müeyyideler konulmuştur.¹⁰⁵

Zaman zaman kadın ve erkeğin birlikte oluşturdukları aile içinde çözülemeyecek derecede bir sorun söz konusu olabilmektedir. Böyle durumlarda iki taraftan da birer hakem belirlenmeli, hakemler iyi niyetle ve adaletle sorunu çözmeye çalışmalı, her şeyden önce tüm çabalarını barışı ve ailenin devamını sağlamaya yoğunlaştırmalıdır.¹⁰⁶ Kur'ân-ı Kerîm Müslüman erkeklere, kadınlara kötü muamele etmeyi yasaklamış, onlarla iyi geçinmek gerektiğini bildirmiştir. Sonuç olarak onlardan tam olarak hoşlanılmasa bile, Allah'ın onlar sayesinde kendilerine birtakım iyilikler ve güzellikler sunabileceğini hesaba katmalarını istemiştir.¹⁰⁷ Ancak her şeye rağmen boşanma gerçekleşmişse, kadınların bir müddet (üç âdet süresi) bekleyerek, hamilelik durumu olup olmadığının netleşmesi ve böyle bir durum varsa da bunu gizlememeleri gerektiği hatırlatılmıştır. Eğer yeniden barışma imkânı varsa da bunu ciddiyetle değerlendirmek gerektiği ifade edilmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) irad ettiği Vedâ hutbesinde, Kur'ân'da kadın ve erkeğin birbirleri üzerinde karşılıklı hakları olduğunu bildiren ifadelere işaret etmiştir. O, âyette de belirtilen erkeklerin aile içindeki konumları gereği bir derece daha önde olduğunu hatırlatmıştır. Ancak aile hayatının

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 251; Vâkıdî, *a.g.e.*, c. III, s. 1103; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 441; Müslim, "Kitabu'l-Hac", c. II, s. 889, 890; Tirmizî, *Sünen*, "Fedâilu'l-Kur'ân", c. V, s. 168; Taberî, *a.g.e.*, c. III, s. 150, 151; İbn Abdîrabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 125, 126; Hamidullah, *Vesâik*, s. 361, 362.

¹⁰¹ Bakara, 2/30, 31; A'râf, 7/11; Hicr, 15/26; Sâd, 38/71.

¹⁰² Nisâ, 4/1; A'râf, 7/189; Nahl, 16/72; Rûm, 30/21.

¹⁰³ Bakara, 2/187.

¹⁰⁴ Bakara, 2/228; Âl-i İmrân, 3/36; Nisâ, 4/32.

¹⁰⁵ Nisâ, 4/34.

¹⁰⁶ Nisâ, 4/34, 35.

¹⁰⁷ Nisâ, 4/19.

yürütülmesi esnasında bazı sıkıntılar ortaya çıkabilecektir. Şayet boşlanılacak derecede bir durum söz konusu ise ya da evlilik sürdürülecekse, her iki durumda da güzellikle hareket edilmesi gerektiği bildirilmiştir.¹⁰⁸ Ayrılmaya karar verilirse erkeklerin verdikleri mehirde tamamen vazgeçmeleri gerekmektedir. Eğer kadın, kendi isteğiyle boşanmak istiyorsa mehir hakkından vazgeçecektir.¹⁰⁹ Âyette erkeklere de kadınlara da yaptıklarından bir pay olduğu ve isteklerin Allah'ın sonsuz bağışından talep edilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹¹⁰ İşte Kur'ân'da ifade edilen kadın erkek ilişkilerindeki bu temel kurallar, Veda hutbesi vesilesiyle Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından Müslümanlara tekrar hatırlatılmıştır.

12. Müminler Birbirinin Kardeşidir, Birbirinin Mallarına Haksız Yere Sahip Olmaya Çalışmaları Helâl Değildir.¹¹¹

Kur'ân'da müminlerin birbirinin kardeşi olduğu ifade edilmiş, aralarındaki ilişkileri doğruluk ve hakikat üzere inşa etmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Müslümanlara birbirlerinin mallarını aralarında haksız yollarla elde etmeleri yasaklanmıştır. Bu anlamda gasp, rüşvet, faiz gibi haksızlıklar ve mağduriyetlere sebep olacak işler en ağır ifadelerle men edilmiştir.¹¹² Kur'ân, dünya hayatı ve burada insanlara sunulan nimetlerin imtihan için verildiğini, Müslümanların bunun bilincinde olmaları, terk edip gidecekleri dünyada başkalarına haksızlıklar yaparak mal elde etmeye kalkışmalarını anlayışını vurgulamıştır.¹¹³ Çünkü dünya hayatı sonunda, duruma göre korkunç bir azap ya da Allah'tan bir bağışlanma ve rıza söz konusudur. Burada mealen şu âyeti hatırlayalım:

“Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışıdır. (Nihayet hepsi yok olur gider). Tıpkı şöyle: Bir yağmur yağar, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Derken, bir de bakarsın ki sararıp solmuş, kuru ot, çer çöp olmuş. Ahirette ise (dünyadaki amele göre ya) çetin bir azap veya Allah'ın mağfiret ve rızası vardır. Dünya hayatı, aldatıcı bir hazdan başka bir şey değildir.”¹¹⁴

¹⁰⁸ Bakara, 2/229; Talâk, 65/2.

¹⁰⁹ Bakara, 2/228, 229.

¹¹⁰ Nisâ, 4/32.

¹¹¹ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 251, 252; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 441; Taberî, *a.g.e.*, c. III, s. 151; İbn Abdırabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 126; Tirmizî, *Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 10 (3087), c. V, s. 168; Hamidullah, *Vesâik*, s. 364, 367.

¹¹² Hucurât, 49/10; Bakara, 2/188, Nisâ, 4/29, 161; Mâide, 5/38; En'âm, 6/152.

¹¹³ Kehf, 18/46; Âl-i İmran, 3/14; Yûnus, 10/7, 8; Mü'minûn, 23/112-114; Ankebût, 29/64; Rûm, 30/55; Rahmân, 55/ 26, 27.

¹¹⁴ Hadîd, 57/20.

13. Peygamberin Ölümü Sonrasında Müminlerin Doğru Yoldan Saparak Birbirini Öldürmemeleri Gerekir.¹¹⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamberin de ölümlü bir insan olduğu ve onun ölmesi durumunda da yalnız Allah'a kulluğun devam etmesi gerektiği, İslâm'dan vazgeçilip şirke sapılmasının kabul edilemez olduğu bildirilmiştir.¹¹⁶ Yine daha önce de belirtildiği gibi Kur'ân'da müminlerin birbirlerini öldürmeleri yasaklanmıştır. Kasten bir mümini öldürmek ebedi cehennem ile cezalandırılacak en büyük günahlardan sayılmıştır.¹¹⁷ Bir âyette Müslümanlar Ehl-i Kitap'tan Yahudiler üzerinden uyarılmıştır. Yahudilerin, peygamberlerinin kendilerine yasak olduğunu bildirdiği hâlde birbirlerine düşmanlık ederek bazı toplulukları yurtlarından sürgün etmeleri ve içlerinden bir topluluğa düşmanlık üzerinde birleşmeleri en ağır şekilde eleştirilmiştir. Onların bu hâllerinin inkâra ve hak yoldan sapmaya götüreceği uyarısı yapılmıştır.¹¹⁸ Tabii buradaki ifadeler her ne kadar Yahudilerle ilgili olsa da asıl uyarı Müslümanlardır. Diğer yandan, kim olursa olsun haksız yere adam öldürmek kesin olarak yasaklanmış en büyük günahlardandır.¹¹⁹ Yine Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin birbirleriyle savaşmamaları gerektiği bildirilmiş, eğer savaş söz konusu olmuşsa da savaşan tarafların aralarının adaletle bulunması gerektiği belirtilmiştir. Böyle bir durumda savaş başlatan ve sürdüren tarafa karşı müminlerin karşı durması ve savaştan vaz geçirmek için mücadele etmeleri emredilmiştir.¹²⁰

Kur'ân, Hz. Muhammed'in de bir insan olarak ölümlü olduğunu ve onun ölmesi durumunda da Müslümanların Allah'a kulluğa, yani Müslüman olarak yaşamaya devam etmeleri gerektiğini hatırlatmıştır.¹²¹ İşte Hz. Muhammed (s.a.s.) de Vedâ hutbesinde Kur'ân'da belirtilen bu konularda Müslümanları yeniden uyarmıştır.

14. Kur'ân ve Sünnet Doğru Yolda Olmayı Sağlayan Kılavuz, Rehberdir.¹²²

Kur'ân, Hz. Peygamber'in mucizesi, ümmetine yol gösterici ve rehber olarak bıraktığı mirasıdır. Kur'ân'ın Müslümanlar için rehber ve öğüt kaynağı olduğu, ilk âyetlerden itibaren birçok kez tekrar edilmiş bir ko-

¹¹⁵ Buhârî, *Sahih*, "Kitâbu'l-Megâzi", "Haccetü'l-Vedâ", c. V-VI, s. 306; İbn Abdîrabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 126; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 442; Hamidullah, *Vesâik*, s. 362, 365.

¹¹⁶ Âl-i İmrân, 3/144.

¹¹⁷ Nisâ, 4/92, 93.

¹¹⁸ Bakara, 2/85.

¹¹⁹ Mâide, 5/32; İsrâ, 17/33.

¹²⁰ Hucurât, 9, 10.

¹²¹ Âl-i İmrân, 3/144.

¹²² İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 251; Vâkıdî, *a.g.e.*, c. III, s. 1103; Müslim, *Sahih*, "Kitâbu'l-Hac", c. II, s. 890; Taberî, *a.g.e.*, c. III, s. 151; İbn Abdîrabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 126; Hamidullah, *Vesâik*, s. 362, 365.

nudur.¹²³ Peygamberimiz de Kitap'ın hayata geçirilmesi konusundaki ihtilafları ortadan kaldırmaya yönelik olarak âyetlerin nasıl uygulanacağını açıkça göstermiştir.¹²⁴ Bundan dolayı o, Kur'ân tarafından örnek alınması gereken en güzel numûne olarak bildirilmiştir.¹²⁵ Kur'ân ve Peygamber'in rehberliği konusunda şu âyet meallerini hatırlayalım:

*“Gerçekten bu Kur'ân en doğru olan yola götürür ve iyi işler yapan müminler için büyük bir mükâfat olduğunu ve ahirete inanmayanlar için elem dolu bir azap hazırladığımızı müjdeler.”*¹²⁶

*“Andolsun, Allah'ın Resulü'nde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”*¹²⁷

Hz. Muhammed Vedâ hutbesinde Müslümanların doğru yolda devam etmeleri için, Kur'ân ve Sünnet rehberliğinde hareket etmeleri gerektiğini bir kez daha hatırlatmıştır.

15. Bütün İnsanlar Hz. Âdem'in Çocuklarıdır ve Birbirine Üstünlükleri Yoktur. Onlar Ancak Allah İçin Yaptıkları İyi İşlerle Diğer İnsanlara Üstün Olabilirler.¹²⁸

Kur'ân-ı Kerim'de birçok âyette insanın yaratılışı kıssasına yer verilmiş, insanların atasının ve özünün aynı olduğu ifade edilmiştir.¹²⁹ Allah katında insanlar eşittir ve aralarındaki tek üstünlük sebebi ise sadece insanların Allah'a olan saygısı ve Allah'ı hesaba katarak hareket etme konusundaki hassasiyetidir. Bu konuyu oldukça açık bir şekilde ifade eden bir âyet mealen şöyledir:

*“Ey insanlar! Şüphesiz yok ki, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.”*¹³⁰

Kur'ân'da insanların bir tek candan ve aynı özden yaratıldığını ifade eden âyetler bulunmaktadır.¹³¹ Ancak insanlar imtihan edilmek için farklı farklı yapıda ve konumda yaratılmışlardır. İnsanların ceza ve mükâfatla muhatap olmalarının tek şartı yaptıkları iyi ya da kötü işlerdir. Kur'ân, iyilik yapanları müjdelerken, kötülük yapanların ise cezalandırılacağını bil-

¹²³ Ankebût, 29/45; Bakara, 2, 185; İbrahim, 14/52; En'âm, 6/19; Sâd, 38/29.

¹²⁴ Nisâ, 4/105.

¹²⁵ Ahzâb, 33/21.

¹²⁶ İsrâ, 17/9.

¹²⁷ Ahzâb, 33/21.

¹²⁸ İbn Abdırabbih, a.g.e., c. IV, s. 126; Yakübî, a.g.e., c. I, s. 440; Hamidullah, *Vesâik*, s. 362.

¹²⁹ A'râf, 7/11, 12; Hicr, 15/26, 27; İsrâ, 17/61; Tâ-Hâ, 20/55; Mü'minun, 23/12; Rûm, 30/20; Secde, 32/7; Sâffât, 37/11; Sâd, 38/76; Rahmân, 55/4.

¹³⁰ Hucurât, 49/13.

¹³¹ Nisâ, 4/1; En'âm, 6/2.

dirmiştir.¹³² Kur'ân'da hiçbir âyette insanların soylarından, cinsiyetlerinden, yaşadıkları yerlerden ya da zamanlardan dolayı iyi ya da kötü olması gibi bir durum söz konusu değildir. Kur'ân-ı Kerîm'e göre iyi ya da kötü olmak, tamamen insanların tercihleri ve amelleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu prensip, o gün olduğu gibi bugün de insanların en çok muhtaç oldukları temel insanî ihtiyaçlardandır. Bu prensibe uyulmayıp insanları renklerine, ırklarına, cinsiyetlerine göre ayırma tabi tutarak iyi ya da kötü ilan etmek, tarihte ve günümüzde felaketlere sebep olmuş ve olmaya da devam etmektedir. İşte Hz. Muhammed (s.a.s.) de Vedâ hutbesinde Kur'ân'daki bu temel prensibi bir kez daha dile getirmiştir.

16. Allah Kur'ân'da Miras Paylarını/Haklarını Belirlemiştir. Vasiyetle Bu Hakların Gasp Edilmesi Doğru Değildir.¹³³

Nisâ sûresinin ilk âyetlerinde miras hukuku ile ilgili hükümler açıklanmıştır. Burada mirasçının ve miras bırakan kişinin konumu, cinsiyeti, sayısı gibi durumlara göre mirasın nasıl paylaşılacağı hükme bağlanmıştır.¹³⁴ Yine Kur'ân'da ölümün yaklaştığı hissedilirse ve eğer miras olarak bir mal bırakmak söz konusuysa, vasiyette bulunmak, bu vasiyete şahitlik yapacakların da şahitliklerini doğru, adaletli bir şekilde yapmaları emredilmiştir. Yine vasiyet edenin varislerin haklarını hiçe sayması gibi bir durum olduğunda, murisin uyarılması ve durumun düzeltilmesi için çaba harcanması gerektiği ifade edilmiştir.¹³⁵ Hz. Muhammed (s.a.s.) bu hükümleri hatırlatarak vasiyet yoluyla haksızlığa sebep olacak bir yola başvurulmasını ifade etmiştir.

17. Herkes Ait Olduğu Babasına Nispet Edilir. İnsan Kendisini, Kendi Babası veya Efendisi Dışındakilere Nispet Etmemelidir.¹³⁶

Kur'ân-ı Kerîm gerçek babası olmadığı hâlde bir kimsenin (bu kişi peygamber dahi olsa) başkasına nispet edilmesini doğru kabul etmemiştir. İnsanları evlatlık olarak yanımızda bulundursak bile, gerçek babalarının adlarıyla anmak, yani herkesi kendi babasına nispet etmek gerekmektedir. Yine insanlar, boş bulunarak ya da hadlerini aşarak eşleri ile ilgili de yersiz sözler söyleyebilmektedir. Bu anlamda bir âyette mealen şöyle buyrulur:

“Allah annelerinize benzeterek (zihar yaparak) kendinize haram kıldığınız eşlerinizi sizin gerçek anneleriniz yerine koymamış, aynı şekilde evlatlıklarınız da sizin öz evlatlarınız saymamıştır. İşte bunlar sizin söyle-

¹³² İnsan, 76/1-22; Feccr, 89/1-30.

¹³³ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 253; İbn Abdirabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 126; Hamidullah, *Vesâik*, s. 362.

¹³⁴ Nisâ, 4/7-14, 176.

¹³⁵ Bakara, 2/180-182; Mâide, 5/106.

¹³⁶ İbn Hişâm, *a.g.e.*, c. IV, s. 253; Yakûbî, *a.g.e.*, c. I, s. 441; İbn Abdirabbih, *a.g.e.*, c. IV, s. 126; Hamidullah, *Vesâik*, s. 362.

*yip durduğunuz boş laflardan ibarettir. Oysa Allah gerçeği söyler ve neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösterir. O hâlde evlatlıklarınızı öz babalarının adıyla çağırın. Allah'ın katında doğru olan budur. Eğer onların öz babalarını bilmiyorsanız, o zaman onlar, dinde sizin kardeşleriniz ve dostlarınızdır.*¹³⁷

*“Muhammed, sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir. Ama Allah'ın Resulü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”*¹³⁸

Kur'ân'da insanların nesepleri konusunda bir karışıklık olmaması için özel hükümler konulmuştur. Mesela, daha önce de ifade edildiği gibi, boşanmalarda ve bir kadının eşinin ölmesi durumunda belli bir süre bekleyerek, eğer hamilelik söz konusu ise bunun açığa çıkmasını sağlaması istenmiştir.¹³⁹ Böylece çocuğun babası ile ilgili bir karışıklık ve bundan dolayı da toplumsal hayatta ve miras konusunda bir haksızlığın söz konusu olması önlenmiştir. Bundan da öte, insan kendisi olmalı, Allah nerede, kimin çocuğu olarak yaratmışsa bunu kabul etmeli, buna razı olmalıdır. İnsanın kendisini babasından başkasına nispet etmesi, Allah'ın kendisi için seçtiği başlangıcın/ailenin inkârı anlamına gelmektedir. Hiçbir kimse kendi ailesini seçerek dünyaya gelmemektedir. Ailemiz ilâhî takdirle belirlenmektedir. Bunu reddederek kendimizi sahip olduğumuz babamızdan başkalarına nispet etmemiz doğru bir şey değildir. Yine İslâm'a göre bir kimsenin babası, dünyanın en kötü insanı olsa bile, bu onun da günahkâr olduğu anlamına gelmez. Çünkü hiçbir insan babası bile olsa başkasının günahından veya yaptığı işlerden sorumlu tutulmayacaktır.¹⁴⁰ Bu gerçekler ortadayken insanın kendisini sahte bir şekilde başkasına nispet etmesi yalan, hatta Allah'ın yaratma takdirini kabul etmemek olarak anlaşılmaktadır.

Diğer yandan her işin yerli yerince yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da *“Evlere arkalarından girmenin hoş görülmediği”* ifade edilmiştir.¹⁴¹ Dolayısıyla her şey yerli yerinde bulunmalı, herkes kendi hâlini ifade ederken ne ise onu söylemeli, başkalarını hiçbir konuda aldatmaya kalkışmamalıdır. Yine Kur'ân, Müslümanlara her türlü yalandan uzak durmaları gerektiğini bildirmiştir.¹⁴² Yalan, münafıklığın en belirgin özelliklerindendir ve münafıklar hastalıklı şahsiyetler olarak cehennem en alt tabakasına layık görülmüşlerdir.¹⁴³ Hz. Muhammed (s.a.s.) de Vedâ hut-

¹³⁷ Ahzâb, 33/4, 5.

¹³⁸ Ahzâb, 33/40.

¹³⁹ Bakara, 2/228-234; Talak, 65/4.

¹⁴⁰ En'âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Fussilet, 41/46; Necm, 53/34-41.

¹⁴¹ Bakara, 2/189.

¹⁴² Nahl, 16/105; Hac, 22/30; Furkân, 25/72.

¹⁴³ Bakara, 2/10; Mâide, 5/52; Nisâ, 4/145; Tevbe, 9/42.

besinde insanların kendilerini başkalarına nispet ederek olduğundan farklı göstermesini ve böyle yaparak diğer insanları aldatmaya çalışmalarını, çok yanlış ve laneti hak eden bir durum olarak nitelenmiştir.

Sonuç

Hâris b. Amr b. Ahi'l-Mugîre b. Şu'be, Muâz'dan naklen anlatıyor: "Resûlullah (s.a.s.) Muaz'ı Yemen'e gönderdiği zaman kendisine sorar: 'Sana bir dava geldiği vakit nasıl hükmedeceksin?'"

Muâz: "Allah'ın kitabına göre hükmedeceğim." der.

Peygamberimiz: "Meseleyi Allah'ın Kitap'ında bulamazsan ne yaparsın?" der.

Muaz: "Resûlullah'ın sünnetiyle hükmederim." diye cevap verir.

Peygamberimiz: "Ne Allah'ın Kitap'ında, ne de Resûlullah'ın sünnetinde bulamazsan ne yaparsın?" der.

Muaz: "Kendi reyimle icihat ederim ve mutlaka konuyu sonuca bağlarım." der.

Muaz, bu konuşmaların sonunda Resûlullah'ın (s.a.s.) memnun kaldığını ve göğsüne eliyle vurup: 'Allah'ın elçisinin elçisini, Allah'ın elçisini memnun edecek şekilde başarılı kılan Allah'a hamdolsun!' buyurduğunu belirtmiştir.¹⁴⁴ Bu ifadelerde bütün Müslümanların tabi olduğu bir temel prensip dile getirilmiştir. Müslümanlar bir konuda hüküm verirken önce Allah'ın kitap'ına müracaat emelidirler. Peygamberimiz (s.a.s.) de hayatı boyunca Muaz (r.a.)'ın ağzından belirtilen bu prensibe göre hareket etmiştir. O, yaptığı ve söylediği her şeyi Allah'ın Kitap'ından hareketle söylemiş ve ortaya koymuştur. Eğer doğrudan doğruya Kur'ân'da bulunmayan bir durum söz konusu olsa, onu da Kur'ân'a uygun ve onun temel prensiplerine aykırı olmayacak şekilde konunun çözüm yolunu bulmaya çalışmıştır.

Kur'ân'da Hz. Muhammed'in yüce bir ahlâka sahip olduğu belirtilmiş¹⁴⁵ ve Hz. Aişe de, Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'ân olduğunu söylemiştir.¹⁴⁶ Bu ifadeyle Hz. Aişe aslında onun tüm hayatının Kur'ân tarafından şekillendiğini ifade etmiştir. Çünkü Kur'ân onun rehberidir ve hayatına yön veren temel prensipler de Kur'ân-ı Kerîm tarafından ortaya konulan prensiplerdir. Onun sözlerinin başlangıcında kullandığı ifadelerden başlayarak, yalnız Allah'a kulluk, insanların canlarına ve mallarına gereken saygının gösterilmesi, emin kişiler olunması gereği, faiz, kan davası ve câhiliye âdet

¹⁴⁴Tirmizî, *Sünen*, "Ahkâm", 1327, 1328, c. III, s. 9, 10. Burada ifade edilen temel prensibi başka sahâbe ve Ebû Hanife de ifade etmiştir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Fatih Tok, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanife'nin Kur'ân Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015, 172 vd.

¹⁴⁵ Kalem, 68/4.

¹⁴⁶ Müslim, "Kitabu's-Salât", 139, c. I, s. 513.

ve uygulamalarının kaldırılması, nesî yasağı, müminlerin kardeşliği, insanların Âdem'in çocukları olarak Allah'ın eşit kulları olduğu gerçeği, kadınlar konusundaki hassasiyet vurgusu ve diğer doğrudan doğruya Kur'ân'ın bildirdiği hususlardandır. Hz. Peygamber (s.a.s.), Kur'ân'da yer alan ve daha önce tebliğ etmiş olduğu bu hususları, Vedâ hutbesiyle binlerce Müslümanın şahsında bütün ümmetine ve insanlığa yeniden duyurmuştur. Yani bu Hutbe, onun 23 yıl boyunca sunduğu Kur'ân tebliğinin genel bir özeti mahiyetindeki son mesajı olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.), daha önce ayrıntılı olarak sözlü ve fiili olarak gösterdiği, duyurduğu bu mesajı ile ümmetine veda etmiştir.

Kaynakça

- Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkh)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Algül, Hüseyin, "Haram Aylar" *DİA*, İstanbul 1996, c. XVI, s. 105-106,
- Bayraktar, İbrahim, "İslâm'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, s. 245-269; sy. 10, s. 221-231.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre Berdizbe el-Cû'fî (ö. 256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, haz. Kâsım Şemmâî er-Rifâî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1987.
- Cevad Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdat 1993.
- Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara 1957.
- Fayda, Mustafa, 'Câhiliye', *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 17-19.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyyeti li'l-ahdi'n-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1987.
- _____, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınevi, İstanbul 1997.
- _____, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları İstanbul 1980.
- _____, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2011.
- İbn Abdîrabbih el-Endelûsî, Ahmed b. Muhammed *el-İkdü'l-ferîd*, haz. Muhammed Saîd el-Uryan, Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire 1953.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, haz. Hamza Ahmed ez-Zeyn, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1995.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, haz. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafîz Şelebî, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Kitâbu*

- uyûni'l-ahbâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, c. I-IV, Beyrut 1925.
- Karakılıç, Celaleddin, "Hazret-i Muhammed Aleyhi's-Selâm'ın Vedâ Haccı", *Diyânet Dergisi*, Ocak-Şubat 1972, c. XI, sy. I, s. 19-27.
- Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî el-Nisâbü'rî, Ebü'l-Hüseyn (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1991.
- Özdemir, H. Ahmet, 'Son Peygamberin (s.a.s.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi', *Din İlimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sy 1, s. 95-112.
- Polat, Selahattin, 'İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri', *Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, 2. baskı, TDV Yayınları, Ankara 2008.
- Şatibî, Ebü İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Taberî, Ebü Câfer Muhammed b. Cerîr (310/923), *Tarihu Taberî, Tarihu'r-rusûl ve'l-Mulûk*, haz. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire 1967.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *Câmiu'l-kebir*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- Tok, Fatih, 'Peygamberimizin Kur'an'dan İktibasları', *II. Lisans Üstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı IV*, edit. Ümit Güneş, İstanbul 2003, s. 1065-1076.
- _____, *İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâhid (207/822), *Kitâbu'l-megâzi*, haz. Marsden Jones, Oxford University Press, London 1966.
- Yakûbî, Ahmed b. Ebî Yakûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdih, *Târihu'l-Yakûbî* (ö. 292/905), haz. Abdülemîr Mühennâ, Şirketü'l-A'lâ li'l-Matbûât, Beyrut 2010.

A'RÂF SÛRESİ 189 VE 190. ÂYETLERİN YORUMLANMASINDA RİVAYETLERİN ETKİSİ ÜZERİNE ON THE EFFECT OF NARRATIONS IN THE INTERPRETATION OF THE VERSES OF 189-190 A'RÂF CHAPTER

Ahmet YAZICI
DR.

DİB. AŞIKKUTLU EĞİTİM MERKEZİ MÜD. EĞİTİM GÖREVLİSİ



ÖZ

Bu makalede, A'râf sûresi 189 ve 190. âyetler araştırma konusu yapılmaktadır. Araştırma, dört aşamada yürütülmektedir. İlk olarak, tarikleri bize kadar mütevâtir bir şekilde ulaşan kıraat imamlarının konumuzla ilgili âyetlerdeki okuyuş farklılıkları ve bunların manaya herhangi bir etkisinin olup olmadığını tartışılmaktadır. Ardından A'râf sûresi 189 ve 190. âyetlerin anlaşılmasında /yorumlanmasında Hz. Peygamber (s.a.s.)'e isnad edilen rivayetlerin etkisi incelenmektedir. Daha sonra söz konusu rivayetlerin bu âyetleri açıklama adına delil olup olamayacağı, hem rivayet hem de dirayet ilmi açısından tahlil edilmektedir. Son olarak da müfessirlerin ilgili âyetlere ve bu âyetler hakkındaki yorumlara yaklaşımları sistematik bir biçimde ele alınmakta ve özellikle 190. âyette yer alan *جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا انْتَبَهُمَا* terkibindeki *جَعَلَا* fiilinin fâili belirlenmeye, *هُمَا* zamirinin mercii tespit edilmeye ve böylece ifadede kimlerin kastedildiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Elde edilen bulgular sonuç kısmında verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Rivayet, Hz. Âdem, Peygamber, Şirk.

ABSTRACT

In this article, the verses of A'râf 189-190 will be examined. The examination will be conducted in four phases. Firstly, the differences of recitation that reach us by mutawatir narration among Recitation Imams will be discussed in these verses. Then, it will be discussed whether these different recitations affect the meaning or not. After that, the effect of narrations that are attributed to the Prophet Muhammad (pbuh) will be elaborated in terms of the understanding and interpretation of these verses. Later, these narrations will be analyzed by mental and narrative methods based on whether these narrations will be proof on the explanations of these verses. Lastly, approaches of commentators on the Qur'an to these verses will be handled systematically. And it will be determined what the subject of this structure is: *جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا انْتَبَهُمَا* and who are those people in *هُمَا* in the verse. The data obtained will be given in the conclusion.

Keywords: Holy Qur'an, Narration, Adam (pbuh), Prophet, Polytheism.

Giriş

Bilindiği üzere Kur'ân, yaklaşık yirmi üç yıllık bir sürede nazil olmuştur. Kur'ân'ın inişine şahit olan sahâbe onu anlama noktasında genelde bir sıkıntı yaşamamıştır. Zira hem muallim-i beşer olarak Kur'ân'ı en üst düzeyde anlayan ve yaşayan Hz. Peygamber (s.a.s.)'in aralarında bulunması hem de saf bir Arapça konuşmaları, inen âyetleri anlamada kendilerine büyük kolaylıklar sağlamıştır.

Risâlet döneminin sonlanmasıyla, Kur'ân tefsirine olan ihtiyaç da artmış ve tefsir ilmi teşekkül etmeye başlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbeye isnat edilen tefsir rivayetleri, yeni yeni şekillenmeye başlayan bu ilmin ilk nüvelerini oluşturmuştur. Zamanla rivayet ve dirayet kültürü gelişmiş ve tefsir müstakil bir ilim dalı hâline gelmiştir.

Bir kısım âyetleri muhkem bir kısmı da müteşabih olan Kur'ân'ın anlaşılmasında rivayet tefsirleri büyük önem arz etmektedir. Ancak ansiklopedik tarzda kaleme alınan ve sahih-sakim ayırımının belirgin olmadığı bu eserlerdeki rivayetleri, belli esaslar çerçevesinde incelemek gerekir. Çünkü Kur'ân'ı doğru anlamak için Hz. Peygamber'den sadır olan rivayetler ne kadar önemli ise, sakimi sahihine karışmış rivayetleri ayıklamak da o kadar önemlidir. Bu bağlamda rivayet tefsirlerinin birçoğunda yer alan A'râf sûresi 189-190. âyetler hakkındaki rivayetler tahlil edilmeye muhtaçtır. Özellikle 190. âyette yer alan جَعَلَا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا أُتِيهُمَا fiilinin fâilini belirlemek, هُمَا zamirinin merciini tespit etmek ve böylece ifade de kimlerin kastedildiğini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Biz de makalemizde, bu âyetlerin yorumlanmasında kritik öneme sahip olan rivayetleri tahlil ederek söz konusu meseleleri açıklığa kavuşturmayı hedefliyoruz.

1. Sûrenin Nüzûl Zamanı, Muhtevası ve A'râf Sûresi 189-190. Âyetler (Metin ve Meal)

A'râf sûresi, Sâd sûresinden sonra Cin sûresin-

den önce Mekke'de nazil olmuştur. 163-170. âyetlerinin Medine'de nazil olduğu nakledilmektedir.¹ İki yüz altı âyettir. Nüzül sırasına göre 39., resmi Mushaf tertibine göre ise 7. sıradadır. İsmi 46. âyetinde geçen ve cennetle cehennem arasındaki bir yerin adı olarak tesmiye edilen "a'râf" kelimesinden almıştır.² A'râf isminden başka mîkâd, misâk gibi adları da vardır. Kur'ân'ın en uzun üçüncü sûresidir.

A'râf sûresi, ele aldığı konular ve anlatım biçimi itibariyle, kendisinden önce gelen En'âm sûresiyle büyük ölçüde bütünlük arz etmektedir.³ Sûrede, Arapların düşünce yapıları, örf - âdetleri, ilâhî mesajı ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'i yalanlayanların inatlık ve büyüklenmeleri gözler önüne serilmektedir. Müşriklerin akide ve örfleri eleştirilmekte, müminler cennetle müjdelanmekte, kâfirler acı bir son ile tehdit edilmektedir. Ayrıca sûrede Âdem-İblis kıssasına dair bir bölüm yer almakta, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Lût, Hz. Şuayb ve Hz. Mûsâ'nın kavimleriyle giriştikleri tevhit mücadelelerinden kesitler sunulmakta ve ilâhî çağrışı reddedenlerin korunç akıbetlerine yer verilmektedir.⁴

Araştırmamıza konu olan âyetler sûrenin sonuç bölümünde yer almaktadır. Bu bölümde İslâm'ı anlamak için melekelerini doğru kullanamayanların bazı sapkınlıklarına değinilmekte ve kendileri, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in çağrısına karşı gösterdikleri düşmanca tutumların ciddi sonuçları konusunda uyarılmaktadır. Siyak-sibak ilişkisi bağlamında bu kısmın ortalarında yer alan ve konumuzla ilgili olan (A'râf sûresi 189-190.) âyetlerin metin ve meali şu şekildedir:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّيْهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَقَلَّتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهَا لِنِئَانِئِنَّا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا أَنْبَيْتُنَا صَالِحًا جَعَلْنَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا أَنْبَيْتُنَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

189. Sizi tek bir nefisten yaratan, onunla sükûnet bulsun diye eşini var eden Allah'tır. O, eşiyle birleşince eşi hafif bir yük yüklendi (hamile kaldı). Bir müddet böyle geçti, derken yükü ağırlaştı. O vakit ikisi birden Rableri olan Allah'a yönelip "Eğer bize salih bir evlat verirsen, muhakkak sana

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009, c. XIV, s. 13.

² A'râf, lügatte "sur, dağ, tepenin en yüksek kısmı" manalarına gelen 'urf kelimesinin çoğuludur. Âyetteki bağlamından "cennet ile cehennem arasında var olan sur" olduğu anlaşılmaktadır. (Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, c. IX, s. 156; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, Mektebetü Neẓârü Mustafâ, Beyrut trz, c. II, s.432).

³ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, c. II, s. 7.

⁴ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Ekin Yayınları, İstanbul 1998, c. I, s. 419.

şükreden kullarından oluruz.” diye dua ettiler. **190.** Fakat Allah, kendilerine sâlih bir evlat verince, her ikisi de verdiği evlatlar üzerine ona ortaklar koştular. Hâlbuki Allah onların yakıştırdıkları her türlü ortaktan münezzehtir.

2. Kıraat Vecihleri

Tarikleri bize kadar mütevâtir bir şekilde ulaşan kıraat imamlarının konumuzla alakalı âyetlerde imâle⁵, teshîl⁶, idğâm⁷, taklîl⁸ gibi bazı okuyuş farklılıkları bulunmakta, fakat kelime veya harf değişikliği olmadığı için bunların manaya herhangi bir etkisi olmamaktadır.

Kıraat imamları arasında 190. âyetteki شُرَكَاء kelimesi üzerinde ihtilaf oluşmuş, İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmir, İmam Âsım'ın ikinci râvisi Hafs, Hamza, Kisâfi ve Yakûb şirk kelimesini فُعَلَاء / fu'alâ' vezninde çoğul olarak شُرَكَاء /şurakâ' şeklinde okumuşlar, buna mukabil Nâfi, İmâm Âsım'ın birinci râvisi Şu'be, Ebû Câfer ve bir kısım kurra ise masdar formunda شِرْكًا /şirken biçiminde okumuşlardır.⁹ İkinci okuyuşa göre şirk kelimesinin muzafı hafzedilmiştir. Yani takdiri olarak “فَجَعَلَا لَهُ ذَا شِرْكٍ” şeklindedir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'den mütevâtir olarak bize kadar ulaşan her iki okuyuşun da manaya, âyetin kastını değiştirecek bir tesiri yoktur.

3. A'râf Sûresi 189-190. Âyetlerin Tefsiri

Đaha önce de belirttiğimiz gibi çalışmamızda, 190. âyette yer alan جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا اتَّيَهُمَا terkindeki جَعَلَا filininin fâilini tespit etme, هُمَا zahirinin merciini belirleme ve böylece ifadede kimlerin kastedildiğini açıklığa kavuşturmaya yoğunlaşılacaktır. Ancak bu kısma geçmeden önce 189. âyette geçen iki terkin hakkında müfessirlerin görüşlerini vermeyi faydalı görüyoruz.

Âyette geçen مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ terkinin hakkında müfessirler farklı görüşler ileri sürmektedirler. İbn Abbâs (ö. 68), Mücâhid (ö. 103), Katâde (ö. 117), Taberî (ö. 310), Maturidî (ö. 333), Zemahşerî (ö. 538), Neseî (ö. 710),

⁵ Kıraat ilminde imâle, a) “Fetha harekesini kesre harekesine, elif harfini de yâ harfine doğru eğmektir.” b) “Elif harfini yâ harfine, fetha harekesini de kesre harekesine yaklaştırmaktır.” (Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr, Mısır trz, c. II, s. 30).

⁶ İstılahta teshîl, “Hemze harfini kendisi ile yine kendi harekesinden olan harfin mahreci arasına koymaktır.” Muhammed Ali b. Ali et-Tahânevî, Keşşâfu istilahâti'l-fünûn, Kalkuta 1862, c. I, s. 172.

⁷ Kıraatte idğâm, “İki harfi şeddeli olarak ikinci harf gibi bir harf şeklinde telaffuz etmektir.” Cezerî, en-Neşr, c. I, s. 274.

⁸ Kıraat ilminde taklîl, “Harekeli harfi fetha ile imâle-i kübrâ arasında bir sesle okumaktır.” Buna aynı zamanda beyne beyne de denilmektedir. Cezerî, en-Neşr, c. II, s. 30.

⁹ Abdüllatîf el-Hatîb, Mu'cemü'l-kıraat, Daru Sâduddîn, Dımaşk 2000, c. III, s. 232-236.

Beydâvî (ö. 685), İbn Kesir (ö. 774), Kâsımî (ö. 1332) gibi müfessirlerin çoğunluğu buradaki tek nefisten kastedilenin Hz. Âdem olduğunu ifade etmektedirler.¹⁰

Kurtubî (ö. 671), Reşîd Rızâ (ö.1935) ve Seyyid Kutub (ö. 1966) âyetteki nefis-i vâhideden kastedilenin erkek ve kadına şâmil insan cinsi olduğunu beyan etmektedirler.¹¹ Seyyid Kutub bu görüşünü temellendirme adına şu yorumu yapmaktadır:

“Oluşumunun tabiatında insan tek bir nefistir. Kadın ile erkek arasında görevler açısından bir farklılık görülse de onlar nefistir. Bu görüş, İslâm dininin on dört asırdan beri ortaya koyduğu gerçekçi ve eksiksiz bir bakış açısıdır. İslâm o gün bu görüşleri ileri sürerken, tahrife uğramış dinler, kadını insanın baş belası, lanetlik, pis ve özellikle sakınılması gereken saptırıcı bir tuzak olarak gösteriyordu. O gün -gerçi bugün de öyle ya- putperest inanç sistemleri, kadını aşağılık bir meta veya erkeğin yanında sözü bile edilemeyecek, tek başına hiçbir değer ifade etmeyen bir hizmetçi olarak kabul ediyordu.”¹²

Müfessir Elmalılı, âyetteki nefis-i vâhideden kastedilenin Hz. Âdem olabileceği gibi her insanın yaratılışına vesile kılınan zürriyet babası da olabileceğini söylemekte ve şu açıklamayı yapmaktadır:

“Görülüyor ki, nefis-i vâhide nekredir. Bir ferd-i münteşire delâlet eder. Bundan dolayı, her şeyden önce insan türünün başlangıcı olan Âdem'in şahsı için geçerli olduğu kadar, sonuç itibariyle muhatapların sınıflarına göre, zürriyet babası olan her kişi için de geçerlidir. Yani, ifade yalnızca geçmiş zamandaki Âdem'i değil, şimdiki zamandaki olayları da tek tek içine alır. Nitekim bundan dolayı, buradaki tek nefisten muradın, Kureys'in atası olan Kusay olduğu da söylenmiştir ki, bu da kıssanın Kureys müşriklerine uygulanmasıdır.”¹³

¹⁰ Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vilî ayi'l-Kur'ân*, Dâru's-Selâm, Beyrut 2007, c. V, s. 3767; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehl-i sünne*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. V, s. 111; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Mektebetü Ubeykan, Riyad 1998, c. II, s. 540; Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2009, c. II, s.189; Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trz, c. III, s. 45; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2008, c. II, s. 971; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003, c.V, s. 238.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, c. IX, s. 411; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c.IX, s.431.

¹² Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûq, Kahire 2008, c. III, s. 1411-12.

¹³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım,

Âyetteki nefis-i vâhideden ne kastedildiği hakkında Süleyman Ateş de farklı bir yorumda bulunmaktadır. Âyetin siyakında şirkin olduğunu, şirkten uzak olması sebebiyle bu âyette Hz. Âdem'in kastedilmiş olamayacağını öne süren Ateş, Yüce Allah'ın söz konusu âyette biyolojik bir kanuna işaret ettiğini, bütün insanların bir nefisten, yani babanın belindeki tohumdan yaratıldığını ifade etmektedir.¹⁴

Görüldüğü gibi âyetteki *وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا* ifadesinden kastedilen şey, *وَإِحْدَى مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* ifadesi ile paralel yorumlanmaktadır. Tek nefisten kastedilenin Hz. Âdem olduğunu kabul edenler, bu ifadeden Hz. Havvâ'nın¹⁵ kastedildiğini; tek nefisten kastedilenin kişinin zürriyet babası olduğunu kabul edenler ise, bu ifadeden onun eşinin kastedildiği görüşünü benimsemektedirler. Diğer görüş sahipleri için ise herhangi bir farklı mülâhaza söz konusu değildir.

3.1. Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiîn'in A'râf Sûresi 189-190. Âyetleri Tefsiri

Rivayet tefsirlerinde A'râf 189-190. âyetleri ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.s.)'e, sahâbeye ve tâbiîne nispet edilen haberler mevcuttur. Bir taneisinin merfû¹⁶ diğerlerinin mevkûf¹⁷ ve maktû¹⁸ olduğu bu rivayetler söz konusu âyetlerin anlaşılmasında olumlu veya olumsuz yönde belirleyici olmaktadır. Binaenaleyh bir grup müfessir, ilgili rivayetleri kabul etmekte ve âyetteki şirkin mahiyetini tartışmakta, bir grubu rivayetleri kabul etmemekte ve yorumlarını rivayetlerin reddi üzerine bina etmekte, diğer bir gru-

İstanbul 1979, c. IV, s. 2350-51.

¹⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, c. III, s. 429-430.

¹⁵ Hz. Âdem'in eşinin adı Kur'an'da geçmemekte, onun zevcesi şeklinde aktarılmaktadır. (Bakara, 2/35; A'râf, 7/19; Tâ-Hâ, 20/117). Onun adının Havvâ olduğu Tevrat'ta zikredilmektedir. (Tekvin, 3/20, 4/1). Hz. Âdem'in eşi hakkında Tevrat'taki bilgilerle İslâmî literatür büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Hadislerde Hz. Havvâ'dan ilk kadın ve insanlığın annesi olarak söz edilmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "Kitâbü'l-Enbiyâ", 2; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "Kitâbü'r-Redâ", 62. Hz. Havvâ hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Havvâ", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, c. XVI, s. 542-545.

¹⁶ Merfû, "Söz, fiil ve takrir olarak senedi muttasıl ya da munkatî olsun, açıkça veya dolaylı bir şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.)'e izafe edilen hadistir." Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takribî'n-nevevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2006, s. 88.

¹⁷ Mevkûf, "Senedi Hz. Peygamber (s.a.s.)'e ulaşmayıp sahâbeye kalan söz, fiil ve takrirlere dair rivayetlerdir." Suyûtî, *Tedrib*, s. 88.

¹⁸ Maktû, "Senedi Hz. Peygamber (s.a.s.)'e ulaşmayıp tâbiinde kalan söz, fiil ve takrirlere ilişkin rivayetlerdir." Suyûtî, *Tedrib*, s. 94.

bu ise rivayetleri nakledip her iki varsayımı da mantıklı bir şekilde te'vil etmeye çalışmaktadır.

Merfû addedilen ve farklı kaynaklarda yer alan rivayet şu şekildedir:

Allah Resulü buyurdular ki: "*Havvâ, hamile kalınca şeytan onun çevresinde dolaştı. -Havvâ'nın çocukları yaşamıyordu- Şeytan ona şöyle dedi: Doğacak çocuğa Abdülhâris adını ver. Havvâ da çocuğuna Abdülhâris adını verdi ve böylece çocukları yaşadı. Bu şeytanın vahyi ve vesvesesidir.*"¹⁹

Rivayeti nakleden Tirmizî hadisin sıhhati bağlamında şu açıklamayı yapmaktadır: "Bu hadis hasen garibtir. Bu hadisi merfû olarak sadece Ömer b. İbrahim'in Katâde'den rivayetiyle bilmekteyiz. Bazıları da sözü edilen hadisi Abdüssamed'den merfû olmaksızın rivayet etmişlerdir. Ömer b. İbrahim, Basralı bir ihtiyardır."²⁰

Bu rivayetin yanı sıra rivayet tefsirlerinde sahâbe veya tabiîn müfessirlerine izafe edilen farklı rivayetler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Taberî'de mevkûf olarak 5, maktû' olarak 7 rivayet yer almaktadır.²¹ Farklı varyasyonları olan bu rivayetlerden iki tanesini zikretmek istiyoruz.

Said b. Cübeyr: "Âdem ile Havvâ yeryüzüne inince Âdem'e şehvet verildi. O, Havvâ ile evlendi. Havvâ hamile kaldı. Çocuk karnında hareket etmeye başlayınca Havvâ "Bu da neyin nesi?" dedi. İblîs ona geldi ve "Sizler yeryüzünde ancak deve, sığır, koyun yahut keçi görüyorsunuz. Senin karnında olan işte bunlardan birisi." dedi. Bunun üzerine Havvâ: "Vallahi ben buna dayanmam, âciz kalırım." dedi. Bunun üzerine şeytan: "Sen beni dinle, ona "Abdülhâris" ismini ver, o sizin benzeriniz olarak doğar." Havvâ meseleyi Âdem'e anlattı. Âdem: "O, bizi cennetten çıkararak kimse" dedi. Havvâ'nın karnındaki çocuk ölü doğdu. Havvâ ondan sonra tekrar hamile kaldı. İblîs yine geldi ve ona: "Beni dinle onu Abdülhâris diye isimlendir, (İblîs'in meleklerin yanında adı Hâris idi) Aksi hâlde o çocuk, bir deve, sığır, koyun ya da keçi olarak doğar. Yahut da ben onu öldürürüm. Zaten birincisini de ben öldürdüm." dedi. Havvâ meseleyi tekrar Âdem'e anlattı. Âdem, karşı çıkmaz gibi bir tavır takındı. Bunun üzerine Havvâ ona Abdülhâris adını verdi ki, kendileri gibi bir insan olarak doğsun ve yaşasın."²²

İbn Abbâs: Hz. Âdem'in çocukları yaşamayınca İblîs, Havvâ'ya gelecek doğacak çocuğun adını kendi adı olan 'Hâris' ismine 'Abd' kelimesini de ilave ederek 'Abdülhâris' yani 'Harisin kulu' şeklinde koyması hâlinde onun yaşayacağını söylemiştir. Hz. Havvâ bunu Âdem'e söyleyince Hz. Âdem, daha önce kendilerinin cennetten çıkmalarına sebep olması ne-

¹⁹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân, 3077; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trz, 2017.

²⁰ Tirmizî, *Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân*, 3077.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, s. 3730-33.

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V. s. 3729.

deniyle İblîs'in bu teklifini reddetmiştir. Ancak, Havvâ'nın çocukları peş peşe yaşamayınca İblîs, durmadan Âdem ile Havvâ'ya bu adı koymadıkları takdirde çocuklarını öldüreceğini söylemiş nihayet onlar da çocuklarına 'Abdülhâris' ismini vererek, Allah'ın isimlerinde ona ortak koşma durumuna düşmüşlerdir. Fakat hiçbir zaman ona kullukta ortak koşmamışlardır.²³

190. âyetin tefsiri bağlamında Taberî, İbn Kesir ve Suyûtî'nin eserlerinde farklı varyasyonlarla yer alan bu rivayetlere mukabil, Tâbiîn müfessirlerinden olan ve bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.)'e izafe edilen rivayetin senesinde yer alan Hasanü'l-Basrî'ye dayanan bir bilgide, جَعَلَا fiilinin fâilinin Hz. Âdem ve Hz. Havvâ olmadığına dair şu üç rivayet yer almaktadır: "i. Âyetteki جَعَلَا fiilinin fâili Hz. Âdem ve Hz. Havvâ değil, diğer bazı din mensuplarıdır. ii. Âyetteki جَعَلَا fiilinin fâili Hz. Âdem'in soyu ve kendisinden sonra onlardan şirk koşanlardır. iii. Âyetteki جَعَلَا fiilinin fâili Yahûdî ve Hristiyanlardır. Allah onlara çocuklar vermiş, onlar da çocuklarını Yahudileştirmiş ve Hristiyanlaştırmışlardır."²⁴

Müfessir Kurtubî bu âyet hakkında tabiîn müfessirlerinden İkrime'nin şu yorumunu nakletmektedir: "Âyet, özel olarak Hz. Âdem hakkında değildir. Yüce Allah bu âyeti Hz. Âdem'den sonra bütün insanlar hakkında umumî bir buyruk olarak indirmiştir."²⁵

Aynı konuda Hüseyin b. Fadl'in kanaati ise şu şekildedir: "Bu görüş tasavvuf ehlinin daha çok hoşuna gider. Çünkü birinci görüşte Yüce Allah'ın peygamberi olan Hz. Âdem'e çok büyük bir iş (şirk) izafe edilmektedir."²⁶

3.1.1. A'râf Sûresi 189-190. Âyetlerle İlgili Haberlerin Rivayet İlmi Açısından Tahlili

Tirmizî'nin merfû olarak naklettiği hadis hakkındaki hasen gariptir ifadesi, hadis ne sahihtir ne de zayıftır anlamına gelmektedir.²⁷ Aynı şekilde hadisin merfû olarak sadece Ömer b. İbrahim'in Katâde'den rivayetiyle bilinmesi ve Ömer b. İbrahim'in Basralı bir ihtiyar olarak tavsif edilmesi, hadisin delil olabirliğini tartışmaya açmaktadır. Yine Tirmizî'nin hadisin merfû değil de mevkûf olarak rivayet edildiğini zikretmesi, hadisin senesinde problem olduğunu göstermektedir. Çünkü bir hadisin hem merfû hem de mevkûf senetlerle rivayet edilmesi senesinde işkal olduğuna delildir.²⁸

²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, s. 3731.

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, s. 3733; İbn Kesir, *Tefsir*, c. II, s. 972.

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. IX, s. 411-12.

²⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. IX, s. 411-12.

²⁷ İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 1997, s. 75.

²⁸ Hadis âlimleri bir hadisin hem merfû hem de mevkûf olarak rivayet edilmesini Ziyâdâtü's-Sikât başlığı altında değerlendirmektedirler. Şayet her iki rivayet de sahih olarak nakledilmiş ve tearuz ifade ediyorsa, mevkûf rivayetin kabulünü tercih etmektedirler. Konumuzla ilgili rivayetteki asıl problem ise, bu rivayetin sahih

Tirmizî şârihlerinden Mübârefkürî, Ömer b. İbrahim'in Katâde'den rivayetlerinin saduk yani sahihin altında bulunan hasen hadis kısmına dâhil olduğunu belirtmektedir. Ancak altı kişinin Ömer b. İbrahim'i zayıf olarak kabul ettiğini zikretmektedir. İbn Hacer, Tehzîbü't-tehzi'b'te İmâm Ahmed'den naklen Ömer bin İbrahim'in Katâde'den nakillerinin münker²⁹ olduğunu beyan etmektedir. Yine İbn Adi'den nakille Ömer b. İbrahim'in Katâde'den nakillerinin aslına muvafık olmayıp muztarip³⁰ olduğunu zikretmektedir.³¹ Aynı şekilde Zehebî de, Mizânü'l-itidâl'de Ebû Hatim'in Ömer b. İbrahim için, "Hadisi delil kabul edilmez." dediğini nakletmektedir.³²

İbn Kesir merfû olarak nakledilen bu hadisin üç vecihten illetli olduğunu beyan etmektedir: "1. Hadisin râvisi Ömer b. İbrahim Basralıdır. İbn Maîn, onun sika olduğunu söylese de Ebû Hâkim er-Râzî hadisi hüccet değildir demiştir. 2. Hadis, merfû değil, Semüre b. Cündeb'nin sözü şeklinde yani mevku'f olarak rivayet edilmiştir. 3. Bizzat Hasanü'l-Basrî bu âyeti farklı tefsir etmiştir. Şayet söz konusu hadis onun yanında Semüre'den merfû olarak nakledilseydi, o, başka bir tefsire yönelmezdi."³³

İbn Hazm bu rivayet hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: "Hz. Âdem'e çocuğuna Abdülhâris ismi verdiğini isnad eden bu rivayetlerin hepsi mevzudur, yalandır, dini ve hayâsi olmayanlar tarafından uydurulmuştur. Kesinlikle senetleri sahih değildir. Âyetlerin zâhiri, bu ayetlerin Mekke müşrikleri hakkında indiklerini göstermektedir."³⁴

Asrımızda cerh ve ta'dîl ilminde kaleme alınan tek eser olan Albânî'nin Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdûa'sında bu hadis müellif tarafından ele alınmakta ve zayıf olduğu beyan edilmektedir.³⁵

Merfû addedilen bu rivayetin tahlili bağlamında yaptığımız nakillerden hareketle şunu söylemek mümkündür. Tirmizî'nin ve diğer bir kısım âlim-

olmamasıdır. Mahmut Tahhân, *Teyşîru mustalâhi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 2004, s.175.

²⁹ Münker, "Senedinde hata ve gafleti çok veya fıskı zâhir olan râvinin bulunduğu rivâyettir." Zayıf râvinin sika râviye muhalif rivayetine de münker denilmektedir. Tahhân, *Teyşîr*, s.119.

³⁰ Muztarib, "Birbirine eş değer kuvvette tariklerle nakledilen ve manen tearuz içeren rivâyetlere denir." Tahhân, *Teyşîr*, s.141.

³¹ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahman Mübârefkürî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001, c. VIII, s. 22-26.

³² Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-itidâl fi nakdi'r-ricâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. V, s. 215-16.

³³ İbn Kesir, *Tefsîr*, c. II, s. 972.

³⁴ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, c. II, s. 288.

³⁵ Muhammed Nasîruddîn Albânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdû'a*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1992, c. I, s. 516-17.

lerin naklettiği bu rivayetin sıhhati sabit değildir. Zayıf olduğu sabit değilse de illetli ve hatta mevzû olduğu görüşünde olanlar vardır. Meseleye muhaddisler açısından baktığımızda bir hadisin delil olarak kullanılabilmesi için asgari düzeyde sıhhat şartlarını taşıması elzendir. Bu nedenle Hz. Âdem'e şirk isnadına götürmesi hasebiyle bu şekilde ihtilaflar içeren bir rivayetle amel etmemek ihtiyata daha uygun görünmektedir.

Konumuzla alakalı mevkûf ve maktû' olarak nakledilen rivayetleri dikkate aldığımızda ise bunları iki kısımda değerlendirmek mümkündür. i. Âyetteki جَعَلَا fiilinin fâilinin Hz. Âdem ile Hz. Havvâ olduğuna delâlet edenler. ii. Hz. Âdem ile Hz. Havvâ olmadığına delalet edenler.

Birinci kısımdaki rivayetlere baktığımızda bunların içtihadî bir yorum, lügavî bir izah veya garibin tefsiri şeklinde değil de işitme/semâya dayalı birer nakil olduklarını görmekteyiz. Semâya dayalı olmaları bu rivayetlerin hükmen merfû³⁶ olabileceği ihtimalini değerlendirme zaruretini ortaya koymaktadır. Meseleyi bu açıdan değerlendirdiğimizde bunun iki sebepten ötürü isabetli olmayacağını söyleyebiliriz. Birincisi, farklı tariklerle 10'a yaklaşan bu rivayetlerin neden hiçbiri merfû olarak nakledilmemiştir. İkincisi, bu rivayetlerin önemli bir kısmı İsrâilî rivayetler nakletmekle meşhur olan Abdullah b. Abbâs'a dayandırılmıştır.³⁷ Bu iki sebep bizim bu hadisi hükmen merfû konumundan çıkarmamız için yeterlidir. Dolayısıyla elimizde kalan tek ihtimal, İbn Kesir gibi bir kısım müfessirlerin de benimsediği, bu rivayetlerin Ehl-i Kitaptan nakledildiğini kabul etmek ve İsrâiliyyat bağlamında değerlendirmektir.³⁸ Kur'ân ve Sünnet'in onaylamadığı İsrâiliyyatın merdud olduğu da herkesin malumudur.

İkinci kısımdaki rivayetlere baktığımızda ise bunların bizzat Hasânü'l-Basrî'nin veya İkrime'nin içtihadî yorumları olabilecekleri gibi semâya da muhtemil olabilirler. Dolayısıyla bizi onları kabule veya redde götürebilecek bir karîne mevcut değildir.

3.1.2. A'râf Sûresi 189-190. Âyetlerle İlgili Haberlerin Dirayet İlmi Açısından Tahlili

Bir önceki başlığımızda Hz. Peygamber (s.a.s.)'e nispet edilen bu ha-

³⁶ Hükmen Merfû, "İsrâiliyyat nakletmekle meşhur olmayan bir sahâbinin, içtihadî bir yorum, lügavî bir izah veya garib bir lafzın tefsiri şeklinde olmayıp, geçmiş peygamberler ya da gelecekte cereyan edecek olaylar veyahut işlenmesi hâlinde işleyene sevap ya da azap gerekecek konular gibi şahsî görüş ve kanaate dayanması mümkün olmayan mevzular hakkında verdiği haberlere denir." Tahhân, *Teyisîr*, s. 164-65.

³⁷ Muhammed Seyyid Hüseyin Zehebî, *el-İsrâiliyyat fi't-tefsîr ve'l-hadis*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1990, s. 60.

³⁸ Eldeki mevcut Tevrat metinlerine baktığımızda, Hz. Âdem ile Havvâ kıssasının Tevrat'ın "Yaratılış" bahsinde anlatıldığını, ancak konumuzla ilgili herhangi bir bilginin mevcut olmadığını söylemek mümkündür.

berleri rivayet ilmi açısından değerlendirmiş ve amel edilmelerinin uygun olmayacağını beyan etmiştik. Ancak konuyla ilgili yorumda bulunan ilim ehli, rivayet ilminin yanı sıra dirayet ilmi açısından da sözü edilen rivayetleri değerlendirmeye tabi tutmuş ve sahih olmadıklarını ispat eden birçok delil zikretmişlerdir. Şimdi bu delillere değinmek istiyoruz.

1. 190. âyetin metni şu şekildedir:

فَلَمَّا أَنبِئَهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا أَنبِئَهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Âyetin ortasındaki جَعَلَا fiili ikil formundadır. Buna mukabil âyetin sonundaki يُشْرِكُونَ lafzı çoğul şeklindedir. Âyetteki bu yapı, şirke girenlerin iki kişi değil, daha fazla olduğuna delalet etmektedir.³⁹

2. Bir sonraki 191. âyet şu şekildedir:

أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ

“Hiçbir şeyi yaratamayan, bilakis kendileri yaratılan şeyi Allah’a ortak mı koşuyorlar?” Bu âyet, bir önceki âyetle bütünlük arzietmekte, Allah’a karşı putları ortak koşanların yaptıklarını istifhâm/soru üslubuyla reddetmektedir. Dolayısıyla âyette İblîs’in, çocuğuna isim verme konusunda Hz. Havvâ’ya telkinde bulunduğu dair herhangi bir husus söz konusu değildir.⁴⁰

3. Şayet bir önceki maddede İblîs kastedilmiş olsaydı, âyetin, أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً “Hiçbir şey yaratamayan şeyi mi ortak koşuyorlar?” şeklinde değil de أَيُّشْرِكُونَ مَنْ لَا يَخْلُقُ شَيْئاً “Hiçbir şey yaratamayan kimseyi mi ortak koşuyorlar?” şeklinde olması gerekirdi. Çünkü İblîs akıllı varlık olduğu için مَا edatı ile değil مَنْ edatı ile ifade edilir.⁴¹

4. Hz. Âdem, herkesten daha fazla İblîs’i tanıyordu. Çünkü cennetten çıkarılmasına o sebep olmuştu. Onun isimlerini de biliyordu. Çünkü Yüce Allah, Hz. Âdem’e bütün isimleri öğretmişti.⁴² Binâenaleyh, Hz. Âdem ile İblîs arasındaki çok şiddetli düşmanlığa ve onun isminin Hâris olduğunu -eğer öyleyse- bilmesine rağmen, nasıl olur da, Hz. Âdem’in çocuğuna Abdülhâris ismini koymasına düşünülebilir.⁴³

5. Yüce Allah Kur’ân’da, peygamberlerden sadır olan hataları zikrettikten sonra daima onların tevbelerini dile getirmekte, peygamberlerini zan altında bırakmamaktadır. Eğer Hz. Âdem ile Hz. Havvâ şirke düşmüş de tevbe etmiş iseler, onların tevbesini zikretmemek Allah’ın hikmetine, adaletine ve rahmetine muvafık olmaz. Nitekim Hz. Âdem ile Hz. Havvâ yasak ağaçtan yediklerinde, Yüce Allah onların tevbesini⁴⁴ zikretmiştir.⁴⁵

³⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. XV, s. 70; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 541.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. XV, s. 70.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. XV, s. 70.

⁴² Bakara, 2/31.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. XV, s. 70.

⁴⁴ A’râf, 7/19-23.

⁴⁵ Eltafurrahmân b. Senâullâh, *el-Mesâilü’l-akadiyyetü’l-müteallika bi Âdem*, Medine

6. Nakledilen rivayetler âyette kastedilenin İblîs olmasını muhal kılmaktadır. Çünkü rivayetlerde Hz. Âdem ile Havvâ'nın çocuklarının yaşamadığı, bundan dolayı çocuklarına Abdülhâris ismini verdikleri, bunu da çocuklarının yaşaması için yaptıkları sarih bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu amaçla yapılan bir fiilin tesmiyede bir şirk⁴⁶ olduğunu, hakikatte şirk olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Hele hele böyle bir fiilin bir peygamberden sadır olması hiç mümkün değildir.⁴⁷

7. Ebû Dâvûd'un Ebû Vehb el-Cüşemî rivayetiyle tahrîç ettiği bir hadiste "Resûlullâh'ın şöyle buyurduğu nakledilmektedir: "*Peygamberlerin isimleriyle isimlenin. Allah'ın en çok sevdiği isimler 'Abdullâh, Abdurrâhman'dır. En sâdik olanları da Hâris ve Hemmâm isimleridir. En çirkinleri de Harb ve Mürre isimleridir.*"⁴⁸ Bu hadis doğrultusunda birçok sahâbî, tabîin ve Müslüman çocuklarına Hâris ismini vermişlerdir. Eğer şeytanın ismi Hâris olsaydı –ki sadece bu rivayetlerde şeytanın isminin hâris olduğu geçmekte, başka bir kaynakta bu doğrultuda bilgi bulunmamaktadır- hem Hz. Peygamber Hâris ismini verenlerin isimlerini değiştirir hem de daha sonraki nesiller bu ismi kullanmazlardı.⁴⁹

8. Yüce Allah Hz. Âdem ile Havvâ'yı yarattı. Onları yeryüzüne indirdi. Onları insanlığın neşet ettiği bir asıl yaptı. Dolayısıyla insanlığın çoğalması için yeryüzüne indirilen Âdem ile Havvâ'nın çocuklarının ölü doğmaları veya doğumlarının hemen ardından ölmeleri mantıklı bir durum değildir ve onların indiriliş hikmetine muhaliftir.⁵⁰

9. Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettikleri hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: "*Allah kıyamet gününde müminleri toplar. Onlar: 'İçinde bulunduğumuz durumdan bizi kurtarması için Rabbimizden şefaât istesek', derler. Müteakiben Âdem'e gelirler ve: 'Ey Âdem! İnsanların sıkıntı da olduğunu görmüyor musun? Allah seni insanlığın babası küldü, seni kendi eliyle yarattı, sana ruhundan üfledi, meleklerini sana*

İslâm Üniversitesi, Basılmamış Mastır Tezi, 2002, s.771-72.

⁴⁶ Şirk, genellikle celî/büyük/açık ve hafî/küçük/gizli olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir. Ay'a, Güneş'e, putlara vb. ilâhlık payesi vermek birinci kısımda, gösteriş ve riya için ibadet etmek vb. ikinci kısımda değerlendirilmektedir. Görüldüğü üzere tesmiyede şirk gibi bir sınıflandırma söz konusu değildir. Dolayısıyla Taberî ve bazı müfessirler tarafından âyet bağlamında zikredilen tesmiyede şirkten ikinci kısımdaki hafî/küçük şirk kastedilmekte, bunun sadece çocuğa isim verme noktasında düşülen bir şirk olduğu ve tevhide zarar vermediği belirtilmektedir. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, c. XXXIX, s. 193-98.

⁴⁷ Senâullâh, *Mesâil*, s. 771.

⁴⁸ Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü ebî Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "Kitâbü'l-Edeb", 69.

⁴⁹ Senâullâh, *Mesâil*, s. 779.

⁵⁰ Senâullâh, *Mesâil*, s. 779.

secde ettirdi ve her şeyin ismini sana öğretti. Bulduğumuz durumdan bizi kurtarması için Rabbin katında bizim için şefaathçi ol!' derler. Âdem: 'Ben Rabbimi öyle öfkelenlendirdim ki ne benden önce, ne de benden sonra bir daha öyle öfkelenmemiştir. Rabbim beni yasak ağaçtan menetti de ben O'na isyan ettim. Benim hâlim nicedir? Benim hâlim nicedir?...''⁵¹ Daha uzun olan ancak bu kadarıyla iktifa ettiğimiz bu hadis delâlet etmektedir ki Hz. Âdem'in kıyamet günü Rabbinden korktuğu günahı sadece yasak ağaçtan yemesidir. Eğer şirke düşmüş olsaydı, onun günahı daha büyük olduğu için öncelikle onu zikretmesi veya en azından onu da zikretmesi gerekirdi. Ancak böyle olmamıştır. Dolayısıyla bu hadis de söz konusu âyetlerin İblîs'le alakalı olmadığını ortaya koymaktadır.⁵²

10. Âlimlerin ittifakıyla bütün peygamberler şirkten masumdurlar. Nakledilen bu haberler ise bir peygambere şirk isnat etmektedir. Dolayısıyla risâlet makamına ve peygamberlerin masumluğuna zarar veren her söz merduttur.⁵³

Burada ele aldığımız deliller ve bir önceki başlıkta zikrettiğimiz hususlar bu rivayetin Hz. Peygamber'e isnadını mümkün kılmamaktadır. Dolayısıyla bu âyetlerin ilgili rivayetlerle tefsir edilmesi ve İblîs'le ilişkilendirilmesi hem ilmî hem de fikrî açıdan doğru değildir.

3.2. Müfessirlerin A'râf Sûresi 189-190. Âyetlere İlişkin Açıklamaları

Yukarıda da belirttiğimiz gibi müfessirler bu âyetlerin tefsirine geniş yer ayırmakta ve ilgili rivayetleri zikrederek sözü edilen âyetleri yorumlamaktadırlar. Şimdi kadim ve muasır müfessirlerin ilgili âyetlere dair yorumlarını aktarmak istiyoruz.

Rivayet ekolüne mensup bir müfessir olan Taberî, tefsirinde bu âyetin yorumuna geniş yer ayırmaktadır. O, âyetteki şirki kimin işlediği ve mahiyeti konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirtmekte ve her iki görüş mensuplarının delillerini serdetmektedir.

Bu bağlamda Semüre b. Cündeb'in Hz. Peygamber'e izafe ettiği hadisi nakletmekte, ardından Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Abbâs, İkrime, Katâde, Mücâhid, Said b. Cübeyr ve Süddî gibi sahâbe ve tabiîn müfessirlere dayandırdığı 12 rivayet zikretmektedir. Taberî, âyetteki جَعَلَا fiilinin fâilinin Hz. Âdem ile Hz. Havvâ olduklarını, ancak bu şirkin ubûdiyette bir şirk değil tesmiyede bir şirk olduğunu dile getirmektedir. Daha sonra Hasanü'l-Basrî'den, âyetteki جَعَلَا fiilinin fâilinin Hz. Âdem ile Hz. Havvâ olmadığına dair üç rivayeti zikretmekte, fakat kendisinin birinci görüşü

⁵¹ Buhârî, *Sahîh*, "Tevhîd", 36; Müslim, *Sahîh*, "İmân", 193/322.

⁵² Senâullâh, *Mesâil*, s. 781.

⁵³ Senâullâh, *Mesâil*, s. 781.

tercih ettiğini belirtmektedir.⁵⁴

İbn Kesir, bu âyetleri detaylı bir şekilde tefsir etmektedir. İlk önce Hz. Peygamber (s.a.s.)'e izafe edilen hadisin kritiğini yapmakta, bu hadisi -yukarıda da zikrettiğimiz- üç illetten dolayı zayıf görmekte ve âyetin tefsirinde delil olamayacağını ifade etmektedir. Ardından âyetteki جَعَلَا fiilinin fâilinin kim olduğu konusunda Hasanü'l-Basrî'den nakledilen "Yahudi ve Hristiyanlardır." görüşünü en uygun görüş olarak kabul etmekte ve devamında şu açıklamayı yapmaktadır. "Âyetle alakalı olarak nakledilen merfû hadisin râvilerinden bir tanesi Hasanü'l-Basrî'dir. Takvasıyla meşhur olan Hasanü'l-Basrî, eğer bu hadisin Hz. Peygamber (s.a.s.)'e izafetinin sahih olduğuna inansaydı kesinlikle bu hadisle amel eder ve başka bir görüşe tevessül etmezdi."

Âyetlerle alakalı diğer rivayetleri de zikreden müellif, ardından şu hadisi nakletmektedir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) 'Kitab ehli size bir şey rivayet ettiklerinde, onları ne doğrulayınız, ne de yalanlayınız.'⁵⁵ buyurmaktadır. Bu bağlamda onların haberleri, üç kısımdır: i. Allah'ın kitap'ından ve Resulü'nün sünnetinden bir delilin delaletiyle onun sahîh olduğu bilinenler. ii. Kitap ve Sünnet'ten, ilgili haberin hilâfına delil bulunduğundan yalan olduğu bilinenler. iii. Kendileriyle ilgili herhangi bir kriter bulunmayan haberler. İşte Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, 'İsrâiloğullarından rivayet ediniz, bir beis yok.'⁵⁶ buyurmak suretiyle rivayetine izin verdiği kısım, birinci kısım haberlerdir. 'Onları ne doğrulayınız, ne de yalanlayınız' hadisiyle doğrulanmayacak ve yalanlanmayacak olan kısım da ikinci ve üçüncü kısımda yer alanlardır. Yukarıda zikredilen rivayetler, ikinci veya üçüncü kısımdandır. Şayet bir sahâbî veya tabî bu türden haberleri rivayet ediyorsa, onların, üçüncü kısımdan olduğuna inanıyor demektir."⁵⁷

Muhammed b. Ali el-Kaffâl (ö. 365), 190. âyeti şöyle yorumlamaktadır: "Yüce Allah bu olayı bir darbimesel şeklinde zikredip söz konusu hadisenin, cehaletleri ve şirke taraftar olmaları hususunda, müşriklerin durumuna benzediğini beyan etmektedir. Yüce Allah, sanki şöyle demek istemektedir: 'Ben sizin her birinizi tek bir candan yarattım ve o tek candan onun eşini de insan olmak bakımından ona denk kıldım. Binâenaleyh, kocası eşini bürüyüp eşi hamile kalınca, karı koca, Rablerine, 'Şayet sen bize kusursuz, yaratılışı tam bir çocuk ihsan edersen, biz senin nimetlerine ve ihsanlarına şükredenlerden oluruz' diye dua ettiler. Allah da onlara kusursuz ve yaratılışı tam bir çocuk verince, karı koca, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu o şey hususunda, Allah'a eşler koşmaya başladılar. Bazen bu çocuğu, ta-

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, s. 3728-35.

⁵⁵ Buhârî, *Sahîh*, "Tefsîr", 136.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "İlm", 11.

⁵⁷ İbn Kesir, *Tefsîr*, c. II, s. 971-73.

biatçıların dediği gibi tabiata, bazen müneccimlerin dediği gibi yıldızlara, bazen de putperestlerin dediği gibi putlara ve ibadet edilen heykellere mal ettiler.” Daha sonra Yüce Allah, ‘Onlar neyi eş tutuyorlarsa, Allah onlardan yücedir.’ buyurarak onların düştükleri her türlü şirkten münezzehe olduğunu dile getirmektedir.⁵⁸

Konumuzla ilgili âyetlerin tefsirinde en esaslı mütalaaları Râzî'nin tefsirinde bulmak mümkündür. Konuyu bütün detaylarıyla ele alan Râzî, ilk önce âyetlerle alakalı rivayetleri muhtasar bir şekilde serdetmekte ve bunların âyetin tefsiri bağlamında kabul edilemeyeceğini maddeler hâlinde açıklamaktadır. Bu açıklamanın ardından âyetten ne kastedildiği noktasında üç görüş beyan eden Râzî, bunları detaylarıyla tahlil etmekte ve Kaffal'in bu kıssanın darbimesel olduğu hakkındaki görüşünü benimsemektedir. Bununla da yetinmeyip, -farzımuhal- kıssanın Hz. Âdem hakkında olduğu kabul edilirse, âyetin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine yorumlarda bulunmaktadır. Sonuç olarak Râzî, Hz. Âdem'in küfrü ilzam eden manada şirke düşmüş olabileceği noktasındaki bir görüşün fâsid olduğunu ve akli başında Müslümanların böyle bir görüşe itibar etmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁹

Kurtubî'nin 189. âyetteki nefis-i vâhideyi cins isim kabul edip bütün insanlara şâmil kıldığını daha önce beyan etmiştik. Dolayısıyla Kurtubî âyetteki şirkin Hz. Âdem'in zürriyetinden olan müşriklere raci olduğunu en makul görüş kabul etmektedir. Konuyla ilgili rivayetler bağlamında fazla detaya girmeyen Kurtubî, bu bağlamda merfû olarak aktarılan rivayeti hiç zikretmemekte, yukarıda naklettiğimiz mevkûf rivayete benzer bir rivayeti naklederek şu açıklamayı yapmaktadır. “Buna benzer zayıf hadisler Tirmizî ve başkalarında zikredilmektedir. (Bunlar İsrâiliyyat kabilinden bilgilerdir). İsrâiliyyatta ise dinimizce sahih olmayan pek çok şey vardır. Dolayısıyla akli olan kimse bunlara itibar etmez. Çünkü Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'yı o çok aldatıcı İblîs, Allah'a karşı bir defa aldatmış ise de şunu bilmek gerekir ki, ‘Bir mümin aynı delikten iki defa sokulmaz.’⁶⁰”⁶¹

Menâr sahibi Reşid Rızâ'nın âyetteki nefis-i vâhideden, cins isim olarak bütün insanların kastedildiğine dair görüşünü yukarıda zikretmiştik. Âyeti bu doğrultuda yorumlayan Reşid Rızâ, şirki söz konusu âyet bağlamında hafî ve celî olmak üzere iki kısma ayırmakta ve şunları söylemektedir:

“Hafî şirk, dinden çıkararak bir şirk değildir. Ancak nimet veren Allah'a karşı nankörlük olduğu için dinî açıdan bir nakısadır. Âyetteki قَلَمًا اتَّيَهُمًا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا اتَّيَهُمًا cümlesinden murad, kendilerine

⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c.XV, s.71.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c.XV, ss.70-73.

⁶⁰ Buhârî, *Sahîh*, "Edeb", 83; Müslim, *Sahîh*, "Zühd", 63.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. IX, s. 409-10.

sağlam bir çocuk verilen anne-babaların çocuk sevgisini Allah sevgisine tercih etmeleri, onunla meşguliyetten Allah'ı zikirden ve şükürden gafil olmaları, çocuklarından dolayı bir kısım helâl ve haramlarda haddi aşmaları olabilir. Bu da tevhidî iptal ve inkâr eden bir davranış değil, tevhitte gafleti ve noksanlığı ifade eden bir durumdur.”⁶²

Âyetteki nefis-i vâhideyi ve şirki bu şekilde yorumlayan Reşîd Rızâ, kendisini rivayet temelli tartışmaların uzağına götürmekte, ancak ilgili rivayetlere değinmeyi ihmal etmemektedir. O, sözü edilen rivayetlerin hemen hemen hepsini zikrederek bunların İsrâiliyyat kaynaklı olduğunu söylemektedir.⁶³

Elmalılı âyet bağlamında nakledilen tartışmalı rivayetlere hiç temas etmemekte ve şu yorumu yapmaktadır:

“Hasılı âyetin anlamı; “Ey Kureyş, ey Arap kabileleri, ey Arap ve Arap olmayan Âdem soyları ve ey Âdem evlatları! Allah sizin hepinizi bir sülale, bir tek cins, bir cemiyet, bir ümmet olmak üzere bir nefisten yarattı. O nefsin eşini de ondan kıldı. Bundan dolaydır ki, siz erkeğiniz ve dişinizle iki ayrı nefisten değil, bir nefis cinsindensiniz. Allah onun eşini de onun nefsinin cinsinden kıldı ki, o erkek nefis, o dişi nefis olan eşine sükûn bulsun diye. Sonra Allah Teâlâ o ana-babaya bir sâlih nesil verdi, tam istedikleri gibi sağlam ve sıhhatli bir çocuk verdi, sonra o çocuk büyüdü, evlendi ve onun da çocukları oldu ve bunlardan da analar, babalar yetişti, çoğaldı. O zaman o ilk ananın ve ilk babanın evlatları veya torunları olarak onların yerini alan ana ve babalar, erkekli ve dişili birçok çiftler Allah'ın kendilerine verdiği evlatta Allah'a birtakım şerikler koşmaya başladılar. Bazen Allah'ın Rablığını unutup, ‘Bu bir tabiat olayıdır.’ diyerek tabiatı Allah'a ortak koşular, bazen de çocuklarına Abdüşşems, Abdüllat, Abdüluzza vb... isimler koyarak, esasen bir tek cins, bir tek ümmet olan insanları bu şekilde ayrı ayrı cinsler hâline getirdiler. Hasılı ilk yaratılıştaki şirk yoktu, onu daha sonraki nesiller uydurdular. Bununla beraber bu o kadar eski bir gelenektir ki, onlar onu Âdem ile Havvâ'dan başlamış bir ilk günah sandılar.”⁶⁴

Seyyid Kutub konumuzla alakalı âyetlerin yorumunda zikri geçen tartışmalara değinmemekte ve âyetteki şirkin muayyen şahıslardan ziyade her zaman ve mekânda meydana gelebilecek bir olgu olduğuna dair şu açıklamayı yapmaktadır:

“Tefsirlerde yer alan birtakım rivayetlerde deniliyor ki; bu kısasa gerçek bir olaydır ve Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın başından geçmiştir... Çünkü onların çocukları hep sakat olarak doğuyordu. Bunun üzerine şeytan onlara gelmiş, Havvâ'yı aldatmış ve karnındaki çocuğuna Abdülhâris adını

⁶² Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, c. IX, s. 430.

⁶³ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, c. IX, s. 427-34.

⁶⁴ Elmalılı, *Tefsir*, c. IV, s. 2350-53.

vermesini söylemişti... Havvâ ise şeytanın bu dediklerini yaptığı gibi Hz. Âdem'i de birlikte kandırmıştı! Bu rivayetin Yahudî mitolojisinden kaynaklandığı açıktır. Çünkü yahudi mitolojisine dayalı olarak dinlerini tahrif eden Hristiyanlara göre sapıklığın bütün günahı Havvâ'nın boynundadır. Bu anlayış pek tabii olarak İslâm düşüncesine aykırıdır. Kaldı ki Kur'ân'ın bu âyetini açıklamak için Yahudîlerin efsanesine ihtiyacımız yoktur. Peygamberimiz dönemindeki ve ondan önceki müşrikler, çocuklarından bazıalarını ilâhlarına veya tapınakların hizmetine adıyorlardı! Bununla Yüce Allah'a yakın olmak ve O'nun katında yüksek derece elde etmek istiyorlardı! Nitekim günümüzde de bazı kimselerin çocuklarının saçlarını uzatıp kesmemeleri, saçlarını ilk olarak bir velinin veya azizin kabri başında kesmeleri, çocuklarını sünnetsiz bırakıp, onları bir türbenin başında sünnet ettirmeleri bu türden yaklaşımların devamıdır. Hâlbuki bugünkü insanlar tek olan Allah'ı kabul etmektedirler. Ardından kalkıyorlar Allah'ı kabul edişlerinden sonra şirke dayalı bu yönelişlere bulaşıyorlar. Demek ki insanlar yine o insanlardır.⁷⁶⁵

Bayraktar Bayraklı, ilgili âyetlere şu şekilde istisnâ bir yorum yapmaktadır:

“Bu âyetin tefsirini yapan âlimler, hep Hz. Âdem ve eşinin şirk koşma ihtimalinden kaçarak açıklama yapmışlardır. Burada şirk koşan çiftin Hz. Âdem ve eşi değil de onların neslinden gelen çiftler olduğunu söylemek için ellerinden gelen gayreti göstermektedirler. 189. âyette anlatılan Hz. Âdem ve eşi değil midir? Hamile kaldığında Allah'a dua edip hayırlı evlât isteyen onlar değil miydi? O zaman âyeti olduğu gibi yorumlayacağız. Yüce Allah Hz. Âdem ve eşinin duasını kabul ederek onlara kusursuz çocuk verdi. Ancak verdiği çocuk konusunda onlar Allah'a şirk koştular. Müfessirlerin bir türlü Hz. Âdem ve eşine yakıştıramadıkları bu şirkin mahiyeti nasıldı? Bu soruya Bakara sûresinin 165. âyeti ile cevap vermek daha yerinde olacaktır: *'İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk Tanrılar edinirler de, onları Allah'ı sever gibi severler'*. Demek ki Hz. Âdem ve eşi çocuklarını sevmek konusunda aşırı giderek şirke düşmüşlerdir. Yüce Allah Hz. Âdem ile eşinin düştüğü bu hatayı bize anlatarak, çocukları sevmede aşırı gidip onları Tanrılaştırmanın yanlış olacağı bilgisini vermektedir. Zamanla Hz. Âdem ve eşi tevbe ederek bundan vazgeçmiş olabilirler. Onun için âyeti olmayacak boyutlara çekmenin anlamı yoktur.”⁷⁶⁶

Kadim ve muasır müfessirlerimizin ilgili âyetler ve bu âyetleri açıklama hususunda referans kabul edilen rivayetler bağlamında yaptıkları yorumları genel bir bakış açısı olduğu kanaatiyle burada noktalamak istiyoruz.

⁶⁵ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, c. III, s.1412.

⁶⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2003, c. VII, s. 431-33.

Şimdi de yorumlarını naklettiğimiz veya benzer oldukları gerekçesiyle nakletmediğimiz müfessirlerin konumuzla ilgili âyetlere yaklaşımlarını genel hatlarıyla not etmek istiyoruz:

1. Âyette şirke düştüğü kastedilen kimseler Hz. Âdem ile Havvâ'dır. Ancak onların şirki ubûdiyette/kullukta bir şirk değil tesmiyede bir şirktir. Bu görüş Taberî, İbn Kuteybe, Kirmanî ve Suyûti tarafından benimsenmektedir.⁶⁷ Sözü edilen müfessirlerin bu görüşü benimsemelerinin sebebi ilgili rivayetleri kabul etmeleridir.

2. Âyette şirke düştüğü kastedilen kimseler Yahudî ve Hristiyanlardır. Bu görüş, Hasanü'l-Basrî ve İbn Kesir'e aittir. Böyle düşünmelerinin sebebi, ilgili âyetlerin yorumlanmasında referans olduğu söylenen rivayetlerin kabul edilmemesidir.

3. Âyette şirke düştüğü kastedilen kimseler hususen Mekke müşrikleri, umumen Hz. Âdem'in zürriyetinden gelen bütün müşriklerdir. Bu görüş, Kurtubî, Elmalılı, Zemahşerî, Seyyid Kutub, Tâhir b. Aşûr, Tabatabâi gibi müfessirler tarafından kabul edilmektedir.⁶⁸ Bu görüşü benimsemelerinin sebebi ise, ilgili rivayetleri kabul etmemeleri, âyetteki nefis-i vâhideyi cins isim kabul edip bütün insanlara şâmil kılmaları ve Hasanü'l-Basrî'nin görüşüne meyletmeleridir.

4. "Şirk, hafî ve celî olmak üzere iki kısma ayrılır. Âyette kastedilen hafî/gizli şirktir. Bu şirk, kişiyi küfre götürmez. Bütün insanlar, çocuklarını sevmeye noktasında bu şekil şirke düşebilir."⁶⁹ Bu, Reşid Rızâ'nın görüşüdür.

5. 190. âyetdeki filin fâili, siyakin delaletiyle Hz. Âdem ve eşidir. Onlar, çocuklarını sevmeye noktasında şirke düşmüşlerdir. Diğer insanlar da bu şekilde şirke düşebilirler. Yüce Allah bu âyetleri bir eğitim kanunu olarak ortaya koymaktadır. Bu, Bayraktar Bayraklı'nın görüşüdür. Bayraklı bu görüşünde Reşid Rızâ ve Seyyid Kutub ile aynı kategoride yer almakta ancak âyetteki şirki Hz. Âdem ile eşine isnat ederek onlardan ayrılmaktadır.

6. Yüce Allah, bu hadiseyi bir darbimesel olarak zikretmektedir. Âyette kastedilenler Yüce Allah'ın kendilerine verdiği nimetler üzerinden O'na şirk koşan herkestir. Kaffâl ve Râzî'nin Kaffâl'dan nakille benimsediği görüştür.

⁶⁷ Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Mektebetü Dâru'd-Türâs, Kahire 1973, s. 259; Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Garâibü't-tefsîr ve acâibü't-te'vîl*, Dâru'l-Kible, Cidde 1983, c. I, s. 430; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûti, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2010, s.175.

⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 541-42; Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru'd-Tünûsiyye, Tunus 1984, c. IX, s. 214; Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Metbu'ât, Beyrut 1997, c.VIII, s. 379.

⁶⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, c. IX, s. 430.

Sonuç

Araştırmamızda, A'râf sûresi 189-190. âyetlerin anlaşılmasında/yorumlanmasında Hz. Peygamber (s.a.s.)'e isnad edilen rivayetlerin etkisini inceledik. Bu bağlamda öncelikle 190. âyette yer alan جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا اتَّيَّهُمَا terkindeki جَعَلَا fiilinin fâilini belirlemeye, هُمَا zamirinin merciini tespit etmeye ve böylece ifade de kimlerin kastedildiğini açıklığa kavuşturmaya gayret ettik. Ardından söz konusu âyetlerle ilgili nakledilen rivayetleri ve bunların delil olabirliğini tartıştık. Sözü edilen rivayetlerin kabulü hâlinde ortaya çıkabilecek mahzurlara temas ettik. Müfessirlerin ilgili âyetler hakkındaki yorumlarını naklederek, hangi saiklerle bu yorumları benimse-diklerini tahlil etmeye gayret gösterdik.

Bu kapsamda şunları söylemek mümkündür. A'râf sûresi 189-190. âyetlerin anlaşılması/yorumlanması namına nakledilen ve Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'ya şirk isnad eden haberler hem rivayet hem dirayet hem de akâid ilmi açısından delil olmaya elverişli değildir. Hâliyle bu gerçek, müfessirleri söz konusu âyetleri başka türlü yorumlamaya sevk etmekte ve bu kapsamda birçok farklı mülahaza ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda naklettiğimiz bu yorumlardan kanaatimizce en isabetli olanı Râzî'nin Kaffâl'dan naklettiği görüştür. Çünkü diğer yorumlar âyetin hitap alanını sınırlarken, Kaffâl'ın âyetleri bir darbimesel formatında tasavvur eden görüşü, âyetlerin anlam dünyasını dinamik bir hâle getirmekte, âyetlere hem evrensel hem de zaman üstü bir boyut kazandırmaktadır. Nitekim bu âyetlerin risâlet yıllarında çocuklarına Abdüşşems, Abdüllat, Abdülzaza gibi isimler koyan Mekke müşriklerine, daha sonra Yahudilere, Hristiyanlara ve nihâyetinde bütün insanlara şâmil kılınması bu kanaatimizi desteklemektedir.

Sonuç olarak, Kur'ân'ın evrensel bir mesaj olduğunu ve Yüce Allah'ın bir peygamberine şirk atfetmenin imkânsızlığını dikkate aldığımızda, 190. âyette yer alan جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا اتَّيَّهُمَا terkindeki جَعَلَا fiilinin fâilinin ve هُمَا zamirinin merciinin Hz. Âdem ile Hz. Havvâ olmadığı anlaşılmalıdır. Âyetin sonuç cümlesindeki fiilin اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ şeklinde cem'i müzekker formunda gelmesi göstermektedir ki, âyette kastedilenler, Yahudî, Hristiyan, Mekke müşrikleri ve Yüce Allah'ın kendilerine verdiği her türlü nimet üzerinden O'na şirk koşan herkeştir. En doğruyu bilen Yüce Allah'tır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trz.
Albânî, Muhammed Nasîruddîn, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daiife ve'l-mevdû'a*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1992.

- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2003.
- Beydâvî, Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trz.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Çakan, İsmail Lütfü, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 1997.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Harman, Ömer Faruk, "Havvâ", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-kıraat*, Dâru Sâduddîn, Dimaşk 2000.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru'd-Tûnûsiyye, Tunus 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2008.
- İbn Kuteybe, Abdüllâh b. Müslim, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, Mektebetü Dâru'd-Türâs, Kahire 1973.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, Mısır trz.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğîb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, Mektebetü Nezâru Mustafâ, Beyrut trz.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-te'vîl*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003.
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza, *Garâibü't-tefsîr ve acâibü't-te'vîl*, Dâru'l-Kible, Cidde 1983.
- Kutub, Seyyid, *Fî zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûq, Kahire 2008.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtu ehl-i sünne*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahmân, *Tuhfetü'l-ahvezî*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Senâullâh, Eltafurrahmân, *el-Mesâilü'l-akadiyyetü'l-müteallika bi Âdem*, Medine İslâm Üniversitesi, Basılmamış Mastır Tezi, 2002.
- Sicistânî, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Şirk", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2006.
- _____, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2010.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Alemi li'l-Metbuât, Beyrut 1997.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Dâru's-Selâm, Beyrut 2007.
- Tâhânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, Kalkuta 1862.
- Tahhân, Mahmut, *Teyssîru mustalâhi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 2004.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân", 3077.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin, *el-İsrâiliyyat fî't-tefsîr ve'l-hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1990.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*, Mektebetü Ubeykan, Riyad 1998.

KUR'ÂN'A GÖRE YETİMLERİN HİMAYESİ

THE PROTECTION OF ORPHANS ACCORDING TO THE QUR'AN

ALİ CAN
YRD. DOÇ. DR.
MARMARA Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Bu makale yetimlerin himaye edilmesi konusunu Kur'ân âyetleri ışığında tahlil etmeyi hedeflemektedir. Öncelikle bir beşerî realite olarak toplumsal yapının vazgeçilmez bir parçasını oluşturan yetimlere yönelik birtakım düzenleme ve müeyyideler tespit edilmiş, buna bağlı olarak da birey ve toplum ölçüğünde yetimlere karşı yapılması gereken dinî, ahlâkî ve sosyal sorumluluklar, âyetlerin çizdiği çerçevede belirlenmeye çalışılmıştır. Câhiliye döneminde hor ve hakir görülerek aşağılanan ve toplumsal hayattan dışlanan yetimlerin İslâm'ın getirmiş olduğu birtakım düzenleme ve uygulamalarla bir taraftan sağlam ve sağlıklı kişiliğe sahip olmaları; akıl, beden ve ruh sağlığı açısından gelişimlerini tamamlamaları diğer taraftan da içinde yaşadıkları çevre ve topluma entegre olarak sosyal hayatta aktif rol almaları amaçlanmıştır. Bu çerçevede Kur'ân'ın, yetimlerin insan onuru ve haysiyetine yaraşır bir hayat sürmelerini öngördüğünü, dolayısıyla da Müslümanları, yakınlarında ve çevrelerinde bulunan yetimlere sahip çıkarak koruyup kollamaya, onların malî işlerini deruhte etmeye, eğitim ve öğretimleriyle ilgilenmeye kısaca bireysel, fiziksel, zihinsel ve psikososyal gelişimlerini yakından izlemeye teşvik ettiğini söylemek mümkündür. İşte bu çalışmada konuyla ilgili fikhî tartışmalardan daha ziyade İslâm'ın yetime verdiği değeri açıkça ortaya koyan Kur'ân âyetlerinden hareketle yetime ve onun himaye edilmesine ilişkin temel öğretiler ve prensipler belirlenmeye gayret gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Yetim, Himaye, Merhamet, Çocuk.

ABSTRACT

This paper aims to explore the protection of orphans in the light of Qur'anic verses. After a discussion on certain regulations and responsibilities that establish orphans as natural members of our society, the paper highlights within the framework of Qur'anic verses some of the religious, moral, and social duties both individuals and the larger community have to fulfill. Before the advent of Islam, orphans had to endure humiliation, oppression, and alienation. The regulations and principles that were introduced with Islam were designed to help orphans to identify themselves with a well-grounded character, develop as a healthy person in mind, body, and spirit, and to be integrated into the society with active participation. The Qur'an stipulates for orphans a life with honor and dignity, thus encourages Muslims to provide protection over orphans, to afford their financial, educational and other needs, and to follow closely their their personal, physical, spiritual, and social developments. In this paper, the emphasis has been laid more on the Qur'anic verses which clearly reveals the value Islam reserves for orphans, rather than the jurisprudential arguments, in order to specify basic teaching and principles on the topic.

Key Words: The Qur'an, Orphan, Protection, Mercy, Children.

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm, insanlar tarafından suistimale açık alanlarda kesin hükümler vaz etmiş ve bu konularla ilgili dikkat edilmesi gereken birtakım sınırlamalar ortaya koymuştur. Böylece meydana gelebilecek bazı haksızlık ve zulümlerin daha baştan önüne geçilmek istenmiştir.

Kur’ân’ın muâmelât alanıyla ilgili getirmiş olduğu hükümlere bütüncül olarak bakıldığında bunların, zayıf ve güçsüzleri koruma, zulüm ve haksızlıklara son verme, menfaat çatışmalarının önüne geçme, fitne ve ihtilafları ortadan kaldırarak birey, aile ve toplumda huzuru hâkim kılma, kısaca hayatın bütün alanlarında hak ve adaleti, huzur ve sükûneti tesis etme gibi hedeflere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle bu hedefler yetimlerin himaye edilmesine ilişkin âyetlerde çok daha belirgin bir şekilde görülmektedir.

Babasının vefatıyla birlikte korumasız kalan bir çocuğun pek çok açıdan haksızlık ve mağduriyete maruz kalabileceği kuvvetle muhtemeldir. Yetim kalmış bir çocuk eğer sıcak bir yuva içinde himaye edilmez, ona merhamet ve muhabbetle kucak açılmaz, gerekli talim ve terbiye verilmez, babasızlığın yol açtığı derin boşluk doldurulmaz ve en kötüsü de yapayalnız sokağa terkedilirse o, yarın toplumsal huzuru ve sosyal barışı tehdit eden bir unsur hâline gelecektir. Günümüzde “korumaya muhtaç çocuklar”, “kimsesiz çocuklar” veya “öksüz çocuklar” gibi isimler altında üzerinde önemle durulan ve ciddi bir problem olarak görülen yetimler ve onların haklarıyla ilgili Kur’ân-ı Kerîm, ayrıntılı düzenlemeler getirmiş ve başta yetimlerin akrabaları olmak üzere bütün topluma değişik yükümlülükler tahmil etmiştir. Ancak hemen belirtelim ki yetimleri himaye sürecinde, Müslümanların bu çocuklara karşı son derece hassas, dengeli, şefkatli, adil, hakperest, iyilikperver ve özverili olmaları istenmiştir.

İşte bu araştırmada yetimleri konu alan âyetler, belli bir sistematik içinde tahlil edilerek İslâm’ın

bu önemli hususa ilişkin ne tür teşvik, tavsiye ve talimatlarda bulunduğu ele alınmıştır. Bu çerçevede, yetimlerin özellikle malî haklarını muhafaza etmeye yönelik tedbirlerle onların korunması ve yetiştirilmesine ilişkin düzenlemelere yer verilmiştir. Böylece câhiliye döneminde ihmale uğrayarak ezilen, malları ellerinden alınan, rızaları alınmaksızın kendileriyle evlenilen ve değişik sıkıntılara maruz bırakılan yetimlerin hangi şekillerde koruma altına alındığı ve buna bağlı olarak da infak ve himayeye nasıl hak kazandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma mümkün olduğu kadar âyetlerle sınırlı tutulmuştur. Bununla birlikte Kur'ân âyetlerini destekler mahiyette nebevî beyanlara da sık sık başvurulmuştur. Ancak sadece yetimlerle ilgili âyetler bile iyi tahlil edilip doğru anlaşıldığında, İslâm'ın insan şahsiyet ve onuruna değer vermede; insanlar arasındaki adaleti tesis etmede; mazlum, mağdur ve kimsesize el uzatmada; sosyal problemleri çözmeye ve genel olarak bütün zaman ve mekânları içine alacak tarih üstü mesajlar sunmada, evrensel değer ve hukuk normları vazetmede ne kadar başarılı olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır.

Bu genel girişten sonra şimdi de yetim kelimesinin sözlük ve terim anlamı üzerinde durmak yerinde olacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Yetim kelimesi, Arap dilinde “yalnız kalmak, babasız olmak; gaflette bulunmak, geri kalmak” manalarına gelen “yeteme” kökünden türemiş bir sıfat olup¹ sözlükte yalnız olan veyahut tek başına kalan kişi demektir.² Yetim kelimesinin çoğulu sözlükte “eytâm”, “yetâmâ” ve “yetemeh” şeklinde gelmektedir.³

Terim anlamı itibarıyla yetim, henüz buluş çağına ulaşmadan önce babasını kaybeden çocuğa denmektedir. Buna göre annesi vefat eden çocuğa yetim denilmediği gibi, babasını kaybeden bir çocuğun da buluşdan sonra yetimliği sona ermektedir.⁴ Zira Hz. Peygamber, “*Buluşdan sonra yetimlik yoktur.*”⁵ ifadeleriyle yetimliğin, ergenlik çağına kadar devam ettiğini beyan etmiştir. Aynı şekilde Hz. Ali de ihtilamdan sonra yetimliğin kalmayacağını bizâtihi Hz. Peygamber'den öğrendiğini söylemiştir.⁶

¹ Muhammed b. Muhammed, ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*, tahk. Abdülhalîm Tahâvî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 2001, c. XXXIV, s. 136; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut trz, c. XII, s. 645.

² Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, c. XXXIV, s. 136; İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, c. XII, s. 645

³ Firuzâbâdî, Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yâkub, *el-Kamusu'l-muhîd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 1172.

⁴ Ebû'l-Bekkâ, *el-Külliyat*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, s. 978.

⁵ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut trz., "Vesâyâ" 9.

⁶ Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 9.

Her ne kadar yetim kelimesi hakiki manasıyla ergenlik çağına ulaşmadan önce babasını kaybeden çocuk hakkında kullanılsa da mecazî/hükmi manada kelimenin daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Daha doğrusu babası sağ olsa bile, farklı sebeplerden dolayı babanın bakım ve himayesinden mahrum olan çocuklar da bir yönüyle yetimlik yaşarlar. Yani babanın çocuğun nesebini inkâr etmesi, kayıp olması, evi terketmesi veya hut çocuğun veled-i zinâ olması, küçük yaşta sokağa bırakılması gibi sebeplerden dolayı babanın himaye, koruma ve velayetine muhtaç durumda bulunan çocuklar da bir manada yetimdir. Şu hâlde hakiki bir yetim hakkında geçerli olan yalnızlık, sahihsizlik, zayıflık, âcizlik ve bakıma muhtaç olmak gibi sebepler hükmi yetimler hakkında da geçerli olduğundan, onların da bir yönüyle hakiki yetimlerin sahip olduğu haklara sahip olacakları söylenebilir.

Diğer yandan klasik literatürde yetimliğin baba eksenli yorumlanmasının temel sebebi ise daha önceki zamanlarda ailenin geçim ve nafaka sorumluluğuyla birlikte çocuğun tâlim ve terbiye yükümlülüğünün genelde erkeğin omuzlarında olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak geldiğimiz nokta itibariyle annenin de iş hayatına atılmak suretiyle birtakım malî yükümlülükler altına girmesi, nafaka sorumluluğunun paylaşılmasıyla sonuçlanmıştır. Şu hâlde bu kavram esas itibariyle babasını kaybeden çocuk hakkında kullanıldığı gibi annesini de kaybetmiş çocuğu da içine alır. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında yetim kavramının her ne kadar yaygın kullanım itibariyle ergen olmadan önce babasını kaybeden çocuk manasına geldiği müsellem olsa da değişik nedenlerle anne-babasını yitiren ve yalnızlığa maruz kalan korunmaya muhtaç durumdaki çocukları da kapsadığı özellikle vurgulanmalıdır. Burada bir başka önemli hususa daha değinmek gerekir ki, babasını kaybeden çocuk genellikle koruma ve yardımdan, annesini yitiren bir yetim ise şefkat ve sevgiden yoksun kalmış sayılır. Anne baba arasında her ne kadar böyle görev ayırımı olmasa bile anne sevgi ve şefkat bakımından babadan, baba da koruma ve cesaret yönüyle anneden genellikle daha ağır basar.⁷

Yetim kavramına bu şekilde temas ettikten sonra burada câhiliye döneminde yetimin nasıl konumlandırıldığına ve ona karşı gösterilen muameleye değinmek yerinde olacaktır. Zira İslâm öncesi dönemde Arapların yetimlere karşı tutum ve yaklaşımlarını ortaya koymak suretiyle Kur'ân-ı Kerîm'in yetimlere tanıdığı hak ve salâhiyetler daha iyi anlaşılacaktır. Yine bu sayede İlahî Kelâm'ın onların konumlarını iyileştirmeye yönelik vazettiği prensiplerin büyüklüğü de tam olarak tebarüz edecektir.

⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân Psikoloji Atlası*, Ekm Ofset Matbaacılık, Malatya 2010, s. 33.

2. Câhiliye Toplumunun Yetime Bakışı

Câhiliye toplumuna bakıldığında genellikle zengin, soylu ve güçlü insanların toplumun üst tabakasını ve elitlerini oluşturduğu; köle, fakir, zayıf ve güçsüzlerin ise hep mağdur edilerek ezildiği ve horlandığı görülecektir. İslâm'dan önce pek çok yetim de bu câhiliye âdetinin kurbanı olmuştur. Bu yüzden olsa gerektir ki yetimler değil şefkat ve merhametle muamele görmek en temel haklardan bile mahrum bırakılmışlardır.⁸ Hatta kimsesiz ve himayesiz hâlde bulunan yetim çocukların o dönemde en çok mağduriyet yaşayan sosyal sınıfı oluşturdukları söylenebilir.⁹

Kaba kuvvet ve gücün hâkim olduğu bir toplumda zayıflara hayat hakkı tanınmadığı için, yetimlerin belli başlı haklara sahip olabilecekleri bile kabul edilmemiş ve bu yüzden de malları ellerinden alınmış, yetim kalan çocuk eğer kız ise rızasına bakılmaksızın ve bir mehir takdir edilmeksizin kendileriyle zorla evlenilmiştir.¹⁰ Yine miras paylaşımı da kaba kuvvetin emrine girmiş olduğundan toplumun en zayıf halkasını oluşturan kadın ve yetimlerin mirastan pay almaları da engellenmiştir.¹¹ Burada yetimlerin babalarından intikal eden mirasları, velî ve vâsîleri yüzünden kaybettiklerini özellikle vurgulamak gerekir. Ne yazık ki o dönemde baba hayatta iken çocuğa yapılan muamele başkadır. Çocuk babasını yitirip yetim kaldıktan sonra ise ona gösterilen muamele tamamen değişmekte, komşular ve uzak akrabalar bir yana, kendi amca, dayı ve ağabeyi bile ondan yüz çevirmektedir.¹²

Ayrıca güzel olmayan yetim kızlar, nikâh altına alınmadığı gibi onlara ait malları kaptırmamak için ölünceye kadar onların başkalarıyla evlenmelerine de müsaade edilmemektedir. Bu itibarladır ki, savaşların çokluğundan dolayı sayıları da bir hayli fazla olan yetimler o dönemde bir hizmetçi ve köle muamelesi görmekten kurtulamamışlardır.¹³

İlâhî Kelâm'da yetimlerle ilgili pek çok hususa işaret edilmesi, esasen onların câhiliye döneminde nasıl bir tablo ile karşı karşıya kaldıklarını

⁸ Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1970, c. V, s. 567.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1952, c. IV, s. 558.

¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. VI, s. 404.

¹¹ Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 379-380; Murat Sancık, *İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü*, Isparta 2002, s. 160.

¹² Ebû'l-Alâ, Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yay., İstanbul 1991, c. VII, s. 89.

¹³ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Kahire 1955, c. I, s. 336; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi (Hadis Ansiklopedisi)*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, c. II, s. 528; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, c. I, s. 555.

daha net ortaya koymaktadır.¹⁴ Buna göre Kur'ân'da yetimle ilgili âyetlerin çokça yer almasının bir nedeni de, İslâm öncesi dönemde kimsesiz çocukların ezilmeye, yerilmeye, ihmale, mahrumiyete, zulme ve hatta işkenceye maruz kalmalarıdır. İşte Kur'ân'ın bu hususa ilişkin çağrılarını, yönlendirmeleri ve teşvikleri arasında yetime yönelik süregelen zulmü ortadan kaldırma amacı taşımaktadır.¹⁵ Ancak İslâm diniyle birlikte yetimlere sosyal bir statü tanınmış, birçok âyette onlarla ilişkilerde hassasiyet gösterilmesi istenmiş ve pek çok defa da Müslümanlardan, kimsesizleri korumaları ve onların yardımına koşmaları talep edilmiştir. Tâhir b. Aşûr, yetimin câhiliye döneminde horlanmışlığın ve zilletin bir ismi olduğuna dikkat çekmiş dolayısıyla da o dönemin sosyal yapısı içerisinde yetimin kendisine bir kazanç kapısı bulmasının imkânsız olduğunu vurgulamıştır.¹⁶

Özetle câhiliyede yetimler ferdi, ailevi, malî ve ictimâî açıdan birçok haksız uygulamalara maruz kalmışlardır. Bu yönüyle câhiliye dönemi yetimlerin ciddi manada horlandıkları, hakir görüldükleri ve sosyal hayattan dışlandıkları bir dönem olmuştur. Câhiliyede hâkim olan kaba kuvvet olgusu, sosyal yapının en zayıf halkasını teşkil eden yetimleri de etkilemiştir. Kur'ân ise getirdiği ilke ve prensiplerle yetimlerin özlük ve sosyal haklarını teminat altına almıştır.¹⁷ Ayrıca câhiliye döneminde yetime karşı gösterilen hoyratça uygulamalar bilindiği takdirde İslâm'ın yetime verdiği kıymet ve değer daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.¹⁸ İşte tam bu noktada Kur'ân'ın yetimlerle ilgili düzenlemelerine geçmek yerinde olacaktır.

3. Kur'ân'ın Yetimlerle İlgili Düzenlemeleri

Yüce Allah, İlahî Kelâm'da yetimlere ihtimam gösterilmesi ve onların haklarına riayet edilmesi gerektiğini sık sık Müslümanların dikkatine sunmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın yirmi üç farklı âyetinde türevleriyle birlikte yetim kelimesi geçmekte ve bu âyetlerde yetimlerle ilgili birçok düzenleme vazedilmektedir. Bu âyetler, genel olarak yetimlerin himaye edilmesini, infakta öncelenmesini, miras, fey ve ganimet gelirlerinden belli miktarda

¹⁴ Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984, c. II, s. 355.

¹⁵ İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, c. I, s. 153-155.

¹⁶ Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, c. II, s. 355.

¹⁷ Mahmut Şeltut, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire 2004, s. 147; Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, c. II, s. 355; c. XXX, s. 401-402; Yetimlerin hukukî statüsüne ilişkin geniş bilgi için bkz. Hüseyin Ertunç, İslâm'da Yetimlerin Hukukî Statüsü, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 31, s.127-150; Nurullah Eski, *Hak ve Sorumlulukları Bakımından İslâm Hukukunda Yetimler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enstüsü, Konya 2007; Cemal Muhammed, *Hukûku'l-yetimi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîati'n-Necahi'l-Vataniyye Külliyyati'd-Diraseti'l-Ulya, Filistin 2007.

¹⁸ Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, c. II, s. 355; Ayrıca bkz. Bahru'l-Ulûm, *el-Yetimu fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, s. 93-94.

onlara tahsisat yapılmasını ve hiçbir çıkar gözetmeksizin ekonomik açıdan desteklenmesini, özellikle de yetimlere yönelik şefkat, merhamet, iyilik ve ihsanla mukabele edilmesini salık vermektedir.

Burada şunu hemen belirtelim ki Mekkî ve Medenî âyetlerin temel karakteristiği yetimler hakkında nazil olan âyetler için de geçerlidir. Bir başka deyişle Mekkî âyetler, temel ahlâkî öğretiler çerçevesinde Müslümanların yetimlere karşı iyi davranmalarını ve kötü muamelede bulunmamalarını istemektedir. Medenî âyetlerde ise yetimlerin himaye edilmesine yönelik ayrıntılı hükümler, ekonomik açıdan bir haksızlığa maruz kalmamalarına ilişkin kesin yasaklar, kısaca kimsesiz çocuklara karşı hassasiyet göstermeye davet eden talimatlar konulmuştur.¹⁹ Nihâî tahlilde Kur'ân, yetimler hakkındaki bütün âyetleriyle baştan sona onların lehine olacak şekilde birtakım düzenlemeler getirmekte, korumasız ve zayıf hâlde bulunan yetimlerin sömürü vasıtası yapılmasını engellemek istemektedir. Böylece bir kısım azgın ve taşkın nefislerin bu yetim çocukların haklarını çiğnemeye teşebbüs etme ihtimallerinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Şurası bir gerçek ki yetimlik, hiçbir şekilde bir eksiklik ve kusur olarak değerlendirilemez. Zira Allah Resulü daha doğmadan yetim kalmış ve küçük yaşta da anesini kaybetmiştir. Eğer yetim kalmak bir eksiklik olsaydı, Yüce Allah, en değerli elçisini yetim bırakmazdı. Ne var ki, bu hakikatin farkında olmayan ve yetimin zayıflık ve güçsüzlüğünden istifade etmeye çalışan bir kısım kötü niyetli insanların bulunması muhtemeldir. Bu itibardır ki, Kur'ân-ı Kerîm bir taraftan yetimin itilip kakılmasını, hor ve hakir görülmesini ve mallarına el uzatılmasını yasaklarken, diğer taraftan da ona karşı ihsan ve infakla muamele edilmesini emretmektedir.

Yetimlerle ilgili düzenlemeleri muhtevî bulunan âyetlerin tahliline geçmeden önce burada şunu vurgulamak gerekir ki Kur'ân'da insanın kıymet ve değerini anlatan,²⁰ ahsen-i takvîm üzere yaratıldığını,²¹ yeryüzünün halifesi kılındığını,²² meleklerin bile kendisine tâzim ve hürmette bulunduğunu²³ ve Cenâb-ı Hakk'ın ona ruhundan üflediğini,²⁴ Yaratıcı'nın kendisine sayılamayacak kadar çok nimetler bahsettiğini beyan eden âyetler²⁵ de doğrudan olmasa bile dolaylı olarak yetimlere karşı bakış ve muamelenin keyfiyetini belirlemeye yardımcı olmaktadır. Bu hususiyetlere sahip olan

¹⁹ Ömer Başkan, *Yetim Kavramı Bağlamında Mekkî Âyetlerde Toplumun Zayıf Unsurlarına Yönelik Koruyucu Dil*, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2013, s. 452-459.

²⁰ İsrâ, 17/60.

²¹ Bakara, 2/30.

²² Tîn, 95/4.

²³ Bakara, 2/30.

²⁴ Secde, 32/9.

²⁵ İbrahim, 14/34.

insanın Allah nezdinde diğer varlıklara nispetle çok daha değerli olduğu ve birçok sorumluluklar üstlendiği açıktır.²⁶ Sadece akıl nimetine sahip olmak suretiyle insanın vahye muhatap olması bile tek başına çok büyük bir lütuf ve ihsandır. Şu hâlde bir Müslümanın yaratılış ve dinde kardeşlik vasfına sahip diğer insanlara karşı saygısızca davranması, insanların haklarını çiğnemesi, âciz, himayesiz ve kimsesiz bir halde bulunan kişileri kendi hâline terketmesi tasavvur edilemez.²⁷

Bunların yanı sıra ilâhî Kelâm'a göre bir insanı Allah katında şerefli ve değerli kılan husus soy ve sop, statü ve makam, zenginlik ve kudret gibi dünyevî üstünlükler değildir. Çünkü Allah katında üstünlük kriteri olarak takva gösterilmiştir.²⁸ Bu durumda insanın konum ve durumu, kıymet ve değeri, Allah'a olan yakınlığına göre değişmektedir. Bir başka deyişle kişiyi Allah katında değerli kılan, onun sahip olduğu makam ve dünyevî imkanlarının üst seviyede olması değildir. Dolayısıyla bunların bir üstünlük kriteri olarak değerlendirilemeyeceğini özellikle vurgulamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında yetim olmayanın yetime karşı hiçbir üstünlüğünün bulunmadığını ifade etmemiz mümkündür.²⁹

İslâm'ın temel kaynaklarından tümevarım yoluyla çıkartılan ve makâsidu'ş-şeria olarak bilinen din, akıl, nefis, mal ve ırzın korunması³⁰ da yetimlerin her türlü haklarının korunup kollanmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü bütün bu hususlarda hâmisiz bir hâlde bulunan yetimleri koruma altına almak evleviyetle gereklidir. Bu genel açıklamalardan sonra şimdi de Kur'ân-ı Kerîm'in, yetimlerle ve onların himayesiyle ilgili öngördüğü düzenlemelere dikkat çekilecektir.

3.1. Yetimlerin İslahı

Babasının vefatıyla birlikte korumasız ve güçsüz bir durumda kalan bir çocuk için ilk yapılması gereken, onun bir aile ortamında himaye altına alınarak ıslah edilmesidir.

İslâm'ın sahipsiz ve kimsesiz çocukların himaye edilmesine yönelik emir ve tavsiyeleri, son derece insancıl, kuşatıcı ve problem çözücü gözükmektedir. Zira İslâm, yetim kalan çocukların sıcak bir aile ortamında,

²⁶ Benzeri yaklaşım için bkz. Cemal Muhammed, *Hukûku'l-yetimi fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 6.

²⁷ Muhammed b. Cerir, Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, c. XV, s. 5-10; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXXI, s. 165; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut c. II, s. 680.

²⁸ Hucurât, 49/13.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXII, s. 309; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXVIII, s. 95; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/374; Kâsimî, Cemâluddîn b. Muhammed, *Mehâsinü't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1418, c. VIII, s. 538.

³⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, tahk. Ebû Ubeyde, Dâru İbn Affan, Huber 1997/1417, c. I, s. 31.

şefkat ve merhametle yetiştirilmelerini ve hayata hazırlanmalarını öngörmektedir. Böyle bir vazifenin yerine getirilmesinde sorumluluk öncelikle yetim kalan çocuğun akrabalarına aittir. Eğer onlar bu sorumluluğu yerine getirmezlerse bu durumda vazife, Müslüman topluma kalmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm bu hususu, şu âyetiyle müminlerin dikkatine sunmaktadır:

“Sana yetimler hakkında da soru sorarlar. De ki: Onların gerek kendilerini, gerek mallarını iyileştirip geliştirmek, elbette hayırlı bir iştir. Eğer onlara sahip çıkmak için kendileriyle beraber oturmak isterseniz bu da mümkündür; Zira onlar sizin kardeşlerinizdir. Allah kimin iyileştirme gayesi güttüğünü, kimin de işi bozmayı düşündüğünü pek iyi bilir. Şayet Allah dileseydi sizi zora koşardı. Muhakkak ki Allah üstün kudret, tam hüküm ve hikmet sahibidir.”³¹

Bu âyet, yetimlerin ıslah edilmesiyle alakalı en kapsamlı ilâhî beyanlardan birisidir. Kur'ân yetimlerin koruyup kollanması ve ekonomik açıdan iyileştirilmesini özellikle ıslah kelimesiyle anlatmaktadır. İslah kelimesi sulh kökünden gelmekte olup Arap dilinde bozgunluğun zıddını ifade etmektedir. Buna göre ıslah kavramı, insanlar arasındaki nefret ve düşmanlık tohumlarını gidermeyi ve bunun yerine sevgi ve dostluk bağlarını ortaya çıkarmayı ifade etmek için kullanılmaktadır.³² Bu durumda âyette ifade edilen ıslah, yetimler hakkındaki her türlü yapıcı, müsbet ve olumlu etkinliği içine almaktadır.³³

Elmalılı Hamdi Yazır, bu âyet-i kerîmenin tefsirinde, öncelikle yetimlerin ıslah edilmesinin onların ihmal edilip bırakılmasından çok daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir. Yine Elmalılı, bu âyet bağlamında, yetimlerin hâllerini ıslah etmenin, onların menfaat ve geleceklerini düşünerek işlerini görüp gözetmenin, tâlim ve terbiyesiyle ilgilenmenin ve yine mallarını işleterek artıranın onlardan el etek çekip uzak durmaktan daha hayırlı olduğunu belirtmiştir. Bunların yanı sıra yetimlerle bir arada yaşama, onlarla ortak işler yapma veya akrabalık kurma gibi yollarla birlikteliğin sağlanması durumunda ise onların dinde kardeşlerimiz olduğu ve din kardeşliğinin ise nesep kardeşliğinden daha kuvvetli ve önemli kabul edildiği hatırlanmıştır. Buna bağlı olarak da Müslüman bir kişinin yetim hâlde bulunan din kardeşiyle arasındaki bağı koparamayacağı ve onunla kendisi arasında oluşan kardeşlik hukukuna riayet etmesi gerektiği vurgulanmıştır.³⁴

Bu âyet çerçevesinde dikkatlere sunulan yetimlerin ıslahı meselesi, onların bilhassa edep ve ilim açısından yetiştirilmelerini ve geliştirilmelerini de

³¹ Bakara, 2/220.

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, s. 516-517.

³³ Kasapoğlu, *Kur'ân Psikoloji Atlası*, c. III, s. 43.

³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 768.

içine almaktadır.³⁵ Çağdaş müfessir Kâsımî'nin kaydettiği üzere yetimlerin gerekli ortamlar hazırlanarak manevi ve ahlâkî açılarından eğitilip yetiştirilmeleri, onların malî kazanımlarını korumaya ve ticarî hayatlarını ıslah edip geliştirmeye oranla çok daha faydalıdır.³⁶ Mustafa Merâgî de söz konusu âyetteki ıslahı, “Yetimlerin nefislerini terbiye edin, mallarını da nemalandırın.” şeklinde tefsir ederek, yetimin hem maddi yönden hem de manevi açıdan himaye edilmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁷ Son dönemin en meşhur müfessirlerinden Tâhir b. Aşûr ise yetimlerin ıslah edilmesine yönelik kayda değer görüşlerini özetle şöyle açıklamaktadır: "Bu âyette yetimlerin sadece belirli açılardan değil her yönden ıslah edilmesi öngörülmektedir. Ancak öncelikle onların sahih İslâmî öğretilerle mücehhez kılınarak ahlâkî ve itikadî açıdan ıslah edilmeleri bir vebedir. Bunun yanı sıra yetimlerin mizaç ve huylarını da her türlü kötü alışkanlıklardan korumak ve onları zararlı hastalıklara karşı uyarmak da ıslah kapsamına girmektedir. Yine yetimlerin yiyecek, giyecek ve barınma ihtiyaçları emsallerinin standartları çerçevesinde israfı kaçmadan ve çok kismadan giderilmelidir."³⁸

O hâlde Kur'ân-ı Kerîm'in yetimler hakkında hayırlı olduğunu ifade ettiği ıslahı, çok geniş bir çerçevede düşünmek gerekmektedir. Dolayısıyla âyetteki ıslah, yetimlerin sadece mallarını artırmayı değil onlara çok yönlü sahip çıkmayı kapsamaktadır. Bu çerçevede ıslahın, yetimlerin korunup kollanmalarından, inanç, amel ve ahlâk yönünden donanımlı kılınmalarına; yine sosyal hayata kolaylıkla entegre olmalarını sağlayacak temel eğitimlerinin verilmesinden, hayatın zor şartlarına alıştırmalarına ve mallarının en meşru ve kazançlı şekilde işletilmelerine kadar pek çok alanda birçok farklı vazifenin yerine getirilmesini içine aldığı söylemek mümkündür.

Öte yandan ıslahı emreden âyetin devamında yetimlerle kardeşlik bağlarının kurulması ve onlarla birlikte hayat sürdürülmesi önerilmiştir. Böylece Kur'ân, yetimin muhtaçlığını, yoksulluğunu ve sahihsizliğini ortadan kaldırmaya yönelik hükümleri de vazetmiş olmaktadır. Zira âyetin devamında yer alan “*Eğer onlara sahip çıkmak için kendileriyle beraber oturmak isterseniz bu da mümkündür; Zira onlar sizin kardeşlerinizdir.*”³⁹ ifadesiyle Kur'ân, kardeşlik bağlarına vurguda bulunarak yetimlerin toplum tarafından dışlanmasına ve hor görülmesine engel olmak istemiştir. İslâm'ın öngördüğü bu kardeşlik müessesesi, yetimlerin yanlarında her zaman birilerinin bulunacağı ve onların toplumun değerli birer üyesi kabul edilecek-

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VI, s. 404.

³⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, c. II, s. 115.

³⁷ Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, c. II, s. 149.

³⁸ Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. II, s. 356; Ayrıca bkz. Cemâl Muhammed, *Hukûku'l-yetimi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 6-10.

³⁹ Bakara, 2/220.

leri duygu ve düşüncesine sahip olmalarını sağlamaktadır.⁴⁰ Haddizatında “*Onlar sizin kardeşlerinizdir.*”⁴¹ âyeti mucibince yetimlerin din kardeşimiz olduğu gerçeği göz önünde bulundurulacak olursa onlara yediğimizden yedirme, giydiğimizden giydirmeye, yetişmeleri için her türlü ortamı hazırlama ve onlarla bir arada yaşamanın teşvik edildiği kendiliğinden anlaşılacaktır.

Burada ifade etmemiz gereken bir husus da şudur: Kur’ân yetimlere ait hükümleri bildirdiği bazı âyetlerin son kısımlarında Allah’ın herşeye mutali olduğuna dikkat çekerek, bu meselenin uhrevî bir yanının olduğunu nazara vermektedir. Nitekim yetimlerin ıslahına ilişkin âyette de “*Allah kimin iyileştirme gayesi güttüğünü kimin da işi bozmayı düşündüğünü pek iyi bilir.*”⁴² beyanı bunun tipik bir örneğini teşkil eder. Yüce Allah, ıslah ve ifsat düşüncesiyle hareket edenleri bildiğini ifade ederek bu meselenin bir taraftan vicdanî yönüne diğer taraftan da uhrevî boyutuna işaret etmiştir. Buna göre gönüldeki gizli niyetleri, tahayyül ve tasavvurları bilen Allah, birtakım menfaatler için yetimleri yanına alan kişiye hesap soracaktır.⁴³ Râzî’nin yaklaşımına göre bu ilâhî beyan, esasında uhrevî müeyyideye dikkat çekmektedir. Bu durumda ortaya çıkmaktadır ki Allah, zâhiren ıslah düşüncesi içerisinde olan fakat içinden farklı niyetler geçiren kimseleri, gizlemiş oldukları düşüncelerden dolayı hesaba çekecektir. Şu hâlde esasında “*Allah kimin iyileştirme gayesi güttüğünü, kimin de işi bozmayı düşündüğünü pek iyi bilir.*”⁴⁴ âyeti çok ciddi bir uyarı anlamı taşımaktadır.⁴⁵

Ayrıca yetimlerin korunması ve ıslah edilmesine ilişkin bunca öğüt ve teşvike rağmen kimi zaman yetimlere akrabaları ve velîleri sahip çıkmamaktadır. Bu durumda onlara bakmak sosyal bir sorumluluk olarak Müslüman topluma düşmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, “*Bir kimse arkasında çoluk çocuk bırakırsa, onlara bakmak bize aittir. Kim arkasında mal bırakırsa varislerine aittir.*”⁴⁶ buyurmak suretiyle, yetimlere bakmanın toplumsal bir vazife olduğuna işaret etmiştir. Hiç şüphesiz insan topluluklarının oluşturduğu siyâsî hâkimiyetin teşkilatlanmış şekli olması hasebiyle devlet, yetimlerin temel hak ve hürriyetlerini, bireysel ve sosyal kazanımlarını güvence altına alabilecek ve sosyal hayatın değişik katmanlarında kimse-siz çocukların düzenli ve istikrarlı bir şekilde vazife almalarını sağlayabilecek en büyük ve en önemli tüzel bir varlıktır.⁴⁷ Hemen belirtelim ki İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren kimsesiz çocukların toplum ve dev-

⁴⁰ Kasapoğlu, *Kur’ân Psikoloji Atlası*, c. III, s. 44.

⁴¹ Bakara, 2/220.

⁴² Bakara, 2/220.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 263.

⁴⁴ Bakara, 2/220.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VI, s. 406.

⁴⁶ Buhârî, “İstikraz”, 11; Müslim, “Ferâiz”, 5.

⁴⁷ Ali Acar, “*Yetimlerin Sosyal Güvenliği*”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1993, c. IV, sy. 29, s. 82.

let ölçeğinde korunmaya başlandığına tanıklık etmekteyiz. Nitekim Âsr-ı saâdette yetimlerin ihtiyaçlarını giderebilmek maksadıyla gönüllü bağış ve yardımların yapılması, düzenli vergilerin tahsil edilmesi gibi birtakım uygulamalara yer verildiği dikkatleri çekmektedir.⁴⁸ İslâm'ın yetime yönelik teşviklerinden hareketle Osmanlı Devleti de, Dâru'ş-şafaka ve Dâru'l-eytâmlar kurarak, kimsesiz kalan çocukları himaye etmeye çalışmıştır.⁴⁹ Dolayısıyla yetim kalan bir çocuğa akrabaları bakmadığı takdirde, Müslüman toplumun veyahut nihaî olarak devletin ona sahip çıkması zorunludur.⁵⁰ Devletin bu görevi, kayıpsız bir şekilde yerine getirebilmesi ve yetimlerin ihtiyaçlarını eksiksiz ve kesintisiz sağlayabilmesi için ise devlet bütçesinden yeterli ödenek ve fonların tahsis edilmesi gerekmektedir.⁵¹

Özetle ifade etmek gerekirse İlahî Kelâm, yetimlerin kimsesizlik ve yalnızlıklarını suiistimal etmek isteyenlere yasak getirmekte ve onların korunup muhafaza edilmelerini emretmektedir. İslâm tefsir tarihinde pek çok müfessir, konuyla ilgili âyetlerin yorumunda yetimleri himaye etme prensibinin temelde maddi ve manevi olmak üzere iki şekilde hayata geçirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede yetimlerin ıslah edilmesine çalışmak, onları himaye altına almak, güzelce yetiştirmek, tâlim ve terbiye vermek, mallarını işletip onların yararına olacak şekilde kazanca dönüştürmek büyük bir erdem olarak değerlendirilmiştir. Zaten yetimleri koruyup kollamayı salık veren âyetteki ıslah kelimesi de yetimlerin lehine olacak meşru her türlü etkinliği içine alan bir kavramdır.

3.2.Yetimlerin Malî Açından Himaye Edilmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de yetimlerle ilgili en fazla üzerinde durulan konu, onlara ait olan malların muhafaza edilmesi ve bu mallara haksız yere el uzatılmamasıdır. Zira mala karşı aşırı düşkün yaratılan insan nefsi,⁵² eğer terbiye edilmezse elinin altında bulunan yetimlerin mallarına bile göz dikebilecek ve haksız yere bu mallara sahip çıkabilecek bir derekeye düşebilir. Diğer taraftan yetimlerin küçük olmaları hasebiyle mallarını korumaktan âciz durumda bulunmaları ve buna bağlı olarak da onların mallarında ta-

⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 1043; Bu konuda derli toplu bilgiler için bkz. Beyza Bilgin, "Yetim ve Kimsesiz Çocuklarla İlgili Tesis Kurmanın ve Yaşatmanın Önemi", *Diyanet İlmî Dergi*, 1997, c. XXXIII, sy. 3, s. 1-16.

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. Aylin Koç, "Öksüz ve Yetim Çocuklar İçin Kurulmuş Bir Eğitim Kurumu, *Daruşşefeka*" *Şavaş Çocukları Öksüzler ve Yetimler*, Kırmızı Yay., İstanbul 2003, s. 182-183.

⁵⁰ Nesimi Yazıcı, "Osmanlıda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *AÜİFD*, c. XLVIII, s. 1, 1-46; Nesimi Yazıcı, *Osmanlılar Döneminde Yetimlerle İlgili Farklı bir Uygulama; Külhanbeyliği Kurumu*, İstem, yıl:5, sy. 9, 2007, s. 9 – 20.

⁵¹ Halil Altuntaş, *Kur'ân ve Sünnet Perspektifiyle Yetimler ve Öksüzler, IV. Din Şurası*, Ankara 2009, s. 108.

⁵² Âdiyât, 100/8; Buhârî, "Rikak", 10.

sarrufta bulunma yetkisinin velilerine ait olması da, suiistimal ve istismar ihtimalini artıran faktörler arasında zikredilebilir.

Bu yüzden Nisâ sûresi 10. âyette Yüce Allah “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, aslında karınları dolusu ateş yerler. Onlar, yarın harıl harıl yanan bir ateşe gireceklerdir.*” buyurmak suretiyle, hiçbir hak ve hukuk gözetmeden yetimlerin mallarını yiyenlerin çetin bir azaba düşürüleceklerini ve korkunç bir ateşe gireceklerini belirterek müminleri son derece sert bir dille ikaz etmiştir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki bu âyette her ne kadar sadece yeme fiili zikredilmiş olsa da, esasen bununla yetimin malları hakkında yapılacak her türlü haksız tasarruf kastedilmiştir.⁵³ Dolayısıyla yetimin mallarına yönelik haksız bir tasarruf ve kazançta bulunan kimse, âyette zikri geçen uhrevî müeyyideye maruz kalacaktır.

Nüzûl dönemine tanıklık etmeleri ve vahyin ilk muhatap kitlesini oluşturmaları hasebiyle Kur’ân’ın tefsirinde son derece ayrıcalıklı ve öncelikli bir konumda bulunan sahâbe topluluğu, bu âyetin içerdiği tehdit karşısında öyle korkmuş ve irkilmıştır ki böyle bir uhrevî azaba maruz kalma ihtimalinden dolayı yetimlerden uzak durmaya başlamıştır.⁵⁴ O kadar ki müminler, yetimin yiyeceğini, sütünü, hizmetçisini, bineğini hatta ona ait olan her şeyi kendilerinkinden tamamen ayırma yoluna gitmişlerdir.⁵⁵ Çünkü bu âyet, yetimlerden ve onlara ait olan herşeyden uzak duracak kadar şiddetli bir tehdit içermektedir. Bu noktada âyetteki muhtevayı destekleyici ve tefsir edici mahiyette Hz. Peygamber’in Mi’rac yolculuğundaki şu müşahedesine yer vermek tam yerinde olacaktır. Ebû Said el-Hudrî’nin rivayetine göre Allah Resulü’nün o mukaddes yolculuğunda müşahade ettiği cehennemde ait manzaralardan birisi de şu şekildedir: “*Deve dudakları gibi dudakları olan bir kavim gördüm. Bunlar için görevlendirilen birisi onların dudaklarını yakalıyor sonra da ağızlarına ateş kesilmiş bir taş koyuyordu. Öyle ki bu taş onların alt taraflarından çıkıyordu. Bunun üzerine ben, ‘Ey Cebrail, bunlar da kimdir?’ diye sorduğumda, o da: ‘Bunlar haksızca yetimlerin mallarını yiyen kimselerdir.’ şeklinde cevap verdi.*”⁵⁶

Tabiîn dönemi âlimlerinden Süddî, yetim malı yiyen kimsenin, kıyamet gününde ağız, burun, göz ve kulaklarından alev saçarak diriltileceğini ve bu bedbaht kimseyi gören herkesin, onun, yetim malı yemiş olduğunu bileceğini belirtmiştir.⁵⁷ Bu âyette ifade edildiği üzere yetim malı yiyen insanların maruz kalacağı “saîr” isimli kaynar ateşin, bilinen ateş türlerinden

⁵³ Zemaşşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 263, 479; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IX, s. 506.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 26; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 263, 479; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IX, s. 506; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. I, s. 1296.

⁵⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, Dâru İhyai’t-Türâsi, Beyrut 1423, c. I, s. 329.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 2; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur’ân*, c. V, s. 53;

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 26.

hiçbirisine benzemeyeceği ve bu ateşteki şiddetin derecesini de Allah'tan başka hiçbir kimsenin algılayamayacağı söylenmiştir.⁵⁸

Kur'an, yetim malı yemenin büyük bir günah olduğunu sarıh bir şekilde beyan eden bir başka âyetinde şöyle buyurmaktadır: “*Yetimlere mallarını verin, temizi verip murdarı almayın, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin. Çünkü böyle yapmanız gerçekten büyük bir günahdır.*”⁵⁹

Hemen belirtelim ki bu âyet yetimlere ait malların kendilerine tastamam teslim edilmesini emretmektedir. Daha açıkcası burada emredilen husus, yetimlere ait mallara göz dikilmemesi, onların güzelce muhafaza edilmesi ve sırası gelince de hiçbir zorluk çıkarmaksızın yetimlere ait malların noksatsız bir şekilde iade edilmesidir. Bu âyette geçen “*Temizi verip murdarı almayın.*” ifadesinin delâleti hususunda müfessirler farklı görüşler serdetmişlerdir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:⁶⁰

1- Yetimlerin mallarının yenilmesi onların velî veya vâsîlerine haram olduğu için bu mallar “habis” yani pis ve iğrenç olarak vasıflanmıştır. Böylece onlardan haram ve pis olan malları bırakmaları, kendilerine ait olan helâl ve temiz maldan istifade etmeleri istenmiştir. Nitekim Mücâhid, “*Habisi tayyible değiştirmeyin.*” âyetini, “Haramı, helâl ile değiştirmeyin.” şeklinde tefsir ederken⁶¹ büyük dil âlimi Ferrâ da “Kendi malınız yerine yetimlerin malını yemeyin, (çünkü) onların malı size haramdır.” ifadeyle açıklamıştır.⁶² Ayrıca burada yetim mallarının “habis” olarak nitelenirilmesi, insanları bu mallardan uzak tutma amacına yöneliktir. Zira insan fitratı ve tabiatı gereği pis ve iğrenç nesnelere tiksindirilir. Dolayısıyla bu ifadelerle şer'an haram olan bir fiilin fitraten de ne kadar çirkin bir davranış olduğu beyan edilmiştir.⁶³

2- Bir başka telakkiye göre âyet, velî ve vâsîlerin ellerindeki kötü ve değersiz malları yetimin mallarına katmak suretiyle onların güzel ve değerli mallarını almalarını yasaklamaktadır.

3- Bir anlayışa göre bu âyet, insanın kendi malıyla yetimlerin malları arasında bir alışveriş yapmamasını salık vermektedir. Buna göre onların mallarını olduğu gibi muhafaza etmek gerekir. Eğer yetimlerin mallarını satmak icab ederse bu takdirde şaibe ve töhmetten uzak durma adına bunları başkalarına satmak daha doğrudur.

⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1296.

⁵⁹ Nisâ, 4/2.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 525-528; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. V, s. 217; Maverdî, *en-Nüket*, c. I, s. 447; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru't-Taybe, Riyad 1999, c. II, s. 297; Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. IV, s. 219; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 1279.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 525.

⁶² Ebû Zekerîyya el-Ferrâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh ed-Deylemî, *Meâni'l-Kur'an*, Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Mısır, c. I, s. 218.

⁶³ Maverdî, *en-Nüket*, c. I, s. 447.

4- Bir yoruma göre ise âyet, yetimlere ait malları haksızlık ve zulüm irtikâp etmek suretiyle almamayı aksi takdirde insanın elinde bulunan güzel malların zayi olabileceğinden söz etmektedir.

5- Bazı âlimler ise bu âyetten hareketle şöyle bir yorumda bulunmuşlardır: “Haram olan rızıkta acele edip de, senin için takdir edilen ve sana gelecek olan helâl rızıkını beklemeden onu yeme!”⁶⁴

Kaynakların bildirdiğine göre bu âyetle ilgili olarak nüzûl döneminde vahyin inzaline sebep teşkil eden hadise şöyle gerçekleşmiştir.⁶⁵ Gatafan kabilesinden Münzir b. Rifâ’, yanında bulunan ve büyük miktarda bir mala da sahip olan kardeşinin oğluna bülüğ çağına erdikten sonra malını teslim etmemiştir. O da Hz. Peygamber’e giderek amcasını şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de, ona bu âyeti okuyarak yeğenin malını teslim etmesini emretmiştir.⁶⁶

İlgili âyetteki “*innehû kane hûben kebirâ*” ifadesi de, yetime malını vermemenin veya onun malını kendi malına katarak yemenin büyük bir günah ve zulüm olduğunu beyan etmektedir.⁶⁷ Nitekim müttefekun aleyh bir hadîs-i şerîfte Allah Resulü, “*Helâk edici yedi gûnahtan kaçınız.*” buyurmak suretiyle ümmetini uyarılmış ve bu yedi büyük gûnahtan birisi olarak da yetim malı yemeyi zikretmiştir.⁶⁸

Geldiğimiz nokta itibarıyla anlaşılmaktadır ki yetimlerin malını en mükemmel şekilde himaye etmek üzerimize düşen dinî vecibelerdendir. Şu durumda yetimlere ait olan malların ne zaman kendilerine teslim edileceği; velî ve vâsînin bu mallardan yiyip yiyemeyeceği ve bu malların yetimlere tesliminin nasıl kayıt altına alınacağı hususlarına da nasların ışığı altında açıklık getirmek faydalı olacaktır. Bu konuda Yüce Allah müminlere şöyle buyurmaktadır.⁶⁹

“*Yetimleri evlenme çağına varıncaya kadar gözetip deneyin. Akılca olgunlaştıklarını görürseniz mallarını kendilerine teslim edin. Büyüyünce ellerine alacakları düşüncesiyle o malları israfta tüketmeyin. İhtiyacı olmayan veli, yetim malına tenezzül etmesin. Muhtaç olan ise meşrû surette, ihtiyaç ve emeğine uygun olarak yararlı olsun. Onlara mallarını teslim ettiğinizde bunu şahitlerle tespit ettirin. Allah hesap sorandır ve O’nun hesap sorması kâfidir.*”⁷⁰

Bu âyet, öncelikle yetimleri evlenme çağına varıncaya kadar denemeyi öngörmektedir. Bu deneme sonucunda eğer yetimlerin akılca olgunlaştık-

⁶⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. II, s. 1279.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 529.

⁶⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, c. I, s. 356.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Kerîm*, Memleketü’s-Suûdiyye, 1419, c. III, s. 856.

⁶⁸ Buhârî, “Vesâyâ”, 24; Müslim, “İmân”, 145.

⁶⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, Heyetü'l-Mısriyye, Mısır 1990, c. IV, s. 316.

⁷⁰ Nisâ, 4/6.

ları ve buna bağlı olarak da mallarını koruma eğilimine sahip oldukları ortaya çıkarsa bu durumda velî ve vâsîlerin yanlarında bulunan mallarını onlara teslim etmesi bir zorunluluktur.⁷¹ Eğer yetim bülüğ çağına ulaşıp da olgunluk evresine ve rüşd dönemine varmazsa, velî ve vâsî onun tasarruflarına sınır getirme yetkisine sahiptir.⁷² Tam bu noktada yetime ve ona ait mala sahip çıkan velînin durumuna da değinmek gerekir. Yetime velilik yapan kişi şayet fakirse o kimsenin örfe uygun bir şekilde haddi aşmaksızın hayatını idame ettirecek kadar yetime ait maldan yemesi mübah kabul edilmiştir.⁷³ Çünkü yetime velilik yapan kişi onun işlerini ve mallarını koordine etmeye ve yetimle ilgilenmeye karşılık bir ücret almış olmaktadır. Eğer velî zengin ise bu takdirde bir mala ihtiyacı bulunmadığı için âyet mucibinde iffetli davranarak yetime ait maldan uzak durmak zorundadır. Nitekim Hz. Aişe de bu âyetin sebep-i nüzûlü bağlamında şu açıklamalara yer vermektedir: “*Bu âyet, yetime bakan velînin fakir olması hâlinde, bakım hizmetine mukabil, yetimin malından uygun şekilde yiyebileceğini beyan için nazil olmuştur.*”⁷⁴

Bazı müfessirler bu konuda son derece hassas tutum sergileyerek yetimi himaye eden fakir bir velînin darlık hâlinde bile onun malından aldıklarını borç olarak değerlendirmiştir. Bu görüşü benimseyen İslâm âlimlerine göre o kişi, darlık hâlinde kurtulduğu zaman yetimin malını geri ödemek zorundadır.⁷⁵ Ancak muhtaç hâlde bulunan velînin, yetimin malından aldığı miktarı, onun bakım görüm hizmetini yerine getirmeye ve onun adına işler yapmaya mukabil alınmış bir ücret olarak değerlendirmek naslardaki sarih manaya uygun düştüğü için daha doğru bir yaklaşımdır.

İslâm hukukçuları, söz konusu âyet-i kerîmeden pek çok fikhî istidlâlde bulunmuşlardır. Fıkıh kitaplarında son derece ayrıntılı biçimde ele alınan bu hususları şu şekilde özetlemek mümkündür: Öncelikle ifade edelim ki, bu âyet-i kerîmede vazedilen hükümlerle, yetimlerin malî hakları koruma altına alınmıştır. Her ne kadar burada fakir olan velîlerin yetimlerin malından yemesine müsaade edilmesi yetimin aleyhine gibi gözükse de, aslında bu hükümde de asıl olan velîden ziyade yetimin maslahatıdır. Çünkü velîlere yönelik böyle bir ruhsat tanınmasa, fakir olan velîler yetimlerin mallarını koruyamaz, nemalandıramaz ve vakti zamanı gelince de tastamam bir şekilde mallarını teslim edemezlerdi. Dolayısıyla böyle bir ruhsatın, önemli bir sosyal problemin halledilmesinde ciddi bir rolü olduğu söylenebilir.⁷⁶

⁷¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, c. I, s. 358

⁷² İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, c. VI, s. 71-73.

⁷³ Buhârî, “Büyû”, 95.

⁷⁴ Buhârî, “Büyû”, 95.

⁷⁵ İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, c. VI, s. 71-73.

⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. II, s. 216; İmam Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. I, s. 138; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. I, s. 230; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, c. III, s. 29.

Nitekim bu konuda Hz. Peygamber de şöyle buyurmaktadır: “*Bir adam Allah Resulü'ne gelerek: “Benim malım yok ama bir yetime bakıyorum (Onun malından yiyebilir miyim?)” diye sorduğunda Allah Resulü şöyle cevap vermiştir: “Yetiminin malından, israf etmeden, aceleyle tüketeyim demeden, kökünden bitirmeksizin ve malını malıyla karıştırmaksızın yiyebilirsin.*”⁷⁷

Bilindiği üzere sahâbe, Kur'ân âyetlerinin mana ve muhtevasını içselleştirip hayata tatbik etmekle temayüz etmiş seçkin bir nesildir. İşte Hz. Ömer de Kur'ân'ın yetime yönelik hassas yaklaşımından hareketle kendi şahsî hayatında farklı bir tutum geliştirdiğini şu ifadeleriyle göstermektedir: “*Şunu bilin ki, beytü'l-male karşı kendi durumumu, velînin yetimin malına karşı durumu gibi belirledim. Buna göre şayet ihtiyacım olmazsa iffetli davranarak ondan uzak dururum. Eğer fakir düşersem maruf ölçüler içerisinde ondan yerim. Ödeme imkânım olduğu vakit de aldığım miktarı geri öderim.*”⁷⁸ Ne var ki İslâm hukukçuları, Hz. Ömer'in bu uygulamasını azimet olarak değerlendirip, fakir olan velînin yetimin malından yediği miktarı geri ödemesinin zorunluluk arzetmediğini ifade etmişlerdir.⁷⁹ Bütün bunlardan ayrı olarak bahsi geçen âyetin baş tarafında yetimlerin evlilik çağına gelince denenmesinin emredilmesi câlib-i dikkattir. Burada yetimleri salt denemeye tabi tutmaktan ziyade öncelikle onların çok yönlü istikbale hazırlanması ve onlara gerekli her türlü tâlim ve terbiyenin verilmesi gerektiğinin öngörüldüğü şüphesizdir. “Çünkü bu çağdan itibaren birey, soyut olarak düşünmeye başlamakta, yetişkinlerden duygusal olarak bağımsızlaşmakta, ekonomik bir mesleğe hazırlanmakta, çocukluktan çıkıp yetişkinler gibi davranmaya çalışmakta, kendi güç ve yeteneğiyle sorunlarını çözebilmekte, sosyalleşmeyi hızlandıran grup etkinliklerine katılmakta, toplumun kendisinden beklediği rolü benimsemekte, pekişmiş bir kimlik duygusu oluşturmakta ve yetişkinler dünyasıyla tam olarak iletişime girmeye hazır hâle gelmektedir.”⁸⁰

İşte evlenme çağına ve rüşd dönemine adımını atan yetim genç, zihinsel ve psikososyal gelişimlerini, velîsinin ve çevresinin desteğiyle tamamlamaya çalışır. Bu yüzden yetimin ahlâkî, ruhî ve psikososyal gelişimi, dünyevî işleri yürütmedeki başarısı, malî işlemleri organize etmedeki kabiliyeti velî tarafından takip edilmelidir. Eğer bu hususlarda bir yetersizlik görülürse gerekli destek verilerek yetimlerin eğitime çalışılması, kendi kendini idare edecek hâle gelmelerinin sağlanması, böylece hayata ve is-

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 13, 216; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 8; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, “Vesâyâ”, 11; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 9.

⁷⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. VI, s. 757.

⁷⁹ Kasapoğlu, *Kur'ân Psikoloji Atlası*, c. III, s. 49.

⁸⁰ Kasapoğlu, *Kur'ân Psikoloji Atlası*, c. III, s. 49.

tikbale hazır hâle getirilmesi de velilerin üzerine düşen bir mükellefiyettir. Bilhassa yetim kalan çocuğun olgunluk devresine girince ticarî işlerini yürütüp yürütemeyeceğinin kontrol edilmesi gerekmektedir. Bu şekilde onun kendi ayakları üstünde durabileceğine ve kendi kendini idare edebileceğine kanaat getirilirse ilk planda ona mallarından bir miktar verilerek nasıl bir tasarrufta bulunduğu gözlemlenir. Bütün bu gözlem ve denemeler sonucunda yetim çocuğun gerekli beceri ve kabiliyetleri edindiğine kanaat getirilirse ona ait malların sevk ve idaresi, tasarruf ve sorumluluğu bütünüyle kendisine devredilir.⁸¹

Bir de âyet-i kerîme, yetimin malından “israf” ve “bidar” ile yemeyi yasaklamıştır. “İsraf”, haddi aşmak, bir şeyde aşırı gitmek ve malı saçıp savurmak manasına gelirken, “bidar” ise acele etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yetime ait malın haddi aşmak suretiyle israfa tüketilmesi ve yetim çocuğun büyüyerek mallarını talep edeceği korkusuyla aceleyle yenilmesi haram kılınmıştır.⁸² Söz konusu âyetle ilgili son olarak yetimlere ait malların tamamıyla onlara teslim edildiğine dair şahit tutulmasının emredilmesi, bu konuda ne kadar titiz ve hassas olunması gerektiğini gözler önüne sermektedir. Şu bir gerçek ki malların şahit huzurunda yetimlere teslim edilmesiyle bir manada haksızlık, zulüm ve fitnenin önüne geçilmiş olacaktır. Şahit tutmak bir taraftan velilerin töhmetten kurtulmaları diğer taraftan da yetimlerin mallarını eksiksiz ve tastamam almaları adına önemli bir hükümdür.

Yetimin korunması ve mallarının muhafaza edilmesi hususundaki hassasiyetten iki farklı sûrede benzer lafızlarla “*Rüşdüne erinceye kadar, yetimin malına en güzel şeklin dışında bir surette yaklaşmayın!*”⁸³ şeklinde de söz edilmiştir. Bu âyette “*Yetim malını yemeyin.*” veya “*Yetim malını almayın.*” gibi ifadeler yerine, “*Yetim malına yaklaşmayın.*” şeklinde bir nehiy kullanılması, esasında her ne şekil ve surette olursa olsun yetimlerin aleyhine olabilecek herhangi bir tasarrufu engellemeye yöneliktir. Zira bir şeye yaklaşmanın nehyedilmesi, o fiili yapmanın yasaklanmasına göre çok daha belîğdir.⁸⁴

Öte yandan bu âyet, köklü bir paradigma değişikliğine giderek câhiliye dönemindeki yaygın ve yerleşik uygulamaya son vermektedir. Buna göre zengin ve güçlü kişilerin yetimlere ait mallardan diledikleri gibi tasarrufta bulunamayacakları açık bir şekilde belirtilmekte, bunun yerine sadece onun

⁸¹ Canan, *Kur'an'da Çocuk*, İstanbul 1984, s. 175; Ayrıca bkz. Hüseyin Ertunç, *İslâm'da Yetimlerin Hukukî Statüsü*, s. 132.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 580; Maverdî, *en-Nüket*, c. I, s. 453; Ayrıca bkz. Sabûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Gazzâlî, Dımaşk, 1980, c. I, s. 433.

⁸³ En'âm, 6/152; İsrâ, c. XVII, s. 34.

⁸⁴ Reşîd Rızâ, *Menâr*, c. VIII, s. 167.

maslahat ve çıkarını gözetmek şartıyla yetim malına yaklaşmak gerektiği vurgulanmaktadır.⁸⁵ Şu hâlde “*Yetim malına yaklaşmayın.*” ifadesi, yetim malını bırakın kullanmayı, değişik amaç ve gayelerle ona yaklaşmaya bile cevaz verilmediğini göstermektedir.⁸⁶ Tam bu noktada Hz. Peygamber’in yetimin hakkını çiğnememeye karşı hassasiyetini gösteren şu duasını hatırlamak yerinde olacaktır:

“*Allah'ım! Ben şu iki zayıfın hakkının çiğnenmesinden ümmetimi sakındırırım: Yetim ve kadın.*”⁸⁷ Yine Allah Resulü ikaz mahiyetinde bir sahâbesine yönelik şöyle bir uyarıda bulunmuştur:

“*Ey Ebû Zer! Ben seni zayıf görüyorum. Ben kendim için istediğimi senin için de isterim. Sakın iki kişi üzerine amir olma ve sakın yetim malına da velilik yapma!*”⁸⁸

Diğer yandan mezkûr âyette yetimin malına yaklaşmanın en güzel kaydıyla sınırlandırılması, başka hiçbir maksatla ona yaklaşılamayacağını dolayısıyla da velinin kendi malına sahip çıkıyor gibi yetimin malına sahip çıkmasını ve yine ekip biçerek, kiraya vererek, ticaret yaparak yetime ait malların işletilmesini ve buna bağlı olarak da onların azalmasına ve atıl durumda kalmasına fırsat verilmemesini öngörmektedir.⁸⁹ Bu bağlamda Hz. Peygamber’den gelen şu tahzîr, konumuzla ilgili son derece anlamlıdır: “*Dikkat ediniz! Her kim, mal sahibi bir yetimin himayesini üzerine alırsa, onun malıyla ticaret yapsın, o malı atıl bırakarak, zekâtın yok olmasına imkân vermesin.*”⁹⁰

Sonuç itibariyle âyet ve hadislerle bütüncül olarak bakıldığında görülecektir ki İslâmî naslar yetimlerin ekonomik yönden istismar edilmesini önlemek istemekte ve onlara ait malların en güzel şekilde muhafaza edilip geliştirilmesini talep etmektedir. Naslar çerçevesinde yetim malına ilişkin yapılması gereken muameleyi üç ana maddede toplamak mümkündür:

- a. Yetim malının muhafaza edilip korunması.
- b. Yetim malının atıl bırakılmayıp onun faydasına olacak şekilde kulla-

⁸⁵ Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. XV, s. 96.

⁸⁶ Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, c. VIII, s. 69.

⁸⁷ İbn Mâce, “Edeb”, 6.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 4.

⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. II, s. 338; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. II, s. 298; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XX, s. 337; Reşîd Rızâ, *Menâr*, c. VIII, s. 167; Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, c. VIII, s. 69.

⁹⁰ Tirmizî, “Zekât”, 15. Hanefî Mezhebi’ne göre henüz mükellefiyet çağına gelmediklerinden dolayı, yetimlerin mallarından zekât verilmesi gerekmezken, Şafî, Malikî ve Hanbelîler bu hadisle istidlâl ederek velisinin yetim adına onun mallarının zekâtını vermesi gerektiğini söylemişlerdir. Konuyla ilgili Hanefîlerin en önemli delili ise, üç kişiden kalemin kaldırıldığı ifade eden hadiste, bunlardan birisinin de bülüğa erinceye kadarki çocuk olduğunun belirtilmesidir. Buhârî, “Hudûd”, 22; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17.

nılması.

c. Yetim belli bir olgunluğa geldiğinde ise emanet olarak tutulan yetim malının tastamam sahibine teslim edilmesi.

Öte yandan yetimlerin ergenlik çağına geldiklerinde malî tasarruflarını ve gündelik hayata ilişkin işlemlerini yapabilecek istidadı kazandıklarının ve yine aklî, zihnî, ruhî gelişim ve dinî eğitim açısından belli bir olgunluğa ulaştıklarının yakından takip edilmesi ve bu hususlarda gerekli desteğin sağlanması gerektiği de aşikârdır.

3.3. Yetime İnfakta Bulunma ve Onu Önceleme

İslâm dininin sosyal hayatta yardımlaşma ve dayanışmayı esas aldığı, daha veciz bir ifadeyle İslâm'ın bir yardımlaşma ve paylaşma medeniyeti inşa etmek istediğini söylemek mümkündür. Bu yüzdendir ki İslâm'da ikram, infak, yardımseverlik ve cömertlik gibi vermeye dayalı eylemler, en yüksek ahlâkî erdemler arasında kabul edilmiştir. Bu yüce hasletler yetim için olunca daha bir başka değer kazanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, yetime ikramda bulunmanın uhrevî mükâfatını şöyle dile getirmiştir: *Kim Müslümanlar arasından bir yetimi alarak onu yiyecek ve içeceğine dâhil ederse, affedilmez bir günah (şirk) işlemekle beraber, Allah o kimseyi mutlaka cennete koyacaktır.*⁹¹ Bu nebevî beyanlara ilave olarak Allah Resulü bizzat uygulamalarıyla da yetim sahip çıkmanın ve ona infakta bulunmanın önemini şu şekilde göstermiştir. Uhud Savaşı'nda şehit düşen Enes b. Fudâle'nin üç yaşındaki oğlu, Hz. Peygamber'in huzuruna getirildiğinde O, satılmaması ve hibe edilmemesi şartıyla ona bir hurmalık bağışlamıştır.⁹²

Hemen belirtelim ki Müslümanlığa yaraşan kişinin kendisini düşündüğü gibi yetim ve öksüzleri doyurmayı, fakir ve yoksulların ihtiyaçlarını tedarik etmeyi düşünmesidir. Bilhassa büyük çoğunluğu itibarıyla fakir hâlde bulunan yetimlerin yedirilip içirilmesi, giydirilip kuşandırılması ve daha başka maddi-manevi ihtiyaçlarının giderilmesi fevkalâde önem arz etmektedir. Nitekim Kur'ân "*Siz yetime ikram etmiyorsunuz.*"⁹³ buyurarak yetimlere karşı duyarsızlık gösterenleri kınamıştır. Çünkü bu âyet öncesiyle birlikte ele alındığında yetime ikramda bulunmayanların Allah'ın nimetlerine nankörlük yapan insan tipleri olduğu anlaşılmaktadır. Râzî, yetime ikram etmemeyi "onlara iyilik etmeme", "onların elinden mallarını alma" ve "onu mirastan menetme" şeklinde yorumlamıştır.⁹⁴ Ancak kişiyi, yetim ve yoksula ikramda bulunmaktan alıkoyan ana etkenlerden birisi ise daha sonraki âyette ifade edildiği üzere mala karşı aşırı tutkudur. Tam bu noktada bu âyetleri bütüncül olarak değerlendiren Semerkandî'nin şu görüşlerini

⁹¹ Tirmizî, "Birr", 14.

⁹² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, c. II, s. 37; c. VIII, s. 342.

⁹³ Fecr, 89/17.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXXI, s. 157-158.

aktarmak yerinde olacaktır:“Mallarını üzerinize aldığımız yetim çocukları kolayca kandırabildiğinizden dolayı helâl haram demeden sanki babanızın malıymış gibi yüzünüzce ve vicdanınız sızlamadan yersiniz. Bu gibi gayri meşru yollarla mal toplamayı da pek çok seversiniz... Devlet malının ganimet sayılarak talan edilmesinin de dolaylı yollardan yetim malını yemek olduğu gözden ırak tutulmamalıdır.”⁹⁵

Şu hâlde yetimleri düşünmek onları sadece doyurmakla ve giydirmekle sınırlandırılmaz. Bunun yanı sıra yetimlerin daha birçok farklı gereksinimlerini karşılamak ve onlara çok yönlü sahip çıkmak gerektiği de belirtilmelidir.

Öte yandan naslardaki üslup ve ifade şekillerine bakıldığında infakta bulunma hususunda yetimlerin öncelendiği görülecektir. Başta yetimin yakın akrabaları olmak üzere varlıklı kişilerin her türlü iyilik ve yardımda onları incelemesi bir manada zorunludur. Zira Kur'ân'daki birçok âyet, yardım etme, iyilik ve infakta bulunma hususunda anne, baba ve yakın akrabadan hemen sonra yetimleri zikretmek suretiyle onları ihmal etmenin önüne geçmiştir. Nitekim bir âyetinde Kur'ân bu hususu şöyle dile getirir:

*“Takva/iyilik, yüzlerinizi doğuya ya da batıya doğru çevirme değildir. Lakin takva Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman eden, sevdiği malını Allah'ı hoşnut etmek için yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalan gariplere, isteyenlere ve boyunduruk altında bulunup hürriyetine kavuşmak isteyen köle ve esirlere veren kimselerin davranışdır...”*⁹⁶

Görüldüğü üzere bu âyette Kur'ân, akrabadan hemen sonra yetimi zikretmek suretiyle gerçek iyilik ve dindarlık göstergelerinden birisinin seviyen maldan yetime vermek olduğunu ortaya koymuştur. Bu durumda yetime infakta bulunmak yoksula, yolda kalmışa, dilenen kimseye ve köleye infakta bulunmaktan daha öncelikli bir konumda yer almaktadır.⁹⁷ Şu hâlde Allah'ın rızasına nail olmak için öksüz ve yetim kalmış çocuklara infakta bulunmanın ve onlar için elden gelen her türlü fedakârlığı yapmanın muttakilere ait güzel davranışlar arasında yer aldığı asla şüphe yoktur.

Benzer şekilde Bakara sûresi 215. âyette de Yüce Allah infak edilecek kişiler arasında anne, baba ve yakın akrabalarından hemen sonra yetimleri şöyle zikretmiştir: *“Sana Allah yolunda kimlere ve ne harcayacaklarını sorarlar. De ki: İnfak edeceğiniz mal anne, baba, akrabalar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmış garipler için olmalıdır.”*⁹⁸ İlâhî Kelâm'da anne, baba

⁹⁵ Semerkandî, Alaaddin Ali b. Yahyâ, *Bahru'l-ulûm*, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1993, c. III, s. 579.

⁹⁶ Bakara, 2/177.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. II, s. 215.

⁹⁸ Bakara, 2/215.

ve akrabalarından sonra yetimlerin gelmesi onların daha ziyade ihtiyaç sahibi olmaları ve infakı hak etmeleriyle yakından ilgilidir.⁹⁹

Burada şunu da belirtelim ki yetim kalan kişinin bir de akraba olması hâlinde ise bu onu, infak ve yardımda daha da önemli ve öncelikli kılmaktadır. Allah Teâlâ, Beled sûresi 15. âyette akrabadan olan yetimi doyurmayı, sarp yokuşun tırmanılmasında aşılması gereken hedeflerden birisi olarak zikretmiştir. Söz konusu âyeti, metin içi bağlamıyla birlikte değerlendirecek olursak ortaya şu sonuç çıkmaktadır. İyiliklerin toplandığı tepeye giden yollar sarp ve aşılmaz olsa da insanın onu başarıyla geçebilmesi kendi menfi arzu ve istekleriyle mücadele etmesinden geçmektedir. İşte sarp yokuşu temsil eden erdemlerden birinin de kıtlık gününde, akrabadan olan yetime şefkat ve sevgiyle sahip çıkmak ve onu yedirmek olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Bu durumda hem yetime sahip çıkma hem de sıla-i rahimde bulunma gibi çok önemli iki vazife birden ifa edilmiş olmaktadır. Nitekim Allah Resulü bu hususa “*Sadaka fakirin hakkıdır. Akrabanın hakkı ise ikidir: sadaka ve sıla.*”¹⁰¹ mealindeki hadisiyle işarette bulunmuştur.

Umumî manada yetimlere infakta bulunmayı teşvik eden âyet-i kerîmelerin yanı sıra Kur’ân onlara miras, fey ve ganimet gibi gelirler de tahsis etmiştir.¹⁰² Bilindiği üzere ganimet, muharebe esnasında gazilerin harbîlerden zorla aldıkları mal olarak tarif edilmiştir. Fey ise haraç, cizye, ticaret vergileri, musaleha bedelleri gibi savaşmaksızın gayri müslimlerden alınan mallardır.¹⁰³

İşte yetimlere bazı kamu gelirlerinin tahsis edilmesi, bu hususun sadece vicdanlara bırakılmadığını, bizzat normatif hükümlerle desteklenmek suretiyle yetimlerin korunup himaye edilmesinin nihaî olarak devletin sorumluluğu altında olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili âyette ganimetten pay verilecek kimselerden bahsedilirken yetimlerden de meâlen şöyle söz edilmektedir: “*Bir de malunuz olsun ki savaşta elde ettiğiniz ganimetin beşte biri Allah’ındır. Yani Resûlullah’a, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara (gariplere) aittir.*”¹⁰⁴ Bu âyete göre, savaşta elde edilen ganimetin beşte birlik kısmının sarf edileceği yerlerden birisi de yetimlerdir.¹⁰⁵ Yine Haşr sûresi 7. âyette yetimlere tahsis edilen bir başka ge-

⁹⁹ Seyyid Kutub, *Fî zilal’-il-Kur’ân*, çev. M. Emin Saraç; İ. Hakkı Şengüler; Bekir Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul 1979, c. III, s. 229.

¹⁰⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, c. VII, s. 123.

¹⁰¹ Nesâî, “Zekât”, 82; Tirmizî, “Zekât”, 26.

¹⁰² Elmalılı, *Hak Dili Kur’ân Dili*, c. II, s. 515.

¹⁰³ Elmalılı, *Hak Dili Kur’ân Dili*, c. IV, s. 232; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 350, “Ganîmet” ve “Fey” mad.,

¹⁰⁴ Nisâ, 8/41.

¹⁰⁵ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, c. II, s. 105; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. III, s. 79.

lirden yani fey mallarından bahsedilmiştir¹⁰⁶: “*Savaş olmaksızın fethedilen ülkelerin halklarına ait mallardan Allah’ın, Peygamberine nasib ettiği ganimetler; Allah’a, Resulüne, akrabalara (Peygamber’in yakın akrabalarına), yetimlere, fakirlere ve yolda kalmış gariplere aittir. Ta ki o mallar, sizden yalnız zenginler arasında el değiştiren bir servet hâline gelmesin.*”¹⁰⁷

Görüldüğü gibi bu âyette devletin önemli gelir kaynaklarından birisini oluşturan feyin taksimiyle ilgili de yetimlere bir pay verilmiş, böylece bu gelirin sadece zenginler arasında dolaşıp duran bir servete dönüşmesinin önüne geçilerek toplumsal adalet ve eşitlik, sosyal huzur ve barış temin edilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁸

Zikredilen bu hususlardan ayrı olarak İslâm âlimleri şu âyetten hareketle, miras taksimi esnasında hazır bulunan yetimlere de bir şey vermenin gerekliliği üzerinde durarak değişik görüşler serdetmişlerdir: “*Mirastan payı olmayan yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunursa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.*”¹⁰⁹

Âyetin son derece sarıh olan manasından da anlaşılacağı üzere mirasta hiçbir şer’î hakkı bulunmayan ama miras paylaşımı esnasında hazır bulunan yetimlere de ihsanda bulunulması istenmektedir. Böylece yetimlerin sevindirilmesi ve gönüllerinin alınması sağlanmış olur.

Yeri gelmişken hemen belirtelim ki âyette yetimlere mirastan pay verilmesi hükmüyle ilgili olarak İslâm hukukçuları bunun vücüb mu yoksa ibâha mı ifade ettiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.¹¹⁰ İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre bu hüküm farz değil menduptur. Bu âlimler, mirastan yetimlere pay verilmesinin gönüllü bir tasadduk olduğunu dolayısıyla zekâtтан başka mecburi bir sadaka emrinin bulunmadığını söyleyerek bunun mendup bir fiil olduğunu belirtmişlerdir.¹¹¹

Burada vurgulanması gereken bir başka önemli husus ise yetimlere özelde mirastan pay verirken genelde herhangi bir iyilikte bulunurken son derece nazik, güler yüzlü ve güzel sözlü olunması gerektiğidir. Buna göre yetime ihsanda bulunurken onu kırma ve incitme gibi Müslüman ahlâkıyla örtüşmeyen fiilerden ve yakışsız davranışlardan uzak durulmalıdır.¹¹² Çünkü âyetin son kısmında geçen “*Onlara güzel söz söyleyin.*” ifadesi bütün bu manaları ihtiva etmektedir. Yine başa kakmama hususu çok

¹⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, c. IV, s. 243.

¹⁰⁷ Haşr, 59/7.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXXIII, s. 277; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 502; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXIX, s. 507.

¹⁰⁹ Nisâ, 4/8.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmî*, c. V, s. 85-86; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 9; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, c. I, s. 333.

¹¹¹ Elmalılı, *Hak Dili Kur’ân Dili*, c. II, s. 515.

¹¹² Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, c. I, s. 310; Kâsımî, *Mehâsinü't-te’vil*, c. II, s. 232.

daha sarih ve vurgulu bir şekilde İnsan sûresi 8. âyette şöyle bildirilmiştir: *“Kendileri de sevip istedikleri hâlde yiyeceklerini, sırf Allah’ın rızasına ermek için fakire, yetime ve esire ikram ederler. Biz size sırf Allah rızası için ikram da bulunuyoruz. Sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz.”*¹¹³

Açıktır görüldüğü üzere Kur’ân yetimlere yapılacak iyiliğin sırf Allah rızası için yapılması gerektiğini hatta bu şekilde davrananların Allah katında ebrârdan sayıldıklarını deklare etmektedir. Dolayısıyla ebrarın yani hayırlı ve iyi kul olmanın hususiyetleri arasında yetimi yedirip doyurma, ona infakta bulunma ve bütün bunlara karşılık ondan hiçbir çıkar elde etmeme yer almaktadır.¹¹⁴ Buna göre ebrârı yetime karşı ikram ve ihsanda bulunmaya teşvik eden temel etken sadece Allah’ın rızasına nail olmaktır. Râzî bu âyetten hareketle daha kuşatıcı bir yorumda bulunmuştur. Ona göre âyette yetim ve yoksul kimselere ikramdan bahsedilmesi, esasında onlara her türlü iyiliği yapmaktan kinayedir. Bu durumda âyet, yoksul kişinin ve yetim çocuğun menfaatine ilişkin her faaliyeti kapsamaktadır.¹¹⁵

Bütün bunlardan sonra şunu ifade edelim ki Kur’ân ve Sünnet’teki birçok nas hem sık sık yetime infakta bulunmayı hem de genel olarak infakta bulunurken yetimi öncelemeyi salık vermektedir. İslâm dini, bireylere ait mallardan mirasa, devlete ait gelirlerden vergilere kadar pek alanda yetimlere yönelik tahsisatlar vazederek onlara çok yönlü sahip çıkılmasını ve güvence verilmesini talep etmektedir. Ayrıca Kur’ân yetimlere karşı her türlü infak ve ihsanda, onların hiçbir şekilde rencide edilmemesini ve onlara bir mahcubiyet yaşatılmamasını istemektedir.

3.4. Yetimlere Karşı Güzel Muamelede Bulunmak

İslâm, yetimlerin himaye edilmesine, doyurulmasına, bakım ve gözetiminin üstlenilmesine, mallarına sahip çıkılmasına önem verdiği gibi onlara güzel muamele edilmesine de ihtimam göstermektedir. Zira yetim kalan bir çocuğun sağlam bir kişiliğe sahip olması ve toplumun önemli bir ferdi hâline gelebilmesi için manevi açıdan da tatmin olması gerekmektedir. Buna göre bir taraftan yetime tebessüm etme, güzel sözler söyleme, onun başının okşama, hâl ve hatırını sorma kısaca ona karşı şefkat ve muhabbetle muamele etme çok önemli iken diğer yandan da onu rencide edebilecek ve kalbini kırabilecek her türlü kötü söz ve fiilden, sert ve kaba davranıştan uzak durma da son derece mühimdir.

Anne babasını kaybetmiş bir yetime karşı güzel muamelede bulunma onun sağlam bir psikolojiye ulaşması açısından önem arz etmektedir. Nasıl ki anne-baba şefkati altına büyüyen çocukların sağlıklı bir kişilik ve kimliğe sahip oldukları bir vakıa ise aynı şekilde yetimlerin de sağlıklı

¹¹³ İnsan, 76/8.

¹¹⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XXIV, s. 97.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. XXX, s. 747.

bir kişiliğe sahip olabilmeleri için hakiki bir sevgi ve şefkat eline muhtaç oldukları gün gibi aşikârdır. Aksi takdirde şefkat ve merhametten yoksun olarak büyümüş yetimlerin geleceğin toplumunda ferdi ve ictimai birçok problemlere sebebiyet verebilecekleri bir gerçektir. Ayrıca günümüzde yapılan bazı bilimsel çalışmalarda sevgi ve şefkatten mahrum büyüyen yetim çocukların sürekli hastalandıklarına dair önemli bulgular ortaya konmuştur.¹¹⁶

İlâhî Kelâm'da yetimlere karşı gösterilmesi gereken muamele “*Yalnız Allah'a ibadet edip O'na hiçbir şeyi şerik yapmayın. Anneye, babaya, akrabalara, yetimlere, güzel muamele edin.*”¹¹⁷ mealindeki âyetle açıkça vurgulanmıştır. Benzer muhteva yine Bakara 83. âyette şöyle dile getirilmiştir: “*Bir zaman İsrâiloğullarından, 'Allah'tan başkasına ibadet etmeyin. Anneye babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara güzel muamele edin,' diye söz almıştık.*”

Bu iki âyette de yetimlere ihsanda bulunulması emredilmektedir. Dolayısıyla yetimlere karşı sergilenecek muamelenin odak noktasını ihsan kavramı oluşturmaktadır. İhsan kavramı ise çok geniş bir yelpazede farklı iyilik türlerini içine alan zengin bir anlam içeriğine sahiptir.¹¹⁸ Buna göre yetime iyilik yapma emri, bazen onun mutluluk ve üzüntüsünü paylaşmayı, yalnızlığını gidermeyi bazen ise ihtiyacı olduğunda yardımına koşmayı, el uzatmayı, şefkat, merhamet ve sevgi izhar etmeyi, güler yüzle ve tatlı dille muamele etmeyi ve daha birçok güzel davranış sergilemeyi kapsamaktadır.

Öte yandan Kur'ân'da yetime karşı kötü muamelede bulunarak onu itip kakan insan tipolojilerine dikkat çekilmiş ve bir manada Müslümanların kendilerine yaraşır davranış sergilemeleri istenmiştir. Bu bağlamda Yüce Allah'ın şu beyanına yer vermek gerekmektedir: “*Baksana şu dini, mahşer ve hesabı yalan sayana! O, yetimi şiddetle itip kakar.*”¹¹⁹

Yetim konusuyla doğrudan bağlantılı olan bu âyetlerin sarih manalarından da anlaşılacağı üzere ahiret gününü yalan sayan insan, yetimi şiddetle itip kakmaktadır. Bir başka deyişle ahiret sorgulamasını ve hesap gününü inkâr eden kişinin bu dünyadaki en tehlikeli uygulaması yetimi itip kakması ve onunla ilgilenmemesidir.¹²⁰ Burada anlatılan insan modeli, inkârcı insan prototipidir. O hâlde yetime kötü davranmanın ve onu itip kakmanın bir kâfir sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. Şu hâlde yetime kötülük etmekle dini yalanlama vasıfları bir arada zikredilerek yetime güzel muamelede

¹¹⁶ Nevzat Tarhan, *Yetim Sempozyumu Tebliğ Özetleri*, İnanî Yardım Vakfı, İstanbul 2006, s. 20

¹¹⁷ Nisâ, 4/36.

¹¹⁸ Mevdûdî, *Teftîhu'l- Kur'ân*, c. VII, s. 258.

¹¹⁹ Mâûn, 107/1-2.

¹²⁰ Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yay., İstanbul 2011, c. I, s. 481.

bulunmanın imanî bir olgunluk olduğuna işaret edilmiştir.¹²¹ Müfessirler yetimi itip kakmanın mahiyeti hakkında değişik görüşler serdetmişlerdir: 1. Yetimin hakkını yeme, sonra da onu azarlama. 2. Kendisinden yardım talebinde bulunan yetimi kovma. Çaresizlik içerisinde olan yetim, halen ondan medet ummaya devam ederse onu hor görerek itip kakma. 3. Yetime zulmetme. Söz gelimi eve alınan bir yetime, evdeki bütün işleri yüklemek ona karşı yapılmış bir zulümdür.¹²² Bu âyet etrafında serdedilen yorumlardan da anlaşılacağı üzere yetim çocuklara yönelik gösterilen fiziksel ve duygusal istismar ve şiddet, bir anlamda yetimi itip kakma ve onu incitme sayılacağı için yasaklanmıştır.¹²³

Özetle ifade etmek gerekirse yetimlerin güçlü bir karektere sahip olabilmesi, sağlam bir kişiliğe kavuşabilmesi ve sağlıklı bir kimlik inşasında bulunabilmesi daha sonra da çevresine ve topluma faydalı bireyler olarak hayata devam edebilmesi kendilerinin küçüklükten itibaren velî ve akrabalarından sürekli şefkat ve merhamet görmeleri, sevgi ve ilgiye mazhar olmalarıyla çok yakından alakadardır. Aksi takdirde insanın psişik, psikolojik ve manevi gelişimi için hayatî önem arzeden bu duygular bulunmadığında yetimin kendi iç dünyasında derin boşluklar hissetmesi ve büyük gelgitler yaşaması kaçınılmazdır.¹²⁴ Bu yüzdendir ki Kur'ân, yetimlere bakmayı üstlenen kimselerin onlara sadece ekonomik açıdan destekte bulunmalarını yeterli görmeyerek kendilerine şefkat ve merhametle, sevgi ve muhabbetle muamele etmelerini emretmiştir.¹²⁵

3.5.Yetimlerle Evlilik

Kur'ân'ın yetimlerin himayesiyle ilgili getirmiş olduğu düzenlemelerden bir diğeri de evlilik meselesidir. İlâhî Kelâm, mağdur edilebilecek durumda bulunan güçsüzlerin hâline ilişkin ayrıntılı düzenlemeler getirerek onların maruz kalacakları muhtemel problemleri giderici hükümler vazetmiş ve Müslümanlara alternatif çözüm yolları sunmuştur.¹²⁶ Bu çerçevede Kur'ân, yetimlerin özellikle evlilik hususunda herhangi bir mağduriyet yaşamamaları için Müslümanlara şöyle bir hitapta bulunmuştur: "*Himayeniz altındaki yetim kızlarla evlenince, haklarını gözetemeyeceğinizden, adaleti sağlayamayacağınızdan endişe ederseniz, onlarla değil, size helâl olup arzu ettiğiniz diğer kadınlarla iki, üç veya dört hanım olmak üzere*

¹²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXXII, s. 302.

¹²² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, c. VII, s. 258; Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXI, s. 338; c. XXIV, s. 630; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXXII, s. 302.

¹²³ Benzer bir yorum için bkz. Kasapoğlu, *Kur'ân Psikoloji Atlası*, c. III, s. 33.

¹²⁴ Cemal Ağırman, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VII (2007), sy. 2, s. 10.

¹²⁵ Kâsımî, *Mehâsimü't-te'vil*, c. III, s. 103.

¹²⁶ Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, c. I, s. 404.

evlenin."¹²⁷

Bu ilâhî hitapta yetim kızlarla evlenmek isteyen velîlere adaletli davranma emredilmekte, eğer bunu yapmaktan endişe ederlerse o takdirde kendilerine başka kadınlarla evlenme teklif edilmektedir.¹²⁸ Bilindiği üzere câhiliye döneminde maldan istifade edebilmek için yetimle evlilik yapmak yaygın bir uygulamadır. Kur'ân bu âyetiyle yetimin aleyhine olabilecek bu evliliği onun lehine dönüştürmeyi hedeflemiştir.¹²⁹ Râzî'ye göre bu âyet, himayesiz bir durumda bulunan yetim bir kızın evlilik hayatının daha da çileli bir hâl almasını engellemektedir.¹³⁰ Yine bu âyet, güzelliği ve maddi imkânından dolayı yetim kızla evlenip sonrasında onun haklarını yerine getirmeyen kimseleri ikaz etmekte ve onlara başka kadınlarla evlenmeyi emretmektedir.¹³¹

Müfessirler yetimlere yönelik adaletsiz davranmanın farklı şekillerinden bahsetmişlerdir. Bu bağlamda adaletsiz davranmanın "yetim kızları mehirsiz nikahlama", "mehrini düşük verme", "malına göz dikme", "ona karşı hüsn-i muâşeretle bulunmama" şeklinde kendisini göstereceği belirtilmiştir. İşte bütün bu adaletsiz ve yakışıksız uygulamalardan korkan bir kimsenin yetimle evliliği bırakıp daha başka kadınlarla evlenmesi gerekmektedir.¹³²

Şu hâlde mallarına konmak için yetim kızlarla evlenmek yasaktır. Yine yetim kızlarla evlenince onların haklarına riayet edilemeyeceği endişesi varsa onlarla evlenmek de câiz değildir. Fakat onların hakkını tam yerine getireceklerinden emin olan kimselerin, böyle kızlarla evlenmelerinde bir sakınca yoktur. Böylece yetim kızlara ailevî yaşamlarında haksızlık yapılması önlenmiş olacaktır.¹³³ Nitekim bir başka âyette aynı hususa işaret edilerek şöyle buyrulmuştur: "*Kadınlar hakkında senden fetva isterler. De ki: Onlar hakkındaki hükmü Allah size açıklıyor. Haklarını vermeyerek nikâhlamak istediğiniz yetim kadınlarla küçük, zayıf yetim çocukların haklarına dair hükümler size bu Kitap'ta okunup duruyor. Yetimlerin haklarını vermekte tam adaleti gözetin. Yaptığınız her iyiliği, Allah mutlaka bilir.*"¹³⁴

İslâm tefsir tarihinde bu âyete getirilen yorumlar, Nisâ sûresi 3. âyete

¹²⁷ Nisâ, 4/3.

¹²⁸ Maverdî, *en-Nüket*, c. I, s. 448; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, c. III, s. 12; Reşid Rızâ, *Menâr*, c. IV, s. 278.

¹²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. III, s. 587.

¹³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IX, s. 485.

¹³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 467.

¹³² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. II, s. 1282-1283; Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. IV, s. 212.

¹³³ Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı (KUBA), İstanbul trz., c. XXII, s. 463-464.

¹³⁴ Nisâ, 4/127.

ilişkin ortaya konan açıklamalarla paralellik arz etmektedir. Ancak burada yetimlerle alakalı hükümlerin kitapta yer aldığı kaydedilmektedir. Tefsir tarihinin iki önemli siması olan Zemahşerî ve Râzî'ye göre yetimlerle ilgili hükümlerin levh-i mahfuzda yazılı olduğunun beyan edilmesi, bu mesele- nin önemini ve büyüklüğünü göstermektedir.¹³⁵

Sonuç olarak Kur'ân, vazettiği ilke ve prensiplerle yetimlerin sadece nefis ve mallarını değil ırz ve namuslarını, ailevî ve içtimaî hayatlarını da ko- rumayı hedeflemiştir. Kur'ân, toplumun ve sosyal yapının en önemli temel taşı- nı teşkil eden aile müessesesinin inşasında bilhassa yetimlerin haklarını savunarak onlara yönelik muhtemel suiistimallerin önüne set çekmiştir.

Kur'ân perspektifinden hareketle yapılan bütün bu açıklamalardan son- ra burada Kitâb-ı Mukaddes'in yetime bakışına kısaca temas etmek hem mukayesede bulunmak hem de bütüncül bir bakış açısına sahip olmak için isabetli olacaktır.

Aynı kaynaktan beslenen semavî kitapların çıkış ve gönderiliş noktala- rının bir olması, kimi zaman onların birbirini tasdik ve teyid eden ahlâkî, itikadî ve amelî hükümler içermesine müncer olmuştur. Hem Kur'ân'da hem de tahrife maruz kalmasına rağmen Kitâb-ı Mukaddes'te birbiriyle örtüşen ve aynı temayı ele alan hususlar arasında yetimlerin gözetilmesi ve haklarının korunması gelmektedir. Özellikle Eski Ahit'te yetime yardım edilmesi gerektiği pek çok defa, açık bir şekilde vurgulanmıştır. Bilhassa “Rab garipleri korur, yetime ve dul kadına yardım eder.”¹³⁶ şeklindeki ifa- deler, İslâm'ın ana kaynaklarında geçen ibarelerle paraleldir. Bunun yanı sıra, Tanrı'ya karşı yapılan dualarda çaresizlerin O'na dayandığı, öksüzlere O'nun yardım ettiği, sıkıntı ve acı çekenleri O'nun görüp gözettiği belir- tilmiştir.¹³⁷ Yine Eyüp Peygamber, kendisine ait güzel vasıflarını anlattığı bir yerde öksüzle ekmeğini paylaştığını ve ona el kaldırmadığını vurgu- lamış aksi durumda ise kolunun omzundan düşmesini ve kol kemiğinin ise kırılmasını isteyerek¹³⁸ öksüze sahip çıkmanın Peygamber ahlâkî ol- duğunu göstermiştir. Ayrıca “dul ve öksüz hakkı yemeyeceksiniz.”¹³⁹ ve “Öksüzlerin toprağına el sürme.”¹⁴⁰ şeklindeki uyarılar da inananların sos- yal sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri, başkalarına özellikle de zayıf kimselere karşı asla haksızlık yapmamaları gerektiğini bildirmektedir. Bu bağlamda Mezmurlar'da geçen “Zayıfın, öksüzün davasını savunun; maz- lumun yoksulun hakkını arayın.” beyanları konumuz açısından son derece

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 558; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IV, s. 233; Ayrıca bkz. Kasapoğlu, *Kur'ân Psikoloji Atlası*, s. 37.

¹³⁶ Mezmurlar, 146/9.

¹³⁷ Mezmurlar, 10/14

¹³⁸ Eyüp, 31/16-23.

¹³⁹ Çıkış, 22/22.

¹⁴⁰ Süleymanın Özdeyişleri, c. XXIII, s. 10.

önemlidir.¹⁴¹

Yeni Ahit'te ise yetime sahip çıkma Eski Ahit'te olduğu kadar yoğun bir şekilde ele alınmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla yetime yönelik doğrudan referansta bulunmayı, sadece Havâri Yakup yapmıştır. Ona göre bir kişinin Tanrı'nın gözünde değer ve itibar elde edebilmesi için birtakım vasıflara sahip olması gerekmektedir. Bu çerçevede öksüzlerin sıkıntılı durumlarında ziyaret edilmeleri, yerine getirilmesi zorunlu bir şart olarak özellikle zikredilmiştir.¹⁴² Bunun dışında, Yeni Ahit'te yoksula yardım etmenin önemini ortaya koyan ifadeler de¹⁴³ yetimin gözetilmesini ve korunup kollanmasını dolaylı olarak salık vermektedir. Zira buralarda takyid edici ve kısıtlayıcı bir ifade kullanılmayarak yetimleri de kapsayacak şekilde yoksullar veya güçsüzler şeklinde genel ifadelere yer verilmiştir.

Yukarıda serdedilen bu genel değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere yetime sahip çıkma ve onların haklarını muhafaza etme Kitâb-ı Mukaddes'te dinî bir sorumluluk olarak inananların omuzuna yüklenmiştir. Ancak vahiy zincirinin en parlak halkası ve semavî kitapların da en mütekâmilî olması yönüyle Kur'ân, yetimlere ilişkin hususları çok daha sistemli ve kapsamlı bir şekilde ele almış ve müminlerin bu hususta insanî, vicdanî, dinî, ahlâkî, hukukî, iktisadî ve içtimaî açıdan sorumluluk taşıdıklarını beyan ederek son noktayı koymuştur.

3.6. Kur'ân'da Yetimlerle İlgili Doğrudan Hz. Peygamber'e Yönelik Hitap

İlahî Kelâm'daki emir ve yasakları, öğüt ve tavsiyeleri, hayata en mükemmel şekilde yansıtan ve bu yüzden de yaşayan Kur'ân olarak nitelendirilmeyi tam manasıyla hak eden tek şahsiyet, hiç şüphesiz Hz. Peygamber'dir. O hayatın bütün alanlarında inananlar için rol model olma vasfına sahip en büyük rehberdir. Bu yüzden ki Müslümanlar, nebevî uygulamaları kendilerine modellemek zorundadırlar.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber henüz doğmadan babasını, 6 yaşındayken annesini, 8 yaşındayken de dedesini kaybetmiştir. Üst üste en yakınlarını kaybetmek suretiyle derin bir sarsıntı yaşayan ve yetim kalan Hz. Peygamber'e, Allah'ın yardımıyla sahip çıkılmıştır. Nitekim bu husus Duhâ sûresi 6. âyette şöyle bildirilmiştir: "*O senin yetim olduğunu görüp de sana sahip çıkmadı mı?*" Müfessirlerin de belirttiği üzere Hz. Peygamber'e Allah tarafından sahip çıkılmasının ve himaye edilmesinin sağlanması, ona yapılmış en büyük lütuflardan birisidir.¹⁴⁴ Bu lütuf sayesinde Hz. Peygam-

¹⁴¹ Mezmurlar, 82/3.

¹⁴² Yakup, c. I, s. 27.

¹⁴³ Matta, 6/1-4.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIV, s. 489; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXXI, s. 195-196; Mâverdî, *en-Nüket*, c. VI, s. 293; Merâgî, *Tefsiru'l-Merâgî*, c. XXX, s. 185.

ber, önce dedesinin sonra da amcasının yanında en güzel şekilde himaye edilmiştir.¹⁴⁵ İşte Hz. Peygamber'in yetim olduğu hâlde Allah tarafından himaye edilip korunması, O'nun omuzuna ümmetin yetimlerini himaye etme sorumluluğunu yüklemiştir.¹⁴⁶

Ayrıca söz konusu âyette zikredilen “*âvâ*” fiili, Arap dilinde bir kimseye acıyarak kucak açma, şefkat göstererek bağrına basma, nazik ve kibar bir şekilde karşılama gibi anlamları içine almaktadır.¹⁴⁷ Öyle görünüyor ki yetimler sadece maddi açıdan yoksulluk çekmemekte şefkat, merhamet ve muhabbet yönünden açlık hissettikleri için manevi açıdan da yoksulluk çekmektedirler. Bu yüzden de yetimleri, sadece malla değil sevgi ve şefkatle doyurmak son derece önemlidir. İşte Allah'ın lütfu sayesinde ki Hz. Peygamber, yetim olmasına rağmen kendisine çok iyi bakılmıştır. Bütün bunlara karşılık Yüce Allah da bir manada elçisinden şunları istemiştir: “Allah'a duyduğün minnettarlığın bir neticesi olarak sakın yetimlere karşı kötü davranma, hor bakma, onları aşağılama ve onların elindekileri sahiplenmeye kalkma, onlara karşı itici olma, haksızlıkta bulunma, onlara şefkat ve merhametle yaklaş.”¹⁴⁸ İşte bütün bu muhteva çok özlü bir şekilde şu âyetle ifade edilmiştir: “*O hâlde sen de sakın yetimlere kötü davranma.*”¹⁴⁹ Allah Teâlâ, yetim olarak büyüyen elçisine bu şekilde hitap ederek onu bu konuda özellikle uyarmıştır. Allah tarafından kendisine iletilen her türlü mesajı hakkıyla temsil ve tatbik eden Hz. Peygamber, bu hususta da ümmetine tam bir örneklik teşkil etmiştir. Nitekim O, bizzat kendisi gibi yetim kalan Hz. Enes'e sahip çıkmış ve on yıl süreyle onu himayesine almıştır.¹⁵⁰ Bu müddet zarfında kendisine karşı gösterilen nebevî muameleyi Hz. Enes şu veciz sözlerle özetlemiştir: “*Ben hazarda ve seferde Resûlullah'a hizmet ettim. Yaptığım bir şeyden ötürü bana asla “Niye bunu yaptın!” demediği gibi yapmadığım bir şeyden ötürü de “Niye bunu yapmadın!” demedi.*”¹⁵¹ Yine Allah Resulü, Hz. Ümmü Seleme ile evlendiğinde bu hanım sahâbînin beş tane yetimi vardı. Bu beş çocuğun babası ise bir savaşta şehit düşen meşhur sahâbî, Ebû Seleme idi. Hz. Peygamber, bu beş çocuğa, öz babalarını aratmayacak bir özveri, şefkat, merhamet ve sevgiyle muamele etmiştir.¹⁵² Aynı şekilde Allah Resulü, babası Uhud'da şehit düşmüş olan Beşîr b. Akrabe'yi ziyaret etmiş ve çocuğun ağladığını görünce, “*Ağlama*

¹⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. XX, s. 87; Mâverdî, *en-Nüket*, c. VI, s. 293.

¹⁴⁶ Yetimlerin himayesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Cemâl Muhammed, *Hukûku'l-yetimi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 17-20.

¹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XIV, s. 53.

¹⁴⁸ Kasapoğlu, *Kur'an Psikoloji Atlası*, c. III, s. 52.

¹⁴⁹ Duhâ, 93/9.

¹⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, c. III, s. 610.

¹⁵¹ Buhârî, “*Vesâyâ*”, 25.

¹⁵² Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-ummâl*, c. VIII, s. 298.

ey sevgili çocuk, ne diye ağlıyorsun? Ben baban, Ayşe de annen olsun, istemez misin?” diyerek onu teselli etmiştir. Beşîr de “*Evet isterim.*” cevabını verince Hz. Peygamber eliyle onun başını okşamıştır.¹⁵³

Hz. Peygamber bu uygulamalarından başka bir çok sözlü beyanıyla ümmetini, yetimleri himaye etmeye, onlara sahip çıkmaya, koruyup kollamaya ve güzel muamelede bulunmaya teşvik ederek bunların Allah katında çok büyük bir değer ifade ettiğini göstermiştir. Bu noktada hadis külliyyatı içerisindeki bazı nebevî beyanlara yer vermek, yetime verilen önemi zihinlerde daha da perçinleştirecektir. Allah Resulü bir defasında “*Her kim bir yetimin başını okşarsa elinin değdiği her kıl, kıyamet gününde onun içi bir nur olur.*”¹⁵⁴ buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber, “*Ben ve yetime bakan kimse cennette şöleyiz.*” *Orta parmağı ile başparmağını yan yana getirip aralarını açıp kapayarak işaret etti.*”¹⁵⁵, “*Müslümanlar içinde en hayırlı ev kendisine iyilik yapılan bir yetimin bulunduğu evdir. Müslümanlar içinde en kötü ev de kendisine kötülük yapılan bir yetimin bulunduğu evdir.*”¹⁵⁶, “*Kim üç yetimi yetiştirir, nafakasını temin ederse, sanki ömrü boyu geceleri namaz kılmuş, gündüzleri oruç tutmuş ve sabahtan akşama yalın kılıç Allah yolunda cihad etmiş gibi sevap alır. Keza ben ve o, şu iki kardeş (parmak) gibi cennette kardeş oluruz.*” *buyurdu ve şehadet parmağı ile orta parmağını birbirine yapıştırdı.*”¹⁵⁷ şeklindeki sarih beyanlarıyla yetime iyilikte bulunmanın ecir bakımından büyüklük, fazilet bakımında üstünlük, insanlık bakımından erdemlilik arzettiğini ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle Kur’ân’ın hükümlerini tam olarak uygulayan Hz. Peygamber, söz ve davranışlarıyla yetimlere nasıl bakılması gerektiği hususunda da ümmetine tam bir rehberlik yaparak örneklik oluşturmuştur.

Allah, yetim hâlde bulunan elçisini nasıl koruyup gözetmişse, yine Hz. Peygamber de, çevresindeki yetimlere en güzel şekilde el uzatıp sahip çıkmışsa, Müslümanların da ilâhî ve nebevî ahlâk gereğince yakın akraba ve çevrelerinde bulunan yetimlere kol kanat germeleri, şefkat ve merhametle muamele etmeleri, içtenlikle ve sevgiyle davranmaları gerekmektedir.

Sonuç

Kur’ân, diğer tüm insanlar gibi yetimlerin de insan onur ve haysiyetini yaraşır bir hayat sürmelerini öngörmüştür. Bu yönüyle Kur’ân, câhiliye döneminde hor ve hakir görülmüş yetimleri maddi ve manevi olarak güvence altına alarak onların insanca yaşamalarını ve suiistimale maruz

¹⁵³ Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-ummâl*, c. VIII, s. 298.

¹⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. V, s. 250.

¹⁵⁵ Buhârî, “Talâk”, 25; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 23; Tirmizî, “Birr”, 14; Müslim, “Zühd”, 42.

¹⁵⁶ İbn Mâce, “Edeb”, 6.

¹⁵⁷ İbn Mâce, “Edeb”, 6.

kalmamalarını istemiştir. Bu noktada yetimleri birer emanet kabul ederek onları kendi çocuklarımız gibi değerlendirip himayemize almamız ve onlara sahip çıkmamız gerekmektedir. Nitekim Kur'ân âyetleri, Hz. Peygamber'in sözlü beyanları ve fiilî uygulamaları bizlere yetimlerle ilgili pek çok sorumluluk ve yükümlülük tahmil etmektedir. Bu cümleden olarak yetimlere kol kanat germek; şefkat, merhamet ve muhabbetle muamele etmek, dert ve sıkıntılarıyla yakından ilgilenmek, din ve dünya işlerinde en güzel şekilde yol gösterici olmak ve rehberlik yapmak üzerimize düşen mükellefiyetlerdendir.

Küçük yaşta babasını yitirmek suretiyle hayat yolculuğunda çok önemli bir desteğini kaybeden bir çocuğun maddi ve manevi açıdan nasıl bir boşluk içerisine düşeceği izahıtan varestedir. İşte bu derin boşluğun doldurulmasına yönelik büyük ve önemli bir görev, insanî ve İslâmî bir vazife olarak önce yetim yakınlarının, sonra Müslüman bireylerin ve toplumun, nihâî olarak da devletin omuzunda bulunmaktadır. Bu çerçevede üzerinde sorumluluk bulunan kişi ve kurumlar yetim kalan çocuğu geleceğe hazırlayarak onların kendilerine ve içinde yaşadıkları topluma faydalı birer fert olmaları için ellerinden geleni yapmak zorundadırlar. Kimsesiz kalan çocuklara sahip çıkılması konusunda, göz ardı edilemeyecek bir husus, onların sıcak bir aile ortamında yetiştirilmeleridir. Zira Kur'ân, yetimlerle bir arada yaşamaya onlarla hayatı paylaşmaya ve kardeşlik bağı tesis etmeye teşvik etmiştir. Çünkü bu durum, onların hem ruhsal ve psikososyal gelişimleri hem de dışlanmışlık psikolojisinden kurtulmaları adına son derece önemlidir.

Herkesin bir gün kendi çocuk veya torunlarının da yetim kalabileceği ihtimalini düşünerek âyet ve hadislerdeki emir, tavsiye ve öğütler çerçevesinde yakınında ve çevresinde bulunan yetimlere sahip çıkması, onları her yönden koruyup kollaması, onların tâlim ve terbiyesi adına her türlü gayreti göstermesi gerekir. Eğer kişi, bunları yapmaya muktedir değilse hiç olmazsa yetimlerin başına okşayarak onlara güzel söz, güler yüz ve tatlı dille mukabele etmek ve böylece onları hoşnut etmek durumundadır.

Kur'ân, konuyla ilgili âyetlerde Müslüman bireyleri ve toplumu bilinçlendiren bazı önemli hususlara işaret etmiştir. Bu bağlamda yetimlere karşı yapılan her türlü haksızlığı Allah'ın bildiği haber verilerek toplumun en zayıf halkasını oluşturan yetimlerin suiistimal edilmelerine karşılık uhrevî motivasyon temin edilmiştir. Bu sayede kişi veya kişilere, vazgeçilmez bir inanç manzumesi olan ahiret inancı oldukça net bir biçimde hatırlatılmış, yetimlere yönelik olumlu-olumsuz her türlü fiilin muhakkak surette bir karşılığı olacağı açık bir biçimde vurgulanmıştır.

Ayrıca bir taraftan ahiret inancını yalanlayan inkârcı zihniyetin en belirgin hususiyetlerinden birisi olarak onların yetimi itip kakmaları, azarlama

ve hor görmeleri zikredilmiş, diğer taraftan da nankörcü insan tipolojisinin en bariz sıfatı olarak yetim ve yoksula ikramda bulunmamaları anlatılmıştır. Dolayısıyla da bütün bunların bir manada Yüce Yaratıcı'yı inkâr eden ve ona nankörlükte bulunan kâfir ve nankör insanların sıfatları olduğu belirtilmiştir.

Duhâ sûresi 6. âyette de sarih bir biçimde vurgulandığı üzere Hz. Peygamber'in yetim olduğu hâlde, Cenab-ı Allah tarafından himaye edilmesi, Müslüman topluma âdeta bir model oluşturmaktadır. Müfessirlerin pek çoğu tarafından benimsenen yaklaşıma göre Allah'ın elçisini koruyup kollaması, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün ümmete yönelik bir mesaj anlamına gelmektedir. Buna göre Müslümanların ilâhî ahlâkla ahlâklanarak ümmetin yetimlerine kol kanat germeleri, onların bireysel, sosyal ve ekonomik haklarını güvence altına almaları gerekmektedir. Yine yetimlere iyilik ve ihsanda bulunan erdemli ve hayırlı kulların takınmaları gereken tavırlardan birisi de, onların iyilik ve hayır adına ortaya konan her işi, hiçbir beklenti içerisine girmeksizin sadece Allah rızası adına yapmalarıdır.


Kaynakça

- Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.
- Acar, Ali, "Yetimlerin Sosyal Güvenliği", *Diyanet İlmî Dergi*, 1993, c. IV, sy. 29, s. 81-90.
- Ağırman, Cemal, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VII (2007), sy. 2, s. 9-30.
- Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996.
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı (KUBA), İstanbul trz.
- Altuntaş, Halil, "Kur'ân ve Sünnet Perspektifiyle Yetimler ve Öksüzler", *IV. Din Şurası*, Ankara 2009.
- Başkan, Ömer, *Yetim Kavramı Bağlamında Mekkî Âyetlerde Toplumun Zayıf Unsurlarına Yönelik Koruyucu Dil*, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2013, s. 452-459.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1344.
- Bilgin, Beyza, "Yetim ve Kimsesiz Çocuklarla İlgili Tesis Kurmanın ve Yaşatmanın Önemi", *Diyanet İlmî Dergi*, 1997, c. XXXIII, sy. 3, s. 3-18.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi (Hadis Ansiklopedisi)*, I-XVIII, (II, 517-535), Akçağ Yayınları, Ankara 1988.

- _____, *Kur'ân'da Çocuk*, İstanbul 1984.
- Cemâl, Muhammed, *Hukûku'l-yetimi fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Câmîâtü'n-Necâhi'l-Vataniyye Külliyyati'd-Dirâseti'l-Ulya, Filistin 2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1970.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Ekin Yay., İstanbul 1998.
- _____, *Asru'n-nebi*, Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul 1998.
- Ebü'l-Bekkâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyat mu'cem fi'l-mustalahati ve'l-furûki'l-lugaviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trz.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru'l Kütübî'l-Arabî, Beyrut trz.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.
- Eymen Humey Ömer Hammâd, *Ahkâmü'l-yetimi'l-maliyyeti fi's-şeriatil-İslâmiyye ve tatbikatihâ fi mehâkimi's-şer'iyye*, Külliyyati's-Şeria, Gazze 2009.
- Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdilâh b. Manzûr ed-Deylemi, *Meâni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Mısır trz.
- Firüzâbâdî, Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yâkub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak Kültür Hizmeti, Ankara 2003.
- Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412.
- İbn Aşûr, Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İsâ el-Babi el-Halebî, Kahire 1974.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kahire 1955.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru't-Taybe, Riyad 1999.
- İmam Malik, Ebû Abdullah Malik b. Enes, *el-Muvatta*, tahk. Takiyyuddin en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1991.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru'l-Fikr, Beyrut trz.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut trz.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001.
- Kâsımî, Mehâsinü't-te'vîl, Cemâluddin b. Muhammed Said b. Kâsım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1418.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1952.
- Kutub, Seyyid, *Fî zilali'l-Kur'ân*, çev. Saraç, M. Emin; Şengüler, İ. Hakkı; Karlığa, Bekir), I-XVI, Hikmet Yay., İstanbul 1979.

- Maverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut trz.
- Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, Matbaatu Mustafa Babi, Mısır 1946/1365.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, Dâru İhyai't-Türâsi, Beyrut 1423.
- Mevdudî, Ebü'l-Alâ, *Tefhîmu'l Kur'an*, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trz.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, tahk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Metbûati'l-İslâmiyye, Haleb 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Rızâ Reşîd, Muhammed b. Ali, *Tefsîru'l-menâr*, Heyetü'l-Mısriyye, Mısır 1990.
- Sabûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Gazzâlî, Dımaşk 1980.
- Sancık, Murat, *İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü*, Isparta 2002.
- Semerkandî, Alaaddin Ali b. Yahyâ, *Bahru'l-ulûm*, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1993.
- Şâfîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnatî, *el-Muvafakât*, tahk. Ebû Ubeyde Dâru İbn Affan, Huber 1997/1417.
- Şeltut Mahmut, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1424, 2004.
- Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Temel, Nihat, *Kur'an'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, no: 187, İstanbul 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-sahîh süneni't-Tirmizî*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trz.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmus*, tahk. Abdülhalim Tahâvî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 2001.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâfan hakâiki't-tenzil ve Uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trz.

ANLAM VE VARLIK BOYUTUYLA İNSAN GÜRBÜZ DENİZ

İSMAİL HANOĞLU
DOÇ. DR.
ÇANKIRI KARATEKİN Ü. EDEBİYAT FAK. 

Kitap Değerlendirmelerinin Bilimselliği ve Ahlâkîliği Üzerine

Her değerlendirmenin nesnel olması beklenir. Klasik literatürümüzde, nesnel değerlendirme el-insâf/hakkı gözetir olmak terimi ile karşılık bulurken, modern literatürde objektif davranma ile karşılık bulur. Buna göre, nesnel davranma, hakkı arama ile eş değer bir durum ve tutum içerisinde bulunmayı teklif eder. Bu manada nesnel davranma, her şeye hakkını vermenin ya da hak ettiği payı vermenin bilimsel olduğu kadar ahlâkî duruşunu da temsil eder. Bizim bilim geleneğimizde, bilimsel olmanın en temel kriteri, ispat edebilme yani belgeleyebilme ile eş değer bir anlama sahiptir. Bu paradigmanın en temel dayanağının da yine Kur’ân olduğunu açık biçimde söylemeliyiz. Çünkü Kur’ân, birçok âyette, muhaliflerine hitaben, “Eğer doğruysanız delilinizi getirin.”¹ demektedir. Delil ya da burhan, bilim geleneğimizde ispat yapabilmenin enstrümanı olarak kullanılmış ve Batı düşünce tarihinin aksine belgeleme ya da ispat edebilme de indirgemeci bir tutum içerisinde olunmamış, duyuşal olduğu kadar, makul olmaya, makul olduğu kadar da duyuşal olmaya önem vererek, pozitivizm ve scientis/bilimselciliğin dar ve ötekileştirici paradigmatik ve metodik körlüğüne düşmemiştir.

¹ Sâffât, 37/157.

Bu durumda hakkı gözetir olmanın ya da nesnel olmanın herkesçe kabul edilen bir içeriği var mıdır? Ya da soruyu şöyle sorarsak, biz ne yaparsak nesnel ve ne yapmazsak nesnel olmayız ya da olamayız? Bir şeyin hakkını vermenin ya da hakkını gözetmenin diğer bir ifadeyle hak etmediğini de vermeme, manasına geleceği açıktır. Nitekim adaletin en klasik tariflerinden birini de bir şeyin hakkını verme teması oluştururken, zulüm de bu bağlamda hak ettiği de hâlde hakkını alamama karşılığında kullanılır. Hak gözetme, adalet, zulüm, insaf sahibi ya da nesnel olma gibi etik kavramların son tahlilde gelip dayandığı noktanın epistemolojiyle eşleşmesi, hakkın ya da hakkaniyetin ne olduğunu bilme ve buna dair bir yaklaşım biçimine sahip olmayla bizi karşı karşıya getirmiştir. Yani etik, son tahlil de bir bilgi ve hakikat sorunudur. Öyle ya, insan bilir ve bildiğine göre de eyleyebilir. Bilme, epistemolojiye, eyleme de etiğin alanına bizi götürür.

O hâlde ilgili konunun ya da meselenin değerlendirilmesi, o konuyu ya da meseleyi bilme ile çok yakından ilgilidir. Klasik mantık literatürümüzde bir şeyin tanımı yapılırken kaplam ve içlem açısından efradını cami ağıyarını mani/içermesi gerekli olan şeyleri içermeme, içermemesi gerekli olan şeyleri de engelleme ölçüsünce bir yol takip edilirdi. Bu bizi değerlendirme etiğinde kritiğin önemine götürür. O zaman kritik etme bir şeyin boş tarafı kadar dolu tarafını da söyleyebilmekten geçer. Genelde dilimizde ya da düşüncemizde bir şeyi kritik etme onun negatif taraflarını yani noksanlarına dikkat çekme ile alakalı görülürken, durumun böyle olmadığı kelimenin kökenine dair yapılan bir inceleme açık biçimde yol gösterir. Kritik etme, batı literatüründe Kant'la özdeşleşen bir durum olarak öne çıksa da Hume ile birlikte insanın neyi bilip neyi de bilemeyeceğine dönük, terazinin her iki kefesine dair ölçülü bir yaklaşımı kendine hedef edinmiştir. Bizim entelektüel geleneğimizde kritik daha çok ve öncelikle olarak “tehafüt tartışmaları” bağlamında kendini göstermiştir. Bu tartışmalarda Gazzâlîci eleştiri yöntemi, verilen ya da iddia edilen görüşlerin kendi iç tutarlılıkları sorgulama yolunda kendini inşa etmişken, İbn Rüşçü çizgi, Aristo felsefesini temel dayanak olarak alıp, başta Gazzâlî'nin çok da nesnel olmayan tavrı kadar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefî yaklaşımları da bu eleştiriye tabi olmuştur. Bilim geleneğimizde diğer eleştiri biçimleri mezhebî ya da çok daha temelde skolastik bir yapı içerisinde kendini üretirken, bu yaklaşımlarda, hakikati aramadan ziyade hakikatin kendi merkezinde ya da kendinde olduğunu kabul ederek, bilimin nesnelliği, mezhebi yaklaşımların sosyopolitik egoizmi içerisinde tüketilen bir değer olarak karşımıza çıkar.

Kritiğin dilimizde karşılığının eleştiri olması kelimenin Batılı kullanımının semantik içeriğine de oldukça uygun düşmektedir. Nitekim eleştiri, elemek kelimesinden türemiş olup, elerken, zayıfından kuvvetlisine, incesinden kalınına lehte ve aleyhte yapılabilecek olanları yapmaya dönük ilmi

ve pek tabii ahlâkî bir tutumu kendi içinde barındırmaktadır. Son tahlilde, kitap, herhangi bir yazılı ya da sözlü ifade değerlendirilirken, artık edinilmesi gereken akademik ve etik tutumun ne olması gerektiği önemli oranda ortaya çıkmış olmaktadır. Ama bununla yine de birtakım akademik ve etik sorunlardan yakamızı kurtardığımız manası çıkarılmamalıdır. Akademik olarak bildiğimiz bilginin rölativizme düşmeden ne kadar kendi içinde kesinliği barındırdığı yaklaşımı bir tarafta dururken, etik olarak kalbi yani içsel dünyamızın neredeyse kronik hâline gelmiş birtakım nefsanî handikaplarından ne kadar kurtulduğumuz, bizim yapacağımız değerlendirmenin ana koordinatlarını vermektedir. Bu ana parametreler ışığında şimdi ilgili çalışmanın değerlendirmesine geçebiliriz. Bir üslup olması kabilinden değerlendirme iki aşamaya ayrılmıştır. İlk aşama, genel değerlendirmeyi, ikinci aşama, özel değerlendirmeyi içermektedir. Genel değerlendirmede, çalışmanın ilgili temaya ilişkin olarak üzerinde taşıdığı akademik misyona ve çalışmanın temel kavramlarına getirdiği yönetsel ve paradigmatik yenilikleri üzerinde durulacaktır. Özel değerlendirmede ise, eser içerisinde geçen ilgili konulara dair spesifik yaklaşımlarımız ve önerilerimiz ortaya konulacaktır.

I- Genel Değerlendirme

a. Eserin Tematik ve Kavramsal Profili

Eser yazarın gerek akademik ve gerekse tecrübe ettiği yaşam içerisinde kişisel tecrübelerini de oldukça manidar biçimde yansıtan, hem akademik birikimini ve hem de şahsi tecrübelerini bir araya getirip harmonize ettiği dikkatleri çekmektedir. Eser, insan üzerine kaleme alınmış, akademik yazının referansa dayalı literatür oluşturma biçiminden daha çok ilgili mesele ya da konulara dair öznel ve spesifik düşünce biçiminin özgün bir tarafını da oluşturmaktadır. Alana yapmış olduğu katkının en fazla bu bağlamdan hareketle ele alınması gerektiği kanaatini taşıyoruz. Zira genelde akademik çalışmalar referansa dayalı ve bu konuda kendini klasik ya da çağdaş literatürün kavram ve problem alanı ile sınırladığından, öznel çabanın ya da tefekkür faaliyetinin bilimsel katkısı geri planda kalmaktadır. Söz konusu bu zorluğu yenmesi bakımından yazar övgüyü hak etmektedir. Bu hassasiyeti ya da özgün duruş noktasında yazarın kendisinde olan bilimsel cesaret, ilgili sahaya yani günümüzde felsefi antropoloji bağlamında ele alınan literatüre, hem kavram ve hem de problematik bazda ciddi katkılar sunmuştur. Yeni kavramların üretildiği ve bu kavramların ilgili problem ve tematik ağ içerisinde yedirilip ele alınması kuvvetle muhtemel başka temalara ve problemlere yönelme durumunun ortaya çıktığını görmekteyiz. Örneğin “yalanın ontolojisi” ibaresi (s. 67), bu özgün kavramsallaştırmaya ve pek tabii problematik içeriğe oldukça uyan ufuk açıcı bir terimselleştirme- dir. Yine “bedensel şakilenin mizacı” (s. 86) her ne kadar klasik litera-

tür içerisinde ayrı ayrı çokça kendilerine referansta bulunulabilse de, ilgili terimlerin manidar temaya endeksli olarak kendi içlerinde oldukça diyalektik bir senteze ulaşarak böyle bir terimsel birlikteliğe gidilmesi, klasik literatürden istifade kadar, bu literatüre gerek tema ve gerekse kavramsal içerik bazında yapılan pozitif eleştirel katkının önemi fark edilmelidir. Bu bağlamda öne çıkarılması gereken bir diğer terimselleştirme de “varlığın incitilmesi” ifadesidir (s. 25). Eşyanın kendi tabiatına, amacına yani hem maddi ve hem de formel yanına uygun olarak kullanılmamasının yarattığı sorunu çok iyi kavramsallaştıran bir ifade olması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

b. Eserin İnsan Paradigması

İnsan tabiatının ruh ve beden bağlamında birbirine indirgenemeyecek iki öze sahip olduğuna vurgu yapan çalışma (s. 44), düalist bir insan tabiatı modelini benimsediğini açık biçimde gösterir. Kendi yaklaşımına ilişkin olarak referans olarak alınan Kur’ân âyetleri, düalist bakış açısının gerekçelendirilmesi olarak yorumlanmaktadır. Kur’ân’dan hareketle, düalist bir yorumun insan doğası için uygun bir açıklama modeli olup olmayacağı uzun bir tartışmanın konusu olmakla beraber, insana Allah tarafından üflenmiş ruhun metafiziksel ya da yapılabiliyorsa fiziksel izahının ne olabileceği her zaman için tartışmaya gebe ve bir o kadar farklı insan telakkilerinin üretilebilmesine teşne bir teolojik zemin oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak şu kadarını söylemek mümkün ki, insan tabiat itibarıyla ruh ve beden açısından birbirine indirgenemeyecek farklı fonksiyonlara sahiptir ama bu farklı fonksiyonlar onda birbirinden ayrı iki insanî öz oluşturmazlar; aynı özün farklı açılımları ve boyutları olarak karşımıza çıkar. İlerleyen satırlarda yazar, bedene insanın ruhunu tecrübe ettiği kalıp gözüyle bakarak (s. 86) bu manaya oldukça yakın betimlemelerde bulunsa da, düalist çizginin temel rengi ya da gölgesi etrafında bir insan paradigması üretildiğini açık biçimde söylememiz gerekir.

c. İnsanın Biyopsişik Yapısı ve Kozmik Statüsü

İnsanın böyle bir tabiatı varken, acaba, onun ontik ve aksiyolojik değerinin evrenin kozmolojisinde nerede durduğuna dair neler söylenebilir? Yazara göre, insan, büyük bilgin Rağıp el-İsfahanî’ye atıfta bulunularak, onun tüm eşyada bulunan kuvvet ve istidatların tamamını kendisinde toplayan bir varlık olarak değerlendirmekle birlikte, kozmoloji içerisinde insanın kendi hamurunu oluşturan unsurların yaratılmasından sonra kendi varlığının yaratıldığı ifade edilir (s. 27) ve bunu da net biçimde kabul ettiği görünmektedir. Böyle bir varlıksal karışımı kendinde bulduran insanın yaratılan tüm varlık türleriyle şöyle ya da böyle ortak bir tabiata ya da ortak bir paydaya sahip olduğu (s. 27-28) sıklıkla vurgulanan bir husus olarak önümüze çıkmaktadır. Ontik olarak böyle bir güce sahip olan varlığın, teo-

lojik politiğinin Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak (s. 31) nitelendirilmesi ilgili Kur'ân âyetine yapılan geleneksel bağlamın modern dönemlerde bir iz düşümü olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

d. İslâm Düşüncesinin İnsan Tanımına Katkısı: 'Ölümlü Varlık'

Yazar, belki de İslâm literatürü içerisinde de yazılsa da insanın tanım-sal bağlamında yer etmeyen, hele hele Batı düşüncesinin gerek klasik ve gerekse modern literatürü içerisinde neredeyse hiç temas edilmeyen ama bir medeniyetin ya da dünya görüşünün insana dair temel perspektifini ortaya koyan bir ibare ile karşımıza çıkıyor ki bu da insanın "ölümlü varlık" olduğu yaklaşımıdır (s. 16). Yazar, İbn Sînâ ve Gazzâlî'ye atıfla, ilgili filozofların insan tanımlarında insanın ölen bir varlık olduğu temasını güçlü biçimde işlediklerini, bununla insanın öte dünyada da yaşamlarına dair bir kabulün mevcut olduğunu anlatmak istedikleri vurgular (s.17). Buna göre, ölüm bir son değil, öte dünyadaki yaşama bir geçiştir. Yaşam ölümle bitimli değilse, bu durumda öte dünyadaki yaşamın neye göre şekilleneceğini, her iki düşünüründe kabulü İslâm inancının insan tanımına yapmış olduğu metafiziksel ve teolojik müdahalenin ayırt edici yönü böylece ortaya çıkmış olmaktadır.

e. İnsan Ne İle ve Nasıl Mutlu Olur?

İnsana dair temel algısı bu yönde gelişen yazarın, insanı saâdete götü-recek koşulların neler olduğu da bu bağlamdan hareketle tahmin edilebilir. Buna göre, insanda var olan hem iyiliğe hem de kötülüğe dair gizil güçlerin farkındalık yaratması noktasında yazarca öne çıkarılan Kur'ânî referanslar oldukça manidardır (s. 50). Kişiyi mutluluğa götüreceği yolun takvalı yaşam yani uygulamaya dönük ahlâkî eylemlerle mücehhez bir kişilikle mümkün olduğuna vurgu yapan yazar, inanan kimseleri önce gerçek mana-da bilmeye sonra koyuldukları işte sabırla azimkâr olmaya ve beraberinde Yüce Allah'a duydukları inancın karşılığı olan tevekkül duygusuna sımsıkı bağlanmaya teşvik ederek, beraberinde, bir inananın hayat içerisindeki konumunun ve duruşunun ne olacağını ortaya koyar ve neticede, ana çizgiler noktasında dinî inanca dayalı bir etiğin ve aksiyolojinin nasıl olması gerektiğine dair de oldukça içerikli bir öneride bulunmuş olmaktadır (s. 63).

II- Özel Değerlendirme

a. Bilgi-İman İlişkisi

Yazar ilgili paragrafta (s. 21) bilgi ile iman arasındaki kadim ilişkinin mahiyetine dair yapmış olduğu çözümlenelerde bilginin iman için oldukça önemli bir olgu olduğundan bahseder. Ama bire bir bilgi ile imanın da aynı şeyler olmayacağını, bilginin zıddının cehalet, imanın zıddının da küfür olduğundan hareketle yazar, terminolojik bir gerekçelendirme ile temellendirme yoluna gider. Devamında yazar, dinin ya da imanın tama-

men bilgisel bir konu olarak ele alınmasının dinin kutsaldan arındırılarak beşerleştirileceği tehlikesini açık biçimde ifade etmektedir. Yazarın bilgi iman ilişkisinde, imanla bilginin bire bir aynı şeyler olamayacağına dair semantik açıklamalarına katılmakla beraber, imanın son tahlilde bir tasdik/doğrulama eylemi olduğu bilinmelidir. Doğrulamanın da yani tasdikinde tasavvur olmaksızın olmayacağına göre, yani mantıksal olarak önce tasavvur ve sonra tasdik gelecekse, tasavvurun da bizâtihi kavramsallaştırmanın ve ilgili kavramın mahiyetine dair bir zihin hâli ve yine tasdikinde de bu zihin durumunun onaylanması olduğuna göre, bilgi olmaksızın imanın teorik ve mantıksal dizilim açısından mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yani insan bir şeyi tasdik ettiği de, içi boş bir kavramı tasdik etmez. Kişi, içi dolu bir kavramı tasdik eder. Kavramın içeriğini doldurmak da bilmeye eş değer bir durumdur. Teolojik dünyada içi dolu bir kavramın onaylanmasının adına da kesin bilgi diyoruz. Eğer kesin bilgiye dair kalbi bir bağlanma da söz konusu ise bu durumda bu bilgiye iman adını veriyoruz.

Çünkü Kur’ân, diğer iman biçimlerini kesin bilgiye, burhana dayalı olmadıkları için eleştirmektedir. Birçok âyette “*deliliniz varsa getirin*” diye çağrıda bulunmaktadır. İman temelde bir bilgi meselesi olmasaydı, Kur’ân’ın teslise dair eleştirisinin de pek bir anlamı kalmamış olurdu. Toparlayacak olursak, iman temelde bir bilgi meselesidir. Ama tıpkı insanın fizikî dünyada olduğu gibi metafiziksel dünyada da bilgisinin erişemeyeceği noktalar vardır. Yine de biz, bildiğimiz kadarıyla iman ediyoruz. Zaten Allah, bizi, bildiklerimizden sorumlu tutuyor, bilmediklerimizden de sorumlu tutmuyor ve dahası bilmediğimiz şeyin arkasına da düşmememizi öğütüyor.² Ancak bilgiye, belgeye dayalı hüküm verilmesini kesinlikle teklif ediyor.³ Kur’ân-ı Kerîm’de gayba iman meselesine gelince, bu imanda körü körüne bir şeye iman olarak değerlendirilmemelidir. Bu imanda gayb olan şey, duyu verileri ile tespit edilemeyen ama metafiziksel bilgimiz ve yetilerimiz ile bilebildiğimiz metafiziksel dünyaya ait verilerdir. İslâm bilgisi ve İslâm imanı, hem fizik ve hem de metafizik dünyanın bilgiselliğini dengeli götürüp her ikisine de hakkını vererek, bugünün modern insanına ciddi manada soluk aldıracak içerikli ve dopdolu bir epistemolojiye sahiptir.

b. İnsan, Allah’ın Halifesi midir?

Bizim düşünsel ve entelektüel geleneğimizin insana Allah’ın halifesi olma (s. 31) imtiyazı vermesi kadar, hümanizm ve Rönesans yaşamış Batı tefekkür hayatı, böyle bir ayrıcalığı insana ne verebilmiş ve ne de bu değer etrafında bir insan aksiyolojisi ve etiği varlığa getirebilmiştir. Kültürümüz açısından insan algımızın oluşmasında böyle bir teolojik arka plan manidar

² İsrâ, 17/36.

³ Kalem, 68/37.

zenginlikler bize sunsa da, meselenin akademik boyutu farklı mülahazalara teşne bir görünüm içerisindedir. Yazarın insanın Allah'ın halifesi olduğuna dair verdiği âyetlerde de (s. 31, 74. dipnot) istisnasız böyle bir terimselleştirme geçmemekte ve âyetlerde geçen halife ya da çoğulu hulefa ifadesi yönetici ve kendisine yetki verilmiş kimse ya da kimseler manasında kullanılmaktadır. Bakara sûresi 30. âyetinde geçen ifadeyle de yine mana Allah'ın halifesi olma biçiminde değil; kendisine yetki verilmiş, yönetici manasına gelecek şekilde bir kullanım içerisindedir. Dolayısıyla yazarın benimsediği gibi, insan yeryüzünde Allah'ın adına iş yapacak (s. 25) biri değil, insan bir özneyse ki öyle, o zaman kendi adına iş yapar ve yapmış olduğu işten de sorumlu olur. Bir başkasının adına iş yapan, yapmış olduğu eylemden sorumlu tutulamaz. Meselenin Kur'ân bağlamında tartışmasının ne olacağı böylelikle açığa kavuştuktan sonra teolojik ya da metafiziksel tartışmasına gelince, insan, ontolojik olarak mümkün bir varlık olduğundan, ontolojik olarak zorunlu olan bir varlığa yani Allah'a halife olamaz. Olsa olsa ona ancak kul olabilir. Meleklerin Hz. Âdem'e secdesi de onun Allah'ın halifesi olduğuna dair bir secde değil, yapılan bir saygı secdesidir. Nitekim birçok kadim toplumlarda insanlara saygı manasına gelecek şekilde yere kapanma (örneğin Güney Asya toplumlarında) ya da rüku biçiminde (örneğin Uzak doğu toplumlarında) yapılan bedensel eğilmeler kültür tarih açısından dikkate değerdir.

c. İnsanın Tabiatında İyilik mi, Yoksa Kötülük mü Baskındır?

Yazar insanın öz olarak iyiye yatkın olduğu ama bu baskın iyi özünün insanın bizzat kendisinin kötüye kullanması ile kötülüğün ortaya çıktığından söz ederek, insan tabiatının baskın karakterine dair kanaatini ifade eder (s. 37-38). Acaba insanî özün kötülüğe yatkın ve baskın yönünün de kötülük olduğunu söylememiz ve buna dair gerekçelerimizin olması mevcut algı ya da değerlendirmeleri değiştirmeye yetmez mi?! Kuşkusuz, sosyal bilimlerde bilimsel ya da bilgi kuramsal kesinliğin neyle ölçülür olduğu ve böyle bir kesinlikten bahsedebilmenin şartlarının ne olduğu herkesçe kabul edilmediğinden bu meselede de ilgili konuya dair saptamanın bir kanaat olacağını söylemek herhalde yapılacak en iyi giriş ifadesi olacaktır.

İnsan, canlı bir varlıksa ve bu canlılığını da nefis sahibi bir varlık olmaya borçlu ise, bu durumda, nefis sahibi olma, bugün için tüm klasik ve çağdaş psikolojinin verilerine göre 'ego' yani 'benlik sahibi olma' fikrini bireyde ortaya çıkardığına göre, böyle bir bireyden müspet ya da menfi anlamda kendinden önce başkasını düşünmesini bekleyemeyiz. Yani ego sahibi birey, önce kendini düşünür. Kendini düşünme, kendi yararını tüm insan teklerinin yararından önceye almayla eş değer bir durum ifade edeceği açıktır. Nitekim insanların ahlâkî boyuta evrilmeleri de ancak kendini düşünen egolarını dizginlemeleri ile mümkün olmaktadır. İnsana üflenen ruh ya da

verilen akıl yeteneği bu egonun terbiyesi ve dizginlenmesi içindir. Akletme Arapçada kök anlamı itibariyle bağlamak ve kendini tutma manalarına gelmektedir. Kendini tutan, bağlayan ahlâka ve erdeme de ulaşmış olmaktadır. Nitekim insan, iki temel gücü hem arzu ve hem de öfke gücünü tutup dizginleyerek erdemli fiillere yönelebilmektedir. İnsanın baskın tarafı iyi olsaydı, eğitim sistemlerine de gerek kalmazdı. Zaten insanın hayat pratiğinde iyiliği zor, kötülüğü kolayca yapıyor olması, insanın eğilim olarak neye yatkın olduğunu göstermektedir. İnsanın böyle bir eğilimi dolayısıyla, Kur'ân insanı eğitmek ve tabir câizse 'adam etmek' için birçok âyette sitemkâr ve uyarıcı dil kullanmaktadır. Kur'ân'ın insana dönük hitabının, ki bu aynı zamanda Kur'ân'ın bir adı olan "ez-Zikr", yani bir öğüt, tavsiye ve bir hatırlatma olması ondaki baskın ya da hep olan kötü gidişi durdurmaktan öte başka ne anlama gelebilir?! İyi olan değil, kötü durumda olan varlığa öğüt verilir.

d. İnsan Tabiatında Beyin ve Kalp Farklı İki Epistemik/Bilişsel Merkez midir?

Entelektüel ve düşünsel geleneğimiz içerisinde beyin ya da dimağ ile kalp arasında birtakım ayırımların var olduğu bilinen bir husustur. Yazarılarımız da bu konuda kuvvetle muhtemel ki geleneksel söylemi takip ederek beyin ile kalp arasında bilişsel merkez bağlamında farklı iki yetenek ve yetkinin var olduğunu ifade eder. (s. 96, 102). Beyin, bilgiyi elde etme işlevindeyken, kalp elde edilen bilginin özümsemiş davranışlara yansımada destekleyici ve süreklilik sağlayıcı bir işleve sahiptir. (s. 96). Yani bir manada beyin ilim, kalp irfan kaynağı olarak görünmekte ve değerlendirilmektedir. Bugün gelişen tıp ve anatomi bilgisi, sahip olduğumuz kalbin bu tarz bir epistemik yeteneğe sahip olmadığını, var olan bilişsel yeteneklerimizin beynin kendi içerisindeki hücrelerinin ve nöronlarının karşılıklı etkileşimi ile gerçekleştiğini söylemektedir. Kur'ân'da geçen kalbin anlaması⁴ olayı da mecazîdir- ki Kur'ân'da mecazî ifade azımsanmayacak kadar ciddi bir kullanım alanına sahiptir- kastedilen de kişinin basireti ve feraseti ile ileriye görebilme, olayın ya da meselenin arka yüzünü keşfedebilme imkân ve kabiliyetine referansla kalp üzerinde bu tarz bir terimselleştirmeye gitme söz konusudur. Oysa temelde bilişsel merkezimiz, günümüzün modern anatomi bilgisinin vermiş olduğu destek ve teyit bağlamında sahip olduğumuz beyin ve onun hem epistemik ve hem de duygusal fonksiyonları doğrultusunda gelişmektedir. Kognitif ya da bilişsel merkezimiz beyindir o da tektir; ama bu merkezin hem bilgiye, hem irfana ve hem de duyguya dayalı birtakım farklı ve birbirine indirgenemeyecek, oldukça da kompleks fonksiyonları olabilir ve bu fonksiyonel farklılıktan hareketle de farklı bi-

⁴ A'râf 7/179.

lişsel merkezlerin varlığına dair bir çıkarsamaya gidilmemesi gerekir.

Sonuç

Eser sahip olduğu içerik, temas ettiği meseleler, kullanılan teknik terminoloji, izlenen metodik istikamet, üretilen yeni kavramsal düzenek ve sahip olduğu akıcı diyalektik itibarıyla düşünce literatürümüz açısından önemli bir boşluğu doldurmuş olduğunu çok rahatlıkla ifade edebiliriz. Eser hacmi itibarıyla bu kadar yoğun bir içeriği kendi yapısında eritmiş olması, yazarın ilgili konulara dair uzun süreli tespit ve analizlere sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Eser yazılış amacına uygun olarak hedeflerini gerçekleştirmiştir. Gerek İslâm inancının ve gerekse bu inanca dayalı olarak üretilen İslâm düşüncesinin insan telakkisine dair eserde yapılan tanımlamalar ve analizler oldukça verimli ve yaratıcı akademik neticelere okuyucuyu ve araştırmacıyı yönlendirmiş ve bu çerçevede farklı ufukların düşünülme zemininin oluşumunda motive edici olmuştur.

Çağın insan algısı ve bu algıya dönük getirilen yapıcı eleştiriler, İslâm düşüncesinin manevi iklimi bağlamında, günümüzün anlama kalıplarına da hitap edici bir insan paradigması geliştirmesi istikametinde eser, sosyopolitik öneme sahip güçlü neticeler, öneriler ve analizler barındırmaktadır. Eser, içeriği açısından yukarıda da ifade edildiği gibi, insan problemi bağlamında ileriye dönük gerçekleştirilmesi muhtemel anlamlı bir insan projesi önermesinden dolayı ayrıca dikkat çekici bir öneme sahiptir.

Böyle bir çalışmanın vücuda gelmesinde başta yazar olmak üzere katkısı olan herkesi kutluyorum.



FÂRÂBÎ'NİN MEDENİYET SOSYOLOJİSİNE KATKILARI

THE CONTRIBUTIONS OF AL-FÂRÂBÎ TO THE SOCIOLOGY OF CIVILIZATION
EJDER OKUMUŞ

**HANEFİLERDE NİKÂH AKDİNİN ŞEKLİ BİR ŞARTI OLARAK ŞAHİTLİK
VE AKDİN İN'İKADINA ETKİSİ**

THE WHITNESSING AS A FORMAL CONDITION OF MARRIAGE IN HANAFIS
AND ITS EFFECTS ON CONSTRUCTION OF CONTRACT
ÖMER YILMAZ

TAZMİN ÜSLUBU VE KUR'ÂN-I KERİM'DEKİ İŞLEVLERİ

THE TAZMEEN AND IT'S FUNCTIONS IN THE QURAN
SÜLEYMAN TAŞ

**DİNİ REFERANSLAR ÇERÇEVESİNDE İNTİHAR OLGUSU VE İNTİHARI
BESLEYEN DÜŞÜNCE KALIPLARIYLA MÜCADELE**

SUICIDE CASE IN THE FRAME OF RELIGIOUS REFERENCES AND THE
STRUGGLE AGAINST THE MENTAL CODES FEEDING SUICIDE
HURİYE MARTI

VEDÂ HUTBESİ'NDEKİ TEMEL PRENSİPLER VE KUR'ÂNİ TEMELLERİ

MAJOR PRINCIPLES IN FARE WELL SERMON AND THEIR QURANIC
GROUNDS
ADNAN ADIGÜZEL

**A'RÂF SÜRESİ 189 VE 190. ÂYETLERİN YORUMLANMASINDA
RİVAYETLERİN ETKİSİ ÜZERİNE**

ON THE EFFECT OF NARRATIONS IN THE INTERPRETATION OF THE
VERSES OF 189-190 A'RÂF CHAPTER
AHMET YAZICI

KUR'ÂN'A GÖRE YETİMLERİN HİMAYESİ

THE PROTECTION OF ORPHANS ACCORDING TO THE QUR'AN
ALİ CAN

KİTAP DEĞERLENDİRME

ANLAM VE VARLIK BOYUTUYLA İNSAN, GÜRBÜZ DENİZ
İSMÂİL HANOĞLU



Fiyatı: 10 ₺