

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 52 • SAYI: 2 • NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2016



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 52 - SAYI: 2 - NİSAN-MAYIS-HAZİRAN



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DİYANET İLMİ DERGİ



DİYANET 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

Diyamet 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,
Avusturya; 30 Avusturya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ

30.06.2016

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, "Diyamet 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. Hüseyin Esen
Prof. Dr. Mehmet Ünal
Prof. Dr. Murat Sülün
Prof. Dr. Musa Kasım Arıcan
Prof. Dr. Mustafa Ünver
Prof. Dr. Nihat Dalgın
Prof. Dr. Osman Güner
Prof. Dr. Selçuk Coşkun
Prof. Dr. Talip Türcan
Doç. Dr. Abdurrahman Candan
Doç. Dr. Adem Efe
Yrd. Doç. Yakup Bıyıkoğlu

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 Karslı
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 |
| KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDEN ÜMMET KARDEŞLİĞİ THE UMMAH BROTHERHOOD FROM QUR'AN PERSPECTIVE ABDULLAH AYGÜN | 11 |
| İMSAK ve TAN VAKİTLERİNİN GÖZLEMSEL YOLLA TESPİTİ AN OBSERVATIONAL STUDY ON THE LIMITS OF DAWN AND FAJR SACİT ÖZDEMİR / İLHAMİ AŞIKKAYA | 31 |
| "NESİ" ÂYETİ VE MODERN NESİ UYGULAMALARI THE VERSE FOR NASİ AND ITS MODERN APPLICATIONS MUSTAFA ÜNVER | 43 |
| ÖMER NASUHI BİLMEN'İN HADİS KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ POSITION OF OMAR NASUHI BILMEN IN THE CULTURE OF HADITH HÜSEYİN AKYÜZ | 69 |
| AİLE İÇİ ŞİDDETİN ÖNLENMESİNDE DİNİN ROLÜ ROLE OF RELIGION IN PREVENTION OF DOMESTIC VIOLENCE FARUK GÖRGÜLÜ | 97 |
| İLK DÖNEM İRAK HANEFİLERİNİN ZEYDÎ USULÜNE ETKİLERİNE YÖNELİK BİR İNCELEME -KERHÎ VE EBÛ ABDULLAH EL-BASRİ ÖRNEĞİ- AN EXAMINATION DIRECTED TO THE INFLUENS OF THE FIRST IRAQI HANAFITES ON THE ZAYDI LEGAL THEORY -THE EXAMPLE OF KARKHI AND ABU ABDULLAH AL- BASRI- FATİH YÜCEL | 115 |
| KUR'ÂN'DA "VEYL" KELİMESİ ÜZERİNE THE USAGE OF "VEYL" IN THE QORAN YAKUP YÜKSEL | 147 |

Ümmet kavramı dili, rengi ve ırkı ne olursa olsun bütün Müslümanları bir kuba gibi bünyesinde taşıyan kuşatıcı bir sözcük. Kur’ân-ı Kerim’de yer alan “Allah’ın ipine sımsıkı sarılın” (l-i imrân, 3/103.) ve “Müminler ancak kardeşler” (Hucurât, 49/10.) gibi âyetler Müslümanların daima birlik ve beraberlik içerisinde yaşamaları konusunda ilkeler ortaya koymuştur. İslam tarihi boyunca zaman zaman bölünmeler yaşanmış olsa da Müslümanlar, İslâm dininin inanç esasları etrafında birlik ruhunu hep diri tutmuşlardır. 1789 Fransız İhtilaliyle birlikte kavmiyetçilik en yıkıcı etkilerini ümmet kavramını değersizleştirme ve işlevsiz hâle getirmekle İslâm coğrafyasında göstermiştir. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nden kopan her bir toprak parçasında maalesef bugün kan ve gözyaşı hâkimdir. “Allah ve Resulüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider” (Enfâl, 8/46.) ilâhî ikazını göz ardı eden İslâm coğrafyası sosyal, siyasî, iktisadî ve askerî alanlarda özne konumunu kaybederek nesne konumuna gelmiştir. Yrd. Doç. Dr. Abdullah Aygün, tarih boyunca sosyal ve siyasî hayatımızda etkilerini gördüğümüz ümmet kavramının Kur’ânî temellerini bugün yaşanan sorunlara da işaret ederek “Kur’ân Perspektifinden Ümmet Kardeşliği” isimli makalesinde ele aldı.

İslâm dünyası, tarihî misyonunu yeniden elde edebilmek için zedelenen İslam kardeşliğini ve birlik ruhunu yeniden tesis etmek durumundadır. Diyanet İşleri Başkanlığı son zamanlarda bu konudaki çalışmaların bir örneği sayılabilecek girişimlerde bulundu. Bunlardan biri Uluslararası Hicri Takvim Birliği Kongresi’dir. İslâm ülkeleri hicri takvimde esas alınan bazı teknik uygulamalardaki farklılıklar sebebiyle değişik günlerde Ramazan Ayı ve bayramı idrak etmektedir. Ülkemizde gerçekleştirilen Uluslararası Hicri Takvim Birliği Kongresi’nde alınan karar doğrultusunda, İslam ülkeleri arasında takvim birliğini sağlama konusunda önemli bir adım atılmış oldu. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bu alanda üzerinde çalıştığı bir diğer proje de Ankara Üniversitesi ile birlikte yürüttüğü “Ufuk Aydınlanma (Tan ve Fecir) Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Belirlenmesi” projesidir. Bu projenin yürütülmesinde katkıları olan Prof. Dr. Sacit Özdemir ve Astronom İlhami Aşıkkaya “İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti” başlıklı yazısı son yıllarda Ramazan Ayı ile birlikte gündeme getirilen imsak ve yatsı vakitleri konusunda yaşanan tartışmalara açıklık kazandıracak mahiyettedir.

Zaman kavramı ve zamanın tespiti, ölçümü tarih boyunca insanoğlunun kayıtsız kalmadığı konulardan biridir. Kur’ân-ı Kerim’de “Güneş ve Ay bir hesaba göre hareket etmektedir.” (Rahmân, 55/5) buyuran Yüce Allah, ayların sayısını on iki, haram ayların sayısını ise dört olarak takdir etmiştir. Ne var ki insanoğlu kendisine gönderilen kutsal kitapları tahrif ettiği gibi kendi çıkarları için nesî adı verilen bir yöntemi kullanarak savaşmanın yasak olduğu haram ayların yerlerini ve ibadet vakitlerini değiştirerek sünnetullahı aykırı davranmıştır. Prof. Dr. Mustafa Ünver nesî uygulamasının modern örneklerini “Nesî yeti ve Modern Nesî Uygulamaları” başlıklı yazısıyla bizlerle paylaştı. Osmanlı ilim geleneğinde hadis ilmi özel bir yer teşkil etmiş ve âlimler eserlerini kaleme alırken sık sık hadislerle başvurmuşlardır. Son dönemin güzide alimlerinden biri olan Ömer Nasuhi Bilmen de Kur’ân ve Sünnet eksenli bakış açısıyla devrinin zihni bulanıklığı gidermek amacıyla tefsir, hadis, fıkıh, ahlâk ve edebiyat alanlarında birçok eser vermiş ve Hz. Peygamber’i bütün kâinat için bir hakikat güneşi olarak görmüştür. Ona göre Hz. Peygamber’in sözlerinin kaynağı Kur’ân’dır ve Kur’ân-ı Kerim’in tam anlamıyla anlaşılabilmesi için Sünnet’e vâkıf olmak şarttır. Bu nedenle eserlerinde hadis, sünnet ve hadis usulüne dair çok değerli bilgilere yer vermiştir. Yrd. Doç. Dr. Hü-

seyin Akyüz “Ömer Nasuhi Bilmen’in Hadis Kültüründeki Yeri” isimli yazısıyla daha çok fıkıh alanındaki eserleriyle şöhret bulan Ömer Nasuhi Bilmen’in hadis ilmine dair yaklaşımlarını öğrenme imkanı bulacağız.

Şiddet günümüzde küresel bir tehdit hâlini almıştır. Bugün yazılı ve görsel basında her geçen gün cinayet, yaralama, psikolojik şiddet gibi kamu vicdanını yaralayan haberler ulusal ve uluslararası ölçekte sıklıkla yer almaktadır. Bütün dünyayı saran şiddet sarmalından bilhassa toplumun zayıf halkaları olan kadın ve çocuklar etkilenmektedir. Aile içerisinde şiddeti öğrenen çocuklar hayatlarının sonraki dönemlerinde ailesinde öğrendiği şiddeti toplum içerisinde uygulama yoluna gitmektedir. Toplum etkisi altına alan şiddet sarmalı bütün kurumların varlığını borçlu olduğu aile üzerinde daha da yıkıcı bir etkiye sahiptir. Aile içi şiddet konusunda yapılan araştırmalar alkol, uyuşturucu, ekonomik sıkıntılarının aile içi şiddette başat etkenler olduğunu göstermektedir. Toplumsal araştırmaların sosyolojik okumaları dikkatli bir gözle yapıldığında ve şiddete neden olan unsurlar yakından incelendiğinde, şiddetin önünü almak için Kur’ân’ın kadına ve aileye yaklaşımının yeniden ele alınması ve toplumsal düzlemde bu yaklaşımın yaygınlaştırılması gereği ortaya çıkacaktır. Dr. Faruk Görgülü’nün “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü” başlıklı yazısı aile içi şiddetin nedenlerini ortaya koyarak bu şiddetin önlenmesinde dinin rolüne dikkat çekmektedir.

Ebû Hanife’nin Ehl-i beyt âlimlerinin Emevîler ve Abbasiler dönemindeki yönetime karşı tutumları ve Zeydî geleneğe mensup âlimlerden istifade etmesi sebebiyle, Zeydî fîrû ve usûl-i fıkıh eserlerinde Ebû Hanife ve öğrencilerine karşı bir ilgi olduğu ifade edilmektedir. Hicri IV. ve V. asırlara gelindiğinde bu ilginin Ebû’l-Hasen el-Kerhî ile birlikte belirgin bir şekilde arttığı görülmektedir. Zeydî fakih ve usulcülerin Irak Hanefileri ile hoca talebe ilişkisi içerisinde olmalarının kendi usullerine yansıyan yönlerinden birisi de Şi’a’nın ana kolu olan Caferî çizgiden ayrılması ve Sünni-Mu’tezilî çizgiye girmesidir. Zeydî usulü istihsan, fasid- bâtil ayrımı, teklifi hükümler ve nehyin menhiyyun anıh’ın fesadına delaleti konularında Hanefîlerden etkilenmiştir. Dr. Fatih Yücel “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme” isimli yazısında Hanefîlerin Zeydî usulündeki etkilerinin izlerini ortaya koydu.

Kur’ân-ı Kerîm kendisine özgü nazmı ve üslubu olan bir kitaptır. Kur’ân-ı Kerîm hitap şekli, müjde ve ceza haberlerini sunuş tarzı gibi birçok konuyu kendisine özgü bir dil ve metin örgüsüyle bizlere sunmaktadır. Bu dil ve metin örgüsü içerisinde insanların günlük hayatlarında kullanageldikleri deyimler, beddua şekilleri, müjde kalıpları, sevinç belirtileri ve konuşma ifadeleri de yer almaktadır. Kötü bir durumdan haber veren ya da kişinin hâlini şikâyet etmesi anlamında kullanılan “veyl” kelimesi de söz konusu kavramlardan birisidir. Pişmanlık, helak, cehennemde bir vadi, azap ve hasret gibi manalara gelen veyl kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de otuz dokuz yerde geçmektedir. yetler incelemeye tabi tutulduğunda veyl kelimesinin muhataplarının genelde müşrikler, kâfirler, münafıklar, yalancılar, suçlular, putperestler ve iftira atanlar, özel anlamda ise Firavun ve sihirbazlar, Yahudiler, Hristiyanlar, Hz. dem’in oğlu Kabil ve ölçü ve tartıda hile yapanlar olduğu görülmüştür. Yrd. Doç. Dr. Yakup Bıyıkçoğlu “Kur’ân’da Veyl Kelimesi Üzerine” başlıklı yazısında veyl kavramının Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımına ilişkin bilgileri bize aktardı.

Her bir sayıda değerli bilim insanlarının akademik birikimlerini değerli okuyucularımızla buluşturduğumuz dergimizi istifadenize sunarken, rahmet iklimi Ramazan’ın ve bayramın ülkemiz ve İslam dünyası için hayırlar getirmesini diliyorum.

Bir sonraki sayıda tekrar buluşmak dileğiyle.

Dr. Yüksel Salman

KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDEN ÜMMET KARDEŞLİĞİ THE UMMAH BROTHERHOOD FROM QUR'AN PERSPECTIVE

ABDULLAH AYGÜN
YRD. DOÇ. DR.
GİRESUN Ü. İSLAMİ İLİMLER FAK.



ABSTRACT

Regardless of gender, language, color, race, the whole Muslims are gathered under the ummah roof. The race or posterity or status does not matter in the Ummah. The superiority is only taqwa. This great unity consists by means of brotherhood. So Ummah is society that based on religious brotherhood. Religious brotherhood are interlocking all Muslims as the stone of a building and it makes them one Ummah by making a single body. Due to this brotherhood, love, compassion, cooperation and solidarity dominate in the Ummah.

Joys and sorrows are shared from the heart. The most important threat to the Ummah brotherhood is the jingoism/racism and sectarianism. Because, the racism/jingoism and sectarianism divides and breaks into pieces the Ummah. Indeed, the Ummah, after the 19th century, has broken into pieces and has lost its power in all respects. Despite all the negativity in the last centuries, cooperation, solidarity, sharing feelings of joy and grief has continued among Muslims. Such an example is not possible to see in other communities.

Keywords: Islam, Ummah, Brotherhood, Solidarity, Jingoism/Racism, Sectarianism.

ÖZ

Cinsiyeti, dili, rengi, ırkı ne olursa olsun, bütün Müslümanlar ümmet çatısı altında toplanmıştır. Ümmette ırka, soya veya statüye bakılmaz. Üstünlük ancak takva iledir. Bu büyük birliği din kardeşliği meydana getirmektedir. Yani ümmet, tamamen din kardeşliği üzerine kurulu bir toplumdur. Din kardeşliği, bütün Müslümanları bir binanın taşları gibi birbirine kenetlemekte ve onları bir beden hâline getirerek bir tek ümmet yapmaktadır. Kardeşliğin gereği olarak ümmette, sevgi, merhamet, yardımlaşma ve dayanışma hâkimdir. Sevinç ve üzüntüler yürekten paylaşılır. Ümmet kardeşliğine karşı en önemli tehlike kavmiyetçilik, cemaatçilik ve grupçuluktur. Çünkü kavmiyetçilik, cemaatçilik veya grupçuluk ümmeti böler ve parçalar. Nitekim ümmet, 19. yüzyıldan sonra kavmiyetçilik sebebiyle parçalanmış, her bakımdan gücünü yitirmiştir. Son iki asırdaki tüm olumsuzluklara rağmen Müslümanlar arasındaki yardımlaşma, dayanışma, sevinç ve kederleri paylaşma duyguları devam etmiştir. Böyle bir örneği başka toplumlarda görmek mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Ümmet, Kardeşlik, Dayanışma, Kavmiyetçilik, Cemaatçilik.

Giriş

Ümmet kavramı, İslâmî terminolojide sıkça kullanılmakta, çeşitli tartışmalara konu olmaktadır. Bu çalışmada, İslâm'ın ümmet kavramına hangi anlamları yüklediği ve ümmeti diğer sosyal gruplardan ayıran özelliklerin neler olduğu incelenmektedir. Kur'ân'ın, Müslümanların nasıl bir dayanışma, birlik ve beraberlik hâlinde olmalarını öngördüğü irdelenmektedir. Bu öngörünün fiyata nasıl yansıdığı yani tarihî süreç değerlendirilmektedir. Bu büyük birlikteliği zaafa uğratan etkenler ele alınmaktadır. Müslümanların temel problemlerinin kalıcı çözümünün, ümmet kardeşliğini ve dayanışmasını gerçekleştirmelerine bağlı olduğu savunulmaktadır.

Bilindiği gibi Kur'ân, Müslümanların toplu hareket etmelerini istemektedir. Kur'ân'ın ağırlıklı olarak kullandığı dil ve üslup bu yöndedir. Bunun en açık örneği, sürekli tekrarlanan Fâtiha sûresindeki “biz” vurgusunda görülmektedir. “Müminler ancak kardeştir.” âyetiyle, ayırım gözetmeksizin bütün müminleri manevi bir bağ ile birleştirmektedir.

Hz. Peygamber'in de ümmetinin yekvücut olmasını istediği ve sahabeyi bu doğrultuda yetiştirdiği bilinmektedir. Sahabe dönemi başta olmak üzere, geçmişte oluşturulan din kardeşliğine dayalı ümmet anlayışı sayesinde, İslâm toplumları dünya çapında izzetli bir konuma yükselmiştir. Ancak 19. yüzyıldan sonra ümmet çatısı altındaki bu birliktelik, kavmiyetçilik/milliyetçilik akımlarıyla parçalanmış ve bundan sonra İslâm toplumu sömürülen ya da ezilen konuma gelmiştir. Bu dağılma sonrası her millet, aşiretçilik, cemaatçilik, grupçuluk anlayışı ile iyice parçalara bölünmüş ve sürekli bir çatışma girdabına girmiştir.

Kur'ân'da “ümmet” kelimesi, toplam elli yedi âyette, tekrarlarıyla beraber altmış dört defa

yer almaktadır.¹ Sözlüklere göre ümmet; din, topluluk, millet, cemaat, peygamber gönderilen toplum, peygamberlerden birinin kavmi, belirli bir gaye etrafında toplanan cemaat, bir dinin mensupları, aynı zaman diliminde yaşayan topluluk, rehber, önder, yol, ana, nesil, canlı türlerinden bir grup gibi anlamlara gelmektedir.² Ümmete dair otuz kadar tanım yapıldığının belirtilmesi³, onun sahip olduğu anlam zenginliğini göstermektedir.

Ümmet kelimesi, Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁴ Bunların ortak paydasının “topluluk” olduğu görülmektedir.⁵ İnsanların inançları, eylemleri veya hedefleri açısından oluşturdukları topluluklara da ümmet adı verilmektedir.⁶ Fakat İslâm'a göre insanları birleştiren ya da ayıran esas unsur akide/inanç olduğundan⁷, ortak bir inanca sahip insanların uyumlu bir şekilde bir araya gelmeleriyle oluşan topluluğa ümmet denilmektedir.⁸ Yani aralarında dil, renk, meslek veya menfaat birliği olan insanlar birer topluluktur. Fakat Müslümanlar, sadece aynı dine ve peygambere inanmaları dolayısıyla ümmet olmaktadır.⁹

Anlaşılabacağı üzere, ümmet kavramının oldukça yakın anlamlara sahip birçok tanımı bulunmaktadır. Genel olarak ümmet; hedef, zaman, mekân, bir şahıs, bir yol veya düşünce ortak paydasında buluşan insanların oluşturduğu topluluk olarak tarif edilmektedir. Bundan dolayı Hz. Muhammed (s.a.s.)'e iman edip, İslâm dinine mensup olanlara ümmet-i Muhammed ya da İslâm ümmeti denilmektedir.

1- Sosyal Kavram Olarak Ümmet

Toplumların oluşmasında dinin çok önemli bir yeri vardır. Zira sosyal ve siyasî nizamın tesisinde, kültür ve medeniyetin tekâmülünde en

¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, s. 80.

² Ebü'l-Hüseyin b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, tahk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut trz., c. I, s. 21-28; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadir, Beyrut 1990, c. XII, s. 22-28.

³ Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, tahk. Ali Muhammed en-Neccâr, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1958, c. III, s. 1058. İbnü'l-Arabî, başka bir yerde bu tanımların kırka kadar çıktığını söyler. (c.I, s. 292)

⁴ Bkz. Bakara, 2/143; Âl-i İmrân, 3/104; En'âm, 6/38; A'râf, 7/38; Hüd, 11/8; Ra'd, 13/30; Nahl, 16/120; Enbiyâ, 21/92; Mü'minûn, 23/44; Mü'min, 40/5; Zuhuruf, 43/22.

⁵ Veli Ulutürk, “Kur'ân'da İmam ve Ümmet Kelimelerinin Anlamları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1997, sy. 3, s. 44.

⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut trz., c. IV, s. 26.

⁷ Tevbe, 9/23-24; Hüd, 11/45-46.

⁸ Ali Şeriatî, *İslâm Sosyolojisi*, çev. Kenan Sökmen, Birleşik Yayınları, s. 123.

⁹ Tahir b. Âşûr, *Tefsîru'l-tahrîr ve'l-tenvîr*, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1984, c. I, s. 721; Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1992, c. III, s. 161.

önemli etken dindir.¹⁰ Nitekim Kur'ân'a göre, yeryüzünde halife olan insana¹¹ “emanet”¹² denilen, ahlâka dayalı bir sosyal düzen kurma görevi verilmiştir.¹³ İlahî dinler, Yahudiliğin “kutsal millet”, Hristiyanlığın “İsa'nın kilisesi” ve İslâm'ın “ümme-i Muhammed” diye adlandırdığı büyük toplulukları oluşturmayı hedefler.¹⁴ Fakat İslâm dini, bütün insanlığı kendi idealleri altında birleştirmeye daha fazla yaklaşmış¹⁵ ve İslâm toplumu (ümme) fikrini pratik olarak diğer dinlerle mukayese edilemeyecek kadar daha fazla gerçekleştirmiştir.¹⁶

İslâm sadece dil ile ikrarı yeterli görmemektedir. Cihanşümul toplumun (ümme) oluşturulmasını ve çeşitli zulüm ve haksızlıkların görüldüğü yeryüzünde topyekün mücadele ederek, ahlâktan sanata, bilimden iktisada kadar bütün alanlarda hak yolun kanıtı olunmasını istemektedir.¹⁷ Kur'ân, bu topluluğu oluşturmak için bir yandan aile birimini güçlendirmekte, diğer taraftan kabileciliği/kavmiyetçiliği izale ederek, geniş çaplı bir birliktelik meydana getirmektedir. O'nun toplumsal birlikteliğe vurgu yapan âyetlerini hemen her sayfasında, özellikle medenî sûrelerde görmek mümkündür.¹⁸ “Müminler sadece kardeşlerdir. O hâlde ihtilaf eden kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki O'nun merhametine nail olasınız.”¹⁹ âyetiyle bütün Müslümanların kardeş olduğunu; “Topluca Allah'ın ipine sınımsız sarılın ve parçalanmayın! Allah'ın üzerinizdeki nimetini düşünün, hani siz düşman idiniz de O, kalplerinizi birleştirdi. O'nun bu nimeti ile kardeşler oldunuz.”²⁰ “Müminlerin kalplerini birbirine ısıdırıp bir araya getirdi. Şayet sen dünyada bulunan her şeyi sarfetseydin bile yine de onların kalplerini birleştiremezdin, fakat Allah onları birleştirdi.”²¹ âyetleriyle, aralarında gönül birlikteliği olduğunu; “Allah, taşları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi saflar hâlinde, kendi yolunda

¹⁰ Osman Turan, “Din ve Medeniyet”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, c. III, sy. 26, s. 2.

¹¹ Bakara, 2/30.

¹² Ahzâb, 33/72.

¹³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 68.

¹⁴ Ervin J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 24.

¹⁵ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İz Yayınları, İstanbul 1993, c. I, s. 1.

¹⁶ William Montgomery Watt, *İslâm Nedir?*, Birleşik Yayınları, İstanbul 1993, s. 299.

¹⁷ Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınları, Ankara 1989, s. 271.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 107.

¹⁹ Hucurât, 49/10.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/103.

²¹ Enfâl, 8/63.

*savaşanları sever.*²² âyetiyle, sarsılmaz bir yapı gibi kenetlendiklerini; “*Kendilerinin ihtiyaçları olsa dahi onları kendilerine tercih ederler.*”²³ âyetiyle, kardeşliğin en ileri derecesine sahip olduklarını ifade etmektedir.

Kur’ân, kavim, kabile, fırka, hizb, taife, mele, ashap gibi sosyal gruplardan da bahsetmektedir. Bu gruplar daha çok kan birliği, toprak birliği veya ortak maddi çıkarlar gibi unsurları esas almaktadır. Oysa ümmete aidiyet hissiyle bağlı olmak, onu sevmek ve dualarına konu etmek imanî bir yükümlülüktür.²⁴

Ümmetin yukarıda adı geçen diğer sosyal gruplardan önemli bir farkı da onda sosyal sınıflar arasında ayrıcalığa yer olmamasıdır. Beyazlar ile siyahlar, zenginler ile fakirler ya da kadınlar ile erkekler arasında, ümmetin mensubu olma bakımından bir fark bulunmamaktadır. Hangi şekil, suret ya da konumda olursa olsun, herkes Allah’ın kuludur ve ümmetin bir ferdidir. Üstünlüğün ölçüsü sadece takvadır.²⁵ İslâm bu yaklaşımıyla aile, aşiret, kabile gibi küçük sosyal grupları değil, geniş kapsamlı bir ümmet olgusunu ortaya koyarak, yeni bir sosyal yapı gerçekleştirmektedir.²⁶ Ümmet adı verilen bu toplumun düşünce, karar, tavır ve gücünde genel bir birlik vardır. Çünkü o, renk veya ırk ayrımı yapmayan evrensel bir kardeşlik esasına dayanmaktadır.²⁷

Görüldüğü gibi İslâm, insanlar arasındaki ilişkilerde renk veya kan bağlarını esas almamış, insanların birliğini tamamen manevi temele oturtmuştur.²⁸ Bu sayede toplumların özellikleri ve kabiliyetleri, ümmet potasında bir araya gelerek kaynaşmış ve büyük bir medeniyet kurulmuştur. Bu medeniyet, hiçbir zaman Arap/Türk/İran vs. medeniyeti olmamış, her zaman geniş anlamıyla İslâm medeniyeti olmuştur. İşte bu, tarih boyunca başka hiçbir birlikteliğin ve topluluğun ulaşamadığı bir noktadır.

2- Ümmet-i Muhammed’de Kardeşlik

Ümmet-i Muhammed, Allah’ın birliğine, sıfatlarına, adalet ve hikmetine, hiçbir şeye benzemediğine, Hz. Muhammed (s.a.s.)’in peygamberliğine, risaletinin evrensel ve ebedi, getirdiklerinin hak, Kur’ân’ın İslâm’ın

²² Sâf, 61/4.

²³ Haşr, 59/9.

²⁴ Mehmet Emin Özaşar, “Toplumsal Dayanışma ve Kardeşlik”, *İslâm’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, DİB Yayınları, İstanbul 2007, s. 376.

²⁵ Hucurât, 49/13.

²⁶ Amiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s. 276; Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s. 111.

²⁷ Luis Lamia-İsmail Râci el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. M. Okan-Zerrin Kibaroğlu, İnkılap Yayınları, İstanbul 1991, s. 101.

²⁸ Muhammed İktal, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul trz., s. 199.

kaynağı, Kâbe'nin kible olduğuna iman edenlerin tümüne verilen isimdir.²⁹ Bu topluluk, inançta, düşüncede, ibadette, idealde, gelenekte, ahlâkta, adap ve duyguda tek bir ümmettir.³⁰

İlk Müslümanlar, Mekke'de bir cemaat oluşturmuştur. Fakat siyasî, sosyal ve kültürel bir toplum teşekkülü Medine'de gerçekleşmiştir.³¹ İslâm toplumu yani ümmet olgusu da bu dönemde şekillenmiştir.³² Medine döneminde, ümmet kavramıyla din kardeşliği üzerine kurulu böyle bir toplum anlayışının yerleştirilmesi, tarihin önemli dönüm noktalarındandır. Kur'ân, o zamana kadar sosyal ve siyasal oluşumlardaki kan bağına dayalı kabile ve şeref anlayışı yerine, ortak dinî inanca dayalı yeni bir toplum anlayışını getirmiş ve ümmet kavramıyla, İslâm toplumunu diğer bütün toplumlardan kesin olarak ayırmıştır.³³

Kardeşlik, dayanışma ve yardımlaşma toplumu olması, ümmet-i Muhammed'i diğer topluluklardan ayıran en önemli özelliklerdendir.³⁴ İslâm'a göre aile, akraba, komşu ya da millet olsun, ümmeti birbirine bağlayan en üst kavram "din kardeşliği" kavramıdır.³⁵ "Çokluk içinde birlik"³⁶ şeklinde tanımlanabilecek bu toplumu oluşturan temel unsur, din kardeşliğidir. Kur'ân, bunu kısa ve net olarak şöyle ilan etmektedir: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) "Müminler ancak kardeşirler."³⁷, "Kâfirlerle karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler."³⁸, "Müminler ancak kardeşir." âyetindeki hasr (إِنَّمَا/ancak) bu kardeşliğin sadece müminler arasında olduğunu, mümin ve kâfir arasında böyle bir şeyin olamayacağını ifade etmektedir.³⁹ Bu din kardeşliği, nesep kardeşliğinden daha sağlamdır. Çünkü nesep kardeşliği, din ayrılığından etkilenmekte fakat din kardeşliği

²⁹ Abdülkâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1993, s. 12.

³⁰ Hâşimî, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müslüman Toplumu*, s. 193.

³¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 1990, c. I, s. 188; Âdem Efe, "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", *Önder Peygamber ve Yeni Bir Devletin Kuruluşu*, haz. Adnan Demircan, Siyer Yayınları, 2015, s. 63-86.

³² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 191-192; Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenmesi*, s. 38, 108.

³³ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara trz., s.72-74.

³⁴ Hâşimî, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müslüman Toplumu*, s. 115.

³⁵ Özafşar, "Toplumsal Dayanışma ve Kardeşlik", s. 377.

³⁶ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996, s. 131, 148.

³⁷ Hucurât, 49/10.

³⁸ Fetih, 48/29.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. X, s. 106-107.

nesep farklılığından etkilenmemektedir.⁴⁰

İslâm toplumuna vurgu yapan bir başka âyette, “*Hep birlikte Allah’ın ipine (hablullah) sımsıkı yapışın, parçalanmayın.*”⁴¹ buyrulmaktadır. Bu âyetteki “hablullah” ifadesi, “toplum” anlamına da gelmektedir.⁴² İslâm dini, Müslümanları âdeta tek bir vücut gibi birbirlerine bağlamaktadır. Zaten Müslümanların duygu ve davranışlarının ortak olması, hak dinin en önemli esaslarındandır. Dinin dünyada en büyük feyzi de bu toplumun kurulmasındadır. Bundan dolayı “Toplumlarını yitiren veya perişan edenler, muhakkak perişan olurlar.”⁴³ denilmiştir.

Kur’ân’ın hemen her bölümünde toplu hareket etme düsturunu görmek mümkündür. Mesela, “*Dini inkâr edenler birbirlerine sahip çıkarlar. Eğer siz birbirinize yardımcı olmazsanız, dünyada fitne kopar; büyük fesat ortaya çıkar.*”⁴⁴, “*Mümin erkekler ile mümin kadınlar birbirlerinin dostlarıdır.*”⁴⁵, “*Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorludurlar.*”⁴⁶, “*Muhammed Allah’ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler.*”⁴⁷ buyrularak, her zaman dayanışma ve yardımlaşma hâlinde olmaları, birbirlerine kardeşlik şefkati ve merhameti ile davranmaları istenmektedir.

Hz. Peygamber de ümmeti şöyle tarif etmiştir: “*Birbirini sevmeye, birbirine merhamete, birbirine şefkate, müminlerin bir beden gibi olduğunu görürsün. Bir uzvu rahatsızlandığında, diğer uzuvları ateşlenerek, uykusuz kalarak ona katılır.*”⁴⁸ İslâm ümmetini bundan daha güzel tarif ve tasvir etmek mümkün değildir. Bir başka hadislerinde, “*İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de (gerçek) iman etmiş olmazsınız.*”⁴⁹ buyrularak, Müslümanların birbirlerini sevmelerinin imanın gereği olduğunu ifade etmiştir. Bu kardeşlik dolayısıyla, İslâm toplumunda asıl olan hakkın, adaletin, sevginin, barışın ve yardımlaşmanın hâkim olmasıdır.⁵⁰ İnançlarının ve gayelerinin bir olması, Müslümanlar arasında

⁴⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur’ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1967, c. XVI, s. 322. Ayrıca bkz. Râzî, *Tefsîr*, c. X, s. 107.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/103.

⁴² Râzî, âyetin devamındaki, “bölünüp, parçalanmayın” ifadesine dayanarak, “toplum” anlamının daha doğru olacağını belirtir. *Tefsîr*, c. III, s. 311.

⁴³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul trz., c. II, s. 405.

⁴⁴ Enfâl, 8/73.

⁴⁵ Tevbe, 9/71. Ayrıca bkz. Bakara, 2/257; Nisâ, 4/45.

⁴⁶ Mâide, 5/54.

⁴⁷ Fetih, 48/29.

⁴⁸ Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66.

⁴⁹ Müslim, “İman”, 93; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 142; Tirmizî, “İsti’zân”, 1; İbn Mâce, “İman”, 9.

⁵⁰ Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kur’ân*, Dârû’ş-Şurûk, Beyrut 1985, c. VI, s. 3343.

muhabbet, dostluk ve güçlü bir uyum meydana getirir. Böylece birbirlerine karşı merhametli, şefkatli, nazik ve dertleri paylaşan gönülden dostlar hâline gelirler.⁵¹ Bu sayede toprakları, vatanları ne kadar ayrı, cinsleri, renkleri ve dilleri ne kadar farklı olursa olsun hepsi kardeş olduklarını hissederler. Eşi benzeri başka hiçbir toplumda görülmeyen bu kardeşlik hâli, ümmet-i Muhammed'i diğerlerinden ayıran temel özelliklerdendir.⁵² Müslümanlar, işte bu duyguları dolayısıyla, “*Ey Rabbimiz, beni, annemi, babamı ve bütün müminleri hesap gününde affeyle.*”⁵³ diye dua ederler.

Hz. Peygamber, ümmetinde bu kardeşlik anlayışını yerleştirmeye çalışmıştır. Parmaklarını birbirine geçirerek, ümmetinin taşları birbirine iyice yapışmış bina gibi olduğunu söylemiştir.⁵⁴ İslâm ümmetinin birbirine haset edemeyeceğini, buğzedemeyeceğini, sırt çeviremeyeceğini, satışını bozamayacağını, zulmedemeyeceğini, ihanet edemeyeceğini, aldatamayacağını, yardım isteğini cevapsız bırakamayacağını, tahkir edemeyeceğini; Müslümanların kardeş olduklarını, kişinin kötü sayılması için kardeşini tahkir edip, horlamasının yeterli olduğunu vurgulamıştır.⁵⁵ Bir temsilinde de ümmeti, gözü ya da başı ağrıdığına, o ağrıyı her yerinde hisseden bir vücuda benzetmiştir.⁵⁶ Bu hadislerde, ümmetin fertlerinin emsalsiz bir dayanışma içinde, birbirlerine karşı şefkat ve merhamet duyguları ile dolu olmaları gerektiği açıkça ifade edilmiştir.

Bazı oryantalistlerin, Müslümanlar arasındaki bu kardeşlik bağlarına hayranlıklarını açıkça ifade ettikleri görülmektedir. M. Hodgson, Müslümanların tarihî misyonu olan cihanşümül bir topluluğa mensubiyet duygularının daima güçlü olduğunu, birbirine yardım etme zorunluluğunun imanın bariz göstergesi olarak kabul edildiğini belirtmektedir.⁵⁷ M. Watt, Müslümanların karizmatik bir toplum olarak tanımlanabilecek olan İslâm toplumuna derinden bağlı olduklarını, bu toplum anlayışıyla kimlik kazandıklarını, başarılarının da bu toplum şevkinden gelen enerji sayesinde olduğunu söylemektedir.⁵⁸ A. Toynbee ise Orta Çağ'daki Hristiyan atalarının farklı renklerdeki insanlar ile teması olmadığını fakat

⁵¹ Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 1987, c. V, s. 397.

⁵² Hâşimî, *Kur'an ve Sünnete Göre Müslüman Toplumu*, s. 179-180.

⁵³ İbrâhîm, 14/41.

⁵⁴ Buhârî, “Mesâcid”, 54; Müslim, “Birr”, 65; Tirmizî, “Birr”, 18.

⁵⁵ Müslim, “Birr”, 32-34; Tirmizî, “Birr”, 18.

⁵⁶ Müslim, “Birr”, 66.

⁵⁷ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, c. I, s. 5.

⁵⁸ Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayınları, İstanbul 2001, s. 95-101; Âdem Efe, “Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler”, s. 66-67.

Müslümanların daha başından beri Afrika'daki zencileri ve Hindistan'daki esmer tenli insanları, beyazları ve siyahları, İslâm bayrağı altında topladıklarını ve birbirleriyle evlendirerek kaynaştıklarını;⁵⁹ Müslümanlar arasındaki ırkçılığın kaldırılışının, İslâm'ın kalıcı başarılarından olduğunu ve bu İslâmî özelliğin yaygınlaştırılması gerektiğini⁶⁰ ifade etmektedir.

Buraya kadar anlaşılacağı üzere, ümmet kardeşliği bir Müslümanın diğer Müslümanları kendinden daha değerli görmesi ve onların faydasından kendisininmiş gibi memnuniyet, zararından da üzüntü duymasıdır.⁶¹ İşte bu nedenle İslâm ümmeti, bir siyasî birlikteliğin ötesinde, çok daha köklü ve kalıcı bir toplumdur.⁶² Cemil Meriç'in ifadesiyle, ırkları tek ırk, tek insan hâline getiren İslâm'dır. Bu biyolojik bir birlik değildir. Vahdetlerin en büyüğü ve en mukaddesidir. İster siyah, ister sarı bütün inananlar kardeşler. Onlar aynı şeyleri sever, aynı şeyler için yaşar ve ölürler. Bu, Türkleri, Arapları, Kürtleri, Arnavutları, Boşnakları, Afrikalıları düğüne koşar gibi gazaya yani irşada koşturan inançtır. Asırlarca beraber ağlayıp, beraber gülmeleri hep bu kardeşlik ve ümmet şuuru sayesinde.⁶³

3- Kardeşliğin Zirvesi: İsâr

Ümmette kardeşlik ve dayanışmanın zirvesini isâr anlayışı oluşturmaktadır. Sözlükte, "bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme" anlamına gelen isâr, "bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının faydası için fedakârlıkta bulunması veya bir zarardan öncelikle onu koruması" demektir.⁶⁴ Kitâbü't-tarîfât müellifi Cürçânî, isârın kardeşlikte en ileri derece olduğunu belirtmektedir.⁶⁵

Paylaşma ve yardımlaşmanın en ileri derecesi olan isâr, yani başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarına tercih etmek, ümmet-i Muhammed'in temayüz ettiği hususiyetlerdendir. İsâr anlayışında kişi, kendi menfaatini terk etmekte, başkalarını tercih etmektedir. Kardeşine yardımcı olmak için meşakkatlere katlanmaktadır. Bu son derece üstün bir ahlâk örneğidir ve ideallerin en değerlilerindedir.⁶⁶

⁵⁹ Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, Bateş Yayınları, İstanbul 1978, c. I, s. 99.

⁶⁰ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İşaret Yayınları, İstanbul 1988, s. 195-201.

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 114.

⁶² Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993, s. 2.

⁶³ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 179.

⁶⁴ Mustafa Çağrı, "İsâr", *DİA*, Ankara 2000, c. XXII, s. 490.

⁶⁵ Ali b. Muhammed el-Cürçânî, "el-İsâr", *Kitabü'l-Tarîfât*, trz.

⁶⁶ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-din*, tahk. Ebû Hafs, Dâru'l-Hadis, Kahire 1992, c. III, s. 399; Ebû İshâk eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, el-

Kur’ân, ümmetin bu vasfından övgüyle şöyle bahseder: “*Hatta kendileri ihtiyaç duysalar bile kardeşlerine öncelik verir, onlara verilmesini tercih ederler.*”⁶⁷, “*Kendileri de ihtiyaç duydukları hâlde, yiyeceklerini sırf Allah’ın rızasına ermek için fakire, yetime ve esire ikram ederler. Ve derler ki: “Biz size sırf Allah rızası için ikram ediyoruz, yoksa sizden karşılık istemediğimiz gibi bir teşekkür bile beklemiyoruz.*”⁶⁸ İsâr, din kardeşi için maldan veya candan vazgeçme gibi çeşitli şekillerde olabilir. İslâm tarihinde buna dair pek çok örnek vardır. Ensâr, Medine’ye hicret eden muhacirler ile yapılan muâhât (kardeşlik) anlaşması çerçevesinde, malının yarısını muhacirlere vermekte tereddüt etmemiştir.⁶⁹ Hz. Ömer’in anlattığına göre, sahabeden birine bir koyun kellesi hediye edilmiş, o da “Falanca benden daha açıktır.” diyerek bir başka kişiye göndermiştir. Hediye, yedi kişiyi dolandıktan sonra içlerinde en muhtaç olan ilk kişiye geri gelmiştir.⁷⁰ Yermük Savaşı’nda, şehit olmak üzere olan amcasının oğluna su vermeye çalışan Huzeyfe’ye amcaoğlu, suyu yanındaki diğer yaralıya vermesini söylemiş, fakat o kişi de suyu yanında bulunan bir başkasına vermesini istemiştir.⁷¹ Bir gün Hz. Peygamber’e oldukça fakir ve aç bir adam gelir. Hz. Peygamber onu evine götürür fakat o sırada evde yiyecek bir şey yoktur. Bunun üzerine ashaba, “Bu adamı kim misafir edecek?” diye sorar. Ensâr’dan biri adamı götürür fakat evinde çocuklarına yetecek kadar yemek vardır. Hanımına “Çocukları oyala. Sofraya gelmek isterlerse onları uyut. Misafir içeri girince de lambayı söndür (karanlık olsun). Biz de sofrada yiyormuş gibi yapalım.” der. Sofraya otururlar ve sadece misafir karnını doyurur.⁷² Evlerinde çok az yemek bulunduğu bir gün, Hz. Ali ve ailesi tam ailece sofraya oturmak üzere iken, kapılarına yemek isteyen bir dilenci gelir. Onlar da yemeklerini dilenciye verirler. Ertesi gün kapıya gelen bir yetime, üçüncü gün bir esire yemeklerini verirler.⁷³ Sahabeden beri, İslâm ümmeti arasında yerleşmiş olan İsâr anlayışının çarpıcı örnekleri tarih sayfalarında yerini almıştır. Müşterilerine, “Ben siftah yaptım, komşum henüz siftah yapmadı, ona

Mektebetü’l-Ticariyye, trz., c. II, s. 355; Hâşimî, *Kur’ân ve Sünnete Göre Müslüman Toplumuna*, s. 370-371.

⁶⁷ Haşr, 59/9.

⁶⁸ İnsan, 76/8-9.

⁶⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, neşr. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut trz., c. I, s. 238.

⁷⁰ Ebû İshâk es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, tahk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut 2002, c. IX, s. 279; Kurtubî, *el-Câmi*, c. XVIII, s. 25.

⁷¹ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, c. IX, s. 279; Kurtubî, *Câmi*, c. XVIII, s. 28.

⁷² Buhârî, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 40; Müslim, “Eşribe”, 172; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, c. IX, s. 279.

⁷³ Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’tenzil*, tahk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut 1997, c. IV, s. 670; Râzî, *Tefsîr*, c. XXX, s. 750.

gidin.” diyen esnaf örnekleri, bunlardan sadece biridir.

Îsâr, sadece mal, mülk ile olmaz. Başkaları için canını feda etme anlayışı da îsârdır. Uhud Savaşı'nda bazı sahâbilerin, Hz. Peygamber'in hayatını korumak için ona siper olarak kendi hayatlarını ortaya koymaları⁷⁴ ve Hz. Ali'nin hicret için Mekke'den ayrılan Hz. Peygamberin yatağına yatması⁷⁵ buna örnek gösterilebilir. Çanakkale Savaşları'nda veya benzerlerinde gözlerini kırpmadan canlarını feda edenler de aynı kapsamda değerlendirilmelidir.

Îsâr, kardeşliğin en ileri derecesidir. Her zaman ve herkeste görülmeyebilir. Fakat en azından Müslümanların, vücudun organlarının gıdalardan faydalanırken dengeli bir paylaşım göstermeleri gibi elindekileri ihtiyaç sahibi din kardeşleri ile paylaşmayı gerçekleştirmeleri gerekir.⁷⁶ Aksi hâlde vücudun dengesi ve sıhhatinin bozulacağı gibi toplumun da dengesinin ve huzurunun bozulacağı bilinmelidir. Çünkü her bakımdan sağlıklı toplumsal yapı böyle bir kardeşlik anlayışıyla gerçekleşebilir.

4- Kardeşliği Zaafa Uğratan Unsurlar: Kavmiyetçilik ve Grupçuluk

İslâm, ümmet modeli ile farklı kavimleri karıştırıp tek tip bir toplum ortaya çıkarmayı hedef almamaktadır. Müslümanların, fikir ve kültür gibi farklılıklarına müsaade etmektedir. Fakat bu çeşitliliği sağlam ilkelerle kontrol altında tutmaktadır.⁷⁷ Ümmet anlayışı ile kişisel veya etnik kimliklerin/özelliklerin kaybolmadığı geniş bir toplum oluşturmaktadır.⁷⁸ “Ey İnsanlar! Sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizi tanıyıp sahip çıkmanız için milletlere, sülalelere ayırdık. Şunu unutmayın ki, Allah'ın nazarında en değerli, en üstün olanınız, takvada en ileri olanınızdır.”⁷⁹ mealindeki âyette buna işaret edilmektedir. İnsanın karşısında çeşitli dinler bulunması, bunlar içinden hak olanı seçmesi bakımından bir imtihan vesilesi olduğu gibi, kavim, millet, aşiret, mezhep, fırka, cemaat gibi birbirinden ayrı sosyal gruplardan birine mensup olması da bir imtihan vesilesidir.⁸⁰ İslâm, Müslümanların farklı sosyokültürel renklere sahip olmasını bir zenginlik olarak görmektedir. Fakat bu renklerin uyum içinde, ahenkli bir bütün oluşturmasını istemektedir. Çatışma hâlinde olmalarını şiddetle reddetmektedir. İnsanların falan soya mensup olmakla, diğerlerine

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. II, s. 41.

⁷⁵ Râzî, *Tefsîr*, c. V, s. 349; Kurtubî, *el-Câmi*, c. III, s. 21.

⁷⁶ Şâtübî, *Muvâfakât*, c. II, s. 355.

⁷⁷ Muhammed Kutup, *Örnek İslâm Toplumu*, çev. Fatih Saraç, Risale Yayınları, İstanbul 1995, s. 43.

⁷⁸ Yümni Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 172.

⁷⁹ Hucurât, 49/13.

⁸⁰ Hayreddin Karaman ve diğerleri, *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2003, c. II, s. 230.

üstünlük iddiasını yasaklamaktadır. İşte bu açıdan İslâm'da kavmiyetçilik yasaktır.⁸¹

İslâm, tevhit dinidir ve tevhidi sadece akidede değil hayatın her alanına yansıyan bir sistem olarak vazetmektedir. Bu sebeple, Müslümanların bir ümmet olmalarını emretmektedir. Onları küfürden menettiği gibi tefrikadan da menetmektedir.⁸² Çünkü ayrılığa ve tefrikaya düşmek, kamu maslahatını parçalamakta ve ümmetin yok olmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple Kur'ân, "*Asla dinlerini parça parça edip kendileri de bölük bölük olanlardan olmayın! Öyle ki, her fırka kendilerinde olan ile böbürlenmektedir.*"⁸³ buyruğu ile uyarıda bulunmaktadır. Milliyet bağlarının değil de kardeşlik bağının öne çıkarılması, insanların daha kolay bir arada yaşayabilmelerini sağlar. Onun için ümmette, kavmiyetçiliğe/asabiyete yer yoktur. Hz. Peygamber, kavmiyetçiliği şöyle reddeder: "*Kim hevasına uyarak bâtil yolda cenk eder, asabiyete/ kavmiyetçiliğe çağrıda bulunur veya kavmiyetçiliğin sevgiyle öfkeye kapılırsa, câhiliye üzere ölür.*"⁸⁴, "*Asabiyet/kavmiyet davasına kalkan, onu yaymaya çalışan, bu dava yolunda mücadele eden ve ölen bizden değildir.*"⁸⁵ Hz. Peygamber, kavmiyetçilik yapılarak ensâr ve muhacirlerin birbirine karşı savaşa çağrıldığı bir olayda, "*Nedir bu câhiliye davası! Onu bırakın, o kokuşmuştur.*"⁸⁶ diyerek ümmetini uyarmıştır. Acemlerden olduğu için bir kişiyi tahkir eden Ebû Zerr'e "*Sende câhiliye alametleri var.*" demiştir.⁸⁷ Vedâ hutbesindeki, "*Ey insanlar! Şunu bilin ki, Rabbiniz birdir. Babanız birdir. Arap'ın başka ırka, başka ırkın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın beyaza dindarlık ve ahlâk üstünlüğü dışında bir üstünlüğü yoktur.*"⁸⁸ hadisiyle, ümmette şekilsel ayrımcılığa yer olmadığını vurgulamıştır.

Hicretin ilk yıllarında Medine'de yaşanan şu olay, sadece İslâm ümmetinde görülen bu mükemmel kardeşliği parçalayacak en önemli şeyin kavmiyetçilik olduğunu göstermektedir: "*Yaşlı ve azılı bir kâfir olan Yahudi Şâs b. Kays, Hz. Peygamber'in hicreti sonrası Evs ve Hazreçlilerin bir araya geldiklerini, beraber oturduklarını, kardeşçe sohbet ettiklerini görünce, yanındaki Yahudi gencine, "Bunlar birleşirse Yahudilerin vay hâline! Git ve onlara "buas" günlerini (Evs ve Hazreç arasındaki savaşlardaki kahramanlıkları) hatırlat."* demiştir. Yahudi

⁸¹ Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 149.

⁸² Ahmed Emin, *İslâm'ın Bugünü*, çev. Abdülvehhâb Öztürk, İslâm Yayınları, Ankara 1972, s. 114.

⁸³ Rûm, 30/32.

⁸⁴ Müslim, "İmâret", 53, İbn Mâce, "Fiten", 7.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Edeb", 21. (ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية)

⁸⁶ Buhârî, "Menâkıb", 9; Müslim, "Birr", 62, 63. (دعوها فإنها حبيثة ما بال دعوى أهل الجاهلية ؟)

⁸⁷ Ebû Dâvûd, "Edeb", 123. (يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ امْرُؤٌ فَيْكٌ جَاهِلِيَّةٌ)

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 411, Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 276.

genci gider ve orada oturmakta olan Evs ve Hazreçlilere buas günlerini hatırlatarak, onları birbirine düşürür. Daha önce yaptıkları savaşlardaki kahramanlıkları sayarak, atışmaya başlarlar. İslâm kardeşliğini unutup, birbirine düşerler. Öyle ki, kabilelerini Medine meydanında vuruşmaya çağırırlar. Durumu haber alan Hz. Peygamber, hemen olaya müdahale etmiş ve “Bu câhiliye hâllerini terk edin.”⁸⁹ diyerek, kabilecilik ve kavmiyetçiliğin câhiliye döneminin yanlış düşüncelerinden olduğunu ve İslâm’da bunlara yer olmadığını belirtmiştir. Hz. Peygamber bu şekilde kavmiyet davası güdenleri şöyle uyarmıştır: “Allah, câhiliyenin kibir ve atalarla övünme duygusunu sizden uzaklaştırmıştır. İnsan ya takva sahibi bir mümindir yahut bedbaht bir günahkârdır. Sizler Âdem’in oğullarısınız. Âdem ise topraktır. Bir kısım insanlar var ki, cehennem kömüründen başka bir şey olmayan adamlarla övünür. Bunlar ya bu övünmeden vazgeçer ya da Allah nezdinde, pisliği burunlarıyla yuvarlayan mayıs böceklerinden daha değersiz olurlar.”⁹⁰

İnsanların çeşitli kavimlere ve kültürlere mensup oldukları bir gerçektir. Kur’ân’ın, “Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı, fakat bu, verdikleriyle sizi denemesi içindir; o hâlde iyiliklere koşun, hepimizin dönüşü Allah’adır. O, ayrılığa düştüğünüz şeyleri size bildirir.”⁹¹ mealindeki âyetinde ifade edildiği gibi Allah insanları farklı milletler hâlinde yaratmıştır. Her insan ait olduğu çevreyi sever. Fakat İslâm, kardeşliğini zaafa uğratacak bir ayrışmaya müsaade etmez. Dolayısıyla kavmiyetçiliğin reddedilmesi, kişinin mensup olduğu milleti sevmemesi demek değildir. Hadiste, “Kişi kavmini sever.”⁹² ve “Sizin en hayırlınız aşiretini müdafaa edendir.”⁹³ buyrulmuştur. Buna göre soy, sop veya kavim sevgisi fitrîdir. Yasaklanan ise üstünlük görme, başkalarını rencide eden övünmedir. Zaten İslâm hukukunda örfe geniş ölçüde yer verilmesi, İslâm’ın yerel değerlere verdiği önemi göstermektedir.⁹⁴ Ancak kavmi övünme dolayısıyla ümmette bölünmeler ortaya çıkar. Ümmet toplumunu oluşturan gruplar, milletler birbirinden uzaklaşır. Çünkü aşırı milliyetçilik duygusunun temel özelliği ayırt edici olmasıdır. Çünkü insanlar başka cinsten ve kültürden kimselerle karşılaştıkları ölçüde bu duygu söz

⁸⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Tûrâsü'l-İslâm, 1955, c. I, s. 556; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 422.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 120; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 161. İmam Şâfiî’ye göre kavmiyetçi olduğunu gösteren, kavmiyetçiliği benimseyen ve yayan kişinin şahitliği geçerli değildir. (Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, c. VI, s. 223)

⁹¹ Mâide, 5/48.

⁹² Hâkim, *Müstedrek*, c. V, s. 1749.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 121.

⁹⁴ Güngör, *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, s. 151.

konusudur.⁹⁵ Sonuçta bu süreç çatışmaya kadar gidebilir. Oysa Kur’ân, “Müminler kardeşlerdir.” idealini gönüllere yerleştirdikten sonra, “O hâlde ihtilaf eden kardeşlerinizin arasını düzeltin.”⁹⁶ buyurarak, kardeşliğin fiiliyata geçirilmesini, gereğinin yerine getirilmesini istemektedir. Sonuç olarak ümmet, bir milletler cemiyetidir. Bu cemiyet, coğrafi sınırları ya da ırkları, bireylerin sosyal faaliyet alanlarını daraltmak için değil, tanışmalarında kolaylık olsun diye tanımaktadır.⁹⁷

İslâm ümmeti, 19. asırdan itibaren Batı’da ortaya çıkan yeni gelişmeler karşısında her bakımdan zayıflamıştır. Bunun en önemli sebebi olan milliyetçilik akımları, ümmeti parçalayıp ulusları öne çıkarmıştır. Sonuçta, İslâm toplumunun siyasî, sosyal ve iktisadî yapısı altüst olmuştur. Yirminci yüzyıla geldiğinde ise ortak bir geleneğe dayalı büyük toplum (ümmet) anlayışı önemli ölçüde kaybolmuştur.⁹⁸ Hâlbuki daha önceleri modern dönem Batı toplumlarında yaygınlaşan ırkçılığa, İslâm toplumlarında rastlamak mümkün değildi. Bu geleneksel yapının bozulması, ümmet kardeşliğinin zayıflamasına yol açmıştır.⁹⁹ Toynbee, ırkçılık ve alkolün çağın iki önemli tehlikesi olduğunu; İslâmî ruhun, yüce ahlâk ve toplumsal değerlerle bu iki hastalığı yok edecek kadar kuvvetli olduğunu söyler. Ona göre milliyetçilik, Müslümanların içine düştükleri bir oyundur. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak Müslümanların büyük çoğunluğu, Batı dünyasının proleter kalabalığı içinde eriyecektir.¹⁰⁰ S. H. Nasr da mahalli milliyetçilik akımlarının güçlendirilmeye çalışıldığını, bunu yapanların başarılı olmaları hâlinde, sadece İslâm dünyasının birliğini engellemekle kalmayacaklarını; aynı zamanda bütün dünyayı çok daha kolay manipüle edebileceklerini, küçük, güçsüz devletlere dönüştüreceklerini söylemektedir.¹⁰¹

Kavmiyetçiliğin yayılması için İslâm ümmeti içinde özel faaliyetler yürütülmüştür. Ziya Gökalp’e çalışmalarında yardımcı olan Tekin Alp (asıl adı Moise Kohen) ve benzerleri bu hususta önemli rol oynamıştır.¹⁰² İslâm’ın

⁹⁵ Güngör, *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, s. 150.

⁹⁶ Hucurât, 49/10. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

⁹⁷ Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 116.

⁹⁸ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, c. III, s. 431.

⁹⁹ Montgomery Watt, *İslâm Nedir?*, s. 298.

¹⁰⁰ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, s. 195-201. Toynbee, kavmiyetçiliği Greko-Romen’in iki putundan biri olarak niteler (Arnold Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1978, s. 286-287) ve kavmiyetçiliğin siyasî bir hastalık olduğunu, bu hastalığın İslâmiyet’in temeli olan kardeşlik prensibi ile tedavi edilebileceğini ifade eder. Toynbee, *Dünya ve Garb*, çev. Emin Bilgiç, İş Bankası Yayınları, Ankara trz., s. 44.

¹⁰¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamet Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 279.

¹⁰² Hilmi Ziya Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1994, s. 374-375.

ruhuna tamamen ters olan kavmiyetçiliği savunanlar, onun bütün milletleri kucaklayan beynelmilelciliğini bozmuştur.¹⁰³ Batılıların İslâm ülkelerini sömürge hâline getirmeleri de ancak bu şekilde onları bölüp parçalamaları ile mümkün olabilmiştir.¹⁰⁴ Oysa önceleri, Müslümanlar arasında ırkçılık nedir bilinmezdi. Dünya, dâru'l-İslâm ve dâru'l-harp olarak ikiye ayrılmış, bütün Müslüman coğrafyası İslâm ülkesi kabul edilmiştir.¹⁰⁵

İslâm toplumlarında çok sayıda farklı cemaatin olduğu bilinmektedir. Kavmiyetçilikte görüldüğü gibi cemaatçılık ve grupçuluk da kardeşliği zaafa uğratan etkenlerdendir. Nitekim son yıllarda çeşitli cemaatlerin veya grupların birbiriyle mücadele etmeleri, kardeşlik bağlarının zayıflamasına neden olmaktadır. Ayrıca ümmeti, Avrupa'daki yüzyıl/mezhep savaşlarına benzer bir Sünnî-Şîî çatışmasına sürükleme çalışmalarına da şahit olunmaktadır. Bazı coğrafyalarda şiddetlenen, gittikçe artmasından her Müslümanın endişe etmesi gereken bu çatışmalar, İslâm ümmetini yüzyıl sürecek bir ateşin içine atabilir. Afganistan, Irak ve Suriye'de Müslüman kardeşlerini gözünü kırpmadan öldüren ve İslâm adına hareket ettiği iddiasında olan bazı örgütler, cemaatçiliğin ve grupçuluğun acı tezahürleri olarak ortaya çıkmaktadır. Hangi cemaatten veya gruptan olursa olsun tevhide inanan, kıblesi bir olan Müslümanların, başka cemaatlere mensup olan kardeşlerini “öteki” olarak görmesi mümkün değildir.

Kavmiyetçilik ve cemaatçılık gibi ferdiyetçilik de ümmeti zaafa uğratan bir anlayıştır. Ne yazık ki Müslümanlar, modern çağın yeni gelişmeleriyle ümmet anlayışından uzaklaşıp, toplumu atomize bireylerden oluşan bir yapı olarak görmeye başlamıştır.¹⁰⁶ Bu bireycilik/ferdiyetçilik modeli, Müslümanların başına gelen hemen bütün belaların sebebidir.¹⁰⁷ Oysa ümmet, ferdiyetçiliğin zıttıdır. Ferdiyetçilikte, birey her şeyin merkezi ve ölçüsüdür. Ümmette ise “ben” yoktur, “biz” vardır. Bir Müslüman, diğer bütün Müslümanlardan sorumlu olduğu bilincini taşımaktadır.¹⁰⁸ Bireycilik, tüketimci-kapitalist anlayışla, sadece kendini ve çıkarlarını düşünmeye dayandığı için ümmet anlayışına tamamen aykırıdır. İnsanların bir ve beraber olmalarını engellemektedir.

Bu problemlerin çözümü için birçok öneri sunulabilir. Bunların birincisi, Kur'ân'ın insanlığa sunduğu en önemli ilkelerden biri olan

¹⁰³Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız*, haz. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser, trz., s. 217.

¹⁰⁴Abdurrahman Hasan Habbenke el-Meydânî, *Tek Bir Rabbanî Ümmet*, çev. Said Aykut, Şule Yayınları, İstanbul 1992, s. 111.

¹⁰⁵Ahmed Emin, *İslâm'ın Bugünü*, s. 172.

¹⁰⁶Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 130.

¹⁰⁷Ahmed Emin, *İslâm'ın Bugünü*, s. 61.

¹⁰⁸Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2000, s. 14.

emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münkerin uygulanmasıdır. “Siz *en hayırlı ümmetsiniz, iyilikleri emreder, kötülüklerden menedersiniz.*”¹⁰⁹ âyetinde ifade edildiği üzere, bu prensip ümmet-i Muhammed’in önemli vasıflarından biri olmalıdır. Müslümanların, kurumsal ve bireysel olarak bu ilke doğrultusunda, her türlü imkânı kullanarak yanlışa düşen kardeşlerini uyarmaları, onlara engel olmaya çalışmaları gerekir. Bu kardeşliğin parçalanmasına tepki verilmemesi, “*aynı gemide hep beraber batmak.*”¹¹⁰ anlamına gelir. Hakkı tavsiyenin ve emr-i bi'l-marufun terkedilmesi, İslâm toplumunun tamamını felakete sürükler.

İkinci olarak, hak, adalet ve ihsan toplumu olan ümmet-i Muhammed’in fertleri arasında, aşiret, grup, cemaat ve kavmiyet taassubunun olamayacağı vurgulanmalıdır. Taassubun her çeşidi gibi grup taassubunun da hem İslâm toplumuna hem de bütün insanlığa zarar verdiği bilinmektedir. Kavmiyetçilik, aşiretçilik, cemaatçilik taassubu ile her bakımdan mücadele etmek hayatî bir öneme sahiptir. Taassup yanında, gururlanma ve kendi tarafından olanı kayırma gibi ahlâkî zafiyetler de bu problemlerin sebeplerindedir. Güzel ahlâkî tamamlamak üzere gönderilmiş bir peygamberin ümmetinde, hak, adalet ve kardeşliğin esas olması gerekirken, böylesi ahlâkî zafiyetlere düşülmesinin hem dünyevî hem de uhrevî neticeleri vardır.

Fakat Müslümanların ulus devletlere ayrılıp, ümmetin dağılması, hukukî düzene yansısı da ruhlara tamamen nüfuz edememiştir. Ümmetin en kuvvetli temeli olan yardımlaşma ve dayanışma örnekleri, diğer toplumlarda görülmemiş şekilde asırlardır devam etmektedir.¹¹¹ İslâm ümmeti, bütün olumsuzluklara rağmen diğer din topluluklarına göre çok daha fazla dine sahip çıkmasıyla dikkat çekmekte, evrensel bir dayanışma duygusuyla hareket etmekte, ortak bir kültürel miras duygusunu koruyup sürdürmektedir.¹¹² Müslümanların, bütün bu problemleri aşmalarının ve daha önce görülen şanlı günlerine dönmelerinin yolu, ümmet kardeşliğini her bakımdan tesis etmelerinden yani birlik-beraberliği her alanda sağlamalarından geçmektedir. Dolayısıyla onların, farklılıklarını değil ortak noktalarını öne çıkarmaları, ümmet çatısı altında birleşmeleri gerekmektedir.

¹⁰⁹ Âl-i İmrân, 3/110.

¹¹⁰ Buhârî, “Şirket”, 6, “Şehâdât”, 30; Tirmizî, “Fiten”, 12.

¹¹¹ Louis Gardet, “Musulmane (İslâm Beldesi)”, nakleden Kemal Kuşçu, “Ümmet Ne Demektir”, *Sebilürreşad*, c. X, sy. 238, s. 205.

¹¹² Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, c. I, s. 9.

Sonuç

Kur'ân ve Sünnet bütün Müslümanların din kardeşliği bağı ile birbirine bağlı olduğunu ilan etmektedir. Bu sebeple dünyanın her neresinde yaşıyor olursa olsun, Müslümanların tamamına ümmet-i Muhammed adı verilmektedir. Farklı coğrafyalarda yaşasalar da onlar tek bir vücut gibidir. Birinin sevinci veya acısı, diğerlerinin de sevinci veya acısı olmalıdır. Bu birliği, aynı dine mensup olma şuurundan kaynaklanan kardeşlik anlayışı oluşturmaktadır. Bu ümmet kardeşliğinde, cihanşümül bir birliktelik vardır. Yani ümmet, coğrafi sınırlar, ırk, veya nesep bağları ile sınırlanmayan büyük bir toplumdur.

Ümmeti zaafa düşürecek en önemli etkenler, kavmiyetçilik, cemaatçilik, aşiretçilik ve grupçuluktur. Çünkü bunlar ümmetin sen ben kavgasına düşüp dağılmasına sebep olmaktadır. O hâlde, Müslümanlar arasında Kur'ân'ın işaret ettiği kardeşliğin gereği olarak, kendini üstün görmeye dayalı çatışmalara yer yoktur. Çünkü üstünlüğün ölçüsü sadece takvadır. Farklı grup ya da cemaatler ancak hayırda yarışabilir. Kur'ân'ın sunduğu en önemli prensiplerden biri olan emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker gereği, bu kardeşliğe zarar veren parçalanma ve bölünme karşısında, Müslümanların birbirlerini uyardıkları gerekmektedir. Aşiret, grup, cemaat ve kavmiyet taassubu ile mücadele edilmelidir. Kavmiyet, aşiret gururu ve kayırmacılığı gibi ahlâkî zafiyetlere de dikkat edilmelidir. Zira iman/İslâm kardeşliği, çatışma değil, barış ve huzur içinde bir arada yaşama iradesi gösterenler arasında yeşerir.

Her ne kadar modern dönemde, kardeşlik bağları zayıflamış ve donuklaşmışsa da ümmet, hâlâ birbiriyle kaynaşan, dayanışma içinde olan ve birbirini seven bir topluluktur. Bütün olumsuzluklara rağmen din kardeşliği bağı, ümmeti canlı tutmaya devam etmektedir. Bu kardeşlik anlayışı ve bilinci, geçmişte olduğu gibi gelecekte de Müslümanların temel vasıflarından olmaya devam edecektir. Ümmet kardeşliğinin temel şartı, ümmetin dine sarılmasıdır. Müslümanlar, bu sayede birleşecek, kardeşleşecek ve kuvvetlenecektir.

Son asırlarda paramparça olan ve ihtilafların pençesinden bir türlü kurtulamayan Müslüman milletlerin, aralarındaki tefrikaları giderip, kardeşlik bağlarını sağlamlaştırılmaları ve birbirleriyle kaynaşıp, birlik ve dayanışma hâlinde olmaları elzemdir. İslâm milletleri, enerjilerini boşa harcatan, onları yıpratıcı kavmiyetçilik, cemaatçilik ve grupçuluk gibi sen ben çekişmelerini bırakarak, problemlerine kalıcı çözümler sağlayacak olan güç birliğini gerçekleştirmelidir. Kardeşliğin gereği olan birlik ve dayanışma sayesinde dağılık olan pek çok unsurun birleşmesinden doğacak büyük güç, temel problemlerin çözümünde önemli rol oynayacaktır. Müslümanların dünya ölçeğinde başarılı olmaları, kardeşlik temeline dayalı bu birlikteliği geliştirmelerine bağlıdır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, Dâru Sadır, Beyrut trz.
- Ahmed Emin, *İslâm'ın Bugünü*, çev. Abdülvehhâb Öztürk, İslâm Yayınları, Ankara 1972.
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1993.
- Bilgeseven, Amiran Kurktan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, "el-Îsâr", *Kitabü't-Tarîfât*, trz. Çağrı, Mustafa, "Îsâr", *DİA*, Ankara 2000.
- Efe, Âdem, "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", *Önder Peygamber ve Yeni Bir Devletin Kuruluşu*, haz. Adnan Demircan, Siyer Yayınları, 2015.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul trz.
- Fârûkî, Luis Lamia-İsmail Râci, *İslâm Kültür Atlası*, çev. M. Okan-Zerrin Kibaroglu, İnkılap Yayınları, İstanbul 1991.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993.
- _____, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993.
- Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınları, Ankara 1989.
- Gardet, Louis, Musulmane (İslâm Beldesi), nakleden Kemal Kuşçu, "Ümmet Ne Demektir?", *Sebilürreşad*, c. X, sy 238.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, tahk. Ebü Hafis, Dâru'l-Hadis, Kahire 1992.
- Güngör, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, tahk. Hamdi Demirdaş Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2000.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayın-

- ları, İstanbul 1990.
- Hâşimî, M. Ali, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müslüman Toplumu*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Risale Yayınları, İstanbul 2005.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Komisyon, İz Yayınları, İstanbul 1993.
- İbn Âşûr, Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa* tahk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut trz.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Tûrâsü'l-İslâm, 1955.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1990.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, neşr. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut trz.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, tahk. Ali Muhammed en-Neccâr, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1958.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul trz.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara trz.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri, *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2003.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1967.
- Kutup, Muhammed, *Örnek İslâm Toplumu*, çev. Fatih Saraç, Risale Yayınları, İstanbul 1995.
- Kutup, Seyyid, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dârû's-Şurûk, Beyrut 1985.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ, *Tefhimü'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.
- _____, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1992.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habbenneke, *Tek Bir Rabbani Ümmet*, çev. Said Aykut, Şule Yayınları, İstanbul 1992.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Toplumsal Dayanışma ve Kardeşlik", *İslâm'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, DİB Yayınları, İstanbul 2007.
- Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut trz.
- Rosenthal, Ervin J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız*, haz. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001

- Temel Eser, trz.
Sa'lebî, Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-beyân*, tahk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2002.
Sezen, Yümni, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayınları, İstanbul 2004.
Şâfî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
Şâtıbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, el-Mektebetü't-Ticariyye, trz.
Şeriatî, Ali, *İslâm Sosyolojisi*, çev. Kenan Sökmen, Birleşik Yayınları, İstanbul 1998.
Toynbee, Arnold, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.
_____, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, Bateş Yayınları, İstanbul 1978.
_____, *Dünya ve Garb*, çev. Emin Bilgiç, İş Bankası Yayınları, Ankara trz.
_____, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1978.
Turan, Osman, "Din ve Medeniyet", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul 1972, sy. 26.
Ulutürk, Veli, "Kur'an'da İmam ve Ümmet Kelimelerinin Anlamları", *Diyanet İlmî Dergi*, 1997, c. III, sy. 33.
Ülken, Hilmi Ziya, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1994.
Watt, William Montgomery, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayınları, İstanbul 2001.
_____, *İslâm Nedir?*, Birleşik Yayınları, İstanbul 1993.
Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, tahk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1997.

İMSAK ve TAN VAKİTLERİNİN GÖZLEMSEL YOLLA TESPİTİ AN OBSERVATIONAL STUDY ON THE LIMITS OF DAWN AND FAJR

SACİT ÖZDEMİR

PROF. DR.

DİB MÜŞAVİRİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ FEN FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ

İLHAMİ AŞIKKAYA

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, ASTRONOM



ABSTRACT

The exact time of many worship in Islam is depend on the appearance of some certain astronomical events. Some restricted times for worship, as well as makruh hours, are determined by the related celestial events. For instance; (i) start time of abstinence, i.e., beginning of fajr, (ii) sighting of crescent (Ru'yet-i Hilâl) moon, which adjusts the beginning of hijri months, (iii) the horizontal position of the Sun in the celestial sphere, which determines the preliminary and termination hours of the salah, the main worship, (iv) standing in the eve day in Arafat during Hajj, i.e., 9 Dhu'l-Hijja. Moreover, some prohibited (makruh) time intervals of performing any worship such as fasting in the Eid al Fitr and Eid al Adha, performing salah during sunset and sunrise, etc., are all defined by appearance of certain astronomical events. In this context, the implications of astronomical observations are very essential on Islamic opinions.

In the present study, precise time determinations of dawn and fajr events performed on the basis of modern astronomical methods are given and interpreted.

Keywords: Fajr, Dawn, astronomical photometry.

ÖZ

İslâm dinindeki pek çok ibadet vakti, astronomik olayların teşekkül edişine göre belirlenir. İbadetlerin yerine getirilmesi kadar, kerahet vakitleri gibi kısıtlamalar da yine gök olaylarının gerçekleşme durumuna göre belirlenmiştir. Örnek vermek gerekirse, (i) oruca başlama (ya da sabahın başlangıç) vakti olan imsak olayı, (ii) hicrî takvimdeki aybaşlarını belirleyen Rü'yet-i hilâl olayı, (iii) en temel ibadet olan namazın giriş – çıkış vakitlerini belirleyen Güneş'in ufka göre konumu, (iv) Hac'da vakfe (9 Zilhicce, arife) günü gösterilebilir. Hatta bazı ibadetlerin yapılmasının mekruh olduğu (Bayram günü oruçlu olmak, Güneş doğup batarken namaz kılmak vs. gibi) vakitler bile, tamamen astronomik gök olaylarıyla tespit edilmektedir. Bu bağlamda, İslâm dini açısından astronomi biliminin önemi göz ardı edilemez.

Bu çalışmada, tan ve fecir vakitlerinin duyarlı bir şekilde, modern astronomik yöntemlere dayalı olarak, gözlemsel yolla nasıl tespit edildiği anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fecir, Tan, Astronomik ışıkölçüm.

Giriş

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı ve T.C. Ankara Üniversitesi Rektörlüğü arasında, “Ufuk Aydınlanma (Tan ve Fecir) Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Belirlenmesi” konulu bir gözlem projesi¹ yürütülmektedir. Bu projenin hedefi, imsak ve simetriği olan, yatsı vakitlerinin gözlemsel olarak belirlenmesi üzerinedir. Bu konu (esasen imsak vakti meselesi) bazı çevrelerce hemen her Ramazan Ayı'nda gündeme getirilmek suretiyle, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevcut uygulaması üzerinde şaibeler oluşturulmaya, kamuoyu şüpheye sevk edilmeye çalışılmaktadır. İlgili proje çerçevesinde yaklaşık üç yıldır muhtelif günlerde (gecelerde) gerçekleştirilen gözlemler ile ufuk aydınlanması meselesine astronomi ilmi açısından ışık tutulmuştur. Bu makalede, bir Müslüman için her zaman önemini koruyan, imsak ve yatsı vakitlerinin belirlenmesi hususunda yapılan gözlemsel çalışmanın detayları ve sonuçları sunulmaktadır.

Fecr (ya da fecir) Arapçada “yarmak, bir şeyi iki parçaya ayırmak, açığa çıkarmak, suya yol vermek” gibi anlamlara gelmekle birlikte, astronomik anlamda Güneş'in doğmasından önceki tan yeri ağarmasını ifade eder. Türkçede “şafak sökmesi, gün ağarması, sabahın alaca karanlığı” olarak da isimlendirilen bu olay, gece ile gündüzü birbirinden ayırdığı ya da gündüz aydınlığını ortaya çıkardığı için fecir olarak adlandırılmıştır. Fecir vakti fıkhîta, özellikle sabah namazının vaktinin girdiğini veya sahur vaktinin bitip oruç tutma (imsak) zamanının başladığını bildirmesi açısından önemlidir. Sabah namazının vaktini ve oruca başlama anını belirlemesi bakımından, dinî literatürde bu vaktin belirlenmesinin ayrı bir önemi vardır. Oruçla ilgili, “Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için; sonra akşamı kadar orucu tamamlayın”²

¹ İlgili protokol 07 Eylül 2011 tarihinde imzalanmıştır.

² Bakara, 2/187.

âyetiyle fecir vaktinin başlangıcına işaret edilmiştir. Fecir vaktinin namaz ve oruçla ilgili mükellefiyetleri belirleyecek şekilde tespiti Hz. Peygamber (s.a.s.)'in söz ve uygulamalarına dayanır.³

I. Gözlem Yerlerinin Seçimi

Gözlemsel yolla belirlenmesi planlanan fecr-i sâdıkın ilk ışığı, oldukça sönük bir ufki aydınlanma olduğundan, mutlaka gözlemsel kayıtların ışık kirliliğinden uzak, tamamen karanlık bölgelerde yapılması şarttır. Ayrıca ufku görmeyi engelleyecek tabii yükseltelerin (tepe, dağ, bina, ağaç gibi) bulunmaması da gereklidir. Dolayısıyla fecr-i sâdik gözlemleri şehir merkezlerinden hatta köylerden bile uzak yerlerde gerçekleştirilmelidir. Bu tür ışık (ve hava) kirliliğine maruz kalan yerleşim yerlerinden yapılacak ufuk gözlemleri, kesinlikle imsak saatinin yanlış belirlenmesine neden olacaktır. Bu amaçla Ankara'nın güneyinde birçok ön keşif gözlemleri yapılarak, doğu ve batı ufuklarının nispeten ışık kirliliğine maruz kalmadığı iki gözlem bölgesi tespit edilmiştir: i) Beynam Ormanları (doğu ufku / imsak gözlemleri için), ii) Yağlıpınar Mevkii (batı ufku / yatsı gözlemleri için). Bunların dışında çeşitli coğrafik ve atmosferik koşulların da denetlenmesi amacıyla, Mardin, Anamur ve ışık kirliliği bakımından hemen hemen mükemmel bir yer olan Gerede Yaylalarında da (Arkut Dağları) muhtelif zamanlarda gözlemler gerçekleştirilmiştir.

II. Gözlemsel Teçhizat ve Gözlem Ekibi

Gözlemsel teçhizat şunlardan oluşmaktadır: i) Canon 550D modeli dijital fotoğraf makinesi (ufki aydınlanmayı ışığa duyarlı CCD detektörü ile kaydetmek amacıyla kullanılmıştır); ii) su terazili üçayak (fotoğraf makinesini ufka yöneltip, sabitlemede kullanılmıştır); iii) dizüstü bilgisayar (görüntü kaydı, kameranın idaresi ve gözlemsel verinin analizinde kullanılmıştır); iv) meteoroloji istasyonu (sıcaklık, basınç, nem gibi meteorolojik şartları kaydetmek için kullanılmıştır); v) GPS cihazı (gözlem yerlerinin koordinatlarını belirlemede kullanılmıştır).

Gözlemler, i) profesyonel ışık ölçüm (fotometrik) ve ii) denek gözlemcilerle yapılan çıplak göz gözlemleri olmak üzere iki şekilde icra edilmiştir. Fotometrik gözlemler fotoğraf makinesi ile Ankara Üniversitesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü lisansüstü öğrencileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı astronomlarınca gerçekleştirilirken; çıplak gözle yapılan gözlemler zikredilen kişilere ek olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı Kurul Uzmanların da katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Gerek imsak gerekse yatsı gözlemlerinde, her bir gözlemde ortalama beş gözlemci yer almıştır.

³ Yakup Çiçek, "Fecr", *DİA*, c. XII, s. 286-287.

III. TAN / ŞAFAK OLAYI

Tan veya şafak olayı, Güneş battıktan sonra veya doğmadan önce, ışı-ğının gökyüzünde (Dünya atmosferinde) saçılması sonucunda oluşturduğu aydınlanmadır. Bu gök olayı İslâm dininde yatsı vaktinin ve imsak vaktinin belirlenmesinde büyük öneme sahiptir. Bu aydınlanmanın esas nedeni Yer atmosferi olduğu için, atmosferin sahip olduğu nem, toz parçacık miktarı, sıcaklık vs. gibi fiziksel durumunun, bu olayın süresini ve gerçekleşme zamanını belirlemede etkili olduğu bilinmektedir. Unutulmamalıdır ki eğer atmosfer olmasaydı ne akşam tanı ne de sabah şafağı gözlenemezdi. Atmosferin fiziksel koşulları sabah ve akşam saatlerinde farklılık gösterebileceğinden, akşam tanı ve sabah şafağının (fecir) gerçekleşme anlarının tamamen simetrik olması beklenmemelidir. Atmosferik etkilerin yanında, ufuk aydınlığının başlamasında veya bitişinde en önemli faktör, Güneş'in ufuk düzleminin ne kadar altında olduğunu gösteren açı (θ) değeridir.

Üç tür tan tanımı vardır: Sivil tan, denizci tanı ve astronomik tan. Bu tanları birbirinden ayırt etmede genel kabul görmüş kriterler şunlardır: Güneş'in merkezi esas alınmak üzere ufka göre konum açısı θ ; $00 \leq \theta < -60$ ise sivil tan; $-60 \leq \theta < -120$ ise gemici tanı; $-120 \leq \theta < -180$ ise astronomik tan olayı gerçekleşmektedir. $\theta -180$ 'den daha düşük ise artık "gece" kabul edilmektedir. Gemici tanı pratikte şöyle belirlenebilir: Denizde yön bulmada kullanılan ufuk çizgisinin görülmeye başladığı veya kaybolduğu an, gemici tanının başlangıcı veya bitişidir. Sabah ve akşam "astronomik tan" arasında kalan süre yani gece boyunca, astronomik gözlemler yapılır. Ancak bu zaman aralığında (yani gece boyunca) bile gökyüzünün kendine ait bir parlaklığı vardır. Bu parlaklık, büyük yerleşim yerlerinin oluşturduğu ışık kirliliği nedeniyle oluşan veya Ay nedeniyle gökyüzünde oluşan parlamayı olmayıp, gökyüzünün kendi doğal parlaklığıdır.

Tan olayının süresi gözlemcinin bulunduğu enleme de bağlıdır. Örneğin kutuplara yakın bölgelerde yılın belirli günlerinde tan olayı, saatlerce sürebilmekte ya da belirli bir ay boyunca hiç gerçekleşmemekte veya bazen de haftalar boyunca sürebilmektedir. Oysa Ekvator bölgelerine inildiğinde, örneğin sivil tan olayı ancak 20 dk. kadar sürmektedir. Bu olayların nedeni, Güneş'in günlük görelî hareketini yaparken, gökyüzünde oluşturduğu görelî yörüngenin, Ekvator enlemlerinde ufka hemen hemen dik olmasına rağmen, kutuplarda ufka paralel hâle gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Tan olayı sırasında iki türlü fecir gerçekleşir: Birincisi Yer atmosferi ile ilgisi olmayan "yalancı fecir (feci-i kâzib)" dir. En önemli nedeni, tutulum/ekliptik (Yer'in Güneş çevresindeki yörünge) düzlemindeki gezegenler arası toz parçacıklarının, Güneş'ten gelen ışığı yansıtmasıdır. Bu nedenle "zodyak ışığı" olarak da adlandırılır. Ekvator'a yakın olan düşük enlemlerde görülme olasılığı daha yüksektir. Son derece zayıf bir ışımaya

olduğundan, ışık kirliliği olan bölgelerde görülmesi mümkün değildir. Ancak görülebildiği yerlerde, dikey yönlü bir aydınlanma (kurt kuyruğu gibi) şeklinde ortaya çıkar (bkz. Şekil.1). İkincisi “gerçek fecir (feci-i sâdık)”dır ki bu durumda ufukta yatay yönlü aydınlanma görülmeye başlar (bkz. Şekil.2). Bazen gerçek fecir ile yalancı fecir (zodyak ışınımı) üst üste binebildiği gibi, zodyak ışınımıyla birlikte kızıl şafak ve beyaz şafak da üst üste gelebilir (bkz. Şekil.3). Örneğin sabah fecirini ele alırsak; hava şartları mükemmel ve coğrafik enlem uygun (düşük enlemler) ise, yalancı fecir (feci-i kâzib), gerçek fecirden yaklaşık 30 dakika önce doğu ufkunda görülmeye başlamalıdır. Zaman geçtikçe gerçek fecir (feci-i sâdık) olayı, ufku yavaş yavaş yatay yönde kaplayan, beyaz (zamanla kızıl) renkli, bir ışık hattı şeklinde görülmeye başlar.



Şekil.1. Yalancı fecir olayını gösteren iki resim (icoproject.org).

İslâm fıkıhçıları, hadislerdeki ifadelerden hareketle fecri “feci-i kâzib” ve “feci-i sâdık”ı, “birinci fecir” ve “ikinci fecir” şeklinde ikiye ayırarak açıklamışlardır. Feci-i kâzib, sabaha karşı doğuda tan yerinde ufuktan göğe doğru dikey olarak yükselen, piramit şeklinde, akçıl ve donuk beyazlıktır. Fıkıh literatüründe buna “uzunlamasına beyazlık” (beyâz-ı müstatil) denildiği gibi Araplar arasında “kurt kuyruğu” (zenebü’s-sirhân) veya “yalancı sabah” (es-subhu’l-kâzib) olarak da bilinir. Feci-i kâzib gecenin bir bölümü kabul edildiği için ayrıca dinî bir hükme konu teşkil etmez. Bu geçici beyazlıktan sonra yine kısa bir süre karanlık basar. Ardından da ufukta yatay olarak uzanan ve giderek genişleyip yayılan, feci-i sâdık aydınlığı başlar. Fıkıh literatüründe bu ikinci fecre “enlemesine beyazlık” (beyâz-ı müsta’razî) denilmesi, feci-i sâdık beyazlığının doğu ufkunda, ufuk boyunca yayılarak genişlemesi sebebiyledir. Sabah namazının vaktinin girmesi, sahurun sona erip orucun başlaması gibi dinî hükümlerde esas alınan bu ikinci fecirdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), “İki çeşit fecir vardır. Kurt kuyruğu gibi olan fecir herhangi bir şeyi ne helâl ne de haram kılar. Ufukta genişliğine yayılan fecre gelince işte sabah namazı o vakitte kılınır; sahur

*yemeği de o vakitte haram olur.*⁷⁴ derken iki fecir arasındaki bu farka dikkat çekmiştir. Bununla birlikte fecr-i sâdıkın, ufukta enlemesine yayılan beyazlık vakti mi, yoksa bu beyazlıktan sonra ortaya çıkan ufki kızılığın vakti mi olduğu, gerek hadislerde gerekse sahabe ve tabiîn söz ve uygulamasında yer alan farklı ölçü ve ifadeler sebebiyle, İslâm fıkıhçıları arasında tartışılmıştır. Bazı fakihlere göre fecr-i sâdık ufukta aydınlığın oluşmaya başladığı vakitte, bir kısmına göre ise beyazlıktan sonra kızılığın ufukta iyice ortaya çıkmasıyla başlar. Fakihlerin çoğunluğu bu konuda orta bir yol takip etmiş, fecr-i sâdık'ın ufukta beyazlığın iyice yayılmasıyla başlayacağı görüşünü benimsemiştir.⁵



Şekil.2. Gerçek fecir olayının göstergesi olan ufki yatay aydınlanma (icoproject.org).



Şekil.3. Zodyak ışığı (yalancı fecir) dikey yöndeki parlama şeklinde, gerçek tan vaktinde oluşan kızılık ise yatay parlama şeklinde görülmektedir (icoproject.org).

IV. Gözlemler

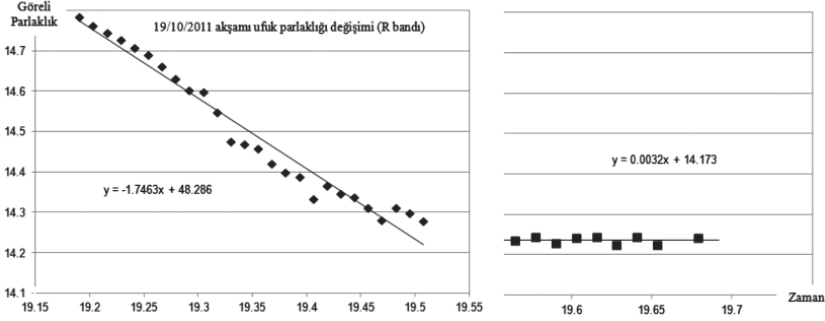
Gözlemler hem ışığa son derece duyarlı CCD kamera (Canon fotoğraf makinesi) ile hem de çıplak gözle (denek gözlemciler) gerçekleştirilmiştir. CCD kameranın kaydettiği görüntüler astronomik yöntemlere göre analiz edilmişlerdir. Önce ufki parlaklık değerleri zamana karşı grafiğe aktarılacak şekilde saçılmış noktalar ayıklanır. Daha sonra, aydınlanma (ya da sönme) kolu ile yatay kol üzerine oturtulan iki ayrı doğrunun kesişim yeri, astronomik ışık ölçüm (fotometrik) tekniğine göre belirlenen tan / fecr vakti olarak elde edilir (bkz. Şekil.4).

Fotoğraf makinesi ile gözlem kayıtları devam ederken, denek gözlemciler de, yaklaşık 1-2 dakika ara ile ufka, gözle bakarlar. Bu sırada gözlerinin etkilenmemesi için denek gözlemciler hiçbir ışık kaynağına bakmazlar. Ufki aydınlanma anını gözü ile fark eden gözlemci, kendi elindeki rapor tutanağına o anı kaydeder. Hiçbir gözlemci, diğer birisini etkilememek için

⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, c. I, s. 184; Hâkim, *el-Müstedrek*, c. I, s. 587.

⁵ Yakup Çiçek, "Fecr", *DİA*, c. XII, s. 286-287.

kendi kayıt zamanını bir diğeriyle paylaşmaz.



Şekil.4. 19 Ekim 2011 akşamı (yatsı vakti) Yağlıpınar mevkiinde elde edilen (R bandı), zamana bağlı ufuk aydınlığı değişim eğrisi görülmektedir. Bu sönümlenme eğrisi üzerine uyarlanmış olan iki ayrı doğrusal fonksiyon görülmektedir. İlgili güne ait teorik yatsı vakti 19:32 (19÷, 53 sa)'dir.

Sonuç

2011, 2012 ve 2013 yıllarında, toplam 35 adet yatsı, 21 adet de imsak/fecir gözlemi olmak üzere, toplam 56 adet denek gözlemci (çıplak gözle yapılan gözlem) gözlemi gerçekleştirilirken; 28 adet yatsı, 22 adet de imsak/fecir gözlemi olmak üzere 50 adet aletsel (fotoğraf makinesi ile yapılan) ışık ölçüm (yani fotometrik) gözlemi gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen bu gözlemler ve sonuçları Çizelge.1.a ve b'de özet hâlinde sunulmaktadır. Gerek denek gözlemcilerden ve gerekse fotoğraf makinesinden elde edilen gözlem sonuçları, meteorolojik koşullarla (nem, sıcaklık ve rüzgâr hızı) güçlü bir ilişki göstermemiştir.

Fotoğraf makinesi ile (RGB bantlarının ortalaması alınarak) gözlemsel yolla (28 adet gözlemin ortalamasından) belirlenen ufuk parlaklığın kaybolma anı, astronomik tan vaktinden, sadece +1.3 dk (± 0.7 dk hata payı ile) önce gerçekleşmiştir ki bu sonuç Diyanet İşleri Başkanlığınca yayımlanan takvimlerdeki değerle tam olarak çakışmaktadır. Ayrıca, sadece 2011 yılı gözlemleri esas alınarak, fotoğraf makinesinin R bandı duyarlılığına⁶ göre "kızılık" kaybolma vakti de belirlenmiştir. Buna (yani fotoğraf makinesinin R bandına) göre belirlenen ufuk kızılık kaybı, takvimlerdeki yatsı

⁶ Fotoğraf makinelerinin R bandı duyarlılığı ile insan gözünün kırmızı renge duyarlılığı tam olarak çakışmaz, ancak benzerlik gösterir. Karşılaştırma yapmak için aşağıdaki adreslere bakılabilir: http://www.aavso.org/sites/default/files/AAVSO_DSLR_Observing_Manual_v1-2.pdf (s. 23) (erişim: 10.07.2015) <http://academic.greensboroday.org/~registerj/potl/waves/light/vision.htm> veya (erişim:10.07.2015) <http://www.clarkvision.com/articles/human-eye/> (erişim:10.07.2015)

saatinden +6.8 dk (± 6.9 dk hata payı ile) daha önce gerçekleşmiştir. Fotoğraf makinesi ile elde edilen bu kızılık ölçümleri, sadece 2011 yılında Yağlıpınar mevkiinde yapılan 15 adet tan (yatsı) gözleminden belirlenmiştir.

| Çizelge.1.a. Tan ve fecir gözlemlerine ait tüm sonuçlar özet hâlinde sunulmaktadır. "Z" sütunu, gözlem anına karşılık gelen Güneş'in zenit açısı değerlerini göstermektedir. Kızılık kaybolma saati, fotoğraf makinesinin R bandı esas alınarak belirlenmiş olup, insan gözünün kırmızı renge duyarlılığını tam olarak yansıtmamaktadır. | | | | | | | | | | | | |
|--|--|-------------------|------------------|-----|-------------------|----------------------|-----|-----------------------------|-----|-----------|------------------|-----|
| Fotoğraf Makinesi (RGB bantları ortalaması) ile Elde Edilen Farklar | | | | | | | | | | | | |
| | | 2011 [Yağlıpınar] | | | 2012 [Yağlıpınar] | | | 2012 / 2013 [Gerede] | | Ortalama | | TOP |
| | | (dk) | Z ($^{\circ}$) | [N] | (dk) | Z ($^{\circ}$) (+) | [N] | (dk) | [N] | (dk) | Z ($^{\circ}$) | |
| YATSI | Yatay Aydınlık Kaybolma Saati Farkı (dk) | 4.2 | 106.2 | 15 | 2 | 106.9 | 9 | -2.2 | 4 | 1.3 | 106.6 | 28 |
| | Kızılık Kaybolma Saati Farkı (dk) | ± 3.6 | ± 0.7 | | ± 6.5 | ± 0.7 | | ± 3.2 | | ± 2.6 | ± 0.7 | |
| | | 6.8 | | 15 | --- | | | --- | | 6.8 | | 15 |
| | | ± 6.9 | | | --- | | | --- | | ± 6.9 | | |
| İMSAK | | 2011 [Beynam] | | | 2012 [Beynam] | | | 2012 / 2013 [Gerede/Anamur] | | Ortalama | | TOP |
| | | (dk) | Z ($^{\circ}$) | [N] | (dk) | Z ($^{\circ}$) (+) | [N] | (dk) | [N] | (dk) | Z ($^{\circ}$) | |
| | Yatay Aydınlık Başlama Saati Farkı (dk) | -3.5 | | 1 | 3.9 | 107.8 | 15 | -2.7 | 6 | 1.2 | 107.8 | 22 |
| | | --- | | | ± 8.9 | ± 1.2 | | ± 4.8 | | ± 3.5 | ± 1.1 | |

[N] gözlem sayıdır. [Gerede] gözlemleri 1910 m yüksekliğe sahip Arkut Dağlarından gerçekleştirilmiştir.

(+) Bu ortalama Zenit değerlerinin içerisinde, Gerede gözlemleri de bulunmaktadır.

Yine fotoğraf makinesi ile (22 adet gözlemden) belirlenen imsak (feci-rî sâdık; yani yatay ufki aydınlanmanın başlama) anı, DİB takvimlerinde verilen değerden sadece -0.8 dk (± 3.5 dk hata payı ile) önce gerçekleşmektedir. Bu sonuç takvimlerimizde verilen imsak saati ile tamamen çakışmaktadır (bkz. Çizelge.1.a).

Denek (insan) gözlemcilerle gerçekleştirilen "çıplak göz" gözlemlerinde ise [(i) insan gözünün çok sönük olan ufki ışığa karşı duyarlılığının zayıf olması, (ii) gözlemcilerin tecrübesizlikleri, (iii) çevresel koşulların etkisi gibi nedenlerden dolayı] yatsı (ufki tan beyazlığının kaybolma) saatinin 33 adet gözlemden +10.4 dk (± 2.3 dk hata payı ile) önce, kızılık kaybolma saatinin ise 35 adet gözlemden +20.6 dk (± 2.2 dk hata payı ile) önce gerçekleştiği belirlenmiştir. Benzer olarak, feci-rî sâdık (imsak olayının) başlangıç anı çıplak gözle, 21 adet gözlemin ortalamasından, +15.8 dk (± 1.8 dk hata payı ile) sonra fark edilebilmektedir.

Ufuk aydınlığı gözlemlerinin harici ışık kaynaklarından (örneğin gökyüzünde Ay'ın olması, aydınlatma lambalarının katkısı gibi) olumsuz yönde oldukça etkilendiği görülmüştür. O nedenle ufki aydınlık (tan ve fecir) gözlemlerinin, ışık kirliliğinden uzak (örneğin dağ tepeleri gibi) yerlerde yapılması gereklidir. Şehir, kasaba hatta köy gibi yerleşim yerlerinden yapılacak ufuk aydınlığı gözlemleri, gözlemciyi hatalı sonuca sevk edilecektir. Gözlemlerin hiçbirisinde de, son derece zayıf bir ışık kaynağı olan feci-rî kâzib (yalancı fecir) olayına şahit olunmamıştır.

| Çizelge.1.b. (devam) Kızılılık kaybolma anı insan gözünün algıladığı değerdir. | | | | | | | | | | | | | |
|--|--|-------------------|------------------|------------|-------------------|------------------|----|-----------------------------|------------------|---|--------------|------------------|-----|
| Denek Gözlemcilerin Bulduğu Farklar | | | | | | | | | | | | | |
| | | 2011 [Yağlıpınar] | | | 2012 [Yağlıpınar] | | | 2012 / 2013 [Gerede] | | | Ortalama | | TOP |
| | | (dk) | Z ⁽⁰⁾ | [N] | (dk) | Z ⁽⁰⁾ | N | (dk) | Z ⁽⁰⁾ | N | (dk) | Z ⁽⁰⁾ | N |
| YATSI | Yatay Aydınlık Kaybolma Saati Farkı (dk) | 10.5 ±4.7 | 105.2 ±0.8 | 21 (*) | 17.2 ±4 | 104.8 ±0.5 | 8 | 3.5 ±2.9 | 106.2 ±0.5 | 4 | 10.4 ±2.3 | 105.5 ±0.7 | 33 |
| | Kızılılık Kaybolma Saati Farkı (dk) | 18.9 ±4.5 | 103.7 ±0.7 | 23 (*) | 28.5 ±4 | 103.4 ±0.5 | 8 | 14.3 ±2.9 | 104.3 ±0.5 | 4 | 20.6 ±2.2 | 103.8 ±0.6 | 35 |
| İMSAK | | 2011 [Beynam] | | | 2012 [Beynam] | | | 2012 / 2013 [Gerede/Anamur] | | | Ortalama | | TOP |
| | | (dk) | Z ⁽⁰⁾ | [N] | (dk) | Z ⁽⁰⁾ | N | (dk) | Z ⁽⁰⁾ | N | (dk) | Z ⁽⁰⁾ | [N] |
| | Yatay Aydınlık Başlama Saati Farkı (dk) | 8 --- | 106.5 --- | 1 | 26 ±4.5 | 104.8 ±0.6 | 13 | 103.4 ±2.7 | 106 ±0.6 | 7 | 15.8 ±1.8 | 105.4 ±0.6 | 21 |

(*) Bir adet gözlem, 2012 Ocak ayına aittir. [N] gözlem gecesi sayısıdır. [Gerede] gözlemleri 1910 m yüksekliğe sahip Arkut Dağlarından gerçekleştirilmiştir.

VI. Tavsiyeler

İleriye dönük olarak, bu projeden de edinilen tecrübeler ışığında, şu önerilerin sunulması yararlı görülmektedir:

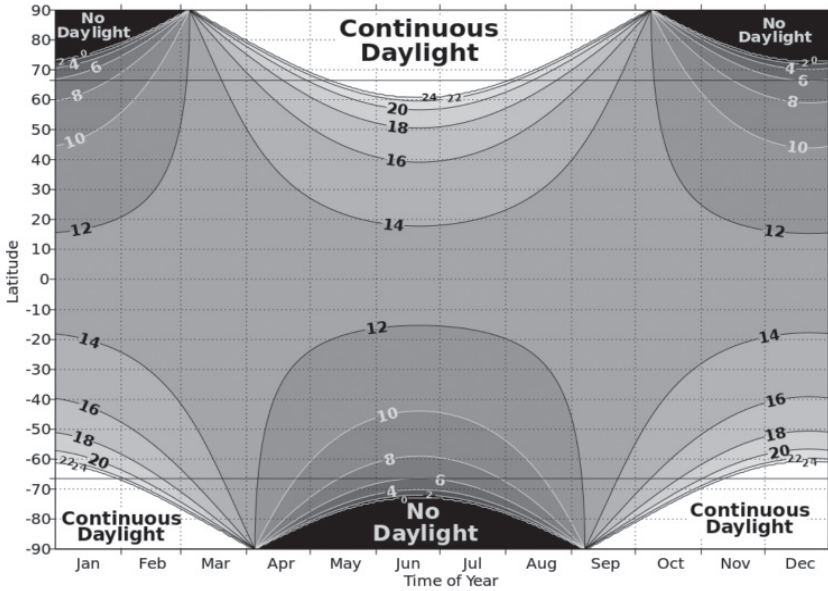
i) İslâm dininde ibadet vakitlerinin belirlenmesinde, (hilâlin görünürlüğü yani Hicri aybaşlarının belirlenmesi, imsak ve tan vakitlerinin tayini, Güneş'in gökyüzündeki konumu gibi) astronomik gözlemlerin çok büyük önemi vardır. Nitekim İslâm tarihinde bu amaca hizmet eden pek çok astronomik gözlemevinin örnekleri vardır: Uluğ Bey Semerkant Gözlemevi, Bağdat Gözlemevi, Meraga Gözlemevi, İstanbul Gözlemevi gibi. Keza tarih boyunca İslâm Astronomisi alanında çalışan birçok İslâm astronomu da (Habeş el-Hasib, el-Battânî, el-Sûfî, el-Birûnî, Nasır el-Din, Nasirüddin-i Tûsî, Ali Kuşçu gibi), İslâmî meselelere çözüm sağlamak amacıyla gözlemler yapmışlardır. Batı dünyasındaki bazı dinî müesseselerin de (örneğin Vatikan Gözlemevi)⁷ kendisine ait gözlemevleri olduğu bilinmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığımız bünyesinde de böylesi bir astronomik gözlemevinin kurularak işletilmesi, İslâm Astronomisi çalışmalarına sağlayacağı katkı bakımından, son derece isabetli bir adım olacaktır.

ii) Ufuk aydınlığı gözlemlerinin, harici ışık kaynaklarının (Ay ışığı, şehir aydınlatması gibi) bulunmadığı zaman ve mekânlarda yapılması şarttır. Bu tür harici kaynaklar sonuçları olumsuz yönde etkileyerek, gerçek tan ve imsak vakitlerinin gözlemsel yolla belirlenmesinde problemler doğurmaktadır.

iii) Çıplak gözle yapılacak gözlemlere katılacak denek gözlemcilerin, ön eğitim almaları ve gözlemlere bundan sonra katılmaları gereklidir. Ayrıca çıplak gözle gözlem yapacak denek gözlemci sayısının ve gözlem yeri sayısının artırılması gereklidir.

⁷ www.vaticanobservatory.org (erişim:10.07.2015)

iv) Üniversitelerimizde “İslâm Astronomisi” bölümlerinin açılıp, hayata geçirilmesi, bu konuda atılması gereken çok elzem bir adım olarak görülmektedir. Ayrıca din görevlilerimiz vasıtasıyla camilerimizde ve çeşitli toplantılarda, cemaatin İslâm astronomisine ilgi ve alakası teşvik edilmeye çalışılmalı; konu gündemde tutulmaya gayret edilmelidir. Unutulmamalıdır ki İslâm dininin birçok ibadet esasını teşkil eden, hilâl görünürlüğü, imsak vakti gibi pek çok konuda hâlâ, ülkemiz dışındaki bir kısmı da Müslüman olmayan insanlar tarafından yapılan gözlemler referans alınmaktadır. Günümüz dünyasında donanımlı bir Müslüman, kendi dinî bilgilerine vâkıf olmasının yanında, çağın gerektirdiği müspet bilimlere ve bilhassa da dinimizin hemen tüm ibadetlerinde ihtiyaç duyulan astronomi ilmine karşı ilgi ve alakasını eksik bırakmamalıdır. Son birkaç yüzyıldır fen bilimlerinin, bilhassa da astronomi biliminin İslâm ile “barışık değilmiş” gibi gösterilmesi, üzerinde düşünülmesi gereken ibretlik bir durumdur.

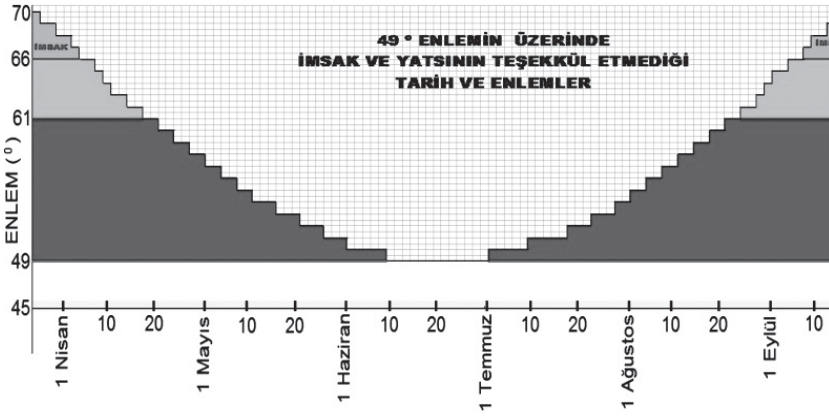


Şekil.5 a. Yılın aylarına göre, yerküresinin farklı enlemleri için yaklaşık gündüz süreleri (saat cinsinden) görülmektedir. Buradaki “gün” süresi, sabahki sivil tan başlangıcı ile akşamki sivil tan bitişi arasında kalan süredir. Şekle bakıldığında, Nisan-Ağustos ayları arasında güney kutbundaki (80-90 derece güney) bölgelerin hiç güneş ışığı alamazken (yaklaşık 6 ay gece); aynı tarihlerde kuzey kutbu civarındaki (80-90 derece kuzey) yerler için Güneş’in gün boyunca hiç batmadığı (yaklaşık 6 ay gündüz) görülmektedir.⁸

⁸ (http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Daylight_Length.svg, (erişim:10.07.2015)
http://commons.wikimedia.org/wiki/Commons:Reusing_content_outside_Wikimedia,
(erişim:10.07.2015)

VII. Fıkhî Bakımdan Yorum Gerektiren Meseleler

i) İmsak (ve bazı namaz vakitlerinin) Astronomik bakımdan yılın bazı zamanlarında gerçekleşmediği yüksek enlemler: Kuzey ve güney 49 derece enlemlerinden daha yukarıdaki coğrafik yerlerde, yılın bazı zamanlarında imsak ve/veya gece olayı tam olarak gerçekleşmez (bkz. Şekil.5.a,b). Bu durum, böyle yüksek enlemlerdeki coğrafi bölgelerin ufku ile Güneş'in sahip olduğu konum açısının bir sonucudur. Bu çalışmada bu tür ihtilaflı, yani astronomik bakımdan gece, gündüz ve imsak olaylarının gerçekleşmediği enlemler/bölgeler için, bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte bu tür enlemlerdeki ibadet vakitleri için Diyanet İşleri Başkanlığınca “itibarî/takdirî vakit” uygulanmaktadır. Dolayısıyla vaktin tam olarak (astronomik bakımdan) gerçekleşmediği bu türden ihtilaflı (yüksek) enlemlerdeki ibadet vakitleri meselesi, astronomik bir problem olmayıp, fıkhî yönden yorum/çözüm gerektirir.



Şekil.5.b. Yüksek enlemlerde imsakın teşekkül etmediği zaman aralıkları, yılın aylarına göre (yatay eksen) görülmektedir. 45-49 derece enlemleri arasında ise kısmen gerçekleşmektedir.

ii) Aletsel ve İnsan Gözü Arasında İmsak Vaktinde Oluşan Fark: Ufkî aydınlanma / kararım saatlerinin gözlemsel yolla tespitine yönelik olarak, 2011-2013 yılları arasında 3 yıl boyunca (mevsim ve hava şartları nedeniyle muhtelif aralıklarla) sürdürülen araştırmanın sonucuna göre; aletsel olarak (fotoğraf makinesi ile) belirlenen yatsı ve imsak saatlerinin, Diyanet İşleri Başkanlığınca yayımlanan takvimlerde verilen saatlerle tamamen uyumlu olduğu görülmüştür. Bununla beraber çıplak gözle gerçekleştirilen gözlemlerde yatsı saati, 10 dk kadar daha önce; imsak saati ise 15 dk kadar daha geç fark edilmiştir. Bundan sonra da bu konuda gözlemler sürdürülse bile, aletsel bakımdan farklı bir sonucun elde edilemeyeceği, ancak çıplak gözle yapılacak gözlemlere daha fazla ihtiyaç duyulacağı kanaatine ulaşılmıştır. Bu bakımdan önemli bir fıkhî mesele olarak, “İmsak veya

yatsı vaktinin belirlenmesinde insan gözü mü aletsel sonuçlar mı esas alınmalıdır?” sorusunun cevaplanması gerekmektedir.

iii) Bundan sonrası için bu türden bir ufki aydınlanma araştırmasından ziyade, İslâm dünyasında daha ihtilafli bir konu olan “kamerî aybaşıları ve ortak takvim” meselesi üzerine çalışmalar yapılması daha zaruri görülmektedir. Özellikle kamerî aybaşılarının belirlenmesine esas teşkil eden “hilâlin görünürlüğü” konusunda gözlemsel çalışmalara ağırlık verilmelidir. Hatta bu amaçla, İslâm ülkeleri arasından uluslararası katılımı oluşturulacak bir araştırma merkezinin / enstitüsünün kurulması, “Hilâl Gözlemleri ve Ortak Kamerî Takvim” konusunda çalışmalar yapılması oldukça isabetli bir adım olacaktır. Böylece İslâm ülkeleri, hâlâ ihtilaf içerisinde oldukları “ortak takvim” meselesi konusunda bir birliğe kavuşmuş olacaklardır.

Kaynakça

Altuntaş, Halil; Şahin Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, DİB Yay., Ankara 2013, 23. baskı.

Çiçek, Yakup, "Fecr", *DİA*, c. VII, s. 286, 287.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî, *Sahih*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut 1988, c. I, s. 184.

el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c. I, s. 587.

www.vaticanobservatory.org (erişim:10.07.2015)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Daylight_Length.svg, (erişim:10.07.2015)

http://commons.wikimedia.org/wiki/Commons:Reusing_content_outside_Wikimedia, (erişim:10.07.2015)

“NESÎ” ÂYETİ VE MODERN NESÎ UYGULAMALARI THE VERSE FOR NASÎ AND ITS MODERN APPLICATIONS

MUSTAFA ÜNVER
PROF. DR.
DİB MÜŞAVİRİ



ÖZ

Zaman ve sayımı, insanoğlunun yeryüzündeki görevi esnasında müstağni kalamayacağı objektif kevnî hakikatlerden birisidir. Güneş’i ve Ay’ı yaratan Allah Teâlâ zamanı da takdir etmiş, saymış; ayların sayısını 12, haram ayları ise 4 olarak belirlemiştir. Ne var ki insanoğlu çoğu kez kendi çıkarları için nesî adını verdiği bir yöntemle zaman sayımını bozmuş, savaşın yasak olduğu haram ayların yerlerini değiştirmiş, ibadet vakitlerine müdahale etmiştir. Tevbe sûresinin 37. âyeti, nesî yöntemini kişisel olmaktan çok bir toplum ve insanlık suçu olarak görmüş, bu yüzden şiddetli inkâr kategorisinde değerlendirmiştir. Nesî yöntemi birçok görüntüsüyle günümüzde de devam etmektedir. Bu yüzden ilgili âyetin tarihsel olduğunu ileri sürmek isabetli değildir. Nesî âyeti tüm Kur’ân gibi evrenseldir ve kıyamete kadar insanlığa mesaj verip yol göstermeye devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nesî, Takvim, Haram aylar, Takvimi bozmak, Zaman, 12 ay.

ABSTRACT

Time and its measurement are two facts that no humankind would ever be regarded as unfamiliar with throughout his strain. The almighty Allah who has created the sun and the moon appraises the concept of time to be consisting of 12 along with the 4 forbidden (haram) months. However, the mankind has altered its count through the practice – nasî, simply by intercalating and therefore, intervening in haram months as well as the prayer times on the basis of serving their own interests. The prohibition of nasî is revealed as documented in the Sura at-Tawbah 37, presumably announcing nasî was an addition to disbelief. The method of nasî made up its way to the 21st century in a large variety of ways, undermining the view that the relevant verse is historical. The nasî ayah is universal as is the entire Qur’an, and, will remain as the sole guide for humanity until the Day of Judgment.

Keywords: Nasî, Calendar, Forbidden Months, Intercalating, Time, 12 Months.

Giriş

Bu çalışmanın amacı Tevbe sûresi 37. âyet çerçevesinde nesî uygulamasının câhiliye Araplarına has bir yöntem olarak görülmesine rağmen modern zamanlarda da “insan” gerçeği karşısında zaman zaman tedavüle sokulabildiğini ortaya koymaktır. Bu vesileyle özelde ilgili âyetin, genelde tüm Kur’ân âyetlerinin kıyamet kopana dek tüm insanlığa mesaj vermeye devam ettiği ve edeceği, dolayısıyla tarihsel olmadığı da tespit edilmeye çalışılmaktadır. Zira iyilik mayasına sahip olduğu kadar kötülük damarını da taşıyan insan, yarar ve çıkarları doğrultusunda objektif hakikat olan zaman sayımına müdahale edebilmiş ve edebilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm ise objektif hakikat olarak kabul ettiği zaman sayımının hilkaten, dinen ve ahlâken hürmete sahip olduğunu ifade ederek konuyu “şîâr” hükmüne dâhil etmiş, tüm insanlığı çevre bilinci bağlamında bu hassasiyete duyarlı olmaya davet etmiştir.

Çalışmamız kavramsal çerçeve yanında tarihsel olarak da bu uygulamanın nereden başlayıp ne zamana kadar, nasıl uygulandığını ortaya koymaya çalışmakta, ayrıca dikkat çeken bazı modern nesî uygulamalarını da gündeme getirmektedir. Konunun incelenip ortaya konması sürecinde gerekli klasik İslâm kaynakları yanında günümüz çalışmalarına da imkân dairesinde başvurulmuştur.

1. Zaman ve Sayımı Üzerine

Zaman, anların sayımı diye tarif edilir ve insanoğlunun fani olması yönüyle hayatında başat bir konuma sahiptir. İnsanoğlu zamanı bilmek ve işlerini zamana göre düzenlemek ister. Mutlak zamanın belli bir plan doğrultusunda değerlendirilmek istenmesinden dolayı Mayalardan Mısırlılara, İbrânîlerden Harrânîlere kadar eski medeniyetlerin çoğu takvim kullanmışlardır. Gelişmemiş ve göçebe toplulukların dahi zamanı saydıkları ve gerektiği kadar takvim kullandıkları bilinen bir gerçektir. Örneğin en basit zaman sayacı olarak

bilinen mevsimlere dayalı takvim ilk çağlarda çiftçiler tarafından kullanılmıştır. Zamanın yıllara, aylara ve günlere taksim edilmesiyle ortaya çıkan takvimlerde de Güneş, Ay ve diğer gök cisimlerinin düzenli ve periyodik hareketleri esas alınmış ve başlıca Güneş, Ay ve Güneş-Ay takvimleri meydana getirilmiştir.¹

Evrenin gizemleri gibi zaman da gizemlidir ve uzunluk-kısalık, genişlik-darlık, iyilik-kötülük gibi kimi subjektif değerlendirmelere kaynaklık eder. Her şeyi yaratan Allah Teâlâ zamanı, sayısını ve ölçüsünü de takdir etmiştir. Öneme binaen Kur'ân-ı Kerîm'de onların sayımından her zaman kuvvetli vurgularla söz edilmiştir.²

Zaman nötr bir kaptır, zarftır ve değeri içindeki muhtevayla, mazrufla belirlenir. Yarar ve zarar olgularına bedenlik etmesi zamanın nötr mahiyetine delalet eder. İzz b. Abdüsselâm (öl. 660/1262) maslahat ve mefsedetlerin zamanlara bağlı kılınmasını, şer'î sebeplere dayandırılması mesabesinde görür. Zaman da, şer'î sebepler gibi maslahat ve mefsedetin bizâtihi kaynağı değildir.³ Buna göre aynen zaman gibi şer'î sebepler de deyim yerindeyse bir kap, zarf, beden ve kılıftır. Anlam ve değerleri kendinden değildir; kodları bizâtihi değil, ligayrihi sabittir. Yaratığı insana tenezzül edip hitap buyurduğu için vahyini beşerî minvalde ileten Allah Teâlâ, sünnetullah ve sebepler dairesi üzerinden maslahatları övmüş ve celbetmiş, mefsedetleri kötölemiş ve defetmiştir.

Allah Teâlâ öte yandan yeryüzünün halifesi olarak yaratıp emanetini yüklediği insanoğlunun imar etme ve medeniyet üretme görevinde başarılı olmasını temin etmek için subjektif zaman ölçütüne belirginlik tayin etmiş, objektif hakikatlik kazandırmıştır.

Subjektif mahiyetiyle evrensel varoluş zemininde zuhur eden zaman, diğer taraftan objektif bir hakikat ve mahiyete de sahip olmak zorundadır. Alabildiğine görece ve nisbî hakikat ve mahiyete sahip olan zaman, fonksiyonunu tam olarak icra edebilmek için aynı derecede alabildiğine değişmezlik ve objektivite içermelidir. Tek başına nisbî bir varlık, harcîlemlilik iddiasından dolayı, objektif mahiyet iddiasına da sahip olmadığı takdirde

¹ Bkz. Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, edit. Eduard Sachau, Berlin 1878, s. 9-11; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. M. Said Mutlu-Salih Tuğ, İstanbul 1969, c. II, s. 88-89; Yücel Dağlı-Cumhure Üçer, *Tarih Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1997, c. I, s. 14; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 4. baskı, İstanbul 2013, s. 75-78; Mehmet Apaydın, *Resûlullahın Günlüğü*, İstanbul 1995, İnsan Yay., s. 21-25.

² Bazı Kur'ân referansları için bkz. Asr, 103/1; Fecr, 89/1-2; Bakara, 2/189; Hac, 22/28.

³ İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, el-Mektebetü's-Şâmile, Android Uygulaması, c. I, s. 17. Ayrıca bkz. Veli Kayhan, "Son Zaman Ayarı-I: Yıl, Aylar ve Haram Aylar", *Bilimname*, 2014/2, sy. 27, s. 26-30.

işlevini yerine getiremez. Bu durumda da insanoğlunun toplum oluşturması, yeryüzünü imar edip başka kültürlerle ilişki kurarak medeniyet inşa etmesi mümkün değildir.

Binaenaleyh Allah Teâlâ'nın yaratılışın başında dünya yılını on iki ay olarak takdir etmesi, zamanın objektif ve evrensel mahiyetini tayin ve tespit etmektedir. *“Gerçekte Allah katında, gökleri ve yeryüzünü yarattığı çünkü Allah'ın yazısında ayların sayısı onikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu Allah'ın dosdoğru dinidir. Bu aylarda kendi kendinize zulmetmeyin...”*⁴ âyetiyle zamanın objektiflik ve evrenselliği kayıt altına alınmaktadır.

Vahyin sayısını dört olarak tayin ettiği haram aylara hürmet edilmesini emretmesi, aynı derecede zamanın objektif hakikatinin kaybedilmemesi gerektiğine dair de ilâhî bir çağrıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in Tevbe sûresinin 37. âyetinde bu objektif hakikatin bozulmasını şiddetli ve katmerli küfür gibi ağır bir ifadeyle olumsuz kılması, elbette ay veya zamanın kendisinden değil, o zaman diliminde yapılan iş ve davranışlardan kaynaklanmaktadır.

Haram aylara riayet etmek, Allah'ın şîârlarına saygı duymak demektir. Dinî nişaneler, semboller ve fenomenler, hac kurbanı ve Allah'ın evini ziyarete gelen hacılar, mutlak hürmete layık şeâirden oldukları için, nasıl saygı duyulmaya, hiçbir şekilde saldırı ve tecavüze uğramamaya layıkça, aynı derecede haram aylara riayet etmek de hürmeti gerektiren başka bir ilâhî şîârdır.⁵

Kur'ân-ı Kerîm'in 17 âyetinde “ay” (şehr) kelimesi kullanılmakta ve bu kullanımlar hem Mekke hem Medine dönemlerini ihtiva etmektedir. Bu görece yoğun kullanımın zamana verilen önem olarak değerlendirilmesi mümkündür. Aynı şekilde sayısal değer olarak bir yılın oniki aydan oluştuğunu ve bu aylardan da dört tanesinin haram aylar olduğunu belirtmesi oldukça ilginç ve dikkat çekicidir. Câlîb-i dikkat bir başka husus da, ay sayılarının ve haram ayların beşerî müdahalelere maruz bırakılmaması, insan eliyle değiştirilmemesi gerektiğinin hatırlatılmasıdır.⁶

Zilkade, zilhicce, muharrem ve recep aylarının haram aylar olduğu hususu, tıpkı hac ve menâsiki gibi Araplarca İbrahim şeriatından beri bilinmekte olan köklü bir gelenektir. Bu ayların ilk üç tanesi peşpeşe gelmekte, recep ise cemaziyelâhîr ile şaban ayları arasında yer almaktadır. Başka bir deyişle gelenekte bu aylar üçü ardışık, biri tek anlamında “üçü serd, biri ferd” olarak tasvir edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu tayini onaylaması,

⁴ Tevbe, 9/36.

⁵ Bkz. Mâide, 5/2.

⁶ Bkz. Tevbe, 9/36-37. Haram aylar konusunda çok yönlü ve doyurucu bilgi için bkz. Sabri Erturhan, “Haram Ayların Fikhî Okunuşu”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, c. XIII, s. 195-230.

konunun öteden beri vahye dayalı bir gelenek olduğu tespitini doğrulamaktadır.⁷

Bu itibarla İslâm öncesi dönemde özellikle de Necd ve Hicaz Araplarının burçlar, yıldızlar, Güneş ve Ay hareketleri, doğma ve batma vakitleri, Ay'ın zaman içindeki şekilleri, Güneş ve Ay senesinin uzunluğu gibi döneminin astronomik verilerinden haberdar oldukları, hatta bu bilgilere vukuf kesbettikleri, gündelik hayatlarında bu malumatı kullanıp istifade ettikleri rahatlıkla söylenebilir. Bu iddiayı ayrıca konuyla alakalı Kur'ân-ı Kerîm'de geçen pek çok âyetin varlığı da doğrular mahiyettedir.⁸ İbn Fâtıma lakaplı Musa Cârullah'ın dediği gibi Arapların bu bilgilere dönemin medeni toplumları aracılığıyla veya Hristiyan, Yahudi gibi dinî topluluklar üzerinden ulaşmış olmalarının hiçbir önemi yoktur. Burada önemli olan husus aslında câhiliye Araplarının devrin bilgilerinden tamamen habersiz olmadıkları, başka bir deyişle bilgisizlik anlamında tamamen câhil olmadıkları gerçeğidir.⁹

Elmalılı'ya göre Kur'ân'ın işaret ettiği dört haram ayda işlenen günahın cezası ile yapılan ibadet ve taatın sevabı, öz ve mahiyetine ilişkin olarak diğer aylardakinden daha fazla olmaktadır. Binaenaleyh İbrahim geleneğinden hareketle câhiliyye devrinde bile Araplar, "eşhuru hurum" diye tabir ettikleri haram aylara büyük saygı gösterirler ve bu aylarda savaş yapmaktan sakınırlardı. Hatta bir adam bu aylarda babasının veya kardeşinin katiline rastlarsa ona saldırmaz, bırakınız saldırmayı kötü bir söz bile söylemezdi. Öte yandan Harem-i şerîf dâhilinde ve haram aylarda düşmanın hücumu geçip saldırması durumunda ona karşılık vermek ve gerekirse savaşmak meşru görülmekteydi. Nesî adını verdikleri yöntemi ihdas edinceye kadar bu yasağa saygı, hep bir dindarlık ve geleneğe bağlılık göstergesi olarak kabul görmekteydi.¹⁰

Ne var ki müşrik Araplar çeşitli sebeplerle zaman sayımına müdahale ediyorlar, deyim yerindeyse zamanla ve takvimle oynuyorlardı. İbn Kesîr (öl. 774/1373)'in deyişiyle müşrik Araplarda var olan öfke, izzet-i nefis ve hamîyyet kuvveleri câhiliye duygu ve fikirleriyle harmanlanmış, böylece kendilerinde fasid fikirler ve bâtil arzular meydana gelmiş, sonuçta işi Allah'ın haram kıldıklarını helâl, helâl kıldıklarını haram kılmaya kadar

⁷ Bkz. Tevbe, 9/36.

⁸ Bazı âyetler için bkz. Bürûc, 85/1; Hicr, 15/16; Furkân, 25/61; Nahl, 16/12, 16; Necm, 53/1; Târık, 86/3; En'âm, 6/96, 97; A'râf, 7/12, 54; Hac, 22/18; Tür, 52/49; Vâkıa, 56/75; Yûnus, 10/5; Ra'd, 13/2; İbrahim, 14/33; Lokmân, 31/29; Ankebût, 29/61; Yâsîn, 36/39-40; Kamer, 54/1; Rahmân, 55/5; Şems, 91/2; İnşikâk, 84/18.

⁹ İbn Fâtıma (Mûsâ Cârullah), *Nizâmü'n-nesî inde'l-Arab kable'l-İslâm*, Kahire 1935, Matbaatu's-Seâde, s. 2-3.

¹⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1983, Eser Neşr., c. IV, s. 2523-2524.

götürmüşlerdi.¹¹ Bu yüzden hiçbir şeye gücü olmayan putlara uluhiyyet atfedip tanrı diye tapıyorlar, bazen haram ayların yerlerini değiştiriyorlar, bazen de yıl sayımını etkileyecek ay ilavelerinde bulunuyorlardı. Ay hareketlerine dayalı olan kamerî takvimi kullanan Araplar, hicretin onuncu yılındaki Vedâ haccına kadar yürürlükte bıraktıkları ve nesî adını verdikleri müdahalelerle Güneş takvimi ile de bir nevi bütünleşme sağlıyorlar, takvimde düzeltme gerçekleştiriyorlardı.¹²

Oysa bu yolla bir yandan evrensel zaman kavramı bozulmakta, örneğin hac ibadetinin vakitleri değiştirilmekte, diğer yandan da haram aylarda savaş yapmama yasağı çiğnenmekteydi. Nitekim Bakara sûresinin 217. âyetinde diğer aylardan daha fazla saygı gösterilmesi lazım gelen haram aylarda savaş yapmanın nihaî hükmü şöyle beyan edilmektedir: “*Sana haram aylarda savaş yapmayı soruyorlar. Bu aylarda savaş yapmak büyük günahdır de!*”

Hz. Peygamber (s.a.s.) Vedâ haccında teşrik günlerinde (eyyâm-ı teşrik) Arafât ve Mina’da irad buyurduğu meşhur hutbelerinde¹³ hem nesî uygulamasına son vermiş hem de bu dört ay hakkında şunları söylemiştir: “*Bir sene oniki aydır, bunlardan dördü haram olan aylardır; üçü ardarda gelen zilkade, zilhicce ve muharremdir, biri de Mudar kabilesinin recebidir ki o da, cemaziyelâhir ile şaban ayı arasındadır.*”¹⁴

Nitekim Peygamberimizin bu nesî usulünü veda haccında ilga etmesi vahyin organize ve tertibi neticesinde gerçekleşmiştir. Çünkü Mekke Hicrî 8/Miladî 629’da fethedildiği hâlde o an nesî uygulaması kaldırılmamıştı. Ardından Hz. Peygamber (s.a.s.) bir yıl sonra 9/630’da nesîye yine müdahale etme imkânı olduğu hâlde etmemiş, deyim yerindeyse bu konuda vahyin gelmesini beklemiş; ancak hicretten on yıl sonra 10/631’de nesîyi ilga etmiştir. Bu detay sağlıklı nesî düzenlenmesi açısından son derece önemli görünmektedir. Çünkü bu sene, nesî uygulanmış aylarla, nesî uygulan-

¹¹ Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kurâni’l-Azîm*, Beyrut 1984, Dâru’l-Ma’rife, c. II, s. 356.

¹² Ebü’l-Hasen Ali b. Hüseyin Mes’ûdî, *Kitâbü’l-tenbih ve’l-ışrâf*, Lieden 1893, Brill Matbaası, s. 217; Hamidullah, “Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları”, çev. Kasım Şulul, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 9, s. 1-11 <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluifd/article/view/5000018113/5000018403> (27.01.2016); Apaydın, *Resûlullahın Günlüğü*, s. 15; Veli Kayhan, “Son Zaman Ayarı-II: Nesî Ya da Haram Aylara Müdahale”, *Bilimname*, 2015/1, sy. 28, s. 16-21.

¹³ Bkz. Zeynüddîn Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, çev. ve şerh. Kamil Miras, 4. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, c. X, s. 396.

¹⁴ Haberi Buhârî, Müslim, Ahmed ve diğer hadis kaynakları rivayet etmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Sîratü’n-nebeviyye*, Kahire 1937, Matbaati Hicâzî, c. I, s. 44; Vâkıdî, *Kitâbü’l-megâzî*, Mektebe Şâmîle, Android Uygulaması, c. III, s. 1112; Abdurrahman Süheylî, *Ravdu’l-unuf fî şerhi’s-sîrati’n-nebeviyye li ibni Hişâm*, tahk. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire 1967, c. I, s. 249.

mamış ayların hesapları birbirine denk gelip uyuşmuş, başka bir deyişle artık ay sıfırlanmıştı. Bu durum üzerine yapılan nesînin iptal edilmesi işlemi tarihsel bakımdan da isabetli ve sağlıklı olabilmiştir.¹⁵

Peygamberimizin 10/631'de yaptığı Vedâ hutbesindeki beyanıyla bundan böyle zaman Allah'ın yarattığı aslî şekline dönmüştür.¹⁶ Zaman üzerindeki haksızlıklar ortadan kalkmış, senenin ayları üzerindeki oynamalar son bulmuş, aylar ilk yaratılıştaki gibi yerli yerine oturmuş, yaratılıştaki periyoduna girmiş, her biri ne ise o olmuştur. Başka bir deyişle bundan böyle zilhicce zilhicce, muharrem muharrem olmuş ve hac kendi zamanında yapılabilir hâle gelmiştir. Zira bir önceki seneye kadar nesî yapılageldiğinden Hz. Ebû Bekr'in hac emirliğinde gerçekleşen dokuzuncu sene hacı bile zilhicce sayılarak zilkade ayında yapılmıştı. Böylece Vedâ hacciyle birlikte zamana dair yapılan beşerî müdahaleler ortadan kalkmış, tarih sayımı bakımından yeni ve objektif bir döneme girilmiştir.¹⁷

Binaenaleyh Allah Teâlâ nihâî olarak nesî yapmayı yine insanların yararına olmak üzere haram kılmıştır. "Kur'ân'ın bu fermanıya, her önüne gelenin zamanla işine geldiği gibi oynamasının hayatın ahengini bozacağı, böyle bir kapı açıldığında rengârenk sistemlerin ortaya konulabileceği ve insanların bunlar arasında şaşkına döneceği kullara ihsas edilmiş olmaktadır. Bir diğer açıdan Allah Teâlâ, hangi ölçüde olursa olsun, koyduğu hükümlere müdahalenin kendisine bir isyan, zâtına karşı bir şirk olduğunu açıklayarak buna izninin olmadığını kesin bir dille belirtmiştir."¹⁸

2. Araplarda Takvim Bilinci ve Aylarla Oynama (Nesî) Geleneği

Arapların zaman bilincine dair Hz. İbrahim'e aidiyet telakkilerini: 1) Hac menâsikinde, 2) Belli aylar olarak tanımlanan hac aylarında, 3) Haram aylar konusunda tasnif etmek mümkündür.¹⁹

Ümmî bir toplum olan Araplar câhiliye döneminde kesin bir takvime ve başlangıcına sahip değillerdir. Arabistan Yarımadası'nda yaşayan her kabile, kendileri için önemli gördükleri bir olayı başlangıç kabul edip takvimi başlatıyor, yılları buna göre sayıyordu. Sonradan meydana gelebilecek bir başka önemli gördükleri olay da yine öncekinin yerini alabiliyor, başlangıç değişebiliyordu. Örneğin Fil Vakası Hz. Peygamberin gençlik döneminde

¹⁵ Bkz. Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkaplanı", s. 5.

¹⁶ "innez zemâne kad istedâra hattâ sâra kehey'etihî yevme haleka'l-lâhus semâvâti vel arda" Bkz. Muhammed b. İshâk b. Yesâr İbn İshâk, *Sıratu İbn İshâk*, tahk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 79; Mes'ûdî, *Tenbih ve'l-İsrâf*, s. 219; Bîrûnî, *Âsâru'l-bâkiye*, s. 63; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, c. VIII, s. 137.

¹⁷ Bkz. Elmahlî, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2541-2542.

¹⁸ Kayhan, "Son Zaman Ayarı-II: Nesî Ya da Haram Aylara Müdahale", s. 22.

¹⁹ İbn Fâtıma, *Nizâmü'n-nesî*, s. 3.

ve vahyin Mekke yıllarında takvim başlangıcı olarak kullanılıyordu. Benzer şekilde Peygamberimizin büyük dedelerinden olan Ka'b b. Lüey²⁰ (öl. h.ö.173/m.454)'in ölümü de ona tazimden dolayı bir başka takvim başlangıcı vesilesi edinilmiş ve Fil senesine kadar takvim başlangıcı yapılmıştı. Hz. Ömer (öl. 23/644)'in hilafeti döneminde İslâm takvimi olan Hicrî takvimin Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Mekke'den Medine'ye hicretiyle başlatılmasında da aynı doğal saikin etkisini tespit etmek mümkündür.²¹

Ay hareketlerine dayalı takvim kullanan Araplar, seneyi muharrem ayıyla başlatır; nesî yöntemi ile de ay takvimini güneş takvimine dönüştürmeye çalışırlardı. Nesî yöntemi ise Mezopotamya, Eski Çin, Moğol, Tibet gibi ay takvimini esas alan kadim kültürler ile Yahudilerin uyguladıkları bir takvim uyarlama geleneğidir. Yaygın olarak nesî, Ay ve Güneş yılından doğan farklılıkları gidermek amacıyla kamerî yıla bir ay ilâve etmek suretiyle gerçekleştirilen bir yöntemdir. Ay takviminde bir yıl 354 günden, Güneş takviminde ise 365 günden meydana gelmektedir ve aralarında on bir günlük fark vardır.²² Bu farklılığı gidermek için nesî yapılmakta, ay takvimi aslında Ay-Güneş takvimi hâline dönüştürülmektedir.²³

Araplar Hz. İbrahim'den itibaren kamerî takvim kullanmışlar; umre için receb ayını, hac için zilhicce ayını esas almışlardır. Ayrıca umre yaptıkları receb ayı ile hac yaptıkları zilhicce ayını haram aylar olarak kabul etmişler ve bu hümete bir öncesi zilkade ve bir sonrası muharrem aylarını da ilave etmişlerdir. Araplar zamanla haram ayların yerlerini değiştirmek veya hacın sabit bir mevsimde yapılmasını sağlamak gibi amaçlarla nesî yapmaya başlamışlardır.²⁴

Câhiliye devrinde Araplar yaygın olarak yağmacılık ve kan davaları ile yüzyüze gelirler ve bundan dolayı da sık sık savaşmak zorunda kalırlardı. Arka arkaya gelen üç haram ayda savaşmanın yasak olması hayatlarını bir bakıma da zorlaştırıyordu. Hactan sonra savaş yapmak isteyen kabileler muharrem ayının haram olmamasını, onun yerine başka bir ayın haram

²⁰ Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1989, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, c. V, s. 228.

²¹ Bkz. Muhammed el-Casnazânî ve diğerleri, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladî Karşılığı ile İlgili Bir Araştırma", çev. Kasım Şulul, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 6, s. 144-146; Apaydın, *Resulullahın Günlüğü*, s. 26-27.

²² Arapların kullandığı kamerî takvimde yer alan 12 ayın isimleri şöyledir: muharrem, safer, rebiulevvel, rebilâhîr, cemaziyelevvel, cemaziyelâhîr, receb, şaban, ramazan, şevval, zilkade, zilhicce. Ayrıca Arap aylarına neden bu isimlerin verildiği konusunda bilgi için bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehebi ve meâdinu'l-cevher*, Beyrut 2005, Dâru'l-Ma'rife, c. II, s. 175-176.

²³ Bkz. Mustafa Fayda, "Nesî", *DIA*, c. XXXII, s. 578.

²⁴ Bkz. Kevser Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), s. 15.

olmasını isterlerdi.

Haram aylarla oynamak istemelerinin başka bir sebebi de kamerî takvime göre hac zamanının yılın bütün mevsimlerinde meydana gelmesiydi. Bu husus panayırlardaki ticarî hayatı olumsuz yönde etkiliyor, her yıl ticaretten beklenen kâr elde edilemiyordu. Yaz aylarında hac için seyahat daha da zor olduğu için hac panayırlarına katılım tam sağlanamıyordu. Bu yüzden Araplar nesî yapmaya yöneliyorlar ve hac aylarının kendileri ve iklim şartları açısından en uygun zaman dilimine rastgelmesini sağlamaya çalışıyorlardı. Zira meyve, sebze, yağ, deri ve diğer mahsulatin bollukla devşirildiği ve tedarik edildiği zaman diliminde gerçekleşecek hac sezonunda her coğrafyadan insanların yoğun olarak katılımlarını sağlamak, onlara ev sahipliği yapmak, bugünkü deyişle turizm mevsimini yüzde yüz verimlilik, kârlılık ve dolulukla geçirmek maksadıyla da nesî yöntemine başvuruluyordu. Mamafih Arapların ticaret yanında geçimlerini sağladıkları bir diğer enstrümanın da savaş, çapulculuk ve yağma olduğu bilinmektedir. Bu tür eylemlere izin vermeyen haram ayların üçünün peşpeşe aylar olması, ifade edildiği gibi, işlerini zora sokmakta ve Arapları haram ay inancına saygı duymak istemekle geçimlerini temin etmek arasında bir ikileme düşürmekteydi. Nesî yöntemi sayesinde hem bu tür problemler çözülüyor, hem de takvim düzenlemesinde kendileri için takibi son derece basit ve kolay olan ay takvimi ile özellikle İran gibi Güneş takvimini uygulayan dış dünyanın takvimi uyumlu hâle getirilmiş oluyordu.²⁵

Araplarda nesî uygulamasının tam olarak ne zaman başladığı ve nasıl yapıldığı konusunda kaynaklarda netlik bulunmamaktadır. Farklı tarih ve formüllerden söz edilmekte, konuyla alakalı hem Doğulu hem Batılı ilim insanlarında farklı spekülasyonlar mevzubahis olmaktadır.²⁶

Câhiliye Araplarının nesî uygulamasını kimden öğrendikleri, ne zaman ve nasıl uygulamaya başladıkları hususunda Bîrûnî (öl. 453/1061) ve Ezrakî (öl. 250/864?)'nin verdikleri bilgiler başat rol oynamaktadır. Bîrûnî'ye göre Araplar nesî yapmayı İslâm'dan iki asır kadar önce Yahudi komşularından öğrenmişler ve ilk nesî yapan Arap da aynı zamanda kalemnes olan Huzeyfe b. Abd, son nâsî ise altıncı kuşak torunu Ebû Sümâme Cünâde b.

²⁵ Bkz. Bîrûnî, *Âsâru'l-bâkiye*, s. 62; Ebû Ali, *Kitâbü'l-izmîne ve'l-emkine mezrûkî*, neşr. Halîl Mansûr, Beyrut 1996, *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, s. 67-68; Kurtubî, *Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 137; Fayda, "Nesî", c. XXXII, s. 578; Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, c. X, s. 404; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, el-Mektebetü's-Şâmile, Android Uygulaması, c. XVI, s. 122-124; Kayhan, "Son Zaman Ayarı-II: Nesî Ya da Haram Aylara Müdahale", s. 10-11.

²⁶ Bkz. Casnazânî, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı ile İlgili Bir Araştırma", s. 150-151.

Avf olmuştur.²⁷

Ezrakî'nin verdiği bilgiye göre ise nesî görevi, Mudar ve Rebîa kabilelerinden önce, o esnada Kuzey ve Orta Arabistan'da hüküm süren Yemenli Kinde kabilesinin elindeydi. Sonraları Kinde reisi Muâviye b. Sevr'in kızıyla evlenen Kinâne kabilesinin reisi Mâlik b. Kinâne'nin eline geçmiş ve Mekke'de ilk defa nesîyi Mâlik b. Kinâne uygulamıştır. Bu görev İslâmiyet'in zuhuruna kadar da kabilesinin imtiyazında kalmaya devam etmiştir. Mâlik'in oğlu Hâris'e bu imtiyazı sebebiyle "nâsî" ve "kalemme" unvanları verilmiştir. Kalemme, "yüce efendi, hayır getiren kişi, âlim, engin deniz" anlamlarına gelmektedir.²⁸

Ezrakî ayrıca İslâmiyet'in zuhuru sırasında, aynı zamanda hac mevsimini tayin etmek gibi önemli bir işlevi olan nesî işini yine bu kabileden Ebû Sümâme Cünâde b. Avf'ın yönettiğini belirtir.²⁹ Ezrakî'nin rivayetini esas alan ve değerlendiren M. Hamidullah (öl. 2002), Arapların nesî yapmaya İslâmiyet'den 450 yıl kadar önce başlamış olmaları gerektiğini ileri sürer ve böylece Bîrûnî'nin verdiği İslâm'ın zuhurundan iki asır önce şeklindeki tarihi kabul etmez.³⁰

İbn Habîb (öl. 245/859) ise Kitabü'l-muhabber'inde nesî sürecinin nasıl işlediğini şöyle anlatır: "Muharrem ayında savaş yapmak isteyen bir kavim kalemme gelir ve ondan muharremi ertelemesini isterdi. Kalemme bu işlemi gerçekleştirebilmek için hesap ve inceleme yapar, sonuçta "Bu sene saferülevveldir." derdi. Bunu hesap ve inceleme yapmadan söylemezdi, öyle ki bu hesaplar sayesinde seneler devretmezdi... Ardından bu durumu herkese ilan ederler ve muharremi erteleyip saferi öne alırlardı. Muharremi bir yıl helâl, bir yıl haram yaparlardı."³¹

Câhiliyede nesînin nasıl yapıldığını Mücahid'den gelen şu açıklama da ortaya koymaktadır: "Câhiliyede Araplar iki yıl zilkade ayında, iki yıl zilhicce ayında hacc ediyorlardı. Hz. Ebû Bekr'in (emir olarak) haccettiği sene, zilkade ayında yapılan ikinci hacdı. Bu hac, Hz. Ali'nin (sonradan

²⁷ Bîrûnî, *Âsâru'l-bâkiye*, 12, 64; Mes'ûdî, *Tenbîh ve'l-işrâf*, s. 218. Ayrıca bkz. İbn Hişâm, *Sîra*, c. I, s. 45; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, c. I, s. 243-244; Takıyyüddîn Ahmed b. Ali Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ehvâli ve'l-embvâli ve'l-hafedetü ve'l-metâ*, tahk. Muhammed Abdulhamîd en-Nümeysî, Beyrut 1999, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. XIV, s. 315.

²⁸ Muhammed b. Abdillâh Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, tahk. Rüşdî es-Sâlih Mulhas, Mekke 1994, Dâru's-Sekâfe, c. I, s. 182-183.

²⁹ Bkz. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 183.

³⁰ Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 91; Fayda, "Nesî", c. XXXII, s. 578.

³¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbü'l-muhabber*, neşr. Ilse Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut trz., s. 156-157; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, c. I, s. 247-248; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 356; Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, 26-30.

hac konvoyuna katılıp görevli olarak) Tevbe sûresini insanlara okuduğu hac idi. Sonra haccın zilhicce ayına döndüğü sene Hz. Peygamber haccetti. Onun için "Zaman Allah'ın yarattığı aslî hâline (şimdi) döndü." buyurmuştu.³²

Nesî uygulamasını tasvir eden rivayetlere göre câhiliyede kalemme ve mevsimlerin reisi olarak bilinen Nuaym b. Sa'lebe Mina dönüşü sonrası haccın üçüncü gününde Hacerülesved'in başında durur ve o yıl için nesî uygulanıp uygulanmayacağını ilan edeceği bir konuşma yapar ve şunları söylerdi: "Ey insanlar, ben burada bir kusur işlemiyorum ve ayıplanacak bir iş de yapmıyorum, verdiğim hükme hiç kimse itiraz etmesin... Ben safe-ri haram kıldım ve muharremi erteledim..." Orada bulunanlar da kalemme-si tasdik ederler, gelecek yılın panayırlarının ve haccın tarihini buna göre tanzim ederlerdi.³³

Böylece zilhiccenin ardından gelen muharrem ayının yeri değiştirilmiş olduğu için haramlığı ortadan kalkmış kabul edilir, zilhicceden sonra ise haram kabul edilmeyen bir ay araya girerdi. Nesî ayının zilhicce ile muharrem arasına eklemeli olduğu konusunda İslâm tarihçileri arasında görüş birliği bulunmaktadır.³⁴

Öte yandan nesînin nasıl yapıldığı konusundaki görüşleri şu beş maddede formüle etmek mümkündür: 1) her yıl, 2) her iki yılda bir, 3) her üç yılda bir veya 4) düzensiz aralıklarla seneye bir ay eklenmesi veya 5) ay eklemesi yapmadan ayların yerlerinin değiştirilmesi veya haram ayın haramlığının iptal edilmesi. Bu görüş farklılıkları nesî sisteminin kesin kurallara bağlı bir sistem olmadığını da ortaya koymaktadır.³⁵ Çalışmasında

³² Mezrûkî, *Ezmine ve'l-emkine*, 68-69.

³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut trz., Dâru Sâdır, c. I, s. 167; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 157; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, c. I, s. 249; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 183; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, Dâru'l-Fikr, c. X, s. 130; Bîrûnî, *Âsâru'l-bâkiye*, s. 62; Mezrûkî, *Ezmine ve'l-emkine*, s. 68; Makrizî, *İmtâu'l-esmâ'*, c. XIV, s. 317; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, c. XI, s. 215.

³⁴ Hamidullah, "Hicri ve Miladi Takvim Meseleleri", s. 6'dan nakleden Apaydın, *Resulullahın Günüğü*, s. 31.

³⁵ Arapların nesîyi tatbik etme şekilleriyle ilgili çeşitli görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab*, c. II, s. 175; Mes'ûdî, *Tenbih ve'l-işraf*, s. 218-219; İbni Fâtma, *Nizâmü'n-nesî*, s. 5-8; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 130; Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, s. 31-50, Fayda, "Nesî", c. XXXII, s. 578. Hamidullah kamerî takvimin Güneş takviminden 11 gün kısa olması nedeniyle Arapların her üç yılda bir ay nesî yaparak bu farklılığı giderdikleri şeklindeki görüşü destekler. Bkz. Hamidullah, "İslâmiyette Niçin Ay Takvimi Kullanılır?", *İslâm Düşüncesi*, 1967, sy. 1, s. 51, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D00053/1967_I_1/1967_I_1_HAMIDULLAHM.pdf (19.08.2015). Ayrıca Cevâd Ali de câhiliye Araplarının her üç yılda araya bir ay sıkıştırmak suretiyle geciktirmek anlamında nesî yaptıkları görüşünü destekler görünmektedir. Bkz. Cevâd Ali, *el-*

Hız. Peygamberin Medine hayatını kesin tarihlerle ortaya koymaya gayret etmiş olan M. Apaydın, Arapların nesîyi belli bir sistem dâhilinde değil, herhangi bir kurala bağlı kalmadan ihtiyaç duydukça yaptıklarını ifade eder.³⁶ Nesîde belli bir sistemden söz edilemeyeşin ise olayların gerçek tarihlendirmesi önünde önemli bir engel oluşturduğu açıktır.

Nesî uygulaması sonucunda yılın ilk ayı olarak ilâve edilen bu aya bazı rivayetlerde “saferülevvel” dendiği, bazılarında ise nesî dendiği görülmektedir. Nesî yapıldıkça eklenen ay daha sonraki rebûlevvel ayına erteleniyor, böylece yılın bütün aylarını dolaşıp sıra tekrar muharreme gelinceye kadar devam ederek bir devir tamamlanıyordu.³⁷

Büyük biyografi âlimi Süheylî, Hız. Peygamber (s.a.s.)’in Vedâ haccını Arafat’ta Hicrî 10. yılın 9 zilhicce cuma günü eda ettiği konusunda açık bir ittifak olduğunu belirtir. Vedâ haccında Hız. Peygamber (s.a.s.) nesî uygulamasını kaldırmış ve üç ay sonra da vefat etmiştir. Nesî ilga edildiği için özellikle bu tarihten sonra hadiselerin miladî takvime göre karşılıkları oldukça kesin ve güvenilir bir şekilde tesbit edilebilmektedir.³⁸

Tefsirinde konu üzerinde detaylı açıklamalar yapan Elmalılı ise nesî uygulamasının nasıl cereyan ettiğini şöyle anlatır: “Araplar dört aylık haram aylardan üçünün birarada gelmesini önlemek, haccı da işlerine gelen belli bir mevsimde tutabilmek için altı ayda birer hafta olmak üzere, yirmidört ayda yani iki senede bir ay kazanmaya çalışarak o seneyi on üç aya uzatmış oluyorlardı. Bu onüçüncü ay senenin sonuna eklendiğinden, zilhicceden sonraki ay muharrem olması gerekirken, araya sokuşturulan o bir ay yüzünden muharrem ayı safer yerine kaydırılmış oluyordu. Böylece bütün aylar bulunması gereken yerlerinden bir ay geriye atılmış oluyordu. Nesî yoluyla ilave edilen aya da “saferiâhir” adını veriyorlardı. Tehire uğrayan muharrem ayı nesî ayı olduğu gibi on üç aylık sene de nesî senesi oluyordu. Sonuçta iki sene bir ay sayılması gereken yirmi beş ay sadece iki sene sayılıyor, bunlardan birinci sene on iki, ikinci sene on üç ay olarak kabul ediliyordu. Bu yolla on iki ay içinde dört olan haram aylar yerlerinden oynatılmakla kalmıyor, aynı zamanda on iki buçukta dört nisbetine düşürülmüş oluyordu. Her iki senede bir ay ilavesiyle yapılan nesî geleneği sayesinde yirmi dört senede bir sene çalınmış oluyor, o bir sene âdeti buharlaşıp ortadan kayboluyordu. Bu durumda kaybedilen bir senenin haccı ve umresi gibi diğer ibadetler de buharlaşıp ortadan kalkmış oluyordu. Bu süre içinde ayların hürmetleri tamamen gerçek vaktinin

Mufassal fî târihi 'l-Arab kable 'l-İslâm, c. XVI, s. 73.

³⁶ Apaydın, *Resulullahın Günlüğü*, s. 15, 16, 31.

³⁷ Makrîzî, *İmtâu 'l-esmâ*, c. XIV, s. 315-316; Fayda, “Nesî”, c. XXXII, s. 578-579; Süheylî, *Ravdu 'l-unuf*, c. I, s. 247-248.

³⁸ Hamidullah, “Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları”, s. 10.

dışında kalıyor, hürmet zamanlarına denk gelen gerçek yasak günleri de çığnemiş oluyordu. Ancak yirmi beş sene sonra senenin ayları tekrar yerli yerine dönüyor, kendi zamanlarına denk gelmiş oluyor, hac ve hürmetler doğru olarak kendi zamanlarında yapılabiliyordu. Hz. Peygamber'in Vedâ haccı, söz konusu nesînin sona erip yeniden ayların yerli yerine geldiği bir senede eda edilmiştir. Bu yüzden Peygamberimiz (s.a.s.) hutbesinde Tevbe sûresinin iki âyeti gereğince nesîyi iptal etmiş, "*Muhakkak zaman dönüp dolaştı, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı ilk günkü şekline geldi.*" buyurmuştur.³⁹

M. Hamidullah'a göre nesî uygulamasının ilga edilmesi ve kamerî takvimin düzeltilip eski hâline getirilmesi sayesinde Müslüman toplum çeşitli avantajlar elde etmektedir. Mesela bu sayede maliye uzmanlarının alenen çağrıda bulunmaksızın 33 yılda bir ilave yılın vergilerini toplama imkânı doğmaktadır. Bu avantajdan kamerî takvimi takip etmeyen örneğin ABD gibi ülkeler mahrumdur. Ayrıca Ramazan Ayı bu sayede bütün mevsimleri devrettiğinden Müslüman bir ordunun oruç tutan askerleri her mevsimde yiyecek ve su mahrumiyetine dayanma alışkanlığı kazanmaktadır. Ayrıca yılın tüm mevsimlerinde Ramazan Ayı döneceği için dünyanın her tarafında oruç tutan Müslümanlar arasında eşitlik de sağlanmış olmaktadır. Tüm bu yararlar yanında, nesînin ilgası ve kamerî takvimin düzeltilmesi müşterek sorumlulukları kolaylaştırmış; Müslüman bireyin, medenî dünyadan uzak şekilde bir sahrada yaşaması durumunda bile zamanı hesaplamasını, Ramazan Ayı'nı takip etmesini ve emredilen vakitte hac ibadetini eda etmesini kolaylaştırmış ve mümkün kılmıştır. Daha da önemlisi zamanın hesaplanmasında karşılaşılan hataları düzeltmek gibi oldukça çetin bir işten korumuş, dış dünyayla beraberliği sağlamış, uyum ve tashih için tarihleri değiştirme ihtiyacını ortadan kaldırmıştır.⁴⁰

Ayrıca nesî yönteminin ilgası insanların huzur ve güvenliğini de koruma altına almıştır. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Arabistan'da İslâm'dan önceki devirlerde haram ayların kutsal sayılması dolayısıyla o aylarda kan dökmek günah addedilirdi. Birbirini takip eden üç haram ve mukaddes aydan sonra gelen nesîli boş ay ile eşkiyalar kervanları ve yolcuları insafsızca soymaya başlar, hacca gidenlere akla gelmedik eziyetler ederlerdi. Böylece nesî yoluyla ortaya çıkan ay ilaveleri zaten anarşi içindeki memlekette kargaşa ve anarşinin daha da artmasına sebep olurdu. Nesî uygulamasının kaldırılmasıyla anarşi, çapulculuk ve haydutluk sebebi

³⁹ İbn İshâk, *Sıra*, 79; *Bîrûnî, Âsârü'l-bâkiye*, s. 63; Mes'ûdî, *Tenbih ve'l-işrâf*, s. 219; *Mezrûkî, Ezmine ve'l-emkine*, s. 68; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2529-2533; Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, s. 32-50.

⁴⁰ Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları", s. 6.; Hamidullah, "İslâmiyette Niçin Ay Takvimi Kullanılır?", s. 53-54.

olan keyfilik de kaldırılmış ve insanlara daha güvenli bir ortam hazırlanmıştı.⁴¹

3. Nesî Kelimesi ve Mahiyeti Üzerine

Arapların zamana ve takvime müdahalede kullandıkları merkezî kelime nesîdir. Bu kelimenin bir zamanlar Türkçede kullanılan “siviş senesi” tabirine benzediğini Elmalılı haber vermektedir. Nesî hem masdar hem sıfat olarak kullanılan bir kelimedir “ertelemek, geciktirmek, tehir etmek, geri bırakmak” gibi anlamlarına gelmektedir. Bu minvalde bir konuda meydana gelen ziyade ve artışa da nesî denir. Alışverişte veresiye ve süresini tehir etmek aynı kökten kelimeyle karşılanır. Aynı şekilde eceli tehir etmek, ömrü arttırmak ve uzatmak gibi deyişler de aynı kökten kullanımlarla ifade edilir. ‘N-S-E’ fiili bir kişinin uzun ömürlü olduğunu ifade etmek üzere “nesee’l-lâhu fi ecelihî”, bir kişinin borcunun vadesinin ertelendiğini ifade etmek için “nese’tü’l-bey’a”, hayız vakti geçen ve hamilelik dönemi başlayan kadının durumunu ifade etmek için “nüsiyetü’l-mer’etü”, su karıştırılmış sütü anlatmak için ise “nesee’l-lebene” şeklinde istihdam edilir. Hayvanın semirmesi ve kilo almasını anlatmak üzere “neseeti’d-dâbbetü ve’l-mâşiyetü” denmesinde yine artma ve ziyade manası vardır. Devenin daha fazla yürümesini sağlamak üzere sürekli dürtülmesini ifade etmek üzere “nesee’l-ibile” denmesinde de ziyadelik anlamı görülmektedir. Şaraba “nes’un” denmesinde ise aklın karışması ve tekrar aslı faaliyetine dönmemesinin gecikmesi anlamı bulunmaktadır. Sıfat olarak kullanıldığında nesî kelimesi, geciktirilmiş manasında gecikmiş (fâil bi mâ’ nâ mef’ül) manasına gelmektedir. Öldürülen (maktûl) manasına gelen “katîl” kelimesi de böyledir. Bundan başka fâil vezninde nâsînin geciken olduğu kadar geciktiren manasına gelmesi de mümkündür. Benzer şekilde şehîd kelimesi de şahit olunan (meşhûd) anlamına geldiği gibi tanık ve şâhid anlamına gelmesi de mümkündür. Kelimenin kapsamında bir seneye bir ay ziyade etmek suretiyle ertesi seneyi bir ay geciktirmek manası da vardır. Seneden bir ay eksiltmek suretiyle sonraki seneyi bir ay erken başlatmakta da kök anlamı doğrultusunda tersinden bir ziyadeleştirme bulunmaktadır. Nesî masdarında bazen ziyade etmek manası bulunursa da esas manası tehir etmektir ve tehir işleminde her zaman bir ziyade bulunmayabilir. Örneğin aynı yıl içinde muharrem ayının safer, safer ayının muharrem kabul edilmesiyle bir geriye bırakma ve öne alma durumu bulunmakta, ancak o yılın aylarında herhangi bir artış söz konusu olmamaktadır. Bundan dolayı âlimlerin çoğunluğu kelimeye öne alma ve geriye bırakma manasından daha çok örfî ve şer’î anlamda esas olan “tehir” manasını ön plana çıkarmışlardır.⁴²

⁴¹ Bkz. Hamidullah, “İslâmiyette Niçin Ay Takvimi Kullanılır?”, s. 52.

⁴² Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. I, s.166-170; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcû’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, tahk. Ali Şîrî, Beyrut 1994, Dâru’l-Fikr, c.

Konu üzerine yüksek lisans düzeyinde akademik bir çalışma yapmış olan Kevser Başar, nesî kelimesiyle ilgili ortaya konan farklı ıstilahî anlamlar hakkında şunları söyler:

"Nesînin konumuzla ilgili olan terim anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İlki Arapların câhiliyede erteledikleri aya verilen isim olduğu şeklindedir. Diğeri Musa Cârullâh'ın teyit ettiği görüşe göre nesî, eklemeler yaparak kamerî takvimi şemsî takvime dönüştürmektir. Moberg'e göre nesî, haram ayların açıklanması ile ilgili bir kuraldır. Casnazânî ve arkadaşlarına göre ise nesî, haram aylarda savaşa izin verme işlemi olarak tarif edilmektedir. Onlara göre nesî sadece haram olan bir ayın haramlığı'nın ortadan kaldırılmasıdır. Daha fazla kabul gören bir başka yaklaşıma göre nesî; bir ayın haramlığının kendinden sonra gelen, ancak haram olmayan bir aya ertelenmesidir ki bu daha çok âyette geçen ifadelerle göre şekillenmiş bir yorumdur."⁴³

A. Moberg, nesî ve nâsî kelimelerinin Arapçaya İbraniceden geçtiğini düşünmektedir. Nitekim Yahudiler nezdinde nâsî, dinî lider ve imamdır. Nâsî olan kişinin oruç ve bayram vakitlerini belirleme, ayları öne alıp geriye bırakma yetkisi bulunmaktadır. Arapların da aynı yetkiyi kullanan kişi için nâsî ve kalemme kelimelerini tahsis etmeleri bu etkilenmeyi doğrular görünmektedir. M. Hamidullah'a göre ilave ay işlerinden sorumlu kimse için hem nâsî hem kalemme adının kullanılmış olması değişik devirlerde farklı iki nesî metodunun kullanıldığını ima etmektedir.⁴⁴

4. Kur'ân'a Göre Nesî

Kur'ân-ı Kerîm insan elinin, hangi amaçla olursa olsun, zaman sayımına müdahale etmesini, takvimle oynamasını uygun bulmamış ve bu işlemi Arapların işleyedurdıkları inkâr ve şirk suçlarının şiddetli bir örneği olarak görmüştür. Nitekim Tevbe sûresinin ilgili âyeti konudan şöyle söz etmiştir:

"İlave yapmak veya eksiltmek suretiyle haram aylarla oynamak (nesî yapmak), olsa olsa ancak küfür davranışlarına bir başkasını ilave etmektir. Kâfirler işte böyle saptırılıyorlar. Onu bir yıl helâl, bir yıl haram sayıyorlar. Bu şekilde sözde sayıyı Allah'ın haram kıldığı sayıya denk getirmiş oluyorlar. Bu hileyi Allah'ın haram kıldığını helâl kılmak için yapıyorlar. Onlara kötü işleri süslü gösterilmektedir. Allah kâfir topluluğa hidayet et-

I, s. 260-263; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. X, s. 129; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, c. I, s. 243; Râgıb İsfahânî, *Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, neşr. Ahmed Halefullah, Kahire 1970, Mektebetü'l-Anglo, s. 749-750 ; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. IV, s. 2528-2529, 2535.

⁴³ Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, s. 17-18; Fayda, "Nesî", *DİA*, c. XXXII, s. 578.

⁴⁴ Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 130-131; Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, s. 23.

mez.”⁴⁵

Tevbe sûresinin hem bu âyeti hem bir önceki 36. âyeti konuyla ilgili önemli tespitler ortaya koymaktadır. Allah Teâlâ'nın kitabında yerleri ve gökleri yarattığı gün, ayların sayısının oniki olduğu ve bunlardan dört tanesinin haram aylar olduğu sarahatle ifade edilmektedir.⁴⁶ Haram ayları sayı olarak tutturmaya çalışan ama özgün yerlerini değiştiren, bir haram ayı helâl ay yaparak yerine başka bir helâl ayı haram ayı hâline getiren nesî âdeti, ağır bir küfür örneğidir. Bu yolla haramlar helâl kılındığından bu uygulamayı yapanlar sapmakta, şaşkınlığa düşmekte, ilaveten diğer insanlar da sapıtılmakta, tesiri nesiller boyu devam etmektedir. Başka bir deyişle nesî suçu kişisel bir inkâr olmaktan çok daha öte bir toplum ve insanlık suçu olarak görüldüğünden şiddetli ve katmerli bir küfür olarak nitelenmiştir.⁴⁷

Âyette geçen nesî kavramının hangi anlamlara geldiği konusunda J. A. Shamsî, İslâm ulemâsının yaklaşımları doğrultusunda şu dört maddeyi sunar:

1) Haram bir ayı başka bir aya erteleme işi, 2) Haramlığı kaldırılmış ay 3) Araya sokuşturulmuş ve ilave edilmiş ay 4) Kamerî yılı şemsî yıla eşitlemek için eklenen gün veya günler.⁴⁸

Âyette geçen nesî kelimesi hakkında farklı görüşler bulunsa da K. Başar'ın dediği gibi aslında hepsinin bir şekilde aynı durumu ifade ettiği düşünülebilir. Zira Araplar özetle nesîyi 1) Kamerî ayları sabitleyerek mevsimler arasında yer değiştirmelerine engel olmak 2) Ard arda gelen üç haram ayın arasına fasıla koymak şeklindeki iki faktör doğrultusunda yapıyorlardı.⁴⁹

Elmalılı'nın âyetin siyakından hareketle “Allah'ın tahrir ettiği herhangi bir haramı helâl kılmak maksadıyla vakit te'hiri, hatta o maksatla yapılan herhangi bir te'hir veya tezyid” diye ifade ettiği nesî tanımı da aynı hakikati vurgulamaktadır.⁵⁰

Kur'an-ı Kerim nesî yapmayı yasaklamak suretiyle Arapları dış dünyayla barışık hâle getirmiş, onları objektif ve kevnî birliğe dâhil etmiştir. Kabul etmek gerekir ki hangi iklim ve coğrafyada olursa olsun her insan topluluğu aynı yerküreyi paylaşmakta, aynı evrenin enstrümanlarını

⁴⁵ Tevbe, 9/37.

⁴⁶ Tevbe, 9/36.

⁴⁷ Tevbe, 9/37.

⁴⁸ F. A. Shamsî, “The Meaning of Nasi”, *Islamic Studies*, 26:2, İslâmâbâd 1987, s. 143'den nakleden: Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, s. 17; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Erturhan, “Haram Ayların Fikhî Okunuşu”, s. 200-204.

⁴⁹ Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, s. 17.

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2533.

kullanılmaktadır. Birbirlerinden müstağni kalamayan insan topluluklarının objektif ve evrensel hesaplamalar üzerinde ittifak etmesi hayatın devamı ve istikrarı için son derece lüzumludur. Binaenaleyh Kur'ân-ı Kerîm insanları diğer medeniyet ve kültür havzalarıyla tanışmaya ve sürekli medeniyet geliştirmeye, iyi işlerde yarışmaya davet etmektedir.⁵¹

Araplar aslında nesî yoluyla aynı ayı bir sene helâl, bir sene haram yapmak suretiyle daha çok İsrailoğullarında görmeye alışık olunan türden bir pragmatizm ve çıkarıcılık çıkmazına da düşmüş oluyorlardı.⁵² Nitekim Makrîzî (öl. 845/1442) Arapların kendi çıkarları için haccı mevsimlerin en uygun zaman dilimine denk getirmek maksadıyla nesî yapmalarını Yahudi etkisi ve yanlılığı olarak değerlendirir. Diğer taraftan nesî yapmaksızın Hz. İbrahim geleneğine bağlı kalarak haccını eda eden insanlar da bulunmaktadır.⁵³

Oysa çıkar için her türden hile ve tuzak kurmak, helâli haram, haramı helâl yapmak, objektif kevnî hakikatleri ters yüz etmek ve her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan Allah Teâlâ'nın –haşa- bunun farkına varmayacağını düşünmek inkârda katmerlilik cezasını hak eden bir suçu oluşturuyordu. Araplar bir yandan Allah'ın haram kıldığı ayların adedine riayet ediyorlar, diğer yandan da haram kıldığı bir ayı ve o ayda yapılması haram olan bir işi helâl kılıyorlardı. Sanki haram aylar belirli aylar değil de keyfe göre tayin edilebilecek dört aymış gibi hareket ediyorlardı. Bu taktirde zilkade ayında hac yapmakla, esas vakti olan zilhicce ayında hac yapmayı aynı sayıyorlardı. Aynı şekilde şaban ayını receb saymakla da receb ayına mahsus olan hürmet hakkı eda edilebilir zannediyorlardı.

Nesî uygulamasından gün ölçüsüne bağlı olan namaz gibi ibadetler fazla etkilenmezse de ay ölçüsüne bağlı olan hac, oruç, bayramlar ve bayram namazları gibi ibadetler ve diğer işler önemli ölçüde etkileniyordu. Her şeyden önce anılan ibadet ve fenomenler kendilerine has vakitlerinde eda edilememiş oluyordu. Çünkü bir sene helâl sayılan bir ay, ertesi sene kısmen de olsa haram sayılmış olduğundan bazı sapmaların meydana

⁵¹ Bkz. Hucurât, 49/13; Bakara, 2/148; Mâide, 5/2; Âl-i İmrân, 3/137; Nahl, 16/36.

⁵² İsrailoğullarından bir grubun ısrarlı talepleri üzerine kendilerine emredilen cumartesi gününde çalışmama yasağında balıkların imtihan için denizin üstünde akın akın ortaya çıkması, ama diğer çalışma günlerinde ortaya çıkmaması karşısında cumartesi yasağına riayet ile ekonomik ve ticarî hırs ve kaygı arasında kalan Yahudiler hile kurmaya başladılar. Elini uzatsa kolaylıkla yakalanabilecek kadar hoplaşıp zıplışan yüzlerce balığın etrafında kafes tarzı havuzlar oluşturdular. Böylece balıklar cumartesi günü kafes havuzda kalıyor, pazar günü ise avlıyorlardı. Kur'ân-ı Kerîm bu tutumlarıyla onları cumartesi yasağına riayet etmemekle ve ikiyüzlü davranmakla suçlamaktadır. Bkz. A'râf, 7/163. Ayrıca bkz. Kurtubî, *Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. VII, s. 306.

⁵³ Bkz. Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, c. XIV, s. 315.

gelmesi ve birtakım çelişkili durumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Benzer uygulama Yahudi ve Hristiyanların perhizleri ve bayramlarında da görülmektedir. Bunun da etkisiyle mezkûr dinlerdeki ibadetlerin nasıl tahrif olup hakikî anlamlarını yitirdiği izahattan varestedir. Nitekim Elmalılı'ya göre kamerî ay ve sene hesabına göre belirlenen bu ritüelleri Yahudi ve Hristiyanlar sonradan Güneş yılına tahvil edip değiştirmişler, tarihi sabitlemişlerdir.⁵⁴

Nihayet Kur'ân Tevbe sûresindeki âyetiyle çeşitli dinî, ahlâkî, sosyal ve kültürel çelişkilere yol açan nesî uygulamasını haram kılarak insanları bundan böyle objektif hakikatleri bozmamaya çağırmıştır. Zamanın da tıpkı Güneş, Ay ve yıldızlar gibi herkes için objektif bir hakikat, kevnî bir olgu olduğunu ve insan elinin müdahale etmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

Şu hâlde insanoğlu objektif hakikatlere riayet etmeli, onları bozmaya ve değiştirmeye temayül ve teşebbüs etmemelidir. Menfaat ve nefsanî iştiha gerekçesiyle bu prensibe tecavüz etmek, sonra yine o prensibe sözde dönmek herşeyden önce bir tutarsızlık ve istikrarsızlık örneğidir. Böyle davranışlar tüm nesillerin gen, tarih, ahlâk ve bilinç düzeylerini olumsuz etkilemektedir.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin doğrudan veya dolaylı olarak her ana hükmettiği, tüm insanlara her zaman ve zeminde mesaj verip yön gösterdiği dikkate alındığında Tevbe sûresinin 37. âyetinin de tarihte kalması, tarihsel olması diye bir hususun söz konusu olamayacağı takdir edilmektedir. Zaten “*Her âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlaı vardır.*”⁵⁵ şeklindeki geleneksel formülasyon da, tüm Kur'ân âyetlerinin nazil oldukları dönem ve tarihle sınırlı kalmayacağını, her zaman bir yönüyle tüm varlığa yol göstereceğini ifade etmektedir.

5. Modern Nesî Uygulamaları

Kur'ân-ı Kerîm'in nesî uygulamasını kesin olarak kaldırdıktan sonra bile câhiliye döneminin alışkanlığıyla eski kalemmelelerin nesî denemelelerine devam ettikleri, ancak herhangi bir tesir bırakamadıkları bilinmektedir. Örneğin Hz. Ömer (r.a.)'in hilafeti döneminde son kalemme Cünâde b. Avf hacca gelmişti. İnsanların büyük bir izdiham içinde hac yaptıklarını görünce haccın daha sakin bir zamanda yapılabileceğini ifade etmiş olma

⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. IV, s. 2536-2537.

⁵⁵ Merfû olarak Hz. Peygamber'e isnad edilen bu hadis İbn Cerîr Taberî (310/922), Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (öl. 307/919), Heysemî (öl. 807/1405), Taberânî (öl. 360/971), İbn Hibbân (öl. 354/965) ve Beğâvî (öl. 516/1122) gibi müellifler tarafından rivayet edilmiştir. Hadisin metni şu şekildedir: “*Her bir âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi (sınır) ve bir matla'ı vardır.*” hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Dilaver Selvi, “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır.” Hadisindeki Zâhir ve Bâtin Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, c. XI, sy. II, s. 7-41.

anlamında "Ey insanlar sizin için haccın bu kadarını yeterli gördüm? (innî kad ecertuhû minkum)" demişti. Hz. Ömer ise bu adama kırbacıyla vurarak "Yazıklar olsun sana. Allah'ın câhiliye işini iptal ettiğini bilmiyor musun!" diye çıkmıştır.⁵⁶

Nesî uygulamasını iptal eden Tevbe sûresinin 37. âyetinin oldukça olumsuz şekilde tavsif etmesinden hareketle nesîyi iki kısma ayırmak mümkün görünmektedir: 1) Objektif hakikatin ters yüz edilmesi anlamına gelen nesî. Objektif bozulma da denilebilecek bu uygulama açık olarak ayların adının ve yerinin değiştirilmesi şeklinde ortaya çıkar ki Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olduğu dönemde uygulanan şeklidir. 2) Objektif hakikatin değişmediği, herhangi bir helâlin haram, haramın helâl kılınmadığı, ancak zamana farklı isimler takmaktan kaynaklanan değişikliklerdir. Bozulmanın umuma ve helâl-haram dairesine sirayet etmeyip kişi ve olaylarla sınırlı kaldığı bu tür nesî uygulamasını subjektif bozulma tabiriyle nitelemek mümkün görünmektedir.

Elmalılı bizim ikinci grupta subjektif bozulma diye tabir ettiğimiz nesîyi âyette şiddetli küfür olarak tavsif edilen nesî kısmına dahil etmez. Ancak geleneksel nesî tanımına girmese de şeriat bakımından yine de nesî olduğunu söyleyen Elmalılı'nın ifadeleri şöyledir: "Demek ki her zaman yapılması helâl ve mubah olan şeyler nokta-i nazarından nesî tasavvur olunmaz. Herhangi bir hürmet vakti mahsusunda istihlâl edilmedikçe nesî manası bulunmaz. Yalnız bir hurmeti tahlil etmek bir küfr olacağından diğerlerine sirayet ettirmeyerek yalnız bir ayın veya bir vaktin te'hir ve tahlili urfen nesî sayılmasa bile şer'an bir nesîdir. Fakat küfri mütezayid olan nesî değil, bir küfri basit olan nesîdir."⁵⁷

Binaenaleyh herhangi bir yerde nesî kategorisinde değerlendirildiğine rastlamadığımız, ancak günümüzde sıklıkla karşılaştığımız bazı uygulama ve anlayışların "modern nesî uygulamaları" başlığı altında kategorize edilerek değerlendirilebileceğini düşünmekteyiz.

Bu örnekleri şöyle sıralamak mümkündür:

a) Dinî Ritüellerin Zamanlarıyla Oynamak

Birçok dinî ibadet ve ritüellin yerine getirilmesinde zaman kriterinin belirleyici olduğu malumdur. Namaz, oruç, fitre, hac ve kurban gibi hemen her dinî fenomen belli vakitlerde şer'î kılınmış, edası için zaman şart koşulmuştur.

Bu başlık altında vekâletle kurban ibadeti hususunun değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bilindiği gibi modern şehir hayatının yaygınlaşması nedeniyle kurbanlık ve uygun kesim yeri bulmak, ibadeti bizzat yerine getirebilmek, hak sahiplerine et dağıtımını yapmak gibi birçok yönden

⁵⁶ Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, c. I, s. 252.

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2540.

dolayı kurban ibadetini kişisel olarak eda etmek eski dönemlere nazaran özellikle de metropol kentlerde çok daha zor hâle gelmiştir. Bu ihtiyacın karşılanması bakımından vekâletle kurban organizasyonları son yıllarda yüksek düzeyde revaç bulmakta ve pek çok hayır kurumu vekâletle kurban organizasyonları düzenlemektedir. Bu tür organizasyonlara milletimiz de dâhil bütün Müslümanlar destek olmakta, vekâletle kurbanlarını vermektedir. Sonuçta kurban ibadetinin edası için ortaya çok büyük bir ekonomik değer konduğu izahatın varestedir. Zira milyonlarca Müslümanın kurban parası, üzerine nakliye, kasap, yem, personel gibi masraflar da ilave edilerek alınmakta ve onlara vekaleten kurban ibadeti eda edilmeye çalışılmaktadır. Ne ki zaman zaman bu organizasyonlarda istismarların olduğu, kurbanların emredilen kurban günleri içinde kesilemediği gibi birtakım iddia ve spekülasyonlar ortaya çıkabilmektedir. Bu türden iddia ve spekülasyonlar sabit ise telafisi imkânsız bir istismarla karşı karşıya kalındığı açıktır. Kurbanların şer'î kurban günleri dışında kesilmek istenmesinin arkasında şer'î günleri başka günlere kaydırma fikrinin olduğunu tahmin etmek zor değildir. Zira kurbanların emredilen günlerinde değil de bir hafta, hatta bir gün sonra veya önce kesilmesi, hiç kesilmemesi ya da kısmen kesilmesi hâlinde ne kadar büyük bir ekonomik rantın elde edileceği ortadadır.⁵⁸ Nitekim subjektif bozulma örneği olan bu yaklaşım tam da modern nesî uygulamasına örnek bir durumdur.

b) Kutlu Doğum Haftaları

Hz. Peygamber (s.a.s.)' in doğum günü olarak kutlanan doğum haftasının her yılın 20 Nisan civarındaki hafta boyunca icra edilmesi tarihî bakımdan isabetli görünmemektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) Ay takvimini esas alan Arabî aylardan rebiulevvelin 12. gecesinde dünyaya teşrif etmiştir. Bu tarihin Güneş hareketlerini esas alan miladî takvim uygulamasına dönüştürülmesi ve tarihin her yılın nisan ayının 20'si civarına sabitlenmesi nesî uygulamasını hatıra getirmektedir. Tarihî gerçekliğe uygun olan husus ise Mevlid Kandili olarak kutlanan gecedir ve bu gece tıpkı hac ve oruç ayları gibi her yıl değişkenlik arzemektedir.

Ne var ki ülkemizde çok etkin, yararlı ve toplumsal kabule mazhar olan Kutlu Doğum haftalarının iklim, tatil ve geniş katılımın sağlanması gibi pek çok ulusal sebepler doğrultusunda nisan ayının 20'lerine sabitlenmesi makul görünmektedir.

Kutlu Doğum haftalarının bahsettiğimiz şekilde icra edilmesinin nesînin

⁵⁸ Vekaletle kurbanın ortalama global maliyetinin 150 Euro civarında olmasına karşın piyasada 30-40 ve 50 Euro gibi bedellere kurban keseceğini ilan eden bazı organizasyonların da bulunması doğrusu zihinlerde kesim yapılmadığı şeklinde soru işaretleri uyandırmaktadır. Mamafih ortaya çıkabilecek istismarların talep edilen kurban bedellerinin miktarlarıyla da doğrudan ilişkili olmadığını belirtmek gerekir.

ikinci kısmına dâhil olabileceğini ifade etmek kaydıyla şu hususların altını çizmek mümkündür. Objektif hakikat, Peygamberimizin tarihin bir kesitinde doğduğudur. Bu kesitin değişik yaklaşımlarla tanımlanması, miladî ya da kamerî takvimle tespit edilmesi, öze müteallik bir işlem değildir. Önemli olan Peygamberimizin dünyaya teşrif ettiği 571 yılındaki rebiulevvel ayının 12. gecesinin güneş takvimi ölçümlemesinde hangi aya ve güne tekabül ettiğini tespit etmektir.⁵⁹ Bu tarih şayet 20 Nisan ve civarını gösteriyorsa Kutlu Doğum Haftası'nı veya Mevlid Kandili'ni 20 Nisan ve civarına sabitlemekte sakınca olmadığı, en azından bidat-ı hasene olduğu ifade edilebilir. Elbette böyle bir tespiti yapabilmenin önündeki en büyük zorluklardan birisini Peygamberimizin doğumundan önceki ve sonraki yıllarda uygulanan nesîli yıllar oluşturmaktadır.

c) Yılbaşı, Mezuniyet, Doğum Günü ve Düğün Gibi Kutlamalarda Helâl Haram Dengesinin Bozulması

Bu çeşit kutlama ve törenlerde haram-helâl dengesinin bozulduğu, sair zamanlarda bu dengeye dikkat eden bazı çevrelerin bile hassasiyetlerini geçici de olsa kaybettikleri, böylesi önemli gün ve gecelerde bir kereden bir şey olmaz saikiyle hareket ettikleri görülmektedir. Oysa helâl-haram sınırları bellidir ve hükümler adı geçen tören ve kutlamalara göre özel bir hüküm değişikliğine uğramaz. Bu türden yanlış yaklaşımlar, doğrudan klasik nesî muhtevasına dâhil olmamakla beraber, insanlarda zaman ve olay tabanlı olarak kişisel sorumlulukların topluma/ortalığa yüklenmesi gibi problemlerle bir vehmin ekilip çoğaltılmasına sebep olmaktadır. Sonuçta normal zamanlarda vuku bulmasından vicdanî rahatsızlık duyulan kimi davranışlar toplu törenler bağlamında daha az duyarlılığa ve rahatsızlığa sebep olmakta ve sorumluluk temelli önem, toplumsal ya da kitlesel alan algısına, başka bir deyişle sorumluluğun silinmesine dönüşmektedir. Bu yönüyle ele alındığında konuyu modern bir nesî olarak tanımlamak mümkün görünmektedir.

d) Günah İşlememeye Dair Süreli Yemin Nesîsi

Dinî yükümlülüklerin ömür boyu süreyle vaz edildiği malumdur. Beş vakit namaz kılmak gibi ibadetler ömür boyu farz olduğu gibi içki içmek, kumar oynamak gibi günahlardan sakınmak da yine ömür boyu geçerlidir. Ne var ki nefsanî terbiye sürecinde bazı günahlardan korunamayan kişiler, o günahları işlemeyeceklerine dair süreli yemin etmekte ve süresi boyunca da yeminlerine bağlı kalmaya çalışmaktadırlar. Yemin süresi sona erdiğinde ise o günahları işlemenin mübah olabileceği şeklinde bir vehim

⁵⁹ Muhammed Hamidullah Peygamberimizin doğum tarihini 569 olarak vermekte, 570 ve 571 tarihlerinin yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. *İslâm'a Giriş*, çev. Cemal Aydın, 14. baskı, Ankara 2015, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 23.

ve saplantı, ilgili kişilerin bilinçaltını işgal edebilmekte ve yemin süresi bittiği için de ilgili günahların işlenmesinde bir beis görülmemektedir. Bu durumda yeminli olsun ya da olmasın günah işlemekten kaçınmanın her zaman gerekli olduğu hatırlanmalı ve vurgulanmalıdır. Çeşitli nefsanî komplikasyonlara neden olabilen bu tür zaman tabanlı subjektif bozulma durumlarını da bir çeşit modern nesî uygulaması olarak görmek mümkündür.

e) Bilgisayar Sistemlerinde Tarih Oynamacılığı

İnternet bağlantılarının özellikle bilgisayar tabanlı bütün elektronik aygıtların işletim sistemlerine hâkim olması her şeyden önce küresel bir meydan okumadır. Hemen tüm sistemin sanal âlem/bilişim suçlarına doğrudan maruz kalması başta hukuk, emniyet ve teknik sağlamlaştırma gibi birçok çalışmayı zorunlu hâle getirmektedir. Zaman zaman medyaya belli tarihlerde bilgisayar sistemlerine toplu virüs bulaştırılacağı şeklindeki tehdit ve risklere karşı bilgisayar tarihlerinde korunma maksatlı değişiklik yapılmasının tavsiye edilmesi de modern nesînin bilişim alanındaki bir uygulamasını hatıra getirmektedir. Bu uygulamayı da subjektif bozulma olarak değerlendirmek mümkündür.

f) Kevnî Gelişmeler Müvacehesinde Saat Ayarlaması Yapmak

Allah'ın yarattığında ve koyduğu kanunlarda değişme olmayacağını vurgulayan Kur'ân-ı Kerîm'in beyanı⁶⁰ yine kevnî olan bazı sebeplerden dolayı ortaya çıkan kimi değişikliklere zıt görülmemelidir. Bazen insan elinin yaptığından⁶¹ bazen de ilâhî kader tarafından kıyamete doğru ortaya çıkacak kimi olay ve zuhuratlar⁶² doğrultusunda meydana gelen kevnî gelişmelere göre zaman/saat ayarlaması yapmak da modern nesî uygulamasını hatırlatmaktadır.

Her yıl çoğu dünya ülkesinin gün ışığından daha fazla yararlanmak maksadıyla yaptığı yaz ve kış saat uygulaması da bir bakıma modern nesî durumunu örneklemektedir.

Bu başlık altında değerlendirilebilecek bir başka modern nesî uygulamasını, 26 Haziran 2015 tarihinde basında yer alan şu haberin örneklediğini düşünmekteyiz: Yerkürenin kendi eksenini etrafındaki dönüşünde tespit edilen yavaşlamadan dolayı gün ve mevsim kayması yaşanmış olduğundan ortaya çıkan zaman kaybı, 30 Haziran 2015'de saat 23.59.59'da dünya saatinin 1 saniye geri alınmasıyla telafi edilecektir. Ne var ki bu düzenlemenin

⁶⁰ Bkz. Ahzâb, 33/62; Fetih, 48/23.

⁶¹ Bkz. Rûm, 30/41.

⁶² Bkz. Enbiyâ, 21/97, 104; Ahzâb, 33/63; Kamer, 54/1; Necm, 53/57; Cin, 72/25; Kıyâme, 75/7-10; Duhân, 44/10-11; Mürselât, 77/8-10; Tekvîr, 81/1-3; İnfîtâr, 82/1-3; İnşikâk, 84/1-5; Kâria, 101/1-5.

sanıldığı kadar kolay ve risksiz olmayacağını bilim adamları haber vermiş ve sonucun nasıl gerçekleşeceğini merak ve endişeyle takip etmişlerdir. Zira bu bir saniyelik düzenleme elektronik tabanlı olarak çalışan bilgisayarlar, uçaklar, trenler, ameliyathaneler, bankalar gibi tüm tarafları telafisi imkânsız zararlara uğratabilecek risk barındırmaktadır.⁶³

Sonuç

Günümüzde insanlık ailesi, yaşanan baş döndürücü teknolojik gelişmeler neticesinde, Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olduğu eski dönemlere göre kıyas kabul etmeyecek derecede, birbirlerine çok daha bağımlı ve muhtaç hâle gelmiştir. Geçimlikleri, medeniyetleri ve kültür havzaları birbirlerinden müstağni kalamayacak insan topluluklarının gelişme, istikrar ve mutlulukları, biraz da her bir toplumu ve ferdi ilgilendiren ortak objektif hakikatlere riayet etmelerine ve onlara müdahale etmekten uzak durmalarına bağlıdır. Zira aynı yeryüzünü paylaşan insanlar aynı ve bir yaratıcının eseri olan kevnî hakikatleri kendilerine göre değiştirme özgürlüğüne sahip değillerdir.

Zaman, saat ve zaman sayımı olan takvim de insanoğlunun ortak ve objektif kevnî hakikatlerindedir. Bütün dinlerde ve şeriat sistemlerinde birçok ibadet, fenomen ve retorığın uygulanmasında zaman çok önemli bir unsur yapılmış, şart olarak tayin edilmiştir.

Câhiliye Araplarının İslâm'ın gelişinden uzun zaman önce uygulamaya koydukları ve tekrar edegeldikleri nesf, sebepleri ne olursa olsun Kur'ân-ı Kerîm tarafından objektif zaman sayımına açık bir beşerî müdahale olarak değerlendirilmiş ve işleme ebediyyen haram kılınmıştır.

İslâm Hukuku şartı yerine gelmeyen bir ibadetin diğer şart ve rükünleri yerli yerinde bulunsa bile bâtil olacağında şüphe olmadığını ifade etmektedir.⁶⁴ Bu bakımdan dinî grup ve cemaatlerin deruhte ettikleri vekâletle kurban ve hac gibi uygulamalarda hassasiyet sahibi olmaları, zaman şartına ihtimam göstermeleri gerekmektedir. Öte yandan konu, organizatörlerin şahsî vicdanlarına bırakılamayacak kadar da hassas olduğundan mutlaka bu tür organizasyonları kontrol ve takip eden bağımsız hukukî bir mekanizmanın da kurulması son derece elzem görünmektedir.

Aksi takdirde Elmalılı'nın dediği gibi mesele sadece basit bir erteleme ve geciktirmeden ibaret kalmamakta, hürmetlere saygı Allah'ın gösterdiği şekilde değil, nesfi yapanların inisiyatifleri doğrultusunda gerçekleşmek-

⁶³ Bkz. <http://www.haber61.net/uzmanlar-korkuyor-saatlere-1-saniye-ek-222080h.htm>; <http://www.bizimyol.info/news/56106.html> (26.06.2015). Ne var ki Allah Teâlâ'ya şükür korkulan olmadı. Herhangi bir olumsuz durum yaşanmadan dünya saatinden geri alınması gereken 1 saniye alındı ve zaman ayarlaması yapıldı.

⁶⁴ Bkz. Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimeşk 1986, Dâru'l-Fikr, c. I, s. 100.

tedir. Bu durumda da bir senenin hürmetleri ve ibadetleri ya hiç yapılmamış ya da vaktinde yerine getirilmemiş olmaktadır. Devirler tekrarlandıkça bu durum daha da içinden çıkılmaz hâl almakta, sadece ayların değil, Allah'ın koymuş olduğu bütün yasakların çiğnenmesi, haramların helâl kabul edilmesi alışkanlık hâline getirilmektedir. Bunun ise objektif hakikatten ne derece uzaklaşma ve uzaklaştırma olduğu, olayların gerçek zamanlarını ve tarihlendirmelerini ters yüz ettiği, Kur'an'ın ifadesiyle ne ölçüde katmerli bir küfür olduğu hatırdta tutulmalıdır.

Nihayet Tevbe sûresinin 37. âyeti bu konuyu gündeme getirmiş, Arapların uygulamaya geldikleri nesî geleneğini ortadan kaldırmış, deyim yerindeyse Arapları normalleştirmiş ve objektif dünyayla bütünleşmelerini sağlamıştır.

Kur'an-ı Kerim'in nesî uygulamasını küfürle tavsif etmesinde, dinî anlamdaki inkâr manası yanında medeniyet inkârı veya kevnî hakikatleri örtme ve saklama suçu da bulunmaktadır. Tevbe sûresindeki ilgili âyetin birçok eski ve modern nesî uygulamaları karşısında çok hayatî ve kevnî bir hakikate işaret ederek mesaj vermesi, âyetin sözde tarihsel olduğu iddiasını zaten yersiz, değersiz ve mesnetsiz kılmakta, diğer Kur'an âyetleri gibi bu âyet de kıyamete kadar insanlığa yol göstermeye, ilâhî mesaj vermeye devam etmektedir.

Kaynakça

- Apaydın, Mehmet, *Resûlullahın Günlüğü*, İstanbul 1995, İnsan Yay.
- Başar, Kevser, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans tezi).
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, edit. Eduard Sachau, Berlin 1878.
- Casnazânî, Muhammed, ve diğerleri, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı ile İlgili Bir Araştırma", çev. Kasım Şulul, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 6, s. 143-172.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, el-Mektebetü's-Şâmile, Android Uygulaması.
- Dağlı, Yücel-Cumhure Üçer, *Tarih Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1997.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1983, Eser Yay.
- Erturhan, Sabri, "Haram Ayların Fikhî Okunuşu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sy. 13 s. 195-230.
- Ezrakî, Muhammed b. Abdillâh, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsar*, tahk. Rüşdî es-Sâlih Mulhas, Mekke 1994, Dâru's-Sekâfe.
- Fayda, Mustafa, "Nesî", *DİA*, c. XXXII, s. 578-579

- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. M. Said Mutlu-Salih Tuğ, İstanbul 1969.
- _____, *İslâm'a Giriş*, çev. Cemal Aydın, 14. baskı, Ankara 2015, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- _____, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkaplanı", çev. Kasım Şulul, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 9, s. 1-11, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluifd/article/view/5000018113/5000018403> (27.01.2016)
- _____, "İslâmiyette Niçin Ay Takvimi Kullanılır?", *İslâm Düşüncesi*, 1967, sy. 1, s. 50-54, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrgr/D00053/1967_I_1/1967_I_1_HAMIDULLAHM.pdf, (19.08.2015)
- İbn Fâtıma (Mûsâ Cârullah), *Nizâmü'n-nesi inde'l-Arab kable'l-İslâm*, Kahire 1935, Matbaatu's-Seâde.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, Beyrut 1984, Dâru'l-Marife.
- İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, el-Mektebetü'ş-Şâmile, Android Uygulaması.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbü'l-muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter, Beyrut trz., Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-nebevîyye*, Kahire 1937, Matbaati Hicâzî.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîratu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut trz., Dâru Sâdır.
- Kayhan, Veli, "Son Zaman Ayarı-I: Yıl, Aylar ve Haram Aylar", *Bilimname*, 2014/2, sy. 27, s. 25-58.
- _____, "Son Zaman Ayarı-II: Nesî Ya da Haram Aylara Müdahale", *Bilimname*, 2015/1, sy. 28, s. 9-25.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, *İmtâu'l-esmâ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ehvâli ve'l-emvâli ve'l-hafedeti ve'l-metâ*, tahk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî, Beyrut 1999, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-zehebî ve meâdinu'l-cevher*, Beyrut 2005, Dâru'l-Ma'rife.
- _____, *Kitâbü't-tenbîh ve'l-işrâf*, Lieden 1893, Brill Matbaası.
- Mezrûkî, Ebû Ali, *Kitâbü'l-ezmine ve'l-emkine*, neşr. Halîl Mansûr, Beyrut 1996, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râğib İsfehânî, *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, neşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Kahire 1970, Mektebetü'l-Anglo.
- Selvi, Dilaver, "Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Dinbilimleri Akade-*

- mik Araştırma Dergisi*, 2011, c. XI, sy. 2, s. 7-41.
- Süheylî, Abdurrahmân, *er-Ravdu'l-unuf fî şerhi ş-sîrati'n- nebeviyye li İbni Hişâm*, tahk. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire 1967.
- Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 4. baskı, İstanbul 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, Dâru'l-Fikr.
- Vâkîdî, *Kitâbü'l-megâzî*, Mektebe Şâmîle, Android Uygulaması.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk. Ali Şîrî, Beyrut 1994, Dâru'l-Fikr.
- _____, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çev. ve şerh. Kamil Miras, 4. baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1989, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimeşk 1986, Dâru'l-Fikr.

ÖMER NASUHI BİLMEN'İN HADİS KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ POSITION OF OMAR NASUHI BILMEN IN THE CULTURE OF HADITH

2016 • SAYI: 2 • SAYFA 69-96

HÜSEYİN AKYÜZ

YRD. DOÇ.DR.

ABANT İZZET BAYSAL Ü. İLAHİYAT. FAK.



ABSTRACT

Omar Nasuhi Bilmen was a traditionalist Ottoman scholar. He contributed to our world with his works. Because of his predominantly classical tendency, he narrated several hadith in his books. But he used these hadith sometimes just with their text or with their meanings or both with their texts and meanings.

Definitely one of the elements which formed Bilmen's frame of mind was hadith. For him, hadith of the Prophet Muhammad based on Koran in fact. In his works, Bilmen rarely spoke about the strongness of hadith. But he thought that weak hadith could be evident in issues related the invitation and intimidation. So there are many weak, even fabricated narratings in his works. Bilmen had a great respect to the Prophet Muhammad and his companions.

Keywords: Hadith, Sunna, Bilmen, The Prophet, the Companions, İsnad (Attribution).

ÖZ

Ömer Nasuhi Bilmen, gelenekçi bir Osmanlı âlimidir. Eserleriyle ilmi dünyamıza zengin katkılarda bulunmuştur. Klasik yönü ağır basan Bilmen, kitaplarında birçok hadis nakletmiştir. Ancak bu hadisleri bazen metniyle ve mealini birlikte, bazen sadece metnini bazen de sadece mealini vermekle yetinmiştir.

Şüphesiz ki Bilmen'in düşünce yapısını oluşturan unsurlardan birisi de hadislerdir. Ona göre, Hz. Peygamber'in hadisleri esasen Kur'an-ı Kerim'e dayanmaktadır. Bilmen, eserlerinde naklettiği hadislerin sıhhat derecelerine ise pek değinmez. Ancak zayıf hadisin terğib, terhîb ve faziletle ilgili konularda delil alınabileceği görüşüne sahiptir. Bundan dolayı eserlerinde zayıf hatta uydurma birçok rivayet vardır. Bilmen, gerek Hz. Peygamber'e ve gerekse ashabına karşı büyük bir hürmet göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Bilmen, Hz. Peygamber, Sahâbe, İsnâd.

Giriş

THz. Peygamber (s.a.s.)’in hadisleri, hem Kur’ân’ın anlaşılmasında hem de onun örnekliğinin sonraki nesillere aktarılmasında büyük bir öneme sahiptir. Bundan dolayı onun söz ve eylemleri, Müslüman âlimler tarafından yazılan birçok esere kaynaklık etmiştir. Bu âlimlerden birisi de Osmanlıların son zamanları ile önemli tarihsel ve toplumsal kırılmaların yaşandığı Cumhuriyet döneminin yaklaşık ilk elli yılını görmüş, devrinin en seçkin din bilginlerinden olan Ömer Nasuhi Bilmen (1883–1971)’dir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin beşinci Diyanet İşleri başkanı olan Ömer Nasuhi Bilmen, hayatının büyük bir bölümünü telif faaliyetleriyle geçirmiş velûd bir yazardır. Kaleme aldığı telifleri ise tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, ahlâk ve edebiyat alanlarındadır.¹ Araştırmacılar onun gelenekçi bir anlayışa sahip² nakilci bir yazar³ olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim devrinin zihnî bulanıklığını bertaraf edebilme uğruna kaleme aldığı eserlerinde, hadisleri -her Müslüman âlim gibi- nakletmekten müstağni kal(a)mamıştır. Ömer Nasuhi, yaşadığı dönemin ilmî tartışmalarına Kur’ân ve hadis eksenli bir bakış açısıyla katılmıştır. Bu bağlamda o günkü şartlarda tefsir ve fıkıh âlimi olarak Bilmen’in hadis/sünnete nasıl bir değer atfettiği meselesi incelemeye değer bir konudur.

¹ Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen’in Hayatı-Eserleri-Anıları*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1975, s. 27–59; Rahmi Yaran, “Bilmen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, c. VI, s. 162–163; Ahmet Yazıcı, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011, s. 44–53.

² Ahmet Yazıcı’nın Ömer Nasuhi Bilmen’i “gelenekçi” diye nitelemesinin gerekçesi, muhtemelen onun eserlerinde ma’kulattan ziyade menkulata önem vermesi ve dinde reformu kabul etmemesi olabilir. Bkz. Yazıcı, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen*, s. 46–47.

³ Bektaş Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsiri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001, s. 17.

I. Ömer Nasuhi Bilmen'in Hadis/Sünnet Kültürü

Bilmen, Hz. Peygamber'in hadislerini Kur'an'dan sonra dinin önemli bir kaynağı olarak kabul etmiş, Müslüman âlimlerin onların hükümlerini açıklamak ve izah etmekle görevli olduklarını beyan etmiştir. Kendisi ele aldığı konuları işlerken istidlal, açıklama ve izah kabilinden "Meşhur hadisler ile sabittir."⁴ "Nitekim bir hadîs-i şerîfte de şöyle buyrulmuştur."⁵ veya "Hz. Peygamber'in bir hadisinde beyan olduğu üzere"⁶ gibi ifadelerle sık sık hadislerle atıfta bulunmuştur. Buna mukabil kimi yerlerde ise herhangi bir hadis nakletmeksizin sadece "Buna dair birçok hadîs-i şerîf de vardır."⁷ demekle yetinmiştir.

Eserleri incelendiğinde; hadis usulüyle ilgili pek çok ıstılah üzerinde durduğu ve râvîde aranan şartlar, cerh ve tâdil edilen bazı râvîler, muhadislerin faziletleri ve hadislerin kitabeti hakkında bilgiler görülecektir. Yine hadis usulü konuları arasında yer alan mütevâtir, meşhur, âhâd, sahih, kudsî hadis ve bunlardan bazılarının kısımları hakkında bilgi vermiştir. Sünnetin mahiyeti ve önemi, kısımları, haberlerin mahiyeti ve çeşitleri, zayıf hadis ve onun ile amel, zayıf hadis çeşitleri ve uydurma hadis, mürsel hadisler ve hükümleri gibi hadis ilminin önemli addedilen meseleleri üzerinde de bilgiler sunmaktadır.⁸

Bilmen, sık sık Hz. Peygamber'e ve onun sünnetine önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁹ Bu açıdan onun hadis/sünnet anlayışını anlayabilmek için öncelikle peygamber anlayışına kısaca bakmak gerekir.

1. Ömer Nasuhi Bilmen'in Hz. Peygamber ile İlgili Düşünceleri

Ömer Nasuhi Bilmen, Hz. Peygamber'i bütün kâinat için bir hakikat güneşi, rahmet ve lütuf kaynağı, karanlık geceleri aydınlatan parlak bir kandil ve kutsal bir meşale olarak vasıflandırmıştır. Bilmen'e göre O, hak ile bâtılın, helâl ile haramın ve güzel huylar ile çirkin huyların arasını ayırt

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, c. IV, s. 1846; c. VII, s. 3546.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul trz., s. 156, 164, 219, 227; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi*, c. I; s. 149, 190.

⁶ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi*, c. I; s. 459; c. V, s. 2521; c. VII, s. 3538.

⁷ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi*, c. I; s. 147.

⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, c. I, s. 47, 134–135, 152–153, 187, 235–241, 245; Ömer Nasuhi Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1959, s. 22–28, 94–99; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1972, s. 26–27; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Isulâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, c. I, s. 25–30; 133–162.

⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 140; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 232, 442, 445; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hikmet Gonceleri (500 Hadîs-i Şerîf Tercümesi ve İzahı)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963, s. 100.

etmiş bir Peygamberdir. O, hiç kimsenin sözünü kesmemiş, kalbini kırmamış ve herkesi memnun olacağı adıyla çağırıştır. Yine O, son derece affedici, güler yüzlü, geniş yürekli, sabırlı ve insanlarla ilişkilerinde onların en kerimiydi. Boş sözlerden hoşlanmaz ve insanların ayıbını araştırmaz ve teşhir etmezdi.

Bilmen, özellikle “Büyük İslâm İlmihali” adlı eserinin son bölümünde, Hz. Peygamber’in ahlâkî güzellikleriyle birlikte bilhassa onun sünnetine bağlılık üzerinde önemli vurgular yapmaktadır. Ona göre, beyan-ı veciz olan Hz. Peygamber, yaratılıştan pek fasihti. Yani yüksek maksatlarını açık açık, parlak bir şekilde ifade ederdi. Onun mübarek sözleri arasında birçok manaları toplayan emsalsiz edebî ve hikmet dolu cümleler vardır.¹⁰ Hz. Peygamber’in sözleri asla şiir sayılmaz. Onun “*Ben Peygamberim, bunda yalan yoktur. Ben Abdulmuttalib’in oğluyum.*”¹¹ gibi bazı sözleri manzum olarak görülebilir. Her ne kadar onun bunlar gibi kısa hadisleri, manzum olarak görülse de bunlar şiir kastyyla söylenmiş ifadeler değildir. Bununla beraber Hz. Peygamberin pek nadir olan bu tür beyanatları, ani bir doğuşla ifade edilmiş sözlerdir.¹²

Bilmen’e göre, Hz. Peygamber’in sözlerinin kaynağı Kur’ân’dır.¹³ Peygamber Efendimiz, Kur’ân âyetlerinden ilham alır; sözlerini, işlerini bütünüyle Kur’ân’ın beyanatına uygun yapardı.¹⁴ Bilmen’e göre bir hadisin gerek âyetlerle ve gerekse diğer hadislerle arasında hakiki bir ihtilaf olmaz. Çünkü Hz. Peygamber, “*O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiy ile dir.*”¹⁵ âyeti gereğince, Yüce Allah’ın vahyine mazhar olduğundan kendisinden birbirine zıt sözler sâdir olamaz.¹⁶ Bu bağlamda Kur’ânî hakikatlerin güzelce anlaşılması için hadislere vâkıf olunması gerekir.¹⁷

Bilmen, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini hadis olarak tarif etmiştir.¹⁸ Ancak başka bir eserinde sadece kavli sünnetleri hadis olarak nitelendirmiştir.¹⁹ Bu ifadeden Bilmen’in sünnet ve hadis arasında bir ayrım yaptığı anlaşılrsa da aslında sünnet ile ilgili tanımlamalarını da dikkate al-

¹⁰ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 567–571.

¹¹ Buhârî, “Cihâd”, 52, 61, 97, 168; “Meğâzi”, 54.

¹² Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. VI, s. 2953.

¹³ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. IV, s. 1813.

¹⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 47.

¹⁵ Necm, 53/3–4.

¹⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 154.

¹⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 134.

¹⁸ Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 22; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. III, s. 1539.

¹⁹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 133.

dığımızda,²⁰ Onun sünnet ve hadisi eş değer kavramlar olarak algıladığını söyleyebiliriz. Bunlara ilaveten o, vahyin ikinci türünün yani vahy-i gayrı metlûv'un kudsî hadisler olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bunlar da Hz. Peygamber'in kalbine vasıtasız olarak Yüce Allah tarafından ilham olunmuştur.²¹ Ancak Bilmen, bir diğer eserinde vahy-i gayrı metlûv kavramının alanını biraz daha genişletip şöyle demiştir:

"Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri ümmet için uyulması gereken en güzel örneklerdir. Hz. Peygamber'in dinî hükümlere ait olan bütün sözleri, ilâhî vahyin ürünüdür. Çünkü bir âyette "*O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiy iledir.*"²² buyurulmuştur. Bundan dolayı hadisler, Hz. Peygamber'in kalbine parlayan birer vahy-i ilâhî veya ilham-ı Rabbânî'nin eseridirler. Onun içindir ki, hadislerle de "vahy-i gayrı metlûv" adı verilir, bunlar da vahyin "zâhîr" kısmından sayılır. Hz. Peygamber'in, bizzat içtihat ve teemmül neticesi olarak beyan buyurduğu herhangi bir hüküm de "vahy-i gayrı metlûv"un "bâtın" kısmını teşkil eder.²³

Bilmen, Hz. Peygamber'in sünnetlerinin çok önemli ve dinî esasların pek mukaddesi ve onlara ittiba etmenin ümmete vâcib olduğunu ama aynı zamanda ona isnat ve izafe edilen her sünnetin, hakikaten bir nebevî sünnet olup olmadığının da tetkik edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.²⁴

Bilmen, hadisleri dinin dayanakları arasında saymıştır. Nitekim hadisler, karşılaşılan müşkil meselelerde Müslümanların başvuracakları temel kaynaklardan birisidir. Bundan dolayı Müslüman âlimlerin bir görevi de bu hadislerin hükümlerini ümmet-i merhumeye tebliğ etmek, şerh ve izahta bulunmaktır.²⁵

Bilmen, hadislerin umumiyet ifade eden âyetleri takyid ve nesh edeceği görüşüne sahiptir. Örneğin, "*Zina eden kadın ile zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.*"²⁶ âyetinde bahsedilen zina cezasıyla ilgili olarak şu açıklamalarda bulunur: "Bu âyet-i kerîme, bu sûredeki birinci hükmü hâvidir. Mamafih bu hüküm muhsan ve muhsana olmayan yani evvelce evlenmiş bulunmayan erkekler ve kadınlar hakkındadır. Evlenmiş bulunanlar hakkında ise usulen recm cezası tatbik edilir. Bu âyet-i kerîmedeki umumiyet, hadîs-i şerîf ile takyid ve nesh edilmiştir".²⁷

²⁰ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 133; Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 94–95.

²¹ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlisi*, c. II, s. 706; c. VII, s. 3257.

²² Necm, 53/3–4.

²³ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 133–134.

²⁴ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 134.

²⁵ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlisi*, c. I, s. 388, 428, 485; c. III, s. 1528.

²⁶ Nûr, 24/2.

²⁷ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlisi*, c. V, s. 2320.

Şüphesiz müşkil meselelerde hadisleri ilk defa bir çözüm kaynağı olarak kullanan onun en yakın arkadaşlarıdır. Bu anlamda Hz. Peygamber'in ilk muhatabı olan sahâbe hakkında Bilmen'in ne düşündüğü önem arz etmektedir.

2. Ömer Nasuhi Bilmen'in Sahâbe Tasavvuru

Bilmen, sahâbî kavramını, “bir kere bile olsa Hz. Peygamber'i Müslüman olduğu hâlde görme şerefine nail olan ve Müslüman olarak ölen her kişi” diye tarif eder.²⁸ Ona göre, bir an bile olsa Hz. Peygamber ile sohbet etmek, önemli bir meziyet ve ayrıcalıktır.²⁹

O, sahâbeyi doğru sözlü, seciyeli, hakkı söylemekten çekinmeyen, bâtıla boyun eğmeyen, mücahededen yılmayan, Hz. Peygamber'in emirlerine itaatten ayrılmayan, kimseye iftira etmeyen ve yalan söylemeyen zâtlar³⁰ olarak tanıtır ve onlar hakkında hürmet ve muhabbetle bulunmanın gerekliliğine vurgu yapar.³¹ Zira onlar, birbirlerinin kıymetini takdir etmişler ve birbirlerine karşılıklı saygı ve sevgi göstermişlerdir.³²

Bilmen'e göre, Hz. Peygamber'i görüp ona iman eden zâtların hepsi de mübarektir, mukaddestir ve her yönüyle hürmete lâyıktır. Onların kıymet ve şerefleri ümmetin diğer bütün fertlerinden pek yüksektir. Bu da onunla görüşme şerefine nail olmalarının ve İslâm dinine ilk evvel hizmet etmiş bulunmalarının bir meyvesidir. Bundan dolayı o yüksek zâtların hepsine de istisnasız hürmet ve muhabbet edilmelidir.³³ Bilmen'e göre sahâbenin tamamı udüldür.³⁴ Onlardan bahsederken hürmetkâr ifadeler kullanılmalıdır.³⁵ Sahâbe hakkında olumsuz anlamda sözler söylemek, Hz. Peygamber'in sünnetiyle çelişik ve onun rızasına aykırı bir davranıştır.³⁶

Bilmen'in hadis/sünnet kültürü konusunda önemli olan bir diğer konu da onun kullandığı hadislere kaynaklık eden müellefat hakkındaki bilgisidir. Bu bağlamda onun bir kaynak bilincine sahip olup olmadığı, referans probleminin bulunup bulunmadığını araştırmak gerekir.

²⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashâb-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezîh İ'tikadları (Hazreti Muaviye Hakkındaki Suallere Cevaplar)*, Bilmen Yayınevi, trz., s. 23; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 538.

²⁹ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 23.

³⁰ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 50, 60.

³¹ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 34.

³² Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 34–36.

³³ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 538.

³⁴ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 127–128, 175; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 235, 245.

³⁵ Genellikle kendisi şu ifadeleri kullanır: *Ashâb-ı Kiram*; *Ashâb-ı Güzîn* ve *Sahâbe-i Güzîne*. Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 154; Bunlara mukabil cinayet, şekâvet, yaramazlık, herif ve ısırcı köpek gibi vasıfların sahâbeden herhangi birisine isnat edilmesini ise “edepsizlik” olarak nitelemiş ve böyle davrananları sert bir üslupla eleştirmiştir. Bkz. Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 53–54.

³⁶ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 10–13.

3. Atıfta Bulunduğu Hadis Kitaplarının Kaynak Değeri

Ömer Nasuhi Bilmen'in eserlerine baktığımızda, bazen rivayet ettiği hadislerle kaynaklık eden kitapları zikrettiğini bazen de zikretmediğini görürüz. Kaynak gösterdiği yerlerde ise “Buhârî’de şöyle geçiyor, Müslim’de şöyle geçiyor.” veyahut “Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin rivayetlerine göre” gibi ifadelerle sadece kaynağın adını zikretmiş, ancak kitap ve bab adlarını vermemiştir.³⁷ Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in Meal-i Âlîsi ve Tefsiri adlı eserinin ön sözünde, tefsirini oluştururken faydalandığı eserlerin yalnızca tefsirle ilgili olanlarını zikretmiş, ancak hangi hadis kitaplarından yararlandığına dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Buna mukabil o, bazı eserlerinde delil aldığı hadislerin kaynaklarını liste hâlinde vermiştir.³⁸ Bu liste incelendiğinde onun zengin bir hadis edebiyatından faydalandığı söylenebilir.³⁹

Bilmen, zikrettiği müellif ve eserlerden Buhârî ve Müslim’e oldukça itimat etmiş ve onları muhaddislerin en büyükleri olarak nitelendirmiştir.⁴⁰ Nitekim ona göre, Kur’ân’dan sonra en sahih hadis kitapları; “Kütüb-i Sittet” diye anılan eserlerdir.⁴¹ Öte yandan Bilmen’in atıfta bulunduğu bu eserler içerisinde, hadis ilmiyle ilgili olanların yanı sıra bu ilim dalıyla alakası olmayanlar da vardır. O, eski veya muasır; hadis, tefsir veya diğer ilimlere dair birçok kitaba müracaat etmiştir. Bilmen’in kaynak olarak kullandığı bu eserlerin arasında, sahih hadislerin yanında zayıf ve mevzû (uydurma) rivayetleri içerenler de bulunmaktadır. Aslında Bilmen de her kitapta nakledilen hadislerin sahih olamayacağı kanaatindedir. Ona göre, müellifler, böylesi rivayetleri tenkide tabi tutmak, sahih olanla olmayana ayırt etmek, kuvvetli olanla, zayıf olanları belirlemek için nakletmişlerdir.⁴²

Bu durumda kaynak olarak kullandığı müdevvenatı dikkate aldığımızda,⁴³ Bilmen’in hadisler konusunda eser seçimi yaparken mütesahil (gevşek) davrandığını söyleyebiliriz. Bunun en önemli kanıtı; onun tefsir, fıkıh ve tasavvuf gibi ilim dallarına ait eserlerde nakledilegelen rivayetleri iktibas etmesidir. Bilindiği üzere bu eserlerin müellifleri arasında rivayet ettikleri hadislerin sıhhat durumunu bir kritiğe tabi tutma hassasiyeti pek yaygın değildir. Nitekim sûflerin zühd ve rekâik hususunda zayıf hadis rivayet etmedeki tesâhülleri meşhurdur.⁴⁴ Hatta birçok tefsir kitabı bile

³⁷ Örnekler için bkz. Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 377, 519; c. II, s. 654, 1597–1598.

³⁸ Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 2.

³⁹ Selçuk Coşkun, “Ömer Nasuhi Bilmen’in 500 Hadîs-i Şerîf Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tahlili”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 1998, c. I, sy. 2, s. 183–184.

⁴⁰ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 153, 168; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. VII, s. 3545.

⁴¹ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 154, 167–171.

⁴² Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 108–109.

⁴³ Bu konuda hazırlanan bir liste için bkz. Coşkun, “Ömer Nasuhi Bilmen”, s. 183–184.

⁴⁴ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye

sahih olmayan hadisler ve İsrâîliyyattan hâlî değildir. Ancak Bilmen'den önce yaşamış pek çok müellif de kendi eserlerine alacakları hadisleri asıl kaynaklardan değil de daha çok tâlî derecedeki eserlerden naklettiği de tarihî bir gerçektir. Şunu da belirtelim ki, söz konusu kaynakların güvenilirlik açısından tenkit edilmesi, bu müellefatta zikredilen bütün rivayetlerin problemlili, hatalı ve uydurma rivayetler olduğu anlamına da gelmemektedir. Bu bağlamda Bilmen'in hadisleri seçerken nelere dikkat ettiği inceleme gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle uydurma ve zayıf hadisleri kullanmış mıdır? Sıhhat yönüyle hadisler arasında herhangi bir ayırım yapmış mıdır?

4. Delil Aldığı Hadislerin Sıhhat Durumu

Bilmen, eserlerinde yer verdiği hadislerin bir kısmının sadece orijinal Arapça metnini nakletmiş, bir kısmının orijinalini verip Türkçesini veya hut Türkçesini zikredip orijinalini dipnotta vermiş, bazen de hem Türkçe hem de orijinal metnine beraber yer vermiştir. O, hadis metinlerini nakle ederken sıhhat durumları konusunda nadiren görüşler belirtmiştir. Örneğin; Yâsîn sûresinin sonunda, söz konusu sûrenin faziletine ilişkin üç hadis zikretmiş ve sıhhatleri hakkında şöyle görüş belirtmiştir: “*Kim Allah (c.c.)'ın rızasını umarak Yâsîn'i okursa geçmiş günahları bağışlanır. Ötülerinize onu (Yâsîn sûresini) okuyun.*”⁴⁵ Bu bir hadis-i sahihtir. Fakat şu mealde iki hadis daha rivayet olunuyor: “*Her şeyin bir kalbi vardır. Kur'ân'ın kalbi de Yâsîn'dir. Kim Yâsîn'i okursa Allah Teâlâ, onun bu Yâsîn okumasına karşılık, Kur'ân'ı on kere okumuş gibi sevap yazar.*”⁴⁶ ve “*Kim Yâsîn'i bir defa okursa Kur'ân'ı sanki iki defa okumuş olur.*”⁴⁷ Bu iki hadisin rivayeti ise zayıftır. Bunlar sahih rivayetler kabilinden değildir.⁴⁸

Ancak bu rivayetlerin ilki Suyûtî (öl. 911)'ye göre zayıf⁴⁹; diğer ikisi ise el-Elbânî (öl. 1420/1999)'ye göre uydurmadır.⁵⁰ Bilmen, Hz. Ali'nin “Hz.

Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 39-64; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 671-676.

⁴⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, tahk. Muhammed es-Said Besyunî ez-Zağlul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410, c. II, s. 479.

⁴⁶ Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 7; Bu hadisin zayıf bir rivayet olduğu konusunda bkz. Mahmut Karakış, *Yâsîn sûresiyle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 18-24.

⁴⁷ Kaynaklarda Ebû Saîd'in sözü olarak nakledilmiştir. Bkz. el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, c. II, s. 481.

⁴⁸ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlisi*, c. II, s. 2959.

⁴⁹ Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr min hadisi'l-beşîri'n-nezîr*, tahk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk 1417/1996, c. II, s. 952; Bu hadisin zayıf bir rivayet olduğu konusunda bkz. Karakış, *Yâsîn Sûresiyle İlgili Rivayetler*, s. 72-75.

⁵⁰ es-Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, c. I, s. 283; c. II, s. 951. Ayrıca krş. Muhammed

Peygamber, nâkisûn (biatten dönenler), kâsitûn (adaletten sapanlar) ve mârikûn (okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkanlar) ile savaşmam konusunda bana yetki verdi."⁵¹ hadisi hakkında da: "Zayıftır veya zayıf hükmündedir, sıhhati takdirinde de müevveldir. Bu sahih olsa da kimlerin haklarında vârid olduğu seraheten malûm değildir." demiştir.⁵²

Yine O, "Muaviye 'yi minberim üzerinde gördüğünüz zaman öldürün."⁵³ rivayetini uydurma kabul etmiştir. Böyle bir sözün Hz. Peygamber'in dilinden sadır olamayacağı görüşündedir.⁵⁴ Bu bağlamda Bilmen, Kur'ân'ın tefsirinde zayıf ve uydurma rivayetlerden kaçınılması gerektiğini söylemiştir. Nitekim Tabakâtü'l-müfessirîn adlı eserinde, müfessirlerin zayıf ve uydurma hadislerden uzak durmaları gerektiğine vurgu yapmıştır.⁵⁵

Bilmen'in bazı ifadelerinden anlaşıldığına göre, o, hadislerin senetleriyle de ilgilenmiştir. Mesela senedin önemine dair şu cümleleri kanaatimizi destekler mahiyettedir: "Sened-i âlînin ricali, sikattan olunca kıymeti büyük ve müreccah olur. Çünkü râvîlerin sayısı azalınca sehiv ve nisyan ihtimali de azalır, hadisin kuvveti artar. Bu cihetle muhaddisler âlî senetleri araştırmış, buna pek büyük ehemmiyet vermişlerdir. İmam Mâlik ve Buhârî gibi tâbîin devrinde yaşamış zâtların rivayet ettikleri hadislerin senetleri, onlardan sonraki muhaddislerin rivayet ettikleri hadislerin senetlerinden daha âlî olduğundan kıymetleri de o nispette büyük bulunmuştur".⁵⁶

Buna rağmen Bilmen, teoride verdiği bu bilgileri hadisleri naklederken dikkate almamıştır. Dolayısıyla hadisleri rivayet ederken isnaddan ziyade anlamı merkeze almıştır. Nitekim eserlerinde delil aldığı nice hadislerin muhaddisler tarafından zayıf olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bununla ilgili birkaç misal verelim:

Bilmen, "Benim hayatım sizler için hayırlıdır. Öldüğüm zaman ölümüm de sizler için yine hayırlıdır."⁵⁷ anlamındaki hadisi delil alarak, Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyelerini yerine getiren insanlar için onun ahiret hayatının bir rahmet olduğunu belirtir.⁵⁸ Bu rivayet, hadis kaynaklarında farklı metin ve senetlerle rivayet edilmiştir.⁵⁹ Bunlardan bazıları için

Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsî'd-dâîfe ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1421/2000, c. I, s. 312; c. X, s. 158.

⁵¹ Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, tahk. Adil b. Sa'd, Mahfûzurrahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1409/1988, c. II, s. 215; c. III, s. 27.

⁵² Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 67.

⁵³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, tahk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. V, s. 136.

⁵⁴ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 136.

⁵⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 143.

⁵⁶ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 26.

⁵⁷ Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, c. I, s. 436.

⁵⁸ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 7.

⁵⁹ el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, c. V, s. 308.

“senedi sahih” denilse de çoğunluğu Zeynüddîn el-İrâkî (öl. 806/1404) ve el-Münâvî (öl. 1031/1622) gibi hadis âlimleri tarafından “zayıf” kabul edilmiştir.⁶⁰ el-Elbânî ise bu hadisin tüm varyantlarının “zayıf”, hatta bazı- larının uydurma olduğunu söylemiştir.⁶¹

Bilmen, Hz. Peygamber’in Ehl-i beytine karşı hürmet ve muhabbet etme konusunda ifrat ve tefritten uzaklaşıp orta bir yolun tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu konuda görüşüne delil olarak “*İşlerin en hayırlısı orta olanıdır.*”⁶² hadisini delil getirmiştir.⁶³ Hadis hakkında el-Aclûnî (öl. 1162/1749)’nin naklettiğine göre, İbnü’l-Gars (öl. 599/1202), “zayıf” hükmünü vermiştir.⁶⁴ Zeynüddîn el-İrâkî (öl. 806/1404)⁶⁵, es-Sehâvî (öl. 902/1496)⁶⁶ ve el- Elbânî⁶⁷ de bu hadisi zayıf olarak nitelemişlerdir. Bununla birlikte söz konusu rivayeti, İbn Abdilberr (öl. 463/1071), filozofların sözü olarak nakletmiştir.⁶⁸

Bilmen, sahabeye hürmet edilmesi ve muhabbet gösterilmesi konusunda da zayıf rivayetleri delil almıştır.⁶⁹ Bunlardan bazıları şunlardır: “*Ashabıma sövene Allah lanet etsin*”⁷⁰, “*Şüphesiz ki, Yüce Allah beni seçti, benim*

⁶⁰ Ebü’l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *el-Muğnî an hamli’l-esfâr fi’l-esfâri fi tahîci mâ fi’l-ihyâi mine’l-ahbâr*, tahk. Ebü Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd, Mektebetü’t-Taberiyye, Riyad 1415/1995, c. II, s. 1051; Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feydu’l-kadîr şerhi camiu’s-sağîr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, c. III, s. 531; Ebü Abdillâh Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi ihyâi ulûmi’d-dîn*, Dâru’l-Âsime, Riyad 1408/1987, c. V, s. 2190.

⁶¹ el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’d-daife*, c. II, s. 404–406.

⁶² Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdisi ve’l-âsâr*, tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, el-Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1409, c. VII, s. 179; Beyhakî, *Şuabü’l-imân*, c. V, s. 261.

⁶³ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 21.

⁶⁴ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve müzîlu’l-ilbâs ammaştehere mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs*, tahk. Yûsuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed, Mektebetü’l-İlmi’l-Hadîs, Dimeşk 1421, c. I, s. 346.

⁶⁵ el-İrâkî, *el-Muğnî*, c. II, s. 740, 758; el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi ihyâi ulûmi’d-dîn*, c. IV, s. 1803.

⁶⁶ Şemsuddîn Ebü’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Mekâsıdu’l-Hasene fi beyâni kesîrin mine’l-ahâdisi’l-muştehera ale’l-elsine*, tahk. Abdullah Muhammed es-Siddîk, Abdülvehhâb Abdullâtîf, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979, s. 205.

⁶⁷ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Daifu’l-câmu’s-sağîr ve ziyâdetuhu (el-Fethu’l-kebîr)*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, s. 181.

⁶⁸ Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *el-İstizkâr*, tahk. Abdulmu’tî Emîn Kal’acî, Dâru Kuteybe, Dimeşk 1414/1993, c. II, s. 143.

⁶⁹ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 107.

⁷⁰ Ebü’l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsât*, tahk. Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru’l-Harameyn, Kahire 1415, c. V, s. 94; Bu rivayetin zayıf olduğu konusunda bkz. el-Münâvî, *Feydu’l-Kadîr*, c. V, s. 350; Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*

için Ashabımı seçti. Onlardan benim için hısımlar ve yardımcıları seçti. Kim onlar hakkında benim hakkımı muhafaza ederse, Allah Teâlâ da onu muhafaza eder; kim de onlarla ilgili beni üzerese Allah Teâlâ da onu üzer."⁷¹ ve "*Ashabımı bana bırakınız. Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, eğer siz Uhud Dağı kadar altın infak edecek olursanız onlardan birisinin bir günlük amellerine erişemezsiniz.*"⁷²

Bilmen, yaklaşık 169 (yüz altmış dokuz) hadise atıfta bulunduğu Büyük İslâm İlmihali adlı eserinde de birçok zayıf hadise yer vermiştir: "*İktisada riayet eden fakir olmaz*"⁷³, "*Ev almadan evvel komşu, yola çıkmadan evvel arkadaş araştırınız.*"⁷⁴, "*Sizi ziyarete gelenlere ikram ediniz.*"⁷⁵ ve "*Şüphesiz yok ki Yüce Allah, mülayim huylu, açık yüzlü kimseyi sever.*"⁷⁶ gibi rivayet-

ve *menbau'l-fevâid*, tahk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, c. IX, s. 553; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, c. VII, s. 146.

⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz., c. II, s. 99; Bu rivayetin zayıf olduğu konusunda bkz. el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, c. IX, s. 546; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, c. VII, s. 36.

⁷² Ebü'l-Kasım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Tarihu Dimesşk*, tahk. Ali Şîrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, c. XIX, s. 392; Bu hadisin mürsel ve zayıf bir rivayet olduğu konusunda bkz. el-Elbânî, *Daifu'l-câmu's-sağîr*, s. 734.

⁷³ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 489; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 277; Hadis için bkz. İbn Hanbel, c. I, s. 447; Bu rivayet, el-Heysemî, el-İrâkî, Muhammed Derviş el-Hût ve el-Elbânî tarafından taz'if edilmiştir. Bkz. el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, c. X, s. 329; el-İrâkî, *el-Muğni*, c. II, s. 896; Muhammed Derviş el-Hût, *Esne'l-meâlîb fi ehâdisi muhtelifeti'l-merâtib*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1403/1983, s. 270; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, c. IX, s. 448.

⁷⁴ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 487; Hadis için bkz. Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, tahk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi, el-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hükm, Musul 1404/1983, c. IV, s. 268; Bu hadisin zayıf bir rivayet olduğu konusunda bkz. el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, c. VIII, s. 211; el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, c. I, s. 162; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, c. VII, s. 14.

⁷⁵ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 486; Hadis için bkz. Ebü Abdullah Muhammed b. Sellâme b. Ca'fer b. Ali el-Kudâ'î, *el-Müsned*, tahk. Abdulmecid es-Selefi, el-Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, c. I, s. 445; Bu hadisle ilgili değerlendirmeler için bkz. Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzi et-Temîmî, *İlelü'l-hadis*, tahk. Muhibbuddin el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1405, c. II; s. 342; el-İrâkî, *el-Muğni*, c. I, s. 355; el-Elbânî, *Daifu'l-câmu's-sağîr*, s. 64.

⁷⁶ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 482; Hadis için bkz. Ebü Şücâ Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh el-Hemedânî ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, tahk. Said b. Besyunî Zağlul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, c. I, s. 156; Âlimler bu rivayeti zayıf olarak nitelendirmişlerdir. Bkz. Muhammed Tâhir el-Makdisî, *Zehiretu'l-huffâz*, tahk. Abdurrahman b. Abdulcebbar el-Ferîvâî, Dâru's-Selef, Riyad, 1416/1996, c. II, s. 606; el-İrâkî, *el-Muğni*, c. I, s. 493; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, c. VII, s. 123.

ler bunlardan bazılarıdır. Dolayısıyla onun bu tür hadisleri eleştirmeksizin delil almasının bir sebebi olmalıdır.⁷⁷ Bilmen'in eserlerine bakıldığında, onun zayıf hadislerle -ancak onların sübûtuna kesinlikle inanılmamalı- amel edilebileceği kanaatine sahip olduğu görülecektir. O, zayıf hadislerin bütünüyle reddedilmesini ise asla kabul etmez. Ona göre, zayıf olan bir hadis, rivayet edilirken "Hz. Peygamber böyle buyurmuştur." denmemelidir. Bunun yerine "Hz. Peygamber'den şöyle rivayet olunmuştur." gibi kesinlik ifade etmeyen tabirler kullanılmalıdır.⁷⁸

Bilmen, eserlerinde muhaddisler tarafından uydurma kabul edilen hadisleri de delil almıştır: "*Halife benden sonra Ebû Bekir, sonra da Ömer'dir, daha sonra ihtilaf vaki olur.*"⁷⁹, "*Kadınlara ancak kerîm olanlar ikram, kötü olanlar da ihanet eder.*"⁸⁰ ve "*İnsanın dayanacağı şey aklıdır, akı olmayanın dini de yoktur.*"⁸¹ gibi hadisler bu konuda verebileceğimiz örneklerdendir.

Oysa Ömer Nasuhi Bilmen, mevzû (uydurma) hadisleri, gecenin karan-

⁷⁷ Şunu belirtmek isteriz ki zayıf hadisin hiçbir işe yaramayacağı kanaatinde değiliz. Zira çözüm bekleyen her bir mesele hakkında âyet bulmak ve sahih bir hadise ulaşmak mümkün olmayabilir. Dolayısıyla zayıf hadisler, özelliklerine ve kullanılacakları konuya göre ayrı ayrı değerlendirilerek delil alınmalıdır. Nitekim hadis âlimleri de sahih rivayetin bulunmaması şartı ile kendilerine ulaşan zayıf rivayetleri nakletmekten çekinmemişlerdir. Hatta fukahâ da zayıf hadisi kıyasa takdim etmiştir. Bkz. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları- Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 109-129; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011, s. 276-283.

⁷⁸ Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 24.

⁷⁹ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 54-57; Hadis için bkz. Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-mecrûhîn li İbni Hibbân*, tahk. Halil Muhammed el-Arabî, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1414/1994, s. 61; Bu hadisin râvîlerinden Abdurrahman b. Amr b. Cebele hadis uydurmakla itham edilmiştir. Bkz. Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu marifeti'l-tezkira fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa*, tahk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1406/1985, s. 263; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. II, s. 26; Şihâbuddîn Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, tahk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muh. Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, c. II, s. 28.

⁸⁰ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 480; İbn Asâkir, *Tarihu Dimeşk*, c. XIII, s. 313; Bu hadisle ilgili değerlendirmeler için bkz. el-Elbânî, *Daifu'l-câmi's-sağîr*, s. 428; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daife*, c. II, s. 241.

⁸¹ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 479; el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, c. IV, s. 157; ed-Deylemî, *el-Firdevs*, c. III, s. 217; Bu rivayetin uydurma olduğuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Ğazâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988, c. III, s. 100; el-Hüt, *Esne'l-metâlib*, s. 203; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daife*, c. I, s. 546.

lığı gibi bir zulmet işareti gösterdiğini ve selim kalplerin onlardan nefret duyacağını belirtmiştir. O, bir yerde uydurma hadisi, “Hz. Peygamber’e hilâf-ı hakikat olarak isnat edilen hadis” şeklinde tanımlamış⁸², başka bir yerde, “Bazı kimseler kendi iddialarına ispat veya maksatlarını temin için hakikat hilâfına olarak Resûl-i Ekrem Efendimize bazı hâdiseler isnat etmişlerdir. Bunlara (mevzû hadisler) denir. Böyle bir cüret büyük bir günahıdır.”⁸³ olarak tarif etmiştir. Bilmen’e göre mevzû hadis, bir yalandır. Bunu bile bile hadis olarak rivayet etmek, haramdır. Ancak her mevzû denilen hadisin bizzat uydurma olduğu da söylenemez. Ona göre bu hususta titiz ve dikkatli incelemeler yapılarak hüküm verilmelidir.⁸⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bilmen, bir hadisin uydurma olduğuna şu iki yolla karar verir:

a. Ona göre, bir rivayetin sahih ve hasen derecesindeki hadislere anlam bakımından muhalefeti o rivayetin uydurma olduğunun bir göstergesidir. Örneğin, “*Muaviye, cehennemde kilitli bir tabut içindedir.*”⁸⁵ hadisi hakkında şöyle demiştir: “Bu hadis, tamamen uydurmadır. Bu rivayetin beyan tarzı bile uydurma olduğunu ispata kâfidir. Bir kere düşünmeli, Hz. Peygamber, cehennem ehlinde olacak bir kişi hakkında; “*Allah’ım onu hidayet eden, hidayete ermiş ve devamlı hidayette olanlardan eyle*”⁸⁶ diye dua eder mi? Hâlbuki bu hadis, hasendir. Artık Hz. Peygamber’in böyle dua ettiği bir zât, hiç cehennemde bir tabut içinde kalır mı?”⁸⁷

b. Bir hadisin uydurma olduğuna karar vermek için muhakkak muhaddislerin eserlerine ve görüşlerine müracaat edilmelidir. Nitekim ona göre, kazaya kalan birden fazla, mesela altmış, yetmiş senelik namazların muayyen bir günde, mesela Ramazan’ın son cumasında kılınacak bir günlük namaz ile kaza edilmiş, affedilmiş olacağı hakkındaki rivayetlerin hiçbir dinî kıymeti yoktur. Bu hususta nakledilen hadis, muhaddislerin beyanlarına göre uydurmadır.⁸⁸ Ayrıca hadisi nakledenler, muhaddislerden olmadığı gibi, bu rivayet hadis kaynaklarında da yoktur.⁸⁹

Bilmen’in müellefatında, elimizdeki mevcut kaynak eserlerde bulunmayan hadislere de rastlanmaktadır. Bu konuda örnek olarak; “*Sanat, fa-*

⁸² Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 27.

⁸³ Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 275.

⁸⁴ Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 27.

⁸⁵ el-Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, c. 5, s. 136.

⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü’l-musannef*, c. VI, s. 397; Tirmizî, “Menâkıb”, 47.

⁸⁷ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 137.

⁸⁸ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidu’l-mecmû’a fi’l-ehâdisi’l-mevdû’a*, tahk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, s. 54.

⁸⁹ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 183.

*kirlikten emandır/güvencedir.*⁹⁰, “*Dilenme, kulun en son kazancıdır.*”⁹¹, “*Nefsin, senin bineğindir, artık ona yumuşak davran.*”⁹², “*Kanaat eden aziz, açgözlü olan da zelil olur.*”⁹³ ve “*Cezası en çabuk olan şey, zulümdür.*”⁹⁴ gibi rivayetleri zikredebiliriz.

Bilmen’in bir taraftan “Bir kere bu hadis de sıhhat bakımından tetkike muhtaçtır.”⁹⁵ ve konu, “Metruk hadislere istinat edilemez.”⁹⁶ diyerek hadislerin tetkik edilmesini isterken, öte taraftan zayıf, uydurma ve hatta kaynağı belli olmayan rivayetlere eserlerinde yer vermesi bir çelişki değil midir? Ayrıca kitaplarında delil olarak kullandığı hadisler hakkında gerekli metin ve senet incelemelerini yapmamış mıdır? İşte bu ve benzer sorular insanın aklına gelebilmektedir. Öncelikle belirtelim ki, Bilmen, bir hadis hakkında sahih, hasen veya zayıf denilebilmesini, râvîlerinin sika kişilerden olup olmadıklarına yani senedine bakılarak verilen bir kararla olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, bu konuda ihmal edilmemesi gereken husus, sahih denilen bir hadis zayıf, bilakis zayıf sanılan bir hadis de sahih olabilir. Çünkü sikâttan olan bir râvînin hata etmesi muhtemeldir. Zayıf görülen bir râvî de hakka tercüman olabilir. Ancak işin aslını bilmek mümkün olamayacağından dolayı bir hadisin tashihini, ancak senetlerindeki râvîlerin evsaf ve ahvâline bakarak tespit etmek gerekir.⁹⁷ Oysa görebildiğimiz kadarıyla o, hadislerin senetlerini pek gündeme getirmemiştir.⁹⁸ Çoğunlukla hadislerin metinlerini dikkate almıştır. Bu konuda Bilmen’in kendisiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Nitekim Bilmen, “*Şefaetim, ümmetimden Ehl-i beytimi sevenler içindir.*”⁹⁹ hadisinin rivayet itibarıyla tetkike tabi tutulması gerektiğini söyler. Ancak hadisin isnat tenkidini yapmaksızın, sadece manasının doğru olduğu hususunda izahatlar yapar. Bu konuda Ehl-i beyte muhabbet etmeyen, ümmet-i Muhammed’den sayılamayacağını ve dolayısıyla şefaate nail olamayacağını belirtir. Ona göre, Ehl-i beyte muhabbet, bir diyanet nişanesidir, bir hidayet semeresidir,¹⁰⁰ Peygamberin şefaatine nail olmak için bir vesiledir.¹⁰¹ Ancak bu rivayetin râvîlerinden el-Kâsım b.

⁹⁰ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 450.

⁹¹ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 450.

⁹² Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 479.

⁹³ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 505.

⁹⁴ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 505.

⁹⁵ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 138.

⁹⁶ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 136.

⁹⁷ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 148.

⁹⁸ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 136.

⁹⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. II, s. 146.

¹⁰⁰ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in yakınlarına karşı sevgi istediğine dair ifadeler bulunmaktadır. Bkz. Şûrâ, 42/23.

¹⁰¹ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 148.

Ca'fer (ö. ?), babasından münker rivayetlerde bulunmakla itham edilmiştir.¹⁰² Bu durumu dikkate alan el-Elbânî de hadisi taz'if etmiştir.¹⁰³

Öyle anlaşılıyor ki Bilmen'in zayıf hadisleri delil almasının nedeni, bu rivayetleri terğîb, terhîb ve fezâil bahsinde değerlendirmesinden ötürüdür.¹⁰⁴ Muhaddislerin çoğunluğu da terğîb ve terhîb ile amellerin faziletleri, kıssalar, zühd ve ahlâkla ilgili zayıf hadisleri rivayet etmekte sakınca görmemişlerdir. Zaafî şiddetli olmayan zayıf hadislere karşı hoşgörülü davranmışlar ve icaplarınca amel etmişlerdir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Bilmen, zayıf hadisleri nakletme konusundaki bu ruhsat ve cevaza binaen mütesahil davranmış olabilir. Öte yandan hadis sahasındaki bu ruhsatı kullanmakla daha önceki ulemâ gibi hareket ettiği de söylenebilir. Ayrıca onun sahih hadis bulamadığı konularda zayıf da olsa bir rivayete ulaşmış olmaya önem verdiğini de söyleyebiliriz. Muhtemelen konularını işlerken temel düşüncesi, öncelikli olarak Kur'an ve Sünnet ile ihticac etmektir. Ancak delil alacağı hadisleri iktibas ederken o, ister hadis ilmiyle alakalı olsun isterse olmasın İslâmî literatüre itimat etmekle yetinmiştir. Bu güvenden dolayı da hadisleri herhangi bir kritiğe tabi tutmadan aynen nakletmiştir.

Bunlara ilaveten Bilmen, muhaddisler tarafından uydurma kabul edilen hadislerin de –kendi içtihadıyla– sıhhatine karar vermiş olabilir. O, bunları bir hüsnüzanna binaen iktibas etmiş olabilir. Hatta kaynağına ulaşamadığımız hadisleri de nakletmesinin sebebi, kanaatimizce bu hadislerin manalarını Kur'an ve sahih hadislere mutabık görmesidir. Nitekim böylesi bir anlayışı Bilmen, Gazzâlî (öl. 505/1111)'nin kitaplarında pek çok uydurma ve kaynağı belli olmayan hadis olduğu iddialarına karşı verdiği şu cevapta da dile getirmiştir: “Gerçek şudur ki İhyâ'da ve benzeri kitaplarda böyle bir kısım hadisler vardır. Doğrusu bunların hadis olarak zikredilmemesidir. Ancak bunlar ahkâma değil, yalnız faziletler, terğîb ve terhîbe müteallik sözler olduğundan bunların hadis adıyla zikredilmesinde öteden beri müsamaha gösterilmiştir... Kitaplarındaki hadisleri kendisinden evvelki âlimlerin, sofilerin kitaplarından alarak nakletmiştir. İhtimâl ki bunların sıhhatine kâil olmuş, bunları bir hüsnüzanna binaen iktibas etmiştir. Yoksa kitaplarını uydurma hadisler ile doldurmak istememiştir... Bununla beraber bu isnatsız kalan hadislerin birçoğu da sahih hadislere mealen mutabıktır.”¹⁰⁶

Bilmen, eserlerinde zayıf ve uydurma hadislerin yanı sıra sahih ve hasen hadisleri de nakletmiştir. Nadiren de olsa böylesi rivayetlerin tashihi konu-

¹⁰² el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. XII, s. 443.

¹⁰³ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe*, c. VIII, s. 222.

¹⁰⁴ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye*, c. I, s. 147.

¹⁰⁵ Babanzâde Ahmet Naim Bey, *Hadis Usulü ve Istılahları*, haz. Hasan Karayığit, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 341.

¹⁰⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. II, s. 454

sunda açıklamalar yapmıştır. Örneğin, Hz. Muaviye'nin faziletiyle ilgili olarak "Hadis kitaplarımızda bu konuyla alakalı bir kısım hadisler vardır. Bunlar isnad bakımından sahih ve hasen derecesindedir." diyerek hadislerin tashihine işaret etmiştir.¹⁰⁷ Buna ilaveten O, eserlerinde birçok sahih ve hasen hadisi delil almıştır: "*Müslüman, Müslümanların elinden ve dilinden güvende olduğu kimsedir.*"¹⁰⁸, "*Hayâ, imandan bir bölümdür.*"¹⁰⁹ ve "*Ah-din güzelliği, yani ahde lâyıkıyla riayet edilmesi imandandır.*"¹¹⁰ gibi hadisler bunlardan bir kaçıdır. Ona göre sahih ve hasen hadislerle hem helâl ve haram hem de muâmelât hususunda ihticac edilmelidir.¹¹¹

Bilmen, sahih hadisleri, senedi adil râvilerden oluşan, duyduklarını güzelce ezberleyen ve yazabilen zâtlar vasıtasıyla Hz. Peygamber'e veya sahâbeye veyahut tâbiîne muttasıl bir şekilde dayandırılan ve kendisinde gizli bir illetin bulunmadığı hadisler olarak tanımlamıştır. Hasen hadisleri ise râvileri buldukları beldelerde hadis rivayetiyle ma'ruf ve meşhur zevattan ibaret olan hadisler diye tarif etmiştir.¹¹² Görüldüğü gibi hasen hadislerle ilgili bu tanımlamanın klasik hadis usulünde yapılan tariflerle farklılık arz ettiği aşikârdır.¹¹³ Bilmen, mütevâtir ve meşhur hadislerle oldukça önem vermiştir. Ona göre, şer'î bir hükmün mensuh olduğu ancak âyet, mütevâtir hadis veya meşhur hadis ile bilinebilir.¹¹⁴ Mütevâtir bir sünnet veya nebevî hadis, hüküm itibarıyla kesinlik ifade eder ve itikat, ibadet, muâmelât konularında da hüccettirler.¹¹⁵ Ayrıca mütevâtir hadisler, bir rivayetin uydurma olduğunu belirlemede ölçüdürler. Diğer bir ifadeyle, Hz. Peygamber'e isnat edilen bir rivayet, mütevâtir hadislerle aykırı olamaz.¹¹⁶ Bilmen, zaman zaman "Bu bir meşhur hadisle sabittir."¹¹⁷ diyerek önemine

¹⁰⁷ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 40; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 143–144; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. VIII, s. 4116; Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 105, 152.

¹⁰⁸ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 113; Hadisin kaynakları için bkz. el-Buhârî, "İmân", 5; "Rikâk", 26.

¹⁰⁹ Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 113; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 480; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 235; Hadisin kaynakları için bkz. el-Buhârî, "İman", 14.

¹¹⁰ Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 70; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 504; Hadis için bkz. Buhârî, "Edeb", 23.

¹¹¹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 147.

¹¹² Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 24.

¹¹³ Ancak bir başka eserinde Bilmen, sahih ve hasen hadisleri tıpkı hadis usulünde yapılan tarifler gibi tanımlamaktadır. Bkz. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 146–147.

¹¹⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 102–103.

¹¹⁵ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 135; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. II, s. 1119.

¹¹⁶ Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 27.

¹¹⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 573.

işaret ettiği meşhur hadisi inkâr edenin bidat ve dalâlet ehlinde olduğu kanaatinde dir.¹¹⁸ Bir diğer eserinde ise böylesi bir kimseyi fasık/sapık olarak nitelendirmiştir.¹¹⁹

Bilmen, âhâd hadisleri ise şöyle tanımlamıştır: “Bir zâtın veya iki, üç gibi mahdut zâtların yine bir zâttan veya iki, üç gibi mahdut zâtlardan naklettiği haberdur. Böyle âhâd tarik ile Resûl-i Ekrem'den rivayet edilen bir habere de âhâd hadis denir. Tevatür şartlarını cami olmayan bir habere de “haber-i âhâd” denilmiştir. Bu itibarla haber-i meşhur da esasen haber-i âhâd kabilindedir”.¹²⁰

Ona göre, haber-i vâhidle zann-ı galip üzere amel edilir. Ancak Âhâd haberler, akaidde değil fikhî ve ahlâkî konularda delil kabul edilir.¹²¹ Böyle bir haberi inkâr eden, tekfir edilmez, ancak bidat ehlinde sayılır.¹²² Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi ve Tefsiri adlı eserinde ise âhâd haberi inkâr edenin hata yaptığını söylemiştir.¹²³

Bunlara ilaveten Bilmen zaman zaman kullandığı hadislerin kaynakları açısından çeşitlerine de işaret etmiştir. Örneğin, tefsirinde toplam olarak üç yerde delil aldığı hadislerin kudsî olduğunu belirtmiştir. Ancak bunların da sıhhati konusunda hiçbir değerlendirmede bulunmamıştır.¹²⁴

II. Ömer Nasuhi Bilmen'in Hadisleri Kullanım Gayesi ve Hadisleri Yorumlaması

Ömer Nasuhi Bilmen'in eserleri incelendiğinde, Hz. Peygamber'in hadislerinden birçok nakilde bulunduğu görülmektedir. O, görüşlerini ve düşüncelerini temellendirmek için hadislerden yararlanmaktadır. Nitekim O, sadece Büyük İslâm İlmihali adlı eserinde yaklaşık 169 (yüz altmış dokuz) hadise atıfta bulunmuştur. Bu hadislerin büyük bir çoğunluğu -85 (seksen beş) tanesi- ahlâkla ilgilidir.

1. Hadisle İstidlali

Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslâm İlmihaliinde konuları açıklarken, istinbat ettiği veya naklettiği hükümleri teyit için, herhangi bir yorum yapmaksızın hadisleri delil olarak zikretmiştir. Çünkü bu tür eserlerinde o,

¹¹⁸Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. IV, s. 1846.

¹¹⁹Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 135.

¹²⁰Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 26; Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 95.

¹²¹Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. VIII, s. 4119; Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 67, 138; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 383; Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 96.

¹²²Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, c. I, s. 135; Bilmen, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, s. 96.

¹²³Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. IV, s. 1846.

¹²⁴Geniş bilgi için bkz. Günay, *Ömer Nasuhî Bilmen*, s. 108; Ayrıca krş. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964, s. 17; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 226.

genellikle verdiği bilgileri analiz ve sentez yapmaktan ziyade çok genel bilgiler vermeye çalışmıştır. Eserinin ibadet bölümünde naklettiği hadisler, kitabında geçen toplam rivayetlerin sadece %18'ini; itikat bölümündekiler %1'ini; kerahiyet ve istihsan bölümündekiler %18'ini, siyer-i enbiya bölümündekiler %13'ünü ve ahlâk bölümündekiler %50'sini teşkil etmektedir.

Bilmen, genel manada akaid ile alakalı olmayan mevzularda izah etmeye çalıştığı konuya uygun hadisleri naklederken sadece hadislerin muhtevasını dikkate aldığı görülmektedir. Örneğin; temizliğin ibadetler için öneminden bahsederken, “*Temizlik imandandır.*”¹²⁵ ve “*Namazın anahtarı temizliktir.*”¹²⁶ hadislerini nakleder.¹²⁷ İdrardan son derece sakınılması gerektiğini izah ederken, “*İdrardan çok korununuz. Çünkü kabrin bütün azabı ondandır.*”¹²⁸ hadisini rivayet eder.¹²⁹ Bir kimsenin devamlı kıldığı bir teheccüt namazını özürsüz yere terk etmemesi gerektiğini ifade ederken “*Amellerin Yüce Allah'a en sevimsisi, az da olsa en devamlısıdır.*”¹³⁰ hadisini zikreder.¹³¹ Müslüman olarak ölenleri hayır ile anmak ve onların güzel taraflarını söylemenin Müslümanlar için bir vazife olduğunu “*Ölülerinizin güzel hâllerini anınız, anlatınız, kötülüklerini söylemekten çekiniz.*”¹³² hadisiyle temellendirmeye çalışır.¹³³

Bilmen'in konuyu zenginleştirme ve temellendirme babından naklettiği bu hadislere bir diğer örnek de Hz. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesi meselesidir. Bilmen, bu konuda “*Beni ahirete irtihalimden sonra ziyaret eden, beni hayatımda ziyaret etmiş gibi olur.*”¹³⁴ ve “*Kabrime ziyaret edene şefaetim vaciptir.*”¹³⁵ hadislerini nakleder. Bu hadislerin akabinde; “Her Müslüman ve bilhassa hacca giden her iman ehli, büyük bir engel karşısında kalmadıkça, mutlaka gidip Fahr-i Âlem Efendimiz (s.a.s.)'i ziyaret etmelidir” der.¹³⁶

Bilmen, bu rivayetlerle yetinmeyip “Özellikle bir hadîs-i şerîfte buyu-

¹²⁵“*Temizlik dindedir.*” şeklindeki varyantı için bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, tahk. Şu'ayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, c. XII, s. 294.

¹²⁶Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 31; “Salât”, 74.

¹²⁷Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 48.

¹²⁸Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, tahk. es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Mehâsin, Kahire 1386/1966, c. I, s. 128, h. no: 7-9.

¹²⁹Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 71.

¹³⁰Buhârî; “Rikâk”, 18.

¹³¹Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 207; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 294.

¹³²Ebû Dâvûd, “Edeb”, 50; et-Tirmizî, “Cenaiz”, 34.

¹³³Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 248; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 87.

¹³⁴ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, c. II, s. 278, h. no: 193; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, c. XII, s. 309.

¹³⁵ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, c. II, s. 278, h. no: 194.

¹³⁶Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 408.

bulmuştur.” diyerek meseleyi teyit ve takviye edici mahiyette bir hadis daha zikreder:¹³⁷ “*Beytullah’ı ziyaret edip de beni ziyaret etmeyen bana cefada bulunmuş olur.*”¹³⁸

Bilmen bazen hadisleri zikretmeksizin sadece hadisin muhtevasına atıfla yetinir. Örneğin; günah işlemiş bir kişinin derhal tövbe etmesi gerektiğini açıklarken; “Böyle günah işleyip de sonra kalbinde pişmanlık duyguları beliren, bu günahı bir daha işlememeye azmedip Yüce Allah’tan bağışlanmasını dileyen bir müminin mağfirete nail olacağı bir hadîs-i şerifte beyan buyrulmuştur” der.¹³⁹

Bilmen, Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi ve Tefsiri adlı eserinde de birçok hadis kullanmaktadır. Bu hadisler, sadece Hz. Peygamber’in âyetlerle ilgili yaptığı tefsirler değil, aynı zamanda âyetlerle anlam bakımından örtüşen rivayetlerdir. Bu bağlamda Bilmen’in tefsirinde kullandığı hadisleri, hangi maksatlara binaen eserine aldığı sorusu önem arz etmektedir. Bu hususta tespit edebildiğimiz kadarıyla onun dört gayesi vardır.¹⁴⁰

Bunlardan birincisi; Bilmen, hadisleri âyetlerin manalarını teyit ve takviye etmek için rivayet etmiştir. Diğer bir ifadeyle, O, tefsirinde kullandığı hadislerin çoğunu, bir âyetin yorumunda, o âyetin manasını takviye etmek için kullanmıştır. Örneğin; Âl-i İmrân sûresinin 187 ve 188. âyetlerini şöyle tefsir etmiştir: “Bu mübarek âyetler gösteriyor ki bir insan, samimi bir Müslüman olmalıdır. Uhdesine düşen vazife-i diniyeyi layıkıyla ifaya çalışmalıdır. Riyadan, nifaktan tamamen ârî bulunmalıdır. Muktedir oldukça dinî hakikatleri, fikhî ve ahlâkî meseleleri sual edenlere olduğu gibi bildirmelidir. Yanlış bir düşünceye düşerek gerçekleri değiştirmeye cüret etmemelidir. Nitekim bir hadîs-i şerifte “*Bir kimse, kendisine bir ilmî mesele sorulur da onu gizler, söylemezse ağzına kıyamet gününde ateşten bir gem vurulur.*”¹⁴¹ buyurulmuştur.¹⁴²

İkincisi; hadisleri, âyette geçen bir kelimenin manasını açıklamak için nakletmiştir. Örneğin; Bilmen, “*Namazlara ve orta namaza devam ediniz.*”¹⁴³ âyetinde zikredilen orta namazın ne olduğunu “*Orta namaz, ikinci namazıdır.*”¹⁴⁴ hadisini delil alarak izah etmiştir.¹⁴⁵ Yine Bakara sûresinin 201. âyetinde geçen “hasene” kavramından kastedilenin “Dünyada salih

¹³⁷ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 408.

¹³⁸ İbn Adiyy, *el-Kâmil*, c. VII, s. 14.

¹³⁹ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 209; Kastedilen hadis için bkz. Bilmen, *Hikmet Goceleri*, s. 92–93; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 470.

¹⁴⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen*, s. 95–120.

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, “İlim”, 9; et-Tirmizî, “İlim”, 3.

¹⁴² Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 519–520.

¹⁴³ Bakara, 2/238.

¹⁴⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, c. V, s. 12, 13, 22.

¹⁴⁵ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 248

kadın, ahirette ise cennet” olduğuna dair, “*Dünya bir meta’dan ibarettir. Onun en hayırlı meta’ı ise sâliha kadındır.*”¹⁴⁶ hadisini delil getirmiştir.¹⁴⁷

Üçüncüsü; sûrelerin faziletlerini delillendirmek için hadisler aktarmıştır. Örneğin, Bakara sûresinin son iki âyeti hakkında şöyle demiştir: “Bu sûrenin ve bilhassa son iki âyetinin fazileti hakkında çeşitli hadisler vardır. Kütüb-i Sitte’de İbn Mes’ûd’dan şu hadis rivayet edilmiştir: “*Bakara sûresinin sonundaki iki âyeti her kim geceleyin okursa ona yeter. Yani onu zararlı hayvanlardan, şeytandan korur veya o geceyi ibadetle geçirmiş gibi olur.*”¹⁴⁸

Dördüncüsü ise âyetlerin müphem bıraktığı hususları izah eden hadislerle atıfta bulunmuştur. Örneğin; Nisa sûresi 164. âyette Yüce Allah, kıssalarını bildirdiği ve bildirmedikleri peygamberlerden bahsetmiştir. Âyette insanlara ne kadar peygamber gönderildiği ise belirtilmemiştir. Bu durumun kapalılığını izah kabilinden Bilmen, şu açıklamalarda bulunur: “Peygamberlerin sayısını Yüce Allah bilir. Bir hadîs-i şerîfe nazaran nebilerin adedi yüz yirmi dört bindir. Bunların üç yüz otuzu resullüğü de haizdir. Diğer bir rivayete göre de nebilerin adedi iki yüz yirmi dört bindir.”¹⁴⁹

Ancak Bilmen başka bir eserinde peygamberlerin sayısının tahdit edilmesini doğru bulmaz. Çünkü bir sayının tespit edilmesi ve isimlerin belirlenmesi hâlinde, peygamber olanla olmayanların karışması muhtemeldir. Ona göre, bu konuda rivayet edilen hadisler, âhâd yolla rivayet edildiği için hüccet olamazlar.¹⁵⁰

2. Hadisleri Yorumlaması

Bilmen, hem delil olarak zikrettiği hadisleri hem de ele aldığı konuyu takviye edici ya da açıklayıcı mahiyette naklettiği rivayetlerin çoğunu, Hikmet Gonceleri adlı eserinde derlemiştir. Bu kitabında yorumladığı 500 (beş yüz) hadisin büyük çoğunluğunun diğer eserlerinde zikrettiği rivayetler olduğunu görüyoruz. Bu hadislerden bazılarını teberrüken zikre-
delim:¹⁵¹ “*Misvak ağız temizleyici ve Rabbin rızasını kazandırıcıdır.*”¹⁵², “*Yerde olanlara merhamet ediniz ki, size de gökte olanlar merhamet etsinler.*”¹⁵³ ve “*Müjdeleyiniz, nefret vermeyiniz. Kolaylık gösteriniz, güçleştir-*

¹⁴⁶Müslim, “Radâ”, 17, 64.

¹⁴⁷Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 203.

¹⁴⁸Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. I, s. 315; Hadis için bkz. el-Buhârî, “Meğâzî”, 12; “Fezâilu’l-Kur’ân” (10), 27, 34.

¹⁴⁹Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meal-i Âlîsi*, c. II, s. 707; Hadis için bkz. İbn Hanbel, c. V, s. 178.

¹⁵⁰Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 143.

¹⁵¹Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 11; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 91–92.

¹⁵²Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 140; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 206; Hadis için bkz. Müslim, “Tahâret”, 15; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 25.

¹⁵³Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 507; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 46; Hadis için

meyiniz."¹⁵⁴

Bilmen'in derlediği hadislerle ve bunlara getirdiği yorumlara baktığımızda, hadislerin sıhhatlerinden ziyade içerdikleri mesajları göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Nitekim söz konusu eserdeki bazı rivayetlerin sıhhat açısından zayıf olması bu tespitimizi doğrulamaktadır.

Ayrıca Bilmen, eserine sadece beş yüz tane hadisi toplamakla kalmamış, onları ihtiyaca göre zaman zaman kısa olarak, zaman zaman da uzun uzadıya şerh etmiştir. O, açıklamalarında tamamen kendi dönemindeki insanlara hitap etmiş, yaşadığı asırdaki halkın anlayacağı bir dil kullanmıştır. Bunlara ilaveten Bilmen, bazı hadislerin yorumlarında güncel yaklaşımlar sergilemiştir. Zaman zaman yorumlarında sosyal ve iktisadî problemlerle ilgili ilkeleri ön plana çıkarmıştır. Hatta bu konularda Müslümanları uyarmaya gayret de göstermiştir.¹⁵⁵ Nitekim bazı eserlerindeki pasajlardan da anlaşılacağı üzere, Bilmen, Müslümanların da başka milletler gibi daima çalışması ve gayret etmesini istemiştir. Diğer milletlerin maddi ilerlemeleri için çalıştıklarını, yeni keşifler yaptıklarını ancak Müslümanların ne maneviyat ne de maddiyat için çalıştıklarını, asırlarca evvel yaşanmış olayları tartışarak birbirleriyle kavga ettiklerini iğneleyici bir üslupla dile getirmiştir.¹⁵⁶

Bilmen, eserlerinde hadis lafızlarındaki genel veya özel anlamların bilinmesinin hadislerin anlaşılmasında büyük rolü olduğunu ifade etmiştir. Mesela, Hz. Peygamber'in "*İlk önce benim dinimi değiştirecek olan Ümeyyeoğullarından bir adamdır.*"¹⁵⁷ hadisi hakkında, lafızlarının umûmilik ifade ettiğini söylemiştir. Zira hadiste geçen Ümeyyeoğullarından bir adam tabirinden herhangi bir kişi kastedilmiş olabilir. Dolayısıyla bu lafızları, Hz. Muaviye'ye hamletmek câiz değildir.¹⁵⁸ Yine Bilmen'e göre, "*İleride muhakkak birtakım hadiseler zuhur edecektir. Bu ümmet ictimâî bir vahdet hâlinde iken bunun bu varlığını her kim dağıtmak, perişan etmek kastında bulunursa onu kılıçlarınızla vurup yola getiriniz.*"¹⁵⁹ hadisinin lafızları da genel anlamdadır. Bu hadisin lafızlarının Hz. Talha, Hz. Zübeyir ve Hz. Muaviye'ye atfedilmesi doğru bir yaklaşım değildir.¹⁶⁰ Bilmen, "*Ashâbıma sövmeyiniz. Her kim onlara söverse üzerine Allah (c.c.)'ın, bütün meleklerin ve insanların laneti olsun.*"¹⁶¹ hadisinde geçen "ashâb" kavramının da

bkz. el-Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, c. VII, s. 476.

¹⁵⁴Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 510; Bilmen, *Hikmet Gonceleri*, s. 185; Hadis için bkz. el-Buhârî; "İlim", 11; Müslim; "Cihâd", 3.

¹⁵⁵Geniş bilgi için bkz. Coşkun, a.g.m., s. 186–187.

¹⁵⁶Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 204.

¹⁵⁷Bu rivayete kaynaklarda rastlanılmamıştır.

¹⁵⁸Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 138.

¹⁵⁹Müslim, "İmâre", 59.

¹⁶⁰Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 150.

¹⁶¹Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, c. XII, s. 142.

genel anlam ifade ettiğini söylemiş ve bu bağlamda hiçbir sahâbeye lanet edilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁶²

Bilmen'e göre, sahâbenin tutum, davranış ve uygulamalarının hadisin anlaşılmasında önemli bir rolü vardır. Nitekim bu ilkedен hareketle O, “*Muaviye’yi minberim üzerinde gördüğünüz zaman öldürün.*”¹⁶³ rivayetini uydurma kabul etmiştir. Zira Hz. Peygamber’in dilinden böylesi bir sözün sâdır olamayacağı aşîkârdır. Muhaddislerin bu rivayeti uydurma olarak nitelendirmeleri bir yana öldürülmesi emredilen bir şahsın Hz. Ömer ve Hz. Osman tarafından vali tayin edilmesi de nasıl mümkün olabilir? Böyle bir rivayetin onlara gizli kalması düşünülemez. Öte yandan Hz. Peygamber’in böyle bir emrini infaz etmeyen sahâbenin durumu ne olacak? Aksî hâlde onların Hz. Peygamber’in emrine muhalefet ettiklerini söylememiz gerekir ki, bu da doğru bir yaklaşım değildir.¹⁶⁴

Bilmen, bazen hadislerde geçen lafızların muhtemel anlamları üzerinde durmakta ve yaptığı değerlendirmeler sonucunda kendi tercihini ortaya koymaktadır. Örneğin; Hz. Peygamber’in “*Hilafet müddeti otuz senedir. Ondan sonra hilafet, acıklı, fitneli bir mülk ve hâkimiyet hâline girer.*”¹⁶⁵ hadisinde geçen *عضوض* / Adûd kelimesinin sadece “ısırmacı köpek” anlamına gelmediğini ve bu ifadenin birçok anlamının olduğunu belirtir. Ona göre, bu anlamlardan hangisinin kastedildiği sabit değildir. Dolayısıyla bu husustaki ihtimallik, hadisten hüküm çıkarılmasına engeldir.¹⁶⁶

Yine “*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.*”¹⁶⁷ ve “*Her nebînin vasîsi ve vârisi vardır. Sen de benim vasî ve vârisimsin.*”¹⁶⁸ hadislerinin Hz. Ali’nin hilafeti için delil alınamayacağını söyler. Bu iki hadisten kastedilen şey, Hz. Peygamber kimin dostu ve yardımcısı ise, Hz. Ali de onun dostu ve yardımcısı olduğudur. Şüphesiz her peygamberin bir vasîsi ve bir vârisi vardır. Hz. Ali de Hz. Peygamber’in vasîsi ve vârisidir. Dolayısıyla bu rivayette Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’e mal, halifelik ve peygamberlik gibi konularda vâris olması değil, ilim yönünden mirasçı olduğu kastedilmektedir.¹⁶⁹

¹⁶² Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 82.

¹⁶³ Belâzürî, *Ensâbü’l-eshraf*, c. V, s. 136.

¹⁶⁴ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 136.

¹⁶⁵ Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, tahk. Hüseyin Esed, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dimeşk 1404/1984, c. II, s. 177; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü’l-musannef*, c. XI, s. 91.

¹⁶⁶ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 54–57.

¹⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü’l-musannef*, c. VI, s. 356, 374; et-Tirmizî, “Menâkıb”, 19.

¹⁶⁸ Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Arrâk el-Kinânî, *Tenzihü’s-şeriatî’l-merfua ani’l-ehadisî’s-şeriatî’l-mevdua*, tahk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed Sıddık, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, c. 1, s. 357.

¹⁶⁹ Bilmen, *Ashâb-ı Kiram*, s. 146–147.

Sonuç

Ömer Nasuhi Bilmen, son devrin en seçkin âlimlerinden birisidir. Fıkıh, tefsir ve kelâm dallarında çok önemli eserler telif eden Bilmen, bunların yanında hadis alanında da bir eser yazmıştır. Şunu belirtelim ki, Bilmen'in düşünce yapısını oluşturan unsurlardan birisi, hiç şüphesiz sünnet/hadislerdir. Ona göre, Hz. Peygamber'in sünnet/hadisleri esasen Kur'ân-ı Kerim'e dayanmaktadır. Sünnet ve hadis kavramlarıyla ilgili yaptığı tariflerden de bu iki kavramı benzer anlamlarda kullandığı anlaşılmaktadır.

Eserlerinde temas ettiği her türlü konuyu, Kur'ân ve hadis eksenli bir bakış açısıyla ele almıştır. Nitekim kaleme aldığı eserlerinde birçok hadise yer vermiştir. Eserlerinde yer verdiği hadislerin sıhhat durumuna baktığımızda, onlarda her türlü hadisin bulunduğunu söyleyebiliriz. Yani onun müellefatında sahih, hasen hadisler olduğu gibi, zayıf ve uydurma rivayetler de vardır. Bilmen, genel olarak hadislerin bu durumlarına işaret etmemiştir. Onun, zayıf ve uydurma rivayetleri eserlerine almasının nedeni ise bu tür hadislerin, genelde faziletlere, terğîb ve terhîbe ait olmasıdır. Çünkü bu tür hadislerin, ona göre, böylesi konularda zikredilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Bilmen, bu tür rivayetleri, genelde isnatlarını tetkik etmeksizin sırf onların içerdikleri muhteva ve anlamları göz önüne alıp nakilde bulunmuştur. Hatta böylesi rivayetlere zayıf nazarıyla bakmamış da olabilir. Elbette hadisleri naklederken, fakih ve müfessir yönü ağır basan Bilmen'in muhaddisler gibi davranması beklenilmemelidir. Muhtemelen hadislerin isnadı konusundaki değerlendirmeleri ve tenkitleri hadisçilerin ilmî ve bilimsel yaklaşımına havale etmek istemiştir. Belki de hadis tenkidi yapma konusunun kendisini aşan bir mesele olduğunu düşünmüştür.

Diğer taraftan muhaddislerin çoğunluğu da itikat ve haram-helâl konuları dışında zayıf hadisleri rivayet etmekte sakınca görmemişlerdir. Hatta zaafî şiddetli olmayan zayıf hadislerle karşı hoşgörülü davranmışlar ve icaplarıncı amel etmişlerdir. Dolayısıyla Bilmen farklı sıhhat derecesinde olan hadisleri, bu ruhsat ve cevazdan etkilenecek istimal etmiş olabilir. Buna ilaveten Bilmen'in sünnet ile ihticaca önem vermesi, muhtemelen sahih hadis bulamadığı konularda sıhhat bakımından farklı derecedeki rivayetlere yönelmesine neden olmuştur. Kanaatimizce bu muteber âlim, ulaştığı zayıf ve mevzû olarak nitelendirebileceğimiz merviyâtı, İslâm'ın temel kaide ve prensipleriyle karşılaştırıp nakletmiştir.

Bilmen'in eserlerinde kullandığı hadis kaynaklarının hepsinin muteber eserler olmadığı aşikârdır. Onun zayıf ve hatta uydurma hadisler bulunduran müellefattan istifade etmesi, delil aldığı ve yorumladığı hadislerin sıhhati ve kaynaklarının güvenilirliği açısından sıkıntı doğurmaktadır. Ancak ondan önce yaşamış pek çok müellif de kendi eserlerine alacakları rivayetleri muteber ve makbul kaynaklardan değil de daha çok tâlî derecedeki mü-

devvenattan nakletmiştir. Diğer taraftan eserlerinde klasik hadis kaynaklarında bulunmayan ve uydurma olan hadislere yer vermesini, onun kendisiyle çeliştiğine hamledilebilir. Ancak onun bu çelişkiye hadisleri çeşitli müelliflerin kitaplarına itimat ederek nakletmekle düştüğü kanaatindeyiz.

Bilmen'in eserlerinde sahih, hasen ve zayıf hadislerle birlikte bazı mevzû addedilen rivayetlerin bulunmasının bir diğer nedeni de seleflerinin yolundan yürümüş olmasıdır. Zira nice âlimlerin eserlerinde –İmâm Mergînânî (ö. 593/1197)'nin el-Hidâye'sinde olduğu gibi- zayıf ve ğarib rivayetler bulunmaktadır.

Bunlara ilaveten Bilmen'i bir Peygamber sevdalısı ve sahâbe müdafî olarak vasıflandırabiliriz. Öyle ki Hz. Peygamber ve sahâbeye olan düşkünlüğü eserlerine yansımıştır. Kaleme aldığı bütün eserlerinde Bilmen, onlara karşı olan sevgi ve bağlılığını açıkça ifade etmiştir. Gerek Hz. Peygamber'den ve gerekse sahâbeden bahsederken daima saygı içeren övücü ifadeler kullanmıştır. Bilmen, istisnasız bütün sahâbeye hürmet gösterilmesi gerektiğini belirtmiş ve yersiz isnatlarla onlardan herhangi birisine sövülmesini veyahut hakaret edilmesini tasvip etmemiştir. Çünkü ona göre, bütün sahâbe âdildir.

Kaynakça

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs ammaştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, tahk. Yûsuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, Dimeşk 1421.

Babanzâde Ahmet Naim Bey, *Hadis Usulü ve Istılahları*, haz. Hasan Karayığit, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.

el-Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-eşraf*, tahk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l-imân*, tahk. Muhammed es-Said Besyunî ez-Zağlul, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410.

el-Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedu'l-bezzâr)*, tahk. Adil b. Sa'd, Mahfûzurrahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1409/1988.

Bilmen, Ahmet Selim, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı-Eserleri-Anılar*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1975.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Ashâb-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikatları (Hazret-i Muaviye Hakkındaki Suallere Cevaplar)*, Bilmen Yayınevi, trz.

_____, *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul trz.

_____, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*, Bilmen Yayınevi,

İstanbul 1973.

_____, *Hikmet Gonceleri (500 Hadîs-i Şerîf Tercümesi ve İzahı)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963.

_____, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.

_____, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964.

_____, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meal-i Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.

_____, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1972.

_____, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1959.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muh. b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Coşkun, Selçuk, "Ömer Nasuhi Bilmen'in 500 Hadîs-i Şerîf Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tahlili", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 1998, c. I, sy. 2, s. 181-188.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, tahk. es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Mehâsin, Kahire 1386/1966.

_____, *Ta'likâtu'd-dârekutnî ale'l-mecrûhîn li İbni Hibbân*, tahk. Halil Muhammed el-Arabî, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1414/1994.

Deylemî, Ebû Şücâ Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh el-Hemedânî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, tahk. es-Said b. Besyunî Zağlul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, tahk. Hüseyin Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk 1404/1984.

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Daifu'l-câmiî's-sağîr ve ziyâdetuhu (el-Fethu'l-kebîr)*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.

_____, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1421/2000.

Günay, Bektaş, *Ömer Nasuhi Bilmen ve Tefsiri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001.

el-Haddâd, Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed, *Tahrîcu ehâdîsi ihyâi ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1408/1987.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târihu Bağdad*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz.

el-Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, tahk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

- el-Hût, Muhammed Dervîş, *Esne'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifeti'l-merâtib*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1403/1983.
- el-İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *el-Muğnâ an hamli'l-esfâr fi'l-esfâri fi tahîci mâ fi'l-ihyâi mine'l-ahbâr*, tahk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Mektebetu't-Taberiyye, Riyad 1415/1995.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstizkâr*, tahk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru Kuteybe, Dimeşk 1414/1993.
- İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürçânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Ğazâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Tarihu Dimeşk*, tahk. Ali Şîrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzihü's- şeriatil-merfua ani'l-ehadisi's-şeniati'l-mevdua*, tahk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullâh Muhammed Sıddık, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs et-Temîmî, *İlelü'l-hadîs*, tahk. Muhibbuddin el-Hatîb, Dâru'l-Marife, Beyrut 1405.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, el-Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-mîzân*, tahk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muh. Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- Karakış, Mahmut, *Yâsîn Süresiyle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.
- el-Kudâ'î, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sellâme b. Ca'fer b. Ali, *el-Müsned*, tahk. Abdülmecîd es-Selefî, el-Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- el-Makdisî, Muhammed Tâhir, *Kitâbu marifeti't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, tahk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1406/1985.
- _____, *Zehiretü'l-huffâz*, tahk. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Ferîvâî, Dâru's-Selef, Riyad 1416/1996.
- el-Münâvî, Muhammed Abdür-raûf, *Feydu'l-kadîr şerhi Camiu's-sağîr*,

- Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *es-Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları- Tarih, Usul, Tenkid, Yorum-*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- es-Sehâvî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ahâdîsi'l-muştehera ale'l-elsine*, tahk. Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Abdülvehhâb Abdullatîf, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-sağîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*, tahk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk 1417/1996.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*, tahk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.
- et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-evsât*, tahk. Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- _____, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, tahk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi, el-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hükm, Musul 1404/1983.
- et-Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Yaran, Rahmi, "Bilmen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Yazıcı, Ahmet, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman, *Mîzânu'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl*, tahk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

AİLE İÇİ ŞİDDETİN ÖNLENMESİNDE DİNİN ROLÜ ROLE OF RELIGION IN PREVENTION OF DOMESTIC VIOLENCE

FARUK GÖRGÜLÜ
DR.

DİB SÜRELİ YAYINLAR VE KÜTÜPHANELER DAİRE BAŞKANI



ABSTRACT

Domestic violence is act or negligence which is one of family members is imperiled physical or psychological integrity of life or independence, and is damaged severely personality or personality development by other family members.

Violence is attack on the honor of humanity. Violence is to touch to privacy. It is a social problem rather than individual. Model of family and community which is İslâm want to build and global ethical principles preaching to realise this object are important basis points for refrainment from violence, to prevent it, and combating domestic violence.

In this article, we will try to dwell on issues such as human perspective of İslâm, its foreseeing model of family and important of understanding and application of the principles were relieved by religion in order to prevent all forms of violence as soon as we have contacted forms of violence usually seen in family against especially women, child and old.

Keywords: Domestic violence, Religion, Islam, Family, Violence, Forms of violence.

ÖZ

Aile içi şiddet, aile üyelerinden biri tarafından ailenin bir başka üyesinin yaşamını fizikî veya psikolojik bütünlüğünü ya da bağımsızlığını tehlikeye sokan, kişiliğine veya kişilik gelişimine ciddi anlamda zarar veren eylem veya ihmaldir.

Şiddet insanlık onuruna bir saldırıdır. Şiddet mahremiyete dokunmaktır. Aslında bireysel olmaktan çok toplumsal bir sorundur. Kamu vicdanında açılmış bir yaradır.

İslâm'ın inşa etmek istediği aile ve toplum modeli ve bunu gerçekleştirmek için va'z ettiği genel ahlâk ilkeleri şiddetten uzak durma, onu önleme ve onunla mücadele etmede önemli dayanak noktalarımızdır.

Makalede genel olarak aile içinde görülen ve özellikle kadın, çocuk ve yaşlılara yönelik şiddet biçimlerine temas edildikten sonra İslâm'ın insana bakışı, öngördüğü aile modeli, her çeşidiyle şiddetin önlenmesi için, dinin ortaya koyduğu prensiplerin anlaşılması ve uygulanmasının önemi gibi hususlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aile içi şiddet, Din, İslâm, Aile, Şiddet, Şiddet biçimleri.

Giriş

Çağımızda küresel boyutta yaşanan savaşlar, ekonomik krizler, yoksulluk ve doğal afetler gibi problemlerin yanı sıra şiddet olaylarının ve özellikle aile içinde yaşanan şiddetin gün geçtikçe artış göstermesi bu konu üzerinde daha fazla durmayı ve kalıcı çözümler üretilmesi için çaba harcamayı gerekli kılmaktadır.

Gün geçmiyor ki yazılı ve görsel medyada cinayet, yaralama, evden atma vb. biçimlerde tezahür eden aile dramlarına ilişkin haberlere yer verilmesin. Şüphesiz bu dramlar sadece muhataplarını değil kamu vicdanını da rahatsız etmekte, dolayısıyla ev içi şiddet ailenin sınırlarını aşarak toplumsal bir probleme dönüşmektedir.

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)'nün kabul ettiği tanıma göre genel anlamda şiddet; sahip olunan güç ve kudretin yaralanma ve kayıpla sonlanan veya sonlanma ihtimali yüksek bir biçimde bir başka insana, kendine, bir gruba ya da topluma karşı tehdit yoluyla veya bizzat uygulanmasıdır.¹

Şiddetin kaynağına ilişkin farklı görüşler öne sürülmüştür. Şiddet çoğu zaman ya içgüdüsel ve bu nedenle toplumsallaşma sürecinde çok az değişen ya da sadece çevre etkenlerinden kaynaklanan bir davranış olarak görülür.²

Kişinin kendisini sözle ifade edemediği durumda şiddet ortaya çıkar.³ Şiddet eğilimli insanlar şiddetin günlük hayattaki sıkıntılarla baş etmenin bir yolu olduğu görüşüne sahiptirler. Şiddet içeren davranışların ortaya çıkmasında aile yapısı sıklıkla etkili olmaktadır. Zira şiddet modellerle öğrenilen bir davranış biçimidir. Kuşaktan kuşağa aktarılır.⁴ Öte yandan erkek ege-

¹ <http://www.who.int/topics/violence/en/>

² Rafeal Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor?", çev. Ayşe Kul, *Cotigo*, YKY, sy. 6, 1996, s. 23.

³ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, İst. 2005, s. 183.

⁴ Bkz. Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, T. C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara 2010, s. 187; Işıl Vahip, Özge Doğanavşargil, "Aile İçi Fiziksel Şiddet ve Kadın Hastalarımız", *Türk*

men toplum yapısı, erkeğin ataerkil gelenekten kaynaklanan üstün konumu ve alınacak kararlarda erkeğin söz sahibi olmasını doğal gören bakış açısı şiddeti beslemektedir.

DSÖ'nün 2002 yılında yayınladığı rapora göre, şiddet en fazla aile ortamında ve kadına yönelik olarak gerçekleşmektedir.⁵ O hâlde aile içi şiddetin ne olduğu ve nasıl tezahür ettiği üzerinde durmaya çalışalım.

1-Aile İçi Şiddet Nedir?

Kişinin eşine, çocuklarına, ana-babasına, kardeşlerine ya da diğer akrabalarına karşı her türlü saldırgan davranışı aile içi şiddet olarak nitelendirilir. Şiddet içeren davranış nedeniyle mağdurun fizikî ya da psikolojik bütünlüğü tehlikeye girmekte, kişilik gelişimi ciddi anlamda zarar görmektedir.

Ailenin güçlü üyesinden güçsüze yönelen şiddetin başlıca mağdurları kadınlar, çocuklar ve yaşlılardır. Araştırmalar en fazla kadınların şiddete maruz kaldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla aile içi şiddet denildiğinde ilk akla gelen kadına yönelik şiddettir.

Kadınlar genellikle eşleri, babaları, erkek kardeşleri gibi tanıdıkları kişilerden şiddet görmektedir.⁶ Şiddetin bu türü coğrafya, öğrenim düzeyi, ekonomik kalkınmışlık tanımaksızın bütün dünyada yaygın bir şekilde görülmektedir.

Aile içi şiddetin dünyada ve Türkiye'de önemli bir sağlık sorunu olduğu bilinmektedir. Son 15-20 yılda dünyanın her yerinde, eş şiddetiyle ilgili çok sayıda araştırma yapılmıştır. Dünya genelinde gerçekleştirilen 48 çalışmanın verilerine göre, DSÖ kadınların eşleri ya da birlikte yaşadıkları erkekler tarafından şiddete uğrama oranını % 10-69 arasında bildirmiştir.⁷

Avrupa Komisyonu'nun 2010 yılında "Kadına Şiddet Raporu"nda yer alan verilere göre Avrupa Birliği vatandaşlarından her 4 kişiden 1'i arkadaşları arasında veya çevresinde kadına yönelik şiddete şahit olduğunu ifade etmiştir. Avrupa Komisyonu'nun mutlak aralıklarla yaptığı kadına yönelik şiddet araştırmasına göre arkadaşları arasında veya çevresinde kadına yönelik şiddet olaylarına tanık olduğunu söyleyenlerin oranı bir önceki

Psikiyatri Dergisi, 2006, 17 (2), s. 108.

⁵ World Health Organization, The Who Multi-Country Study on Women's Health and Domestic Violence Against Women, 2003.

⁶ Bkz. TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara 2006, s. 101; Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, s. 185.

⁷ TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, s. 92-93; Vahip, Doğanavşargil, a.g.m., s. 108.

Örneğin; Fransa'da her ay altı kadın kocası tarafından öldürülmekte, her on kadından biri fiziksel ya da psikolojik şiddete uğramaktadır. Amerika'da yapılan bir çalışmada her yıl 1500 kadının eşi tarafından öldürüldüğü, iki milyon kadının dövülerek yaralandığı belirtilmiştir. Bkz. Tarhan, a.g.e., s. 182.

araştırmaya göre % 6 oranında artarak %19'dan %25'e çıkmıştır. Söz konusu rapor için gerçekleştirilen ankete katılan Avrupa Birliği vatandaşlarının % 85'i kadına yönelik fiziksel ve cinsel şiddeti "çok ciddi" problem olarak nitelendirmiştir.

Raporda ayrıca kadına yönelik şiddetin nedenleri konusunda da veriler yer almaktadır. Raporda kadına yönelik şiddet konusunda dikkat celbeden nedenler arasında %95 oranında alkol ilk sırayı teşkil ederken, alkolü %92 ile uyuşturucu, % 77 ile fakirlik veya sosyal dışlanmışlık ve % 75 oranıyla işsizlik takip etmektedir.

Avrupa Birliği ülkelerinde kadına yönelik şiddetin yaygınlığını ölçmek amacıyla sorulan "Kadına yönelik herhangi bir şiddet formuna maruz bırakılan bir kadın biliyor musunuz?" sorusuna ankete katılanların %21'i arkadaş çevremde ve ailemde, %18'i yakın çevremde ve komşularımda ve % 8'i iş çevremde cevabını vermiştir.

Ankete katılanların % 85'i kadına yönelik cinsel şiddeti çok ciddi problem olarak değerlendirirken, %85'i fiziksel şiddeti, % 71'i psikolojik şiddeti, %69'u özgürlüğü kısıtlamayı ve % 64'ü şiddet ile tehdit edilmeyi "çok ciddi" problem olarak nitelendirmiştir.⁸

Ülkemizdeki duruma baktığımızda, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu'nun verilerine göre, aile içinde şiddet uygulayanların %95'inden fazlasını erkekler, şiddete uğrayanların %90'ından fazlasını kadın ve çocuklar oluşturmaktadır.⁹ 2014 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından gerçekleştirilen "Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması"nın sonuçlarına göre Türkiye genelinde yaşamının herhangi bir döneminde eşinden veya birlikte yaşadığı kişiden fiziksel şiddete maruz kalan kadın nüfus oranı % 35,5 olarak gerçekleşmiştir.¹⁰ TÜİK'in 2012 yılında yayınladığı "İstatistiklerle Kadın" araştırmasının verilerine göre hayatının herhangi bir döneminde fiziksel şiddete maruz kalan kadınların %55,7'sinin eğitimi olmadığı, % 42,2'sinin ilköğretim birinci kademe, %38,5'inin ilköğretim ikinci kademe, %27,2'sinin lise ve üzeri eğitilmiş olduğu tespit edilmiştir. Hayatlarının herhangi bir döneminde fiziksel şiddete maruz kalan kadınların % 31,9'u 15 ila 24 yaş aralığında, % 36,6'sı 25 ila 34 yaş aralığında, % 39,7'si 35 ila 44 yaş aralığında, % 45,4'ü 45 ila 59 yaş aralığında olduğu ortaya çıkmıştır. Yaş aralığı ile şiddet arasındaki korelasyon dikkatlice incelendiğinde yaş aralığı yükseldikçe kadına yönelik şiddetin de arttığı görülecektir. Yine söz konusu araştırmaya göre yaşamının herhangi bir döne-

⁸ European Commission, Domestic Violence Against Women Report, s. 10-11, 37, 49, 55, 67, 73, http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_344_en.pdf.

⁹ Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1995.

¹⁰ Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, sy. 21519, s. 2.

minde fiziksel şiddete maruz kaldığını ifade eden kadınların % 38,0'i şehir, % 43,2'si kırsal yerleşim birimlerinde; hayatının herhangi bir döneminde cinsel şiddete maruz bırakılan kadınların % 14,3'ü şehir, %18,3'ü kırsal yerleşim birimlerinde ikamet etmektedir.¹¹

TÜBİTAK'ın desteğiyle 56 ilde 1800 evli kadınla yapılan bir alan araştırmasında her üç kadından birinin fiziksel şiddet gördüğü ortaya çıkmıştır. Aynı çalışmada çocukken tanık olunan veya maruz kalınan şiddetin erkeğin şiddet uygulama, kadının şiddete maruz kalma ihtimalini iki kat arttırdığı belirtilmektedir. Ayrıca yükseköğrenim görmüş altı erkekten birinin eşine şiddet uyguladığının ve kadının gelirinin kocasından fazla olmasının şiddete uğrama riskini arttırdığının tespit edilmesi dikkat çekicidir.¹² Bu durum, şiddeti önlemede ekonomik gücün ve eğitilmiş olmanın tek başına yeterli olmadığını da bir göstergesidir.

İçki ve kumar aile içi şiddetin başlıca nedenleri arasında yer almaktadır. Birçok araştırmaya göre alkol, engellemeleri ortadan kaldırarak şiddetin ortaya çıkması ihtimalini artırmakta, muhakeme gücünü azaltmakta ve bireyin karar verme yeteneğini bozmaktadır. Kanada'da yapılan bir çalışmaya göre kadınların, aşırı alkol alan eşleri tarafından dövülme riskinin, eşleri alkol almayanlara göre beş kat fazla olduğu tespit edilmiştir.¹³

Araştırmalar eşinin annesi ile aynı evde yaşayan kadınların eşlerinden şiddet görme oranının daha fazla olduğunu¹⁴ ve şiddete uğrayan kadınların bir kısmının eşi dışındaki aile üyelerinin (örneğin kayınpeder) şiddetine maruz kaldığını¹⁵ ortaya koymaktadır.

Aile içinde kadınlardan sonra en fazla şiddet gören kesimi çocuklar oluşturmaktadır. Çocuğa yönelik şiddet için yaygın olarak kullanılan terim çocuk istismarıdır. DSÖ çocuk istismarını; “çocuğun sağlığını, fiziksel gelişimini olumsuz yönde etkileyen, bir yetişkin, toplum veya ülkesi tarafından bilerek veya bilmeyerek yapılan davranışlar” olarak tanımlamıştır.¹⁶

Birleşmiş Milletler'in Çocuğa Yönelik Şiddet Araştırma Raporu'na göre, 2002 yılında dünyada yaklaşık yüz elli milyon kız ve yetmiş üç milyon erkek çocuk cinsel ilişkiye zorlanmış ya da cinsel şiddetin başka biçimlerine

¹¹ Türkiye İstatistik Kurumu, *İstatistiklerle Kadın*, 2012, s. 111, 114,115.

¹² Bkz. Ayşegül Altınay, Yeşim Arat, *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, İst. 2007, s.110.

¹³ TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, s. 101.

¹⁴ Vahip Doğanavşargil, a.g.m., s. 110, 112.

¹⁵ Rüstem Erkan, Faruk Bozgöz, “Kadına Yönelik Şiddetin Sosyo-Ekonomik, Dinsel ve Kültürel Boyutları: Diyarbakır Örneği”, *Ekev Akademi Der.*, 2004, c. VIII, sy. 18, s. 241; Nuran Güler, Hatice Tel, Fatma Özkan Tuncay, “Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakışı”, *C.Ü. Tıp Fak. Der.*, 2005, 27(2), s. 51.

¹⁶ TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, s. 77.

maruz kalmıştır.¹⁷

SHÇEK'in (2001-2006 yılları arasında) haklarında koruma kararı aldığı çocukların karar alınma nedenlerine göre dağılımına bakıldığında %18.6'sının anne veya babası tarafından ihmal ya da istismar edildiği görülmektedir.¹⁸

Öte yandan şiddete uğrayan her çocuk koruma altına alınmamaktadır. Aile içinde şiddet ve istismar gördüğü için sokağa kaçan, sokakta karşılaştığı insanlardan yeni aileler oluşturmaya çalışan çocuğu suça, madde kullanımına, cinsel istismara açık olma gibi çok çeşitli sorunların beklediği belirtilmektedir.¹⁹

Ailede şiddete uğrayan bir diğer kesim ise yaşlılardır. Genel olarak yaşlı istismarı yaşlı bireyin sağlık ve iyilik hâlini tehdit eden veya zarar veren herhangi bir davranıştır.²⁰ Özellikle son on yıl içinde yaşlı istismarı üzerinde durulmaya başlanmıştır. Yaşlı bireyin fiziksel kısıtlılığı ve kendi kendine bakmakta yaşadığı yetersizlikler diğer aile üyelerine, özellikle bakım veren kimseye ciddi sıkıntılar yaşatabilmektedir. Yaşlının bakımı çoğu zaman zorunlu bir hizmet olabilmekte, bu durum yaşlı istismarı ve ihmali beraberinde getirmektedir. Yaşlıların yaklaşık % 4-10'unun istismar ya da ihmale uğradığı tahmin edilmektedir.²¹

Araştırmalar aile içi şiddetin farklı biçimlerde tezahür ettiğini ortaya koymuştur. Buna göre şiddetin; bağırma, hakaret, küfür, alay etme, başkaları yanında küçük düşürme, kötü isim takma gibi sözel, hırpalama, tokat, dayak, kesici ve vurucu aletlerle zarar vermek, aç-susuz bırakmak gibi fiziksel; ihmal, sevgi göstermeme, sevdiklerinden uzak tutma, korkutma, tehdit gibi psikolojik/duygusal; istemediği yerde, zamanda ve biçimde ilişkiye zorlamak, eneset gibi cinsel ve maddi ihtiyaçları karşılamama, zorla çalıştırma veya çalışmasına engel olma, gelirine el koyma gibi ekonomik çeşitlerinden söz edilebilir.²²

Kadına yönelik şiddetin en ağır biçimlerinden biri namus adına işlenen cinayetlerdir. Son 20-25 yıl içerisinde kadına yönelik cinsel, ruhsal ve fiziksel şiddetin kırsal kesimden kentsel kesime taşındığı ve kentlerde de namus kaynaklı şiddet olgusunun arttığına dikkat çekilmektedir.²³ Birleş-

¹⁷ Behiye Alyanak, "Şiddet ve Çocuk", *Din ve Hayat*, 2012, sy. 15, s.86.

¹⁸ TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, s. 84.

¹⁹ Bkz. Alyanak, a.g.m., s. 89.

²⁰ Aylin Uysal, "Dünyada Yaygın Bir Sorun: Yaşlı İstismarı ve İhmali", *Aile ve Toplum Dergisi*, 2002, c. II, sy. 5, s. 44.

²¹ Bkz. Nazan Koştu, "Yaşlı İstismarı ve İhmalinin Önlenmesinde Halk Sağlığı Hemşiresinin Rolü", *Özveri Der.*, 2005, 2 (2), s. 528.

²² TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, s. 91; Ayşegül Altınay, Yeşim Arat, *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*, s. 110; Uysal, a.g.m., s. 43.

²³ Bkz. Mazhar Bağlı, "Şiddetin Tarihsel ve Töresel Arka Planı", *Din ve Hayat*, 2012,

miş Milletler Nüfus Fonu'nun tahminlerine göre her yıl dünyada 5000'den fazla kadın namus saiki ile öldürülmektedir. Emniyet Genel Müdürlüğü verilerine göre ülkemizde 2000-2005 yılları arasında töre ve namus saikiyle 1091 cinayet işlenmiştir.²⁴

Öte yandan yanlış inanış ve algıların kadına yönelik şiddeti beslediği de ülkemizin bir gerçeğidir. Nitekim konuyla ilgili olarak yapılan bir çalışmada, eşlerine şiddet uygulayan erkeklerce dinin şiddete kılıf olarak kullanıldığı yani meşrulaştırıcı bir etken olarak dine başvurulduğu tespit edilmiştir.²⁵

Aile içi şiddet hem bireysel hem toplumsal pek çok sorunu beraberinde getirmektedir. Şiddete maruz kalan kişiler özgüvenini, özsaygısını ve çevreyle iletişimini yitirir. Bilişsel bozukluk, kendini küçük ve önemsiz görme, suçluluk, öfke, başkalarına güvenmeme, intihar fikri, yeme ve uyku bozuklukları gibi kaygı verici durumlar yaşarlar. Sürekli korku içindedirler. Şiddet gören ya da şiddete tanık olan çocuklarda yetişkinlerde görülen sorunların yanı sıra gelişim geriliği, altını ıslatma, terk edilme korkusu, hiperaktivite gibi daha başka olumsuz etkiler de görülebilmektedir. Şiddet toplumsal ölçekte yaşam kalitesini düşürür. Şiddetin bu bağlamda intihar, cinayet, taciz ve tecavüzlerde artış, genel olarak suç artışı, verimlilikte azalma, kalkınmaya ayrılacak kaynakların azalması gibi çok sayıda menfi etkilerinden söz edilebilir.²⁶

Kısaca işaret edilen bu veri ve bilgiler aile içi şiddetin bireysel ve toplumsal anlamda büyük bir problem olduğunu ortaya koymaktadır. Şiddetin önlenmesi için ilk adım toplumların böyle bir sorunun varlığının farkında olması ile atılabilir. Ülkemizde 4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanunu'nda yapılan düzenlemeler ve kanunun uygulanması hakkındaki yönetmeliğin yürürlüğe girmesiyle aile içi şiddetin önlenmesine yönelik denetim sıklaştırılmıştır. Ancak tek başına hukukî tedbirlerin yeterli olmadığı da bir realitedir. Dinin kişiler üzerindeki müspet etkisi ve manevi yaptırım gücünün de aile içi şiddetin önlenmesinde önemli bir rolü olduğunu düşünmekteyiz.²⁷ Bu itibarla Kur'an'ın insana bakışının, aile felsefesinin ve

sy. 15, s. 76.

²⁴ Doğu Anadolu Bölgesi'nde konuyla ilgili yapılmış bir çalışmaya göre katılımcıların %64'ü kocanın karısına böyle bir ceza verme yetkisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Bkz. TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, s. 109-112.

²⁵ Bkz. Emine Öztürk, *Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din*, Marmara Ü. Sosyal Bil. Ens., İst. 2008.

²⁶ Bkz. "Aile İçinde Kadına Yönelik Şiddet", *Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Din Görevlisinin Katkısının Sağlanması Eğitim Seti*, Ankara 2010, s. 29-31.

²⁷ Nitekim din eğitiminin saldırganlık ve şiddeti nasıl etkilediğine ilişkin yapılan bir araştırmada gençlerde öfke kontrolü ve saldırganlığın önlenmesinde din eğitiminin olumlu etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Macid Yılmaz, *Ergenlerde Şiddetin*

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in bu husustaki sözlü ve fiili örneğliğinin üzerinde durmak gerekir.

2- Kur'ân'ın İnsana Bakışı ve Aile Felsefesi

Bütün ilâhî dinler özellikle de dinimiz insanın saygınlığını korumak, onurlu bir yaşam sürmesini temin etmek, dünya ve ahiret mutluluğunu gerçekleştirmek amacıyla gönderilmişlerdir. İsmiyle müsemma olarak İslâm, insanlığın topyekûn huzur, barış ve sevgi içinde yaşamasını temin edecek prensipler ortaya koymuştur.

Şiddet uygulayan da şiddete maruz kalan da insandır. Dolayısıyla İslâm'ın insana bakışının şiddetin önlenmesinde önemli bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. İnananlar olarak insan tasavvurumuzu Kur'ân-ı Kerîm şekillendirmektedir.

Kur'ân'da erkek ve kadının aynı özden yaratıldıkları belirtilir.²⁸ İnsanlık onur ve değeri bakımından yaşı, statüsü ne olursa olsun kadın ve erkek birbirine eşittir. Ortak bir fitratın sahibidir. Her ikisi de yeryüzünün halifesidir. Her iki cins de insan olarak yaratılmışların en güzeli²⁹ ve varlık âleminin en şerefliisidir.³⁰ Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisine mazhardır.

Allah Teâlâ kadın ve erkeğin her birine farklı özellikler vermiştir. Bunlar birinin diğerine üstünlüğü olarak değil, bir zenginlik olarak algılanmalıdır. İki cins arasında var olan fiziksel ve biyolojik farklılıkların erkek lehine ontolojik bir üstünlük vesilesi olarak algılanmasına neden olabilecek herhangi bir sarîh nas ya da zımnî bir işaret Kur'ân ve Sünnette bulunmamaktadır. Kaldı ki, erkek ve kadın olmak insanın tercihine bağlı değildir. Seçme yetkisinin bulunmadığı bir alanda cinsiyeti bir üstünlük ölçütü olarak kabullenmenin ve şiddeti böyle mesnetsiz bir alginın üzerine oturtmanın hiçbir dinî dayanağı olamaz. Kur'ân'ın benimsediği tek üstünlük ölçüsü vardır ki o da "takva"dır.³¹

Kur'ân-ı Kerîm'in aile felsefesinin özünde "meveddet" ve "rahmet" kavramları yer almaktadır. Bu husus Rûm sûresinin 21. âyetinde şöyle ifade edilmektedir: "*Yine sizin içinizden kendileriyle huzur bulasınız diye kendi türünüzden eşler yaratması, aranıza sevgi ve merhameti yerleştirme-si de O'nun âyetlerindedir. Şüphesiz bunda düşünecek bir topluluk için alınacak dersler vardır.*"³²

Meveddet, bir şeye karşı duyulan muhabbet, kuvvetli sevgi anlamına gelen "vüd" kavramından türemiş bir isimdir. Allah Teâlâ'nın çok seven

Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü, Atatürk Ü. Sosyal Bil. Ens., Erzurum 2010.

²⁸ Nisâ, 4/1; Zümer, 39/6.

²⁹ Tîn, 95/4.

³⁰ İsrâ, 17/70.

³¹ Hucurât, 49/13.

³² Rûm,30/21.

ve sevilen anlamına gelen “Vedûd” ismiyle aynı kökten gelir. Sevgi, Yüce Allah'ın yüreklerde var ettiği eşsiz bir duygudur. Evliliği mecburi bir beraberlik ya da zoraki bir katlanmadan farklı kılan sevgidir. Aile bireyleri arasındaki iletişimde asıl olan sevgi dilini konuşabilmektir.

Kur'ân'ın aile felsefesinin temelinde sevgiyle birlikte rahmet de vardır. Zira evliliklerde sevginin merhamet olarak tezahürü, ailede huzur ortamının oluşmasında en büyük rol oynayacaktır. Sevgi ve rahmet esintilerinin kapladığı bir aile ocağı, sevgi depoları dolu, özgüven sahibi, kendisi ve çevresiyle barışık çocukların yetişmesi için de en verimli ortamı sağlayacaktır. Dolayısıyla ilgili âyetin ifadesi evliliğin sadece biyolojik ihtiyaçların karşılanması olmadığını, bunun ötesinde manalar taşıdığını ortaya koymaktadır.

İslâm'ın inşa etmek istediği aile ve toplum modeli ve bunu gerçekleştirmek için va'z ettiği genel ahlâk ilkeleri şiddetten uzak durma, onu önleme ve onunla mücadele etmede önemli dayanak noktalarımızdır. Kur'ân'ın tanıklığıyla ilk aile içi şiddet olayının Hz. Âdem'in iki oğlu arasında meydana geldiğini öğrenmekteyiz.³³ Bu âyetlerden Habil'in dünya görüşünde baskıya yer olmadığı, barış ve kardeşlik içinde yaşamak için bu yolu izlemenin gerektiği anlaşılmaktadır.³⁴

Kur'ân-ı Kerîm -erkek, kadın, genç, yaşlı- tüm inananların kardeş olduklarını vurgular.³⁵ Müminlerin; sabır³⁶, öfkeyi yenme, affetme³⁷, tevazu³⁸ gibi pek çok ahlâkî erdeme sahip oluşlarından bahseder. Buna mukabil alay etme, kötü isim takma, su-i zan, gıybet, çekiştirme gibi her türlü fiziksel ve psikolojik şiddetten uzak durulmasını ister³⁹. Kur'ân'ın inananlarda görmek istediği bu ahlâkî özellikler şüphesiz öncelikle aile içinde yaşanmalıdır.

Yine Kur'ân'da mümin erkek ve kadınlar arasında “velâyet” ilişkisinden söz edilmektedir.⁴⁰ Bunun bir gereği olarak da birbirlerine iyiliği anlaşıp, kötülükten sakındırma sorumluluğu verilmiştir. Velâyetin bir anlamı da iman kardeşliğidir ve bu durum aile bireyleri arasında da geçerlidir.

Kur'ân'da özellikle erkek eşlere hanımlarıyla güzel geçinme ve onlara “maruf” ile davranma ölçüsü getirilmiştir.⁴¹ Maruf, toplum tarafından bili-

³³ Mâide, 5/27-30.

³⁴ Abdülbaki Güneş, “Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Der.* 2005, c. V, sy. 3, s. 9.

³⁵ Hucûrât, 49/10.

³⁶ Ahzâb, 33/35.

³⁷ Âl-i İmrân, 3/134.

³⁸ Mâide, 5/54.

³⁹ Hucurât, 49/11-12; Hümeze, 104/1.

⁴⁰ Tevbe, 9/71.

⁴¹ Nisâ, 4/19.

nen, kabul edilen, hoş karşılanan, dine göre de meşru ve makbul olan davranışlardır. İslâm öncesi Arap toplumunun örf ve âdetleri arasında bulunan ve kadınlara karşı haksızlık içeren anlayış ve uygulamalar naslarla kaldırılmış⁴², kadınlara kötü davranan erkekler güzel geçinme konusunda uyarılmışlardır.⁴³ Söz konusu âyet eşlerin birbirlerinde hoşlanmayacakları yönlerin bulunabileceği gerçeğine de dikkat çekmekte, ancak hoşla gitmeyen bir durumun bile sonuç itibarıyla hayırlı olabileceğini vurgulamaktadır.

Her çeşidiyle şiddet büyük bir zulümdür. Namus ve töre adına gerçekleştirilen cinayetlerin ve diğer yanlışların İslâm'dan onay alması mümkün değildir. Namuslu ve iffetli olmak sadece kadına düşen bir sorumluluk değildir. Ayrıca hangi gerekçe ile olursa olsun aile ya da bireylerin yargılayıp, re'sen ceza verme hak ve yetkileri yoktur. Bu çerçevede yapılanlar meşru bir zemine oturtulamaz. Rabbimiz bir yandan zalimleri sevmediğini⁴⁴ ve onların kötü sonlarını⁴⁵ haber verirken, öte yandan zulme uğrayanlara yardım etme konusundaki sorumluluğumuzu değişik vesilelerle hayat yüklü mesajları ile bizlere hatırlatmaktadır.⁴⁶

Zorla mağdur edilen kimse, başta ailesi olmak üzere herkes tarafından korunması gereken bir mazlumdur. Kendi yanlış tercihiyle mağdur olmuş kimsenin hatası ise kendisine aittir.⁴⁷ Hatasından pişman olup dönmek isteyen kimseye tövbe kapısı her zaman açıktır.

Eşlerin birbirinin namusuna dil uzatmaları psikolojik şiddet olarak nitelendirilebilir. Kur'ân-ı Kerîm iffetli kadınlara zina isnadında bulunan ve delil getiremeyen kimselere cezaî müeyyide düzenleyerek⁴⁸ kadının hukukunu korumuştur. Ayrıca iftira sahiplerinin uhrevî cezaya çarptırılacağını da bildirmektedir.⁴⁹

İçki ve kumar gibi alışkanlıkların aile içi şiddetin başlıca nedenleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Kur'ân bunların kesinlikle yasak olduğunu bildirmekte, huzura ermek için bunlardan uzak durulması gerektiğini hatırlatmaktadır.⁵⁰

Şiddetin önemli sebeplerinden birisi öfkeye yenik düşmektir. Oysa Kur'ân bizden öfkemizi kontrol edebilmemizi ister.⁵¹ Bu da sorunları, kırıp

⁴² Heyet, Kur'ân Yolu, Ankara 2006, c. II, s. 37.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. X, s. 13.

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/57.

⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/151.

⁴⁶ Nisâ, 4/75.

⁴⁷ İ. Hakkı Ünal, "Kadına Karşı Şiddete Nebevi Tavrı", *Din ve Hayat*, 2012, sy. 15, s. 35.

⁴⁸ Nûr, 24/4-5.

⁴⁹ Nûr, 24/23-24.

⁵⁰ Mâide, 5/90.

⁵¹ Âl-i İmrân, 3/134.

dökerek değil, soğukkanlılıkla konuşabilmenin ilk şartıdır. Zira konuşmayı tartışmaya, tartışmayı kavgaya sürükleyen, öfkenin kontrol edilememesidir. Diyalogda amaç problemi çözmek olmalı, bir kavganın galibi olma mücadelesine dönüştürülmemelidir. Bunun için birbirinin kişiliğiyle problemi karıştırmamayı becerebilmek gereklidir. “Sen hep böylesin, çok sorumsuzsun, zaten neyi doğru yaptın ki?” gibi duygusal şiddet kapsamına giren sözler iletişim kazalarıdır.

Kur’ân konuşmalarımızda uymamız/uygulamamız gereken ölçüleri koyarken; “kavlun maruf” meşru, güzel söz⁵², “kavlun sedîd” doğru söz⁵³, “kavlun kerîm” tatlı, merhametli söz⁵⁴, “kavlun meysûr” gönül alıcı söz⁵⁵ ve “kavlun leyyin” yumuşak söz⁵⁶ gibi konuşma formlarına dikkat çekmektedir. Bu sonuncu kavramın bağlamı da ayrıca dikkat çekicidir. Zira Allah Teâlâ Hz. Musa ve Hz. Harun’u, Firavun’u dine davet için göndermekte ve muhatap zulmün ve şiddetin tarihsel sembolü Firavun bile olsa konuşmanın üslubunu şu şekilde belirtmektedir: “*Firavun’a gidin, çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır ya da çekinir.*”⁵⁷

Eş olarak kadın ve erkek arasında var ettiği sevgi ve merhameti varlığının delillerinden olarak nitelendiren⁵⁸, Firavun gibi bir zalime karşı bile tatlı dil/yumuşak bir üslup kullanılmasını isteyen Vedûd ve Rahim olan Yüce Allah’ın şiddeti onaylaması ve bundan razı olması düşünülebilir mi?

Kadınların yanı sıra aile içi şiddetin mağdurlarından olan çocuklar anne babaya Allah’ın en değerli hediyesi ve emanetidir. Ebeveyn bu kutsî emaneti korumak ve ona hiçbir şekilde zarar vermemekle sorumludur. Anne babalar bu bilinçle hareket etmeli, çocukları üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olmadıklarını bilmelidirler.

Çocuğa yönelik en büyük şiddet hiç şüphesiz onun yaşam hakkının elinden alınmasıdır. Kur’ân-ı Kerîm geçim korkusuyla çocukların öldürülmesini yasaklayıp bunun büyük bir günah olduğunu vurgularken⁵⁹ hem câhiliye döneminde kız çocuklarına uygulanan vahşete dikkat çekmekte hem -tıbbî bir zorunluluk olmaksızın- gerek anne karnında gerek doğduktan sonra çocuğun yaşam hakkının elinden alınmasının önüne geçmektedir.

İslâm zinayı olduğu gibi zinaya zemin hazırlayan söz ve davranışları yasaklamıştır. Bu bağlamda ensest de hem haram hem çocuğa karşı büyük bir zulüm ve şiddettir. Her geçen gün artan ensest olayları ve mağdur çocuk-

⁵² Bakara, 2/235; Nisâ, 4/5,8.

⁵³ Nisâ, 4/9.

⁵⁴ İsrâ, 17/23.

⁵⁵ İsrâ, 17/28.

⁵⁶ Tâ-hâ, 20/44.

⁵⁷ Tâ-hâ, 20/43-44.

⁵⁸ Rum, 30/21.

⁵⁹ İsrâ, 17/31.

ların yaşadıkları travmalar karşısında, dinimizin, bakışların haramdan korunması⁶⁰, örtünmeye riayet edilmesi⁶¹, odalara izinsiz girilmemesi⁶², belli bir yaştan sonra kardeşlerin yataklarının ayrılması⁶³ gibi düzenlemelerinin önemli bir kez daha anlaşılmaktadır.

Çocukların ebeveyn üzerinde hakları olduğu gibi ebeveynin de çocuklar üzerinde hakları vardır. Kur'ân, özellikle bakıma muhtaç oldukları yaşlılık döneminde anne-babaya gösterilmesi gereken saygıya dikkat çekerek; *“Rabbim, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara “öf!” bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: “Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.”*⁶⁴ buyurmaktadır.

Yaşlılığın, evdeki varlığının bir velinimet, dudaklarından dökülen dualarının da bereket olduğunu ona hissettirebilmeliyiz. Hayatının kalan kısmını ölümü bekleyerek geçirmek yerine, ondan bilgi ve tecrübelerini paylaşmasını arzu edenlerin olduğunu bilerek, kendini değerli ve işe yarar hissetmesini sağlayabilecek imkânları verebilmeliyiz. Çevresinde birikimlerinden yararlanmayı isteyenlerin var olduğunu bilmek yaşlıyı yaşama daha bir bağlayacaktır. Yaşlılığın, sorunları olan bir dönem olduğu muhakkak. Ancak beraberinde getirdiği her türlü sıkıntı ve zorluğa, bir zamanlar belki kat kat fazlasıyla bizim için katlanılmış olduğunu unutmadan, her hâliyle ve her şeyiyle onları sevip, hürmet etmek inancımızın ve insanlığımızın bir gereğidir.⁶⁵

Sonuç olarak eş, evlat, anne, baba, kardeş kime karşı olursa olsun şiddet uygulamak Allah'a karşı isyan ve sıla-i rahimi zedelemek ya da kesmek anlamına gelir. Oysa Kur'ân sıla-i rahimin gözetilmesinin Allah'a itaatın bir gereği olduğuna dikkatimizi çekmektedir.⁶⁶

3- Hz. Peygamber'in Örnekliği

Kur'ân'ın en büyük müfessiri ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamber hayatı boyunca çevresindeki hiçbir varlığa hiçbir biçimde şiddet uygulamamıştır.⁶⁷ Kıyamette en çok canları yanacak kimselerin insanlara şiddet uy-

⁶⁰ Nûr, 24/30, 31.

⁶¹ Nûr, 24/31.

⁶² Nûr, 24/58, 59.

⁶³ Dârekutnî, *Sünen*, c. I, s. 230.

⁶⁴ İsrâ, 17/23-24.

⁶⁵ Ülfet Görgülü, “Yaşımı Söylemeye Utanıyorum”, *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2010, sy. 234, s. 38-39.

⁶⁶ Râ'd, 13/21.

⁶⁷ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, c. VIII, s. 204.

gulayıp canlarını yakanlar olduğunu⁶⁸ ve insanlara zulmedenlerin Allah'ın azabına uğrayacağını haber veren⁶⁹ Resûlullah Efendimiz Müslümanı; “elinden ve dilinden diğer Müslümanların emin olduğu” kimse olarak tanımlamaktadır.⁷⁰

Hız. Peygamber özellikle kadına karşı şiddet gösterme eğiliminde olanları ısrarla uyarmakta⁷¹, eşlerini döven erkeklerin insanların hayırlıları olmadıklarını bildirmekte⁷² ve “*Gece birlikte olduğunuz kadınları nasıl döversiniz?*”⁷³ diyerek hayret ve tepkisini ifade etmektedir.

Attığı dayak yüzünden eşinin gönlünü kırmakla kalmayıp kolunun da kırılmasına neden olan Sâbit b. Kays'a haber göndererek, eşini bırakmasını söylemiştir.⁷⁴ Resûlullah'ın bu sahabiye, dövme sebebinin sormadan karısını boşamasını emretmesi son derece anlamlıdır.⁷⁵

Aslında Kur'ân'ın en güzel mübelliğ ve müfessiri olan Hız. Peygamber hayatı boyunca ne bir hizmetçisine ne de bir eşine elini kaldırmıştır.⁷⁶ Eşlerini dövenleri de kinamış ve buna engel olmaya çalışmıştır.⁷⁷

Vedâ hutbesinde kadınların Allah'ın emaneti olduğuna vurgu yaparak onların hakkında Allah'tan sakınmaları gerektiğine dikkatleri çekmiştir.⁷⁸ Söz ve uygulamalarıyla kadınlara fiziksel şiddet uygulanmasına karşı çıkan Allah Resulü, kötü ve çirkin söz söylenilmesini yasaklayarak⁷⁹ sözel şiddete karşı olduğunu da ortaya koymuştur.

Erkeğin eş ve çocuklarının maddi ihtiyaçlarını gidermemesi, yeterli harçlık vermemesi ekonomik şiddet içinde değerlendirilmektedir. Asr-ı sadette bu tarz bir şikâyetin Hız. Peygamber'e yansıdığı ve Efendimiz'in bu konuda da kadını rahatlatacak şekilde çözüm getirdiği bildirilmektedir.⁸⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de de erkeklerin kadınları koruyup gözetmekle sorumlu oldukları hatırlatılmaktadır.⁸¹ Yine Efendimiz, kişinin ailesine yapacağı harcamanın sadaka/sevaba vesile olduğunu söyleyerek erkeklerin bu ko-

⁶⁸ İbn Hanbel, Müsned, IV, 90.

⁶⁹ Müslim, “Birr”, 117.

⁷⁰ Buhârî, “İman”, 4.

⁷¹ Müslim, “Cennet ve sıfatu naîmiha ve ehliha”, 49; İbn Mâce, “Nikâh”, 51; Dârimî, “Nikâh”, 34.

⁷² Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 41, 42.

⁷³ İbn Mâce, “Nikâh”, 51.

⁷⁴ Nesâî, “Talak”, 53.

⁷⁵ Ünal, a.g.m., s. 33.

⁷⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra*, c. VIII, s. 204; Darimî, *Sünen*, c. II, s. 147.

⁷⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 51; Darimî, “Nikâh”, 34.

⁷⁸ Müslim, “Hac”, 147.

⁷⁹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 51.

⁸⁰ Buhârî, “Nafakât”, 8; Müslim, “Akdiye”, 7.

⁸¹ Nisâ, 4/34.

nuda duyarlı davranmalarını istemiştir.⁸²

Zaman zaman Hz. Peygamber'in evlerinde de sıkıntılar yaşanmış fakat Resûlullah eşlerinin hiçbirine sözlü ya da fiilî şiddet uygulamayıp, onları evliliği sürdürme ya da ayrılma konusunda serbest bırakmıştır.⁸³

Vedâ hacı için Medine'den yola çıkan kervanda, yanık sesiyle şiirler ve ezgiler okuyarak, Hz. Peygamber'in eşlerini taşıyan develerin hızlanmasına sebep olan Enceşe'ye, hanımlar tedirgin olur endişesiyle müdahale edip; "*Enceşe dikkat et, kristalleri kırma*" diyerek seslenmiştir.⁸⁴ Develerin hızlı koşması sebebiyle eşlerinin incitilip, rahatsız edilmesine gönlü razı olmayan o Yüce Resulün, bugün ümmetinin kadınlarına uygulanan şiddeti onaylaması mümkün müdür? Nisa sûresinin 34. âyetinde, nüşuz eden kadınlarla ilgili olarak değinilen dövme eyleminin mevcut fiili bir durumun tespiti olarak⁸⁵ anlaşılmasının ve Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının ışığında okunmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

Allah Resulü hayatı boyunca kadınlara şiddet uygulanmasına tavır almış ve bu tavrı vahiy ile de desteklenmiştir. O'nun ahirete irtihalinden sonra durumun kadın aleyhine bozulduğunu Abdullah b. Ömer şu sözleriyle itiraf etmektedir: "*Biz Resûlullah zamanında hakkımızda vahiy indirilir korkusuyla hanımlarımıza karşı söz söyleyip rahat hareket etmekten çekinirdik. Ancak Resûlullah vefat edince istediğimizi söylemeye ve rahat davranmaya başladık.*"⁸⁶

"*Küçüğümüze merhamet etmeyen ve büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir.*"⁸⁷ buyuran Hz. Peygamber çocuk ve yaşlılara nasıl davranılması gerektiği hususunda da en güzel örnektir. Nebevî öğretide çocuğun ebeveyn üzerinde hakları olduğu hatırlatılır⁸⁸ ve bu hakların bir kısmı; "doğumunun akika ile kutlanması"⁸⁹, "çocuğa güzel isim konulması"⁹⁰, "kulağına ezan okunması"⁹¹, "güzel bir terbiye ve eğitim verilmesi"⁹² şeklinde ifadesini bulur.

Hz. Peygamber'in; "*İman etmedikçe cennete giremezsiniz ve birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olamazsınız.*"⁹³ ifadesiyle cennete götüren yolun

⁸² Müslim, "Zekât", 38, 39; Tirmizi, "Birr", 42.

⁸³ Ahzâb, 33/28-29.

⁸⁴ Buhârî, "Edeb", 111; Müslim, "Fedâil", 18.

⁸⁵ Osman Güner, "İslâm Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Der.*, 2007, sy. 23, s. 58.

⁸⁶ Buhârî, "Nikâh", 81.

⁸⁷ Tirmizî, "Birr ve Sıla", 15.

⁸⁸ Müslim, "Sıyâm", 183.

⁸⁹ Nesâî, "Akîka", 5.

⁹⁰ Müslim, "Âdab", 12.

⁹¹ Tirmizî, "Edâhî", 16.

⁹² Tirmizî, "Birr ve Sıla", 33.

⁹³ Müslim, "İman", 22.

imanla birlikte karşılıklı sevgiye bağlanmış olması, yine O'nun lisanından; *"Kişinin kendisi için istediği bir şeyi mümin kardeşi için de istemedikçe olgun mümin olamayacağı"*⁹⁴ hakikatinin duyurulması bu nebevî hikmetleri aile ve toplum hayatımıza taşımanın ne kadar gerekli olduğunu bir daha hatırlatmaktadır. Bugün empati olarak nitelendirilebilecek böyle bir bakış açısına bireysel ve toplumsal hayatımızda eş, ana-baba, evlat, akraba ve arkadaş olarak hepimizin çok ihtiyacı olduğu açıktır.

Sonuç

Şiddet, güç ve baskı uygulayarak insanın bedensel ve ruhsal açıdan zarar görmesine neden olan hareketlerdir. Fiziksel, duygusal/psikolojik, sözel, cinsel, ekonomik hangi tür olursa olsun, şiddetin sorun çözme seçenekleri arasından çıkarılması gerekir. Çünkü şiddetin bizâtihi kendisi bir sorundur. Atalarımız; *"Her şey incelikten, insan kabalıktan kırılır."* derken bu gerçeği ne kadar öz ifade etmişlerdir.

Şiddet insanlık onuruna yapılan bir saldırdır. Şiddet mahremiyete dokunmaktadır. Aslında bireysel olmaktan çok toplumsal bir sorundur. Kamu vicdanında açılmış bir yaradır. Bu yaranın tedavi edilebilmesi ve bir daha açılmamak üzere kapatılabilmesi için, şiddete uğrayana sadece *"Geçmiş olsun."* demekle görevimizi yapmış olamayız. Bilakis, *"Geçmesi için üzerine düşen nedir, ne yapmalıyım?"* sorusuna cevap aramalı ve uygulamalıyız.

Aile içi şiddeti önlemenin en önemli adımlarından birinin eğitim ve din eğitimi olduğunu belirtmek gerekir. Eğitimli erkek ve kadınlar örnek aile ve toplumu oluşturacaklardır. Bu bağlamda her iki cinsin de dinî ve ahlâkî eğitimine önem verilmeli, yanlış ve bâtil inanç ve algılarla mücadele edilmeli, özellikle din görevlilerimiz bu konuda bilinçlendirilerek toplumda farkındalık uyandıracak çalışmalara katılımları sağlanmalıdır. Din derisi müfredatında İslâm'ın aile anlayışına, Hz. Peygamber'in aile hayatına, aile içi şiddetin zararlarına ilişkin konulara sıkça yer verilmelidir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın vaaz ve hutbelerinde bu konular ağırlıklı olarak işlenmelidir. İl müftülüklerine bağlı olarak çalışan Aile İrşat ve Rehberlik Büroları ilçelere de yaygınlaştırılmalı ve etkin bir şekilde tanıtımı yapılmalıdır.

DİB'in katkılarıyla aile içi şiddeti önlemeye yönelik âyet ve hadisler ışığında kamu spotları hazırlanmalı, resmi ve özel kanallarda yayınlanması temin edilmelidir.

Ayrıca ülke genelinde yaygınlığı ve saygınlığı göz önünde bulundurularak, uygun olan camilerin bünyesinde şiddete uğrayan kimselerin başvurabileceği sosyal yardım merkezleri oluşturulup, konuyla ilgili olarak eğitim almış din görevlilerinin mağdurlara rehberlikte bulunması sağlanabilir.

Muhatabı kim olursa olsun aile içi şiddetin İslâm tarafından meşru gö-

⁹⁴ Buhârî, "İman", 7.

rülmesi mümkün değildir. Zira din yanlış referans değil, doğru, güzel, iyi ve erdemli olana çağrıdır. Resûlullah'ın çağrıları aşan örnekliği tüm tazeliğiyle önümüzde dururken, objesi her ne olursa olsun şiddet onaylanamaz. Aile ve şiddet kelimelerini aynı cümle içinde kullanıyor olmak bile insana hicap vermektedir.

“Eşyayı dahi incitme” prensibinin önemli bir yer tuttuğu ve gönül yıkmanın Kâbe’yi yıkmaktan daha büyük vebali olduğunun ısrarla vurgulandığı irfan geleneğimizden de azami ölçüde yararlanılarak, beden, ruh, aile ve toplum sağlığı için şiddetin her çeşidiyle mücadele edilmesi gerektiği gerçeğinin vurgulanması gerekir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, c. I-VI, İst. 1992.
- Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1995.
- Altınay, Ayşegül; Arat, Yeşim, *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet*, İst. 2007, s.110.
- Alyanak, Behiye, “Şiddet ve Çocuk”, *Din ve Hayat Der.*, İstanbul Müftülüğü, 2012, sy. 15, s.86.
- Bağlı, Mazhar, “Şiddetin Tarihsel ve Töresel Arka Planı”, *Din ve Hayat*, 2012, sy. 15, s. 76.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), *el-Câmiu’s-sahîh*, İst. 1992, c. I-VIII.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 384/995), *Sünen*, Kahire 1386/1996, c. I-IV.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman (255/868), *Sünen*, c. I-II, İst. 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî (275/888), *Sünen*, İst. 1992, c. I-V.
- Erkan, Rüstem; Bozgöz, Faruk, “Kadına Yönelik Şiddetin Sosyo-Ekonomik, Dinsel ve Kültürel Boyutları: Diyarbakır Örneği”, *Ekev Akademi Der.*, 2004, c. VIII, sy. 18, s. 241.
- Görgülü, Ülfet, “Yaşımı Söylemeye Utanıyorum”, *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2010, sy. 234, s. 38-39.
- Güler, Nuran; Tel, Hatice- Özkan Tuncay; Fatma, “Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakışı”, *C.Ü. Tıp Fak. Der.* 2005, c. XXVII, sy. 2, s. 51.
- Güner, Osman, “İslâm Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Der.*, 2007, sy. 23, s. 58.
- Güneş, Abdülbaki “Kur’ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Der.* 2005, c. V sy. 3, s. 9.
- Heyet, *Kur’ân Yolu*, Ankara 2006.
- <http://www.who.int/topics/violence/en/>
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (273/886), *Sünen*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İst. 1992. (Ofset), c. I-II.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/884), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1958, c. I-VIII.

Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Din Görevlisinin Katkısının Sağlanması Eğitim Seti, "Aile İçinde Kadına Yönelik Şiddet", Ankara 2010, s. 29-31.

Koştu, Nazan "Yaşlı İstismarı ve İhmalinin Önlenmesinde Halk Sağlığı Hemşiresinin Rolü", *Özveri Der.* 2005, 2, s. 528.

Moses, Rafeal, "Şiddet Nerede Başlıyor?", çev. Ayşe Kul, *Cotigo*, YKY, 1996, sy. 6, s. 23.

Müslim b. El-Haccâc (261/874), *el-Câmiu's-sahih*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, c. I-III, İst. 1992. (Ofset)

Neşâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *Sünen*, İst. 1992, c. I-VIII.

Öztürk, Emine, *Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din*, Marmara Ün. Sosyal Bil. Ens., İst. 2008.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (606/1210), *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1985, c. I-XXXII.

Tarhan, Nevzat, *Kadın Psikolojisi*, İst. 2005.

TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara 2006.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (279/892), *el-Câmiu's-sahih*, İst. 1992, c. I-V.

Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, T. C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara 2010.

Ünal, İ. Hakkı, "Kadına Karşı Şiddete Nebevî Tavır", *Din ve Hayat*, 2012, sy. 15, s. 35.

Uysal, Aylin, "Dünyada Yaygın Bir Sorun: Yaşlı İstismarı ve İhmalî", *Aile ve Toplum Dergisi*, 2002, c. II, sy. 5, s. 44.

Vahip, Işıl; Doğanavşargil, Özge, "Aile İçi Fiziksel Şiddet ve Kadın Hastalarımız", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 2006, c. XVII, sy. 2, s. 108.

World Health Organization, *The Who Multi-Country Study on Women's Health and Domestic Violence Against Women*, 2003.

Yılmaz, Macid, *Ergenlerde Şiddetin Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü*, Atatürk Ü. Sosyal Bil. Ens., Erzurum 2010.

İLK DÖNEM İRAK
HANEFİLERİNİN ZEYDİ
USULÜNE ETKİLERİNE
YÖNELİK BİR İNCELEME
(KERHİ VE EBÛ ABDULLAH
EL-BASRÎ ÖRNEĞİ) AN
EXAMINATION DIRECTED TO
THE INFLUENS OF THE FIRST
IRAQI HANAFITES ON THE
ZAYDI LEGAL THEORY
(THE EXAMPLE OF KARKHI
AND ABU ABDULLAH
AL- BASRI)

FATİH YÜCEL
DR.

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI



ABSTRACT

In the second century of hegira, that Abu Hanifa supported some scholars including Zayd b. Ali against Umayyad Dynasty and The Abbâsîds can be mentioned one of the reasons of later Zaidi's closeness towards Hanafi School and legal theory. In the fourth century of hegira with Karkhi and Abu Abdullah al-Basri, Hanafi scholars in Iraq, Zaidi legal theory has shown some alterations in the basic topics such as accepting istihsan as a proof of Sariah, dividing contracts as a fâsîd and bâtl etc. In this article not only we have aimed to focus on the relationship between Karkhi, Abu Abdullah al-Basri and Zaydi scholars but also to argue the effects of the Hanafi scholars over Zaydî legal theory.

Keywords: Zaydiyya, Hanafi School, Usul al fiqh (Islamic legal theory), Karkhî, Abû Abdullah al-Basrî, Nâtiq Bilhaq.

ÖZ

Hicrî II. asırda Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali dâhil bazı Ehl-i beyt âlimlerini Emevî ve Abbâsîlere karşı desteklemesi sonraki Zeydîlerin Hanefî mezhebine ve usulüne yakınlaşmalarının bir sebebi olarak zikredilebilir. Hicri IV. asırda Irak Hanefîleri Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile birlikte Zeydî usulü istihsanın delil olarak kabul edilmesi, akitlerde fasîd ve bâtl ayrımın kabulü gibi temel bazı konularda değişim sergilemiştir. Bu çalışmada Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile dönemin Zeydî fakihlerinin ilişkisine değinildikten sonra bu ilişkinin Zeydî usulüne etkileri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Zeydiyye, Hanefî Mezhebi, Usûl-i Fıkh, Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Nâtiq-Bilhak

Giriş

Zeydî fîrû ve usûl-i fîkh eserlerinde Ebû Hanîfe (öl.150/767) ve talebelerine karşı özel bir ilgi olduğu muhakkaktır. Bu ilginin en temel nedenleri arasında Ebû Hanîfe'nin Ehl-i beyt neslinden gelen âlimlerin Emevî ve Abbâsîler devrindeki kalkışmalarına destek olması ve bu geleneğe mensup âlimlerden istifade etmesi sayılabilir. Ebû Hanîfe ve talebelerine karşı var olan ilgi, hicrî II. ve III. asırdan IV. ve V. asra geçildiğinde Zeydî usulü açısından önemli bir boyut kazanmıştır. Hanefî fakîh ve usulcü Ebû'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952)'nin bu noktada belirleyici bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Zira bu dönemde Zeydîlerin hoca talebe ilişkisi içinde oldukları şahıs Kerhî'dir. Bu ilişki, Kerhî'nin talebesi Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979) ile birlikte zirveye çıkmıştır. Bu çalışmanın öncelikli hedefi, Zeydî ulemâ ile Hanefî usulcüler arasındaki bu ilişkinin boyutlarını ortaya koymak, ardından da bunun Zeydî usulüne yansımalarının olup olmadığını tartışmaktır. Elbette ki burada tartışılması gereken bir diğer husus, söz konusu Hanefî ulemânın itikadî kimliklerinin bunda bir etkisinin olup olmadığıdır. Hanefî usulcülerini “Irak Hanefîleri” ve “Buhârâ/Semerkant çizgisinde olanlar” şeklinde bir ayrıma tabi tutmanın burada bir anlam ifade edip etmediği de araştırılması gereken noktalardan biridir.¹ Zeydîlerin, Irak Hanefîleri Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile yer yer İsa b. Ebân'a (öl. 221/836) atıf yapıp devirlerinin önemli isimlerinden olan Semerkant/Buhârâ usulcülerini Debûsî (öl. 430/1039), Serahsî (öl. 490/1097) ve Pezdevî (öl. 482/1089)'yi ihmal etmelerinin bir izahı var mıdır? Zeydîler açısından İsa b. Ebân, Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin farklı bir çekim gücü olduğu muhakkaktır.

¹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Aron Zysow, “Mu'tazilism and Mâturidism in Hanafî Legal Theory”, *Studies in Islamic Law and Society (Studies in Islamic Legal Theory)*, Brill, Leiden, Boston, Köln 2002, sy 15, s. 235-265.

Çalışmamızın birinci bölümünde hicri II. asırdan Kerhî dönemine kadar Zeydilerle Hanefî ulemânın ilişkisine kısaca değindikten sonra, IV. asırda Kerhî ile birlikte derinleşen ve usûl-i fikhî ilgilendiren bir hâl alan bu ilişkiye ve bunun şekillenmesine yol açan unsurlar üzerinde durmaya çalışacağız. İkinci bölümde ise bu ilişkinin Zeydî usulüne yansıyan yönlerinin olup olmadığını tartışacağız.

I. Hanefî-Zeydî İlişkinin Tarihsel Arka Planı

Kûfe merkezli siyasî bir hareket olarak ortaya çıkan Zeydiyye, başlangıçta Irak-Kûfe fikhî çevreleriyle aynı muhiti paylaşmıştır. Kûfe, Bağdat ve Medine gibi ilim merkezlerinde sürdürülen siyasî ve ilmî faaliyetler hicrî II. asrın ortalarından itibaren ağırlıklı olarak Taberistan, Gîlân, Deylem ve Yemen'e kaymaya başlamıştır.² Bununla birlikte Kûfe, Bağdat ve Medine ile bağların tamamıyla koptuğu da söylenemez.

Zeydîlerin Hanefî fukahâ ile olan ilişkisinin başlangıcı hicri II. asra dayanır. Bu dönem sadece Zeyd b. Ali (öl.122/740) ile Ebû Hanîfe'nin görüştüğü, fikir alışverişinde bulunduğu bir zaman dilimini değil aynı zamanda içerdiği olaylar itibarıyla sonraki Zeydîleri de etkileyen, onların Ebû Hanîfe ve talebelerine ilgi duymasıyla sonuçlanan bir süreci ifade eder. Elbette ki, sonraki Zeydî fakîhlerin Ebû Hanîfe ve talebelerine ilgi duymasının birçok gerekçesi olabilir. Bununla birlikte burada iki husus çok net bir şekilde bu yönelimin temel gerekçeleri arasında zikredilmelidir: Birincisi Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali ve bazı Ehl-i beyt âlimlerinden ilim alması, ikincisi ise onları siyasî hareketlerinde Emevî ve Abbâsîlere karşı desteklemesidir. Elimizdeki tarihsel verilere bakıldığında Zeyd b. Ali ile Ebû Hanîfe'nin görüştüğünde şüphe yoktur. Bizzat Zeyd b. Ali'nin el-Mecmû'unda geçen bir rivayet buna açıkça işaret eder.³ Bu görüşmenin sadece bir fikir alışverişi düzeyinde kaldığını ileri sürenler yanında,⁴ Ebû Hanîfe'nin İmam Zeyd'e iki yıla yakın bir süre talebelik ettiğini kabul edenler de vardır.⁵ Hanefî kaynaklarda ise bu tür bir bilgi yer almaz.⁶

² Fatih Yücel, "Zeydiyye", *DİA*, c. XLIV, s. 332.

³ Zeyd b. Ali ile Ebû Hanîfe'nin görüştüğünü gösteren en güçlü kanıt, onların arasında geçtiği ifade edilen ve *el-Mecmûu'l-hadisî ve'l-fikhî*'nin "Bâbu iftitâhi's-salât" bölümünde yer alan diyalogdur. Bkz. Zeyd b. Ali, *el-Mecmûu'l-hadisî ve'l-fikhî*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 2002, s. 85.

⁴ Uzunpostalcı'ya göre Ebû Hanîfe Zeyd b. Ali ile fikir alışverişinde bulunmuştur. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, c. X, s. 132.

⁵ Ebi'l-Fellâh Abdilhay İbnü'l-İmâd el-Hanbelî (öl.1089/1678), *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1350, c. I, s. 159; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskioglu, DİB Yayınları, Ankara 2002, s. 92.

⁶ Gündüz de aynı vurguyu yapar. Eren Gündüz, *İmam Zeyd b. Ali el-Mecmûu'l-Fikhî Adli Eseri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, (Basılmamış doktora tezi), Bursa

Ebû Zehra da, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilim aldığını birçok yerde tekrarlar, buna mukabil derslerine devam ettiği kanaatinde değildir.⁷ İlk dönem Zeydî kaynaklara göre Ebû Hanîfe de İmam Zeyd'in izini takip edip ondan ilim alanlar arasındadır.⁸ Bazı kaynaklar ayrıca Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında Muhammed en-Nefsüzzekiyye (öl.145/762) ve İbrahim (öl.145/762)'in babaları Abdullah b. Hasan (öl.145/762)'ı da sayarlar.⁹ Bütün bu veriler Ebû Hanîfe'nin kendi fikhî geleneği yanında dönemin Ehl-i beyt âlimlerinden de istifade etmeyi ihmal etmediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak, Zeyd b. Ali ile Ebû Hanîfe arasında kesin olarak bir görüşme, fikir alışverişinin olduğu kabul edilse bile bazı kaynaklarda yer alan “iki yıla yakın talebelik” iddialarına, mevcut siyasî ortam ve Zeyd b. Ali'nin Emevîlerle siyasî mücadelelerinden dolayı ihtiyatla bakmak gerekir. Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilim aldığı kabulü ile hareket edecek olursak Ehl-i beyt'in fikhî mirasına sahip bir imamın fikhına sonraki dönemde Zeydî fakihlerin ilgi duymasını yadırgamamak gerekir. Zira bu kabule göre Ebû Hanîfe de kendilerinden biridir. Bu ilgiyi pekiştiren bir diğer sebep de Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali¹⁰ başta olmak en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim'i¹¹ Emevî ve Abbâsîlere karşı desteklemiş olmasıdır.¹²

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 105.

⁷ Bu noktadaki detay için bkz. Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trz., c. II, s. 152; a.mlf., *Ebû Hanîfe*, s. 92. Gündüz de, Zeyd b. Ali ile Ebû Hanîfe'nin ilişkisini hoca talebe ilişkisinden çok birbirinden istifade eden iki üstat olarak takdim eder. Eren Gündüz, a.g.t., s. 107, 305.

⁸ Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin b. Hârûn el-Hârûnî (öl. 424/1033), *el-İfâde fi târîhi eimmeti'z-Zeydiyye*, tahk. M. Yahyâ Sâlim Azzân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânî, San'â 1996, s. 63.

⁹ Ebû Zehra, *el-İmâmu Zeyd hayâtuhû ve asruhû ve ârâuhû ve fikhuhû*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trz., s. 506; Ahmet Yaman, “Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset”, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, Kurav, Bursa 2005, s.32.

¹⁰ Farklı tarih kaynakları, İmamı Azam'ın İmam Zeyd'i siyasî hareketinde Emevîlere karşı desteklediğini, gizlice onun nusretinin gerekliliği hususunda fetva verdiğini, hatta İmam Zeyd'i “hak imam” olarak kabul ettiğini ifade etmişlerdir. Nâtık-Bilhak, *İfâde*, s. 63; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. I, s. 159; Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Seyyâğî (öl.1402/1982), *el-Menhecü'l-münîr tetimmetü'r-ravdi'n-nadîr*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â 2005, c. I, s. 135.

¹¹ Ebû Hanîfe Abbasilere karşı en-Nefsüzzekiyye'yi ve sonrasında kardeşi İbrahim b. Abdullah'ı desteklemiştir. Nâtık-Bilhak, *İfâde*, s. 84; Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed Şehristânî (öl.548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, tahk. Emîr Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, c. I, s. 184. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mehmet Atalan, “Ebû Hanîfe ve Ali Oğulları”, *Dini Araştırmalar*, c. VIII, sy. 24, s. 159; Mustafa Öz, “Muhammed b. Abdullah el-Mehdi”, *DİA*, c. XXX, s. 490; a.mlf. “İbrahim b. Abdullah”, *DİA*, c. XXI, s. 284; Yaman, “Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset”, s. 33.

¹² Ömrünün 52 yılını Emevîler, 18 yılını da Abbasîler devrinde geçiren Ebû Hanîfe'nin,

Benzer ifadelerin Cessâs (öl.370/980)'ın Ahkâmü'l-Kur'an'ında da yer alması bu noktada şüpheye mahal olmadığını göstermektedir. O, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye maddi yardımda bulunduğunu, onun nusreti ve onunla birlikte savaş hususunda gizlice halka fetva verdiğini belirtir. Ebû Hanîfe'nin Abdullah b. Hasan'ın oğlu İbrahim ve Abdullah'a karşı tutumu da benzer şekilde olmuştur.¹³

Zeyd b. Ali ile Ebû Hanîfe arasındaki bu ilişkinin sonraki dönemde özellikle hicrî III. asrın önemli fakihleri Ahmed b. İsâ (öl. 242/856)¹⁴, Kasım er-Ressî (öl. 246/860)¹⁵ ve Yahya b. Hüseyin (öl. 298/910)'e¹⁶ yansıyan yönleri vardır. Başta Ebû Zehra olmak üzere bu alanda çalışan araştırmacılarda bu üç Zeydî fakih Ebû Hanîfe ile bir şekilde ilişkilendirme gayreti görülür.¹⁷ Bu iddiaların doğrulanabilmesi için mukayeseli

Zeyd b. Ali'yi desteklemesi noktasında neredeyse şüphe yoktur. Bu noktadaki detay için bkz. Ebû Zehra, *Târîhu'l mezâhibi'l-İslâmiyye*, c. II, s. 152. Yaman, Ebû Hanîfe'nin isyanlar karşısındaki bu tavrını, temel olarak Emevî ve Abbasilerin totaliter uygulamaları ve özellikle Ehl-i beyt karşıtı tutumlarına bağlar. Ahmet Yaman, "Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset", s. 31; a.mlf. *Siyaset ve Fıkah*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 111. Gündüz ise kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye izafe edilen bu tutumun onun imametle ilgili kanaatlerine uygun düşmediğini belirterek bu bilgilere ihtiyatla yaklaşır. Gündüz, *a.g.t.*, s. 93, 94. 341 nolu dipnot.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1335, c. I, s. 70.

¹⁴ Ebû Zehra Ahmed b. İsâ'nın Irak'ta yaşaması ve o dönemde Irak'ın Hanefî fikhını etüd etme alanı olması nedeniyle onun takdiri fikhla hüküm verip bu yolla meseleleri genişlettiğini ileri sürmüştür. Ona göre Ahmed b. İsa dedelerinden devraldığı Ehl-i beyt'in güçlü fikhî mirasına bu fikhı da ekleyerek "Âl-i beyt'in fakihî" diye anılır olmuştur. Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, s. 493-495.

¹⁵ Ebû Zehra Kasım er-Ressî'nin sağlam ve seçkin bir fikh anlayışı olduğundan bahseder ve o dönemde İslâm diyarında ve Abbasiler'de Hanefî mezhebinin egemen olduğuna vurgu yapar. Ona göre Kasım er-Ressî, Hicaz fikhıyla birlikte Hanefî mezhebini de en ince detaylarına kadar biliyordu. Hatta o birçok kereler Hanefî mezhebinden alıntılar yapmıştır. Bunu da Hâdî-İlelhak'tan gelen haberlere dayandırır. Hatta bir konuda görüş belirtmediğinde onun görüşünün Ebû Hanîfe'ye nisbet edilerek gelen görüşler olduğunu söylemiştir. Ebû Zehra'ya göre onun Hanefî mezhebinin pek çok görüşünü alıntılmasının nedeni delillerinin sağlamlığı ve istinbatının da tutarlılığıdır. Yine ona göre Ebû Hanîfe'nin İmam Zeyd'e olan aşırı meyli ya da Hanefî mezhebinin devletin resmî mezhebi oluşu da bu konudaki gerekçelerden olabilir. Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, s. 495-497.

¹⁶ Yahyâ b. Hüseyin'le ilgili yapılan bir çalışmada müellif, onun birçok fikhî görüşünün Hanefî mezhebine benzer oluşu nedeniyle Hanefî fakihlerden ilim almış olabileceğini ifade etmiştir. Abdulfettâh Şâyif Numân, *el-İmamü'l-Hâdî Yahyâ b. Hüseyin b. Kâsım er-Ressî veliyyen ve fakihân ve mücâhiden*, trz., s. 78.

¹⁷ Bu ilgiyi Muhsin Emin'in yorumlaması oldukça ilginçtir. O bazı Zeydîlerin Ebû Hanîfe mezhebi üzerine olduğunu söylemiş, bunu da İmâm-ı Âzam'ın Zeydî oluşuyla gerekçelendirmiştir. Bkz. Muhsin Emin, *A'yânu's-Sîa*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1983/1403, c. VII, s. 123; Gündüz, *a.g.t.*, s. 135. Abdulfettâh Şâyif Numân'ın

çalışmalara ihtiyaç olduğu muhakkaktır.¹⁸ Bununla birlikte konuya giriş sadedinde şunlar söylenebilir. Söz konusu fakihlerin eserlerinde Ebû Hanîfe ve talebelerine yapılan atıflar sınırlı olsa da¹⁹ sonraki döneme ait

kullandığı şu cümle oldukça manidardır. “İmam Ebû Hanîfe Ehl-i beyt imamlarının öğrencisidir ve Ehl-i beyt imamlarının marufu ikame, münkeri de ortadan kaldırmak amacıyla kalkışmalarına desteğinden dolayı da zindanlarda ölmüştür. İmam Hâdî ve diğer imamların onun fikhına eğilmesi ve ona muttali olması da bu nedenle son derece normaldir. Bundan sonra da onların görüşleri ve icthatları ile onun görüşleri ve icthatları da benzeşmiştir. Burada asıl garib olan bir benzerliğin olmamasıdır. Öyleyse Ebû Hanîfe Zeydî’dir ya da İmam Hâdî Hanefî’dir desek bunda yadsınacak bir şey olmaz. Çünkü her ikisi de aynı okulun/medresenin öğrencileridir. Elbette ki her imamın kendi özel icthatları da olmuştur.” Numân, *el-İmamü'l-Hâdî*, s. 83.

¹⁸ Bu alanda başlangıç niteliğinde bir çalışma yapan Körükçü, Yahyâ b. Hüseyin’in *Ahkâm*’ı çerçevesinde yaptığı değerlendirmede, onun Hanefîlerle mutabık olduğu konular yanında, onlardan ayrıldığı birçok fûrû mesele olduğunu belirtir. Bu ihtilaflar ibadet bölümünde fazla iken, nikâh ve talak konusunda nisbeten azdır. Muâmelât konusunda ihtilaf edilen meseleler ise azdır. Bunun nedeni de teorik benzerliklerin ön planda oluşudur. Kerahiyye konusunda kısmî benzerliklere rağmen Hanefîlerin alâmet-i fârikası olan konularda farklılık olduğu görülür. Siyer bölümünde ise ihtilaf edilen meselelerin adedi azdır. Yazara göre birtakım haber kaynaklarının ortaklığı ve delilleri yorumlama metodlarının benzerliği, Hanefî çevre ile Hâdî arasında birçok fikhî hükümde ortak bir neticeye ulaşılmasına sebep olmuştur. Neticedeki bu ortaklığa rağmen, her iki kesimin fikh anlayışı gerek kaynak gerekse usûl açısından farklı özellikler taşımaktadır. Yazar, mezhebin fûrûda Hanefî olduğu iddiasını *Ahkâm* üzerinden test etmiş, eserin sistematik, delillendirme ve ihtiva ettiği fikhî hükümler açısından erken dönem Hanefî mezhebi ile birtakım paralellikler sergilediğini kabul etmekle birlikte; *Ahkâm*’da Hanefî muhitten etkilenildiğine delalet eden açık bir işaret bulunamadığını belirtmiştir. Bkz. Muhammed Tahir Büyükkörükçü, *Hâdevî Fikhının Doğuşu (el-Hâdî-İlelhakk’ın el-Ahkâm’ı çerçevesinde)*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 85, 116. Körükçünün bu verilerine göre her iki ekol arasında farklılıklar olmasına rağmen ciddi benzerlikler de söz konusudur. Ehl-i beyt’i fikhın kaynağı olarak gören bu anlayış ile Hanefî fikhının birbirine yakın görüşlerinin olması, bir anlamda Numan’ın savını da doğrular niteliktedir.

¹⁹ Hicrî III. asır Hanefî imamlarından nakillerin Zeydî fukahânın telif ettiği eserlerde görülmeye başlandığı, sonraki asırlar ise bu etkinin iyice hissedildiği devreler olarak nitelendirilebilir. Mesela Ahmed b. İsâ (öl. 242/856), *Emâlî (er-Ra’bu’s-sad’)* adlı eserinde namaz, zekât, nikâh, kefaretlar ve bey gibi konularda Ebû Hanîfe’nin görüşlerine atıfta bulunur. Bkz. Ahmed b. İsâ, *Emâlî (er-Ra’bu’s-sad’)*, Beyrut 1410/1990, ilgili bölümler. Kasım er-Ressî (öl. 246/860) de ünlü risalesi *Mesâilü'l-Kâsım*’da Bakara 178. âyet çerçevesinde Ebû Hanîfe’nin kısasta diyetle ilgili bir görüşüne atıfta bulunmakla yetinmiştir. Bkz. Kâsım er-Ressî, “Mesâilü'l-Kâsım” (*Mecmû’u kütübî ve resâilü'l-imam Kâsım er-Ressî içinde*), tahk. Abdülkerim Ahmed Cedbân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânîyye, San’â 2001, c. II, s. 575. Yahya b. Hüseyin (öl. 298/910) de birkaç yerde Ebû Hanîfe’den görüş nakleder. Bkz. Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbü'l-müntehâb ve kitâbü'l-funûn*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânî, San’a 1993, s. 73.

fıkıh kitaplarında bu atıfların çoğaldığı müşahede edilir.²⁰

A. Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile Münasebet

Hicrî IV. asır Zeydî âlimlerle Hanefî fakîh ve usulcülerin münasebeti açısından oldukça derinlikli bir hâl alır. Bu sırada Hanefî mezhebinin önemli isimlerinden biri olan Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve onun fıkıhtaki talebesi Ebû Abdullah el-Basrî ile dönemin Zeydîlerinin hoca talebe ilişkisi içinde olduğunu görmekteyiz. Her iki âlimin de özellikle kendi çağdaşları olan Taberistan Zeydîlerine hocalık yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu bölümde Irak Hanefîlerinden Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'den kısaca bahsettikten sonra onlardan doğrudan ve dolaylı olarak istifade ederek onların fikhî mirasına sahip olan üç önemli Zeydî âlimden söz edeceğiz: el-Mehdî-Lidînilh Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan ed-Dâî (öl. 360/961), Müeyyed-Billah (öl. 411/1020) ve Nâtık-Bilhak (öl. 424/1033). Bu üç âlimin Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'den aldıkları fikhî mirası sadece Taberistan Zeydîlerine değil aynı zamanda Yemen Zeydîlerine de taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira Zeydî usulünde görülen Irak Hanefîlerinin etkisi sadece Taberistanlı Zeydîlerin değil Yemenli usulcülerin eserlerinde de söz konusu olmuştur. Bu nedenle her iki Zeydî kolu üzerinde derin etkileri olan bir durumdan söz etmek pekâlâ mümkündür.

B. Irak Hanefîleri: Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî

Çalışmamızın odak noktasında bulunan Ebû'l-Hasen el-Kerhî, Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları olan Irak Hanefîliği çizgisinin önde gelen temsilcisi bir usulcü ve fakîhtir.²¹ Onun hakkında

²⁰ Hicrî V. asra ait Zeydî fûrû-i fıkıh eserlerinden Hafız Ebû Abdullah Alevî'nin (öl. 445/1053), *el-Câmiu 'l-kâfi fi fikhî 'z-Zeydiyye*'inde çok ciddi miktarda Ebû Hanîfe başta olmak üzere Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve az da olsa Züfer'den görüşler nakledilir. Ebû Abdullah Alevî, *el-Câmiu 'l-kâfi*, ([html](#)), Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân. Ayrıca aynı eser için bkz. Mektebetü'z-Zeydiyye eş-Şamile Nüshası. Mütevekkil- Alellah Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1171) da *Usûlü 'l-ahkâm*'ında zikrettiği hadislerden sonra yaklaşık dört yüz yerde Ebû Hanîfe başta olmak üzere İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'tan da nakillerde bulunur. Ahmed b. Süleyman, *Usûlü 'l-ahkâm el-câmiu li-edilleti 'l-halâli ve 'l-harâm*, tahk. Abdullah Hammûd el-İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2003, I ve II. ciltler. Burada Yahya b. Hamza'nın *el-Hâvî* ve İbnü'l-Murtazâ'nın fûrû-i fıkıh dair eserlerini saymaya gerek yoktur. Zira hem bu eserler hem de sonraki dönemdekilerde Hanefî mezhebi imamlarına yapılan atıflar çok fazladır. Ebû Zehra, Zeydiyye mezhebi ile Hanefî mezhebinin yakınlığını Zeyd b. Ali ile Ebû Hanîfe'nin yakınlığına, yine Ebû Hanîfe'nin hocası Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın onların da hocası olmasına ve her iki ekolün Kûfe ve 3. yüzyılda Mâverâünnehir'de etkin olmasına bağlamıştır. Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, s. 506.

²¹ Bkz. Yunus Apaydın, "Kerhî", *DİA*, c. XXV, s. 285. Kerhî ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Âlimü'l-Kütüb, 2. baskı, Beyrut 1985, s. 166-168; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu medeniyye-*

burada zikredilecek biyografik bilgiler malumun ilamı kabilinden olacağı için Zeydîlerin ona olan ilgisinin nedenlerini ortaya koymak bakımından makalemizin sınırlarını aşmayacak ölçüde Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi hakkında birkaç cümle sarfetmek istiyoruz. Bir sonraki bölümde de, onun usule dair görüşlerinin sonraki döneme aktarılmasına Zeydîlerin katkısını irdelemeye çalışacağız.

Hanefî tabakat kitaplarında Kerhî'nin Mu'tezilî bir eğilim içinde olduğundan bahsedilmez.²² Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) ise Kerhî'nin i'tizâlî görüşleri nedeniyle ilminde bereket olduğundan bahsederek onu Mu'tezile ile ilişkilendirir.²³ Hatip Bağdâdî (öl. 463/1071) Muhammed b. Abbâs el-Fürât (öl. 384/994)'a dayanarak onun Mu'tezilî olduğunu ileri sürmüş, sonraki dönem tabakat kitaplarında da bu iddia tekrarlanmıştır.²⁴ Zeydî usulcü, fakîh ve tabakat yazarı İbnü'l-Murtazâ (öl. 840/1436) da Kerhî'yi Mu'tezileden sayar.²⁵ Ona göre Kerhî Ebû Abdullah el-Basrî'den kelâm okumuş, Basrî de ondan fıkıh okumuştur.²⁶ Apaydın, Kerhî'nin, Mu'tezilî-Hanefî fakîhi Berdaî (öl. 317/930) ve fıkıhta hocası olmakla birlikte kendisinden kelâm dersleri aldığı Ebû Abdullah el-Basrî'den etkilenmesini imkân dâhilinde görür.²⁷ Bu alanda çalışmalar yapan çağdaş araştırmacılardan bir kısmı onun Mu'tezilî yönüne çokça vurgu yaparken,²⁸ bu konuda ihtiyatı esas alanlar da vardır.²⁹ İsâ b.

ti's-selâm (Tarihü Bağdat), tahk. Dr. Beşşar Maruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. baskı, Beyrut 2001, c. XII, s. 74.

²² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 166-168. Benzer değerlendirmeler için bkz. Apaydın, "Kerhî", c. XXV, s. 285; Necmeddin Güney, *Kudûri'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eserinin 'Siyer' Bölümünün Edisyon Kritiği*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi SBE., Konya 2006, s. 22.

²³ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1974, s. 320.

²⁴ Bağdâdî, *Tarihü Bağdat*, c. XII, s. 76; Konuyla ilgili detaylı tahlil için bkz. Güney, *a.g.t.*, s. 20.

²⁵ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-mileli ve'n-nihal*, tahk. Muhammed Cevâr Meşkûr, Dâru'n-Nedâ, Beyrut 1990, s. 33.

²⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile*, tahk. Susanna D. Wilzer, Beyrut 1987, 3. baskı, s. 130.

²⁷ Kerhî'nin Mu'tezilî âlimlerle teşrikimesaisinin olması ve cenaze işleriyle daha çok onların ilgilenmesi gibi hususlarda detay için bkz. Apaydın, "Kerhî", c. XXV, s. 285, 286.

²⁸ Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Maturidi'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası* (Basılmamış doçentlik tezi), İstanbul 2001, s. 73; Ayrıca bkz. Orhan Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi-Kudûri'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde-*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi SBE. 2013, s. 44.

²⁹ Mesela Güney, onun Mu'tezilî oluşu ile ilgili iddiaları değerlendirdikten sonra Kerhî'nin bütünüyle Mu'tezile mezhebini benimsediğine dair delillerin olmadığını

Ebân³⁰, Kerhî, Cessâs³¹ ve Saymerî (öl. 436/1044) gibi Irak Hanefî okuluna mensup usulcülerin Mu‘tezile eğilimli³² ve Irak’taki Hanefîliğin hicri III. asrın ilk yarısından V. asrın ilk yarısına kadar Mu‘tezile ile çok yakın ilişki içinde olduğunun ileri sürülmesi bu iddianın doğruluğunu teyit eder.³³ Semerkandî (öl. 539/1144)’nin Mizânü’l-usûl’de, fûrûa uygunluğunu takdir etmesine rağmen birtakım usul meselelerinde Mu‘tezile ile aynı görüşü paylaşan Iraklı Hanefîleri eleştirmesi de İltâş’a göre bu nedenden dolayıdır.³⁴ Bütün bu açıklamalar dikkate alındığında Kerhî’nin o dönemin gözde

ifade eder. Güney, *a.g.t.*, s. 22; Şeker de benzer şekilde kanaat belirtir. Sefer Şeker, *Cessâs’ın Eserleri Çerçevesinde İlk Dönem Hanefî Hukukçusu Kerhî’nin Fıkıh Yöntemi*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi SBE., Konya 2005, s. 14.

³⁰ İbnü’l-Murtazâ, İsâ b. Ebân’ı Mu‘tezileden sayar. İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve’l-emel*, s. 33. Özen de, İsa b. Ebân’ı Mu‘tezile ile ilişkilendirmiş ve onun fukahâ mürcüülüğü denilen bir anlayışa sahip olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Şükrü Özen, “İsâ b. Ebân”, *DİA*, c. XXII, s. 480; Âdem Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (2003/1), s. 79.

³¹ Gerek Kâdî Abdülcebâr gerekse İbnü’l-Murtazâ Cessâs’ı Mu‘tezile’den sayarlar. İbnü’l-Murtazâ’ya göre o Mu‘tezile’nin onikinci tabakasındandır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû’l-i-tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 391; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 118; a.mlf. *el-Münye ve’l-emel*, s. 33. Özen’e göre Cessâs Mu‘tezilî’dir. Bkz. Özen, *Ebû Mansur el-Maturidi’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, s. 73-192. Güngör, Cessâs’ın sihri kabul etmeyişi ve Allah’ın ahirette görülemeyeceğini ileri sürmesi nedeniyle Mu‘tezile ile ilişkilendirilmesinin bu mezhebi güçlendirmek isteyenlerin uydurması olarak değerlendirir ve bu iddianın aslının olmadığını ileri sürer. Bkz. Mevlüt Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü’l-Kur’an’ı*, 1. baskı, Elif Matbası, Ankara 1989, s. 28-33; a.mlf. “Cessâs”, *DİA*, c. VII, s. 427.

³² Zysow, “Mu‘tazilism and Mâturîdism in Hanafî Legal Theory”, s. 235, 236; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, 1. baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 29; a.mlf., “Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslâm Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul 2008, s. 626; a.mlf. “Is there a Hanafî Usûl al-Fiqh”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2001, s. 171; Apaydın, “Kerhî”, c. XXV, s. 285, 286; Tuncay Başoğlu, “Hicri Beşinci Asırda Fıkıh (Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi)”, *İlam Araştırma Dergisi*, 1998, c. III, sy. 2, s. 115.

³³ Şükrü Özen, “Mu‘tezile Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Marife*, 2003, sy. 3, s. 411; Tuncay Başoğlu, “Saymerî’nin Usulü ve Usul Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 2, s. 276.

³⁴ Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, neşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sadî, Bağdat 1987, c. I, s. 98, 99’dan naklen Davut İltâş, “Fıkıh Usûlü Yazımında “Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi” Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimnâme*, 2009, c. VII, sy. 17, s. 77. Köksal ve Dönmez’e göre, “Hanefîlik, Irak dönemi boyunca Mu‘tezile ile yakın ilişki içinde bulunmuş, hatta Kerhî, Cessâs, Saymerî gibi Iraklı Hanefîler’in Mu‘tezilî eğilimler taşıdığı iddiası yaygınlık kazanmış olsa da, V. (XI.) asırda Mu‘tezile’nin artık sapkın bir fırka iddiasıyla

fırkası Mu‘tezile’nin bilginleri ile ciddi bir yakınlık kurulduğu, talebele-
rinin bir kısmının onlardan oluştuğu, itikadî ve usul düşüncesi açısından
onlara muvafık görüşlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Kerhî’nin fıkhıta talebesi olmakla birlikte kendisinden kelâmî konular-
da istifade ettiği Ebû Abdullah el-Basrî ise iki özelliği ile bilinmektedir.
Öncelikle o, Basra Mu‘tezilesinin önemli liderlerinden biridir. Mu‘tezilî
yönü kadar öne çıkmasa da onun diğer bir özelliği de Kerhî’den Hanefî
fıkhı okuyan bir Hanefî fakîhi oluşudur. Ebû Abdullah el-Basrî her ne ka-
dar Hanefî fukahâ arasında şöhret bulmasa da Kerhî’nin talebesi olarak
kaynaklar onu Hanefî fakîhlerden kabul eder ve Mu‘tezilî yönüne de atfı-
ta bulunurlar.³⁵ İlk Hanefî tabakat kitabı yazarlarından Saymerî de onun
uzun yıllar Kerhî’nin ders halkasına devam ettiğini belirtir ve devrinde
“mütakellimînin şeyhi” olduğuna vurgu yapar.³⁶ Kureşî (öl. 775/1373) de
aynı vurguları tekrarlar.³⁷ Hanefî mezhebine mensup olmayan tabakat ya-
zarlarından İbnü’n-Nedîm (öl. 385/995) Ebû Abdullah el-Basrî’yi Hanefî
fakîhler arasında saydıktan sonra onun Kerhî’nin Muhtasar’ını şerh ettiğın-
den ve birkaç eserinin daha olduğundan bahseder.³⁸ Kâdî Abdülcebâr (öl.
415/1025) ise, Basrî’nin Mu‘tezile’nin Basra ekolü temsilcilerinden Ebû
Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl.321/933)’den ilim
aldığını, gayreti ile onları aşmış olduğunu belirtir. Onun verdiği detaylardan biri
de, Ebû Abdullah el-Basrî’nin uzun süre Hanefî fakîhi Kerhî’nin derslerine
devam etmiş olmasıdır.³⁹ Basrî, kelâm ilminde Kâdî Abdülcebâr’ın ho-
casıdır. Kâdî Abdülcebâr ondan Hanefî fıkhını tahsil etmek istemiş buna
mukabil o talebesini her müçtehidin musib olduğu gerekçesi ile fıkhıta

dışlanması ve Ehl-i hadîs ile Eş‘arîliğin güçlenerek ağırlıklı bir kısmını teşkil
ettikleri Ehl-i sünnet’in temel ilkelerinin tesbit edilmesiyle birlikte Hanefîler de
kelâm sahasında kimliklerini belirleme ve Mu‘tezile ile ilişkilerini kesme ihtiyacı
duymuştur.” (Köksal ve Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, c. XLII, s. 204.) Benzer
değerlendirmeler için bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde
Peygamber’in Otoritesi)*, s. 22.

³⁵ Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe*, s. 165. Bağdâdî, onu Mu‘tezile’nin şeyhlerinden biri
olarak zikreder, Hanefî fakîhlerden biri olduğuna değinmez. Buna mukabil Kerhî’nin
talebesi ve Hanefî mezhebine mensup olduğunun altını çizer. Bağdâdî, *Tarihu
Bağdat*, c. VIII, s. 626-7. Konuyla ilgili bütüncül bir bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük,
“Ebû Abdullah el-Basrî”, *DİA*, c. X, s. 84.

³⁶ Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe*, s. 170.

³⁷ Ebû Muhammed Muhyiddin el-Kureşî (öl.775/1373), *el-Cevahiru’l-mudiyye fi
tabakâti’l-Hanefiyye*, tahk. Abdülfettah Muhammed el-Huluv, Hicr, 1993, c. IV, s.
63, 64.

³⁸ İbnü’n-Nedîm (öl.385/995) *Kitâbü’l-fihrist*, thk. Rızâ b. Alî b. Zeynülâbidîn, Dâru’l-
Meysere, Beyrut 1988, s. 261.

³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû’l- i’tizâl ve tabakâti’l-Mu‘tezile*, s. 325.

Şâfi mezhebine yönlendirmiştir.⁴⁰ Şirâzî (öl.476/1083) de Ebû Abdullah el-Basrî'yi Hanefî fukahâ arasında sayar ve onun Kerhî'den ilim aldığını zikreder.⁴¹ Her iki kaynakta da onun Mu'tezilî yönüne değinilmiştir. Özen de Ebû Abdullah el-Basrî'yi Mu'tezile imamı ve Kerhî'nin talebesi olarak Bağdat'ta Hanefî mezhebinin reisliğini üstlenmiş biri olarak takdim eder. Ayrıca o, Basrî'nin Mu'tezile mezhebini benimsemeyen Buharalı Sünnî (Maturidî) Hanefî Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Berekî'yi Bağdat'a geldiğinde Mu'tezile mezhebine davet ettiğinden ve muhatabından oldukça sert bir karşılık aldığından bahseder.⁴²

Gerek Kerhî'nin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesinin gerekse talebesi Ebû Abdullah el-Basrî'nin bir Hanefî fakîhi ve Mu'tezile'nin reisi olmasının konumuzu ilgilendiren yönleri vardır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Zeydî usulcülerde de ciddi bir Mu'tezile eğilimi söz konusudur. Bu eğilim el-Müczi başta olmak üzere diğer bütün Zeydî usul eserlerinde açıkça görülür. Mesela Zeydî usulcüler, Ebû Ali el-Cübbâî (öl.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl.321/933) ve Ebû Abdullah el-Basrî'yi şeyhleri olarak görürler.⁴³ Bütün bu verilerden hareketle Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile dönemin Zeydî fakihlerini bir araya getiren temel faktörlerden birinin her iki cenahta da var olan Mu'tezilî eğilim olduğu pekâlâ söylenebilir. Buna mukabil burada Zeydîlerdeki Ebû Hanîfe'ye duyulan muhabbet de göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla Hanefî fikhinin sistemleştirilmesinde etkin bir rol üstlenen Kerhî'nin ve talebesi Ebû Abdullah el-Basrî'nin Hanefî kimliklerini ve bu alanda oluşturabilecekleri tesirleri de gözden kaçırmamız gerekir. Makalemizin bu aşamasında Taberistan Zeydîlerinin temeli olan üç fakihin Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile ilişkilerine değindikten sonra bunun Zeydî usulüne etkilerine yönelik bir değerlendirmede bulunacağız.

⁴⁰ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-uyûn", *Fadlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde*, tahk. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1974, s. 367; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 112, 113.

⁴¹ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, tahk. İhsan Abbâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz., s. 142.

⁴² Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 9, s. 60, 61.

⁴³ Nâtk-Bilhak Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyn el-Hârûnî, *el-Müczi fî usûli'l-fikh*, San'a Yazması, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, Vr. 59; a.mlf. *İfade*, s. 175. Sonraki dönem Zeydî eserlerde bu isimlere Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de eklenir. Buna mukabil açıkça şeyhimiz ifadesi yer almaz. Bkz. Hasan b. Muhammed er-Rassâs, *el-Fâik fî usûli'l-fikh*, San'a Yazması, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi. vr 1262, 1297; Abdullah b. Hamza Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihtiyâr fî usûli'l-fikh*, Merkezi Ehl-i beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yemen 2002, s. 43, 49, 60, 257.

1. Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Mektebinin Zeydî Talebeleri

a. Ebû Abdullah ed-Dâî (d. 304/917-ö. 360/971)

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeydî cenahta Kerhî ile ilk münasebet el-Mehdî-Lidinillah Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan ed-Dâî⁴⁴ ile başlar. Onun hakkında Hanefî tabakat kitaplarının çoğunda herhangi bir malumat yer almaz.⁴⁵ Taberistan Zeydî imamlarından Nâsır el-Utrûş'un talebesi olan Ebü'l-Abbas el-Hasenî (öl.353/964)'den gençlik yıllarında fıkıh tedris eden ed-Dâî, Muizzüdevle zamanında Bağdat'a gider ve orada izzet-i ikram görür. Bağdat'ta Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin derslerine devam eder, ondan Ebû Hanîfe'nin fikhını öğrenir. Hatta onun Iraklıların meselelerini öğrenme hususunda ulaştığı seviye darbimesel hâline gelmiştir.⁴⁶ İbn Fend (öl.916/1510), bu özelliğinden dolayı bazı Nâsîrîlerin onu Hanefî, bazılarının da Mu'tezilî saydığından bahseder.⁴⁷ Hâkim el-Cüşemî (öl.494/1101) onu Kâdî Abdülcebâr'dan sonra Mu'tezile'nin onbirinci tabakasından sayar ve onunla ilgili detaylı bilgi verir.⁴⁸ İbnü'l-Murtazâ da onu ve biraz sonra ele alacağımız diğer iki Zeydî imam ve fakih de Mu'tezile'den sayar.⁴⁹ Mu'tezilî yönüne yapılan vurgu onun, imamet iddiasıyla huruç ettiği ve Taberistan Zeydî imamlarından olduğu gerçeğini değiştirmez.⁵⁰

Nâtk-Bilhak'ın kaydettiğine göre, Kâfi'l-Küfâh (Küfât) Sahib b. Abbâd (öl.385/995)⁵¹ Ebû Abdullah ed-Dâî ile Bağdat'ta karşılaşmıştı. Onun evine çokça giderdi. Yine o, üstatları Ebû Abdullah el-Basrî ile de ilk kez Dâî'nin evinde karşılaşmıştır. Kâfi'l-Küfâh'ın bu noktadaki şu sözleri bizim için oldukça önemlidir: “Biz, Dâî'nin Ebû Hanîfe'nin fikhını hıfzını tecrübe

⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Nâtk-Bilhak, *İfâde*, s. 175; Ahmed b. Muhammed el-Muhallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, tahk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetu Merkezi Bedr, San'â 2002, c. II, s. 101; Muhammed b. Ali b. Yunus İbn Fend, *Meâsiru'l-ebâr fî tafsili mücmelâti cevâhiri'l-ahbâr*, tahk. Abdüsselâm Abbas el-Vecîh, Hâlid Kâsım Muhammed, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 2002, c. II, s. 675.

⁴⁵ Saymerî onu Kerhî'nin cenaze namazı ile ilgili iki yerde zikreder; Kerhî'ye talebe olduğuna ise değinmez. Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe*, s. 167, 168; Bununla birlikte Kureşî, Kerhî'nin talebesi olarak onun hakkında iki sayfalık bir malumat verir. Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye*, c. III, s. 127, 128. Ahmet Özel de genişletilmiş çalışmasında bu âlimler hakkında bilgi vermemiştir.

⁴⁶ Nâtk-Bilhak, *İfâde*, s. 175; Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ da benzer bilgileri naklederler. Cüşemî, “Şerhu'l-uyûn”, s. 371; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 105, 114, 115; İbn Fend, *Meâsir*, c. II, s. 677. Kureşî de Kerhî'ye devam ettiğini ve onun fıkıhta büyük bir paye elde ettiğini belirtir. Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye*, c. III, s. 127.

⁴⁷ İbn Fend, *Meâsir*, c. II, s. 677.

⁴⁸ Cüşemî, “Şerhu'l-uyûn”, s. 371.

⁴⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile*, s. 113, 114.

⁵⁰ İmametiyile ilgili geniş bilgi için bkz. Nâtk-Bilhak, *İfâde*, s. 173; Hasan Yaşaroğlu, *Taberîstan Zeydîleri*, Gümüşhane Ü. Yay., 2012, s. 142.

⁵¹ Detaylı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Sâhib b. Abbâd”, *DİA*, c. XXXV, s. 512.

ederdik. Öyle ki, kitaplardan bulduğumuz kapalı meseleleri ona yazardık-zaten o da böyle yapmamızı isterdi.-O yazdığımız mesellere bakar, cevaplarını da altına yazardı. Hanefî mezhebine dair bu yazdıklarında hiçbir yanlış da olmazdı.”⁵² Nâtk-Bilhak’ın Sahib b. Abbâd’dan naklettiği bu hadise, Dâî’nin Kerhî’nin derslerine devam ettiğini ve Hanefî fıkhını çok iyi bildiğini gösterir. Ayrıca şerif olması nedeniyle Kerhî’nin ona olan iltifatı da söz konusudur.⁵³

Kerhî’nin cenaze namazı ile alakalı Nâtk-Bilhak ve Hanefî âlim Saymerî’nin birbirine yakın şekilde naklettiği hadise konumuz açısından önemli ipuçları içermektedir. Nâtk-Bilhak’ın naklettiğine göre Kerhî vefat ettiğinde cenazesinde Ebû Abdullah ed-Dâî ve Abbâsîlerin Nakîbi Ebû Temâm ez-Zeynebî de hazır bulundular. Ebû Abdullah el-Basrî cenaze namazını Dâî’nin kıldırmasını isterken, Kerhî’nin önde gelen talebelerinden olup hastalığı ağırlaştığında fetva vermede hocasına niyabet eden Ebû Bekir ed-Dâmeğânî ise Ebû Temmâm ez-Zeynebî’nin kıldırmasını istiyordu. Cenaze konulunca Ebû Bekr gidişata müdahalede bulunarak⁵⁴ Dâî’yi buyur etti ve “Ey Seyyid! Namazı kıldırma konusunda en çok sen hak sahibisin. Senin olduğun yerde kimsenin senin önüne geçmesi caiz olmaz. Fakat biliyorsun ki Kerhî gibi şeyhler mezheplerinin hilafına cenaze namazı kıldırılmasından hoşlanmazlar. Sen de bilirsin ki onun mezhebine göre cenaze namazı dört tekbirle kılınır. Dört tekbirle kıldırıcaksan kıldır.” dedi. Dâî, de ona çıkışarak “Ben ancak beş tekbirle kıldırım, dileyen geçsin kıldırın.” dedi ve namazı Ebû Temmâm kıldırdı.”⁵⁵ Nâtk-Bilhak’ın Dâmeğânî’nin müdahalesine yönelik kullandığı kelime Kerhî’nin talebeleri arasında da Mu‘tezilî-Zeydî eğilimli olanlarla bu eğilimde olmayanların görünmeyen bir mücadelesinin olduğu izlenimini vermektedir. Saymerî’nin naklinde ise namazı kıldırma talebi Dâî’den gelmiştir. Onun naklettiğine göre Ebû Abdullah ed-Dâî, Kerhî’nin cenazesinde hazır bulunmuş, namazını kıldırma istemiş, arkadaşları onun mezhebine göre kıldırıp tekbir alacaksa kıldırabileceğini ifade edince, Dâî, “Ben babalarımın mezhebine karşı gelemem.” diyerek bu duruma kızmıştır. Namazı da Kâdî Ebû Temmâm kıldırmıştır.⁵⁶

Kerhî’nin vefatından sonra Dâî, üstadı Ebû Abdullah el-Basrî’nin meclisine devam etmiş ve ondan kelâm okumuştur.⁵⁷ Kelâm ilminde de

⁵² Nâtk-Bilhak, *İfâde*, s. 175; İbn Fend, *Meâsir*, c. II, s. 677, 678.

⁵³ Nâtk-Bilhak, *İfâde*, s. 176.

⁵⁴ Nâtk-Bilhak konuyu aktarıırken özellikle şu ifadeyi kullanmıştır: احتال أبو بكر هذا

⁵⁵ Nâtk-Bilhak, *İfâde*, s. 176, 177.

⁵⁶ Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe*, s.167, 168.

⁵⁷ Nâtk-Bilhak, *İfâde*, s. 177; İbn Fend, *Meâsir*, c. II, s. 276. Kureşî onun Kerhî’den önce ve sonra Ebû Abdullah el-Basrî’den kelâm okuduğunu ve bu ilimde de çok önemli bir seviyeye geldiğini nakleder. Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye*, c. III, s.127.

büyük bir mesafe kaydetmiş, ayrıca kelâmıla fikhî da cemetmiştir.⁵⁸ Kureşî ondan kelâm yanında fikhî da okuduğundan ve iki ilimde de son derece ilerlediğinden bahseder.⁵⁹ Ebû Abdullah el-Basrî onun hassas olduğu iki konunun imamet ve zevî'l-kurbâ'nın payı olduğunu ifade eder ve tahammül edemeyeceği için onun yanında bu konuların açılmamasını tembihlerdi.⁶⁰ Hz. Ali'nin nasla belirlenmiş olduğuna dair kanaati gibi Ebû Abdullah el-Basrî'den ayrıldığı noktalar vardı.⁶¹ Dâî, Deylem'de imametini ilan etmiş, Deylemliler, bir grup Cîl (Gılânlı) ve Taberistanlı da ona biat etmiş, bu arada da "Mehdi-Lidinillah" lakabını almıştır.⁶² Onun, Deylem'de Zeydîlerin Nâsirî ve Kâsımî kolları arasında yaşanan mezhep taassubuna dayalı anlaşmazlıkların, kutuplaşmaların tamamen ortadan kaldırılmasına da hafiflemesinde etkin rol oynadığı da anlaşılmaktadır.⁶³

b. Müeyyed-Billah (d. 333/944- ö. 411/1020)

Bu mektebin önemli isimlerinden biri de İmam Müeyyed-Billah Ahmed b. Hüseyin b. Harun b. Hüseyin el-Hârûnî (öl.411/1020)'dir. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim b. Hasan el-Hasenî ve Ebû'l-Hüseyin Ali b.İsmail b. İdristen Zeydî ve Hanefî fikhî okudu.⁶⁴ Hanefî mezhebi imamlarından şeyh Ebû Bekir Mukrî'den dersler aldı.⁶⁵ Müeyyed-Billah da Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesidir. Kâdîkudât Ebû Ahmed'den Muhtasarü'l-Kerhî'yi okumuştur.⁶⁶

Hâkim el-Cüşemî, Müeyyed-Billah'ı da Mu'tezile'nin onbirinci tabakasından sayar.⁶⁷ Zeydî fikhında "et-Tecrîd" ve "Şerhu't-tecrîd gibi önemli eserler kaleme aldı. Böyle olmakla beraber onun muhtasar bir metin olan et-Tecrîd'inde muhtasarların doğası gereği Hanefîlere atıf yoktur. Buna mukabil yine kendisinin kaleme aldığı şerhinde ise ciddi miktarda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (öl.182/798), İmam Muhammed (öl.189/805) ve

⁵⁸ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, s. 178.

⁵⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, c. III, s. 127.

⁶⁰ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, s. 180, 181; İbn Fend, *Meâsir*, c. II, s. 677.

⁶¹ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, s. 180; Ayrıca bkz. Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, s. 148.

⁶² Nâtık-Bilhak, *İfâde*, s. 187; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, c. III, s. 128. Detaylı bilgi için bkz. Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, s. 142.

⁶³ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Nâtık-Bilhak, *İfâde*, s. 188.

⁶⁴ Muhalli, *Hadâik*, c. II, s. 123; İbn Fend, *Meâsir*, c. II, s. 686.

⁶⁵ Abdullah b. Hammûd el-İzzî'nin *et-Tecrîd fî fikhî'l-imâmeyni'l-azameyn Kâsım er-Ressî ve hafîdühü Yahyâ b. Hüseyin'e* yazdığı mukaddime, Baskıya hazırlayan Abdullah b. Hammûd el-İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2002, s. 34, 35.

⁶⁶ İbn Fend, *Meâsir*, c. II, s. 688, 689. Ayrıca bkz. Mustafa Öz, "Müeyyed-Billâh", *DİA*, c. XXXI, s. 481.

⁶⁷ Cüşemî, "Şerhu'l-uyûn", s. 376.

Züfer (öl.158/775)'e atıf söz konusudur.⁶⁸ Eserinde Ebû Abdullah el-Basrî ve onun Muhtasaru'l-Kerhî şerhinden bahseder.⁶⁹ Yine o eserinde birçok yerde isim vererek Cessâs'ın Şerhu muhtasari't-Tahavî'sinden de nakiller yapar; sık sık Cessâs'a atıfta bulunur.⁷⁰

c. Nâtik-Bilhak (d. 340/940-ö. 424/1033)

Bu dönemin konumuz açısından en önemli şahsiyeti, gerek fıkıh gerekse usûl-i fıkha dair eserleri günümüze ulaşan Nâtik-Bilhak'tır. O da Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî mektebinden istifade etmiş; her ikisinin görüşlerinin Zeydî usul eserlerine taşınmasında etkin bir rol oynamıştır. Nâtik-Bilhak da seleflerinde olduğu gibi Ebû Abdullah el-Basrî'den kelâm ve usûl-i fikh dersleri almıştır.⁷¹ Hâkim el-Cüşemî onu Mu'tezile'den sayar ve hakkında detaylı bilgi verir.⁷² Ebû Zehra, onun hakkında nas bulunmayan meseleler konusunda takip ettiği yolun Ebû Hanîfe'nin benzer konularda izlediği yöntemi benimsemek olduğunu nakleder. Ona göre bu durum belki de her iki ekolün ilişki nedenlerinden biridir. Ebû Zehra aynı bölgelerde yaşayan iki ekolün benzer sorunlara aynı çözümleri üretmesini mantıklı bulur. Ona göre Nâtik-Bilhak'ın Hanefî mezhebini öğrenmesine yol açan dönemin Hanefî imamları ile olan irtibatıdır. Nitekim o, Mecmuu'l-kebîr'i devrinin Hanefî otoritesi olan Ali b. Muhammed b. Hasan en-Nehaî'nin öğrencilerinden okumuştur.⁷³ Buna ek olarak Ebû Zehra, onun bir konuda hüküm bulamadığında Ebû Hanîfe'nin fikhını uyguladığını ifade etmektedir.⁷⁴ Nâtik-Bilhak fıkha dair eseri et-Tahrîr 'de Ebû Hanîfe ya da talebelerine ismen atıfta bulunmasa da⁷⁵ kitâbü'l-büyû'da onun birçok

⁶⁸ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd*, c. I-VI, tahk. Yahya Salim Azzân, Hamîd Cabir Abîd, Merkezü'l-Bühûs ve't-Türâsî'l-Yemenî, 2006.

⁶⁹ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd* (Mektebetü'ş-Şamile Nüshası), c. II, s. 251; c. IV, s. 3.

⁷⁰ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd* (Mektebetü'ş-Şamile Nüshası), c. I, s. 23, 48, 51, 261, 348; c. II, s. 9; c. III, s. 21; c. VI, s. 96.

⁷¹ Muhallî, *Hadâik*, c. II, s. 165; İbn Fend, *Meâsir*, c. II, s. 697. Zeydî usulcülerden Hüseyin b. Emir Kâsım b. Muhammed, *Hidâyetü'l-ukûl*'ünde Ebû Tâlib'in *el-Müczi* isimli eserinden ve onun hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den (öl.369/979) bahseder. Bkz. Hüseyin b. Emir Kâsım b. Muhammed, *Hidâyetü'l-ukûl ilâ ğâyeti's-sûl*, 2. baskı, 1401, c. II, s. 637.

⁷² Cüşemî, "Şerhu'l-uyûn", s. 376.

⁷³ Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, s. 503.

⁷⁴ Ebû Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 1976, s. 187, 189. Bu durum, Ebû Zehra'ya göre Hanefî mezhebi ile aralarındaki sıkı ilişkiden ve Nâtik-Bilhak'ın Hanefî fakihlerinden istifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, s. 502, 503

⁷⁵ *Tahrîr* iki kez neşredilmiştir. Bkz. Nâtik-Bilhak, *et-Tahrîr fi'l-fikh*, tahk. Yahya Sâlim Azzân, Mektebetü Bedr, 1. baskı, 1997; Ayrıca bkz. Nâtik-Bilhak, *et-Tahrîr fi'l-keşfi an nusûsi'l-'immeti'n-nehârîr*, tahk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetü Bedr,

kanaati Hanefî mezhebiyle benzeşir. Ayrıca onun bir sonraki bölümde ele alacağımız usule dair eseri el-Müczi bu konuda çok değerli veriler içerir.

Hicrî IV. asırda Zeydî fakih ve usulcülerin Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile ilişkileri tarihen sabittir. Bu ilişkinin gerekçesi ister Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi, isterse Ebû Hanîfe mektebine duyulan muhabbet olsun; makalemiz için önemli olan bunun Zeydî usulüne yansıyan yönlerinin olmasıdır. Şimdi bu sonuçlara odaklanmak istiyoruz.

II. Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkileri

Irak Hanefîleri Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile ilişkinin Zeydî usul eserlerine yansımaları, öncelikle onlardan çokça nakil yapılması şeklinde tezahür eder. Zeydîlerin başta Hanefîler olmak üzere Mu'tezilî ve Mütetekellimîn usulcülerle teşriki mesailerini, usullerinin bir diğer Şiî fırkası Ca'ferî çizgiden büyük oranda ayrılmasına neden olmuştur. Onların usullerinin genel olarak Sünnî-Mu'tezilî etkiyle şekillendiği söylenebilir. İstihsanın Zeydî usulüne girmesi, Zeydî usul ve fûrûnda fesad ve butlân nazariyesinin benimsenmesi, teklîfi hükümler ve usulün diğer konularındaki benzerlikler bu etkilerden bazılarıdır ifade eder. Söz konusu etkinin daha somut hâlde görülebilmesi için şimdi her bir başlığı detaylandırmak istiyoruz.

A. Hanefî Usulcülerden Nakiller

Irak Hanefîleri ile ilişkinin neticesinde Zeydî usul eserleri, başta Ebû Hanîfe ve arkadaşları olmak üzere İsa b. Ebân, Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî gibi Hanefî fakihlerin usule dair görüşlerine çokça yer vermişlerdir. Çalışmamızın bu safhasında bize yol gösterecek ilk eser Kerhî mektebinin talebelerinden Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin b. Hârûn b. Hüseyin el-Hârûnî (öl.424/1033)'nin⁷⁶ uzun süredir el yazması hâlinde kalan ve basımı son yıllarda gerçekleştirilen el-Müczi fî usûli'l-fikh'idir.⁷⁷

trz.. Ebû Zehrâ'nın bu ifadesini teyid etmek için fûrû-i fıkha dayalı kapsamlı bir karşılaştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bu da bu çalışmamın konusu değildir.

⁷⁶ Muhallî, *Hadâik*, c. II, s. 165; Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Muhammed Fehmi Hicâzî, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, Mısır 1995, c. IV, s. 115.

⁷⁷ *el-Müczi* günümüze ulaşan ilk Zeydî usul eseridir. Detaylı bilgi için bkz. Cüşemî, "Şerhu'l-uyûn", s. 376; Muhallî, *Hadâik*, c. II, s. 166. el-Vecîh de eserin iki cilt hâlinde olduğunu belirtir ve "Yemen ve Hadramevt yazmaları Fihristine" atıfta bulunur. Bkz. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1999, s. 1122. Daha önce bu eser başı ve sonu eksik sadece icmâ, kıyâs ve ictehad bölümlerini kapsayan nüshasıyla Dr. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd'in tahkiki ile Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye nisbet edilerek *Şerhu'l-umed* I-II (1. Baskı, Medine 1410) adıyla basılmıştır. Mahatvarî gibi Abdülkerim Cedbân da söz konusu eserin *Şerhu'l-umed* olmadığını ileri sürmüştü; *Müczi*'nin iki

Nâtk-Bilhak sadece Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'den sık sık nakiller yapmakla kalmamış ilerleyen bölümlerde görüleceği gibi aynı zamanda Zeydî usulüne ve fûrûna Hanefilere ait birçok temel konunun da girmesini sağlamıştır. Onun bu açılımının kendisinden sonraki Zeydilerce de sürdürülmesi, bu tavrın bütün bir Zeydî coğrafyayı etkilenmesine yol açmıştır. Nâtk-Bilhak'ın Müczî'sinin bizim için önemli bir yanı da Hanefî usulcüler Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin usule dair görüşlerinin en doğru bir şekilde tespit edilebilmesine imkân tanınmasıdır.

Ebû Tâlib eserinde usul konularını ele alırken şöyle bir yol takip eder. Özellikle usulün tartışmalı konularını incelerken “Bu konuda ehl-i ilim ihtilaf etmiştir.” dedikten sonra hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin sonra da hocasından naklen Kerhî'nin görüşlerine değinir. Bu noktada Müczî'de Kerhî'den yapılan pek çok nakil bulunmaktadır. Bu nakillerin sayısı tesbit edebildiğimiz kadarıyla altmış civarındadır.⁷⁸ Onun, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den yaptığı nakiller Kerhî'den yaptığı nakillerin yaklaşık iki katı kadardır. Nâtk-Bilhak Ebû Abdullah el-Basrî ve Kerhî yanında yer yer İbrahim en-Nehâî (öl.96/714), Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İsâ b. Ebân ve Tahâvî (öl.321/933)'nin de ismini zikreder.⁷⁹

O, eserinde devrinin karakteristiği olarak Mu'tezilî usulcüler Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e isimlerini zikrederek çokça atıfta bulunur. Bunun dışında isimlerini az da olsa zikrettiği Nazzâm gibi Mu'tezilîler de vardır. İmam Şafî (öl.204/820), Nasır el-Utrûş ve hocası Ebû'l-Abbâs el-Hasenî de nakilde buldukları isimlerdir. Onun sahabe, tabiîn ve diğer müctehidlerden de pek çok ismi az da olsa ismen zikrettiği de ifade edilmelidir. O bazen de isim zikretmeksizin Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Şafîler, Fukahâ, Mütেকellimûn diyerek nakilde bulunur. O, bu nakillerin bir kısmında Kerhî ve hocası Ebû Abdullah el-Basrî ile örtüşürken, kimi zaman da Ebû Ali ve Ebû Hâşim

ayrı nüshasına ulaşarak tahkikini yapmıştır. Bununla da kalmamış Zeydî ulemâdan on ayrı yolla bu eseri *Müczî* adıyla rivayet etmiş ve her birinin senedini açıkça zikretmiştir. Bkz. Nâtk-Bilhak, *el-Müczî (tahkikli nüsha)*, c. I, s. 72. Eser, Cedbân'ın tahkikiyle Nâtk-Bilhak'a nisbet edilerek *el-Müczî fî usûli'l-fikh* adıyla 2009-2010 senesinde San'a Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş; 2013 yılında da yazar tarafından dört cilt hâlinde basılmıştır.

⁷⁸ Nâtk-Bilhak, *el-Müczî*, vr. 4, 5, 15, 18, 32.

⁷⁹ Nâtk-Bilhak, *el-Müczî*, vr. 3, 5, 7, 8, 18, 32, 59. İsâ b. Ebân, Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Cessâs'a atf geleneğini Saymerî'de de görmek mümkündür. Bkz. Kâdî Hüseyin b. Ali Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, (tahk. Abdulvahid Cehdâni) (Eserin tahkiki, muhakkikin doktora tezinin ikinci kısmını oluşturmaktadır. Bkz. Abdelouahad Jahdani, *Kitâb Masâil al-Hilâf fî Usûl al-Fîqh Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn B. 'Alî al-Saymarî*, (Basılmamış doktora tezi), Université De Provence, Aix-Marseille, 1991, s. 37, 49, 50, 63, 71, 218. Ayrıca bkz. Tuncay Başoğlu, “Saymerî'nin Usulü ve Usul Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler”, s. 274-276.

el-Cübbâî'nin görüşüne katılır. Farklı kanaatte bulunduğu yerler de vardır.

Nâtık-Bilhak'taki bu nakil tarzı daha sonraki Zeydî usûlcüler Rassâs (öl.584/1188) ve Abdullah b. Hamza (öl. 614/1217)'da da tekrarlanmıştır.⁸⁰ Abdullah b. Hamza'nın Ebû Abdullah el-Basrî ve Kerhî'den yaptığı nakiller çoktur.⁸¹ Ayrıca o haber-i vâhidler, tahsis, nesh ve tercih vb. konuları yaklaşık onüç kez İsa b. Ebân'a atıfta bulunur; bazı yerlerde onun tercihlerine katılır.⁸² Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'den nakilde bulunma geleneği sonraki Zeydî usulcülerce de sürdürülmüştür. İbnü'l-Murtazâ'da ise Hanefî fakih ve usulcülerin görüşlerine oranla Ebû Ali, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve diğer mütekelimîn usulcülerin görüşleri daha fazla yer bulur.⁸³ Sârimuddîn İbrahim el-Vezîr (öl .914/1508) ise el-Fusûlü'l-Lu'luiyye'de bir konuda farklı kanaat var ise, Hanefîler yanında meşhur olan hemen hemen her usulcünün ismini zikretmiştir.⁸⁴

Nâtık-Bilhak'ın el-Müczi'sinin Kerhî'nin görüşlerinin günümüze aktarılmasında ne derece önemli bir rol üstlendiğini ifade sadedinde kısa bir değerlendirme yapılması yerinde olacaktır. Kerhî'nin usule dair görüşlerinin Hanefî kaynaklarda yer bulmasını sağlayan en önemli isim şüphesiz talebesi Cessâs'tır. Buna mukabil Kerhî'nin görüşleri iki ayrı yoldan Zeydî usul eserlerinde yer bulmuştur. Birinci halka Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Nâtık-Bilhak şeklindedir. Bu durumda Kerhî'nin Zeydî usulünde görüşlerinin yer bulmasına önayak olan en önemli kişi talebesi Ebû Abdullah el-Basrî'dir. Ebû Abdullah el-Basrî'den doğrudan ilim almak suretiyle Kerhî'nin görüşlerini Zeydî muhite taşıyan kişi ise Nâtık-Bilhak'tır. el-Müczi'nin önemi Kerhî ile müellifin arasına sadece Kerhî'nin talebesi ve müellifin de hocası olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin girmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle eser Cessâs'ın el-Füsûl'ünden sonra Kerhî'ye

⁸⁰ Rassâs, *el-Fâik*, vr. 1262, 1297; Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihitiyâr*, s. 43, 49, 60, 257

⁸¹ Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihitiyâr*, s. 49, 50, 66, 71, 72, 98, 100, 119, 133, 195, 205.

⁸² Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihitiyâr*, s. 188, 227

⁸³ İbnü'l-Murtazâ'nın *Minhâc*'ında yukarıda isimleri yer alan Mu'tezilî usulcüler yanında İbnü'l-Hâcib'ten (öl. 646/1248) yapılan nakiller de önemli bir yekûn tutar. O ayrıca İbnü'l-Hâcib kadar olmasa da Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111), Râzî (öl.606/1209) ve Âmidî (öl.631/1234) gibi mütekelimin (Şafî) usulcülere de atıfta bulunur. Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ (öl.840/1436), *Minhâcü'l-vüsûl ilâ miyâri'l-ukûl fî ilmi'l-usûl*, tahk. Ahmed Ali Mutahhar el-Mâ'hizî, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1992, s. 260-860.

⁸⁴ Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed el-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lu'luiyye fî usûli fıkhi'l-itrati'z-zekiyye ve a'lâmi'l-ümmeti'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim Azzân, Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî ve Dâru'l-Menâhil, Beyrut 2001, s. 131-140, 198-202.

en yakın tarihli eserlerden biridir. Bundan dolayı eserin Kerhî'nin görüşlerini tespitinde önemli bir rol üstlendiği söylenebilir. Nâtık-Bilhak'ın sadece Zeydî bir fakih ve usulcü olmaması aynı zamanda imamet iddiasıyla döneminde huruç etmesi de onun Zeydîler için ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu da sonraki dönem Zeydî eserlerde Ebû Hanîfe, talebeleri, İsâ b. Ebân, Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşlerinin yer bulmasında el-Müczi'nin ciddi bir etkisinin olduğunu göstermektedir.

Kerhî'nin usule dair görüşlerinin Zeydî muhitte yer bulmasını sağlayan bir diğer eser ise Abdullah b. Hamza'nın *Safvetü'l-ihdiyâr fî usûli'l-fikh*'dir. Abdullah b. Hamza da eserinde Ebû Hanîfe ve arkadaşları başta olmak üzere Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî ve İsâ b. Ebân'ın görüşlerini nakleder. Buna mukabil onun bu nakilleri aktardığı kaynak çok net değildir. Zira o eserinde hem Nâtık-Bilhak'a⁸⁵ hem de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye atıfta bulunur. Bu durumda her iki kaynak yoluyla da Kerhî'nin görüşlerini aktardığı ileri sürülebilir. Abdullah b. Hamza'nın bu tür nakillerinin kaynağı hocası Hasan b. Muhamed er-Rassâs'tır.⁸⁶ O hocasından naklen en çok Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerine değindiği için Safvet'te yer alan Kerhî'ye ait görüşlerin kaynağının daha çok el-Mutemed olduğu söylenebilir. Zira Kerhî'nin görüşlerinin yer bulduğu eserlerden biri de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mutemed'dir.⁸⁷ Elbette ki bütün bu görüşlerin sadece bu eserler ya da bu kanallar yoluyla Zeydîlere geçtiğini söyleyemeyiz.

Nâtık-Bilhak ya da sonraki dönem Zeydî usulcülerin Kerhî ve talebesi Ebû Abdullah el-Basrî'ye ilgi duymalarının nedenlerinden biri her iki cenahın da Mu'tezile ile ilişkilendirilmeleri olabilir. Bu konuyu destekleyen hususlardan biri de Nâtık-Bilhak'ın kendinden önce yaşayan Mâtürîdî (öl.333/944)'nin Meâhizü'ş-şerîa'sına herhangi bir atıf yapmamış olmasıdır. Her ne kadar Müellifin Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi çağdaşı sayılabilecek Semerkant ve Buharalı Hanefî usulcülere atıfta bulunmaması makul görülebilirse de sonraki dönem Zeydî eserlerde de bu isimlere yer verilmemesi yukarıdaki ihtimali destekler niteliktedir. Belki de konuya Iraklı Hanefîlerle Semerkant ve Buharalı Hanefîler ayrışması bağlamında yaklaşmak daha tutarlı olacaktır. Bu durumda Zeydîlerin kendileri gibi Mu'tezile eğiliminde olan Hanefî usulcülerle bir arada bulunmasını da yadırgamamak gerekir. Elbette ki bunun nedenlerinden biri, Hanefî usulünün temeli olan Ebû Hanîfe ve arkadaşları başta olmak üzere, Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî ve İsâ b. Ebân varken sonraki dönem eserlere iltifat edilmemesi de olabilir. Yine bu eserlerin Hanefî usulünü kurucu değil de

⁸⁵ Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihdiyâr*, s. 49, 50, 56, 60

⁸⁶ Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihdiyâr*, s. 44, 60, 65, 67, 90.

⁸⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-mutemed fî usûli'l-fikh*, tahk. Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403, c. I, s. 264, 361, 416, 418; c. II, s. 32, 137, 163, 175.

daha çok sistemleştiren nitelikte oluşları da gözardı edilmemelidir.

Burada garipsenebilecek bir husus da şu olabilir. Gerek Nâtik-Bilhak'ın Müczi'sinde gerekse sonraki dönem Zeydi usul eserlerinde Kerhi'nin bir diğer talebesi Cessâs'a yapılan atıfların yok denecek kadar az olmasıdır.⁸⁸ Bunun temel nedeni, muhtemelen Kerhi varken müellifin Cessâs'a iltifat etmemesi olabilir. Zira Cessâs da hem Kerhi'nin talebesidir, hem de müellifin hocası Ebû Abdullah el-Basri'nin çağdaşıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdullah b. Hamza ona bir yerde atıfta bulunmuştur. Birçok usulcüye eserinde yer veren İbnü'l-Murtazâ'da bile Cessâs'a yapılan atıflar bir elin parmaklarını geçmez.⁸⁹ Cessâs'a Müczi sonrası Zeydi eserlerde de çok fazla yer verilmemesinin izahını anlamak zordur. Zira o da diğer Iraklı Hanefiler gibi Mu'tezile eğilimli kabul edilmiştir. Bunun tek izahı ya müellife yakın oluşudur ya da Kerhi ve Ebû Abdullah el-Basri varken ona iltifat edilmemiş olunmasıdır. Zeydi müellifler tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerinde Serahsi sonrası Hanefi usulcülere de atıfta bulunmamışlardır. Bunun temel nedenlerinden birinin, Yemen'de Hanefi mezhebinin yayılmaması; Zeydiliğin daha çok Şafilerle aynı muhiti paylaşması olduğu söylenebilir.

Burada konumuz açısından ilgi çekici olan bir husus da Nâtik-Bilhak'ın el-Müczi'sinde "kale Kâdikudât"⁹⁰ ifadesi dışında Kâdi Abdülcebbar'a bir atıf yapmamasıdır. Bunun sebepleri arasında müellif gibi Kâdi Abdülcebbar'ın da Ebû Abdullah el-Basri'nin talebesi ve müellifin çağdaşı olması zikredilebilir.⁹¹ Burada vurgulanması gereken bir diğer husus ise şudur: Daha önce Ebü'l-Hüseyn el-Basri'ye nispet edilerek eksik hâliyle Şerhu'l-umed olarak basılan bu eserin Kâdi Abdülcebbar'ın Umed'inin serhi olduğu iddia edilmişti.⁹² Eğer gerçekten böyle olsaydı, eserin kendisine nispet edildiği Ebü'l-Hüseyn el-Basri'nin mutlaka hocası Kâdi

⁸⁸ Nâtik-Bilhak, *el-Müczi fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerim Cedbân, I. baskı, trz., c. I, s. 155.

⁸⁹ Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vüsûl*, s. 671, 686, 714, 730, 766, 778.

⁹⁰ Nâtik-Bilhak, *el-Müczi (tahkikli nüsha)*, c. IV, s. 268.

⁹¹ Her ne kadar Müczi'yi tahkik eden Cedbân, Kâdi Abdülcebbar'ı da Nâtik-Bilhak'ın şeyhleri arasında saysa da bu bilgiyi Cüşemî ve sonraki dönem eserlerden teyid edemedik. Ayrıca Müczi'de de "Şeyhunâ" ifadesinin Kâdi Abdülcebbar için kullanıldığına şahit olmadık. Bkz. Nâtik-Bilhak, *el-Müczi (tahkikli nüsha)*, c. I, s. 68.

⁹² Daha önce bu eser başı ve sonu eksik sadece icmâ, kıyas ve icihad bölümlerini kapsayan nüshasıyla Dr. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd'in tahkiki ile Ebü'l-Hüseyn el-Basri'ye nisbet edilerek *Şerhu'l-umed I-II* (1. baskı, Medine 1410) adıyla basılmıştır. Eser daha sonra iki ayrı yazma nüshaya ulaşılarak Abdülkerim Cedbân'ın tahkikiyle Nâtik-Bilhak'a nisbet edilerek *el-Müczi fi usûli'l-fikh* adıyla 2009-2010 senesinde San'a Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş; 2013 yılında da yazar tarafından dört cilt hâlinde basılmıştır. Konuyla ilgili *el-Müczi* muhakkikinin görüşleri için bkz. Nâtik-Bilhak, *el-Müczi (tahkikli nüsha)*, c. I, s. 68.

Abdülcebbar'ın ismini ya da ona ait bir görüşü zikretmesi gerekirdi ki bu da tespit edebildiğimiz kadarıyla bir defa söz konusu olmuştur. Buna mukabil o, sürekli "hocamız Ebû Abdullah el-Basrî dedi ki" diyerek hocasına atıfta bulunur.⁹³ Bu durum el-Müczi'nin Nâtk-Bilhak'ın eseri olduğu kanaatini desteklemektedir.⁹⁴ Müczi sonrası Zeydî usul eserlerinde ise Kâdî Abdülcebbar'a çok miktarda atıf söz konusudur.

Zeydî usul eserlerinde Kerhî'ye çokça atıfta bulunulması, Apaydın'ın onun diğer ekollere mensup usulcülerin eserlerinde de görüşlerine en çok atıfta bulunulan fakîh olduğuna yaptığı vurguyu destekler. Apaydın'ın Kerhî'nin Hanefî usulünü sistemleştirmedeki rolü ve önemine yaptığı vurgunun benzerini⁹⁵ kısmen Zeydî usulü için de yapabiliriz. Zira Kerhî sadece Hanefî mezhebi için değil Zeydîler için de önemlidir.

Zeydî usul eserlerinde ilk dönem Hanefî usulcülerden yapılan nakilleri başlangıçta Zeydîlerin, Ebû Hanîfe'ye duydukları muhabbetle açıklamak mümkündür. Buna mukabil Mâtürîdî gelenekten gelen Hanefî usul eserlerine Zeydîlerce hiç atıf yapılmamış olması, her iki cemahta da var olan Mu'tezilî eğilimin bu hususta daha etkili olduğu izlenimini vermektedir. Öte yandan Yemen'de Şafîliğin Zeydîlerle birlikte varlığını sürdürmesi de sonraki dönem Zeydîlerin Hanefî usul eserlerinden ziyade daha çok mütekellimin usulcülerin eserlerini dikkate almalarına neden olmuş olabilir.

B. Usulün Karakteristiği

Zeydî fakîh ve usulcülerin Irak Hanefîleri ile hoca talebe ilişkisi içinde olmalarının usullerine yansıyan yönlerinden biri de temel konulara bütüncül bakıldığında usullerinin Şia'nın ana kolu olan İmâmî/Ca'ferî çizgiden ayrılması, Sünnî-Mu'tezilî bir çizgiye girmesidir. Onları Ca'ferî usul anlayışından ayıran temel konulardan biri de imamların masumiyeti meselesidir. İmamlara masumiyet atfetmeyen Zeydîler, İmâmîyye'nin aksine, onların söz, fiil ve takrîrlerinin sünnet olduğuna dair kabulü

⁹³ Nâtk-Bilhak eserinde Ebû Abdullah el-Basrî'den sürekli şeyhimiz diyerek çok miktarda nakilde bulunur. Nâtk-Bilhak, *el-Müczi (tahkikli nüsha)*, c. II, s. 21, 25, 51, 56, 201, 205, 249; c. IV, s. 5, 13, 30, 33, 77 vd.

⁹⁴ Madelung, Ebû Züneyd'in Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye nisbet ederek *Şerhu'l-umed I-II* (1. baskı, Medine 1410) adıyla bastığı bu çalışmanın, Nâtk-Bilhak'ın o dönem yazma hâlinde olan (Vatikan 1100) *el-Müczi*'sinin II. cildine benzediğini ileri sürmüştür. Yazar bu kanaatini de farklı çalışmalarda *Müczi*'ye yapılan atıflarla desteklemiştir. Bkz. Wilferd Madelung, *Der İmam al-Qasim İbn İbrahim*, Walter de Gruyter, Berlin 1965, s. 179, 180. Ayrıca bkz. Aron Zysow, "Mu'tazilism and Mâtürîdism in Hanafî Legal Theory", s. 240, 241. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Hasan Ansârî, Sabine Schmidtke, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abu l-Husayn al-Basrî's Kitâb al-Mu'tamad fî Usûl al-Fiqh: A Bibliographical Note", *Islamic Law and Society*, 20-1-2, Brill 2013, s. 94-102.

⁹⁵ Apaydın, "Kerhî", c. XXV, s. 286.

reddederler. Ehl-i beytin icmânın delil oluşu ve bir kısım usulcülerin Hz. Ali'ye biçtikleri masum rolü istisna edilirse⁹⁶ usulün diğer konularında onları genel olarak Sünnî, Mu'tezilî bir çizgi içinde görmek mümkündür. Onların bu tutumunda Zeyd b. Ali'nin görüşlerinin başat bir rol üstlendiği açıktır. Buna mukabil hicrî II. asırdan sonra Zeydî âlimlerin telif ettiği eserler dikkate alındığında bu yönelişe Ebû Hanîfe ve talebelerinin de ciddi manada katkı sağladığı ifade edilmelidir. Ayrıca hicrî III. ve V. asırlarda Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile hoca talebe ilişkisi içinde olan Zeydîlerin, Zeydî usulünün sonraki dönemine tesir eden eserler kaleme aldıkları dikkate alındığında söz konusu Hanefî ulemânın bu sürece katkısı da anlaşılmış olacaktır. Bununla birlikte Hanefî fıkıhçıların Zeydî usulüne etkisinin Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile sınırlı kaldığını da ifade etmek gerekir. Zira bu iki Hanefî âlimden sonra, Zeydîler daha çok mütekellimîn usul eserlerine yönelmişlerdir. Bu çerçevede onların usullerinin inşasında Cübbâiler başta olmak üzere Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin katkıları çok fazladır. İbnü'l-Murtazâ ile birlikte yukarıda zikredilen usulcülere ek olarak diğer mütekellimîn usul eserlerine, özellikle de İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1248)'in Müntehâ'sına yapılan atıfların çoğalması, hatta onun sistematığının belli bir dönemden sonra Behrân gibi Zeydî müelliflerce benimsenmesi, usullerinin karakteristiği şekillendirmede mütekellimîn usulcülerin etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu çerçevede onların, usul anlayışlarını şekillendirirken kendi imamları yanında belli bir dönemde ve sınırlı kalsa da Hanefî fakihlerden etkilendikleri pekâlâ söylenebilir. Buna mukabil Kerhî sonrası dönemden itibaren mütekellimîn usulcülerin etkisi daha fazla olmuştur. Mu'tezile ve Mütekellimîn tesirini ise öncelikle usul yazımında takip ettikleri yöntemde görebiliriz. Usul eserlerinin tertibi/sistematığı, usul muhtevasına dâhil edilen ve edilmeyen konular, elfâz bahisleri, kullanılan kavramlar, fürû-i fikhın esas alınıp alınmaması, mantık ve kelâm verilerinin kullanılıp kullanılmaması gibi ölçütler çerçevesinde yapılan bir mukayese Zeydî usulcülerin Hanefîlerden çok Mu'tezilî ve mütekellimîn usulcülerden etkilendiğini ortaya koymuştur. Bu da Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî etkisinin Zeydî usulünde sınırlı kaldığının bir başka göstergesidir. Söz konusu yönelimleri nedeniyle Zeydî usulcüler eserlerini mütekellimîn metoduna göre kaleme almışlar, yukarıda yer verilen iki konu dışında edille-i şer'iyeye⁹⁷ noktasında genel olarak Mu'tezilî ve mütekellimîn

⁹⁶ Bu konularda detay için bkz. Fatih Yücel, "Zeydiyye-Caferiyye Arasında Kırılıma Noktası-İmamların Masumiyeti Meselesi ve Masumiyet İnancının Zeydî Usûlüne Tesiri-", *Marife Dergisi*, s. 27-48.

⁹⁷ İbnü'l-Murtazâ şer'î delilleri, "kitap", "sünnet", "icmâ'", "kıyas" ve "ictihad" olarak sıralar. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, "Kitabu miyâri'l-ukûl fi ilmi'l-usûl" (*el-Bahru'z-zehhâr el-câmi'u limesâhibi ulemâi'l-emsâr içinde*), tahk. Muhammed Muhammed Tâmir,

usulcülerle aynı çizgide olmuşlardır. Onların Kur'ân⁹⁸, Sünnet⁹⁹, icmâ ve kıyas konularında eserlerinde yer verdikleri örneklerin pek çoğu mütekellimîn usulcülerin eserlerinde yer alan örneklerle benzeşir. Bununla birlikte Hanefilerle aynı kanaatte oldukları yerler de vardır.¹⁰⁰

C. İstihsanın Zeydî Usulüne Girişi

Hicrî IV. asırda Ebû Abdullah ed-Dâî, Müeyyed-Billah ve Nâtık-Bilhak gibi Zeydî fakihlerin Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile münâsebeti sonucu Zeydî usulünde görülen ilk temel değişimin istihsan kavramıyla başladığını söyleyebiliriz. Gerek hicrî II. asırda Zeyd b. Ali döneminde, gerekse III. asırda Kâsım er-Ressî ve Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin döneminde şer'î deliller içerisinde istihšana yer verilmez.¹⁰¹ Buna mukabil bu kavram

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. I, s. 194. Hicrî X. asır müelliflerinden Sarimüddîn el-Vezîr de, birkaç ilave ile "Kitap", "Sünnet", "icmâ", "kıyas", "ictihad" ve benzerleri olarak takdim eder. Bkz. Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lu'luiyye*, s. 119. Hicrî X. ve XII. asır Zeydî usulcülerden Behrân, İbn Lokmân ve Taberî, şer'î delilleri "Kitap", "Sünnet", "icmâ" ve "kıyas" olarak sıralamıştır. Bu usulcüler, "maslahat"ı "kıyas"ın içinde, "istishâb", "istihsan" ve "şer'u men kablenâ"yı da "istidlâl"ın içinde incelemiştir. Onlara göre son delil "akıl"dır ve şer'î sem'î delil bulunmayınca "akıl" delili ile hükmedilir. Bkz. Muhammed b. Yahya Behrân es-Sadî, *Metnü'l-kâfil*, tahk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetu Bedr, San'a 2001, s. 8, 34; Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed Lokmân, *el-Kâşif li zevi'l-ukûl an vucûhi'l-kâfil bi neyli's-sûl*, tahk. Dr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, Mektebetu Bedr, San'a 2000, s. 47; Ali b. Muhammed Taberî, *Kitabu şifâi ğalîli's-sâil ammâ tahammelehu'l-kâfil*, Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, San'a trz., c. I, s. 30, 31.

⁹⁸ Zeydîlerin ilk şer'î delil "Kitap"la ilgili değerlendirmeleri neredeyse sünni usulcülerle aynıdır. Onların kabullerinin kimi zaman Şafililerle, kimi zaman Hanefilerle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Ayrıntı için bkz. Fatih Yücel, "Zeydî Usul Anlayışında Kur'ân ve Yorumu", *Diyanet İlmî Dergi Kur'ân Özel Sayısı*, 2. baskı, Ankara 2012, s. 471-497.

⁹⁹ Zeydî usulcüler sünneti; "Hz. Peygamber(s.a.s.)'in söz, davranış ve takrirleri" olarak tanımlarlar. *هي قول النبي (ص) و فعله و تقريره* Bkz. Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihyâr*, s. 36; Behrân, *Metnü'l-kâfil*, s. 7; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 67; Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 39, 40. Bu tanım, genel olarak Hanefîlerin ve mütekellimîn usulcülerin tanımları ile örtüşür. Hanefî usulcülerden Cessâs, Sünneti, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in teşri nitelikli söz ve fiilleri olarak tanımlamış ve takriri sünneti Hz. Peygamber (s.a.s.)'in fiillerine katmıştır. Bkz. Ahmet b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, tahk. Acil Câsim Neşemî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1994, c. III, s. 235. Âmidî, Sünnetin, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sâdır olan ancak (Kur'ân gibi namazda) okunmayan şer'î delillerden olduğunu ifade eder. O, Sünnetin, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in söz, fiil ve takrirlerinden oluştuğunu kabul eder. bkz. Seyfuddin Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz., c. I, s. 145.

¹⁰⁰ Bu konulardaki yaklaşımları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Fatih Yücel, *Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı*, (Basılmamış doktora tezi), AÜSBE., Ankara 2008, s. 72.

¹⁰¹ Nâtık-Bilhak döneminden önceki Zeydî fukahânın eserlerinde tespit edebildiğimiz

ilk defa takriben hicrî IV. asrın sonları V. asrın başlarında Ebû Abdullah el-Basrî'nin talebesi Nâtık-Bilhak'ın el-Müczi isimli eserinde şer'î bir delil olarak kıyasın içinde zikredilmiştir.¹⁰² Nâtık-Bilhak sadece kavramı zikretmekle kalmamış bunun delil oluşunu da hocası Ebû Abdullah el-Basrî üzerinden temellendirmiştir. Onun bu temellendirmeleri neticesinde ilk defa Zeydî usulüne giren istihsan, sonraki dönem Zeydî usulcülerce de şer'î bir delil olarak benimsenmiştir.¹⁰³ Hatta sonraki dönem eserlerde Zeydî usulcüler istihsânın çeşitlerini eser, icmâ, zaruret, gizli kıyas olarak zikreder ve detaylıca açıklarlar.¹⁰⁴ Bu da ilk dönem Hanefî usul eserleriyle örtüşür niteliktedir.¹⁰⁵ İstihsanın çok fazla olmasa da isimlendirme bakımından Zeydî fûrû-i fikh eserlerinde yer bulması¹⁰⁶ konunun sadece usulle sınırlı olmadığını da göstermektedir. Zeydî usul kitaplarında istihsanın çeşitleri ile ilgili verilen örneklerin birçoğunun Hanefîlerinki ile aynı olması da¹⁰⁷ bu konudaki etkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

İstihsanın Zeydî usulüne hicrî V. asırda Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile münasebet neticesinde girdiğini gösteren bir başka kanıt da konuyla ilgili Zeydî usulcülerin beyanlarıdır. Mesela VII. asrın önemli Zeydî usulcülerinden Rassâs (öl. 656/1258) Cevhere'sinde bu konuyu tartışırken, istihsânın Hanefîlere ait olduğunu kabul eder ve bu kaynak ile hükmün sabit olmasında mahzur görmez.¹⁰⁸ Hüseyin b. Emir Kâsım b. Muhammed (öl. 1050/1640) de, Nâtık-Bilhak'ın el-Müczi'de yer alan istihsan tarifini,

kadarıyla Hanefî usulünde yer aldığı şekliyle bir istihsan isimlendirmesine rastlanmaz. Bu çerçevede mesela bkz. Yahyâ b. Hüseyin, "Kitâbü'l-kıyâs", *Mecmû' u Resâilî'l-İmam Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin içinde*, tahk. Abdullah b. Muhammed, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001, s. 498.

¹⁰² Nâtık-Bilhak, *el-Müczi*, vr 122, 129. Ayrıca bkz. Nâtık-Bilhak, *el-Müczi (tahkikli nüsha)*, c. IV, s. 106-119.

¹⁰³ Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihyâr*, s. 341; İbnü'l-Murtazâ, "Miyâr", c. I, s. 349; a.mlf. *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 696; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lu'lu'iyye*, s. 361

¹⁰⁴ Behrân, *Metnü'l-kâfil*, s. 34; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 287; Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 148, 149

¹⁰⁵ Serahsî ve Abdulazîz Buhârî'nin usullerinde istihsanın nas, icmâ ve zarûret çeşitleri zikredilmiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî, I-II*, tahk. ve tlk. Refik Acem, Dâru'l-Müeyyed ve Dâru'l-Marife, Beyrut 1997, c. II, s. 192; Abdulazîz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâmî'l-Pezdevî*, haşiye: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. IV, s. 5.

¹⁰⁶ Müeyyed-Billâh, *Şerhu'l-tecrîd* (Mektebetü'ş-Şamile Nüşhası), c. VI, s. 149.

¹⁰⁷ Necaset bulaşan kuyuların temizlenmesi ile ilgili bkz. Cessâs, *Fusûl*, c. IV, s. 248; Serahsî, *Usul*, c. II, s. 192; Taberî, *Şifâ*, c. I, s.149. Yırtıcı kuşların artığının temizliği konusunda bkz. Serahsî, *Usul*, c. II, s. 193; Taberî, *Şifâ*, c. I, s.149.

¹⁰⁸ Ahmed b. Muhammed Rassâs, *Cevheretü'l-usûl ve tezkiyetü'l-fuhûl fî ilmi'l-usûl*, San'a Yazması, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, vr. 104.

hocası Ebû Abdullah el-Basrî’den naklettiğini ifade eder.¹⁰⁹

D. Fasid Bâtil Ayrımı

Kerhî mektebinin Zeydî usul ve fûrûna yaptığı en büyük etkilerden birinin fesad ve butlân nazariyesi olduğu söylenebilir. Fasid bâtil ayrımının hem ilk dönem Zeydî fukahâda¹¹⁰ olmaması, hem de tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Nâtık-Bilhak’ın et-Tahrîr’inde yer bulması Kerhî mektebinin etkisini akla getirmektedir.

İslâm hukuk literatüründe hukukî işlemler geçerlilik bakımından “geçerli” ve “geçerli olmayanlar” şeklinde ikiye ayrılmış, Hanefîler dışındaki fıkıhçılar geçerli olmayan işlemleri “bâtil” adıyla tek bir isim altında toplamıştır. Buna mukabil Hanefî hukukçular bu işlemleri fasid ve bâtil şeklinde ikiye ayırmakta ve her birine farklı sonuçlar bağlamaktadırlar. Hanefîlere göre bir hukukî işlemin geçerli olabilmesi için bazı rükün, şart ve vasıfların olması gerekir. Rükün ve inikad şartlarındaki eksiklik işlemi bâtil kılarken, vasıflarındaki eksiklik fasid kılar.¹¹¹ Buna göre fasid ve bâtil ayrımı Hanefî mezhebi ile diğer fakihler arasındaki temel ayrılık noktalarından birini ifade eder. Cumhûr-u fukahâ fasid ve bâtil aynı manada kullanırken, Hanefîler bu terimlere özellikle akit ve hukukî işlemler alanında farklı mana ve sonuçlar yüklemişlerdir.¹¹² İbadetler alanında ise, “geçersiz” anlamında fasid ve bâtil kavramlarının eş anlamlı kullanımı konusunda fıkıh mezhepleri arasında ittifak bulunmaktadır.

Zeydîlerin çoğunda Hanefîlerde olduğu gibi bir fasid bâtil ayrımı kabul edilmiş, bu ayrımın ibadet ve muâmelâtta hukukî sonuçlarına temas edilmiştir.¹¹³ Fasidin tanımında “aslen meşru ama vasfen memnû oluşa” yapılan vurgu ve muâmelâtta fesadın akitte bulunması gereken sıhhat şartlarının eksikliğinden kaynaklandığına yönelik ifade önemlidir.¹¹⁴ Sârimüddîn el-Vezîr de bu noktada Zeydî imamların çoğunun Hanefîlerle aynı kanaatte olduğunu belirtir.¹¹⁵

Ezhâr şarihlerinden İbn Miftâh (öl.877/1472), bey akdi bahsinde

¹⁰⁹Hüseyin b. Kâsım, *Hidâyetü’l-ukûl*, c. II, s. 637

¹¹⁰Ebü’l-Hasan Abdullah İbn Miftâh, *el-Müntezu’l-muhtâr mine’l-ğaysi’l-midrâr (Şerhu’l-ehzâr)*, Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, Sa’de 2003, c. V, s. 116, 117.

¹¹¹Ali Bardakoğlu, “Butlân”, *DİA*, c. VI, s. 476. Hanefî usulünde konunun detayı için bkz. Abdulazîz Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. I, s. 378. Hanefî fıkhında fasid bâtil ayrımı ile ilgili bilgi için bkz. Bürhânüddîn el-Merğînânî (öl. 593/1197), *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, tahk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde, Dârü’l-Farfür, 1. baskı, Suriye 2006, c. III, s. 3.

¹¹²Yunus Apaydın, “Fesâd”, *DİA*, c. XII, s. 417.

¹¹³Behrân, *Metnü’l-kâfil*, s. 6; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 41, 42; Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 23, 24.

¹¹⁴İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 42; Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 23.

¹¹⁵Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lu’luyye*, s. 111, 112.

meseleyi ele alırken kendilerinde ve Hanefîlerde sahih, fasid ve bâtil şeklinde üçlü taksimin olduğunu açıkça belirtir. Bununla birlikte İmam Nasır el-Utrûş'un bu konuda sadece sahih-bâtil ayrımını kabul ettiğini de vurgular.¹¹⁶

Zeydî fikhında bâtil akidle fasid akde verilen örneklere bakıldığında bunların Hanefîlerle paralel olduğu görülür. Mesela leşin (ölünün) ve hür-rün satılması bâtil bir işlem iken, içinde belirsizlik barındıran satım fasiddir. Zeydî eserlerde bu türe bâtil denilemeyeceğine açıkça işaret edilmiştir.¹¹⁷ Zeydî fakihlerde nikâhta da fasid bâtil ayrımı söz konusu edilir.¹¹⁸ Hâdî'ye göre bu bâtil iken Kerhî mektebinin talebesi Müeyyed-Billah ve Nâtik-Bilhak'a göre fasiddir. Buradaki gerekçe de vafıdaki eksikliklerdir.¹¹⁹ Çağdaş Zeydî akademisyenlerden İbrahim el-Vezir de, fasid-bâtil ayrımı noktasında Zeydîlerin çoğu ile Hanefîlerin hemfikir olduğunu belirtir.¹²⁰

E. Teklifî Hükümler

Zeydî usul eserlerinde Hanefî usulcülerle benzeşen konulardan biri tekliifî hükümlerde ortaya çıkar. Hanefî usul anlayışının temel farklarından biri de tekliifî hükümlerde cumhurun kabul ettiği vâcip, haram, mekruh, mendup, mübah şeklindeki beşli tasnife mukabil farz-vâcip, tahrimen mekruh ve tenzihen mekruh kategorilerini de ilave etmeleridir.¹²¹ Zeydî usulcülerin çoğunun tekliifî hükümlerdeki tasnifi de cumhurun görüşü ile

¹¹⁶ İbn Miftâh, *el-Müntezeu'l-muhtâr (Şerhu'l-ehzâr)*, c. VI, s. 416.

¹¹⁷ Nâtik-Bilhak, *et-Tahrîr fi'l-keşfi an nusûsi'l-eimmeti'n-nehârîr*, tahk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetü Bedr, trz., s. 211; İbnü'l-Murtazâ, *kitâbü'l-bey'de fasid ve bâtil olan akitlere ayrıntılı bir şekilde değinir. İbnü'l-Murtazâ, el-Bahru'z-zehhâr el-câmi'u limesâhibi ulemâi'l-emsâr*, tlk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. IV, s. 604-610.

¹¹⁸ Müeyyed-Billah, *Şerhu't-tecrîd* (Mektebetü'ş-Şamile Nüşhası), c.V, s.149; Nâtik-Bilhak, *et-Tahrîr*, s. 148, 156; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahru'z-Zehhâr*, c. IV, s. 228.

¹¹⁹ İbn Miftâh, *el-Müntezeu'l-muhtâr (Şerhu'l-ehzâr)*, c. V, s. 116, 117. İbn Miftâh bu bölümde fasid ve bâtil nikâhi detaylıca ele alır.

¹²⁰ İsmail b. İbrahim el-Vezîr, *Mebâhis fi usûli'l-fikh-el-hükmi'ş-şer'î ve müteallikâtuhi dirase usûliyye mukarane*, Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, San'a 2003, s. 126.

¹²¹ Bu tasnif, sonraki dönem usul eserlerinde yer almıştır. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Nesefî gibi Hanefî usul eserlerinde farz-vâcip ayrımı vardır. Onlar yapılmasına sevap verilen farz, vâcip, sünnet ve nafileden bahsetmişlerdir. *Keşfü'l-esrâr* azimet başlığı altında farz ve vâcip ayrımını zikreder. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. II, s. 436. Konuyla ilgili çalışma yapan Dilek, ilk defa Sadruşşerîa'nın bu tasnife yer verdiğini nakleder. Teklifî Hükümlerin kavramlaşma süreci ve cumhur ile Hanefî mezhebi arasındaki ayrım için bkz. Uğur Bekir Dilek, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*, (Basılmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010, s. 11, 13; a.mlf. "Teklifî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, sy. 18, s. 213.

aynıdır; dolayısıyla onlar farz ve vâcip şeklinde bir ayrıma gitmezler.¹²² Genel kabul böyle olmakla birlikte Zeydî kaynaklar, İmam Nâsır el-Utrûş (öl.304/917)¹²³ ve Yahya b. Mahfuz Dâî (öl.636/1239)'nin¹²⁴ Hanefîlerin bu taksimini kabul ettiğini belirtir. Onlara göre de sübutu ve delaleti kati olan hüküm farz iken, sübutu veya delaleti zannî olan vâciptir. Birinciye inkâr eden küfre düşerken, ikincide böyle bir durum söz konusu değildir.¹²⁵ Mahatvarî ise Dâî ile Hanefîlerin görüşünün aynı olmadığını, onun bu iki kavram arasına dilsel (lugavî) bir anlam farklılığı yüklediğini savunur.¹²⁶ Zeydî müelliflerin geneli farz/vâcip ayrımının haddizatında lugavî, ıstıla-ha dayalı bir fark olduğunu ifade ederler.¹²⁷ Taberî (öl.1072/1662) de Ebû Hanîfe'nin bu şekildeki ayrımını manasız bulurken gerekçesi ise ikisinin de sonuçta “yapanın sevap aldığı, terk edenin cezalandırıldığı” bir hüküm oluşudur.¹²⁸

Mekruhta ise Hanefîlerde olduğu gibi “tenzihen-tahrimen mekruh” ayrımı yoktur.¹²⁹ Bununla birlikte “üç vakitte nafil kılmak kerih görülmüştür” sözünde olduğu gibi bazen mekruhun haram yerine kullanıldığı da ifade edilmiştir.¹³⁰

F. Nehyin Menhiyyun anı'nın Fesâdına Delâleti

Aralarında ayrılıklar olsa da Zeydî usulcüler nehyin, nehyedilenin fesâdını gerektirmediği hususunda Hanefî usulcülerle hemfikirdirler.¹³¹ Mesela Abdullah b. Hamza'nın hocası Rassâs başta olmak üzere Zeydî usulcüle-

¹²²Behrân, *Metnü'l-kâfil*, s. 5; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 33; Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 17.

¹²³Detay için bkz. İsa Doğan, “Hasan el-Utrûş”, *DİA.*, c. XVI, s. 356.

¹²⁴el-Vecîh, *A'lâm*, s. 1146

¹²⁵Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lu'lu'iyye*, s. 102; Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 19.

¹²⁶Mahatvarî Taberî'nin *Şifâ*'sını tahkik etmiş ve eserin dipnotunda bu bilgiye yer vermiştir. Bkz. Ali b. Muhammed Taberî, *Kitabu şifâi ğalîli's-sâil ammâ tahammelehu'l-kâfil*, thk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetü Bedr, 1. baskı, San'a 2014/1436, s. 37.

¹²⁷İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 37.

¹²⁸Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 19-20. Serahsî ise düşünüldüğünde farz-vâcip ayrımının gök ile yer arasındaki fark gibi olduğunu söyler. Bkz. Serahsî, *Usul*, c. I, s. 127. Gazzâlî'nin bu noktadaki değerlendirmeleri için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tab' ve tashîh: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 53-55. Farz vâcip ayrımı noktasında değerlendirmeler için ayrıca bkz. A. Kevin Reinhart, “Like The Difference Between Heaven and Earth” Hanafî and Shafî'i Discussions Fard and Vajib in Theology and Usûl”, *Studies in Islamic Law and Society (Studies in Islamic Legal Theory)*, Brill, Leiden, Boston, Köln 2002, sy. 15, s. 205-234.

¹²⁹Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lu'lu'iyye*, s. 109; Behrân, *Metnü'l-kâfil*, s. 5; Taberî, *Şifâ*, c. I, s.19.

¹³⁰Taberî, *Şifâ*, c. I, s.19.

¹³¹Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihdiyâr*, s.72.

rin çoğuna göre nehiy, nehyedilenin kabîh oluşuna delalet etmekle birlikte fesâdına delalet etmez. Abdullah b. Hamza ise bu görüşe katılmaz.¹³² Zeydîlerin bu noktada verdiği örnekler kısaca şöyledir: gasp haram olmakla birlikte gasbedilen su ile yapılan temizlikle necaset giderilmiş ve gasbedilen bıçakla yapılan kesim helâl olmuştur. Yine hadislerde yasaklanmakla birlikte bid'î talak hukukî sonuç doğurur; Cuma günü Cuma ezanı okunurken yapılan alışveriş de geçerlidir. Dolayısıyla vad'ı itibariye nehiy, menhiyyun anh'ın fesâdını gerektirmez. Zeydîler genellikle bu görüşü Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye nispet eder, kendilerinin de bu görüşte olduğuna vurgu yaparlar.¹³³

G. Diğer Konular

Zeydî usul eserlerinde doğrudan olmasa da dolaylı olarak Hanefîlerin etkisini hissettiren farklı konuları da görmek mümkündür. Bu konuların başında haber teorisindeki kısmi benzerlikler gelir.

Zeydî usulcüler, -arasında farklar olsa da- daha çok Hanefî mezhebinin âhâd haberi kabulde kullandığı bir kavram olan umûm-i belvâ'ya da¹³⁴ usullerinde yer vermişlerdir. Onlar, herkesin bilmesi gereken konuların âhâd haberle nakledilmemiş olması gerektiğini ifade etmişler ve bu konuda bazı kıstaslar getirmişlerdir.¹³⁵ Mesela, “umûm-i belvâ”yı hem ilim hem de amel olarak iki kategoride incelemişlerdir. Birinciye örnek olarak, İmâmiyye Şia'sının, oniki imamın isim ve nesepleriyle belirlendiğine dair rivâyet ettiği haberleri zikretmişlerdir.¹³⁶ Onlara göre bu tür rivâyetler “umûm-i belvâ ilmen” şartlarına uymadığı için reddedilmelidir.¹³⁷ Bir de “umûm-i belvâ ‘amelen” vardır ki, bu gruba örnek olarak verilebilecek pek çok konu ve rivâyet bulunmaktadır. Bu şekildeki âhâd haber ile amel edilebileceğini ifade etmişlerdir.¹³⁸

Kerhî mektebinin öğrencilerinden Nâtık-Bilhak el-Müczi'sinde konuyu tartışırken öncelikle ehl-i ilmin ibadetlere dair konularda umum-i belvâ olan bir âhâd rivâyetle amel noktasında ihtilaf ettiğinden ve Hanefîlerin çoğunun bu tür rivâyetlerle amel etmediğinden bahseder. Hocası Ebû

¹³² Behrân, *Metnü'l-kâfil*, s.42; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s 299, 300; Taberî, *Şifâ*, c. II, s. 201.

¹³³ Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihityâr*, s.72; İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 297, 298. Hanefîlerin görüşü için bkz. Saymerî, *Mesâilü'l-Hilâf*, s. 42.

¹³⁴ Cessâs, *Fusûl*, c. III, s. 114, 127, 129, 135.

¹³⁵ İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 515; Behrân, *Metnü'l-kâfil*, s. 11; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 92-94.

¹³⁶ İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 93; Mahatvarî, *Şerh*, s. 17

¹³⁷ İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 515; Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 52; Mahatvarî, *Şerh*, s. 17

¹³⁸ Çoğunluk zeydî usulcüler bu kanaattedir. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 518; İbn Lokmân, *el-Kâşif*, s. 95.

Abdullah el-Basrî'nin de bu görüşte olduğunu, bu kanaati de Ebü'l-Hasen el-Kerhî'den aktardığını ifade etmiştir. Nâtık-Bilhak bu konuyu derinlikli olarak ele almış, her bir delili inceledikten sonra üstatları olan Hanefîlerin görüşüne katılmadığını bildirmiştir. Abdullah b. Hamza da aynı kanaati sergiler. Onların bu görüşlerinin temel nedeni, bu noktada ümmetin ve Ehl-i beytin icmâının olmasıdır.¹³⁹

Zeydîler haberleri kesin ilim ifade eden “mütevâtir” ve zan ifade eden “âhâd” haber şeklinde tasnif ederler.¹⁴⁰ Bazı Zeydî usul eserlerinde iki haber türü arasında “genel kabul görmüş haber”¹⁴¹ türü zikredilir. Bu üçlü tasnif Hanefîlerin “mütevâtir”, “meşhur” ve “âhâd” tasnifine benzetilebilir.¹⁴²

Zeydî usulcüler, mütevâtir şartlarını taşımadığından dolayı, Kur’ân’dan saymamakla birlikte, şâz kıraatler ile amel edilebileceğini belirtmişler ve şâz kıraatlerle amel etmeyi, âhâd haberle amel etmeye benzetmişlerdir.¹⁴³ Mesela, Zeydî usulcülere göre yemin kefâretinde İbn Mes’ûd’un “peş peşe üç gün oruç” tutulacağına dair kıraati¹⁴⁴ ve “السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ” kıraati şâzdır.¹⁴⁵ Bu kabulün bir gereği olarak Zeydî fûrû-i fikh kitaplarında yemin kefâreti orucunun “aralıksız peşpeşe” tutulması şart koşulmuştur.¹⁴⁶

Zeydî usulcülerle Hanefî usulcülerin aynı kanaatte oldukları daha birçok mesele zikredilebilir. Buna mukabil yukarıda yer verilen örnekler Irak Hanefîlerinin Zeydî usulü üzerindeki etkilerini göstermeye kâfi miktarda olduğu için bu kadarla iktifâ etmek istiyoruz.

¹³⁹Nâtık-Bilhak, *el-Müczî (tahkikli nüsha)*, c. II, s. 270-277; Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihityâr*, s. 205.

¹⁴⁰Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihityâr*, s. 170; İbnü'l-Murtazâ, “Miyâr”, c. I, s. 255; a.mlf. *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 469.

¹⁴¹Zeydiyye’de bazı usulcüler, kesin bilgi ifade eden mütevâtir haberin dışında “genel kabul görmüş haber” (المتلقى بالقبول) şeklinde farklı bir kategori daha zikretmektedirler. Ancak bu kategori sadece birkaç usulcünün eserinde yer bulmuştur. Zeydî bilginler, bu haberi, “Ümmetin ya da Ehl-i beytin, sıhhatine hükmettiği haber olarak” tanımlamış ve bunun doğruluğunun da akıl ile bilinebileceğini ifade etmişlerdir. Bkz. Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lu'lu'iyye*, s. 285, 289.

¹⁴²Serahsî, *Usûl*, s. 295, 310, 333; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. II, s. 522, 534, 538.

¹⁴³İbnü'l-Murtazâ, “Miyâr”, c. I, s. 200; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lu'lu'iyye*, s. 121; Behrân, *Metnü'l-kâfil*, s. 8; Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 34.

¹⁴⁴Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 34; ; Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, *Şerhu muhtasar alâ metni'l-kâfil*, Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfî, San'a, 2001, s. 9.

¹⁴⁵Taberî, *Şifâ*, c. I, s. 34.

¹⁴⁶Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin b. Harun b. Hüseyin el-Hârûnî, *et-Tecrid fi fihki'l-imâmeyni'l-azameyn Kasım er-Ressî ve hafiduhû Yahyâ b. Hüseyin*, haz. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2002, s. 258.

Sonuç

Hicrî II. asırda Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'yi siyasî hareketinde desteklemesi ve Ehl-i beyte muhabbeti sonraki dönem Zeydîlerin Ebû Hanîfe ve talebelerine ilgi duyması şeklinde sonuçlanmıştır. Zeydî fûrû-i fıkıh kitaplarında Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer, İsâ b. Ebân, Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Cessâs ve Tahâvî'nin görüşlerinin çokça yer bulması bunu teyit etmektedir. Hicrî IV. ve V. asır ise özellikle Taberistan Zeydîlerinin Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye talebe oldukları bir süreci ifade eder. Zeydîlerin Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye ilgi duymalarının temelinde Ebû Hanîfe'ye muhabbet beslemeleri bir gerekçe olarak zikredilebilir. Buna mukabil burada her iki cenahta da var olan Mu'tezilî eğilim göz ardı edilmemelidir. Sonuçta bu ilişkinin Zeydî usulüne yansıyan yönleri olmuştur. Bu dönemle birlikte Zeydî usul eserinde Ebû Hanîfe başta olmak üzere Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'den çokça nakiller yapılmıştır. Kerhî mektebiyle ilişkinin en somut sonuçlarından biri Zeydî usulünde istihsanın hicrî V. asırla birlikte delil kabul edilmesidir. Bu etki bununla da sınırlı kalmamış Hanefîlerin cumhurdan ayrıldığı bir alan olarak fesâd ve butlân nazariyesi de Zeydî usul ve fûrû-i fikh eserlerinde kabul görmüştür. Bunun dışında teklîfî hükümler ve haberler gibi konularda da kısmi benzerliklerin var olduğu müşahede edilmiştir. Bütün bu veriler değerlendirildiğinde Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin Zeydî usulüne, usulün belli konularında tesiri olduğu; buna mukabil sonraki dönemde Zeydîlerin daha çok Mu'tezilî ve mütekellimîn usulcülerin etkisinde kaldığı söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. İsâ, *Emâlî (er-Ra'bu's-Sad')*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1435, c. III.
- Ansari, Hasan, Sabine Schmidtke, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abu l-Husayn al-Basrî's Kitâb al-Mu'tamad fî Usûl al-Fiqh: A Bibliographical Note", *Islamic Law and Society*, 20-1-2, Brill 2013, s. 94-102.
- Apaydın, H. Yunus, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 1.
- Atalan, Mehmet, "Ebû Hanîfe ve Ali Oğulları", *Dini Araştırmalar*, c. VIII, sy. 24, s. 159.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *Kitâbü'l-mutemed fî usulî'l-fikh*, tahk. Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403.
- Başoğlu, Tuncay, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh (Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi)", *İlam Araştırma Dergisi*, 1998, c. III, sy. 2, s. 115.
- Bedir, Mürteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, 1. baskı, İstanbul 2004.
- Behrân es-Sadî, Muhammed b. Yahya, *Metnü'l-kâfil*, tahk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetu Bedr, San'a 2001.

- Büyükkörükçü, Muhammed Tahir, *Hâdevî Fıkhnın Doğuşu (el-Hâdî İlel-hakk'ın el-Ahkâm'ı çerçevesinde)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Cessâs, Ahmet b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, tahk. Acil Câsim Neşemî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1994.
- Dilek, Uğur Bekir, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklîfî Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- _____, “Teklîfî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, sy. 18, s. 213.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-İmâmu Zeyd hayâtuhû ve asruhû ve ârâuhû ve fikhuhû*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trz.
- Ençakar, Orhan, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Et-kisi -Kudûrî'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE. 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-U-sul*, tab' ve tashîh: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütü-bi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Gündüz, Eren, *İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-fikhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2007.
- Güney, Necmeddin, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eserinin 'Siyer' Bölümünün Edisyon Kritiği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE., Konya 2006.
- İbn Miftâh, Ebû'l-Hasan Abdullah, *el-Müntezzeu'l-muhtâr mine'l-ğay-si'l-midrâr (Şerhu'l-ezhâr)*, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Sade 2003.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ miyâri'l-ukûl fi il-mi'l-Usûl*, tahk. Ahmed Ali Mutahhar el-Mâ'hizî, Dâru'l-Hikme-ti'l-Yemâniyye, San'a 1992.
- İltaş, Davut, “Fıkıh Usulü Yazımında “Kelâmcılar Yöntemi ve Fakîhler Yöntemi” Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimnâme*, 2009/2, c. XVII, s. 77.
- Kâsım b. Muhammed, Hüseyin b. Emir, *Hidâyetü'l-ukûl ilâ ğâyeti's-sûl*, 2. baskı, 1401.
- Köksal, A. Cüneyd ve İbrahim Kâfi Dönmez, “Usul-i Fıkıh”, *DİA*, c. XLII, s. 203.
- Mahatvarî, Murtazâ b. Zeyd, *Şerhu muhtasar alâ metni'l-kâfil*, Merkezu Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfi, San'a 2001.
- Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza, *Safvetü'l-ihtiyâr fi usuli'l-fikh*, Merkezu Ehl-i beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yemen 2002.
- Nâtık-Bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî, *el-Müczi fi usûli'l-fikh*,

- tahk. Abdülkerim Cedbân, 1. baskı, trz.
- Özen, Şükrü, *Ebû Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası* (Basılmamış Doçentlik Tezi), İstanbul 2001.
- Rassâs, Ahmed b. Muhammed, *Cevheretü'l-usûl ve tezkiretü'l-fuhûl fî il-mi'l-usûl*, San'a Yazması: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, vr. 104.
- Rassâs, Hasan b. Muhammed, *el-Fâik fî usûli'l-fikh*, San'a Yazması: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, vr. 1262, 1297.
- Reinhart, A. Kevin, "Like The Difference Between Heaven and Earth" Hanafî and Shafî î Discussions Fard and Vajib in Theology and Usul", *Studies in Islamic Law and Society (Studies in Islamic Legal Theory)*, Brill, Leiden, Boston, Köln 2002, sy. 15, s. 205-234.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, tahk. Abdulvahid Cehdâni, (Eserin tahkiki, muhakkikin doktora tezinin ikinci kısmını oluşturmaktadır. Bkz. Abdelouahad Jahdanı, *Kitâb Masâil al-Hilâf fî Usul al-Fiqh Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn B. 'Alî al-Saymarî*, (Basılmamış doktora tezi), Université De Provence, Aix-Marseille, 1991.
- Şeker, Sefer, *Cessâs'ın Eserleri Çerçevesinde İlk Dönem Hanefî Hukukçusu Kerhî'nin Fıkıh Yöntemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE., Konya 2005.
- Vezîr, İsmail b. İbrahim, *Mebâhis fî usûli'l-fikh-el-hükmü 'ş-şer'î ve müteallikâtuhû dirase usulîyye Mukarane*, Merkezi't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, San'a 2003.
- Yaman, Ahmet, "Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, Kurav, Bursa 2005.
- _____, *Siyaset ve Fıkıh*, İz yayıncılık, İstanbul 2015.
- Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydileri*, Gümüşhane Ü. Yay., Gümüşhane 2012.
- Yığın, Adem, "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(2003/1), s. 79.
- Zeyd b. Ali, *el-Mecmûu'l-hadîsî ve'l-fikhî*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Zysow, Aron, "Mu'tazilism and Mâturîdism in Hanafî Legal Theory", *Studies in Islamic Law and Society (Studies in Islamic Legal Theory)*, Brill, Leiden, Boston, Köln 2002, sy. 15, s. 235-265.

KUR'ÂN'DA "VEYL" KELİMESİ ÜZERİNE THE USAGE OF "VEYL" IN THE QORAN

2016 • SAYI: 2 • SAYFA 147-171

YAKUP YÜKSEL
YRD. DOÇ. DR.
NAMIK KEMAL Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

This article aims to examine the verses in Koran which have the word "veyl" and their meanings. This examination will help the reader both to understand better the mentioned verses and how they are tackled in the Koranic translations and interpretations. Despite of existing studies related to the issue, this article differs by its title, methodology and content. This study will be about the verses which passed through word "veyle" of how is translations in the some Meals. It will also be pointed to the different comment between the commentary sources and Meals. Drawing attention will be sign the wrong interpretation precedent and the antecedent of text verses will be given the appropriate translation.

Key Words: Qoran, interpretation, veyl, translation, verse.

ÖZ

Bu makalemizde Kur'ân'ın kendine özgü üsluplarından biri olan veyl kelimesinin geçtiği âyetleri ve içerdiği mesajları ortaya koymaya çalışacağız. Böylece kelimenin (veyl kelimesinin) geçtiği ilgili âyetlerin tefsirlerde ve meallerde nasıl aktarıldığını çalışmamızda ortaya koymakla birlikte, mezkûr âyetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz. Konuyla ilgili bazı çalışmalar mevcut ise de bizim çalışmamız yapılan çalışmalardan başlık, metot ve içerik bakımından tamamen farklıdır. Bu çalışma veyl kelimesinin geçtiği âyetlerin bazı meal çalışmalarında nasıl bir tercüme ile aktarıldığı hakkında olacaktır. Tefsir kaynaklarında verilen yorumlar ile mealler arasındaki farklara işaret edilecek, yanlış aktarımlara ise dikkatler çekilerek ilgili kelimenin âyet metninin siyak ve sibakına göre uygun olan tercümesi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Veyl, Meal, Âyet.

Giriş

Kur'ân, kendine has nazmı ve üslubu olan kutsal bir kitaptır. Konuları işleyiş biçimi, hitap şekli, ceza ve müjde haberlerini sunuş tarzı gibi birçok konuyu, kendine özgü bir dil ve metin örgüsüyle sunmaktadır. Onu okuyanlar, Kur'ân'ın kendilerine vermek istediği mesajı çok rahatlıkla anlayabilirler. Çünkü dili sade ve anlaşılırdır. Bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Andolsun biz, Kur'ân'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?”*¹

Kur'ân'ın muhatabı insanlar olduğu için, yine insanların günlük hayatlarında kullanageldikleri deyimler, şikâyet ifadeleri, beddua şekilleri, müjde kalıpları, sevinç belirtileri gibi konuşma ifadeleri Arapça dil olarak Kur'ân'da yer almaktadır. Konumuz olan ve kötü bir durumdan haber veren ya da kişinin hâlini şikâyet anlamında kullanılan veyl kelimesi de bahse konu ifadelerden birisidir. Bu makalemizde Kur'ân'ın kendine özgü üsluplarından biri olan veyl kelimesinin geçtiği âyetleri ve içerdiği mesajları ortaya koymaya çalışacağız. Böylece veyl kelimesinin geçtiği ilgili âyetlerin tefsirlerde ve meallerde nasıl aktarıldığını çalışmamızda ortaya koymakla mezkûr âyetlerin daha iyi anlaşılacağını düşünmekteyiz. Bu konuda tefsir kaynaklarının birçoğuna müracaat ettik. Hadislerde ise kelimenin nasıl geçtiği ile ilgili bazı alıntılar yaptık. Yine birçok meal çalışmasına bakarak veyl kelimesinin tercümesiyle ilgili kıyaslama fırsatı yakalamış olduk. Bu anlamda yirmi bir meale bakılmış olup diğer meallerde de veyl kelimesi aynı şekilde tercüme edildiği için tamamını vermeyi uygun görmedik. İlgili âyetlerin tercümelerini ise Esed'in Meal'inden vermeyi tercih ettik. Kelimenin anlamı ya da Arapçada kullanılış şekli göz önünde bulundurulduğunda hemen ilk bakışta istenmeyen ve hoşla gitmeyen bir anlamı çağrıştırdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelimenin tefsirlerde işaret edilen aslî anlamına ve konu-

¹ Kamer, 54/17.

nun muhataplarına bakıldığı zaman doğruya en yakın tercümelemin hangisi olduğuna da işaret ettik.

Konuyla ilgili bazı çalışmalar mevcuttur. Ancak bizim çalışmamız yapılan çalışmalardan tamamen farklıdır. Örneğin “Kur’ân-ı Kerîm’de Kendilerine ‘Yazıklar olsun!’ Denilenler”² başlığı altında yapılmış bir çalışma ile bizim yaptığımız çalışma metot olarak birbirinden tamamen ayrıdır. Makalemizin başlığından da anlaşılacağı üzere veyl kelimesinin geçtiği âyetlerin içerdiği mesajlar ön planda tutulmuştur. Mezkûr çalışmada ise özellikle muhataplar ele alınmıştır. Ayrıca o çalışma çok geniş tutulmuş olup veyl kelimesinin geçtiği bütün âyetler ve devamı veya öncesi olan âyetlere de yer verilerek her yönüyle tefsir edilmiştir. Biz ise sadece ilgili kelimeyi ele alarak hangi âyette ne gibi anlamın daha uygun olacağı üzerinde durduk. Elbette ki çalışmamızda muhataplara biz de işaret ettik. Ancak muhataplardan ziyade kelimenin Arapçadaki aslî anlamı esas alınarak meallerde nasıl tercüme edildiği karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve uygun düşen manaya işaret edilmiştir. Bahsi geçen araştırmada böyle bir konu işlenmediği gibi sıralama da muhatap kişilere göre yapılmıştır. Bizim çalışmamızda ise ilgili âyetler sûre sırasına göre işlenmiş ve Kur’ân’da veyl kelimesinin geçtiği sayı da belirtilmiştir. Ayrıca iki çalışma daha mevcuttur ki yine bizim çalışmamızdan tamamen farklı çalışmalardır. Bu çalışmalardan biri “Kur’ân’da Veyl Kavramı ve Mürselât Süresi Tefsiri” adlı çalışma olup “veyl” kelimesi ile ilgili diğer kavramlar ele alınmış, tefsir ilmine yer verilmiş ve konu Mürselât süresi tefsiri bağlamında işlenmiştir.³ Diğer bir çalışma ise “Kur’ân-ı Kerîm’de Veyl Kavramı” adlı tezdır. Yine bu çalışmada da “veyl” kavramı ve bununla ilişkili olan diğer kavramlar incelenmiş ve kınanan muhataplar ele alınmıştır.⁴

1.Veyl Kelimesi

1.1. Sözlük Anlamı: Bir kötülüğün vukû bulması, azap, bela ve rezilîlik, üzüntü, helak, zorluk, hayret etmek gibi anlamlara gelmekle birlikte, sözlükte asıl, azab ve helak anlamındadır. Bununla birlikte ağıt ve yakınma anlamı da vardır. Kelimenin ويله - ويلك - ويلي ve nüdbe’de وبله şeklinde kullanımı vardır.⁵ Cehennemde bir vadi veya cehennem kapılarından bir kapı olduğu da rivayet edilmiştir.⁶ İbn Mes’ûd (öl.32/652) veyl kelime-

² Necdet Ünal, “Kur’ân-ı Kerîm’de Kendilerine “Yazıklar Olsun” Denilenler”, *Kelâm Araştırmaları*, 2011, c. IX, sy.1, s.285-334.

³ Emel Ot, *Kur’ân’da Veyl Kavramı ve Mürselât Süresi Tefsiri*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2009.

⁴ Bekir Dönmez, *Kur’ân-ı Kerîm’de Veyl Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, Konya 2010.

⁵ Ebü’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut 1994, c. XI, s. 737-738.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. XI, s. 738-739.

si için cehennemde bir vadi, Kelbî (öl. 146/763), şiddetli bir azap, Ferrâ (öl.207/822) ise kişinin üzüntüsünü ve pişmanlığını ifade ettiği bir kelime olduğu görülmüştür.⁷

1.2. Kur'ân'da Geçtiği Yerler

Veyl kelimesinin Arap dilindeki kullanımına yukarıda işaret ettik. Kelimenin farklı kalıplarda kullanıldığı ise malumdur. Ancak Kur'ân'da kelimenin dilde kullanıldığı her şekliyle geçmediği ise bir gerçektir. Örneğin Arap dilinde ويله-ويلي-ويلاء- ويلی-ويله şeklinde kullanılmakta olup, Kur'ân'da ise bu şekilde kullanıldığı görülmemiştir.

Veyl kelimesi Kur'ân'da otuz dokuz defa geçmektedir. Çoğunlukla yalın hâlinde yani ويل (veylün) şeklinde geçmekte, bazı yerlerde ise bir zamire muzaaf olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu iki şeklin dışında ise kullanılmadığı anlaşılmaktadır. En çok geçtiği sûre ise Mürselât sûresi olup, hep aynı kalıpta yani ويل (veylün) şeklinde on defa geçtiği vakidir.⁸ İkinci olarak Enbiyâ sûresinde dört defa geçmektedir. Burada ise bir defasında elif-lam takısıyla الويل (el-veylü) olarak, üç defa da zamire muzaaf olarak ويلنا (veylena) biçiminde geçmektedir.⁹ Bakara sûresinde de üç defa geçmekte olup ancak hepsi de aynı âyet içerisinde geçmiştir. Bunun dışında ويلکم - ويلنا - ويلتى ويلتنا - ويلنا - ويلکم tarzında geçmektedir ki ileriki safhada geçtiği âyetleri ve konusunu göreceğimiz için burada hangi yerlerde geçtiğini belirtme ihtiyacı duymadık. Özellikle kelimenin orijinal hâlinde kullanış şeklini görmek için âyetleri de orijinal metinleriyle birlikte vermeyi uygun gördük. Şimdi sırasıyla kelimenin geçtiği sûreleri ve âyetlerini verebiliriz.

2. Veyl Kelimesinin Geçtiği Âyetler ve İçerdiği Mesajlar

2.1. Bakara Sûresi 79. Âyet

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ نَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

“O hâlde, yazıklar olsun onlara ki, kendi elleriyle, ilâhî kelâm[dan olduğunu iddia ettikleri hususlar]ı kaydettikten sonra, az bir kazanç elde etmek için, “Bu Allah’tandır!” derler. (Böyle diyerek) kendi elleriyle kaydettiklerinden ötürü yazıklar olsan onlara! Ve yine bütün o kazandıklarından ötürü yazıklar olsun böylelerine!”

Taberî (öl. 310/923) burada geçen veyl kelimesinin öncelikli olarak azap anlamına geldiğini ifade eder, daha sonra cehennemde bir dere, vadi ve bir dağ anlamlarına geldiğini de aktarır.¹⁰ Kurtubî (öl. 671/1273)'nin eserinde

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XI, s. 739.

⁸ Mürselât 77/ 15,19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49.

⁹ Enbiyâ 21 / 14, 18, 46, 97.

¹⁰ Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, c. I, s. 422.

de aynı açıklamalar yer almaktadır.¹¹ Beydâvî (öl. 685/1286) ise üzüntü ve helak anlamında olduğunu söyler.¹² Elmalılı (öl.1942) ise “Vay o yazıcılara ki elleriyle kitaplar yazarlar da sonra bu Allah tarafından, derler- iftira ederler.” şeklinde tercüme etmiştir.¹³ Hadislerde ise veyl kelimesiyle ilgili birçok rivayet görülmektedir. Ancak bu rivayetlerin tamamını değil, konumuzla ilgili olan birkaç tanesini vermekle kifayet edeceğiz.

“الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره” *Veyl: Kafir kimsenin Cehennemde düşüp de kırk yılda nihâyetine eremeyeceği bir uçurumdur.*¹⁴ hadisi buna örnek olan rivayetlerden birisidir.

Sahabeden bazıları abdest alırken ayaklarını yıkamak yerine meshetmişler bunun üzerine Hz. Peygamber: للأعقاب من النار “ateşte yanacak topukların vay hâline” buyurmuş ve bunu veyl kelimesi ile ifade etmiştir.¹⁵ Başka bir hadislerinde ise Arapların ileride başlarına gelecek belalardan dolayı şöyle buyurmuştur: ويل للعرب “Vay Arapların hâline!”¹⁶ Birçok hadiste veyl kelimesi geçmekte olup ancak yaklaşık anlamlarda kullanıldığı için bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

Yukarıdaki âyetten anlaşıldığı üzere veyl kelimesi iyi ve hayır anlamında kullanılmamıştır. Kötü bir anlamı olduğu gibi bu kelime kötü kimseler için kullanılmıştır. Burada Yahudi bilginleri için kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷ Çünkü onlar kendi elleriyle kitaplar yazarak bunun Allah katından olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁸ Özellikle Hz. Peygamber’in vasfıyla ilgili bilgileri değiştirerek kendilerine göre yazmışlardır. Nitekim âyetin sebebi nüzûlü olarak da bu olay zikredilmektedir.¹⁹ Yaptıkları işin şiddetli bir azabı doğuracağını belirtmek için olsa gerektir ki veyl kelimesi aynı âyette üç defa geçmiştir. Meallerde ise vay hâllerine²⁰, yazıklar olsun²¹, büyük

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1993, c. II, s. 8.

¹² Abdullah b. Ömer b. Muhammed Şirâzî Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, Beyrut trz., c. I, s. 165.

¹³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, c. I, s. 394.

¹⁴ Tirmizî, “Tefsir”, 22.

¹⁵ Buhârî, “Vudû”, 4.

¹⁶ Buhârî, “Fiten”, 26.

¹⁷ Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. I, s. 148.

¹⁸ Taberî, *el-Câmi*, c. I, s. 422.

¹⁹ Taberî, *el-Câmi*, c. I, s. 423.

²⁰ Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, İstanbul 2003; Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İstanbul 2011; İsmail Hakkı Bursevî, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî*, İstanbul 2006; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim*, İstanbul 1988; Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul 2000; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Mealî*, İstanbul 2013; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî*, İstanbul 2012.

²¹ Abdullah Parlıyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir*, Konya 2014; Yaşar Kandemir ve Diğerleri, *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Mealî*, İstanbul 2010; Ahmet Varol, *Kur'an Mealî*, İstanbul 1995; Bayraktar Bayraklı, *Kur'an Mealî*,

azap²², vay²³ ve veyl o kimselere²⁴ şeklinde tercüme edilmiştir. Yahudilerin yapmış olduğu tahrif ve iftiranın karşılığı elbette ki cezasız kalmayacaktır. İşledikleri suç büyük olduğu için azabın da büyük olması gerekir. Örneğin bu gibi durumlarda dilimizde kullanılan cehenneme kadar yolun var, cehenneme giresin gibi beddua ifadeleri kullanılmaktadır. Yerine göre bu şekilde tercüme edilmesi düşünülebilir. İlk tefsirler burada geçen veyl kelimesini büyük azap olarak tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla meallerde de aynı mana gözetilmiş olursa konuya uygunluğu da korunmuş olur. Yukarıda işaret ettiğimiz mealler arasında Fikri Yavuz'un tercih etmiş olduğu tercüme tefsirlerde verilen manaya uymaktadır.

2.2. Mâide Sûresi 31. Âyet

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ

“Bunun üzerine Allah, kardeşinin cesedinin çıplaklığını nasıl gizleyebileceğini ona göstereceğini diye toprağı eşeleleyen bir karga gönderdi. [Bunu gören Kâbil,] “Eyvah” diye haykırdı, “Yazıklar olsun bana! Ben, bu karganın yaptığını yapamayacak kadar ve kardeşimin cesedinin çıplaklığını gizleyemeyecek kadar âciz miyim?” Ve bunun üzerine vicdan azabı ile carpıldı.”

Yukarıdaki âyette geçen وَيْلَتَا kelimesini Elmalılı eyvahlar olsun, vay bana şeklinde²⁵, Kurtubî ise, Arapların helak anında söyledikleri bir sözdür ya da uzaklık anlamındadır şeklinde tefsir etmiştir.²⁶ Beydâvî üzülmeye ve hayıflanma anlamında bir kelime olduğunu, aslında ise helak olmak anlamına geldiğini savunmaktadır.²⁷ Ebüssuûd (öl.1574) ise Beydâvî'nin vermiş olduğu tefsiri aynen almış ve hiçbir harfini de değiştirmemiştir.²⁸ Meallerde ise, yazıklar olsun bana²⁹, yazık bana³⁰ ve eyvah³¹ gibi manalar verilmiştir.

İstanbul 2007; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 2002. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, İstanbul 2000; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2013.

²² Ali Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Âlisi*, İstanbul 1967.

²³ Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara 2005.

²⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, İstanbul 2002.

²⁵ Yazır, *Hak Dini*, c. III, s.1656.

²⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, c. VI, s. 95.

²⁷ Beydâvî, *Envârü'l-tenzil*, c. II, s. 146.

²⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâye'l-Kitabi'l-Kerim*, c. II, s. 42.

²⁹ Bkz. Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim*; Esed, Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i*; Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*; Yüsf İşıcık, *Kur'an ve Meal-i*, Konya 2008; Parlıyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir*; Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru-Tefsiri Meal*, Kelâm Yay., İstanbul 2006; Varol, *Kur'an Meali*; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Âlisi*; Diyanet, *Kur'an-ı Kerim Meali*.

³⁰ Varol, *Kur'an Meali*; Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*.

³¹ Elmalılı, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, der. Rauf Pehlivan, Eser Neşriyat, İstanbul 2005.

Bu âyette anlatılan olay kısaca şöyledir. Kabil kardeşi Habil'i öldürdükten sonra ne yapacağını şaşırarak Allah'ın gönderdiği bir karga sayesinde onu gömmesi gerektiğini anlamış ve nihayet onu gömmüştür. Bu olay üzerine hem yaptığına pişmanlık duymuş hem de karga kadar yeteneğinin olmadığına hayıflanmıştır. Dolayısıyla yapılan işin neticesinde üzülmeye ve pişmanlık olduğundan meallerde verilen tercümenin konuya uygun olduğu görülmektedir.

2.3. Hûd Sûresi 72. Âyet

قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ

"Vah bana!" dedi, "Ben yaşlı bir kadın, kocam da yaşlı bir adam iken, hâlâ çocuk mu doğuracağım? Doğrusu, yadırganacak bir şey bu!"

Kurtubî beddua anlamında olan bu وَيْلَتَى kelimesinin, burada kişinin kendine beddua etmesi anlamına olması uygun olmaz, şeklinde yorum yapmaktadır.³² Taberî ise, bu kelimeyi Arapların, hoşlarına gitmeyen bir durumla karşılaştıkları zaman ve hayrete düştüklerinde söylediklerini aktarır.³³ Meallerde ise, eyvahlar olsun³⁴, vay hâlîme³⁵, vay başıma gelenlere³⁶, vay başıma, ay!³⁷, olacak şey değil³⁸, vay³⁹ ve vah bana⁴⁰ şeklinde tercüme edilmiştir.

Burada kelimenin beddua anlamında olması zaten konuya muvafık düşmemektedir. Çünkü Peygamber hanımı bir çocukla müjdelenmektedir. Rivayete göre Hz. İbrahim yüz yaşlarında, eşi Sare de doksan civarlarında idi.⁴¹ Çok yaşlı oldukları için bu işin yani kendilerinin bir çocuklarının nasıl olacağına hanımı şaşırarak ve hayretini ifade etmiştir. Dolayısıyla vay hâlîme, olacak şey değil, aman Ya Rabbi! gibi ifadelerle tercüme etmek daha uygun olur. Âyetin konusu göz önünde bulundurulduğu takdirde meallerde verilen her bir anlamın ise uygun olduğu görülmektedir.

2.4. İbrahim Sûresi 2. Âyet

اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ

"O Allah (ın yoluna) ki, göklerde ve yerde ne varsa, hepsi O'nundur. Kendilerini bekleyen o çok zorlu azaptan ötürü, hakkı inkâr edenlerin vay

³² Kurtubî, *el-Câmi*, c. IX, s. 47.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 75.

³⁴ Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*; Şimşek, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 2013.

³⁵ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, İstanbul 2002, Varol, *Kur'ân Meali*.

³⁶ Tekin, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*; Diyanet, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*.

³⁷ Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*.

³⁸ Bayraklı, *Kur'ân Meali*.

³⁹ Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meali*; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*.

⁴⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı*.

⁴¹ Tekvîn, 17/17.

hâline!”

Bazı tefsirlerde bu âyette geçen veyl kelimesi “Cehennemde kâfirler için akan bir deredir”⁴², “azapla va’ d etmek”, “necatın zıddıdır”⁴³, “zem ve gadab makamında bedduadır”⁴⁴ şeklinde tefsir edilmiştir. Meallerde ise, vay kâfirlere⁴⁵, vay inkâr edenlere⁴⁶, vay hâline⁴⁷ ve veyl kâfirlere⁴⁸ şeklindedir.

Bu âyette kelime (veylün) tam anlamıyla kâfirler için şiddetli bir azabı haber vermektedir. Dolayısıyla burada kelime kâfirler için kullanılmıştır. Buna göre meallerde şiddetli bir azap olarak çeviri yapılması daha uygun görülmektedir. Elmalılı genelde bu kelimeyi tercüme etmeden veyl olsun şeklinde aktardığı için azap anlamı anlaşılmaktadır. Bazı çalışmalarda veyl kelimesi, “Türkçeye en uygun karşılık olarak “yazıklar olsun!” ve “vay hâline!” şeklinde tercüme edilmesi uygundur şeklinde kelimenin anlamını daraltan bir tercih yapılmıştır.⁴⁹ Kelimenin sözlük anlamı arasında geçen, azap, helak, cehennem, cehennemde bir vadi, dağ gibi anlamlarını dışarıda bırakmak suretiyle dilimize sadece yazıklar olsun, vay hâline şeklinde çevirmek aynı zamanda âyetlerin anlam daralmasına sebep olacaktır. Hatta sadece bu iki anlamla âyetleri tercüme etmek âyetlerin vurgulamak istediği mesajı da karşılamayacaktır. Âyetlerde işlenen konular ve kişiler bağlamında yerine göre azap olsun, cehennem olsun, yazık, vay hâline, yazıklar olsun gibi anlamlardan birini tercih etmek ise daha uygun olacaktır.

2.5. Kehf Sûresi 49. Âyet

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا
 “Ve [o gün, herkesin dünyada yapıp-ettiklerine dair] sicil(ler) önlerine konduğunda, suçluların orada (yazılı) olanlardan irkildiklerini görürsün; “Vah bize! Nasıl bir sicilmiş bu! Küçük, büyük hiçbir şey bırakmamış, her şeyi hesaba geçirmiş!” derler. Ve yapıp-ettikleri her şeyi (kaydedilmiş olarak) önlerinde bulurlar ve Rabbinin kimseye haksızlık yapmadığını [anlarlar].”

İbn Aşûr (öl.1973), والويله: تأنيث الويل للمبالغة، وهو سوء الحال والهلاك bu âyette geçen veyl kelimesini; (el-Veyletü: Veyl kelimesinin mübalağa için müennes şeklidir. Kötü durum ve kötü hâl anlamındadır). Ayrıca nüdbe olup “Ey

⁴² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. VII, s. 74-75.

⁴³ Beydâvî, *Envârü’l-tenzil*, c. III, s. 155.

⁴⁴ Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, c. XV, s. 81.

⁴⁵ Gölpınarlı *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*.

⁴⁶ Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı Meal*.

⁴⁷ Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*; Varol, *Kur’ân Meali*; Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*; Diyanet, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*; Esed, *Kur’ân Mesajı*; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meal-Tefsir*.

⁴⁸ Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

⁴⁹ Necdet Ünal, “Kur’ân-ı Kerîm’de Kendilerine “Yazıklar Olsun” Denilenler”, *Kelâm Araştırmaları*, 2011, s.9.

helakım neredesin!” şeklinde izah etmektedir.⁵⁰ Beydâvî helaklerini çağırır⁵¹ şeklinde bir mana vermiş, Hâzin’de aynı manayı tercih etmiştir.⁵²

Bu âyette suçlu kişilerin durumları dile getirilmiştir. Dünyada inkâr edip devamlı günah bataklığına dalmış kişilerin ahirette pişmanlıklarını göstermek için kullanılmış pişmanlık ifadesidir. Dolayısıyla meallerde bu kelimeye uygun tercümelemeler verilmiştir. Şimdi o meallerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz. Eyvahlar olsun bize⁵³, eyvahlar bize⁵⁴, eyvah⁵⁵, yazık bize⁵⁶, vay başımıza gelenlere⁵⁷, vay hâlimize⁵⁸, eyvah bize⁵⁹, vah bize⁶⁰ ve vay başımıza⁶¹ şeklindedir.

2.6. Meryem Sûresi 37. Âyet

فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ

“Hâl böyleyken [Kitâb-ı Mukaddes’e bağlı olduklarını iddia eden] hizipler yine de aralarında [İsa’nın doğuşu hakkında] çekişip duruyorlar! Öyleyse, o büyük gün bütün açıklığıyla gelip çattığı zaman vay hâllerine hakkı inkâr edenlerin!”

Taberî bu âyette geçen veyl kelimesini “cehennem vadisi” şeklinde tefsir etmiştir.⁶² Meallerde ise, şiddetli azap⁶³, vay inkâr edenlere⁶⁴, kâfirlerin vay hâline⁶⁵, vay başına geleceklere⁶⁶, büyük günün (kıyametin) azabı⁶⁷, vay kâfirlerin hâline⁶⁸, veyl o küfredenlere⁶⁹, büyük bir günün çetin azabı⁷⁰

⁵⁰ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, c. XV, s. 338.

⁵¹ Beydâvî, *Envârü t-tenzil*, c. III, s. 227.

⁵² Ali b. Muhammed b. İbrahim Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü t-te’vil fi meâni t-tenzil*, Mısır 1955, c. IV, s. 216.

⁵³ Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*.

⁵⁴ Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*.

⁵⁵ Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*.

⁵⁶ Varol, *Kur’ân Meali*.

⁵⁷ Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*.

⁵⁸ Bayraklı, *Kur’ân Meali*.

⁵⁹ Diyanet, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*; Elmalılı, Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Kandemir ve diğerleri, *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*; Yıldırım, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*.

⁶⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*; Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*.

⁶¹ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*.

⁶² Taberî, *Câmiu l-beyân*, c. VIII, s. 343.

⁶³ Gölpınarlı *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*.

⁶⁴ Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*.

⁶⁵ Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*; Varol, *Kur’ân Meali*.

⁶⁶ Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*.

⁶⁷ Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*.

⁶⁸ Diyanet *Kur’ân-ı Kerîm Meali*; Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*.

⁶⁹ Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

⁷⁰ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*.

ve vay hâllerine⁷¹ şeklindedir.

Bu âyet Hz. İsa hakkında ayrılığa düşen kişileri konu edinmektedir. Ayrılığa düşen kişilerin de Yahudiler ve Hristiyanlar olduğu muhakkaktır. Ya da Hristiyanlar arasında farklı mezhepler olduğu da kabul edilir.⁷² Düşükleri durum elbette ki bir cezayı gerektirdiğinden veyl kelimesini azap olarak tercüme etmek uygundur. Nitekim yukarıda verdiğimiz bazı meallerde buna dikkat edildiği görülmektedir.

2.7. Tâ-hâ Sûresi 61. Âyet

قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْجَنَكُمْ بَعْدَٰبٍ وَقَدْ خَابَ مَنۢ أَفْتَرَىٰ
 “Musa onlara: “Yazıklar olsun size!” dedi, “Allah’a karşı (böyle) yalan uydurmayın; yoksa O müthiş bir azapla sizin kökünüzü kazır; zaten [böyle] bir yalan uyduran kimse baştan kaybetmiş demektir!”

Kurtubî burada geçen veyl kelimesinin beddua⁷³ anlamında olduğunu, İbn Âşûr’da burada geçen bu kelimenin hakikî anlamda, yani beddua anlamında olduğunu savunur.⁷⁴ Meallerde ise yazıklar olsun size⁷⁵, size yazıklar olsun⁷⁶, yazık size⁷⁷ ve veyl sizlere⁷⁸ şeklinde geçmektedir.

Hakikati kabul etmeyen bir kişiye sana yazıklar olsun, acınacak durumdasın şeklinde bir kullanım bilinmektedir. Türkçemizde kullanılan yazıklar olsun size ifadesi, burada âyetin tam anlatmak istediği anlamı vermekle birlikte yaptıkları hatanın yanında bu ifade hafif kalabilir. Çünkü işledikleri suç büyük olduğundan kullanılan veyl kelimesi de ona uygun bir karşılığı ifade etmesi gerekir. Zaten âyette köklerini kazıyacak bir azaptan bahsedilmektedir. Dolayısıyla Allah’a iftira etmeyin, yoksa başınıza büyük bir azap gelecektir, şeklinde tercüme edilmesi daha uygun olabilirdi.

2.8. Enbiyâ Sûresi 14., 18., 46. ve 97. Âyetler

قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ
 “Ve yalnızca: “Vah bize!” diye yanıp yakınırlandı, “Doğrusu, gerçekten zalim kimselerdik biz!”

Râzî (öl. 666/1268) bu âyette geçen veyl kelimesini “Ey helak şimdi vaktindir gel” şeklinde, helak kelimesiyle tefsir etmiştir.⁷⁹ Mealler ise

⁷¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*.

⁷² Karaman ve diğerleri, *Kur’ân Yolu*, c. III, s. 599.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi*, c. XI, s. 143.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XVI, s. 141.

⁷⁵ Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*; Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*; Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*, Diyanet, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*; Esed, *Kur’ân Mesajı*.

⁷⁶ Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*; Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*.

⁷⁷ Varol, *Kur’ân Meali*; Yıldırım, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*.

⁷⁸ Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

⁷⁹ Fahreddin İbn Allâme Diyâüddin Ömer Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, Beyrut 1985, c. XXII, s. 146.

şöyledir: Yazıklar olsun bize⁸⁰, yazık bize⁸¹, vay bizlere⁸², eyvah bizlere⁸³ ve vah bize.⁸⁴

Âyette söz konusu edilen kişiler Mekke müşrikleridir.⁸⁵ Gerçekten biz azabı hak ettik şeklinde bir tercüme de konuya uygun düşebilirdi. Diğer âyet ise şöyledir:

بَلْ تَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ

“Tersine, Biz [gerçek bir yaratma eylemiyle] hakkı bâtılın başına çarparsın da bu onu paramparça eder ve böylece beriki yok olur gider. O hâlde, [Allah’a] yakıştırdığımız şeylerden ötürü yazıklar olsun size!”

Kurtubî burada geçen الْوَيْلُ kelimesini azap olarak tefsir etmiştir.⁸⁶ Meallerde ise şöyle geçmektedir: Yazıklar olsun size⁸⁷, eyvahlar size⁸⁸, vay sizlere⁸⁹, şiddetli azap olsun size⁹⁰ ve vay siz(in hâliniz)e!⁹¹ Yine âyetin konusu Mekke müşriklerinin hakikati inkâr etmeleridir. Onlar Kur’ân’a dil uzatmış, sihir demişler, Hz. Peygamber’i yalancılıkla itham etmişlerdi.⁹² Yüce Allah da bunun üzerine hakkın olduğu yerde bâtılın bir hükmünün olamayacağını beyan buyurmuştur. Dolayısıyla meallerde azap anlamında tercüme etmek konuya daha muvafık düşmektedir. Konuyla ilgili bir başka âyet ise şudur:

وَلَئِنْ مَسَّنْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ

“Yine de, kendilerini Rabbinin azabından bir esinti yoklasa, hiç şüphe yok, hemen, “vah bize!” derler, “Doğrusu, zalim kimselerdik biz!”

Bu âyetle ilgili tefsirlerde herhangi bir yorum yapılmamıştır. Meallerde ise, eyvahlar olsun bize⁹³, yazık bize⁹⁴, vah bize⁹⁵ ve vay bizlere⁹⁶ şeklindedir. Ancak âyet Mekke putperestlerini konu edinmektedir. Kendilerine

⁸⁰ Gölpınarlı *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali* ve Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*.

⁸¹ Varol, *Kur’ân Meali*.

⁸² Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*; Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

⁸³ Diyanet, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*.

⁸⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meal-Tefsir*.

⁸⁵ Karaman ve diğerleri, *Kur’ân Yolu*, c. III, s. 669.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, c. XI, s.184.

⁸⁷ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Esed, *Kur’ân Mesajı*; Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*; Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*; Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meal-Tefsir*.

⁸⁸ Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*.

⁸⁹ Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

⁹⁰ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*.

⁹¹ Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi*, c. XI, s. 184.

⁹³ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*; Diyanet, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*; Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*.

⁹⁴ Varol, *Kur’ân Meali*.

⁹⁵ Tekin *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*; Esed, *Kur’ân Mesajı*.

⁹⁶ Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*; Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

verilen nimetlere güvenerek onlar bolluk içinde yaşamışlar fakat azıcık bir azap kendilerine dokunduğunda da isyan etmişlerdir. Böylece Allah ve Resulüne düşmanlıklarını sürdürecektir olurlarsa bütün nimetlerin ellerinden gideceği haberi verilmektedir.⁹⁷ Yine veyl kelimesinin geçtiği âyetlerden birisi de aşağıda vereceğimiz âyettir.

وَاقْتَرَبِ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ

“[ki o zaman] başa gelmesi kaçınılmaz olan [kıyamet] söz[ün]ün gerçekleşmesi de yaklaşmış olacaktır. O zaman ki, hakkı inkâra şartlanmış olan kimselerin gözleri yerinden oynayacak ve [birbirlerine:] “Vah bize!” [diye yakınacaklar], “Bu [kıyamet sözüne] karşı hep umursamazlık gösterdik! Çünkü zulüm ve kötülük yap[maya eğilimli ol]an kimselerdik!”

Yine bu âyetle ilgili de tefsirlerin birçoğunda yorum yoktur. Meallerde ise şöyledir: Yazıklar olsun bize⁹⁸, eyvahlar bize⁹⁹, yazık bize!¹⁰⁰ ve vah bize.¹⁰¹ Muhatap ise inkârcılardır. İnkârlarından dolayı acı çekerek pişmanlıklarını ifade etmektedirler. Meallerde verilen anlam konuya uygun düşmektedir.

2.9.Furkân Sûresi 28. Âyet

يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا

“Vah bana, n’ olurdu, falancayı kendime dost edinmemiş olsaydım.”

İbn Âşûr burada geçen وَيْلَتَىٰ kelimesine sızlanmak anlamı vermiştir.¹⁰² Elmalılı ise “vay başıma gelene” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰³ Meallerde ise şöyle açıklanmaktadır: Yazıklar olsun bana¹⁰⁴, vah yazıklar bana¹⁰⁵, yazık bana¹⁰⁶, eyvah keşke¹⁰⁷ ve vah bana.¹⁰⁸

Âyet inkârcılardan bahsetmektedir. Ahirette inkârlarının neticesi olarak pişmanlıklarını ifade eden durumlarının tasviri vardır. Dolayısıyla meallerde verilen eyvah, keşke, vay başıma gelene gibi ifadeler konuyla uygunluk arz etmektedir.

⁹⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, c. III, s. 726-727.

⁹⁸ Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*.

⁹⁹ Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*; Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*; Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

¹⁰⁰ Varol, *Kur'ân Meali*.

¹⁰¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*.

¹⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*; c. XIX, s. 39.

¹⁰³ Yazır, *Hak Dini*, c. V, s. 3582.

¹⁰⁴ Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*; Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*; Diyanet, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*.

¹⁰⁵ Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*.

¹⁰⁶ Tekin, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*; Varol, *Kur'ân Meali*.

¹⁰⁷ Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

¹⁰⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*.

2.10. Kasas Sûresi 80. Âyet.

وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ تَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُفْلِحُ إِلَّا
الصَّابِرُونَ

“Kendilerine doğru, güvenilir bilgi bahşedilmiş olanlarsa: “Yazıklar olsun size!” derlerdi, (Bilmiyor musunuz ki,) gerçekten inanmış olan, dürüst ve erdemli davranışlarda bulunan kimseler için Allah’ın tasvip ettiği şeyler daha hayırlıdır; ama şüphesiz, böyle bir nimete güçlüklerle göğüs geren kimselerden başkası erişemez.”

İbn Âşûr âyette geçen "veyleküm" kelimesini helak anlamında ve kötü durum manasında,¹⁰⁹ Beydâvî ise helak için dua etmek anlamında tefsir etmiştir.¹¹⁰ Meallerde ise yazıklar olsun size¹¹¹ şeklindedir.

Âyetin konusu şöyle özetlenebilir. Karun’un servetini görenler, onun yerinde olmayı çok arzulamışlardı. Buna mukabil inanan insanlar ise bunun dünya malı olduğu, fani ve geçici olduğunu söylemiş, ahiretin ise daha yararlı olduğunu onlara hatırlatmışlardı. Ancak o inkâr edenler bunu kabul etmemişlerdi. Bunun üzerine inananlar onlara; yazıklar olsun size demişlerdi. Âyet işte bu diyalogu dile getirmektedir. Meallerde verilen anlam da konuya uygunluk arz etmektedir.

2.11. Yâsîn Sûresi 52. Âyet

قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ

“Eyyvah!” diyecekler, “Kim bizi [ölüm] uykumuzdan uyandırdı?” [Bunun üzerine onlara şöyle denecek:] “İşte Rahman’ın vaat ettiği budur! Demek ki O’nun elçileri doğru söylemişlerdi!”

Bu âyetle ilgili tefsirlerde genel anlamda herhangi bir yorum yapılmamıştır. Meallerde ise yazıklar olsun bize¹¹², eyvahlar bize¹¹³, eyvah bize¹¹⁴, vah, eyvah başımıza gelenlere!¹¹⁵, vay başımıza gelene!¹¹⁶ ve eyvah!¹¹⁷ şeklinde anlamlar verilmiştir.

İnkâr edenler ahirette hakikati gördüklerinde vay başımıza gelenlere diyecekler ve inkâr ettikleri için büyük pişmanlık duyacaklar. Buna göre âyette vay başımıza gelen şeklinde bir tercüme daha uygun görülmektedir. Kur’ân Yolu adlı çalışmada da aynı mananın daha uygun düşeceği ifade edilmiştir.¹¹⁸

¹⁰⁹İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XX, s.184.

¹¹⁰Beydâvî, *Envârü’l-tenzil*, c. IV, s.133.

¹¹¹Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*; Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*; Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*.

¹¹²Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*.

¹¹³Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*.

¹¹⁴Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*; Varol, *Kur’ân Meali*; Yıldırım, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*.

¹¹⁵Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*.

¹¹⁶Diyanet, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*.

¹¹⁷Esed, *Kur’ân Mesajı*.

¹¹⁸Karaman ve Diğerleri, *Kur’ân Yolu*, c. IV, s. 504.

2.12. Sâffât Sûresi 20. Âyet

وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ

“*Ve ‘eyvah!’ diyecekler; işte hesap günü bugündür!*”

Râzî burada geçen فَوَيْلٌ kelimesinin helak anında kişinin söylediği bir sözdür, şeklinde tefsir etmiştir.¹¹⁹ Meallerde ise şöyle verilmiştir: Yazıklar olsun bize¹²⁰, eyvahlar bize¹²¹, vay başımıza gelene!¹²², eyvah bizlere¹²³ ve eyvah.¹²⁴ Yine âyette işlenen konu inkârcılardır. Ahiret hayatını kabul etmeyenlerin bu gerçekle karşılaştıklarında pişmanlıklarını dile getirmek için, işte şimdi helak olma vaktimiz gelmiştir, diyeceklerdir. Meallerde bu manaya yakın olarak yazıklar olsun, eyvah yerine, işte şimdi mahvolduk, çetin bir azaba gireceğiz/düşeceğiz şeklinde tercüme edilmesi konuya daha uygun bir anlam olabilirdi.

2.13. Sâd Sûresi 27. Âyet

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ

“*Ve biz, hakikati inkâr edenlerin sandığı gibi, göğü ve yeri ve ikisi arasındaki şeyleri bir amaç ve anlamdan yoksun yaratmadık: Vay hâllerine [cehennem] ateşindeki o inkârcuların!*”

İbn Kesîr bu âyette geçen فَوَيْلٌ kelimesini, o kıyamet günü haşredilecekler hazırlanmış olan azaptan dolayı pişmanlık vardır, şeklinde pişmanlık olarak tefsir etmiştir.¹²⁵ İbn Âşûr’da, o kâfirlerin durumlarının çok kötü olduğunu beyan için veyl kelimesi kullanılmıştır, şeklinde tefsir etmiştir.¹²⁶ Meallerde ise, vay hâline kâfirlerin¹²⁷, vay o inkârcılara¹²⁸, vay hâllerine¹²⁹, şiddetli bir azap vardır¹³⁰, ateşten bir veyl var¹³¹ ve ateşten helak vardır¹³² şeklinde geçmektedir. Âyette de zaten kâfirlerin cehennem ateşinde olacakları ifade edildiğine göre, çok şiddetli azap ya da o ateş içerisindeki durumlarının çok vahim olduğunu ifade edecek şekilde bir tercüme daha uygun olabilirdi.

¹¹⁹ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, c. XX

¹²⁰ Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*.

¹²¹ Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*.

¹²² Diyanet, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*.

¹²³ Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

¹²⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*.

¹²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. VII, s. 55.

¹²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*; c. XXIII, s. 249.

¹²⁷ Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*.

¹²⁸ Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*.

¹²⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*; Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*; Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*; Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*.

¹³⁰ Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali Âlisi*.

¹³¹ Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

¹³² Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*.

2.14. Zümer Sûresi 22. Âyet

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“Öyleyse Rabbinden [gelen] bir ışıkla aydınlansın diye, Allah'ın, kalbini kendisine tam teslimiyet arzusuyla genişlettiği kimse [kalbi kör ve sağır olanla bir] olur mu? Kalpleri Allah'ı anmaya karşı katılaştırmış olanların vay hâline! Onlar apaçık bir sapıklık içindedirler!”

Tefsirlerde bu âyetle ilgili bir yorum yoktur. Meallerde ise, yazıklar olsun¹³³, vay hâline¹³⁴ şeklindedir. Âyetin tehdit bölümü Ebû Leheb ve onun çocuğu hakkında inmiştir.¹³⁵ Ancak âyette inanmış gibi görünüp fakat hayatlarında bu inancın izini taşımayan insanların ruh hâli konu edilmektedir. Akılları ve kalpleri hakikate kapalı kişiler söz konusudur. Dolayısıyla meallerde verilen tercüme konuyla uygunluk içindedir.

2.15. Fussilet Sûresi 6. Âyet

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاستَعِيبُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُواهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ

“Ey Muhammed] de ki, “Ben de ancak sizin gibi beşerim. Bana ilâhınızın yalnızca Tek ilâh olduğu vahyedilmiştir: öyleyse O'na yönelin ve O'ndan bağışlanma dileyin!” O'ndan başkasına ilâhlık yakıştıranların vay hâline.”

İbn Âşur bu âyette geçen وَيْلٌ kelimesinin müşrikler için ahirette göcekleri ceza şeklinde¹³⁶, Ebüssuûd ise, müşrikleri korkutmak ve onların durumlarının çirkin olduğunu belirtmek için kullanılan bir kelimedir, şeklinde tefsir etmişlerdir.¹³⁷ Meallerde ise şu şekildedir: Yazıklar olsun¹³⁸, vay hâline¹³⁹ ve azap olsun.¹⁴⁰

Putperest Araplar Hz. Peygamber'e inanmadıkları gibi Kur'ân'ın da Allah kelâmı olduğunu kabul etmemekte ısrar etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber; ben de sizin gibi bir insanım, size ne yapabilirim ki ancak hakikati tebliğ etmek benim görevimdir, şeklinde cevap vermiştir. Âyetin sonunda da o müşriklere büyük bir azap vardır şeklinde veyl kelimesi kul-

¹³³ Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali*.

¹³⁴ Bulaç, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*; Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerim ve Özlü Tefsir*.

¹³⁵ Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, s.586.

¹³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XXV, s. 15.

¹³⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, c. V, s. 33.

¹³⁸ Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali*.

¹³⁹ Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*; Diyanet, *Kur'ân-ı Kerim Meali*; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*; Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meal-i Kerim*; Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*; Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*; Bulaç, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*; Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerim ve Özlü Tefsir*; Tekin, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*; Varol, *Kur'ân Meali*.

¹⁴⁰ Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve Meal-i Âlisi*.

lanılmıştır. Burada yazıklar olsun, eyvah gibi bir ifade sönük kalacağından, azap onlara olsun şeklinde tercüme etmek daha uygundur. Nihayet bu şekilde tercüme eden meale yukarıda işaret ettik.

2.16. Zuhruf Sûresi 65. Âyet

فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ

“Fakat [İsa’dan sonra gelenler] arasından çıkan gruplar farklı görüşleri savunmaya başladılar: vay hâline o zulmedenlerin ve yazık o acı günde [başlarına gelecek] azap için!”

Taberî burada geçen فَوَيْلٌ kelimesinin cehennemde kismuktan akan bir dere¹⁴¹, Râzî ise ceza ile va’d etmek anlamındadır, şeklinde tefsir etmiştir.¹⁴² Meallerde ise, yazıklar olsun¹⁴³, vay hâllerine¹⁴⁴ ve vay o zulmedenlere¹⁴⁵ biçiminde verilmiştir.

Âyette Hz. İsa hakkında ihtilafa düşen Yahudi ve Hristiyanların durumu anlatılmaktadır. Çünkü onlar ihtilafa düşüp firkalara ayrılmışlardı.¹⁴⁶ Bazıları Hz. İsa için peygamber derken bazıları da onun Allah’ın çocuğu olduğunu iddia ediyordu. İşte bu âyetle onların yanlış bir ayrılık içinde oldukları beyan buyurulmuş ve yaptıkları işin büyük bir azabı gerektireceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla meallerde büyük bir azap verilecektir, şeklinde tercüme konuya daha uygun düşmektedir.

2.17. Câsiye Sûresi 7. Âyet

وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ

“Vay hâline kendi kendini aldatan günahkârın.”

Kurtubî bu âyette geçen وَيْلٌ kelimesini cehennemde bir vadidir, şeklinde tefsir etmiştir.¹⁴⁷ Mealler ise şöyle vermiştir: Yazık¹⁴⁸, vay hâline¹⁴⁹, şiddetli azap olsun¹⁵⁰, veyl¹⁵¹, yazıklar ve azaplar olsun¹⁵² ve vay hâline.¹⁵³ Âyet, Kur’ân’ı inkâr edenlerin başına gelecek azabı konu edinmektedir. Dolayısıyla azap olarak tercüme edilmesi daha uygun görülmektedir.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, s. 207.

¹⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXVII, s. 224.

¹⁴³ Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerim ve Meali*.

¹⁴⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*; Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*; Varol, *Kur’ân Meali*; Parhyan, *Kur’ân-ı Kerim ve Özlü Tefsir*,

¹⁴⁵ Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali*; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerim*.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XX, s. 638.

¹⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, c. XVI, s. 105.

¹⁴⁸ Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerim ve Meali Meal*.

¹⁴⁹ Bulaç, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*; Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*; Varol, *Kur’ân Meali*; Parhyan, *Kur’ân-ı Kerim ve Özlü Tefsir*.

¹⁵⁰ Yavuz, *Kur’ân-ı Kerim ve Meali Âlisi*.

¹⁵¹ Elmalılı, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

¹⁵² Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali*.

¹⁵³ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerim*; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*; Esed, *Kur’ân Mesajı*.

2.18. Ahkâf Sûresi 17. Âyet

وَالَّذِي قَالَ لَوْ لَدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعَدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَّتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَنْجِئَانِ
اللَّهِ وَيَلِكُ آمِنٌ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“Fakat [öyle insan da var ki] kendisine Allah’a inanmayı her tavsiye ettiklerinde anne-babasına, “Yuh olsun size!” diye çıkarır; “Benden önce [bu kadar çok] insan gelip geçmişken [öldükten sonra] tekrar diriltileceğimizi mi söylüyorsunuz?” Onlar ise Allah’ın yardımı için dua eder ve “Yazık sana!” derler; “Çünkü Allah’ın vaadi her zaman doğru çıkar!” O da: “Bu, eski zamanların masallarından başka bir şey değil!” diye cevap verir.”

Yine bu âyette geçen veyl kelimesi diğer yerlerde olduğu gibi müfessirler tarafından birbirine yakın anlamda tefsir edilmiştir. Örnek olması bakımından bazılarını şöyle verebiliriz:

Beydâvî terk edilmesinden korkulan bir şeyi teşvik etmek anlamında duadır, şeklinde tefsir eder.¹⁵⁴

Ebüsuûd “Veyleke” kelimesi aslında yok olmayı istemek anlamında bir bedduadır. Burada ise iman etmeye teşvik anlamında olup, gerçek helak anlamında değildir, şeklinde tefsir etmiştir.¹⁵⁵ İbn Âşûr da; “veyleke” kelimesi, tehdit ve korkutma anlamındadır şeklinde tefsir etmiştir.¹⁵⁶

Meallerde ise; yazık sana¹⁵⁷, yazıklar sana¹⁵⁸, aman!¹⁵⁹ ve yazık ediyorsun kendine¹⁶⁰ şeklinde tercüme edilmiştir. Âyette inanan anne baba ile inanmayan çocuklarının hâlleri tasvir edilmiştir. Bu yüzden aralarında geçen tartışma dile getirilerek inanmayan kimselerin kullandıkları ifade ele alınmıştır.¹⁶¹ Dolayısıyla âyette işlenen konu göz önünde bulundurulduğunda kendine yazık ediyorsun şeklinde bir tercüme daha uygun görülmektedir.

2.19. Zâriyât Sûresi 60. Âyet

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ

“Hakikati inkâra şartlanmış olanların vay hâline; haber verilen günde [başlarına gelecekler için vay hâline onların!]”

Taberî âyette geçen فَوَيْلٌ kelimesini cehennemde kustumuk ve irinden akan

¹⁵⁴Beydâvî, *Envârü t-tenzil*, c. V, s. 74.

¹⁵⁵Ebüsuûd, *İrşâdü l-akli ş-selîm*, c. V, s. 129.

¹⁵⁶İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XXVI, s. 33.

¹⁵⁷Elmahılı, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meal*; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meal*; Esed, *Kur’ân Mesajı*; Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*, Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meal*; Gölpinarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meal*; Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*; Varol, *Kur’ân Meal*.

¹⁵⁸Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlam*.

¹⁵⁹Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*.

¹⁶⁰Yıldırım *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meal*; Külünkoğlu, *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meal*, Asır Yayınevi, İstanbul 2011.

¹⁶¹Karaman ve diğerleri, *Kur’ân Yolu*, c. V, s. 35.

kötü bir deredir¹⁶², Ebüssuûd ise büyük bir azap anlamındadır, şeklinde tefsir etmiştir.¹⁶³ Meallerde ise şöyle geçmektedir: Yazık kâfirlere¹⁶⁴, vay onların hâllerine¹⁶⁵, vay o inkâr edenlere¹⁶⁶, vay hâllerine¹⁶⁷, vay onların hâline, vay hâllerine, vay o inkâr edenlere şeklinde hep vay ifadesi geçmektedir. Burada konu kâfirlerle ilgili olduğu için azap ifadesiyle tercüme etmek daha muvafık olabilirdi.

2.20. Tûr Sûresi 11. Âyet

فَوَيْلٌ لِّيَوْمِئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ

“Vay hâline o gün hakikati yalanlayanların.”

Kurtubî burada geçen فَوَيْلٌ kelimesinin helak için söylendiğini ve cehennemde kismuk ve irinden akan bir dere anlamında olduğunu beyan etmiştir.¹⁶⁸ Hâzin ise şiddetli azap anlamında tefsir etmiştir.¹⁶⁹ Meallerde ise şöyle geçmektedir: Yazıklar olsun¹⁷⁰, vay hâline¹⁷¹, vay artık.¹⁷²

Âyette konu edilen kişiler hakkı ve hakikati yalanlayanlar olduğuna göre ahirette yaptıklarının karşılığı olarak mutlaka azap göreceklerdir. Dolayısıyla şiddetli bir azap olarak tercüme edilmesi daha uygun görülmektedir.

2.21. Kalem Sûresi 31. Âyet

قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ

“[Sonunda] “Yazıklar olsun bize!” dediler, “Gerçekten biz küstahça davranmıştık!”

İbn Âşûr âyette geçen وَيْلَنَا kelimesinin pişmanlık ve üzülmeye anlamında olduğunu söylemektedir.¹⁷³ Meallerde ise, yazıklar olsun bize¹⁷⁴ ve yazıklar bize¹⁷⁵ şeklindedir. Âyetin konusuna bakıldığında verilen meallerin uygun olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, s. 478.

¹⁶³ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, c. V, s. 207.

¹⁶⁴ Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*.

¹⁶⁵ Parlıyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir*.

¹⁶⁶ Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*.

¹⁶⁷ Varol, *Kur'an Meali*; Bayraklı, *Kur'an Meali*.

¹⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, c. XI, s. 485.

¹⁶⁹ Hâzin, *Lübâb*, c. VI, s. 249.

¹⁷⁰ Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*.

¹⁷¹ Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*; Parlıyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir*; Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*; Varol, *Kur'an Meali*.

¹⁷² Elmalılı, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*; Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim*; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*.

¹⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*; c. XIX, s. 80.

¹⁷⁴ Elmalılı, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*; Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim*; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*; Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*.

¹⁷⁵ Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*.

2.22. Mürselât Sûresi 15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47 ve 49. Âyetler

وَيْلٌ لِّمُؤْمِنِيٍّ

"O gün vay hâline hakikati yalanlayanların!"

Âyetler aynen tekrar edildiği için aynı şekilde de tercüme edilmiştir. Taberî burada geçen veyl kelimesi için cehennemde akan dere¹⁷⁶, Kurtubî azap ve aşağılık anlamında olduğu ya da cehennemde içinde türlü türlü azabın olduğu bir vadi¹⁷⁷, Ebüssuûd da devamlı bir helak¹⁷⁸, İbn Âşûr ise, genel anlamda kötülük olarak tefsir etmiştir.¹⁷⁹ Hep aynı kalıpta tekrar edilen bu sûredeki âyetler ise meallerde, vay hâllerine¹⁸⁰, vay hâline¹⁸¹ ve yazıklar olsun¹⁸² şeklinde geçmektedir. Ayrıca en çok tercih edilen mana da yazıklar olsun biçimindedir.

2.23. Mutaffifîn 1. ve 10. Âyetler

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ

"Vay hâline ölçüyü eksik tutanların!"

Kurtubî burada geçen وَيْلٌ kelimesinin şiddetli azap anlamında¹⁸³, İbn Âşûr kötü bir durum şeklinde tefsir etmiştir.¹⁸⁴ Meallerde ise şöyle verilmiştir: Yazık¹⁸⁵, yazıklar olsun¹⁸⁶, vay hâline¹⁸⁷, veyl o mutaffifine¹⁸⁸, azap olsun¹⁸⁹ ve azap ve kaygı.¹⁹⁰

Hz. Peygamber Medine'ye geldiği zaman oradaki tüccarların ticarî ah-lâk bakımından durumu çok kötüydü. Ölçü ve tartıda eksiklik yaparak satış yapıyorlardı. Bu âyet inince Hz. Peygamber pazara çıktı ve bu âyeti onlara okudu.¹⁹¹ Dolayısıyla yaptıkları alışveriş haksız bir kazanç elde etme olarak işlendiğinden azabı hak eden bir davranış sergiledikleri görülmektedir.

¹⁷⁶Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIV, s. 593.

¹⁷⁷Kurtubî, *el-Câmi*, c. XIX, s. 103.

¹⁷⁸Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, V/444.

¹⁷⁹İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XXIX, s. 395.

¹⁸⁰Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*.

¹⁸¹Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meali*; Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*; Varol, *Kur'ân Meali*; Tekin, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*; Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*.

¹⁸²Şimşek, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*.

¹⁸³Kurtubî, *el-Câmi*, c. XIX, s. 164.

¹⁸⁴İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XXX, s. 168.

¹⁸⁵Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*.

¹⁸⁶Diyanet, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*.

¹⁸⁷Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*; Kandemir ve Diğerleri, *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*; Varol, *Kur'ân Meali*.

¹⁸⁸Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

¹⁸⁹Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*.

¹⁹⁰Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*.

¹⁹¹Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, s. 713.

Buna göre burada geçen veyl kelimesini azap olarak tercüme etmek konuyla uyumluluk arz edecektir. Bu sûrede geçen diğer âyet ise şöyledir.

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ

“Vay hâline o gün hakikati yalanlayanların.”

Kurtubî burada geçen وَيْلٌ kelimesini şiddetli azap olarak tefsir etmiştir.¹⁹² Meallerde ise, vay hâllerine¹⁹³, vay hâline¹⁹⁴ ve veyl¹⁹⁵ biçimindedir. Aynı şekilde bu âyetin de azap olarak tercüme edilmesi konuya uygun düşmektedir.

2.24. Hümeze Sûresi 1. Âyet

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ

“Vay hâline iftira atanın ve ayıp-kusur arayanın!”

Taberî bu âyette geçen وَيْلٌ kelimesini, cehennemde bir dere¹⁹⁶, Hâzin cehennemde bir vaha,¹⁹⁷ İbn Âşûr ise ne çirkin ve kötü bir durum¹⁹⁸ olarak tefsir etmiştir. Meallerde ise şu şekilde verilmiştir: Vay hâllerine¹⁹⁹, vay hâline²⁰⁰, azap olsun²⁰¹ ve veyl olsun.²⁰² Görüldüğü gibi âyetlerin konuları, yaptıkları yanlışlara karşı mutlaka bir azabı ifade eden veyl kelimesi ile zikredilmiştir. Âyetlerin konuları, muhatapları ve işlenen suç göz önünde bulundurularak yapılacak bir tercüme ya da meal çalışması daha uygun olacağından zikredilen bağlamlar düşünülerek bu kelime tercüme edilmelidir. Yine burada da her iftiracıya azap vardır şeklinde mealini vermek konunun ağırlığını hissettirecek bir tercüme olacaktır. Nitekim ilk kaynaklar da bu anlama işaret etmişlerdir.

2.25. Mâ'ûn Sûresi 4. Âyet

فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ

“Yazıklar olsun şu namaz kılıp duranlara.”

Taberî bu âyeti namaz kılan münafıklara cehennem deresi olsun şeklinde tefsir etmiştir.²⁰³

¹⁹² Kurtubî, *el-Câmi*, c. XIX, s. 169.

¹⁹³ Gölpinarlı, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Meali*.

¹⁹⁴ Yavuz, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*; Esed, *Kur 'ân Mesajı*; Diyanet, *Kur 'ân-ı Kerîm Meali*; Bulaç, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*; Tekin, *Kur 'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*; Varol, *Kur 'ân Meali*; Parlıyan, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*.

¹⁹⁵ Elmalılı, *Kur 'ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

¹⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIV, s. 616.

¹⁹⁷ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, c. VII, s. 289.

¹⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XXX, s. 471.

¹⁹⁹ Gölpinarlı, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Meali*.

²⁰⁰ Çantay, *Kur 'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Esed, *Kur 'ân Mesajı*; Diyanet, *Kur 'ân-ı Kerîm Meali*; Bulaç *Kur 'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*; Bursevî, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*.

²⁰¹ Yavuz, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*.

²⁰² Elmalılı, *Kur 'ân-ı Kerîm Türkçe Meali*.

²⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIV, s. 659.

İbn Kesîr münafıklar olarak değerlendiriyor.²⁰⁴ Kurtubî ise azap olarak yorumlamakta²⁰⁵, Ebüssuûd da zem ve azarlama olarak anlamakta,²⁰⁶ İbn Âşûr ise mutlak namaz kılanlar değil, namazını gafilce kılanlara veyl olsun anlamında yorumlamaktadır.²⁰⁷ Meallerde ise, vay hâllerine²⁰⁸, vay hâline²⁰⁹, yazıklar olsun²¹⁰, artık şiddetli azap olsun²¹¹ ve veyl²¹² şeklinde tercüme dilmiştir.

Bu sûrede geçen veyl kelimesi görüldüğü gibi muhatap bakımından diğer sûrelerdekinden tamamen farklıdır. Çünkü burada muhataplar namaz kılanlar olarak zikredilmiştir. Önceki âyetlerde ise kâfirler, müşrikler, inkâr edenler, iftira atanlar, hakikati kabul etmeyenler, yalancılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla veyl kelimesine genel anlamda şiddetli bir azap anlamı veren müfessirlerin sayısı da göz önünde bulundurulduğunda, sûrede anlatılan namaz kılanların elim bir azap görecekleği şeklinde akla gelmektedir. Buna göre tüm namaz kılan müminlerin bu âyetin muhatabı olacağını kabul ederek insanların ruh dünyasında olumsuz izler bırakacaktır. Bu tür endişeleri ortadan kaldırmak amacıyla olsa gerektir ki ilk müfessirler buradan kastedilen kişilerin mümin namaz kılanlar değil, münafıklar olduğu şeklinde anlamışlardır. Gerçek manada namaz kılanlar olarak tefsir etmek ise veyl kelimesinin en basit anlamıyla kötü bir hâli tasvir etmesi açısından uygun düşmemektedir. Aslında âyetten münafıklar olduğu da açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Münafıklar olarak tefsir edilmesi ilk müfessirlerin yorumlarından ibarettir. Veyl kelimesinin عن ya da في harfi ceriyle kullanıldığında bildiği şeyi terk etmek anlamına geldiğini İbn Manzûr söylemekte ve bu âyeti de örnek olarak vermektedir.²¹³ Buna göre burada kınanan veya azapla müjdelenen kimselerin, “namazlarını terk edenler” olarak tercüme edilmesi konuya daha uygun düşmektedir. Nitekim bu manada tefsir eden müfessirler de vardır. Örneğin Elmalılı: “Başlıca namazın ehemmiyetinden gaffet edip onu gereği gibi ciddi bir vazife olarak yapmamaktır ki kılınıp kılınmadığına aldırmamak, vaktine dikkat etmemek, geçip geçmediğine

²⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. VIII, s.514.

²⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, c. XX, s. 144.

²⁰⁶ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, c. V, s. 580.

²⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XXX, s. 397-398.

²⁰⁸ Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Mealî*.

²⁰⁹ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Mealî*; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Mealî*; Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*; Tekin, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*; Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Mealî*.

²¹⁰ Diyanet, *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*; Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*; Esed, *Kur'ân Mesajı*.

²¹¹ Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*.

²¹² Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Mealî*.

²¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XIV, s. 406.

mübalât etmeyip vaktinden tehir eylemek, terkinden müteessir olmamak” şeklinde verdiği anlamlar arasında terk etmeyi de zikretmiştir.²¹⁴

Sonuç

Veyl kelimesinin geçtiği âyetlerin konusu ve muhatapları, bu kelimeye verilecek anlam bakımından önemli bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Pişmanlık, helak, cehennemde bir vadi, akan bir dere, sızlanma, azap, hasret gibi manalara gelen veyl kelimesi, Kur’ân’da tekrarlar hariç otuz dokuz yerde geçmektedir. Arapçada eskiden beri kullanılmakta olduğu anlaşılan bu kelimeyi tabîi olarak Kur’ân da kullanmıştır. Tefsirlerde âyetlerin konusuna ve muhatabına göre yorumlanan bu kelime, hemen hemen bütün meallerde eyvah, yazıklar olsun, vay, veyl olsun, azap olsun şeklinde birbirlerine çok yakın anlamlarda tercüme edildiği görülmüştür.

Âyetlerde geçen veyl kelimesi mutlak manada kötü bir anlamda kullanılmıştır. Zaten sözlüklerde iyi anlamında kullanıldığı da vaki değildir. Bununla birlikte geçtiği âyetlerde kötü kimseler için ya da yerilen kişiler için kullanılmıştır. Âyetlere baktığımız da veyl kelimesinin muhatapları genelde kâfirler, müşrikler, münafıklar, yalancılar, suçlular, putperestler, inkârcılar ve iftira atanlardır. Özeldense, Firavun ve sihirbazlar, Yahudiler, Hristiyanlar, Hz. Âdem’in oğlu Kabil, ölçü ve tartıda eksik yapanlardır. Bunun dışında bir yerde Peygamber hanımı için kullanılmıştır. Kullanılan o yerde ise hayret ve şaşkınlık ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü kelimenin kökünde bu anlam vardır. Araplar hayretle karşıladıkları bir durumu veyl kelimesi ile ifade etmektedirler. Sadece bir yerde namaz kılanlar için kullanılmıştır. O âyet de birçok müfessir tarafından hakikî müminler olarak değil, namaz kılan münafıklar olarak tefsir edilmiştir. Araştırmamız neticesinde veyl kelimesine kâfirler, müşrikler, Kur’ân’ı ve Peygamber’i yalanlayanlar, iftira atanlar, ahireti inkâr edenler için kullanıldığında azap ya da cehennem anlamında bir mana verilmesi daha uygun görünmektedir. Ancak bu ayrıntıyı birçok mealde göremediğimizi de belirtmek isterim. Allah’ın âyetlerini değiştirenler, hakikati yalanlayanlar, ahireti inkâr edenler için kullanılan veyl kelimesi, meallerde “yazıklar olsun size” şeklinde tercüme edilmiştir. Hâlbuki işlenen suç karşısında elbette ki bu ifade hafif kalır. Bunun yerine kelimenin ilk anlamları da göz önünde bulundurulursa, “cehenneme kadar yolunuz var, azap sizi beklemekte, büyük bir azaba düşeceksiniz” gibi anlamların verilmesinin daha uygun olacağı sonucuna varılmıştır. Nitekim ilk tefsir kaynaklarında zikrettiğimiz anlamda tefsir edildiği görülmüştür. Yine konu ve muhataplarına göre de yazıklar olsun, eyvah, keşke, şeklinde tercüme edilmesi uygundur. Bu şekilde olan âyetlere ise genelde meallerde uygun anlamlar verildiği tespit edilmiştir.

²¹⁴ Yazır, *Hak Dini*, c. IX, s. 6168-6169.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil; Şahin, Muzaffer, *Kur 'ân-ı Kerîm Meali*, Ankara 2005.
- Ateş, Süleyman, *Kur 'ân-ı Kerîm'in Yüce Meali*, Hayat Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur 'ân Meali*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2007.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Şîrâzî, *Envârü 'l-tenzîl ve esrâru 'l-te'vîl*, Beyrut trz.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur 'ân- ı Kerîm ve Türkçe Meali*, İpek Yayın, İstanbul 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı yayınları, İstanbul 1981.
- Bulaç, Ali, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Meali*, Çıra yayınları, İstanbul 2009.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kur 'ân- ı Kerîm ve Türkçe Meali*, Damla Yayınevi, İstanbul 2001.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur 'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, İstanbul 1988.
- Dönmez, Bekir, *Kur 'ân-ı Kerîm'de Veyl Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, Konya 2010.
- Ebüs-suûd, Mehmed, *İrşâdü 'l-akli's-selim ilâ mezaye'l-Kitâbi'l-Kerim*, Esed, Muhammed, *Kur 'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 2002.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Meali*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1955.
- Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur 'ân*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrahim Bağdâdî, *Lübâbü 'l-te'vîl fî meâni 'l-tenzîl*, Mısır 1955.
- İşıcık, Yûsuf, *Kur 'ân ve Meali*, Kervan Yayın, Konya 2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü 'l-Arab*, Beyrut 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, Beyrut 2000.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur 'ân Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Kandemir, Yaşar ve diğerleri, *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur 'ân-ı Kerîm Meali*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri, *Kur 'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li-ahkâmi 'l-Kur 'ân*, Beyrut 1993.
- Külünkoğlu, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, Asır Yayınevi, İstanbul 2011.
- Ot, Emel, *Kur 'ân'da Veyl Kavramı ve Mürselât Sûresi Tefsiri*, Yüksek Li-

- sans Tezi, *MÜSBE*, İstanbul 2009.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur 'ân-ı Kerîm Meali*, Yani Boyut Yayınları, İstanbul 2013.
- Parlıyan, Abdullah, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*, Konya Kitapçılık, Konya 2014.
- Râzî, Fahreddin İbn Allâme Dıyâuddin Ömer, *Mefâtihu 'l-gayb*, Beyrut 1985.
- Şimşek, Ümit, *Kur 'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, Zafer yayınları, İstanbul 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu 'l-beyân fi te 'vili 'l-Kur 'ân*, Beyrut 1992.
- Tekin, Ahmet, *Kur 'ân 'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsiri Meal*, Kelâm Yayınları, İstanbul 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1981.
- Ünal, Necdet, "Kur 'ân-ı Kerîm'de Kendilerine "Yazıklar Olsun" Denilenler", *Kelâm Araştırmaları*, 2011, s. 9,
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Esbâbu nüzûli 'l-Kur 'ân*, Riyad 2005.
- Varol, Ahmet, *Kur 'ân-ı Kerîm Meali*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Yavuz, Ali Fikri, *Kur 'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meal-i Âlisi*, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul 2013.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Kur 'ân-ı Kerîm Türkçe Meali*, der. Rauf Pehlivan, Eser Neşriyat, İstanbul 2005.
- _____, *Hak Dini Kur 'ân Dili*, İstanbul 1971.
- Yıldırım, Suat, *Kur 'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Define Yayınları, İstanbul 2012.

KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDEN ÜMMET KARDEŞLİĞİ
THE UMMAH BROTHERHOOD FROM QUR'AN PERSPECTIVE
ABDULLAH AYĞÜN

İMSAK ve TAN VAKİTLERİNİN GÖZLEMSEL YOLLA TESPİTİ
AN OBSERVATIONAL STUDY ON THE LIMITS OF DAWN AND FAJR
SACİT ÖZDEMİR / İLHAMİ AŞIKKAYA

"NESİ" ÂYETİ VE MODERN NESİ UYGULAMALARI
THE VERSE FOR NASİ AND ITS MODERN APPLICATIONS
MUSTAFA ÜNVER

ÖMER NASUHI BİLMEN'İN HADİS KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ
POSITION OF OMAR NASUHI BILMEN IN THE CULTURE OF HADITH
HÜSEYİN AKYÜZ

AİLE İÇİ ŞİDDETİN ÖNLENMESİNDE DİNİN ROLÜ
ROLE OF RELIGION IN PREVENTION OF DOMESTIC VIOLENCE
FARUK GÖRGÜLÜ

**İLK DÖNEM İRAK HANEFİLERİNİN ZEYDİ USULÜNE ETKİLERİNE YÖNELİK
BİR İNCELEME**
(KERHİ VE EBÜ ABDULLAH EL-BASRİ ÖRNEĞİ)
AN EXAMINATION DIRECTED TO THE INFLUENS OF THE FIRST IRAQI
HANAFITES ON THE ZAYDI LEGAL THEORY
(THE EXAMPLE OF KARKHI AND ABU ABDULLAH AL- BASRI)
FATİH YÜCEL

KUR'ÂN'DA "VEYL" KELİMESİ ÜZERİNE
THE USAGE OF "VEYL" IN THE QORAN
YAKUP YÜKSEL



Fiyatı: 10 ₺