

ISSN 2147-8422

**GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**GAZİOSMANPASA UNIVERSITY**  
**THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY**

**Cilt: III, Sayı: 2, Yıl: 2015/II**



**Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Cilt: III, Sayı: 2, Yıl: 2015/II ISSN 2147-8422**

**Sahibi/Owner**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM (Dekan Yrd.)

**Editör/Editor**

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK (GOÜ İlahiyat Fak.).

**Yayın Danışma Kurulu / Editorial Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali BOLAT (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak İlahiyat Fak.).

**Yazışma Adresi / Correspondence**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi-TOKAT  
ilahiyyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

Her Haklı Saklıdır. İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayınlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmaz. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Dergimiz   ve  tarafından dizinlenmektedir.

**Kapak Tasarım, Dizgi / Cover Design, Typographic**

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

**Sekreteryası/Secretary**

Öğr. Gör. Yılmaz ÖKSÜZ

**Basım Yeri ve Tarihi/ Publication Place and Date:**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası /Gaziosmanpaşa University Press  
Tokat, 2015



## İçindekiler / Index / الموضوعات

*Makaleler;*

Kur'an'da Kader İnancı

Belief In Destiny In The Quran

الإيمان بالقدر في القرآن

**Hüseyin ÇELİK**.....11-46

Cassâs ve İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân İsimli Eserlerinde Yol Kesme  
Suçunun Karşılaştırılması

Comparison Of Hirabah (Robbery) Crime in the "Ahkâm al-Qur'an"s Of  
al-Jassas and of Ibn al-Arabi

مقارنة أحكام قاطع الطريق في كتاب أحكام القرآن للجصاص و أحكام القرآن لابن العربي

**Şükrü ŞİRİN** .....47-76

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Mûcizelere Bakışı

The View Of Elmalili Muhammed Hamdi Yazir On Miracles

رأي الأملالي محمد حمدي في المعجزات

**İbrahim BAYRAM**.....77-102

60/Mümtehan Suresinin 12. Ayeti Bağlamında Kadınların Biati Meselesi

The Issue Of Women Allegiance in The Context Of Sure-i Mumtehine's

Verse 12

بيعة النساء في ضوء الآية الثانية عشرة من سورة الممتحنة

**Süheyla KÖKSAL** .....103-126

Environment And Ecological Balance In Islamic Thought İslam Düşüncesinde Çevre Ve Ekolojik Denge البيئة والتوازن البيئي في فكر الإسلام <b>Aytekın DEMİRCİOĞLU</b> .....	127-136
Dini Danışmanlık Bağlamında Aile Ve Dini Rehberlik Büroları Religious Counseling in Context Family And Religious Guidance Offices مكاتب الإرشاد الديني والأسري من حيث الاستشارة الدينية <b>Salih AYBEY</b> .....	137-152
Kur'an'da İhlas Ihlas In The Koran الإخلاص في القرآن <b>Ahmet ÖZDEMİR</b> .....	153-166
Hüseyin Kâzım Kadri'nin İman-Amel İlişkisi Hakkındaki Görüşlerinin Tahlîli Hüseyin Kâzım Kadri's Analysis Of The Opinions About The Relationship Between Faith-Action تحليل آراء حسين كاظم قدرى في الإيمان والعمل <b>İbrahim BAYRAM</b> .....	167-194
Fen Lisesi Ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği) Value Orientations Of The Science High School And Imam Hatip High School Students (Samsun Sample) التوجه القيمي لطلاب ثانوية العلوم و ثانوية الأئمة والخطباء (سامسون مثالاً) <b>Rıza ALTUN</b> .....	195-224

Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri  
Wisdoms The Remittal Of The Prophets According To Maturidi  
حكم بَعَثَ الأنبياء عند الماتريدي  
**Osman ORAL** .....225-252

*Çeviri ve Kitap Tanıtımları;*

الكتب الأجنبية في الأدب العربي  
Arap Edebiyatı ile İlgili Yabancı Dilde Yazılmış Eserler  
'Foreign Books' In Arabic Literature: Discourses On Books, Knowledge  
And Ethnicity In The Writings Of Al-Ğāhiz  
**Süleyman TAAN** .....253-284

Batı'da Peygamber Muhammed (s.a.s.) İmajı  
Image Of The Prophet Muhammad In The West  
صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في الغرب  
**İlhami AYRANCI** .....285-290

### *Editörden*

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi elinizdeki bu sayısıyla üçüncü yaşını doldurmuş bulunmaktadır. Bu zamana kadar yayın ilkelerinden ödün vermeden zengin bir muhteva ile sizlere ulaştırmaya çalıştığımız dergimiz, ilahiyat alanında yapılan araştırmalara bir nebze katkı sağlayabilmişse kendini bahtiyar hissedecektir.

İslam dünyası olarak bizim bugün öncelikle halletmemiz gereken en önemli meselelerden birisi kaynaklar üzerinden başlatılan ve ayrışmaları derinleştiren tartışmalardır. Sosyal saha ile ilgili elde edilen sonuçlar üzerinde uzlaştırılmaz derecede farklı yaklaşımların olması tabii karşılanabilir. Ancak normatif yönü ağır basan ve ahlaki kaygıyı içinde barındıran dini meselelere tefekkür bahanesi ardına saklanarak alabildiğine sorumsuzca yaklaşmak hem dinin inanç sistemine hem de ilim disiplinine uygun düşmeyeceği açıktır. İslam alanında çalışma yapan kişi veya toplulukların münazara modundan çıkıp, yalnızca hakikati arama adına hareket etme olgunluğunu göstermesi bu alanda üretilecek bilginin kalitesini artıracaktır. Yüzyıllardır üretilen bilginin kötü bir mirasyedi edasıyla çöp evleri muamelesine maruz bırakılması, kutsal metinlerin hiçbir tarihi arkaplanı yokmuşçasına sadece bizi muhatap alan eda ile yorumlanması protest bir anlayışı işaret etmektedir. Hiçbir medeniyet geçmişinden varlığını sürdürme iddiasında bulunamaz. Sahip olunan birikimin geçici heveslerle benliğe kurban edilmesi büyük bir haksızlıktır. Elbette insan menşeli her görüş değerlendirmeye ve tenkide açıktır. Ancak bu yapılırken kişiyi hakkaniyet ölçüleri içerisinde tutacak olan bir dini/ahlaki kaygının olması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Zira insanın yaptığı şey kutsal metinlere ayar vermek değil, onları doğru anlama gayreti içerisinde olmaktır. Bu alanda öncelikle söz söyleme yetisi peygamberlere tanınmıştır. Onların yetiştirdiği talebelerin sahip oldukları bilgiyi muallimlerinden aldıkları düşünüldüğünde taşıdıkları değer tartışmadan varestede olduğu da açıktır. İslami ilimlerle ilgili bize kadar ulaşan nakillerin kaynak değerini düşürme yerine onların üzerine gölge



düşürecek olumsuzlukları ayıklamak ve detaylar yerine insanlığı doğrudan ilgilendirecek alanlara enerjimizi taksif etmek bugün için yapılabilecek en hayırlı iş olacaktır. İnsanımızın gündeminde olmayan, ilim erbabı arasında tartışmalı bulunan bazı konuları ilk defa duyulmuşçasına özellikle medya üzerinden mütalaa etmek ve böylece karşısındakinden farkını ifadeye çalışmak acaba kimin yararınadır, bunun samimiyetle bir değerlendirilmesinin yapılması lazımdır.

Sahip olduğumuz muazzam kültürel birikimi gelişen şartlara göre yeniden yorumlamak suretiyle çağa sözü olan bir iradeye dönüştürmekten başka önümüzde seçeneğimiz bulunmamaktadır. Bu da ancak samimiyet ve hakkaniyet çerçevesinde sorumlu davranan bireylerin ortak akıl ekseninde buluşarak çalışması ile mümkündür. Akademik alanda yapılan çalışmalar önyargı ve takıntılı bir reddediş tuzağına düşülmeden ilim ehlinin ihtiyaç duyduğu sahalarda üretken bir mesai ile, imece usulü bir anlayış ve gayretle kalıcı hale getirilmelidir. İşte bu inanç ve gayretle çıktığımız ilim yolculuğunda, bu emeğin bir semeresi olarak dergimizin 6.sayısı hayat bulmuştur. Bu sayımızda çeşitli alanlarda kaleme alınmış makaleler yer almakta, ancak ağırlığı kelami konular oluşturmaktadır: Doç. Dr. Hüseyin Çelik, kader meselesini Kur'an penceresinden incelemektedir. Çalışmasının adı "Kur'an'da Kader İnancı" dır. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Bayram, ilk çalışmasında Merhum Elmalılı'nın mucize ile ilgili görüş ve değerlendirmelerini ele almakta, ikincisinde ise Hüseyin Kazım Kadri'nin iman-amel ilişkisi hakkındaki yaklaşımını tahlil etmektedir. Makaleleri "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Mucizelere Bakışı" ve "Hüseyin Kazım Kadri'nin İman-Amel İlişkisi Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili" adını taşımaktadır. Yine bir kelamla ilgili çalışma Yrd. Doç. Dr. Osman Oral'a ait olup, Maturidi'nin Peygamberlerin gönderilişindeki hikmetleri ile ilgili değerlendirmelerini incelemektedir. Adı "Maturidi'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri"dir. Fıkıh alanında bir çalışma yapan Şükrü Şirin ahkâm ayetleri ile ilgili eser veren iki büyük âlimin yol kesme suçu ile ilgili değerlendirmeleri sonucunda nasıl bir hükme vardıklarını incelemekte ve ikisi hakkında bir kıyas yapma imkânı vermektedir. Makale "Cassas Ve İbnü'l-Arabi'nin Ahkamü'l-Kur'an İsimli Eserlerinde Yol Kesme Suçunun Karşılaştırılması" başlığını taşımaktadır. Prof. Dr. Murat Sülün ile Yüksek Lisans öğrencisi Süheyla Köksal'ın birlikte kaleme aldıkları çalışmanın konusu Hz. Peygamber döneminde uygulanan ancak daha sonraları terkedilen bir uygulama; kadınların bey'atı hakkındadır. Başlığı "60/Mümtehane Suresinin 12. Ayeti Bağlamında Kadınların Biatı Meselesi"dir. Yrd. Doç. Dr. Ahmet Özdemir ise her işte temel alınması gereken bir husus olan ihlas kavramını Kur'an'ın tanımlaması çerçevesinde

incelemektedir. Makale “Kur’an’da İhlas” adıyla yer almaktadır. Doç. Dr. Aytekin Demircioğlu’nun, iç alemin korunması için önemli olan ihlusa karşılık dış alemin de emanet anlayışıyla korunmasının önemini vurguladığı çalışması “Environment And Ecological Balance in Islamic Thought (İslam Düşüncesinde Çevre ve Ekolojik Denge)” başlığını taşımaktadır. Bu sayımızda eğitimle ilgili iki makale bulunmaktadır. İlki Dr. Rıza Altun’un Fen ve İmam Hatip liselerinde okuyan öğrencilerin değer yönelimlerini karşılaştırmalı olarak ele aldığı makalesi “Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği)” adını taşıırken, ikincisi Dr. Salih Aybey’in ailelere dini danışmanlık ve rehberlik hizmeti veren büroları incelediği çalışması “Dini Danışmanlık Bağlamında Aile ve Dini Rehberlik Büroları” başlığı altında yer almaktadır.

Bu sayımızda İngilizceden Arapçaya bir çeviri ve bir de kitap tanıtımı yer almaktadır. Tercüme Yrd. Doç. Dr. Süleyman Taan tarafından yapılmış olup, Arap edebiyatında kullanılan yabancı kaynaklar ile ilgili verilen bilgileri konu edinmektedir. Çevirinin başlığı “ el-Kütübü’l-Ecnebiyye fi Edebi’l-Arabi”dir. Kitap tanıtımını ise Dr. İlhami Ayrancı yapmakta olup bu eser Batı dünyasında Hz. Muhammed’e yönelik yaklaşımları ele almaktadır. Yazının başlığı “Batı’da Peygamber Muhammed (s.a.s) İmajı”dır.

Dergimizin bu sayısının günyüzü görmesinde pek çok kişinin değerli katkıları olmuştur. Bu bağlamda makale yazarlarımıza, emeğini esirgemeyen hakem hocalarımıza, maddi ve manevi katkılarını her zaman gördüğümüz sayın rektörümüze ve dekanımıza, ismini burada zikredemediğim bütün çalışanlarımıza içtenlikle teşekkür eder, saygı ve selamlarımı sunarım.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle Allah’a emanet olunuz.

Aralık 2015

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

## KUR'AN'DA KADER İNANCI

Hüseyin ÇELİK\*

### Özet

Bu makalenin konusu Kur'an'da kader konusudur. Kader inancı, siyasi ve dini temelleri olan bir konudur. Kader dini bir kavram olmasına rağmen en fazla siyasete alet edilmiş bir konudur. Kaderle ilgili yapılan birçok tartışma da siyasi zeminde başlamasına rağmen dini alanda devam etmiştir. Kur'an, insanın başına gelen iyi ve kötü her şeyin Allah tarafından ezelden bilinip yazıldığından bahsettiği gibi, insanın fillerinde mutlak manada hür olmadığından da bahsetmektedir. Mutlak iradenin yanında insan iradesine de yer vermektedir. Kader inancı ile Levh-i Mahfûz arasında da sıkı bir ilişki vardır. Levh-i Mahfûz'un varlığını kabul etmek kader inancının varlığını kabul etmeyi gerektirir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kader, Levh-i Mahfûz, Ezel, İrade.

## BELIEF IN DESTINY IN THE QURAN

### Abstract

The subject of this article is predestination (qadar) in the Qur'ân. The belief in predestination (qadar) is a subject with political and religious roots. Although predestination (qadar) is a religious concept, it is often played politics. Though a lot of debate relating to predestination (qadar) started in a political ground, it has continued in a religious area. As the Qur'ân mentions that good and bad things the people experience have been known and read by Allah since time immemorial, it say that while carrying out their acts, the people is not completely free. It mentions human volition as well as infinite (divine) volition. There is also a close

---

\* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniv. İlahiyat Fakültesi, huseyin.celik@gop.edu.tr

relation between the belief in predestination (qadar) and the Well-Preserved Tablet (al-Lawh al-Mahfûz). To accept existence of the Well-Preserved Tablet (al-Lawh al-Mahfûz) requires the belief in predestination (qadar).

**Key Words:** the Qur'ân, predestination (qadar), the Well-Preserved Tablet (al-Lawh al-Mahfûz), time immemorial, volition.

## A. GİRİŞ

Din-Siyaset ilişkisi insanlık tarihi kadar geçmişi olan bir konudur. İnsanın var olduğu her ortamda din ve siyasetin varlığı müşahede edilir. İnsanların siyasi anlayışları üzerinde dinin etkisini görebildiğimiz gibi dini anlayışlarında da siyasetin etkisini görebilmekteyiz. Din ile siyaset etkileşiminin en fazla bir arada görüldüğü konulardan biri de kader inancı meselesidir.

İslam öncesi Arap toplumunda da izlerine rastlayabildiğimiz kader inancı, yaşadığı dönemin siyasal yapısını da içinde barındırarak her dönemde tartışma konusu olmuştur. Kader inancı etrafında gerçekleşen tartışmalar Hz. Peygamber döneminde yer yer gündeme gelse de siyasi karmaşaların arttığı dönemler de daha da ön plana çıkmıştır. Hz. Ebubekir döneminde bu konuyla ilgili açık bir rivayete rastlamasak dahi Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde “kader” ile ilgili tartışmaların gün yüzüne çıkmaya başladığını, Emeviler döneminde ise zirve noktasına ulaştığını müşahede edebilmekteyiz. Bu dönemde hilafetten saltanata geçilmiş ve bu yeni yönetimin halk nezdinde daha rahat bir biçimde kabulünü sağlamak için ilk sığınak “kader inancı” olmuştur. Yeni ortaya çıkan bu yönetim şeklini ve bu yönetim şeklinin akabinde gelen sultanların halka yaptıkları zulümleri meşrulaştırmak için “kader inancı” en büyük referans alınmıştır. Sultanların her yaptıklarının Allah'ın bir kaderi olduğu ve onların sadece Allah tarafından yazılan kaderi uyguladıklarını söyleyen Cebriye düşüncesi ortaya çıkmıştır. Sulatanların da hoşuna giden bu düşünce desteklenmiş ve Emevi devletinin resmi mezhebi haline getirilmişti. Sultanların yaptıkları zulmü kaderle ilişkilendiren kişi ve düşünce hoş görülürken aynı hoşgörü, bu zulme karşı çıkanlar için uygun görülmemiştir. Senin kaderinde benim elinden ceza çekeceğın yazıldığı için ben bu cezayı sana uyguluyorum diyen sultanlar alkışlanırken, senin kaderinde, benim senin düşüncene karşı çıkmam yazılı olduğu için ben de sana karşı çıkıyorum diyen âlimler ise katledilmişti. Bu düşünce Mutezili düşüncenin

ortaya çıktığı Abbasiler döneminin ilk ellili yıllarına kadar devam etti.<sup>1</sup> Kendilerine *Kaderiler* denilen ve ilk kez Mabed el-Cühenî ile Geylan ed-Dımeşkî<sup>2</sup> ile başlayan karşıt görüş giderek güç kazanmaya başlamıştı. Cebriyeciliğin aksine bu dönemde de kaderi inkâr düşüncesi etkili olmaya başlamıştı. Her yaptığı kadere onaylatmaya çalışmakla ifrata düşen Cebriyeciliğin karşısına kader inancını inkâr ederek çıkan Mutezile de tefrite düşmüştü.

Siyasi alanda başlayan bu düşünce dini alana da sirayet etmişti. Ömer ibnü Abdülaziz tarafından “*er-Red alâ'l-Kaderiyye*” ve Hasan Basrî tarafından “*Risaletün fi'l-Kader*”<sup>3</sup> adlı risaleler kaleme alınmıştı. Emevi Halifesi Abdulmelik b. Mervan'ın Hasan Basrî'den kader hakkındaki görüşünü beyan etmesi üzerine kaleme almış olduğu bu eser aynı zamanda İslam dünyasında kaderle ilgili yazılmış ilk eser olarak da kabul edilmektedir. <sup>4</sup> İmamı Buharî'nin kitabını oluştururken bazı bâbları kaderiyyeye reddiye olacak şekilde oluşturduğu, bunu sebebinin de yaşadığı dönemdeki; “*Halku'l-Kur'an ve Kader*” gibi kalamî meselelerin yoğun bir şekilde tartışılmasından kaynaklandığı zikredilir.<sup>5</sup>

Kelamî alanda başlayan bu tartışmalar zamanla tefsir sahasına da sirayet etmişti. İlk defa Ca'd b. Dirhem tarafından gündeme getirilen ve Cehm b. Safvân tarafından da yaygınlaştırılan “*Halku'l-Kur'an*” tartışmasının temelinde yanlış kader inancı algısı vardı. Yaptıkları her türlü zulmü kadere bağlayan ve bunun da ezelde yazılı olduğunu iddia eden Cebriyeci düşünceye karşı Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesi geliştirilmişti. Mutezile, Allah'ın sıfatlarının ezeli olmadığını, dolayısıyla Allah'ın sıfatlarından olan Kelamullah ve İlim gibi sıfatların da ezeli olmayıp sonradan yaratıldığını iddia ediyordu. Allah'ın sıfatlarının yaratılmış olduğunu kabul etmek, ezelde yazılan bir kader inancını ve bu kader inancının yazılı olduğu kelamullahtan oluşan kitabın inkârını gerektiriyordu.

Biz bu çalışmamızda kader konusunun Kur'an'da ne şekilde ele alındığını incelemeye çalışacağız. Kaderle ilgili ilk tartışmalar siyasi bir zeminde ortaya çıkmış olsa da zamanla siyasi zeminden dinî zemine kaymıştır. Günümüzde ise

<sup>1</sup> Aydınlı, Osman, “İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum 2002/2, shf: 132.

<sup>2</sup> Bağcı, H.Musa, “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Diyarbakır 2000, c. II, No. 4, s.114.

<sup>3</sup> Aydınlı, a.g.m., s. 132.

<sup>4</sup> Kubat, Mehmet, “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan El-Basrî'ye Gönderdiği Mektup Ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabi) Mektup)”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VIII (2008), sayı:1, s. 351.

<sup>5</sup> Bağcı, Musa, “el-Buhari'nin Kader Konusunda Mutezile ile Münakaşaları”, AÜİF, XLVI (2005), sayı 1, s. 23.

siyasi altyapısından ziyade dinî boyutu tartışılır hale gelmiştir. Kader inancının, Kur'an'da iman edilmesinin gerekli olduğu belirtilen iman esasları içerisinde zikredilmemiş olması da kaderi inkâr düşüncesini daha da kuvvetlendirmiştir. Biz bu çalışmamızda kader inancının Kur'anî temelleri ve boyutu üzerinde duracak, kader konusunun Kur'an'da ne şekilde ele alındığından ve bununla ilgili olan bazı temel hususlardan bahsedeceğiz. Konuyu şu başlıklar altında inceleyeceğiz:

- a. Kur'an'da kader kavramının sözlük ve ıstılahı anlamda kullanılması
- b. Kader-Levh-i Mahfûz ilişkisi
- c. İnsan fiillerinin kaynağı ve insanın hürriyeti meselesi
- d. Hidâyet ve Dalâlet meselesi
- e. Sonuç

## B. KUR'AN'DA KADER KAVRAMININ SÖZLÜK VE İSTİLAHÎ ANLAMDA KULLANILMASI

### 1. Kader Kelimesinin Sözlük Anlamı ve Kur'an'da Kullanım Şekilleri

Türevleriyle birlikte 131 yerde geçmekte olan Kader kelimesi sözlükte; gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak anlamlarına gelmektedir.<sup>6</sup>

Kader kelimesi Kur'an'da başlıca şu anlamlarda kullanılmıştır:

- a. **Belli biçim verme, kararlaştırma, düzenleme, takdir etme**

Bununla ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

“Takdîr eden, (ona göre de) yol gösterendir.” وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ<sup>7</sup>

“ Onu bir damla sudan yarattı ve şekil verdi.” مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ<sup>8</sup>

فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا تَلِكِ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

<sup>6</sup> İbn Manzuri Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dar-u Sadr, Beyrut, Tarihsiz, XVIII, 36-39; Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 59.

<sup>7</sup> A'lâ, 87/3.

<sup>8</sup> Abese, 80/19.

“Karanlığı yarıp tanyerini açartan O’dur. Geceyi, dinlenmek için; Güneş’i, Ay’ı (vakitlerinizi) hesaplamak için yaratmıştır. İşte bu, her şeye galip gelen ve her şeyi bilen Allah’ın takdiridir.”<sup>9</sup>

Bu ayetlerde geçen “kader” kelimesi belli bir biçim verme, düzenleme ve takdir etme anlamlarında kullanılmıştır.

#### b. Bir ölçü ve miktar ile yapma

أَنْ أَعْمَلُ سَابِغَاتٍ وَقَدَّرُ فِي السَّرْدِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Geniş zırhlar imal et, dokumasını ölçülü yap. (Ey Davud hanedanı!) İyi işler yapın. Kuşkusuz ben, yaptıklarınızı görmekteyim, diye (vahyettik).”<sup>10</sup>

وَأَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ

“Her şeyin hazineleri yalnız bizim yanımızdadır. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz.”<sup>11</sup>

Bu ayetlerde “kader” kelimesi belli bir ölçü ve miktar anlamında kullanılmıştır.

#### c. Ölçülü, azar azar vermek, kısıtlamak

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ<sup>12</sup> “Muhakkak ki Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ

“Amma her ne zaman da imtihan edip rızıkını daraltırsa o vakit de rabbim beni küçük düşürdü der.”<sup>13</sup>

إِنَّكَ وَبَسَطُ الرِّزْقِ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا

“Doğrusu senin Rabbin dilediği kimsenin rızıkını genişletir ve bir ölçüye göre verir. O kullarını gören ve haberdar olandır.”<sup>14</sup> Ayetlerinde ise kısıtlamak, ölçülü vermek anlamlarına gelmektedir.

#### d. Belli bir zaman

أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ لِئَلَّا تَقْرَءَ مَعْلُومٍ

<sup>9</sup> Er'am, 6/96.

<sup>10</sup> Sebe, 34/11.

<sup>11</sup> Hicr, 15/21.

<sup>12</sup> Kamer, 54/49.

<sup>13</sup> Fecr, 89/16.

<sup>14</sup> İsra, 17/30.

“Sizi bayağı bir sudan yaratıp onu belli bir süreye kadar sağlam bir yere yerleştirmedik mi?”<sup>15</sup>

Bu ayette “kader” kelimesi belli bir zaman dilimi anlamında kullanılmıştır.

e. **Kudret, yapabilme gücü, güç yetirme**

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ  
كَذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ

“Rablerini inkâr edenlerin misâli şöyledir: Onların amelleri, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu bir küle benzer. Kazandıklarından hiçbir şeye güçleri yetmez. İşte (haktan) uzak olan dalâlet budur.”<sup>16</sup>

وَأُخِّن لَّمْ تَعْبُرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا

“Bundan başka, sizin gücünüzün yetmediği fakat Allah’ın sizin için sakladığı ganimetler de vardır. Allah her şeye Kadir olandır.”<sup>17</sup>

Kader kelimesi bu ayette rızkın daraltılması anlamına gelmektedir. Zira bir kimse için rızka güç yetirme, rızkın o kimseye belli bir ölçü ile verilmesi, yani ölçüsüzce bol bir şekilde verilmemesi anlamına gelir. Dolayısıyla rızık o kimse için daraltılmış (kısılmış) olmaktadır.<sup>18</sup>

f. **Değerlendirmek, anlamak**

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ

“Allah hiçbir insana bir şey indirmemiştir’ demekle Allah’ı gereği gibi değerlendiremediler.”<sup>19</sup>

“Onlar Allah’ı hakkıyla tanıyıp bilemediler.”<sup>20</sup> وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

Yahudiler, Allah hiçbir beşere bir şey indirmemiştir demekle kendilerince Allah hakkında değerlendirmede bulunmuş ve O’nun hakkında hüküm vermiş olmaktadır.<sup>21</sup>

g. **Planlamak:**

فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّثَمَرٍ وَقَفَّجْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاء عَلَىٰ أَمْرٍ قَدِيرٍ

<sup>15</sup> Mürselât, 77/20-22.

<sup>16</sup> İbrahim, 14/18.

<sup>17</sup> Fetih, 48/21.

<sup>18</sup> Erdem, H.Sabri, “Türk Kelamcıları İbn Kemâl (1468-1534)ve Mustafa Sabri’de (1860-1954)Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme” AÜİFD XLVI (2005), sayı: II, s.52.

<sup>19</sup> En’âm, 6/91.

<sup>20</sup> Zümer, 39/67.

<sup>21</sup> Erdem, a.g.m., s. 53.



*“Bunun üzerine (biz de) sağanak hâlinde boşanan bir su (bir yağmur) ile gök kapılarını açtık! Yeri de kaynaklar halinde (tamamen) fışkırttık da (her iki) su (ezelde) takdîr edilmiş bir emir üzerinde birleşti.”<sup>22</sup>*

Bu ayette gökten inen su ile yerden çıkan suyun planlanan ölçüde birleşmelerinden bahsedilmektedir.

Kaderle ilgili ayetlere baktığımızda içerisinde *“kader”* geçen kelimeler ıstılahi anlamdan ziyade sözlük anlamında kullanılmış olsalar dahi bunları tamamen kader inancından soyutlamak da doğru olmaz. Çünkü Kur'an'da kader kavramından bahsederken genel manada kâinattaki düzen, onun yaratılması, yönetilmesi ve mükemmelliğine vurgu yapmakla birlikte insanın yaratılması ve müstesna yeteneklere sahip olmasına da dikkat çekmektedir. Allah'ın bir eşyanın dün, bugün ve yarınını düzenlemesi de kaderin bir parçasıdır. Allah sadece eşyaların değil canlı cansız, akıllı akılsız tüm varlıkların dün, bugün ve yarınını düzenlemektir. Bu açıdan bakıldığında insanın hayatının da düzenlenmesi kaderin bir parçasıdır ve Kur'an'daki *“kader”* kelimeleriyle ilgilidir.

Zemahşerî'de *“Biz her şeyi bir ölçü ile yarattık”<sup>23</sup>* ayetini açıklarken buradaki *“kader”* den maksadın; bir şeyin var olmadan önce levh-i mahfûz'da yazılı olarak takdir edilmesi<sup>24</sup> anlamına geldiğini söylemiştir.

Kader kavramının sözlük anlamını ve Kur'an'da kullanılan çeşitli anlamlarını zikrettikten sonra onun ıstılahî anlamına ve bu anlamda kullanılacak ayetlere geçebiliriz:

## **2. Kader Kelimesinin İstılahî Anlamı ve Kur'an'da Kullanım Şekilleri**

İstılahta kader, *“Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi”<sup>25</sup>* olarak tarif edilmiştir. Kaza ise *“Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesidir.”<sup>26</sup>*

<sup>22</sup> Kamer, 54/11-12.

<sup>23</sup> Kamer, 54/49.

<sup>24</sup> Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, IV/430.

<sup>25</sup> Yavuz, a.g.m., XXIV, 58.

<sup>26</sup> Yavuz, a.g.m. XXIV, 58.

Maturîdiler bu tanımları benimserken Eşâriiler ise onların aksine Allah'ın ezeli ilmiyle bilmesini gaza, bunun ortaya çıkmasını ise kader olarak tarif etmişleridir.<sup>27</sup>

Kader kelimesinin tanımını yaptıktan sonra konuyla ilgili ise şu ayetleri zikredebiliriz:

أَيَّمَا لَكُم مِّمَّا تُكْفِرُونَ الْوَيْلٌ لَّكُم مِّمَّا تُكْفِرُونَ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ ۱. سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَئِنْ قَالُوا لَا يَكُونُ لَكُمْ حَيَاتٌ

*“Nerede olursanız olun, sağlam kaleler içinde bulursanız bile, ölüm size yetişecektir. Onlara bir iyilik gelirse: ‘Bu Allah’tandır’ derler, bir kötülüğe uğrarlarsa ‘Bu, senin tarafındandır’ derler. De ki: ‘Hepsi Allah’tandır’. Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?”<sup>28</sup>*

Bu ayet Uhud savaşı sonrası münafıkların: *“eğer kardeşlerimiz bizim yanımızda olsalardı ölmezlerdi”* demeleri üzerine nazil olmuş<sup>29</sup> ve bir önceki ayetle de bağlantılıdır. Münafıkların: *“Rabbimiz! Savaşı bize niçin yazdın! Bizi yakın bir süreye kadar ertelesen (savaşı bir müddet daha farz kılmasan) olmaz mıydı?”* şeklindeki sorularına cevap niteliği taşımaktadır. Âl-i İmrân Suresi 154. ayete: *“Evlerinizde kalmış olsaydınız bile, öldürülmesi takdir edilmiş olanlar, öldürülüp düşecekleri yerlere kendiliklerinden çıkıp giderlerdi”* buyrulurken ölümünden kaçışın olmadığını belirtmiştir. Allah'ın size takdir ettiği ecelden kaçışınız yok. Savaşsanız da savaşmasanız da eceliniz gelmiş ise öldürüleceksiniz. Bundan kurtulma ihtimaliniz yoktur.<sup>30</sup> Size yazılan ecellerinizden bir şey de eksiltilmeyecektir.<sup>31</sup>

Kurtûbî, *“Hiç kimse yok ki, ölümü Allah'ın iznine bağlı olmasın. (Ölüm) belli bir süreye göre yazılmıştır.”<sup>32</sup>* Mealindeki ayeti de zikrederek bu ayetin insanın eceline delalet ettiğini, onun da Allah'ın kader ve kazası ile olacağını ve *“katil öldürmeseydi*

<sup>27</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitabu't-Ta'rifât*, Darul'l-Kutubi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1996, s. 174; Yavuz, *kader*, s. 58.

<sup>28</sup> Nisâ, 4/78.

<sup>29</sup> Maturîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünneti*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, III/264

<sup>30</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kurân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, 4/175; Maturîdî, a.g.e., III/264; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-Muhîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, III/311; Bursevî, İsmail Hakki b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kurân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, II/246.

<sup>31</sup> Zemahşerî, a.g.e., I/527.

<sup>32</sup> Al-i İmran, 3/145.

*maktul yaşayacaktı*" şeklindeki anlayışla ecelin değişebileceğini söyleyen Mutezile'ye reddiye olduğunu söyler.<sup>33</sup>

Onlara bir zafer, bir nimet ve bir ganimet ulaştığında bu Allah tarafından, O'nun takdiridir derler; ama bir şiddet, hezimet, ölüm ve yaralanma gibi şeyler isabet ettiğinde ise "Ya Muhammed! bu senin hatan sebebiyledir." Diyerek onun sebebiyle uğursuzluğa uğradıklarını söylerler.<sup>34</sup> Onlar bilmediler ki; iyilik ve kötülüğün tamamı Allah katındadır. Musibet ve nimet adına ne varsa ne senin adına ne de başkası sayesinde; bilakis hepsi Allah katındadır. Çünkü yaratıcı ve Rab O'dur. Ondan başka ne bir yaratıcı ne de bir Rab vardır. İsalet eden nimetse Allah'ın sana ikramı, musibet ise Allah'ın seni onunla bir imtihanıdır.<sup>35</sup> Bütün bunlar O'nun takdiri ve kazasıdır.<sup>36</sup> Onun için Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Yahudilerin: "Sen Medine'ye gelmenle uğursuzluğa uğradık. Hurma üretimi azalıp fiyatları yükseldi."<sup>37</sup> şeklinde ki sözleri asılsız ve yersizdir.

Bu ayette direkt olarak kader olgusuna vurgu yapılmaya da kaderin konusu olan *eceler* vurgu yapılmıştır. Her insanın ölüm vakti olan ecelin Allah tarafından takdir edildiği ve bunun da değişmeyeceğine dikkat çekilmiştir. Lafız olarak kader inancına vurgu yapılmaya da içerik olarak yapılmaktadır.

2. Kaderin varlığı konusunda delil olarak zikredilen diğer bir ayet de şudur:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي بُيُوتِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلُ أَنْ نَدَّبَرَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

"Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce o, Kitap'ta bulunmasın. Doğrusu bu Allah'a kolaydır. Bu, kaybettiğinize üzülmemeniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmanız içindir. Allah, kendini beğenip öğünen hiç kimseyi sevmez;"<sup>38</sup>

Bu ayet-i kerimede insanların nefislerine isabet eden hastalık ve ölüm gibi musibetler ile yeryüzünde vuku bulan açlık, kuraklık, sel ve depresyon gibi musibetlerin<sup>39</sup> daha önceden bir kitapta yazılı olduğundan bahsedilmektedir.

<sup>33</sup> Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *el-Camî' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1987, V/283.

<sup>34</sup> Taberi, *a.g.e.*, 4/176; Zemahşerî, *a.g.e.*, I/527; İbn Atıyye, Abdu'l-Hak b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâr-ü İbni Hazm, Beyrut 2002, s. 457.

<sup>35</sup> Taberi, *a.g.e.*, 4/177; Bursevî, *a.g.e.*, II/247.

<sup>36</sup> Maturîdî, *a.g.e.*, III/265; İbn Atıyye, *a.g.e.*, s. 457.

<sup>37</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, I/527.

<sup>38</sup> Hadîd, 57/22-23.

<sup>39</sup> Taberi, *a.g.e.*, XI/676; Zemahşerî, *a.g.e.*, IV/467; İbn Atıyye, *a.g.e.*, s. 1827; Razî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 2005, X/224; Şerbinî, Muhammed Ahmed el-Hafîb, *es-*

Ayetin, *هَٰذَا* "hâ" zamirinin "musibetler"<sup>40</sup> ezafe edimesi sebebiyle Kitapta yazılı olan musibetlerin kendileri değil onların zikridir. *وَالشَّجَرَةَ التَّلْحُونَ فِي الْفُرْآنِ* "Kur'an'daki lanetlenmiş ağacı"<sup>41</sup> mealindeki ayetde olduğu gibi, Kur'an'da mevcut olan ağacın kendisi değil zikridir. Allah (cc) de musibetleri yaratmadan önce onların zikrini, bilgisini bir kitapta yazmıştır.<sup>42</sup> Bu kitaptan maksadın Allah'ın ilminden mecaz<sup>43</sup> olduğu zikredildiği gibi dünyada var olan her şeyin, varlık sahnesine çıkmadan önce kendisinde yazılı bulunduğu Levh-i Mahfûz<sup>44</sup> olduğu da söylenmiştir.

Müfessirlerin genelinin görüşü, buradaki musibetlerden maksat; yeryüzünde vuku bulan her türlü âfet ile kişilere isabet eden ölüm ve hastalık gibi şeylerdir. Fakat İbni Abbas ve İbni Zeyd'e atfedilen diğer bir görüşte ise; buradaki "musibet" ten kasıt sonradan gerçekleşen her şeydir. Hayır ve şer kabilinden her şeyi kapsar.<sup>45</sup>

Musibetin dildeki yaygın kullanım şekli olumsuzluklarla alakalı olmakla birlikte bu ayette "musibet" in hem iyiliği hem de şerri kapsadığını söyleyebiliriz. Gerek musibet kelimesinin içermiş olduğu anlamadan gerekse de bir sonraki ayetten bu sonucu çıkaramamız mümkündür. Zira musibet kelimesinin aslı ( صَاب ) الصَّوْب "es-savb" olup buda; havadan kuşun inmesi, bir nesneye yetişmek, yağmur, gökten yağmurun inmesi, ulvi bir âlemden süfli bir âleme inen her şey gibi anlamlarına gelmektedir.<sup>46</sup> Bu kelimedenden türemiş olan musibet de insanın yaşamı boyunca elde ettiği, ona isabet eden her türlü şeylerdir.<sup>47</sup> Musibet kelimesi insana isabet eden her türlü hayır ve şerri kapsamaktadır. Bunu sadece olumsuz şeyler için kullanmak kelimenin anlamını daraltmak olur.

*Sirâcu'l-münîr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, IV/223; Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010, VII/325.

<sup>40</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1827; Razî, *a.g.e.*, X/225; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VIII/224.

<sup>41</sup> İsrâ, 17/60.

<sup>42</sup> Maturîdî, *a.g.e.*, IX/531.

<sup>43</sup> İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Darü't-Tûnisîyyetü, Tunus 1984, XVII/369.

<sup>44</sup> Razî, *a.g.e.*, X/224; Kurtubî, *a.g.e.*, XVII/257; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VIII/224; Şerbînî, *a.g.e.*, IV/223; el-Mehdî, *a.g.e.*, VII/325.

<sup>45</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1827.

<sup>46</sup> İbn Manzûr, Cemaledin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, , İnan,1405 h., I/535; el-Fîrûzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Mu'cemu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 760; Hulusi, Hacı Ahmed; Derviş, Hacı Mustafa, *Ehter-ü Kebir*, İstanbul 1310 h., s. 476.

<sup>47</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, I/535-536; Firuzabadi, *Kamûsu'l-Muhît*, s. 760; Hulusi, Hacı Ahmed; Derviş, Hacı Mustafa, *a.g.e.*, s. 476.

Bir sonraki ayette ise: *“kaybettiğinize üzülmemeniz ve Allah’ın size verdikleri ile de şımartmanız için”* buyrulmaktadır. İnsanı üzen şeyler olumsuzluklar olurken onu şımartan şeyler ise nimetlerdir. Musibetler insanları üzürken nimetler de şımartır. İnsanlık tarihi boyunca Allah’ın kendilerine verdiği zenginlik ve nimetlerden dolayı şımaran çok kavimler var olmuşken, musibetlerden dolayı şımaran hiç bir kavim olmamıştır.

Bu ayetin kaderle ilgisinin olmadığını savunanlar; insana isabet edenin insanın kendi iradesi dışında başına gelen, onun fiiliyle ilgili olmayan üzüntü verici olaylardır.<sup>48</sup> şeklinde bir açıklama getirmeye çalışmışlardır. Fakat bu iki ayete birlikte baktığımızda burada ki *“musibet”* ten maksadın kişilere isabet edecek olan hayır ve şer türünden her şeyi kapsadığını söyleyebiliriz. *“Musibet”* denince genelde insanların zihninde olumsuz bir şey canlanmasının sebebi *“musibet”* kavramının olumsuz manadaki şeyler için kullanımının daha yaygın olmasında olduğunu söyleyebiliriz. Kelime temelde iki anlamı içermiş olsa da zamanla anlam daralmasına uğrayarak sadece olumsuz şeyler için kullanılır olmuştur.

Musibet kelimesinin hem hayır hem de şerli şeyler için kullanılabilmesine delil olarak da şu ayeti zikredebiliriz: *مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ* *“Sana isâbet eden her iyilik Allah’dandır; sana isâbet eden her kötülük ise nefsendendir.”*<sup>49</sup> Görüldüğü üzere bu ayette hem kişiye isabet eden iyilikler için hem de kötülükler için, *musibet* kelimesinin aslı olan (صَاب) *“es-saovb”* kullanılmıştır.

Müfessirler de bu ayetin, Allah’ın ezeli ilmini ve kaderi inkâr eden Kaderiyye’ye karşı en kuvvetli bir delil olduğunu<sup>50</sup> ve insanların başına gelen her türlü şeyin kaza ve kaderden kaynaklandığını<sup>51</sup> söylemişlerdir.

Yine bu ayetin kaderle ilgisi olmadığını söyleyenlere göre gör; Allah musibetleri yaratmadan önce onların hangi durumlarda insanın başına geleceğini tespit etmiştir. Yani Allah, her varlık cinsi için bir kânun koymuştur ki olaylar da bu kânunlar çerçevesinde cereyân etmektedir.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Ateş, Süleyman, *“Kader”*, Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, Eylül, Ekim, Kasım, Sayılar: 19, 20, 21, shf. 50; Erdem, a.g.m., s. 53.

<sup>49</sup> Nisâ, 4/79.

<sup>50</sup> İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrü’l-Kur’ânü’l-Azîm*, Mektebetü Darü’t-Türâs, Kahire Tarihsiz, IV/314.

<sup>51</sup> Razî, a.g.e., X/225; Şerbîni, a.g.e., IV/223; el-Mehdî, a.g.e., VII/325.

<sup>52</sup> Gürler, Kadir, *“Kader Üzerine Bir Deneme -İnsanın Kaderi” İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme*, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Kasım 2013, Sayı:X, S.104.

Böyle bir yaklaşım tarzı da kendi içerisinde tutarsızlıklar barındırmaktadır. Allah'ın fiilleri değil de kanunları yaratmasının hikmetini nasıl izah edeceğiz? Bu insan fiillerinin Allah'ın iradesi ile değil de O'nun tarafından konulan kanunlar çerçevesinde gerçekleştiğini kabul etme anlamına gelmektedir. Bu ise Allah'ı fail olmaktan çıkarıp onun yerine kanunları fail yapmayı ifade eder. Peki, bu kanunlar nelerdir? Bu kanunların insan fiilleri üzerindeki etkilerinin ölçüsü nedir? Böyle bir durum insana fiilleri konusunda tam bir hürriyet sağlayacak mı?

Kanunların belirleyici olduğu düşünüldüğünde aynı şekilde insan iradesine müdahale söz konusu olacaktır. Sonuçta insan bir kanunu seçecek ve fiilleri de o kanun çerçevesinde meydana gelecektir. Gerçek hayatta ise durumun bu şekilde olmadığını görmekteyiz. Örneğin "İnsanın göğsüne kurşun sıkmak insanı öldürür" veya "yüksekten düşmek insanı öldürür" şeklinde kurallar konulmuş olsa her yüksekten atlayanın veya göğsüne kurşun sıkılanın ölmesi gerekirdi; fakat gerçek hayatta durum böyle olmayabiliyor. Her zaman aynı nedenin aynı sonucu doğurmadığı görülüyor. Aynı araba içerisinde aynı kazayı yaşayan iki kişiden biri ölürken, diğeri en küçük bir yara bile almaksızın kurtulabiliyor. İnsan hayatında her zaman bir dış müdahalenin olduğu son derece aşikâr.

Yine bu ayette; "Onları yaratmadan önce" şeklinde bir ifadenin olması, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını iddia eden mutezileye cevap vardır.

İnsanın başına gelecek olayların ezeli olarak bir kitapta yazılı olmasının, amellerin kaydedilmesi ve yazılmasıyla çeliştiği düşünülebilir. Madenki her şey ezelde yazılmıştır Allah o halde niçin insanların amellerini melekler vasıtasıyla amel defteri dediğimiz şeylere kaydediyor? Önceden yazılı olan bir şeyi ikinci kez tekrar kaydetmenin gerekçesi nedir?

İnsanla Allah arasında iletişim dili vahiydir. Allah vahyini indirirken de insanların anlayacağı şekilde indirmiştir. Tabiri caizse ilahî ifadeler beşerileştirilerek, beşerin anlayacağı dilde indirilmiştir. Allah kullarını imtihan ederken, onları kendi yaptıklarına şahit tutmak için imtihan etmektir. Amellerin yazılmasında da böyle bir durum yani insanlara göre bir şekillenme vardır. Amellerin kaydedildiği şeylerle ilgili olarak ta Kur'an insanın elleri, ayakları, derisi ve içerisinde yaşadığı yeryüzünü zikreder.<sup>53</sup> Hesap esnasında yaptıklarını inkâra kalkışan insana hiç inkâr edemeyeceği deliller ve şahitler sunar. İnsan da

<sup>53</sup> Nur, 24/24; Fussilat, 41/21; Zilzâl, 99/4.

kendi eli ve ayağı bu işe şahitlik yaptığı için inkâr etmek yerine kendi azalarına kızar.<sup>54</sup> Yaptıklarından dolayı hesaba çekilemeyecek olan Allah hiç bu şekilde yapmadan da kişileri cennete veya cehenneme koyabilirdi. Ama adaletin bir gereği olarak böyle yapıyor olabilir. Yani kişinin lehine ve aleyhine olabilecek her şeyi onun kendi dünyası ile ilişkilendiriyor.

Söz konusu bu ayetin kader inancıyla doğrudan ilgili olduğunu söyleyebiliriz; çükü Allah (cc) insanların başına gelecek olan her türlü hayır ve şerrin bir kitapta yazıldığını, bunun da O'nun için kolay bir şey olduğu ifade edilmektedir. Allah, durumun böyle olmasının sebebini de bir sonraki ayette açıklıyor. İnsan isabet eden bir nimetten dolayı Allah'ı unutturacak, kişiyi tuğyana düşürecek derecede sevinmemesini ve başına gelecek bir olumsuzluktan dolayı da kendisini helak edecek derece de üzülmemesini istemektedir.<sup>55</sup> Onun başına gelen bu olumlu veya olumsuz halin bir imtihan olduğunu bilmesini, kendisinin ne kadar da zorlasa bir noktadan öteye geçemeyeceği, bazı musibetlerin insanlara kendi elleri ile kazandıklarından dolayı<sup>56</sup> isabet edebileceğinden dolayı sadece kendisini ilgilendiren kısmı ile meşgul olmasına vurgu yapılmaktadır.

Yine üzölmek veya sevinmek yerine burada sizin için olan imtihan boyutuna bakın. Çünkü O sizi bazen şiddetli bela ve musibetlerle imtihan ederek sabrınızı ölçer. Bu musibetler karşısında da sabretmenizi emreder. Bazen de genişlik ve nimetlerle imtihan eder ve bunların karşısında da şükretmenizi emreder. Bela verir sabretmenizi, nimet verir şükretmenizi ister. Belayı sabır, nimeti şükür kılmanız ister.<sup>57</sup>

3. Kader konusunda zikredebileceğimiz bir diğere ayeti ise şudur:

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

*"De ki: 'Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez. O bizim Mevlamızdır, inananlar Allah'a güvensin"*<sup>58</sup>

Uhud savaşından sonra Müslümanların başına gelen olumsuz durum müminleri üzerken münafıkları sevindirmişti. Her yer de *"eğer bizim dediklerimizi yapsaydı bu şekilde olmayacaktı"* gibi ileri geri konuşmaya başlamışlardı. Fakat aynı

<sup>54</sup> Fussilat, 41/21.

<sup>55</sup> Taberi, a.g.e., XI/676; Maturîdî, a.g.e., IX/532; Razî, a.g.e., X/225; Şerbînî, a.g.e., IV/223; Mehdî, a.g.e., VII/325.

<sup>56</sup> Şura, 42/30.

<sup>57</sup> Maturîdî, a.g.e., IX/533; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyeyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefâsîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut2007, s. 1461.

<sup>58</sup> Tevbe, 9/51.

münafıklar Bedir savaşında Müslümanların elde etmiş oldukları zaferden dolayı üzölmüşlerdi. Bu ve bundan önceki ayetlerle Allah (cc) onların Müslümanlara karşı içlerinde saklamış oldukları niyetlerini ortaya koymaktadır.

Ayette onların Müslümanlar için yenilgi ve kayıp olarak gördükleri şeyin aslında öyle olmayıp, bir kazanım olduğu ifade ediliyor. Dünyevi manada yenilgi gibi gözükse de uhrevi manada bir kazanç, onlar için bir azıktı.<sup>59</sup>

Müfessirler buradaki “yazmak”tan maksadın “takdir etmek”<sup>60</sup>, yazıldığı yerin ise Levh-i Mahfûz olduğunu söylemişlerdir.<sup>61</sup> Müminlere isabet eden şeyler ise Allah’ın takdir ettiği şeyin gerçekleşmesidir.<sup>62</sup> Çünkü insanlar Allah’ın takdiri ve iradesi altındadırlar.<sup>63</sup>

Müminlere isabet edecek olan şeyler ise; Allah’ın müminlere tahsis ettiği her türlü hayır, şer, korku, ümit, zorluk, ferahlıktır. Bunlar Allah katında takdir edilmiş ve yazılmış olan O’nun hükmüdür. Bu hükümler Allah katında yazılı olduğuna göre müminlerin başlarına gelen şeyler de o yazılı olan şeylerin gerçekleşmesidir.<sup>64</sup> Çünkü müminlere ancak Allah’ın tahsis ettikleri isabet eder.<sup>65</sup> Yine Kur’an’da yazılı olan müminlerin, düşmanlara karşı elde edecekleri zaferler veya nail olacakları şehitlikler de olabilir.<sup>66</sup>

Bu ayet, kader konusunda delil olarak sunulabilecek bir ayettir. Müminlerin başlarına gelen şeyin kaderin bir parçası, Allah’ın Levh-i Mahfûzda yazılan hükmünün gerçekleşmesi olduğu ifade edilmektedir. Yanlış kader anlayışı için de kullanılacak bir delil değildir. Sebepleri yok sayarak sadece kaderimde varsa olur anlayışını değil, sebepleri yerine getirdikten sonra ortaya çıkan olumsuz durum karşısında müminlere bir teselli vardır. Münafıklar bu şekilde Müslümanları zemetmeye çalışsalar da onlar beşer olarak yapacaklarını yaptılar. Onlar da böyle bir yenilgi beklemiyorlardı. Ama bazı aksamaların neticesinde

<sup>59</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 851.

<sup>60</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 851; Razi, *a.g.e.*, VI, s. 74; Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü’l-Tenzîl ve Esrârü’l-Te’vîl*, Dâr-u Sâder, Beyrut 2001, I/408; İbn Kesîr, *a.g.e.* II/362; Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsîri’l-Kur’an’ı-l-Azîm ve’s-Sebi’l-Mesânî*, Dârü’l-Fıkr, Beyrut 1993, X/166.

<sup>61</sup> Taberî, *a.g.e.*, VI/388; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 577; Alusî, *a.g.e.*, X/166; Tabresî, *a.g.e.*, V/48

<sup>62</sup> Taberî, *a.g.e.*, VI/388; Maturîdî, *a.g.e.*, V/385.

<sup>63</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.* II/362.

<sup>64</sup> Maturîdî, *a.g.e.*, V/385; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 852; Razi, *a.g.e.*, VI, s. 74; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 577; Alusî, *a.g.e.*, X/166; Tabersî, Ebu Ali el-Fadl, *Mecmau’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’an*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997, V/48.

<sup>65</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, II/269.

<sup>66</sup> Maturîdî, *a.g.e.*, V/385; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 852; Beydavî, *a.g.e.*, I/408.



böyle bir tablo ortaya çıktı. Bazen insanlar bir şeyin olmasını isteseler de, onların da isteğinin üzerinde bir istek sahibi daha vardır. Olayların bu yönüne de bakmak gereklidir.

4. Konuyla alakalı bir başka ayette şudur:

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ

“Şüphesiz biz diriltiriz! Hem önceden işledikleri (amelleri)ni ve (geride bıraktıkları) eserlerini yazıyoruz. Ve (olmuş, olacak) herşeyi apaçık beyân eden bir kitabda (Levh-i Mahfûz'da) kaydetmişizdir.”<sup>67</sup>

Diyarını terk ederek Hz. Peygamber (sas)'in civarına taşınmak isteyen Beni Seleme'ye Hz. Peygamber (sas): “Adımlarımızın yazıldığını bilmiyor musun?” buyurarak onun taşınmasını istemediği rivayet edilir.<sup>68</sup> Hz. Peygamber (sas) bu ayetteki اثار kelimesinin “adım” olarak tefsir etmiştir.

Sabit el-Bünani: Enes b. Malik ile namaza giderken ben hızlandığımda beni tuttu ve engelledi. Namaz bittikten sonra da: “Ben de Rasulullah (sas) ile namaza gidiyordum. Hızlanmışım Rasulullah (sas) beni tuttu ve engelledi. Namaz bittikten sonra da اما علمت ان الاثار تكتب “Bilmiyor musun adımlar yazılır” demişti”<sup>69</sup>

Ayette insanların önceden işledikleri ve geride bıraktıkları amellerden bahsedilmektedir. Bunlardan maksadın ne olduğu hakkında da değişik görüşler zikredilmiştir. Genel manada insanın önceden gönderdiği amellerin dünyada iken yaptığı her türlü iyi ve kötü ameller<sup>70</sup> olduğu söylenirken, geride bıraktıklarının ise kişinin bizzat kendisinin yapmadığı ama yapılmasına vesile olduğu, kendisi öldükten sonra da yapılan iyi ve kötü ameller<sup>71</sup> olduğu söylenmiştir. Razi ise niyetlerin amellerden önce olmasından dolayı ayetteki “önceden işlenenler”den maksadın niyetler, “geride bırakılanlar”ın ise iyi kötü her türlü ameller olduğunu söylemiştir.<sup>72</sup>

Bu ayette amellerin yazılmasıyla ilgili olarak iki yazılmadan bahsedilmektedir. Birinci yazma, olmuş ve olacak olan şeylerin Levh-i Mahfûz'da belirlenip yazılmasıdır.<sup>73</sup> Razi de ikinci yazmanın birinci yazmadan farklı

<sup>67</sup> Yasin, 36/12.

<sup>68</sup> Buhari, *Ezân*: 33; Müslüm, *Mesâcid*: 280.

<sup>69</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1158.

<sup>70</sup> Beydavi, *a.g.e.*, II/866; Neseî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzil*, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, IV/3; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, V/312; Bursevi, *a.g.e.*, V/373.

<sup>71</sup> Beydavi, *a.g.e.*, II/866; Neseî, *a.g.e.*, IV/3; İbn Aşur, *a.g.e.*, XXII/204.

<sup>72</sup> Razi, *a.g.e.*, IX/45.

<sup>73</sup> Taberî, *a.g.e.*, X/430; Razi, *a.g.e.*, IX/45; Beydavi, *a.g.e.*, II/866; Neseî, *a.g.e.*, IV/4; İbn Kesir, *a.g.e.*,

olduğunu söyler.<sup>74</sup> Bursevi ise bunun Kirameyn Katibeyn meleklerinin yazması olduğunu söyler.<sup>75</sup> Buradaki Levh-i Mahfûz'a "imam" denmesinin sebebi ise; kendisine uyulan, tabi olunulan kitap olmasından dolayıdır. Melekler, rızık, ölüm ve diriltme gibi hükümlerde onda yazılı olana uyarlar.

"Yazarız" şeklinde fiilin Allah'a izafe edilmesinin sebebi ise; insanları ikaz etmek, korkutmak ve yanlışlarından sakındırmak içindir.<sup>76</sup>

Bu ayetin kaderle ilgili olmasını söylemekle birlikte, "madem her şey önceden yazılıysa tekrar neden melekler yazıyor?" şeklindeki soru soranlara bir cevap olduğunu da söyleyebiliriz. Her şey Levh-i Mahfûz'da yazılı olmasına rağmen dünyada da melekler tarafından yazıldığını belirtmektedir.

### C. KADER – LEVH-İ MAHFÛZ İLİŞKİSİ

Kaderin varlığına en önemli delillerden bir tanesi de K.Kerim'de ifade edilen Levh-i Mahfûz'dur. Sözlükte "yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün düzey" anlamındaki *levh* ile "korunmuş" manasındaki *mahfûz* kelimelerinden oluşan levh-i Mahfûz "üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satır" anlamına gelmektedir.<sup>77</sup>

Levh-i Mahfûz terkîbi sadece, "Doğrusu sana vahyedilen bu Kitap, Levhi Mahfûz'da bulunan şanlı bir Kuran'dır"<sup>78</sup> ayetinde geçmekle birlikte değişik isimlerle birçok ayette de zikredilmektedir. "Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler."<sup>79</sup> Ayetindeki "**Kitap**"<sup>80</sup>, "Gaybın anahtarları Onun yanındadır. Kendinden başkası bunları bilmez. Karada ve denizde varsa hepsini O bilir. Onun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru (hiç bir şey) müstesna olmamak üzere hepsi apaçık bir kitaptadır."<sup>81</sup> Ayetindeki "**Kitab-ı Mübîn**"<sup>82</sup>, "Fakat biz toprağın onlardan neyi eksilttiğini elbette

III/566; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, V/312; Bursevi, *a.g.e.*, V/375.

<sup>74</sup> Razi, *a.g.e.*, IX/45.

<sup>75</sup> Bursevi, *a.g.e.*, V/373.

<sup>76</sup> Ebu Hayyan, *a.g.e.*, V/312; İbn Aşur, *a.g.e.*, XXII/204.

<sup>77</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Levh-i Mahfûz", DİA, Ankara 2003, XXVII/151.

<sup>78</sup> Burûc, 85/21-22.

<sup>79</sup> En'âm, 6/38.

<sup>80</sup> Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Tenvîrül-Mikbâs min Tefsiri İbni Abbâs*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 142; Taberî, *a.g.e.*, V/187; Beğâvî, Muhammedü'l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzil*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1987, II/95; Beydavî, *a.g.e.*, I/301; Mahalli, Celâleddin-Suyutî, Celâleddin, *Tefsîrül-Celâleyn*, Nurşah Yayıncılık, Mardin, Tarihsiz, s. 132; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 418.

<sup>81</sup> En'âm, 6/59.

<sup>82</sup> Taberî, *a.g.e.*, V/212; Beğâvî, *a.g.e.*, II/102; Beydavî, *a.g.e.*, I/305.

biliyoruz. Yanımızda herşeyi kaydedip muhafaza eden bir kitap vardır"<sup>83</sup> ayetindeki "**Kitabu'n-Hafîz**"<sup>84</sup>, "Yerde ve gökte hiçbir zerre Rabbinden gizli değildir. Bundan daha küçüğü veya daha büyüğü şüphesiz apaçık bir kitaptadır."<sup>85</sup> ayetindeki "**Kitab-ı Mübîn**"<sup>86</sup>, "Doğrusu bu Kitap, sadece arınmış olanların dokunabileceği, saklı bir Kitap'tadır"<sup>87</sup> ayetlerinde geçen "**Kitab-ı Mekkûn**"<sup>88</sup>, "Hiçbir memleket hariç olmamak üzere, biz onu kıyamet gününden önce ya helâk ederiz veya onu şiddetli bir azapla cezalandırırız. Bu, kitapta yazılıdır."<sup>89</sup> ayetindeki "**Kitab-ı Mestur**"<sup>90</sup>, "Allah ne dilerse (onu yapar. Ba'zısını) mahveder, (vücûda getirmez, ba'zısını da) vücûda getirir. Ana kitab Onun nezdindedir."<sup>91</sup> Ayetindeki "**Ümmü'l-Kitab**"<sup>92</sup> ifadeleri Levh-i Mahfûz anlamında kullanılmıştır.

Levh-i Mahfûz'un ne olduğu hakkında değişik görüşler zikredilmiştir. Canlı cansız en ufak bir şeyin dahi ihmal edilmeden, âlemde olmuş ve olacak olan her şeyin ezelde takdir edilip, kendisinde yazıldığı kitap<sup>93</sup> veya Allah'ın ilmi<sup>94</sup> olduğu söylenmiştir.

Bunun yanında; İsrâfil (as)'ın gözleri önünde bulunan ama bakmasına müsaade edilmeyen, içerisinde her şeyin bulunduğu levha<sup>95</sup> veya içerisinde levhanın bulunduğu yedinci semanın üzerindeki hava<sup>96</sup> olduğu şeklinde de rivayetler zikredilmiştir.

İbni Abbas'a atfedilen bir rivayete ise Levh- i Mahfûz'un ortasında "*lailahe ilallahu vahdehu*", O'nun dini islam, Muhammed 'O'nun kulu ve resulü, kim

<sup>83</sup> Kaf, 50/4.

<sup>84</sup> Firuzabâdî, *Tefsir-ü İbn Abbas*, s. 551; Semânî, Mansur b. Muhammed, *Tefsîr-ü's-Sem'ânî*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, IV/126; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 1397; Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddi, *Tefsîr-ü'l-Celâleyn*, s. 518.

<sup>85</sup> Yunus, 10/61.

<sup>86</sup> Firuzabâdî, *Tefsir-ü İbn Abbas*, s. 225; Semânî, *a.g.e.*, II/210; Beğavî, *a.g.e.*, II/359; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 915; Beydavî, *a.g.e.*, I/441; Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddi, *Tefsîr-ü'l-Celâleyn*, s.215.

<sup>87</sup> Vâkıâ, 56/77-79.

<sup>88</sup> Firuzabâdî, *Tefsir-ü İbn Abbas*, s. 574; Semânî, *a.g.e.*, IV/230; Beğavî, *a.g.e.*, IV/289; Beydavî, *a.g.e.*, II/1045.

<sup>89</sup> İsrâ, 17/58.

<sup>90</sup> Firuzabâdî, *Tefsir-ü İbn Abbas*, s. 302; Semânî, *a.g.e.*, II/501; Beğavî, *a.g.e.*, III/120; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1101; Beydavî, *a.g.e.*, I/578; İbn Kesîr, *a.g.e.*, III/47; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 829; Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddi, *Tefsîr-ü'l-Celâleyn*, s. 287.

<sup>91</sup> Ra'd, 13/39.

<sup>92</sup> Firuzabâdî, *Tefsir-ü İbn Abbas*, s. 267; Semânî, *a.g.e.*, II/367; Beğavî, *a.g.e.*, III/23.

<sup>93</sup> Beydavî, *a.g.e.*, I/301; Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddi, *Tefsîr-ü'l-Celâleyn*, s.254; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 418.

<sup>94</sup> Şevkanî, *a.g.e.*, s. 736.

<sup>95</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV/497.

<sup>96</sup> Beydavî, *a.g.e.*, II/1146; Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddi, *Tefsîr-ü'l-Celâleyn*, s. 590.

Allah'a iman eder O'nun vadini doğrular ve Resulüne tabi olursa cennete girer, yazısı bulunan, uzunluğu yerle gök arası kadar, genişliği doğu ile batı arası kadar, inci ve yakutların kuşattığı, kapağı kırmızı yakuttan, kalemi nur, kelamı kadîm, her şeyin yazılı olduğu bir levha olduğu söylenmiştir.<sup>97</sup>

Isafahanî ise; onun keyfiyetinin bize gizli olduğunu ve nakledilen sağlam rivayetler ile yetinilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>98</sup>

İlgili ayetleri incelediğimizde Levh-i Mahfûz hakkında şunu söyleye biliriz; keyfiyeti bize meçhul olmakla birlikte, Alah (cc) olmuş ve olacak her şeyi ezeli bilgisi ile kendisinde yazdığı, başta şeytan olmak üzere her türlü kötü kimselerin müdahalesinden ve her türlü tahrifattan koruduğu bir levhadır.

Bu levhaya; bütün eşyaların isim, sayı gibi bütün bilgilerinin içerisinde yazılması, bu yazılan şeylerin de ekleme ve çıkarma gibi tahrifattan uzak olması ve şeytanın da kendisine temas edememesinden dolayı "*Mahfûz*"<sup>99</sup>, Allah katında levhada korunduğu için "*meknûn*"<sup>100</sup>, satırlarla yazıldığı için "*mestur*"<sup>101</sup>, kitabın aslı olduğu için de "*ümmü'l-kitap*"<sup>102</sup> denilmiştir.

Levh-i Mahfûz'un tanımını yapıp özelliklerini zikrettikten sonra bunun kaderle ilgili boyutuna geçebiliriz.

Levh-i Mahfûz'un varlığı kader inancını da zorunlu hale getirmektedir. Olmuş ve olacak her şey Levh-i Mahfûz 'da ise kulların işlemiş oldukları ve işleyecekleri her şey de onda yer alacaktır. "*Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*"<sup>103</sup>, "*Gaybın anahtarları Onun yanındadır. Kendinden başkası bunları bilmez. Karada ve denizde varsa hepsini O bilir. Onun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru (hiç bir şey) müstesna olmamak üzere hepsi apaçık bir kitaptadır.*"<sup>104</sup> ayet-i kerimelerinde de ifade edildiği gibi zerreden küreye kadar yaş ve kuru var olanların tamamının Levh-i Mahfûz'da yazılı olduğu ifade

<sup>97</sup> Beğavî, *a.g.e.*, IV/472; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV/497; Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddi, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, s. 590.

<sup>98</sup> Isfahânî, *a.g.e.*, s. 459.

<sup>99</sup> Beğavî, *a.g.e.*, IV/472; Beydavî, *a.g.e.*, II/1004; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV/222; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 1606.

<sup>100</sup> Beğavî, *a.g.e.*, IV/289; Beydavî, *a.g.e.*, II/1045; Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddi, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, s. 537.

<sup>101</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, s.1101; Beydavî, *a.g.e.*, I/578; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 829; Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddi, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, s. 287.

<sup>102</sup> Beydavî, *a.g.e.*, I/512.

<sup>103</sup> En'âm, 6/38.

<sup>104</sup> En'âm, 6/59.

edilmektedir. İnsanların yaptıkları ve yapacakları fiil ve davranışlar da bunlara dâhildir. Onlarda Levh-i Mahfûz'da olan şeylerin bir parçasıdır.

Yine Kur'an için: *"Levhi Mahfûz'da bulunan şanlı bir Kuran'dır"*<sup>105</sup> ve *"Doğrusu bu Kitap, sadece arınmış olanların dokunabileceği, saklı bir Kitap'tadır"*<sup>106</sup> ifadeleri kullanılmaktadır. Bu ayetleri incelediğimizde Kur'an'ın Hz. Peygamber'e nazil olmadan önce Levh-i Mahfûz'da olduğunu anlarız. Yine Kur'an'da Hz. Peygamber ve sahabelerin içerisinde buldukları durum ve başlarına gelen hallerden değişik yerlerde bahsedilmektedir. Örneğin Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn gazvelerinden, Müslümanların karşılaştıkları olumlu veya olumsuz durumlardan bahsedilmektedir. Uhud'da hezimete uğramalarından, Hendek savaşında Allah'ın yardımından, Huneyn savaşında Müslümanların çokluklarına güvenmeleri neticesinde bir anlık tatmış oldukları hezimetlerden bahsedildiğini görebilmekteyiz. Eğer Mutezi'lenin dediği gibi insan filleri ezelde takdir edilmemiş ve Allah tarafından da bilinmiyorsa, bu savaşlarda Müslümanların başlarına gelenlerin de bilinmemesi gerekirdi. Şayet Kur'an Levh-i Mahfûz'da ise bu hallerin de Kur'an orada iken yazılmış olması gerekmektedir. Burada anlaşılmaktadır ki Kur'an ve onun içerisinde yazılı olan her şey, Hz. Peygambere indirilmeye başlamadan önce Levh-i Mahfûz'daydı. Kader inancı yoktur, kulların filleri ezelden takdir edilmemiştir demek Levh-i Mahfûz'u yok saymak anlamına gelmektedir. Özetle belirtecek olursak Levh-iMahfûz'un varlığı kader inancını zorunlu kılmaktadır.

#### D. İNSANIN FİLLERİNİN KAYNAĞI VE İNSANIN HÜRRİYETİ MESELESİ

Kader inancı çerçevesinde en fazla tartışılan konulardan bir diğeri de; insan fiilleri ve bunların kaynağı meselesidir. İnsan fiillerinde hür müdür değil midir? Eğer hür ise bunun boyutu nereye kadardır? Hür değilse o halde niçin sorumludur? Eğer insan fiilleri ezelde Allah tarafından biliniyor ve yazılmış ise insanın suçu nedir? Yazılan şeyleri yerine getirmesinden dolayı niçin hesaba çekilsin? İnsanın hidâyet ve dalâleti nasıl anlaşılmalıdır? Allah dilediğini hidâyete erdirip dilediğini dalâlete sürüklüyorsa insanın hesaba çekilmesindeki amaç nedir? Bu tür soruları daha da çoğaltmak mümkündür.

Ehl-i Sünnet; tercih hakkını kişiye tanımakla birlikte fillerin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmiştir. O'nun her şeyin yaratıcısı olduğu düşüncesi insanın

<sup>105</sup> Burûc, 85/21-22.

<sup>106</sup> Vâkıâ, 56/77-79.

işlemiş olduğu her türlü fillin de yaratıcısı olduğu anlamına gelir. Kul tercih eder Allah ise yaratır. Mutezile ise meseleyi adalet prensibi içerisinde ele almıştır. Bu prensibe göre Allah adil olup kullarına asla zulmetmez. İnsan hürdür. İnsan kendi fiilini kendisi yaratır. Allah kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücü vermiştir. Eğer insan her herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya sevap görmesi manasız olur. Eğer Allah'ın belirli fiilleri yapmaya zorladığı farz edilirse, O'nun bu fiillerden dolayı bir insanı cezalandırması zulüm olur. Allah'ın mutlak adaletinin gerçekleşmesi için insanın hiçbir tesir altında kalmadan kendi fiilini kendisinin yapması gerekir. İrade hürriyeti olmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz.<sup>107</sup>

Meseleye Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde yaklaşmak ve ayetleri çok iyi tahlil etmek gerekmektedir. Fikir noktasında birbirine zıt olmalarına rağmen her iki grubun da kendi görüşlerini ayetlere dayandırma gayretinde oldukları görülür. Bu çerçevede kendilerini haklı çıkarabilecek bazı ayetlerle istidlalde bulunmuşlardır. Meseleyi Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde ele aldığımızda; insan fiilleri ile ilgili üç grupta ele alınabilecek ayetlerle karşılaşılabilmekteyiz:

1. İnsan iradesini yok sayan ayetler
2. İnsanın hür irade sahibi olduğunu ifade eden ayetler
3. Hem cebir hem irade içerikli ayetler

### 1. İnsan iradesini yok sayan ayetler

İnsan iradesini yok sayan, her şeyin Allah'ın dilemesi ile olacağını ifade eden ayetlerdir. Bununla ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

*“Eğer Allah dilesedydi birbirini öldürmezlerdi. Şu var ki Allah ne dilerse yapar.”<sup>108</sup>*

*“Hâlbuki Allah dilesedydi, elbette onları hidâyet üzere bir araya getirirdi; öyle ise sakın câhillerden olma!”<sup>109</sup>*

*“Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: 'Allah dilesedydi ne biz ortak koşardık, ne de atalarımız ortak koşardı, hiçbir şeyi de haram kılmazdık.' Onlardan önce yalanlayanlar da böyle söylemişlerdi de sonunda azabımızı tatmışlardı. De ki: 'Yanınızda bize*

<sup>107</sup> Bağcı, “el-Buhari'nin Kader Konusunda Mutezile ile Münakaşaları”, s. 27-28.

<sup>108</sup> Bakara, 2/253.

<sup>109</sup> En'âm, 6/35.

çıkartabileceğiniz bir bilgi mi var? Siz, sadece zanna uyuyorsunuz ve siz sadece saçmalıyorsunuz.”<sup>110</sup>

“İçimizden bir takım beyinsizlerin işlediği (günâh) yüzünden hepimizi helak mi edeceksin? Zâten o da Senin imtihanından başka (bir şey) değildi. Sen onunla kimi dilerse sapıklığa götürür, yine onunla kimi dilerse (bunu da) doğru yola iletirsin.”<sup>111</sup>

“De ki: Ben kendim için, Allah'ın dilediğinden başka, ne bir fâide (yi celb etme) ye, ne de bir zarar (ı savmay) a muktedir değilim.”<sup>112</sup>

“(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığım zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu). Ve bunu, müminleri güzel bir imtihanla denemek için (yaptı). Şüphesiz Allah işitendir, bilendir.”<sup>113</sup>

“(Ey Habîbim!) Sakın hiçbir şey için, Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşâallah demedikçe): 'Ben bunu yarın kesinlikle yapacak olanım' deme!”<sup>114</sup>

“Rabbin ise, dilediğini (dilediği gibi) yaratır ve seçer. Onların (o kulların, bu yaratılıştaki) seçme hakkı yoktur. Allah (onların) ortak koşmakta oldukları şeylerden pek münezzehtir ve pek yücedir.”<sup>115</sup>

“Hâlbuki sizi de, (elinizle) yapageldiğiniz şeyleri de Allah yaratmıştır.”<sup>116</sup>

“(Bununla beraber) Allah dilemeyince siz (bunu) dileyemezsiniz. Çünkü Allah hakkıyla bilendir, tam bir hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>117</sup>

## 2. İnsanın hür irade sahibi olduğunu ifade eden ayetler

Bu ayetler, insanın irade sahibi olduğu ve başına gelen olumlu veya olumsuz halleri ile fiilleri arasında bağ olduğunu ifade eder. Kişinin fiilleri ile başına gelen şeyler arasında bağlar kurar. Buna örnek olarak da şu ayetleri zikredebiliriz:

“Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir.”<sup>118</sup>

<sup>110</sup> En'âm, 6/148.

<sup>111</sup> A'raf, 7/155.

<sup>112</sup> A'raf, 7/188.

<sup>113</sup> Enfal, 8/17.

<sup>114</sup> Kehf, 18/23-24.

<sup>115</sup> Kasa, 28/68.

<sup>116</sup> Saffât, 37/96.

<sup>117</sup> İnsan, 76/30.

<sup>118</sup> Bakara, 2/286.

*“Bu, ellerinizin öne sürdüğününün (yaptığımız günâhların) karşılığıdır. Şüphesiz ki Allah kullarına haksızlık edici değildir.”<sup>119</sup>*

*“De ki: Ey insanlar, size Rabbinizden hak gelmiştir. Artık kim hidâyete kabul ederse o, ancak kendi fâidesi için hidâyete ermiş, kim de saparsa o da yalnız kendi zararına sapmış olur. Ben sizin başınızda bir bekçi de değilim.”<sup>120</sup>*

*“Kim doğru yolu bulursa, o doğru yolu ancak kendi fâidesine bulmuş olur. Kim de sapıklık ederse o da yalnız kendi aleyhine sapmış olur.”<sup>121</sup>*

*“De ki: «O (Kur’an) Rabbinizden (gelen bir) haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”<sup>122</sup>*

*“Semud’a gelince: Biz onlara da doğru yolu gösterdik. Amma onlar körlüğü hidâyete tercih ettiler. Onun için kendilerini, kazana geldikleri yüzünden, o horlayıcı azap yıldırımını tutuverdi.”<sup>123</sup>*

*“Kim iyi amel (ve hareket) ederse (bu), kendi lehine, kim de kötülük ederse bu da kendi aleyhinedir. (Yoksa) Rabbin kullarına (zerrece) zulüm-kâr değildir.”<sup>124</sup>*

*“Yahut yaptıkları yüzünden onları helâk eder. Birçoğunu da affeder (kurtarır).”<sup>125</sup>*

*“Her nefis, kazandığı (kesb-ü ihtiyar ettiği) şey mukabilinde bir rehindir.”<sup>126</sup>*

### 3. Hem cebir hem irade içerikli ayetler

Allah’ın iradesini ön plana çıkarmasına rağmen insanın iradesini de yok saymayan ayetlerdir. Üst irade olarak Allah’ın iradesine vurgu yapılır. Bununla ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

*“Bu ellerinle yaptığım işlerden dolayıdır diye, yoksa Allah kullarına zulmeden değildir.”<sup>127</sup>*

*“Bir kavim, özlerindeki (güzel hal ve ahlâk) ı değiştirip bozuncaya kadar Allah şüphesiz ki onun (halini) değiştirip bozmaz.”<sup>128</sup>*

<sup>119</sup> Ali İmran, 3/183.

<sup>120</sup> Yunus, 10/108.

<sup>121</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>122</sup> Kehf, 17/29.

<sup>123</sup> Fussilat, 41/17.

<sup>124</sup> Fussilat, 41/46.

<sup>125</sup> Şura, 42/34.

<sup>126</sup> Müddesir, 74/38.

<sup>127</sup> Hacc, 22/10.

<sup>128</sup> Ra’d, 13/11.



*“(Bunların gidişi) Firavun hanedanıyla onlardan evvelkilerin gidişi gibidir. Onlar Allah’ın ayetlerini (inkâr ile) kâfir olmuşlardı da O da kendilerini, günahları yüzünden, yakalamıştı.”<sup>129</sup>*

*“Şüphe yok ki, işte bu, bir öğüttür. Artık kim dilerse Rabbine bir yol tutar. (Bununla beraber) Allah dilemeyince siz (bunu) dileyemezsiniz. Çünkü Allah hakkıyla bilendir, tam bir hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>130</sup>*

*“O, herkes için, sizden doğru yolda gitmek isteyenler için bir öğüttür. (Bununla beraber o doğruluğu) âlemlerin Rabbi olan Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz.”<sup>131</sup>*

*“Onlar, evvelce indirilen (âyet) lere iman etmedikleri gibi (bundan sonra da iman etmeyeceklerdir). Biz, onların gönüllerini ve gözlerini (ters) çevirmiş, kendilerini azgınlıkları, taşkınlıkları içinde serseri ve şaşırmış oldukları halde terk etmiş bulunuyoruz.”<sup>132</sup>*

Kader noktasında tartışılan ayetler insan iradesini yok sayan cebir içerikli ayetlerdir. İnsanın irade sahibi olduğunu ifade eden ayetler ileri derecede konunun merkezinde olmamıştır. İnsan iradesini yok sayarak onu kaderin tutsağı gören düşünce, sürekli olarak cebir içerikli ayetleri delil getirmiştir. İnsanın kaderi karşısındaki durumunu, rüzgârın önündeki kurumuş bir yaprağa benzetmiştir. Bu tür ayetleri her zaman delil olarak kullanırken, insan iradesini ifade eden ayetleri hiç mevzu bahis etmemişlerdir. Bu ayetler de, cebri düşünceye karşı çıkanlar tarafından onlara karşı bir delil olarak ileri sürülmüştür.

Üç grupta ele aldığımız bu ayetler arasında ilk bakışta bir çelişki varmış gibi gözükse de konuya Kur’an’ın bütünlüğü penceresinden bakıldığında gerçekte böyle bir çelişkinin olmadığı gözükecektir. Çünkü Kur’an kendisi de içerisinde çelişkiler olmadığını<sup>133</sup> söylemektedir. O halde bu ayetleri nasıl anlayacağız?

Kur’an genel manada, insanın irade hürriyetinden bahsederek imtihan için dünyada bulunduğu<sup>134</sup>, yaptığı her hayrın ve şerrin karşılığını göreceğın, iyilik yapsa kendi lehine kötülükte yapsa kendi aleyhine<sup>135</sup> olacağı gibi birbirinden farklı çok değişik konulardan haber verir. İnsanın güç ve iradesinden bahsederken bu özelliklerinin de sınırsız olmayıp belli bir noktadan öteye geçemeyeceğini de ifade

<sup>129</sup> Enfal, 8/52.

<sup>130</sup> İnsan, 76/29-30.

<sup>131</sup> Tekvir, 81/27-30.

<sup>132</sup> En’âm, 6/110.

<sup>133</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>134</sup> Mülk, 67/2

<sup>135</sup> Neml, 27/89-90

eder. Aslında insan, kendi güç ve iradesi ile bir noktaya kadar geliyor ama bunlar sınırlı olduğundan o noktadan ileriye geçememektedir. O aşamada ilahi irade devreye girdiği için insanın imtihanı da bu alanla sınırlı oluyor. İradesinin bittiği noktada imtihanı da bitiyor. O noktadan sonra olacıklardan sorumlu tutulmuyor. Hem irade hem de cebir içerikli dediğimiz ayetler de insanın bu yönünü göz önüne alarak onun fiillerinin tamamen kendisinden kaynaklanmadığını, beşeri iradenin ötesinde var olan ilahî bir iradenin de bunda etkili olduğunu belirtiyor. Sonuçta insanın mutlak güç ve irade sahibini görmesi ve ona teslim olması isteniyor.

İnsan iradesini yok sayan veya cebir içerikli olduğu iddia edilen ayetleri dikkatli bir şekilde incelediğimizde bunların cebir içermediklerini, temelde şu iki hususa dikkat çektiklerini müşahade edebiliriz:

1. Allah'ın güç, kuvvet ve kudretine.
2. Bazı toplumların yanlış inanç yapılarına.

*“Ben kendim için, Allah'ın dilediğinden başka, ne bir fâideyi celb etme, ne de bir zararı def etmeye muktedir değilim”, “Attığın zaman sen atmadın Allah attı”, “Sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı”, “O dilediğini yaratır, onların seçme hakkı yoktur.”* mealindeki ayetlerde dikkat çekilen, vurgu yapılan ortak nokta Allah'ın güç ve kudretidir. Mutlak manada bütün güç ve otorite O'nun elinde olup O'na rağmen bir şeyin yapılması mümkün değildir. İnsanın Allah'a rağmen kendi kendisine bir fayda veya zarar yapmaya malik olmadığı gibi<sup>136</sup>, savaş meydanına düşmana karşı galibiyti sağlayan bütün unsurları yaratan da Allah'tır. O oku sen attın ama onu atma imkânını, gücünü, isteğini veren ve onu hedefine isabet ettiren de O'dur. Asıl hisse O'na aittir.<sup>137</sup> Sizi de, sizlerin fiillerini de yaratan O'dur.

*“Allah dilediğini yaratır, onların seçme hakkı yoktur”* ifadesi de insanın fiiliyle ilgili değil Allah'ın fiiliyle ilgilidir. Ayet, peygamberlikten ve kimlerin peygamber olacağından bahsetmektedir. Allah'ın kullarını yaramada olduğu gibi onlardan hangilerini peygamber olarak seçeceğini de kimseye sormayacağını ifade etmektedir.<sup>138</sup>

Ayetlerde ki; *“attığın zaman”* ve *“yaptıklarımız”* şeklindeki ifadeler de insanın hürriyetine işaret etmektedir. Yalnızca Cebir ihtiva ettiği iddia edilen

<sup>136</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, IV/2345.

<sup>137</sup> Yazır, a.g.e. IV/2380.

<sup>138</sup> Yazır, a.g.e., V/3752; Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, IV/241.

ayetleri, kendi bütünlüğü içinde tahlil ettiğimizde insanın hürriyetine işaret etmiş olduklarını görebilmekteyiz.

“Eğer Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşmazdık” şeklindeki ayetle anlatılmak istenen insan iradesinin bulunmadığı değil, Mekkeli müşrikleri inanç yapılarını ortaya koymak bu hususa dikkat çekmektir. Onlardaki inanç yapısına dikkat çekilmektir. Nahl Suresi 35. Ayetinde de: “Eğer Allah dileseydi biz O’ndan başkasına kulluk etmezdik.” Buyrulmuş onları inanç yapılarındaki bozukluğa dikkat çekilmektedir. Çünkü onlar: “Eğer Allah dilemese bizler nasıl putlara tapabilir, yalan söyleyebilir veya bazı şeyleri haram kılabiliriz.” diyerek yaptıkları davranışlarda Allah’ın rızası ve onayı olduğunu iddia ediyorlardı.

Müşriklerin bu şekilde söylemelerinin gerekçesini ise iki şekilde açıklayabiliriz:

1. Sahip oldukları yanlış kader inancı.
2. Ahiret inançlarının olmaması.

Müşrikler’ in yanlış olan Allah inançları neticesinde ortaya çıkan, yanlış kader anlayışına vurgu yapılmaktadır. İnkârcılar, bir yandan Allah’a ortak koşup, O’nun peygamberine karşı çıkarken; öte yandan batıl inanç ve yanlış davranışlarının asıl sorumlusunun Allah olduğunu iddia ediyorlardı. Hem Allah’ın iradesine karşı gelmenin mümkün olmadığını ileri sürüyor hem de Allah’ın gönderdiği peygambere ve mesajlara karşı çıkarak kendi içlerinde çelişki yaşıyorlardı.<sup>139</sup>

Böyle bir kader inancına sahip oldukları için bunu söylemiş olabilecekleri gibi ahirete inanmadıkları için de söylemiş olmaları mümkündür. Allah’a inanmaları var ama ahirete inançları olmadığından, Allah’ın ceza ve mükâfatı bu dünyada vereceğini düşünüyorlardı. Yıllardır putlara taptıkları halde bir cezaya çarptırılmamış olmalarını da, Allah’ın onlardan razı olduğunun bir göstergesi olarak algılıyorlardı. Kendilerince öyle bir inanç ve düşünce yapısı geliştirmişlerdi.

Sonuç olarak belirtmeliyiz ki; bu ayet kişinin fiilleriyle değil, Mekke toplumunun sahip olmuş olduğu yanlış bir inanç yapısıyla ilgilidir.

<sup>139</sup> Kasapoğlu, Abdurrahman, “Kur’an Açısından Fatalizm-İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik, Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008), s. 105.

## E. HİDAYET VE DALÂLET MESELESİ

Hidâyet ve dalâlet konusu, kader konusunun en tartışmalı konularından biridir. Bu konunun temeli; *“Allah dilediğini hidâyete erdirir dilediğini de saptırır”* mealindeki ayetlere dayanmaktadır. Görüntüde, insanın imtihanı düşüncesiyle çelişen bu ayetlerden kastedilen mana nedir? Eğer Allah dilediğini hidâyet veya dalâlet üzerinde bırakıyorsa o zaman insanın suçu nedir? İmtihan olup, cennet veya cehennem ile ödüllendirilmenin veya cezalandırılmanın gerekçesi nedir? *“Allah’ın hidâyete erdirmesi ya da saptırması, insan iradesini yok saymak anlamına gelir mi?”, “İnsanın dalâlete düşmesi ve hidâyete ermesinde Allah’ın müdahalesi var mıdır?”* gibi soruların cevaplanması gerekmektedir.

Bu konuda zikredilen ayetleri üç grupta ele alabiliriz:

1. Hidâyet ve dalâlet tamamen Allah’ın iradesindedir.
2. Allah’ın dalâletini dilediği kimseler.
3. Allah’ın hidâyetini dilediği kimseler.

### 1. Hidâyet ve dalâlet tamamen Allah’ın iradesindedir.

Hidâyet ve dalâletin tamamen Allah’ın iradesinde olduğunu ve O’nun dilediğini hidâyete erdirdiğini veya dalâlete sevkettiğini ifade eden şu ayetleri zikredebiliriz:

*“Allah’ın saptırdığını yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah kimi saptırırsa, sen onun için asla bir çıkış yolu bulamazsın.”<sup>140</sup>*

*“Hâlbuki Allah dileseydi, elbette onları hidâyete üzere bir araya getirirdi.”<sup>141</sup>*

*“Sen onunla kimi dilersen sapıklığa götürür, yine onunla kimi dilersen (bunu da) doğru yola iletirsin.”<sup>142</sup>*

*“Allah, kimi doğru yola iletirse, o doğru yolu bulmuş olur. Kimleri de saptırırsa, işte onlar ziyana uğrayanlardır.”<sup>143</sup>*

*“Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.”<sup>144</sup>*

<sup>140</sup> Nisâ, 4/88.

<sup>141</sup> En’âm, 6/35.

<sup>142</sup> A’raf, 7/155.

<sup>143</sup> A’râf, 7/178.

<sup>144</sup> İbrahim, 14/4.

*“Allah, kime hidâyet dilerse o doğru yolu bulmuştur. Kimi de saptırırsa artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın.”<sup>145</sup>*

*“Allah’ın saptırdığı kimseleri kim doğru yola iletir.”<sup>146</sup>*

Bu ayetlerde Allah’ın dilediği kimseleri dalâlette bırakacağı, dilediğini de hidâyete ulaştıracağından bahsedilmektedir. Bunları yalnızca kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirmek, anlamaya çalışmak bizleri yanlış sonuçlara götürebilir. Fakat Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde baktığımız zaman Allah’ın dalâletini ve hidâyetini dilediği kimselerin rast gele kimseler olmadığı anlaşılmaktadır. Şimdi de Allah’ın dalâletini ve hidâyetini dilediği kimselerin kimler olduğundan bahseden ayetleri zikrederim.

#### **b. Allah’ın dalâletini dilediği kimseler:**

Bazı ayetlerde umumi olarak, Allah’ın istediğini hidâyete erdireceği istediğini de dalâlette bırakacağı ifade edilirken bazı ayetlerde ise bu umumi ifade tahsis edilmektedir. Allah’ın herkesi değil de bazı özellik ve sıfatlara sahip olan kimseleri dalâlete ileticeği bildirilmektedir. Bununla ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

*“Doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine apaçık bildirmedikçe, Allah bir toplumu saptıracak değildir.”<sup>147</sup>*

*“Allah zalimleri saptırır.”<sup>148</sup>*

*“Allah, aşırı giden şüphecileri böyle saptırır.”<sup>149</sup>*

*“Allah, inkârcuları böyle saptırır.”<sup>150</sup>*

Mezkur ayetlerde “Allah dilediğini saptırır” şeklindeki umum ifade, bu ayetlerle tahsis edilmiştir. Allah’ın saptırdığı kimselerin; zalim, küfründe ısrar eden, aşırılığa sapmış, hakikati arayıp bulmada iyi niyet sahibi olmayan<sup>151</sup> kimseler olduğu belirtilmiştir. Yine ilahi hükümler kendilerine gelmeden önce, o kimselerin yaptıkları yanlışlardan dolayı dalâletle vasıflanamayacakları belirtilmiştir.<sup>152</sup> Yani Allah’ın, bir kimseyi dalâlete sürüklemesi için ona önceden

<sup>145</sup> Kehf, 18/17.

<sup>146</sup> Rum, 30/29.

<sup>147</sup> Tevbe, 9/115.

<sup>148</sup> İbrahim, 14/27.

<sup>149</sup> Gafir, 40/34.

<sup>150</sup> Gafir, 40/74.

<sup>151</sup> Komisyon, *Kur’an Yolu*, IV/659.

<sup>152</sup> Yazır, *a.g.e.*, IV/2630.

ilahi hükümlerin bildirilmesi gerekmektedir. İlahi hükümlerden haberdar olduktan sonra bunlardan yüz çeviren kimseler dalâlete iletilmektedir.

Kur'an'da dalâlete sürüklemeye ilgili fiilleri incelediğimizde üç farklı ifade tarzı ile karşılaşmaktayız. Bu fiil bazen Allah'a, bazen insana ve bazen da şeytana nispet edilmektedir. Altmışbeş ayette insanların insanları dalâlete sürüklediğinden bahsedilirken yirmidokuz ayette Allah'ın, dört ayette ise şeytanın saptırmasından bahsedilmektedir.

### b. Allah'ın hidâyetini dilediği kimseler

Dalâlette olduğu gibi hidâyet konusunda da Allah'ın insanları rastgele insanları hidâyete erdirmediği, onlar arasından bazı güzel sıfatlara sahip olan kimseleri hidâyete ulaştıracağı belirtiliyor. Bununla ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

*"Allah, kendisine yöneleni doğru yola eriştirir."*<sup>153</sup>

*"Kim Allah'a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya iletir."*<sup>154</sup>

*"Allah o (kitapla) rızası peşinde olanları selâmet yollarına iletir."*<sup>155</sup>

Allah (c. c.) kimleri hidâyete ulaştıracağını belirttikten sonra hidâyete ulaştırmayacağı kimseleri de şu şekilde belirtmektedir:

*"Allah zalimler topluluğunu hidâyete erdirmez"*<sup>156</sup>

*"Allah fasıklar topluluğunu hidâyete erdirmez."*<sup>157</sup>

*"Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez."*<sup>158</sup>

*"Sen onların doğru yola erişmelerine aşırı istek göstersen de Allah, saptırdığı kimseyi doğru yola iletmez."*<sup>159</sup>

*"Şüphesiz Allah, yalancı ve nankör olanları doğru yola iletmez."*<sup>160</sup>

*"Allah aşırı giden, yalancılık eden kimseyi hidâyete erdirmez."*<sup>161</sup>

<sup>153</sup> Ra'd, 13/27.

<sup>154</sup> Teğâbun, 64/11.

<sup>155</sup> Mâide, 5/16.

<sup>156</sup> Bakara, 2/258.

<sup>157</sup> Mâide, 5/108.

<sup>158</sup> Bakara, 2/264.

<sup>159</sup> Nahl, 14/37.

<sup>160</sup> Zümer, 39/3.

<sup>161</sup> Gafir, 40/28.

*“İman ettikten, Peygamberin hak olduğuna şahitlik ettikten ve kendilerine apaçık deliller geldikten sonra inkâr eden bir toplumu Allah nasıl doğru yola eriştirir? Allah, zalim toplumu hidâyete erdirmez.”<sup>162</sup>*

Kur'an'daki *hidâyete* kelimesi ve bundan türeyen kelimelere baktığımız zaman; “yol göstermek” anlamında 117 yerde Allah’a, 14 yerde ise insana nispet edildiğini görmekteyiz. İnsana nispet edilenlerden yedisi, insanın acziyeti için kullanılmıştır. İnsanın istediği, sevdiği ve arzu ettiği birini veya birilerini Allah’a rağmen hidâyete ulaştıramayacağından bahsetmektedir. Diğer yedisinde ise insanın da hidâyete aracı olabileceğinden bahsedilmektedir. Bir ayette ise, şeytanın kendisine tabi olanları cehennem yoluna ulaştıracağını belirtmek için kullanılmıştır. 37 ayette ise “*hidâyete tabi olmak, hidâyete yolunu seçmek*” anlamında kullanılmıştır.

Hidâyete noktasında da Allah, rastgele tercihte bulunmamakta; bilakis kendisine yönelen, kalben imanı tercih etmiş, bu işe hazır hale gelmiş kimseleri hidâyete ulaştırmaktadır. Bunun yanında imandan sonra küfrü tercih eden, küfründe ısrarcı olan, zalim, fasık, yalancı, yoldan çıkmış kimseleri ise hidâyete erdirmiyor. İnsan aklını kullanır, Allah’ın gönderdiği peygamberlere ve kitaplara uyar, kendini düzeltme yolunu tercih ederse bu kimse kendisini Allah’ın hidâyetine dilediği kimseler arasında bulabilir. Bu yönüyle hidâyete bir süreç değil, insanın yapmış olduğu tercihlerin bir neticesidir.

Kur'an'da kullanılan hidâyete ve dalâlet kelimelerinde çok ince detaylara rastlayabilmekteyiz. Yoldan çıkmak, dalâlete sürüklenmekle ilgili fiiller genelde insana izafe edilirken, hidâyete etmek ve doğru yol göstermek fiilleri de Allah’a nispet edilmektedir. Buradan hareketle hidâyete, daha ziyade Allah’ın fazlını ve lütfunu görürken, dalâlette ise adaletini görmekteyiz. Allah’ın isimleri arasında “*hâdî*” (hidâyete edici) isminin var olup, “*mudîl*” (saptırıcı) şeklinde bir ismin olmaması da O’nun fazlının ve rahmetinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kalplerin mühürlenmesiyle ilgili hususta da buna benzer bir durumla karşılaşmaktayız. “*Allah onların kalplerini mühürledi*”<sup>163</sup>, “*onları (Kur’an’ı) anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne örtüler koyduk.*”<sup>164</sup>, “*Biz onların kalplerini mühürleriz de onlar (gerçekleri) işitmezler.*”<sup>165</sup> mealindeki bazı ayetlerde onların kalplerinin mühürlenmesi direkt olarak Allah’a izafe edilmektedir. Fakat

<sup>162</sup> Âl-i İmrân, 3/86.

<sup>163</sup> Bakara, 2/7.

<sup>164</sup> En’âm, 6/25.

<sup>165</sup> A2râf, 7/100.

bu mühürlemenin rastgele olmayıp kendilerinden kaynaklandığını da şu ayetlerden anlamaktayız: “İşte onlar (Haktan) sapıp eğrildikleri zaman Allah da onların kalplerini (hidâyetten) döndürdü.”<sup>166</sup> “Aşırı gidenlerin kalplerini işte böylece mühürleriz.”<sup>167</sup>, “İşte (hakkın kıymetini) bilmeyenlerin kalplerini (küfürlerindeki inatları sebebiyle)Allah böyle mühürler.”<sup>168</sup>, “Allah, inkârlarına karşılık onların kalplerini mühürledi,”<sup>169</sup>, “Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık.”<sup>170</sup>

Her kim hakikatin kıymetini idrak etmeyip ondan yüz çevirir ve küfre yönelirse Allah da onun kalbini küfre yönlendirir. Küfründe ısrar eder ve o yolda ilerlemeye devam ederse Allah onun kalbini tamamen hakikate karşı mühürler. Yani kalbin mühürlenmesi de bir sürecin neticesidir. “Fakat kim (Allah yolunda) verir ve (günahlardan) sakınırsa ve o en güzel olanı tasdik ederse, artık (biz) onu, en kolay olana muvaffak kılarız. Ama kim cimrilik eder ve kendini (Allah’ın sevabına) muhtaç görmezse ve o en güzel olanı yalanlarsa, onu da en zor olana muvaffak kılarız.”<sup>171</sup> Mealindeki âyetinde de ifade edildiği gibi insan bir yolu tercih ediyor, o yolun gerekleri olan amelleri işlemeye başlıyor, Allah’ta o yolda ilerlemenin kapılarını o insan açıyor. Yoksa hiç kimseye eline bir kroki verip bu yönde ilerlemek zorundasın demiyor.

“Eğer Rabbin dileseydi elbette bütün insanları tek bir ümmet yapardı.”<sup>172</sup> Ayeti de insanın hür irade sahibi olduğunun göstergesidir. Yani insanların iradelerini yok sayarak onları tek bir millet haline getirmemiştir. Yine Allah’ın sürekli peygamberler gönderip insanlardan onlara tabi olmasını istemesi, peygamberlerini de hidâyet konusunda zorlamada bulunmamaları şeklinde uyarması da insanların hür irade sahibi olduklarının delilidir. Eğer Allah, insanlara tercih hakkı tanımadan dilediğini hidâyet edecek dilediğini de saptıracak olsaydı, insanlara peygamberler gönderip onlara tabi olmalarını istemesinin bir anlamı olmazdı.

<sup>166</sup> Sâf, 61/5.

<sup>167</sup> Yunus, 10/74.

<sup>168</sup> Rûm, 30/59.

<sup>169</sup> Nisâ, 4/155.

<sup>170</sup> Mâide, 5/13.

<sup>171</sup> Leyl, 92/5-10.

<sup>172</sup> Hûd, 11/118.



## F. SONUÇ

Kader konusu, geçmişte olduğu gibi bugün de İslam dünyasında en çok tartışılan bir konudur. İlk tartışmalar daha ziyade siyasi bir zeminde ortaya çıkmasına rağmen daha sonra dinî zemine kaymıştır. Kader konusu siyasete alet edilmiş dini bir kavramdır. Emevî sultanlarının zulüm üzerine devam eden uygulamalarını meşru bir temele dayandırma çabalarının sonucunda siyasallaşmış dini bir kavramdır. Bugünde kader konusunda en büyük problemlerden biri, bu kavramın hala o siyasal kimlikten kurtulamamış olmasıdır.

Yapılması gereken bu kavramı tekrar eski saf haline döndürmek olması gerekirken bazıları tarafından kökten inkârı yolu tercih edilmiştir. Zulmün referansı olarak sunulmaya çalışılan kader inancı, zulme uğrayanlar tarafından inkâr edilmiştir.

Çeşitli kader algılarının oluşmasında dini, siyasi ve kültürel nedenler olduğu gibi tek taraflı bakışlar da etkili olmuştur. Konuya sadece insan penceresinden bakanlar, *Kaderiyye* düşüncesini geliştirirken sadece İlahî pencereden bakanlar ise Cebriyye düşüncesini geliştirmişlerdir. Cebriyye, insanın itaat ve mâsiyet niteliğindeki fiillerinde herhangi bir seçim hürriyetine sahip olmadığını söylerken Kaderiyye ise insanın hür ve bağımsız iradesi ile hareket ettiğini ve fiillerini sadece gücüyle yaptığını söylemiştir.

Meseleye Allah'ın adaleti prensibi çerçevesinde yaklaşan Mutezile kader inancına karşı çıkmıştır. Onlara göre Allah adildir ve kullarına zulmetmez. Eğer insan, her hangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya sevap görmesi manasız olur. Eğer Allah belirli fiilleri yapmaya zorladığı farz edilirse, O'nu bu fiillerden dolayı bir insanı cezalandırması zulüm olur. Allah'ın mutlak adaletinin gerçekleşmesi için insan hiçbir tesir altında kalmadan kendi fiilini kendisi yapmalıdır. İrade hürriyeti olmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Kötülüğü dilemek te kötülük olduğu için Allah kötülüğü de asla dilemez. O sadece iyiyi diler ve ondan sadece iyilik sadır olur.<sup>173</sup>

<sup>173</sup>Kazanç, Fethi Kerim, "İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader anlayışı, Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007), sayı:4, shf. 148.

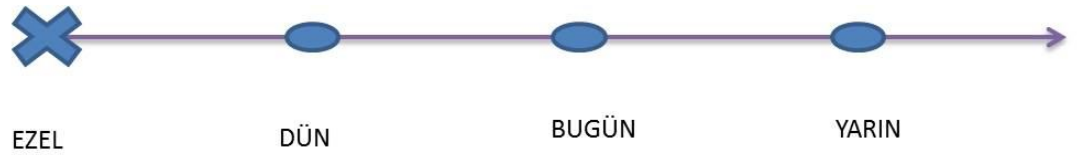
Mutezile insanın fiillerini tartışma konusu yaparken diğer varlıkların fiillerini hiç tartışmamıştır. Onların fiillerinin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul ederlerken insanın fiilleri konusunda kabul etmemişlerdir.

Kader konusu Allah'ın ilim, irade, kudret, semî', basar gibi birçok sıfatlarıyla ilgili olmasına rağmen mesele sadece Allah'ın ilim sıfatına indirgenerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu şekildeki bir yaklaşım da; *“Madem benim böyle yapacağımı Allah biliyordu. O'nun katında yazılmıştı. O zaman benim günahım ne?”* gibi bir tartışmayı doğurmuştur. Adeta Allah'ın bilmesi sorun haline gelerek tartışma konusu olmuştur. Buna en büyük tepkiyi gösteren Mutezilî düşünce Allah'ın insanın fiillerini yaratmadığını, aksine insanın kendi fiillerini bizzat kendisinin yarattığı düşüncesini geliştirmiştir. Eğer Allah'ın önceden bilmesi sorunsa, o halde Allah bilmemiş olsaydı sorun olmayacak mıydı?

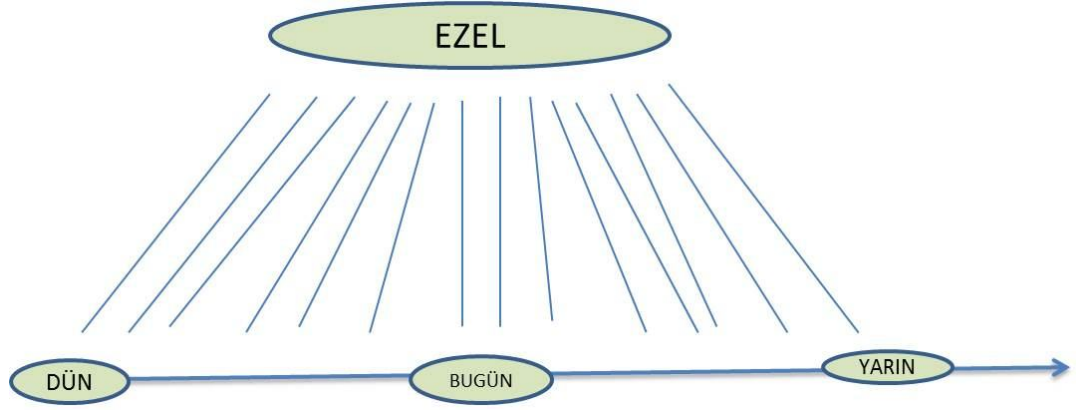
Allah'ın ilim sıfatına sınırlama getirmek diğer sıfatlarına da sınırlama getirmek demektir. Çünkü Allah'ın sıfatları arasında fark yoktur. Onun işitmesi, görmesi, iradesi gibi sıfatları sınırsız ise bilmesi de sınırsız olmalıdır. İnsanların fiillerini Allah yaratmaz demekle insanların fiillerini Allah görmez, işitmez demek arasında bir fark yoktur.

Kaderi inkâr edenler veya anlamakta sıkıntı çekenlerin en büyük çıkmazlarından birisi *“ezeliyet”* kavramına verilen anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu kavram zamansızlığı ifade ettiği halde insanlar bunu zaman çizgisi üzerine yerleştirmişlerdir.

Şekil - A



Şekil - B



Şekilde B'de görüldüğü gibi ezel kavramı zamansızlığı ifade eden bir kavramdır. Dünü, bugünü ve yarını aynı anda görebilen bir kavramdır.<sup>174</sup> Allah için dünün, bugünün ve yarının bilgisi arasında hiçbir fark yoktur. Allah hepsini aynı anda görür, bilir ve işitir.

Fakat şekil A'da olduğu gibi "ezel" kavramı zaman çizgisi üzerinde bir yere oturtulursa o zaman mesele içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Kader konusunu çözümlenmeye çalışan ilim adamları Allah'ı zamanın içine hapsederek meseleyi anlamaya çalışmışlar, zamanı yaratan Allah, yarattığı zamanın içine, onun kurallarına hapsedilmiştir. Tabiri caizse insan kendi inandığı gibi bir Allah tasavvuru oluşturmaya çalışmıştır. Allah'ın ilim, basar ve semi gibi sıfatlarını kendi sıfatları gibi algılamıştır.

Kaderi tek bir kategoride ele almamak en uygun yaklaşım tarzıdır. Kaderi, insanın iradesinin etkili olduğu ve iradesinin etkili olmadığı kader şeklinde iki kısma ayırabiliriz. İnsan hayatında onu ilgilendiren, fakat kendisinin hiçbir etkisinin olmadığı hadiseler vardır ki bunlar da kaderdir ama insanın sorumlu olmadığı kaderdir. Asıl insanı ilgilendiren kader, insanın etkisinin olduğu kısımdır. İnsanın imtihan olduğu saha da burasıdır.

<sup>174</sup> Nursî, Said, *Sözler*, 26. Söz, Envâr Neşriyat, İstanbul, 2006, s.466.

**Kaynaklar**

- Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1993
- Ateş, Süleyman, "Kader", Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, Eylül, Ekim, Kasım, Sayılar: 19, 20, 21
- Aydınlı, Osman, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı", İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum 2002/2
- Bağcı, H.Musa, "Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Diyarbakır 2000, c. II, No. 4
- Bağcı, Musa, "el-Buhari'nin Kader Konusunda Mutezile ile Münakaşaları", AÜİF, XLVI (2005), sayı 1
- Beğâvî, Muhammedu'l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, *Meâlîmu't-Tenzîl*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1987
- Beydâvî, Nasruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâr-u Sâder, Beyrut 2001
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Çağrı Yayınevi, İstanbul 1992
- Bursevî, İsmail Hakkı b.Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009
- el-Cürçânî, Ali b.Muhammed b. Ali, *Kitabu't-Ta'rîfât*, Darul'l-Kutubi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1996
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-Muhît*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993
- Erdem, H.Sabri, "Türk Kelamcıları İbn Kemâl (1468-1534)ve Mustafa Sabri'de (1860-1954)Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme" AÜİFD XLVI (2005), sayı: II
- Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Mu'cemu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2005
- Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008
- Gürler, Kadir, "Kader Üzerine Bir Deneme -İnsanın Kaderi" İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme" , Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Kasım 2013, Sayı:X
- Hulusi, Hacı Ahmed; Derviş, Hacı Mustafa, *Ehter-ü Kebir*, İstanbul 1310 h.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Darü't-Tûnisiiyyetü, Tunus 1984

- İbn Atıyye, Abdu'l-Hak b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâr-ü İbni Hazm, Beyrut 2002
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrü'l-Kur'ânı'l-Azîm*, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire Tarihsiz.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dar-u Sadr, Beyrut, Tarihsiz
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an Açısından Fatalizm-İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik, Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008
- Kazanç, Fethi Kerim, "İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader anlayışı, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007)
- Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008
- Kubat, Mehmet, "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan El-Basrî'ye Gönderdiği Mektup Ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VIII (2008), sayı:1
- Kurtûbî, Muhammed b.Ahmed, *el-Camû' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1987
- Mahalli, Celâleddin- Suyutî, Celaleddin, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, Nurşah Yayıncılık, Mardin, Tarihsiz
- Maturîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünneti*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005
- Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'anı'l-Mecîd*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010
- Müslüm, Ebu'l-Huseyin Müslüm el-Haccâc, *Sahih-i Müslüm*, Çağrı Yayınevi, İstanbul 1992
- Nesefî, Abdullah b.Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz
- Nursî, Said, *Sözler*, 26. Söz, Envâr Neşriyat, İstanbul, 2006
- Razî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 2005
- Semânî, Mansur b. Muhammed, *Tefsîrü's-Sem'ânî*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2010
- Şerbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-münîr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefâsîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2007
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005

Tabersî, Ebu Ali el-Fadl, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997

Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", DİA, İstanbul 2001, c.XXIV

Yavuz, Yusuf Şevki, "Levh-i Mahfûz", DİA, Ankara 2003

ez-Zemahşarî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl* , Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 2005.

## CASSÂS VE İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN İSİMLİ ESERLERİNDE YOL KESME SUÇUNUN KARŞILAŞTIRILMASI

Şükrü ŞİRİN\*

### Özet

İslâm hukukuna göre ağır had cezası gerektiren suçlardan biri olan yol kesme hakkında uygulanacak cezaların yer aldığı âyetle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Bu çalışmada gelenek ve mensupları bakımından oldukça zengin bir birikime sahip olan Hanefî ve Mâlikî mezheplerinden birer eser seçilerek ilgili âyet üzerinden konuya yaklaşımlarının mukayesesi yapılmaya çalışılacaktır. Fıkhî tefsir geleneği olarak bilinen Ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatında haklı bir şöhrete sahip olan bu iki eser Cessâs ve İbnü'l-Arabî'nin aynı ismi taşıyan *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserleridir. Bu çalışmada sadece iki âlimin değil iki farklı ekolün mukayesesi ortaya çıkmış olacaktır. Suça ve suçluya bakış açılarını, cezalarda öngörülen prensip kararlarını, hükme giderken kullandıkları delilleri yorumlamalarını ve karşı görüşlere nasıl cevaplar verdiklerini görmeye çalışacağımız bu çalışma ilgili eserlerle sınırlı tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** hirabe, eşkıya, had cezası, ceza hukuku, Ahkâmü'l-Kur'ân.

### COMPARISON OF HIRABAH (ROBBERY) CRIME IN THE "AHKÂM AL-QUR'AN"'S OF AL-JASSAS AND OF IBN AL-ARABÎ

### Abstract

---

\* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Doktora öğrencisi,  
ssirin@sakarya.edu.tr

There are various interpretations regarding the verse of the Qur'an includes punishment of hirabah (robbery) which is one of the crimes requires severe hudud penalties according to Islamic jurisprudence. In this work, after I choose two outstanding works of two different Islamic law schools which are considerably rich with regards to their traditions and adherents, I compare their attitudes toward the issue of hirabah using the aforementioned verse as a base. These two works, which have a legitimate reputation in Ahkam al-Qur'an literature -which is also known as fiqhi tafseer tradition- are "Ahkam al-Qur'an"s, namesake works of al-Jassas and of Ibn al-Arabi. Therefore, I make the comparison of not only two different scholars but also two different Islamic law schools. My study, in which I reveal these scholars' viewpoint of crime and guilty, their leading decisions for punishments, their interpreting of evidences used by them in order to reach the rulings and their ways to respond to counter-views, is limited to the two works.

**Key Words:** hirabah (robbery), robber, hudud penalty, criminal law, Ahkam al-Qur'an.

## Giriş

Bütün ilâhî dinlerin özellikle korumayı hedeflediği hususlardan biri de insanların can ve mal emniyetidir. Bundan dolayıdır ki insanlık tarihi boyunca suç kabul edilen bir eylem olan yol kesmeyi İslâm hukuku da yasakladığı eylemler arasına almış ve bu suça yönelik cezalar tertip etmiştir. Dokunulmaz alan olarak tarif edebileceğimiz bu iki hususa yönelik tehditler ise son derece ağır yaptırımlarla cezalandırılmıştır. Modern hukuk sistemlerinde de suçun yayılmasını engellemeye yönelik tedbirler arasında, cezanın caydırıcı olması özellikle vurgulanan bir durumdur. İslam hukukunda can ve mala karşı işlenen suçların cezasının ağır olması, caydırıcılık fonksiyonunu icra etmesi bakımından olumlu sonuçlar doğurmuştur. Kur'an'da bu suça yönelik cezaların yer aldığı âyetle ilgili olarak âlimlerin farklı yorumları olmakla beraber, bu çalışmada yol kesmenin ceza gerektiren bir suç olduğu konusunda ve uygulanacak cezanın mahiyeti hakkında ne derece fikir birliği olduğu incelenecektir. Had ve kısası gerektiren cezaların suçları genelde tek seçimli, tayin ve takdiri şâri' tarafından belirlenmiş cezalar olmakla birlikte yol kesme suçunun cezasında farklı bir durumla karşı karşıyayız. Mezhepler arasında ihtilafa konu olan husus ise



cezaların sıralama ve hangi eyleme hangi cezanın verileceği konusunda olmuştur.

Bu suç, Allah (c.c) ve Rasulüne (sav) savaş açmakla eşdeğer bir konumda değerlendirilmektedir. Hırsızlıktan daha farklı bir konumda olan ve eşkıyalık/hirâbe/muhâriplik gibi isimlerle ifade edilen yol kesme, şöyle tarif edilmiştir: "İslam diyarında Müslüman veya zimmîlerin mallarını ellerinden zorla (teğallüben) ve açıktan (mücâhereten) almak, hayatlarına kastetmek, halkı korkuya düşürmek için bir takım kimselerin veya kuvvet ve şevket sahibi bir şahsın, silahlı veya silahsız meskûn mahalde ya da başka bir yerde insanların yollarını kesmesidir ki, bu yüzden halk, gidip gelmekten çekinerek yollar kesilmiş olur."<sup>1</sup>

Bu çalışmada Hanefî âlim Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (371/981)<sup>2</sup> ve Mâlikî âlim Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (543/1148)<sup>3</sup> ait iki farklı Ahkâmü'l-Kur'ân eseri konu edilmiştir. İlgili eserlerde yol kesme suçuna yönelik cezaların belirlendiği âyete dair yorumları incelenerek eserler arasında bu âyetle ilgili bir mukayese yapılacaktır. Dönem olarak farklı olsalar da söylem olarak ortak bir dil kullanılıp kullanılmadığının yanı sıra aralarındaki görüş ayrılıklarının gerekçeleri ortaya konulacaktır. Her iki müellifin de âyeti nasıl yorumladıkları, ortak noktaların neler olduğu, sonra gelenin öncekinden ne ölçüde istifade ettiği ve farklılıkların nasıl gerekçelendirildiği sergilenecek olan bu çalışmada bazen âyetteki bir kelime üzerinden mukayese yapılırken bazen de sonuç ve hüküm üzerinden mukayese yapılacaktır. Cessâs'ın Hanefî geleneğinin içinden, İbnü'l-Arabî'nin ise Mâlikî geleneğinden olması, karşılaştırmanın doğal olarak iki mezhebin görüşleri üzerinden yürütülmesini gerektirmektedir. Klasik dönem eserlerinden kabul edilen bu iki eserde son dönemlerde yapılan bazı yorumlara<sup>4</sup> kapı açacak ifadelerin olup olmadığı da ayrıca inceleme alanına dahil edilecektir.

<sup>1</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, Hukûki İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985, s. 288; Abdullah Çolak, İslâm Ceza Hukunda Hafifletici Sebepler, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999, s. 62.

<sup>2</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Tahkik; Abdüsselam Muhammed ali Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el'İlmiyye, 1994, II, 508-518.

<sup>3</sup> İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Tahkik; Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - İsmail Muhammed eş-Şendîdî, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2011, II, 95-109.

<sup>4</sup> Özellikle M. Esed tarafından kaleme alınan meal-tefsir çalışmasında ilgili âyet oldukça farklı bir anlayışla yorumlanmıştır. Esed, müfessirlerin yukarıdaki ayeti "şer'î bir hüküm" olarak yorumlama gayretleri, bunu iddia eden isimler ne kadar büyük/saygın olursa olsun, kesinlikle reddedilmelidir, demektedir. Gerekçe olarak da ayette geçen fiillerin zaman kiplerinden hareketle dört farklı

## 1. Konuya Esas Teşkil Eden Âyetler

Hirâbe olarak isimlendirilen yol kesme suçunun cezalarının yer aldığı ve karşılaştırma konusu olan âyetler ve mealî şu şekildedir:

*Karşılaştırma konusu olan âyetler ve mealî:*

إِنَّمَا جَزَاءُ الْمُكَذِّبِينَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَقَّلَ أَعْيُنُهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاؤُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْرَأُ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ فَأَعْلَوْا أَنَّهُمْ غُفُورٌ رَّحِيمٌ

*“Allah’a ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır. Ancak onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah’ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin.”<sup>5</sup>*

## 2. Karşılaştırma

### 2.1. “Allah İle Savaşanlar” İfadesinin Hakîkati

Her iki müellifin de kelimelerin ilminin konusu olacak bir hususu dile getirerek âyeti tefsir etmeye başladıkları görülmektedir. (Allah ile savaşanlar) ifadesinde anlatılmak istenen mananın mecazî olduğuna dair ortak kanaat belirterek gerçek manada alınmasının neden mümkün olamayacağını izah etmişlerdir.

Cessâs, Allah ile savaşmanın imkânsızlığından hareketle hakikî manada kullanımın doğru olmadığını ve mecazî bir anlam verilmesi gerektiğini söylemektedir. Ardından da bu ifadenin mecaz yoluyla iki anlam ifade edebileceğini söyler. Birinci anlamı “savaşanlar” isminin verilmesi üzerinden izah ederken bu anlamı destekleyecek başka âyetlerden de deliller getirerek mecazî anlamda alınmasının en önemli gerekçesinin Allah’a bir taraf ve yön nispet etmenin mümkün olmadığını belirtir. Cessâs’a göre “savaşanlar” kelimesiyle ifade edilen kişilere bu ismin verilmesinin iki sebebi olabilir.

noktadan itirazını ortaya koymaktadır. Sonucunda ise geleneğin kabul ettiği bu tür bir cezanın, ilgili ayetten anlaşılmasının mümkün olamayacağını belirtir. Söz konusu bu yoruma yönelik ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Hüseyin Esen, “Muhammed Esed’in Hirâbe (Eşkîyalık)Suçuyla İlgili Âyetler İçin Yaptığı Meal-Tefsir Üzerine”, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, sayı: XX, s. 139-166.

<sup>5</sup> Mâide, 5/33-34. (Meal, Diyanet İşleri Başkanlığı, Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, II. baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Bunlardan birincisi, eline silah alarak yol kesip eşkıyalık yapanlar, başkalarıyla savaşanlara benzetildiği için böyle isimlendirilmiştir. Enfâl Sûresi 13. ve Mücâdele Sûresi 5. âyetleri<sup>6</sup> zikreden Cessâs, bu âyetlerde ifade edilen mananın da mecaz alınması gerektiğinin üzerinde durarak Allah'ın bir taraf veya yönde olması gibi bir durumun muhal olduğunu defaatle vurgulamaktadır. Zira karşılıklı olarak savaşan veya birbirine zarar veren her iki tarafın da diğere göre bir konumu olması gerekir. Bu ise Allah için bir mekân isnadı olacağından dolayı kabul edilebilecek bir mana değildir. Diğeri ise, âyette bir hazif olduğundan hareketle kelime takdiri sonucu ortaya çıkmaktadır. Yani Allah ile savaşanlardan maksat, Allah'ın dostlarıyla savaşanlardır. Bu durumda eksilti ifade için uygun görülen takdir بِحارِبُونَ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ şeklindedir. Benzer kullanımlar için örnekler de zikretmiştir.<sup>7</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre de âyetin zahir manasının alınması mümkün değildir ve mecaza hamledilmesi gerekmektedir. Cessâs ile benzer ifadeler kullanarak zahir mananın neden imkânsız olduğunu izah etmiştir. Burada Cessâs ile aynı argümanları kullandığı görülür. Ona göre hiç kimse Allah'a savaş açamaz ve O'na galip gelemez. Zira Allah'ın celal sıfatları, kudret ve iradesinin kemali bu duruma ihtimal vermez. Ayrıca savaşan her iki kişiden birinin, diğere karşısında bir yerde konuşlanması gerekir ki Allah böylesi bir durumdan da münezzehtir. Tespit edilen bu durumun zorunlu olarak mecaz manayı almaya götüreceğinden bahseden İbnü'l-Arabî, burada bir hazif olduğunu ve "Allah dostlarıyla savaşanlar" şeklinde takdir edilmesini gerektiğini söylemiştir. Allah'ın bu âyette dostları yerine kendi zatını koyarak ifade etmesinin gerekçesi ise onların konumunu yüceltmek ve onlara yönelik eziyetin ne derece büyük bir günah olduğunu ifade etmek içindir.<sup>8</sup> Anlamın böyle olduğunu desteklemeye yönelik zikrettiği deliller ise Cessâs'ın delillerinden farklıdır. Mesela Bakara 235. âyette yer alan يَقْرَضُ اللَّهُ (Allah'a borç veren) ifadesinin fakirler için kullanıldığını belirtir. Ardından da bir hadise yer vererek bu şekilde anlamının imkânına başka bir delil getirmiş olur.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> (ذَلِكَ بِمَا قَالُوا لِلَّهِ رَسُولَهُ وَمِنْ شِقَاقِ قِيَالِهِ رَسُولَهُ فَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) 'Bu, onların Allah'a ve Rasûlüne karşı gelmelerindedir. Her kim de Allah'a ve Rasûlüne karşı gelirse bilsin ki Allah'ın cezası şiddetlidir.' Enfâl, 8/13; (إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ...)' Mücâdele, 58/5.

<sup>7</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, II, 508.

<sup>8</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân*, II, 95-96.

<sup>9</sup> Hadis: 'Ey ademoğlu! Ben hast oldum beni ziyaret etmedin!" Kul diyecek: "Ey Rabbim, Sen Rabbülâlemin iken ben seni nasıl ziyaret ederim?" Rab Teâla diyecek: "Bilmedin mi, falan kulum

## 2.2. Nüzûl Sebebinin Değerlendirilmesi

Cessâs, sistematik bir sırayla nüzûl sebebine yer vermemiştir. Ancak yol kesmenin irtidad sebebi olamayacağı konusunu anlatırken âyetin nüzûl sebeplerine de atıfta bulunarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Öncelikli olarak **Urayne/Uraniyyîn** olayını<sup>10</sup> zikrederek bu rivâyetin ihtilafli olduğunu belirtmiştir. İbn Abbâs'tan (68/687) gelen bir rivâyette ise bu âyetin Rasulullah (sav) ile dostluk anlaşması olan Ebû Berza el-Eslemî'nin arkadaşları hakkında indiği belirtilmektedir ki bu rivâyete göre onlar, Müslüman olmak için gelen bir grup insanın yolunu kesmişlerdir. Üçüncü olarak da İkrime'nin İbn Abbâs'tan naklettiği ve bu âyetin müşrikler hakkında nâzil olduğunu ifade eden bir başka rivâyete yer vermiştir. Son olarak İbn Ömer'in (73/692) âyetin Uraniyyîn hakkında nâzil olduğunu ifade eden bir başka rivâyete de yer vererek buralarda irtidattan bahsedilmediği vurgusunu yapmıştır. Ona göre âyet, Uraniyyîn hakkında nâzil olmuş olsa bile hüküm, bir delil olmadıkça nüzûl sebebine göre değil lafzın umumuna göredir. Yani, "sebebin husûsîliği hükmün umûmîliğine mani değildir" kuralını zikretmektedir. Ayrıca Hz. Peygamberin Uraniyyîn hakkında uyguladığı hüküm ile âyette belirtilen hükümlerin farklı olmasından hareketle, âyetin bu olaydan önce inmiş olma ihtimalinin bulunmadığını ifade etmiştir. Ardından da bu âyetin ilgili olaydan sonra nâzil olduğunu gösteren bir rivâyete yer vermiştir.<sup>11</sup>

İbnü'l-Arabî ise Cessâs'a göre oldukça sistematik bir metot takip etmiştir. Âyetin sebab-i nüzûlüne dair rivâyetleri maddeler halinde sıralamaktadır. İlk olarak âyetin ehl-i kitap hakkında indiği rivâyetine yer vermiş ancak bu görüşün kime ait olduğunu belirtmemiştir. Hasan-ı Basrî'den (110/728) gelen ve müşrikler hakkında indiğini belirten rivâyete ise ikinci sırada yer vermiştir. Üçüncü sırada ise Ukl ve Urayne hakkında nâzil olduğunu ifade eden rivâyetin bir bölümüne

---

hastalandı, fakat sen onu ziyaret etmedin, bilmiyor musun? Eğer onu ziyaret etseydin, yanında beni bulacaktın!...' Hadisin tamamı için bkz. Müslim, Birr 43.

<sup>10</sup> Hz. Enes'ten gelen rivâyet şu şekildedir: "Ukl ve Urayne kabilelerinden bir grup insan Rasulullah'ın yanına gelip: Ey Allah'ın Rasulü! Biz hayvancılıkla uğraşıp sütle beslenen (çöl) insanlarıyız, (çift-çubukla uğraşan) köylüler değiliz" dediler. Bu sözleriyle, Medine'nin havasının kendilerine iyi gelmediğini ifade ettiler. Rasulullah, onlara (hazineye ait) develerin ve çobanın (bulunduğu yeri) tavsiye etti. Kendilerine oraya gitmelerini, develerin sütlerinden ve bevillerinden içmelerini söyledi. Gittiler, Harra bölgesine varınca, İslâm'dan irtidad ettiler. Hz. Peygamber'in çobanını da öldürüp develeri aldılar. Haber Hz. Peygamber'e ulaştı. Rasulullah derhal arkadaşlarından takipçi çıkardı (yakalanıp getirildiler). Gözlerinin oyulmasını, ellerinin kesilmesini ve Harra'nın bir kenarına atılmalarını ve o şekilde ölüme terkedilmelerini emretti." Buhârî, Muhâribin 16,17,18; Diyât 22; Vudû 66; Zekât 68; Cihâd 152; Megâzi 36; Müslim, Kasâme 9, (1671).

<sup>11</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 510.

yer vermiştir. Bu âyetin Rasulullah'ın Uraniyyîn hakkında verdiği hükme uyarı mahiyetinde nâzil olduğunu belirten rivâyete ise dördüncü sırada yer vermektedir. Son olarak da Katâde'den (23/643) gelen bir rivâyete yer verir ki, bu rivâyet sebab-i nüzûl olmaktan ziyade âyetin, Rasulullah'ın Uraniyyîn hakkındaki uygulamasıyla mensûh olduğunu ifade etmektedir. Böylece beş farklı rivâyeti sıralamıştır. Ardından da rivâyetlerin kritiğini yapmaktadır.<sup>12</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre şayet âyetin Ukl ve Urayne hakkında nâzil olduğu kesin sabit olsaydı açık bir delil olurdu. Taberî (310/923) de âyetin Yahudiler hakkında indiğini, ancak yolkesenler ister zimmî olsun ister Müslüman tamamının bu kapsama dahil olduğunu kabul etmektedir.<sup>13</sup> Fakat herhangi bir Yahudi'nin böyle bir cezaya çarptırıldığına dair rivâyet olmadığı için İbnü'l-Arabî bu rivâyeti doğru bulmamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, âyet müşrikler hakkında nâzil oldu diyenlerin görüşü doğruya daha yakın olsa da kâfirlerin tövbe ederek İslam'a girmesi durumunda haklarındaki cezanın düşmesi, yakalanmalarına bağlı olmaksızın her zaman geçerli olacaktır. Aynı şekilde mürted olan da savaşıma durumu olmasa bile öldürülecektir. Ayrıca âyette sürgün, el ve ayakların çapraz olarak kesilmesi gibi cezalardan bahsedilmektedir ki, mürted için bu cezalar yoktur. Bu da gösteriyor ki âyet, müşrikler veya mürtedler hakkında değildir. Görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî, bu tespitleriyle bir çelişki içine düşmektedir. Zira önceki bölümde yol kesmenin küfür sebebi olduğunu dolayısıyla bunu yapan Müslümanın mürted olacağını ifade etmişken burada farklı bir hüküm ortaya koymaktadır. Devamında ise tekrar önceki görüşünü destekler mahiyette diyalektik üslubuyla âyetin Uraniyyîn hakkında nâzil olduğu hakkındaki rivâyetin daha güçlü olduğunu ve onların da mürted olduklarını izah etmeye çalışmaktadır. İrtidat ederek harbî konuma geçen birisi, Uraniyyîn olayında ceza olarak uygulanan el kesme, göz çıkarma şeklinde belirtilen fiilleri yapmışsa aynısı ona da uygulanır, diyerek görüşünü savunmuştur. O, mürted olanlar için tövbe etmeleri teklif edilmesi gerektiği konusunda âlimler arasındaki ihtilafı delil olarak göstermiştir. Zira bu ihtilafı görüşlerden birine göre mürtede tövbe teklif edilmez. İbnü'l-Arabî'ye göre mürted, bir şüphe ve akıl karışıklığı nedeniyle dinden çıkarsa ona doğrular

<sup>12</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 96-98.

<sup>13</sup> Âyetin kimler hakkında indiğine dair rivâyetlerle ilgili olarak bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*, Beyrut: 1992, IV, 546 vd.

gösterilerek tövbe etmesi istenir; irtidat ederek adam öldürür, müsl<sup>14</sup> yaparsa tövbe etmesi istenmez.<sup>15</sup>

İbnü'l-Arabî âyetin Müslümanlar hakkında olmasından hareketle, faizle muamele etmek gibi bir haramda birlikte davranan Müslüman belde halkına savaş açılabileceğini delil getirmiştir.<sup>16</sup> Kullandığı bu argümanlardan hareketle İbnü'l-Arabî'ye göre yolkesenlerin mürted olmadığını anlıyoruz. Ancak İbnü'l-Arabî bunu açıkça söylememiş aksine daha önceki kısımda mürted olacaklarını belirtmiştir.

### 2.3. Yolkesen Kimseler Mürted Midir?

İlgili âyette bahis konusu olan yol kesme suçunu işleyenlerin inanç açısından durumu değerlendirilirken farklı ihtimaller üzerinde durulmuştur. Bu ihtimallere sebab-i nüzûl çerçevesinde bakılmış olmakla beraber öncelikle üzerinde durulan konu, yolkesenin Müslüman olarak kalıp kalamayacağı olmuştur.

Cessâs, birinci kısımdaki hazifle bağlantılı olarak Rasulullah'a karşı bayrak açıp savaşmak mümkün olduğu için böyle bir davranışa girenlerin kâfir olduğunu ve bunu yapan kişi Müslümansa mürted olacağını ifade etmektedir. Ancak İslâm milletinden olanlar için de günahlarının büyüklüğü nedeniyle böyle bir ifadenin kullanılmasının mümkün olduğunu da söylemiştir. Yol kesme eylemi nedeniyle kişinin mürted sayılamayacağını ifade eden Cessâs, bu görüşü destekleyen rivâyetlere yer verir. İlgili rivâyetlerin tamamında irtidat olayından hiç bahsedilmeksizin Allah'a karşı savaşmak fiilleri kullanılmıştır. Ayrıca âyetin son kısmında yer alan "yakalanmadan önce tövbe etmeleri" ifadesini de delil göstererek yol kesmenin irtidat kabul edilecek bir suç olmadığına vurgu yapmaktadır. Zira mürted olanlar için uygulanacak ceza belli olup burada sayılan cezalarla bir alakası yoktur. Ayrıca mürted olan kişi yol kesme eyleminde bulunmasa da cezası bellidir. Dolayısıyla yol kesme olayı mürtedlere mahsus bir eylem olmayıp Müslümanlardan da bazıları yol kesme suçunu işlemiş olabilirler.

Cessâs, itibara alınmayacak bazı kişilerin, yol kesme olayının mürtedlere mahsus bir eylem olduğunu söylemelerinin âyete ve âlimlerin ittifak ettiği görüşe aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ardından âyetin nüzûl sebebi

<sup>14</sup> "Müsle; başkalarına ibret olmak üzere düşmanın burnunu, kulağını ve diğer bazı organlarını kesip gözlerini oymak suretiyle kendisini çirkin bir şekle sokmaktır." Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmusu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997, III, 471.

<sup>15</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 98.

<sup>16</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 99.

hakkındaki rivâyetlerin kritiğini de yaparak ve bu cezaların mürted veya kâfirler için olmadığı bilhassa Müslümanlar için olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>17</sup>

İbnü'l-Arabî ise müfessirlerin yol kesmek küfür sebebidir, şeklindeki ifadelerine yer vererek, küfrün savaşmaya götüren sebep olduğu gerekçesiyle bunun doğru bir anlayış olduğunu savunur. Ancak konuyla ilgili ayrıntıya yer vermeksizin başka bir eserine atıf yapmakla yetinir.<sup>18</sup>

Görüldüğü gibi iki âlimin bu konudaki görüşleri farklılaşmaktadır. Ancak yol kesmenin küfür sebebi olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'nin konuya dair delillerine ulaşamadığımız için bir karşılaştırma imkânı da bulamıyoruz. Zira atıfta bulunduğu eser elimizde olmayan eserlerinden biridir. Fakat âyetin nüzûl sebebi hakkındaki rivâyetlerin kritiği yapılırken bu konu hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerde ise âyetin mürtedler için olmadığı görüşünü savunmaktadır.<sup>19</sup> Dolayısıyla burada bir çelişki olduğunu söylemek mümkündür. Hatta aynı çelişki ilgili bölümde de tekrarlanmaktadır diyebiliriz.

#### 2.4. Yolkesenlere Verilecek Ceza

Yolkesen için verilecek cezalar, âyetteki sıralama dikkate alınarak zikredilirse şu şekilde bir sıralama ortaya çıkmaktadır:

- Öldürülmesi
- Asılması
- El ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi
- Sürgün edilmesi

İlk bakışta hemen herkesin görebileceği gibi, birinci cezanın öncelikli olarak uygulanması halinde diğer cezaların uygulanmasının imkân ya da anlamı olmayabilir. Ölüm cezasına çarptırılarak öldürülen bir kişinin asılması ya da el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi mümkün olsa bile –başkaları için caydırıcı unsur olarak teşhir edilmesi dışında- suçlu açısından ne gibi bir anlamı olabilir? Sıralamada en sonda yer alan sürgün ise zaten bu durumda imkânsız olacaktır. Öyleyse âyetteki bu sıralamanın pratikte uygulanması istenen sıralama olmadığı söylenebilir.

<sup>17</sup> Cessâs, a.g.e.,II, 510.

<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî'nin atıfta bulunduğu eseri; *el-İnsâf fi Mesaîli'l-Hilâf*.

<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 98.

Söz konusu âyette sayılan bu cezaların önceliği konusunda âlimler arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafın sebeplerinden biri de, âyette sıralanan cezalar arasında atıf harfi olarak kullanılan و edatının delalet ettiği manalardır.<sup>20</sup> Ayrıca yolkesen kişinin işlediği suçların mahiyetine bakarak da bazı ayırımlara gidildiği görülmektedir. Karşılaştırmaya esas alınan her iki eserin müellifi de konuyu oldukça ayrıntılı olarak ele almış ve serdedilen görüşler hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Oldukça fazla tekrarların bulunması da dikkat çeken bir başka husustur. Şimdi Cessâs ve İbnü'l-Arabî'nin bu konuyu nasıl ele aldıklarına şu şekilde yer verilebilir.

Cessâs ilk olarak âlimler arasındaki ihtilaflara geçmeden önce âyetin hükmünün Müslümanlar için geçerli olduğu noktasındaki ittifakla başlamıştır. Ardından da konuyla ilgili görüşleri serdederek değerlendirmelerde bulunmuştur.

Cessâs'ın yer verdiği kişiler ve görüşleri<sup>21</sup> bir tablo halinde gösterilecektir. Bazı şahısların aynı konuyla ilgili birden fazla görüşü varsa tablonun ilgili yerinde isim tekrarı olacak ve ikinci görüşü olarak belirtilmeyecektir. Ayrıca isimlerin sıralaması, eserde geçiş sırasına göre olacağı için vefat sırası dikkate alınmayacaktır.

Cessâs'ın ifadesine göre adam öldürmeksizin yol kesip mal alanların öldürülmeyeceğinin delili, kimlerin öldürülebileceğini belirten hadistir.<sup>22</sup> Zira bu hadise göre öldürülmesi caiz olan kişiler mürted, muhsan iken zina yapan ve haksız yere başkasını öldürür. Bu hadiste yolkesenler yer almadığı için öldürülmeleri de doğru değildir. Başka yollardan gelen rivâyetlerde yolkesenlerin de yer almasını ise yol kesmekle birlikte adam öldürmenin de kastedildiğini ifade ederek bu hadisleri tevil etmektedir. Ayrıca yolkesenin öldürüleceğine veya sürgün edileceğine dair rivâyetleri de bir hazif takdiriyle yorumlayarak, öldürmemiş ve mal almamışlarsa sürgün edileceklerini, öldürmüşlerse öldürüleceklerini söylemektedir.

<sup>20</sup> و atıf harfinin delalet ettiği manalar için bkz. Muhammed Sami Salih Et-Tavîl, *Delâletü Hurûfi'l-Atfi ve Eseruhâ fi İhtilâfi'l-Fukahâ* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Filistin, 2009, s. 69 vd.; Osman Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 231 vd.

<sup>21</sup> Cessâs, a.g.e., II, 511-513.

<sup>22</sup> Bkz. Buhârî, Diyât 6; Ebû Dâvûd, Hudûd 1.



Kişi	Yolkesenin Eylemi	Cezası
İbn Abbâs	Hem adam öldürmüş hem de mal almış	Önce el ve ayakları çaprazlama kesilir sonra öldürülür ve ardından da asılır
	Sadece adam öldürmüş	Öldürülür
	Sadece mal almış	El ve ayakları çaprazlama kesilir
	Adam öldürmemiş ve mal da almamış	Sürgün edilir
İbrahim en-Nehâî (96/714)	Hem adam öldürmüş hem de mal almış	İmam şu cezalardan birini seçer: 1. Önce el ve ayakları çaprazlama kesilir sonra öldürülür ve ardından da asılır 2. Asılır 3. Öldürülür
	Sadece mal almış	El ve ayakları çaprazlama kesilir
	Adam öldürmemiş ve mal da almamış	Tazir cezasıyla birlikte hapsedilir
Saîd b. Müseyyeb (94/713) Mücâhid (104/722) Hasan-ı Basrî Atâ (114/732)	Yol kesmesi yeterli başka bir şey yapmasa da	İmam şu cezalardan dilediğini seçer: 1. Öldürülür 2. Asılır 3. El ve ayakları çaprazlama kesilir 4. Sürgün edilir
Ebû Hanîfe (150/767) İmam Züfer (158/775) Ebû Yusuf (182/798) Muhammed eş-Şeybânî (189/805)	Sadece adam öldürmüş	Öldürülür
	Sadece mal almış	El ve ayakları çaprazlama kesilir
Ebû Hanîfe	Hem adam öldürmüş hem de mal almış	İmam şu cezalardan birini seçer: 1. Önce el ve ayakları çaprazlama kesilir sonra öldürülür 2. Önce el ve ayakları çaprazlama kesilir sonra asılır 3. Asılır 4. Öldürülür

Ebû Yusuf Muhammed eş-Şeybânî	Hem adam öldürmüş hem de mal almış	Asılır ve öldürülür
İmam Şâfiî (204/820)	Hem adam öldürmüş hem de mal almış	Asılır ve öldürülür
	Sadece adam öldürmüş	Öldürülür
	Sadece mal almış	El ve ayakları çaprazlama kesilir
	Adam öldürmemiş ve mal da almamış	Sürgün edilir, kaçarsa yakalanana kadar takip edilir.
İmam Mâlik (179/795)	Yol kesmesi yeterli başka bir şey yapmasa da	İmam şu cezalardan dilediğini seçer: 1. Öldürülür 2. Asılır 3. El ve ayakları çaprazlama kesilir 4. Hapsedilir
Leys b. Sa'd (175/791)	Hem adam öldürmüş hem de mal almış	Asılır ve mızrakla öldürülür
	Sadece adam öldürmüş	Kılıçla öldürülür
Ebu'z-Zinâd (130/748)	Yol kesmesi yeterli başka bir şey yapmasa da	İmam şu cezalardan dilediğini seçer: 1. Öldürülür 2. Asılır 3. El ve ayakları çaprazlama kesilir 4. Hapsedilir

Cessâs, âyette yer alan sıralamanın muhayyerlik ifade etmediği,<sup>23</sup> yolkesenin durumuna göre ceza uygulanması gerektiği görüşünü oldukça ayrıntılı olarak diyalektik üslubuyla ispata çalışmıştır. Bu görüşe gelebilecek itirazlara da cevaplar vermiştir. Ona göre âyette bir hazif söz konusu olup muhayyerlik yoktur. Bunun gerekçesi ise yol keserek sadece mal alıp adam öldürmeyen birini devlet başkanının sürgün ederek el ve ayaklarını kesmeden bırakması ittifakla caiz değildir. Aynı şekilde devlet başkanının yol kesip adam öldürerek mal alan birini asmadan veya öldürmeden bırakması da caiz değildir. Şayet söylenildiği gibi bir muhayyerlik söz konusu olsaydı yol keserek adam

<sup>23</sup> İlgili edatın buradaki manası ve başka âyetlerde aldığı manaların mukayesesi için bkz. Tahâvî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Tahkik: Sadettin Ünal), I-II, İstanbul: 1998, II, 281 vd.

öldürüp mal alan veya sadece mal alanlar için de bu muhayyerlik geçerli olmalıydı. Durum böyle olmadığına göre âyette bir hazfin varlığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Takdiri ise şu şekildedir; yol keserek adam öldürmüştü öldürülür; adam öldürüp mal da almışsa asılır; sadece mal almışsa el ve ayakları çaprazlama kesilir; sadece yol kesmişse sürgün edilir. Bu tercihiyle İbn Abbâs ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yakın bir yerde duran Cessâs, konunun devamında da âyette sıralanan cezaların muhayyerlik ifade etmediği yolunda deliller zikretmeye devam etmiştir. Bu tartışma sırasında yolkesenlere uygulanan cezanın bir kısas olmayıp had olduğu vurgusunda da bulunarak affın geçerli olmadığını da belirtir. Zina ve hırsızlık cezaları ile mukayese yaparak sadece yol kesmenin öldürülmeyi gerektirecek bir suç olmadığını ispata çalışırken “yeryüzünde fesat çıkarma” şeklinde âyette yer alan hususa da adam öldürerek fesat çıkarma tevilinde bulunmaktadır.<sup>24</sup>

Cessâs, Ebû Hanîfe'nin tercihindeki muhayyerliği izah ederken el ve ayakların çaprazlama kesilmesi, asılması ve öldürülmesi şeklindeki uygulamanın tamamını tek bir had olarak değerlendirmektedir. Bu cezaların tamamı uygulanırken devlet başkanının uygulama sırasında tercih yetkisi olduğunu belirtmiştir. Böylesi bir tercihin ne ifade edeceği sorgulanır ve öldürüldükten sonra el ve ayaklarının kesilmesinin ya da asılmasının ne anlamı var, denilirse cevaben şöyle demektedir: Sayılanların tamamı tek bir suça yönelik tek bir had cezasıdır, bu cezalardan herhangi birini düşürme yetkimiz de yoktur.

İbnü'l-Arabî konuyla ilgili görüşleri sıralamadan önce yol kesmenin/muhârebe ne olduğu hususuna açıklık getirmektedir. “Mal almak kastıyla silahlanmak” olarak ifade ettiği yol kesme suçunun tarifi hakkında farklı görüşlere yer vermiştir. Öncelikle İmam Mâlik'ten gelen rivâyete yer vermiş olup bu rivâyete göre muhârip; kimseyi öldürmese bile yol keserek her tarafta insanları korkutan, yeryüzünde bozgunculuk yapan kişidir. Mücâhid'e göre ise muhârebe; zina, hırsızlık ve adam öldürmedir. Şâfiî ve Evzaî'ye (157/774) göre ise; açıkça yol kesen, şehir ve başka yerlerde hırsızlık yapmakta ısrar eden kişidir. Ebû Hanîfe ve Atâ'ya göre ise; bu işi şehirde değil açıktan yollarda yapan kişidir.<sup>25</sup>

İbnü'l-Arabî bu görüşler hakkında değerlendirme yaparken kadılığı döneminde vermiş olduğu bir fetvayı zikrederek Mücâhid'in görüşüne atıfta

<sup>24</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 513.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 99-100.

bulunur. Öncelikle bu görüşün –zina kısmının- geçersiz olduğunu söylemekle beraber zina eylemini açıktan ve zorla yaparsa (tecavüz), bu davranışın yol kesmekten daha çirkin olduğunu belirtir. Ardından da verdiği fetvayı anlatır. Kadılığı sırasında muhârip/yolkesen olarak ortaya çıkan bir topluluğun birilerinin yanından bir kadını zorla aldıklarını ve sonra yakalanarak kendisine getirildiklerini belirtir. Yanında fetva verebilecek seviyedeki kişilere bu durum hakkında sorduğunda onlar; bu kimseler yolkesen durumunda değiller, zira yol kesme mallarla ilgili bir durum olup kadının namusuyla alakası yoktur, derler. O da durumun vahametini belirlemek için “إنا لله وإنا إليه راجعون”<sup>26</sup> diyerek, namusa yönelik saldırının mala yönelik saldırıdan daha çirkin olduğunu belirtir. Çünkü bütün insanlar mallarının tamamının gitmesine razı olur ama eş veya kızlarının namusunun çiğnenmesine asla razı olmazlar, dedikten sonra: Şayet Allah’ın zikrettiği cezadan daha büyük bir ceza olsaydı namusa tecavüz edene uygulanırdı, der.<sup>27</sup>

Burada zikredilen tarifler hakkında değerlendirme yapmaya devam eden İbnü’l-Arabî, yol kesme eyleminin şehirde veya ıssız bir yerde olması arasında fark olup olmadığı konusuna değinerek, yardım isteme imkânının bulunmadığı ıssız yerde olmasını şart koşanların görüşünü tenkit eder. Eylemin şehirde veya ıssız bir yerde olması arasında bir ayırım yapılmaması gerektiğini ve âyetin mutlak olarak buna delalet ettiğini belirtir.<sup>28</sup>

İbnü’l-Arabî, İmam Mâlik dışında diğer âlimlerin cezanın nasıl uygulanacağına dair görüşlerine yer vermeden önce Şâfiîlerle bir tartışmaya girmektedir. İsyân eden/bâğî ile yolkeseni karşılaştırarak İmam Mâlik’in yolkesen kişi adam öldürme ve mal alması da öldürülür, şeklindeki görüşünü savunarak, buna yönelik eleştirileri cevaplamaktadır. Burada öncelikli olarak İbnü’l-Arabî’nin sonradan zikrettiği görüşlere yer verilecek ardından da tartışma konusuna tekrar dönülecektir. Zira kimin ne söylediğini tespit etmeden mukayese etmek zor olacaktır.

İbnü’l-Arabî, temelde iki görüş olduğundan hareketle konuyla ilgili görüşleri sıralamıştır. Bunlardan birincisi âyette belirtilen cezalardan hangisinin uygulanacağı konusunda otorite tercih hakkına sahiptir. Belirtilen cezalardan hangisini toplum düzenine ve menfaatine daha uygun bulursa onu uygular. İbnü’l-Arabî’ye göre bu görüşte olanlar Saîd b. Müseyyeb, Mücâhid, Atâ ve

<sup>26</sup> Bakara, 2/9.

<sup>27</sup> İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, II, 100.

<sup>28</sup> İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, II, 100-101.



	Adam öldürmemiş ve mal da almamış	Sürgün edilir
Hasan-ı Basrî	Hem adam öldürmüş hem de mal almış	İmam şu cezalardan dilediğini seçer: 1. El ve ayakları çaprazlama kesilir ve asılır 2. Asılır 3. Öldürülür
	Sadece mal almış	El ve ayakları çaprazlama kesilir
	Adam öldürmemiş ve mal da almamış	Terbiye edilir ve ölene kadar hapsedilir
Ebû Yusuf Muhammed eş-Şeybânî	Sadece adam öldürmüş	Öldürülür
	Sadece mal almış	El ve ayakları çaprazlama kesilir
Ebû Hanîfe	Hem adam öldürmüş hem de mal almış (Önceki iki durumda İmameynle aynı görüştedir)	İmam şu dört cezalardan dilediğini seçer: 1. Öldürülür 2. Asılır 3. El ve ayakları çaprazlama kesilir ve öldürülür 4. El ve ayakları çaprazlama kesilir ve asılır
	Yol kesmesi yeterli başka bir şey yapmasa da	İmam belirtilen cezalardan dilediğini seçer
İmam Mâlik Saîd b. Müseyyeb	Yol kesmesi yeterli başka bir şey yapmasa da	İmam belirtilen cezalardan dilediğini seçer

İbnü'l-Arabî bu görüşleri sıraladıktan sonra ihtilafın temelini oluşturan noktalardan birine temas etmektedir. Âyette kullanılan atf harfinin delalet ettiği manaya bağlı bir ihtilaftan bahsederken aslında görüşlerin farklılık gerekçesini söylemiş olmaktadır. Zira âyette sıralanan cezalar arasında kullanılan *أو* edatının muhayyerlik ifade ettiğini kabul edenler, otoritenin duruma göre bu cezalardan istediğini seçebileceğini ileri sürmüşlerdir. Yolkesenlerin durumuna uygun olan bir cezanın verilmesi gerektiğini düşünenler ise, âyette geçen söz konusu edatın (*أو*) tafsil için geldiğini söylemişlerdir.<sup>31</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî'nin görüşü de edatın muhayyerlik anlamında kullanıldığı yönündedir. Konuyla ilgili olarak Şâfiîlerin görüşü üzerinden yaptığı tartışma da bunu göstermektedir. Ancak baştan beri Cessâs ile yakın söylemlerde bulunurken, özellikle de âyetin ilk kısmındaki hazif ve takdir

<sup>31</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 102-103.

konusunda benzer ifadeler kullanmışken, burada Cessâs'ın ileri sürdüğü gerekçelerden hiç bahsetmeden sadece Şâfiîlere cevap vermekle yetinmiş olduğunu görülmektedir. Halbuki isyan, hırsızlık zina gibi suçlarla mukayese noktasında da Cessâs'a benzer bir yöntem takip etmişti. Şimdi İbnü'l-Arabî'nin devlet başkanının muhayyerliği ile ilgili olarak daha önceki sayfalarda diyalektik üslubuyla açıklamaya çalıştığı noktaya tekrar bakılabilir.

Burada tartışılan konunun esası şudur: Şâfiîler, adam öldürmemiş ve mal almamış ama sadece yol keserek insanları korkutmuş birinin öldürülemeyeceğini ileri sürerken<sup>32</sup> İmam Mâlik, otorite isterse öldürebilir demektedir. İbnü'l-Arabî de önce Şâfiîlerin gerekçe ve itirazını dile getirir ve ardından da onlara cevap verir. İbnü'l-Arabî'ye göre Şâfiîler şöyle demektedir: “Adam öldürmeden ve mal almadan sadece yol kesip insanları korkutan birine nasıl olur da adam öldürüp mal alanların cezası uygulanabilir! Birinin işlediği suç diğerinden daha büyükken eşit sayılmaları doğru değildir. İkisinin eşit olmadığını gösteren delil ise, yol kesip bozgunculuk yapma işine adam öldürme ve mal almayı da ekleyen bir suçlunun öldürülmesi gerekir ve bu cezanın düşürülmesi caiz değildir. Sadece yol keserek insanları korkutmakla yetinen suçlu ise öldürülmeyebilir. Zira yolkesenin adam öldürmüşse öldürülmesi; sadece mal almışsa, mal aldığı için elinin, yolda korku saldığı için de ayağının kesilmesi bunu desteklemektedir.”<sup>33</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre bu söz geçersiz olup ilim yolunun başında olan birisi dahi bunu söylemez. Yol kesip adam öldürenle, adam öldürmeden yol kesenin işlediği suçlar arasındaki fark eşitliğe mani değildir. Zira her iki suçun eşit sayılmasının önünde bir engel yoktur, diyen İbnü'l-Arabî, Şâfiîlere bu sonuca nasıl vardıklarını sorar; akılla mı yoksa şer'î bir delille mi? Şayet eşit olmadıklarını akılla söylüyorsanız bu konuda aklın yeri yok; delille söylüyorsanız o halde delil nerede? Bu değerlendirmenin ardından biri diğerinden daha kötü olduğu halde aynı ceza uygulanan kısas ve irtidad örneklerini verir. Ona göre küfür, adam öldürmekten daha çirkin bir suçtur ama cezaları eşittir.<sup>34</sup>

İbnü'l-Arabî, her iki suç eşit olsaydı yol kesip adam öldürenin öldürülmemesi nasıl caiz değilse, adam öldürmeden yol kesenin de öldürülmemesi caiz olmazdı, şeklinde gelebilecek bir itirazı da gaflet olarak

<sup>32</sup> Konuyla ilgili Şâfiîlerin görüşleri için bkz. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-Şâfiî*, I-II, Kahire: 1994, I, 313 vd.

<sup>33</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 101.

<sup>34</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 101-102.

kabul etmektedir. Zira hem yol kesip hem adam öldürenin öldürüleceği konusunda icmâ vardır. Dolayısıyla bunun devlet başkanı tarafından kaldırılması caiz değildir. Halbuki sadece yol kesenin durumu ihtilafli olup içtihadı açık bir alandır. Devlet başkanının içtihadı öldürülmesi yönünde olursa öldürülür, ölüm cezasının düşürülmesi yönünde olursa düşürülür.<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî buradaki muhayyerliği bir içtihat konusu olarak kabul etmekte ve otoritenin yetkisine bırakmaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi İmam Mâlik de bu görüştedir. Şâfiîlerin yol kesme cezasının hırsızlık ve kısasla karşılaştırmasını da yersiz bulan İbnü'l-Arabî, yolkesenin cezasının müstakil bir ceza olup diğerleriyle kıyaslanmasının doğru olmayacağı kanaatindedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin burada cevap vermediği bir husus had konularında içtihadın olup olmadığı konusudur. Cessâs'ın da ifade ettiği gibi, şüphelerin hadleri düşüreceği prensibinden hareketle burada bir şüphe varsa bu durumda devlet başkanının ölüm cezasını uygulaması nasıl değerlendirilecektir?

İbnü'l-Arabî, âyette yer alan cezaların sıralamasının ağırdan daha hafife doğru olması muhayyerlik olmadığını gösterir ve suça göre ceza seçilmesi gerekir diyenlere; âyetin muhayyerlik konusunda nass olduğunu, tafsil veya ta'gîb anlamına çekilmesinin ise doğru olmadığını söylemektedir. Mürted, muhsan zânî ve katilin öldürülebileceğini ifade eden hadisi delil göstererek adam öldürmeyen birinin yol kesti diye öldürülemeyeceğini söyleyenlere de bu istidlalin geçersiz olduğunu, zira on küsur yerde ölüm cezasının uygulandığını ve bunların hadisle bir bağlantısının olmadığını belirtmiştir.<sup>36</sup>

## 2.5. Yolkesenlerin Sürgün Edilmesi

Âyette yer alan cezalardan sonuncusu ve *أو ينفوا من الأرض* şeklinde ifade edilen kısım, genel anlam olarak "sürgün edilmeleri" şeklinde verilmektedir. Ancak burada kastedilen mananın ne olduğu konusunda da farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

Cessâs bu konuda ihtilaf olduğunu beyanla başlayıp ilk olarak Hanefîlerin görüşüne yer vermiştir. Hanefîlere göre bunun anlamı suçlunun, devlet başkanının uygun gördüğü yerde hapsedilmesidir. İmam Mâlik ise suçu işlediği beldenin dışında bir beldeye gönderilerek orada hapsedileceği görüşündedir. Mücâhid ise bunu, suçlu İslam beldesinden çıkana kadar otoritenin had uygulamak için onu takip etmesi olarak ifade etmiştir. Cessâs

<sup>35</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 102.

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 104.



kendi görüşünü ifade etmeden önce serdedilen görüşleri değerlendirerek konuya giriş yapmıştır. Ona göre yolkesenin girdiği bütün beldelerden sürgün edilmesinin bir anlamı yoktur. Zira bu durumda tasarrufları engellenmemiş olacaktır. Başka bir belde hapsedilmesi de anlamsızdır, çünkü bulunduğu yerde hapsedilmesiyle başka bir yerde hapsedilmesi arasında bir fark yoktur.<sup>37</sup>

Cessâs'a göre âyette geçen الأرض kelimesinin yeryüzünün tamamı olarak alınması da imkânsızdır. Zira bu anlamın tek sonucu, suçlunun öldürülmesidir. Ancak âyette geçen ifadeyle öldürülmesinin kastedilmediği de açıktır. Ya da bunun manası suçu işlediği beldeden sürülmesi olabilir ki, sürgünün amacı, sergilediği kötülüğe engel olmaktır. Fakat gittiği yerde de aynı eylemleri yapması mümkün olacağından bu da anlamlı değildir. Bir başka ihtimal ise İslâm ülkesinden sürgün edilmesi olabilir. Bu ise dinden çıkması ve Müslümanlarla savaşacak bir konuma geçmesi ihtimaliyle bir Müslümanın dâr-ı harbe gönderilmesi caiz olmadığı için geçersizdir. Bu durumda geriye bir ihtimal kalıyor o da hapsedilmek suretiyle diğer yerlerden mahrum edilmiş olmasıdır. Zira hapisanede bozgunculuk yapma ihtimali yoktur.<sup>38</sup>

Cessâs, ibareyle ilgili muhtemel manaları vermiş olmakla beraber bu manaları savunanlar olup olmadığı hususunda fazla ayrıntıya girmeksizin doğrudan değerlendirmelerde bulunmuş, sadece birkaç görüş sahibini vermekle yetinmiştir. Tercih ettiği mananın isabetli olduğunu da ispat noktasında, diğer ihtimallerin sonuçlarından hareket etmiştir.

İbnü'l-Arabî de âyette geçen ifadenin anlamı hususunda dört farklı görüşe yer vererek başlamış, ardından da bunlar hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Birinci görüş hapsedilmesi şeklinde olup Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in görüşüdür. Ancak İmam Mâlik, suçun işlendiği beldenin dışında bir belde hapsedileceği kanaatindedir. İçlerinde İmam Şâfiî, ez-Zührî (124/742) ve Katâde'nin de yer aldığı bir grup âlim ise küfür diyarına sürgün edilir, şeklindeki ikinci görüşü ortaya koymuşlardır. Üçüncü görüş ise Saîd b. Cübeyr (94/713) ve Ömer b. Abdülazîz'e (101/720) ait olup, beldeden beldeye sürülecekleri şeklindedir. Dördüncü görüş İbn Abbâs ile beraber –ikinci bir görüş olarak- ez-Zührî, Katâde ve İmam Mâlik'e nispet edilmiştir. Bu görüşe göre had uygulanmak üzere takip edilirler ve onlar da sürekli kaçarlar. Yani amaç

<sup>37</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 515.

<sup>38</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 515.

yakalamak değil sürekli yer değiştirmelerini sağlayarak ebedî sürgün halinin devamının tesis edilmesi olarak görülüyor.<sup>39</sup>

Dört farklı görüşü peş peşe sıralayan İbnü'l-Arabî, isabetli olan görüşün hapsedilmesi olduğunu ve hapsedilmesinin yeryüzünden menedilmesi anlamını taşıdığını kabul etmektedir. Ardından da diğer görüşlerin neden olamayacağını ve sakıncalarını saymaktadır. Küfür diyarına sürgün edilmesinin cinayet ve suçta destek olacağını ifade ettikten sonra, diyar diyar sürülmesinin de anlamsız bir meşguliyet oluşturacağını belirtmiştir. Sürekli takip edilmeleri ve onların da kaçması şeklindeki görüşü de değersiz bulan İbnü'l-Arabî, bunun bir ceza değil ceza uygulama çabası olduğu kanaatinde dir.<sup>40</sup>

Görüldüğü gibi her iki imamın da sürgün konusundaki görüşleri ve değerlendirmeleri birbirine yakın durmaktadır. Cessâs, görüşün kime ait olduğunu belirtmeden ihtimaller üzerinden hareketle bir sonuca varırken İbnü'l-Arabî görüş sahiplerine de yer verip aynı sonuca varmıştır. Aralarındaki fark hapsedileceği yer olmakla beraber İbnü'l-Arabî bu konuda görüş bildirmemiştir.

## 2.6. Yolkesenlerin Asılması

Âyette *يصلبوا* kelimesiyle ifade edilen kavramın karşılığı olarak asılmaları, çarpmıha gerilmeleri gibi manalar verilmiş olsa da bu kavram ile ne kastedildiği ve diğer cezalarla birlikte uygulanması durumunda sıralamanın nasıl olacağı, suçlu canlı iken mi yoksa öldürüldükten sonra mı asılacağı tartışılan konular arasındadır. Her iki âlim de bu konu üzerinde fazla durmadan kısa ifadelerle geçmişlerdir.

Cessâs'ın satır aralarında ifade ettiğine göre âyette asılma olarak geçen kısmın anlamı, yolkesen kimsenin öldürüldükten sonra teşhir amaçlı olarak asılmasıdır. Ebû Hanîfe ve Tahâvî'nin (321/933) görüşü de bu şekildedir. Ebû Yusuf'tan gelen bir rivâyete göre ise yolkesen canlı iken ellerinden asılır ve daha sonra mızrak veya benzeri bir şeyle karnından yaralanarak öldürülür. Ebû'l-Hasen el-Kerhî (340/952) de bu görüşün daha isabetli olduğunu ifade ederken gerekçe olarak da öldürülmesinden sonra asılmasının suçlu açısından bir anlamı yoktur, zira asmak bir ceza olup bu cezanın ölü için uygulanması mümkün değildir, demiştir. Buna ilave olarak asmanın amacı muhâribin canını yakmak ve cezalandırmaktır, dolayısıyla bu cezanın konuluş amacına uygun şekilde uygulanması gerekir, görüşünü ileri sürmüştür. Cessâs ise bu görüşe

<sup>39</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 104-105.

<sup>40</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 105.

katılmadığını ve asarak teşhir etmenin suçu işleyen için olmasa da geride kalanlar için caydırıcı bir etkisinin olacağını belirtir. Hemen akabinde ise asma ve öldürme cezalarının birlikte uygulanması veya ayrı ayrı uygulanması gerekçelerine yer vermektedir.<sup>41</sup>

Cessâs'ın aktardığı görüşlere göre yolkesen bir gün veya üç gün süreyle asılı bırakılır. Bu konuda daha fazla bilgiye yer verilmemiş ve ayrıca konuyla ilgili mezhep görüşleri de zikredilmemiştir.

İbnü'l-Arabî de çok kısa bir şekilde yer verdiği bu konuya doğrudan görüşünü belirterek başlamıştır. Ona göre eğer otorite, yolkeseni asmaya karar verirse canlı olarak asar. Âyette her ne kadar öldürme ifadesi önce geçmiş olsa da ikisi birlikte uygulandığında asılmasının öncelikli olmasının caydırıcılık açısından daha doğru olacağını belirtir. Şâfiî'nin ise âyetteki sıralamayı dikkate alarak önce öldürülüp sonra da üç gün süreyle asılı bırakılması yönünde bir görüşü olduğunu aktarmıştır.<sup>42</sup>

İbnü'l-Arabî bu kadarla yetinirken Cessâs ile hüküm ve gerekçe bakımından aynı noktada olduğunu göstermiş olmaktadır.

## 2.7. Yolkesenlerin Çok Sayıda Olmaları

Bu başlık altında ele alınan konu, yol kesme suçunu çok sayıda kişinin birlikte işlemiş olmalarına rağmen bazılarının adam öldürüp bazılarının da öldürmeden sadece orada bulunmaları durumunda her birine uygulanacak cezanın nasıl olacağıdır. Aslında yol kesme işinin tek kişilik bir suç olmayıp bir grup işi olduğunda ortak bir kanaat olduğunu görülmektedir. Her iki âlim de konuya aynı noktadan bakmış ve benzer değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Cessâs'ın ifadesine göre Hanefiler, yolkesenler arasında yer alıp adam öldürenle öldürmeksizin sadece yardımcı olan veya orada bulunan arasında bir fark olmadığı görüşündedirler. Dolayısıyla hepsine uygulanacak ceza aynı olacak ve her biri adam öldürmüş gibi kabul edilecektir. Zira yol kesme eylemi tek başına yapılabilecek bir iş olmayıp birilerinin yardımıyla olabilir. Bu nedenle yardım eden de fiili bizzat işleyen gibi muhârip konumdadır ve aynı hükme tabi olurlar. Cessâs, bu görüşe delil olarak da savaşa giren bir ordudaki bütün askerlerin ganimette ortak olduklarını zikretmektedir. Nasıl ki bir orduda

<sup>41</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 515.

<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 106.

düşmanı öldürenle öldürmeyip ordunun destek amaçlı ihtiyaçlarını gören arasında bir fark yoksa yolkesenler için de durum aynıdır.<sup>43</sup>

İbnü'l-Arabî de topluluk halinde yolkesenlerin eylemleri farklı olsa da cezalarının aynı olacağı görüşündedir. Yolkesenler arasından bazıları adam öldürse ve bazıları da öldürmese hepsi öldürülür, demiştir. Delil olarak da tıpkı Cessâs gibi savaşa katılan askerlerin ganimete ortak olmaları hususunu dile getirmiştir.<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre İmam Şâfiî bu görüşte olmayıp, adam öldürenin öldürüleceği, öldürmeyenin ise öldürülemeyeceği tezini savunmaktadır.

### 2.8. Yolkesenlerin Aldığı Malda Nisap Şartı

Yol kesme esnasında alınacak mal miktarı da cezanın oluşması noktasında dikkate alınan bir konudur. Tıpkı hırsızlık suçunun oluşmasında olduğu gibi burada da söz konusu nisap hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.

Cessâs'ın ifade ettiğine göre Hanefiler, mal almalarından dolayı yolkesenlere ceza uygulanabilmesi için suça iştirak edenlerin her birine on dirhem düşecek kadar bir mal almış olmaları gerekmektedir. İmam Şâfiî ise hırsızlık nisabında olduğu gibi bu miktarı da çeyrek dinar olarak kabul etmektedir. İmam Mâlik'e gelince, ona göre cezanın uygulanması için mal almış olmaları şartı bile gerekmemektedir. Dolayısıyla nisap miktarı diye bir sınırlamada da bulunmamıştır.<sup>45</sup>

Konuyla ilgili olarak sadece bu kadar bilgi veren Cessâs, tercih ettiği görüşün gerekçesi veya diğer görüşlerin değerlendirilmesi konusunda başka bir şey söylememektedir.

İbnü'l-Arabî ise İmam Şâfiî'nin nisap miktarını şart koşmasını zikrederek bunun eleştirisini yapmıştır. Aslında miktarın ne olduğundan ziyade nisap olarak bir miktarın belirlenmesini eleştirdiği için bir yönüyle Hanefilere de cevap vermiş olmaktadır. Biraz sert kabul edilebilecek bir üslupla eleştiri yapan İbnü'l-Arabî, hırsızlık konusunda ileri sürülen nisap miktarının kendi bağlamında kalması gerektiğini ve muhâripler için uygulanan cezanın doğrudan yol kesmeyle alakalı olup nisaba bağlanmasının uygun olmayacağını ifade etmiştir.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 518.

<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 107.

<sup>45</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 518.

<sup>46</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 105

Nisap miktarı konusunda hırsızlıkla yol kesmenin kıyaslanması uygun bulunmayan İbnü'l-Arabî'ye göre bu kıyas, daha büyük bir suç, daha küçük kabul edilecek bir suça karıştırmak anlamındadır. Gerektiğinde cana kastetmeyi göze alarak yol kesip mal alan bir kimsenin sadece mala kastederek hırsızlık yapan kişiyle bir tutulamayacağını belirten İbnü'l-Arabî, suçlara verilecek cezanın suçun mahiyetine göre olması gerektiği tezine doğru yaklaşmış görünmektedir.<sup>47</sup> Ancak bunları ifade ederken daha önceki konuda ileri sürdüğü gerekçesine ters düştüğü görülmektedir. Zira sadece yol kesip adam öldürmeyen birisi nasıl öldürülür diyen Şâfiîlere, bu kıyaslanmanın doğru olmadığını, suçlar eşit olamasa da aynı cezanın verilmesinin mümkün olduğunu ispata çalışmaktaydı.

Kadılığı sırasında yaşadığı bir başka olaya atıfta bulunan İbnü'l-Arabî, hırsızlık amacıyla eve girip mukavemet gördüğünde dövüşen ve ev sahibini öldüren kimsenin de muhârip hükmünde olacağını ifade etmektedir. Anlattığına göre birkaç kişi bir eve girerler ve içlerinden biri elindeki bıçakla ev sahibini öldürür ve diğerleri de malları alırlar. O dönemde kadı olan İbnü'l-Arabî de bu kişilere yolkesenlere verilen cezanın uygulanmasını uygun görür.<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi nisap, her iki âlim arasında baştan beri var olan fikir ayrılığının devamı mahiyetinde bir konudur. Yol kesmeyi tek başına suç olarak kabul edip mal almasalar da almış gibi cezalandırılmaları gerektiğini söyleyen Mâlikî görüş ile mal almayı ve bu malda nisap şartının olması gerektiğini savunan başta Hanefîler olmak üzere diğerlerinin görüşü bu sonucu doğurmuştur.

## 2.9. Yol Kesme Suçunun İşlendiği Yer

Yol kesme suçunun şehir merkezinde veya ıssız yerlerde işlenmesi arasında fark olduğunu söyleyen İslam âlimlerinin konuya ilişkin gerekçesi, mağdurun yardım talebinde bulunma imkânının olup olmaması hususuna bağlanmaktadır. Bazılarına göre yerleşim alanlarında işlenen bu tarz suçlar yol kesme kavramına dahil edilmemiştir.

Yol kesme suçunun işlendiği yer konusundaki ihtilaflara Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikretmekle başlayan Cassâs, diğer görüşlere de yer verdikten sonra uzunca bir değerlendirmede bulunmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre gece veya gündüz yerleşim merkezlerinde yolkesenlere hukukî anlamda yolkesen/muhârip denmez; bilakis bu eylemin ıssız yerlerde icra edilmiş olması gerekir. Ebû Yusuf

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 105.

<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 105.

ise yol kesme fiilinin işlendiği yerin önemi olmaksızın her birine aynı cezanın verileceği görüşündedir. İmam Mâlik'ten iki farklı rivâyete yer veren Cessâs'ın, bu rivâyetlerden birinde aralarında fark olmadığı görüşünün, diğerinde ise yerleşim yerinden üç mil mesafe uzaklaşmadıkça muhârip sayılmayacakları görüşünün yer aldığını aktarmıştır. İmam Şâfiî'nin görüşünün ise yerleşim yeri ile ıssız yer arasında bir fark olmadığı yönünde olduğunu belirten Cessâs, akabinde kendi değerlendirmelerine yer vermiştir.<sup>49</sup>

Cessâs konuyla ilgili görüşünü belirtirken dayanak olarak kullandığı bir hadisten yola çıkmaktadır. Bu hadise göre Hz. Peygamber, hain ve yankesiciye el kesme cezasının uygulanmayacağını ifade etmiştir.<sup>50</sup> Bu rivâyette ifade edildi üzere muhtelis olarak tanımlanan yankesicinin engellenmesi mümkündür ve bu imkânın varlığı had cezasını düşürmektedir. Dolayısıyla yolkesenler için hala göz önüne alınması gereken husus, mağdurun yardım isteme imkânının olup olmadığıdır. Şayet olay, yardım çağrısına birilerinin derhal yetişebileceği yerleşim yerlerinde gerçekleşirse, bunu yapanlar yolkesen olarak kabul edilmezler. Bu durumda yankesici muamelesi görürler ve onlara yolkesenlere verilen ceza verilmez. Ancak eylem, yardım çağrısının hemen karşılık bulamayacağı yerleşim yeri dışındaki ıssız yerlerde olursa, bunu yapanlar yolkesen konumunda olup gerekli ceza uygulanır.<sup>51</sup>

Cessâs burada bir başka hususu da dikkate almıştır ki o da tek bir kişinin kendisini koruyamayacağı için yolkesen kabul edilemeyeceğidir. Bu görüşüne karşılık olarak şöyle bir itiraz gelebileceğini düşünen Cessâs, buna da cevap vermiştir. Şayet önemli olan engellenmelerinin mümkün olmasının yanı sıra yolkesenlerin kendilerini güvende hissetmeleri ise on kişilik bir muhârip grup bin kişilik bir kafilenin yolunu kesse bu kafilenin onlardan kurtulması mümkündür ve saldıran on kişi açısından güvenlik ihtimali yoktur. Zira kafiledelikler sayısal olarak oldukça fazla ve onları engelleyebilecek konumdalar. Bu durumda söz konusu on kişilik grubun da yolkesen olarak kabul edilmemesi gerekir. Bu itiraza cevap olarak; zaten on kişilik grup yol kesme niyetiyle oraya çıkmakla muhârip konuma gelmiştir ki, kafileye saldırıp saldırmamaları haklarındaki bu hükmü etkilemez, söz konusu kişiler yolkesenler olarak çıkıp sonra bir şehre saldırsalar yine haklarındaki hüküm değişmeyecektir, demiştir.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 517.

<sup>50</sup> Nesâî, *Sünen*, Hadis no: 7419.

<sup>51</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 517.

<sup>52</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 517.

Ebû Yusuf ise şehirlerde yapılan toplu hırsızlıkları muhârebe kategorisinde görmüş, onlara da yolkesenlere uygulanan cezanın gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre zina, hırsızlık, kazif, cinayet gibi suçları işleyenlere verilen had cezası şehir veya başka yerde olmasına göre değişmiyorsa yol kesmenin cezası da aynıdır.

Cessâs'ın ifade etmek istediği şekilde şayet ayırıcı unsur, yardım imkânının olup olmaması ise günümüzde insanların gözü önünde cereyan eden bazı gasp olaylarına dahi toplum sessiz kalabilmekte ve arkasını dönüp gitmektedir. Hatta olaya müdahale etmek bir yana görgü tanığı olma konusunda bile pek çok insan tereddütlü davranmaktadır. Diğer taraftan şehir eşkıyalığının günümüz açısından daha tehlikeli olduğunu da görmekteyiz. Durum böyle olunca Cessâs'ın ileri sürdüğü gerekçenin şehirlerde de karşılığının olmadığını ve Ebû Yusuf'un görüşünün günümüz gerçekleriyle daha iyi örtüşmekte olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî, yol kesme suçunun yerleşim yerlerinde veya ıssız yollarda olması arasında fark olmadığını düşünenlerin âyeti mutlak olarak aldıklarını belirtirken kendisinin de benimsediği bu görüşün kimlere ait olduğuna yer vermemiştir. İki yer arasında fark olduğunu ileri sürenlerin ise hareket noktalarının şehirde yardım isteme imkânlarının olması, ıssız yerlerde ise bu imkânın bulunmaması olduğunu söylemiştir. Her ne kadar biri diğerinden daha kötü olsa da ikisi arasında bir fark olmadığını da ifade etmiştir. Devamında da şehirlerde işlenen cinayetin gizli olması hasebiyle suikast mahiyetinde olduğunu ve bunun şehir dışında açıktan işlenen cinayetten daha kötü olduğunu kabul etmektedir.<sup>53</sup>

## 2.10. Yolkesenlerin Yakalanmadan Tövbe Etmesi ve Haklar

Muhârip olan ve yol kesme suçunu işleyen birisi ile ilgili olarak üç farklı soru ortaya konmaktadır:

- Yakalanıp cezası verildiğinde, bu ceza ahiret için de kefaret olur mu?
- Cezasını çektikten sonra üzerindeki kul haklarının durumu nedir?
- Yakalanmadan önce tövbe ederse cezası ve üzerindeki kul haklarına dair hüküm nedir?

<sup>53</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 101.

Bu çalışmada incelenen eserlerde, yukarıda özetlenen üç farklı durum hakkında topluca bilgiler verilmiş olup, tamamı bir konu olarak ele alınmıştır.

Cessâs'a göre âyetin sonunda yer alan *"Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır"* ifadesinin gösterdiği mana, dünyada iken aldıkları cezanın ahiret için kefaret olmayacağı yönündedir. Âyetin devamında yer alan ve tövbe edenlerin istisna edildiği kısım ise yakalanmadan önce tövbe eden yolkesene uygulanması gereken hadlerin düşürüleceğini göstermektedir.<sup>54</sup> Cessâs, bu bölümde istisnanın delalet ettiği manaları farklı örneklerle izah etmeye çalışarak, bir delile bağlı olmak kaydıyla müstakil anlamı olan istisnanın başka bir cümleye bağlanmasına gerek olmadığını vurgulamıştır. Ancak Allah hakkı olarak ifade edebileceğimiz hadlerin düşmesi, üzerindeki kul haklarının da düşmesini gerektirmeyip aksine bunların sabit olmasının nedenidir. Bu anlayıştan çıkarılan sonuç ise hadler uygulanmış olsaydı üzerindeki kul haklarının tazmini gerekmeyecekti. Ancak hadlerin düşmesi kul haklarının tahakkuk etmesine sebep olmuştur. Bu durum tıpkı eli kesilen hırsızın çaldığı malı tazmin etmesinin, zina haddi uygulanan kişinin mehir ödemesinin ve adam öldüren birine kısas uygulandığında diyet ödemesinin düşmesi gibidir. Örneklerin her birinde Allah hakkının uygulanması, suçlu üzerindeki kul haklarının düşmesini gerektirmektedir. Yolkesenler için de aynı durum söz konusu olup had uygulanırsa üzerindeki kul hakları düşmüş olacaktır. Fakat sayılan bütün örneklerde haddin uygulanmaması, suçlunun üzerindeki kul haklarının tekrar gündeme gelmesi anlamına gelecektir. Durum böyle olunca yolkesen kişiden tövbesi nedeniyle haddin düşmesi, üzerindeki yaralama, mal alma ve adam öldürme gibi kul haklarını geri getirmiş olur.<sup>55</sup>

Yukarıda ortaya konulan üç sorunun cevabı hakkında Cessâs'ın söyledikleri sırasıyla kısaca aktarılacak olursa şöyle bir sonuç çıkmaktadır:

- Dünyevî cezası ahiretteki cezasını kaldırmaz
- Had uygulanırsa üzerindeki kul hakları düşer
- Yakalanmadan tövbe ederse had düşer, üzerindeki kul haklarından sorumlu olur

İbnü'l-Arabî, yakalanmadan önce tövbe edenlerin kimler olabileceğine dair ortaya konan farklı rivâyetlere yer vermiş olmakla beraber, bu rivâyetlerin

<sup>54</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 516.

<sup>55</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 516.



tamamı âyetin başında ifade edilen muhâriplerle kimlerin kastedildiği konusundaki görüşlerle aynıdır. Dolayısıyla kendisi de bunun farkında olan İbnü'l-Arabî, görüşlerle ilgili değerlendirme yapmak yerine önceki bölüme referans vermekle yetinmiştir. Fakat bu görüşlerden yola çıkarak âyette kastedilen mananın umum ifade ettiğinden hareketle Müslümanlar hakkındaki hükümlere yer vermiştir.<sup>56</sup>

İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre, yakalanmadan önce yapılan tövbe Allah hakları için olup kul hakları için geçerli değildir ve bu görüş, İmam Mâlik ile Şâfiî'ye aittir. Ancak İmam Mâlik burada bir ayırım yaparak şayet aldığı mal elindeyse iade edilir ve öldürdüğü kişinin velisi diyet veya kısas isterse bu da yerine getirilir, demiştir.

Konuyla ilgili yer verilen son bir görüş ise Leys b. Sa'd'a aittir. Ona göre tövbe etmesi halinde hem Allah hakları hem de kul hakları düşer.

Sayılan görüşlerin değerlendirmesini yapan İbnü'l-Arabî, Şâfiî ve Leys b. Sa'd'a ait olup bütün hakların düştüğünü ifade eden görüşün geçersiz olduğunu belirtir. Bunun gerekçesi olarak da hak sahibi kişi bağışlamadıkça Allah'ın kul haklarını bağışlamayacağını söylemiştir. Bu görüşe karşı delil olarak ileri sürülen "*İnkâr edenlere, eğer vazgeçerlerse geçmiş günahlarının bağışlanacağını söyle*"<sup>57</sup> âyetini de, buradaki bağışlamanın İslam'a girmeye teşvik amaçlı olup Müslüman olduktan sonra hükümlerin herkes için geçerli olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Müslüman olan bir kişinin üzerindeki kul haklarını ancak bu hakkın sahipleri düşürebilir. Allah haklarına taalluk eden kısmın ise tövbe ile düşeceği konusunda İbnü'l-Arabî de Cassâs gibi düşünmektedir.

İbnü'l-Arabî, konuyla ilgili son bir değerlendirme olarak, tövbe eden yolkesen üzerindeki kul haklarını talep etme yetkisinin devlet başkanında değil hak sahiplerinde olduğunu belirtmiştir. Şayet kendisinde kimden aldığı bilinen bir mal mevcutsa, hak sahibi bu malı alana kadar devlet başkanının tayin ettiği yedieminin yanında tutulur.

Bu durumda yukarıda zikredilen üç durum, İbnü'l-Arabî'ye göre şu şekildedir:

- Ahiretteki durumundan bahsetmemiştir.

<sup>56</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 107-108.

<sup>57</sup> Enfâl, 8/38.

- Had uygulanması durumunda kul haklarının ne olacağından bahsetmemiştir.

- Had uygulanmazsa üzerindeki kul haklarının sabit olacağını, ancak mala taalluk eden haklarda alınan malın elde mevcut olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>58</sup>

### 3. Değindikleri Farklı Konular

Aynı âyetin fikhî tefsirini yapan iki âlimin değindikleri farklı konular ise oldukça az olarak tespit edilmektedir. Esasında farklı olarak ele aldıkları konuların da son derece kısa geçildiği görülmektedir. Neredeyse başlıklar halinde verilebilecek kadar kısa olan bu konular ise şunlardır:

#### Cessâs:

- Yolkesenlerin adam öldürme eylemini sopa ya da kılıçla yapmaları arasında bir fark yoktur.<sup>59</sup>

- Kendisine had uygulanan eşkıyanın ahirete yönelik cezası ayrıca sabittir.

- Had uygulaması kul haklarını düşürür.

#### İbnü'l-Arabî:

- Yol keserek adam öldüren birisinin, öldürdüğü kişi ile kendisi arasında bir denklik aranmaz. Ancak İbnü'l-Arabî bu görüşü benimsemiş olmakla beraber İmam Şâfiî'den gelen iki farklı rivâyete de değinmiştir. Bu görüşlerden birine göre kısasta olduğu gibi öldürenle öldürülen arasında denklik söz konusu olmasıdır. Bu görüşün zayıf olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, yol kesme suçu için uygulanan ölüm cezasının salt adam öldürmede olduğu gibi kısas olmayıp, bozgunculuk çıkarma ve fesada yönelik farklı bir had cezası olduğu kanaatindedir.<sup>60</sup>

### Sonuç

İnceleme konusu olarak ele alınıp karşılaştırılan her iki eserde de müelliflerin benzer bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin pek çok konuda Cessâs ile aynı tarzda değerlendirmeler yapmış olması,

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 108-109.

<sup>59</sup> Cessâs, *a.g.e.*, II, 518.

<sup>60</sup> İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 106.

eserinden ne ölçüde istifade ettiğini de göstermektedir. Özellikle de âyetin ilk kısmında neredeyse aynîleşen bir söylem bulunmaktadır. Gerek başka âyetlerden ve gerekse hadislerle istihsad noktasında da benzer bir üslubun olduğu söylenebilir.

Her iki âlim de mensubu oldukları mezhebe ait görüşleri savunarak mezhep çizgisinin devam etmesini sağlamışlardır. Farklılıkların olduğu konularda da yine mezhep imamlarının görüşleri çerçevesinde ihtilaf devam etmiştir. Gerek Arapça gramer kuralları açısından gerek rivâyetlerin değerlendirilmesi açısından her iki eserde de etkin açıklamaların yer alması bir başka benzerlik olarak söylenebilir.

Yol kesme ve buna benzer şekilde işlenen terör suçu, ağır ceza gerektiren bir eylem olarak tespit edilmiş olmakla beraber âyette sıralanan cezaların suçun mahiyetine göre tercih ve tasnifi Cessâs tarafından savunulmuş olup, devlet başkanının takdir alanı sınırlanmıştır. Bunun yanı sıra ilgili suçun yardım isteme imkânı bulunmayan yerleşim yerleri dışında işlenmiş olması ve nisap şartı, yol kesme suçunun unsurları arasında kabul edilmiştir. İbnü'l-Arabî ise nisap şartını dikkate almayarak salt yol kesme eyleminin işlenmiş olmasının ceza için yeterli olduğu görüşünü tercih etmiş ve ceza tercihi konusunda devlet başkanına geniş yetkiler vermiştir.

İncelenen iki eserde de özellikle M. Esed'in ifade tarzını destekleyecek bir söylemin yer almadığı tespit edilmiştir. Ancak günümüz açısından yürürlükte olmayan bir sistemin kurallarının teoride tartışılması ile uygulamada karşılaşılabilecek sorunlara cevap verme noktasındaki yeterlilik tamamen farklıdır. İslâm hukuk kuralları içindeki bu zengin farklılık da belki ihtiyaca göre eşkıyalık ve terörle mücadelede kullanılması mümkün olacak geniş bir alan imkânı sunmaktadır.

### Kaynaklar

- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-Şâfiî*, I-II, Kahire: 1994  
 Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûki İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985  
 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-sahîh)*, I-VIII, İstanbul 1401/1981  
 Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Tahkik; Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1994

- Çolak, Abdullah, *İslâm Ceza Hukunda Hafifletici Sebepler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-V, İstanbul 1401/1981
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmusu*, I-V, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997
- Esen, Hüseyin, "Muhammed Esed'in Hirâbe (Eşkîyalık)Suçuyla İlgili Âyetler İçin Yaptığı Meal-Tefsir Üzerine", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: XX.
- et-Tavîl, Muhammed Sami Salih, *Delâletü Hurûfi'l-Atfi ve Eseruhâ fî İhtilâfi'l-Fukahâ*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Filistin, 2009.
- Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Tahkik; Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - İsmail Muhammed eş-Şendîdî), I-IV, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2011
- Meal, Diyanet İşleri Başkanlığı, Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, II. baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, İstanbul ts.
- Nesâî, Ahmed b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul: 1981
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*, I-XII, Beyrut: 1992
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Tahkik: Sadettin Ünal), I-II, İstanbul: 1998

## ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN MÛCİZELERE BAKIŞI

İbrahim BAYRAM\*

### Özet

Osmanlı'nın son devirlerinde yetiştirdiği çok yönlü ilim ve sanat adamlarından biri olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, pek çok konuda özellikle İslâm düşüncesi alanında fikirler üretmiş, görüşler ortaya koymuş önemli bir mütefekkidir. Cumhuriyet döneminde yazılmış en meşhur tefsirlerin başında gelen *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı eserinde diğer İslâmî meselelerin yanında nübüvvet ve mûcizeler konusuna da temas eden Yazır, bu konuya dair görüşlerinde geleneksel bir çizgi takip etmiştir. Kur'ân'da muhtelif mûcizelerle ilgili olarak zikredilen âyetlerin tefsirinde çeşitli rivayetlere yer veren Yazır, bunun yanında birtakım aklî izahlar da getirmiş, mûcizelerin içinde barındırdıkları harikuladeliikleri bir tevile tabi tutmadan onların oluşum ve imkânı, ilmî yönden izahı gibi açıklamalarda da bulunmuştur. Mûcizenin imkânını ortaya koyma adına bilginin oluşum şekillerine de yeri geldikçe değinen müfessir, ilmin alanını mûcizeleri de içine alacak şekilde genişletme gayreti içerisinde olmuştur. Hissî mûcizelerin yanında aklî, ilmî ve gaybî mûcizelere de yer veren müellif, Kur'ân mûcizesinin diğer mûcizelerin üzerinde bir güç ve kıymete sahip olduğunu, bu mânada onun ebedî bir mûcize hüviyetinde bulunduğunu vurgulamıştır. Bu makalede geleneksel bir zihin yapısına sahip olmakla birlikte, vahyî bilginin fevkinde bir değer atfetmemeye özen göstererek döneminin bilimsel verilerini de kullanan bir âlimin mûcizelere bakışı incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Elmalılı Muhammed Hamdi, Mucizeler, Kur'ân, Peygamberler, Hz. Muhammed.

---

\* Yrd. Doç. Dr, Gaziosmanpaşa Üniv. İlahiyat Fakültesi, ibrahim.bayram@gop.edu.tr

## THE VIEW OF ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR ON MIRACLES

### Abstract

The versatile man of science and art, one of the last period of the Ottoman Elmalılı Muhammad Hamdi raised text is, in many areas, especially in the field of Islamic thought have produced ideas, opinions are put forward was an important thinker. Right from the beginning of the most famous commentary written during the Republic of Religious Language of the Qur'an in his work alongside other Islamic prophet and miracle are the subject matter of the text is in contact has followed traditional lines of views on this subject. Quran giving place to the accounts in the interpretation of the mentioned verses regarding various miracles wrought text is brought in some rational explanation, besides, their formation and the possibility of extraordinary they host in miracles without subjecting them to an interpretation, was also found in the description as set forth in the scientific direction. The possibility of miracles in the name of the place is also the manifestation of knowledge formation so arrive until the exegetes, to include the area of the scientific miracles in the expansion effort has been. Besides the feeling of miracles wrought rational, scientific and unseen miracles which also included authors, the miracle of the Qur'an that it has the power and value of other miracles, in this sense, has emphasized that a miracle in his eternal identity. Although this article have a traditional mindset, a scholar at the scientific miracles of view using data of revelation, being careful not to ascribe a value on the knowledge era will be examined.

**Key Words:** Elmalılı Muhammed Hamdi, miracles, Kur'ân, Prophets, Prophet Mohammed.

### 1. Giriş

Son devir Osmanlı ulemâsı içinde mümtaz bir yere sahip olan, müfessirci kimliğinin yanında fıkıh, kelâm, felsefe, mantık ilimlerinde de kalem oynatan, buna şiir, musiki ve hat sanatlarında gösterdiği mahareti de ekleyen Elmalılı Hamdi Efendi (1878-1942) çok yönlü bir mütefekkindir.

1878 yılında Antalya'nın Elmalı ilçesinde ilmiye mensubu bir aile içerisinde dünyaya gelen Elmalılı Hamdi Efendi, ilmî tahsilinden sonra 1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazanmış, iki yıl süren dersiâmlık görevinden sonra Meşrutiyetin

ilanını takiben yapılan seçimlerde Antalya mebusu olarak meclise girmiştir. İstanbul'un çeşitli medreselerinde fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık ve vakıf hukuku gibi dersler okutan Hamdi Efendi, 1915-1917 yılları arasında muhatap sıfatıyla huzur derslerine katılmış, Damad Ferîd Paşa'nın kurduğu birinci ve ikinci kabinede Evkâf nazırlığı yapmış, 1919 yılında ise ayân heyeti üyeliğine nasb olunmuştur<sup>1</sup>. Cumhuriyet döneminde İstiklal mahkemelerince gıyaben idama mahkûm edilen, ancak daha sonra serbest bırakılan Hamdi Efendi, bir tefsir hazırlatma kararı alan meclisin bu kararına binaen Diyanet İşleri Reisliği tarafından kendisine yapılan teklifi kabul ederek *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı meşhur eserini yazmış, 1942 yılında Erenköy'de Hakkın rahmetine kavuşmuştur<sup>2</sup>.

Elmalılı Hamdi Efendi, bizim de bu makalemizde en önemli kaynağımız durumunda olan tefsirini 1924 yılında hazırlamaya başlamış ve on iki yılda tamamladığı bu eseri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1936 yılında basılmaya başlanmıştır. Elmalılı, tefsirinde güçlü bir mantık ve kelâm silsilesi izlemiş, ardında Cumhuriyet devrinin en değerli İslâmî eserlerinden birini bırakmıştır. Soyadı kanununun çıkışını takiben doğduğu köyün adını alan müfessir, Muhammed Hamdi Yazır olarak anılmaya başlamıştır<sup>3</sup>.

Tahsili esnasında özel olarak riyaziye, felsefe ve edebiyat ile meşgul olup, ayrıca Fransızca da öğrenen Yazır<sup>4</sup>, tefsîr ve usûl-i fıkıh dışında kelâm ve felsefe alanında asıl ilmî kimliğini ortaya koymuş<sup>5</sup>, yazdığı tefsirinde İslâm düşüncesine ait pek çok konuda görüşlerini serdetmiş, bu meyanda nübüvvet ve mucize meselesine de temas etmiştir. Geleneksel bir zihniyete bağlı olarak fikir yürüttüğü bu alanda, mûcizelerin gerçekleşme sûretlerini izahın yanında onların aklî ve ilmî yönden açıklamalarına da eserinde yer vermiştir.

## 2. Mûcizelere Bakışı

Yazır, nübüvvetle ilgili görüşlerini *Metâlib ve Mezâhib* adıyla Fransızca'dan tercüme ettiği felsefe tarihi hakkındaki eserin önsözü ve dipnotlarında, daha geniş bir sûrette ise yukarıda ismi geçen meşhur *Hak Din Kur'ân Dili* adlı tefsirinde ortaya koymuştur. Biz bu makalemizde onun mûcizeler hakkındaki görüşlerini ve bununla ilgili yorumlarını daha çok tefsirinden hareketle ortaya koymaya

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, XI, 57; Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, [t.y.], s. 194-195.

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, XI, 57-58.

<sup>3</sup> Sadık Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984, s. 54-55.

<sup>4</sup> Ebü'l-Ülâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966, II-III, 242.

<sup>5</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974, II, 787.

çalışacak, bunu yaparken de mucizelerin oluşum şekline dair verdiği bilgilerden ziyade, onları yorumlarken getirmiş olduğu aklî ve ilmî açıklamalara ağırlık vereceğiz.

Felsefe tarihi hakkında yaptığı tercümenin mukaddimesinde temas ettiği nübüvvet bahsinde İslâm ile Hıristiyanlık arasında bir mukayese yapan Yazır, Hıristiyanlık dinindeki temel inançlardan (ilah-peygamber ilişkisi) ötürü Batı felsefesinin kendisinden uzak durduğunu düşündüğü nübüvvet bahsinin birtakım veçhelerle felsefe içerisinde mütalaa edilebileceğini, bu konunun temelde ilahiyat alanından tamamen ayrı tutulamayacağını, ilahiyat meselelerine kafa yoran felsefenin bu konuyu da ilgi alanı içerisine dâhil etmesi gerektiğini savunur<sup>6</sup>. Bu yönüyle o, nübüvvet bahsinin aklî ve ilmî veçhelerine atıf yapar.

Nebîyi Allah Teâlâ'dan vahiy ile haber getiren kişi olarak tanımlayan müfessir<sup>7</sup>, mucizeler hakkında dile getirdiği fikirlerinde genel mânada klasik yaklaşıma mütenasip görüşler serdedir<sup>8</sup>. Bu anlayışa uygun olarak bütün mucizeleri nübüvvetin bir delili olarak değerlendirir<sup>9</sup> ve tefsirinde farklı mucizelere temas eder. Âyetlerde bahsi geçen mucizelerin türüne göre onlar hakkında çeşitli bilgiler veren Yazır, açıklamalarını daha çok kevnî mucizeler üzerinde yoğunlaştırır. Bunun yanında Kur'ân mucizesine de ayrı bir önem verir ve konuyla ilgili ayetleri takiben bu yüce kitabın i'caz yönlerine atıfta bulunur.

### 2.1. Kur'ân'a ve Hz. Muhammed'e Ait Mucizeler

Yazır, Kur'ân'ın ilgili âyetlerinin tefsirinde yeri geldikçe onun birbirinden farklı suretlerde sergilediği mucizelere temas eder ve sahip olduğu mucizelik boyutunu diğer kevnî mucizelerle karşılaştırarak Kur'ân lehine bir sonuca varır. Bu doğrultuda Bakara sûresinin 2/7. âyetini tefsir eden Yazır, Kur'ân'ı genel kanaate uygun bir şekilde manevî ve aklî bir mucize olarak tavsif eder<sup>10</sup>. Onun bir benzerinin oluşturulamayacağı hususunda Cenâb-ı Hakkın meydan okuyarak ortaya koyduğu "tahaddî mucizesi"nin onun ebedî bir mucize olduğuna işaret ettiğini söyleyen Yazır, Hz. Peygamber'in pek çok mucizesi olsa da maddî ve zamanla mukayyed mucizelerin güç ve faidesinin genel olmadığını, onların

<sup>6</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezahib*, Önsöz, İstanbul: Eser Neşriyat, 1978, s. XXXVIII-XL.

<sup>7</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sd. İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul: Azim Dağıtım, 2011, I, 377.

<sup>8</sup> Ahmet Akbulut, "M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler" *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 273.

<sup>9</sup> Elmalılı Hamdi, "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", *Sebilü'r-Reşad*, 19 Temmuz 1339, cilt: 21, sayı: 546, s. 204.

<sup>10</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 242.



gerçekleştiği zaman ve mekânın dışına çıkamadığını ve bu yüzden sonradan inkârının söz konusu olabildiğini belirtir. Ayrıca insanlık âleminin dinden temel istifade yolunun harikulade olaylar üzerinden değil, sünnetullah ve devam eden kanunlara ittiba yoluyla gerçekleştiğine işaret ederek en önemli mûcizenin sonsuz, aklî ve ilmî kıymete haiz bir mûcize olan Kur'ân olduğuna vurgu yapar. Yazır'a göre Hz. Peygamber'e verilen bu mucize (tahaddî mûcizesi) öylesine güçlüdür ki, hiçbir edip veya filozof tamamen ilahî taahhüd altında olan bu mûcizeye aykırı bir şekilde onun benzerini oluşturacak bir gücü kendisinde bulamamıştır. Bu husus, Hz. Peygamber'in risaletini ebedî bir surette ortaya koyan bir mûcize olarak insanlık âleminin önünde bir abide gibi durmaktadır<sup>11</sup>.

Yazır'a göre Kur'ân hem söz (nazm-ı celîl) hem de mânasında mündemiç bulunan gayba ait haberler, emir ve yasaklar, müjde ve korkutmalar itibariyle Allah'ın zâtına mahsus ilmiyle indirmiş olduğu sonsuz, akıl ve anlayışların fevkinde olan bir mûcize hüviyetindedir<sup>12</sup>. Kur'ân'ın nazmı Arapça lisanına öylesine bir insicam, halâvet ve güzel bir beyan ve üslup tarzı vermiştir ki, onun ilâhî bir kelâm olmasından kaynaklanan bu olağanüstülük, Arap belagatçilerinin onun bir benzerini oluşturmalarına imkân tanımamıştır<sup>13</sup>. Kur'ân'ın bu daimi mûcize oluş boyutu tecrübeyle sabit olmuştur. Bu konuda çeşitli teşebbüslere girişen kâfirler böyle bir şeyi başaramadıkları için kalem mücadelesinden silah mücadelesine geçmişlerdir<sup>14</sup>.

Yazır, Kur'ân'ın muhafaza buyrulduğunu beyan eden âyeti (Hicr 15/9) de Kur'ân'ın mûcizelerinden biri olarak aktarır. Ona göre Kur'ân'da bu âyet olmasa dahi, onun zamanımıza kadar bozulmadan korunmuş olması, bu ilahî kitaba başlı başına bir mûcize niteliği katmak için yeterliyse de bu durumun bizzat onda hem de tekitli bir şekilde haber verilmesi, en ufak bir şüpheye yer kalmayacak şekilde ona mûcizelik vasfı kazandırmaktadır. Kur'ân hem ilmî hem amelî yönleri haiz bir kutsal kitap olarak tarih önünde on dört asırdan beri mucizeliğini âdeta haykırmaktadır<sup>15</sup>. Yazır'a göre Kur'ân'ın, önemli davaları çözerek bir sonuca bağlayan kesin delil ve mucizelere ıtlak olunan Furkan<sup>16</sup>, yine i'caz vasfı açık olan

<sup>11</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 288-289.

<sup>12</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 581, VI, 130. Yazır'a göre inkârcılar Kur'ân'ın mâna yönünden i'cazını inkâr için onun içinde bulunan gizli sırları, şeytan ve falcılık; söz yönünden i'cazını ise şiir ile irtibatlandırmak istemişlerdir. bk. *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 132.

<sup>13</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 32.

<sup>14</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 54.

<sup>15</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 216.

<sup>16</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 53.

anlamındaki mübîn kelimeleriyle (Şuarâ 26/2) isimlendirilmesini de onun mûcizelik vasfının birer işaretleri olarak görmek mümkündür<sup>17</sup>. Yazır, Kur'ân'ın kendisi bir mûcize olduğu gibi, kendisine okunduktan sonra onun Hz. Peygamber tarafından unutulmamasını, bu durumun gelecek adına Kur'ân tarafından bizzat haber verilmesini ve bunun söylendiği şekilde gerçekleşmesini de yine ayrı ayrı mûcize olarak değerlendirilmesi gereken hususlar olduğuna inanır<sup>18</sup>.

Yazır'ın Kur'ân'ın gayba dair verdiği haberler, dolayısıyla da Hz. Muhammed'in nübüvvetini isbat eden hadiseler arasında aktardığı mûcizelerden biri, ehl-i kitab olan Romalılar karşısında büyük bir galibiyet elde eden İranlıların 3-9 sene zarfında onlara mağlup olacağını bildiren Rûm sûresinin ihtiva ettiği 30/2-4. âyetlerdir. Yazır, bu âyetlerin farklı bir kıraatte okunması halinde bunun Rumların galibiyetlerinden sonraki bir zaman diliminde Müslümanlara mağlup olacaklarını haber vermek itibariyle de bir mucize barındırdığını, hem de daha geç bir döneme matuf olduğu için daha büyük bir mûcize hüviyetinde olduğunu dile getirir. Hz. Ebu Bekir'in hilafetinden İstanbul'un fethine kadar Müslümanların Rum orduları karşısında elde ettikleri zaferlerin bu mûcizevî haberin isbatı mahiyetinde olduğunu savunur<sup>19</sup>. Yazır, Fussilet sûresinin 41/53. âyetinde “*Biz onlara hem ufuklarda ve hem kendi nefislerinde delillerimizi göstereceğiz.*” şeklinde ifade buyrulan hususun da onun gaybî mûcizelerinden birini teşkil ettiğini söyler. Ona göre Mekke'de İslâm'ın böyle cihanın her yanına yayılacağını kati surette haber veren bu âyet, onun Allah kelâmı olduğunu açıkça gösteren bir gayb mûcizesi olarak yorumlanmalıdır. Zira bir yandan bu âyetin Mekke'de nâzil olduğu, diğer yandan İslâm'ın olağanüstü bir şekilde doğuya ve batıya yayıldığı birlikte düşünüldüğünde bu âyetin ne kadar büyük bir mûcize olduğu ortaya çıkacaktır<sup>20</sup>.

Yazır, kimi âyetlerden hareketle Kur'ân'da yer alan ilmî mûcizelerden de bahseder. Örneğin A'raf sûresinin 7/57. âyetinde rüzgârın yağmur yüklü bulutları yüklenmesini beyan eden ilâhî kelâmı Hz. Muhammed'in nübüvvetini isbat eden bir ilmî mûcize olarak aktarır ve ilim dünyasının aradan geçen bin seneden sonra bu olaya vâkıf olabildiğini söyler<sup>21</sup>. Yine ona göre Hicr sûresinin 15/22. âyetinde ifade buyrulan “*rüzgârların aşılacağı olması*” hususu da onun ilmî mûcizelerinden birini oluşturmaktadır. Yazır, daha önce yazılmış tefsirlerde rüzgârların bulutu

<sup>17</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 103.

<sup>18</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IX, 165.

<sup>19</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 264-265.

<sup>20</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 630.

<sup>21</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 75.

aşılacağına vurgu yapılmış olsa da günümüzde artık rüzgârların bitkileri ve ağaçları da aşılama hassasına sahip olduğunun anlaşıldığını belirterek âyetin ihtiva ettiği ilmî mûcizeye işaret eder<sup>22</sup>. Ona göre Ra'd sûresinin 13/3. âyeti içinde yer alan “meyvelerin hepsinden iki çift yapan O'dur” kelâm-ı azîzi de diğer bir ilmî mûcizedir. Zira hurma ve incir gibi ayrı ayrı ağaçlarda erkek ve dişisi olan meyveler dışında çiçeklerin kendi içerisinde erkekli ve dişili olarak bir döllenme meydana getirdikleri artık çağdaş botanik ilminin ortaya koyduğu bir hakikattir. Bu gerçeğin bin küsür sene önce son ilahî kitapta ifade buyrulması onun ilmî mûcizelerinden bir diğerini teşkil etmektedir<sup>23</sup>. Yazır, yine Enbiyâ suresinin 21/33. âyetinde yer alan “onların her biri kendi yürüngesinde yüzmektedir” ifadesinin Batlamyus astronomisini kökünden yıkan bir ilmî mûcize olduğunu söyler. Ona göre her ne kadar sonraki yüzyıllarda Kopernik (ö. 1543) ve Newton (ö. 1727) gibi bilim adamlarının bu doğrultuda bir astronomi kanunu ortaya koymaları mûcize seviyesinde olmayan büyük bir deha işareti ise de, bu hakikati ümmî bir zatın ilim dünyasına meydan okur tarzda haber vermesi, kendisinin nübüvvetini isbat eden mûcizelerden birini oluşturur<sup>24</sup>.

Yazır, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere tefsirinde bazı ilmî veriler kullanmakla birlikte mutlak mânada bilimsel tefsir yapılmasına karşı çıkar. Bu konuda birtakım sınırlara riayet edilmesi gerektiğini, buna göre ilk olarak bilimin ortaya koyduğu bilgiyle vahyî bilginin medlûlünün sağlam bir surette tesbitinden sonra bazı âyetlerde fen sınırını aşan bilgilerin bulunabileceğini gözden ırak etmeden ve faraziye halinde bulunan teorileri mutlaklaştırmadan tefsir yapılabileceğini, aksi halde yapılan tefsirin tahrife dönüşebileceğini belirtir<sup>25</sup>.

Yazır, dini hakikatlerin, ilmin ulaşamayacağı ve kontrolüne alamayacağı seviyede zirvelere çıkma imkânını dile getirirken dinî bilgilerin ilim ile tamamen zıt ve bambaşka bir istikamette de bulunamayacağını ifade ederek din ile ilim arasındaki münasebete bir açıklık getirir. Bu mânada ona göre İslâm, ilim ve fennin iptal edeceği hiçbir akîdeye sahip değildir<sup>26</sup>. Yazır'ın çizdiği bu çerçeve

<sup>22</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 224-225.

<sup>23</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 137-138, 224.

<sup>24</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 504.

<sup>25</sup> Recep Orhan Özel, “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı”, ed. Bilal Gökür, v.dğr., *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-(13-20. yüzyıllar)* (2010: İstanbul), İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013, s. 569-570.

<sup>26</sup> Elmalılı Hamdi, “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir”, *Sebilü'r-Reşad*, 9 Ağustos 1339, cilt: 22, sayı: 549-550, s. 22.

onun mûcizelerle ilim arasında gözettiği ilişkiyi de teyid eder bir nitelik arz etmektedir.

Yazır'a göre yeryüzü ve gökyüzünün yaratılması, gece ile gündüz arasındaki değişim, gemilerin yüzüp gitmesi, yağmurun ölü toprağı diriltmesi, çeşitli canlıların yaşaması, rüzgar ve bulutun fonksiyonu hakkında düşünen insanlar için pek çok delillerin olduğunu ortaya koyan Bakara sûresinin 2/164. âyetinden hareketle, akıl olmayınca duyulara hitap eden kevnî mûcizelerin bir fayda sağlamayacağını, Kur'ân'ın insanları mûcizelerden çok akılla anlaşılabilir hususlara yönlendirdiğini söylemek mümkünse de o, bundan Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin hissî mucizeleri olmadığı sonucunu çıkarmanın doğru olmayacağını savunur. Ona göre âyette ifade buyrulan hususlar gerçekleşikten sonra faraza Safa tepesinin altına dönüşmesinin bir zorluğu olamaz. Böylesine devam edip giden mûcizeler yanında o tepenin altına dönüşmesi gibi cüzî bir harikulade olayın vukuunda hiçbir güçlük yoktur<sup>27</sup>.

Yazır, A'raf sûresinin 7/157. âyetinde beyan buyrulan ümmîlik vasfına rağmen, Hz. Peygamber'in sahip olduğu ilmî yücelik ve kemal ile okuma yazması olan kişileri aciz bırakmasını onun nübüvvetini açıkça ortaya koyan bir mûcize olarak değerlendirir<sup>28</sup>. Ona göre aslında Kur'ân mûcizesi dışında Hz. Peygamber'in toplumu tarafından da iyi bilinen örnek hayat ve ahlâkı da onlar için canlı ve her an müşahede olunur bir mûcize hüviyetindedir<sup>29</sup>.

Yazır, Mümtehine sûresinin 60/1. âyetini tefsir ederken Hatib b. Ebî Belte'a adlı sahabinin Hz. Peygamberin durumu hakkında kısa bilgi ihtiva eden bir mektubunu Mekke müşriklere götürmek için yolda bulunurken bulunduğu mevkinin Hz. Peygamber'e bildirilerek kadının mektupla birlikte yakalanmasını da onun açık bir mûcizesi olarak tavsif etmektedir<sup>30</sup>.

Yazır, Cin sûresinin 72/27. âyetinde geçen "*Allah gaybını ancak seçtiği elçiye açar. Çünkü onun önünden ve ardından gözetleyiciler salar*" kelâm-ı azizini açıklarken kulak hırsızlığı yapmak ve bu yolla kehanete kalkışmak arzusunda olan birtakım cinlerin kendilerini yakacak bir alev, apaçık bir kıvılcım ve delip geçen parlak

<sup>27</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 557.

<sup>28</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 159.

<sup>29</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 511.

<sup>30</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 596.

ışıkla taşlanıp uzaklaştırılmalarını da, Hz. Peygambere mahsus bir mûcize (şihâb) olarak anar<sup>31</sup>.

İsrâ ve mi'rac olayı hakkında da açıklamalar yapan Yazır, bu konuda çeşitli hadisler aktardıktan sonra ilgili ayetlerin tefsirinde bazı zevatın olayı gök cisimlerinin hızından hareketle bilimsel bir yolla açıklama ve bu şekilde hadiseyi akla yakınlaştırma çabası içerisine girmelerini doğru bulmaz ve böylesi bir mûcizenin tabii bir yoldan izah edilmesini reddeder. Zira ona göre böyle benzeri görülmemiş bir hadiseyi benzerleri ile düşünme çabasına girmek çelişkiye neden olur. Bu olay, sadece müşahede veya haber ile bilinebilir. Hz. Peygamber'in Burak hadisinde ifade buyurdıklarından hareketle isrâ olayının şimşek hızıyla gerçekleştiği yönünde bir çıkarımda bulunmak ve onun üzerinde bulunan kişiyi sarsmayacak şekilde bir huzur ve sükunet ile bu yolculuğu gerçekleştirdiğini düşünmek mümkünse de bunları sadece meseleyi nakıs akıldan kâmil akla yükseltecek ifadeler olarak değerlendirmek gerekir. Rabbin kudretinin en büyük timsallerinden olan bu mi'rac hadisesinin hakikati aklî anlayışın ötesine taşan yüceliklerle doludur<sup>32</sup>.

Yazır, Hz. Peygamber'in mi'racının sadece ruh ile gerçekleşmenin çok daha ötesinde bir mûcize olduğunu ifade ederek onun beden ile vuku bulduğunu ihsas eder<sup>33</sup>. Ona göre İsrâ sûresinin 17/60. âyetinde geçen "rü'ya" tabirinden hareketle mi'racın rüyada vuku bulduğunu savunanlar varsa da bu görüşü doğru kabul etmek mümkün değildir. Zira rüyada böyle bir olayın örneğin göğe yükselme hadisesinin gerçekleşmesi herkesin başına gelebilecek bir vakadır. Böyle bir aktarımda bulunmak kimsenin tepkisini çekecek bir özelliğe sahip değildir. Ayrıca aynı âyetin devamında bu rüyanın (gösterme) bir imtihan vesilesi yapılmasının ifade buyrulması da, rüyanın bir fitne ve bir imtihan aracı olamayacağı gerçeğinden hareketle, onun rüya olarak yorumlanmasının önünde bir diğer engeli teşkil etmektedir<sup>34</sup>.

Öte yandan Yazır, bu düşünce ışığında Hz. Peygamber'in Kur'ân'da bulunmayıp hadis kaynaklarında yer alan mûcizelerine de tefsirinde yer verir. Hendek savaşına hazırlık amacıyla kazılan kuyularda ashabın parçalayamadıkları bir kayayı kırmak için aşağıya inen Hz. Peygamber'in kayadan kopan parçalardan sonra İran'ın, Bizans'ın ve Yemen'in Müslümanlar tarafından ele geçirileceğini

<sup>31</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 428.

<sup>32</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 313-314.

<sup>33</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 315.

<sup>34</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 346.

müjdeleyen ve gelecekte vuku bulacak bazı hadiseleri haber vermesini mûcize olarak tavsif etmesini bu anlayışın bir ürünü olarak görmek mümkündür<sup>35</sup>. Yine Yazır'ın Cuma sûresini tefsir ederken Hz. Peygamber'in daha önce hutbe okuduğu kütüğün yanından ayrılıp kendisi için yapılan minbere çıktığında kütüğün yeni yavrulamış devenin iniltisi gibi bir ses çıkardığında ona elini koymasıyla sesin kesilmesini<sup>36</sup>, İstanbul'un fethine dair meşhur hadisiyle<sup>37</sup> kıyamet kopmadan önce yeryüzünün küfürle dolacağı yönündeki ifadelerini birer mucize olarak aktarmasını onun bu tavrını gösteren diğer örnekler olarak saymak mümkündür<sup>38</sup>.

## 2.2. Kevnî Mûcizeler

Yazır, Hz. Muhammed'den önce nübüvvet makamını ihraz eden peygamberlerin Kur'an'da zikredilen kevnî mûcizeleri hakkında da bir kısım bilgiler aktarır ve onlarla ilgili aklî ve ilmî açıklamalar yapar. Bakara sûresinin 2/87. âyetinde zikredilen beyyine kelimesini "gayet açık ve aşikâr olan bir davayı sarih bir şekilde isbat etmeye yarayan delil" olarak tarif eden Yazır, bütün peygamber mûcizelerinin de bu açıklığa sahip birer belge hüviyetinde olduğunu dile getirir<sup>39</sup>.

Müellif, Hz. Mûsâ'nın kavminin susuzluğunu gidermesi için Rabbine yalvardığında Allah'ın kendisine âsasını taşa vurmasını emretmesi ve bunun üzerine oradan on iki pınarın fışkırması mûcizesi üzerinde bir takım açıklamalar yapar. Ona göre burada taşın ve âsanın niteliklerine değil, su nimetinin bir sebebe (âsayı taşa vurma) ircasına yoğunlaşmak gerekir. Bu konuda manevi sebep olan duanın maddi sebep olan âsayı taşa vurma ile birleşmesi ve bunun su nimetine kavuşmanın yolu olması dikkat çekicidir. Bu âsanın her türlü mekanik kuvvetle dolu olduğunu tasavvur etmenin mümkün olduğunu savunan müfessir, nimetlere ulaşmada maddî ve manevî sebeplerin içtimasına önemle ve ısrarla dikkat çeker<sup>40</sup>. Yazır'ın sebep ile mûcize arasında ilişki kurduğu hadiselerden bir diğeri de Eyyûb peygamberin hastalığından kurtulmasını sağlayacak olan suyun onun ayağını yere vurmasıyla yeryüzüne çıkmasıdır<sup>41</sup>. Sâd sûresinin 38/41-42. âyetlerinde ifade

<sup>35</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 332.

<sup>36</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 56-57.

<sup>37</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 295. Felak sûresinin tefsirinde Yazır, Hz. Peygamber'in savaşta veya sair zamanlarda yaralanan kişilere okuyup dokunmasıyla bir şifanın hâsil olmasını da onun mûcizelerinden biri olarak aktarır. bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, X, 180.

<sup>38</sup> Elmalılı Hamdi, "Ulûm-ı İslâmiyye", *Bejanülhak*, 17 Teşrin-i sani 1324, cilt: I, sayı: 9, s. 180.

<sup>39</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 407.

<sup>40</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 372-373.

<sup>41</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 523.

buyrulan bu mûcizeyi Hz. Mûsâ'nın yukarıda zikredilen mûcizesi kadar detaylandırmayan Yazır'ın iki mûcizede de böyle bir sebep ilişkisine atıf yapmış olması gözden kaçmamaktadır

Yazır, Hz. İbrahim'in Rabbi'nden ölüyü diriltmenin nasıl gerçekleştiğini kendisine göstermesi talebinin konu edildiği Bakara sûresinin 2/260. âyetinde de aynı tavrını sürdürür. Yazır, hiçbir nedene mahkûm olmayan Allah'ın fiiller ile neticelerini sebep-sonuç içerisinde birbirine bağladığını, onların arasına bir düzen ve tertip koyduğunu, eşyanın parçalarını birbirinden kopuk ve ilgisiz olarak meydana getirmediğini belirttikten sonra bunu olağanüstü şekillerle gerçekleştirmek hususundaki acziyetinden değil, hikmetinden dolayı öylece icra ettiğini ifade eder. Ona göre sebebin yaratıcısı ve ilk sebep ve fail olan Allah'ın hiçbir sebebe ihtiyaç duymadan her şeyi harika bir yolla oluşturmaya gücü yeter. Ancak böyle bir durumda fiiller arasında bir ilişkiden ve eşyada bir sanat ve sağlamlıktan bahsetmek mümkün olmaz. Bütün sebep ve sonuçları egemenliği altında bulunduran Cenâb-ı Hakk'ın bu sebepleri durdurmaya da doğal olarak gücünün yeteceği açıktır. Sebeplere bağlanılsa bile Allah, izin vermedikçe hiç bir şey gerçekleşmez. Hikmetiyle sebeplere geçerlilik verse de Hak Teâlâ, izzetini o sebeplere bırakmış veya havale etmiş değildir. İzzet ve hikmet sahibi olan Zât-ı Kibriya, dilerse ölüleri kendinden başka hiçbir sebebe ircâ etmeden, dilerse bir sebebe bağlayarak diriltir<sup>42</sup>. Gerçek bir akıl sahibi, ilim ve teknolojiye talî derecede olan sebeplerin ve ilkelerin hakkını verirken kâinatın hükümrânı olan o Yüce Zât'ın hakkını unutmaması yakışık almaz. Onun bu yüceliğini unutup gidenler bir zihniyet içerisine sıkışıp kalırlar, imkân alanını daraltıp ümitsizlik girdabına düşerler, pek adi ve sıradan sebeplerden ürkerlerken, gerçekleşmiş harikalara hurafe gözüyle bakarlar. Sebebin kulbuna tutunup Allah'ın gücünü unutanlar bir yakîn ile aydınlığa kavuşmaktan mahrum kalırlar<sup>43</sup>.

Yazır, Hz. İsâ'nın babasız şekilde dünyaya gelmesi mûcizesini açıklarken de bu doğumun normal tecrübelerle uymamasından hareketle Hz. İsâ ile Meryem'i ve bu husustaki gözlemleri yalanlamanın doğru olmayacağını ifade eder. Zira ona göre bunları inkâr, ilmin en kesin kanunu olan yaratmayı, dolayısıyla kendisinin ve insanlığın aslını inkârı da beraberinde getirir. İlimde deneye uyana inanılır, aykırı olana ise inkâr gözüyle bakılmaz, o tesbit olunur ve vakıa olarak kaydedilir. Deney alanı ötesine taşan şeylerin de bulunduğu tecrübe edilmiştir. Hz. İsâ'nın yaratılışı, ilmî açıdan tasavvuru imkânsız bir çelişkiye neden olmaz. Nadir bir

<sup>42</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 205-206.

<sup>43</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 203.

olaysa da izahı aklen imkânsız bir hadise değildir. Gerçek ilim tek ve istisna olanları inkâr yoluna gitmez. Onları alıp kaydeder ve haber verir, bunun gerçek bir örneğini bulursa bir bütünleştirmeye gider, bulamazsa görmekle yetinip bekler ve Allah'a havale eder, ancak inkâr yoluna sapmaz. Olgun bir aklın ve kuvvetli bir ilmin takınması gereken tavır budur<sup>44</sup>.

Yazır, Mâide sûresinin 5/112. âyetinde beyan buyrulan havarilerin Hz. İsa'dan gökten bir sofrayı indirilmesini talep etmek suretiyle bir mucize istediğinde bulunmalarını konu edinen ilahî kelâmı tefsir ederken ise mucize talebinin altyapısını inceler. Âyet hakkında bir kısım müfessirlerin görüşlerini nakleden müellif, sonuç itibarıyla burada bir mucize talebinin bulunduğunu, halbuki mucizelerin gaye (amaç) değil delil olduğunu, mucize istediğinin küfrün bir şiarı ve Hakkın gücünü sınaama arzusu olduğunu belirtir. Öte yandan ona göre mucize talebinde diretme, onu normal bir olay ve tekdüze bir vakıya gibi farz etmenin de bir işaretidir. Bu ise bir tenakuzdur. Sonuç olarak bir müminin mucize talebinde ısrarcı olması asla caiz olmayacağı gibi, talep ediyor gözükmesi bile imanındaki bir şüpheyi akla getireceği için en azından edepsizlik olarak görülmesi gereken bir davranıştır<sup>45</sup>.

Yazır, Hz. Musa'nın âsasının yılanı dönüşmesi mucizesinde getirdiği açıklamalarda bu olayı hakikatin tersyüz edilmesi şeklinde değerlendirmenin yanlışlığına dikkat çeker. Ona göre bu hadisede gerçeği ve zahiriyle âsa olan şey, tamamen tüm gerçek ve görünüşüyle yılan olmuş değildir. Bir şeyin gerçeği ve görünüşü şeklindeki iki hakikat bilgimizdeki yerini her zaman korur. Ancak âsa maddesinin kendi suretinden çıkıp yılan suretine bürünmesi veya dış görünüşünde ya da zihinde âsanın kendi varlığının izale edilip onun yerine yılan şeklinin konulması mümkündür<sup>46</sup>. Yazır, Hz. Musa'nın âsasının yılanı dönüşmesi ve yed-i beyza mucizelerini bir sihir gibi telakki etmek ve ellerini koynundaki fosfor tozuna batırıp çıkararak onlar hakkında bir sahtelik yakıştırması yapmak suretiyle alenen bu hadiseleri yalanlayanları ve bu konuda verilen bilgilerin doğru olsa da mânalarının herkesin zahirî olarak anladıkları surette olmadığını söyleyerek bunları tevil edenleri eleştirir. Ona göre bu iki olayı birleştirip buradaki maksadın Hz. Musa'nın Firavun karşısındaki üstünlüğünü ortaya koymaktan

<sup>44</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 422-423.

<sup>45</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 404.

<sup>46</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 100.



ibaret olduğunu söylemek aslında tabiat fikrine saplanarak o mucizeleri inkâr ettiğini dile getirmenin ötesinde başka bir anlam ifade etmez<sup>47</sup>.

Bu iki harikulade olay üzerinden mucizelerin imkânını da izah etmeye girişen Yazır, öncelikle aklın sahih bir şekilde rivayet edilen hadise karşısındaki konumunu ortaya koymaya çalışır. Buna göre akıl evvela bilgi üreticisi değil, alıcısıdır. İlmînin konusu soyut bilgiler değil, olaylar ve ilgili haberlerdir. Naklî bilgiler de bunun arasındadır. Bu mânada akıl iki tür bilgi elde edebilir. İlki benzersiz ve kıyassız şekilde aldığı bilgilerdir ki, aklın ilk elde ettiği bilgiler bu türden olup bunların bir kısmı tekerrürsüz ve münferit olarak kalırken diğer bir kısmı çoğalıp gider. Bu çoğalıp gidenler bir benzeşmeye tabi tutularak birleştirilirler ve bir kıyas, bir ölçü oluştururlar. İkinci bilgi ise eşi ve benzeri geçmiş bulunan şeyler olup bunlar kıyasî ve fennî bilgiler adıyla anılırlar. Bunların aracılığıyla bilinmesi gerekenler de ortaya konulur. Akıl denilince bir kıyasa imkân verdiği için hep bu tür şeyler anlaşılır, ancak bunun kaynağı olan birinci kısım atıldığı zaman akıl, kıyas ve fen de ortadan kalkar. Akıl, şayet tüm gücünü bu ikinci tür ile kıyaslamaya kalkıp bilgiyi onunla sınırlandırırorsa hata eder ve kendi bilgi sermayesine zarar verir. Akıl bir şeyi inkâr edebilme hakkını sadece özünde çelişki olan ve kendi içinde tutarsızlık barındıran yerde kullanabilir. Bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olması gibi kendi içinde çelişik olan şeyler inkâr olunur, ancak özünde çelişki bulunmayan her şey mümkün ve caiz olarak değerlendirilir. Bu konuda bir şeyin çok veya az vuku bulması üzerinden bir kriter oluşturulamaz. Mûtâd ve mükerrer olan şeyin varlığı, gayr-ı mûtâd ve nadir olan şeyin yokluğunu gerektirmez. Sahih bir şekilde nakledilen bir rivayette olay sıradan bir hadise olarak aktarılıyorsa aklın görevi onun mümkün olup olmadığını araştırmak ve kendi açısından geçerli genel-geçer ölçüye vurmadır. Şayet bu olay harikuladelik vasfı üzerinden anlatılıyor ise, aklın görevi artık onu diğer olaylarla mukayese etmek değil, onun kendi içinde bir çelişki barındırıp barındırmadığına bakmak, çelişki yoksa onu nadir ve garip bir olay olarak değerlendirip kayıt altına almaktır. İlahî kitaplar, bunların en kesin olanlarıyla insanları bilgilendirmekte ve sonuç itibarıyla onları fikirlerine zincir vuran bu tabiat çemberinden çekip kurtarmaktadır<sup>48</sup>.

Yazır'a göre müsbet ilim münferit olayları ret ve inkâr etmez, böyle bir şeyi inkâr etme ilmin zihniyetine aykırı bir tavır olur. Tabiatçı filozofların âsanın yılanı dönüşmesi gibi mûcizeler kabul edilecek olursa, âlemde bir düzenden

<sup>47</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 106-107.

<sup>48</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 107-109.

bahsedilemeyeceği ve her ihtimalin örneğin dağın altına, suyun kana, toprağın una dönüşmesi gibi her türden ihtimalin gündeme geleceği ve şüphecilğe saplanılacağı gibi birtakım gerekçelerle olağanüstü herhangi bir olayın gerçekleşmesini muhal görmelerini de ele alan Yazır, kâinatta meydana gelen olayların etkenli yahut etkensiz bir şekilde gerçekleşebileceğinin düşünülebileceğini, ikinci ihtimalin aklın sebeplilik ilkesine aykırılıktan ve geçerli kabul edilmesi halinde bunun evrende her türlü tuhaflığın gerçekleşebileceğini kabul etmeyi gerektireceğinden mümkün olmadığını söyler. İlk ihtimalin ise etkenin ya zorunlu yahut iradeli bir etken olması şeklinde iki seçenek barındırdığını dile getiren müellif, ilk seçenekte de o etkenin bizzat kendisinin zorlayıcı olması veya diğer bir tercih edenin iradesine bağımlı olarak zorunlu olması gibi iki şıkkın daha gündeme geleceğini belirtir. Ona göre ilk şık kabul edilirse bu durum, bütün varlıkların kıdemini ve değişikliği kabul etmemesini gerektirir. Bu ise kadim ve daimi olan sebebin zorlamasıyla bir hâdisin oluşması anlamına gelir ki, çelişkiye neden olur. Dolayısıyla bu ihtimal de söz konusu olamaz. Geriye kalan bir tercih ettiricinin bir şeyi zorunlu kılmasıyla hadiselerin meydana gelmesi ihtimali ise determinizmi, bu ise kâinattaki olayları varlıklar arasındaki durum ve orantılar arasından özellikle gök cisimlerinin değişen durumlara bağlı olmasını gerektirir. Böylesi bir durumda ise gök cisimlerinin bambaşka bir hale gelip oldukça tuhaf bir konuma, örneğin denizlerin yağa dönüşmesi gibi bir hale sebebiyet vermeyeceğinin garantisi olmaz. O halde doğru olan, etkenin dilediğini yapan ve eserini kendi iradesiyle tercih eden bir varlık olmasının gerekliliğidir. Bu durumda da yukarıda zikredilen ihtimallerin söz konusu olacağını belirten Yazır, sınırsız kudrete ve iradeye sahip olan bir varlığın, dilediği şeyi yaratacağını söyler. Sonuç itibarıyla ona göre tabiatçı filozofların kaçınmak istedikleri ihtimal her durumda ortaya çıkar. Olağanüstülüğün imkânsız olduğunu ispatlayacak bir delil yoktur, bilgilerimiz nisbî ve alelade bir hüviyettir, gerçek bilgi Allah'a mahsustur. Şüphecilik batıl olduğu gibi her şeyi tam olarak bilme iddiası da batıldır<sup>49</sup>.

Tabiat bilimlerinin ortaya koyduğu verilerin şaşmaz bilgiler olmadığını, aksi bir düşüncenin tabiat ilimlerinin gelişimini inkâr anlamına geleceğini ifade eden Yazır, Kant'ın (ö. 1804) görüşünden de yararlanarak bu bilgilerin vakıayı bildirdiklerini, ancak tabiat ilimlerinde deney sonucu ortaya çıkan bilgilerin zorunluluğunun ispat edilemediğini belirtir. Septisizmin de, mutlak doğruluk tavrının da, mûcizeyi caiz görmeyi septisizm olarak değerlendirmenin de yanlış

<sup>49</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 110-113.

olduğunu dile getiren müfessir, bir dağın ertesi gün yine dağ olarak kalmasının onun altına dönüşebilme imkânını muhal bir duruma getirmediğini söyler. Ona göre kesin bir olay aksinin imkânını ortadan kaldırmadığı gibi, bu imkân gözlemimizde bizi bir şüpheye de sürüklemes. Âdeten yılanın yilandan oluşması kesin bir bilgi ise de, bu bilgi tıpkı ilk yaratılışta olduğu gibi yılanın başka bir şeyden meydana gelmesi veya aniden yaratılması imkânına aykırılık teşkil etmez. İlki vakıa, ikincisi ise mümkün olarak değerlendirilir. Diğer yandan bu âlem içerisinde mûcizeler de aslında her zaman gerçekleşme imkânı bulmuş birer âdetler mesabesinde. Her asırda harikulade olaylar olagelmıştır, günümüzde de bilimsel araştırmalarda pek çok nadir vaka kayıt altına alınmaktadır. Şayet evrende sadece tabiat denilen tekdüze ve genel bir uyum söz konusu olsaydı cinslerden türlere oradan fertlere uzanan bir ayırım olmaz, varlıkların birbirinden ayrılması sağlanamazdı. Ayırt etme olduğuna göre ortada bir değişim ve kısmî bir olağanüstülük bulunmaktadır. Bunlar insanlara kâinata pek çok değişiklik ve âdetlerin olduğunu bildiren hususlardır. İşte mûcizeler de peygamberleri diğerlerinden ayırt ettiren bir alâmet-i fârika olup bunlar da tehalûf ve temayüz özelliğine sahip ayrıcalıklı ilâhî bir âdet ve gelenek hüviyetindedir. İnsan canlılar arasında nasıl bir tür harikalık timsali ise, peygamber de insan cinsinin bir harikalık numunesidir<sup>50</sup>.

Peygamberlerin beşeriyet içerisinde yüksek bir ruhî dereceye sahip olmaları yanında ilahî teyide de mazhar olmaları neticesinde bilgi, idrak ve bu idrakin tasarrufu yönünden çok yüce tecellilere ulaştıklarını ve bunun sonucunda ellerinde mûcizelerin zuhur ettiğini söyleyen Yazır, onların hem bilgi hem de tasarruf veçhesinden diğer insanlar karşısında imtiyazlı bir mevki edindiklerini ifade eder. Bu bütüncü bakış açısına sahip olmayan bazı insanların, ruhun en yüce mertebesini aklın en düşük seviyesi üzerinden değerlendirerek bir kısım harika, dolayısıyla garip ve nadir olayları hep alışılmışı şartlanan aklın en düşük ölçüsü ile kritik ettiklerini ve mûcizeleri inkâr yoluna saptıklarını belirtir. Buna karşılık akıl-ilm gerçekleriyle incelenmesi gereken hakikatleri görmezden gelme anlayışının da yanlış olduğunu söyleyen Yazır, ilk tavrın ifrat diğerinin tefrit örneği olduğunu dile getirir. Ona göre yaratılışı tamamen tekdüze prensipler

<sup>50</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 113-116. Yazır, Âl-i İmrân sûresinin 3/33. âyetinde yer alan "istifâ" kelimesini izah ederken de insanların her şeyi her varlığı tekdüze bir şekilde görüp bütün insanları fitrat, kuvvet ve melekeleri itibarıyla bir saymasının doğru olmayacağını, bu mânada nübüvvet ve mûcizeleri muhal, yani akıl dışı saymamak ve Kur'ân'da Hz. İsa'ya atfedilen mûcizeleri bu çerçevede içerisinde değerlendirmek gerektiğini ifade eder. bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 392.

üzerinden anlamak da, aklın ve ilmin ilkelerini bir tarafa atıp her şeyi harikuladeliğe üzerinden açıklamak da doğru değildir. İslâm ilmin ve aklın ilkelerine önem vermekle birlikte imanı gerektiren mucizelere de yer vermiştir. Gerçek bir din adamı akıl ve ilim alanına giren konularda normal kabullendiği gibi, olağanüstü bazı hallerde mucizelere de inanır. Bu durum insanın tamamen karamsarlığa kapılmasının da önüne bir set çeker. Bununla birlikte mucizelerin özel ve olağanüstü hallerle mukayyed bir durum olup, onu genel bir ilke olarak değerlendirmenin asla doğru bir tavır olamayacağı hatırdan çıkarılmamalıdır. Normal durumlar için asıl olan akıl ve ilim kurallarıdır. Bu tavırdan uzaklaşan bir cemiyet ilkel bir vaziyette kalmaya mahkûm olur. İşte cihanşümül ilkeler koyan Kur'ân'ın bu yönden sahip olduğu i'cazın diğer kevnî mucizelerin barındırdığı i'cazın üzerinde bir kuvvet ve değere sahip olmasının altında burada ifade edilen anlayış yatmaktadır<sup>51</sup>. Geçmiş mucizeleri inkar ederek onları hurafe ve göz boyacılığı olarak değerlendirenlere, sahip olduğu i'cazla meydan okuyan Kur'ân bu yönüyle diğer mucizelerin varlığı yönünde akli bir istidlale kapı araladığı gibi i'caz boyutunun diğer mucizelerin üzerinde olduğunu ihsas etmiştir<sup>52</sup>.

Yazır'a göre bazı vakaları kıyas yoluyla değil, sadece gözlem ve haber yoluyla bilmek mümkündür. Sayım ve istatistik olmadan soyut bir akılla varlıkların sınıflandırılması yapılamaz. Keşfinden önce telefon ve telgrafın varlığı soyut akılla ortaya konulamaz. Ancak icadından önce bunların imkânını akıl reddedemez. Zira onların var olabilmesi imkânsız veya çelişik değildir. Bu mânada bilgiyi tümüyle aklın kıyaslarına havale etmek yanlış olduğu gibi, ileriki zamanlar için mümkün olan olaylar hakkında kati bir olumsuzluk bildirmek de geçmiş zaman için bu tür bir yargıya ulaşmak da yanlıştır. Bu tavır ilme ve insanlığa karşı işlenmiş bir zulümdür. Kati varlıkların her an hayata dönüşlerinin sayısız numunelerinin olduğu, yine evrendeki değişimin bir etkeni bulunduğu kabul edilirken sırf değişimin hızından dolayı bazı vakaları kabul etmemek, akıl değil akılsızlık işaretidir. Bir âsanın uzun süre sonra çürüyüp kömür haline gelerek uzviyet değiştirmesi mümkün görülüyorsa, bunun daha hızlı ve büyük çapta değişim geçirmesini mümkün görmek bir çelişki nedeni olamaz. Topraktan canlı üretme tekniklerini bilmeyenlerin "böyle bir şey imkânsızdır" iddiasına saplanmaları bir taassup örneğidir<sup>53</sup>. Yazır'a göre günümüzde modern bilimin canlı makineler yapmayı başaramaması, imkânsızlıktan değil cehaletten

<sup>51</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 411-413.

<sup>52</sup> Elmalılı Küçük Hamdi, "Ulûm-i İslâmiyye", *Beyanülhak*, 20 Teşrin-i evvel 1324, cilt: I, sayı: 5, s. 85-86.

<sup>53</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 116-117.

kaynaklanan bir acziyetin sonucudur. Dolayısıyla çağdaş ilmin bugün her şeyi bulmuş ve bilmişçesine bazı şeyleri inkâr etmesi doğru bir tavır olamaz. Bugün Amerika ile İstanbul arasında gerçekleşen muhabere gibi iki asır önce inanılmaz görülen bazı olayların artık sıradan bir hadise gibi karşılanmasının gösterdiği üzere meselelere Allah'ın kudretinin genişliği penceresinden bakılmalı, bu mânada pek çok şeyin ne kadar kolay olduğunun farkına varılmalıdır<sup>54</sup>.

Yazır'a göre gözlem ve deneyler sonucunda bir tekdüzelik oluşturacak şekilde ortaya konulan tabiat kanunlarının en önemli ilkelerinden biri olan sebeplilik ilkesi üzerinden gidildiğinde beşeriyet bütün olayların sebeplerini bilmediğinden bir olayın bütün sebeplerine vakıf olamadığını da itiraf etmek durumundadır. Bilinen sebepler hem eksik hem de zahire göre hüküm veren illetler mahiyetindedir. İnsanoğlunun en iyi bildiği sebeplilik ilkesindeki bilgisi mutlak değil, aksine cüzî ve izafîdir. Buna göre bilinen sebepleri bir çelişkiye neden olmadığı müddetçe mutlaklaştırarak falanca şey olmaz gibisinden bir tavır takınmak doğru bir davranış olarak kabul edilemez<sup>55</sup>.

Yazır, Yusuf peygamberin içinde bulunduğu kafilenin Mısır'dan ayrılışını takiben babası Yakup peygamberin onun kokusunu almasından bahseden Yusuf sûresinin12/94. âyetini tefsir ederken de mûcizeyi ilmî yoldan izah etmeye çalışır. Ona göre bu koku ister Mısır'dan Hz. Yakub'un vicdanına ulaşması, isterse Allah'ın onun vicdanında bu kokuyu yaratması ile oluşsun her iki surette de bu hadise bir mûcizedir. Bu durumu fen bilimleri tam olarak açıklayamasa da inkar yoluna da gitmemekte, psikoloji ilmi ise ona telepati adını vermektedir. Yazır'ın ifadesiyle telepati uzaktan etkilenme anlamına gelmektedir. Ona göre bu âyet sadece psikolojik ve mucize nevinden bir bilgi sunmamakta, ayrıca teknolojik gelişme açısından da insanların önüne kapılar açmaktadır. Müellif, bu konuda fennî bir takım bilgiler verdikten sonra bunun mûcizevî bir olay olduğunun unutulmaması gerektiğini ısrarla belirtir. Bu hadisenin, kokunun havadan bir telsizle yıldırım gibi nakil ve iletiminin mümkün olabileceği hususunda gizli bir kanun olma ihtimalini de hatıra getirdiğini ve bu olayın bir mûcize olup tabiat ötesi olsa da, onun bu vasfının tabiatla ilgili birtakım kanunlarla alakadar olmasına engel oluşturmadığını söyler. Nitekim ona göre Hz. İsa'nın bir kuş yapması

<sup>54</sup> Elmalılı Hamdi, "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", *Sebilü'r-Reşad*, 12 Temmuz 1339, cilt: 21, sayı: 544-545, s. 189.

<sup>55</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 118-119.

Allah'ın izniyle gerçekleşen bir mûcizedir, ancak kuşların uçmasından ilham alarak uçak icat etmek ise mûcizelik vasfı taşımayan bir keşiftir<sup>56</sup>.

İnsanın tüm ümidini mûcizelere bağlayıp yaratılıştaki olağan akışı, deney ve gözlem sonucu ortaya konan kuralları hiçe sayması, gayreti, ilmi ve iradeyi bir kenara atıp Allah'a sadece mûcizeler hususunda tevekkül ederek çalışmayı bırakması elbette doğru bir davranış olarak görülemez. Nitekim bu sebeple Kur'ân, dikkatleri mûcizelerden ziyade sünnetullahı, şeriat ve temel ilkelere yönlendirmiştir. Bununla birlikte mûcizelerin ve harikaların O'nun kudreti açısından mümkün olduğunun da unutulmaması istenmiştir. Bunları imkânsız görmek; Allah'ın kudretini katı bir tabiatçılık anlayışıyla dondurmamak, sınırlamak ve sebep ile olayların öncüsü konumunda olan ilk yaratılışı hatırdan çıkarmak anlamına gelecektir<sup>57</sup>.

### 3.1. Bazı Özel Mûcizeler

Yazır, genel izahlarının dışında Kur'an'da zikredilen bazı mûcizeler hakkında detaylı bilgiler vermiş, o mûcizeleri farklı şekilde yorumlayanları isim vermekten çekinmeyerek tenkit etmiştir. Bunların başında İnşikâku'l-Kamer ve Fil Hadisesi gelmektedir. Biz de müellifin bu hassasiyetine mütenasip bir şekilde bu iki olayı ayrı bölümler halinde bir başlık altında incelemeyi ve bunun altında onun bu mucizelerle ilgili görüşlerini ve getirmiş olduğu eleştirileri aktarmayı uygun görmekteyiz.

#### 3.1.1. İnşikâku'l-Kamer

Yazır, Kamer sûresinin 54/1.âyetinde ifade buyrulan ayın yarılması hadisesini Hz. Peygamber'in en parlak mûcizelerinden biri olarak değerlendirir. Ona göre sahabe ve tabiin dışında tüm müteahhirîn müfessirler bu âyeti hep birer mûcize olarak anlayıp aktarmışlardır. İnşikâku'l-kamer mucizesinin vukuu hakkında hadis kaynakları ile siyer eserlerinde yer alan pek çok rivayet nakleden Yazır, bunun kıyamet alametlerinden biri değil mazide gerçekleşmiş bir mûcize olduğunu belirtir. Bu hadisenin iki kere vuku bulduğu yönündeki görüşlere de yer veren müfessir, Alûsî'den (ö. 1270/1854) naklen bunun bir kere vaki olduğunu, ancak bu esnada ayın bir şimşek gibi süratle iki defa ayrılıp kapandığını dile getirir<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 102-105.

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 117.

<sup>58</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 364-367. Alûsî'nin konuyla ilgili farklı rivayetleri aktardıktan sonra kendi kanaati olarak zikrettiği ilgili görüşü için bk. Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh

Yazır'a göre bu olayın Kur'an'da mecazî bir yolla aktarıldığı yönünde bir iki rivayet, yine mazinin muzari manasına kullanıldığı âyetlerden hareketle burada da hadisenin kıyamet alameti olarak zikredildiği şeklinde aktarımlar bulunmakta ise de ilgili âyetin tefsirinde böyle bir tevil geliştirmek doğru olmaz. Âyette mazi sigasıyla "ikiye ayrıldı" şeklinde beyan olunan ifadeyi aksi yöndeki bütün hadislerle rağmen muzari sigasıyla "ikiye ayrılacak" şeklinde yorumlamak isabetli bir görüş değildir ve bir amaca da hizmet etmez. Zira bu olayın mazide gerçekleşmediğini kabul eden bir felsefeci onun gelecekte vuku bulacak olmasını da tasdik etmez. Bu olay özünde mümkün olan bir hadisedir. Vuku tarzı sahih bir rivayet zinciriyle aktarıldıktan sonra ona inanmanın önünde hiçbir engel yoktur. Kur'an bunu haber verdikten sonra tarihçilerin veya diğer bir kısım insanların bu olayı fark etmemeleri veya ay tutulması olarak algılamaları sebebiyle yazıya geçirmemeleri onun inkârını gerektiren bir neden olamaz. Bu hadiseyi mümkün görmeyenlerin sözleri de bir anlam ifade etmez. Yazır, Osman b. Ata ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) "saat geldiği vakit, ikinci sura üfürüldükten sonra ay ikiye ayrılacaktır" şeklinde aktarılan rivayetin mâna itibariyle doğru olmadığını belirttikten sonra bu olayın "ayın doğuşu esnasında karanlıkların yarılması" şeklinde tevil edilmesini de inkârcıların arzularına hizmet eden safsatadan ibaret bir görüş olarak nitelendirir. Zira müellife göre nasıl güneşin doğmasına "inşikâku's-şems" denilemiyorsa, ayın doğuşuna da "inşikâku'l-kamer" ismi verilemez. Şayet kıyametle bağlantı kuruluyorsa, o zaman da olayın dehşetine nazaran ortalığı aydınlatan değil, ikiye ayrılan ay mânasının maksut olması çok daha belirgin bir hakikat olsa gerektir. Öte yandan ona göre bu olayın bir kıyamet alameti olarak vuku bulacağı şeklindeki bir muhtevayla Hasan-ı Basrî'den aktarılan ifadelerden hareketle onun bu hadisenin mazide gerçekleşmemiş olduğu gibi bir kanaate sahip olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira Hasan-ı Basrî bu olayın ileride yine gerçekleşeceği yönünde bir tefsir yapmış ise de Hz. Peygamber'in bu mûcizesini inkâr etmek gibi bir yola sapmamıştır<sup>59</sup>.

b. Mahmûd Alûsî, *Ruhü'l-meani fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, [t.y.], XXVII, 74-75.

<sup>59</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 367-370. Yazır, Osman b. Ata'dan nakledilen rivayeti Ebussuûd'un tefsirine atıfla zikretmektedir. Ebussuûd "kıyamet vakti ay yarılacaktır" şeklinde Osman b. Ata'dan aktarılan rivayeti eserine aldıktan sonra bu görüşün doğru olmadığını ifade etmektedir. bk. Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmâd Ebüssuûd, *Tefsiru Ebi's-Suûd ev İrşâdü'l-akli's-selîm ila mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, [t.y.], V, 232. Yazır "kıyamet vakti ayın ikiye ayrılacağı" şeklinde nakledilen rivayetlerden birinin de Hasan-ı Basrî'ye ait olduğunu söylerken kaynak olarak Nesefî tefsirini vermektedir. Nesefî ise isim belirtmeksizin burada "kıyamet vakti ay ikiye ayrılacak" şeklinde bir rivayet olduğunu ancak bunun cumhurun görüşüne aykırı olduğunu zikretmektedir. Bunun için bk. Ebül-Berekât

Bu meseleyle bağlantılı olarak İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) *İşârât* adlı eserinin sonunda yer alan "Esrâriyyât" bölümünden de alıntılar yapan Yazır, dua ile deprem olabileceğini veya koleranın kalkabileceğini kabul eden bu filozofun tabiat ilmi adına yanlış bir fikre kapılıp tabiatında doğrusal hareket bulunmayan ve maddesiz bir surette var olan gök cisimlerinin yarıma ve kapanma özelliğinin bulunmayacağı şeklindeki bir düşünceyi benimsediğini söyler. Onun Batlamyos astronomisi nazariyesinden hareketle doğru kabul ettiği bazı teorilerin artık yanlış bilinen hususlar olduğunun ortaya çıktığını, bu mânada gök cisimlerinin de maddi cisimlerden olduğu ve dolayısıyla bir bozulmayı kabul ettiklerinin savunulduğunu söyleyen Yazır, bu fikrinden dolayı İbn Sinâ'yı eleştirir ve bir filozofun ne düşünürse düşünsün, ayın yarıldığını veya kıyamet vakti yarılabilmesini inkâr hakkına sahip olmadığını ifade eder. Bugünkü fen biliminin ayı gökcismi kabul etmediği gibi onun yarılabilme imkânını da inkâr etmediğini, sadece bunu uygulayacak kuvvetin tayininde bir sıkıntı yaşadığını söyleyen müfessir, mümin bir kişinin bunun kudretini Allah'ı izafe etmede hiçbir tereddüt göstermeyeceğini belirtir<sup>60</sup>.

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütuhât* adlı eserinden de nakiller yapan Yazır, bu konuyla ilgili sözlerinden hareketle onun "ayın yarılmasına gerek kalmadan bakanlara öyle gösterilmesinin yeterli olduğu" gibi bir fikri savunduğunu iddia etmenin yanlış olduğuna dikkat çeker. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin böyle bir söz söylediğini ileri sürmek onu bu olayı sihir olarak gören kişilerle aynı kefeye koymak demektir. Böyle bir görüşü İbnü'l-Arabî'nin şanına yakıştırmak mümkün değildir. Yazır, bu düşünceden hareketle "İbnü'l-Arabî'nin bu olayın gerçekte olmayıp o surette gösterildiği fikrini de ihtimaller arasında saydığı" şeklindeki ifadeleri nedeniyle *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* adlı eserin müellifi İsmail Fenni [Ertuğrul]'u (ö. 1946) tenkit eder. Yazır'a göre risalet makamının böyle aldatmacalardan uzak tutulması gerekir. O, İbnü'l-Arabî'nin

---

Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Tefsirü'n-Nesefî=Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Seyyid Zekerîyya, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, [t.y.], IV, 1170. Yine bu âyeti tefsir ederken isim vermeksizin "kıyamet vakti ay yarılacak" şeklinde bir rivayet aktaran ve hemen ardından bunu reddeden müfessirlerden biri de Zemahşerî'dir. Bunun için bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1418/1998, V, 653-654.

<sup>60</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 370-373. İbn Sinâ'nın bir arifin bedduasıyla depremin olabileceği veya duasıyla veba salgının ortadan kalkabileceği yönündeki ifadeleri için bk. Ebü Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Müctebâ ez-Zârî, Kum: Müeesetü Bustân, 3. Basım, 1434, s. 387. Gök cisimlerinin maddesiz oluşu ve onların durumları hakkında verdiği bilgiler için bk. *a.g.e.*, s. 307-317.



yukarıda ismi zikredilen eserinde kullandığı ifadelerde bu olayı sihir olarak görenlerin bakış açısındaki yanlışlığa işaret ettiğini savunur. Yazır, bu mütalaasından dolayı Ertuğrul'u eleştirse de, onun sonuç itibariyle bu olayın gerçekten vuku bulduğuna yürekten inandığını belirten ifadelerinden dolayı takdir etmekten de geri durmaz<sup>61</sup>.

Yazır, Kamer sûresinin ilgili âyetini tefsir ederken kendisinden çokça istifade ettiği Fahreddîn Râzî'den (ö. 606/1209) Hz. Peygamber'in inşikâku'l-kamer mûcizesinin diğer bütün peygamber mûcizelerinden daha üstün ve daha harikulade bir mûcize olduğunu belirten ifadelerini de aktarır ve böylece aslında bu mûcizenin değeri hakkında kendi kanaatini de bir nevi serdetmiş olur<sup>62</sup>.

### 3.1.2.Fil Olayı

Yazır'ın üzerinde en fazla durduğu ve geleneksel yoruma aykırı olarak ortaya atılan görüşleri en kapsamlı şekilde eleştirdiği konulardan biri de Fil Olayı'dır. Yazır, bu olağanüstü hadiseyi, tabiat kanunlarına dönüştürme gayreti içerisine girmeden tabiat üzerinde hâkim bulunan Cenâb-ı Hakk'ın ilahî bir fiili olarak görüp ondan ibret alınması gerektiğini belirtir. Yazır bu olayda geçen kuşları ve taşları izah babında zikredilen çiçek veya kızamık mikrobu ifadelerini eleştirerek, bu açıklama yahut tevilin olayı tabii bir hale sokma ve mikrop vurgusu yaparak âyetin mânasını kendilerince daha ince mesaj içeren bir içeriğe taşıma teşebbüsleri olarak görür ve bu düşünceleri tenkit eder<sup>63</sup>.

Yazır, kimi çağdaş müfessirlerin savunduğu bu düşüncenin kökenine inmek amacıyla bir kısım alıntılar yaptıktan sonra ilk kez Fil olayının gerçekleştiği

<sup>61</sup> Yazır, Ömer Rıza Doğrul'un Mevlana Şiblî Numanî'den *Asr-ı Saadet* adıyla tercüme ettiği tarihinde Şah Veliyyullah Dihlevî'nin "ay yarılmadı, öyle gösterildi" fikrini savunduğunu, Gazzâlî'nin de bu fikre meylettği yönündeki ifadelerini aktardıktan sonra bunun çok yanlış bir görüş olduğunu söylemeden geçemez. bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 373-377. İbnü'l-Arabî'nin inşikâku'l-kamer mucizesinin gerçekte mi vaki olduğu yoksa bakan kişiye mi öyle gösterildiği şeklinde ortaya attığı soru ve buna dair verdiği cevap için bk. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, tsh. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, V, 163. İsmail Fennî [Ertuğrul]'un inşikâku'l-kamer hakkında kaynak göstererek İbnü'l-Arabî'ye atfettiği görüş ve bu konudaki kendi mütalaası için bk., *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, [İstanbul]: Orhaniye Matbaası, 1928, s. 334-337. İsmail Fennî'nin İbnü'l-Arabî'nin her iki ihtimalin de gerçekleşmiş olabileceği şeklinde bir kanaate sahip olduğunu söylemesi bize göre doğruya daha yakındır.

<sup>62</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 383. Fahreddîn Râzî Kamer sûresinin 54/27. âyetini tefsir ederken diğer büyük mucizelerle Hz. Peygamber'in inşikâku'l-kamer mûcizesini karşılaştırmakta ve yukarıda zikredilen mütalaasını yürütmektedir. bk. Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XXIX, 53.

<sup>63</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IX, 497-500.

sene çiçek veya kızamık mikrobusunun görüldüğünü belirten bir rivayet üzerine odaklanır. Bu rivayetin sadece Yakub b. Utbe adındaki bir zata dayandığını, onun da bu rivayeti “öyle haber verildi ki” şeklinde zayıf bir yolla naklettiğini söyleyen müellif, öncelikle bu rivayetin fil ordusunun bu hastalıklardan kırıldığı gibi bir mâna içermediğini, üstelik bu hastalıklarla birlikte üzerlik ve Ebu Cehil karpuzu gibi zehirli ağaçların da ilk kez o sene görüldüğünü belirttiğini dile getirerek, bu iki maddenin bir arada düşünülüp, şayet doğruysa bu hadiselerin o olay olarak değil, pisliklerin sebep olduğu bir netice olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur.

Bu meseleyle ilgili İkrime’den “Fil ordusuna isabet eden taşın onlarda çiçek hastalığı çıkardığı ve çiçek hastalığının ilk kez o sene zuhur ettiği” muhtevasıyla aktarılan rivayeti de inceleyen Yazır, buna da ihtiyatla yaklaşır. Ona göre bu aktarım meseleyi iyice girift ve garip bir hale sokmaktadır. Zira taşın yağması bir harikalık oluştururken aynı zamanda bunun salgın bir çiçek hastalığına sebebiyet vermesi diğer bir olağanüstülük, dolayısıyla da garabet üzerine garabet oluşturmaktadır. Çiçek mikrobu tevlinin esası yukarıdaki iki rivayete dayanmaktadır. Kur’ân’ın zahirine uygun olan yaygın rivayetler karşısında nakil yönünden zayıf bu iki haber aslında birer münferit aktarım pozisyonundadır. Bunlar dirayeten de zayıftır. Ona göre bu tevili esas alan kişiler dayandıkları bu rivayetlerin iki yönlü garipliklerine de dikkat etmeli ve yaptıkları tevillerle olayın taşıdığı garipliklerin ortadan kalkacağı vehmine kapılmamalıdır<sup>64</sup>.

Yazır, Hammer’in (ö. 1273/1856) yazmış olduğu tarih kitabında kısaca temas ettiği Fil Olayı’nda bir kısım kurnaz ifadeler kullanmakla birlikte çiçek hastalığını bir ihtimal olarak zikretmekle yetinmişken Muhammed Abduh’un (ö. 1323/1905) bunu kesin ve sağlam bir rivayet olarak nakletmesini de eleştirir. Abduh’u mütevatir olmayanı mütevatir gibi aktarmak, bazı rivayetlere kendi görüşü doğrultusunda telakki uyandıracak ifadeler eklemek, mütevatir bir şekilde nakledilen olayı sanki gerçekleştirecek bir kudret yokmuş gibi teviller üretmek ve olayı sıradan bir olay haline getirmeye çalışmak ile itham eden Yazır, onun tefsirin mütevatir olmayan haberlerle tafsîlinin caiz olmadığı şeklindeki düşüncesinin de doğru olmadığını, zaten kendisinin de bu konuda yaptığı tevillerle kendi koyduğu prensibe riayet etmediğini belirtir. Abduh’un kendi kanaatini mütevatiren aktarılan rivayetlerin özü gibi nakletmesinin açık bir yalan olduğunu, rivayetlerde söylediği şekliyle bulunmayan bir ifadeyi “müttefakun aleyh” olan bir söz gibi

<sup>64</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IX, 507-509.

aktardığını dile getirir. Müellife göre Abduh, fil olayında gerçekleşen kuş gönderilmesi ve taş atılması hadisesini “böyle bir şey olmaz” düşüncesinden hareketle bu meselede aktarılan “atılan taşların çiçek hastalığı mikrobu taşıdığı” şeklindeki bir rivayete tutunmuş, haber-i vahid derecesine bile ulaşmamış, üstelik dirayeten de zayıf olmasına rağmen onu bütün rivayetlerin birleştiği husus olarak nakletmiştir. Bu yaklaşımı doğru bir tavır olarak görmek mümkün değildir<sup>65</sup>.

Abduh'un kuşları önce sinek, sonra bir mikrop, taşları da sinek ayağına bulaşmış bir toz şeklinde tasvir ettiğini söyleyen Yazır, âyetteki taşların toz, sineğin de kuş olarak isimlendirilemeyeceğini, şayet sözün anlaşılmasında bir şüphe varsa, o zaman mutlak mânada zikredilen “tayr” kelimesini kemaline sarfederek ondan sinek değil, kuş mânasının anlaşılması gerektiğini belirtir. Abduh'un bu konuda yaptığı çeşitli tevillerin bir anlamı olmadığı gibi bunun için aklî bir zaruret de bulunmadığını ifade eden müellif, farklı olmak adına onun böylesi bir çelişkiler yumağının içerisine düştüğünü savunur<sup>66</sup>.

Yazır, Abduh'tan yaptığı bir alıntıdan sonra orada geçen “kuşların onlara çiçek veya kızamık hastalığı bulaştıracak şeyi göndermesi” şeklindeki bir ifadeyi bir tefsirden çok nass üzerine yapılmış bir ziyadelik olarak değerlendirir ve bunu teyid edecek aklî veya naklî bir delilin olmadığını söyler. Yine bu ifadeden, sanki çiçek hastalığını meydana getirmek için Allah'ın bazı maddelere muhtaç olduğu gibi bir izlenim oluştuğunu, bu durumun ise Allah'ın yaratma hususundaki fiillerinde bir şeye muhtaç olmadığını ihsas eden Fîl sûresinin tahrifi anlamına geleceğini ve bunun bir tefsir olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Müfessir, Fîl sûresinin klasik yorumu hakkında Abduh'un ortaya attığı “bu olay, tevilsiz kabul edilmeyecek hususlardandır” ifadelerini de fitneci bir yaklaşım olarak nitelendirir. Yazır, Abduh'un bütün cesametine rağmen fillerin gözle görülemeyen mikroplarla helakini daha büyük ve acayip bir hadise olarak aktarmasına da karşı çıkar ve insanların gözle görmedikleri ve günümüzden farklı olarak varlığından dahi haberdar olmadıkları bir şeyle ordunun helak olmasını yüce bir kudretin

<sup>65</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IX, 509-515. Hammer bir vesileyle kısaca değindiği Fil Olayı'nda kuşların asker üzerine attıkları taşı “ihtimal ki bir çiçek hastalığı” şeklinde tavsif ederken Yazır'ın belirttiği üzere bunu bir “ihtimal”den öteye götürmemektedir. bk. Joseph V. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, haz. Mümin Çevik, Erol Kılıç, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983, VI, 244. Abduh'un, içinde Yazır'ın tepkisini çeken ifade ve görüşlerin de yer aldığı Fil sûresi tefsiri için bk. Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, Kahire: Matbaatu Mısır, 1341, s. 156-158.

<sup>66</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IX, 518-519.

büyük bir nişanesi olarak görmeyeceklerini ve bilinen şekliyle gerçekleşen helakin daha zahir ve şaşırtıcı olduğunu ifade eder<sup>67</sup>.

### Sonuç ve Değerlendirme

İslâm düşüncesine ait pek çok konuda fikir yürüten M. Hamdi Yazır bu yorumlarında geleneksel bir çizgi takip etmek ve kendisinden önce yazılmış olan İslâmî kaynaklara sık sık atıf yapmakla birlikte, eserlerini ve görüşlerini sadece yaptığı bu nakillerle oluşturmamış, izah ettiği konuya dair aklî ve ilmî pek çok açıklamalar da getirmiştir. Türkçe yazılmış tefsirlerin içerisinde belki de en değerlisi olan meşhur eserinde dirayet tefsirinden de örnekler vermiş olan müellif, bu tavrını genel anlamda mûcizeler konusunda da sürdürmüştür. Kur'ân'da yer alan bazı mûcizelerin yorumu sadedinde dile getirilen birtakım bilimsel açıklamaları onları sahip oldukları harikuladeliğinden uzaklaştırma anlamı çağrıştırdığından ötürü tenkit eden müfessir benzer bazı ilmî izahları kimi zaman kendisi de yapmıştır. Ancak o, âyetlerin bilimsel tefsirinden çok onları tamamen modern ilmin verileriyle uzlaştıran ve mûcizeleri doğal birer olay haline getiren açıklamalar yapılmasına karşı çıkmıştır. Bu düşüncesine bağlı olarak Yazır, bazı çağdaş müfessirlerin modern ilmî anlayışın yaklaşımına uygun bir hale getirmek amacıyla bir kısım hissî mucizeler hakkında yaptıkları tevilleri bir tahrif eylemi olarak değerlendirmiş, bu tip durumlarda üslubunu sertleştirdiği gibi yeri geldiğinde isim de zikrederek takınılan bu tavrın yanlışlığına işaret etmiştir.

Özellikle kevnî mûcizelerin imkânını ortaya koymak adına fikirler üreten Yazır, bu meselelerde konuyu daha çok Allah'ın kudretine, insanoğlunun tüm gelişimine rağmen içinde bulunduğu ilmî yetersizliğe, ilim alanını deney ve gözlemle kanıtlanabilen vakalara hasretme düşüncesinin yanlışlığına ve fiziki imkânla aklî imkân arasındaki farklılığa getirmiştir. Mûcizeleri temellendirme konusunda geleneksel anlayışa uygun bir tarzda ifade ettiği bu görüşlerinde sonraki dönemlerde ortaya çıkan ilmî verilerden de faydalanan Yazır, meseleye bu yönüyle bir zenginlik de katmıştır. Bu mânada onun içinde mûcizeler konusunun da yer aldığı tefsirini geleneksel bilgilerin bir tekrarı olarak değerlendirip küçümsemek hem onun yazarına hem de geleneksel bilgiyi tahkir anlamı taşıdığı için selef ulemaya karşı yapılmış bir haksızlık olacaktır.

Yazır, içinde mûcizelerin de yer aldığı âyetlerin tefsirinde yeterli sıhhat derecesine ulaşmamış rivayetleri kullanmakla eleştirilmişse de bize göre bu konuda ona yapılan tenkitler haklı değildir. Zira kendisinin de ifade ettiği ve bizim

<sup>67</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IX, 520-523.

de iştirak ettiğimiz üzere müfessir, bir âyetin tefsirinin mutlaka kendisiyle aynı veya yakın sıhhat derecesindeki bir hadisle yapılmasının gerekli olduğu kanaatinde değildir. Tefsirin mutlaka âyetler gibi tevatür yoluyla nakledilen bir hadisle yapılmasını zorunlu tutmak, konuyla ilgili mütevatir derecesine ulaşmamış ancak hadis kriterlerine göre sahih olan pek çok hadisin bir nevi âtil kalmasına zemin hazırlamak demektir. Kanaatimizce bu yaklaşımı tasvip etmek mümkün değildir. Onun tefsirinde bazı âyetlerin önüne geçirecek derecede âhâd hadislere yer vermesini bir eleştiri konusu haline getirmek mümkünse de, âyetlerin lafzının ilgili âhâd hadisin mantukuna uygun düşmesi halinde bunu da yine ona bir eleştiri unsuru olarak yöneltmek doğru olmayacaktır.

### Kaynaklar

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru cüz-i Amme*, Kahire: Matbaatu Mısır, 1341.
- Akbulut, Ahmet, "M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler" *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, sayfa: 265-280.
- Albayrak, Sadık, *Son Devrin İslâm Akademisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, [t.y.].  
..... *Yürüyenler ve Sürünenler*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984.
- Alûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, [I-XXX], Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, [t.y.].
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, [I-II], İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974.
- Ebü'ssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad, *Tefsiru Ebi's-Suûd ev İrşâdü'l-akli's-selîm ila mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, [I-V], Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, [t.y.].
- Hammer, Joseph V., *Büyük Osmanlı Tarihi*, haz. Mümin Çevik, Erol Kılıç, [I-XIX], İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Müctebâ ez-Zârîî, Kum: Müeesesetü Bustân, 3. Basım, 1434.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, tsh. Ahmed Şemseddin, [I-IX], Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, [İstanbul]: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Mardin, Ebü'l-Ülâ, *Huzur Dersleri*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, [II-III], 1966.

Nesefi, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsirü'n-Nesefi=Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Seyyid Zekeriyya, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, [t.y.].

Özel, Recep Orhan, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", ed. Bilal Gökkır, v.dğr., *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II- (13-20. yüzyıllar)* (2010: İstanbul), İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013, sayfa: 549-571.

er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, [I-XXXII], Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, XI, sayfa: 57-62.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sdl. İsmail Karaçam v.dğr., [I-X], İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.

..... *Metâlib ve Mezahib*, Önsöz, İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

..... "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", *Sebilü'r-Reşad*, 12 Temmuz 1339, cilt: 21, sayı: 544-545, sayfa: 187-189.

..... "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", *Sebilü'r-Reşad*, 19 Temmuz 1339, cilt: 21, sayı: 546, sayfa: 203-205.

..... "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", *Sebilü'r-Reşad*, 9 Ağustos 1339, cilt: 22, sayı: 549-550, sayfa: 21-22.

..... "Ulûm-i İslâmiyye", *Beyanülhak*, 20 Teşrin-i evvel 1324, cilt: I, sayı: 5, sayfa: 84-88.

..... "Ulûm-ı İslâmiyye", *Beyanülhak*, 17 Teşrin-i sani 1324, cilt: I, sayı: 9, sayfa: 178-182.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucühi't-te'vîl*, thk ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, [I-VI], Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1418/ 1998.

## 60/MÜMTEHANE<sup>1</sup> SURESİNİN 12. AYETİ BAĞLAMINDA KADINLARIN BİATI MESELESİ

Murat SÜLÜN\*

Süheyla KÖKSAL\*\*

### Özet

60/Mümtehanesuresinin 12. ayeti kadınların Hz. Peygamber'e biatını konu edinmektedir. Hz. Peygamber bu ayetteki konular hususunda kadınlardan biatler almıştır. Bu makalede, sözü geçen ayetteki konularla ilgili olarak, erkeklerin olduğu gibi kadınların da toplumsal hayatın sağlıklı ve ahlak temeline dayalı olarak devamlılığı adına sorumluluk üstlenmesi gerektiğini ortaya koyduğuna işaret edilmektedir. Bu durum devlet liderinin kadınlardan da biat almasını gerekli kılmaktadır. Ancak yapılan araştırma sonucunda kadınlardan biat alma uygulamasının Hz. Peygamber sonrası devam ettirilemediği görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mümtehanesuresi, kadın, biat, iman, din, devlet.

## THE ISSUE OF WOMEN ALLEGIANCE IN THE CONTEXT OF SURE-I MUMTEHINE'S VERSE 12

### Abstract

The 12<sup>th</sup> verse of 60/Surat al-Mumtahanah mentions women's allegiance to the Prophet (pbuh). He received their allegiance in regard to the matters of the aforementioned verse. In this article, it is acclaimed that these issues concern not only men but also women and also encourages them to be active in the social life for the sake of healthy society. This fact requires the governmental authority to

---

<sup>1</sup> Sure adını hicret edip gelen kadınların imtihan edilmesinden bahseden onuncu ayetten almıştır. Bu bağlamda surenin imtihan *edilen kadın* anlamında *Mümtehanes* adı tercih edilmiştir.

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, muratsulun@hotmail.com

\*\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri A.B.D. Yüksek Lisans Öğrencisi, suheylakoksal@gmail.com

receive allegiance of women, as well. However, it is seen that this could not be practiced after the Prophet (pbuh).

**Key Words:** Mümtehan, woman, allegiance, belief, religion, state.

## GİRİŞ

İslam itikatta, ahlakta, toplumun birçok kurumunda ve hâkim yönetiminde değişiklik yapmak isteyen bir inanç sistemidir. Bu yüzden Mekke’de Allah’a ve Rasulü’ne iman eden topluluk, çağdaş devletteki hükümetlere muhalif bir parti gibiydi. Etkinliği fert ve toplumla sınırlı kalan dinî hareket, genellikle sosyal bir hareket olarak kabul edilir. Ancak, bu etkinlik herhangi bir surette yönetici otoriteye dokunduğu ve otoriteye karşı isyanı bir tarafa bırakalım, muhalif bir tutum takındığı vakit, modern terminolojiye göre ‘siyâsî bir etkinlik’ olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber’in yürütmüş olduğu hareket bu anlamda bi’setin başından itibaren siyâsî bir etkinlik olarak nitelendirilebilir. Hz. Muhammed’e liderliği verilen bu dinî – siyâsî yapı itaat üzere kuruludur. Bu anlamda itaat de biat ile gerçekleşmektedir. Haliyle Hz. Peygamber de çeşitli vesilelerle toplum fertlerinden biatler almıştır.

Hz. Peygamber’in almış olduğu biatlerden biri olan kadınlar biati, toplumun önemli bir kısmını oluşturan kadınların toplumsal ve siyasal hayattaki rolü anlamında önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada kadınların biati incelenerek, Hz. Peygamber’in dinî - siyâsî bir lider olarak kadınlardan biat aldığı halde sonraki dönemlerde devam ettirilemediği<sup>3</sup> irdelenecek, kadınların biatini konu edinen 60/Mümtehan/Mümtehine suresinin on ikinci ayeti ve ayetin yorumları ele alınarak kadınların biatının toplumsal bir mesele olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 1. BİATIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bir konu hakkında araştırma yaparken öncelikle ilgili kavramların lugat ve terim anlamları ele alınmalı, kavramsal çerçevesi ortaya konulmalıdır. Çünkü konuyla ilgili kavramlar anlaşıldığı takdirde konuya vukûfiyet de artacaktır. Bu sebeple burada öncelikle kavramların lugat anlamları verilecek, Kur’ân’da kullanımlarına değinilecek ve aralarındaki ilişki tespit edilmeye çalışılacaktır.

<sup>2</sup> Abdulhalim Ebu Şakka, *İslâm Kadın Ansiklopedisi*, (çev. Şaban Haklı, Fethi Güngör), İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011, II,277-278.

<sup>3</sup> Cengiz Kallek, “Biat”, *DİA*, VI, 122.



a. **BEY'AT (البيعة)**

By'a kökü "bir şeyi başka bir şey karşılığında değiştirmek" anlamına gelmektedir. Bu kelime, ezdaddan olup hem satın almak hem de satmak için kullanılır. Ancak alış verişi satan kişi başlattığı için ona nispetle anılır.<sup>4</sup> Bey'at de, anlaşma ve itaat demektir.<sup>5</sup> Özellikle idarî bir konuda, karşılıklı anlaşma ile taraflardan biri itaatini diğeri de itaat karşılığında vereceği hizmeti sunar.<sup>6</sup> Bu anlamda alış-veriş akdine benzediğinden by'a kökünden kullanılır. Genellikle Araplar yaptıkları ticari anlaşmaları el sıkışarak teyit ettikleri için idarî anlaşmalarda da tokalaşmayı adet haline getirmişlerdir.<sup>7</sup> Bey'at bu minvalden ahitleşmek, akit, sözleşme anlamlarını da ihtiva eder.<sup>8</sup>

By'a kökü Kur'ân-ı Kerîm'de 15 kez geçmektedir.<sup>9</sup> Bunlardan yedisi mastardan (bey'<sup>un</sup>) ticaret, alış-veriş anlamına biri ism-i mekândan çoğul (biye'<sup>un</sup>) kiliseler anlamına gelir. Altısı (mubây'e'a) kalıbından ahitleşme, biri de (tebây'u') kalıbından akitleşme demektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de sülasi mastar kalıbından *bey'at* kelimesinin kullanımı görülmemektedir. Ancak mufâ'ale kalıbından gelen kullanım yani mubây'e'a *biatleşme* anlamında olup, Kur'ân'da dört ayette geçmektedir. Bunlar da *by'a* kökünün makale ile ilişkili ayetlerde geçen kullanımlarıdır. Bunlardan ilki 9/Tevbe suresinin 111. ayetidir. Bu ayette inananların Allah ile yapmış oldukları biatten yani sözleşmeden bahsedilir. Ayetin başında bulunan "Allah Mü'minlerden cennet karşılığında canlarını ve mallarını satın almıştır." ifadesi biatın alış-verişe benzediğini göstermektedir. Bir alış-veriş ile temsil edilen bu biatte *iman* Allah Teâlâ'dan gelen icabın kabulüdür. Bu ayet-i kerîme Akabe'de Medineliler ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen biatleşme hadisesi üzerine nâzil olmuştur. Nitekim biatleşme Medinelilerden gelen *iman* hareketi ile başlamıştır. Bu da bize göstermektedir ki, biat iman temeline oturan daha üst bir kavramdır. Öte yandan

<sup>4</sup> İbn Manzûr, "by'a", *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Mearif, t.y, V, 401-403; el-Mustafevî, "by'a", *et-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Allâmetü'l-Mustafevî, h. 1430 I, 391-393; Mîkâfî vdğr, "by'a", *el-Kutûf min Lugati'l-Kur'ân*, Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 2007, s. 95-96; Râğıb el-İsfehânî, "by'a" *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2002, s. 155.

<sup>5</sup> Hafîl b. Ahmed, "by'a", *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, 1988, II, 265; İbn Manzûr, "by'a", *Lisânu'l-Arab*, V, 401-403.

<sup>6</sup> Râğıb el-İsfehânî, "by'a", *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s.155.

<sup>7</sup> Cengiz Kallek, "Biat", *DİA*, VI, 121.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, "by'a", *Lisânu'l-Arab*, V, 401-403.

<sup>9</sup> Muhammed Fuâd Abdalbâkî, "by'a", *el-Mu'cemül Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991, s.179-180.

bu pazarlığı yapmayı reddeden veya yaptıktan sonra böyle bir taahhüde girmemiş insanın tavrını takınan kişi ise *kâfir*dir. Çünkü teknik olarak *küfür* kelimesi böyle bir pazarlığı reddedişe uygulanan bir terimdir.<sup>10</sup> Bu anlamda ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar vaadlerini yerine getirmişlerdir.<sup>11</sup>

Allah'ın cennet vaadinin şartı iman olmakla beraber, bu uğurda can ve mallarını ortaya koyarak savaşanlar ile bunu yapmayanlar arasında bir farkın olacağı 4/Nisa suresi 95. ayette açıkça belirtilmiş, bu ulvî amaç doğrultusunda mücahede edenlerin "*ecrun 'azîm*" ile mükâfatlandırılacağı ifade edilmiştir. Yine 5/Maide suresi 9 ve 48/Fetih Suresi 29. ayetlerde iman edip salih amel işleyenlere Allah'ın *mağfiret* ve *ecrun 'azim* (büyük mükâfat) vaat ettiği görülmektedir. Râzî burada Allah'ın iman edenleri mağfiret buyurduğunu *ecrun 'azîm*'i ise salih amel işleyenlere vereceğini söylemenin yanlış olmayacağını ifade eder.<sup>12</sup> Her türlü iyilik ve güzel şey salih amel olacağından, Allah yolunda mal ve can ile mücadele etmek de salih amel kapsamındadır.

Burada şöyle bir değerlendirmede bulunmak mümkündür: Birinci Akabe Biati iman karşılığında Allah'ın vaadinin gerçekleşmesine yönelik bir ahitleşmedir ki, burada biatleşme imanı kabul etmekten öte bir şey değildir. Biatleşmenin geçtiği bir diğer sure olan 48/Fetih suresinin 10. ve 18. ayetlerine baktığımızda ise daha farklı bir tablo ile karşılaşmaktayız. Bu ayet Hudeybiye günü yapılan Rıdvan biati hakkında nâzil olmuştur. İkinci Akabe Biati'nda, iman edenler Allah yolunda mücahede edecekleri sözünü vermişlerdi. Rıdvan Biati'nin yapıldığı güne kadar da bu sözlerinin gereği olarak mallarını ve canlarını ortaya koymak suretiyle inançları uğruna büyük gayretler sarf etmişlerdi. Rıdvan Biati'nda da aynı söz alınmış, bu sefer inananlar azim ve kararlılıkları noktasında bir imtihana tabi tutularak aralarında aynı azmi göstermeyenlerin niyetlerinin izharı amaçlanmıştır. Dolayısıyla Birinci Akabe Biati'nin aksine bu seferki biatte iman ve bu uğurda bir mücahede söz konusudur. Sözlerinden caymadıkları müddetçe de *ecrun 'azîm*'in kendilerine verileceği de ayette zikredilmektedir.

*By`a* kökünün 60/Mümtehine suresi 12. ayetindeki kullanımına baktığımızda ise biatın burada Birinci Akabe Biati'nda olduğu gibi mücahedenin olmadığı bir iman anlayışına denk geldiğini görüyoruz. Ayette Allah'ın *mağfiretine* yapılan vurgu Râzî'nin iman karşısında *mağfiret*, iman ile beraber salih amele de

<sup>10</sup> Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, (edt. Ali Bulaç, trc. Muhammed Han Kayani vdğr), İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, II, 257.

<sup>11</sup> Bakara 2/103, Al-i İmran 3/187; Maide 5/12-14.

<sup>12</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XXVIII, 94.

ecrun 'azîm verileceğine dair ayırımını da hatırlatır niteliktedir. Yine Birinci Akabe Biatı'na "kadınlar biatı" denmesi de aralarındaki benzerliği ortaya koymaktadır.

**b. 'AKD (العقد)**

Sözlükte bir şeyin uçlarını bir araya getirmek, bağlamak demektir. Biat de iki tarafın el sıkışmasıyla gerçekleşen bir bağlılık olduğundan o da bir nevi bir akiddir.<sup>13</sup> Bu kavram Kur'ân-ı Kerîm'de daha çok birine verilen sözün bağlayıcı olup yerine getirilmesi gerektiği ifade edilirken kullanılmıştır.<sup>14</sup> Nikâh da bağlayıcılık ifade ettiği için akid olarak nitelendirilmiştir.<sup>15</sup> Akid İslamî literatürde daha çok fikhî bir terim olarak kullanılır ve bir kimsenin bir şeyi iltizâm veya başkasını ilzâm ederek kendini ya da diğerini bağlamasına yahut karşılıklı bağlanmalarına denir.<sup>16</sup>

**c. 'AHD VE VEFA(العهد و الوفاء)**

'Ahd, talimat vermek, emretmek; sözleşmek, yemin etmek;<sup>17</sup> her durumda bir şeyi koruyup gözetmek<sup>18</sup> anlamlarına gelir. Akid ile ahid eş anlamlı olarak kullanılsalar da akid, ahidden daha kuvvetli bir hüküm ifade eder<sup>19</sup> ve ahde göre daha beliğdir.<sup>20</sup> Bununla birlikte akid, genellikle hususî manadaki taahhüt ve anlaşmalar, ahid ise siyâsî ve milletlerarası taahhüt ve anlaşmalar için kullanılmıştır. Bu durumda ahid; eman ve zimme ile de aynı manayı ifade etmektedir.<sup>21</sup> Bunlar arasında biatin yerine gelince; akid biatten daha geniş bir kavramdır. Biat ahid nev'inden kabul edilir<sup>22</sup> ve itaat üzere ahdetmek demektir.<sup>23</sup>

Ahid ile yakın bir ilişkisi olan vefa kelimesini biat ile de irtibatlı kabul etmek gerekir. Allah Teâlâ ahde vefaya büyük önem verir ve ahidine sadık kalanların mükâfatlandırılacağını belirtir.<sup>24</sup>

<sup>13</sup> Râgıb el-İsfehânî, "akd", *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 576

<sup>14</sup> Nisa 4/33, Maide 5/1, 89.

<sup>15</sup> Bakara 2/ 235, 237.

<sup>16</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1997, I, 58.

<sup>17</sup> İbn Manzur, "ahd", *Lisânu'l-Arab*, XXXV, 3148-3151.

<sup>18</sup> Râgıb el-İsfehânî, "ahd", *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 591.

<sup>19</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, I, 49.

<sup>20</sup> El-Askerî, el-Furuk fi'l-Luga, s.58.

<sup>21</sup> Yazar Yok, "Ahid", *DİA*, I, 535.

<sup>22</sup> El-Mevsu'atu'l-Fıkhıyye, "Bey'at", Kuveyt: Vezaratu'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1407/1985, IX, 275.

<sup>23</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, I, 190

<sup>24</sup> Ahzab 33/24.

Allah'ın peygamberlerle ve inananlarla yapmış olduğu ahidlerin temelinde iman yatmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ 2/Bakara suresi 100. ayette verdikleri sözü bozanların iman etmemiş kişiler olduğunu belirtmekte ve böyle kişileri lanetlenmiş olarak nitelemektedir.<sup>25</sup> 7/A'raf suresi 134 ve 43/Zuhuruf suresi 49. ayetlerde de peygamberler aracılığıyla insanlarla yapılan ahdin karşılığının iman olduğu kendi dillerinden açıkça belirtilmektedir. Hz. Peygamber de dünya metaı için biat edenin yüzüne kıyamet günü Allah'ın bakmayacağını zikretmekte,<sup>26</sup> Allah Teâlâ da ayetlerinde böyle kimseleri kınamaktadır.<sup>27</sup>

Biat, biat eden kişinin biat ettiği kişiye ve aynı biat altında bulunan diğer bireylere vermiş olduğu bir söz ve ahiddir. Biat eden kimse de dinî yahut siyâsî, ma'ruf her konuda biatine sadık kalmakla mükelleftir. Sadece Allah Teâlâ ile yapılan değil, bütün ahitlere vefa göstermek Allah Teâlâ nazarında iman alametidir.<sup>28</sup> Hz. Peygamber de ahidine sadık kalmamanın münafıklık alameti olduğunu<sup>29</sup> hadislerinde belirtmiştir.

#### d. VA'D (الوعد)

İlişkili olduğunu düşündüğümüz bir diğer kelime olan *va'd* bir konuda anlaşma yapmak demek olup<sup>30</sup>, İslam ahlakında *ahid* ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de *va'd* ve türevleri, Allah'ın inanan ve iyi işler yapan kullarına maddi-manevi ecir vereceğini bildirmesi, ahid ise birine söz verme, *va'd* ve taahhütte bulunma, anlaşma yapma anlamlarında kullanılmıştır.<sup>31</sup> Ahid, şarta bağlı *va'd*dir. Ahid vefayı gerektirir, *va'd* ise sözü gerektirir.<sup>32</sup>

#### e. MÎSÂK (الميثاق)

Güvenmek anlamındaki *vsk* kökünden gelir.<sup>33</sup> Mîsâk bir akiddir.<sup>34</sup> Genellikle ahid ile aynı anlamda kullanılır.<sup>35</sup> Ancak mîsâk, bir yemin veya anlaşma

<sup>25</sup> Ra'd 13/25.

<sup>26</sup> Buhârî, Musakaât, 6; Müslim, İmân, 46; Tirmizî, Siyer, 35.

<sup>27</sup> Âl-i İmran 3/77; Tevbe 9/9

<sup>28</sup> Ra'd 13/20; Mü'minûn 23/8.

<sup>29</sup> Buhârî, İmân, 24; Müslim, İmân, 106.

<sup>30</sup> Mustafevî, *et-Tahkîk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Allâmetü'l-Mustafevî, h. 1430, XIII, 157.

<sup>31</sup> Metin Yurdagür, "Ahid", *DİA*, I, 534.

<sup>32</sup> El-Askerî, *el-Furuk fi'l-Luga*, s.59.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, LIII, 4764;

<sup>34</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 863.

<sup>35</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, LIII, 4764; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve's-Sihâhi'l-Arabiyyeti*, (thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr), 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, IV, 1563; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986, s. 1197.

ile sağlamlaştırılmış ahid demektir.<sup>36</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın ehl-i kitaptan, peygamberlerden ve inananlardan aldığı sözler çoğunlukla mîsâk, bazen de ahid kelimesiyle ifade edilmekle beraber ahid geniş manada her türlü dinî, siyâsî ve sivil anlaşmayı ifade etmekte, mîsâk ise daha ziyade dinî mahiyette ve pekiştirilmiş ahde işaret etmektedir.<sup>37</sup>

#### f. BEZM-İ ELEST (بِزْمِ الْعَسْت)

Sufiler 7/A'raf suresi 172 ile bilinen ve insan ile Rabbi arasında ahidleşme olarak kabul edilen *bezm-i eleste* Allah'ın Rab olduğunu ikrar etmeyi ahid, bu taahhüde bağlı kalmayı da ahde vefa kabul etmişlerdir.<sup>38</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, bu ayetin dindarlığın başlangıç noktası olduğunu ifade eder. Bu ayet-i kerîme 30/Rum Suresi 30. ayet ile birlikte insanın fitrat üzere yaratılışının delili olarak kullanılmaktadır. Ayet insanların sadece iç dünyasında ve dış dünyasındaki delillerin değil, bizatihi kendi varlığının da, Rabbini tanımaya bir delil olduğuna işaret etmektedir. Allah'ın vahdaniyetini ve rububiyetini bilmek ve ona boyun eğmek, yani iman ve İslam, bilimsel nazârî bilgilerin yanı sıra, kendi fitratında yaratılıştan var olan ve şuhûd-i nefsî (iç gözlem) denilen kendi içini duyma ve genel olarak kendisinin kendisi olduğunu tanıma şuuru ile birlikte kendi varlığının özünde gerçekleşen bir tanımadır.<sup>39</sup> İmam Mâturîdî de fitratı Allah'ın birliğini ve Rab oluşunu bilme şuuru yani *marifetullah* olarak tanımlamaktadır.<sup>40</sup> İnsan bu şuurun farkına ancak bütün dikkatini kendi içine vermek suretiyle veya içten ve dıştan gelecek bir veya birçok uyarıcıyla varabilir. Dolayısıyla bu şahitliği eda edip, ikrar etmeyenler, bütün hatırlatmalara rağmen inkâr ve küfürde ısrar eden, kavlen veya fiilen Allah ile yapmış olduğu ahdini bozmuş demektir.<sup>41</sup>

#### g. İMÂN (الإيمان)

İman eylemi, iman eden kişi ile mümin toplumun emanlaşması<sup>42</sup> olarak biat ile kaçınılmaz bir ilişki içindedir. Kişinin Peygamber'e gelip onun peygamberliğine şahadet etmesi, esasen teknik anlamda olmasa da bir biattir. Hz. Peygamber'in biat aldığı Allah'tan başkasına kulluk etmemek, Hz. Peygamber'e itaat etmek vb. konular imanın temel esaslarıdır. Ancak biatı iman ile eş anlamlı

<sup>36</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 863; İbn Fâris, *Mu'cem Mekâyîsu'l-Lugati*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, y.y: Dâru'l-Fikr, 1979, VI, 85; El-Askerî, *el-Furuk fi'l-Luga*, s.59.

<sup>37</sup> Salime Leyla Gürkan, "Misak" *DİA*, XXX, 173

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ, "Ahid", *DİA*, I, 534.

<sup>39</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 168-169.

<sup>40</sup> El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, İstanbul: Mizan Yaynevi, 2008, XI, 185-186.

<sup>41</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 169.

<sup>42</sup> Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2000, s.82.

kabul etmek de yanlış olur; o, imanın temeline oturan daha üst bir kavramdır, zira Hz. Peygamber'in iman üzere de biat aldığı olmuştur. Rıdvan biati ya da kadınların biatında görüldüğü üzere iman etmiş kişilerden de biat almıştır. Burada vurgulanmak istenen şey; imanın gayesi niteliğindeki birtakım hedefleri gerçekleştirmeye azmetmek, bu azme zaten sahip olanlar açısından da azim ve kararını pekiştirmek anlamına gelen biat olgusuyla imandaki emanlaşma mazmununun bir noktada kesiştikleridir.<sup>43</sup> Zira genel anlamıyla biat, "kişiden fedakâr, ilkeli, kişilikli olmasını; kendisiyle itikad ve amelde aynileşen kardeşleriyle zulme, şirke ve tuğyana direnmesi beklenmekte; müminlerle olan dayanışmasını güçlendirmek ve hiçbir zaman çözümlü irtidat etmemekle yükümlü kılmaktır."<sup>44</sup>

Görülmektedir ki ilgili kavramların arasındaki ilişkiyi *iman* mefhumu sağlamaktadır. Temelde sözleşme manasına gelebilecek olan bu kavramların konusunu en genel manada iman oluşturmaktadır. Konusu iman olmasa bile mevcut sözleşmeye sadık kalmak bir muttakî-mü'min tavrı olarak ifade edilmektedir. Elest bezmi olarak tabir edilen ilk ahitleşmeden itibaren Allah'ın kullarıyla yapmış olduğu ahitler iman üzere yapılmıştır. Elest bezminden sonra Allah Teâlâ ahdini peygamberleri ve kitaplarıyla hatırlatmak suretiyle tekrar etmiştir. 9/Tevbe suresi 111, 48/Fetih suresi 10, 18 ve 60/Mümtehan suresi 12. ayetlerde yapılan ahdin *by`a* kökünden kullanılması ahitleşmenin bizzat Hz. Peygamber tarafından tokalaşmak suretiyle somut bir şekilde yapılmasından ve bunun siyâsal bir ihtiyaç olmasından kaynaklanmaktadır. Bu uygulama ile Hz. Peygamber iman edenlerin ahitlerini zihinlerine ve kalplerine kazımış, azim ve kararlılıklarını pekiştirerek, imanlarına sadık kalanlar ile bu hususta zaaf gösterenleri ortaya çıkarmış olmaktadır. Böylelikle Allah ile yapılan ahit, Hz. Peygamber eliyle temsil edilmiş, işin ciddiyeti aşikâr edilerek pekiştirilmesi amaçlanmıştır.

## 2. BİATIN TARİHSEL ARKA PLANI

### a. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE BİAT

#### 1. TOPLU BİATLER

Hz. Peygamber risâletin başlangıcında insanları sadece bir olan Allah'a imana davet ediyor, bu hususta kendisine tâbi olunmasını istiyordu. Mekke

<sup>43</sup> Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*, s.85-86.

<sup>44</sup> Oktay Altın, "Akabe Biatları Örneğinde Biat ve İslâmî Birlikteliğin Temeli", *Haksöz*, Şubat 1998, s.50.

şartlarında bu dinî anlamda yeni ve tehlikeli bir çizgiydi. Çünkü bu hareket sadece din anlayışını değil, zamanla sosyal düzen anlayışını etkileyecek ve siyâsî bir oluşuma doğru yol alacaktı. İlk Müslümanlar da bu oluşum sürecinde ciddi bir kararlılık göstermiştir. Bu kararlılığı sürdürebilmelerinde en önemli etmenlerden biri de Dâru'l-Erkâm'da Hz. Peygamber tarafından yetiştirilmeleridir. Dâru'l-Erkâm Müslümanların Allah ile ahitlerini sürekli taze tuttıkları bir mekân olmuştur.

Mekke döneminde Hz. Peygamber sağlam ve azimli mü'minler yetiştirmek için çabalarırken yalnızca erkekleri değil kadınları da yetiştirmiştir. Çünkü onlar da İslam toplumunun birer ferdi olarak İslam'ın yayılmasında göz ardı edilmemesi gereken bir çoğunluktur. Bu maksada binaen Dâru'l-Erkâm'da ya da dışarıda kadınların da aynı şartlar altında kendisine tabi olmalarına ve eğitilmelerine olanak sağlamıştır.<sup>45</sup>

Dâru'l-Erkâm'da yapılan çalışmalarla Hz. Peygamber kadın ve erkeklerden oluşan sağlam bir kadro oluştururken, Mekke halkının tamamını da İslam'a davet etmiş ancak Mekke'den olumlu bir cevap alamamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber İslam dinini yayabilmek adına bir takım girişimlerde bulunmuş, nübüvvetin 11. yılında hac mevsiminde Akabe'de Medinelilerle bir grupta yaptığı görüşmeler olumlu sonuçlanmıştır. Nübüvvetin 12. yılında yine Akabe'de Medineliler ile yaptığı biatlaşma ile de ilk siyâsî sözleşmeye imza atmıştır.

Ubâde b. Sâmî'ten nakledilen rivayete göre Medineliler Birinci Akabe Biatı'nda Hz. Peygamber ile Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmemek, ma'ruf hiçbir konuda Allah elçisine asi olmamak üzere biat etmişlerdir.<sup>46</sup>

Buradaki mevcut konular Hz. Peygamber'in ahlakî olarak kâmil birer insan profili oluşturmaya çalıştığını göstermektedir. Müslüman, yalnızca Allah'a ve onun Rasûlü'ne boyun eğmeli, dindaşlarına can, mal ve namus güvencesi vermelidir. Bu manada biat Allah'a *iman* esaslı bir biattır. Bir yıl boyunca Allah'a ve Hz. Peygamber'e tâbi olduklarını belirten kişiler her durumda bağlılıklarını koruyacakları mutmain bir kalbe sahip olabilmeleri için sağlam bir eğitimden geçecekler. Çünkü bu anlaşma sadece iman ettiğini beyan etmekle kalmayacak bir

<sup>45</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IV, s.76-77, 197.

<sup>46</sup> Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensar*, 42; Tirmizî, *Hudûd*, 12; Ahmed b. Hanbel, *Beyrut: Dâru'l-Fikr*, 1991, c.VIII, s.411.

yıl sonra imanları uğrunda can ve mallarını ortaya koyabilme dirayeti kendilerinden istenecektir. Bu sebeple ertesi yıl Akabe’de tekrar bir görüşme yapıldı ve Medinelilerden istenecek şartlar belirlendi:

1. Allah’a ibadet etmek ve ona hiçbir şeyi ortak koşmamak,
2. Dinî emirlere itaatte ihmalkâr davranmamak,
3. Darlıkta da bollukta da infak etmek,
4. İyiliği emredip, kötülükten alıkoymak,
5. Her durumda, kimseden korkmadan hakkı söylemek, hakaretlere aldırmmamak,
6. Kendi aile efradını korudukları gibi Hz. Peygamber’i de korumak,
7. Kendilerine verilen emirleri yerine getirmek için ne olursa olsun savaşmak,
8. Başkalarını kendilerinden önde tutmak,
9. İşin ehli dururken işe göz dikmemek,
10. İslam üzere olmak.<sup>47</sup>

Müslümanlar böylelikle anlaşmayı tamamladılar. Yaptıkları anlaşmanın yeni bir nizamın ilk adımları olduğunun, oldukça ciddi ve zorlu bir yola girdiklerinin gayet farkındaydılar. Nitekim işin ciddiyetinin farkındalığını pekiştirmek üzere biat gerçekleşmeden önce içlerinden Abbas b. Ubâde şöyle bir konuşma yapmıştır: “Ey Hazrecliler! Bu zata ne üzere biat ettiğinizin farkında mısınız? Siz insanlardan siyah ve kırmızı derililere, yani cihana karşı Hz. Muhammed’e sahip çıkmak uğruna savaş ilan etmiş bulunuyorsunuz. Bu yüzden mallarınızın elden çıkması ve ileri gelenlerinizin öldürülmesi gibi felaketlerle yüz yüze gelebilirsiniz. Bu zatı yurdunuza, gelecekte olması muhtemel bu çeşit gelişmeleri şimdiden göze alarak davet ediniz! Şayet bu tehlikeleri görünce, onu yüzüstü bırakırsanız bu tutumunuzun sonucu dünyada da ahirette de rüsvalık olur. Şayet böyle zamanlarda ona sahip çıkarsanız, dünyada da ahirette de hayırlı olur.”<sup>48</sup>

<sup>47</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. IV, s.397-409.

<sup>48</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 80; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, IV, 406; Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, I, 261-262.



Hız. Peygamber Medineliler ile yapmış olduğu anlaşma sonucu hicret ettikten sonra Allah'ın kanunlarının devrede olduğu İslamî bir düzen kurmuş, otoritesini ortaya koymuştur. Bu süreçte Müslümanlar canlarını ve mallarını feda ettikleri birçok durumla karşı karşıya kalmışlar ve biatlerine sadık kalarak dinin tekâmülüne katkıda bulunmuşlardır. Elbette bunca sıkıntılar karşısında zaaflarına yenik düşen, malına ve canına düşkünlüğünden dolayı geri kalanlar da olmuştur. Allah Teâlâ da bu kişileri dinde sebat gösterenlerden ayırt edebilmek adına bir takım imtihanlarla ortaya çıkarmıştır. Rıdvan Biatı da dinine azim ve kararlılıkla bağlılığını sürdüren ile bu tavrı takınamayanları birbirinden ayıran bir biat olmuştur:

Hız. Peygamber ve ashabı hicretin altıncı yılı umre yapmak üzere Mekke'ye doğru yola çıkmışlar ancak Kureyşliler Mekke'ye girişine müsaade etmemişlerdir. Bunun üzerine Mekke'ye elçi olarak Hız. Osman gönderilmiş, ancak Kureyşliler onu esir almışlardı. Öldürüldüğü düşüncesiyle Hız. Peygamber ashabını bir ağaç altında toplayıp onlardan biat almıştır. Esasen o gün alınan biat, ölüm<sup>49</sup> yahut kaçmamak üzere<sup>50</sup> olsun, olası çetin bir savaşa hazırlıklı olmayı öngörüyordu. Bu tavrı sonunda da Kureyşlilerle Hudeybiye Anlaşması imzalanmıştır.<sup>51</sup>

Görülüyor ki, Hız. Peygamber İslam dininin kaidelerinin geçerli olduğu bir düzen kurarken ve ani gelişen durumlarda beraberindekilerden biatler almıştır. Kimi zaman da biatlerini hatırlatmak ve pekiştirmek amaçlı biat aldığı ashabı ile tekrar biatleştiği de görülmüştür.<sup>52</sup> Bu ortamlarda bulunan yalnızca erkeklerle değil kadınlar ile de biatleşmiştir. Toplu biatlerin konuları ahlakî ve toplumsal hayatı düzenleyen bir takım kuralların yanında Hız. Peygamber'in her durumda desteklenmesini de içermektedir. Bu konu türlerinin her birinde kadınlar varlık göstermiş, ahlakî ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmek ve Hız. Peygamber'e destek vermek üzere söz vermişlerdir.

Akabe Biatı'na ve Rıdvan Biatı'na katılan hanım sahabilerin hayatlarına baktığımızda onların da İslam adına birçok çalışma yaptığını rahatlıkla görebiliriz. Bunlardan Ümmü Umâre Nesime b. K'ab kahramanlıklarıyla bilinen savaş meydanlarında ismi geçen bir sahabidir. Uhud'a Benî Kurayza Gazvesi'ne, Hudeybiye'ye, Hayber'in fethine, umretü'l-kazaya, Mekke'nin fethine, Huneyn'e

<sup>49</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 210-215; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 285-289; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, Beyrut: Alimu'l-Kütüb, 1984, II, 571-605.

<sup>50</sup> Buhârî, *Ahkâm*, 43, Cihâd, 109; Müslim, *İmaret*, 68; Nesâî, *Bey'at*, 7, 8; Tirmizî, *Siyer*, 34.

<sup>51</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 291; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 606-610.

<sup>52</sup> Müslîm, *Zekât*, 35; Ebu Dâvud, *Zekât*, 27; İbn Mâce, *Cihâd*, 41.

ve Yemame savaşlarına katılmıştır.<sup>53</sup> Uhud'da savaşın şiddetlenip Müslümanların zor durumda kaldığı sırada Hz. Peygamber'i koruyan çok az sahabeden biridir. Uhud'da gösterdikleri fedakârlıktan dolayı onun ve ailesinin cennette kendisine komşu olmaları için Hz. Peygamber'in dua ettiği ve "O gün nereye baksam Ümmü Umâre'nin beni korumak için savaştığını görüyordum" dediği rivayet edilmiştir.<sup>54</sup> Rıdvan biatine katılan dört kadından biri olan Nesibe b. Ka'b<sup>55</sup>, sahabenin çok az silah bulundurduğu o gün olası bir saldırıya karşılık, yanında bir bıçak bulunduran cesur bir hanımdır.<sup>56</sup>

## 2. KADINLARA MAHSUS BİATLER

Hz. Peygamber, toplu biatlerde kadınlardan biat almasının yanında, muhtelif zamanlarda sadece kadınlardan ayrıca biat almıştır. İbnu'l-Cevzî, bu gibi vesilelerle Hz. Peygamber'e biat ettiğini tespit ettiği kadın sayısının 457 olduğunu belirtmiştir.<sup>57</sup>

Hz. Peygamber Mekke'deyken siyâsî anlamda bir harekette bulunmamış, biat almamıştır. Mekke'de yaptığı, Allah'a tam bir teslimiyetle bağlı ve imanları kuvvetli bir topluluk yetiştirmektir. Bunlar da devlet kurulduğunda, İslam'ın bekâsı ve yayılması için uğraşacak sağlam karakterde bireylerin olabilmesi için gerekliydi. Siyâsî anlamda ilk aldığı biatlerin Akabe Biatleri olduğunu daha evvel belirtmiştik. Akabe görüşmeleri ardından Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde erkeklerden İslam üzere biat almıştır.<sup>58</sup> Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde kadınlar da gruplar halinde gelmişler biat etmişlerdir.<sup>59</sup> Onlardan da İslam üzere yani ölünün arkasından ağıt yakıp kendini parçalamamak,<sup>60</sup> Allah'a şirk koşmamak, hırsızlık etmemek, zina yapmamak<sup>61</sup> gibi şartlarla biat almıştır.

Kadınlara mahsus olarak alınan biatlerden biri de Hudeybiye Anlaşması sonrasında, hicret eden kadınlardan alınan biattir. Anlaşma maddelerinden birine göre, Mekke'den Medine'ye hicret edenler iade edilecek, ancak Mekke'ye gelenler iade edilmeyecekti. Erkeklerden her kim geldiyse Hz. Peygamber bu uygulamayı

<sup>53</sup> Halit Özkan, "Ümmü Umare", *DİA*, XLII, 332.

<sup>54</sup> Vakıdî, *el-Meğazî*, II, 271; Halit Özkan, "Ümmü Umare", *DİA*, XLII, 332.

<sup>55</sup> Vakıdî, *el-Meğazî*, II, 574.

<sup>56</sup> Vakıdî, *el-Meğazî*, II, 603.

<sup>57</sup> Kettânî, *Nizâmu'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye (Terâtibu'l-İdâriyye)*, Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y, I, 198.

<sup>58</sup> Buhârî, *Ahkâm*, 43; Menâkıbu'l-Ensâr, 42; Ahmed Halil Cum'a, *Nisa min Asri'n-Nübüvve*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996, I, 170.

<sup>59</sup> Nesâî, *Bey'at*, 18

<sup>60</sup> Nesâî, *Bey'at*, 17; Cenâiz, 15; Ahmed Halil Cum'a, *Nisa min Asri'n-Nübüvve*, I, 170.

<sup>61</sup> Buhârî, *Tefsîr*, 367.

yapmıştır.<sup>62</sup> Ancak anlaşmadaki bu madde kadınlar için kullanılmamıştır. Hz. Peygamber'e hicret eden kadınlar Allah'ın 60/Mümtehine suresinin onuncu ayetindeki emri gereği amaçlarını saptayabilmek için imtihan edilmiştir.<sup>63</sup> Kocasından kaçtığı, başka bir yurt edinmek istediği, Müslümanlardan bir adamı sevdiği veya mal peşinde koştuğu için değil de sadece Allah ve Rasûlü'nü sevip Allah'tan başka ilah olmadığı ve Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğuna inandığı için gelmişse<sup>64</sup> onların kâfirlere verilmemesi gerektiğini artık onlara helal olmadığını ayette belirtmiştir. Gelen kadınlar, imtihan edilerek durumları tespit edildikten sonra 60/Mümtehine suresinin 12. ayeti ile biatleri alınmış ve İslam Devleti'ne kabul edilmişlerdi.<sup>65</sup> Biat konuları ayet-i kerîmede şöyle ifade ediliyor: "Ey Peygamber! Mü'min kadınlar Allah'a hiçbir şey ortak koşmayacakları, hırsızlık etmeyecekleri, evlatlarını öldürmeyecekleri, elleri ile ayakları arasında uydurdukları bir iftira getirmeyecekleri ve senin emredeceğin hiçbir meşru şeyde sana karşı çıkmayacakları hususunda sana biat etmek için yanına geldikleri vakit, onlardan biat al ve bağışlanmaları için Allah'a dua et. Allah gerçekten bağışlayıcıdır, merhametlidir. (Gafur, Rahim)"

Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiği gün de büyük, küçük, kadın, erkek herkesten İslam üzere,<sup>66</sup> Allah'a iman edip ondan başka ilah olmadığı ve Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şahadet etmek üzere biatleşti. Onlar da güçleri yettiğince Allah ve Rasûlü'ne itaat edeceklerine söz verdiler. Kadınlar da bu biatleşmeyi 60/Mümtehine suresinin on ikinci ayetindeki şartlar üzere yaptılar.<sup>67</sup> Dikkati çeken durum şudur ki: Bu biat konuları Hz. Peygamber'in İslam yayabilmek adına hicret etmeden önce Medineli erkeklerle Birinci Akabe'de anlaşma yaptığı konulardır. Aynı çatı altında bulunacak kadın erkek tüm bireyler birbirlerinin hakkını gözetmek durumundadırlar. Bu işin cinsiyet ayrımı yoktur. Bu sebeple Hz. Peygamber İslam devleti çatısı altında bulunacak her bireyden bu konularda biat almıştır.

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiğinde evvela erkeklerden ona tam bir teslimiyet göstereceklerine ve itaat edeceklerine dair biat almıştır. Kadınlardan,

<sup>62</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 297-298.

<sup>63</sup> İbn Kesir, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad: Dâru Taybe, 1997, VIII, 92.

<sup>64</sup> İbn Kesir, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 92-93; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 264; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 521-522; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 410; Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Riyad: Dâru Âlimu'l-Kütüb, 2003, XXII, 577.

<sup>65</sup> Buhârî, *Tefsîr*, 367; Talak, 18; Meğazi, 33; Müslim, İmaret, 21; İbn Mâce, Cihâd, 41; Tirmizî, *Tefsîr*, 60;

<sup>66</sup> Ebû Dâvud, Harac, Fey ve İmaret, 25.

<sup>67</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI, 616-618.

daha önce erkeklerden aldığı gibi, “Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmemek, ma’rufta asi olmamak” şartlarıyla biat almıştır. Bu biatlaşma kadınların salt bu hususlarda sorumlu olduğu anlamına gelmez. (Bu konuların ayette özellikle zikredilmesinin ve bu konuların her fırsatta dile getirilmesinin sebebi ilgili ayetin tefsiri yapılırken açıklanacaktır.) Hz. Peygamber’in, ister kadın ister erkek olsun, temelde aldığı biat İslam üzere olmaktadır. Bu en kapsayıcı ifadedir. Bundan sonraki her biat konusu aslında İslam üzere olduğunun kanıtı anlamına gelir. Çünkü İslam üzere olmak demek, Allah ve Rasulü’ne tam bir teslimiyet göstermek demektir. Bundan sonra Rasul’ün ağzından çıkan her söz itaati celbeder. Allah’ın emirlerine uymak, namaz kılmak, zekât vermek gibi ibadet; gerektiğinde hicret etmek, cihad etmek gibi siyâsî; zina etmemek, hırsızlık yapmamak gibi toplum ahlakına yönelik her konuda hassasiyet göstermek, kâmil bir mümin, kâmil bir toplum ve kâmil bir devlet için vazgeçilmez birer unsurdur. Böylelikle Hz. Peygamber, Medine’ye hicret eden herkesten biat almıştır. Hudeybiye Anlaşması akabinde de anlaşma gereği sadece kadınları kabul edebildiği için gelen kadınlardan da amaçlarının sıhhatini tespit ettikten sonra biat almış ve İslam Devleti’ne kabul etmiştir. Hz. Peygamber, Mekke’nin fethinden sonra da erkeklerden ve kadınlardan bağlılıklarını ifade anlamında biatler almıştır. Görülüyor ki bu biatleşmeler bir nevi vatandaşlık sözleşmesidir. Alınan biatleri Hz. Peygamber’in sadece dinî liderliği ile alakalı görüp, siyasetle ilişkisiz görmek yanlış olacaktır. Bunun yanı sıra kadınların devlet liderine olan bağlılıklarını ifade etme özgürlüğünün olduğu da aşikârdır. Bu da devlet lideri ile o devlete mensup kadınlara karşılıklı sorumluluk yüklemektedir. Kadınlar devlet liderine itaat ile sorumlu iken, devlet lideri de devlet ve vatandaşlarının bekâsı için uğraşmak ve vatandaşlarının sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için eğitim ve benzeri olanakları sunmakla yükümlüdür.

#### **b. HULEFÂ-İ RÂŞİDÎN DÖNEMİNDE KADINLARIN BİATI**

Hz. Ebu Bekr’in halife olarak seçilmesi, ilk başta Beni Saîde sakifesinde birkaç muhacir ve ensar tarafından gerçekleşmiş ve daha sonra halktan da biat alınmıştır. Rivayetler bu kişiler arasında kadınların bulunup bulunmadığı konusunda bilgi vermemektedir. Ancak Hz. Fatıma’nın, halife seçiminde Peygamber ailesi olarak kendilerine danışılması ve hilafetin eşi Hz. Ali’ye verilmesi gerektiğini düşündüğü için kırılmış, Hz. Ebu Bekr’in hilafetini kabul edememiştir. Yine Fedek arazisinden istediği payın kendisine verilmemesi de bu durumda etkili olmuştur. Hz. Ebu Bekr de Hz. Fatıma’nın kendi hilafetine karşı

çıkmasını ciddiye almış, Hz. Fatıma'nın toplumdaki yerini bildiği için, onu bu muhalefet düşüncesinden vazgeçirmek gayesiyle Hz. Ömer'i evine göndermiş, kendisi de gitmiş ve olayların nasıl geliştiğini açıklamıştır. Hatta Hz. Ebu Bekr Hz. Fatıma'nın bu tutumu sebebiyle istifayı bile düşünmüştür.<sup>68</sup> Vakıa göstermektedir ki toplumda söz sahibi bir kadın olan Hz. Fatıma'nın biatı Hz. Ebu Bekr tarafından dikkate alınmıştır. Onun bu konumu Peygamber kızı olmasından kaynaklanabilir. Ancak ne sebeple olursa olsun toplumda yankı uyandırabilen bu farklı sesi Hz. Ebu Bekr'in önemseydiği ortadadır.

Hz. Ömer'in halife seçilmesi ise Hz. Ebu Bekr'in vasiyetiyle gerçekleşmiştir. Hz. Ebu Bekr vasiyetinden önce Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affan, Talha b. Ubeydullah gibi isimlerle istişare edip görüşlerini almıştır. Bir bakıma kamuoyunun sesi olan bu isimler Hz. Ömer teklifini kabul etmişlerdir. Kaynaklar bu süreçte geçen konuşmaları, tepkileri vermekle beraber kadınların bu süreçteki tutumunu ayrıca nakletmemektedir<sup>69</sup>

Hz. Osman'ın halife seçilmesi daha farklı bir sistemle gerçekleşmiştir. Hz. Ömer içlerinden birini halife seçmek üzere altı kişilik bir şûra belirlemiştir. Şûra çalışmaları sonucunda adaylık Hz. Ali ve Osman isimlerinde yoğunlaşmış, bunun üzerine Abdurrahman b. Avf halkın en çok istediği adayın kim olduğunu belirlemek üzere kamuoyu yoklaması yapmıştır. Sonuç itibarıyla Hz. Osman'ın hilafetine karar verilmiş ve ona biat edilmiştir. Rivayetler bu süreçte Abdurrahman b. Avf'ın çok geniş bir kitleye ulaştığını, kadın erkek, genç ihtiyar herkese fikrini sorduğunu nakleler.<sup>70</sup>

Hz. Osman'ın hilafeti bir suikast sonucu şehadetiyle sona ermiştir. Uzun uğraşlar sonunda, Hz. Ali hilafeti kabul etmek durumunda kalmıştır. Hz. Ali halktan genel biat alarak göreve başlamış<sup>71</sup> olsa da tereddütsüz biat edenlerin yanında çekimser kalanlar ve biatten kaçmak için Medine'yi terk edenler de vardı.<sup>72</sup> Kaynaklarda Hz. Ali'ye biat eden kadınlar hakkında bilgiye ulaşamasak da ona muhalif olanların başında Hz. Aişe'nin olduğu açıkça geçmektedir. Hz. Aişe, Hz. Ali'ye biat ettikleri halde ona karşı muhalefet eden Hz. Talha ve Zübeyr

<sup>68</sup> Rıza Savaş, *Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul: Ravza Yayınları, 1996, s. 177-181.

<sup>69</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, c. I, s. 35-38; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. II, s. 425-427; Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s.284-288.

<sup>70</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 41-45; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut: Dâru'l-Beyrût, 1979, III, 65-75; Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s.288-296; Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, İstanbul: Öykü Yayınları, 2005, s.101-106.

<sup>71</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, 191.

<sup>72</sup> Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, II, 281-283.

ile birlikte Hz. Osman'ın kanını talep etme adı altında birleşmiş, Cemel Savaşı'nı gerçekleştirmiştir.<sup>73</sup> Burada da bir idarî otoriteye karşı gelen grubun başında bir kadının olduğunu görüyoruz.

Halifeler devrinde kadınlar için Hz. Peygamber'den sonra yeni çalışmalar yapıldığı söylenemez. Bunun yanında kadın erkek ilişkilerinde meydana gelen bir takım bozulmalar sebebiyle mescide girip çıkmalarında, evlilik ve boşanma konularında bir takım sorunlarla karşılaştıkları görülmektedir. Eğitim hususunda da yeni hareketler göremesek de engelleyici bir durum da söz konusu değildir.<sup>74</sup> Böylesi bir ortamda kadınlar için siyâsî anlamda açılım beklemek de yanlış olur. Kaynaklarda halifelerin halktan biat aldığı sırada kadınların bulunup bulunmadığı konusunda bilgi verilmemiştir. Ancak kimin halife olacağı konusunda karar organı olan istişare kurullarının hiçbirinde kadın bulunmamıştır. Hz. Peygamber'in aldığı konu ve şekilde kadınlardan halifelerin biat aldığına dair bir bilgi de bulunmamaktadır.

### 3. BELLİ BAŞLI TEFSİRLER VE 60/MÜMTEHANE SURESİ 12. AYETİ

Ayet-i kerîme mealen şöyledir: "Ey Peygamber! Mü'min kadınlar Allah'a hiçbir şey ortak koşmayacakları, hırsızlık etmeyecekleri, evlatlarını öldürmeyecekleri, elleri ile ayakları arasında uydurdukları bir iftira getirmeyecekleri ve senin emredeceğin hiçbir meşru şeyde sana karşı çıkmayacakları hususunda sana biat etmek için yanına geldikleri vakit, onlardan biat al ve bağışlanmaları için Allah'a dua et. Allah gerçekten bağışlayıcıdır, merhametlidir. (Gafur, Rahim)"

Kaynaklarımız ayetin nüzûl sebebi olarak Mekke Fethi zamanında alınan, Hind'in başrolünü oynadığı biat hadisesini bize aktarır ve bu ayetin Mekke'nin fethinden sonra indiği söylenir.<sup>75</sup> Hadis rivayetleri de incelendiğinde ister Hudeybiye günü olsun<sup>76</sup> yahut Mekke'nin fethi sonrası olsun, hemen hepsinde biat ayeti ile biat alındığına dair bir kayıt bulunmaktadır. Bundan dolayı Elmalılı Hamdi Yazır, ayetin Hudeybiye günü imtihan ayeti olan 60/Mümtehine suresi 10. ayet ile beraber indiğini kabul etmenin daha isabetli olduğunu belirtir.<sup>77</sup> Hz.

<sup>73</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, III, 205; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 431.

<sup>74</sup> Rıza Savaş, *Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, s. 241-244.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 596; Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 266-267; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VIII, 140.

<sup>76</sup> Buhârî, *Meğâzi*, 33; Tefsîr, 367; Talak, 18; Tirmizî, *Tefsîr*, 60; İbn Mâce, *Cihâd*, 43.

<sup>77</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 557.

Peygamber'in Medine'ye hicret ettikten sonra kadınlardan aldığı biat konuları da ayetteki konuların aynısıydı.<sup>78</sup> Bu da göstermektedir ki, Hz. Peygamber zaten bu esaslar ile ayet inmeden önce de biat alıyordu. Öncesinde aldığı biatlerin konuları da aynıydı. İlk Akabe'de olsun, Medine'ye hicret ettikten sonra Ensar kadınlarından aldığı biatte olsun, aynı konularda biat almıştı. İlgili konular daha sonra ayet olarak indirilince, sahabe önceki biatleri de konusu aynı olduğu için rivayet ederken kadın biatinin ayetini okuyarak anlatmıştır.

Ayetin sebab-i nüzulünü aktardıktan sonra ayette biat edilmesi istenen konulara tek tek değinmek gerekecektir:

Ayetteki ilgili şartlardan sorumlu olan kişi ayette *mü'min* diye vasıflandırılmıştır. *Emn* kökünden gelen iman, uhrevî azaba karşı belli ölçüde emniyet telkîn ettiği gibi, sahibine, gerek imansızlardan gerekse mü'minlerden gelebilecek dünyevî tehlikelere karşı da güvence vermektir. Bu durum iman eden her birey için karşılıklıdır. Bu sebeple iman eden kadınlar, bu yeni dînî-siyasî yapıya dâhil olarak, kendilerini söz konusu tehlikelere karşı güvenceye almış oluyorlar. Aynı şekilde kendilerinden de güven telkin etmeleri beklenmiş olur.<sup>79</sup> Öyleyse ayette bahsedilen *mü'min*, dindaşlarına bir takım hususlarda güvence veren kişi anlamındadır. Bu nedenle ayetin devamında zikredilen, inananlardan yapması istenen hususlar, mü'min kişinin dindaşlarına can, mal, namus gibi konularda güvence vermesi istenen hususlar olmuştur.

*Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak*: İslam dininin en temel gönderiliş amacı, insanları şirkten uzaklaştırmak, Allah'ı zâtında, rubûbiyetinde ve ulûhiyetinde birlemektir. Hz. Peygamber'e tâbi olmuş, onun yolunda giden kişi Allah'a şirkten uzak duracak, tevhid anlayışına sahip olacaktır. Böylelikle, birçok tanrıya inanmanın getirdiği zihin parçalanmasından ve bağımlılık duygusundan kurtulmuş olacaktır.<sup>80</sup> Haliyle bundan sonra şirke dönmek akledebilen bir insan için imkânsız denebilecek bir durumdur. Allah'a imanın vurgulandığı ayetlerde 'akletmiyor musunuz' ifadelerinin bulunması da tevhid anlayışının salim bir akıl işi olduğunun delilidir.<sup>81</sup>

Din beş şeyi korumayı öngörür. Bunlar din, can, mal, namus ve akıldır. Hz. Peygamber'in hicret ile beraber kurmuş olduğu İslam Devleti de bu beş unsuru

<sup>78</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 601; Suyutî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VIII, 140.

<sup>79</sup> Murat Sülün, *İman – Amel İlişkisi*, s.83.

<sup>80</sup> Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları*, 3/1, 2005, s. 7.

<sup>81</sup> 2/Bakara 44, 77; 3/Âl-i İmrân 65; 11/Hûd 51; 23/Mü'minûn 80.

korumayı hedeflemektedir. *Mü'min* kişi bu beş konuda dindaşlarına emniyet vermek durumundadır. Bu düzende evvela İslam, bireylerin aklını şirkten temizlemek suretiyle kişiyi teklife muhatap bir hale getirir.

Artık tevhid anlayışına sahip bir bireye İslam Devlet'i çatısı altında toplumun güvenliği için gerekli bütün sorumluluklar yüklenebilir. Çünkü tevhid, dînî unsurların birbirleriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkân vermektedir.<sup>82</sup>

*Hırsızlık yapmamak:* Mü'min, dindaşlarının (vatandaşlarının), mal varlığına onların izni olmaksızın el koyamaz. Buna binâen biatı kabul eden, İslam Devleti'nin mensubu olan mü'min, mal hususunda da güvencesini vermiş olur. Mâturîdî, bu anlamın yanı sıra ibadetleri noksan yapmanın da hırsızlık sayılabileceğini belirtir. Çünkü Hz. Peygamber bir hadisinde, "Asıl hırsız, namazlarından çalan kişidir." buyurmuştur.<sup>83</sup>

*Zina etmemek:* Zina toplum ahlakını fesada uğratar. Bu sebeple Allah Teâlâ zinaya götüren her şeyi yasaklamıştır.<sup>84</sup> Hz. Peygamber de ellerin, gözlerin ve ayakların da zinası olabileceğini ifade ederek<sup>85</sup> kişinin her hareketine dikkat etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu madde ile de mü'min, dindaşlarına karşı nesli/namusu koruyacağını garantisini vermiş olur.

*Çocuklarını öldürmemek:* Kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesinin yanında genel olarak her türlü öldürmeyi kapsar.<sup>86</sup> Haliyle çocukların öldürülmemesi hususunda, gerek ruh üfürülmüş ceninin düşürülmesi, gerek bakımındaki ihmal yüzünden çocuğun ölümüne sebebiyet verilmesi ve gerek diğer benzer katillerin hepsi söz konusudur.<sup>87</sup> Böylelikle henüz hiçbir savunması olmayan ceninin veya çocuğun dahi can hakkı Allah Teâlâ tarafından koruma altına alınmıştır. Bu konudaki biat ile de birey, mü'minlere canlarına zarar vermeyeceği hususunda eman vermiş olur.

*Elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmemek:* Bu ibare başka bir kadının doğurmuş olduğu çocuğu kendisi doğurmuş gibi gösterip, eşine isnad etmesi<sup>88</sup> yahut kadının başkasından olan çocuğunu kendi eşindenmiş gibi

<sup>82</sup> Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları*, 3/1, 2005, s. 3.

<sup>83</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 128.

<sup>84</sup> İsrâ 17/32.

<sup>85</sup> Buhârî, *İstîzân*, 12; Müslim, *Kader*, 5.

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 267.

<sup>87</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 558.

<sup>88</sup> Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 525; Begavî, *Mealimü't-Tenzîl*, Riyad: Dâru Taybe, 1993, VIII, 101;



göstermesi<sup>89</sup> anlamlarında yorumlanmıştır. “Elleriyle ayakları arasında” ifadesi kadının batı elleri arasında, ferici de ayakları arasında bulunduğu için kullanılmış olsa da<sup>90</sup> zattan kinaye olarak kendi nefislerinden uydurdukları her çeşit iftirayı içine almaktadır. Böylece fiili cinayetlerin yasaklanmasından sonra kavli olan cinayetler de yasaklanmış demektir. Buna binaen ayette namuslu bir kadına ve erkeğe zina isnad etmek, gıybet, koğuculuk ve diğer hususlarda yapılması düşünülmüş olan iftiradan, yalan ve sahtekârlıktan nehiy vardır.<sup>91</sup>

Bu maddelerle din, korunması gereken can, mal, namus ve akli muhafaza altına almayı öngörmüştür. Böylelikle devlet nizamı içinde toplumsal düzen sağlanacaktır. Ancak bunun kontrol altında tutulması ve devamlılık arz edebilmesi için bir yaptırım gücüne ihtiyaç vardır ki, o da devlet lideri yetki ve sorumluluğunda gerçekleşir. Bunun için de ayette, en sonunda *ma’rufta asi olmama* kaydıyla Hz. Peygamber’e, yani devletin yetki ve sorumlusuna tâbi olunması emredilmiştir. Bununla da *din* kendi güvenliğini garanti altına almış olur ve devamlılığını sağlar.

*Ma’rufta asi olmamak*: Bu ifadenin tefsirlerinde ölünün arkasından feryat edip ağlamamak, saç başı yolmamak, yüzü tırmalamamak, yabancı bir erkekle yalnız kalmamak gibi rivayetler aktarılır.<sup>92</sup> Kimi müfessirler ise bu rivayetleri nakletmenin yanında bunun Hz. Peygamber’in kadınlara emrettiği her işte ona tâbi olunması gerektiği anlamına geldiğini de ayrıca belirtirler.<sup>93</sup> Bir kısmı ise burada, Hz. Peygamber’e itaati değil, Allah Teâlâ’ya itaati vurgular; O’nun emirlerine uygun hareket etmek diye yorumlarlar.<sup>94</sup> Bu yorumlar da 4/Nîsâ suresinin 80. ayeti olan “Kim peygambere itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur...” ayetinin bir yansımasıdır. Ancak ayette Allah’a itaatin değil, Hz. Peygamber’e itaatin zikredilmesinin de bir anlamı vardır. Bu ifadeden, toplumun ıslahı ile ilgili olarak Hz. Peygamber’e geniş bir yetki tanındığı ve onun tüm emirlerine Kur’ân’da bildirilsin, bildirilmesin uyulmasının vacip olduğu anlaşılmaktadır.

Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, Dâru’l-Kalem, III, 1798.

<sup>89</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1985, V, 333.

<sup>90</sup> Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, III, 1798.

<sup>91</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1985, V, 333; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII, 559.

<sup>92</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXII, 597-601; Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, VIII, 140-144; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, V, 333; Cemâleddîn el-Kâsimî, *Mehâsinu’t-Te’vil*, XVI, 135.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXII, 597-601; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 99; Kurtubî, *El-Câmi’li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XX, 426-429; Seyyid Kutub, *Fî Zilâl-il Kur’ân*, IX, 628.

<sup>94</sup> Râzî, *Mefatihu’l-Ğayb*, XXIX, 267; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, V, 333; Cemâleddîn el-Kâsimî, *Mehâsinu’t-Te’vil*, XVI, 135.

Bu yasal yetkisine dayanarak, Hz. Peygamber sadece Kur'ân'da zikredilen o dönem Arap toplumunda yaygın kötü davranışlardan vazgeçmeleri hususunda biat almakla yetinmeyip, Kur'ân'da belirtilmeyen hususlarda da biat almıştır.<sup>95</sup> Rivayetlerle nakledilenler ise uymaları gereken hususlardan yalnızca bir kısmıdır.

<sup>96</sup>

Böylelikle Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in dînî-siyâsî otoritesi altında kurulan sistem ile dinin korumayı hedef edindiği canı, malı, namusu/nesli, akli ve dini koruma altına almış oldu. Ancak bu Hz. Peygamber'den sonra da devam etmesi gereken bir durumdur. Dolayısıyla düzenin devam edebilmesi için bu yetki ve sorumluluk Hz. Peygamber'den sonra yerine gelecek devlet liderine aittir.

Müfessirler, ayette ma'ruf kaydının bulunmasının bu görevi daha sonra gelecek olan emîrin işi olduğuna delil saymışlardır. "Sana asi olmama" emri Hz. Peygamber hakkında yeterlidir. Çünkü o zaten ma'ruf olan dışında bir emirde bulunmaz. Allah Teâlâ, Peygamberi hakkında dahi ma'ruf kaydı getirmişken, başkası kayıtsız şartsız itaati hak etmemektedir. Yöneten de yönetilen de Allah'ın kanunlarına uygun hareket etmelidir.<sup>97</sup> Hz. Peygamber de bunu, "Allah'a karşı gelmede itaat yoktur. İtaat ancak ma'ruftadır." diyerek beyan etmiştir.<sup>98</sup>

Durum göstermektedir ki, Hz. Peygamber bir devlet lideri olarak toplumsal düzeni korumak adına kadın erkek herkesten 60/Mümtehine suresinin 12. ayetindeki koşullar ile biat almıştır. Ayetin kadınlar biatı olarak isimlendirilmesi ne bu konularda erkeklerin sorumlu olmadığını ne de kadınların devlet otoritesine bağlılık ifade etmede erkeklerden farklı olduğunu göstermektedir.

Mustafa Öztürk bu durumu toplumsal cinsiyet kavramıyla açıklar ve Kur'ân'ın ayetlerinin bir kısmının değer, bir kısmının durum beyan ettiğini belirterek 60/Mümtehine 12 hakkında şunları söyler:

"Değerden maksat İslam (Allah'a teslimiyet) ve imandan oluşan üst değerlerdir. Bu değerler çerçevesinde toplumsal cinsiyet rolleri kadın erkek kategorilerine göre değil, iman ve teslimiyet sahibi olup olmama ölçütüne göre belirlenir. Nübüvvetin on ikinci senesinde Mekke'nin Akabe mevkiinde bir grup

<sup>95</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, VI, 232.

<sup>96</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, V, 333.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 601; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 99; Kurtubî, *El-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 426-429; Seyyid Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'ân*, IX, 628; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, VI, 231.

<sup>98</sup> Müslim, *İmâre*, 39; Ebû Davûd, *Cihâd*, 87; Nesâî, *Bey'at*, 34; İbn Mâce, *Cihâd*, 40.

Medineli Müslüman erkeklerle Hz. Peygamber arasında yapılan Birinci Akabe Biatı'ndaki şartların Hudeybiye Antlaşması ile Mekke'nin fethi arasındaki dönemde nazil olan 60/Mümtehine suresi 12. ayette mümin kadınlarla yapılması emredilen biat şartlarıyla aynı olması bu gerçeğin en müşahhas delilidir. Bazı sahabilerin Birinci Akabe Biatı'nı anlatırken 60/Mümtehine suresi 12. ayetteki biat şartlarına atıfta bulunarak, "Biz Allah'ın elçisiyle kadınların biatı üzerine biat etmiştik." demeleri calib-i dikkattir. Ayrıca Birinci Akabe Biatı'nın *bey`atü'n-nisâ* diye isimlendirilmesi en azından bir yönüyle bu sebepten, yani üst değerlere dayalı toplumsal cinsiyet rollerinde kadınla erkek arasında müsavat bulunduğu gerçeğinden olsa gerektir. Diğer taraftan iki ayrı biatteki şartların aynı olması Kur'ân'da kadının teklife muhatap birey olma noktasında erkekten ayrı tutulmadığını gösterir. Bu açıdan bakıldığında erkek neyse kadın da odur."<sup>99</sup>

### SONUÇ

İslam dini indiği dönemde ferdî ve toplumsal alanlarda ciddi değişiklikler yapmış bir sistemdir. Bu değişimlerle sosyal yapıyı düzenlemekle beraber dönemin siyâsal yapısına da dokunmuştur. Hz. Peygamber değişimleri yaparken toplumun yalnızca erkek fertleriyle hareket etmemiştir. Henüz Mekke döneminde, imana çağırarak Dâru'l-Erkâm'da yetiştirdiği insanlar arasına kadınları da almıştır. İslam'ın siyâsal bağımsızlığını ilan ettiği dönem diyebileceğimiz Medine döneminde ise inananlar, Peygamber olarak tanıdıkları Hz. Muhammed'i, devlet lideri olarak da tanımaya devam etmiştir ve ondan gelecek her türlü emre itaate de söz vermişlerdir. Bu manada ilk sözleşme Birinci Akabe Biatı'yla gerçekleşmiştir. Bunu İkinci Akabe Biatı takip etmiş ve akabinde Medine'de İslam Devleti kurulmuştur. Devletin kurulmasıyla birlikte kadınlar da Birinci Akabe Biatı'nda erkeklerin anlaştığı konular üzerine Hz. Peygamber ile anlaşmışlardır. Bu anlaşma maddeleri Hudeybiye Anlaşması akabinde 60/Mümtehine suresi 12. ayetiyle kadınların biat etmesi durumunda gerekli maddeler olarak inzal edilmiştir. Artık bu maddeler kadınlar biatı adı altında anılmaya başlamış, ahab Birinci Akabe Biatı'ndan bahsederken "kadınlar biatı üzere biat ettik." demiştir. Bu durum açıkça göstermektedir ki, siyâsî otoriteyle ilişkide Hz. Peygamber zamanında kadın erkek ayrımı yapılmamıştır. Kadınlardan da biat alınmış ve hatta bu biat erkeklerden alınan biat konularıyla da aynı konular üzerine olmuştur. Durum gösteriyor ki, Medine döneminde de Hz. Peygamber kadın erkek ayrımına gitmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber toplumsal rollerde kadın

<sup>99</sup> Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s.149-150.

erkek ayırımına göre değil, iman ve teslimiyet sahibi olup olmamaya göre hareket etmiştir.

Geçmiş zamanlardan beri toplum hayatında kadınlara sosyal alanlar dışındaki işlerde roller verildiğinden Hz. Peygamber'in bu uygulaması pek devam ettirilememiş, toplumun öngördüğü tavır sürdürülmüştür. Halifeler zamanında ehl-i beyt hanımları tepkilerinden dolayı dikkate alınmış ancak genel itibariyle kadınlardan biat alındığına dair bir haber nakledilmemiştir. Bunun tek istisnai örneğini, Hz. Ömer'den sonra halifelik için kamuoyu araştırması yapan Abdurrahman b. Avf'ın kadın erkek ayırımı yapmadan herkesin görüşünü aldığına dair rivayettir. Ancak buna rağmen de, Hz. Peygamber'in biat aldığı usulde halifelerin kadınlardan biat aldığı görülmemektedir.

Hz. Peygamber, bu konuda kadın erkek ayırımına gitmese de, ondan sonra Araplardaki kadın erkek ayırımı konusundaki mevcut kültür ağır basmıştır. Haliyle bu tutum her ne kadar İslâmî olmasa da İslâm ile de özdeşleştirilmiş, Hz. Peygamber'in kadın hakları konusunda getirdiği bir takım düzenlemeler maalesef ondan sonra devam ettirilememiştir.

### Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Ahmed Halîl Cum'a, *Nisâ min 'Asri'n-Nübüvve*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986.
- Altın, Oktay, "Akabe Biatları Örneğinde Biat ve İslâmî Birlikteliğin Temeli", Haksöz, Şubat 1998.
- Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Askerî, el-Furuk fi'l-Luga, trc. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yayınları, 2009.
- Azimli, Mehmet, *Halifelik Tarihine Giriş*, İstanbul: Öykü Yayınları, 2005.
- Begavî, *Mealimü't-Tenzîl*, Riyad: Dâru Taybe, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Dâru't-Tiba'ati'l-Âmire, t.y.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslam'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve's-Sihâhi'l-Arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Düzgün, Şaban Ali, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları*, 3/1, 2005, s. 3-21.
- Ebu Dâvud, *Kitâbu's-Sünen*, Beyrut: Müessesetü'r-Riyâd, 1998.

- Ebu Şakka, Abdulhalim, *İslâm Kadın Ansiklopedisi*, trc. Şaban Haklı, Fethi Güngör, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Gürkan, Salime Leyla, "Mîsak" *DİA*, İstanbul, 2005.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, 1988.
- İbn Fâris, *Mu'cem Mekâyîsu'l-Lugati*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, y.y: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, *es-Sîre*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. El-Üstad Ali Şeyrî, Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.
- İbn Mâce, *Sünen-ü İbn Mâce*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Mearif, t.y.
- İbnu'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-Târîh*, Beyrut: Dâru'l-Beyrût, 1982.
- İmzasız, "Ahid", *DİA*, İstanbul, 1998.
- İmzasız, *El-Mevsu'atu'l-Fıkhîyye, "Bey'at"*, Kuveyt: Vezaratu'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1407/1985.
- Kallek, Cengiz, "Biat", *DİA*, İstanbul, 1992.
- Kapar, Mehmet Ali, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistem*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Kâsımî, Cemâleddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Kettânî, *Nizâmu'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye (Terâtîbu'l-İdâriyye)*, Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.
- Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetür'-Risale, 2006.
- Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la *Tefhimu'l-Kur'an*, edt. Ali Bulaç, trc. Muhammed Han Kayani vdğr, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mîkâtî vdğr, *el-Kutûf min Lugati'l-Kur'ân*, Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 2007.
- Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemül Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Mustafevî, *et-Tahkîk fi Kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Allâmetü'l-Mustafevî, h. 1430.
- Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1955.
- Nesâî, *Kitabu's-Sünenu'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Özkan, Halit, "Ümmü Umare", *DİA*, İstanbul, 2012.
- Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

- Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2002.
- Savaş, Rıza, *Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul: Ravza Yayınları, 1996.
- Seyyid Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'ân*, trc. Salih Uçan vdğr, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Suyûtî, *ed-Dürru'l-Mensûr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.
- Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Riyad: Dâru Âlimu'l-Kütüb, 2003.
- Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Uludağ, Süleyman, "Ahid", *DİA*, İstanbul, 1988.
- Vâkıdî, *el-Meğâzî*, Beyrut: Alimu'l-Kütüb, 1984.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, t. y.
- Yurdağür, Metin, "Ahid", *DİA*, İstanbul, 1988.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

## ENVIRONMENT AND ECOLOGICAL BALANCE IN ISLAMIC THOUGHT

Aytekin DEMİRCİOĞLU<sup>1</sup>

### Abstract

In Islamic thought, the relation of human with his environment is arranged besides the relation of human with human. There is so much advice, a great many rules and bans in this issue in Qurán ayahs and in the saying of the Prophet (hadith), which are two basic sources of Islam. According to Islam, everything on the earth, including physical environment was created so that human being could benefit from it. However, it doesn't mean that human being has a limitless freedom while benefitting from these blessings. He should be respectful to the environment while benefitting from it, protect it and should not use it wastefully. In other words, human being should make a connection with the physical environment by paying attention to the continuation of ecological balance. In the current study, the place of ecological balance in Islamic thought was investigated in the light of Qurán ayahs and the sayings of the Prophet Mohammad of Islam. Content analysis and data analysis techniques were used as a method.

**Key Words:** Islam, ecology, environment, balance.

## İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÇEVRE VE EKOLOJİK DENGE

### Özet

İslam düşüncesinde sadece insanın insan ile değil; aynı zamanda insanın çevre ile olan ilişkileri de düzenlenmiştir. İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ayetlerinde ve peygamberin sözlerinde (hadis) bu konuya ilişkin çok sayıda öneri,

---

<sup>1</sup> Doç, Dr, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı,  
demircioglu.aytekin@gmail.com

kural ve yasak vardır. İslam'a göre, fiziksel çevre de dâhil olmak üzere dünyadaki her şey, insan onlardan yararlıdır diye yaratılmıştır. Ancak insan çevresindeki bu nimetlerden yararlanırken sınırsız bir özgürlüğe sahip değildir. O, bu nimetlerden yararlanırken çevreye saygı göstermeli, onu korumalı ve kendi hizmetine sunulan varlıkları hoyratça tüketmemelidir. Diğer bir deyişle insan, ekolojik dengenin devamını gözeterek fiziksel çevresiyle ilişki kurmalıdır. Bu çalışmada, Kur'an ayetleri ve İslam peygamberi Hz. Muhammed'in sözleri ışığında, ekolojik dengenin İslam düşüncesindeki yeri tartışılmıştır. Yöntem olarak içerik analizi ve veri yorumlama teknikleri kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, ekoloji, çevre, denge.

### **Purpose**

The basic aim of the current study was that Islamic thought pays an attention to environment and ecology and that human being adopts an attitude towards adapting to the environment he lives in and being respectful to it. In this sense, depending on the basic reference sources of Islam, it was aimed to set forth the importance given with regard to the value of environment and human's living in his environment harmoniously, in Islamic thought.

### **Methodology**

This paper has been studied by qualitative methodology. There are two main sources of Islamic thought: one of them ayah (God's says) and the other one is hadith (The prophet of Islam/Mohammed's says). In this study, the ideas of Islam about the environment and ecological balance depend on both sources. In addition, while writing this article, content analysis and data comment techniques were used and the texts were examined in a critical way.

### **Introduction**

The religion of Islam is a religion of balance in every aspect. Islam advises its members to stay away from extremity and become an ummah following the moderate way. In a Qur'an ayah it is said that "Thus, have We made of you an Ummah justly balanced, that ye might be witnesses over the nations, and the Messenger a witness over yourselves" (Quran, 2/143). In another ayah, it is said that "O Children of Adam! wear your beautiful apparel at every time and place of prayer: eat and drink: But waste not by excess, for Allah loveth not the wasters". (Quran, 7/31)



The Prophet Mohammad said that “Stay away from extremity; since those living before you were perished as they forced themselves in the religion to exceed the limits so being perished” (Al-Nasai, 3044).

As is clear in these ayahs and hadith, Islam recommended Muslims to stay away from extremism and live in a balance. It is also true for his relation with the environment. According to Islam, he should live in the harmony with the environment.

### **The Relation between Human and Environmental Balance in Islam**

What is meant with environment is the natural environment where human being and all other living things live. The environmental problems depending on this are the distortion of natural environment, extinction of animal species and pollution of the nature (Ozdemir, 2011:1).

Allah says in Qurán that “Verily, all things have We created in proportion and measure.” (Quran, 54/49). Thus, according to Islam, the distortion of ecological balance and environmental problems are as a result of the fact that human being does not comply with the divine order designed by Allah. Degradation of environment is given in another Qurán ayah like this: “Mischiefs have appeared on land and sea because of (the meed) that the hands of men have earned, that (Allah) may give them a taste of some of their deeds: in order that they may turn back (from evil).” (Qurán, 30/41).

Allah made the earth fertile and productive. What human being should do is to benefit from these gifts granted to him by way of the earth and also prevent it to be harmed and wiped out. In other words, human being should not behave against the balance on earth. It is said in Qurán that “And the earth We have spread out (like a carpet); set there on mountains firm and immovable; and produced therein all kinds of things in due balance.” (Qurán, 15/19).

Allah clarified in the introduction ayahs of the surah Rahman in Qurán that He created the universe and the world in a balance, He created a lot of blessings for human being to benefit and explained that human being should not distort the justice and balance he is in relation with “The Most Gracious! It is He Who has taught the Qurán. He has created man: He has taught him an intelligent speech. The sun and the moon follow courses (exactly) computed; And the herbs and the trees - both (alike) bow in adoration. And the Firmament has He raised high, and He has set up the Balance (of Justice), In order that ye may not transgress (due)

balance. So establish weight with justice and fall not short in the balance. It is He Who has spread out the earth for (His) creatures: Therein is fruit and date-palms, producing spathes (enclosing dates); Also corn, with (its) leaves and stalk for fodder, and sweet-smelling plants. Then which of the favors of your Lord will ye deny?" (Qurán, 55/ 1 – 13).

### **Islam and Environmental Awareness**

Allah laid down many conditions for the faith to Him. Therefore, according to Islam, a person saying that he believes in Allah does not mean his faith is complete. Believing in Allah means accepting all His commands. These commands were presented by means of Kur'ân ayahs and the sayings of the Prophet and are on the claim to design the lives of people and communities in a way not to exclude anything. Among them are the responsibilities for Allah as well as the responsibilities for other people, animals and the environment he lives in. Izutsu explained the relation between these responsibilities of human being and faith like that (2001: 24 – 25): one of the provisions of having real faith for a person is to see all the beings in the nature around him not a simple good but the gifts given by Allah to human being.

In Islam, everything existed in the universe was created by Allah on purpose. This is given in Qurán like that "Praise be Allah, Who created the heavens and the earth, and made the Darkness and the Light. Yet those who reject Faith hold (others) as equal, with their Guardian-Lord". (Qurán, 6/1). Allah created human being together with other beings in the universe. Therefore, he has some responsibilities against other beings which were created together with him, sharing the same world. It is told in Qurán like that "There is not an animal (that lives) on the earth, nor a being that flies on its wings, but (forms part of) communities like you. Nothing have We omitted from the Book, and they (all) shall be gathered to their Lord in the end." (Qurán, 6/38) In this ayah, it is clearly told to human being that every kind of living thing has a community like man, so having some rights.

### **The Responsibilities of Human Being with Regard to Environmental and Ecological Systems in Islam**

In Islamic thought, such kinds of responsibilities were laid on human being regarding environment, and animals and ecological systems in line with it in an itemized way:

1. First of all, nature is not the property of human being but of Allah. Therefore, human being should not act as the ruler of nature, but the user and warden of it. Human being could sometimes interfere in nature within certain rules and change it. However, human being has to obey the ethical rules during this relation. In order that human being could behave nature deservedly, it is necessary for him to understand it completely. That's why; he has to search for the laws and arrangements comprising the nature (Serdar, quoted from Faruqi, 1994: 213 – 249).

2. Almighty Allah giving the earth for the service human being with what it has also entrusted it to human being with all its belongings. This entrustment is a hard and heavy one. It is told in Qurán like this "We did indeed offer the Trust to the Heavens and the Earth and the Mountains; but they refused to undertake it, being afraid thereof: but man undertook it; -He was indeed unjust and foolish-" (Qurán, 33/72). This entrustment is the responsibility of being a human, which was first offered to the heavens, then to the earth. In this entrustment is the responsibility of being a desired servant. This responsibility includes human's behaving well for himself and other beings around him within the framework determined by Allah. In addition, Allah made warnings in many surah in Qurán. If he did not care for the entrustment and follow his lacking sides, illiterate and cruel ones, inherent in his own nature, he would be punished "Then shall anyone who has done an atom's weight of good, see it! And anyone who has done an atom's weight of evil, shall see it." (Qurán, 99/ 7 – 8).

3. "It is He Who sendeth down rain from the skies: with it We produce vegetation of all kinds: from some We produce green (crops), out of which We produce grain, heaped up (at harvest); out of the date-palm and its sheaths (or spathes) (come) clusters of dates hanging low and near: and (then there are) gardens of grapes, and olives, and pomegranates, each similar (in kind) yet different (in variety): when they begin to bear fruit, feast your eyes with the fruit and the ripeness thereof. Behold! in these things there are Signs for people who believe." (Qurán, 6/99).

It is He Who sends down rain from the sky: from it ye drink, and out of it (grows) the vegetation on which ye feed your cattle." (Qurán, 16/10). As given in these ayahs and in some other ayahs, Allah granted human being countless blessings through nature. These blessings are of crucial importance in terms of human being. Thus, he should appreciate these blessings and thank for Allah for

them. In addition, human being should protect the environment that mediates in reaching these blessings and should approach it respectfully.

4. "Whoever plants trees, Allah will give him reward to the extent of their fruit" (Muslim, Musakat: 7 – 8).

"If any of you have a date sapling on the doomsday he should plant it -if possible." (Bukhari al- Adab-ul Mufrad).

"There are seven things of which merits reach the person even after his death: the science learned, water fountain flowing for the benefit of people, a water well dug, a sapling planted, a masjid built, Kur'ân donated to be recited, dutiful child that would pray him after his passing away" (Ahmad Ibn Hanbal, Musnad, 5/415).

The Prophet of Islam recommended planting a sapling clearly and strongly in the three hadiths given above. In many other hadith like these hadiths, planting trees are recommended. As planting trees is one of the most effective ways of fighting against erosion, the Prophet of Islam was one of the most significant heroes of fighting against erosion; since planting trees to fight against erosion has never been stated by institutions and people in such a strong way. In particular, in the second hadith, even if people were in a rush just in the doomsday, they were recommended to plant trees which are ready to plant. As for the third hadith, the tree planted was regarded as a valuable behavior that would benefit for the person even after his demise. So, planting trees and protecting environment in that way is one of the good behaviors praised by Islam.

5. As is known in the current time, a rapid change in climate changes has been experienced, clean water sources have been contaminated, green gas release has increased, underground water sources have been dried up and a great many natural disasters have been experienced. In the basis of all these troubles lies the abuse of the sources by human being and not interfering in this distortion. The case of not giving up unconscious and luxurious consumption has turned the world into a place hard to live in.

Whereas, Kur'ân warned humans one thousand four hundred year ago when these problems had not emerged yet in using the blessings of the world they have in a careful way: "...eat and drink: But waste not by excess, for Allah loveth not the wasters." (Qurán, 7/31). "But squander not (your wealth) in the manner of a spendthrift. Verily spendthrifts are brothers of the Satans; and the Satan is to his Lord (himself) ungrateful." (Qurán, 17/ 26 – 27).

Ignoring all these warnings in Qurán, human being has been consuming the world and the environment in a very rapid way. In a Qurán ayah (30/41), it was told that earths and seas were distorted as a result of misbehavior of human being and that Allah will make human being experience some of the negative impacts of these misbehavior in order that they could draw a lesson. It would not be an unreasonable approach to interpret that the environmental problems experienced today are the realization of this ayah.

6. The Prophet initiated a strong act of environment after migrating to Medina. In that purpose, He made an effort for the forestation of a place known as "Zuraybu't-Taveel" and he said that "whoever cuts a tree from this place will plant another tree there" in order to compensate the tree cut with this provision. Therefore, this place became a forest in time (Sancaklı, No Date: 1). The Prophet declared an area twelve miles from the center of Medina to every direction as *forbidden zone* and banned to cut the trees, their leaves and plants there and to kill the animals.

Depending on this example, every Muslim should beautify the surrounding he lives in terms of environmental and living conditions. In addition, this case is not in the preference of Muslims. In other words, Muslims have to beautify the area they live in and protect the environment.

7. The sensibility of the Prophet of Islam to environment comprises animals. In a hadith related to Ibn Omar, the Prophet damned on those oppressing animals (Bukhari, Zebaih 25). In another hadith, "If someone kills a sparrow for sport, Allah will ask for it in the Day of Judgment" (Darimi, Sunan: 84).

In order to make people perceive the importance of behaving animals in a good way, the Prophet told a story to his friends around. A thirsty person went down a well to drink water and got rid of his thirstiness. While climbing up the well, he saw a dog in full thirst. He climbed down back to the well in order to bring that dog water and climbed up with his shoe full of water. Allah liked his behavior so much that He put this person into His paradise.

8. Other ecological acts of The Prophet Mohammad (Ayduz, 2012: 3): He applied a quarantine in order to prevent the spread of infectious diseases (Bukhari Tib 30). He indicated that diseased animals should not be intermingled with healthy ones. He definitely banned on pissing down along the roads where people pass by and benefit from the shadow of the trees or on still waters. He ordered that everybody clean the front of their houses (Ibn Khayyim, 216). He encouraged

people to take away the things that disturb others passing by there (Muslim, Iman: 58). He put an importance on the protection of water, land and air. Besides all these things, he insistently forbade wasting things in vain and he even said that a person performing an ablution by a flowing river should not waste water so much (Ibn Mace, 197).

### **Results and Discussion**

As a result of, in Islamic thought;

First of all, humans are not creator of the world, so they act as a user and as a guard of the environment, not like owner of it.

Secondly, environment and ecological system have been resigned to mankind; so, people protect them. In addition, mankind should approach it respectfully. If the people do not obey this rule, they will live a lot of crucial problems in their life.

Lastly, because of the planting trees is one of the most effective ways of fighting against erosion, planting trees are recommended by Islam. Moreover, the sensibility of the Islam to environment comprises animals.

### **Conclusion**

It is likely to make addition to the ayahs and hadiths given above and underlining the importance that Islam gives to environment and ecological balance. However, it would be enough to make the issue clear. In short, Allah indicated that He created the universe of which human being is a part in a very perfect harmony and wanted human being to respect for this balance. Having a respect for this balance includes living in a harmonious way with the environment and protecting it. The sayings and applications of the Prophet are in line with the protection of the balance asked by ayahs. Therefore, Islam regards protecting environment and ecological systems as the continuation of the order in the universe and pays great important on it. Nevertheless, it is an unfortunate that the members of Islam today are far from this consciousness. The revision of the attitudes and approaches by Muslims and all humanity adopted by Islam in terms of environment, and adoption of Qurán ayahs and hadiths, which are the basic references of Islam, as a means of reference would be beneficial in producing constant and active solutions for current environmental problems.

### References

- AYDUZ, D. (October – November – December, 2012). İslam ve Çevre. Yeni Umit Journal, Issue: 98, Web: taken from the address of <http://www.yeniumit.com.tr/arsiv/arsivsayi/98>. on 16.01.2014.
- FARUKÎ, I. R. (1994). Tevhid. Translator: Dilaver Yardım. İstanbul: İnsan Publishing
- Hadis: “Dinde Aşırılık” Sünen-i Neseî, Kitabı Mensuku'1-Hacc, B.217, Hds.3044. Web: Taken from the address of <http://www.abdullahdai.com/muvahhidsahsiyet/003.htm> on 15.01.2014.
- Hadis: ‘Ağaç Dikmek’ Muslim, Musakat: 7 – 8, Web: Taken from the address of <http://www.ilimdunyasi.com/asri-saadette-islam/hz-peygamberin-ekolojik-sunneti/?wap2> on 16.01.2014.
- Kur’ân Meali (2014). İlgili Ayetler. Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). Web: Taken from the address of <http://kuran.diyaret.gov.tr/meal.html> on 15.01.2014.
- IZUTSU, T. (2001). İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler. Translator: Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Publishing
- I. ÖZDEMİR, (2011) Kur’ân’a Göre Çevre. Web: Taken from the address of [http://www.cekud.org.tr/h\\_img/KuranveCevre.pdf](http://www.cekud.org.tr/h_img/KuranveCevre.pdf) on 16.01.2014.
- SANCAKLI, S. (No Date). Hz. Peygamber ve Çevrecilik Anlayışı. Çevre Kuruluşları Dayanışma Derneği (ÇEKÜD). Web: Taken from the address of [http://www.cekud.org.tr/icerik.asp?ic\\_id=1256](http://www.cekud.org.tr/icerik.asp?ic_id=1256) on 16.01.2014.
- SERDAR, Z. (1994). Hilal Doğarken. Translator: Sehabeddin Yalcin. İstanbul: İnsan Publishing.





## DİNİ DANIŞMANLIK BAĞLAMINDA AİLE ve DİNİ REHBERLİK BÜROLARI

Salih AYBEY<sup>1</sup>

### Özet

Bu çalışmada dini danışmanlık kavramından hareketle, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından il ve ilçe müftülükleri bünyesinde kurulan Aile ve Dini Rehberlik Büroları ele alınmıştır. Dini danışmanlık kavramı ile Aile ve Dini Rehberlik Büroları üzerinde kısaca durduktan sonra, Batı'daki dini danışmanlık uygulamalarından (Hollanda) örnekler verilerek ülkemizde Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında uygulanmakta olan dini danışmanlık ve rehberliğin karşılaştırılması yapılmıştır. Ardından dini danışmanlık ve rehberlik bağlamında 2003 yılından beri faaliyetlerine devam etmekte olan bürolar üzerine yapmış olduğumuz tespit ve önerilerle çalışmamız sonlandırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dini Danışmanlık, Aile Bürosu, Aile ve Dini Danışmanlık.

## RELIGIOUS COUNSELING IN CONTEXT FAMILY AND RELIGIOUS GUIDANCE OFFICES

### Abstract

In this study, the concept of religious counseling movement in the provincial and district mufti of Religious Affairs was established by the Department of Family and Religious Guidance Office structure are discussed. After briefly discussed the concept of religious counseling and family and Religious Guidance Bureau, consulting practice of religion in the West (Netherlands) being implemented in the country examples given our family and Religious Guidance Office, which has been compared to counseling and guidance. Then we have made on the offices of religious counseling and ongoing guidance

---

<sup>1</sup> Dr., Aydın İl Müftülüğü, salihaybey@hotmail.com.

in the context of its activities since 2003, our work with the suggestions and findings will be terminated.

**Key Words:** Pastoral Counseling, Family Office, Family and Religious Counseling.

### Giriş

İnsan, yaratılışı gereği yaşı ve tecrübesi ne kadar ilerlerse ilerlesin hatta kişilik gelişimini tamamlamış olsa bile danışmanlık ve rehberliğe ihtiyaç duyar. Bu nedenle insanların tek başlarına hareket etmekte zorlandıkları ve danışmaya ihtiyaç duydukları alanların varlığı bir gerçektir. İşte bu alanlardan birisi de hiç kuşkusuz dini hayattır. İnsanlar, içinde buldukları hayata ilişkin bazı sorular sorarlar ve bu soruların cevaplarının bir kısmını dinde bulurlar. Sorularına cevap buldukları dinin, inanç esaslarını kabullenirler. Kabullendikleri esaslar çerçevesinde de hayatlarını düzenlemeye çalışırlar.<sup>2</sup>

Din, insanın bir bütün olarak ruhsal ve kişilik yönünün şekillenmesinde önemli bir faktördür.<sup>3</sup> Şöyle ki, insanın psikolojik gereksinimleri en az biyolojik gereksinimleri kadar önemlidir.<sup>4</sup> Biyolojik ihtiyaçların doyurulmaması nasıl bedenimizde hasara yol açıyorsa ruhsal ihtiyaçlarımızın tatmin edilmemesi de kişiliğimizde hasara yol açacaktır. Bu ruhsal ihtiyaçların en başında ise din gelmektedir. Çünkü dini duygu bütün kişiliği kapsayıcı bir özelliğe sahiptir. İnsanın sağlıklı bir ruh yapısına sahip olmasında ve olumlu kişilik özellikleri kazanmasında dinin etkisi büyüktür.

İnsanın kişiliğinin şekillenmesinde de din önemli bir faktördür. Çünkü insanın insanlığının nirengi noktası dindir. Din olmazsa insan, insanî özelliklerinin birçoğunu tam geliştiremez; duygu, düşünce ve irade arasındaki dengeyi kuramaz. Meselâ, kişi ne kadar menfaatçi, ne kadar fedakâr olacak? Hasbîlik, minnettarlık ve şükran duyguları nasıl gelişecek? Hırsını nasıl yenecek, kanaatkârlık (aç gözlülüğün zıddı, gönül zenginliği), hakkaniyete riâyet ve iz'an sahibi olmak nasıl mümkün olacak? İşte İnsanın bu yönlerini geliştirecek olan da dindir, Din böylece, fert ve toplumu hak ve hakikat çizgisinde buluşturur, menfaat çatışmalarından ve anlaşmazlıklardan kurtarır.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Nurullah Altaş, *Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD), Ankara, 2000, c. 41, s. 327.

<sup>3</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun, 2000, s. 227.

<sup>4</sup> Abraham, Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, Çev: H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 1996, 162.

<sup>5</sup> Hâbil Şentürk, *İbadet Psikolojisi*, İz Yayıncılık (2. Baskı), İstanbul, s. 36.

Dinin toplum hayatı üzerindeki birleştirici, uzlaştırıcı ve kaynaştırıcı rolü dikkate alındığında, toplumsal huzur ve barışın, birlik ve beraberliğin sağlanmasında dini danışma ve rehberliğin önemli bir yeri vardır.<sup>6</sup> Din, insanlara birbirlerine danışmalarını ve yardım etmelerini emretmiştir.<sup>7</sup> Dini danışmanlık ve rehberlik hizmetleri hem dinin sosyal ilişkilere dair emirlerini uygulama, hem de dinin koyduğu yasaklar hakkında insanları bilgilendirerek onları kötülükten alıkoyma yoluyla toplumsal huzura katkı sağlamaktadır. Hz. Muhammed'in "Zalim olsun, mazlum olsun kardeşlerinize yardım edin" buyurması üzerine zalime nasıl yardım edileceği kendisine sorulduğunda "Zalimin zulüm yapmasını önlemek, onu kötülükten vazgeçirmek de bir yardımdır"<sup>8</sup> şeklinde verdiği cevap, dini danışma ve rehberliğin iyiliği ve doğruluğu tavsiye etmenin yanında, yanlış ve kötülüğü önleyerek de gerçekleşebileceğini ortaya koymaktadır.

Ülkemizde, ortaya çıkan bazı problemlerin çözümünde dini danışmanlık önemli yer tutmaktadır. Çünkü birey, din veya din dışı problemlerinin çözümünde dini, destek kaynağı olarak kullanmak istemekte ve yardım aramaktadır.<sup>9</sup> İnandığı dinin değerleri çerçevesinde hayatını düzenlemek isteyen bir insan, hayatının çeşitli safhalarında bazı problemlerle karşılaşabilir. Bu problemleri çözüme durumuna uygun bilgi alma ihtiyacı hisseder. Bu yardımı sağlayacak olan da dini danışmanlık kurumları olacaktır.

Bu tür ihtiyaç içinde bulunan insan, bilgi almak için başvurabileceği güvenilir kaynakların bulunmasını ister. Ülkemizde toplumu din konusunda aydınlatmakla yükümlü olan Diyanet İşleri Başkanlığı resmi olarak bu işlevi yerine getirmeye çalışmaktadır. Başkanlığın en önemli görevi İslam dininin inançlarını, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili işleri yürütmek, toplumu din konusunda aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek ile görevlendirilmiştir. Buna göre Başkanlığa çok önemli ve kapsamlı bir görev yüklenmiştir. Başkanlıkta bu görevi hem cami içi (vaaz, hutbe, cami dersleri vb.) hem de cami dışı (panel, konferans ve sempozyum gibi bilimsel toplantılar, cezaevi, huzurevi ve hastanelerde din hizmeti vb.) olmak üzere iki kategoride sürdürmektedir.

Bunlarla birlikte değişen toplumsal ihtiyaçlar ve buna bağlı olarak çeşitlenen din hizmeti alanları Başkanlığın, aydınlatma ve hizmet kavramlarının çerçevesinin hem nitelik hem de nicelik açısından genişlemesini gerektirmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı son yıllarda "sosyal açılımlı din hizmetleri" projesine ayrı

<sup>6</sup> Ahmet Önkal, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, DİB Yayınları, 2008, c. 2, s. 576.

<sup>7</sup> Şûra, 42/38-39.

<sup>8</sup> Buhari, Mezalim, 842.

<sup>9</sup> Altaş, *a.g.m.*, s. 348.

bir önem vermiş ve bu doğrultuda aile kurumunu güçlendirmeye yönelik 2003 yılından itibaren müftülükler bünyesinde insanların her türlü aile problemlerini de iletebileceği bir dini danışmanlık hizmeti veren “Aile ve Dini Rehberlik Büroları”nı faaliyete geçirmiştir.<sup>10</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet politikasına ışık tutan dini değerlerin topluma ulaştırılmasında; Müftü, Vaiz, Din Hizmetleri Uzmanı, Kur'an Kursu Öğreticisi, İmam-Hatip, Müezzin-Kayyım gibi toplumla birebir ilişki içinde bulunan din hizmetleri kadrolarının önemli bir potansiyel oldukları bilinen bir gerçektir.<sup>11</sup> Bu kadroların yürüttükleri çalışmalarda dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin önemli bir yeri vardır. Çünkü günümüzde insanlar daha çok klasik irşat, tebliğ, nasihat vb. bilinen yöntemlerin yanında, dini soru ve problemlerini, din hizmeti sunan kişilerle bire bir görüşerek çözmek istemektedirler.<sup>12</sup> Tüm bunlar, daha etkili ve verimli din hizmeti sunmak için bilinen yöntemler yanında, özellikle son on yıllık süreçte kişilerin sorunlarıyla bire bir ilgilenmeyi öngören dini danışmanlık ve rehberlik olgusunun ciddi olarak üzerinde durulmasını gerekli kılmaktadır.

## 1. DİNİ DANIŞMANLIK

### 1.1. Dini Danışmanlığın Tanımı ve Tarihsel Gelişimi

Dini danışmanlık alanı ülkemizde henüz gelişmekte olan yeni alanlardan biridir. Bu nedenle dini danışmanlığın mahiyeti, kapsamı, hedefleri, sınırları ve problem alanları henüz tam olarak netlik kazanmış değildir. Dolayısıyla gerek bu alanın isimlendirilmesinde ve yapılan tanımlarda gerekse alanın sınırlarında ilgili çok çeşitli görüşler mevcuttur. Bu sebeple konuyla ilgili farklı tanımlara yer vererek konunun daha iyi anlaşılmasını amaçlamaktayız.

İngilizcede rahip, papaz, din adamı anlamlarına gelen “*pastor*”<sup>13</sup> sözcüğü, Türkçede “*vaiz*” kelimesi ile karşılık bulmuş ve “*pastoral counselling, Pastoral Care*”

<sup>10</sup> 2002 yılında “Aile Bürosu” ismiyle kurulan bu birim, 2007 yılında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu” adını almıştır. Uzun bir süre bu isim altında faaliyetini yürüten bürolar 26 Haziran 2014 tarihinden itibaren de “Aile ve Dini Rehberlik Büroları” adını almıştır.

<sup>11</sup> 31.12.2011 tarihi itibarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı din hizmetleri kadrosunda 122.617 personel bulunmaktadır. *DİB 2012 Yılı Performans Programı*, Ankara, 2012, s. 45-56. [http://www.diyane.gov.tr/turkish/strateji/dokumanlar/2012\\_performans\\_programi.pdf](http://www.diyane.gov.tr/turkish/strateji/dokumanlar/2012_performans_programi.pdf) , (09.01.2014).

<sup>12</sup> Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık” *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007, DİB Yayınları, Ankara, 2008, c. 2, s. 544.

<sup>13</sup> John Dyson, *Studens' Dictionary*, Best Publication, London, 2001, s. 451. Latince'den gelen “**pastor**” kelimesi, iyileştirmek, rehberlik yapmak, kişisel ve toplumsal açıdan bozulan ilişkileri düzeltmek ve taraflar arasında uzlaşma sağlamak gibi dört temel fonksiyona sahiptir. Harun Işık, *Cezaeollerinde Din*, Laçın Yayınları, Kayseri, 2009, s. 123.

olarak adlandırılan disiplin, ülkemizde “*vaizsel danışmanlık*”, “*dinsel danışmanlık*” ya da -daha yaygın bir kullanımla- “*dini danışmanlık*” şeklinde adlandırılarak eğitim ve psikoloji çalışmalarında yerini almıştır.<sup>14</sup>

Dini danışmanlık kavramın değişik kaynaklarda farklı tanımlarına rastlanmak mümkündür. Clebsch ve Jaekle'nin 1964 yılında yaptıkları bir tanımlamaya göre dini danışmanlık; “mümessil din adamları tarafından nihai anlam ve konular bağlamında, sorun yaşayan insanlara yönelik iyileştirme, rehberlik etme, bakımda bulunma, uzlaştırma, destekleme şeklindeki yardım etme davranışlarını ihtiva eden kavram”<sup>15</sup> olarak ifade edilmektedir.

Bu konuda bir tanım da Clinebell'e aittir. Clinebell dini danışmanlığı, birey ve grubun kişisel büyümesi ve gelişmesini teşvik edici, öngörücü, cesaret verici bir etki fonksiyonu olduğunu ifade etmiştir.<sup>16</sup>

Bu tanımlara göre dini danışmanlığın iyileştirme, destekleme, yönlendirme gibi özelliklerinin bulunduğu ifade edilmektedir. İyileştirme özelliği kişisel ilişkilerde sorun yaşayan insanlar üzerinde uzun süreli bir dini danışma olarak kendini gösterir. Destekleme fonksiyonu destek danışmanlığında, yönlendirme fonksiyonu ise hayatlarında bir yön arayan, iş arayan, evlilik hazırlığında olan veya kariyer değişimlerinde etkilidir. Dini danışmanlığın dördüncü önemli özelliği olan arabuluculuk/uzlaştırıcılık daha çok çift terapilerinde, eş ve aile danışmanlığında ve grup terapilerinde kullanılmaktadır.<sup>17</sup>

Dini danışmanlığın açıklanan özelliklerinden anlaşılacağı üzere, dini danışmanlığı diğer danışmanlık türlerinden ayıran bir kaç özellik söz konusudur. Öncelikle danışılan kişinin bir din uzmanı ya da bir din adamı olması (mümessil bir din adamı), yani din eğitimi almış ve din eğitimi vermek için yetkilendirilmiş olması şarttır. Çünkü dini danışman olarak adlandırılan bu kişiler, psikolojiye dair teorik bilgilerini dini bilgileriyle ilişkilendirerek danışana hizmet verirler.<sup>18</sup> Yine

<sup>14</sup> Öznur Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”, *AÜİFD*, Ankara, 2006, S. 47, s. 129. “Pastor” kelimesiyle aynı kökten gelen pastoral kelimesi *papaza ait* anlamlarını taşımaktadır. “**Pastoral Care**” ise *papazsal ilgi/bakım veya dini bakım* demek olup papazın/din adamının insanlara manevi destek ve yardım anlamında yaptığı öğüt ve tavsiyeleri ifade eder. Özdoğan, *a.g.m.*, s. 128. Ayrıca “**Pastoral Care**” kelimesinin orijinal karşılığı “*çobana özgü, çobansal görevlerle ilgili*” gibi anlamları da bulunmaktadır. Zaten çoban imgesi Hristiyan kutsal metinlerinde, koyunları tehlikeden koruyan, onlara otlak ve bakım sağlayan liderdir ki, orijinalde Hz. İsa'yı sembolize eder. (Ok, “Dini Danışmanlık: Tanımı ve Tarihi”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, s. 39.

<sup>15</sup> William Clebsch-Charles Jaekle, *Pastoral care in Historical Perspective*, New Jersey, Prentice-Hall, 1964, s. 4.

<sup>16</sup> Howard J. Clinebell, *Basic Types of Pastoral Counseling*, Abingdon Press, NewYork, 1966, s. 16-17.

<sup>17</sup> Altaş, *a.g.m.*, s. 341.

<sup>18</sup> Özdoğan, *a.g.m.*, s. 132.

bu tanımlardan hareketle, dini danışmanlık alanının rehberlik, destekleme, uzlaştırma vb. unsurlar dolayısıyla psikolojik danışmanlığın alanından daha geniş tutulduğu söylenebilir.<sup>19</sup>

Dini danışmanlık hizmetlerine temel olan çalışmalar 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı toplumlarında başlamıştır. Ülkemizde henüz dini danışma alanında bağımsız bir disiplin oluşturulmadığı için bu kavramların mahiyeti, kapsamı, hedefleri, sınırları ve problem alanları da henüz tam olarak netlik kazanmış değildir. Ancak yabancı kaynaklarda yer alan “*pastoral care, pastoral counselling*”, terimlerinin her biri farklı anlam ifade etse de Türkçeye “*dini/dinsel danışmanlık*” şeklinde çevrilerek tanımlanmıştır.

Günümüzde dini danışmanlık ya da pastoral psikoloji olarak dilimize girmiş çalışma alanları ilk olarak Hıristiyan kültüründe ortaya çıkmış ve bu kültürde sistemli hale gelmiştir. Bu nedenle bu faaliyet alanına dair kavramlar da doğal olarak Hıristiyan kültürü ile ilgilidir. Kilisenin halkın dini kaynaklı sorunlarının çözümüne yardım etmeyi amaçlaması, dini danışmanlıkla ilgili çalışmalara hız kazandırmıştır. O dönemde Hıristiyan teologlar, danışma ve rehberlik çalışmalarına ilgi duymaya başlamışlar ve papazların kiliselerdeki günah çıkarma işlemlerini bir dini danışma hizmeti olarak ele almışlardır. Böylece Hıristiyan kültüründeki günah çıkarma geleneğine dayalı olarak dini danışmanlık hizmeti ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup>

Dini danışmanlık kavram ve kurum olarak her ne kadar Batı kültürüne ait ise de bu kavramın içerdiği anlam İslam kültüründe de mevcuttur. Çünkü dini danışmanlık kavramının asıl kaynağını, insanların doğru yol üzere olmaları maksadıyla Allah'ın Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar gönderdiği elçililerin yaptıkları tebliğ ve irşat görevi oluşturmaktadır. Dolayısıyla irşat ve tebliğ müessesesi, İslam geleneğinde yerleşmiş dini danışmanlık sistemleridir denilebilir.

İslam dini gerek bireysel gerek toplumsal meselelerde danışmaya önem vermektedir. Kişisel sorunlarda olduğu kadar, kişiler arası sorunlarda da istişarenin önemine vurgu yaparak<sup>21</sup> ailevi problemlerde<sup>22</sup> ya da işle ilgili

<sup>19</sup> Recai Doğan-Nurullah Altaş-Remziye Yılmaz, *Din Bilimleri 1*, Ankuzem, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2009, s. 223; Ok, *a.g.t.*, s. 550.

<sup>20</sup> Suat Cebeci, “Bir Din Öğretim Yaklaşımı Olarak Dini Danışmanlık ve Rehberlik”, *Değerler Eğitim Dergisi*, s. 54.

<sup>21</sup> “...işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar...”Şûra, 42/38.

<sup>22</sup> “...Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu süttten kesmek isterlerse, onlara günah yoktur... Bakara, 2/233.

meselerinde<sup>23</sup> danışmayı tavsiye etmektedir. Çünkü İslam, bireysel çaba ve bireysel yarar amaçlı bir yaşantı yerine, toplumsal yardımlaşma ve dayanışma temelli bir yaşantıyı ön görmektedir.

Hıristiyan kültüründe kişinin işlediği günahları perde arkasındaki bir papaza anlatması ile gerçekleşen günah çıkarma geleneğinin amacı, dini kuralları pekiştirmek ve kişiyi dini ilkelere bağlamaktır.<sup>24</sup> Ancak zamanla papazların itiraflara muhatap pasif dinleyiciler olmaktan çıkıp, insanları ruhen rahatlatma, huzura kavuşturma, kötülöklere karşı tavır geliştirmelerini sağlama gibi görevleri de yapan dini danışmanlar olmaları gerektiği yönündeki düşüncelerden hareketle, papazların yetiştirilmesinde teoloji dışında insan bilimlerine özellikle psikolojiye ağırlık verilmiş ve kiliseler din adamlarını klinik ve danışma psikolojisi alanlarında eğitmeye başlamıştır. Böylece din eğitimi ile din psikolojisinin kesiştiği bu noktada dinsel danışma psikolojisi (pastoral psikoloji) adıyla yeni bir disiplin ortaya çıkmıştır.<sup>25</sup>

### 1.2. Batı'da Dini Danışmanlık Uygulamaları

Batı toplumunda dini danışma faaliyeti önemli bir yer tutmaktadır. Avrupa'nın pek çok ülkesinde de bu faaliyet ciddi şekilde yürütölmektedir. Hıristiyan Katolik geleneğinde İncil'e dayalı olarak hastalara, yaşlılara, özörlöülere yapılan ayinler ve törenler yanında onlara okunacak özel duaların bulunması ve uygulamaların sadece kendilerine Hz. İsa ve Havarileri aracılığıyla ilahi görev verildiğine inanılan din adamları tarafından yapılabilmesi, hastanelerde ve diğere kurumlarda din görevliliği kadrolarının doğmasında ana faktör olmuştur.<sup>26</sup>

Batı'da değışik alanlarda (hastane, huzurevi sağık merkezleri, çocuk ve yaşlı yurtları, rehabilitasyon merkezleri, iş yerleri vb.) gerçekleştirilen dini danışmanlığın nasıl uygulandığını yerinde görmek amacıyla Hollanda'nın Rotterdam şehrinde bulunan "Erasmus MC: [Universitair Medisch Centrum](#)" (Erasmus Üniversitesi Tıp Merkezi) hastanesinin içinde bulunan pastoral danışma merkezi tarafımızca ziyaret edilerek hastanede görev yapan din adamları ve verilen hizmetle ilgili bilgiler alınmıştır.

Bu hastanede, hastalara dini danışmanlık hizmeti vermek amacıyla kilise uygulamaları yürütölmektedir. Hastane içerisinde görüşme odaları ve geniş bir ibadet mekanı bulunmaktadır. Din adamı/Pastor (Papaz) hastanın veya hasta yakınının talep etmesi durumunda randevu usulöyle görüşmeler yapmaktadır.

<sup>23</sup> "...Onlarla müşavere et...", Ali İmran, 3/159.

<sup>24</sup> Saynur Kaya, "Pastoral Danışma", [www.sanalpsikolog.com/pastoraldanusma.doc](http://www.sanalpsikolog.com/pastoraldanusma.doc). (21.01.2013).

<sup>25</sup> Özdoğan, a.g.m., s. 137.

<sup>26</sup> Nurullah Altaş, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Gündüz Yayınları, Ankara 2012, s. 174.

Hastanede bir Katolik ve bir de Protestan din adamı olmak üzere iki papaz vardır. Ayrıca hem papazlara yardımcı olmak hem de staj yapmak üzere üçer tane de papaz yardımcısı (dominee) görev yapmaktadır. Çalışmaları hakkında bilgi sahibi olmak ve konumuza ışık tutacak olması bakımından görüşmemiz esnasında ortaya çıkan bazı önemli noktaları burada ifade etmek yararlı olacaktır.

Hastanede Katolik din adamı olarak çalışan M. Been Hans ile görüşmemizde<sup>27</sup> papaz görüşme ilkeleri olarak özetle şunları anlatmıştır:1- Görüşmemiz randevu usulüne göre yapılmakta ve talep hastadan gelmiş olmalıdır.2- İleri derecede ağrıları olan, ölüme yaklaşmış veya intihar girişiminde bulunanlar/bulunacaklar ile görüşüyoruz. Onları konuşturuyoruz, yaptıkları bütün suçlarını itiraf ediyorlar, ancak asla yargılamaksızın konuşuyoruz. 3- Birlikte dua ediyoruz. Günahlarını affediyoruz. Yaşadıklarını kabullenme ve sabır üzerine konuşuyoruz ve çok güzel netice alıyoruz." Bu ifadelerinden sonra kendisine, bu görevi yapabilmek için hangi eğitimleri aldığını sordüğümüzde ise şu cevabı vermiştir: "Utrecht üniversitesinde Hristiyan teolojisi bölümünden mezun oldum. Daha sonra 6 yıl Papaz Yardımcısı, 5 yıl da papaz olarak görev yaptım. Burada göreve başlamadan önce de 6 ay kurs aldım, staj yaptım." Bu ifadelere göre, dini danışman olarak görev yapan/yapacak din adamlarının, alanda uzun bir eğitim ve tecrübe bilgisini tamamladıktan sonra görev aldıklarını söyleyebiliriz.

Böyle bir hizmetin kaynağını nereye dayandırıyoruz? şeklindeki bir soruya da: "Bu danışmanlık ve bakım hizmetimizin kaynağı İsa'dır. Çünkü İsa, yaşamı boyunca hastalarla ilgilenmiş ve onların tedavisiyle meşgul olmuştur. Biz O'nun misyonunu taşımakla yükümlüüz" cevabını vermiştir. Bu cevaplar, Batı'da uygulanmakta olan pastoral/dini danışmanlığın dini içerikli bir yapıya sahip olduğunu dini danışmanın, rolünü dinden aldığını ve kaynağının da din olduğu bilgisini teyit etmiştir.

### 1.3. Batı'da Dini Danışmanlık Eğitimi

Batı'daki dini danışmanlık eğitimi hakkında bilgi sahibi olabilmek için, Hollanda'da bu eğitimi veren bir kurumun eğitim programını ele alacağız. Rotterdam'da yer alan dini danışmanlık kurumunun adı "Evangelisch of Pastoraal Studiecentrum" (Evangelik Dini Danışmanlık Okulu) dur. Kurum üç yıllık lisans seviyesinde eğitim vermektedir. Öğrenciler birinci yıl 34, ikinci yıl 34, üçüncü yıl 32 olmak üzere toplam 100 kredilik ders almak zorundadır. Bunun yanında her hafta 4 saat pratik/uygulama ve staj yapmaları gerekmektedir. Ders olarak ise, İncil'e giriş, Tevrat, İnciller, Gerçek Teoloji, Yorumlama, Pastoral Psikoloji, Eğitime Giriş, İkna etme Tekniği, Grup Dinamiği, Ruhanilik, Pavlus'un Mektupları, Krallar

<sup>27</sup> Bu görüşme 11 Ekim 2012 tarihinde saat: 12.40'da randevu alınmak suretiyle yapılmıştır.



ve Peygamberler, Aile ve Boşanma, Röportaj Tekniği, Tarihi Kitaplar vb. olmak üzere yüklü miktarda alan bilgisi içeren dersler mevcuttur.<sup>28</sup>

Ayrıca program, yoğun çalıştaylar (workshop) dizini ile yürütülmekte, bireysel çalışmalarla, yazılı ödevlerle, gözetimli klinik uygulama ve kişisel danışmanlıklarla desteklenmektedir. Çalıştaylar 9:00-19:00 saatleri arası olmak üzere haftada iki gün yapılmaktadır. Çalıştaylarda ortak toplantılar, dersler, beceri çalışmaları, seminerler, küçük grup çalışmaları ve bire bir ders görüşmeleri yer almaktadır.

Kurumun belirtilen programına bakıldığında, pastoral/dini danışmanlık alanında görev yapacak olan görevlilere, mesleklerine yönelik teorik ve pratik olarak sıkı bir eğitim programı uygulanmakta olduğu görülmektedir.

## 2. AİLE ve DİNİ REHBERLİK BÜROLARI

### 2.1. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının Kuruluşu ve Tarihçesi

Ülkemizde din işlerini yürütme ve toplumu din konusunda aydınlatma görevi yasalarla Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı "Taşra Teşkilatı Görev ve Çalışma Yönergesi"nin 5. Maddesi gereği müftüler; imkan ve ihtiyaca göre eğitim, irşat, ifta ve yayın hizmetlerinde müftüye yardımcı olmak üzere özel bir komisyon kurulabilirler. Aynı yönergenin 8. maddesinde, dini konularla ilgili sorular yazılı ve sözlü soruları cevaplandırmak müftülüklerin görev alanları arasında kabul edilmiştir. Bu görevi yerine getirirken halkla iç içe olan müftülüklerin dini danışmanlık faaliyetinin dışında kalmaları düşünülemez.<sup>29</sup>

Değişen ve gelişen toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmek gayesiyle faaliyetlerini geliştirmeyi amaçlayan Diyanet İşleri Başkanlığı, özellikle son on yıllık süreçte din hizmetleri konusunda önemli çalışmalara imza atmıştır. Bu çalışmalardan birisi de il ve ilçe müftülükleri bünyesinde halktan gelen sorunlara karşı özellikle aile konusunda insanlara dini danışmanlık ve rehberlik yapmak amacıyla kurulan "Aile ve Dini Rehberlik Büroları" dır.

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının kuruluşunun temelini, 23-27 Kasım 1998 tarihlerinde II. Din Şurası'nda, "Nihâî Kararlar/Dini Konularda Toplumun Aydınlatılması ve Dinin Farklı Yorumlanmasından Kaynaklanan Problemler ve Çözüm Yolları" maddesinde alınan bir tavsiye kararı oluşturmaktadır.<sup>30</sup> Şura kararı doğrultusunda, 27 Ocak 2000'de oluşturulan komisyon "Dini Danışma ve

<sup>28</sup> Bkz. <http://www.pastoraat.nu/Curriculum.html>. (06.09.2013).

<sup>29</sup> Altaş, Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", s. 341.

<sup>30</sup> Bkz. II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998), DİB Yayınları, Ankara, 2003.

Rehberlik Merkezi”nin “Din Hizmetlerini Geliştirme ve Rehberlik Şubesi Müdürlüğü” adı altında Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı’na bağlı ayrı bir şube olarak kurulmasını karara bağlamıştır. 13 Nisan 2002’de bir onay alınarak “Aile Komisyonu” oluşturulmuş, 15 Nisan 2002’de komisyon için “olur” çıkmıştır. Böylece Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 15 Nisan 2002 tarih ve 199 sayılı oluru ile Aile ve Dini Rehberlik Büroları kurulmuş ve faaliyetine başlamıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Büroları projesine önem vermiş, pilot uygulama amacıyla 2003 yılında açılan altı büronun çalışmalarından olumlu neticeler alınmış olması ve halk tarafından da yoğun ilgi görmesi sebebiyle<sup>31</sup>, 2011 yılı sonuna kadar 81 il’in tamamında Aile ve Dini Rehberlik Büroları kurmuştur.

Şu anda 81 il ve 187 ilçe müftülüğü bünyesinde faaliyetine devam etmekte olan bürolarda görev yapan görevliler, hizmet alanına giren tüm soru ve sorunları titizlikle ele alma gayreti içindedirler. Cevap vermekte zorlandıkları veya çözülemeyecek kadar ciddi bir sorunla karşılaşılması halinde DİB Din İşleri Yüksek Kurulu’ndan yardım alınmakta; hizmet alanına girmeyen bir soru ya da sorunu olan danışanlar ise psikolog, doktor, avukat, polis vb. gibi sorunun uzmanlarına ya da ilgili kurum ve kuruluşlara yönlendirilmektedir.

## 2.2. Aile ve Dini Rehberlik Büroların Amacı ve Önemi

Aile toplumun çekirdeği ve temel taşı, sorumlulukların ve yükümlülüklerin paylaşıldığı, değerlerin birlikte yaşandığı bereketli bir alandır. Bu sebeple “aile” nin gerek fert, gerekse toplum açısından taşıdığı önem tartışılmaz bir gerçektir. İnsanın ve insanlığın mutluluğu ve devamı için aile kurumu; ailenin mutluluğu ve devamı için ise huzur şarttır.

Ailede huzuru bozan sebepler çeşitlilik arz etmektedir. Sebebi ve türü ne olursa olsun konu aile olunca dine ve dini bilgi ve anlayışa taalluk eden bir taraf hemen hemen her zaman ve her toplumda bulunmaktadır. İnsanlar gündelik hayatlarında bir problemle karşılaştıklarında, sorumluluğun bir kısmını dinle ilişkilendirdikleri ve soruna dini bir mahiyet kazandırdıkları öteden beri bilinen bir gerçektir.<sup>32</sup> Toplum hayatında ve ailede herhangi bir kriz yaşandığında, eskiden beri kabul edilmiş değerlerde yıpranma ve değişme görüldüğünde bireyler, yaşadıkları sıkıntılardan kendilerini kurtaracak bir yer aramaya başlar. Bu gibi durumlarda birey çoğu zaman kendine yakın hissettiği, vereceği bilgilere güven duyduğu kişi ve kurumlara başvurur. Batı toplumunda da bunun örnekleri

<sup>31</sup> 2012 Yılı Aile İrşat ve Rehberlik Büroları Faaliyet Raporu, DİB, 2013, Ankara, s. 14.

<sup>32</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998, ss. 103-115.

vardır. Yapılan araştırmalar duygusal sorunu olan ve bunun için psikologa giden birçok insanın dini danışmana başvurduklarını açığa çıkarmaktadır. 20 yıl süren bir araştırma, psikolojik sorunu için yardım arayan insanların yaklaşık %40'ının diğer ruh sağlığı uzmanları yerine din adamına gitmeyi tercih ettiklerini göstermiştir.<sup>33</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı, son yıllarda toplumdaki bireylerin dinle ilgili sorunlarıyla birebir ilgilenererek çözüm yolu bulabilme ve yürüttüğü din hizmetlerinin topluma sunumunda, ihtiyaçlar doğrultusunda yeni yöntemler kullanılması amacıyla çeşitli hizmet birimleri kurmuştur.

Aile ve Dini Rehberlik Büroları, adından da anlaşıldığı üzere "aile" kurumunu çalışmalarının merkezine alır. Bu merkezlerde görünüşte birbirinden farklı, ancak özünde aynı amaca hizmet eden pek çok hizmet yürütülür. Aile ve Dini Rehberlik Büroları, aileye dair meselelerin çözümünde rol almayı amaç edinmiş bir toplumsal hizmet birimidir.<sup>34</sup> Sadece soru veya sorunlarla karşılaşıldığında değil, önleyici tedbirler vasıtasıyla "sorunların oluşmaması için neler yapılabilir, muhtemel problemler karşısında nasıl davranılmalıdır?" sorularına cevap arayarak topluma faydalı olmak için gayret gösterir. Hastalıkları önleyici sağlık tedbirleri misali asıl ve öncelikli amaç, ailelerde huzur ve mutluluğun korunmasıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı "Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Çalışma Yönergesi"nde adıyla hazırlanmış olduğu yönergede büroların amaçlarını, bürolarda kimlerin görevlendirileceğini ve büroların görevlerini açıklamıştır. Bu yönergenin 5. Maddesinde büroların amaçları;

- a) Toplumumuzun aile hakkında dini açıdan doğru bilgilendirilmesini sağlamak,
- b) Aile yapısının korunmasına katkıda bulunmak.
- c) Halkımızın özellikle aile ve aile bireyleri ile ilgili dini içerikli soru ve sorunlarının çözümüne katkı sağlamak,
- d) Gerektiğinde ilgili kamu kurum ve kuruluşları, üniversiteler ve sivil toplum kuruluşları ile ortak çalışmalar yapmak şeklinde belirtilmiştir.<sup>35</sup>

Amaçlarla ilgili maddeler incelendiğinde; Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının toplumun temel taşı olan aile yapımıza yönelik ciddi amaçlarının

<sup>33</sup> Vicky Genia, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışmanlar", (Çev. Üzeyir Ok), *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1999, c.12, S.1, s. 79.

<sup>34</sup> Hüseyin Peker, "Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarında Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, (Ed. N. Altaş, M. Köylü), Gündüz Yayınları, Ankara, 2012, s. 344.

<sup>35</sup> Bkz. Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Çalışma Yönergesi, Madde 5, s. 2.

olduğu söylenebilir. Yine bu amaçlar büroların, toplumu aile konusunda dini açıdan aydınlatma hizmetini yaygınlaştırmak, İslam'ın aileye verdiği değeri anlatmak, aile değerlerini yaşatmak ve ailelerde huzur ve mutluluğu korumak için her türlü gayret ve çalışmanın içerisinde bulduklarını göstermektedir. Ayrıca, aileye dair dini rehberlik hizmeti gerektiren bir problemi bulunan kimselerin bürolara yaptıkları başvuruları en iyi şekilde değerlendirerek onlara gerekli danışmanlık ve yönlendirmenin yapılmasını sağlamak yani dini danışmanlık yapmak istendiği anlaşılmaktadır.

### 3. DİNİ DANIŞMANLIK BAĞLAMINDA AİLE ve DİNİ REHBERLİK BÜROLARI

Birçok insanın problemlerini çözmesinde önemli bir merci olan din, insanların birbirlerine ve çevrelerine uyum sağlamalarında onlara yardımcı olur. Toplum bazen olgu ve olayların dini yönünü geri planda olsa da, bireysel ve sosyal sorunları paylaşmada, nitelikli ve güvenilir bireylere ve kurumlara ihtiyaç duymaktadır. Tarih içinde yüklendikleri misyon ve kültürümüzde edindikleri özel konum nedeniyle din görevlileri; insanların günlük hayatlarında dini veya ahlaki değerlerle ilişkili, karşılaştıkları her türlü problemleri hakkında danıştıkları kişiler olmuşlardır.<sup>36</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından uygulanan din hizmetleri, cami ile sınırlı kalmamakta, cami dışında da geniş bir alanı kuşatmaktadır. Namaz, oruç, zekat, hac, kurban ibadetlerinin yerine getirilmesinde olduğu gibi, toplumda sıklıkla karşılaşılan doğum ve ölümler, evlenme ve boşanmalar, anlaşmazlık ve huzursuzluklar, aile ve akraba ilişkileri, dini bilgi ihtiyaçları, yardımlaşma ve dayanışma konularında din görevlisinin yardım ve rehberliğini gerekli kılmaktadır. Bunların yanında hastalara, düşkünlere, engellilere, fakirlere, çaresizlere yönelik hizmetler de ayrı bir önem arz etmektedir. Belirtilen alanlarda yapılanlar ile yapılması gerekenler, bir dini danışmanlık ve rehberlik hizmeti olarak tanımlanır.<sup>37</sup>

Din hizmetleri çerçevesinde yapılan dini danışmanlık, bir dinin mensupları için gerekli yükümlülükleri yerine getirebilmelerini amaçlayan çalışmaları içerir. Bu hizmetlerin ifasında resmi olarak yer alan Başkanlık personeli, kendilerinden beklenen dini danışmanlığı bir şekilde yerine getirmektedir. Ülkemizde din hizmetlerinin geniş bir alana yayıldığı ve din görevlilerinin ülkenin her köşesinde

<sup>36</sup> Ok, *a.g.t.*, ss. 45-46.

<sup>37</sup> Cebeci, *a.g.e.*, s. 25.

bulduğu gerçeği dikkate alındığında, dini danışmanlık hizmetinin bu alanda eğitilmiş din görevlileri ile yürütülmesi gerekir. Bu durum insanlara sunulan hizmetin kalitesini artırabileceği gibi, din görevlilerinin kişilik ve mesleki yapılarının da güçlenmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca din görevlileri sorun yaşayan insanların hem kolay hem de ekonomik olarak sorun yaşamadan ulaşabilecekleri kişilerdir. Ancak bu hizmeti veren görevlilerin yaptıkları işin gereği olan alan, meslek ve uzmanlık bilgisine yeterince sahip olmadıkları da bir gerçektir.<sup>38</sup>

Din hizmetlerini ifa ederken yapılan dini danışmanlık, sadece bilgi aktarma ve bilgilendirme işi değil, aynı zamanda bireyin dini duygu, düşünce ve inancını geliştirmesi için yardımcı olan bir faaliyettir. Bireyin dini yaşantısında kutsal kavrama, aşkın varlığa ve değerlere yönelme konuları, iç dünyası ve duygusal yönüyle ilgili hususlar din hizmeti içinde değerlendirilir. Bu alanda insanı normalin dışına çeken ifrat-tefrit eğilimleri, aşırı sevgi ve nefrete dayalı inanç ve duygu sapmaları şeklinde sorunların yaşanması olağandır. Dini danışmanlık hizmetleri belirtilen sorunlarda devreye girmektedir.<sup>39</sup>

İnanan bir bireyin faydasına verilen dini danışmanlık hizmetleri, bireye manevi bir kazanç sağladığı ve bireyin ruh yapısını iyileşmesine yardımcı olduğu için din hizmetlerinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *“Her kim, bir Müslüman kardeşinin yardımında bulunur, ihtiyacını giderirse, Allah da onun bir ihtiyacını giderir.”*<sup>40</sup>

Ülkemizde din hizmetleri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Başkanlığa yüklenen görev çok önemli ve kapsamlıdır.<sup>41</sup> Başkanlık bu görevlerini hem cami içi (vaaz, hutbe, cami dersleri vb.) hem de cami dışı (panel, konferans ve sempozyum gibi bilimsel toplantılar, cezaevi, huzurevi ve hastanelerde din hizmeti vb.) etkinliklerle yürütmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı son olarak, cami dışı din hizmetlerinde aile ile ilgili sorunlarda vatandaşlarımızın başvurabileceği yeni hizmet birimi, Aile ve Dini Rehberlik Bürolarını hizmete açmıştır.

<sup>38</sup> DİB personelinin eğitim durumunu incelendiğinde, görevlilerin %18.3’ü lisans, %34.2’si önlisans, %36.6’sı lise, %1.8’i ortaokul ve %1.6’sının da ilkokul mezunu olduğu görülmektedir. [http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/personel\\_egitim/default.aspx](http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/personel_egitim/default.aspx) (26.10.2013).

<sup>39</sup> Feyza Kahvecioğlu Karaca, *“Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik”*, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2010, ss. 14-15.

<sup>40</sup> Müslim, Birr, 58; Ebu Davud, Edeb, 46.

<sup>41</sup> Bu görevler için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, [www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Mevzuat.aspx](http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Mevzuat.aspx). (04.09.2013).

### Sonuç

İnsanların yaşadıkları sorunları çözmeye aşamasında ortak paydalarından birisi dindir. Çünkü din inanan insanlar için daima maddî ve manevî şifa kaynağı olmuştur. Dini danışmanlığın ortaya çıkmasıyla bazı insanlar psikolojik ve ailevî sorunlarını psikolog ve danışmanların yanı sıra dinî danışmanlara da açmış ve aldıkları cevaplarla da büyük oranda problemlerinden kurtulmuşlardır. Bu durum dinî danışmanlık görevini üstlenen din görevlilerinin sorumluluğunu da arttırmıştır.

Dini danışmanlık uygulaması kişilerin dinle ilişkili herhangi bir konuda bir din adamı ya da din görevlisine başvurması ile gerçekleşmektedir. Uygulamayı diğer din eğitimi faaliyetlerinden ayıran unsur, danışmanın dini bilgi ile beraber danışma bilgi ve becerisine de sahip olması ve danışma ilişkisinde bunların her ikisini kullanarak danışan kişi üzerinde hem bilişsel hem de ruhsal iyileşme sağlamayı amaçlamasıdır.

Her ne kadar dini danışmanlık Batı kültürüne ait bir kavram ve kurum olmasına rağmen, taşıdığı anlam itibarıyla İslam kültüründeki irşat ve tebliğ kavramları içerisinde yer almaktadır. Ancak İslam kültüründe ve çalışmamızın konusunu teşkil eden Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında sunulan danışmanlık hizmetleri ile Batı'da uygulanmakta olan ve Hıristiyan kültüründeki pastoral danışma uygulamaları aynı değildir. Çünkü Hıristiyan geleneğindeki dini danışma ve rehberliğin birincil amacı, psikolojik iyileşmedir ve bunu sağlarken Hıristiyan geleneğindeki dua, takdis ve ritüeller gibi dini bilgi ve yöntemlerden yararlanılmaktadır. Çünkü kişi çoğunlukla günahlarının sebep olduğu pişmanlık ve üzüntü hali ile din adamına başvurmakta ve onun telkinleri sonrası psikolojik rahatlığa ulaşmaktadır. Ayrıca iki dinin, din adamına yüklediği rol ve yetkiler de birbirinden tamamen farklıdır. Bununla birlikte yüklenen anlam ve uygulama itibarıyla de yapılan faaliyet değişiklik arz etmektedir. Hıristiyan din adamı ile danışan kişi arasındaki "günah çıkarma" faaliyeti İslam'da yeri ve kabulü olmayan bir uygulamadır. Aksine, İslam'ın öngördüğü din görevlisi diğer dindar insanlardan ayrıcalıklı bir birey olmayıp, dini ve dine dair anlatım tekniklerini iyi bilen, topluma örnek olması gereken, dine, dini kurumlara ve inananlara hizmet veren kişidir. Temel görevi ise öğrenmek, öğretmek ve örnek olmaktır.<sup>42</sup>

Dini danışmanlığın tanımında belirtilen özelliklerin (iyileştirme, destekleme, yönlendirme, arabuluculuk/uzlaştırıcılık ve eğitmek/geliştirmek) bir

<sup>42</sup> Ayten Koç, "Sivas İl Müftülüğü Din Hizmetleri Faaliyetleri ve Aile İrşat Bürosu Rehberlik Çalışmaları", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, DİB Yayınları, Ankara, 2007, c. 2, s. 639.

kısmı il müftülükleri bünyesinde açılmış olan Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında da uygulanmaktadır. Bürolarda daha çok bilgilendirme, arabuluculuk / uzlaştırıcılık ve yönlendirme yapılmaktadır. Bununla birlikte bürolarda dini danışma ve rehberlik hizmeti ifa edilirken Kur'an ve sünnette yer alan bireyin bilme ihtiyacı<sup>43</sup>, yardım ihtiyacı<sup>44</sup> ve moral (manevi takviye) ihtiyacını<sup>45</sup> gidermeye yönelik çalışmalar yapıldığı da görülmektedir.

Dini danışmanlık, -yukarıda ifade edildiği gibi- Batı kültüründe ortaya çıkmış bir kavramdır. Bu nedenle dini danışmanlığın Batı'daki uygulama biçimini olduğu gibi ülkemize taşımak yerine, onun değerlerinin ülkemizin değerleriyle yeniden harmanlanması gerekmektedir. Bu şekilde oluşturulabilecek bir yardım hizmet modeli daha özgün bir yapıya sahip olacaktır.

Bir takım eksiklikleri olmasına rağmen, başlangıçtan günümüze kadar ciddi bir ilerleme göstermiş olan Aile ve Dini Rehberlik Büroları dini danışmanlık hizmeti veren birimlerdir. Ülkemizde dini danışmanlık adı altında bir hizmet bulunmamakta, dini danışman adıyla da herhangi bir istihdam yapılmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı böyle bir tanımlama yapmasa da, 2003 yılından itibaren açmaya başladığı Aile ve Dini Rehberlik Büroları, dini danışmanlık uygulamalarının kurumsal tarzdaki ilk örneğidir.

### Kaynaklar

- Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Çalışma Yönergesi, Madde 5.
- Altaş, Nurullah, *Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD), Ankara, 2000, c. 41, (ss. 321-334).
- , *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Gündüz Yayınları, Ankara 2012.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, "Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık" *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007, DİB Yayınları, Ankara, 2008, c. 2.
- Cebeci, Suat, "Bir Din Öğretim Yaklaşımı Olarak Dini Danışmanlık ve Rehberlik", *Değerler Eğitim Dergisi*, İstanbul, 2010, c. 8, (ss. 53-69).
- Clebsch, William vd., *Pastoral care in Historical Perspective*, New Jersey, Prentice-Hall, 1964.
- Clinebell, Howard J., *Basic Types of Pastoral Counseling*, Abingdon Press, New York, 1966.

<sup>43</sup> Nitekim bu husus Kur'an-ı Kerim'de "Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi." şeklinde belirtilmiştir. Bkz. Nahl, 16/78.

<sup>44</sup> Maide, 5/2; Tirmizi, Birr, 19.

<sup>45</sup> Duha, 93/1-3.

- Doğan, Recai, vd., *Din Bilimleri 1*, Ankuzem, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2009.
- Dyson, John, *Studens' Dictionary*, Best Publication, London, 2001.
- Genia, Vicky, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar", (Çev. Üzeyir Ok), *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1999, c. 12, S. 1, (ss. 71-82).
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), Ankara, 1998.
- İşık, Harun, *Cezaevlerinde Din*, Laçın Yayınları, Kayseri, 2009.
- Kahvecioğlu, Feyza Karaca, "Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik", SDÜ İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2010.
- Koç, Ayten, "Sivas İl Müftülüğü Din Hizmetleri Faaliyetleri ve Aile İrşat Bürosu Rehberlik Çalışmaları", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, DİB Yayınları, Ankara, 2007, c. 2.
- Maslow, Abraham, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, Çev: H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ok, Üzeyir, "Dini Danışmanlık: Tanımı ve Tarihi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri Gündüz Yayınları*, Ankara 2012.
- Önkal, Ahmet, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, DİB Yayınları, 2008, Ankara, c. 2.
- Özdoğan, Öznur, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", *AÜİFD*, Ankara, 2006, S. 47, (ss. 127-141).
- Peker, Hüseyin, "Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarında Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, (Ed. N. Altaş, M. Köylü), Gündüz Yayınları, Ankara, 2012.
- , *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun, 2000.
- Şentürk, Habil, *İbadet Psikolojisi*, İz Yayıncılık (2. Baskı), İstanbul, 2008.
- [www.pastoraat.nu/Curriculum.html](http://www.pastoraat.nu/Curriculum.html). (06.09.2013).
- Kaya, Saynur, "Pastoral Danışma", [ww.sanalpsikolog.com](http://ww.sanalpsikolog.com),(21.01.2013).



## KUR'AN'DA İHLAS

Ahmet ÖZDEMİR\*

### Özet

İhlas, kulluğun, ibadetin temel ögesidir, özüdür. İbadetler ancak ihlaslı bir şekilde yapılırsa değer görecektir. Kur'an'da ihlas kavramı farklı şekillerde birçok ayette yer almaktadır. Bu ayetlerde kul, bazı örneklemeler anlatılmak suretiyle hayatının her alanında ihlaslı olmaya davet edilmektedir. İhlas kavramının yer aldığı ayetlerin çıkarılarak bunlar hakkında değerlendirmeler yapılması konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu sebeple araştırmamızda çeşitli tefsirlerden de istifade edilmek suretiyle değerlendirmeler yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İhlas, İbadet, Kulluk, Kur'an, Riya.

## IHLAS IN THE KORAN

### Abstract

Ihlas is the key element, essence of the slavery and worship. The worships will be valuable when they are done in a sincerely way. In the Koran, the concept of ihlas takes place in many verses in different forms. In these verses, the human being is invited to be a sincere person in every parts of his life by means of being told some exemplifications. By removing the verses which take place the concept of ihlas, making evaluations about these will provide the subject to be understood. Therefore, some evaluations will be done to benefit from variety of comments in our study.

**Key Words:** Ihlas, worship, slavery, the Koran, hypocrisy.

---

\* Yrd. Doç. Dr, Gaziosmanpaşa Ün. İlahiyat Fakültesi, ahmet.aozdemir@gop.edu.tr

## Giriş

İhlas, ibadetin özü, samimiyetin göstergesi, kulluk bilincinde ulaşılan noktanın ifadesidir. Kulluğun değeri onu yerine getirirken gösterilen ihlasla, samimiyete bağlıdır.

İhlasın bu kadar önemli olmasının nedeni ise gayet açıktır. Bir işe eğer gönüllü olarak girilirse onun getirisi daha fazla olacaktır. Bu, sadece maddi olarak değil manevi olarak da kendini gösterecektir. Kişi, hem dünyevi bir ihtiyacını gidermiş olacak hem de yaptığı işten keyif alacaktır. İbadette bu şekildedir. Kul, ibadetinde ihlaslı olursa hem isteyerek yaptığı için Rabbini memnun edecek hem de ibadetten aldığı zevk artacaktır.

Hz. Adem (as)'den günümüze kadar insanoğlu hep samimiyet testine tabi tutulmuştur. Habil-Kabil olayında samimi olan Habil'in duası kabul edilerek Kabil, samimiyetsizliğinin ve kötü niyetinin kurbanı olmuştur. Allah (cc)'ın yolunun ihlaslı temsilcileri peygamberler, hayatları boyunca insanları, samimi bir şekilde Allah(cc)'a kulluk etmeye, bu kulluklarına kulluğa mani olacak şirk, riya gibi olumsuz unsurları katmamaya davet etmişlerdir.

Hayat kitabımız Kur'an, ihlas konusunu kulluğun merkezine alan ayetlerle doludur. İçerisinde hemen hemen hayatta karşılaşacağımız bütün konuları öz bir şekilde barındıran yüce kitabımız, yapılan işlerin ancak ihlaslı olunursa değer kazanacağını, samimiyetin olmadığı bir ibadetin Allah (cc) katında herhangi bir değerinin olmayacağını bizlere haber vermektedir.

Samimi olmak sadece dini konular için söz konusu değildir. Yaşantımızın her safhasında samimiyet testine tabi tutulmaktayız. İnsanlarla olan ilişkilerimizde samimiyet, dostlukların, ilişkilerin sağlam bir zemine oturtulmasında ve devamlılığında önemli bir yere sahiptir. Çünkü insanlar, güvенеbilecekleri, ikiyüzlü olmayan, samimi, dürüst kişilerle dostluk kurmak isterler.

Kur'an'da ihlas konusu geniş bir şekilde yer almaktadır. Bunun incelenerek okuyucuların istifadesine sunulması önem arz etmektedir. Konuyla ilgili yapılan birçok çalışma mevcuttur. Ama her çalışmada farklı bir bakış açısıyla konu değerlendirileceğinden her birinin katkısının olacağı muhakkaktır. Bu çalışmamızda temel başlıklar halinde ihlas kavramını çeşitli yönleriyle ortaya koyacağız.

Çalışmamız, bazı tefsirlerden de istifade etmek suretiyle kısa değerlendirmeler yapmak şeklinde olacak, çok fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

## 1. İhlas'ın Kavramsal Tahlili

### a. İhlas Kelimesi

İhlas kelimesi h-l-s fiil kökünden türemiş olup,<sup>1</sup> Allah (cc)'ı birlemek yani tevhid ehli olmak demektir.<sup>2</sup> Yahudilerin düşmüş olduğu teşbih inancından, Hıristiyanların düşmüş olduğu teslis inancından uzak kalarak kullukta Allah (cc)'tan başka her şeyden uzak olmak demektir.<sup>3</sup>

İhlas, ferdin, ibadetlerinde Allah (cc)'ın emir ve taleplerinin dışında her şeye kapanması, abd ve Mabud münasebetinde sır tutucu olması, sorumluluklarını sadece O (cc) emrettiği için yapması, bunları yaparken O (cc)'nun hoşnutluğunu hedeflemesi demektir.<sup>4</sup>

İhlas, ibadetin özüne aykırı olan her türlü gösterişten, şirkten, dünyalık kaygılardan, çıkar hesaplarından onu arındırmak, saf ve tertemiz bir şekilde ibadeti Allah (cc)'a arz etmektir. İbadetleri insanların beğenmesi için değil sadece Allah rızası için yapmak demektir.

### b. İhlas ile Anlam Yakınlığı Olan Kelime

#### Safi

Bir şeyin ayıp-kusur'dan uzak olması demektir.<sup>5</sup> Bu kelimenin açıklaması yapılırken aynı anlama geldiğini ifade etmek için ihlas kelimesi ile aynı kökten gelen "halis" kelimesi kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Rağıb el-İsfehani'ye göre, 'Halesa' kelimesi 'safı' kelimesiyle birbirine yakın anlamlar ifade etmektedir. Aradaki fark şudur: 'Halesa', önce kiri vardı, arındı, temizlendi anlamına gelmektedir.<sup>7</sup>

Bu kelime, kısaca her türlü kirden, kötülükten temiz olmayı ifade etmektedir. İhlas kelimesiyle kıyaslandığında safi kelimesinin doğasında temiz

<sup>1</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağıb İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005, s. 161.

<sup>2</sup> Muhammed Murtazâ el-Hüseyînî, *ez-Zebîdî, Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Gâmûs*. Matbaatu Hukumeti Kuveyt, Kuveyt, 1977, XVII, s. 562.

<sup>3</sup> İsfehani, *a.g.e*, s. 161.

<sup>4</sup> Ali Ünal, *Kuran'da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İstanbul, 2003, s. 464.

<sup>5</sup> İsfehani, *a.g.e*, s. 286.

<sup>6</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e*, XXXVIII/428.

<sup>7</sup> İsfehani, *a.g.e*, s. 161.

olma anlamının olduğunu görmekteyiz. Yani hiçbir zaman pislige bulaşmamış olan saf tertemiz.

### c. İhlas ile Zıt Anlamalı Kelimeler

#### 1. Riya

Riya kelimesi, ru'yet kökünden türeyen bir kelime olup,<sup>8</sup> insanlara gösteriş yapmak, yapılan işin insanlar tarafından duyulmasını istemek,<sup>9</sup> Allah (cc)'tan başkası için amel işlemek,<sup>10</sup> manalarına gelmektedir.

Riyada kalp ile amelin uyumsuzluğu söz konusudur. Kişi, kalben istemediği halde bazı davranışları birtakım dünyevi çıkarlar nedeniyle ortaya koymaktadır.

Riyada Allah (cc)'tan beklenen şey kuldun beklenmektedir. Yapılan iyiliklerin karşılığını dünyada almak isteyen kişi insanlar görsünler diye iyilik-ibadet yapar. Ama Allah (cc)'tan bekleyen kişi insanların düşüncelerine aldırmaksızın sadece Allah (cc)'ın rızasını gözeterek yapar. Bunun karşılığını da ahirette alır.

#### 2. Şirk

Şirk, Allah (cc)'a yani tek olan Yaratıcı Kudrete zatında veya tasarrufunda ortak tanımaktır. Bir başka deyişle, ulûhiyetin özelliklerinden birini bir başkasına tanımaktır.<sup>11</sup>

Bazı işlerde gösteriş yapmak, ona riya karıştırmak, küçük şirk olarak kabul edilmiştir.<sup>12</sup> Çünkü amellerinde gösteriş yapan kişi, o ameline Allah (cc)'tan başkasını ortak etmiş gibi olur.<sup>13</sup>

Şirkin temelinde, heva ve hevesine nefsinin tutkularına kul olan insanların Tevhide başkaldırışı yatar. Bütün müşrikler ve müşrik toplumlar, çoğunlukla ahlaksız arzularının ve tutkularının peşine düşerek zulüm yapmışlardır.<sup>14</sup> Bu nedenle bütün peygamberler, müşriklerin bu azgınlıklarıyla mücadele etmiştir.

<sup>8</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut, 19.baskı, İstanbul, 1999, s. 450.

<sup>9</sup> İsfehani, *a.g.e.*, s. 190.

<sup>10</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVIII/105.

<sup>11</sup> Öztürk, *a.g.e.*, s. 545.

<sup>12</sup> İsfehani, *a.g.e.*, s. 263.

<sup>13</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVII/225.

<sup>14</sup> Ünal, *a.g.e.*, s. 325.

## 2. İhlas Kavramı'nın Kur'an'da Yer Alış Şekli

### a. İhlas, Yaratıcıya Gönülden Bağlanmanın Adıdır

Çalışmamıza ihlas kavramının yaratıcıyla olan irtibatı sağlama fonksiyonu üzerinde durarak başlayalım.

İhlas kavramı Kur'an'da, Allah (cc)'a gönülden bağlanmanın önemli bir unsuru olarak yer almaktadır. Yaratıcıya gönülden bağlanmak kul açısından yüksek bir mertebeye ulaşmak anlamına gelecektir. Çünkü kul, her halükarda O'na muhtaçtır, acizdir, zayıftır. Allah (cc)'ın yardımı olmadan hayatını devam ettiremez. O nedenle bu bağı güçlü tutarsa madden ve manen huzura erme imkanına kavuşacaktır. Kulun her ihtiyacını karşılayan Allah (cc), elbette ki gönülden bağlanılmayı en çok hak edendir.

Allah (cc) Kur'an'da bu gerçeği Hz. Peygamber'e şu şekilde ifade ettirmektedir: *"Onlara de ki: "Allah hakkında mı bizimle tartışıp duruyorsunuz? Halbuki O, bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir. Bizim işlediklerimiz bize, sizin işledikleriniz size aittir. Biz ona gönülden bağlanmış kimseleriz."*<sup>15</sup>

Ayet-i kerimede Allah (cc) hakkında herhangi bir tartışmaya girmeden, O'nun herkesin Rabbi olduğu gerçeğinin kabul edilmesi dile getirilmekte, inkar edenlerin yapması gereken şeyin müminlerin yaptığı gibi Allah (cc)'a gönülden bağlı olmak olduğu hatırlatılmaktadır.

Yaratıcıya gönülden bağlanmak, ibadeti sadece O'na has kılmak, itaat etmek, O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak, O'ndan başkasına ibadet etmemek demektir.<sup>16</sup> Yapılan bütün işlerde sadece O'nun rızasını gözetmek,<sup>17</sup> tevhid ehli olmak,<sup>18</sup> da yine O'na gönülden bağlanmak anlamına gelmektedir.

### b. İhlas, Sıkıntılı Zamanlarda İmdada Yetişir

İhlas'ın bir diğer boyutu, zor zamanlarında kulun duasının kabulüne vesile olabilmesidir. Elbette ki kulluk, hayatımızın her anını kuşatmalıdır. Refah zamanında da sıkıntılı zamanda da yaratıcı hatırlanmalıdır. Kulluk bu şekilde olması gerekirken, bazı insanlar, sıkıntıya uğramadan yaratıcılarını

<sup>15</sup> Bakara 2/139.

<sup>16</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Daru Hicr, Kahire, 2001, II, s. 608.

<sup>17</sup> Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır, 1946, I, s. 219.

<sup>18</sup> İmadu'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (et-Tab'u'l-evvel). Müessesetü Kurtuba, Yer yok, 2000, II, s. 106.

hatırlayamazlar. Bu zor durumda inkarcılar bile gönülden Allah (cc)'a dua etmeye başlarlar. Her ne kadar bu duyguları geçici olsa da böyle bir davranışı ortaya koymaları Allah (cc)'ın varlığını kabul ettiklerinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an, bu gerçeği şu şekilde ifade etmektedir: *"O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığımız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgarla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah'a has kılarak "Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız" diye Allah'a yalvarırlar."*<sup>19</sup>

Burada "dini Allah'a has kılmak"tan kasıt, duayı sadece Allah (cc)'a yapmak, duada O'na başkalarını ortak etmemek demektir.<sup>20</sup> İnkarcılar bile zor zamanlarında diğer taptıklarını bir kenara bırakarak sadece Allah (cc)'a dua ederler.<sup>21</sup> Ama Allah (cc), onları bu zor durumdan kurtardıktan sonra çok azı müstesna tekrar eski batıl inançlarına dönerler. Yaşadıkları bu acı tecrübeyi hemen unutuverirler.

### c. Güzel Akıbet, İhlaslı Kullar İçindir

Dünya hayatı bir şekilde sona erecektir. Allah (cc), haddi aşan bazı kişilerin cezasını ibret olsun diye daha dünyada iken vermiş bazılarını da ahirete bırakmıştır. Akıbetin hayır olması için yüce yaratıcıya hakkıyla kulluk etmek, Rabbiyle olan münasebetinde ihlaslı olmak, vazgeçilmez bir unsurdur.

Kur'an bu gerçeği bize şu şekilde izah etmektedir: *"Andolsun, biz onlara da uyarıcılar göndermiştik. Bak, uyarılanların sonu nasıl oldu! Ancak Allah'ın ihlâslı kulları başka."*<sup>22</sup>

Burada bahsi geçen ihlaslı kullar, gönderilen peygamberlere yardım eden ve onların zafere ulaşmasına katkı sağlayanlardır.<sup>23</sup> Bunların sayıları İslam düşmanlarıyla kıyaslandığında hep daha az olmuştur.<sup>24</sup> "İslâm garip olarak

<sup>19</sup> Yunus 10/22.

<sup>20</sup> Muhammed Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Daru Tunusiyye, Tunus, 1984, XI, s. 138.

<sup>21</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l Mübeyyin limâ tedammenehu mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Müessesetu Risale, Beyrut, 2006, X, s. 475.

<sup>22</sup> Saffat 37/72-74.

<sup>23</sup> İbn Kesir, a.g.e, XII, 30.

<sup>24</sup> Ebu Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1993, VII, 349.

başladı. Başladığı gibi yine garip olarak dönecektir. Öyleyse ne mutlu o gariplere!"<sup>25</sup> hadis-i şerifi de bu gerçeği ifade etmektedir. Burada hem inanan insanların daha çok zayıflardan olacağı hem de sayı olarak inkarcılara oranla daha az olacakları gerçeğine işaret olduğu gözükmemektedir.

Hakka gönülden boyun eğenler, Hakkın uyarılarını dikkate alarak hayatlarını dizayn edenler, ihlaslı olan kullardır. Bunlar, her ne zaman bir uyarıcı gelse onun buyruklarına teslim olurlar. Yaratıcının emir ve yasaklarını hayat kaynağı olarak görür ve baş tacı ederler.

#### d. İhlas, Şirk'e Karşı Siperdir

İhlas aynı zamanda şirk'e karşı da kulun yardımcısıdır. Yüce yaratıcı kendisine asla ortak kabul etmez. Çünkü onun dengi, benzeri yoktur. Yaratılan hiç yaratana denk olur mu? Sadece denk olmak değil O'nun benzerinin olduğunu düşünmek dahi yaratıcıya karşı büyük haksızlık olur. Yüce Allah (cc)'ı hem zatında hem de sıfatlarında tek ve benzersiz kabul etmek imanın en başta gelen şartıdır.

Önemine binaen Kur'an'da, tövbe edilmeden ölüncüye şirk in affedilmez bir günah olduğu ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Hiç kimseye muhtaç olmayan Allah (cc)'ı, hayat bulması ve hayatına devam etmesi tamamen başkasına bağlı olan biriyle eşdeğer kabul etmenin bu şekilde karşılık görmesini anlamak zor olmayacaktır.

Yüce kitabımız Kur'an, bizi bu konuda uyarmaktadır: *"Allah ile cinler arasında da nesep bağı kurdular. Oysa cinler de kendilerinin Allah'ın huzuruna getirileceklerini bilirler. Allah, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir. Ancak Allah'ın ihlaslı kulları bunlar gibi değildir."*<sup>27</sup>

Müfessirlerin çoğu burada kastedilenin cinler değil melekler olduğunu söylemişlerdir. Çünkü meleklerin, Allah (cc)'ın kızları olduğu iddia edilmektedir. Bu tür iftiradan uzak kalan ihlaslı kullar ise ihlasları sayesinde şirkten beri olmuşlar,<sup>28</sup> sonuçta da kurtuluşa ererek azaptan kurtulmuşlardır.<sup>29</sup>

İhlaslı bir kul olmak, şirkle araya engel koymak demektir. İmanla bir arada bulunması asla düşünülmecek olan şirk in ihlasla bertaraf edilecek olması

<sup>25</sup> Müslim, İman, 232.

<sup>26</sup> Bkz. Nisa 4/116.

<sup>27</sup> Saffat 37/158-160.

<sup>28</sup> Kurtubî, a.g.e, XVIII,110-111.

<sup>29</sup> Merâğî, a.g.e, XXIII, 88.

inanan bir kul için ihlasın ne kadar önemli olduğu gerçeğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

### e. İhlas, Şeytan'ın Hilelerinin Düşmanıdır

Şeytan, insanın en büyük düşmanıdır. Onun görevi, insanları yaratıcısından uzaklaştırarak kendisine cehennemde arkadaşlar edinmektir. Bu nedenle mümin kişi, onun hilelerini, kandırma yöntemlerini bilerek ona göre tedbirli olmak durumundadır.

Kur'an'da şeytanın bu düşüncesini ortaya koyması şu şekilde dile getirilmektedir: *"İblis, "Senin şerefine andolsun ki, içlerinden ihlâslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracığım" dedi."*<sup>30</sup>

Ayet-i kerimede görüyoruz ki şeytan, ibadetlerinde ihlaslı olan kulları doğru yoldan saptırmaya gücünün yetmeyeceğini söylemektedir.<sup>31</sup> Yani saptırmak için uğraşmayacağını değil, saptırmaya gücünün yetmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>32</sup>

Şeytanın bu mücadelesi Hz. Adem'in yaratılmasıyla başlamıştır. O güne kadar yüksek bir makamda olan şeytan, Rabbine asi olması nedeniyle o makamdan indirilmiş ve lanetlenmiştir. O da buna karşılık diğer kulları yoldan çıkarmayı kendine görev saymıştır. Kendisine verilen gücün farkındadır. İnsanları kandırma konusunda üstün bir yeteneğe sahiptir. Gücünün sadece ihlaslı bir şekilde samimi olarak Rabbine kulluk etmeye çalışanlara yetmeyeceğinin farkındadır. Burada o gerçeği dile getirmektedir.

İhlaslı bir mümin, şeytan her ne kadar kendisini kandırmak için çeşitli yollara başvursa da, yaratıcısına olan imanından ve güveninden dolayı, şeytanın yalan söylediğini, insanları aldattığını, Allah (cc)'ın yolunun hak yol olduğunu, o yola güvenip dayanmak gerektiğini bilir ve hayatını buna göre şekillendirir.

### f. İhlas, İbadetin Özüdür

Şeytanın hile yaparak kandıramadığı kul elbette ki Rabbine ibadete yönelecek ve bu ibadetini de layıkıyla yerine getirmenin gayreti içinde olacaktır.

<sup>30</sup> Sad 38/82-83.

<sup>31</sup> Taberî, *a.g.e.*, XX,147.

<sup>32</sup> Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an* (2.baskı). İnsan yayınları, İstanbul, 1995, V, 89.



İbadet yalnız Allah (cc) için yapılmalıdır. İbadetin değer kazanması, yaratıcı tarafından mükâfat ile karşılık görmesi için, ibadetin özüne uymayan tavır ve hareketlerden uzak durmak gerekecektir.

Kur'an'da zaten bize bunu emretmektedir: *“Halbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir.”*<sup>33</sup>

Ayet-i kerimede geçen “dini Allah (cc)'a has kılmak” ifadesi, yalnızca Allah (cc)'a itaat etmek,<sup>34</sup> ibadette hiçbir şeyi ona ortak koşmamak,<sup>35</sup> tevhid üzere olmak<sup>36</sup> anlamına gelmektedir.

Doğru olan din anlayışı da zaten budur. Yani ibadetlerin sadece Allah (cc) için yapılmasıdır. Bu, Yüce Allah (cc)'ın emridir. İbadetin nasıl yapılacağını ibadeti emreden belirleyeceğine göre yüce yaratıcının bu noktada yaptığı uyarılara dikkat etmek ibadetlerin geçerli olması noktasında önem arz edecektir.

Böyle bir durumda yine ihlas, kulun en önemli destekçisi olacaktır. Kul, onunla şeytanın, ibadetlerin huşulu bir şekilde yapılmasının önüne çıkardığı engellerle mücadele edecek ve büyük başarılar elde edecektir.

Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki, insan iyi bir kul olmak için gayret gösterirse Allah (cc) onun yardımcısı olacak ve onu her zaman koruyup gözetecektir.

### **g. İhlas, Mükafatın Habercisidir**

İhlaslı bir şekilde yapılacak ibadetin elbette ki bir mükafatı olacaktır. Allah (cc)'ın kulun ibadetine ihtiyacı yoktur. Kullar ibadet yapmamış olsa bile Allah (cc), onları yok eder ve ibadet yapacak başka birilerini yaratır. İbadete ihtiyacı olan kullardır. Çünkü ibadet, ahirette onun kurtuluş vesilesi olacaktır.

İbadet, sadece bedensel hareketlerden ibaret değildir. Onda önemli olan halis bir niyetle ve herhangi bir dünyalık beklenti olmadan yerine getirilmesidir. Samimi olarak yapılan az bir ibadet, samimiyetten yoksun çok ibadetten daha değerlidir.

İbadetlerde ihlaslı olmanın önemi ayette şu şekilde açıklanmıştır: *“Onların etleri ve kanları asla Allah'a ulaşmaz. Fakat ona sizin takvanız (Allah'a karşı gelmekten*

<sup>33</sup> Beyyine 98-5.

<sup>34</sup> Taberî, a.g.e, XXIV, 553.

<sup>35</sup> İbn Aşur, a.g.e, XXX, 480.

<sup>36</sup> İbn Kesir, a.g.e, XIV, 424.

sakinmanız) ulaşır. Böylece onları sizin hizmetinize verdi ki, size doğru yolu gösterdiğinden dolayı Allah'ı büyük tanıyasınız. İyilik edenleri müjdele."<sup>37</sup>

Şunu çok iyi biliyoruz ki ibadetler, ihlaslı bir şekilde yapılırsa Allah katında kabulü mümkün olacaktır.<sup>38</sup> Sadece Allah (cc)'ın rızasının olduğu ibadetler O'nun katında değerlidir.<sup>39</sup>

Burada kurban ibadeti örnek olarak anlatılmıştır. Ama hangi ibadet olursa olsun hepsi için aynı durum söz konusudur. O da ibadetleri kulluk şuuru içerisinde, sadece Allah (cc) rızası için yapmaktır. Toplum nezdinde bir itibar elde etmek veya başka bir dünyalık çıkar sağlamak gibi ibadetin ruhuna aykırı olarak yerine getirilen ibadetlerin kula bir faydası olmayacaktır.

#### **h. İhlas, Riya'nın Düşmanıdır**

İbadetlerin yalnızca Allah (cc) için yapılması gerçeği bu hedefe ulaşılmasına engel olacak her türlü etkenin devre dışı bırakılmasını gerektirecektir. Bu engellerden belki de en önemlisi riya'dır.

Hz. Peygamber bir hadisinde "*Sizin için en çok korktuğum şey küçük şirktir.*" buyurur. Sahabe "*küçük şirk nedir Ya Rasulallah?*" diye sorar. Peygamber efendimiz "*Riya!*" diye cevap verir.<sup>40</sup> Riya'nın bu şekilde ağır bir ifadeyle şirk olarak adlandırılması, gösteriş için ibadet yapan kişinin, ibadeti Allah (cc) için değil, başkaları için yapıyor olmasındandır. Allah (cc)'tan başkası için ibadet yapmakta şirk olduğundan bu şekilde ifade edilmiştir.

Allah (cc) için yapılmayan bir ibadetin değerinin olmadığını şu ayet açıklamaktadır: "*Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki Onlar, namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar.*"<sup>41</sup>

Bu ayet-i kerimede bahsi geçen kişiler ibadeti, kendilerini arındırmak için değil gösteriş için yaparlar.<sup>42</sup> Namazda şuuru yakalayamazlar. Onun hikmetini ve sırlarını anlayamazlar.<sup>43</sup> Bu şekilde ibadet yapanlar, zaten kıldıkları namazı da önemsemezler. Bu yüzden de şeytanın vesvesesinden uzak kalamazlar.<sup>44</sup> Böyle bir

<sup>37</sup> Hac 22/37.

<sup>38</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. Eser Neşriyat, İstanbul, 1982, V, 3406.

<sup>39</sup> Taberî, *a.g.e.*, XVI, 570.

<sup>40</sup> Tirmizi, *Hudut*, 24.

<sup>41</sup> Maun 107/4-6.

<sup>42</sup> el-Endelusî, *a.g.e.*, XIII, 518.

<sup>43</sup> Merâğî, *a.g.e.*, XXX, 250.

<sup>44</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, XXII, 512.

ibadetten haz alamayacakları için namaz onlara büyük bir yük gibi gelir ve istemeye istemeye namaza kalkarlar.

Burada, riya için ibadet yapan, ibadetinin şuurunda olmayan kişiler “yazıklar olsun” şeklinde ağır bir ifadeyle azarlanmaktadırlar. Böyle bir ifadenin kullanılması onların akıbetlerinin de iyi olmayacağını dolaylı bir şekilde göstermektedir.

Başka bir ayet-i kerime de yine aynı gerçeği ifade etmektedir: “*Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumu gibidir. Onlar kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.*”<sup>45</sup>

Bu şekilde gösteriş için ibadet yapanlar hakkında şöyle bir benzetme de yapılmıştır; onların durumu, alim veya asker olmadığı halde onların kıyafetini giyen kimse gibidir. Bir süre sonra onların düzenbazlığı ortaya çıkacaktır.<sup>46</sup>

Ayet-i kerime bize ibadetin, mümin olmanın bir gereği olduğunu göstermektedir. İbadeti yaptıran güç imandır. Kişi neye inanıyorsa inandığı şey onu inancının gerektirdiği şekilde davranışta bulunmaya zorlayacaktır. Güçlü bir iman kula, saf, temiz, riyadan uzak bir ibadetin yolunu gösterecektir. Gösteriş için yapılan ibadet, inancın zayıflığından kaynaklanacağından dolayı, ayetteki örnekte olduğu gibi karşılığında hiçbir şey elde edilemeyen boş bir çabadan öteye geçmeyecektir.

### **i. İhlas, Örnek İnsanların Hareket Tarzıdır**

İnsanlığın rehberleri peygamberlerdir. Allah (cc) onları, insanlara yol gösterecekleri, onları doğru yola sevk etsinler diye göndermiştir. Onlar da bu sorumluluğun bir gereği olarak gerek sözleriyle gerekse davranışlarıyla ümmetlerine örneklik etmişlerdir. Bu yüzden peygamberlerin sözleri ve davranışları hayatlarını dinin gereklerine göre ikame etmeye çalışan ümmetleri için son derece önemlidir.

Her yönüyle ümmetleri için örnek olan peygamberler Kur'an'da ihlaslı kullar olarak tarif edilmektedirler: “*(Ey Muhammed!) Güçlü ve basiretli kullarımız*

<sup>45</sup> Bakara 2/264.

<sup>46</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*. Darul-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1999, III, 55.

*İbrahim'i, İshak'ı ve Yakub'u da an. Şüphesiz biz onları, ahiret yurdunu düşünme özelliği ile (temizleyip) ihlâslı kimseler kıldık."*<sup>47</sup>

O peygamberlerin bütün çabaları geçici dünya için değil ahiret içindi.<sup>48</sup> Onlar, ahireti hem kendileri hatırlarlar hem de başkalarına hatırlatırlardı.<sup>49</sup> Ümmetleri için kendilerini feda ederler ve davaları konusunda hiçbir zaman yılgınlık göstermezlerdi.

Aynen peygamberlerde olduğu gibi onlara ümmet olan her ihlâslı kul, ahireti öncelikli olarak düşünen, dünyalık menfaat için ahiretini bir kenara atmayan, ebedî yurdu kazanmak için dünyanın geçici menfaatlerini elinin tersiyle iten, her davranışında Rabbinin rızasını gözetmen olmak durumundadır.

### **Sonuç**

Kullukta temel bir ölçü olarak kabul edilen ihlas, hayatın her alanında kendini gösterebilmektedir. Kullar, Rablerine karşı, diğer insanlara karşı hatta kendi nefislerine karşı samimi olmak suretiyle, hayatlarının anlam kazanmasına, huzurlu bir yaşam sürmelerine imkan sağlayabileceklerdir. Çünkü insanın Rabbiyle, diğer insanlarla, nefsiyle barışık olması, ruhuyla bedeninin uyumlu olmasına bağlıdır. İçi başka dışı başka olan insan hem bu dünyasını hem de ahiretini harabeye çevirecektir.

İhlas deyince akla ilk önce kutsal kitabımız Kur'an gelmektedir. Onun bu konuda ortaya koyacağı temel prensipler bu noktada yol gösterici bir hüviyete sahip olacaktır. Her alanda kısa ve öz de olsa söz söyleyen bir kitapta bu konuya da değinilmiş ve çeşitli konular anlatılırken onların içerisine ihlas unsurunun serpiştirilmesi ihmal edilmemiştir.

Ayetler izah edilirken ibadetlerde, insanlar arası ilişkilerde, haramlardan kaçınma konusunda ihlas unsuru hep ön planda tutulmuştur. Örnek bir olay anlatılırken ya da bir peygamberden bahsedilirken de onların ihlâslı oluşları üzerinde önemle durulmuştur.

Ayetlerde göz önünde bulundurulmuş bir diğer husus, insanın bu dünyaya Rabbine iyi bir kul olmak için gönderilmiş olmasıdır. Bu kulluğu yerine getirirken kulluğun ruhuna aykırı olan bütün etkenleri ortadan kaldırması önem arz etmektedir. Buradaki en büyük engellerden bir tanesi, ibadetlere riyanın

---

<sup>47</sup> Sad 38/45-46.

<sup>48</sup> İbn Kesir, *a.g.e.*, XII, 101.

<sup>49</sup> Mevdûdî, *a.g.e.*, V/82.

karıştırılmasıdır. Riya, samimiyetsizliğin, kulluğu gönülden yapmamanın, dünya menfaatini Allah (cc)'in rızasının önünde tutmanın göstergesidir. Kişi, böyle bir ayak bağından kurtulmadığı sürece hakiki kulluğa kavuşamayacaktır.

### Kaynaklar

- el-Endelusî, Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. Eser Neşriyat, İstanbul, 1982.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Gâmûs*. Matbaatu Hukumeti Kuveyt, Kuveyt, 1977.
- İbn Kesir, İmadu'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (et-Tab'u'l-evvel). Müessesetü Kurtuba, Yer yok, 2000.
- İbn, Aşur Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Daru Tunusiyye, Tunus, 1984.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Gâmûs*. Matbaatu Hukumeti Kuveyt, Kuveyt
- İsfehâni, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005
- Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı yay. Ankara, 2006.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l Mübeyyin limâ tedammenehu mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Müessesetü Risale, Beyrut, 2006.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l Al'â , *Tefhimu'l Kur'an* (2.baskı). İnsan yayınları, İstanbul, 1995.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuran'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut, 19.baskı, İstanbul, 1999.

Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*. Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Ünal, Ali, *Kuran'da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İstanbul, 2003.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (et-Tab'atu'l-ûlâ). Daru Hicr, Kahire, 2001.

## HÜSEYİN KÂZIM KADRİ'NİN İMAN-AMEL İLİŞKİSİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ

İbrahim BAYRAM\*

### Özet

Meşrutiyet döneminin dikkate değer simalarından biri olan Hüseyin Kâzım Kadri, İslâm âleminde ortaya çıkan sefaletin ve geri kalmışlığın sebepleri üzerinde kafa yormuş, çareleri hakkında fikir üretmiş ve eserleriyle Müslümanlara yol göstermiş önemli bir aydındır. Bu coğrafyanın içine düştüğü sıkıntıların sebeplerinden biri olarak kelâmcıların klasik iman-amel anlayışını gösteren müellif, ameli imanın bir cüzü kabul etmeyen, dolayısıyla günahın imana zarar vermeyeceği fikrini benimseyen bu zihniyetin Müslümanlar arasında yaşanan olumsuzlukların en önemli amillerinden biri olduğunu savunur. Bu makalede ameli imanın bir cüzü gören bir yaklaşımın temel argümanları ve aksi düşüncedeki anlayışlara gösterdiği tepki ile bu perspektifin bir değerlendirmesi yer alacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hüseyin Kâzım Kadri, iman, amel, büyük günah, küfür

### HÜSEYİN KÂZIM KADRI'S ANALYSIS OF THE OPINIONS ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN FAITH-ACTION

### Abstract

---

\* Yrd. Doç. Dr, Gaziosmanpaşa Üniv. İlahiyat Fakültesi, ibrahim.bayram@gop.edu.tr

Hüseyin Kâzım Kadri, who is one of the remarkable personalities of the second Constitutional era, chew on the reasons for poverty and backwardness in the Islamic World that emerged, has produced an idea of the resort and guided the Muslims with his works an important intellectual. The writer, indicates as one of the causes of the problems that fall into this geography, the understanding of Islamic theologians of the classical faith-action and defends this mentality does not accept actions an integral part from the faith, therefore embraces the idea that sin will not harm to faith is one of the most important officials of the negativity among Muslims. This article will include the main arguments of the approach that evaluates actions an integral part from the faith, reaction to the understanding in thinking otherwise and an assessment of this perspective.

**Key Words:** Hüseyin Kâzım Kadri, faith, action, the great sin, unbelief.

## Giriş

Osmanlının son dönemlerinde artık iyice belirginleşmeye başlayan geri kalmışlığın ve toplumsal çözülmenin önüne geçebilmek ve imparatorluğun çöküşünü engelleyebilmek, en azından geciktirebilmek adına ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük, Batıcılık gibi akımlar birbirinden farklı reçeteler sunsalar da bütün bu grupların temsilcileri bir şeylerin iyi gitmediği konusunda hemfikirdi. Sadece Osmanlı coğrafyası değil, tüm İslâm âlemi üzerinde varlığını hissettiren bu kötümser hava karşısında Müslüman aydınlar kendi içlerinde birtakım sorgulamalara girişip Müslümanlar adına bir kısım özeleştiriler yapmaya başladılar.

Meşrutiyet döneminin göreceli hürriyet atmosferi içerisinde yüzlerce gazete ve dergi yayın hayatına atılırken, pek çok risale ve kitap basılmaya başlandı. Dönemin ulemâsı ve fikir önderleri İslâm âleminin durumu hakkında teşhislerini, çözülme sebeplerini ve çözüm önerilerini ortaya koydular. İşte bu sıkıntılı atmosfer içerisinde dinî, siyasî, sosyal ve ahlâkî meselelere dair görüşlerini paylaşıp mütalaalarını serdeden ve İslâm coğrafyasının içine düştüğü perişanlığın sebep ve çözümleri üzerinde fikir yürüten aydınlardan biri de Hüseyin Kâzım Kadri (1870-1934) oldu.

1870 yılında İstanbul'da bir dönemin ünlü Trabzon valisi Kadri Bey'in oğlu olarak dünyaya gelen Hüseyin Kâzım, ilköğreniminden sonra İzmir İngiliz Ticaret Mektebi'nde tahsile başladı ve buradan mezun oldu. Sonrasında kendisini yetiştirmek, tabii ilimler ve lisan alanındaki eksikliğini gidermek için özel öğrenim



gördü. İngilizce, Fransızca, Arapça, Farsça, Latince ve Eski Yunanca dillerini öğrendi<sup>1</sup>. Maliye ve Hariciye Nezaretleri'nde çalıştı<sup>2</sup>. Siroz mutasarrıflığı, Halep valiliği, İstanbul şehreminliği ve İstanbul vali vekilliği gibi görevlerde bulundu. Daha sonra Selanik valiliğine atandı<sup>3</sup>. Tevfik Fikret (ö. 1915) ve Hüseyin Cahid [Yalçın] ile (ö. 1957) birlikte çıkardıkları *Tanin* gazetesi dışında *İkdâm*, *İctihad*, *Tasvîr-i Efkâr*, *Vakit*, *Malûmât*, *Sebülürreşâd* ve *Servet-i Fünûn* gibi gazete ve dergilerde makaleler yayımladı<sup>4</sup>. 1912'de Saruhan, 1920'de Aydın milletvekili olarak meclise girdi. Önce Ticaret ve Ziraat, sonra da Evkâf nazırlığı yaptı<sup>5</sup>. Milli Mücadele yıllarında Ankara hükümeti ile uyuşmazlığı çözmek için oluşturulan kurulun içerisinde yer aldı<sup>6</sup>. Sonraki hayatında ticarete atılan Hüseyin Kâzım, ömrünün sonlarını Beylerbeyi'nde geçirdi. 1934 yılında hava değişikliği için gittiği Tarsus'ta rahatsızlanarak hayata gözlerini yumdu<sup>7</sup>.

En çok hikmet, İslâm felsefesi, kelâm ve lisan alanlarıyla meşgul olan<sup>8</sup>, siyaset, din, ziraat ve lisan alanlarında teliflerde bulunan Hüseyin Kâzım, dinî eserlerinde Şeyh Muhsin-i Fânî takma adını kullandı<sup>9</sup>. *Hak ve Hakikat* (1909), *Felaha Doğru* (1912), *İstikbale Doğru* (1913), *Yirminci Asırda İslâmiyet* (1923), *Nûru'l-Beyân* (Kur'an-ı Kerim'in meal-kısa tefsiri 1924) ve *İnsan Hakları Beyannamesinin İslâm Hukukuna Göre İzahı* (1949) gibi dinî konulara ağırlık verdiği eserleri yayımlandı<sup>10</sup>. Bunların dışında müellifin çoğunluğu dinî konularla alakalı olan bazı yazma eserleri ise Türk Petrol Vakfına bağışlandı<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Osman Ergin, *İstanbul Şehreminleri*, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s. 245; İbrahim Alaeddin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1945, s. 211; Rekin Ertem, "Hüseyin Kâzım Kadri", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981, c. IV, s. 300.

<sup>2</sup> Nurettin Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *DİA*, XVIII, 554.

<sup>3</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, haz. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989, hazırlayanın girişi, s. 17; Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *DİA*, XVIII, 554.

<sup>4</sup> Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *DİA*, XVIII, 555.

<sup>5</sup> Rekin Ertem, "Hüseyin Kâzım Kadri", s. 301.

<sup>6</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, haz. İsmail Kara, hazırlayanın girişi, s. 30.

<sup>7</sup> Rekin Ertem, "Hüseyin Kâzım Kadri", s. 301.

<sup>8</sup> Ali Ekrem Bolayır, *Hatıralar*, haz. Metin Kayahan Özgül, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 483; Hüseyin Kâzım Kadri, *İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*, sdl. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, sadeleştirenin önsözü, s. 9.

<sup>9</sup> Osman Ergin, *İstanbul Şehreminleri*, s. 264.

<sup>10</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, haz. İsmail Kara, hazırlayanın girişi, s. 21-25; Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *DİA*, XVIII, 555.

<sup>11</sup> Nurhan Kuzu, *Osmanlıdan Modern Türkiye'ye Geçiş Döneminde Aydınların Medeniyet-Din İlişkilerine Bakışı, Hüseyin Kâzım Kadri ve Musa Carullah Bigiyef Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 51.

Kültürel meselelerde muhafazakâr bir çizgi izleyen, ancak dinî konularda oldukça modernist fikirlerin savunuculuğunu yapan Hüseyin Kâzım<sup>12</sup>, dostlarından birinin aktarımına göre iki hedefi gerçekleştirmek için çokça gayret gösterdi. Bunlardan biri İslâm âleminde görülen maddî geri kalmışlığın ve ahlâkî çöküntünün gerçek sebeplerini ortaya koyup buna dair çözüm üretmek, diğeri ise dinin hakiki mahiyetini tespit edip onun nüfûzunu pekiştirmek ve ictimâî alandaki kudretini en yüksek seviyelere çıkarmaktır<sup>13</sup>. İşte bu hedeflerini gerçekleştirmek için çıktığı yolda İslâmî pek çok konuda görüşlerini açıklayan müellif, İslâm toplumundaki ahlâkî yozlaşmanın önemli sebeplerinden biri olarak gördüğü klasik iman-amel ilişkisi anlayışına da temas ederek bu kurama yönelik eleştirilerini dile getirdi.

Hüseyin Kâzım'ın bu mesele hakkında getirdiği eleştirilerin nereye oturduğunu anlayabilmek, itikâdî mezheplerin bu konuya dair mevcut görüşlerinin aktarılmasını gerekli kıldığı için bu makalede önce bu görüşler kısaca zikredilecek daha sonra müellifin meseleye bakışı yansıtılacak ve nihayet onun bu görüşlerinin bir tahlîli yapılacaktır.

### İmanın Tarifi ve İman-Amel İlişkisi Hakkında Mezheplerin Görüşleri

Sözlükte tasdik anlamına gelen iman kelimesi ıstilahî olarak mezhepler tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir<sup>14</sup>. Mâtüridiyye mezhebinin görüşlerinin oluşmasına kaynaklık eden Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) göre iman dille ikrar kalple tasdikdir. Eş'ariyye ve Mâtüridiyye'ye göre ise iman kalple tasdik olup ikrar sadece dünyevî ahkâmın uygulanması için aranan bir şarttır<sup>15</sup>. Ehl-i Hadîs'e göre dille ikrar, kalple tasdik ve uzuvlarla amelden oluşan iman, Mu'tezile ve Hâriciyye'de büyük günahları terke ve bütün farzları edaya rücû eden bir sıfat, Cehmiyye'de mücerret bir marifet, Kerrâmiyye'de ise ikrardan ibaret bir niteliktir<sup>16</sup>.

Ehl-i Sünnete göre kalple tasdik ve dille ikrarda bulunan bir kimsenin bu tasdiki tekzibe, ikrarı inkâra dönüşmedikçe o kişi büyük günah işlemekle küfre düşmez. Küfre düşmediğine ve tasdikle tekzib arasında bir mevki olmadığına göre

<sup>12</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, haz. İsmail Kara, hazırlayanın girişi, s. 60.

<sup>13</sup> Şevki, *Hüseyin Kâzım Bey*, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1935, s. 77-78.

<sup>14</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002, s. 273.

<sup>15</sup> Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nüreddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Molla Ali bin Sultân Muhammed el-Kârî ale'l-Fıkhi'l-ekber*, İstanbul: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1955. s. 85-86; Nureddin es-Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978, s. 179; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 70-71.

<sup>16</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 274-276; es-Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 179.

de o kişi mümindir. Küfrü helal addetmedikçe veya büyük günahın helal olmasını istemedikçe, onun bu vasfı devam eder<sup>17</sup>. Selefiyye her ne kadar imanın tarifi içerisinde ameli katmış ise de onlar tasdik ve ikrar bulduktan sonra rükünlerden birini veya bir kısmını terk eden kişiyi tekfir etme cihetine gitmezler<sup>18</sup>. Zira onlar ameli imanın rüknü sayarken mahrumiyeti halinde kişiyi ebedî azaba düşürecek tasdik anlamındaki imanı değil, ameller terk edildiği için kemaliyetine zarar gelen imanı kastederler. Bu durumda amelin terkiyle imanın kendisi değil, kemaliyeti zarar görür<sup>19</sup>. Mu'tezile mezhebine göre ise büyük günah işleyen kişi ne kâfir ne de mümin olmayıp fasıktır. Buna bağlı olarak ona aynı şekilde kâfir veya müminin hükmü de verilmeyip üçüncü bir özel statü uygulanır ve bu kişi, küfür ile iman arasında bir menzilede kabul edilir (el-menziletü beyne'l-menziletayn)<sup>20</sup>. Tevbe etmeden ölmesi halinde ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirin azabından daha hafiftir<sup>21</sup>. Bu mezhebin önemli simalarından Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Haşim (ö. 321/933) kişinin iman ile küfür arasında bir menzilede kalmasına sebep olan günahları sadece farzlardan birini terk veya haramlardan birini ifaya tahsis ederken, onların diğer bir önemli düşünürü olan Ebu'l- Huzeyl el-Allâf ise (ö. 235/849-50) nafilenin terkinin dahi kişiyi bu derekeye düşüreceğini savunur<sup>22</sup>. Hâriciyye ise günah sahibini doğrudan kâfir ilan eder<sup>23</sup>. Şîa fırkaları genel anlamda imameti dinin temel prensiplerinden (usûlu'd-dîn) biri kabul edip ona inanmadan imanun tamam olmayacağını düşündüklerinden<sup>24</sup> onların iman-amel ilişkisine dair görüşleri ikinci planda kalmaktadır. Onların en mütedil kolu olarak kabul edilen Zeydiyye mezhebi ise tam anlamıyla tevbe etmeyen büyük günah sahibinin ebediyen cehennemde kalacağına inanır<sup>25</sup>. Mürcie ise inkâr

<sup>17</sup> Ramazan Efendi, *Şerh alâ şerhi'l-akâid*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, 1965, s. 239-240.

<sup>18</sup> Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîh-i Buhârî*, Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1392/1972, I, 117; Yunus Ekin, *Kur'an'a Göre İnançsızlık*, İstanbul: Işık Yayınları, 2001, s. 258.

<sup>19</sup> Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, I, 117; Ramazan Efendi, *Şerh alâ şerhi'l-akâid*, s. 262.

<sup>20</sup> Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu usûl'i-l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 2009, s. 697; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1428/2007, II, 250.

<sup>21</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebu Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Fâûr, Beyrut: Dâru'l-Marife, 5. Basım, 1416/1996, I, 57-58; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 212-213.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûl'i-l-hamse*, s. 707.

<sup>23</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 274. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 133.

<sup>24</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1980, s. 117; Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000, s. 129.

<sup>25</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 29; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 96; Ekin, *Kur'an'a*

halinde itaatin bir faydası, iman halinde ise günahın bir zararı olmayacağını savunur<sup>26</sup>. Onlara göre iman olduktan sonra hiçbir hayır yapılmayıp her türlü yasak işlense dahi bunun imana bir zararı olmaz. O kişi kâmil mümin olarak kalır<sup>27</sup>. İmanın marifetten ibaret olduğunu savunan Cehmiyye ise bu bilgi sağlandıktan sonra onun lisanla inkârı halinde bile bu durumun küfre sebebiyet vermeyeceğini ve o kişinin mümin olarak öleceğini iddia eder<sup>28</sup>. Son olarak mezhepsel bir doktrin olarak değil, ferdî bir şekilde ortaya konan bir görüşe göre ise Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) büyük günah işleyen bir müminin münafık olacağını belirtir<sup>29</sup>.

İman-amel ilişkisi ve büyük günahın kişiyi imandan çıkarıp çıkarmadığı hususunda ortaya konulan bütün bu görüşlerin sahipleri kendi düşüncelerini naklî deliller ile ispatlamaya çalıştıkları gibi bazıları buna aklî delilleri de ilave eder. Biz makalemizin hududunu aşmamak için onlar tarafından zikredilen bu delillere temas etmeyecek ve artık Hüseyin Kâzım'ın konuya dair görüşlerini aktarmaya başlayacağız<sup>30</sup>.

### İman-Amel Münasebeti Hususunda Hüseyin Kâzım Kadri'nin Görüşleri

Zulme karşı metanetli duruşu ve haksızlık karşısında gösterdiği mücadelecî yapısıyla dikkat çeken<sup>31</sup>, zulüm nereden gelirse gelsin ona karşı "kükreyen" Hüseyin Kâzım<sup>32</sup>, valilik ve şehreminliği gibi önemli vazifeler ifa ederken halkın içerisine düştüğü sıkıntılara vâkıf olmuş, onları sömürmeye çalışan ve onlara karşı her türlü zulmü pervasız bir şekilde işleyen mütegalibe takımına şahitlik etmiştir. Bu tanıklığı nedeniyle böylesi zulümlerle yetkili bir makam olarak fiilen mücadele ettiği gibi, eserleriyle de bu mücadelesini sürdürmüştür. İşte hem karakteri itibarıyla hem de yakından müşahede ettiği haksızlıklar nedeniyle Hüseyin Kâzım, zulme karşı oldukça reaksiyoner bir tavır sergilemiştir.

*Göre İnançsızlık*, s. 250.

<sup>26</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 162; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farklılıkları*, trc. Cemil Akpınar, Konya: Rabita Yayınevi, 1977, s. 89; Ekin, *Kur'an'a Göre İnançsızlık*, s. 254.

<sup>27</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, II, 250.

<sup>28</sup> el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, I, 116; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 133.

<sup>29</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, II, 250.

<sup>30</sup> Bu konuda Ehl-i Sünnet'in istidlalde bulunduğu naslar için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, II, 254, 257; es-Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi* s. 180. Ameli imandan bir cüz görenlerin ayet ve hadislerden getirdiği deliller için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, II, 251.

<sup>31</sup> Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *DİA*, XVIII, 554. Onun bu konudaki mücadeleleri için bk. Ergin, *İstanbul Şehreminleri*, s.245-274.

<sup>32</sup> Bolayır, *Hatıralar*, s. 483.

Onun bu tutumunun bir yansıması da genel olarak ameli imandan bir cüz görmeyen ve ameli imanın tarifi içerisine sokmayan kelâmcıların mevcut anlayışlarına karşı olmuştur.

Pek çok eserinde iman-amel ilişkisi hakkındaki görüşlerini açıklayan Hüseyin Kâzım bu konudaki düşüncelerini en geniş ve en net şekilde *Yirminci Asırda İslâmiyet* adlı eserinde dile getirmiştir. İlk teliflerinden biri olan *Hak ve Hakikat* (1288/1909) isimli kitabında, sonraki bazı eserlerinde görülen kesinlik içerisinde olmasa da, iman-amel ilişkisine değinen müellif, hiçbir din ve şeriatın sadece itikâdî esaslardan teşekkül etmediğini, dille ikrar ve kalple tasdikten başka fiilî olarak da ortaya konması gereken bazı ahkâmın bulunduğunu ifade eder. Bu yükümlülüklerin sadece ibadetlerle sınırlı olmadığını, onun içerisine insanların saadetini temin edecek olan insanî haklara riayetini gerektirdiği sorumlulukların da dâhil olduğunu belirtir. İslâm'ın itikat ve ibadet boyutu dışında kalan ahlâkî ve sosyal veçhelerinin düzgün bir şekilde ortaya konulmamasında ulemânın büyük vebali olduğunu, onların birtakım lafzî mücadele ve teviller içerisinde yoğrulup kaldıklarını ve maalesef bunun ötesine geçemediklerini iddia eder<sup>33</sup>.

Müellife göre Müslümanlığın gayesini sadece bilinen anlamıyla iman ve ibadetten ibaret görmek yanlış bir yaklaşımdır. Aksine İslâm, din ile insanlar arasında oldukça güçlü bağlar kurduktan sonra dinin veya diğer bir ifadeyle Allah'ın ictimaî faydaları havi olan emirlerine riyeti ve böylece sosyal nizamın sağlanmasını da hedefler. Bu emirlere gösterilen titizlik ölçüsünde Müslümanlar hak ve hakikat üzerine birliktelik sağlarlar ve kendilerini haksızlıklara karşı bir koruma çemberi içerisine alırlar. Böylece dinin tayin buyurduğu ictimaî nizam, Cenab-ı Hakk'a olan iman ile güvence altına alınmış olur. Bu durumda onun bakış açısına göre iman: "Allah'a karşı takvadan, insanlara karşı adalet-i ictimaiyyeden ibarettir." İmanın alanını bu denli genişleten yazar, onun nefiste gerçekleşen boyutunun yanında ictimaî alanda tezahür eden bir veçhesinin bulunduğunu ısrarla dile getirir. Buna göre ilkinde imanın kendisini "ittikadan ibaret ve mehârim ve münkerâttan tebaud"; ikincisinde ise hak ve adaleti koruma altına almak şeklinde izhar ettiğini belirtir. Bu anlayış içerisinde imanın diğer Müslümanların da emniyetini sağlayacak ve onlara güven duygusu aşılacak bir fonksiyona sahip olması gerektiğine vurgu yapar. Bunun dışındaki iman anlayışlarının hakikati tam anlamıyla yansıtmaktan uzak olduğunu düşünen yazar, kendisinin ortaya koymuş olduğu yaklaşımın hayatın gayesi olan

<sup>33</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Hak ve Hakikat*, İstanbul, 1288, s. 44-45.

mutluluğa ulaştıracak ortamı da hazırlayacağını ifade eder<sup>34</sup>. Ona göre imanın ulûhiyete taalluk eden boyutunun dışında insanlığa yani topluma taalluk eden bu sosyal yönü de oldukça önemlidir. Bu ikinci veçhe, beşerin tabîî haklarına riayetin sağlanmasını gaye edinir. Bu yönüyle İslâm'ı iki dünya mutluluğu bahşeden, "enfüsî ve âfâkî" kanun, inanç ve imandan oluşan bir yapı olarak görmek gerekir<sup>35</sup>. Müellif başka bir eserinde de benzer mütalaaları yürütüp dinin, ahlâkî, sosyal ve medenî kanun ve ahkâmı da kapsamı altına aldığını, kişinin bu alanlardaki sorumluluğunu hakkıyla yerine getirmesinin onun "kemâl-i imanının" bir işareti olduğunu belirtir<sup>36</sup>.

Müellife göre imanı sadece kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklinde tarif etmek, aklî, ahlâkî ve sosyal gayeleri göz ardı etmeyi beraberinde getirecek bir yaklaşımdır. Bunun yerine Allah'a ve insanlara karşı vazifeden başlayarak aklî evsaktan ahlâkî seciyeye kadar her tür niyet ve hareketin bir şekilde imanla alakasını kurmak, hatta bunları imana dâhil etmek daha uygun bir anlayış olacaktır<sup>37</sup>.

Ameli içine almayan iman tariflerinin şeriatın hedeflediği ahlâkî ve ictimai atılımları gerçekleştiremeyeceğini savunan Hüseyin Kâzım, helal kabul edilmedikçe işlenen kötülüklerin imana bir zarar vermeyeceği inancının dini ve onun ahkâmını bir hiç mesabesine düşüreceğini savunur. Ona göre bu inanç, dini birtakım merasimlere indirgediği gibi insanların canlarına ve mallarına kasteden, her türlü rezilliği pervasızca işleyen, Kâbe'yi tahrip eden, Hz. Peygamber'in torununu öldüren kimseleri mümin kategorisi içinde mütalaa eden bir anlayışa zemin hazırlamıştır. Halbuki Allah'tan korkan, Resulünden hayâ eden bir müslümanın böyle bir anlayışa olumlu bakması mümkün değildir<sup>38</sup>. Bu ifadelerinden onun amelleri imanın bir parçası görmeyen kişilere karşı ağır bir

<sup>34</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Felaha Doğru*, İstanbul: Tanîn Matbaası, 1328-1331, s. 48-49.

<sup>35</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *İstikbale Doğru*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Şirketi, 1329-1131, s. 4. Yazara göre imanın ulûhiyetle alakalı bölümü takvadan, insanlarla ilgili bölümü ise toplumsal adaletten oluşmaktadır. bk. Hüseyin Kâzım Kadri, *İstikbale Doğru*, s. 35.

<sup>36</sup> Burada ifade biçiminde dikkat çeken bir ayrıntı vardır. O da daha önceki teliflerinden biri olan *Yirminci Asırda İslamiyet* (1923) adlı eserinde iman-amel ilişkisini incelerken ameli doğrudan imanın bir parçası olarak gösteren ifadeler kullanmışken *Ziya Gökalp'in Tenkidi* (1933) adıyla İsmail Kara tarafından hazırlanan daha ileri tarihli bir çalışmada ameli, Ehl-i Hadis'in de kabul ettiği tarzda "kemal-i iman"ın bir işareti olarak zikretmiş olmasıdır. İlk bakışta müellifin ifadesinden sonradan görüşünün değiştiği gibi bir fikir uyansa da onun bunu "kemal-i iman ve İslâm" şeklinde turnak işaretiyle sunması aslında Ehl-i Sünnet'in anlayışına eleştiri babında bir gönderme yaptığını ortaya koymaktadır. Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, s. 157.

<sup>37</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339, s. 81.

<sup>38</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 82.

ithamda bulunduğu sonucunu çıkarmak mümkünse de kanaatimizce o kendisini daha iyi ortaya koyabilmek için böyle bir ifade kullanmakta ve bu konudaki hassasiyetini daha kararlı bir şekilde dile getirmeye çalışmaktadır.

Hüseyin Kâzım amelin imana dâhil edilmesi gerektiği konusunda öylesine duyarlıdır ki bu hassasiyeti kimi zaman onu muhatapları tarafından aleyhine kullanılabilir birtakım ifadelerle de yönlendirebilmektedir. Örneğin imanını lisanıyla ikrar ve kalbiyle tasdik etmiş ve haramı helal addetme gibi küfrüne neden olacak bir anlayışa kapılmamış, ancak bazı haksızlıklara bulaşmış olan kişilerin bu ikrarını “sıdka ve kizbe hamli mümkün olan”; tasdikini “güya” ve haramı helal addetmemesini “tahlil eder (helal addeder) gibi görünmeyen” ifadeleriyle kayıtlandırarak bir nevi niyet okuma olarak değerlendirilebilecek bir yorumda bulunur. Bu durumda onun düşüncesine göre imanın bir unsuru olarak kabul edilmesi gereken “amel” en ciddi dayanak konumundadır. Ehl-i Sünnet’in imanını ikrar ve tasdikle sınırlayan mevcut anlayışı, aslında zalim ve kâfir olan kimi kişilerin halis bir Müslüman olarak telakki edilmesine neden olmuştur. Bu yüzden Müslüman etiketi taşıyan ve öyle olduğunu düşünen bu zalim kişiler her türlü haksızlığı yapabilme cüretini kendilerinde bulmuşlardır. Müellife göre Müslümanlığı amentü esaslarında yer alan birkaç maddeye inanmakla sınırlandıran bu anlayış, hak ve hakikate karşı işlenmiş en büyük cinayetlerden biridir. Bu inanç esaslarını dinin yegâne gayesi olarak değil, onun insanlar ve özellikle müminler için hedeflediği gayelere ulaştıracak bir başlangıç olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Nitekim Kur’an’ı Kerim’de bu inanç konuları yanında tarihî, ahlâkî ve sosyal hayata ait açıklamaların ve ahkâmın da yer alması ona göre kendi görüşünü destekler mahiyettedir<sup>39</sup>.

İslâmî meselelere dair düşüncelerini kimi âyetlerden hareketle teyid etme gibi bir üslup benimseyen ve bu tarzını amelin imandan bir cüz olması gerektiğine dair görüşlerini ortaya koyarken de sürdüren müellif, Allah’ın “*müminleri karanlıklardan nura çıkaracağı*” (Bakara 2/257, Maide 5/16) ifade buyuran âyetlerine, karanlıktan nura çıkmak gibi büyük bir hadisenin O’nun ahkâmına uymakla gerçekleşeceği şeklinde bir yorum yapar. Yine “*Allah iman edenleri dünyada ve âhirette sağlam bir söz üzere sabit tutar.*” (İbrahim 14/27) âyetindeki “*kavl-i sabit*” ifadelerini dinî ve şer’î ahkâma sarf ederek bunlara iman edip imanını fiilî ve amelî olarak gösterenlerin dünya ve âhiret kurtuluşuna erecekleri yönünde bir açıklama getirir. Bu yaklaşımda dikkat çeken husus, onun âyetleri kendi bakış

<sup>39</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 228-230.

açısına uygun bir şekilde izah etmesidir. Müellifin doğrudan istidlalde bulunduğu bu ilâhî beyanlardan hareketle amelin imandan bir cüz olduğu yorumuna ulaşmak biraz zorlama bir tevil olsa da düşünürümüz, bu istidlallerden sonra iman ile amel arasında olması gereken “hakiki ve samimi” bağı görmezlikten gelmenin, İslâm’ı ulaşmaya çalıştığı gayelerden uzaklaştırmak ve onu şekli, içi doldurulmamış bir hale getirmek anlamına geleceğini belirtir<sup>40</sup>. Yine muhtelif âyetlerden alıntılar yapan ve ardından bu ve benzeri çeşitli âyetler aracılığıyla Allah’ın kullarına her türlü kötülüğü yasaklayıp iyi ve salih amellerin kendilerini dünya ve âhîret mutluluğuna eriştireceği müjdesini verdiği söyleyen müellif, bütün bu naslara rağmen imanı fiillerden tecrit edip onu “kuru bir söz” şekline büründürmenin hak ve hakikatle bağdaşır bir yanının bulunmadığını ifade eder<sup>41</sup>.

İtikadî esaslara inandıktan sonra kişinin iman ve İslâm’ının Kur’an ve hadislerde geçtiği şekliyle Allah’a, kendine ve beşere karşı olan vazifelerine gösterdiği riayet ile tamam olacağını savunan yazar, inancın amelle tezahür edeceğini, işlenen amellerin kişinin iman ve inkârı (küfrü) hususunda bir ölçüt oluşturduğunu beyan eder<sup>42</sup>.

Kelâmda amelin imandan bir cüz olmadığına dair delil olarak kullanılan bazı âyetleri tam aksi istikamette amelin imanın bir rüknü olduğu yönünde yorumlayan müellif iman ve amel kelimelerinin yan yana kullanıldığı bu âyetleri kendi görüşünün delilleri olarak isti’mal eder. Bu doğrultuda “Ancak iman edip salih amel işleyenlere sonsuz ecir vardır.” (el-İnşıkak 84/25); “Allah iman edip salih amel işleyenlere mağfiret ve büyük ecir vaad etti.” (el-Feth 48/29); “İman edip salih amel işleyenleri, Rableri kendi rahmetine dâhil eder.” (el-Câsiye 45/30); “Erkek ve kadın kim de mümin olarak salih amel işlerse işte onlar cennete girerler.” (Mü’min 40/40) ve “İman edip salih amel işleyenler için mağfiret ve büyük bir mükâfat vardır.” (el-Fâtır 35/7)

<sup>40</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 229-230. İbrahim sûresinin 27. âyetindeki “kavl-i sabit” ifadesini yukarıda geçtiği gibi yorumlayan müellif, kendi başkanlığındaki heyet tarafından yazılan tefsiri tercümede ise bu ifadeye “kelime-i tayyibe” gibi kendi yaptığı yoruma aykırı ama âyetin anlamına uygun bir mana vermesi, daha sonra değinileceği üzere, onun bazı âyetlere kendi bakışına uygun yorumlar getirdiğinin işaretidir. bk. Heyet [Reis: Hüseyin Kazım Kadri], *Nûru’l-beyân*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340-1341, I, 502.

<sup>41</sup> Yazar bu konudaki düşüncelerinin, yani amelin iman için bir şart olduğu görüşünün bir uzantısı olarak genel kanaatin aksine fasık olan imamın arkasında namazın caiz olmayacağı görüşünü savunur. Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 230-231. Müellife göre Müslümanlığı taklidî bir iman ve inançtan ibaret görmek, İslâm’ı hiçe indirgemek isteğinden başka bir şey değildir. Mücerret bir taklit ve imanla kişi kendini kurtaramaz. Kur’an Müslümanlara her işte doğru yolu gösterdiğine ve iyilik ile kötülüğün kaynaklarını bildirdiğine göre müminler, dinin tüm ahkâmını yerine getirmekle mükelleftirler. bk. Hüseyin Kâzım Kadri, *Felaha Doğru*, s. 35.

<sup>42</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 82.



âyetlerini kendi görüşünü destekleyen deliller manzumesi olarak aktarır. İman ve amelin birlikte kullanıldığı bu âyetlere başka birtakım ilahî beyanlar daha ekleyen ve bunun pek çok sayıda olduğunu dile getiren müellif, daha sonra yine benzer içeriğe sahip olarak mütalaa edilebilecek diğer bazı âyetlere yer vererek, iki cihanda ulaşılabilecek felahın, hayır-hasenat ve salih amele bağlı olduğunu belirtir<sup>43</sup>. Yine imanın salih amel ile yakın bir ilişki içerisinde olduğunu gösterdiğini düşündüğü çeşitli âyetleri zikreden yazar, imanın lisan ile ikrar ve kalp ile tasdike ilave olarak ayrıca fiil ile izhardan oluştuğunu savunur. Kalben bir tasdik eşlik etmediği bazı sözlerin dilden kolayca çıkabilmesine nazaran işin fiiliyat boyutuna dökülmesinin kalpte olanı yansıtma bakımından daha büyük bir güvence oluşturduğunu dile getirir<sup>44</sup>.

Öte yandan imanın tarifi içerisine amelleri dâhil eden yaklaşımını âyetlerin dışında hadislerle de desteklemeye çalışan ve bu manada “İman ve amel iki kardeştir<sup>45</sup>.”, “İman altmış küsur şubedir. Hayâ da imandan bir şubedir<sup>46</sup>.”, “Mümin, insanların elinden ve dilinden salim olduğu kişidir<sup>47</sup>.” ve “İslâm güzel ahlâktır<sup>48</sup>.” gibi hadislerle yer veren müellif, amelleri imandan ayrı kabul eden anlayışların yanlışlığına atıfta bulunur<sup>49</sup>. Yine “iman yetmiş küsur şube olup, bunlardan en faziletlisi “Lâilâhe illallah” kelimesi, en düşüğü ise eziyet veren bir şeyin yoldan kaldırılmasıdır<sup>50</sup>.” şeklinde ifade buyrulan hadis-i şeriften de istidlalde bulunan yazar dinî, ahlâkî veya sosyal bir menfaate vesile olan,

<sup>43</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 83- 85. Amelin imandan bir cüz olmadığı görüşünü savunan kelâmcıların kullandıkları delillerden ikisi şöylece ortaya konulur: Kur'an'da amelin iman üzerine atıf yapılarak ve imanın amelin sıhhati için şart kılınarak kullanılması amelin imandan başka bir şey olduğunu ve onun imandan bir cüz olmadığını gösterir. Zira bir yerde atıf varsa matuf ile matufun aleyhin birbirinden başka olmaları ve birinin ötekine dâhil olmaması gerekir. Yine bir şeyin kendisinin şartı olması muhal olduğundan meşrû, şarta dâhil değildir. Buna göre amel imanın gayridir ve ondan bir parça değildir. Hüseyin Kâzım'ın amelin imana dâhil olduğu yönündeki görüşünü desteklemek amacıyla istidlalde bulunduğu ayetlerde de amel ile iman arasında matuf-matufun aleyh ve şart-meşrû ilişkisi olmasına rağmen o, bu ilişkilerin gereğine dikkat etmeksizin amel-iman kelimelerinin aynı cümle içerisinde birbiriyle irtibatlı olmasından hareketle amelin imandan bir cüz olduğu sonucuna ulaşmıştır. Kelâmcıların kullandıkları bu iki delil için bk. Sa'düddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1408/1988, s. 80; es-Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi* s. 180.

<sup>44</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 85-87.

<sup>45</sup> Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 188, Hadis no. 3104.

<sup>46</sup> Buhârî, “İman”, 3; Müslim, “İman”, 57.

<sup>47</sup> Buhârî, “İman”, 4; Müslim, “İman”, 65.

<sup>48</sup> el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, III, 17, Hadis no. 5225.

<sup>49</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 87-88.

<sup>50</sup> Müslim, “İman”, 58; İbn Mâce, “Mukaddime”, 57.

Müslümanlara mutluluk bahşeden ve onlara selamet yolu açan her şeyi, imanın içerisine dâhil eder ve bu bakış açısıyla her Müslüman'ın imanının doğal olarak birbirinden farklı olacağı sonucuna ulaşır<sup>51</sup>.

Hüseyin Kâzım, edebiyat dünyasında kendisine büyük bir şöhret kazandıran *Türk Lügati* adlı çalışmasında da iman kelimesini açıklarken diğer eserleriyle tutarlı birtakım izahlar yapar. Bu kelimenin sözlükte "tasdik" anlamına geldiğini, zıddının "küfür", dinî terminolojideki karşılığının ise "kalben itikad, lisanen ikrar ve fiilen izhar" olduğunu belirtir. Adı geçen bu eserinde yer alan kelimelerin kullanılışı hakkında çeşitli örnekler zikreden yazar, iman kelimesini "kalple marifet, lisanla ikrar ve azalarla ameldir<sup>52</sup>." ve "Allah imansız ameli amelsiz imanı kabul etmez<sup>53</sup>." gibi kendi iman anlayışına uyan ya da diğer bir ifadeyle zahiren çok güçlü bir iman-amel ilişkisi kuran hadislerle örnekleme yoluna gider. Bu da ameli imanın içine alma ve onunla iman arasında sıkı bir ilişki kurma hususuna verdiği önemi gösteren bir ayrıntı olarak karşımızda durmaktadır<sup>54</sup>.

Günahın imana zarar verip vermeyeceği meselesinde birbirlerinden oldukça farklı sonuçlara ulaşan mezheplerin görüşlerini de özlü bir biçimde aktaran müellif, İslâm'ın ilk ihtilafı mevzularından biri olarak zikrettiği bu meselede günah işleyen mümini Hâricîlerin kâfir, Mu'tezile'nin küfür-iman arasında bir yerde (el-menziletü beyne'l-menziyeteyn) kabul ederken, Mürcie ve Ehl-i Sünnet'in ise onu fâsık bir mümin şeklinde telakki ettiklerini belirtir. Bu satırları yazdığı eserinde kendi görüşünü net olarak ortaya koymayan müellif<sup>55</sup>, diğer bazı eserlerinde ameli imanın bir parçası olarak kabul etmek suretiyle, Hâriciyye gibi ameli yerine getirmemesi halinde doğrudan kâfir veya Mu'tezile gibi tevbe etmeden ölürse cehennemlik şeklinde açık bir hüküm koymamakla birlikte onların anlayışına benzer bir kanaat serdetmiş olur. Yine Ehl-i Sünnet'in iman konusundaki tavrını "Mu'tezile'nin ictihadlarına muhalif olan telakkî-i Ehl-i Sünnet, imanı kalben tasdik lisanen ikrar ile sınırlandırmak suretiyle Müslümanlar için telafisi imkânsız gâileler oluşturdu" ifadeleriyle aktaran yazar, imanın amelleri kapsamı konusunda bu iki mezhebe yakın bir yerde durduğunu hissettirir<sup>56</sup>. Ancak kelâm ilminin kuruluşunu takiben ortaya çıkan itikadî

<sup>51</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 81-82.

<sup>52</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 65.

<sup>53</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, XIII, 203, Hadis no. 13918.

<sup>54</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1927, I, 301.

<sup>55</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, s. 134.

<sup>56</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 228.

mezhepler hakkında pek de olumlu kanaat beslemeyen ve bu ilme oldukça soğuk bakan müellifin bu konuda o iki mezhepten birinin görüşüne imtisal ederek onların görüşünü aldığını söylemek çok da mümkün gözükmemektedir<sup>57</sup>. Nitekim kendisini yakından tanıyanlar tarafından aktarıldığına göre Selefiyye akaidine bağlı olan müellif, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) büyük bir sempati duymakta, kelâmcılara karşı ise selefin akaid anlayışını bozdukları gerekçesiyle pek de hoş duygular beslememektedir<sup>58</sup>. Ancak yine de iman-amel ilişkisi bağlamında zalimin kâfir olarak telakki edilmesi gerektiğini söyleyen müellifin bu görüşünü, kendisine bağlı olduğu ifade edilen Selefiyye mezhebi ile aynı çizgide görmek mümkün değildir. Zira bu mezhep imanın tarifine ameli dâhil etsede büyük günah işleyen kişiyi tekfir cihetine gitmez. O halde yazarın bu mesele hakkındaki düşüncesini, bir sistem içerisinde belirli bir mezhebin görüşüne bağlanıp onu savunmaktan ziyade, İslâm dünyasındaki haksızlıkların önüne geçmek ve güçlü bir ahlâkî yapı oluşturmak saikiyle ortaya koyduğunu söylemek en uygun yaklaşım gibi gözükmemektedir.

İman ile İslâm (amel) arasındaki bağı oldukça zayıflatan iman tariflerinin veya onun hakkındaki birtakım yaklaşımların İslâm beldelerinde zulmü bir alışkanlık haline getiren müteğallibe takımına karşı hakkı ve hakikati haykırabilecek bir kurumun yokluğundan da son derece etkilendiğini savunan yazar, bu nazariyenin yaptıkları haksızlıklarda zalimlere güç ve kuvvet verdiğini ifade eder. Halbuki ona göre zulüm ile küfür eşdeğerdir. Küfür Allah'ın; zulüm ise insanların hakkını inkâr anlamı taşımaktadır. Nitekim "*Şüphesiz Allah küfre sapanları ve zulmedenleri ne başıslayacak ne de doğru bir yola iletecektir.*" (Nisâ 4/168) âyetindeki küfür ile zulüm kelimeleri ona göre müteradif birer kavram olarak kullanılmış ve birbirlerini tefsir edecek mahiyette isti'mal edilmiştir. İmanın ameller ile zuhur ettiği böylesine açıkken asırlarca bu yakın ilişkinin göz ardı edilmesi İslâm âleminin zulümle dolmasına neden olmuştur<sup>59</sup>. Müellifin ameli

<sup>57</sup> Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî [Hüseyin Kâzım Kadri], "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine", *Sebilürreşâd*, 19 Temmuz 1339, cilt: 21, sayı: 546, s. 207-210.

<sup>58</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*, sđl. Ömer Hakan Özalp, sadeleştirenin önsözü, s. 9.

<sup>59</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 87. Hüseyin Kâzım'a göre dini ve onun hükümlerin korumak göreviyle mücehhez olması gereken ulema, müteğallibe takımının zulmüne yeterli tepkiyi vermedikleri ya da diğer bir ifadeyle sükûtu tercih ettikleri için bu zalimler İslâm âlemini pek çok haksızlıklarla doldurmuşlardır. bk. Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, s. 122. Müellife göre bu zulümlerin yayılmasının bir diğer sebebi de kendi haklarını bilme konusunda cehalet ve gaflet içerisinde bulunan Müslümanlardır. bk. Hüseyin Kâzım Kadri, *İstikbale Doğru*, s. 38, 44-45; Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım*, haz. İsmail Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 226; Hüseyin Kâzım Kadri, *Bir*

imanın bir parçası olarak görmesinin bir tezahürü olarak zulmü küfürle eşdeğer tuttuğu, diğer bir ifadeyle zulmü de küfür gibi imanın tam mukabili olarak addettiğini gösteren başka açıklamaları da vardır. Örneğin yazar, sadece küfrün değil, zulmün de cezadan varestede olacağını gösteren bir hüküm olmadığını beyan ederken zulmün de küfür gibi mutlaka cezayı gerektireceğini ihsas eder<sup>60</sup>. Yine *Hak ve Hakikat* adlı eserinde İslâm'a göre küfür ile zulmün "muadil" olduğunu ve biriyle tavsif edilenin diğeriyle de tavsifinin mümkün olduğunu ifade ederken aynı bakış açısını yansıtır. Zira ona göre kâfir, ilahın haklarını; zalim ise kulların haklarını inkâr edip onları çiğneme cesareti gösteren kişidir. Her ikisi de dinin katında her türlü ta'na müstahak bulunmaktadır. Müellifin yine adı geçen bu son eserinde zalim kelimesini "[kafir]" şeklinde parantez içine alması kendi kanaatini net bir şekilde ortaya koymasından önem arz etmektedir<sup>61</sup>. *İstikbale Doğru* adlı eserinde de "Allah küfre sapanları ve zulmedenleri ne bağışlayacak ne de doğru yola iletacaktır." (Nisâ 4/168) âyetinden hareketle yaptığı bir yorumda insanların haklarına tecavüz eden zalimlerin ebedî olarak cezaya müstahak olacaklarını ifade etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in "Kim zalim olduğunu bildiği bir adamla beraber bulunup ona yardım ederse o, İslâm'dan çıkmıştır<sup>62</sup>." hadisine yer vererek ameli imandan bir cüz gördüğünü ortaya koymaktadır<sup>63</sup>. Aynı şekilde *Türk Lügati* adlı çalışmasında zulüm kelimesinin bir anlamının da küfür ve hakkı inkâr olduğunu belirtir. Kur'an'a göre zulmün Allah ile kul, kul ile kul ve nihayet kul ile kendi nefsi arasında olmak üzere üç şekilde cereyan ettiğini savunur<sup>64</sup>. Hatıralarında da İslâm nazarında küfür ile zulmün eşit olduğunu ifade eden müellif<sup>65</sup>, *Bir Milletın Dirilişı* adıyla yayımlanan eserinde de aynı görüşü bazı âyetler eşliğinde tekrarlar<sup>66</sup>.

İmanın tarifinde ahlâkî ve sosyal kanunları dikkate almayan bir çizgi takip etmenin oldukça mahzurlu olduğunu savunan müellif, imanın aidiyetinin Cenab-ı Hakk'a olsa da O'nun kimsenin kendisine inanmasına ihtiyacı bulunmadığına ve

*Milletın Dirilişı*, sdl. Ömer Hakan Özalp, Mehmed Nizameddin Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008, s. 18.

<sup>60</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 232.

<sup>61</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Hak ve Hakikat*, s. 87-88.

<sup>62</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, I, 227, Hadis no. 619.

<sup>63</sup> Ona göre zalimlere karşı Müslümanların sahip oldukları hakları konusunda gaflet göstermeleri, İslâm âleminde yaşanan çöküntünün en önemli sebeplerinden birini teşkil etmektedir. Hüseyin Kâzım Kadri, *İstikbale Doğru*, s. 47-49.

<sup>64</sup> Yazar zulme küfür anlamını verirken "Muhakkak ki en büyük zulüm şirkettir" (Lokman 31/13) âyet-i kerimesine dayanır. Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, III, 59.

<sup>65</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Hatıralarım*, s. 226.

<sup>66</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Bir Milletın Dirilişı*, s. 18.

bundan asıl istifade edecek olanın bizzat O'na iman eden kişiler olacağına işaret eder. Bu ifadesiyle imanın amelle ilişki içerisinde olmasının onu elde eden kişiye daha fazla katkı sağlayacağına vurgu yapar<sup>67</sup>.

İmanı kalple tasdik dille ikrardan ibaret görmenin, naslar üzerinde yapılan bazı lafzî değerlendirmelerden kaynaklandığını, bu yaklaşımın imanı oldukça dar bir alana hapsettiğini belirten Hüseyin Kâzım, din ve şeriatın gerçekten tesis edilmesi isteniyorsa iman bu dar çerçeveden kurtaracak bir anlayışa ihtiyaç olduğunu dile getirir. Ona göre imanın sahası bu şekilde genişletilse inanç esaslarına itikattan sonra artık kişi, dinin ve onun kaynaklarının kendisine yüklediği dinî vecibeleri, ahlâkî ve sosyal vazifeleri ciddiyetle yerine getirmesi gerektiğini ve bu konularda göstereceği ihmalkârlığın kendisinin hüsrânına neden olacağını kavramakta zorlanmayacak, İslâm âleminde meydana gelmiş pek çok kötülüğün önüne geçilmesi de mümkün olacaktı<sup>68</sup>. Ancak maalesef bu güçlü ilişki kurulamadığı için Müslümanlar arasında kötülükler gitgide artmış ve toplum içinde yaşanan ahlâkî erozyonun önüne geçilememiştir.

Hüseyin Kâzım bu saptamaları yaptıktan sonra, amel ile iman arasında sıkı bir bağ kurulmuş olsaydı müminlerin ne tür kazançlar elde edeceğini, kelâmcıların imanı kalple tasdik dille ikrardan ibaret görmeleri neticesinde Müslümanların ne tür güzellikleri ellerinden kaçırdıklarını -en azından bu güzelliklerden yeterince istifade edemediklerini- bir kısım âyetlerden hareketle müşahhas olarak ortaya koymaya çalışır. Buna göre amelin imanın içerisine katılması ve İslâm'ın sosyal dokuya yönelik emir ve yasaklarına daha titizlikle riayet edilmesi neticesinde insanın hakları kolayca zayi edilmez (A'raf 7/85), İslâm'ın birliğe verdiği önem bir düstur olarak şuurlara kazınarak müminlere hiçbir faydası dokunmayan tefrikadan uzaklaşılır (Âl-i İmrân 3/103), Müslümanların barış içerisinde yaşamalarının kendilerine sağlayacağı faydalardan istifade edilir (Bakara 2/208), İslâm milletleri arasında asırlarca süren kavga ve ayrılıklar yerini sulh ve selamete

<sup>67</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 88-89.

<sup>68</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 89-90. Hüseyin Kâzım pek çok müctehid ve ulemânın görüşlerini lafzî mülâhazalar üzerinden oluşturmasına teessüf etmekte ve bu yaklaşımın dinin gayelerini gerçekleştirmenin önüne bir duvar ördüğüne dikkat çekmektedir. bk. Hüseyin Kâzım, *a.g.e.*, s. 228; Hüseyin Kâzım, *Felaha Doğru*, s. 44. Hüseyin Kâzım'ın bu yaklaşımını kelâm ilmi üzerinden gösteren temel düşünceleri için bk. Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî [Hüseyin Kâzım Kadri], "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine", *Sebilürreşâd*, 2 Haziran 1339, cilt: 21, sayı: 532-533, s. 92-93.

birakır (Hucurât49/10) ve müminler ibadet ve yaşantılarında sahip olacakları ihlâsın Cenâb-ı Hakk katındaki değerini daha iyi idrak ederlerdi (Zümer 39/11)<sup>69</sup>.

Hüseyin Kâzım'a göre yine iman ile amelin sosyal ve siyasî boyutları açısından en önemli kavramlarından biri olan hak ve adalet arasında güçlü bir bağ tesis edilebilseydi, daha sağlam bir adalet anlayışıyla Müslümanlar arasında huzur temin edilir ve İslâm âleminin başına çöreklenen mütegalibe takımına karşı daha reaksiyoner bir tavır gösterilir (Bakara 2/124), Kur'ân'ın "iyilik ve takvada yardımlaşma" emrine imtisal edilmesi neticesinde toplumun huzur ve saadeti artar (Mâide 5/3) ve insanlar hakkın batıla karşı olan davasında ve mücadelesinde uyanık durur ve bunu temin için yapılması gerekenleri titizlikle yerine getirirdi (Mü'min 40/5). Ancak müellife göre ne yazık ki iman ile en genel anlamıyla amel arasında güçlü bağlar kurmak yerine imana şeklî bir rol verilmiş ve bu durum, İslâm âleminde ortaya çıkmış olan ahlâkî ve sosyal bozulmanın tetikleyicisi olmuştur<sup>70</sup>.

### Tahlil ve Değerlendirme

Dinin amentü esaslarına ve ibadetlere sıkıştırılıp kaldığına, bu yüzden onun ahlâkî ve sosyal boyutlarının yeterince ortaya konulmadığına inanan Hüseyin Kâzım Kadri İslâm toplumunun daha müreffeh yaşaması ve dayanışmasının artması adına birtakım görüşler ortaya koymuş ve dinin hedeflediği dünya-âhiret saadeti önünde engel olduğunu düşündüğü meseleler hakkındaki fikirlerini açık bir şekilde dile getirmiştir. Onun İslâm âleminde gördüğü olumsuzlukların başında bu coğrafyada pek çok zalimin türemesi, buna karşılık yapılan haksızlıklara sessiz kalınması, en azından yeterince tepki gösterilmemesi gelmektedir. Ona göre bunun en önemli sebeplerinden biri de bu zalimleri cesaretlendirecek tarzda dille ikrar ve kalple tasdik suretiyle tamamlanan bir iman tarifinin ortaya konulması ve onun amel ile ilişkisinin adeta koparılmasıdır.

Müellifin büyük bir hakkaniyet içerisinde zulme karşı en yüksek perdeden tepki göstermesi, bunun için kendi mensubu bulunduğu İttihad ve Terakkî Fırkası'nı bile en sert üslupla eleştirmekten çekinmemesi, bu meyanda örneğin

<sup>69</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 90-92. Daha sonra değinileceği üzere müellifin ilgili âyetlerden çıkardığı mana ile âyetlerin gerçek anlamı arasında yakın bir ilişki kurmak oldukça zor gözükmektedir.

<sup>70</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslamiyet*, s. 92-93.

mütegalibe takımının onların devrinde uygun bir atmosfer bulduklarını<sup>71</sup>, İttihatçıların komitacılıktan başka bir şey bilmediklerini, ülkeyi uçuruma sürüklediklerini, cahil, akılsız ve mütekebbir kişiler olduklarını ifade etmesi<sup>72</sup> takdire layık bir duruştur. Onun tek amacı başkasının hakkını çiğnemediği gibi kendi hakkını da çiğnetmeyen ve buna tepki gösteren bir toplum, dolayısıyla huzurlu bir ortam tesis etmektir. İşte toplumun tüm katmanlarında böyle bir bilinç meydana getirmenin en kestirme yolu, kişinin hareketlerinde ölçüyü yitirmemesi için onun en değerli hazinesi olan, dolayısıyla kaybetmeyi kolay kolay göze alamayacağı imanı ile bu davranışlar arasında sıkı bir ilişki kurmaktan geçmektedir. Ulaşılmak istenen hedef hakikaten eksikliği hissedilen ve özlenen bir hedeftir. Ancak onun bu hedefin önünde en büyük engellerden biri olarak amelin imandan bir cüz olarak benimsenmemesi anlayışını göstermesi kanaatimizce çok da adaletli bir yaklaşım değildir. Zira imanı kalple tasdik, dille ikrar şeklinde anlayanlar ameli tamamen boşa çıkarmamış, onu eksikliği insana hiçbir şey kaybettirmeyen bir davranış olarak görmemiş, en azından onun, kemaliyeti hususunda iman için bir gösterge olduğunu kabul etmişlerdir. Ameli imandan bir cüz kabul etmemek onu değersiz görmek anlamına gelmez. O elbette çok kıymetlidir. Bu manada belki yüzlerce âyet ve hadisten istidlâlde bulunmak mümkündür. Ancak âyetlerden yola çıkarak nihaî bir hüküm vermek gerekirse, o asla iman ölçüsünde bir değere sahip değildir.

İmanı kendisi gibi değerlendirmeyen mütekelliminin bu düşüncelerini, sanki kendi heva ve heveslerine göre oluşturuyormuşçasına onları itham etmek doğru bir tavır değildir. Onlar bir sistem içerisinde tamamen nasları dikkate alarak, onlardan istidlalde bulunarak ve birtakım aklî gerekçelerle de destekleyerek imanın kalple tasdik ve dille ikrardan oluşup, büyük günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmayacağı fikrine ulaşmışlardır. Şayet naslardan amelin de imanın bir parçası olduğu ve büyük günah işleyenin ebedî azaba müstahak olduğu yönünde bir netice çıkarsalardı, tamamen bu görüşü ileri sürerler ve amelle iman arasındaki ilişkiyi ameli imanın bir cüzü olacak şekilde tespit ederlerdi. Her ne kadar Hüseyin Kâzım bu konuda kelâmcıları amansız bir lafızcılık hastalığına tutulmakla eleştirse de en büyük mucizelerinden biri belagat olan Kur'an'ı anlama hususunda en önemli unsurun lafızlar olması yadırganacak bir durum olmasa gerektir. Ulemâ da elbette Cenab-ı Hakk'ın beyanlarını anlamak

<sup>71</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Balkanlardan Hicaza İmparatorluğun Tasfiyesi*, sdl. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul: Pınar Yayınları, 1992, s. 31.

<sup>72</sup> Bolayır, *Hatıralar*, s. 485-486.

için onların anahtarı mesabesinde olan lafızlara büyük ehemmiyet vermişler ve haklı olarak onlar üzerinde yoğunlaşmışlardır. İşte böyle bir durumda nasların müsaade etmediği ya da en azından kendi anlayışlarına göre naslardan ulaşamadıkları ve lisanın da elvermediği (amel-iman aynılığı) bir neticeyi (amel imandan bir cüzdür şeklinde) ortaya koymadıkları için kelâmcıları toplumdaki ahlâki erozyonun en büyük müsebbiblerinden biri olarak görmek çok da insafli bir yaklaşım değildir. Müellifin sadece kelâmcılar değil genel olarak İslâm ulemâsı hakkında genelleyci bir üslup içerisinde kullandığı ifadeler rahatsız edicidir. Elbette ulemâ içerisinde de en büyük vazifelerinden biri olan emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker görevini layıkıyla yerine getirmemiş olanlar vardır. Belki kendisinin yaptığı ağır ithamları hakedenler de bulunmaktadır. Ancak Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı istisnalar zikredilmiş olsa da genel anlamda onları menfaatlerinin peşinde koşan, haksızlığa çanak tutan, toplumu adeta uçuruma sürükleyen, halkı aydınlatması gereken konularda sessizliğe bürünen ve İslâm toplumunun içine düştüğü felaketlerin tetikleyicisi olan kişiler olarak tavsif etmek hiç de adaletli bir yargı değildir.

Öte yandan amelin imandan bir cüz olması halinde ortaya çıkacak olan tablonun da dikkatli okunması gerekmektedir. Hüseyin Kâzım, ameli imandan bir cüz kabul ederken, tespit edebildiğimiz kadarıyla zulüm dışında işlenen bir büyük günahın kişiyi imandan çıkaracağını veya onun küfre düşeceğini iddia eden çok açık bir ifade kullanmamaktadır. Ancak amelin kâmil imanun değil tasdik etme anlamındaki mücerred imanun bir rüknü kabul edilmesi halinde bunun günah işleyen kişinin imandan uzaklaşması neticesi vereceği açıktır. Bunun doğuracağı ümitsizlik halinin ve bunun sonucunda da müellifin ameli imandan saymamanın zalime cesaret verdiği ve kötülükten kaçınma konusunda onu bir boş vermişliğin içine düşürdüğü şeklinde getirdiği eleştiri, şimdi aksi bir istikametten, yani artık nasılsa imandan uzaklaştım anlayışıyla başka bir boş vermişlik içine düşüreceği de unutulmamalıdır. Nitekim büyük günah işleyen kişinin ebedi cehennemde kalacağı şeklindeki Zeydiyye mezhebine ait görüşü aktarırken onların Hâricîler gibi günahkârı ümitsizliğe sevk ettiğini ifade eden Abdülkahir el-Bağdâdî de (ö. 429/1307-38) aynı hususa dikkat çekmektedir<sup>73</sup>. Öte yandan ameli imandan bir cüz kabul eden kişinin doğal olarak kendini mümin görmesi, onun aynı zamanda bir günah işlemediğini ya da işlediği tüm günahlarının tevbesini yerine getirdiğini de iddia etmesi anlamına gelmektedir. Peygamberler dışında masum hiçbir insan olmadığına göre böyle bir anlamı beraberinde getirecek bir düşüncenin ne kadar

<sup>73</sup>Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 29.



da iddialı olduğu izaha gerek duymayacak kadar açıktır. Nitekim İbn Hazm da (ö. 456/1064) büyük günahın kişiyi imandan çıkaracağına inanan bir kimseye “kendisinin hiç günah işleyip işlemediğinin” sorulacağını, “hayır işlemedim” cevabı alınca “*O halde kendinizi (beğenip) temize çıkarmayın.*” (Necm 53/32) âyeti okunarak ona bu cevabınla büyük günah işlediğinin hatırlatılacağını ifade ederken aynı hususa işaret etmektedir<sup>74</sup>.

Müellifin Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yine Kur'an ile tefsirinin bir örneği olarak en büyük zulmün şirk olduğunu beyan eden ifadelerinden hareketle zalim ile kâfiri birbiriyle eşdeğer kabul eden bir anlayışa yönelmesi de çok isabetli durmamaktadır. Zulüm elbette çok büyük bir günahdır. Kul hakkını ihlal eden bir davranışın doğrudan Allah tarafından affedilmeyeceği hususu da elbette doğrudur. İki arasında bir bağlantı kurmak da gayet tabiidir. Ancak biri Allah'ın, diğeri kulun hakkını inkâr, şeklinde meseleyi inkâr bağlamında birleştirip ikisini birbirinin müradifi olduğunu iddia edecek kadar aynîleştirmek ve ikisi için de aynı neticeyle hüküm vermek doğru değildir. Allah'ın hakkını inkâr, O'nun kulları üzerindeki hakkı olan ibadetleri eda etmemekle de, O'nun ulûhiyetini takdir etmemekle de gerçekleşir. Bu ikisini dahi aynı kategori içerisinde değerlendirmek isabetli gözükmezken, birbirinden tamamen farklı olan iki hak çeşidini bir hükmün altında toplamak ve zulümle küfrü eşdeğer tutmak hiç isabetli durmamaktadır. Nitekim Kur'an'da “zalim, zalimler ve zulmeden kimseler” şeklindeki isimlerle hem inkâr edenler hem de günahkâr ve âsî Müslümanlar kastedilmektedir. Bu inkâr edenlerden beşi münafık, otuz üçü müşrik ve otuz sekizi de kâfir yerine kullanılmaktadır<sup>75</sup>. Ancak bunların dışında çeşitli günahlar üzerinden zalim kelimesinin fasık anlamında kullanıldığını gösteren de pek çok âyet vardır. Buna göre ilahî sınırlara tecavüz edenler, hırsızlar, fuhuş işleyenler, hainler, kötülük yapanlar, katiller, fakirin hakkını vermeyenler, malını haram yolda harcayanlar ve adağını yerine getirmeyenler, yalan yere yemin edenler, hakka tecavüz edenler, başkalarına zarar verenler, yalancı şahitlik yapanlar, insanlara eza ve cefa edenler, günahına tevbe etmeyenler, alay edenler, kötü lakap takanlar, insanları çekiştirerek suçsuzu cezalandıranlar, fakirleri kovanlar, Hıristiyan ve Yahudileri dost edinenler ve onların heva ve heveslerine uyanlar gibi pek çok kişi hep zalimlik ile tavsif edilen gruplar arasında yer almaktadır<sup>76</sup>. İşte Kur'an'da böyle geniş bir yelpazede kullanılan zalim kelimesini,

<sup>74</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, II, 265.

<sup>75</sup> İsmail Karagöz, *Kur'an'a Göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, İstanbul: Çelik Yayınevi, 1996, s. 218-219.

<sup>76</sup> Karagöz, *Kur'an'a Göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, s. 229-243.

inkâr edenler (kâfirler) anlamına tahsis edip, diğer anlamlarını (fasık) dikkate almamak doğru bir yaklaşım değildir. Yine bir diğer bakış açısıyla Kur'an'da kul ile Allah, kul ile kul ve kul ile kendi nefsi arasında gerçekleşme durumlarından bahsedilen ve ilkiyle en büyüğü şirk ve nifak olmak üzere her türlü günahın, ikincisiyle insanlar arasındaki her türlü haksızlığın, üçüncüsüyle de insanların kendi nefislerine yaptıkları taşkınlıkların kastedildiği zulüm kelimesini<sup>77</sup>, sadece ilkinin bir bölümüne (şirk-nifak-küfür) tahsis edip diğer boyutlarını görmemezlikten gelmenin de doğru bir tavır olmadığı açıktır.

Müellif, imanın unsurları arasında bulunan ikrar ve tasdike nazaran bunu fiilî olarak göstermenin daha büyük bir güvence oluşturacağını düşünmekte ve ikrar ile tasdikini samimi olmayabileceğini ifade ederken bu görüşünü, amelin imandan bir cüz olması gerektiğinin bir nevi gerekçesi gibi sunmaktadır. Daha kolay gerçekleşmesi itibarıyla ikrar ve tasdikini amele nazaran suiistimale daha açık olduğunu kabul etmek mümkünse de, amelin de bu sıkıntıdan azade olmadığı iyi bilinmelidir. Zira amelde de samimiyetsizlik ifadesi olan riya, iman söz konusu olduğunda ise nifak tehlikesi bulunmakta ve bu manada amel de yeterli bir güvence sağlamamaktadır. Buna göre ikrar ve tasdikinde samimi olmayan, etrafını aldatan kişinin aynı samimiyetsizliği, işin amel boyutunda da sürdürmesi her zaman için mümkündür. İnsanın olduğu bir yerde işin aldatma kısmına kaçılması göz ardı edilemeyecek bir ihtimaldir. O halde kişilerin işledikleri büyük günahlar nedeniyle onların ikrar ve tasdiklerindeki niyeti sorgulamak yerine, dinin bize öngördüğü şekilde onların yaptıklarının zahirî kısmına bakmak, kalplerinde sakladıkları niyetlerinin hesabını ise Allah'a bırakmak en sağlıklı yol olmalıdır.

Diğer yandan müellifin meseleye yaklaşımında zihninde Müslümanların güçlü bir ahlâkî sisteme sahip olmaları ve içlerinde zulmü barındırmamaları gerektiği şeklinde yer eden anlayış, sanki nasları da bu düşünce bağlamında değerlendirdiği izlenimi uyandırmaktadır. Yani yazar, adeta kendi düşüncesini naslara söyletme eğiliminde bulunmaktadır. Zira onun kendi düşüncesini desteklediğini söylediği bazı âyetler, kanaatimizce onun iddiasını ispat hususunda yeterince güçlü değildir. Sadece iman-amel ilişkisi konusunda değil, dine dair pek çok meselede fikrini teyid ettiğini düşündüğü ilâhî kelâmdan sıklıkla yararlanan hatta bunu bazı eserlerinin yarısını âyetlerle dolduracak bir seviyeye kadar çıkararak müellif, görüşleriyle âyetler arasında okuyucunun bir münasebet kurmakta

<sup>77</sup> Ekin, *Kur'an'a Göre İnançsızlık*, s. 100.

zorlanacağı ilgiler kurmaktadır. Bu da kişide âyetten bir istidlal sonucu çıkarılan görüşten çok, zihinde sabit bir fikri âyetlere de söyletme intibai uyandırmaktadır. Nitekim Hasan Basri Çantay (ö. 1964), yazdığı mealinin önsözünde kendi eserinden evvel telif edilmiş mealler ve tefsirler hakkında yorumlarda bulunurken Hüseyin Kâzım'ın başkanlık ettiği bir heyet tarafından kaleme alınan *Nuru'l-Beyân* adlı "tefsîrî tercüme" hakkında yaptığı şu yorum bizim bu kanaatimizi destekler mahiyettedir: "Bu tefsîrî terceme parçaları, üstlerinde kendi harfleriyle yazılı bulunan âyetlerle karşılaştırıldığı zaman görülür ki ne o parçalar bu âyetlerin manalarına, ne o manalar mezkûr âyetlerin lafızlarına asla uymamaktadır"<sup>78</sup>. Yine Hüseyin Kâzım Kadri'nin kelâmî görüşleri üzerine yazılan bir tezde benzer değerlendirmelerin yapılması onun eserlerini inceleyenler üzerinde aynı izlenimi bıraktığını göstermektedir<sup>79</sup>. Biz bu anlamda Hüseyin Kâzım'ın istidlalde bulunduğu ve imanla beraber bulunan salih amelin kişiye kazandırdıkları üzerine yoğunlaşan bu âyetlerin tek başına ameli imandan bir cüz kabul etmek için yeterli olmadığını düşünüyoruz. İlgili âyetlerden hareketle iman ile amel arasında kuvvetli bir bağ olduğunu ortaya koymak muhakkak ki doğrudur. Zaten bu bağ, imanı dille ikrar, kalple tasdikten ibaret gören ulemâ da kurmuştur. Ancak onlar bu ilişkiyi hiçbir zaman ikisini birbiriyle aynileştirecek dereceye vordırılmamışlardır. Zira onlar imanla amel arasında böyle bir irtibat kurmaları halinde ortaya çıkacak tabloyla diğer bazı âyetleri uzlaştırmakta büyük bir zorluk içerisine düşeceklerini hesap etmişler ve bütüncül bir sistem içerisinde görüşlerini ortaya koyarak herhangi bir çelişkiye düşmemenin gayreti içerisinde olmuşlardır. Vakıa ameli imandan bir cüz kabul eden ve büyük günahın kişiyi imandan çıkaracağını savunan mezheplerin de Kur'an'dan getirdikleri deliller vardır. Onlar da tıpkı kendi görüşlerinin aksini savunan ulemânın yaptığı gibi zahiren kendi görüşlerini çürüten nasları tevil etmişlerdir. O zaman doğru olan görüşü bulmanın bir yolu da, teviline ihtiyaç duyulan nasların sayısında gizlidir. Hangi düşünce kendi görüşlerini ispat sadedinde daha az sayıda nassın teviline ihtiyaç duymuşsa o görüş doğruya daha yakın demektir. İşte bu minvalde Ehl-i Sünnet, karşı tarafın kendi görüşlerini teyid için getirdiği âyet ve hadislerin zahirlerinin terk edilip tevil edileceklerini, zira büyük günah işleyenin kâfir olmadığı hususunda açık ve kesin naslar olduğunu, ayrıca bu kişinin küfre düşmeyeceğine dair icma bulunduğunu

<sup>78</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, 1984, I, s. 6.

<sup>79</sup> Hamide Doğan, *Hüseyin Kazım Kadri'nin Dini ve Siyasi Görüşleri "Kelâmî Bir Yaklaşım"*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 96.

ifade etmişlerdir<sup>80</sup>. O halde önemli olan bu naslara bütüncül bir gözle bakabilmektir. Bir âlimin veya dinî naslara değer veren bir kişinin kendi gönlüne yatan sonucu naslardan araştırıp bulması, kendi düşüncesine aykırı manalar ihtiva eden diğer nasları göz ardı etmesi ne ilme ne de vicdana da sığan bir tavidir. Bu yaklaşım kendi görüşü doğrultusunda nasları kullanmaktan başka bir şey değildir. Şayet amaç Şâri-i Mübîn'in ne söylediğine ulaşmak ise bu kuşatıcı perspektif mutlaka yakalanmalı ve bütün ilgili naslar üzerinde tüm gayret sarf edildikten sonra gerçek bir sonuca varılmalıdır.

Bize göre Hüseyin Kâzım'ın, kendi görüşünü ispat etmek için yeterince güçlü deliller ortaya koyduğunu söyleyebilmek oldukça güçtür. İstidlalde bulunduğu kimi âyetlerle savunduğu görüş arasında kurulan bağlar ifade ettiğimiz üzere zayıf gözükmektedir. Yine müellifin kendi iman-amel görüşüne uygun yorumlar getirdiği bazı âyetler hakkında verdiği izahların onları kendi bağlamından koparır bir mahiyette olduğu da müşahede edilmektedir. Örneğin klasik tefsir kitaplarında "*Allah iman edenleri dünyada ve âhirette sağlam bir söz üzere sabit tutar.*" (İbrahim 14/27) âyetinin kabir suali hakkında indiği ve buradaki "kavl-i sabit" ifadesinden kelime-i tevhidin kastedildiği ortaya konulmakta ve bu yorum bazı hadislerle desteklenmekteyken<sup>81</sup>, Hüseyin Kâzım, bu ifadeyi şer'î ahkâma hamlederek bu hükümlere imandan sonra inancını fiilî ve amelî olarak gösterenlerin iki dünya saadetine erecekleri gibi tamamen kendi iman-amel görüşüne uygun bir yorum üretir. Onun bu tavrı doğal olarak âyetlerle kendi görüşü arasında kurduğu münasebeti sorgulamayı gerekli hale getirmektedir.

Öte yandan müellifin savunduğu görüşün getireceği muhtemel faydaları nazar-ı itibara alırken, doğuracağı mahzurları göz ardı ettiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Onun ifadelerinden sanki amelin imandan bir cüz olması halinde pek çok sıkıntının biteceği gibi bir hava sezilmektedir. Aksine bize göre böyle bir düşüncenin yerleşmesi halinde insanlar arasında onulmaz yaralar açılacak, tekfir müessesesi daha keskin bir itham aracı haline gelecek, aileler, akrabalar ve milletler dolayısıyla da Müslümanlar arasına daha büyük tefrika tohumları

<sup>80</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 73. Ehl-i Sünnet amelin imanın bir parçası olması halinde büyük günah işleyen kişinin küfre düşmesi neticesi ortaya çıkacağından Allah'ın küfür dışında günah işleyen müminleri affedebileceği yönündeki başta "*Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez, ondan başkasını dilediğine bağışlar.*" (Nisa 4/48) şeklindeki ilahî beyan olmak üzere çeşitli ayetlere imtisal etmişlerdir. Bu konuda kendisiyle istidlalde bulunulan bazı ayet örnekleri için bk. Ramazan Efendi, *Şerh alâ şerhi'l-akâid*, s. 247.

<sup>81</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988, IX, 238-239; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1985, XIX, 124.

atılmasının önü açılacaktır. Nitekim ameli imandan bir cüz kabul etmek ve günah işleyeni küfre nisbet etmekle temayüz etmiş olan Hâriciyye mezhebinin geçmişte yaptıkları ortadadır. Yakın tarihte ortaya çıkmış ve imanı kalple tasdik, amel, dille ikrar ve rükünleri yerine getirmek şeklinde tanımlamış olan<sup>82</sup> ve bu şekilde Hâriciyye'nin iman anlayışını benimseyerek ameli yerine getirmeyenleri imansızlıkla tavsif etmiş olan Vehhabîliğin<sup>83</sup> yaptıkları da yine meydandadır. Bu mezhebin kurucusu olan İbn Abdülvehhâb (ö. 1206/1792), mezar ve türbe ziyaretleri, tarikata intisab gibi işlerle gerçek tevhidin bozulduğunu dolayısıyla bu işlere girenlerin şirke bulaştığını iddia ederek onların kan ve mallarının kendileri gibi gerçek muvahhid olanlara helal olduğunu ileri sürmüştü, bu yeni görüşü kabul etmeyenleri kılıçtan geçirerek mallarını ganimet olarak almıştı<sup>84</sup>. Bu tekfirci anlayışın bugünlerde İslâm coğrafyasına yaşattığı acılar da sürekli tazelenmektedir. Buna göre geçmişte bu haksızlıklara bulaşan veya günümüzde Müslüman kanı dökmekte herhangi bir beis görmeyen benzer düşüncedeki bu insanları İslâm medeniyetinin ideal temsilcileri olarak görmek ve onların anlayışlarının İslâm âlemine barış, huzur ve mutluluk getireceğini iddia etmek herhalde mümkün değildir.

Müellifin ameli içine almayan iman tarifleri hakkında getirdiği eleştirilerden biri de bu anlayışın imanı şekli bir hale soktuğu yönündedir. Ancak bu iddianın kısmen doğruluk payı bulunmaktaysa da, bunu mahza hakikat olarak görmek mümkün değildir. Zira bunu tespit edebilmek kalplere nüfuz anlamı içerdiğinden iddialı bir şekilde ortaya konulacak bir husus değildir. Ameli imanın bir cüzü görmeyen bir itikada sahip olan kişilerin bu imanlarıyla ulaştıkları müthiş başarılar ve ahlâki güzellikler de mevcuttur. O halde indirgemeci bir yaklaşımla ameli imanın bir parçası görmemenin sağlam bir ahlâki yapı oluşturma ve insanları saadete götürme hususunda büyük bir engel teşkil ettiği gibi peşin bir yargıya varmak doğru olmasa gerektir.

Müslümanların dini konularda büyük bilgi eksikliklerinin ve yanlışlıklarının olduğu böyle bir devirde onları, amelin imanın içerisine dâhil edilmesi veya edilmemesi halinde kazanacakları ile kaybedecekleri üzerinden bilgilendirip onlara sağlam bir ahlâki yapı kazandırmak ve birbirlerine karşı yapacakları haksızlıkların önüne geçmek ütöpik bir düşünce gibi durmaktadır. Sekülerizmin etkisiyle dinî hassasiyetleri zayıflamış olan azımsanamayacak

<sup>82</sup> Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 85.

<sup>83</sup> Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 72.

<sup>84</sup> Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 65-66.

sayıdaki Müslümanları amelî vecibelerini terk etmeleri veya bir zulmü irtikâp etmeleri halinde dini dairenin dışına çıkmakla korkutmanın onların üzerinde büyük bir tesir icra edeceğini ummak hayalcilik olarak tavsif edilmeye layıktır. Kanaatimizce öncelikli hedef Müslümanların dini konulardaki bu bilgi zafiyetini gidermenin ve bunun için de onlara gerçek bilgiyi ulaştırmanın yollarını ortaya koymak olmalıdır. Gerçekten iman etmiş ve bunu tamamen içine sindirmiş bir müslümanın zaten amellerine de yeterince titizlik göstereceği muhakkaktır. Tabii ki beşer olmanın getirdiği çeşitli zafiyetlerle malul olan müslümanın peygamberler gibi ilahi teyide mazhar olanları dışında hiçbir günah işlememesi tasavvur olunamaz. Amelin imandan bir cüz olmasına itikad etmekle kişi fiil ve davranışlarda daha dikkatli olma gibi bir fazilet kazanabilir, ancak bu amelleri tam anlamıyla bilmedikten sonra dinin istediği hassasiyeti yakalamak mümkün değildir. Üstelik bilmek de yeterli görülmemeli ona ihlâs ve samimiyet gibi erdemler de eklenmelidir.

Bilindiği üzere iman gaybî bir boyuta sahiptir. Onun bu vechesi, yani inanılan hususların daha sonra gerçekleşecek olması da amellere karşı yeterli titizliğin gösterilmesine engel olmaktadır. İmanın bu gaybî yapısından dolayı işlenmesi veya terk edilmesi halinde azaba çarptırılacağını kesin bir şekilde bilmek dahi kişide tam olarak gûnahtan kaçma melekesi oluşturamamaktadır. Ayrıca oburluk, cimrilik, şehvet, kibir gibi dürtülerin yanında öfke, gaflet, tembellik, korku, ileride tevbe etme düşüncesi ve nasları farklı şekillerde yorumlama gibi faktörler de amellere, ilahî emir ve yasaklara riayet etmemenin temel nedenleri olarak karşımızda durmaktadır<sup>85</sup>. İşte bütün bu engellere rağmen sadece amelî imandan bir cüz kabul ederek her şeyin tam anlamıyla bir yola gireceğini savunmak gerçekçi bir yaklaşım gibi durmamaktadır.

Öte yandan Hüseyin Kâzım'ın daha çok İslâm âlemindeki haksızlıkların önüne geçebilmek ümidiyle ortaya attığı amelin imandan bir cüz olması ve zalimin de kâfir olarak değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki görüşü bazı belirsizlikleri de beraberinde getirmektedir. Müellifin ifadesiyle zulüm, insanların haklarını inkâr anlamına gelmektedir. Zulüm kavramı için yapılan bu tarif, onun küfür ile eşdeğer tutulmaması halinde bir problem içermeyebilir. Ancak küfürle eşit kabul edilirse, yukarıdaki tavsifi itibariyle çok geniş bir anlam ihtiva eden zulmün daha açık bir şekilde ortaya konması zarurî hale gelir. Zira bir insana haksız yere sert bir şekilde bakmak da onu öldürmek de; ona kırıcı bir söz söylemek de onun tüm malını

<sup>85</sup> Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2000, s. 409-411.

haksız yollarla ele geçirmek de birer zulümdür. Şayet zulmün kişiyi imandan tecrit edeceği iddia olunuyorsa, bunun için mutlaka nelerin zulüm olduğunun da net bir şekilde ortaya konulması gerekir. Görebildiğimiz kadarıyla Hüseyin Kâzım, kişiyi küfre düşüreceğini düşündüğü zulmü, Kâbe'yi yıkan, Hz. Peygamber'in torununu öldüren gibi nitelendirmelerle onun uç örnekleri üzerinden ortaya koymaktadır. Ancak zulüm "insanların haklarını inkâr (çiğnemek)" şeklinde umumî bir ifadeyle tespit edilirse, bunun içerisine en küçük hak ihlallerinin de girmesi gerekmektedir. Bu durumda ise parkta oturduğu bir bankın üzerini karalayan bir kimse ile onlarca kişiyi öldüren, "hakkı inkâr (zulüm)", veçhesi itibariyle eşit konuma gelmekte, dolayısıyla ikisi de imandan çıkma hususunda aynı duruma düşmektedir. Bu ise zulümleri önleme iddiasıyla ortaya atılan bir görüşün en büyük haksızlıklardan birini gerçekleştirmesine neden olacak bir yaklaşım ihtiva etmektedir. Sonuç itibariyle ameli imanın içine katmayan ve arasındaki bağı inkâr etmeden ikisinin birbirinden farklı şeyler olduğunu söyleyen kelâmcılar açık bir şekilde küfrü gerektiren durumları ortaya koyup, meseleyi vuzuha kavuşturmuşlardır. Buna karşılık ameli imandan bir cüz kabul etmenin, ya da daha bariz bir şekilde Hüseyin Kâzım'ın yaptığı gibi zulmü küfrün muadili görmenin, zulüm gibi oldukça geniş muhtevalı bir kavramın sınırının çizilmesi zaruretini beraberinde getirmesi gerektiği dikkatten kaçmamalıdır. Bunun yapılmaması halinde küfür gibi bir müminin başına gelmesinden en çok korktuğu bir niteliğin hangi durumlarda oluştuğu sorusuna "herhangi bir zulmün işlenmesi halinde" gibi bir cevap verilmesi gerekecektir ki, bu cevabın kendisinin de bir zulme kapı aralayacağı izahtan varestedir.

Sonuç olarak Hüseyin Kâzım'ın sadece toplumda yaşanan olumsuzlukları bertaraf etmek, en azından asgarî bir düzeye çekmek için ameli imandan bir cüz kabul etmeye yönelik olan görüşü, Mustafa Sabri'nin (ö. 1954), Hüseyin Kâzım ile bu konu etrafında aynı düşüncüyü paylaşan Ubeydullah Efgânî'nin (ö. 1937) görüşlerini ret için dile getirdiği gibi ilmî olmaktan ziyade hissîdir<sup>86</sup>. Bu görüş kanaatimizce enine boyuna düşünülerek, temelleri hazırlanarak, güçlü gerekçeler sunularak, bir sistem içerisine oturtularak ve fayda-zarar dengesi gözetilerek ortaya atılmış bir düşünce değildir. Tamamen iyi niyetli ve birtakım faydaları beraberinde getirmesi muhtemel bir fikir olsa da bu görüş, naslara uygunluk ve

<sup>86</sup> Mustafa Sabri bu konu hakkında, selef dönemi müslümanlarını kastederek onların, inancı düzgün bir adamın her türlü kötülüğünün yanına kâr kalacağı, inançsız kişinin ise pek çok güzel davranışının karşılığını göremeyeceği şeklinde bir inanç geliştirdiklerini söyleyen [Ubeydullah] Efgânî'yi isim vermeden (sadece kitabının adını zikrederek) eleştirir. Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, İstanbul: Sebil Yayınları, 3. Basım, 1994, s. 160-161.

muhatapı ikna hususunda yeterli olmadığı gibi pek çok riski de ihtiva eden bir görüştür.

### Kaynaklar

- Albayrak, Nurettin, "Hüseyin Kâzım Kadri", *DİA*, XVIII, sayfa: 554-555.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûreddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Molla Ali bin Sultân Muhammed el-Kârîale'l-Fıkhî'l-ekber*, İstanbul: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1955.
- el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîh-i Buhârî*, [I-XX], Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1392/1972.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tahir Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- ..... *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bolayır, Ali Ekrem, *Hatıralar*, haz. Metin Kayahan Özgül, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, [I-VI], İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, 1984.
- Doğan, Hamide, *Hüseyin Kazım Kadri'nin Dini ve Siyasi Görüşleri "Kelâmi Bir Yaklaşım"*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Gövsa, İbrahim Alaeddin, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1945, sayfa: 211.
- Hüseyin Kâzım Kadri, *Balkanlardan Hicaza İmparatorluğun Tasfiyesi*, sdl. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- ..... *Bir Millet'in Dirilişi*, sdl. Ömer Hakan Özalp, Mehmed Nizameddin Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- ..... *Felaha Doğru*, İstanbul: Tanîn Matbaası, 1328-1331.
- ..... *Hak ve Hakikat*, İstanbul, 1288.
- ..... *İslam'ın Avrupa'ya Son Sözü*, sdl. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, sadeleştirilen önsözü, 1999.
- ..... *İstikbale Doğru*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Şirketi, 1329-1131.



- ..... *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım*, haz. İsmail Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- ..... *Nûru'l-beyân*, [I-II], İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340-1341.
- ..... "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine", *Sebilürreşâd*, 2 Haziran 1339, cilt: 21, sayı: 532-533, sayfa: 92-93.
- ..... "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine", *Sebilürreşâd*, 19 Temmuz 1339, cilt: 21, sayı: 546, sayfa: 207-210.
- ..... *Türk Lügati*, [I-IV], İstanbul: Devlet Matbaası, Maarif Matbaası, Cumhuriyet Matbaası, 1927-1945.
- ..... *Yirminci Asırda İslamiyet*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.
- ..... *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, haz. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, hazırlayanın girişi, 1989.
- Ekin, Yunus, *Kur'an'a Göre İnançsızlık*, İstanbul: Işık Yayınları, 2001.
- Ergin, Osman, *İstanbul Şehreminleri*, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Ertem, Rekin, "Hüseyin Kâzım Kadri", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, [I-VIII], İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981, sayfa: 300-302.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1980.
- el-Hindî, Alauddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmüddîn, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'al*, tsh. Bekrî Hayyânî, Saffet es-Sekkâ, [I-XVI], Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Ahmed Şemsüddin, [I-III], Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1428/2007.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, [I-II], Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1395/1975.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu usûl'i-l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 2009.
- Karagöz, İsmail, *Kur'an'a Göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, İstanbul: Çelik Yayınevi, 1996.
- Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

- el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*, [I-XXX], Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Kuzu, Nurhan, *Osmanlıdan Modern Türkiye'ye Geçiş Döneminde Aydınların Medeniyet-Din İlişkilerine Bakışı, Hüseyin Kâzım Kadri ve Musa Carullah Bigiyef Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, İstanbul: Sebil Yayınları, 3. Basım, 1994.
- el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sagîr*, [I-VI], Beyrut: Dâru'l-Marife, 1391/1972.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, [I-V], Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farklılıkları*, trc. Cemil Akpınar, Konya: Rabîta Yayınevi, 1977.
- Ramazan Efendi, *Şerh alâ şerhi'l-akâid*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, 1965.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, [I-XXXII], Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1985.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *Matüridiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebu Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Fâûr, [I-II], Beyrut: Dâru'l-Marife, 5. Basım, 1416/1996.
- Şevki, *Hüseyin Kâzım Bey*, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1935.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, [I-XXV], Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, [t.y.].
- Taftazânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

**FEN LİSESİ VE İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER  
YÖNELİMLERİ  
(SAMSUN ÖRNEĞİ)**

**Rıza ALTUN\***

**Özet**

Bu çalışmada, Samsun ilinde, Fen Lisesi ve Anadolu/İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin değer yönelimleri araştırma konusu yapılmıştır. Bu kapsamda 9.,10.,11. ve 12. sınıfta 177 kadın, 154 erkek olmak üzere toplam 311 öğrenciye cinsiyet, 1 sınıf, okul türü ve yaşadıkları yer değişkenleri açısından değer yönelimlerini tespit etmek amacı ile uluslararası geçerliliğe sahip *Schwartz Değerler Ölçeği (SDÖ)* uygulanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, öğrencilerin cinsiyet açısından güvenlik, başarı, geleneksellik, uyum, evrensellik, öz yönelim, uyarılma ve hazcılık alt boyutları puanları arasında anlamlı bir fark görülmez iken, güç değerinde erkekler, yardımseverlik değerinde ise kız öğrenciler lehine bir farklılık görülmektedir. Öğrenim gördükleri okul türü değişkenine göre güç, başarı, hazcılık, uyarılma, evrensellik, yardımseverlik ve uyum değerleri açısından anlamlı bir fark olmadığı ancak özyönelim ve geleneksellik değerleri açısından anlamlı farkın olduğu, bu farkında özyönelim değerinde Fen Lisesi lehine, geleneksellikte ise Anadolu/İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin lehine olduğu tespit edilmiştir. Sınıf değişkenine göre değerlere yönelim boyutları, başarı, hazcılık, uyarılma, özdenetim, evrensellik, yardımseverlik, geleneksellik, uyum ve güvenlik değer puanlarında fark görülmez iken, güç alt boyutu puan değerleri puanlarında istatistiksel anlamda anlamlı fark tespit edilmiştir. Bu fark 12. sınıfta belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Yaşadıkları yer değişkenine göre değerleri algılama düzeylerinden, güç, uyarılma, evrensellik, geleneksellik ve uyum alt boyutları puan değerleri açısından aralarında istatistiksel anlamda anlamlı fark görülmez iken, başarı, hazcılık, özyönelim, yardımseverlik ve uyum değerleri arasında fark görülmektedir. Araştırmamızdan elde edilen sonuçlar, değer

---

\* Dr, Sinop Üniversitesi, raltun@sinop.edu.tr

yönelimleri açısından daha önce bu konuda yapılmış olan araştırmaların bulgularıyla mukayeseli olarak tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Değer yönelimi, Ortaöğretim öğrencileri, Shwartz Değerler Ölçeği.

## VALUE ORIENTATIONS OF THE SCIENCE HIGH SCHOOL AND IMAM HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS (SAMSUN SAMPLE)

### **Abstract**

In this study, the value orientations of the Science High School and Anatolian/Imam Hatip High School students in Samsun have been studied. Within this scope, Schwartz Value Survey (SVS) which is valid internationally, has been conducted to 177 female and 154 male students at 9<sup>th</sup>, 10<sup>th</sup>, 11<sup>th</sup>, and 12<sup>th</sup> grades to measure their value orientations in terms of gender, class, type of school and habitat. When we look at the results of the study, although there is no statistically significant difference in terms of gender among the points of the sub-dimensions such as safety, achievement, traditionalism, adaptation, universality, internal orientation, stimulation and hedonism, a statistically significant difference is seen in the power value in favour of male students and in helpfulness in favour of female students.

By the school type variable, it has been identified that there is no statistically significant difference in terms of some values as power, achievement, hedonism, stimulation, universality, helpfulness and adaptation. However, it has also been identified that there is a statistically significant difference in terms of internal orientation and traditionalism values and this difference is in favour of Science High School students and Anatolian/Imam Hatip High School students respectively.

By the class variable, although there is no statistically significant difference among the value scores of achievement, hedonism, stimulation, internal orientation, universality, helpfulness, traditionalism, adaptation and safety dimensions; a statistically significant difference has been identified in the value score of power sub-dimension.

This difference has shown prominently in the 12<sup>th</sup> grade. By the habitat variable, though there is no statistically significant difference in terms of the value perception level points as power, stimulation, universality, traditionalism and

adaptation, a difference is observed among the achievement, hedonism, helpfulness and adaptation value scores. The results obtained from our study have been analysed comparatively with the results of other studies.

**Key Words:** Value Orientation, Secondary Students, Schwartz Value Scale.

## Giriş

Günümüzde, bilgi toplumunun zorunlu bir getirisi olarak, sosyal hayatın her kademesinde köklü bir değişim ve dönüşüm yaşanmakta, bilimsel ve teknolojik gelişmeler insanın, medeniyet ya da manevi/insani değerlerden oldukça uzaklaşmasına yol açmaktadır.<sup>1</sup> Bazı köklü değerler, zaman zaman iç içe birbirleriyle kaynaşmış olarak, çoğu zaman da çelişerek bir arada yaşamını sürdürmektedir. Bu nedenle değerler kargaşası varlığını her geçen gün biraz daha yoğun ve etkili bir biçimde kendini hissettirmektedir. Kendi içerisinde tutarlı bir değerler sistemine yönelmeyi kolaylaştırabilecek ölçütler hususundaki kararsızlıklar, bu kargaşanın daha da arttırmasına sebep olmaktadır.<sup>2</sup> Bu sürecin doğal bir sonucu olarak modernist-pozitivist ve pragmatist eksenli eğitimin nesildeki yansıması çekingen, yılgın, aciz, rahatçı, ürkek, nemelazımcı, renksiz, davasız ve tarafsız, hayal gözü kör bir nesil olarak karşımıza çıkmıştır.<sup>3</sup>

Değer kavramı, geçmişte olduğu gibi günümüzde de felsefeden, sosyolojiye, ekonomiden, eğitime ve davranış bilimine kadar birden çok alanda kullanılmıştır. Bunun bir sonucu olarak da tek bir tanım yerine çok çeşitli değer tanımları ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Özellikle insan davranışlarının açıklanmasında temel bir öneme sahip olmasından ve hızla değişen dünyada yeni toplumsal düzenin sağlıklı işleyebilmesi için değerlerin de bu tür düzenlemelerle uyumlu olması gerektiğinden birçok sosyal bilimci tarafından değerler incelenmektedir.<sup>5</sup>

Sosyal bilimlere ilk defa Znaniecki tarafından kazandırılan değer kavramı

<sup>1</sup> Mustafa Köylü, *Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç. Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. İstanbul, 2007, s. 287-311

<sup>2</sup> Selahattin Ertürk, *Diktacı Tutum ve Demokrasi*, Yelkentepe Yayınları Ankara, 1981, s. 9

<sup>3</sup> TES., *Türk Eğitim-Sen. 21. Yüzyılda Türk Milli Eğitimi* (Ed. İzzet Çevik), İsmat Yayınları, Ankara, 2001, s. 52

<sup>4</sup> M. Ahmet Tokdemir, *Tarih Öğretmenlerinin Değerler Ve Değer Eğitimi Hakkındaki Görüşleri*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Trabzon, 2007, s. 14; İonna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, İstanbul, 1971, s. 54

<sup>5</sup> Yakup Keskin, *Değer Davranış İlişkisi*, Değerler Psikolojisi Ed. Bülent Dilmaç, H. Hüseyin Bircan. İstanbul, 2015, s.106-107. M. Ersin Kuşdil, ve I. Çiğdem Kağıtcıbaşı "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz

Değer Kuramı", *Türk Psikoloji Dergisi*, 15 (45), 2000, s. 59-76.

Latince “kıymetli olmak” veya “güçlü olmak” anlamlarına gelen “valere” kökünden türetilmiştir.<sup>6</sup> Değer, bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut-somut<sup>7</sup> ölçü, bir şeyin değdiği karşılık,<sup>8</sup> öznenin olguya yüklediği nitelik, onun kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki yeri<sup>9</sup>, bizim objeleri, insanları, fikirleri, durumları ve hareketleri iyi, kötü, arzu edilen, istenmeyen ve bunun gibi yargılarımızı oluşturan standartlarımızı ve prensiplerimizi de ifade eder.<sup>10</sup>

Değere inancın kaynaklık ettiği genel olarak kabul edilmektedir<sup>11</sup> Rokeach da değeri bir tür inanç olarak görmekte, değerlerin örf ve adetlerle yaşamımıza yerleşmiş olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>12</sup> Benzer bir yaklaşımla değerler, tamamıyla nesnel, duygulardan arındırılmış fikir niteliği taşımayan etkinlik kazandıklarında duygularla iç içe geçen inançlar olarak kabul edilmektedir.<sup>13</sup> Değerler toplumun bireylerinin tamamı tarafından benimsenen, süreklilik gösteren normatif yargılardır. Bu yaklaşıma göre değerler, temel normlardır.<sup>14</sup> Hangi davranışların doğru, iyi, arzulanan ya da istendik olduğunu belirten ve paylaşılan ölçüt ya da fikirler olarak<sup>15</sup> bireylerin tercihlerinde değerler birer filtre olarak görev yapmaktadır.<sup>16</sup> Bireyler değerleri, hedef ve nesnelere yolunu işaret eden normlar ve ölçütler olarak kullandığı<sup>17</sup> için ortaklaşa benimsenirler.<sup>18</sup> Değerler bütün bireylerin yaşamına yön veren, kural görevi gören, önem dereceleri farklı olan ve arzulanan amaçlar<sup>19</sup> olduğu için bir bakıma da

<sup>6</sup> Nuri Bilgin, *Sosyal Psikolojide Yöntem Ve Pratik Çalışmalar*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 83

<sup>7</sup> Sadegül Akbaba Altun, *Eğitim Yönetimi Ve Değerler*, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(1), 2003, s. 9

<sup>8</sup> Mehmet Ali Ağakay, *Türk Dili Kurumu*, 1955, s. 187

<sup>9</sup> İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara, 1998, s. 40-41

<sup>10</sup> J. Mark Halstead, M.J. Taylor, “Learning And Teaching About Values: A Review Of Recent Research”, *Cambridge Journal Of Education*, 30 (2), 2000, s. 169-203.

<sup>11</sup> Süleyman Hayri Bolay, “*Aşkın Değerler Buhramı*”, *Değerler Ve Eğitimi Uluslar Arası Sempozyumu*, 26- 28 Kasım 2004, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul. 2007, s. 62

<sup>12</sup> Milton Rokeach, age., s. 5

<sup>13</sup> M. Ersin Kuşdil, ve I. Çiğdem Kağıtçıbaşı, a.g.m., 2000, s. 59-76

<sup>14</sup> Selahattin Turan, Dilek Aktan, *Okul Hayatında Var Olan Ve Olması Düşünülen Sosyal Değerler*, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*. 6 (2), 2008, s. 227-259.

<sup>15</sup> Enver Özkalp, Çiğdem Kirel, *Örgütsel Davranış*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim, Sağlık Ve Bilimsel Araştırma Çalışmaları Vakfı, 2001, s. 123

<sup>16</sup> Buket Hüseyinliklioğlu, *Bireysel Değerler Ve Örgütsel Bağlılık Düzeyi İlişkisi Asker Hastanesi Çalışanları Üzerinde Bir İnceleme*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Adana, 2010, s. 11

<sup>17</sup> Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir?* Çev. Nilgün Çelebi, Toplum Kitabevi, Konya, 1990, s. 150

<sup>18</sup> Orhan Türkddoğan, *Bilimsel Değerlendirme Ve Araştırma Metodolojisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 27

<sup>19</sup> Shalom H. Schwartz ve Glam Sagie, *Value Consensus And Importance: A Cross-National Study*. *Journal Of Cross-Cultural Psychology*, , 31 (4), 2000, s. 465-497

hayatlarının gayeleridir.<sup>20</sup> Bundan dolayı değerler hem gaye hem de gayeye ulaşma yolunda bir vasıta olmaktadır.<sup>21</sup>

## 1. Yöntem

### a. Araştırmanın Amacı ve Hipotezler

Araştırma ile Fen Lisesi ve Anadolu/İmam Hatip Lisesi'nde öğrenim gören öğrencilerin değer yönelimlerinin bazı değişkenlere göre ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Böylece öğrencilerin hayatlarını yönlendiren ve belirli davranışlara motive eden değer yönelimleri Schwartz Değerler Ölçeği ile ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmada şu sorulara cevap aranacaktır:

1. Ortaöğretim öğrencilerinin değer yönelimleri hangi yöndedir?
2. Öğrencilerin değer yönelim düzeyleri nasıldır?
3. Öğrencilerin cinsiyet, okul türü, sınıf ve yaşadıkları yer değişkenlerine bağlı olarak değer yönelimlerinde farklılaşma var mıdır?

Buna göre:

1. Araştırmaya katılan ortaöğretim öğrencileri genel olarak muhafazakârlık (gelenek, uyma, güvenlik) değerlerine yeniliğe açıklık (uyarılım, özyönelim, hazcılık) değerlerinden; kendini aşma (evrenselcilik ve iyilikseverlik) değerlerine de kendini geliştirme (güç, başarı) değerlerinden daha fazla önem vereceklerdir.

2. Öğrenciler muhafazakârlık değerlerine kendini aşma değerlerinden de daha fazla önem vereceklerdir.

3. Değer yargısı ve kendini aşma ana değer gruplarını oluşturan değerler arasında pozitif; yeniliğe açıklık ve kendini geliştirme ana değer gruplarını oluşturan değerler arasında ise negatif ilişkiler olacaktır.

4. Cinsiyet, okul, sınıf ve ikamet yerleri değişkenleri açısından değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır.

<sup>20</sup> Güngör Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar: Ahlak Psikolojisi, Ahlaki Değerler Ve Ahlaki Gelişme*, Ötüken Yayınları, İstanbul. 1998, s. 84-85

<sup>21</sup> Şevket Yavuz, "Değerlerin Şeceresi, Doğası, Sınırı Ve Devamlılığı: Değerlerin Dini Ve Sosyal Karakteri Ve Sürekliliği", *Değerler Ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, 26-28 Kasım 2004, İstanbul, Ed.; Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Zengin, İstanbul: Dem Yayınları, 2007, s. 90-1

5. Doğum yerinin özelliği, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır

6. Ortaöğretim öğrencilerinin okudukları okul türü, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır.

7. Öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıf, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır.

#### b. Evren ve Örneklem

Tablo 1: Araştırmaya katılan öğrencilerin frekans dağılımı

Okul	Cins.	N	Sınıflar				İl Mer.	İlçe	Kasaba	Köy	Top .
			9	10	11	12					
Fen Lisesi	Kız	90	45	45	44	46	87	89	1	3	180
	Erkek	90									
İHL	Kız	87	35	39	35	42	93	40	2	15	151
	Erkek	64									
Toplam		331	80	84	79	88	180	129	3	18	331

Tablo 1’de görüldüğü üzere, örnekleme oluşturan öğrencilerin dağılımlarında cinsiyet açısından Fen Lisesi öğrencilerinde dengeli bir dağılım olduğu gözlenirken İHL öğrencilerinde kadın öğrencilerin nispeten fazla olduğu görülmektedir (Kadın N=87, Erkek N=64). Sınıf düzeyinde okul türleri arasında eşit dağılım olduğu, yaşanılan yer değişkeni açısından dengeli bir dağılımın olmadığı görülmektedir.

#### c. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, uzman görüşleri ve daha önce yapılmış araştırmaların sonuçlarından hareketle öğrencilere uygulanmak üzere kişisel bilgi formu, Schwartz’ın geliştirdiği 57 değerden oluşan Schwartz Değerler Ölçeği (SDÖ) uygulanmıştır. Ölçeğe göre değerler 10 alt değer grubu boyutunda sıralanmış,, bu 10 değer grubu ise kendi içerisinde 4 temel yönetime ayrılmıştır.

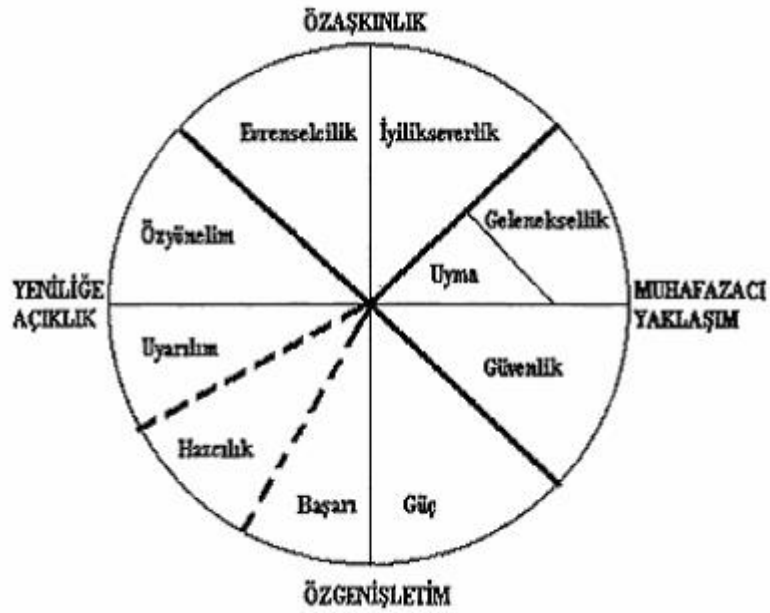
**Schwartz Değerler Ölçeği (SDÖ):** S. Schwartz tarafından geliştirilen Schwartz Value Survey (SVS)/ Schwartz Değerler Ölçeği (SDÖ) kapsamlı ve uluslararası kabul görmesinden dolayı en uygun araç olarak seçilmiştir.<sup>22</sup> Ölçeğin

<sup>22</sup> Shalom H. Schwartz, “Universals In The Content And Structure Of Values: Theory And Empirical Tests In 20 Countries”, (Ed. M. Zanna), *Advances In Experimental Social Psychology*,



kültürler arası geçerliği ispatlanmıştır.<sup>23</sup> SDÖ, 30 amaç değer, 27 de araç değer olmak üzere 57 maddeden oluşmaktadır.<sup>24</sup> Ölçekte 57 madde 10 temel değer grubuna ayrılmış, her bir değer grubu içinde çeşitli değer beklentileri oluşturularak katılımcıların bu on değer yönelimine göre profilleri belirlenmektedir.<sup>25</sup> Şöyle ki;

### Schwartz Değerler ve Değer Boyutları



Şekil 1: Schwartz değer yönelimleri (M. Ersin Kuşdil, ve I. Çiğdem Kağıtcıbaşı, agm., s. 59-76).

Schwartz'ın değer yönelimleri yaklaşımına göre çembersel yapıda oluşturulan değerler birbiri ile uyum içerisinde sıralanmakta değerler arasında mesafenin kısılması uyumluluk yönünde, mesafenin uzaması ise uyumsuzluk yönünde ilişkinin artmasını ifade etmektedir. Şekildeki birbirine tam karşılıklı olarak konumlanan değerler ise en büyük uyumsuzluk ilişkisine sahip değerler

Academic Press, New York, 1992, 25, s. 1-65

<sup>23</sup>Shalom H. Schwartz. Are There Universal Aspects In The Content And Structure Of Values? *Journal Of Social Issues*, 50, 1994, s. 19-45

<sup>24</sup> Shalom H. Schwartz, age., s. 25

<sup>25</sup> Shalom H. Schwartz & Sipke Huismans, Value priorities and religiosity in four. Western Religions. *Social Psychology Quarterly*, 1995, s. 58, s. 88-107, Roy, A.. Factor Analysis And İntial Validation Of The Personal Values İnventory. Unpublished Doctorate Dissertation, Tennessee State University, Usa. 2003, s. 25-26

olarak kabul edilmektedir. Buradaki çembersel dizilimin oluşmasında bireylerin değerlere verdikleri önem sıralamasının birbirine yakınlığı önemlidir.<sup>26</sup>

Teoriye göre başarı değeri, iyilikseverlik değeri ile çatışacaktır. Çünkü kendisi için sürekli başarı arayışı içinde olan bir insanın hareketleri, yardıma ihtiyacı olan yakın konumdaki insanlara/arkadaşlarına yardım etmek ve onların refahını arttırmak gibi hareketler tarafından engellenme durumuyla karşılaşmaktadır. Yine geleneksellik değeri, uyarılma değeri ile çatışmaktadır. Çünkü toplumsal ve dinsel gelenekleri kabul etmek ve geçmişten gelen fikirlere bağlı kalmak ile yenilik yapmak, değişime başlamak ve heyecanın pesinde koşmak fikirleri/hareketleri bir biri ile çatışmaktadır.<sup>27</sup>

#### **d. Verilerin Toplanması**

Araştırmada öğrencilerin kişisel bilgileri için kişisel bilgi formu kullanılırken, öğrencilerin yaşamlarındaki değer tercihlerini ölçmek için ise Schwartz Değerler Ölçeği kullanılmıştır.

Anket formu, 20013–2014 eğitim–öğretim yılında; Samsun il merkezinde bulunan Fen Lisesi ve Anadolu/İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören 9., 10., 11., ve 12. sınıf öğrencilerine okul saatleri içinde uygulanmıştır.

#### **e. Verilerin Analizi ve Yorumlanması**

Verilerin istatistiksel çözümlenmeleri bilgisayar ortamında gerçekleştirilmiştir. Bu aşamada, araştırma grubunu oluşturan öğretmen ve yöneticilerin demografik özelliklerini betimleyici frekans ve yüzde dağılımları çıkarılmış, sonra ölçeğin toplam puanları için  $\bar{x}$ ,  $s_s$ ,  $x_{Sh}$  değerleri saptanmıştır. Bu bağlamda:

1. Örneklem grubunu oluşturan öğrencilerin SDÖ alt boyutlarından aldıkları puanların; cinsiyet değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için bağımsız grup t testi,
2. Örneklem grubunu oluşturan öğrencilerin öğretmen ve yöneticilerin SDÖ alt boyutlarından aldıkları puanların; sınıf, ve okul türü değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA),

<sup>26</sup> Shaloom H. Schwartz, age., s. 25, s. 1-65

<sup>27</sup> Ahmet Sait Özkul, *Yaşam ve Çalışma Değerlerini Etkileyen Faktörler Süleyman Demirel Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2007, s. 26

3. Tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda grupla arasında fark bulunduğu, farklılıkların kaynağını (hangi gruplar arasında olduğunu) belirlemek üzere Post-Hoc Scheffé testleri,

Elde edilen veriler bilgisayarda “SPSS for Windows ver: 17.0” programında çözümlenmiş, anlamlılık durumu. 05 düzeyinde sınanmış, diğer anlamlılık düzeyleri ayrıca belirtilmiş ve bulgular araştırmanın amaçlarına uygun olarak çizelgeler halinde sunulmuştur.

## 2. Bulgular

Çalışmamızın bu bölümünde, çalışmanın amaçlarına ilişkin yapılan istatistiksel analizler sonucunda elde edilen bulgulara ve yorumlara yer verilmiştir. Araştırma kapsamında örneklem gruba ilişkin kişisel bilgi formundan hareketle demografik veriler, çeşitli değişkenlere göre örneklem grubun değer yönelimlerini tespit etmek amacı ile uygulanan “Schwartz Değerler Ölçeği” sonuçlarından elde edilen bulgular çizelgelerle beraber verilmiştir. Çizelgelerin daha iyi anlaşılması için veriler sonucunda elde edilen bulgular, tabloların altlarında açıklanmıştır.

Tabloları oluştururken değerler arasında anlamlı fark bulunmayanları tek bir tablo halinde, anlamlı fark bulunanları ise ayrı tablolar halinde verilmeye çalışılmıştır.

**Tablo 2:** Öğrencilerin *Schwartz Değerler Ölçeği* alt boyutları ortalama puanlarının cinsiyet değişkenine göre bağımsız grup t testi sonuçları

Puan	Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	Sh $\bar{x}$	t	Sd	p
Güç	Kız	177	20,40	7,567	,568	-2,222	329	,027
	Erkek	154	22,22	7,214	,581			
Başarı	Kız	177	25,87	6,090	,457	,413	329	,680
	Erkek	154	25,58	6,927	,558			
Güvenlik	Kız	177	31,38	7,904	,594	,111	329	,912
	Erkek	154	31,29	6,972	,561			
Geleneksellik	Kız	177	27,74	6,978	,524	1,435	329	,152
	Erkek	154	26,57	7,912	,637			
Uyum	Kız	177	21,17	5,029	,378	1,531	329	,127
	Erkek	154	20,30	5,299	,427			
Yardımsverlik	Kız	177	49,52	9,633	,724	2,088	329	,038

	Erkek	154	47,26	10,020	,807			
Evrensellik	Kız	177	48,31	9,591	,720	1,631	329	,104
	Erkek	154	46,44	11,337	,913			
Özyönelim	Kız	177	39,42	7,446	,559	,865	329	,388
	Erkek	154	38,71	7,536	,607			
Uyarılma	Kız	177	12,70	4,882	,366	-1,825	329	,069
	Erkek	154	13,65	4,611	,371			
Hazcılık	Kız	177	14,23	4,584	,344	,680	329	,497
	Erkek	154	13,85	4,776	,465			

Tablo 2'ye göre, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz Değerler Ölçeği alt boyutu puanlarının cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonucunda, başarı, güvenlik, geleneksellik, uyum, evrensellik, özyönelim, uyarılma ve hazcılık değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark ( $p>,05$ ) bulunmamıştır. Ancak güç ve yardımseverlik değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark meydana geldiği ( $p\leq,05$ ) tespit edilmiştir. Aritmetik ortalama puanları incelendiğinde meydana gelen farklılığın güç değerinde erkek ( $\bar{x}=22,22$ ) öğrenciler lehine, yardımseverlik değerinde ise kız ( $\bar{x}=49,52$ ) öğrenciler lehine olduğu görülmektedir.

**Tablo 3:** Öğrencilerin Schwartz Değerler Ölçeği alt boyutu puanlarının, okul türleri değişkenine göre bağımsız grup t testi sonuçları

Puan	Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	$Sh_{\bar{x}}$	t	Sd	p
Güç	Fen Lisesi	180	21,52	7,258	,541	,721	329	,471
	İHL/AİHL	151	20,92	7,682	,625			
Başarı	Fen Lisesi	180	25,57	6,232	,464	-,512	329	,609
	İHL/AİHL	151	25,93	6,789	,552			
Hazcılık	Fen Lisesi	180	14,50	4,880	,363	1,734	329	,084
	İHL/AİHL	151	13,52	5,461	,444			
Uyarılma	Fen Lisesi	180	12,93	4,712	,363	-,881	329	,379
	İHL/AİHL	151	13,40	4,852	,444			
Özyönelim	Fen Lisesi	180	39,96	6,583	,490	2,335	329	,020
	İHL/AİHL	151	38,05	8,338	,678			
Evrensellik	Fen Lisesi	180	47,51	9,521	,709	,131	329	,896
	İHL/AİHL	151	47,36	11,522	,937			

<b>Yardımseverlik</b>	Fen Lisesi	180	48,04	9,066	,675	-,855	329	,393
	İHL/AİHL	151	48,97	10,750	,874			
<b>Geleneksellik</b>	Fen Lisesi	180	25,69	7,181	,535	-	329	,000
	İHL/AİHL	151	28,99	7,366	,599			
<b>Uyum</b>	Fen Lisesi	180	20,43	4,639	,345	-	329	,203
	İHL/AİHL	151	21,16	5,724	,465			

Tablo 3'te görüldüğü üzere, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz Değerler Ölçeği alt boyutu puanlarının lise türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonucunda, güç, başarı, hazcılık, uyarılma, evrensellik ve yardımseverlik değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark ( $p>,05$ ) bulunamamıştır. Ancak özyönelim ve geleneksellik değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark meydana geldiği ( $p\leq,05$ ) tespit edilmiştir. Aritmetik ortalama puanları incelendiğinde meydana gelen farklılığın özyönelim değerinde Fen Lisesi ( $\bar{x}=39,96$ ) öğrencileri lehine, geleneksellik değerinde ise İHL/AİHL ( $\bar{x}=28,99$ ) öğrenciler lehine olduğu görülmektedir.

**Tablo 4:** Schwartz değerler ölçeği güç alt boyutu puanlarının sınıf değişkenine göre tek yönlü varyans analizinin (ANOVA) sonuçları

<i>f</i> , $\bar{x}$ ve <i>ss</i> Değerleri					ANOVA Sonuçları					
Puan	Grup	<i>N</i>	$\bar{x}$	<i>ss</i>	Var. K.	<i>KT</i>	<i>Sd</i>	<i>KO</i>	<i>F</i>	<i>p</i>
Güç	9	80	19,54	7,393	<b>G.Arası</b>	490,531	3	163,510	3,000	,031
	10	84	21,31	7,543	<b>G.İçi</b>	17823,377	327	54,506		
	11	79	21,02	8,135	<b>Toplam</b>	18313,908	330			
	12	88	22,94	6,450						
	<b>Toplam</b>	331	21,25	7,449						

Tablo 4'te görüldüğü gibi, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz değerler ölçeği güç alt boyutu puanlarının sınıf değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur ( $F= 3,000$ ;  $p<,05$ ).

Levene's testi ile grup dağılımlarının varyanslarının homojen olup olmadığı hipotezi sınanmış, varyansların homojen olduğu tespit edilmiştir. Genellikle varyansların homojen olması durumunda kullanılan LSD çoklu

karşılaştırma tekniği tercih edilmiştir. Gerçekleştirilen LSD çoklu karşılaştırma analizi sonuçları aşağıda sunulmuştur:

**Tablo 5:** Öğrencilerin Schwartz Değerler Ölçeği alt boyutu puanlarının sınıf değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonuçları

(I) Sınıf	(J) Sınıf	Ortalama Farkı (I-J)	Standart Hata	P
9	10	-1,77094	1,15334	,126
	11	-1,48645	1,17101	,205
	12	-3,40338*	1,14048	,003
10	9	1,77094	1,15334	,126
	11	,28449	1,15708	,806
	12	-1,63244	1,12617	,148
11	9	1,48645	1,17101	,205
	10	-,28449	1,15708	,806
	12	-1,91693	1,14426	,095
12	9	3,40338*	1,14048	,003
	10	1,63244	1,12617	,148
	11	1,91693	1,14426	,095

Tablo 5'e göre, Schwartz değerler ölçeği güç alt boyutu puanlarının sınıf değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonucunda dokuzuncu sınıf ile on ikinci sınıf arasında on ikinci sınıflar lehine  $p < ,05$  önem düzeyinde anlamlı bir durum tespit edilmiştir. Diğer grupların ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar bulunmamıştır.

Buna göre, sınıf değişkeni ile yapılan değerlendirmede on ikinci sınıf öğrencilerinin davranışlarına yön veren değerler bakımından, güç alt boyutu diğer sınıflardan daha yüksek çıkmıştır. Öğrencilerin sınıfları yükseldikçe davranışlarına yön veren değerler bakımından güç alt boyutunun da arttığı anlaşılmaktadır.

**Tablo 6:** Öğrencilerin Schwartz Değerler Ölçeği alt boyutu puanlarının sınıf değişkenine göre tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları

$f, \bar{x}$ ve $ss$ Değerleri					ANOVA Sonuçları					
Puan	Grup	N	$\bar{x}$	$ss$	Var. K.	KT	Sd	KO	F	p
Başarı	9	80	24,95	6,720	G.Arası	103,215	3	34,405	,817	,485
	10	84	26,43	6,122	G.İçi	13775,227	327	42,126		
	11	79	26,06	6,729	Toplam	13878,442	330			
	12	88	25,50	6,400						
	Toplam	331	25,74	6,485						
Hazırlık	9	80	14,28	5,061	G.Arası	14,549	3	4,850	,180	,910
	10	84	13,72	5,411	G.İçi	8802,567	327	26,919		
	11	79	14,08	5,050	Toplam	8817,117	330			
	12	88	14,15	5,205						
	Toplam	331	14,05	5,169						
Uyarılma	9	80	13,92	4,826	G.Arası	153,728	3	51,243	2,273	,080
	10	84	12,07	5,262	G.İçi	7370,988	327	22,541		
	11	79	13,47	4,549	Toplam	7524,716	330			
	12	88	13,17	4,311						
	Toplam	331	13,14	4,775						
Özyönelim	9	80	39,26	7,067	G.Arası	129,830	3	43,277	,771	,511
	10	84	38,37	8,500	G.İçi	18360,291	327	56,148		
	11	79	40,06	7,502	Toplam	18490,120	330			
	12	88	38,75	6,803						
	Toplam	331	39,09	7,485						
Evrensellik	9	80	49,13	11,128	G.Arası	773,929	3	257,976	2,385	,069
	10	84	45,67	11,602	G.İçi	35374,016	327	108,177		
	11	79	48,88	9,208	Toplam	36147,945	330			
	12	88	46,29	9,471						
	Toplam	331	47,44	10,466						
Yardımsızlık	9	80	50,24	9,065	G.Arası	617,989	3	205,996	2,138	,095
	10	84	47,07	10,916	G.İçi	31501,017	327	96,333		
	11	79	49,47	9,677	Toplam	32119,006	330			
	12	88	47,28	9,475						
	Toplam	331	48,46	9,865						
Geleneksizlik	9	80	28,10	7,061	G.Arası	167,955	3	55,985	1,012	,388
	10	84	26,56	7,467	G.İçi	18096,349	327	55,341		
	11	79	27,75	8,046	Toplam	18264,304	330			

	12	88	26,49	7,175						
	<b>Toplam</b>	331	27,20	7,439						
<b>Uyum</b>	9	80	21,34	4,357	<b>G.Arası</b>	74,877	3	24,959	,934	,424
	10	84	20,89	5,421	<b>G.İçi</b>	8736,970	327	26,719		
	11	79	20,86	5,068	<b>Toplam</b>	8811,847	330			
	12	88	20,04	5,666						
	<b>Toplam</b>	331	20,77	5,167						
<b>Güvenlik</b>	9	80	31,76	7,234	<b>G.Arası</b>	82,970	3	27,657	,493	,688
	10	84	30,50	9,001	<b>G.İçi</b>	18352,481	327	56,124		
	11	79	31,47	7,233	<b>Toplam</b>	18435,452	330			
	12	88	31,64	6,262						
	<b>Toplam</b>	331	31,34	7,474						

Tablo 6'da örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz Değerler Ölçeği alt boyutu puanlarının sınıf değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) testi sonucunda başarı, hazcılık, uyarılma, özyönelim, evrensellik, yardımseverlik, geleneksellik, uyum ve güvenlik değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark ( $p>,05$ ) bulunamamıştır.

**Tablo 7:** Öğrencilerin Schwartz Değerler Ölçeği alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları

$f, \bar{x}$ ve $ss$ Değerleri					ANOVA Sonuçları					
Puan	Grup	N	$\bar{x}$	ss	Var. K.	KT	Sd	KO	F	p
<b>Güç</b>	İl merkezi	184	21,29	7,307	<b>G.Arası</b>	374,416	3	124,805	2,275	,080
	İlçe merkezi	127	21,77	7,111	<b>G.İçi</b>	17939,49 1	327	54,861		



	Kasaba	3	21,69	2,680	<b>Toplam</b>	18313,908	330			
	Köy	17	16,78	10,545						
	<b>Toplam</b>	331	21,25	7,449						
Uyarılma	İl merkezi	184	13,17	4,870	<b>G.Arası</b>	174,145	3	58,048	2,582	,053
	İlçe merkezi	127	13,48	4,555	<b>G.İçi</b>	7350,571	327	22,479		
	Kasaba	3	14,17	2,534	<b>Toplam</b>	7524,716	330			
	Köy	17	10,11	4,884						
	<b>Toplam</b>	331	13,14	4,775						
Evrensellik	İl merkezi	184	47,89	9,565	<b>G.Arası</b>	735,964	3	245,321	2,265	,081
	İlçe merkezi	127	47,52	10,648	<b>G.İçi</b>	35411,981	327	108,294		
	Kasaba	3	51,45	8,296	<b>Toplam</b>	36147,945	330			
	Köy	17	41,26	16,282						
	<b>Toplam</b>	331	47,44	10,466						
Geleneksellik	İl merkezi	184	27,55	7,141	<b>G.Arası</b>	100,524	3	33,508	,603	,613
	İlçe merkezi	127	26,70	7,782	<b>G.İçi</b>	18163,781	327	55,547		
	Kasaba	3	30,73	3,307	<b>Toplam</b>	18264,304	330			
	Köy	17	26,50	8,571						
	<b>Toplam</b>	331	27,20	7,439						
Uyum	İl merkezi	184	21,22	4,843	<b>G.Arası</b>	205,359	3	68,453	2,601	,052
	İlçe merkezi	127	20,51	4,792	<b>G.İçi</b>	8606,488	327	26,320		
	Kasaba	3	20,98	3,002	<b>Toplam</b>	8811,847	330			
	Köy	17	17,70	9,359						
	<b>Toplam</b>	331	20,77	5,167						

Tablo 7'ye göre, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz Değerler Ölçeği alt boyutu puanlarının öğrencilerin yaşadığı yer değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) testi sonucunda güç, uyarılma, evrensellik,

geleneksellik ve uyum değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark ( $p>,05$ ) bulunamamıştır.

**Tablo 8:** Schwartz değerler ölçeği başarı alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları

<i>f</i> , $\bar{x}$ ve <i>ss</i> Değerleri					ANOVA Sonuçları					
Puan	Grup	<i>N</i>	$\bar{x}$	<i>ss</i>	Var. K.	<i>KT</i>	<i>Sd</i>	<i>KO</i>	<i>F</i>	<i>p</i>
Başarı	İl merkezi	184	26,22	5,706	G.Arası	332,557	3	110,852	2,676	,047
	İlçe merkezi	127	25,46	7,120	G.İçi	13545,886	327	41,425		
	Kasaba	3	29,15	5,057	Toplam	13878,442	330			
	Köy	17	21,95	8,461						
	Toplam	331	25,74	6,485						

Tablo 8’de de görüldüğü gibi, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz değerler ölçeği **başarı** alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur ( $F= 2,676$ ;  $p<,05$ ). Levene’s testi ile grup dağılımlarının varyanslarının homojen olup olmadığı hipotezi sınanmış, varyansların homojen olduğu tespit edilmiştir. Genellikle varyansların homojen olması durumunda kullanılan LSD çoklu karşılaştırma tekniği tercih edilmiştir. Gerçekleştirilen LSD çoklu karşılaştırma analizi sonuçları aşağıda sunulmuştur:

**Tablo 9:** Schwartz değerler ölçeği başarı alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonuçları

(I) Yaşadığınız yer	(J) Yaşadığınız yer	Ortalama Farkı (I-J)	Standart Hata	<i>p</i>
İl merkezi	İlçe merkezi	,76593	,74250	,303
	Kasaba	-2,93292	3,74611	,434

	Köy	4,27513*	1,63153	,009
İlçe merkezi	İl merkezi	-,76593	,74250	,303
	Kasaba	-3,69885	3,75958	,326
	Köy	3,50920*	1,66221	,036
Kasaba	İl merkezi	2,93292	3,74611	,434
	İlçe merkezi	3,69885	3,75958	,326
	Köy	7,20805	4,03051	,075
Köy	İl merkezi	-4,27513*	1,63153	,009
	İlçe merkezi	-3,50920*	1,66221	,036
	Kasaba	-7,20805	4,03051	,075

Tablo 9’da görüldüğü gibi, Schwartz değerler ölçeği **başarı** alt boyutu puanlarının yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonucunda, kasaba, il merkezi, ilçe merkezi ve köyde oturanlar arasında kasaba ve il merkeziden oturanlar lehine, il merkezi, ilçe merkezi ve köyde oturanlar arasında il merkezinde oturanlar lehine, ilçede oturanlar ile köyde oturanlar arasında da ilçede oturanlar lehine  $p < ,05$  önem düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

Buna göre il merkezinde ve ilçe merkezinde oturan öğrencilerin sosyal imkânlarla köyde oturan öğrencilere göre daha kolay ve daha fazla ulaşabildikleri için başarılarına etki etmiş olabilir. Yapılan ankette kasabada ki öğrencilerin etkisi daha yüksek çıkmış olmasına rağmen ankete katılan öğrenci sayısı düşük olduğu için bizlere sağlıklı bir fikir veremeye bilir.

**Tablo 10:** Schwartz değerler ölçeği hazırlık alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları

$f, \bar{x}$ ve $ss$ Değerleri					ANOVA Sonuçları					
Puan	Grup	$N$	$\bar{x}$	$ss$	Var. K.	$KT$	$Sd$	$KO$	F	p
Hazırlık	İl merkezi	184	14,07	5,277	<b>G.Arası</b>	338,718	3	112,906	4,355	,005
	İlçe merkezi	127	14,59	4,713	<b>G.İçi</b>	8478,399	327	25,928		

	Kasaba	3	13,83	3,850	<b>Toplam</b>	8817,117	330		
	Köy	17	9,84	5,875					
	<b>Toplam</b>	331	14,05	5,169					

Tablo 10'dan anlaşıldığı kadarı ile, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz değerler ölçeği **hazcılık** alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur ( $F= 4,355$ ;  $p<,05$ ). Levene's testi ile grup dağılımlarının varyanslarının homojen olup olmadığı hipotezi sınanmış, varyansların homojen olduğu tespit edilmiştir. Genellikle varyansların homojen olması durumunda kullanılan LSD çoklu karşılaştırma tekniği tercih edilmiştir. Gerçekleştirilen LSD çoklu karşılaştırma analizi sonuçları aşağıda sunulmuştur.

**Tablo 11:** Schwartz değerler ölçeği hazcılık alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonuçları

(I) Yaşadığınız yer	(J) Yaşadığınız yer	Ortalama Farkı (I-J)	Standart Hata	p
İl merkezi	İlçe merkezi	-,52025	,58743	,376
	Kasaba	,24274	2,96370	,935
	Köy	4,23083*	1,29077	,001
İlçe merkezi	İl merkezi	,52025	,58743	,376
	Kasaba	,76299	2,97435	,798
	Köy	4,75108*	1,31504	,000
Kasaba	İl merkezi	-,24274	2,96370	,935
	İlçe merkezi	-,76299	2,97435	,798
	Köy	3,98808	3,18869	,212
Köy	İl merkezi	-4,23083*	1,29077	,001
	İlçe merkezi	-4,75108*	1,31504	,000
	Kasaba	-3,98808	3,18869	,212

Tablo 11'de görüldüğü gibi, Schwartz değerler ölçeği **hazcılık** alt boyutu puanlarının yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonucunda, il merkezi, ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında ilçe merkezi lehine ve il merkezi, köy

ve kasabada oturanlar arasında il merkezinde oturanlar lehine, köyde oturanlar ile kasabada oturanlar arasında da köy oturanlar lehine  $p < ,05$  önem düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Buna göre il merkezinde ve ilçe merkezinde oturan öğrencilerin sosyal imkânlar ve istediklerine ulaşma konusunda köyde ve kasabada oturan öğrencilere göre daha kolay ve daha fazla ulaşabildikleri için hazcılık duyguları etkin olabilir.

**Tablo 12:** Schwartz değerler ölçeği özdenetim alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları

<i>f</i> , $\bar{x}$ ve <i>ss</i> Değerleri					ANOVA Sonuçları					
Puan	Grup	<i>N</i>	$\bar{x}$	<i>ss</i>	Var. K.	<i>KT</i>	<i>Sd</i>	<i>KO</i>	F	p
Özyönelim	İl merkezi	184	39,27	6,748	G.Arası	733,218	3	244,406	4,501	,004
	İlçe merkezi	127	39,63	7,346	G.İçi	17756,902	327	54,302		
	Kasaba	3	41,12	6,000	Toplam	18490,120	330			
	Köy	17	32,77	12,628						
	Toplam	331	39,09	7,485						

Tablo 12’de görüldüğü üzere, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz değerler ölçeği özyönelim alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur ( $F= 4,501$ ;  $p < ,05$ ). Levene’s testi ile grup dağılımlarının varyanslarının homojen olup olmadığı hipotezi sınanmış, varyansların homojen olduğu tespit edilmiştir. Genellikle varyansların homojen olması durumunda kullanılan LSD çoklu karşılaştırma tekniği tercih edilmiştir. Gerçekleştirilen LSD çoklu karşılaştırma analizi sonuçları aşağıda sunulmuştur:

**Tablo 13:** Schwartz değerler ölçeği özdenetim alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonuçları

(I) Yaşadığınız yer	(J) Yaşadığınız yer	Ortalama Farkı (I-J)	Standart Hata	p
İl merkezi	İlçe merkezi	-,36440	,85012	,668

	Kasaba	-1,85185	4,28905	,666
	Köy	6,49169*	1,86799	,001
İlçe merkezi	İl merkezi	,36440	,85012	,668
	Kasaba	-1,48745	4,30446	,730
	Köy	6,85608*	1,90311	,000
Kasaba	İl merkezi	1,85185	4,28905	,666
	İlçe merkezi	1,48745	4,30446	,730
	Köy	8,34354	4,61466	,072
Köy	İl merkezi	-6,49169*	1,86799	,001
	İlçe merkezi	-6,85608*	1,90311	,000
	Kasaba	-8,34354	4,61466	,072

Tablo 13'te görüldüğü gibi, Schwartz değerler ölçeği **özyönelim** alt boyutu puanlarının yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonucunda, il merkezi, ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında kasaba ve ilçe merkezinde oturanlar lehine ve il merkezi ve köyde oturanlar arasında il merkezinde oturanlar lehine,  $p < .05$  önem düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Burada yorumumuz yaparken özellikle kasabada oturan öğrencilerin sayısı az olduğu için ilçede oturan öğrencilerle beraber yorumlamayı daha uygun bulduk.

**Tablo 14:** Schwartz değerler ölçeği yardımseverlik alt boyutu puanlarının

yaşanılan yer değişkenine göre tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları

<i>f</i> , $\bar{x}$ ve <i>ss</i> Değerleri					ANOVA Sonuçları					
Puan	Grup	<i>N</i>	$\bar{x}$	<i>ss</i>	Var. K.	<i>KT</i>	<i>Sd</i>	<i>KO</i>	F	p
Yardımseverlik	İl merkezi	184	49,04	9,112	<b>G.Arası</b>	1216,390	3	405,463	4,290	,005
	İlçe merkezi	127	48,54	9,643	<b>G.İçi</b>	30902,616	327	94,503		
	Kasaba	3	54,51	7,726	<b>Toplam</b>	32119,006	330			
	Köy	17	40,62	15,555						
	<b>Toplam</b>	331	48,46	9,865						

Tablo 14'te görüldüğü gibi, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz değerler ölçeği yardımseverlik alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda, grupların

aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur ( $F= 4,290$ ;  $p<,05$ ). Levene's testi ile grup dağılımlarının varyanslarının homojen olup olmadığı hipotezi sınanmış, varyansların homojen olduğu tespit edilmiştir. Genellikle varyansların homojen olması durumunda kullanılan LSD çoklu karşılaştırma tekniği tercih edilmiştir. Gerçekleştirilen LSD çoklu karşılaştırma analizi sonuçları aşağıda sunulmuştur:

**Tablo 15:** Schwartz değerler ölçeği yardımseverlik alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonuçları

(I) Yaşadığınız yer	(J) Yaşadığınız yer	Ortalama Farkı (I-J)	Standart Hata	P
İl merkezi	İlçe merkezi	,50020	1,12148	,656
	Kasaba	-5,47391	5,65816	,334
	Köy	8,41561*	2,46427	,001
İlçe merkezi	İl merkezi	-,50020	1,12148	,656
	Kasaba	-5,97411	5,67849	,294
	Köy	7,91540*	2,51061	,002
Kasaba	İl merkezi	5,47391	5,65816	,334
	İlçe merkezi	5,97411	5,67849	,294
	Köy	13,88951*	6,08771	,023
Köy	İl merkezi	-8,41561*	2,46427	,001
	İlçe merkezi	-7,91540*	2,51061	,002
	Kasaba	-13,88951*	6,08771	,023

Tablo 15'ten anlaşıldığı kadarı ile i, Schwartz değerler ölçeği yardımseverlik alt boyutu puanlarının yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonucunda, il merkezi, ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında kasaba ve il merkezinde oturanlar lehine ve ilçe merkezi ve köyde oturanlar arasında ilçe merkezinde oturanlar lehine,  $p<,05$  önem düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

**Tablo 16:** Schwartz değerler ölçeği güvenlik alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları

$f, \bar{x}$ ve $ss$ Değerleri					ANOVA Sonuçları					
Puan	Grup	$N$	$\bar{x}$	$ss$	Var. K.	$KT$	$Sd$	$KO$	$F$	$p$
Güvenlik	İl merkezi	184	31,90	6,823	G.Arası	1088,452	3	362,817	6,839	,000
	İlçe merkezi	127	31,41	6,730	G.İçi	17347,000	327	53,049		
	Kasaba	3	36,61	4,090	Toplam	18435,452	330			
	Köy	17	23,88	13,887						
	Toplam	331	31,34	7,474						

Tablo 16'da görüldüğü gibi, örnekleme oluşturan öğrencilerin Schwartz değerler ölçeği güvenlik alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur ( $F= 6,839; p<,05$ ). Levene's testi ile grup dağılımlarının varyanslarının homojen olup olmadığı hipotezi sınanmış, varyansların homojen olduğu tespit edilmiştir. Genellikle varyansların homojen olması durumunda kullanılan LSD çoklu karşılaştırma tekniği tercih edilmiştir. Gerçekleştirilen LSD çoklu karşılaştırma analizi sonuçları aşağıda sunulmuştur.

**Tablo 17:** Schwartz değerler ölçeği güvenlik alt boyutu puanlarının yaşanılan yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonuçları

(I) Yaşadığınız yer	(J) Yaşadığınız yer	Ortalama Farkı (I-J)	Standart Hata	$p$
İl merkezi	İlçe merkezi	,49437	,84025	,557
	Kasaba	-4,70368	4,23926	,268
	Köy	8,02397*	1,84630	,000
İlçe merkezi	İl merkezi	-,49437	,84025	,557
	Kasaba	-5,19806	4,25449	,223
	Köy	7,52960*	1,88102	,000
Kasaba	İl merkezi	4,70368	4,23926	,268
	İlçe merkezi	5,19806	4,25449	,223
	Köy	12,72765*	4,56109	,006



Köy	İl merkezi	-8,02397*	1,84630	,000
	İlçe merkezi	-7,52960*	1,88102	,000
	Kasaba	-12,72765*	4,56109	,006

Tablo 17'de görüldüğü gibi, Schwartz değerler ölçeği güvenlik alt boyutu puanlarının yer değişkenine göre hangi gruplar arasında farklılaştığını belirlemek üzere yapılan ANOVA sonrası Post-Hoc LSD testi sonucunda, il merkezi, ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında il merkezinde oturanlar lehine ve ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında ilçe merkezinde oturanlar lehine, köyde ve kasabada oturanlar arasında da köyde oturanlar lehine  $p < ,05$  önem düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir

### Sonuç ve Tartışma

Fen Lisesi ve Anadolu/İmam Hatip Lisesinde okuyan öğrencilerin değer yönelimlerinin ve tercihlerinin incelendiği araştırmada elde edilen bulgular doğrultusunda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışmamızla ortaya koyduğumuz çıkarımlar, yurt içinde yapılan benzer çalışmalarla karşılaştırılarak tartışılmıştır. ma

Öğrencilerin cinsiyet değişkenine göre değerleri algılama düzeylerinden, güvenlik, başarı, geleneksellik, uyum, evrensellik, öz yönelim, uyarılma ve hazcılık alt boyutları puanları arasında anlamlı bir fark tespit edilememiştir. Ancak güç ve yardımseverlik değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark meydana geldiği tespit edilmiştir. Meydana gelen bu farklılığın güç değerinde erkek öğrenciler lehine, yardımseverlik değerinde ise kız öğrenciler lehine olduğu görülmektedir.

Göldağ'ın Malatya'da orta öğretim öğrencilerine yapmış olduğu çalışmada güç değer alt boyutunda anlamlı bir fark tespit edilmemişken, başarı, güvenlik, geleneksellik, uyum, yardımseverlik, evrensellik, öz yönelim, uyarılma ve hazcılık alt boyutları puanları arasında anlamlı bir farkın olduğu, bu farkında bayan öğrenciler lehine olduğunu tespit etmiştir.<sup>28</sup> Polat ve Çalışkan'ın ortaokul öğrencileri üzerinde yapmış olduğu çalışmada ise cinsiyet değişkenine göre başarı, yardımseverlik, evrenselcilik, uyma, öz yönelim, güvenlik boyutlarında bayan öğrenciler lehine bir fark tespit edilmişken, hazcılık, uyarılma, güç ve

<sup>28</sup> Battal Göldağ, *Orta Öğretim Kurumlarında Okul Kültürü Yoluyla Değerler Eğitimi (Malatya Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Malatya -2015, s. 265

geleneksellik alt boyutlarında ise istatistiksel anlamda bir fark olmadığı tespit edilmiştir.<sup>29</sup>

Araştırmamızın “Araştırmaya katılan ortaöğretim öğrencileri genel olarak muhafazakârlık (gelenek, uyma, güvenlik) değerlerine yeniliğe açıklık (uyarılım, özyönelim, hazcılık) değerlerinden; kendini aşma (evrenselcilik ve iyilikseverlik) değerlerine de kendini geliştirme (güç, başarı) değerlerinden daha fazla önem verecekleri” yönündeki hipotezimize uygun bir sonuç çıktığı görülmektedir. Özellikle güç ve yardımseverlik değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark meydana geldiği, gelen bu farklılığın güç değerinde erkek öğrenciler lehine, yardımseverlik değerinde ise kız öğrenciler lehine olduğu görülmektedir.

Arslan ve Tunç’un İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile<sup>30</sup>, Başçıftçı, Yanpınar ve Ergül’ün<sup>31</sup> üniversite öğrencileri ile yapmış olduğu çalışma sonucunda da cinsiyete göre evrenselcilik, yardımseverlik ve uyma değerleri açısından kız öğrencilerin lehine bir fark bulunmuştur.

Yine araştırmamızın “Cinsiyet, okul, sınıf ve ikamet yerleri değişkenleri açısından değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır.” şeklindeki hipotezimizin de bulgularla kısmen doğru orantılı olduğu görülmektedir.

Öğrencilerin okudukları okul türleri değişkenine göre değerleri algılama düzeylerinden, güç, başarı, hazcılık, uyarılma, evrensellik ve Yardımseverlik değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunamamıştır. Ancak özyönelim ve geleneksellik değerlerinin aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark meydana geldiği tespit edilmiştir. Aritmetik ortalama puanları incelendiğinde meydana gelen farklılığın özyönelim değerinde Fen Lisesi öğrencileri lehine, geleneksellik değerinde ise AİHL/İHL öğrenciler lehine olduğu görülmektedir.

Araştırmamızın “Ortaöğretim öğrencilerinin okudukları okul türü, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol

<sup>29</sup> Seyat Polat& Muhittin Çalışkan, Ortaokul Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (2), 2013, s. 1-18

<sup>30</sup> Mustafa Arslan ve Esra Tunç, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Değişimler, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 2013, s.7-39.

<sup>31</sup> Fatih Başçıftçı, Onur Yanpınar ve Murat Ergül, “Öğretmen Adaylarının Değer Yargılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi: Selçuk Üniversitesi Örneği”, *Eğitim Teknolojileri Araştırmaları Dergisi*, 3, 2012, 4.

açmayacaktır.” şeklindeki hipotezimizi güç, başarı, hazcılık, uyarılma, evrensellik, yardımseverlik ve uyum değerleri açısından desteklediği ancak özyönelim ve geleneksellik değerleri konusunda desteklemediği görülmektedir. Doğrulanmayan bu iki değerde ise özyönelim de Fen Lisesi, geleneksellikte ise Anadolu/ İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin puanları yüksek çıkmıştır. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin daha muhafazakâr ailelerden geldiğini düşünürsek burada ki hipotezimizin de bu düşünceye uygun olduğu düşünülebilir.

Ağırlıklı olarak dini eğitim alan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinde geleneksellik değerinin yüksek çıkması toplumda yaygın olan bir takım dini-ahlaki-kültürel geleneksel form ve uygulamaların, öğrenciler üzerinde dinin etkisinin yüksek olduğunu gösterir. Toplumda, toplumun istikrarı ve devamı için toplumsal geleneklere ihtiyacı olduğu gibi, dinde de dinin bozulmadan devamı gelenek olarak algılanmaktadır.<sup>32</sup> Araştırmamızda elde ettiğimiz bulguda da İmam Hatip Lisesi öğrencileri üzerinde aldıkları din eğitimin etkisini ortaya koymaktadır.

Göldağ'ın yapmış olduğu çalışmada da İmam Hatip Lisesinde okuyan öğrencilerin değer eğilimlerinin puanlarının diğer okullarda okuyan öğrencilere göre puanları daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>33</sup>

Öğrencilerin okudukları sınıf değişkenine göre değerleri algılama düzeylerinden, başarı, hazcılık, uyarılma, özdenetim, evrensellik, yardımseverlik, geleneksellik, uyum ve güvenlik alt boyutlarının puan değerleri arasında anlamlı bir fark tespit edilememişken, güç alt boyutu puan değeri açısından anlamlı fark tespit edilmiştir. Öğrencilerden on ikinci sınıf öğrencilerinin güç eğilim puanlarının dokuzuncu sınıfta okuyan öğrencilere göre yüksek olduğu, tespit edilmiştir. Diğer yaş gurupları arasında güç eğilim boyutları açısından fark olmadığı görülmektedir.

Dilmaç, Deniz ve Deniz<sup>34</sup> tarafından üniversite öğrencilerine yönelik yapılan çalışmada, evrensellik, yardımseverlik ve özdenetim alt boyutlarında sınıf değişkenine bağlı olarak en düşük puan ortalamasını birinci sınıflar alırken, en yüksek puan ortalamasını üçüncü sınıfların aldığı tespit edilmiştir.

<sup>32</sup> Yümeni Sezen, İslâm'ın Sosyolojik Yorumu, İstanbul, 2000, s. 359

<sup>33</sup> Battal Göldağ, age., 384

<sup>34</sup> Bülent Dilmaç, Metin Deniz, M. Engin Deniz, Değerler Eğitimi Dergisi, 7 (18), 9-24, 2009

Bizim çalışmamızdaki bulguların tersine Polat ve Çalışkanın<sup>35</sup> yapmış olduğu çalışmada ise 8. Sınıf öğrencilerin 5,6,7. Sınıf öğrencilere göre değer yönelimlerinin düşük olduğunu görülmektedir.

Öğrencilerin yaşadıkları yer değişkenine göre değerleri algılama düzeylerinden, güç, uyarılma, evrensellik, geleneksellik ve uyum alt boyutları puan değerleri açısından aralarında anlamlı fark tespit edilememiştir.

Aralarında anlamlı ilişki boyutu olanlardan öğrencilerin başarı alt boyutunda, kasaba, il merkezi, ilçe merkezi ve köyde oturanlar arasında kasaba ve il merkezinde oturanlar lehine anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Buna göre il merkezinde ve ilçe merkezinde oturan öğrencilerin sosyal imkânlara köyde oturan öğrencilere göre daha kolay ve daha fazla ulaşabildikleri için başarılarına etki etmiş olabilir. Yapılan ankette kasabada ki öğrencilerin etkisi daha yüksek çıkmış olmasına rağmen ankete katılan öğrenci sayısı düşük olduğu için bizlere sağlıklı bir fikir veremeye bilir. Ancak bu veriyi şöylede yorumlaya biliriz. Başarı değer boyutunda yaşanan yerin etkisi yoktur da diyebiliriz.

Gruplar arasında hazcılık alt boyutu ile yer değişkeni arasındaki ilişkiye baktığımızda, il merkezi, ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında ilçe merkezi lehine ve il merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında il merkezinde oturanlar lehine, köyde oturanlar ile kasabada oturanlar arasında da köy oturanlar lehine anlamlı bir farklılık olduğunu görmekteyiz.

Burada özellikle piyasa ekonomisiyle teşvik edilen bireyselci ve rekabetçi yönelim ve maddi başarıların güdülenmesi, özellikle yazılı, görsel ve sosyal medyada teşvik edici haberler ve görseller materyaller, kişiyi yetinme isteğinin yerine daha fazlasına ulaşma ve her şeyi zevk/haz odaklı yaşamaya ve düşünmeye sevk etmektedir. Buna göre il merkezinde ve ilçe merkezinde oturan öğrencilerin sosyal imkânlara ve istediklerine ulaşma konusunda köyde ve kasabada oturan öğrencilere göre daha kolay ve daha fazla ulaşabildikleri için hazcılık duyguları etkin olabilir.

Özyönelim alt boyutu ile yer değişkeni arasındaki ilişkiye baktığımızda, il merkezi, ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında kasaba ve ilçe merkezinde oturanlar lehine anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

Yardımseverlik alt boyutu ile yer değişkeni arasındaki ilişki incelendiğinde öğrencilerden, il, ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında kasaba ve il

---

<sup>35</sup> Seyat Polat& Muhittin Çalışkan, agm., s. 1-18

merkezinde oturanlar lehine ve istatistiksel anlamda anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

Güvenlik değeri ile yer değişkeni arasındaki ilişki incelendiğinde, il merkezi, ilçe merkezi, köy ve kasabada oturanlar arasında il merkezinde oturanlar lehine istatistiksel anlamda anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin, dünyada ve ülkemizde çeşitli etkenlerin yol açtığı olumsuz ruh haline ve yaşanan hayal kırıklıklarına bağlı olarak güvenliğe atfedilen yüksek önemi daha iyi anlayabiliriz. Yaşanan terör olayları, şiddet, ülkemizdeki siyasi istikrarsızlık, kriz, yolsuzluk, yoksulluk, bölgesel terör insanları güvenlik endişesine sevk etmiş olabilir. Daha genel anlamda küresel terör tehdidi, şiddet, silahlanma, nükleer savaş tehlikesi, doğanın tahrip edilmesi, ekonomik sömürü, ayrımcılık, madde bağımlılığı, göçmen sorunu gibi her gün yazılı ve görsel basında yer alan olumsuz haberler korku ve güvensizliğin artmasını tetiklemektedir. İl merkezinde ya da kalabalık merkezlerde yaşayanlar bunu gözlemleme ve olayları yaşama olasılığı açısından ilçe, kasaba ve köyde yaşayanlara göre fazla olacağı için korku ve güven konusunda endişelerinin daha fazla olduğunu düşünüyoruz.

Araştırmamızın “Doğum yerinin özelliği, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır.” şeklindeki hipotezimizin değerlerden güç, uyarılma, evrensellik, geleneksellik ve uyum alt boyutları puan değerleri açısından doğrulandığı ancak; başarı, güvenlik, özyönelim, yardımseverlik ve hazcılık değerlerinin ise hipotezimin doğrulanmadığı görülmüştür.

Araştırmamızın sonucunda şunu söyleyebiliriz. Günümüzde öğrenciler bilgiye önceki nesillere göre daha fazla ve daha hızlı şekilde ulaşmaktadır. Bu bilgilerin değerler konusunda hangi yönde etki ettiğini tespit etmek için daha fazla çalışmalar yapılması ve ülkemizin bölge, il, ilçe, kasaba, köy hatta mümkünse okul okul değerler haritasının çıkarılması düşünülebilir. Bu çalışmalar yapıldıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığı, müdürlükler ve aileler bu konuda bilgilendirilerek istedik değerlerin öğrencilerde oluşması sağlanabilir. Bu şekilde gelecek nesillerimizin değerler açısından daha sağlıklı yetişmesini sağlanabilir.

**Kaynaklar**

- Ağakay, M. A., Türk Dil Kurumu, 1995.
- Akbaba Altun, S., "Eğitim Yönetimi ve Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(1), 2003, s. 7-18.
- Arslan M. & Tunç E, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Değişimler, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 2013, s.7-39.
- Bacanlı, H., *Duyuşsal Davranış Eğitimi*, Nobel Yayın Dağıtım. Ankara 1999.
- Başçiftçi F., Yanpınar O. ve Ergül M., "Öğretmen Adaylarının Değer Yargılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi: Selçuk Üniversitesi Örneği", *Eğitim Teknolojileri Araştırma Dergisi*, 3, 2012, 4.
- Bilgin, N., *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Bolay S. H. "Aşkın Değerler Buhranı", *Değerler Ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, 26- 28 Kasım 2004, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2007.
- Dilmaç, B., Deniz, M., Deniz M. E., *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7 (18), 2009, 9-24.
- Ertürk, S., *Diktacı Tutum ve Demokrasi*, Yelkentepe Yayınları, Ankara 1981.
- Fichter, J., *Sosyoloji Nedir?*, (Çev. Nilgün Çelebi), 3. Baskı, Atilla Kitabevi, Ankara 1996.
- Göldağ, B., *Orta Öğretim Kurumlarında Okul Kültürü Yoluyla Değerler Eğitimi (Malatya Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Malatya 2015.
- Güngör E., *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar: Ahlâk Psikolojisi, Ahlaki Değerler ve Ahlâki Gelişme*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1998.
- Hüseyinlikioğlu B., *Bireysel Değerler Ve Örgütsel Bağlılık Düzeyi İlişkisi: Asker Hastanesi Çalışanları Üzerinde Bir İnceleme*, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, Adana 2010.
- Halstead, J. M., Taylor, M.J. "Learning And Teaching About Values: A Review Of Recent Research", *Cambridge Journal Of Education*, 30 (2), 200, 169-203.
- Keskin, Y. "Değer Davranış İlişkisi", *Değerler Psikolojisi* Ed. Bülent Dilmaç, H. Hüseyin Bircan, Pegem Akademi Yay., İstanbul 2015.

- Köylü, M., "Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç." Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2007.
- Kuşdil, M. E.&Kağıtçıbaşı, Ç., "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri Ve Schwartz Değer Kuramı", *Türk Psikoloji Dergisi*, 15 (45), 2000, s. 59-76.
- Kuçuradi, İ., *İnsan Ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1998.
- Özkalp, B., E., Kirel, Ç. *Örgütsel Davranış*, Anadolu Üniversitesi Eğitim, Sağlık Ve Bilimsel Araştırma Çalışmaları Vakfı, Eskişehir 2001.
- Özden Y., *Eğitimde Dönüşüm, Eğitimde Değerler*, Pegem A Yayıncılık, Başak Matbaası, Ankara 1999.
- Özkul, A. S., *Yaşam ve Çalışma Değerlerini Etkileyen Faktörler Süleyman Demirel Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Enstitüsü, Isparta 2007.
- Polat S.& Çalışkan M., "Ortaokul Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 26 (2), 2013, 1-18
- Rokeach M., *The Nature Of Human Values*, Newyork: The Free Press. 1973.
- Roy, A., *Factor Analysis And İntial Validation Of The Personal Values İVENTORY*, Unpublished Doctorate Dissertation, Tennessee State University, Usa 2003.
- Schwartz, S.H., & Huisman, S., Value priorities and religiosity in four Western Religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 1995, 88-107.
- Schwartz H. S., Universals İn The Content And Structure Of Values: Theory And Empirical Tests İn 20 Countries. (Ed. M. Zanna), *In Advances İn Experimental Social Psychology*, 25, 1-65, New York: Academic Press, 1992.
- Schwartz, S. H., Are There Universal Aspects İn The Content And Structure Of Values? *Journal Of Social Issues*, 50, 1994, 19-45.
- Schwartz, S. H. & Sagie, G. Value Consensus And İmportance: A Cross-National Study. *Journal Of Cross-Cultural Psychology*, 31 (4), 2000, 465-497.
- Sezen Y., *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul 2000, s. 359
- Turan, S., Aktan, D., Okul Hayatında Var Olan Ve Olması Düşünülen Sosyal Değerler, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6, 2008, 227-259.
- Türkdoğan O., *Bilimsel Değerlendirme Ve Araştırma Metodolojisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.
- Tokdemir, M. A., *Tarih Öğretmenlerinin Değerler Ve Değer Eğitimi Hakkındaki Görüşleri*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Trabzon 2007.

Türk Eğitim-Sen. 21. Yüzyılda Türk Milli Eğitimi (Ed. İzzet Çevik),

İsmat Yayınları, Ankara, 2001, s. 52

Yavuz, Ş., "Değerlerin Şeceresi, Doğası, Sınırı Ve Devamlılığı: Değerlerin Dini Ve Sosyal Karakteri Ve Sürekliliği", Değerler Ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu, 26-28 Kasım 2004, (Ed.; Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Zengin), Dem Yayınları, İstanbul 2007.



## MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE PEYGAMBERLERİN GÖNDERİLİŞ HİKMETLERİ \*

Osman ORAL\*\*

### Özet

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Türk ve İslâm dünyasının yetiştirdiği ender düşünürlerden biridir. Ona göre âlemde yaratılan her bir şeyin hikmeti vardır ve hiçbir şey boşu boşuna yaratılmamıştır. Hikmetleri idrâk ile yaratıcıya îmân etmek akıl sahibi her insanın kulluk görevidir. Nübüvvet yani peygamber gönderilmesi hikmetin gerekleri arasındadır. Âhret için olduğu gibi dünyevi bilgiler açısından da nübüvvet gereklidir. Mâtürîdî'nin hikmet metoduyla nübüvveti açıklaması kendinden sonraki âlimleri etkilemiştir. Bu makale de O'nun nübüvvet ve hikmetleri hakkında görüşleri incelenip değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtürîdi, Hikmet, Nübüvvet, Rasûl, Peygamber, Nebi

## WISDOMS THE REMITTAL OF THE PROPHETS ACCORDING TO MATURIDI

### Abstract

Abu Mansur al-Maturidi, is one of the rare thinkers trained in Turkish and Islamic world. According to him, worlds are created and nothing is the wisdom of what each are created in vain. Omniscient Creator, faith in the wisdom of discernment is the duty of every human servitude. The prophet is sent between the requirements of Wise. Prophet as required in terms of temporal information for the hereafter. Maturidi, the wisdom of prophethood method of self-description has influenced the next scholars. This article will be considered scrutinized opinion about him wisdom and prophethood.

**Key Words:** Maturidi, Wisdom, Prophethood, Rasul, Prophet, Nebi

---

\* Bu makale "*Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*" adlı doktora çalışmasından üretilmiştir

\*\* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Anabilimdalı. osman-oral@hotmail.com; osmanoral3881@gmail.com.

## GİRİŞ

Ehl-i Sünnet'in İtikadî ekollerinden Mâtürîdiyye'nin kurucusu kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v.333/944)'nin ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte,<sup>1</sup> hicrî üçüncü asrın ortalarında bugünkü Özbekistan Cumhuriyeti Semerkand şehrinin Mâtürîd kasabası veya köyünde 238/852 yılında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>2</sup> Mâtürîdî, 333/944 yılında Semerkand'ta vefât etmiş, genellikle bilginlerin gömüldüğü Çakerdize Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>3</sup> Mâtürîdî, inanç silsilesinde Ebû Hanîfe (v.150/767)'yi anlayan, itikadî görüşlerini dönemine, çağına ve daha sonraki dönemlere aktaran bir âlimdir.<sup>4</sup> Mâtürîdî, Kelâm, Tefsir, Fıkıh gibi konularda Kur'ân bütünlüğünü merkeze alan rasyonel ve dengeli yorumlarıyla tarihi süreç içerisinde gelişen Ehl-i Sünnet çizgisinin oluşumuna büyük katkılar sağlamıştır.<sup>5</sup> Yaşadığı dönemde birçok akımların etkisine ve tehdidine maruz kalan İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğüne de itikadî açıdan çok önemli katkılar yapmıştır.<sup>6</sup>

Mâtürîdî'ye göre Allah onu en güzel şekilde yaratmış ve kâinatı onun emrine vermiş, Yaratıcısının varlığına ve birliğine inanma yeteneğiyle onun zihnine hamdetme nimetlere şükretme bilincini yerleştirmiştir. İnsanın yaratılış hikmeti ibadet, hamd ve şükürdür. Kişi sabah akşam, darlıkta sabretmeli, bollukta ve her durumda şükredip hamdetmeli özellikle de bir nimetle karşılaştığında Yaratanına bol bol şükretmelidir. Çünkü dünya imtihan hikmetiyle yaratılmıştır.<sup>7</sup> Diğer varlıklar adına halife misyonuyla yaratılan insanın vazifesi ise; Allah'ın kutsî isimlerinin nakışlarından olan bu sanat eserlerini ve yaratılış hikmetlerini anlamak, idrâk etmek, şükretmek, diğer

<sup>1</sup> Bkz. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr Sem'ani, *el-Ensab*, Neşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemani, Beyrut: 1400/1980, I, 498, V, 144, 155.

<sup>2</sup> Bkz. Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed İbn Sâlim İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dârü'l-Hicr li't-Tibaa' ve'n-Neşr, Kahire:1993, III, 360–361; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-'Arab ve'l-Müstağribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut: 2002, VII, 19.

<sup>3</sup> Bkz. Sem'ani, *el-Ensab*, I, 498.

<sup>4</sup> Bkz. Ebû'l-Hasenât el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, y.y., Kahire: 1324, s. 195.

<sup>5</sup> Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, Tahk: Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yay, 2004, I, 19, 29; Talip Özdeş, "İmâm Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı", Erciyes Üniv. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1997, s. 64; Ali Duman, "İmâm Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri", Hikmet Yurdu, Mâtürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4, Temmuz-Aralık 2009, s. 114.

<sup>6</sup> Bkz. Ebû'l-Vefa el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudîyye*, II, 130 vd.

<sup>7</sup> Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne*, Tahk. M. Basellum, Beyrut: Darül-Kütübü'l-İlmiye, 2005, IV, 365, 381.

insanlara da gösterip kulluk yapmaktır. Dünya hikmet dünyası, âhîret hayatı ise kudret'in tecelli ettiği apayrı bir âlemdir.

İslâm'a göre vahiy kaynaklı olan hikmet en kâmil ifâdesini nübüvvette bulur. Peygamber, akıl ve vahiy, Allah ile insan arasındaki halkayı oluşturur. Peygamberler insanın tevhidini unuttuğu, Rabbiyle ilişkisinin zedelendiği, saflığını yitirir gibi olduğu dönemlerde onun imdadına yetişen Allah elçileridir. Hz. Adem'le başlayan, her bir asırda, insanın buhrana ve çıkmazlara kapıldığı bütün dönemlerde, Allah'ın bir yol göstericisi karşısına çıkmış, ona aslî misyonunu hatırlatmış ve yönlendirmiştir. Bütün çağların peygamberi olan Hz. Muhammed (s.a.s.) de bu altın zincirin son halkasıdır. O halde insanlığın hiçbir devirde hikmetten mahrum kalmadığını, kaybolmaya yüz tuttuğu anlarda gönderilen peygamberlerle birlikte yeniden canlandırmıştır. Allah'ın insanlara peygamber göndermesi hikmetinin bir gereğidir.<sup>8</sup> Bütün peygamberlerin de tevhid hakikatıyla gelmeleri de nübüvvetin gerekli olduğunu göstermektedir. İnsanları, bir Allah'a kulluğa davet etmek, peygamberlerin en temel görevidir ve gönderilme hikmetidir.<sup>9</sup> Hikmet kavramında nübüvvet anlamı da vardır. Bazı âyetlerde hikmet kavramı "nübüvvet" manasına da yorumlanır.<sup>10</sup> Nübüvvet yani peygamber gönderilmesi hikmetin gerekleri arasındadır. Âhîret için olduğu gibi dünyevi bilgiler açısından da nübüvvet gereklidir. İnsanın var olmaya başladığı ilk evrede öğretip eğitilmesi için dil bilgisine, hayatını idame ettirebilmesi için beslenmeye ve dolayısıyla hayvancılık ve ziraata, soğuk ve sıcaktan korunmak için barınmaya, toplum düzeni için hukuka dâir bilgilere, sosyal muâşeret kurallarına muhtaçtır.<sup>11</sup> Allah yaratış hikmeti gereğince ümmetleri çeşitli, farklı tavırlar ve hasletlerle yaratmış olduğu gibi, kanun koyma hikmeti gereğince de bunlara dünya ile âhîretlerinde durum ve gidişatlarına uygun çeşitli, farklı olan kabiliyetleriyle uyuşan şeriatler ve hükümler teklif etmiş onların itiraz arzelmelerine sebep bırakmamıştır. İnsanları şirkten uzaklaştırmak yani tevhid dışı her çeşit puta tapıcılıktan onları sakındırmak için de nübüvvet gereklidir.<sup>12</sup>

Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında önemli bir işlevselliğe sahip her şeyin yaratılış gâyesi ve hakikati demek olan hikmet, *Kitabu't-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* veya *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* adlı eserlerinde kendisini anahtar bir kavram olarak göstermektedir. O'na göre âlemde yaratılan her bir şeyin hikmeti vardır

<sup>8</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Haz: Bekir Topaloğlu, M.Aruçi, İSAM yay, Ankara:2005, s.271.

<sup>9</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 283.

<sup>10</sup> Bkz. Bakara, 2/251, Nisa, 4/54; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 230, III, 209.

<sup>11</sup> Bkz. Musa Koçar, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *Tabula Rasa Felsefe-Teoloji*, IV/1-10, Ocak-Nisan 2004, s.131-142.

<sup>12</sup> Bkz. Nahl, 16/36; Enbiya, 21/25.

ve hiçbir şey boşu boşuna yaratılmamıştır. Hikmetleri idrâk ile yaratıcıya îmân etmek akıl sahibi her insanın kulluk görevidir. İlahi fiilin de hikmet dışı olması mümkün değildir. Hikmet dışına çıkmak ise sefihliktir ve rububiyete aykırıdır.<sup>13</sup> Allah ezelden beri Hakimdir, Alim ve Gani'dir, fiilin de hikmet ve adâletten uzak kalması muhtemel değildir. O'nun "Hikmet" sıfatı, "Hakim" ismi de vardır.<sup>14</sup> Yüce Allah rızık verenlerin en hayırlısı ve hakîmlerin hakîmidir. O, ancak adâletle hükmeder, hikmetle yaratır.<sup>15</sup> Çünkü Allah'ın yaratması tesadüfi değildir ve bu yaratıştaki herşey kanun, hikmet, adâlet, tenasüp ve ölçüye göredir. Mâtürîdî, "Allah'ı hakkıyla bilen, O'nun her şeyden müstağni oluşunu, hükümrânlığını, sonra da kudretini, yaratmanın da emretmenin de O'na âit oluşu çerçevesindeki hakîmiyetini takdir eden kimse fiilin hikmet ve adâlet dâiresi dışına çıkarmayacağını pekâla kabul eder"<sup>16</sup> diyerek Allah'ın Zatî itibarıyla Hakim, Gani, Adil ve Alim olduğunu açıklar. Böylece Mâtürîdî, hikmet metoduyla kendinden sonraki âlimleri de etkilemiştir.<sup>17</sup> Bu makalede onun hikmet bakış açısıyla peygamberlerin gönderiliş hikmetleri hakkında düşünceleri incelenecek ve değerlendirilecektir. Önce hikmet kavramı ve nübüvvetin hikmetini kısaca inceleyelim.

### A.HİKMET KAVRAMI

Hikmet (حکمت), Arapça "h-k-m" kökünden, *hüküm ve ihkâm, derin ve yararlı bilgi, bilgelik, gizli neden* anlamına gelmektedir. Hüküm çoğulu hikem mastarından gelen bir isim olarak hikmet, "âdilâne yargıda bulunmak, bilmek, anlamak, sakındırmak, zulümden alıkoymak" manalarına gelir ve insanı zulümden, cehâletten alıkoyan, engelleyen bir özelliktir.<sup>18</sup> İlim ve akılla gerçeğin bulunmasıdır.<sup>19</sup> Hikmetli anlamında hakîm, iyileştirmek amacıyla bir şeyi düzelten veya bir şeyden meneden veya bir konuda hükmedendir.<sup>20</sup> Hakîm lafzı Allah için

<sup>13</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî Sünne*, IV, 227.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.66 -7; *Te'vilâtü Ehlî's Sünne*, IX, 187.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's Sünne*, X, 17.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.276.

<sup>17</sup> Osman Oral, "Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı", ERÜ SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri: 2014, 21 vd.

<sup>18</sup> Bkz. Cemaluddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, y.y., Beyrut: trs., "hkm" md., XXII, 141; Ebû'l- Kasım el-Hüseyn Râgib el-İsfehâni, *el-Müfredât fî Garîbi'l- Kur'ân*, Tahk. S. A. Ravâviri, y.y., Beyrut: trs., "hkm", mad., s.12.

<sup>19</sup> Bkz. Ebû'l-Hüseyn Ahmet İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, "hkm" madd., Thk. Abdusselam Muhammed Hasan, y.y., Beyrut: trs. II, 91-2.

<sup>20</sup> Bkz. Muhammed et-Tahanevi, *Keşşafu Istilahatı Fünun*, Thk. Ali Rahruc, y.y., Lübnan: 1996, I/501-2.

kullanıldığında varlıkları en mükemmel şekilde bilmesi ve yaratmasıdır.<sup>21</sup> İnsana atfedildiğinde ise varlıkları bilip hayırlı işler yapmasıdır.<sup>22</sup> Hikmetin adâletli ve dengeli davranma manalarıyla irtibatından dolayı “racülün hakîm” yani hakîm adam dendiğinde, hikmet ve adâlet sahibi akla gelir. Allah’ın Hakîm olması da hükmün, O’na âit oluşunu ve kararlarında daîma hikmet ve adâlet sahibi olduğunu ifâde eder. Allah’ın noksanlıktan uzak, kemâl sıfatlarını, dünya ve âhirette kendinden sâdır olan fiil ve eserleri bilmesidir.<sup>23</sup> Allah’a hikmet sahibi denmesi O’nun kendine özgü yetkinliğine işâret eder.<sup>24</sup> Âlimler de Allah’ın hikmet sahibi yani Hakim olduğunda ittifâk etmişlerdir.<sup>25</sup>

Allah sırf adâletle, hak ve hakîkate göre hükmettiği, hükmünde tarafgirlik veya zulüm olmadığı, hükmünü bozan bulunmadığından “Hayru’l-Hâkimîn/hükmedenlerin en hayırlısı”<sup>26</sup> ve “Ahkemül-Hakimîn/hükmedenlerin en iyisi” olarak isimlendirilmiştir.<sup>27</sup> Bu sebeple Allah’ın hükmettiği her şey hak ve bir hikmete mebnidir.<sup>28</sup> Hakîm, Allah’a nisbetle, *Aziz, Alim, Habir, Vasi, Ali, Hamid ve Tevvab* kelimeleriyle birlikte mana ve muhteva zenginliği kazanmıştır.<sup>29</sup> Mâtürîdî, hikmeti “her şeyi yerine koymada isabetli olmak ve her hak sahibine hakkını verip kimsenin hakkını yememek, her şeyi yerli yerine koymak”<sup>30</sup> dedikten sonra *Kurân, Sünnet, hidâyet, nur, ruh ve şifâ* olduğunu da söyleyerek hikmetin, eşyanın hakikatını anlayan nur, ruh sahiplerini diriltiren ruh, her şeyin iyi ve kötü yönünü anlayan hidâyet, her türlü hastalıklardan koruyan şifâ anlamlarını da muhtevi olduğunu belirtir.<sup>31</sup>

Hikmet terimi, if’al babında kullanıldığında (أَحْكَمَ الْأَمْرَ) işi sağlam yapmak anlamına gelir.<sup>32</sup> Hikmet, “bilgelik, Allah’ı gereği gibi bilme bilgisi, insanın varlıkların hakikâtını, gerçek yüzünü, gücü oranında bilip ona göre hareket etmesi, nübüvvet, peygamberlik, Kur’ân’ı ve sünneti doğru bir şekilde anlayabilme ve amel etme, müslümanların işine yarayan her türlü doğru bilgi ve söz, hüküm vermede doğru karar

<sup>21</sup> Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 127; Yahya Aklın, “Hikmet” İA (MEB), İstanbul: 1977, V, 273.

<sup>22</sup> Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s.122; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XXII, 141; Tehânevi, *Keşşâf*, I, 501.

<sup>23</sup> Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: 2004, s.99.

<sup>24</sup> Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri:1995, s. 71.

<sup>25</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: 1959, s. 226–8.

<sup>26</sup> Suat Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul:1987, s. 175–6.

<sup>27</sup> Tin, 95/8.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne*, X/574; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, Thk. Mervân Muhammed eş-Şa’âr, Dâru’n-Nefâis, Beyrut:1416/1996, II, 94.

<sup>29</sup> Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul: 2010, s. 107.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 37; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne*, II, 261-2; Nesefî, *Tabsıra*, I, 385.

<sup>31</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne*, II, 261-2.

<sup>32</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “hkm” md. XXII/143; İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihah Tacü’l-Lüga*, “hkm” mad, tahk. Ahmed Abdulğafur Attar, y.y., Beyrut: 1979, V/1901 vd.

verme yeteneği, Allah'ın hükümlerinde gözetmiş olduğu çoğu defa illeti de içinde bulunan üst maksatlar ve İslâm dininde hükümlerin konuluş amaçları"<sup>33</sup> gibi manaları ifade eder. Diğer bir açıdan hikmet, fiil ve davranışların en faziletlisini bilmek ve sanatların inceliklerinin öğrenme yoluyla insan nefsinin mükemmelleştirerek, yaratıcısının varlığını bilmeğe ulaştırmak olarak da görülmüştür. Hikmet kavramının "her şeyi yerli yerine koyma" şeklinde bir tanımı da yapılmıştır ki bu tanım aynı zamanda "adâlet" kelimesine de karşılık gelmektedir.<sup>34</sup> Hikmet kelimesinin bu anlamı dikkate alındığında zıddı sefeh'tir.<sup>35</sup> Bu nedenle Mâtürîdîler, hikmetsizliğin Allah'ın adâletine ve Rububiyetine aykırı olması yönüyle O'nun hakkında asla düşünülemediğini ileri sürerler.<sup>36</sup>

Mâtürîdî kelâmcılarından Ebu'l-Muîn en-Nesefî (v.508/1184), hikmetin manası ve kelâmcıların görüşü hakkında şu özet bilgileri verir: "Bu konuda lügatçılar arasında ihtilâf vardır. Bazıları da hakîm, bir şeyi muhkem kılan diye tanımlar. Bazıları da Hakîm'i, nefsinin heva ve çirkin şeylerden alıkoyan manasında olduğunu söylerler. Bir kısmına göre hikmet, eşyanın hakikâtlerini bilmek, onları yerlerine koymaktır. Her kim, hikmete ilim manası verirse, onun zıddı bilgisizlik (cehl) dir. Her kim ki hikmeti fiil manasında alırsa, onun zıddı sefeh'dir. Kelâm âlimlerine göre Allah her türlü gâyesiz ve abes fiilden uzaktır. Eğer böyle bir şey düşünülürse, Allah'ın her şeyi bilme ve herşeye güç yetirme sıfatlarına aykırı olabileceği gibi ilâhlık sıfatına da aykırı olduğundan acziyetin kanıtı olur. Ayrıca Allah'ın her fiili kullarını faydalandırmak amacıyla mefsedetini önleyen sağlam bir sistem oluşturma gâyesini güttüğü gibi, fillerinde mutlak tasarruf sahibidir ve yaptıklarından sorgulanamaz."<sup>37</sup>

Fıkıh terimi olarak hikmet, Kur'ân ve sünnette mevcut hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve yeni olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer alır. Hükümün konuluş amacı veya sözkonusu hükümle sağlanmak istenen sır, maslahat anlamındadır. Allah'ın her hükmünde bir sırrının olduğunu, bu sır hükme uygun düşen (münasip olan) maslahattır.<sup>38</sup> Fıkıh, bir şeyin başka bir şeyle

<sup>33</sup> Bkz. Muhammed Murtaza ez-Zebidi, *Tâcü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, "hkm" mad, Mektebetül-İlmiye, Beyrut: trs., I/200 vd.

<sup>34</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 176; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/373; İbn Sina, *Uyunü'l-Hikme*, Neşr. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: 1953, s.14.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/173, VII/48, VIII/270; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt:II, Sayı:6, 6 Ocak 1988, s.45; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV. Yay, Ankara:2009, s. 13.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s.176; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/373; Nesefî, *Tabsıra*, II/505-6.

<sup>37</sup> Bkz. Nesefî, *Tabsıra*, II, 505-6.

<sup>38</sup> Bkz. Ebu Hamid el-Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, trc. H.Yunus Apaydın, İslâm Hukuk Metodolojisi, Klasik Yay, İstanbul: 2006, II/ 279; Ferhat Koca, "Hikmet", *DİA*, İstanbul:1998, 17/514 vd.

bilinmesi, bir şeyin başka bir şeye delâlet eden manasını bilmek,<sup>39</sup> ince kavrayış, anlamak, derinliğine kavramak, bir şeyi hikmetiyle zevkine vararak ve hatta tatbik edecek sûrette anlamaktır.<sup>40</sup> Ayrıca ilim ve fehm gibi yakın anlamlı kavramlara göre daha özel ve yüce bir anlam taşır. Fıkıh hikmet manasına da gelir.<sup>41</sup> Kur'ân ve sünnette varmak istenilen amaç insan hayatını yönlendiren hükümlerin davranışla birlikte, niyet ve duygu dünyasını değiştirerek olgunlaştırmaktır. Bunları kavramak fıkıh veya nazarî hikmet olduğu gibi, bunları bir davranış haline getirip gereğini yerine getirmek de amelî hikmet veya fıkıhtır.<sup>42</sup> Hikmet, inanç ve davranışlarla ilgili kavramlardan biridir. Hikmetin iki anlamı olduğunu belirten Ebu Hamid el-Gazâlî (v. 505/1111), *birincisinin* eşyanın düzeni ile onların ince ve yüksek manalarını mutlak olarak kavrama ve istenilen gâyenin tamamlanması için gerektiği gibi onlar üzerine ilimle hükmetmeyi, *ikincisinin* de düzen ve tertip vücuda getirmek, iyi ve sağlam kılmak üzere kudretin isnad edilmesi olduğunu söyler.<sup>43</sup> Hikmetin ortak anlam özelliği, hem ilim, hem sağlam kılma hem de sözde ve fiilde isabet ile herşeyi yerli yerine koymadır. Zıddı ise sefeh, abes ve cehâlettir. Parlak bir zeka, güçlü bir hafıza, sıhhatli bir düşünme, kuvvetli bir anlayış, isabetli tahmin, güzel tedbir, zihin açıklığı ve kolay öğrenme hikmetin muhtevasını teşkil eden başlıca unsurlardır.<sup>44</sup>

Özetle hikmet, *adâlet, ilim, peygamberlik, Kur'ân bilgisi ve anlama gücü, Hz. Peygamber'in Sünnet'i, Allah'a itaat ve O'nun emirlerini düşünmek, yerinde söz söyleme ve iş yapma, amelle birlikte ilim, akla uygun olan şey, ilham ile vesveseyi ayıran nur, hazır doğru cevap verme, hak düşüncenin kişiye hükmetmesi, ruhların sükûnete erdiği şey, ledünnî ilim, öğüt-ibret vb.* gibi anlamlara gelmektedir. Hikmet kavramını kısaca inceledikten sonra şimdi de Peygamberlik konusuna geçiyoruz.

## B. PEYGAMBERLİK/NÜBÜVVET

Kelâm İlmi'nin sem'iyat kısmına giren peygamberlik/nübüvvet meselesi, İslâm inanç ve düşünce tarihinin en önemli ve temel konularından birini teşkil etmektedir. Arapça rasûl ve nebî karşılığı olarak Türkçe'de Farsça'dan gelme

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V, 137; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Bekir Topaloğlu, Mîzân Yay, İstanbul:2005, I, 246, 273; II, 188-9

<sup>40</sup> İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, V, 3450

<sup>41</sup> Muhammed b. Yakub Firuzâbadi, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, y.y., Beyrut: 1986, IV, 414-5

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 350; Zekiyuddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay, Ankara:1990, s.131 vd.

<sup>43</sup> Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, Trc: A.Duran, İtikadda Orta Yol, Hikmet Neşr, İstanbul:2004, s. 218.

<sup>44</sup> Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sâd: Komisyon, Azim Dağt, İstanbul: trs., II, 204, 216.

“peygamber” lafzı kullanılır. Elçi manasına da gelen rasûl, mesajı ve sözü taşıyan, kendini gönderenin devamlı haberlerini bekleyen ve alan kimsedir.<sup>45</sup> Nebî de, *haber getiren* anlamında N-B-E kökünden türemiş bir kelimedir. Hem yükseklik hem de haber anlamları kelimenin etimolojisinde bulunmaktadır. Bu durumda ise kelime “yüce yerden haber getiren” anlamına gelmektedir.<sup>46</sup> Kendisiyle kesin ilim ve zann-ı galip hâsıl olan çok faydalı haber nebe diye isimlendirilir. Habere *doğru olmak, bilgi vermek ve faydalı olmak* gibi üç şartla nebe denir.<sup>47</sup> Dolayısıyla nebi, Allah’ın seçtiği ve kendisine vahyedip bilgi veren faydalı kimsedir. Istılâh olarak nebî, *Allah tarafından tebliğ için görevlendirilen ancak kendisine yeni bir kitap ve şeriat verilmeyen, kendinden önceki şeriatla amel eden kimsedir*.<sup>48</sup> İsrâiloğullarına gönderilen nebîler bu türdendir. Ancak bu iki kelime arasında gerek sözlük anlamları yönünden ve gerekse terim olarak ifade ettikleri manalar yönünden fark vardır. Farkı belirtmek için şu ifade kullanılır: “Her rasûl nebidir fakat her nebi rasûl değildir”.<sup>49</sup> Nebi kelimesi Allah’tan haber veren manasına kullanılmaktadır. Nübüvvet de peygamberlik manasına gelir.<sup>50</sup> Sözlükte “haber vermek” manasındaki “neb” yahut “konum ve değeri yüksek olmak” anlamındaki “nebve (nübu)” kökünden masdar ismi olan nübüvvet, “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi”<sup>51</sup> diye tarif edilmiştir. “Nebi” kelimesi Kur’ân’da sadece peygamberleri ifâde etmek için kullanılmıştır. Bazı âyetler birtakım kimselere kitap, hikmet ve nübüvvet verilmiş olduğundan bahseder.<sup>52</sup> Rasûl olan peygamberin, nübüvvet vahyinin üstünde olan bir vahiy almak sûretiyle nebiden daha üstün olduğudur.<sup>53</sup> Nebi, akıl sahibi kulların üzerindeki dünya ve âhiret işleri hakkında Allah ile kulları arasında yapılan elçilik demektir.<sup>54</sup>

<sup>45</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 273-275.

<sup>46</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 162-3; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Nübüvvet”, s.248.

<sup>47</sup> Bkz. Zebidi, *Tâcu'l-Arus*, I, 255.

<sup>48</sup> Bkz. İsfehâni, *Müfredât*, s.732.

<sup>49</sup> Bkz. Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul: 1928, s. 154.

<sup>50</sup> Bkz. Firuzabâdi, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, I, 102-3.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Resûl”, XIII, 301- 3; Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, DİA, İstanbul: 2007, 33, 279.

<sup>52</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/79; En'am, 6/89; Ankebut, 29/27; Casiye, 45/16; Hadid, 57/26.

<sup>53</sup> Bkz. Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu't-Tarifât*, tahk: İbrahim el-Ebyarî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut: trs.. s. 39.

<sup>54</sup> Bkz. M.Âsım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, TDV.yay., İstanbul:2005, I, 7.



Mâtûrîdîlere göre Allah'ın peygamber göndermesi, mümkündür ve hikmetinin gereğidir.<sup>55</sup> Kur'ân'da peygamberler için kullanılan "nebi" ve "rasûl" terimleri arasında fark olup olmadığı hususu geniş tartışmalara yol açmıştır. Söz konusu bu iki terimin birbirleriyle yakın ilişkileri bulunmakla birlikte, kendilerine has farklı anlamlar taşıdıkları da görülmektedir. Bu terimler Kur'ân'da ayrı ayrı peygamberleri ifâde ettikleri gibi bazen aynı peygamber için ikisinin birden kullanıldığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.<sup>56</sup> Rasûl, halka dinî hükümleri tebliğ etmesi için Allah tarafından gönderilen, kendisine yeni bir kitap ve şariat verilen insandır.<sup>57</sup> Rasûl, kendisini gönderenin kelâmını tebliğ edendir.<sup>58</sup> Rasûl, elçi anlamında, mürsel de gönderilmiş demektir. Hem gönderilen mesaj hem de mesajı yüklenip götüren anlamındadır. Bu kelime Kur'ân'da tekil "rasûl" veya çoğulu "rusûl" olarak geçer.<sup>59</sup> Bu kelimeler, insanlar arasından gönderilen peygamberleri ifâde etmek için kullanıldığı gibi yine bu kelimeler Cebrâil ve diğer melekleri ifâde etmek için de kullanılır.<sup>60</sup>

Nebi ile Rasûl arasında fark olduğunu öne sürenlerin getirdikleri delillerin başında Hac, 22/52. âyeti gelir. ( وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ) Bu âyette rasûl ve nebiden bahsedilirken atıf yapılmıştır. Arapça kuralları gereği matuf ile matufun aleyh bir olamayacağından dolayı nebi ve rasûl farklı farklı şeylerdir.<sup>61</sup> Kâdî Abdulcebbar (v. 415/1025), bu iki kelimenin eş anlamlı olduklarını ifâde eder. Ona göre nebi ve rasûl kelimelerinin aynı âyette kullanılması birbirlerinden farklı olduğunu göstermez. Allah bizim nebimizi diğer nebilerden ayırmıştır. Bu bizim nebimizin nebilerden biri olmadığı anlamına gelmez. İstilahta bu iki kavram arasında fark yoktur. Nebi ile rasûl kelimelerinin isimlendirme farklılıklarını dışarıda bırakmamak için nebi ve rasûl kelimelerinin peşpeşe zikredilmesi kuvvetle muhtemeldir. Hz. Muhammed'e "Ey nebi" diye hitap edilmiş olması da bunu göstermektedir.<sup>62</sup> Yine Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın peygamberler göndermesi ilâhî bir lütuftur. Çünkü Peygamberler her türlü nefret ettirici şeylerden tiksindirici ve iğrendirici hallerden, büyük ve küçük günahlardan münezzehtir. Zira peygamberleri göndermekten maksat, insanların menfaatlerini

<sup>55</sup> Bkz. Murat Serdar, *Kelâm Tarihi*, Kayseri: 2012, s. 252.

<sup>56</sup> A'raf, 7/157, 158; Meryem, 19/51, 54; Ahzab, 33/40; Hacc, 52/22.

<sup>57</sup> Bkz. Sa'deddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, Haz. Süleyman Uludağ, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Dergah Yay, İstanbul:2013, s. 112.

<sup>58</sup> Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikad*, s. 114.

<sup>59</sup> Bkz. Tevbe, 9/128; Şuara, 26/16.

<sup>60</sup> Bkz. Hûd, 11/69, 77, 89; Ankebut, 29/31; Hakka, 69/40; Mürselat, 77/1.

<sup>61</sup> Bkz. Muhittin Bahçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler*, Kayseri: trs., s. 76.

<sup>62</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, neşr. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire:2006, s. 567-8.

gözetmek lütfudur. Bu ilâhî lütûf kullarda mükelleflerden güzel şekilde ortaya çıkması lazımdır.<sup>63</sup>

Mâtürîdî'ye göre nübüvvet ve risâlet hikmet ve kitapla insanlığın ıslahı için Allah'ın bir fazlıdır. Ona göre nebi, Allah'ın vahyettiği gerçekler hakkında insanları haberdâr eden ve önceki peygamberlerden birinin kitap ve şeriâtını devam ettiren peygamberdir. Kendisine yeni bir kitap ve şeriât verilen peygambere rasûl; davet etmek üzere gönderilen peygambere ise nebi demektir. O, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in hem son nebi, hem de son rasûl olduğunu söylemektedir.<sup>64</sup> Nebi ile rasûl arasında fark nebinin önceki peygamberlerin şeriâtını devam ettirmesi, rasûlun ise yeni bir şeriâtle görevli olması ve kendinden önceki şeriâtın ya tamamını ya da bir kısmını nesh etmesidir.<sup>65</sup> Peygamberlerin getirmiş olduğu ana ilkeler hepsinde aynıdır. Eğer insanlar bu inançlarda bir bozma yapmış ise, yeni gelen peygamber önceki peygamberin şeriâtını nesh etmiş olmamakta, tam tersine önceki peygamberin şeriâtını ihya etmektedir.<sup>66</sup> Bu durum, bir zincirin halkalarının koptuğu yerden yeniden eklenmesinden başka bir şey değildir. Peygamberlerin peş peşe gönderilmesindeki hikmet de budur. Peygamberler bir bütünün parçalarıdır.<sup>67</sup> Mâtürîdî'ye göre rasûl özellikle kendisine yeni bir şeriât vahyedilmiş olması itibarıyla nebiden ayrılmaktadır.<sup>68</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcıları sözkonusu bu iki kavram arasında bir farklılık görüp rasûlün daha kapsamlı bir anlam ifade ettiğini kabul etmektedirler. Meselâ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevi (v.493/1099) rasûl ve nebinin ölümlerinden sonra da rasûl ve nebi olarak kalacaklarını söyleyerek bu konuda Mu'tezile'nin onların ölümlerinden sonra gerçek itibarlarının ve sahip oldukları hükümlerin devam etmeyeceği şeklindeki görüşünü doğru bulmaz. Çünkü rasûl elçiliğiyle Allah'ın katında şerefli ve üstün bir yere sahiptir. Nebi'nin Allah katındaki şeref ve değeri Rasûlünkinden daha aşağıdadır.<sup>69</sup>

Nebi ile rasûl, yani nübüvvet ile risâlet arasında bazı farklar olduğunu ileri süren âlimler olduğu gibi hiçbir fark bulunmadığını söyleyenler de vardır. Mâtürîdî'ye göre rasul, Cebrâil vasıtası ile vahye nâil olan kimsedir. Nebî, bir

<sup>63</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s.571.

<sup>64</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, VII, 203.

<sup>65</sup> Bkz. Sadeddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekasid*, thk:Abdurrahman Umeyre - S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut: trs., II, 173; Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s.154.

<sup>66</sup> Bkz. Nesefî, *Tabsıra*, I, 443 vd; Razi, *el-Muhasal*, terc. Hüseyin Atay, Kelam'a Giriş, Ankara: 1978, s.217 vd.

<sup>67</sup> Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1990, I, 425- 6.

<sup>68</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, VII, 203.

<sup>69</sup> Bkz. Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevi, , *Usulu'd-Din*, Çev. Şerafettin Gölcük, Ehl-i Sünnet Akaidi, Kayahan Yay., İstanbul:1988, s. 320.

melek aracılığı ile Allah'tan kendisine vahiy gelen, olağanüstü hâdiselerle desteklenen kişidir. Rasûl, nebî özelliği taşımakla birlikte müstakil bir şeriatla gelir, nebî ise genel tevhid prensipleriyle gelir. Rasûl, nebîden farklı olarak tebliğle memurdur. Nebî, Allah tarafından tebliğ için görevlendirilen ancak kendisine yeni bir kitap ve şeriat verilmeyen, kendinden önceki şeriatla amel eden kimsedir. Nebî, Allah'ın vahyettiği gerçekler hakkında insanları haberdar eden ve önceki peygamberlerden birinin kitap ve şeriatını devam ettiren peygamberdir. Her rasûl nebî iken, her nebî rasûl değildir. Rasûl özel, nebî ise geneldir. Nebilerin sayısı çok fazladır. Âlemlere rahmet olarak gönderilen son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) ise hem rasûl hem de nebîdir.<sup>70</sup>

### C. NÜBÜVVETİN GEREKLİLİĞİ VE HİKMETLERİ

Mâtürîdî'ye göre Hakim Allah'ın hikmeti gereği nübüvvet gereklidir. Eğer nübüvvet olmasaydı bu âlem hikmetsiz abes olurdu ki bu rubûbiyete aykırıdır.<sup>71</sup> Peygamberler insanlara adâlet ve doğruluğun belirtileri ile zulüm ve yalanın alâmetlerini gösterirler. Beşerî davranışlar peygamberler sayesinde övgüye lâyık bir konum alabilir.<sup>72</sup> Allah insanların ihtiyaçları, menfaatleri ve hidâyeti için hikmeti gereği peygamber göndermiştir.<sup>73</sup> Peygamberlere itaat Allah'a itaat, onlara iman Allah'a imandır.<sup>74</sup> Mâtürîdî, Berâhime'nin "nübüvveti kabul etmeyecek, kendisine gönderilen peygamberi inkâr edecek; bunun yerine onları öldürecek ve düşmanlık edecek bir kavme peygamber göndermek, hikmetli bir iş değildir"<sup>75</sup> iddialarını naklettikten sonra peygamber gönderilmesini hikmete aykırı buldukları için, bunu inkâr ettiklerini söyler. Onların bu iddialarının geçersizliğini ortaya koymak için; "*O hakîm ve âlîmdir*"<sup>76</sup> âyetine de dikkat çeker. Mâtürîdî'nin eleştirdiği nübüvvet ile ilgili konulardan biri de Mu'tezile'nin nübüvveti Allah'a vacip gören görüşüdür. Onlara göre Allah'ın kulları için en aslah, en ahkem olanı yaratması üzerine vaciptir. O'nun fiilleri salah ve aslahtan boş değildir. Dolayısıyla nübüvvet de Allah'a vaciptir.<sup>77</sup> "*Allah'ın kulu için aslah olanı yaratması vaciptir*" görüşünü Mâtürîdî reddeder.<sup>78</sup>

<sup>70</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 278-9; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 189.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 271-280; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 348, X, 373.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 275.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 191.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, IV, 110, VI, 169, 191, 237, XIII, 95-6.

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, XIII, 283.

<sup>76</sup> Bkz. Zuhurf, 43/84; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 283.

<sup>77</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 357-8.

<sup>78</sup> Bkz. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 219.

Eş'ariler Allah'ın peygamber göndermesini aklen vacip görmeyip lütûf olarak değerlendirirken,<sup>79</sup> Mâtürîdî de ise Allah'ın lütûfu, fazl ve rahmetidir. Allah'ın peygamber göndermesi hem hikmet hem de lütuf ve rahmettir. Mu'tezile'ye göre peygamber gönderilmesi "vacip olan ilahî lütuf" iken Mâtürîdî'de "hikmet olan ilâhi lütuf ve rahmet" tir.<sup>80</sup>

Mâtürîdî'ye göre ilâhî hikmet ve adâlet en iyi olan işleri değil, her şeyi kendi değerleri çerçevesinde yerli yerine koymadır. Aslah kullar için düşünülebilir ama Allah hakkında asla uygun değildir.<sup>81</sup> Allah'ın hikmeti gereği peygamber göndermesi yani Peygamberlik müessesesi lüzumludur ve insanların bazı şeyleri bilme konusunda peygamberlere ihtiyacı vardır. İlâhî hikmet aklen bunu gerektirir.<sup>82</sup> İnsan doğal olarak çeşitli zaafı olan bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanların zorluklara katlanacak biçimde yaratıldığı,<sup>83</sup> nankör bir varlık,<sup>84</sup> aşırı bir şekilde hırsına düşkün,<sup>85</sup> âciz,<sup>86</sup> sabırsız ve tahammülsüz olduğu,<sup>87</sup> vurgulanmaktadır ki bu yönleriyle o, belirli prensip ve terbiye edicilere muhtaç olmaktadır. Demek ki insanların peygamberlere olan ihtiyaçları, onların yaratılışlarından kaynaklanmaktadır.<sup>88</sup>

Hanefi-Mâtürîdî ekolünde peygamberlik müessesesi, aklî gerekçelerle isbat edilmeye çalışılmış, insanlar arasında düzeni sağlayacak bir kanun uygulayıcısının gerekliliği fikri, hareket noktası olmuştur. Bu kanunu öğreten ve uygulayanlar ise peygamberlerdir. İnsanların kendilerini zararlardan koruyacak, faydalı şeylere yöneltecek bir uyarıcıya ihtiyaçları her zaman için vardır. Nitekim insanlar akıllarıyla Allah'ın varlığını bilir, ancak O'na nasıl ibâdet yapacaklarını bilemez. Bu yüzden onlara bunu öğretecek bir elçiye ihtiyaçları vardır.<sup>89</sup> Peygamberler, ibâdet çeşitlerini ve şekillerini nasıl ve ne şekilde olacağını inananlara öğretirler.<sup>90</sup>

<sup>79</sup> Bkz. Erkan Yar, "Eş'ari'nin Teolojik Görüşleri", Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, XI/I, Elazığ: 2006, s.13.

<sup>80</sup> Bkz. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay, İstanbul:2010, s.118.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 487.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s.176-7; Neseî, *Tabsıra*, II, 14-7.

<sup>83</sup> Bkz. Beled, 90/1-4.

<sup>84</sup> Bkz. Hûd, 11/9-10; İsrâ, 17/67-69; Hac, 22/66; Mü'minun, 23/78; Ankebut, 29/65-66.

<sup>85</sup> Meâric, 70/19-21; Fecr, 89/16-20.

<sup>86</sup> Maide, 5/30-31; Nahl, 16/4.

<sup>87</sup> Bkz. Maide, 5/19-21; Fecr, 89/16-20.

<sup>88</sup> Bkz. Kalmahan Erjan, "İmâm Mâtürîdî'de Peygamberlik", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara: 2003, s. 32.

<sup>89</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 176-185; Neseî, *Tabsıra*, II, 14-15.

<sup>90</sup> Bkz. Pezdevi, *Usulî'd-Din*, s.131-2; Abdurrezzak el-Afîfi, *el-Hikmetü min İrsalî'r-Rusul*, Riyad: 1420, s. 31-2.

Meselâ Hz. Peygamber, "*Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öylece kılınız*"<sup>91</sup>, "*Hacla ilgili hükümleri benden öğreniniz*"<sup>92</sup> diyerek ümmetine namazın kılınışı ve haccın eda ediliş biçimlerini ayrıntılarıyla göstermiş, uygulama ve öğretmeye dayalı dinî hayat sonraki nesillere aynı şekilde intikâl ettirilmiştir. Allah'ın kullarına âit emir ve yasakların ortaya çıkması, akılların idrâk edemediği dünya ve âhiret saadetini ilgilendiren hususları kullarına bildirmesi muhal değildir. Hatta bu hikmettir ve uygun olan bir şeydir. Bu durumda Allah'ın kullarından bir kısmını apaçık bir vahiy vasıtasıyla söz konusu edilen dünya ve âhiret saadetine dâir konularda aklın reddedebileceği bir husus değildir.<sup>93</sup> Peygamberlerin gönderilmesi muhâl, abes değil hikmeti gereğidir. Çünkü akıl, kendi başına insana yararlı ilaçları bulamadığı gibi, âhirette de insanı kurtaracak çareleri bulamaz. İnsanların peygamberlere ihtiyacı doktorlara olan ihtiyacı gibidir. Şu kadar var ki tıbbın doğruluğu tecrübe ile peygamberin doğruluğu da mu'cize ile bilinir. Dolayısıyla peygamberlerin gönderilmesinde ve dinlerin vazedilmesinde yaratılmışlar için güzel bir sonun elde edilmesi, kullar arasında hikmetsizliğe ve bozgunculuğa yol açacak etkenlerin giderilmesi sözkonusu olduğundan ilâhî hikmet gereği peygamberler gönderilmiştir. Zaten insanoğlu da hakîm bir yol göstericinin kendisine açıklaması durumunda, hikmet ve ilmi kabule hazır, yükselmeye ve kemâl derecesine ulaşmaya istekli kılınmıştır. Âlemin yaratıcısı da sefahlık yapmayan bir Hakîm'dir.<sup>94</sup>

Mâtürîdi kelâmcılarından Ebu'l-Muin en-Nesefi, Allah'ın insanlara müjdeleyici ve uyarıcı peygamberlerin gönderilmesinin hikmetini şöyle delillendirir: "*Hakim yaratıcıdan peygamber ve nebi elçileri diliyle gelen emir ve nehiylerin hepsi emrolunanların faydalanacağı ve nehiy olunanların kaçınmakla kendilerinden zararı defedecekleri hususlardır. Meselâ bir âmâyaya, en mükemmel faydaları elde etme amacına ulaştıran dümdüz bir yola girmeyi emreden, derin çukurlara ve tehlikelere düşeceği için, onun sağa ve sola sapmasını yasaklayan bir kimsenin, bu davranışı hikmet, hatta şefkât ve rahmet sayılır. Bunu imkânsız gören, imkân ve muhal konusunda cahildir.*"<sup>95</sup> Zaten insanoğlu da hakîm bir yol göstericinin kendisine açıklaması durumunda, hikmet ve ilmi kabule hazır, yükselmeye ve kemâl derecesine ulaşmaya istekli kılınmıştır. Çünkü câhil kalması mümkün olduğu

<sup>91</sup> Ebu Abdullah el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yay, İstanbul:1981 "Ezân", 18.

<sup>92</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut: trs., III, 318, 366; Ebû Abdîrrahman en-Nesâî, *es-Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul:1981, "Menâsik", 220.

<sup>93</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 179-182; Pezdevî, *Usulî'd-Din*, s. 130-131.

<sup>94</sup> Bkz. Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Kitâbü't-Temhid Li Kavâidi't-Tevhid*, Çev.Hülya Alper, İz Yay, İstanbul: 2010, s. 67-8.

<sup>95</sup> Nesefi, *Temhid*, s. 68.

gibi öğretimle ilmi kabul etmesi de imkânsız değildir. Bir başka yerde Nesefi, eğitimle hikmet bakış açısı kazanabileceğini imkân dahilinde olduğunu belirtir. Âlemin yaratıcısı sefehlik yapmayan bir hakîm, cehâlet etmeyen bir âlim olduğu ve kullarına karşı şefkat ve rahmet ile nitelendiğinden yaratılmışların noksanlığını gidermeyi sağlayacak, onları kemale erdirecek, hikmet ve ilimde yüksek derecelere ulaştıracak yardım elini uzatması imkânsız değildir, diyerek Allah'ın lütfu ve yardımıyla insanların kemale erdiğini de söyler.<sup>96</sup> Nesefi'ye göre mükemmel yaratılan insan bedeninin sadece yokluk için yaratılması hikmetin dışına çıkmak olur.<sup>97</sup> Dolayısıyla Allah hiçbir şeyi başıboş değil, herşeyi hikmetiyle yaratmıştır. Nesefi, peygamberliğin ispatı bölümünde de şöyle der:

*“Bu âlem için kudret sahibi âlim ve hakîm bir yaratıcının varlığı kati olarak sabit olunca, kullarını emir ve nehiylerden başıboş bırakmaması O'nun hikmetindedir. Eğer onları başıboş bıraksaydı, kıyamet günü onlara karşı hiçbir delili olmazdı. Emir ve nehiyeler de karşı karşıya konuşmakla mümkün olur. Halbuki insanların Allah ile karşı karşıya konuşmaları hiçbir sûrette mümkün değildir. Çünkü dünya imtihan yurdudur. Gayba îmân farzdır. Dünyadayken hitab ederek konuşursa, dünya ile âhiret arasında fark olmaz. Bundan dolayı Allah kullarına elçi vasıtasıyla hitap etti ki o da peygamberdir. İnsanlara Hz. Adem'den peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.)'e kadar her zaman ve asırda kendilerinden bir insanı peygamber olarak gönderdi. Onlara, kendilerine karşı ileri sürülen delilleri ilzam etmek için tabiatın ve alışlagelen hayatın dışında olağanüstü mu'cize verdi.”<sup>98</sup>*

Mâtürîdîlere göre peygamberin erkek olması gerekirken, ayrıca bir peygamber'in peygamber olduğunun ispatı; insanların benzerini getirmekten aciz kaldığını ispat eden mu'cizeye bağlıdır.<sup>99</sup> Çünkü Peygamberler büyük ve küçük günâh işlemekten masumdur, korunmuştur. Onlar ne peygamberliklerinden önce ne de sonra büyük ve küçük günâh işlemezler. Onların sadece bazı zelle türünden hataları sehven işlemeleri mümkündür.<sup>100</sup> Mâtürîdî'ye göre ise Allah elçileri çağrıda buldukları hiçbir konuda kendi yorumlarını öne geçirerek kusur etmemiş, onların hal ve gidişlerinde hiçbir gevşeklikten söz edilmemiş, ahlâklarında yadırganacak bir davranışa

<sup>96</sup> Nesefi, *Temhid*, s. 67-8.

<sup>97</sup> Nesefi, *Temhid*, s. 69.

<sup>98</sup> Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Bahru'l-Kelâm Fi Akadi Ehli'l-İslâm*, Çev.Cemil Akpınar, Konya: trs. s.125.

<sup>99</sup> Bkz. Nesefi, *Temhid*, s. 75-6; Pezdevî, *Usulî'd-Din*, s. 130.

<sup>100</sup> Pezdevî, *Usulî'd-Din*, s. 240 vd.; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 302-3.

rastlanmamıştır. Onlarda cömertlik, yiğitlik, yüksek ahlâk, yaratıklara merhamet gibi ahlâki erdemler ön plandadır.<sup>101</sup>

Son devir âlimlerinden Ahmet Hamdi Akseki (v.1951) nübüvvetin gerekliliğini ve hikmetini şöyle açıklar: “İnsanların hakiki ve ilâhî birer mürşid olan Peygamberlere ihtiyacı vardır. İnsanlar, kendi akıllarıyla Allah’ın varlığını ve birliğini anlayabilirlerse de, O’na mahsus olan bir takım yüksek sıfatları tamamen anlayamazlar. Ne yolda ibâdet edileceğini, mesuliyeti, âhiret işlerini, oradaki mükafâtın ve cezanın şekillerini dosdoğru bilemezler. İnsanların, en kısa ve pürüzsüz yükseklığe mazhariyeti, ancak ilâhî tâlim ve terbiye sayesinde mümkün olur. İşte insanların bu ihtiyaçlarını temin için Allah hikmeti gereği peygamberler göndermiş ve onlara her şeyi bildirip, insanlara doğru yolu göstermeye, onları memur eylemiştir.”<sup>102</sup> Demek oluyor ki nübüvvet hikmetin gerekleri arasındadır. Âhiret ile ilgili gerekli olduğu gibi dünyevi bilgiler açısından da gereklidir. Çünkü insanın var olmaya başladığı ilk evrede öğretip eğitilmesi için dil bilgisine, hayatını idame ettirebilmesi için beslenmeye ve dolayısıyla hayvancılık ve ziraata, soğuk ve sıcaktan korunmak için barınmaya, toplum düzeni için hukuk’a dâir bilgilere bu bağlamda sosyal muâşeret kurallarına muhtaçtır.<sup>103</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın hayat için zorunlu olan bu bilgilerin hepsini kendi kendine ve tecrübe yoluyla öğrenmesi de akla yatkın görünmemektedir. Allah’ın pek çok Peygamber göndermiş olması bazı şariat ve hükümlerde birbirinin aynı olmaması sırf hikmetinden ve ümmetlerin durumlarının çeşitli tabakalar üzerine bulunmasındandır. Çünkü ilâhî sorumlulukların dayanağı çeşitli durumlar ve kulların iyiliğidir. Allah’ın yaratma hikmeti gereğince ümmetleri çeşitli ve farklı tavırlar ve hasletlerle yaratmış olduğu gibi, kanun koyma hikmeti gereğince de bunlara dünya ve âhiretlerinde durum ve gidişatlarına uygun çeşitli ve farklı olan kabiliyetleriyle uyuşan şariatler ve hükümler teklif etmiş onların itiraz arzetmelerine sebep bırakmamıştır.<sup>104</sup> Peygamberlerin gönderiliş hikmetlerinden biri insanları şirkten uzaklaştırmak yani tevhid dışı her çeşit puta tapıcılıktan onları sakındırmaktır.<sup>105</sup> Dolayısıyla

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 293; Endülüslü âlimlerden İbn Hazm (v.456/1064) da: “Allah’ın peygamber göndermesi, kendisine vâcib değildir. Zira Allah, hiçbir illetten dolayı bir iş yapmaz, hiçbir şey ona vâcib kılınmaz. Allah, dilediği şeyi yapar. Yaptığı her şey, ne olursa olsun, adâlettir, hikmettir” diyerek görüşlerini ifade eder. Ebu Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl Fi’l-Milel ve’l-Ehvai ve’n-Nihal*, Mısır:1317, I, 87.

<sup>102</sup> Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Ankara: DİB Yay, 1977, s. 84

<sup>103</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 176-185; Nesefi, *Tabsıra*, II, 14-5.

<sup>104</sup> Bkz. Yazır, *Hak Dini*, III, 130.

<sup>105</sup> Bkz. Nahl, 16/36; Enbiya, 21/25.

bütün peygamberlerin tevhid hakikatiyle gelmeleri de nübüvvetin gerekli olduğunu göstermektedir. İnsanları, bir olan Allah'a kulluğa davet etmek, peygamberlerin en temel görevidir ve gönderilmelerinin belki de en önemli sebebidir.

Peygamberlerin gönderilme hikmetlerinden biri de insanları dünya ve âhiret saadetine ulaştırmak, rehberlik ve öğretmenlik yapmaktır. Toplumun nübüvmete olan ihtiyaçlarından biri çeşitli sanat ve mesleklerde kendini gösterir.<sup>106</sup> Mâtürîdî'ye göre peygamberler yemek yeme, beslenme, giyim, ilaçlar ve tıp ilimler, bedeni ayakta tutan faydalı gıdaları konusunda insanlığa rehber olmuşlardır.<sup>107</sup> Mâtürîdî'ye göre nefsanî duyguları ve şehvetleri ilâhî lütufla kontrollü olan (ma'sun) en uygun elemanları da peygamberlerin gönderilme hikmeti uyarma ve hatırlatmadır. Ona göre bu uyarma ve hatırlatma kişileri istidlâle özendirir, akıllarını kullanıp tefekkürde bulunmalarına çağırır.<sup>108</sup> Nefsanî duygular ve şehvetlerden uzak kalışı yönüyle peygamberler âhireti ve asıl yurdun elde edilebilecek nimetlerini, bu dünyada nasıl kazanılabileceğini, insanların hak yolunda ilerleme çabasına ancak peygamberler rehber olabilirler. Peygamberler, doğru/hak yoldan çıkmış fert ve toplumları fitrat ve hidâyet yoluna çekmek için gönderilmiş hidâyet rehberleridir. Peygamberlerin sadece âhirete yönelik konularda değil, dünyaya âit maişet konularında da rehberlik yaptıklarını görüyoruz. Allah'ın onlarda güzel örnekler olduğunu vurgulaması<sup>109</sup> dünya işlerinde de onlara uymamızın gereğini açıklar. Çünkü insanlar, ilim ve hikmete en yüksek dereceye ulaşmaya kabiliyetli olmalarına rağmen, eksik ve cahildirler. Allah'ın kullarına şefkâti ve rahmeti sonsuz olduğundan hikmeti gereği peygamberleri vasıtasıyla onların yardımına koşar. Dünya hayatında bir geçim vasıtası olması sosyal varlık olan insan olmanın bir gereğidir. Peygamberlerin her birerleri bir veya birkaç dünya işiyle meşgul olmuşlar ve dünya geçimlerini bu yoldan tedarik etme yoluna başvurmuşlardır. Böylece hem insanlara güzel ve faydalı meslekleri öğretmişler, hem de insanlara boyun bükmekten kurtulmuşlardır. Gâyet ciddi, lüzumlu ve faydalı işlerde çalışıp, insanlara numûne olup, pirlük ve liderlik yapmışlardır.<sup>110</sup>

Mâtürîdî'ye göre din ve dünya işlerinin omurgasını ticaret (rızk) oluşturur. Ona göre insanların psikolojik ve fiziki yetenekleri ihtiyaç çeşitleri ve

<sup>106</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 276.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 276.

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 284.

<sup>109</sup> Bkz. Ahzab, 33/21.

<sup>110</sup> Bkz. Temel Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Malatya: Kubbealtı Yay, 2000, s.195.



yollarını, dilleri, nesnelere âit isimlerin öğrenilmesi, üreme yöntemleri, çocuk eğitimi bilgisi, gıdaların sağlanmasının yolu (ticaret ve ziraat gibi), diller, isimler, sanatlar, tıp ve mesleklerin tamamı, şehir ve ülke yolları, hayvanların eğitimi, kullanıma yöntemi temel ilkeleri peygamberlerin yol göstermesiyle öğrenilip uygulanmışlardır.<sup>111</sup> Sadece bunlar değil, edebi ilimler, din ve dünya işleri, bazı nesnelere tedavi amacıyla çeşitli işlemlere tabi tutma bilgisi, savaş teknikleri bilgilerinin başlangıcı da âlim ve hakîm olan Allah'tan Peygamberlerin öğretmesi yoluyla olmuştur.<sup>112</sup> Mâtürîdî'nin anlayışına göre nübüvvetin hikmeti gereği mesleklerde yani tıp, askerlik, ziraat, ticaret ve sanat gibi meslekleri insanlara ilk öğretenlerin peygamberler olduklarını söyleyebiliriz. Bazı Peygamberlerin meslekleri de şunlardır: Hz. Adem-Ziraat, Hz. Nuh-Gemici ve marangoz,<sup>113</sup> Hz. İdris-Terzi, Hz. Davud-Demirci,<sup>114</sup> Hz. Zekeriyya-Marangoz,<sup>115</sup> vb. Toplumda her peygamberin geçimini sağladığı bir mesleği vardır, demek mümkündür.<sup>116</sup> Allah, peygamberleri aracılığı ile insanlara birçok kültür ve medeniyet unsurları öğretmiştir.<sup>117</sup> Nübüvvetin hikmeti gereği peygamberler mesleklerde yani ziraat, ticaret ve sanatta ilk öğretmenlerdir. Meselâ her peygamber çobanlık yapmıştır.<sup>118</sup> Peygamberler koyunları güderek, yürütülmesi boyunlarına yüklenen ümmetlerinin işleri hususunda tecrübe sahibi olmuşlardır. Mâtürîdî'ye göre insanların hak yolunda ilerleme çabasına ancak peygamberler rehber olabilirler.<sup>119</sup>

Nübüvvetin gönderilme hikmetlerinden biri de hak yolunda ilerleme, âhiret nimetlerine ulaşma yolunda en erdemli ve uyumlu rehberler, önderler peygamberler olmasındandır. Birey açısından böyle olduğu gibi toplum açısından da böyledir. Uygulayacakları hukukî ve sosyal düzeni olmayan ve

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 276-7.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s.277-8.

<sup>113</sup> Hûd, 11/37.

<sup>114</sup> Bkz. Sebe', 34/10-11; Buhârî, "Büyü", 15.

<sup>115</sup> "Hz. Zekeriyya marangoz idi." Ebû'l Hüseyin Müslim, *es-Sahih*, Çağrı Yay, İstanbul: 1981, "Fedâil", 169; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 405; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, y.y., İstanbul: 1966, I, 41.

<sup>116</sup> Bkz. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, y.y., İstanbul: 1288, s. 81; Evliya Çelebi, *Seyehatnâme*, Nşr. Abdullah Cevdet, y.y., İstanbul: 1314, I, 488.

<sup>117</sup> Bkz. Ahzab, 33/21.

<sup>118</sup> "Allah hiçbir peygamber göndermedi ki, koyun çobanlığı yapmamış olsun" Sen de mi, Ey Allah'ın Resülü? diye sorulunca "Evet, ben de bir miktar Mekke ehline koyun güttüm. Hz. Mûsa ve Hz. Davud koyun çobanı olduğu halde peygamber oldular. Ben de ehlimin koyunlarını Ciyâd'da güderken peygamber oldum". Buhârî, "İcare", 2; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul:1981 "Ticaret", 5.

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 285.

bütün işlerine mesnet kabul edecekleri bir esası bulunmayan bir topluluğun varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Artık bu tür toplumlara birinin yol göstermesi kaçınılmaz bir durumdur. Tıp ve zanaat gibi meslekleri insanlığa ilk defa peygamberler öğretmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insanları yaratmasıyla birlikte, onlar için, sayesinde barış ve huzur içinde olacakları bir yöntem de belirlediğini bilen biri hikmeti gereği peygamberler göndermiş, insanlığı rahmetiyle kuşatmıştır.<sup>120</sup> Peygamberler, en iyi ve en sağlam bir şekilde insanlara Allah'ı tanıtmışlar, itikadi hükümleri ve ibâdetin yapıları tâlim edip ahlâki faziletleri insanlara aşılamışlar, faydalı, zararlı, hayır ve şer olanları anlatmışlar, Peygamberler hayatta lazım olan şeyleri belletmişler ve bunların yollarını, esaslarını göstererek, maddî ve manevî sahada insanlar için tam bir kılavuz olmuşlardır.<sup>121</sup> Özetle peygamberler insanlara hem dünya hem de âhiret konularında, dünyada geçim ve maişet mesleklerinde de rehberlik, kılavuzluk yapmışlardır. İlahi hikmet, peygamberlik şeceresinin başlı başına bir sınıf ve bir nevi olarak iki cepheli, hem meleklerle hem de insanlara benzer ve müşterek vasıfta olmasını gerekli kılmıştır.

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin gönderiliş hikmetlerinden biri ibâdet ve şükür yollarını öğretmeleridir. İnsanlar Allah'a şükürün yöntemlerini bilemezler. Allah'a karşı şükür ve ibâdet yollarını insanlar peygamberlerden öğrenirler. Bunun için nübüvveti ciddi ihtiyaç vardır. Çünkü nimetlere karşı nimeti verene teşekkür etmek, hikmetin ve erdemin göstergesidir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ona hikmet gereği verilen aklın da uygun gördüğü bir durumdur.<sup>122</sup> Şükürün keyfiyetini insan akli anlayamaz, nübüvvetin gerekliliği böylelikle anlaşılır.<sup>123</sup> Allah'ı tanımak, O'nu tefekkür etmek, O'na ibadet ve itaat etmek için din ve peygamber rehberliğine ihtiyaç vardır.<sup>124</sup> Peygamberin gönderilmesinde kulların işini kolaylaştırıp hafifletme unsuru olduğuna dikkat çeken Mâtürîdî'ye göre bu büyük nimetler statüsünde yer almaktadır. Peygamber göndermede hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme faydaları da vardır. Bu durum da kişileri istidlâle özendirir, akıllarını kullanarak tefekkürde bulunmaya çağırır.<sup>125</sup> Mâtürîdî'ye göre nübüvvetin bir diğer hikmeti de insanlara hakem olmalarıdır. Çünkü bir konuda insanların aynı şeyi aynı tarzda düşünmeleri

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 285.

<sup>121</sup> Bkz. Akseki, *İslâm Dini*, s. 84.

<sup>122</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 278-9; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 189.

<sup>123</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, 19-20.

<sup>124</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 252.

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 278-9.

beklenemez. İnsanlar doğaları gereği çeşitli fikir ve düşüncelerde olurlar. Bu düşünce ve fikirlere hakem olacak bilgi için nübüvvet gereklidir.<sup>126</sup>

Mâtürîdî'ye göre nübüvvetin gönderilme hikmetlerinden biri de hak yolunda ilerleme, âhiret nimetlerine ulaşma yolunda en erdemli ve uyumlu rehber ve önderlerin peygamberler olmasıdır. Birey açısından böyle olduğu gibi toplum açısından da böyledir. Uygulayacakları hukukî ve sosyal düzeni olmayan ve bütün işlerine mesnet kabul edecekleri bir esası bulunmayan bir topluluğun varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Artık bu tür toplumlara birinin yol göstermesi kaçınılmaz bir durumdur. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insanları yaratmasıyla birlikte, onlar için, sayesinde barış ve huzur içinde olacakları bir yöntem de belirlediğini bilen biri hikmeti gereği peygamberler göndermiştir.<sup>127</sup> Böylece Peygamberler aldıkları kitab ve hikmet sayesinde neyi nasıl yapacağını bilen, doğru olan ve doğru yolda yürüyen, ince ve derin kavrayışlı, mücadelelerinde başarılı şahsiyetler olarak insanlığa önderlik etmişlerdir.

Mâtürîdî'ye göre peygamber gönderilmesinin hikmetlerinden biri, insanlar arası ilişkiler, doğruluk-adâlet, zulüm-haksızlık, tıp, beslenme, hayvancılık, tarım, sanat dalları, meslekler, giyinme ve barınma, ticaret, üreme, eğitim ve öğretim, musibet anlarında yapılması gerekenler, psikosomatik hastalıkların tedavisi, gayb bilgisi, dünya-âhiret dengesi gibi birçok konuyu Allah'ın peygamberler aracılığı ile bildirmiş olmasıdır. O, emir ve yasaklarla, helâl ve haramlarla hayatın her safhasını belirli bir düzene koymuş, bireylerin birbirlerinin haklarına tecavüzü engellemiş ve hayatlarını muhafaza altına almıştır. *İkincisi*, akıl ve nefsin eğitimidir. Nefsin kontrol altına alınıp eğitilmesi, akla sağlıklı düşünüp karar verme kabiliyetinin kazandırılması, hem dünya hem de âhirette mutluluğa götürecek davranışlarla ilgili ilke ve esasları gösterecek bir peygambere ihtiyaç bulunmaktadır. *Üçüncüsü*, ahlâkî değerlerin öğretilmesidir. Bu da peygamberler rehberliğiyle olmuştur. *Dördüncüsü*, sağlıklı beslenme ve sağlığı koruma yollarının öğretilmesidir. Bunu Allah hikmeti gereği peygamberler aracılığıyla yaptırmıştır. *Beşincisi*, maddi-manevi, kişisel, ailevî ya da toplumsal sorunların ve bir takım doğal afetler sonucunda karşılaşılan musibetlerde ortaya çıkan problemlerin nasıl aşılacağını peygamber rehberliğiyle öğretmiştir. *Altıncısı*, insanlar arasında iletişimi sağlayıp ihtiyaçlarımızın anlaşılması ve giderilmesinde son derece önemli bir yere sahip olan diller ve nesnelere âit isimlerin, her türlü ilmin öğretilmesidir. *Yedincisi*, meslek ve sanat

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 278-9.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 285.

dallarının öğretilmesidir. Hastalıklar, şifâ ve tıp ilminde, tarımda, hayvancılıkta, sıcak ve soğuktan korunma yöntemleri ışığında barınma, ticaret ve inşaatçılık peygamberlerin rehberliğinde olmuştur. Aynı şekilde insan ırkının nasıl çoğalacağı, çocuk ve yetişkin eğitiminin nasıl olacağı, yerleşik hayata geçiş, yerleşim birimlerini birbirine bağlayan yollar, âile hayatı, kısacası insanın ihtiyaç duyacağı her şey insan aklının değil, peygamberlerin öğretimi ve yol göstermesinin bir sonucudur.<sup>128</sup>

Allah yeni peygamber göndermek lütfunda bulunur. Bu peygamber ilâhî tebliğatı ihya eder ve akılları hayrete düşüren mu'cizeler göstererek peygamberlerin izlediği yola belirginlik kazandırır. Yeni peygamberler vasıtasıyla dine getirilmek istenen yozlaşma ve değişikliği anlamış olurlar. İşte ilâhî dinin yayılışı ve devamı bu şekilde olur.<sup>129</sup> Dolayısıyla peygamber gönderilmesi Yüce Yaratıcının kullarına bir lütfu ve hikmetidir.

Peygamberler, görevlendirildikleri milletlerin içinde yaşamış, onların dillerini bilen insanlardır. Allah, vahiy ve peygamberlik için ayrı bir dil/ lisan seçmemiştir.<sup>130</sup> Mâtürîdî insanlara gönderilen peygamberlerin kendi cinslerinden gönderilmesinin hikmetini “*Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir*”<sup>131</sup> âyetinden hareketle şöyle te’vil etmiştir: Allah’tan gelen emir ve nehiylerin ve bunların içerdiği hikmetlerin, insanların zihinlerinde her hangi bir karışıklığa, şüphe ve karmaşaya meydan vermeyecek şekilde insanlara ulaştırılması yönünden de peygamberlerin insanlardan gönderilmesi zorunludur. Çünkü onlar içerisinde yaşadıkları toplumları ve o toplumda yaşayan fertlerin eşyanın hakikatini bilme ve kavramadaki kudret ve yeteneklerinin derecesini en iyi bilen özel kimselerdir. Buna ilaveten her yaratık diğer cinslerden ziyade kendi cinsine meyleder. Bunu bütün yaratıklarda görmek mümkündür. Bu yaratılışın bir gereğidir. İşte bu sebeple Allah peygamberleri, daha çok faydalı olabilmeleri, sorumlu oldukları görevlerini daha iyi bir şekilde yapabilmeleri ve böylece gönderildikleri toplumların da kendilerine karşı gereken saygı ve hürmeti gösterebilmeleri, davetini her hangi bir şüphe ve tereddüde düşmeksizin kabul edebilmeleri için hem cinslerinden olan insanlardan göndermiştir.<sup>132</sup>

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 278-9.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 308.

<sup>130</sup> Bkz. İbrahim, 14/4.

<sup>131</sup> Tövbe, 9/128.

<sup>132</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, II, 459-460.

Peygamberleri kendi kavimleri arasından seçmenin en büyük hikmeti de, her an içinde yaşadıkları ve ilişki içinde oldukları toplumlarca hal ve durumlarının yakından izlenmesi, kudret ve yeteneklerinin en iyi bir şekilde bilinmesidir. Kudret ve yeteneklerini çok iyi bildikleri bir kimsenin ortaya çıkıp, kendi gücünü ve yeteneğini aşan birtakım olaylara sahne olması veya haberler vermesi, onların, bu tür olağanüstü olay, mu'cize ve haberlerin kendisinden olmayıp Allah'tan olduğuna ve dolayısıyla onun peygamberliğine, söylediklerinin doğruluğuna inanmalarını zorunlu bırakacaktır.<sup>133</sup> Dolayısıyla insanların kendi cinslerinden rehberler gelmesi Allah'ın lütûf, rahmet ve hikmetidir. İnsanları kendileri için en yüksek derecelere ulaştıracak nesnelere ifâde edecek ve dünya ile âhiretleri için ihtiyaçlarını açıklayacak, müjdeleyici elçiler göndermek mümkün ve Allah'ın hikmetinin gereklerindedir. Allah hikmeti gereği peygamberleri insanlara göndermiştir. Her konuda hakîm olan Allah hikmeti gereği peygamberleri öğretmenler olarak gönderdiğini söylemek mümkündür.

Kadınlardan nebî gelmeyeceği konusunda Mâtürîdîler arasında ittifâk vardır.<sup>134</sup> Eş'ârîler kadınlardan peygamber gelmesini kabul ederlerken, Allah'ın kendilerine vahiyle konuştuğu kadınların olduğunun naslarda bildirilmiş olmasını delil olarak getirirler.<sup>135</sup> Bunlara göre kadınların erkeklere göre bedensel ve psikolojik açıdan daha zayıf ve narin olmaları, nübüvvetin ağır vazifelerini üstlenmelerini zorlaştırır. Bu durumda tebliğ yükümlülüklerini yerine getirmeleri konusunda, onları geri bırakır. Bu yüzden insanlar arasından nübüvvet vazifelerini yüklenebilecek en yüksek ve en seçkin erkeklerin peygamber olarak gönderilmesi de, ilâhi hikmetin gerektirdiği bir hususiyettir.<sup>136</sup> Mâtürîdî konu ile ilgili âyetin<sup>137</sup> tefsirinde "rical" kelimesini öncelikle beşer yani insan cinsi anlamında açıklamış, buna bağlı olarak da, Allah'ın melek ve cinlerden değil, insanlardan peygamber gönderdiğini belirtmiştir. Peşinden aynı kelimeyi "erkekler" şeklinde değerlendirerek, kadınlardan peygamber gönderilmediğini ifâde etmiştir.<sup>138</sup>

Mâtürîdî âlimlerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v.710/1310) peygamberlerin gönderilme hikmetini insan aklının birçok bakımdan eksik ve

<sup>133</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 271; Bkz. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde*, trc.Temel Yeşilyurt, İslâm İnancının Ana Umdeleri, Kubbealtı Yay, Malatya:2000, s. 49.

<sup>134</sup> Bkz. Osman Oral, *Sistematik Kelâm*, Tiydem Yayınları, Ankara: 2014, s.156-157.

<sup>135</sup> Bkz. Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, II/173-4.

<sup>136</sup> Bkz. Bağçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler*, s. 87-9.

<sup>137</sup> Yusuf, 12/109.

<sup>138</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 609.

yetersiz olduğuna vurgu yaparak açıklar. Çünkü akıl neyin vacip ve neyin mümtenî olduğunu bilebilse bile, mümkün olan varlıklar âlemini tam olarak bilemez. Bu nedenle insan, akıyla bazen iyi sonuçlar alabileceği gibi bazen de ulaştığı sonuç kötü olabilmektedir. Çoğu zaman insan akılı fizik âlemi açısından iyi neticelere ulaşabilirken, âhiret âlemiyle ilgili konularda yetersiz kalabilmektedir. O halde, bütün işlerin akıbetlerini bilen birinin neyin iyi ve neyin kötü olduğunu açıklaması gerekir. İnsanlar ancak böylece yapması veya yapmaması gereken şeyleri bilebilirler. İşte peygamber, insanın aklının nüfuz edemediği veya yetersiz kaldığı konularda yol gösterici konumundadırlar. Çünkü peygamberlik Allah ile, O'nun akıl sahibi yaratıkları arasında, onların dünya ve âhiret işlerine dâir akıl ve idrâklarının yetmediği konuları îzâh için vaz edilen bir müessesedir. İnsan hayatı içgüdü, duyular, akıl ve vahiy-peygamberler olmak üzere dört basamaklı rehberler tarafından yönlendirilir. Bu basamakların her biri kontrol ve düzeltilme için bir üsttekine muhtaçtır. Aynı zamanda peygamberler ilk planda insanların son derece muhtaç oldukları hidâyeti onlara öğretecek bir eğitici öğretmen konumundadırlar.<sup>139</sup> Çünkü Allah insanı birtakım organik cisimleri ihtivâ eder şekilde yaratmıştır. Bu organik cisimlerin her birinin insan bedeninde ayrı ayrı görevleri vardır. İnsan, bunların tümü ile bir bütün haline gelmektedir. Bunlardan birinin dahi görevini yapamaz hale gelmesi, insanın da, gerek Allah'a, gerekse insanlara karşı mükellef bulunduğu görevlerini tam olarak yerine getirememesine sebep olacaktır. Bunun için, insanı insan yapan bu organların mahiyetinin, görevlerinin neler olduğunun ve ne şekilde korunacaklarının bilinmesi zorunludur. Bunların ise sadece akılla bilinmesi mümkün değildir. Bunlar için de mutlaka bir mürşide, bir öğreticiye ihtiyaç vardır.<sup>140</sup>

Peygamberler, insanın tevhidi unuttuğu, Rabbiyle ilişkisinin zedelendiği, saflığını yitirir gibi olduğu dönemlerde onun imdadına yetişen Allah elçileridir. Hz. Adem'le başlayan, her bir asırda, insanın buhrana ve çıkmazlara kapıldığı bütün dönemlerde, Allah'ın bir yol göstericisi karşısına çıkmış, ona asli misyonunu hatırlatmış ve yönlendirmiştir. İşte bütün çağların peygamberi olan Hz. Muhammed (s.a.s.) de bu altın zincirin son halkasıdır. İslâm'da "peygamberliğin nihailiğini" idrâk büyük anlam taşır. Bu son bulmanın ardından insan "kendi yağıyla kavrulmaya" mecbur olacaktır.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> Bkz. Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Nesefi...*, s. 192.

<sup>140</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 278.

<sup>141</sup> Bkz. Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Nesefi...*, s.191.

Peygamber göndermek, aklın prensiplerine ters düşmeyen, aklın kabul ettiği mümkün olaylardan biridir. Peygamber gönderme, Allah için bizzat vacip olmadığı gibi, başkasının müdahalesiyle de vacip olamaz. Peygamber göndermenin luzümü, Allah'ın hikmetinin bir gereğidir. Allah'ın hikmetinin gereği olan şeylerin olmaması düşünülemez. O halde peygamber göndermenin gerekliliği (vucubu), onun meydana gelişinin teyidinden ibarettir. İnsanlar ilim ve hikmette en yüksek dereceye ulaşmaya kabiliyetli olmalarına rağmen, eksik ve cahildirler. Allah'ın kullarına şefkâti ve rahmeti sonsuz olduğundan peygamberleri vasıtasıyla -hikmeti gereği- onların yardımına koşar.<sup>142</sup> Dolayısıyla peygamberler insanlara her konuda rehberlik yapmışlardır. Allah'tan gelen emir ve nehiylerin ve bunların ihtiva ettikleri hikmet ve kavramların, zihinlerde herhangi bir karışıklığa ve şüpheyeye meydan vermeyecek şekilde insanlara ulaştırılması yönünden de peygamberlerin insanlardan gönderilmesi zorunlu olduğunu görmekteyiz. Çünkü onlar, içinde yaşadıkları toplumların ve toplumları meydana getiren fertlerin eşyanın hakikatini bilme ve kavramadaki kudret ve yeteneklerinin derecesini en iyi bilen, en isabetli bir şekilde değerlendiren seçkin kimselerdir. Çünkü peygamberlerin gönderiliş sebep ve hikmetleri, birçok yönüyle çeşitli âyetlerde<sup>143</sup> ifade edilmektedir. Özetle Peygamberler, Allah'a itaat edenleri cennetle müjdeleme, O'na asi olanları da cehennem ile uyarıp korkutmak hikmetiyle gönderilmiş Allah'ın elçileridir.<sup>144</sup>

## SONUÇ

Mâtürîdî'ye göre Peygamber göndermek, Allah'ın hikmetinin bir gereğidir. Eğer nübüvvet olmasaydı bu âlem hikmetsiz ve abes yaratılmış olur, bu durum ise rubûbiyete aykırı olurdu. Yüce Allah insanların ihtiyaçları, faydalı zararlı şeyleri bilmeleri, menfaatleri ve hidâyeti ile hayatın devamı için hikmeti gereği lütuf ve ikram olarak peygamberler göndermiştir. Yüce Allah, kendisine inanıp itaat edenleri müjdelemek, isyan edip emirlerine karşı gelenleri ise uyararak için peygamberler gönderilmiştir. Onların gönderilme hikmeti insanları dünya ve âhiret saadetine ulaştırmak, rehberlik yapmaktır. Peygamberler, aklın yanlışlarını düzeltmede, her türlü anlaşmazlıkları gidermede hakem oldukları gibi nimetlere teşükkür yollarını göstermede de, ibadetlerin nasıl ve ne şekilde yapılacağını öğretmede de rehberdirler. Dünyaya âit meslekleri ve yapılaş şekilleri konularında da onlar önder, kılavuz olmuşlardır. Mâtürîdî

<sup>142</sup> Bkz. Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefi...*, s.194-5.

<sup>143</sup> Bkz. Bakara, 2/213, 129; Cum'a, 62/2.

<sup>144</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 10-1, IV, 112.

peygamberlerin gösterdikleri mu'cizelerle, hem ulûhiyetin hem de nübüvvetin ispatının mümkün olduğunu belirtir. Dolayısıyla nübüvvetin imkânını ortaya koyan şey mu'cizedir. Mâtürîdî mu'cizeyi Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak ilmin ulaşabileceği en uç nokta olarak değerlendirir. Bu yönüyle de nübüvvet bilime hizmet etmektedir. Mâtürîdi, Kur'ân'daki kıssaların ve geçmiş milletlerle ilgili haberlerin âyetlerde anlatılmasının hikmetini peygamberin nübüvvetine de delil olduğunu düşünür. Çünkü Peygamberlere hikmet verildiği naslarda sabit olmuştur. Hikmet sahibi Peygamberlerin hikmet dolu hayatlarından ders çıkaranlar, onların hikmetli yollarına uyanlar dünya ve âhirette saadeti, huzuru ahlâkî erdemleri yani hikmetleri de yakalamış olurlar. Mâtürîdî Allah'ın hikmet sahibi olduğunu, bu hikmetin gereği olarak onları imtihan ettiğini ve onları kendi başlarına bırakmayıp emir ve yasaklar gönderdiğini, nübüvvetin de bu hikmetin bir gereği olduğunu açıklar. Mâtürîdîler de *"Allah'ın hikmetinin gereği olarak peygamber göndermesi insanlığa bir lütfudur"* görüşünü benimseyip, Mu'tezile'nin anladığı gibi Allah'ın kendine zorunlu kılması ya da bir başkasının Allah üzerine zorunlu kılmasıyla vacip oluşunu kasetmezler. Bilakis peygamber göndermeyi Allah'ın hikmetinin gereklerinden, beşeriyete bir lütfu ve rahmetinden saymış olduklarını da söyleyebiliriz. Eş'arilerde peygamber gönderilmesi "hikmet değil Allah'ın lütfu", Mu'tezile'de "vacip olan bir ilâhî lütuf", Mâtürîdî'de ise "hikmet olan ilâhî lütuf ve rahmet"tir. Özetle peygamberler hikmet dolu imtihan dünyasında yeryüzünün halifesi insanın ebedi yurdu olan âhireti kazanabilmesi için rehber olarak gönderilmişlerdir.

### Kaynaklar

- ABDULLAH Efendi, Sarı, (1288), *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul.
- AKLIN, Yahya, (1977), "Hikmet" İA, MEB, cilt: V, İstanbul.
- AKSEKİ, Ahmed Hamdi, (1977), *İslâm Dini*, DİB Yayınları, Ankara.
- ALPER, Hülya, (2010), *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- BAĞÇECİ, Muhittin, (trs.), *Peygamberlik ve Peygamberler*, Kayseri.
- BAĞDADI, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir, (1928), *Usulu'd-Din, Matbaatu'd-Devlet*, İstanbul.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, (1959), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, y.y., İstanbul.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah, (1981), *Camîu's-Sahih*, Çağrı Yay, İstanbul.
- CEBECİOĞLU, Ethem, (2004), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, y.y., İstanbul.
- CEVDET, Ahmet, Paşa, (1966), *Kısas-ı Enbiyâ*, y.y., İstanbul.



- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, (1979), es-Sıhah Tacü'l-Lüga, "hkm" mad, tahk. Ahmed Abdulğafur Attar, y.y., Beyrut.
- CÜRCANÎ, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, (trs.), Kitabu't-Tarifât, tahk: İbrahim el-Ebyarî, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut.
- ÇELEBÎ, Evliya, (1314), Seyehatnâme, Nşr.Abdullah Cevdet, y.y., İstanbul.
- DUMAN, Ali, (Temmuz-Aralık 2009), "İmâm Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri", Hikmet Yurdu, Mâtürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4.
- EBÛ'L-VEFA, Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşi, (1413/1993), el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye, y.y., Kahire.
- ERJAN, Kalmahan, (2003), "İmâm Mâtürîdî'de Peygamberlik", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE Ankara.
- FİRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Yakub, (1986), el-Kâmûsü'l-Muhît, y.y., Beyrut.
- GAZÂLÎ, Ebû Hamid, (2004), el-İktisâd fi'l-İ'tikad, Trc: Abdulhalık Duran, İtikadda Orta Yol, Hikmet Neşr, İstanbul.
- ,(2006), el-Mustasfa min İlmi'l-Usul, trc. H.Yunus Apaydın, İslâm Hukuk Metodolijisi, Klasik Yay, İstanbul.
- ISFEHÂNÎ, Ebû'l- Kasım el-Hüseyn Râgıb, (1992), el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Tahk. S. A. Ravâviri, y.y., Beyrut.
- İBN FARİS, Ebû'l-Hüseyn Ahmet, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, "hkm" madd., Thk. Abdusselam Muhammed Hasan, y.y., Beyrut: trs.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed, (1317), el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal, y.y., Mısır.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed, (1981), es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- İBN MANZUR, Cemaluddin, Lisânü'l-Arab, y.y., Beyrut: trs.
- İBN SİNA, (1953), Uyunü'l-Hikme, Neşr. Hilmi Ziya Ülken, y.y., Ankara.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, (1981), Yeni İlm-i Kelâm, Haz. Sabri Hizmetli, y.y., Ankara.
- KÂDÎ Abdulcebâr, (2006), Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, neşr. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire.
- KOCA, Ferhat, (1998), "Hikmet", DİA, cilt: 17, İstanbul.
- KOÇ, Turan, (1995), Din Dili, Rey Yayınları, Kayseri.
- KOÇAR, Musa, (2004), "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", Tabula Rasa Felsefe-Teoloji, Sayı: IV/1-10, Ocak-Nisan.
- KÖKSAL, M.Âsım, (2005), Peygamberler Tarihi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, İstanbul.

- LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasenât Abdulhay, (1324), el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye, y.y., Kahire.
- MÂTÜRİDÎ, Ebû'l-Mansur, (2005), Te'vilâtü Ehlî's-Sünne, Tahk. Mecdi Basellum, Darül-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut.
- , (2005), Kitâbu't-Tevhid, Haz: Bekir Topaloğlu, M.Aruçi, İSAM yay, Ankara.
- , (2005), Te'vilâtü'l-Kur'ân, Bekir Topaloğlu, Mîzân Yay, İstanbul.
- , (2015), Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi, Çev: Bekir Topaloğlu, Ensar Yay, İstanbul.
- MÜSLİM, Ebû'l Hüseyin, (1981), es-Sahih, Çağrı Yay, İstanbul.
- NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Abdullah, (1416/1996), Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl, Thk. Mervân Muhammed eş-Şa'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut.
- , el-Umde, (2000), trc.Temel Yeşilyurt, İslâm İnancının Ana Umdeleri, Kubbealtı Yayınları, Malatya.
- NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, (trs.), Bahru'l-Kelâm Fi Akaidi Ehlî'l-İslâm, Çev.Cemil Akpınar, Konya.
- , (2004), Tabsıratü'l-Edille fi Usulî'd-Din, Tahk: Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara.
- , (2010), Kitâbü't-Temhid Li Kavâidi't-Tevhid, Çev.Hülya Alper, İz Yay, İstanbul.
- ORAL, Osman, (2014), "Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı", ERÜ SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- , (2014), Sistematik Kelam, Tiydem Yayınları, Ankara.
- ÖZCAN, Hanifi, (6 Ocak 1988), "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", İslâmî Araştırmalar, cilt: II, Sayı: 6.
- ÖZDEŞ, Talip, (1997), "İmâm Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı", Erciyes Üniv. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- PEZDEVÎ, Ebû'l-Yusr Muhammed, (1988), Usulu'd-Din, Çev. Şerafettin Gölcük, Ehl-i Sünnet Akaidi, Kayahan Yay., İstanbul.
- RAZÎ, Fahreddin, (1990), Mefatihü'l-Gayb, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- , el-Muhassal, (1978), terc. Hüseyin Atay, Kelâm'a Giriş, y.y., Ankara.
- SEM'ANÎ, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr, (1980), el-Ensab, Neşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemani, y.y., Beyrut.
- SERDAR, Murat, (2012), Kelâm Tarihi, y.y., Kayseri.
- TAFTAZANÎ, Sa'deddin, Şerhu'l-Makâsıd, (1998), thk:Abdurrahman Umeyre - S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut.

- , (2013), Şerhu'l-Akâid, Haz. Süleyman Uludağ, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Dergah Yay, İstanbul.
- TAHANEVİ, Şeyh Muhammed Ali b. Ali, (1996), Keşşafu Istılahatı Fünun, Thk.Ali Rahruc, y.y., Lübnan.
- TOPALOĞLU, Bekir-Çelebi, İlyas, (2010), Kelâm Terimleri Sözlüğü, İSAM, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman, (2009), İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti, TDV. Yay, Ankara.
- YAR, Erkan, (2006), "Eş'ari'nin Teolojik Görüşleri", Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI/I, Elazığ.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, (2007), "Nübüvvet", DİA, cilt: 33, İstanbul.
- YAZIR, Elmalılı, M. Hamdi, (trs.), Hak Dini Kur'ân Dili, Sâd: Kom, Azim Dağ. İstanbul.
- YEŞİLYURT, Temel, (2000), Ebû'l-Berekât en-Nesefi ve İslâm Düşüncesindeki Yeri, Kubbealtı Yayınları, Malatya.
- YILDIRIM, Suat, (1987), Kur'ân'da Ulûhiyet, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- ZEBİDİ, Muhammed Murtaza, (trs.), Tâcü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus, Mektebetül-İlmiye, Beyrut.
- ZEKİYUDDİN Şaban, (1990), İslâm Hukuk İlminin Esasları, Çev. İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay, Ankara.
- ZİRİKLİ, Hayreddin, (2002), el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-'Arab ve'l-Müstağribîn ve'l-Müsteşrikîn, Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut.



## IMAGE OF THE PROPHET MUHAMMAD IN THE WEST

-A STUDY OF MUIR, MARGOLIOUTH AND WATT-

“BATI’DA PEYGAMBER MUHAMMED (S.A.S.) İMAJI”\*

(Jabal Muhammad Buaben, The Islamic Foundation, Leicester, UK. (İngiltere),  
1996.)

**İlhami AYRANCI\*\***

Batıda İslam araştırmalarının tarihi yüzyıllar öncesine dayanır. Bu çalışmalar özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çağdaş bir norma, bir sistematığe bağlanmış, bir program dâhilinde yürütölmeye başlanmıştıır. Bugün onlarca Avrupa ve Amerikan üniversitesinde İslam araştırmaları merkezleri (bölümleri) bulunmakta, bu bölümlerde çok sayıda Hıristiyan ve Müslüman bilim adamı görev yapmaktadır.

İşte bu merkezlerin önemlilerinden birisi de İngiltere’de Birmingham Üniversitesi bünyesinde yer alan 1997-99 yılları arasında önce hazırlık mahiyetinde dil kursları, sonra da yüksek lisans çalışması sebebiyle bizim de iki yıl süre ile görev yaptığımız Selly Oak Colleges –CSIC- (İslam Araştırmaları ve Hıristiyan&Müslüman İlişkileri bölümüdüır.)’dir.

Bu makalede, adı geçen merkezde öğretim üyesi olarak görev yapan Ganalı Müslüman araştırmacı Jabal Muhammad Buaben tarafından kaleme alınan; “Image of the Prophet Muhammad in the West” (Batıda Peygamber Muhammed (s.a.s.) İmajı) adlı eserini tanıtmak istiyoruz.

---

\* Bu yazı, Diyanet Aylık Avrupa Dergi’nin Ocak 2003/46. sayısında aynı adla yayınlanan makalenin ekleme ve çıkarmalarla tekrar gözden geçirilmiş halidir

\*\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı/Uzman, ilhamiayranci@gmail.com

Şunuş ve Önsöz'den sonra altı bölüm ile kitap adları ve makalelerin ayrı ayrı verildiği bir bibliyografyadan oluşan eser, İngiltere'de yapılmış 394 sayfalık bir Doktora çalışmasıdır. Dipnotlar her bölümün sonunda verilmektedir.

Eser, yayınevi genel müdürü tarafından kaleme alınan, İslam ile ilgili Batı'da gerçekleştirilen çalışmalar hususunda değerlendirmelerin yapıldığı bir "Sunuş" yazısıyla (s. XIII-XVI) başlamaktadır. Yazıda, Batıda özellikle son yıllarda yapılan çalışmaların, bir iki istisna ve kimi eserlerde göze çarpan tek-tük yanlış ve geleneksel Batılı yaklaşıma rağmen, önceki dönemlerle kıyaslanamayacak bir duruluğa ve bilimselliğe bürünmesinden duyulan memnuniyet dile getirilmektedir.

Eserin I. bölümünde Ortaçağ Avrupa'sının Hz. Peygambere bakışı ele alınmaktadır. Yazar bu bölümü, hem Ortaçağa, hem de Oryantalistlerin bugünkü görüşlerinin Ortaçağın devamı ve bir bakıma yansıması olduğuna ışık tutmak için yazdığını ifade etmektedir. (s. XVIII)

II. bölümde ünlü araştırmacı William Muir, özellikle de onun "*The Life of Mohammed From Original Sources*" (Orijinal Kaynaklardan Hz. Muhammed'in Hayatı) adlı eseri ele alınarak incelenmektedir.

III. Bölüm, David Samuel Margoliouth ve onun en önemli eseri olan "*Mohammed and the Rise of Islam*" (Hz. Muhammed ve İslam'ın Doğuşu)'na ayrılmış bulunuyor.

IV. Bölümde XX. yüzyılda Hz. Muhammed ile ilgili anlayış olarak gelinen noktanın tespiti ve konunun geniş bir değerlendirmesi yapılmaktadır.

V. Bölüm ünlü İngiliz ilahiyatçısı William Montgomery Watt'ın eserlerine ayrılmıştır. Watt, sözkonusu Doktora çalışmasının yapıldığı yıllarda eserleri incelenen yazarlardan tek hayatta olanıdır. Yazar, eserin hazırlanması aşamasında Watt ile bizzat görüşerek değişik konuları bizzat mütalaa edebilme imkânına sahip olmuş, onun bu konularla ilgili en son görüşlerini alabilme fırsatını da yakalamıştır.

Eserde, her bölümünün sonunda ele alınan konuların genel bir değerlendirmesinin yapılmasına rağmen, VI. Bölüm müstakil bir sonuç bölümü olarak ayrılmış ve bu bölümde "Batıda Hz. Muhammed İmajı" ile ilgili olarak incelenen yazarların görüşlerinden yola çıkılarak konunun enine boyuna değerlendirmesi yapılmıştır. Bu değerlendirme bundan sonraki dönem için de ışık tutacak mahiyet ve önemdedir.

Bu kısa takdimin ardından şimdi de eserin bölümleri hakkında daha detaylı bilgiler sunmak istiyorum:

### **I.Bölüm: Ortaçağ Avrupası'nda Hz. Muhammed (S.A.S.) Anlayışı**

Yazar, Ortaçağ Avrupası yazarlarının Hz. Muhammed ile ilgili görüşleri hakkında bilgiler verirken konunun irdelenmesine, Waltz'ın; *"Bu yazarlar niçin kimi rivayetleri değerli görüp, diğerlerini görmezden gelirler?"* (s. 4) sorusunu sorarak başlamaktadır.

Yazara göre Oryantalistler, İslam'ı ve onun tarihini ele alırken kullandıkları rivayetlerin hemen tamamında işlerine gelen, kendi tezlerini kuvvetlendirecek rivayetleri ele almakta, diğer görüşlere ise yer vermemektedir. Eserde Ortaçağ yazarlarının bu konuda olabildiğince seçici olduklarına dikkat çekilmektedir.

Yazar, Hz. Muhammed hakkındaki Ortaçağ düşüncesini;

- a-Konu ile ilgili bilgisizlik ya da cehalet,
  - b-İslam ile ilgili kimi ışıltıların bulunduğu umut dönemi,
  - c-fikirlerin berraklaştığı bilgi dönemi
- olmak üzere üç aşamaya ayırmaktadır.

### **II. Bölüm: Sir William Muir**

William Muir ele alınırken özellikle onun, *"The Life of Mohammed From Original Sources"* (Orijinal Kaynaklardan Hz. Muhammed'in Hayatı) adlı eseri ele alınarak değerlendirmesi yapılmaktadır.

Yazara göre Muir'in bu eseri ilklerden olması sebebiyle "Batıda İslam imajı"nın oluşmasında çok önemli yere sahiptir. Yazar, ele aldığı oryantalistlerden birisi olarak Muir'i seçme gerekçesini; *"XIX. yüzyılı ele alırken özellikle Muir'i başlangıç noktası seçtik. Çünkü o, bu yüzyılda bulunan en geniş çalışmalara sahipti. İkinci olarak da, onun bu eseri orijinal Arapça kaynaklar üzerine bina edilmiş ilk İngilizce eserdir"* (s. 21) şeklinde açıklamaktadır.

Eserde Muir'in 37 bölümden meydana gelen adı geçen eserinin tamamı tek tek ele alınarak değerlendirilmektedir.

Yazara göre Muir eserinde, Hz. Muhammed'le ilgili olarak onun dürüstlüğü, putlara karşı verdiği mücadele, ılımlılığı gibi kimi adil ve haklı değerlendirmeler yaparken, bunların yanında; onu zalim birisi olarak göstermekte ve sonuca varabilmek için çeşitli hile ve düzenbazlıklar yapabilecek bir yapıda olduğuna imada bulunmaktadır. Buaben ayrıca, Muir'in Hz. Peygamberin cinselliği konusunda hakarete varan açıklamalarının da altını çizmektedir.

Yazara göre Batıda Hz. Muhammed'le ilgili var olan genel önyargı Muir için de söz konusudur. Çünkü Muir'e göre de "*Hz. Muhammed'in peygamberliği ve kendisine geldiğini iddia ettiği vahiyler uydurmaktır.*" (s. 41-42.) Hz. Muhammed'in Peygamber olup-olmaması konusu Muir'in eserinin de en önemli konularındandır.

### III. Bölüm: David Samuel Margoliouth

Eserde XIX. yüzyılın ortalarında Muir'in çalışmalarının dışında Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili Batıda çok az sayıda İngilizce materyal bulunduğu ve bunların da Muir'in genel tekrarı olduğuna işaret etmektedir.

Yazara göre yapılan bu genellemenin dışında tutulabilecek tek isim David Samuel Margoliouth'dur. (s. 49)

Bu bölümde, Margoliouth'un (1858-1940) kişiliği ve akademik çalışmaları hakkında bilgiler verilirken Margoliouth'un; ağırlıklı olarak Hz. Peygamberin biyografisi hakkındaki 13 bölümden meydana gelen eseri "*Mohammed and the Rise of Islam*" (Hz. Muhammed ve İslam'ın Doğuşu) üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Hz. Muhammed'in İslam öncesi hayatının kritiği ile başlayan eserde, Hz. Peygamberin İslam dininin kurucusu gibi gösterilmesi başta olmak üzere, İslam dini ve Hz. Peygamber ile ilgili genel Batılı yaklaşımı görmek mümkündür.

Margoliouth eserinde, konularla ilgili temel kaynakların hemen tamamını ele alır ve kendi mantığı içerisinde kullanır. Onun üzerinde durduğu konulardan birisi de Hz. Muhammed'in "sara" hastası olduğu iddiasıdır. Bu husus Hz. Muhammed hakkında ortaya atılan ortaçağ iddialarının da bir tekrarıdır.

Yazar Buaben'in belirttiğine göre Margoliouth'un ciddi iddialarından birisi de (yine genel Batılı yaklaşımın bir örneği olarak) Kur'an'ın Hz. Muhammed'in kendi uydurması (creation) olduğudur. (s. 62) Bu iddiaya göre Hz. Peygamber Kur'an'ı hem uydurmuş, hem de İslamî kural olan birçok şeyi Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan almıştır. (s. 73) Bu iddiaları öne süren Margoliouth, dozajı hayli



artırarak meseleyi inanılmaz boyutlara vardırmakta ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğini kritik etmektedir.

Margoliouth'un bu eserinde, Batılı anlayışın sergilendiği bir başka ortak nokta da "*Şeytan Ayetleri*" konusuna yer verilmesi ve Hz. Muhammed'in aile hayatının ve mahremiyetinin tartışmalı olarak ele alınması hususudur. (s. 81-83)

Bir Batılı klasiği olan "*Hz. Peygamberin Mekke Dönemi ile Medine Dönemi Kıyaslaması*" da Margoliouth'un eserinde yer verdiği önemli konularından birisidir. Bu bölümde, sözkonusu iki dönem (Mekke ve Medine Dönemi) arasında Margoliouth'a tezat gibi görünen konular ele alınarak irdelenmektedir. (s. 90-91.)

#### **IV. Bölüm: XX. Yüzyıl**

Eserin IV. Bölümü XX. yüzyıl araştırmalarına ayrılmıştır. Bu bölümde XX. yüzyılda Batı'da yapılan çalışmalar ana başlıklar ve kısa açıklamalarla ele alınarak değerlendirilmektedir.

#### **V. Bölüm: William Montgomery Watt**

Bu bölüm müstakil olarak ünlü Oryantalist William Montgomery Watt'ın şahsiyeti ve eserlerine ayrılmıştır. Buabın bu bölümde Watt'ın "*Muhammad at Mecca*" (Hz. Muhammed Mekke'de) ve "*Muhammad at Medina*" (Hz. Muhammed Medine'de) adlı eserlerini bütün detayları ile ele alınarak incelemektedir.

#### **VI. Bölüm: Sonuç:**

Eserin altıncı bölümü değerlendirme ve sonuca ayrılmıştır. Yazar bu bölümde Edward Said'le başlayan "*Oryantalizm*" tartışmalarına atıfta bulunarak, önceki devirler ile son zamanları (özellikle günümüz Batı dünyası) arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu değerlendirme ve kıyaslamaları sebebiyle de bu bölüm eserin can alıcı kısmını oluşturmaktadır.

Bu bölümde ele alınan yazarlardan birisi de bir başka yazımızda ele alarak tanıtmak istediğimiz "*İslam and West*" (İslam ve Batı) adlı tartışmalı eseri ile tanınan Norman Daniel'dir.

Konu ile ilgili yapılan değerlendirmede; Batılı İslam araştırmacılarından (Orientalist) söz edilirken; Hz. Peygamber ve İslam ile ilgili Batı'da genel geçer

kabul edilerek devamlı tekrar edilen konuların, İslam dünyasında hiçbir şekilde kabul görmediğine özellikle vurgu yapıldığı dikkatten kaçmamaktadır.

Sonuç bölümünde özellikle vurgu yapılan bir başka nokta da; Batı'da İslam ve Hz. Muhammed (s.a.s.) konularında çalışma yapan XX. yüzyıl düşünürlerinin bakış açısının, Müslüman bakış açısının tıpkısı olmasa da (ki bunu kimse beklememeli) Ortaçağ Hıristiyan düşünürlerine göre epey mesafe katettiği ve müspet anlamda farklılık arzettiğidir. Konuyu biraz daha açarak somutlaştıran Buaben, genel olarak Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan bir kitap olduğu şeklindeki genel Batılı anlayışını reddeden Watt'tan örnekler vererek, buna rağmen Watt'ın da vahiyle ilgili kuşkuları tartıştığına işaret etmektedir. (s. 322)

Konu ile ilgili olarak Rodinson'dan da alıntı yapan yazar, *"insanların kendilerinin paylaşmadıkları inançlar konusunda tam olarak tarafsız kalmasının hayli zor olduğu"* hususuna dikkat çektikten sonra, her şeye rağmen, bilimsel çalışmalarda tarafsız kalmayı başarabilmek için elden gelenin yapılması gerektiğinin altını çizmektedir. Oryantalistlerinin de bilimsel tarafsızlığın kendilerinin karakteristik özelliği olduğunu söylediklerine işaret eden Buaben, (s. 329) çağdaş araştırmacıların objektif olmak zorunda olduklarını, yapılan araştırmalarda bilimsel metottan ayrılmamanın ve tarafsız olmanın bütün araştırmacılar için bir tür cihat olduğunu ifade etmektedir. (s. 330)

Birmingham Üniversitesi Öğretim Üyesi Ganalı Müslüman araştırmacı Jabal Muhammad Buaben tarafından kaleme alınan "Image of the Prophet Muhammad in the West" (Batı'da Peygamber Muhammed (s.a.s.) İmajı) adlı doktora çalışması alanında kaleme alınan eserler arasında çok önemli bir yere sahiptir. Aradan geçen bunca yıla rağmen dilimize çevrilmemiş olmasını da ciddi bir eksiklik olarak görüyoruz. Çünkü bu kıymetli eserin vakit geçirilmeden dilimize çevrilmesi, sahasındaki boşluğun doldurulması bakımından önem arz etmektedir.

Araştırmacıların bu durumu göz önüne alarak kolları sıvayacaklarına inanıyor, bunu gönülden temenni ediyorum.