

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

I



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 2

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Adına
Dekan Prof. Dr. İbrahim CANAN

Yazı İşleri Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Zeki SARITOPRAK

Yayın Koordinatörü

Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ

Dizgi

Harran Üniversitesi Bilgi İşlem Merkezi
Dr. Mehmet Nuri GÜLER

Baskı

Özdal Basım Yayım Tic. Ltd. Şti.

TLF : 313 29 34 FAX : 312 48 90

ŞANLIURFA

Bu dergide yayımlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ 1995

İÇİNDEKİLER

1. Yeni Bir Teşebbüs
Prof. Dr. Servet ARMAĞAN 5
2. Çıkarken
Prof. Dr. İbrahim CANAN 6
3. İslâm'da Çocuk Hakları
Prof. Dr. İbrahim CANAN 7
4. Vahiy Olarak Kur'ân-ı Kerîm
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ 23
5. İslâm Hukukunda Para ve
Faiz Telakkisi Zaviyesinden
Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi
Yrd. Doç. Dr. Ali BAKKAL 45
6. Hz. Hasan ve Halifeliği
Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN 81
7. İmâm-Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve
Bunun Sosyal Gelişme Açısından
Değerlendirilmesi
Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ 111
8. المسيح الدجال في العقيدة الإسلامية
Yrd. Doç. Dr. Zeki SARITOPRAK 121
9. عهد الرحمن بن أبي بكر بن داود
الحنبلبي الصائفي الدمشقي حياته ومؤلفاته
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK 133
10. Kur'ân-ı Kerim'e Göre Halife Kavramı
Öğr. Gör. Dr. Mehmet Nuri GÜLER 159
11. Sihamu'l-İslâm fi'd-Da'avâti'l-Mustecâbe
Ebû'l-Fadl Celâluddîn es-Suyûtî
Çev. : Arş. Gör. Dr. Yusuf Ziya KESKİN 187
12. İslâm Birliği Açısından Arapçanın Önemi
Okt. Yasin KAHYA OGLU 207
13. İhtilâftan Sakınmak Müstehaptır
Ali Ahmed en-Nedvî
Çev. : Arş. Gör. Halit ÇALIŞ 213
- KITAP TANITMA
14. Tefsîlu'n-neş'eteyn ve tahsilu's-saadeteyn
Yrd. Doç. Dr. Zeki SARITOPRAK 219
15. Kitâbu'r-Ridde ve Nebze min Futûhi'l-'Irak
Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN 221

YENİ BİR TEŞEBBÜS

Üniversitemize ad olarak seçilmiş bulunan "Harran" kelimesi Güneydoğu Anadolu bölgemizde bir ilçemizin ve onun da içinde bulunduğu bir ovanın adıdır. Sadece bu kadar değil elbette. Harran; bir kültürün, bir medeniyetin, yeryüzünde kurulmuş en eski ve en sistemli üniversitelerden birinin adıdır. Harran ilçesindeki bu tarihî üniversitesinin kalıntıları bugün bile görenlerin takdir ve hayranlıklarını celbetmektedir.

Uzun bir tarihî aradan sonra 1992 yılında Şanlıurfa ilimizde tekrar açılan Harran Üniversitesi aynı ihtişamı yakalama yolunda imkânlar ölçüsünde çalışmalarını sürdürmektedir. Açıldıktan sonra geçen kısa süre içinde önemli mesafeler aldığımızı söyleyebilirim. Türkiye çapında çok sayıda ilmî toplantıya ev sâhipliği yaptık. "Daima çalışmak ve araştırmak" parolası ile bayraklaştırmaya çalıştığımız sloganımız şudur: "Harran Üniversitesi çağdaş, modern ve üretken bir ilmî araştırmalar merkezi olacaktır." Bu ülküyü gerçekleştirmek, sistemli, düzenli ve kararlı bir şekilde sürekli çalışmayı gerektirir. Zaten ilim ehlinin çalışmaktan başka şeye vakti yoktur. Bütün akademik kadrolardaki arkadaşlarıma her zaman söylediğim bir sözü burada tekrarlamak istiyorum: "Lafla lakırdıyla zayi edecek vaktimiz yoktur, mesaimizi, ülkemize, insanımıza ve insanlığa faydalı ilmî çalışmalara hasretmeliyiz." İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ni Harran Üniversitesi camiasının çalışmaları içinde yeni bir atılım olarak değerlendiriyorum.

Bu derginin hazırlanmasına ve yayınlanmasına yazıları ve emekleri ile katkıda bulunanları tebrik ediyorum.

Prof. Dr. Servet ARMAGAN

REKTÖR

ÇIKARKEN

İlâhiyat Fakültemiz, 1987 yılında Gaziantep Üniversitesi'ne bağlı olarak Şanlıurfa'da açılmış ve ilk defa 1988-1989 öğretim yılında hazırlık sınıfına 20 aded öğrenci olarak tedrisâta başlamıştır. Daha sonra, 1992 yılında Şanlıurfa'da kurulan Harrân Üniversitesine bağlanmıştır. Çalışmalarını bu yeni Üniversite'nin bünyesinde devam ettiren Fakültemiz 1993 yılında ilk mezunlarını vermiş ve başlamış, bu yıl üçüncü mezununu vermiştir.

Fakültenin kuruluşunun ancak sekizinci yılında neşrine muvaffak olabildiğimiz Harrân Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'nin bu ilk sayısı "ilk olma" gibi ayrı bir ehemmiyet arzeder. Fakültemiz bu dergiyi 1993 sonbaharına çıkarmak azmiyle işe başlamış idi. Bertaraf edilemeyen bazı güçlükler 1994'e kaymasına sebep oldu. O yıl memleketin maruz kaldığı iktisadî sıkıntılar sebebiyle hükûmetce alınan 5 Nisan kararları, resmî bütçe ile dergi vesairesinin neşrini yasakladı. Fakülte bütçesi, dergi neşrine halâ imkân tanımamaktadır. Dergimizin neşrini daha fazla bekletmemek için Vakıf imkânlarıyla bu neşriyatı gerçekleştirmeye karar verdik. Allah'a hamd olsun muvaffak olduk.

Bu vesile ile Fakültemiz hakkında kısa bilgiler vermek isterim:

Kurucu Dekan Prof. Dr. Rami Ayas 1987-1992 yılları arasında hizmet vermiştir. 1988'de 20, 1989'da 31, 1990'da 34, 1991'de 30, 1992'de 42, 1993'de 52, 1994'de 50 aded öğrenci kaydı yapılmıştır. Fakültemiz 1992-1993 yılında ikinci öğretime geçmiş, ilk defa 11, 1993'te 39, 1994'de 53 öğrenci almıştır. Halen normal öğretimde 196, ikinci öğretimde 94 olmak üzere toplam 290 öğrenci öğrenim görmektedir. 1995-1996 öğretim yılında normal öğretime 50, ikinci öğretime de 50 olmak üzere toplam 100 öğrenci kaydı yapılacaktır.

Fakültemiz bina olarak küçüktür. Geçmişte Urfa Kız Öğretmen Okulu'nun iş atölyesi olarak inşa edilmiştir. İçerisinde yapılan tadilatlar ve arka kısma ilâve edilen iki sınıflık ek bina ile halen 7 küçük dersliğe sâhiptir.

Akademik kadroya gelince; 3 profesör (biri 2547 sayılı kanununun 40/b maddesine tâbidir), 7 yardımcı doçent, 13 öğretim görevlisi, 30 araştırma görevlisi, 7'si Rektörlüğe bağlı olarak 10 okutman ve 1 uzman olmak üzere toplam 62 akedemik personel mevcuttur.

Bu gibi kitap ve dergi neşriyatının Fakülte mensuplarının araştırma sayı ve kalitesinin artmasında müsbet tesiri cümlelerin malûmudur. Esasen Üniversiteler sadece öğretim yeri değil, aynı zamanda araştırma mahallidir de. Gelişen ve değişen yeni şartlara göre, her sahada daha ileri gidip terakkî etmenin yollarını, prensiplerini, fikir ve eylem planındaki gerçeklerini bu araştırmalar ortaya çıkarır ve insanlara rehber olurlar. İlâhiyat Fakülteleri de, eskinin tekrarından ibâret birer tedris yerleri olmayıp araştırmalarla ilâhî vahyin bugüne ve geleceğe ait feyizlerinin neier olabileceği üzerinde durmalıdırlar.

Dergimizin böylesi ulvî ve hayat-bahş misyona katkıda bulunacağıma inanarak daha olgun ve daha dolgun olarak fasıla vermeksizin neşriyatına devam etmesini temenni ediyor, Cenâb-ı Hakk'ın yardımını diliyorum.

Derginin çıkmasına emeği geçen mestektaşlarıma bu vesile ile teşekkür ediyorum.

03.07.1995

Prof. Dr. İbrahim Canan
DEKAN

İSLÂM'DA ÇOCUK HAKLARI

Prof.Dr.İbrahim CANAN*

A) GİRİŞ: ÇOCUK HAKLARI

Çocuk hakları meselesi, içinde bulunduğumuz asrın gündemini hep işgal etmiştir. Bu adı taşıyan 10 maddelik bir beyannamenin Birleşmiş Milletlerce resmen ilân edildiği 1959 yılından bu yana ise gittikçe artan bir canlılıkla bütün dünyanın nerdeyse her gün meşgul olduğu başta gelen konularından biri olmuştur. Mezkur Beyannamenin Batılılar tarafından ortaya konmuş olması sebebiyle, meselenin İslam tarihinde ihmal edildiğine dair zihne gelebilecek bir kanaatin yanlışlığını hemen belirtmek isteriz. Hatta her çeşit mübalağadan uzak olarak deriz ki: "**Çocuk**" ve "**hak**" kelimelerinden mürekkep "**çocuk hakkı**" tabiri ve bu tabirin zihinlerde uyandırdığı mâna ve mefhum, insanlık tarihinde, ilk defa, **Fahri Kainat** aleyhisselatu vesselam efendimizin fem-i mübareklerinde dünyaya gelmiştir. Bu meseleye, yenilerde eğilen Batı'nın tarihinde ise hiç bir zaman mevzubahis edilmemiştir. Yanlışlıkların izalesi için meselenin Batı'daki tarihçesini kısaca ortaya koyduktan sonra asıl mevzuya geçeceğiz:

Bugünkü Batı'nın menşeyini teşkil eden Yunan-ı Kadim ve Roma'da çocukla ilgili koruyucu kanuna rastlanmaz. Eski Yunanistan'da çocuk devletindir. babanın sınırlı bir mülkiyet hakkı vardır. Rüştüne erince, çocuk üzerindeki velayet hakkı kalkar.

Eski Roma'da âile ve çocuğa baba hâkimdir, devletin hiçbir müdahale hakkı yoktur. Babanın çocuk üzerindeki hakkı hudutsuzdur; çocuğunu terkedebilir, satabilir, bir uzvunu kesebilir ve hatta öldürebilirdi. Çocuk üzerinde kullandığı bu yetkilerden dolayı babanın devlet ve kanuna karşı hiç bir mesuliyeti yoktu, sorumluluğu yalnız kendi vicdanına ve tanrısına karşı idi.

Çocuğun eski Germen hukukundaki yeri az farkla Roma'dakinin tıpkısı idi, orada da aile reisi çocuğu terkedebilir ve öldürebilirdi ve bu davranış sebebiyle kimseye hesap vermezdi.

Hülâsa, çocuğun hukuk mevzuu edilerek "**çocuk hukuku**" ve "**çocuğu** himayeye matuf kanun ve müesseseler" in ileri sürülmesi Batı Milletlerinin sisteminde çok yenidir.

Batı'da ilk defa 18. asır'da, Rousseau, Kant, Lock gibi mütefekkirlerce temsil edilen **Tabii Hukuk** anlayışının tesirleriyle, çocukla ilgili bazı koruyucu

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve Hadis Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Bak: İnan, Ali Naim: **Çocuk Hukuku**, A. Ü. Eğitim Fak. İst. 1968, s. 3-6.

tedbirlerin kanunlaştığı görülür². Mesela 9 Ağustos 1793 tarihli bir Kanunla Fransa, babanın çocuk üzerindeki otoritesini sınırlıyor, onu çocuğu karşısında "Sahip" ve "alacaklı" durumunda değil, sadece bazı vazifeleri olan borçlu durumunda olduğunu belirtiyordu³.

Mühim Bir Fark: Batı'nın çocuk mevzusundaki geriliğini ve bir kısım yanlışlıklarını çözmeye işe yarayacak mühim bir nokta, onların çocuk hakkındaki bir telakkileridir. Bu telakki İslamla Batı arasındaki pek ciddi farklılıklardan birini teşkil eder: Batı'da, yakın zamana kadar: "İnsanlara büyük çocuk, çocuğa da küçük adam" nazarıyla bakılmıştır⁴. Günümüzde, Batılılar "ayrı bir çocuk antropolojisi'nden bahsedecek kadar" çocuğu çok yönleriyle büyükten farklı görecekt noktaya gelmişlerse de büyükle çocuğu bir tutan telakki yakın zamana kadar devam etmiş, Kanunların tatbikinde çocuklar hiç bir tefrikten istifade edememiştir. Öyle ki 8-12 yaşlarındaki bir çocuğun işlediği bir cinayetin cezası idam ise çocuk idam edilmiştir. Konuyu tahlil eden hukukçular, bu halin 19. asrın sonlarına kadar bütün Avrupa devletleri ve Amerika'da aynen tatbik edildiğini belirtirler⁵. Son zamanlarda gazetelerde çıkan bazı haberlerden anladığımız kadarıyla, A.B.D.'nin bazı ayetletlerinde kanunlar, günümüzde bile çocukların idamına hükmedebilmektedir⁷.

Batı dünyasında çocuk mevzuunda gelişen fikirler 1899 yılında, Amerika'nın Illinois eyaletinde müstakfi çocuk mahkemeleri şeklinde kristalize olur.

Bu teşriat oradan Avrupa'ya sıçrar. 1908'de İngiltere ve Almanya'da 1912'de Fransa ve Belçika'da 1914'de İtalya'da Çocuk Mahkemeleri kurulur.

Çıkarılan kanunlarla çocuklar belli yaşlara kadar suçsuz sayılmış, belli yaşlara kadar da suçu hafifletilmiştir. Suçsuzluk yaş sınırı kimisinde 8, kimisinde 9, 10, 11, 12, 13, 14 ve hatta 16'dır. Çoğunlukla 18 yaşına kadar da

2 Küçükta, Necib Ali: **Çocuk Hukuku**, Ankara 1936, s. 1-2.

3 Chazal, Jean: **Les Droits de L'enfant**, P.U.F. Paris, 1969 pp. 8-9. Çocuk haklarının tarihçesini sunan müellif, maalesef, ilmi hiçe sayan Batılı taassubuyla meselenin İslamdaki yerini, eskiliğini hiç görmezden gelir. Çocukla ilgili koruyucu her çeşit teşebbüsü Batı Tarihinden başlatır.

4 Perval, Luis: **Terbiye-i Etfal, İntihar-ı Etfal**, Çvr. Faik Şevket, İstanbul, 1329/1910, s. 20.

5 G. Jacquin, **Çocuk Psikolojisinin Ana Çizgileri**: Çvr. M. Toprak, İstanbul, 1964, s. 14.

6 Erzen, edib Ünal: **Çocuk Davası**, İstanbul, 1943, s. 23-24; Şensoy, Naci: **Çocuk suçluluğu, küçüklük-Çocuk Mahkemeleri ve İnfaz müesseseleri**, İst. 1949, s. 87-88, 152.

7 9.8.1989 tarihli Zaman Gazetesi A.B.D'nin Pensilvanya eyaletinde 9 yaşındaki Cameran Cocker adında bir çocuğun, dürbünlü tüfekle arkadaşını öldürme suçundan elektrikli sandalye yoluyla idama mahkum edildiğini yazmıştır.

ceza hafifletilmesi esas alınmıştır.

Çocuk meselesindeki bir gelişmeyi 1919'da Vaşington'da toplanan Milletlerarası İş Konferansı takip eder. Burada çocukların çalışma şartları bazı prensiplere bağlanmıştır.

Diğer bir gelişme olarak 10 Aralık 1948 yılında Birleşmiş Milletler'de ilan edilen İnsan Hakları Cihanşümul Beyannamesi, zikredilebilir. Zira bunun bazı maddelerini (20., 25., ve 26. maddeler) çocuklara ilgilidir.

Derken 1959 yılı 20 Kasım'ına geliyoruz. Bu tarihte Birleşmiş Milletler'in genel Kurulu'na Çocuk Hakları Beyannamesi adı altında 10 maddelik bir beyanname metni kabul edilmiştir. Bu Beyannameyi şöyle özetleyebiliriz:

I.Madde:Beyannamede tesbit edilen haklar, hiçbir ayırım yapılmadan bütün dünya çocuklarına tatbik edilmelidir.

II.Madde:Çocuk, normal bir gelişmeye mazhar olabilmek için, hususi bir himayeye mazhar olmalıdır.

III.Madde:Çocuk bir isim ve Milliyet hakkına sahiptir.

IV.Madde:İctimai güvenliğe mazhar olmalı, doğum öncesi ve sonrası maddi yardımlarla desteklenmelidir.

V.Madde:Özürlüler hususi alaka ve yardım görmelidir.

VI.Madde:Çocuk şefkate muhtaçtır, onu imkan nisbetinde annesi terbiye etmelidir.

VII.Madde:Çocuk meccanî ve mecburî bir temel eğitim hakkına sahiptir.

VIII.Madde:Çocuk bütün durumlarda himaye ve yardıma ilk mazhar olanlar arasında yer almalıdır.

IX.Madde:Çocuk ihmal, istismar ve gaddarlığa karşı korunmalıdır.

X.Madde:Çocuk ırkî, dinî tefrikadan korunmalıdır.

Biz bu beyannameyi, Batı hukuk tarihi açısından fevkalade mühim, sayan-ı takdir bir gelişme olarak değerlendiriyoruz. Bu, gerçekten Batı için yenilikler, gelişmeler dolu bir merhaledir. Batı buna uymuş mudur? yazıya döktüğü esasları, hükümler olduğu yerlerde bütün çocuklara aynen uygulamış mıdır? bu ayrı bir konu. Şu kadarını söyleyebiliriz: En azından Avrupa'daki Türk çocuklarına tatbik ettikleri uygulamalardan ittıla peyda ettiklerimiz kadarıyla bu maddelerin Avrupalı olmanın çocuklar hakkında şimdilik kağıt üzerinde mürekkep'ten öte geçmediğini biliyoruz. Batı sanki bu maddeleri Avrupalı çocuklar için ilan etmiş gibidir, çifte standard içerisindedir.

Dediğimiz gibi bu, meselenin bir yönü. Biz bu noktada fazla durmak istemiyoruz. Asıl konumuza, çocuk haklarının İslam'daki yerine döneceğiz.

B) İSLAM'DA ÇOCUK HAKLARI

Çocuk hakları, İslamda, tarih olarak Kur'an ve hadislerle başlar. Hatta insanlığın gündemine "çocuk hakları" mefhumunu müstakil bir konu olarak

8 Teferruat için İslamda Çocuk Hakları adlı kitabımız görülmelidir. (İstanbul 1980, s. 51).

İslam getirmiştir, diyebiliriz. Çünkü bizzat Resulullah'ın hadislerinde (حق الولد) "çocuğun hakkı" diye başlayan ve bir kısım meseleleri beyan eden açık naslar vardır. Keza, Kur'an-ı Kerim'de de "hak" olarak yorumlanabilecek çocuklarla ilgili birçok ayetler mevcuttur. Öyleyse çocuk haklarıyla ilgili İslamî mütalaları (verileri) iki kısma ayırabiliriz: Kur'an menşeli olanlar, hadis menşeli olanlar. Gerçi Kur'an temas edilen meselelere hadislerde de temas edilir, hatta daha da açıklık kazandırılır. Ancak hadislerde yer verilen bütün meselelere ayet-i kerimelerde rastlanamaz. Kur'an-ı Kerim, dinimizin anayasası olması haysiyetiyle, orda yer alan meseleler hangi sahaya girerse girsin daha ehemmiyetlidir, daha hayâtidir, daha çok üzerinde durulmaya layıktır. Bu sebeple, aşağıda kaydedeceğimiz hakların ayet ve hadisten menşelerini belirtmeye çalışacağız. Şunu da belirtmek isteriz: Dinimizde ahkâmın kınacağı sadece Kur'an ve hadis değildir. Kıyas-ı Fukaha denilen, alimlerin değerlendirmesi de bir kaynaktır. Biz burada, kendimizi yetkisiz gördüğümüz için, ayet ve hadislerde herkesin anlıyacağı açıklıkta ifade edilmiş meselelerin dışına çıkarak, şahsi yorum suretiyle "hak"lar ileri sürmeyeceğiz. Ancak bu yolun, meseleyi profesyonelce ele alacak mütehassıslara açık olduğuna, çocuk hakları, çocuk mahkemeleri gibi mevzuların, günümüzde yeniden işlenip genişletilmek, İslamî buudlarını ortaya koymak üzere, el atacak hamiyetler beklediğine dikkat çekmek istiyoruz. Söz gelimi Birleşmiş Milletlerin kabul ettiği beyannamede yer eden bazı maddelerin (V. ve VIII. maddeler gibi) İslam açısından değerlendirilmeye, bizim kaydettiklerimiz dışında başka hakların bulunup bulunmadığı araştırılmaya muhtaçtır.

1. ÇOCUĞUN İHSAN-I İLÂHİ BİLİNME HAKKI

Kur'an-ı Kerim, bazı ayetlerde, müşriklerin, kız çocuğu doğduğu zaman yüzlerini sınırsız kesilecek şekilde üzülüklerini belirtir (Nahl, 58-60, Zuhuruf, 17). Bu ayetler, kız çocuğu doğunca üzüntü izharını müşriklerin sıfatı göstermekle mü'minleri bundan zecretmiş olmaktadır. Kur'an'a göre kızı da erkeği de veren Allah'tır (Şura 49), erkek kadın için, kadın da erkek için bir libas durumundadır (Bakara 187), üstelik hangisinin kişiye daha faydalı olacağı bilinemez (Nisa 11), Öyleyse kız ve erkek evlad arasında ne diye ayırım yapılmaktadır? Bu Kur'anî dersin gereği olarak Resulullah aleyhisselâti vesselam, kız erkök ayırımı yapmadan, doğan her çocuğu, "teksir-i Sevâd-ı İslama sebep olduğu için"¹⁰ Cenab-ı Hak'ın bir lütfu bilerek sürür izhar etmeyi sünnet kılmış, doğumun haftasında akika kurbanı kesmeyi¹¹, ayrıca ziyafet

9 Bu hadisler tek başlarına alındıkta umumiyetle zayıf addedilmiştir. Ancak Ebu Hüreyre, Ebu Râfi', İbnu Abbâs, Hz. Ayşe gibi çok sayıda tanınmış sahâbeden gelmiş olmaları, hükümleriyle ulema amel etmiş bulunmaları sebebiyle onlardan zaaf kalkar.

10 Ahmed Münib, *Hukuku Veled*, İstanbul, 1318/1902, s. 9.

11 Akika bahsi için Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye adlı kitabımıza bakılsın (s. 85-88).

vermeyi teşrîf buyurmuştur¹². İslam Üleması, doğumda kız haberi gelince "cahiliyye düşüncesine muhalefet için daha fazla sevinç izhar edilmeli" demiştir¹³.

Akikayı emreden hadislerin bazısında Resulullah bunun çocuk için bir hak olduğunu tasrih eder: لعقيقة حق عن الغلام شاتان و عن الجارية شاة "Erkek Çocuk için iki koyun ve kız çocuk için de bir koyun olmak üzere akıka kurban etmek doğan çocuğun hakkıdır."¹⁴

2. HAYAT HAKKI

Birçok ayette çocukların öldürülmesi yasaklanmakta ve bunu sorumluluğu dile getirilmektedir (En'am 151, İsrâ 31, En'am 137, 140, 151, Saff 12, Tekvir 8-9, Bakara 49, A'raf 127, İbrahim 6, Kasas 4, Mü'min 25). Kur'an-ı Kerim bu ayetlerin bir kısmında ar düşüncesiyle, bir kısmında fakirlik düşüncesiyle (iktisadî endişeyle), bir kısmında siyasî düşünceyle, bir kısmında da mutlak olarak (yani hangi düşünce ile olursa olsun) çocuk öldürmeyi yasaklamaktadır.

Mesela şu ayet, açık şekilde geçim endişesiyle çocuk öldürmeyi yasaklamak suretiyle iktisadî bahaneler ileri süren Batı menşeli nüfus planlayıcıları temelden reddediyor. (Meâlen): "Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin sizi de, onları da rızıklandıran biziz" (İsrâ 31, En'am 151). Firavunların, Yahudilere uyguladığı ve erkek çocuğu öldürüp, kızları sağ bırakma şeklinde cereyan eden çocuk katliamı örneğinden mükerreren bahsederek siyasî maksadlı çocuk öldürme hadisesini reddeder. Buna temas eden ayet çoktur (Bakara 49, A'raf 127, İbrahim 6, Kasas 4, Mü'min 25).

Haksız öldürmeyi yasaklayan şu ayet, çocuğu tasrih etmez ise de, hadislerdeki sarahate dayanarak, "Savaşda dahi çocuk öldürmenin" de burada mâzmûn olduğunu söyleyebiliriz: "... Kim, bir cana kıymamış veya yer yüzünde fesat çıkarmamış birisini öldürürse bütün insanları öldürmüş gibidir" (Maide 32).

Bir nevi çocuk katliamı olan kürtajı meruiyet kazandıran Batı, İlan ettiği Çocuk Hakları Beyannamesi'ne ters düşmüş, gerçek bir çifte standart sergilemiştir.

Resulullah aleyhisselatu vesselam'ın hadislerinde çocuk öldürme yasağı umumîdir: Kafir çocuğu da olsa, savaş sırasında bile olsa öldürmesi yasaklanmıştır. Hatta askeri sefere çıkan komutanlara verdiği talimatlardan biri kadınların ve çocukların öldürülmemesidir¹⁵.

3. HELAL RIZIK HAKKI

Çocuk lehine olarak "Hak" kelimesiyle ifade de edilen hususlardan biri

12 Doğum vesilesiyle verilen ziyafet için aynı eserimize (s. 83) bakılmalıdır.

13 Aliyyü'l-Kâri, 'Aynu'l-İlm, Beyrut, 1352, I, 243.

14 Suyutî, el-Fethu'l-Kebir, Beyrut, 1351/1932, s. 250.

15 Ebu Dâvud, Cihâd 120; Müsned-i Ahmed 1, 294, 3, 435; Kâsânî, Bedâiu's-Sanâî, 2. Tab., Beyrut, 1974, 7, 101.

de onun rızkı'dır: **حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ ... وَأَنْ لَا يَرْزُقَهُ إِلَّا طَيِّبًا**
"Çocuğun baba üzerindeki haklarından biri de ... onu yalnızca temiz şeyler rızıklandırmasıdır"¹⁶.

Rızkın içerisinde her çeşit maddi ihtiyaçları girer: yiyecek, içecek, geyecek, mesken, ilaç, ... Bunlara kısaca nafaka da denmektedir. Nafaka, baba üzerine bir vacibedir. Hadîs, nafakanın maddeten ve m'anen olması gereğini nazara vermektedir.

4. SÜT EMME HAKKI

Kur'ân-ı Kerîm, çocukların gelişmesinde mühim bir safha olan süt devresinde iki ayrı âyette verir ve annelerin yavrularını tam iki yıl emzirmelerini irşad eder (Meâlen): "Anneler, çocuklarını, emzirmeyi tamamlamak isteyen babalar için tam iki yıl emzirirler" (el-Bakara 233). Anne emzirmek istediği takdirde baba, çocuğu bir başka kadın veremez, emzirmek istemediği tedbirde bir süt anne bulması, âyetin devamında ifade edilir. Rasûlüllah'ın iki yılı doldurmadan ölen oğlu İbrahim için: "Onun Cennette bir sütannesi var, geri kalan sütünü emzirecek (iki yıla) tamamlayacak"¹⁷ buyurmuş olması, çocuğun "süt emme" hadîsesinin bir hak derecesinde ehemmiyet taşıdığını gösterir.

5. ÖNCE ANNE OLMAK ÜZERE

KADINLAR TARAFINDAN TERBİYE EDİLME HAKKI

İslâm'ın çocukla ilgili olarak getirdiği diğer bir hak, terbiyesinin annesi tarafından yapılma hakkıdır. Bunda temel sebep, annenin babaya ve diğer yakınlarla nazaran daha şafkatli olmasıdır. Çocuk da ilk yaşlarında her şeyden önce sınırsız bir şafkate muhtaçtır ve bu fitrîdir ve onun gelişmesinde ekmek ve sudan daha mühim olan bu ihtiyacı ancak annesinin fitrî olan şafkati karşılayabilir. Hz. Ebû Bekr radiyallahu anh, anne şafkatinin, çocuk için, her çeşit maddi konfandan daha üstün olduğuna dair islâmın görüşünü, bir ihtilafı çözmeye sadedinde Hz. Ömer'e sarfettiği şu cümlede ifade eder: "Ey Ömer... annesinin tükürüğü ona, senin yanındaki, şekerden ve baldan daha hayırlıdır"¹⁸.

Çocuğun istiğna yaşı denen yeme, içme, giyinme -ve bir revâyete göre istinca- gibi işlerini kendi kendine yapabilme çağına kadar annesinin terbiyesinde olması bir prensiptir. Boşanma hali gibi bir kısım ihtilaflarda, bu yaşa gelmemiş olan çocuk hep anneye verilir. Çocuğun terbiyesindeki bu ilk devreye hidâne denir ve hidâne hakkı İslâm Hukukunda anneye aittir. Annenin yokluğu halinde, anne tarafı esas olmak üzere kadınlara aittir¹⁹. Hatta Hz. Peygamber aleyhisselatu vesselam, harbte esir alınmış olan kadınların, şâyet

16 Suyûtü, a. g. e., II, 116.

17 Müslim, Fezâil 63, (2316); İbnu Mâce, Cenâiz 27, (1512).

18 Cevheretü'n-Neyyire, II, 116.

19 Bu mevzunun teferruatı var. Daha geniş bilgi için Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye adlı kitabımıza bakılmalıdır (s. 266-273).

beraberlerinde çocukları varsa satış vs. suretleriyle çocukların annelerinden ayrılmasını da kesinlikle yasaklamıştır²⁰. Şâfi'î, Ebû Hanîfe ve Mâlik nezdinde satış hibe vs. her ne suretle olursa olsun, bu yaştaki çocuğu annesinden ayırmak haramdır²¹.

Diğer tarafından, çocuğun süt emme hakkı'nın kâmil manada tahakkuku da anne tarafından terbiyesine bağlıdır. Çocuk süt emmeli'dir, ancak bu süt öncelikle anne sütü olmalıdır. Rasûlullah: "Bebek için annesinin sütünden daha hayırlı süt yoktur"²². buyurur ve mazereti olmadan çocuğuna süt vermektan kaçınan kadınları Cehennemde, ayaklarından asılı vaziyette yılanlar tarafından memelerinden emilmek suretiyle tazib edilmekle tehdid eder²³. Âlimler, süt emzirme vazifesinin, annelere kazâen olmasa da diyaneten vecibe olduğuna hükmetmişlerdir: "Kadın çocuğunu emzirmeye normalde icbar edilemez ise de başka süt annesi bulunmadığı veya çocuk başkasını emmediği durumlarda icbar edilir"²⁴ derler.

Bu çeşit Şer'î mutalara dayanan Mısır Şer'iyye Mahkemesi 1956 yılında bakım çağında çocuğu olan anneyi, çocuğunu ana okuluna vererek çalışmaya gitmektan men etmiş ve şöyle demiştir% "Ana okulları çocuğun maddi ihtiyaçlarını hakkıyla karşılayacak olsa bile, anne şefkatinin yerine alamaz. Bu şafkat, anneden başka hiçbir kimsede bulunmaz da. Anne ne kadar katı ve şiddetli de olsa çocuğuna karşı, bir başkasından daha merhametlidir. Bu şafkate çocuğun tabîf ve kanûnî hakkı vardır. Onu bu haktan mahrum etme selahiyetine kimse sahip değildir. Öyle ise, çocuğun anne üzerindeki hakkı iskat edilemez. Kadının aslî vazifesi zevciyyettir ve bununla ilgili işlerdir. Faydası ve kadının ondaki selahiyeti hususunda ne söylenirse söylensin, bir işle meşguliyet bahanesi, onu bu aslî ve tabîf vazifesinden tecrid edemez..."²⁵.

6. AİLE İÇİNDE BAKILMA HAKKI

Annesi tarafından terbiye edilme hakkı, tabîf olarak çocuğun aile içerisinde terbiye edilmesini de ifade eder. Ancak bu durum normal hallerde böyledir. Halbuki, annesi olmayan veya bakma hakkına sahip annesi veya kadın bir yakını bulunmayan yetimler veya hiçbir nesebî yakını olmayan buluntu çocuklar vardır. Kur'ân-ı Kerîm, bu durumdaki çocukların da, imkân nisbetinde, aile ortamında himâye edilmesini irşad buyurur (Meâlen): "Sana yetimleri sorarlar, de ki: "Onların işlerini düzeltmek hayırlıdır. Eğer onlarla bir arada yaşarsanız, artık onlar sizin kardeşlerinizdir..." (el-Bakara 220).

20 Hâkim, Müstedrik, Haydarabad 1335, s. 2, 55; Tirmizî, Siyer 17, (1566).

21 Münâvî Abdurrauf, Feyzu'l-Kadir, Beyrut, 1391/1972, 6, 187.

22 Müsned-i Zeyd. İbni Ali, Lübnan, 1966, s. 481.

23 Heysemî, Nureddin, Mecâm'u'z-Zevâid, Beyrut 1967, I, 76.

24 Kasânî, a. g. e., 4, 40; Üsrüşenî, Câmî'l-Ahkâmî's-Sığâr, Mısır 1301, I, 77 (Bu kitabı Ahkâmî's-Sığâr adıyla tercüme ettik, Cihan yayınları, İstanbul, 1984).

25 Ebû Zehre, Muhammed, el-Ahvâlu's-Şahsiyye, 3. Tab, Mısır 1957, s. 439.

وَأَنْ تَخَالَطُوهُمْ فَاِخْوَانِكُمْ ibâresindeki muhâlatâ'dan anlamaktayız. Bu, onların, yetimevleri, yuva, kreş gibi çocuklara mahsus himaye müesseselerinde değil, öncelikle aile ortamı içerisinde barındırılmaları gereğini ifade eder. Âyette yer verilen "hayırlıdır" tabirinin mutlak gelmesini, âlimler, "onların işlerinin düzeltilmesi hem "onlar" için hem de "sizler" ve "cemiyet" için hayırlıdır" diye değerlendirip, yetimlerin ihmâlinin, uzun vadede cemiyete problemler çıkaracağına âyetten delil bulunur²⁶.

Rasûlüllah aleyisselâtu vessâlâm da birçok hadislerinde yetim bulunan aile sahiplerini övmek, mukâfatlarının yüceliğini tebşîr etmek suretiyle, yetimlerin aile ortamında, iyi bir muamele ile yetiştirilmelerini irşad buyurur²⁷. İslâm'ın hakkıyla hayata intikal ettiği devrelerde yetimhânelerin darulacezelerin bulunmayışı, onlara düşecek, sahipsizlerin yokluğundandır. Dindar cemiyet yetimlerini ailelerde yetiştirmektedir.

7. YERİNİN GÜZEL OLMASI HAKKI

Rasûlüllah aleyisselâtu vessâlâm çocuğun babası üzerindeki haklarını sayarken *ويحسن موضعه والده ...* diyerek, "Yerini güzel kılması"²⁸ nı da zikreder²⁹. Yerinin güzel olmasından murad âlimlere göre ikidir:

- 1- Annenin temiz asıllı ve dindar olması.
- 2- Çocuğun yetiştiği yerin Kur'ân ve ilim öğrenme imkânı sağlayacak şartları haiz olması³⁰.

Evlenme sırasında kadın seçerken, kadında aranması gereken vasıflar hususunda Kur'ân-ı Kerîm de müslümanların dikkatini çeker, Rasûlüllah da, Âyet-i Kerîm'de evlenilecek eş'in mutlaka mü'min olmasına dikkat çekilir; mü'min, köle bile olsa, hoşumuza gidecek hür kafir'den daha hayırlı olacağı belirtilir (el-Bakara 221).

Rasûlüllah, kadın seçiminde insanların "güzellik, zenginlik, asalet" gibi şartları aradıklarını, ancak asıl aranması gereken şartın "dindarlık" olduğunu belirtir³¹. Bir defasında Aleyisselâtu vessâlâm: "Çöplükte yetişen kırmızı gülden sakının" der. Ashab bu da nedir? deyince: "Kötü muhitte yetişen güzel kadın" cevabını verir³². Hz. Ömer'den yapılan bir rivâyet bu yasaklamanın sebebini açıklar: "... Çünkü o, kendi aslına benzeyeni doğur"³².

26 Elmalılı, Hak Dini Kur'ân Dili, 2. Tab, İstanbul, 1960, II, 768.

27 Yetimle ilgili teferruat için Kur'ân'da Çocuk adlı kitabımıza bakılsın, s. 153-181.

28 Suyûtî, a. g. e., II, 74.

29 Munavî, a. g. e., III, 394.

30 Müslim, Rida' 53, (1466); Tirmizî, Nikâh 4, (1086); Nesâî, Nikâh 10.

31 Aliyyu'l-Kârî, a. g. e., I, 234.

32 A. g. e., aynı sayfa.

8. GÜZEL İSİM HAKKI

Rasûlullah aleyisselâtü vessâlâm'ın hadîslerinde "hakk" kelimesiyle açıkça ifade edilen haklar'dan biri çocuğun isminin güzel olmasıdır: **حق الولد ... على والده أن يحسن اسمه**³³. Rasûlullah umumî bir prensip bulmadığı pek çok ismi değiştirmiş, su meydana çocukların isminin güzel olması hususunda hasassiyetle durmuştur³⁴.

9. HİTAN (SÜNNET OLMA) HAKKI

İslâm dini, İbrahimle başladığı belirtilen³⁵ sünnet olma hadîsesini teşrîf t'amîm etmiş ve bunu bazı müelliflerimiz çocuğun mendub hakları meyanında zikretmiştir³⁶. Çocuk doğumunun ilk haftası içerisinde başlamak üzere bülüğ olmazdan önce sünnet edilmelidir. Bu, dînî bir farz değilse de bütün müslümanların uyduğu bir şair, bir âlâmet vasfını alacak derecede müesseseseleştirilmiş, kesinlik kazanmıştır.

10. ÇOCUĞUN TEMYİZ YAŞINDAN ÖNCE DÖVÜLMEME HAKKI

İslâm, çocuk terbiyesinde dayağı reddetmez ancak temyiz yaşından sonra, te'dibin gayesi, suçun çeşidi ve çocuğun yaşına tâbi olarak, vurma sayısı, vurulacak yer, vurma vâsıtası, vuracak kimse gibi bir kısım sıkı kayıtlarla dövmeğe izin verir³⁷. Âlimlere rahmet olan Resûl-i Ekrem aleyisselâtü vessâlâm Efendimiz, küçüklükte çocuğun ağlamalarının anne ve babası için Allah katında (ebevyn maları sebebiyle onlara öfkelenmemesi gerektiğini teşrîf buyurarak çocuklar hakkında mühim bir rahmete vesile olmuştur. Nitekim, İslâm âlimleri, "altı yaşından önce çocuklar söz vs. ile ta'dib edilir, dayakla ta'dibleri caiz değildir" şeklindeki hükümlerinde "Çocuğun ağlaması ilk ayda Allah'tan başka ilâh olmadığına şehâdetir, dördüncü ayın sonuna kadar Allah'a tevekkül, sonuna kadar anne ve babası için istiğfardır"³⁸, "Henüz tıfl olan (yani temyiz'e ulaşmayan) çocuklarınızı dövmeyin. Zirâ onların ağlamaları şöytan sebebiyledir ..."³⁹ gibi hadîslere dayanmışlardır.

Bir kısım âlimler, bu çeşit rivâyetleri değerlendirerek, çocukları, altı yaşından (yani temyizden) önce dövmenin caiz olmadığına hükmetmiştir⁴⁰.

33 Munavî, a. g. e., III, 394.

34 Daha geniş bilgi için, **Kütübü Sitte Muhtasarı Şerhi** adlı kitabımız görülmelidir. (II, 424-441).

35 Muvatta', Sıfâtu'n-Nebî 4, (II, 922); Buhârî, Enbiyâ 9, Fethu'l-Bârî 7, 199.

36 Ahmed Münîb, a. g. e., s. 16.

37 Geniş bilgi için Hz. P. S. Terbiye adlı kitabımız görülmelidir (s. 282-294).

38 Aliyyu'l-Kârî, a. g. e., I, 245.

39 Deylemî, Müsnedü'l-Firdevs, Yzn. Şerhi Ali Paşa, No: 565, II, 286/b.

40 Aliyyu'l-Kârî, a. g. e., I, 418-419.

11. ÇOCUĞUN VELÂYET HAKKI

İslâm'da her çocuğun, "terbiye, nefis ve mal"ından sorumlu bir veliye sahip olma hakkı vardır. Bunlara fıkıh kitaplarında "Velâyetü't-Terbiye", "Velâyetü'n-Nefs" ve "Velâyetü'l-Mâl" denir. Normal hallerde bunları garantileyecek velf babadır. Babanın yokluğu durumunda dededir, dede de yoksa vasfidir, annesidir. Bunlar da yoksa veraset hakkında göre bir yakındır⁴¹. Cami avlusu veya kırdaki bulunan çocuk misalinde olduğu üzere, hiçbir yakını bulunmayan çocuğun velisi devlettir. Rasûlüllah bu meseleyi "السلطان ولي من لا ولي له" Sultan (devlet sorumlusu) velisi olmıyanın velisidir" hadîsiye beyan etmiştir⁴². Veli, çocuğa temel eğitimi sağlamak, hayatını ve -varasa- "malı"nı korumaktan sorumludur. Kur'ân, anne veya babası yahut her ikisi olmayan ve yetim denen çocuklara gereken ve sağlıklı alakanın gösterilmesi için birçok âyette irşadda bulunmuştur⁴³.

12. ÇOCUĞUN NESEB HAKKI

Çocuk veraset gibi bir kısım mühim haklarını neseble elde edebilir. Bu sebeple onun neseb hakkı vardır ve yeterli delillerle nesebi sübut bulduktan sonra nefyedilemez⁴⁴. Buluntu çocuklara da buldukları yere göre intisab (=Milliyet) hakkı tanımır, dolayısıyla Kilisiede bulunmuşsa hıristiyan, Camide bulunmuşsa müslüman addedilir⁴⁵.

13. GÜZEL TERBİYE EDİLME HAKKI

Terbiye, çok geniş bir mefhumdur. İçerisine, çocukla ilgili birçok hukuk girer. Hepsine şamil olacak şekilde, Kur'an-ı Kerim'in, "Küçükken terbiye etme" meselesine "رب أرحمهما كما ربياني صغيراً" âyetinde (İsra 24) temas ettiğini belirtmek isteriz. Başka âyetler bu meseleyi açar. Meselâ: Şu âyet aile reisini çocukların da yer aldığı aile efradını "dinin derpiş ettiği terbiyeyi vererek onları ve kendisini ateşten kurtarmıya" çağırır, imalin pek ciddi neticesinden haberdar eder: (Meâlen): "Ey iman edenler: nefislerinizi ve ailelerinizi yakıtı taşlar ve insanlar olan ateşten koruyun" (Tahrîm 6). Başka bazı âyetlerde, kıyamet günü gerçek hüsrana uğrayanların, O gün ailelerinin ve kendilerinin ateşe girmelerine sebebiyet veren kimseler olduğunu belirtir (Zümer 15-16, Şuara 45).

Hadis, çocuğun terbiye hakkını daha sarîh olarak ifade eder ve "güzel" olması kaydını getirir: "حق الولد على والده أن يحسن اسمه وأدبه" "Çocuğun babası üzerindeki haklarından biri de ismini ve edebini güzel kılmasıdır"⁴⁶.

41 Teferruat için İslâm'da Çocuk Hakları adlı kitabımıza bakılmaldır (s. 40-46).

42 Ebû Dâvûd, Nikâh 19; Tirmizî, Nikâh 15; İbnu Mâce, Nikâh 15.

43 Yeterli bilgi için Kur'ân'da Çocuk adlı kitabımız görülmelidir (s. 153 ve devamı).

44 Üsrûşeni, a.g.e., 379, (1298-1319. maddeler).

45 A.g.e., 548-549. maddeler.

46 Münâvî, a.g.e., 3, 394.

"EDEBİN GÜZEL OLMASI" NE DEMEK ?

Edebin içerisine "Şeriatın tahsin ettiği her çeşit adab-ı şeriyye ve örfiyye ve ilim" girdiği için bunların öğretilmesi alimlerimizce te'dib kelimesiyle ifade edilmiştir⁴⁷. Öyleyse edebın güzel olması deyince şerf ve örfî âdabın eksiksiz kazandırılması ve ilim öğretilmesi kastedilir. İlim de geniş bir mefhum olması haysiyetiyle farz-ı ayn ilimler olarak kayıtlanamaz gerekir. Bunun üzerinde ayrıca duracağımız için burada teferruata girmeyeceğiz.

Bazı âlimlerimiz, edeb güzelliğinin tahakkuk etmesini şu şartlara bağlı görürler:

" * Ahlak-ı Hamîde üzere büyütülmesi

* Kur'an öğretilmesi

* Arapça öğretilmesi

* Gerekli olan dinî ahkâmın öğretilmesi

* Anlama (akl) yaşına gelince Yarattıcı, eksiksiz, ilâhi bir mârifet verecek delillerle öğretilmeli, bu yapılırken mülhidlerin sözlerinden bahsedilmemelidir. Onların küfürleri, zaman içinde peyder pey hatırlatılıp, onlardan sakındırılmalı, imkan nisbetinde onlardan nefret ettirilmelidir. Allah'ın varlığıyla ilgili delillerin en açık, en yakın olanlarından başlanmalıdır. Keza Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Peygamberliği ile ilgili olarak da bu şekilde hareket etmelidir"⁴⁸.

14. FARZ-I AYN İLİMLERİ ÖĞRENME HAKKI

Çocukların bu hakkı, hadislerde "hak" kelimesiyle ifade edilmemiş ise de âlimler kıyas yoluyla buna ulaşmışlardır. Zira, bazı hadislerde ilim öğrenmenin kadın ve erkek her müslümana farz olduğu belirtilmiştir: **طلب العلم فريضة**

على كل مسلم و مسلمة⁴⁹. Farz olan bu ilimden ne kastedildiği ihtilaf konusu olmuş ise de, esas itibariyle günümüzde temel eğitim tabiriyle ifade edilen ve bilinmesi gereken her çeşit zaruri bilgiler anlaşılmıştır. Müslüman âlimler bunlara farz-ı ayn ilemler demiştir. Fakihler bunu "Kişinin dinini ikamede, amelini Allah'a ihlasla yapmada, Allah'ın kullarıyla muâşerede muhtaç olduğu şeyler" olarak tarif ederler⁵⁰. İbnu Abidin'in bu meyanda yaptığı açıklamaları: Akaid ilmi, İbadât ilmi, Ahlâkiyat ilmi, dil ve âdab ilmi, meslek ilmi, diye özetlemek mümkündür⁵¹.

Çocuğun temel eğitim hakkına sahip olduğu, bu eğitimin mecburî ve meccânf olması lazım geldiği, devletin bu işten sorumlu bulunduğu hususları

47 Daha geniş bilgi için, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye adlı kitabımıza bakılsın s. 273-274.

48 Münâvî, a.g.e., 3, 394-395.

49 İbnu Mâce, Mukaddime 17, (224), Hadis hakkında geniş bilgi için Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye adlı kitabımız görülmelidir (s. 119-120).

50 İbnu Abidin, Reddül-Muhtar. Mısır 1972, 1, 29.

51 Bu hususta doyurucu tahlili İslamda Temel Eğitim Esasları adlı eserimizde yaptık, (İstanbul 1980, s. 29-40).

vefatı hicrî 544, milâdî 1149 olan Kâdî İyaz tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Red ve tekbîhi gereken husus fâlim ve taallüm'ünün terkidir. Bu ilimleri öğrenmeleri için kadınların da evlerinden çıkmaları gerekmektedir. İmama da bunları öğretme ve öğrenme hususunda hoca ile talebe arasında mukâvele yaptırmak ve beytu'l-Mâl'den her ikisinin rızkını te'min etmek terettüp etmektedir. Çünkü dinin ayakta kalması buna bağlıdır. Bu iş cihaddan da üstündür. Zira çocuğun bilahare kalbinden sökülüp atılması zor olan bozuk bir mezhep üzere yetişmesi ihtimâli vardır"⁵².

15. YAZI ÖĞRENME HAKKI

Hadislerde sarîh olarak zikri geçen haklardan biri Kitâbet'tir, yani okuma ve yazma'dır: **حق الولد علي والده ... وأن يعلمه الكتابة** "Çocuğun baba üzerindeki haklarından biri ... Kitâbet öğretmedir"⁵³. Baba üzerindeki bu vefîbe aslî vefîbelerden biri olmalıdır. Çünkü "Oku!" emriyle başlayan, bilenlerle bilmiyenler arasında tefrik yapıp bilenleri üstün tutan, "ilim öğrenmeyi her müslünana kaçınılmaz bir farz" kılan İslam indinde ilmin anahtarı durumunda olan "yazı"nın öğretilmesi öncelikli bir ehemmiyet taşımaktadır. Resulullah'ın, Hicreti müteakkip Suffa Mektebi'ni açıp buraya yazı muallimi tayin etmesi, müslümanlar arasında okur-yazar sayısının artması, çocuklara okuma-yazma öğretilmesi için aldığı pek ciddi tedbirler, onun bu meseleye verdiği ehemmiyeti gösterir⁵⁴.

16. NAMAZ ÖĞRENME HAKKI

Yukarıdaki hadisin Deylemî'de Ebu Hüreyre'den gelen vecihinde Kitâb yerine "Salat" kelimesi yer alır: **حق الولد على والده ... أن يعلمه الصلاة إذا** "Çocuğun baba üzerindeki haklarından biri ... aklı erince ona namaz öğretmesidir"⁵⁵. Resulullah başka hadislerinde çocuk temyiz yaşına (5-6 yaşlar) erince namazın emredilmesini, 10 (veya 13) yaşında da mecbur edilmesini (kimadığı takdirde dövülmesini) emreder⁵⁶. Kur'an-ı Kerim'de aileye namazın emredilmesini ve bu meselede fütûra düşmeden ısrar edilmesini emir buyurur: "Ehline namazı emret. Kendin de ona sabır ile devâm et ..." (Tâ-Hâ 132). Dinin direği olarak tavsif edilen namaz⁵⁷ gibi ana umdeye çocuğun küçükken alıştırılması onun en tabîî, en önde gelen bir hakkı olmalıdır, çünkü ebedî hayatı bu alışkanlığa bağlıdır. Aileden sorumlu olan babanın, ayette haber verilen hüsrânı, büyük ölçüde namaz meselesindeki ihmal ve gevşekliğinden ileri gelecektir, Kur'an'dan bu anlaşılmaktadır.

52 Sefârînî, Gıdâu'l-Elbâb Li-Şerhi Manzûmetu'l-Adâb, Mısır 1325, 1, 203.

53 Suyutî, a.g.e., 2, 74.

54 Bu tedbirleri teferruatlı olarak Peygamberimiz'in Okum-Yazma Seferberliği adlı kitabımızda inceledik, İstanbul 1984.

55 Münâvî, a.g.e., (Şerh'te) 3, 394.

56 Tirmizî, Salat, 299, (407), Müstedrek, 1, 197-201.

57 Suyutî, a.g.e., 2, 204.

17. SAN'AT (MESLEK) ÖĞRENME HAKKI

İslamın çocukla ilgili olarak açık ifadelerle yer verdiği bir hak da onun bülûğdan önce bir meslek öğrenme hakkıdır. Bu hak, gerçi namaz ve yazı haklarında olduğu üzere, temel eğitim hakkı içinde dâhildir. Ancak günümüz temel eğitim telakkisinde -en azından yurdumuzda- bu husus yeterince açık olmadığı ve tatbikatta da yer almadığı için biz bu hususu da ayrı bir hak olarak tebarüz ettirmeyi gerekli görüyoruz.

Meslek öğretmenin vacib bir vazife olması hususu, sadece ülemanın farz-ı ayn ilimler meselesine getirdiği yorumla ulaşılan bir netice değil, bizzat Kur'an-ı Kerim'in nassına dayanan bir serahattir. Zira, Kur'an-ı Kerim, çocukların, bülûğdan önce mesleki formasyonlarının ciddiyetle takip edilmelerini yetimlerle ilgili bir âyette irşad buyurmuştur: **رَابِتْلُوا الْيَتَامَىٰ**

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُمْ رِشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ
"Yetimleri evlenme çağına gelene kadar deneyin, onlarda rüşd (olgunlaşma) görürseniz, mallarını kendilerine verin" (Nisa 6). Ayette geçen ibtila ve deneme'den maksad, âlimlere göre, çocukların, kendi işlerini kendilerinin yürütüp yürütemeyeceğini kontrol ve murakabedir⁵⁸. Bu bir bakıma, kendi işini kendi görmesi için verilen terbiye (ve mesleki) formasyonun hedefine ne dece ulaştığının kontrolüdür.

İlaveten kaydetmek isteriz: terbiye ve hak bahislerinde "yetim"le yetim olmayan çok arasında fark yoktur. Kur'an-ı Kerim, çocuklarla ilgili bir kısım meseleleri "Yetimler"le ilgili olarak mevzubahis etmiştir⁵⁹

18. YÜZME ÖĞRENME HAKKI

Çocuğa öğretilmesi gereken "hak"lardan biri, bazı hadislerde yüzme'dir. Bir kısım müslümanlar, yüzme bilmenin kişiyi, boğulmaktan kurtaracak hayati bilgiler arasında telakkî etmiş, hatta "yazı bilmek"ten üstün görmüştür. "... Çünkü derler, insan, kendi nâmına yazacak birini her zaman bulabilir, fakat tehlike ânında kendileri yerine yüzecek birini bulamaz"⁶⁰. Esasen Resulullah'ın hadislerinde bu da "hak" olarak zikredilmiştir: **حَقُّ الْوَالِدِ عَلَيَّ وَالِدِهِ أَنْ يَعْلَمَهُ الْكِتَابَةَ وَالسِّبَاةَ وَالرَّمَايَةَ**
"Çocuğun babası üzerindeki hakkı, ona yazı, yüzme, atma öğretmesi ve sâdece emiz olanla rızıklandırılmasıdır."

19. ATICILIK ÖĞRENME HAKKI

Çocuğun hakları meyanında görüldüğü üzere bazı rivâyetlerde atıcılık'ın da zikri geçmektedir: **حَقُّ الْوَالِدِ عَلَيَّ وَالِدِهِ أَنْ يَعْلَمَهُ ... الرَّمَايَةَ**

58 Bak. Elmalılı, a.g.e., 2, 1992-1993; Ibnu'l-Arabî, Ahkamu'l-Kur'an, Mısır 1972, 1, 320.

59 Bu hususu Kur'an'da Çocuk'ta açıkladık (s. 180-181).

60 Münâvhi, a.g.e., 4, 327.

babası üzerindeki haklarından ... biri de atıcılık öğretmektir⁶¹. Atıcılık, Resulullah döneminde ok atmadan ibaret ise de günümüzde askerî formasyon'da öğretilen atmanın bütün nevrlerini anlayıp, günün şartlarında en azından müdafa-i nefis'te baş vurulacak her çeşit atmalar'ın kastedildiği bilkiyas söylenebilir.

Şu halde müslüman çocuğun kâmil mânadaki bir formasyonu düşünülecek olursa, talim müfredatında, günün mütedâvil sivil silahlarının öğretilmesi de yer alacaktır.

20. OYUN HAKKI

Çocuğun oynan meselesi Kur'an-ı Kerim'de zimnen geçen bir husustur, sarîh değildir: Hz. Yakub'tan evladları, Kardeşleri Yusuf aleyhisselâmu oynamak üzere isterler, o da izin verir (Yusuf 12). Ancak Hz. Peygamber'in

"Kimin çocuğu varsa onunla çocuklaşsın"⁶² من له صبي فاستصبي له hadisinde ifâde edilen, çocuğun seviyesine inme emrinde görüleceği üzere, islam dini çocuğun fitrî olan oyun ve oyuncak ihtiyacını gözardı etmemiştir. Bu meseleye müteallık pek çok nebevî beyanat ve fiilî tatbikat hadis kitaplarında gelmiştir⁶³. Söz gelimi, heykek bütün çeşitleriyle haram edildiği halde, çocukların bebeklerle oynamaları, Resulullah aleyhisselâtu vesselâmdan beri caiz ve meşru addedilmiş, bunlarla oynamakta terbiyevî açılan bir takım faydalar kabul edilmiş "kız çocuklarının ev işlerine ve bebeklerle ilgili işlere küçüklüklerinden itibaren alıştırılmaları için" gerekli de görülmüştür⁶⁴.

21. EVLENDİRİLME HAKKI

Resulullah, bülüğa eren gencin vakit geçirilmeden evlendirilmesini baba üzerine bir vazife, çocuk için bir hak kılmıştır. Ebû Hüreyere'den gelen bir rivayette diğerk, bir kısım "haklar" meyanında bunun zikredildiğini de görürüz.

"Çocuğun baba üzerindeki bir hakkı ... bülüğa erince onu evlendirmesidir"⁶⁵ حق الولد علي والده أن يزوجه إذا أدرك hadiste evlendirilmez de, gencin günah işlemesine meydan verilirse bundan baba sorumlu tutulmaktadır: "Kimin bir çocuğu olursa ismini ve edebini güzel yapsın. Çocuk bülüğa erdiği halde evlendirmez, o da bir günah işlerse, bunun günahı baba üzerinedir"⁶⁶. Bir başka

61 Suyutî, a.g.e., 2, 74.

62 Deylemî, a.g.e., 2, 136/b; İbnu Hamza el-Hüseynî, Esbabu Vürûdi'l-Hadisi's-Şerif, Halep, 1329/1913, 2, 63.

63 Daha geniş bilgi ve örnekler için Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye adlı kitabımız görülmelidir s. 251-260.

64 Bak. Nevevî, Şerhu Müslim 15, 204; İbnu Hacer, Fethu'l-Bâri, Mısır, 1959, 13, 143; Aynî, Umdetu'l-Kâri, Beyrut, 1348, 22, 170; Sindhi, Haşiye ala İbni Mâce, Mısır, 1349, 1, 611.

65 Suyutî, a.g.e., 2, 74.

66 Tebrizî, Mişkâtu'l-Mesâbin, Dimeşk, 1961, 2, 170.

hadiste Resulullah, Tevrat'tan naklen: "Kimin on iki yaşında kızı olur, onu evlendirmesse o da günah işlerse, bu günah babayadır" diyerek aynı meseleyi te'yi'd eder⁶⁷.

22. DİĞER BAZI HAKLAR

Hukuku'l-Veled müellifi Ahmed Münib, yeni doğan çocuğa yapılması hususunda sünnette gelen bazı âdabı da çocuğun mendub hakları arasında zikretmiştir. Bunlardan biri ağızda yumuşatılan hurma -veya tatlı bir şeyle- damağının ovulması (tahrîk), bir diğeri de sağ kulağına ezan, sol kulağına da ikamet okunmasıdır⁶⁸. Keza anne babanın çocuğunu sevmesi, öpmesi, ikramda bulunması; yapamıyacağı, itaat etmiyeceği, itiraz edeceği emirlerde bulunmaması; beddua etmemesi, hayır duada bulunması da var. Bu hususlarda Resulullah'tan gelen hadislerden bazı örnekler de kaydeder. Bir kaç:

حب الاولاد ستر من النار وكرامةهم جواز على الصراط والاكل

"Çocuklara muhabbet ateşten korunmaya sebeptir. Onlara ikram sırrattan geçmeye vesiledir. Onlarla birlikte yemek Cehennemden kurtulmaya berâttir.

أكثروا قبلة اولادكم فان لكم بكل قبلة درجة في الجنة
"Çocuklarınızı çokca öpün. Çünkü size her öpücük için Cenette bir derece verilecektir".

دعاء الولد لولده كدعاء النبي لامته في كونه مستجاباً وكذا
الوالدة "Anne ve babanın, evladı hakkındaki duanın sür'at-i kabulü, Peygamber'in ümmeti hakkındaki serî'ü-l-İcâbe olan duası gibidir"⁶⁹.

C) NETİCE

Dinimiz, Kur'an-ı Kerim'in vanyi ile birlikte çocuk meselesini büyükten ayrı olarak ele almıştır. İslam'ın, çocuğu büyükten farklı telakki etmesi ve bir kısım meselelerini müstakilen ele alması onun bu meseledeki birinci orjinalitesini teşkil eder. Bu meseledeki teşrîatin temel taşı Fahr-i Kâinat aleyhisselatü vesselamın: "رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم" İhtilam oluncaya kadar çocuktan kalem (mesûliyet) kaldırılmıştır..."⁷⁰ hadisidir. Bu anlayışa Batı, 19. asrın sonlarında kısmen gelebilmiştir.

İslamın çocuğa tanıdığı bir kısım haklar vâcib, bir kısmı da mendubtur. Nafaka ve temel eğitime girenler vâcib onun dışındakiler mendubtur. Dinin kâmil mânada tatbik edilme endişe ve arzusu içinde olanlar için, tatbikatta, mendub olanlarla vâcib olanlar arasında tefrik düşünülemez. Mendub olanlara

67 A.g.e., aynı sayfa.

68 Ahmed Münib, a.g.e., s. 7, 9.

69 A.g.e., s. 21-24.

70 Tirmizî, Hudud, (1423).

aykırı tatbikat bid'at'tir, bid'at ise dinen merduddur, ateşe götürür.

İslamın yeniden ihyasının gündeme geldiği zamanımızda işe temelden girişmenin gereğine inanıyoruz. Bu da, öncelikle terbiyeye yönelik olan **Çocuk hakları**'nın ortaya çıkarılıp, tatbikatının gerçekleştirilmesinden başlamakla olur. Bunun ihmal edilmesi, çocuk hukukunun ihlâli yani, hakkını aramaktan acîz, affetmede yetkisiz⁷¹ olan çocuklar taifesine zulümdür. Kur'an-ı Kerim, Zâlimlerin felah bulmayacağını ifade ettiğine göre (Kasas 37, Yusuf 23) çocuklarımızın terbiyesinde İslama dönerek zulmü terkedip, gerçek kurtuluşu Allah'ın rızasında, İslam'ın müşfik sinesinde aramamız gerekmektedir. Başkaca faaliyetler, kurumaya yüz tutan ağacı, yaprağını yeşile boyayarak, tedaviye çalışmaya benzer.

Çocuk davasının asıl sahibi olan biz müslümanlar bu meseleye gereken ehemmiyeti vermez, zaten insanlığın gündeminde olan **çocuk hakları** meselesine sahip çıkmaz, problemlerin çözümünü ele alıp kendi değerlerimiz çerçevesinde çareler getirmez, olup bitenlere hep seyirci kalırsak, sonunda yine biz zararlı çıkacağız. Zira Batıcı çevreler, çocuk meselesini de, tıpkı kadın meselesinde yaptıkları gibi⁷² iyice sulandırıp çığırından çıkaracaklardır. Şimdiden, Çocuk hakları deyince hep cici meselelerle uğraşıldığına, çocuklarımıza hep hoplamak, zıplamak, eğlenmek telkin edilerek havailiğe alıştırılıp şımartıldığına, çocuk hakları olarak, büyüklere "Çocuklara karışmamak, müdahale etmemek, onları hevalarına göre davranmalarında serbest bırakmak" gibi aldatıcı, kof fikirler telkin edildiğine, böylece yeni nesillerin başboşluğa, kültürsüzlüğe itildiğine şahid olmaktayız.

Halbuki dinimiz açısından çocukluk dönemi, hayata hazırlama dönemidir. Konuşmaya başladığı andan itibaren şuur ve sistemli bir ta'lim ve terbiye ile hayatta zarurî olan ilimlerin verilmesi, ebeveynin ve cemiyetin sıkı murakabesiyle iyi alışkanlıkların kazandırıldığı, millî kültürün ve hayatta zarurî olan bilgi ve becerilerin öğretildiği dönemdir.

İslama göre, bülüğa inziman eden rüşd hâliyle çocukluk sona ermekte, ona tanınan haklar bitmekte, onu hayatın mükellefiyetleri beklemektedir. Bu yaş ortalama 15'dir. Bütün ta'lim ve terbiye müesseselerinin, programı ve müfredatlarını bu gayeye uygun olarak tanzim etmesi, 15 yaşına basam herkesin, tek başına hayata atılacak formasyonu vermesi gerekmektedir.

Hülasa, İslam, her çocuğa, iki maddede özetleyebileceğimiz haklar getirmiştir: 1- Ortalama 15 yaşında tek başına hayata atılabilecek formasyonu almak, 2- Evlendirilmek. Bunların gerçekleşmediği cemiyetlerde **gadr** var demektir: çocuklar mağdur, ebeveynler gaddâr, sistem zalimdir. Allah zalimleri iflah etmez.

71 İslam hukukuna göre çocuğun hukûkî ehliyeti yoktur. Dolayısıyla kendine ait haklardan vaz geçerek, kendi hakkını çiğniyenleri zalimlikten kurtaramaz.

72 Kadın hakları, feminizm gibi iddialarla, kadın annelikten ve yuvasından koparılıp, sokağa, sähipsizliğe itilmiş, kanlık pazarların ticaret metai, kirli ticaretlerin pespaye reklam aracı, umumhanelerin sermayesi, sayıları hızla artan sayısız cinayetlerin mağdurları haline getirilmiştir.

VAHİY OLARAK KUR'ÂN-I KERİM

Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ *

GİRİŞ:"KUR'ÂN" KELİMESİNİN LUĞAT VE İSTILAH MANALARI

a- Luğat Manası:

"Kur'ân" lafzının kökü ve luğat manasıyla olarak değişik görüşler ileri sürülmüştür. Evvela kelimenin hemzeli veya hemzesiz oluşu tartışılmış ve bu hususta iki tez ortaya atılmıştır. "Kur'ân" lafzının hemzesiz bir kökten geldiğini iddia edenlerden el-Ferra'ya göre Kur'ân (القُرْآن) "el-karain" kelimesinden türemiştir. Çünkü Kur'ân'ın âyetleri birbirine benzemektedir.

İmâm Şâfiî'ye göre "Kur'ân" lafzı müştak değildir. Kur'ân sadece Rasûlullah'a nazil olan ilahi kelam için bir alem olmuştur. İmâm'ın bu husustaki delili şudur: "Şayet kur'ân (قرأ) "kara'a" lafzından türemiş olsaydı okunan herşeyin kur'ân olması icabederdi." Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Kur'ân lafzı, luğatta bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırma manasına gelen (قرن) "karana" kökünden türemiştir. Zirâ sûre ve âyetlerin bazısı bazısına zamm (ilave) edilmiştir². Suyûtî İmâm Şâfiî'nin görüşünü benimsemekle birlikte tercihini şöyle yapar: "Esağ olan şu ki, kur'ân'ın hemzesiz okunuşu tahfif içindir."³

"Kur'ân" kelimesinin (القرآن) "el-kur'ân" şeklinde hemzeli olduğunu iddia edenlerden ez-Zeccac'a göre Kur'ân (فعلان) "fu'lan" vezninde olup toplama manasına gelen (القرن) "el-karn" kökünden gelmektedir⁴.

Rağib el-İsfahânî'ye göre, Kur'ân'a "Kur'ân" denilmesinin sebebi, daha evvel geçmiş peygamberlere nazil olan semavî kitabların meyvalarını içine alan bir kitab olmasıdır⁵.

İbnu Hazm el-Lihyânî'ye göre "Kur'ân" lafzı (قرأ) "kara'a" mazisinden

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bilimdalı Başkanı

1 Suyûtî, el-İtkân, I, 67, 68; Prof. Dr. İ. Cerrahoğlu, Tefsir Üsülü, s. 31

2 Suyûtî, el-İtkân, a. y.

3 A. g. e., a. y.

4 A. g. e., a. y.; Zerkânî, Menâhilü'l-İrfân, I, 7.

5 Rağib el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 607.

gelme bir masdar olup (المقروء) "el-makru" manasındadır. Bu görüşe göre Kur'ân, "okumak" manasındaki (القراءة) "el-kirâ'et" masdarının müradifidir "O'nun toplanması ve onu okumak bize aittir. Sana vahy ile kıraat eylediğimizde sen de oku."6 âyet-i kerîmesi bu manaya delildir7.

Yukarıdaki âyette yer alan "okumak" lafzı daha çok ezbere okumak manasındadır. Şu halde Kur'ân kelimesi (قرأ) "kara'a" kökünden gelen ve ism-i meful manasında olan bir (hemzeli) masdardır ki, Rasûlullah'a indirilen muciz kelama isim olmuştur. İslâm âlimleri arasında tercihe şayan görüş de budur8.

b- İstılah Manası ve Tarifleri:

Kur'ân-i Kerîm Allah'ın ezeli kelimidir. Kur'ân'ın tarifi yapılırken genellikle "Allah'ın mahluk olmayan kelimidir." şeklinde ilaveler yapılmaktadır. Muhterem Hocam Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun da belirttiği gibi, bizzat Kur'ân-i Kerîm'de, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğunu gösteren sarîh âyetler varken onun mahluk veya gayr-i mahluk olduğunu tartışmak yersizdir. Yazılı veya okunan cevher itibarıyla Kur'ân'ın gayr-i mahluk olduğu Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından isbat edilmiştir. Ancak burası o uzun tartışmaların yeri değildir.

Kur'ân'ın mahluk olduğunu iddia edenler dahil bütün müslümanlarca kabul edilen husus. Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğudur. İnsanlara bir mesaj olarak Cebrâîl vasıtasıyla (vahy yoluyla) Rasûlullah'a indirilen bu ilahi kelamın birkaç tane tarifi vardır. Bunları uzun, orta ve kısa olmak üç kısımda toplamak mümkündür.

Bu tariflerden uzun olanın göre Kur'ân, Hz. Peygamber'e vahy yoluyla indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tevatürle nakledilmiş, tilavetiyle taabbüd olunan muciz kelimdir9.

Görüldüğü gibi tarifte Kur'ân'ın mümeyyiz vasıfları bir araya getirilmiştir.

Kur'ân'a orta yolu bir tarif yapanlar birkaç gruptur. Bazıları tarifte, Kur'ân'ın sadece muciz olduğunu belirtmekle iktifa etmişlerdir. Çünkü bunlara göre Kur'ân'ın asıl önemli özelliği onun icazıdır. Zirâ Kur'ân'ın kelimullah olduğunu gösteren en büyük delil, onun muciz olmasıdır.

Orta yollu tarif yapanlardan bazıları ise Kur'ân'a yaptıkları tarifte "İnzalve 'İcaz" gibi Kur'ân'ın iki mühim vasfını zikretmekle iktifa etmişlerdir. Bunlara göre bu iki vasıf dışındaki vasıflar, Kur'ân'ın lazım olan vasıfları değildir. Bazıları ise, tarifte Kur'ân'ın mushaflarda yazılışı ve tevatürle nakline iktifa etmişlerdir. Onlara göre Kur'ân'i diğer yazılı eserlerden ayıran

6 Kiyâme, 17-18.

7 el-İtkân, I, 68; Menâhilü'l-İrfân, I, 7; Tefsir Üsulü, s. 32.

8 Tefsir Üsulü, s. 32.

9 Menâhilü'l-İrfân, I, 12; Tefsir Üsulü, s. 34.

asıl özellik bu iki vasıftır.

Kur'an'a orta yollu bir tarif yapan bir diğer gruba göre mushaflarda yazılış ve tevatürün yanında lafızlarının münzel oluşu da Kur'an'ın önemli vasıflarındandır. Bunlara göre Kur'an'ın tarifinden maksat, onu, nübüvvet zamanlarını idrak etmiyenlere tanıtmaktır¹⁰.

Görüldüğü gibi herbir tarif Kur'an'ın farklı mümeyyiz vasıflarını ihtiva etmektedir. En şümülü ve Kur'an'ı en iyi anlatan birinci tarif olmakla birlikte, İslâm âlimleri arasında makbul şayan olması bakımından Kur'an için şöyle bir tarif yapmak da mümkündür: "Cibrîl-i Emîn vasıtasıyla Hatemü'l-Enbiyâ'ya nazil olan, mushaflarda yazılan, bize tevatürle nakledilen, tilavetiyle taabbüd olunan, Fâtiha ile başlayıp Nâs sûresiyle son bulan Allah'ın mu'ciz kelimidir."¹¹

Bu tarif, Kur'an'ın bütün özelliklerin içine alması bakımından önemlidir.

c- Kur'an'ın İsimleri:

Bilindiği gibi bu ilâhî kelimeler "Kur'an"dan başka isimler de verilmiştir. Bu isimleri bizzak Kur'an zikretmektedir.

"Kur'an"dan sonra istimalda ikinci sırayı alan isim, (الفرقان) "el-Furkân"dır. Kur'an, hak ile batılın arasını ayırdığı için bu ismi almıştır¹². Bazı müfessirlere göre Allah'ın sıfatları celâl ve cemâl manalarına irca edildiği gibi Kur'an'ın bütün isimlerinin irca edildiği (merci) isimlerde Kur'an ve Furkân isimleridir¹³.

Şöhrette bu iki ismi takib eden Kur'an'ın diğer isimleri ise şunlardır:

el-Kitâb¹⁴, ez-Zikr¹⁵, et-Tenzîl¹⁶, Ümmü'l-Kitâb¹⁷, el-Hakem¹⁸, el-Hüdâ¹⁹, el-Beyân²⁰, el-Burhân²¹, en-Nûr²², el-Hak²³, ve el-Mesâni²⁴.

Menâhilü'l-İrfân'ın sahibi Muhammed Abdul'azîm ez-Zerkânî'ye göre Allah kelâmının isimleri, Kur'an, Furkân, Kitâb, Tenzîl ve ez-Zikr'den öteye geçmez. O'na göre bedreddin ez-Zerkeşî ve benzeri gibilerin Kur'an'ın

10 Menâhilü'l-İrfân, I, 12-13.

11 Muhammed Ali Sâbûnî, et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'an, s. 6.

12 el-Furkân, 1.

13 Menâhil, I, 8.

14 el-Bakara, 2.

15 el-Hicr, 9.

16 eş-Şu'arâ, 192.

17 ez-Zuhuf, 1-4; Âl-i İmrân, 7.

18 er-Ra'd, 37.

19 ec-Cin, 13.

20 Âl-i İmrân, 138.

21 en-Nisâ', 174.

22 el-'Arâf, 157.

23 el-İsrâ', 81.

24 ez-Zümer, 23; el-Hicr, 87.

isimlerini çoğaltmaları, isim ve sıfatları birbirine karıştırmaktan ileri geliyor. Şöyleki: "Kur'ân ile "Kerîm" Zikir ile "Mbârek" kelimelerinin geçtikleri âyetlere²⁵ dikkatle bakıldığı zaman "Kur'ân" ve "Zikir" lafızlarının isim, "Kerîm" ile "Mübârek" lafızlarının sıfat olduğu açıkça anlaşılacaktır²⁶.

Zerkânî'nin bu görüşü, Kur'ân'ın isimlerini vasıflarından ayırması bakımından yerinde bir tesbittir. Gerçekten Kur'ân'ın isimleri arasında sayılan (Hüda, Şifa, Rahmet, mev'iza, ve Burhân gibi) birçok kelimeler hakikatte isim değil sıfattır.

Suyûtî'nin beyanına göre Kur'ân Hz. Ebû Bekir zamanında cem'edilince "Buna bir isim veriniz." denildi. Ba zıları "Buna İncîl veya Tevrât diyelim." demişlerse de görüş reddedilmiştir. Nihayet İbni Mesûd: "Habeşistan'da "Mushaf" dedikleri bir kitab gördüm, siz de Allah'ın kitabına mushaf diyebilirsiniz." diyerek bir teklif ortaya atmıştır. İbni Mesûd'un teklifi kabul edilmiş ve Hz. Ebû Bekir'in emriyle Kur'ân için "Mushaf" tabirinin itlakı uygun görülmüştür²⁷.

1- "VAHIY" KELİMESİNİN MANASI

Kur'ân'ın tarifinde de görüldüğü gibi bu ilâhi kelimeler vahiyy yoluyla nâzil olmuştur. (و ح ي) "vav, ha, ya" harflerinden oluşan (الوحي) "el-Vahy" lafzı, luğatte fısıldamak, emretmek, ima veya işaret etmek, acele etmek, seslenmek ve mektub yazmak gibi manalara gelmektedir²⁸.

İstilahta veya Şer'îat lisanında vahiy, Allahu Ta'âlâ'nın, peygamber olarak seçtiği kullarına bildirmek istediği emirlerini gizli bir yolla, yani beşerin alışık olmadığı bir tarzda göndermesidir²⁹.

Kur'ân'da vahiy lafzı luğat manasında kullandığı gibi istilahî (şer'î) manada da kullanılmıştır. Ancak luğat manasında kullanılan vahiy kelimeleri bazı yerlerde Allah'a isnad edildiği halde bazı yerlerde de mahlukata isnad edilmiştir³⁰. Biz önce luğat manasında kullanıldığı halde mahlukata isnad edilen kısma misaller zikredelim:

1- خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْحَرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّجُوهُ بِكُرَّةٍ

25 el-Enbiya', 50 ve el-Vâkıa', 77.

26 Menâhil, I, 8.

27 el-İtkân, I, 69.

28 Menâhil, I, 12-13.

29 İbni Manzûr, Lisânu'l-Arab, XV, 379 vd; Tefsir Usulü, s. 37.

30 Prof. Dr. İ. Cerrahoğlu, isnad edildiği merci itibarıyla vahiy, "İlâhi ve ğayr-i İlâhî" diye ikiye ayırdıktan sonra, taalluk ettiği şeyler itibarıyla de ilâhî vahiy beş kısma ayırmaktadır. Cansız arza, semaya, bal arısına, melek ve havariilere hitaben vaki olan vahiylerle örnekler getiriyor; arkasından beşinci kısım olarak peygamberlere bilhassa Hz. Muhammed'e ulaştırılan vahyin hakiki vahiy olduğuna dikkat çekiyor. (Fazla bilgi için bkz. Tefsir Usulü, s. 37 vd).

"Zekeriyya mihrabtan kavminin huzuruna çıktı ve onlara sabah akşam Allah'ı tesbit etmeyi vahyetti"³¹.

2- .. شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا "Cinnî ve insî şeytanlar, birbirilerini aldatmak maksadiyle süslü ve yalan sözleri vahyederler"³².

3- ... "Şübhesiz Şeytanlar, doslarına sizinle mücadele etmelerini vahyederler"³³.

Görüldüğü gibi "vahiy" lafzı birinci âyette "ima ve işaret" manasında kullanılırken³⁴. İkinci âyette fısıldamak ve gizlice söylemek manasında³⁵, üçüncü âyette ise "telkin etmek, söylemek" manasında kullanılmıştır³⁶. Bunlar da "vahiy" kelimesinin luğat manalarından. Vahiy birinci âyette Hz. Zekeriyya'ya, ikinci ve üçüncü âyette ise Şeytan'a isnad edilmiştir.

Şimdi de luğavî manada olup Allah'a isnad edilen fakat mahlukata taallük eden vahiyyle ilgili âyetlerden birkaç tanesini görelim:

1- بان ربك أوحى لها ... "Çünkü Rabbin kendisine vahyetmiştir"³⁷.

2- وأوحى ربك إلى النحل ... "Rabbin bal arısına vahyetti"³⁸.

3- إذ يوحى ربك إلى الملائكة ... "Hani Rabbin melelere vahyediyordu"³⁹.

4- وإذ أوحيت إلى الحواريين ... "Hani Havarilere vahyetmiştir"⁴⁰.

5- وأوحينا إلى أم موسى "Mûsâ'nın anasına vahyettik"⁴¹.

Dikkat edilirse bu beş âyette geçen "vahiy" lafızları da luğavî manada mullanılmıştır. Birinci âyette "emir" manasında kullanılmıştır⁴². İkinci⁴³ ve beşinci⁴⁴ âyetlerdeki "vahiy" ilham manasındadır. Üçüncü âyetteki vahiy

31 Meryem, 10.

32 el-En'âm, 112.

33 el-En'âm, 121.

34 el-Keşşâf, III, 7.

35 A. g. e., II, 59.

36 A. g. e., II, 62.

37 ez-Zilzâl, 5.

38 en-Nahl, 68.

39 el-Enfâl, 12.

40 el-Mâide, 11.

41 e-Kasâs, 7.

42 el-Keşşâf, IV, 785.

43 A. g. e., II- 618.

44 A. g. e., III, 393.

"seslemek" manasında⁴⁵, dördüncü âyette de yine "emir" manasındadır⁴⁶.

"Vahiy" lafzının şer'î manada kullanıldığı birçok âyet vardır. Bunlardan bazıları Peyğamberimize vahiy gönderildiğine ve O'nun bir peğamber olarak vahye tabi olduğunu beyan ederken, bir kısmı da Hz. Peyğamber gibi O'ndan önce gönderilen peğamlere de vahyin gönderildiğini ifade etmektedir. Birinci gruba giren âyetlerden birkaçı şunlardır:

1- ... **إِن أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ** "Ben ancak bana vahyolunana tabi olurum"⁴⁷.

2- ... **فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحَىٰ إِلَيْكَ** "Sana vahyolunana sınımsıkı sarıl"⁴⁸.

3- ... **وَآتِلْ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ** "Allah'ın kitabından sana vahyolunana oku"⁴⁹.

İkinci gruba giren bazı âyetler de şöyle:

1- **إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ** "Nuh'a ve O'ndan sonraki peğamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik"⁵⁰.

2- **وَلَقَدْ أُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ** "Sana ve senden evvelkilere vahyolundu ki, ..."⁵¹.

3- **وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ** "Biz de Mûsâ'ya "asamı at" diye vahyettik"⁵².

İki grubu halinde sıraladığımız bu âyet-i Kerîmelerdeki "Vahy" lafzı şer'î (istilahî) manasında kullanılmıştır. Bundan sonra kullanacağımız "vahiy" lafzından maksadımız genellikle "Kur'ân" olacaktır.

2- VAHYİN BAŞLANGICI VEYA KUR'ÂN'IN İLK NUZULÜ

Bütün tarihçi ve muhaddislerin ittifakiyle Rasûlüllah kırk yaşlarında iken kendisine vahiy gelmiştir. Vahyin Ramazan ayında veya kadir gecesinde nazil olduğu hususu Kur'ân'la sabittir⁵³. Bununla beraber "nuzul" veya "inzal" lafızlarının ifade ettikleri mana üzerinde biraz durmak gerektir.

Bu tabir (Kur'ân'ın nuzulü veya inzali), bizzat Kur'ân ve Sünnet yeralmaktadır. Her iki lafız da İsrâ' sûresinin 105. âyet-i celilesinde ifadesini

45 A. g. e., II, 204.

46 A. g. e., I, 692.

47 Yûnu, 15; el-Ahkâf, 9.

48 ez-Zuhruf, 43.

49 el-Kehf, 27.

50 en-Nisâ', 162.

51 ez-Zümer, 65.

52 el-'Arâf, 117.

53 el-Bakara, 185 ve Kadir sûresinin tümü.

bulmuştur. (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل ...) "Biz Kur'ân'ı Hak olarak indirdik ve O da Hak ile indi".

Keza, (أنزل القرآن على سبعة أحرف)⁵⁴ "Kur'ân yedi harf üzerine nazil olmuştur" hadisi şerifindeki "İnzal" aynı manayı ifade eder. "Nuzul" luğatte bir yere inme manasındadır. (ربي أنزلني منزلاً مباركاً وأنت خير المنزلين ...) "Rabbim, beni bereketli bir yere kondur. Sen indirenlerin en hayırlısısın."⁵⁵ âyet-i Kerîm'si bu manaya delalet eder. "Nuzul" kelimesinin müteaddisi olan "İnzal" ise bir şeyi yukardan aşağıya tahrik etmek manasında kullanılmaktadır. (... أنزل من السماء ...) "ve gökten su indirip onunlu size rızık olarak meyvalar çıkaran O'dur."⁵⁶ âyeti bu manaya delalet eder.

Şübhesiz "Nuzul" veya "İszal" kelimelerinin yukarda zikri geçen luğavî manalarda istimali ve Kur'ân'ın nuzulü hakkında bu mananın kabul edilmesi, Kur'ân'ın Allah katından Rasûlullah'ın kalbine nuzulü keyfiyetine uygun düşmez. Şu halde Kur'ân'ın nuzulü veya inzali mecazî birer ifadedir. Bunlardan maksad 'ilam, yani bildirmektir. Zirâ Allahu Ta'âlâ Kur'ân'ı Rasûlullah'a bildiriyor⁵⁷.

Kur'ân'ın Ramazan'da nazil olduğu hususunun Kur'ân'la sabit olduğunu⁵⁸ daha evvel belirtmiştik. Bundan başka, Kur'ân'ın kadir gecesinde nazil olduğu hususu da yine Kur'ân'la sabittir (إنا أنزلناه في ليلة القدر) "Şübhesiz biz O'nu (Kur'ân'ı) Kadir gecesinde indirdik."⁵⁹ âyeti bunu açıkça göstermektedir. Ancak bir başka âyette (... أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا ...) "Biz Onu mübarek bir gecede indirdik. Onunla inzar edicileriz."⁶⁰ buyularak Kur'ân'ın mübarek bir gecede indirildiği ifade edilmektedir. Bu âyette geçen (ليلة مباركة) "Leyletün mübâreketün" ifadesinden maksad nedir? Kur'ân'ın nuzulü kaç defa vaki olmuştur? Burada bu sorulara cevap aramaya çalışalım.

a- Nuzul Sayısı:

Kur'ân-i Kerîm ilk defa Levh-i Mahfuza nazil olmuştur. بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ (... "Şübhesiz O çok şerefli Kur'ân'dır. Levh-i Mahfûzda yazılıdır."⁶¹ âyeti buna delildir. Bu âyetten de anlaşılacağı gibi

54 Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 332.

55 el-Mu'minûn, 29.

56 el-Bakara, 22.

57 Menâhil, I, 34 vd.

58 el-Bakara, 135.

59 el-Kadir, 1.

60 ed-Duhân, 3.

61 el-Burûc, 22.

Kur'ân Allah'ın nihayetsiz ilminden Levh-i Mahfûza indirilmiştir. Ancak nuzul keyfiyeti, zamanı ve ne şekilde nazil olduğu hususu sadece Allah'a ma'lumdur. Şu var ki, âyetin zabirinden anlaşılan, Kur'ân'ın toptan Levh-i Mahfûza nazil olduğudur. Zirâ Kur'ân'ın oraya parça parça nuzulünde herhangi bir favda mülhaza edilmiyor⁶².

Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'dan nuzulü hakkında ise üç görüş ileri sürülmüştür:

1- Kur'ân, Leyletü'l-Kadir'de bir defada olmak üzere dünya semasına nazil olmuştur. Bundan sonra da 20, 23 veya 25 sene zarfında nazil olmuştur. Parça parça nuzulünün yıl sayısındaki ihtilaf, Rasûlüllah'ın Mekke ve Medîne'deki ikamet müddetinde yapılan ihtilafın kaynaklanmaktadır⁶³.

Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına bir defada nazil oluşu, Allah ve Rasûlü'nün azametinde delildir. Allahu Te'âlâ en son ve en mükemmel Kitabını en son ve en eşref bir peğambere göndereceğini semavat sekenelerine böylece bildirmiştir⁶⁴. Ancak Kur'ân'ın def'aten dünya semasına nazil oluşu, biset-i nebevîden önce mi, sonra mı olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Fakat galib rivâyetler, dünya semasına nuzulün bisetten sonra meydana geldiğine delalet etmektedir⁶⁵.

İmâm Suyûtî konuyla ilgili olarak, sihhatine dikkat çektiği şu haberi nakleder: "Sa'id b. Cübeyr'in rivâyetine göre İbni Abbâs şöyle dedi: 'Kur'ân Kadir gecesinde ve bir defada dünya semasına nazil olmuştur. Cebrâîl de yirmi kûsûr sene zarfında parça parça Rsûlüllah'a indirmiştir' "⁶⁶.

İmâm Suyûtî tesbitinde son derece haklıdır. Çünkü rivâyetin delillerini araştırdığımız zaman, Kur'ân'ın Kadir gecesinde nazil olduğunu Kadir Sûre-i Cellesinden anlamaktayız. Bilahere Cebrâîl vasıtasıyla nazil olduğu hususunu da (... نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون) "O'nu Ruhü'l-Emîn indirdi. Halkı azabtan korkutanlardan olası diye Onu senin kalbine indirdi."⁶⁷ âyetinden anlıyoruz.

2- Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'dan nuzulüyle alakalı olarak ileri sürülen ikinci görüş de şudur: "Kur'ân, 20, 23 veya 25 sene zarfında Kadir gecesinde dünya semasına nazil olmuştur. Bir sene zarfında, Rasûlüllah'a parça parça nuzulü takdir edilen bölümün bütünü bir Kadir gecesinde nazil oluyordu"⁶⁸.

3- Üçüncü görüşe göre Kur'ân'ın inzaline Kadir gecesinde başlanmış

62 Menâhil, I, 36.

63 el-İtkân, I, 53.

64 el-İtkân, I- 54.

65 A. g. e., I, 55.

66 A. g. e., I, 53.

67 eş-Şu'arâ, 193-194.

68 el-İtkân, I, 53.

arkasından muhtelif vakitlerde parça parça nazil olmuştur⁶⁹.

Şu halde Kur'ân önce Levh-i Mahfûz'a nazil olmuştur⁷⁰. İkinci dafa da Beytül-İzze'ye nazil olmuştur. (... شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ...) "Şehru Ramazanellezi ..." (... إنا أنزلناه في ليلة مباركة ...) "İnna Enzelnâhu fi leyletin mübârekatin" (... إنا أنزلناه في ليلة القدر ...) ve "İnne Enzenlâhu fi leyeti'l-kadri" gibi âyetlerde tavsif edilen gece, bu ikinci nuzulün (Beytül-İzze'ye) vaki olduğu gecedir. Bu âyetlerden ikisi, Kur'ân'ın bir gecede nazil olduğu hakkında sarahat ifade eder. Bu gecenin Leyletül-Kadr adında bir gece olduğu (el-Kadir, 1), mübarek sayıldığı (ed-Duhân, 3) ayrıca Ramazan ayının gecelerinden biri olduğu (el-Bakara, 185) üç âyetten anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi Kur'ân Rasûlüllah'a defaten değil parçça parça nazil olmuştur. Bu nuzul ancak yaklaşık 23 sene zarfında tamamlanabilmiştir. Anlaşıyor ki, yukarda zikredilen üç âyetin ifade ettiği nuzul bir başka nuzuldür. Bir başka deyişle, nuzul mahallinin İzze olduğu anlaşılmaktadır. Konuyadelalet eden sahih rivâyetler de mevcuttur⁷¹.

b- İlk Nazil Olan Vahiy:

Vahyin ilk nuzulü peyğamberleğin başlangıcı sayıldığı için mühim bir hadisedir. Hadise, Rasûlüllah'ın hayatında büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Çünkü bu hadiseyle "d'avet" başlamış, Rasûlüllah risâlet gibi gayet bir sorumluluğun altına girmiştir.

İlk vahiy Mekke'de Hira mağarasında gelmiştir. Risâletin başlangıcı olan bu ilk âyetler ('Alak Sûresinin ilk âyetleri), Rasûlüllah'ı derin bir etki altında bırakmıştır. Zirâ vahy-i ilâhiyi alabilme kabiliyeti beşer gücünün tahammül edebileceği kolay işlerden değildir. İşin ağırlığını ilk nazil olan surelerde de ifade edilmiştir. (... إنا سنلقي عليك قولاً ثقیلاً ...) "Biz sana ağır bir söz vahy ediyoruz."⁷² Âyeti vahyi almanın ne kadar ağır bir iş olduğunu açıkça göstermektedir.

Buhârî'de Rasûlü'ne ilk gelen vahiy sadık rüya şeklinde uykuda olmuştur. O'nun her gördüğü rüya sabah aydınlığı gibi aynen ortaya çıkardı. Daha sonraları kendisine yalnızlık sevdirdi. Artık Hira mağarasında ibadet ediyor, azağını almak için eve geliyor ve tekrar aynı mağaraya dönüyordu. Nihayet Allah'ın Rasûlü Hira'da bulunduğu bir sırada vahiy geldi: O'na melek gelerek "Oku" dedi. "Ben okumak bilmem." cevabını verdi. Hz. Peyğamber buyurdu ki, "ozaman melek beni alıp takatım kesilinceye kadar sıktı, sonra bıraktı ve "Oku" dedi. Ben de "okumak bilmem." dedim. Melek beni, yine takatım kesilinceye kadar sıktı ve "Oku" dedi. Yine "Ben okumak

69 A. g. e., I, 54.

70 el-Burûc, 22.

71 Menâhil, I, 37. Rivâyetler için bkz. el-İtkân, I, 23 vd.

72 el-Müzzemmil, 5.

bilemem."dedim. Beni tekrar alıp üç dafa sıkı ve beni bıraktıktan sonra **إقرأ** "Yaratan Rabbinin adıyla oku. O, insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku, Rabbin sonsuz kerem sahibidir"⁷³.

Bu âyetleri alan Allah Rasûlü yüreği titreyerek zevcesi Hatıce'nin yanına geldi. "Beni örtünüz." buyurdu. Onu örttüler. Korkusu gidince başından geçen olayı zevcesine anlattı. Sonra "Kendimden korkuyorum." dedi. Bunun üzerine zevcesi, "Allah'a yemin ederim ki, Rabbin seni hiçbir zaman utandırmaz. Çünkü sen akrabaları gözetir, âciz olanların ağırlığını yüklenir, fakire verir, misafiri ağırır ve Hak yolunda yardım edersin." diyerek O'nu teselli etti.

Bundan sonra Hatıce Hz. Peyğamber'i alıp amcazadesi Varaka b. Nevfel'e götürdü. Bu zat cahiliye devrinde hristyan olmuş, ibrance öğrenmiş ve İncil'den birşeyler yazabiliyordu. O günlerde ama olmuştu. Hz. Hatıce Varaka'ya: "Amca Oğlu! dinle bak, kardeşinin oğlu sana ne söylüyor?" dedi. Varaka: "Kardeşimin oğlu! Ne var?" deyince Rasûlüllah başından geçenleri anlatmaya başladı. Bunun üzerine Varaka: "Bu senin gördüğün, Allah'ın Mûsâ'ya gönderdiği Namus-u Ekber'dir. Keşke senin d'âvet günlerinde genç olsaydım da kavminin seni çıkaracakları zamanı görseydim." dedi. Rasûlüllah, "Onlar beni çıkaracaklar mı?" diye sordu. Varaka, "EVet, senin gibi şeylerle gelen hiçbir kimse yoktur ki, düşmanlığa uğramasın. Şayet senin d'âvet günlerini idrak etseydim sana yardım ederdim." dedi. Çok geçmeden Varaka vefat etti. Yine o sıralara vahiy kesilmişti"⁷⁴.

İşte Rasûlüllah'ın Allah'tan vahiy alması (Kur'an'ın ifadesiyle, telâkki etmesi) bu şekildedir. Buradan şu hususu anlamak icabedir: Rasûlüllah vahyin emini Cebrâîl vasıtasıyla vahiy alıyor. Allah'ın kelâmını tebliğ etmekten başka Cebrâîl'in herhangi bir fonksiyonu yoktur. Çünkü Kur'an Cebrâîl'i "vahiy emini" olarak tavsif etmektedir⁷⁵. Şu halde ifadeler de Cebrâîl'in değildir. O sadece Allah'tan işittiğini tebliğ ediyor. Hakiki indirici ve söz sahibi Allah olduğu gibi, kelâm da O'nun kelâmıdır. **وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ** (Ey Muhammed! Sana bu Kur'an, hikmet sahibi ve bilen Allah katından verilmektedir.⁷⁶ âyeti bu manaları açıkça göstermektedir.

3-VAHYİN KEYFİYETLERİ

a- Cebrâîl'in Vahiy Getirmesi ve Rasûlüllah'ın Alışı:

Bildiği gibi Cebrâîl'in Rasûlüllah'a getirdiği şey Fâtiha'dan başlayıp Nâs Sûresiyle son bulan muciz kelâmdır. İki kapak arasında toplanan bu elfaz-i Celâliye sadece Allah'a mahsustur. Biraz evvel de ifade edildiği gibi, Cebrâîl

73 el-'Alak, 1-5.

74 el-Buhârî, **Sahih**, I, 3-4.

75 el-Tekvîr, 19-21; eş-Şu'arâ, 193-194.

76 en-Neml, 6.

veya Rasûlüllah'ın bunun meydana getirilmesinde katkıları yoktur.

Kur'ân'ı ilk tertib eden Allah'tır. Ancak ezeli tertipten sonra Cebrâîl ve Rasûlüllah tarafından okumuştur. Rasûlüllah bu muciz kelimeleri Allah'tan (Cebrâîl vasıtasıyla) aldıkça mü'minlere yazdırıyordu ve böylece mü'minler de O'nu okumaya başlıyorlardı. Bu okuyuş, nuzul vaktinden başlayarak kıyamete kadar devam edecektir.

Anlaşıyor ki, Kur'ân 'ın indirilmesinde duyurmak, hikaye etmek ve vahyetmekten başka Cebrâîl'in bir müdahalesi yoktur. **قل إنما أتبع ما يوحى** (... إلى من ربي "De ki, Ben ancak Rabbinden bana vahyolunana uyuyorum."⁷⁷ âyeti ile **قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي** "De ki, O'nu kendi tarafımdan değiştirmek, benim için imkansızdır. Ben sadece bana vahyolunan uyarım."⁷⁸ âyeti gösteriyor ki, Kur'ân'ın nuzulünde Allah'tan başka hiçkimsenin bir katkısı yoktur⁷⁹.

İmâm Suyûtî'nin el-Cuveynî'den naklen beyan ettiğine göre Allah'ın münzel olan kelamı iki kısımdır. Birincisi Allah Cebrâîl'e şöyle diyor: "Ey Cebrâîl! Gönderildiğin peygamber git söyle ve de ki: "Allah söyle söyle yapmanı istiyor." Cebrâîl de bunu Rabbinden alır ve verilen emri bildirir. Ancak Cebrâîl ifadeyi değiştirebiliyordu.

İkinci kısım münzel kelimada, Allah Cebâîl'e "Şu kitabı oku." diyor. Cebrâîl de emri harfiyyen yerire getirerek kitabı değiştirmeden Rasûl'e getiriyor. Sünnet birinci kısım kelamın örneklerindedir. İkinci kısım kelam ise Kur'ân-ı Kerîm'dir⁸⁰.

İbn Ebî Hâtim'in tahrucine göre ez-Zührî'ye "vahiy nedir?" diye sorulmuş. ez-Zührî şu cevabı vermiştir: "Vahiy Allah'ın peygambere bildirdiği şeydir. Allah vahyi o peygamberin Kalbinde sabit kılar. Peygamber onu söyler ve yazdırır. Bu Allah'ın kelamıdır. Bir de var ki, peygamber onu yazdırmak ve söylemekle mükellef değildir. Ancak insanlarla bir söhbet esnasında onu konuşur ve onu bildirmekle me'mur olduğunu beyan eder⁸¹.

el-Cuveynî ve ez-Zührî sözlerinden anlaşıldığı gibi Cebrâîl iki tür vahiy getiriyor. Birincisi lafzıyla getiriyor ki, bunu değiştirerek söyleme yetkisine sahip değildir. Zirâ bu kelamın inzalından maksad taabbüd ve 'icâzdır. Hiçbir mahluk, onun yerine kaîm olacak bir lafzı söyleme kudretine sahip değildir. Kaldi ki, İlâhî kelamın herbir lafzının altında öyle çok manalar var ki, beşerin veya melaikenin bu manaları ihata etmesi imkansızdır.

Cebrâîl ikinci bir kısım kelamı da lafzıyla değil manasıyla getiriyor. O, getirdiği manaları değişik ibarelerle inzal yetkisini sahibtir.

77 el-'Arâf, 203.

78 Yûnus, 15.

79 Menâhil, I, 42.

80 el-İtkân, I, 59.

81 A. g. e., a. y.

Görülüyor ki, Allahu Ta'âlâ, ümmete hafiflik olsun diye vahyini iki tarzda göndermiştir. Birisinin lafzıyla rivâyet etme mecburiyeti varken ötekisinin manasıyla rivâyet edlme ruhsatı vardır. Hadîs-i bilmana'nın rivâyetinin caiz olması bu noktadan illeri gelmektedir. Şayet Allah'ın bütün vahyi Kur'ântarzında olsaydı hıfzetme v. s. konusunda ümmete zorluk çıkardı. Eğer hepsi mana ile, yani Sünnet tarzında olsaydı m'uciz olmayacağı için tebdil ve tahriften emin olmayacaktı⁸².

ez-Zerkânî, el-Cuveynî'nin vahiyle ilgili taksiminin çok nefis olduğu belirtmekle birlikte şunları kaydetmektedir: "Ancak el-Cuveynî'nin "Cebrâîl Kur'ân dışındaki vahyin elfazında değişiklik yapma yetkisine sahiptir." şeklindeki kelamı akli bir ihtimale dayanmaktadır. Zirâ bu hususta hiçbir delile sahib değiliz"⁸³.

Elhasıl, bu konuda söylenebilecek son söz şudur: "Kur'ân ve hadîs-i kudsinin lafızları Allah'tan vahyedilmiştir. Hadîs-i nebeviyenin manaları Allah'tan, lafızları Rasûlüllah'tan gelmiştir"⁸⁴. Ancak Kur'ân mu'cizdir, kıraatiyle taabüd olunmaktadır v. s. Hadîs-i kudsi ise böyle hususiyetlerden yoksundur. Zirâ İcâz Kur'ân'ın lafızlarına mahsustur. Eğer Kur'ân'ı manasıyla söylemek caiz olsaydı tebdil ve tahrifa maruz kalacağı gibi teşri ve tenzilin aslından da şübhe edildirdi. Hadîs-i kudsi ve hadîs-i nebeviyenin lafızlarında 'icâz olmadığı için mana ile, yani Rasûlüllah'tan varid olmayan bir lafızla rivâyetleri caizdir. Allah Raûf ve Rahîm olduğundan Kur'ân'a verdiği bu hususiyetleri vahiy mahsulü hadîslere vermemiştir.

b- Vahyin Geliş Şekilleri:

Daha evvel de işaret ettiğimiz gibi vahyi almak, tahammül etmek beşer takatının fevkinde bir olaydır. Ancak peğamberler Allah'ın havl ve kuvvetiyle bunda muvaffak olabiliyorlar.

Peyğamberler Allah'tan vahiy alan insanlardır. Kur'ân'da, Allah'ın beşerle (insanla) olan konuşmasının üç tarzda olabileceğine dikkat çekilmiştir.

Bu konudakii âyet şöyle: *وَمَا لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ*

"حجاب أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ" Allah bir insanla (karşılıklı) konuşmaz, ancak vahiy ile (kulunun kalbine dilediği düşünceyi doğurarak), yahut perde arkasından konuşur; yahut bir elçi gönderip dilediğini vahyeder. O, (yaratıkların vasıflarından) yücedir, hakimdir"⁸⁵.

Burada aklımıza hemen şöyle bir soru gelebiliyor: Acaba vahiy Allah'ın beşerle konuşması şekillerinden bir tanesi midir, yoksa vahiy, bu âyette bildirildiği gibi, sadece üç şekle mi munhasırdır?

Eğer vahiy, Allah'ın beşerle konuşması şekillerinden sadece bir tanesi

82 el-İtkân, I, 59.

83 Menâhil, I, 43.

84 Fazla bilgi için bakınız: Menâhil, I, 44; Sabûnî, et-Tibyân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, s. 44.

85 eş-Şûrâ, 51.

ise, öteki şekillere, yani perde arkasından ve melek vasıtasıyla yapılan konuşma şekillerine nasıl bir isim verilmelidir? Dikkat edilirse âyette vahiy lafzı hem mutlak vahiy hem de meleğin vahyi manasında kullanılmıştır. Şu halde birinci vahiy (الواحي) "illa vahyen" ikinci vahiyden (فيوحى بإذنه ما يشاء) farklı bir manada kullanılmış olabilir. Bu duruma göre âyet vahyin sadece üç ekide olabileceğine delalet ediyor, denebilir. Her ne kadar bazı islâm âlimleri değişik rivâyetlere bakarak vahyin yedi çeşidini saymışlarsa da mahiyet itibariyle üç şekil münhasır kaldığı görülmektedir. Şöyleki:

Yukarıda zikredilen (eş-Şûrâ, 51) âyetin dışında, vahyin geliş şekilleri hakkında malumat varen bir âyet yoktur. Ancak vahyin geliş şekilleri hakkında hadîsler mevcuttur:

a- Buhârî'nin hadîsinden de anlaşılacağı üzere vahyin ilk şekil Rasûlüllah'ın uykuda gördüğü sadık rüyalarıdır. Rasûlüllah, hadîsteki ifadesiyle, (الرؤيا الصادقة) "er-Rüya's-Sâdika" veya (الرؤيا الصالحة) "er-Rüya es-Saliha" diye tabir edilen bu rüyalara sonradan zuhur edecek olan hakikatmanı görüyordu. Hz. Âişe validemizin (أول ما بدأ رسول الله الوحي) "Rasûlüllah'a ilk gelen vahiy, uykuda gördüğü sadık rüyaları." şeklindeki rivâyetleri buna açık bir delildir⁸⁶.

Yalnız şu noktayı belirtmekte fayda vardır: Rasûlüllah'ın, Hira'da vahyi ilâhîyi almadan evvel de sadık rüyalarla vahye mazhar olduğu rivâyetten anlaşılmaktadır.

b- Vahyin ikinci şekli, Rasûlüllah uyanık halde iken, melek görümezsizin kalbine ilâhî, vahyin ilka edilmesidir. (أن روح القدس نثت في روعي ان نفساً) "Rûhu'l-Kudus, kalbine üflüyordu." rivâyeti bu şekle delalet ediyor⁸⁷.

c- Cebrâîl'in insan şekline girip Rasûlüllah'a vahiy getirmesidir. Rasûlüllah'a en çok kolay gelen vahiy şekli budur⁸⁸. Melek'in daha çok Sahabe'den Dihye'nin şekline girerek Rasûlüllah'ın yanına geldiği rivâyet edilmektedir⁸⁹.

d- Vahiy hazan çingirak sesine benzer bir sesle geliyordu. Rasûlüllah'a gelen en ağır vahiy şeklinin bu olduğu ve bu şeklin, tehdit ve va'd-i ilâhîyi tazammun eden âyetlere mahsus olduğu bildirilmektedir⁹⁰.

e- Cebrâîl bazan asıl heyetiyle görünüp emr-i ilâhîyi tabliğ ederdi. İbni Abbâs'ın bildirdiğine göre, Cebrâîl, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Zekeriyya ve

86 el-Buhârî, Sahih, I, 3.

87 Hadîs için bkz. İbn Mace, Ticârât, 2. Hadîs. Ayrıca bkz. Kurtubî, Tefsir, XVI, 53.

88 el-İtkân, I, 60.

89 Tefsir Usulü, s. 49.

90 el-Buhârî, I, 3; Tefsir Usulü, a. y.

Hız. Muhammed'in dışında hiçbir peygamber tarafından asıl heyetiyle grlmemiřtir⁹¹.

Cebrl'in bu Şekilde (asıl heyetiyle) görünmesinin iki dafa vaki olduğu, bunlardan birisinin bisetin başlangıcında (Hira'da), diğerinin Mircta (sidretl-Münteha'da) meydana geldiği rivâyet edilmektedir⁹². Rasûlüllah Melek'le ilk dafa karşılaştığında dayanamayıp bayıldığı halde ikinci dafa hiç korkmamıřtır⁹³.

f- Rasûlüllah uyanık iken bizzat Cenab-ı Allah'la konuşması Şeklinde vaki olan vahiy. Mirc gecesinde namazın vahyedilmesi ve Bakara Sresinin son  âyetinin inzalinin bu tarzda olduğu söylenmekte ise de, İmâm Suytf "Kur'ân'dan bir Şeyin bu Şekilde nazil olduğunu bilmiyorum." diyerek bu görüşü reddeder⁹⁴.

g- Vahy için zikredilen bir diğer Şekle göre Melek, Rasûlüllah uykuda iken vahiy getiriyordu. Bazıları el-Kevser Sresinin bu yolla nazil olduğunu ileri sryorlar⁹⁵.

Şimdi tekrar Őr, 51. yete dönelim. yette dikkatle tefekkür edildiği zaman vahyin  Şekle bağlı kaldığı görülecektir. Şöyleki:

yete göre Allah'ın bir beşerle konuşması  Şekildedir:

a- Vahiy yoluyla, (لا وحي)

b-Perde arkasından, (او من وراء حجاب)

c- Bir elçi vasitasıyla, (او يرسل رسولا فيوحي باذنه)

Burada dikkatimizi çeken husu, (a) ve (c) fıkralarında "vahiy" kelimesinin zikredilmesidir. Ancak (a)'da "vahiy" lafzı mutlak zikredilirken (c)'de bir elçi göndererek Allah'ın izniyle vahy ediyor. Birisi doğrudan doğruya bir vahiy diğeri melekle vasitasıyla yapılan bir vahiydir.

Aslında yette bildirilen  Şekil de vahiydir. Ancak birinci kısmın "vahiy" lafzıyla edilmesi, ifade ettiği vahiy çeşidini daha iyi anlatması içindir. Çünkü ilham suretinde kalbe ilka edilen vahiy, def'aten vukua geldiği için "vahiy" lafzının âyette ona tahsis edilmesi daha uygundur⁹⁶.

Bazı müfessirler ise, (لا وحي) "illa vahyen" lafzıyla ifade edilen birinci kısmı "kalbe yapılan ilka" ile tefsir etmişlerdir. Bu ilka ister yakazada olsun ister uykuda olsun, farketmez. Yapılan tefsirlere göre bu ilka ilhamdan daha genel bir mana ifade eder. Mesela Hz. Mûsâ'nin annesine yapılan vahiy ilhamdır. Fakat Hz. İbrahim'e yapılan vahiy ilhamdan ziyade ilkadır. Mücahid'den nakledilen bir habere göre Zebr Dâvûd'a yakazada ilka

91 Kurtubî, Tefsir, XVI, 53

92 Tefsir Usulü, s. 49.

93 A. g. e., a. y.

94 el-İtkân, I, 60.

95 A. g. e., a. y., Tefsir Usulü, s. 50.

96 Farddin Râzî, Mefth'l-Ėayb, XXVII, 187.

edilmiştir, ilham değildir⁹⁷.

İkincisi; Allah kendi kelamını duyurur. Fakat beşer işittiği bu kelamın sahibini göremez. Hz. Mûsâ'nın mukalesi gibi. Allahu Ta'âlâ Hz. Âdem'i yaratmak istediği zaman meleklerle konuşmuştu⁹⁸. Bu mükalemede melekler Allah'ı görmüşlerdir. (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) "ev min varai hicâbin" ifadesi bu manaya delalet eder. Bu tabirle Cenab-ı Allah, perde arkasında bazı has benreleriyle konuşan sultana benzetilmiştir⁹⁹.

Üçüncüsü; peğamperimizin ğalib hallerinde görüldüğü gibi Allah'ın kendisine Melek göndermesidir. Bu Melek Allah'ın izniyle o peygambere vahyeder.

Görüldüğü gibi birinci kısımdaki vahiyde (إِلَّا وَحِيًّا) Melek'in fonksiyonu yoktur. Şu halde sadık rüyada veya yakazada gelen vahiyde birinci kısma giriyor (إِلَّا وَحِيًّا).

Çingirak sesine benzer bir sesle gelmesi veya Rasûlüllah'ın uyanık iken bizzat Allah'la görüşmesi şeklindeki vahiyler ikinci kısma giriyor (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ).

Cebrâil'in asıl heyetiyle görünmesi veya Rasûlüllah'a uyku halinde vahiy getirmesi üçüncü kısma giriyor (أَوْ يَرْسُلُ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذْنِهِ).

4-VAHYİ GETİREN MELEK

Bilindiği gibi Kur'ân parça parça (müneccemen) nazil olmuştur. Bir melek vasıtasıyla nazil olduğuna göre bu meleğin dafalarca (yirmi üç küsur sene) Rasûlüllah'la müşerref olması kaçınılmazdır. Bu melek kimdir? Vasıfları nelerdir?

Rasûlüllah'a ilk vahiy getiren bu melek Buhârî'nin rivâyetinde "en-Nâmûsu'l-Ekber" (büyük namus) şeklinde ifade edilmiştir: Namus melek demektir. Bu melek Allah'ın vahyini Peğamber'e getirmekteydi. Rivâyette yeralan bir diğer kayda göre Hz. Mûsâ'ya vahiy getiren melek ile Rasûlüllah'a vahiy getiren melek aynıdır¹⁰⁰.

Kur'ân, Hz. Peyğamber'e vahiy getirmekle yükümlü bulunan bu meleği "Rûhu'l-Emîn" diye isimlendirir¹⁰¹. Bir diğer âyette aynı melek "Rûhu'l-Kudus" diye adlandırılmıştır¹⁰². Kur'ân'ı indirmekle görevli olan bu Melek'in

97 el-Keşşâf, IV, 233; Alusî, Tefsir, XXV, 54.

98 el-Bakara, 30-31.

99 Alusî, Tefsir, XXV, 55.

100 el-Buhârî, Sahîh, I, 3.

101 eş-Şu'arâ, 193. Ayrıca et-Tekvîr, 21.

102 el-Bakara, 87, 253; el-Mâide, 110; en-Nahl, 102.

özel adı "Cebrâîl" veya "Cibrîl"dir. Kur'ân'da ikinci şekli geçmektedir¹⁰³.

Görülüyor ki, Hz. Muhammed'e ve O'ndan önceki peygamberlere vahiy getiren meleğin Cebrâîl olduğu âyet ve hadîsin nassıyla sabittir. Rûhu'l-Emîn, Rûhu'l-Kudus ve Namus-i Ekber isimleriyle de bilinen bu Melek daha çok "Cebrâîl" isimyle bilinmektedir.

Hiç şübhesiz Rasûlullah'ın Cebrâîl'le çok tatlı hatıraları olmuştur. Herşeyden evvel 23 küsur yıl gibi uzun bir zaman içinde Rasûlullah'la görüşmüştür. Hatta her Ramazan'da Rasûlullah'ın yanına gelerek O'na nazil Kur'ân'ı talim ediyordu¹⁰⁴. Bazan Rasûlullah okuyor Cebrâîl dinliyordu, bazen de Cebrâîl okuyor Rasûlullah dinliyordu. Hatta vefatından önce, Cebrâîl Ramazan'da iki defa gelip ders verdi. Rasûlullah Cebrâîl'in bir ayda iki defa nuzulünden ecelinin yaklaştığını anlamıştı¹⁰⁵.

Daha evvel de ifade edildiği gibi vahyin talakkisi ağır bir keyfiyettir. Rasûlullah Kur'ân'ı hıfz etme endişesiyle Cebrâîl'in arkasından okuyordu.

Allah Cebrâîl okurken Rasûlullah'ın sukutünü emretti. *ولا تجعل بالقرآن من*

قبل أن يقضى إليك وحيه وقل (...

*"Sana vahyedilmesi henz tamamlanmadan Kur'ân'ı okumaya kalka; Rabbim! İlmimi arttır, de."*¹⁰⁶ âyeti bu hususu ifade etmektedir. Bir başka âyette Allahu Ta'âlâ Kur'ân'ı Rasûl'ünün

kalbinde cemededeğini tekeffül etmiştir. *لا تحرك به لسانك لتعجل إن علينا*

"Ey Muhammed, Onu tekrarlamak için dilini depretme. Onu

*senin kalbinde toplama ve okutmak bize aittir"*¹⁰⁷.

Bu noktadan, düşürülürse ve Rasûlullah ile melek arasındaki bu sıkı alaka gözönüne alınna Cebrâîl'in en çok görmek istediği kimse Rasûlullah olduğu gibi, Rasûlullah'ın da en çok görmek istediği zat yine Cebrâîl'dir.

5-KUR'ÂN'IN PARÇA PARÇA NUZULÜ

Kur'ân'ın parça parça nazil olduğunu bizzat kur'ân haber veriyor.

(وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث) "Onu bir Kur'ân olarak âyet âyet ayırdık ki, onu insanlara dura dura okuyasan, ve onu parça parça indirdik"¹⁰⁸.

Rivâyete göre Kur'ân'ın sabah akşam nazil olduğunu gören bazı müşrik ve yahûdiler Kur'ân'ın parça parça nuzulünü bahane ederek Rasûlullah'ı ayıplamak istemişlerdi. Allahu Te'âlâ bunlara cevaben şöyle buyurdu: *وقال*

103 el-Bakara, 97, 98; et-Tahrîm, 4.

104 el-Buhârî, *Kitâbu'l-Fadâil*, 7. hadîs; İbni Hanbel, *Müsned*, I, 231.

105 İbni Hanbel, *Müsned*, I, 231.

106 TâHâ, 114.

107 el-Kiyâme, 16-17.

108 el-İsrâ', 106.

الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك
(... dafada indirilmele değil miydi?" dediler. Biz onunla senin kalbini
sağlamlaştırmak için onu böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır
okuduk"¹⁰⁹.

Kur'ân'ın bu cevabından iki şey anlaşılmaktadır. Birisi Kur'ân'ın parça
parça nazil olması, diğeri de ondan evvelki semâvî kitabların defâten nazil
olmalarıdır. Çünkü Allahu Ta'âlâ, kafirlerin eski semâvî kitabların defâten
nazil olduğu yolundaki iddialarını tekzib etmemiş, Kur'ân'ın parça parça nazil
oluşunun hikmetlerini zikretmiştir. Şayet değer semâvî kitablar da Kur'ân gibi
parça parça nazil olmuş olsaydı Kur'ân onları tekzib ederdi.

Kur'ân'ın parça parça nazil olmasında birçok hikmetler vardır. Bu
hikmetleri şöylece özetlemek mümkündür:

a- Müşriklerin eziyetleri karşısında Rasûlullah'ın kalbini takviye etmek"¹¹⁰.
Bu husus bizzat Kur'ân'dan anlaşılmaktadır. Biraz önce de ifade edildiği gibi
müşrikler ve yahûdiler, Kur'ân'ın parça parça indirilmesini ayıplamışlardı.
Kur'ân-i Kerim (لنثبت به فؤادك) diyerek, Rasûlullah'ın kalbini takviye
etmek için parça parça nuzulün hikmetini bildiriyor. Filhakika, düşmanların eza
ve cefaları karşısında Peyğamber'in kalbini teyid ve takviye etmek
icabediyordu. Bazen düşmanların eziyetleri artınca, Rasûlullah'ı teseli makadiyle
âyetler nazil oluyordu.

Bu teselli bazen geçmiş peyğamberlerin hayatlarından sahneler zikretmek
suretiyle yapılıyordu. "Senden önce de elçiler yalanlanmıştı. Yalanlanmalarına
ve eziyet edilmelerine sabrettiler. Nihayet onlara yardımımız yetişti."¹¹¹ mealinde
(ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأذوا حتى أتاهم
O halde sen de, (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل) ve (âyeti ile
peyğamberlerden azim ve irade sahiblerinin sabrettikleri gibi sabret."¹¹² âyeti ile
(... Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen
gözümüzün önündesin."¹¹³ âyeti bu hususu açıkça göstermektedir.

Öteyandan Allahu Ta'âlâ Kur'ân'da geçmiş peyğamberin kıssalarının
zikrediliş sebeplerini şöyle açıklamaktadır: وكلا نقص عليك من أنباء الرسل
Peyğamberlerin haberlerinden, senin kalbini sağlamlaştıracak herşeyi sana anlatıyoruz. Bunda da sana hak ve

109 el-Furkân, 32.

110 el-İthân, I, 59.

111 el-En'âm, 34.

112 el-Ahkâf, 35.

113 et-Tûr, 48.

insanlar için bir öğüt ve ibret gelmiştir."¹¹⁴ Bu Kur'an'ın parça parça nazil oluş hikmetlerinden bir başkasıdır.

Teselli bazen de Rasûlüllah'a zafer vadetmek suretiyle yapılmıştır. (ولقد سبقتم كلمتنا لعبادنا المرسلين أنهم لهم المنصورون وأن جندنا ...) "Gönderilen peygamber kullarımıza şu sözümüz geçmişti: "mutlaka kendilerine yardım edilecektir ve galip gelecek ile (وینصرك الله نصراً عزيزاً ...) "ve Allah sana şanlı bir zafer versin."¹¹⁵ âyeti bu manadaki teselliye açık delildir.

Teselli bazen de düşmanların hizmete uğrayacaklarını bildirmek suretiyle yapıyordu. Buna (سيهزم الجمع ويولون الدبر) "O topluluk bozulacak ve geriye dönüp kaçacaklardı."¹¹⁶ âyeti ile (قل للذين كفروا شغلبيون وتحشرون ...) "İnkâr edenlere söyle: Yenileceksiniz ve Cehennemde sürükleneceksiniz. Orası ne kötü döşektir."¹¹⁷ âyeti delalet etmektedir. Bu hususla ilgili olarak Kur'an'da birçok âyet vardır. Bu âyetler Rasûlüllah'la mücadele eden düşmanların mağlubiyetlerini müjdeliyerek Rasûlüllah'ın gönlünü hoş tutuyordu.

Esasen vahyin arada bir tazelenmesi, Rasûlüllah'ın, en emin bir arkadaşı olan Cebrâîl'le arasına görüşmesi, nazil olan âyetlerde mü'minlere müjde, kafirlere ise mağlubiyet bildirilmesi, Rasûlüllah'ın kalbinin takviyesi açısından şüphe götürmez hakikatlerdir. Bunu inkar etmek imkansızdır. Rasûlüllah'ın Allah tarafından kasden gönderildiği ve O'nun tarafından korunduğu bunlarla ortaya çıkıyordu.

b- Rasûlüllah'a lutuf muamele etmek (إنا سنلقي عليك قولاً ثقیلاً) âyetinin gösterdiği gibi Kur'an oldukça ağır, tahammülü zor mu'ciz bir kelimedir. Bu ilâhî kelimeler öyle bir vakar, heybet ve celal taşıyor ki, dağlara nazil olduğu takdirde, dağların haşyet ve heybetten parçalanacağı Kur'an tarafından ifade edilmektedir¹¹⁸.

Bu durum gözünde bulundurulduğu zaman Rasûlüllah'ın kalbi ince bir kalbin, bütün Kur'an'ı bir defada alabilmesinin ne kadar zor olacağı anlaşılacaktır¹¹⁹. Nitekim Hz. Âişe Rasûlüllah'ın nuzul anında maruz kaldığı haletleri anlatırken şöyle der: "Vahiy esnasında en soğuk günlerde bile alın terler, nefes alırken öğültüye benzer bir ses çıkarırdı"¹²⁰.

114 Hüd, 120.

115 el-Fetih, 3.

116 el-Kamer, 45.

117 Âl-i İmrân, 12.

118 el-Haşir, 21.

119 Bu konuda fazla bilgi için bakınız: es-Sâbü'nî, et-Tibyân fî Ulûmî'l-Kur'ân, s. 34 ve devamı.

120 Rivâyet için bkz. el-Buhârî, Sahih, I, 2-4.

c- Şer'î hükümlerde tedrice riayet etmek:

Malum olduğu gibi Kur'ân için öncelikle önemli olan, insanları şirkten kurtarmak, kalbleri iman nuruyla diriltmektedir. Allah ve Rasûlü'nün sevgisini, âhiret gününe inanmayı telkin etmektir. Bu merhaleden sonra imanın temellerini tesbit etmeye başlamış, birinci olarak da hicretten evvel, bütün ibadetlerin fihristi olan namazı emretmiştir. Hicretin ikinci ve üçüncü senelerinde orucu ve zkatı farz kılmıştır. Altıncı hicri yılda Haccı emretmiştir. Kaza evvela insanları kebairi işlemekten nehyetmiş, ancak alışık oldukları bazı şeylerin yasaklanmasında tedrice riayet etmiştir. Bu tedric meslesini bir misal ile izah edelim:

Bilindiği gibi içki arablar arasında hastalık derecesinde yaygın olan bir alışkanlıktı. Kur'ân, ribanın yasaklanmasında olduğu gibi içkiyi de dört merhaleden yasaklamıştır. Zirâ su içer gibi içki için bir toplumu alışkanlıklarından vazgeçirmiş pek de kolay olmuyor. Bu yüzden Kur'ân ilk olarak dolaylı bir yoldan içkiden nefret ettirmiş. Önce şu âyet inmiş: **ومن**

ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً "Hurma ağaçlarının meyvalarından ve üzümlerden de içki ve güzel rızık elde edersiniz. Şübhesiz bunda aklını kullanan bir toplum için işaret vardır"¹²¹.

Allah bu âyette, iki ağacı nimet olarak verdiğini beyan ederek o iki ağaca dikkat çekiyor. Üzüm ve hurma ağacı ... İnsanların bu iki ağaçtan içki ve yiyecek elde ettiklerini ifade eden Kur'ân, yiyecekleri "güzel rızık" tabiriyle medhederken, içkiyi "insan aklını giderici" manasına gelen "sekr" lafzıyla ifade etmiştir. Akıl sahibi olan henkes içkinin kötü bir şey olduğunu böylece anlar. Çünkü akıl gidericidir¹²².

Kur'ân ikinci merhaleden içkinin zarar ve menfaatlerinden bahsetmiştir **(يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كثير ومنافع للناس وإثمهما أكبر ...)** "Şarap ve kumardan soruyorlar. De ki: "O ikisinde büyük günah vardır. İnsanlara bazı menfaatları varsa da günahları menfaatlerden büyüktür"¹²³. Bu âyet öncelikle içki ve kumarın büyük zararlarına dikkat çekmiştir. Ancak buradaki menfaatten maksad insanların ticaretinden elde ettikleri karlardır. Keza kumarın da zahiri bir faydası vardır. Masa başında kazanan bir insanın geçici bir kar sağladığı bilinmektedir. Medfneliler içkiyi Şamdan alıp Hicaz bölgesinde satıyorlardı. Bu satıştan elbetteki bir kar elde ediyorlardı. Böylece Kur'ân içkinin zararlarını beyan etmekle nefret ettirmiştir. Fakat kesin bir şekilde yasaklamamıştır.

Az önce zikrettiğimiz âyetin sebab-i nuzulünde nakledilen bir rivâyete göre içlerinde Ömer b. Hattâb'ın da bulunduğu bir gurub sahabe Rasûlüllah'ın

121 en-Nahl, 67.

122 Sâbûnî, et-Tibyân, s. 35 vd. Ayrıca bkz. Sâbûnî, Revâi'ul-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm, I, 272; Kurtubî, Tefsîr, X, 128; Alusî, Tefsîr, XIV, 180.

123 el-Bakara, 219.

yanına gelerek, içkinin akıl giderici, mala zarar verici gibi zararlarından sözetmişler ve bu husustaki hüküm ne olacağını sormuşlardır. Âyet bu sual üzerine nazil olmuştur¹²⁴.

Üçüncü merhalede içki kısmı bir şekilde yasaklanmıştır. (يا أيها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلمون ما) "Ey insanlar! Sarhoşken namaza yaklaşmayın ki, ne dediğinizi bilesiniz."¹²⁵ âyetiyle, ne dediğini bilmeyecek kadar sarhoş olanların namaza durmaları yasaklanmıştır. Bunun üzerine müslümanlar içki içimini iyice azalttılar. Çünkü sadece içiyorlardı. Âyetin sebab-i nuzulü olarak bilinen rivâyete göre Hz. Ali şöyle der: "Abdürrahman b. 'Avf bir ziyafet vererek bazı sahabileri davet etti. Ziyafette o kadar içki içtik ki, aklımız karıştı. Namaz vakti gelince beni imamete geçirdiler. Namazda el-Kâfirûn Sûresini okurken (أعبد ما تعبدون) "Sizin ibadet ettiğinize ibadet ediyorum" şeklinde okudum. Âyet bunun üzerine nazil oldu"¹²⁶.

Dördüncü merhalede içki tamamen yasaklanmıştır. Konuyla ilgili âyette (إنما الخمر والميسر ... رجس من عمل الشيطان) "Ey İman edenler! şarab, kumar, dikili, taşlar ... şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçın ki kurtulusa eresiniz"¹²⁷.

d- Kur'ân'ın hıfzını kolaylaştırmak: Bilindiği gibi Arablar ümmi insanlardı. (هو الذي بعث في الأميين رسولا ...) "Odur ki, ümmiler içinde kendilerinden olan ve onlara Allah'ın âyetlerini okuyan ..."¹²⁸ âyeti bunu göstermektedir. Ayrıca Rasûlüllah'ın kendisi de ümmiydi. "Onlar ki, elçiye, o ümmi peygambere uyarlar..."¹²⁹ mealindeki الذين يتبعون الرسول النبي ... الذي بئبعت في الأميين ... âyeti buna delildir.

Kur'ân toptan indirilmiş olsaydı hıfzı çok zor olurdu. Ümmi olanlar daha çok hafızalarına itimad ettikleri için, hıfz etmek onları açısından çok mühim bir meseleydi. Okuma yazma bilenler az olduğu için yazı malzemesi de bol değildi.

e- Hadisleri anında murakabe altında tutma:

Hata işlendiği zaman müdahale etmek ibrete vasile olmak bakımından daha çok irşad edicidir. Müslümanlar yeni bir hadiseyle karşılaşında, Kur'ân o hadiseyi müslümanlar açısından en münasib olarak aydınlatıcı bir şekilde nazil oluyordu. Bir başka ifadeyle, müslümanların hatalarını düzeltici mahiyette âyetler nazil oluyordu.

124 İbnu Kesîr, Tefsîr, I, 255; Kurtubî, Tefsîr, III, 57.

125 en-Nisâ, 43.

126 İbnu Kesîr, Tefsîr, I, 500.

127 el-Mâide, 90.

128 ec-Cum'a, 2.

129 el-Arâf, 157.

Mesala Huneyn gazvesinde müslümanlar sayılarının çoğaldığını ve sayı yönünden müşriklere üstünlük sağladıklarını görünce "Bugün azlıktan dolayı mağlub olmayacağız." diyerek gurura kapıldılar. Neticede ise hizmete uğrayıp kınıldılar¹³⁰. Kur'ân müslümanların o zamanki halet-i ruhiyelerini ve bunun neticesi şöyle dile getirir: **وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتَكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ** "Huneyn gününde de yardım etmişti. Hani o gün çokluğunuz sizi böbürlendirmişti. Fakat size hiçbir yarar da sağlamamıştı. Bütün genişliğine rağmen yeryüzü başınıza dar gelmişti, nihayet arkanızı dönüp kaçmıştınız"¹³¹. Eğer Kur'ân bir dafada nazil olsaydı hataya anında müdahale etme imkanı olmazdı. Keza Bedir esirlerinden fidye alma hususunda hata yapılmış, fakat nazil olan âyetler müslümanları uyarmıştır¹³².

NETİCE

Kur'ân Allah'ın kelimadır. Binaenaleyh münzelnaleyh olan Hz. Muhammed'in veya bir başkasının sözü olamaz. Çünkü Kur'ân mu'ciz bir kelimadır, meydandadır. İsteyen herkes Onun 'icazını görebilir. Rasûlüllah'ın devrinde arab dili ve edebiyatı, üslup ve hitabetteki cezalet yönünden zirveye ulaşmış bulunuyordu. İşte Kur'ân böyle bir dönemde vahyedilmiştir. Kur'ân'ın bu sahadaki üstünlüğünü anlamak için, ilk nazil olduğu günden bugüne kadar benzeri bir kitabın telif edilmemiş olmasını düşünmek kafirdir. Kur'ân bu açıdan Rasûlüllah'ın da en büyük mu'cizesi oluyor.

Kur'ân benzerinin getirilmesi hususunda asırlardanberi meydan okmaktadır. "De ki: "Andolsun, eğer ins ve cin şu Kur'ân'ın bir benzerini getiremezler."¹³³ âyet-i Kerîmesi meydan okuma konusunda açıktır. Daha sonraki zamanlarda bir sûrenin benzerinin getirilmesi hususunda çağrı yapılmıştır. "Yoksa, onu uydurdu mu, diyorlar. De ki, "Öyleyse siz de onun benzeri on uydurulmuş sûre getirin."¹³⁴ şeklinde tahaddi (meydan okuma) yapıyor.

Kur'ân daha sonraları hasımlarının damarına dokundurarak, Kur'ân'ın benzerinin getirilmediği takdirde en ağır azaba mustahak oluncağını tehditvari bir şekilde ilân ediyor¹³⁵. Bu âyetler karşısında Kur'ân'ın hasımları mağlubiyetlerini kabul etmişlerdir. Zirâ onlar iki durumla karşı karşıya bulunuyorlardı. Ya bir sûrenin benzerini getirip Kur'ân'ı susturacaklardı, veya Kur'ân'ın tercümanı olan Rasûlüllah'ı kılıçla susturacaklardı. Vakti müşrikler Kur'ân'ın bir tek âyetinin benzerini bile getirememişlerdir. Buna karşılık

130 İbnu Kesîr, II, 343.

131 et-Tevbe, 25.

132 el-Enfâl, 67.

133 el-İsrâ', 88.

134 Hûd, 14.

135 Konu kakkında bkz. el-Bakara, 23, 24.

mallarını ve canlarını ortaya koyup kılıçla karşı koymayı tercih etmişlerdir. İkinci şıkkı tercih etmeleri birinci şıkkın imkansızlığına delildir.

Durum böyle olunca Vahyi getiren Cebrâîl sadece bir vasıtaadır. Kur'ân lafızlarının Cebrâîl'e veya Hz. Muhammed'e ait olduğu, manasının ise Allah'tan geldiği yolundaki görüşler ilim ehlinin ittifakiyle batıldır. Aksi takdirde Kur'ân'ın mu'ciz olması imkansızdır. (حتى يسمع كلام الله) "Ve eğer ortak koşanlardan biri eman dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al ki Allah'ın sözünü işitsin."¹³⁶ âyeti gösteriyor ki, kelimeler lafzı ve manasıyla Allah'a aittir.

Ve minellahi't-Tevfik

BİBLİYOGRAFYA

- Alusî, Şihâbüddîn Mahmûd, **Rûhu'l-M'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'al-Mesânî**, Beyrut, tarihsiz.
- Alwaye Dr. Mohaddin, **The Authenticity of The Holy Kur'an**, Majallatü'l-Ezher, el-Kahire, 1974.
- Beydavî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer, **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl**, İstanbul, 1926.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, **el-Câmi'us-Sahîh**, İstanbul, 1981.
- Cerrahoğlu İsmail (Prof. Dr.), **Tefsir Usulü**, Ankara, 1979.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, **el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut, tarihsiz.
- İbni Hanbel, **el-Müsned**, Beyrut, tarihsiz.
- İbni Kesîr, Ebu'l-Feda İsmâîl, **Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'Azîm**, Beyrut, 1969.
- İbnu Maceh, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, **Sünen**, İstanbul 1981.
- İbni Manzûr, Ebu'l-Fadl, Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrimî, **Lisânu'l-'Arab**, Beyrut, 1968.
- el-İsfahânî, Rağîb, **Müfredâtü'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986.
- er-Râzî, Fahrüddîn, **Mefâtîhü'l-Gayb**, Tahran (ofset), tarihsiz.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, **et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Dımaşk, 1981.
- es-Suyûtî, Celalüddîn, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Mısır, 1978.
- ez-Zemehşerî, Ebu'l-Kâsım, Mahmûd, **el-Keşşaf 'an Hakâiki't-Te'vîl**, Tahran, tarihsiz.
- ez-Zerkânî, Abdulazîm, **Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Mısır, tarihsiz.

İSLÂM HUKUKUNDA PARA VE FÂİZ TELÂKKÎSİ ZÂVİYESİNDEN ENFLASYON FARKININ ÖDENMESİ PROBLEMİ

Yrd. Doç. Dr. Ali BAKKAL*

I. PARA VE ENFLASYON

A. PARANIN NİTELİĞİ VE DOĞUŞU

Paranın iktisatçı gözüyle en belirgin niteliği "mübâdelelerde herkes tarafından kabul edilen" bir şey olmasıdır¹.

Madem ki, bir parayı para yapan en önemli faktör "herkes tarafından kabul edilebilme özelliğidir", şu halde ona bu niteliği sağlayan kuvvet nedir? Bu güç ona nereden, ya da kimden gelmektedir? Paranın yapıldığı maddenin mi burada rolü vardır? Yoksa dışarıdan bir kuvvet, meselâ bir kanun mu ona bu gücü sağlamaktadır? Bu suallere verilecek cevaplar bizi paranın mahiyeti hakkında oldukça aydınlatacaktır.

Gerçekten paranın ilk kullanılmaya başlandığı ilkel toplumları ele alınca görürüz ki, paranın ortaya çıkışı trampanın güçlüklerinden kurtulmak amacıyla harcanan çabalardan doğmuştur. Elindeki malı dilediği başka bir malla değiştirmekte güçlük çeken kimseler, biraz kurnazca hareket ederek elindeki malı evvelâ o toplumda herhangi bir kimseinin kolayca kabul edebileceği bir mala çevirmeyi, meselâ elindeki fazla malı verip, herkesin ihtiyaç duyabileceği buğday almayı düşünmüş ve ondan sonra o mal (buğday) aracılığı ile dilediği mala daha kısa yoldan ve daha kolayca kavuşabileceğini görmüştür. aynı yönde hareket eden insanlar çoğaldıkça o toplumda buğdayın paralık niteliği kuvvetlenmiş olur².

Paranın doğuşu hakkında verilen bu örnek bize onun yapısı ve niteliği hakkında birçok önemli noktaları açıklamaktadır:

a-Para ortak bir mübâdele aracıdır.

b-Para herkes tarafından kabul edildiği için saklanmaktadır.

c-Para, para olma niteliğini yapıldığı maddeden değil, hak arasındaki açık ya da kapalı bir anlaşmadan almaktadır.

Bu nitelikleri dolayısıyla para, herkesin değer verdiği kıymetli bir

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı ve İslâm Hukuku Bilim Dalı Başkanı

1 Üstünel, Besim, Makro Ekonomi, Kurtuluş Matbaası, Ankara 1975, s. 17.

2 Üstünel, Age, 18.

madenden yapılmış olabilir. Fakat bu, paranın değerini, yapıldığı maddenin değerinden ve fizikî özelliklerinden aldığını göstermez. Meselâ; midye kabukları, ya da zamanımızda olduğu gibi kağıt parçaları para olabilirler.

Bir madde para olarak kullanılmaya başladığı andan itibaren mal (meta) olmaktan çıkar. O artık bir satınalma gücünü ifade eder. Herkes onu mal olarak değil, para olarak kullanır.

Bir madde paralık niteliğini kanundan almış olabilir. Fakat bu durum, paranın paralık niteliğini kanundan veya devlet zorundan aldığını göstermez. Kanun ve devlet zoru ancak bir memleket insanlarının "umumî kabule mazhar olacak" tedâvül vasıtasının hangisi olacağına tesir edebilir. Şiddetli enflasyon dönemlerinde bazı batı ülkelerinde halkın, resmî devlet parasından başka bir malı para yerine kullandığı görülmüştür. Yine zamanımızda birçok ileri ülkede "banka parası" resmî paradan daha yaygın olarak kullanılmaktadır³.

B. PARANIN FONKSİYONLARI

Paranın ekonomik alandaki görevleri başlıca dört noktada toplanabilir:

a-Para bir ekonomide "değerlerin ortak ölçüsü" olma görevini yerine getirir. Başka bir deyimle bütün mal ve hizmetlerin kıymeti para ile ölçülür. Uzunluğun metre, ağırlığın kilo ile ölçülmesi gibi⁴.

b-"Mübâdele aracı" olması. Bir paranın iyi para olması, mübâdele aracılığı görevini iyi başarabilmesine ve herkes tarafından kullanılmasına bağlıdır⁵.

c-"Tasarruf âleti" olması. İnsanlar gelirlerinin bir kısmını geleceğe taşımak arzusunda olduklarından, gelirlerini ellerinde tutmak isterler. Paranın taşıma külfeti, saklama ve depolama masrafı, çürüme ihtimâli bulunmadığından, tasarruf için en elverişli âlettir⁶.

d-"Borç ödeme vasıtası" olması. Bütün borçlar bir sözleşmeye bağlanmakta ve borcun miktarı da para ile belirtilmektedir⁷.

İyi para bütün bu fonksiyonları tam olarak gösterebilen paradır.

B. PARA DEĞERİNİN ÖLÇÜLMESİ MESELESİ VE FİYAT ENDEKSLERİ

Paranın değeri onun satın alabileceği malların tutarı ile orantılı olarak değişir. Yalnız paranın değerinin nasıl ölçüleceği ve ne ile ifade edilebileceği çok tartışılan bir konudur.

Hiç şüphesiz, paranın değerini belirlemek için akla gelecek hal şekli, onun değerini de diğer mallar karşısında mütalaa etmek olacaktır. Fakat ilk bakışta anlamlı gibi görünen bu çözüm, bir takım teknik güçlükler

3 Üstünel, Age, 20.

4 Üstünel, Age, 22.

5 Üstünel, Age, 22-23.

6 Üstünel, Age, 23-24.

7 Üstünel, Age, 24-25.

arzedecektir:

Para değerinin ölçülmesinde, yalnızca bir tür malın esas alınması gayet kolay bir metod ise de, sağlam bir yol olmayacaktır. Para ile satın alınabilen bütün malların esas alınması durumunda ise, büyük zorluklar ortaya çıkmaktadır. Şu halde başka bir yol bulmak gerekir. Bunun için çeşitli memleketlerde, değişik usuller kullanılmıştır. Para değerindeki değişiklikleri ölçmek için başlıca üç kritere temas etmek yeterlidir:

a-Bazı iktisatçılar paranın değerini ölçmek ve ondaki değişiklikleri hesaplamak için belirli bir malı kıstas olarak kabul etmekte sakınca görmemişlerdir. Meselâ; tanınmış iktisatçı PIGOU buğdayı esas almıştır.

b-Bazı iktisatçılar tek mal yerine çeşitli mallardan meydana gelen bir toplamı gözönüne almaktadır. tüketim malları toplamı, hammedeler, işçinin geçim araçları gibi esaslar.

c-Paranın değerindeki değişimleri ölçmek bakımından en iyi metod, şüphesiz paranın alış-verişine aracılık ettiği bütün işleri gözönüne almak ve her işlemde uygulanan fiyatları iki devre arasında karşılaştırmaktır. Fakat buna fiilen imkan bulunmadığına göre, en yaklaşık metod mümkün olduğu kadar çok eşya fiyatlarından meydana getirilecek indeksler kullanmak olacaktır. "Fiyatlar genel seviyesi" veya "toplam fiyatlar" indeksleri düzenlemek gibi⁸.

D. ENFLASYON OLAYI

I. ENFLASYONUN TARİFİ

Enflasyon terimi, Latince "şişme, büyüme" anlamına gelen "inflatio" kökünden türetilen bir kelimedir. Para ile ilgili bir olay olarak bir çok tarifleri yapılmıştır:

"Para değerinin düşmesine ve fiyatların yükselmesine yol açan bir olay."⁹

"Fiyatların genel olarak yükselmesi neticesinde ortaya çıkan iktisadî dengesizlik."¹⁰

"Tedâvüldeki nominâl millî değer, yani paranın reel millî değere, bir başka deyişle tedâvüldeki mallara oranla artması."¹¹

"Mal ve hizmetlere olan toplam talebin, mevcut kaynaklar oranla çok daha fazla olması."¹²

Görüldüğü üzere enflasyon olayı, bazen sebepleri bazen de neticeleri ile tarif edilmiştir.

8 Üstünel, Age, 98-101.

9 Ergin, Feridun, Ak İktisat Ansiklopedisi, İstanbul 1964, Cilt I, s. 279.

10 Meydan Larousse, İstanbul 1971, Enflasyon Md.

11 Aktan, Hamza, Enflasyon Olayı ve İslâm'da Getirilen Önleyici Tedbirler (Enflasyon, 3. Makale, İstanbul 1983), 131.

12 Meydan Larousse, Enflasyon Md.

Enflasyonun en açık belirtisi, alım-satıma konu olan mallar karşısında para değerinin düşmesi, dolayısıyla eşya fiyatlarının yükselmesidir. Tabii ki, böyle bir hadisenin meydana gelebilmesi için tedavüldeki paranın, mal hacmine oranla artması gerekir. Ancak, bu hadise her zaman fazlaca para basılıp piyasaya sürülmesi neticesinde meydana gelmez. Eğer tedavüldeki para miktarına oranla mal hacminde bir azalma olursa yine enflasyon olayı ortaya çıkacaktır. Ancak genellikle enflasyon, mevcut mal hacmi ile tedavüldeki para belli bir oranda bulunuyorken, devletin para basarak piyasaya sürmesi neticesinde, bu oranın para aleyhinde bozulması şeklinde ortaya çıkar.

2. ENFLASYONUN SEBEPLERİ

a-Devlete ait yükümlülüklerin yerine getirilmesi ya da geleceğe ait bazı büyük projelerin gerçekleştirilmesi için devletin paraya ihtiyaç duyması.

b-İç savaş, kıtlık, kuraklık, büyük ölçüdeki tabii afetler, ülke çapında meydana gelen grev ve fabrika kapatmalar gibi sebeplerle, tedavüldeki paray oranla mal hacminin azalması.

c-İthal mallarının fiyatlarının yükselmesi ve bu yükselişin piyasadaki birçok mala yansımış olması.

d-Bazı sebeplerden dolayı mâliyet fiyatlarının yükselmesi.

3. ENFLASYONUN NETİCELERİ

Azgın bir enflasyon en büyük iktisâdî felâkettir. Bazı felâketlerin önüne birkaç yılda geçmek, ya da onun zararlarını gidemek mümkün olduğu halde, enflasyon kendisinden kurtulmanın çok zor olduğu iktisâdî bir canavardır. Bu zararlardan bazılarını şöylece sayabiliriz:

a-Para “değerlerin ortak ölçüsü” olmaktan çıkar. Halk enflasyona maruz kalan para yerine başka “değer ölçüleri” bulma yolunu seçer. Para en önemli vazifesini yeterince yapamaz.

b-Mübâdele aracı olarak para yerine bazı mallar ya da başka paralar kullanılmaya başlanır. Meselâ; memleketimizde ne zaman enflasyon olsa latına yüklenme olur. Şimdi ise yabancı paralara itilaf ediliyor.

c-Para “tasarruf aleti” olmak yerine “israf aleti” olur. Paranın değeri günden güne düştüğü için, hiçkimse onun elinde uzun müddet tutmak istemez. Eline para geçen birçok insan, büyük bir arzu ve iştiaqla almak istemese bile, bazı şeyleri kerhen alır. Zira paranın, para olarak elinde durması kendisi için daha çok zararlı olacaktır. Para cepte dururken küçüleceğine, onu en kısa zamanda bir mala bağlamak daha kârlı görünür. Bu da insanların lüzumsuz yere birçok mal almalarına, dolayısıyla israfa sebebiyet verir.

d-Borç ödeme meselelerinde büyük haksızlıklar meydana gelir. Gerektiğinde halk parayı değil de başka bir şeyi borç ödeme kıstası olarak almaya başlar. Borç vererek bazı insanlarda iyilikte bulunma hadisesi de

büyük ölçüde ortadan kalkar. zira borç veren, bilir ki bu yıl kendisinden 1000 Lira olarak çıkan para, % 50 enflasyon olması halinde bir yıl sonra kendisine 500 Lira olarak dönecektir. Buna da çok az kimse rıza gösterebilir.

Enflasyon bir cemiyetteki yardımlaşmayı ortadan kaldıran en büyük maniadır.

e-Bütün fiyatlar enflasyonla aynı zamanda yükselmez. Meselâ; işçi, memur ve dar gelirlielerin ücretleri enflasyon oranına çıkarılsa bile aradan belli bir zaman geçtikten sonra bu gerçekleşir. Bu da, bütün dar gelirlielerin azınsanmayacak bir süre enflasyonun altında ezilmelerine sebebiyet verir. Ücretler enflasyonu yavaş takip eder.

f-Enflasyon mal piyasasında da bir takım dengesizliklere ve düzensizliklere sebebiyet verir. Enflasyonist dönemlerde toptan eşya fiyatları sür'atle arttığı halde, perakende fiyatlar aynı hızla artmazlar: Perakende fiyatların artışı daha yavaş olur. Bu yüzden perakendeci esnaf enflasyon yüzünden büyük zarar görür, bazıları kepenkleri kapatmak mecburiyetinde kalır.

g-Piyasada bazı ihtiyaç malları yeteri kadar fazla değilse, büyük tüccarlar tarafından bunlar toplanıp stok edilir. Bir müddet sonra haddinden fazla pahalı olarak azar azar piyasaya sürülür. Böylece enflasyonist dönemlerde bazı malların sıkıntısı çekilebilir. Üstelik bunlara sahip olanlar da çok palalı olarak bunlara sahip olurlar.

h-Yatırımlar büyük ölçüde yavaşlar. İşadamları enflasyonist dönemlerde iki yönden uzun vâdeli yatırımlardan kaçınırlar: Birinci olarak "değişken paray" fazla güvenemezler. Yatırımların kaç malolacağı, gerekli paranın nasıl bulunacağı, yatırımların nasıl biteceği meseleleri işadamlarını daima düşündürür. İkinci olarak artan talebi karşılamak için ucuz ve kısa vâdeli üretime yönelirler. Çünkü bunlar çok daha kârlıdır.

i-İşadamlarının uzun vâdeli yatırımlardan kaçınmaları, kısa ve daha ucuz üretimi tercih etmeleri, üretim mallarının kalitesini düşürür. Bu da, gerek iç ve gerekse dış piyasada büyük ölçüde bir güvensizlik havası meydana getirir.

j-Köklü bir üretim olmaması sebebiyle ihracat yavaşlar, ithalatta yükselme görülür.

k-Enflasyonun en büyük felâketlerinden birisi de ahlâk buhranına sebebiyet vermesidir. Enflasyon cemiyet fertlerinin en fakirinden en zenginine kadar birçok insanın gayr-ı meşru işler yapmasına sebebiyet verir. Fakirler ve dar gelirlieler geçimlerine normal olarak yetecek parayı meşru dairede elde edemeyince gayr-ı meşru işlere girerler, zenginler de iktisâdî dengesizlikten istifâde ile hem iş hayatında hem de özel hayatlarında gayr-ı meşru işler yapabilirler. Tabii, böyle bir cemiyette de yine iyi ve doğru insanlar bulunacaktır. Fakat böyle zamanlarda fakirinden zenginine, memurundan amirine kadar birçok sınıfta normal zamanlara göre gayr-ı meşru hareketler fazlaca görülecektir.

Enflasyon vasıtasıyla zengin kesim daha zengin, fakir kesim de daha fakir olur. Bu bakımdan enflasyon cemiyette kötü bir tabakalaşmanın en önemli faktörü durumunda olacağı için ortaya çıkacak çatlakların giderilmesi uzun zamanlar alacaktır.

Enflasyon insanlarda diğergamlık yerine hodgamlığı ve bencilliği hortlatır. Cemiyette toplumun menfaatini düşünenler azalır, kendi menfaatlerini herşeyin üstünde tutanlar çoğalır.

Enflasyonun bir faydası varsa, o da devletin piyasaya sürdüğü para değeri kadar kâr etmesidir. Böylece devlet vazifelerini daha rahat bir şekilde yerine getirebilmekte, yatırımlar için kaynak temin edebilmektedir. Fakat öte yandan bu durum yukarıda saydığımız iktisâdî ve içtimâî dengesizliklere ve bozukluklar sebebiyet vermesi için devletin fazla para basmak yerine, yeni vergilerin ihdas edilmesi, ya da başka gelir kaynaklarını harekete geçirmesi gerekir.

4. ENFLASYONU ÖNLEME TEDBİRLERİ

Enflasyon, tedâvüldeki mal hacmine oranla, genellikle tedâvüldeki para oranının artması şeklinde ortaya çıktığı için, bütün tedbirler mal hacmi ile para hacminin belli bir seviyede kalmasını sağlayıcı nitelikte olmalıdır. Bu da ancak iki şekilde olabilir:

a-Tedâvüldeki para miktarının azaltılması.

b-Tedâvüldeki mal hacminin artırılması.

Paraya ihtiyaç olduğu içindir ki, para miktarı, mal hacmine oranla enflasyona sebebiyet verecek derecede çoğaltılmıştır. Mevcut paranın azaltılması mümkün olmakla beraber, bu çok acı reçetelerin uygulanmasını gerektirmektedir ki, hiçbir iktidarın bun gerçekleştirmesi mümkün görünmemektedir. Şu halde alınacak tedbirlerin hepsi genellikle mal hacmini arttırıcı yönde olmak durumundadır. bu tedbirleri kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

a-Tam istihdam. Üetime yönelik bütün faaliyetlerin ve imkânların tam olarak kullanılması gerekir.

b-Rasyonel ve dengeli üretim. Tam istihdâm her zaman yeterli bir çâre olmayabilir. Üretimde rasyonellik ve denge de aranmalıdır. Rasyonel ve dengeli üretimde, sermaye ve emek faktörlerini en verimli bir biçimde kullanmak gerekir.

Dengeli üretim, kaynaklır kaynak israfına gitmeden en uygun biçimde kullanmaktır.

c-Zarûf olmayan taleplerin kısılması. Enflasyonist dönemlerde hiç kimse parayı uzun zaman elinde tutmak istemez. Bu batımdan lüzumlu lüzumsuz her nevi mala talep olabilir. Paranın ütime yönetilmesi için bazı tedbirlerin alınmasının yanısıra, bazı vergiler ve kısıtlamalarla zarûf olmayan taleplerin kesilmesi gerekir.

d-İhrâcâtın teşvik edilmesi.

e-Üretilen malların piyasaya dengeli bir biçimde piyasaya arz edilmesi; stokçuluğun önlenmesi, üretilen malların mümkün olduğu kadar en çok ihtiyaç duyulan yerlere kadar ulaştırılması, malların muayyen bölgelerde çarçur edilmemesi...¹³

f-Yatırım alanında devletin yeni politikalar geliştirmesi.

g-Kamu personel ve altyapı harcamalarının asgari düzeyde tutulması.

h-Real fâzin önüne geçilmesi:

Fâiz maliyete yansdığı için, o oranda malların pahalılaşmasına sebep olur. Ve bu oranda da enflasyonun sebeplerinden sayılır.

Kısacası, daha çok malın üretimine yönelik olmak üzere para ile mal arasında muayyen bir dengesi sabit hale getirecek her türlü tedbir, enfasyonu önleme tedbirlerindedir.

II. İSLÂM'DA PARA VE FÂİZ

A. PARA VE PARA ÇEŞİTLERİ

1. GENEL OLARAK

Eşyanın değerini ölçmeye ve serveti biriktirmeye yarayan vasıtaya "para" denir. Ancak, ödeme vasıtası olarak kullanılan her şey para değildir. Bazan arpa, buğday, tuz, bakır, demir ve buna benzer maddeler ödeme asıtası olabilirler¹⁴.

İslâm hukukçuları değer olma (semeniyet) özelliği bakımından ödeme vasıtalarını başlıca iki kısma ayırmışlardır:

a-Değer olma (semeniyet) vasfını kendi özünde bulunduran ödeme vasıtaları: Bunlar altın ve gümüşdür. Altın paraya dinâr, gümüş paraya dirhem denilir. Altın ve gümüş, para olarak yaratılmışlardır¹⁵.

b-Değer olma vasfını (semeniyet özelliğini) kendi özünde bulundurmayanlar. Bunlar da iki kısımdır:

aa-*Mislî mallar* : *Mecelle* 'de şöyle tarif edilmiştir: "Mislî, çarşı ve pazarda mu'teddünbih ya'ni bahânın ihtilafını mücib bir tefâvütsüz misli bulunan şeydir." *Mecelle*, Madde, 145.

bb-*Felsler* : Altın ve gümüşün dışındaki, bakır, demir ve bunların kalay ve kurşun gibi şeyler olan alaşımlarından basılan paralara fülûs denilmiştir¹⁶. Bunlar genellikle piyasanın bozuk para ihtiyacını karşılayan, düşük değerli paralardır.

2. PARA ÇEŞİTLERİ VE ÖZELLİKLERİ

13 Geniş bilgi için bkz. : Hamza AKTAN, *Enflasyon ve İslâm Ekonomi Politikası İçinde Enflasyona Karşı Alınabilecek Tedbirler*. (İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları kitabı içinde), s. 129-150.

14 Serahsî, *Mebstût*, Mısır, Tarih Yok, Cilt XIV, s. 2.

15 Serahsî, *Age*, XII, 183, XXII, 21.

16 Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarfih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1972, Cilt V, s. 74.

a) Dînar ve Dirhemler

Altın ve gümüş hılkaten, ceheriyet bakımından para olarak yaratılmışlardır. Halis altından ve halis gümüşün darbedilirler. Ancak darb işinin kolay olması için içinde bir miktar katkı maddesi bulunur. Tedâvüldeki altın paralar 24 ayar, gümüş paralar da % 100 saf gümüş değildir.

Öz kıymetleri, yani mâdenî değerleri resmî değerlerine eşit denecek kadar yakındır.

Tedâvülde kalmaları halinde kolayca yenileriyle değiştirilebilirler.

Altın ve gümüşün birbirleriyle ya da kendi cinsleriyle değiştirilmeleri halinde sarf hükümleri geçerlidir.

Enflasyona çok az sebebiyet verirler.

20. asrın ilk çeyreğine kadar ödeme aracı olarak kullanılmışlardır. Altın ve gümüş miktarının mahdut olması ve devletin her an yeni paray ihtiyacı olması sebebiyle para olarak kullanılmaları terkedilmiştir. Bundan böyle para olarak kullanılmaları uzak görülmektedir.

b) Mağşûş Paralar

Düşük ayarlı altın ve gümüşten darbedilen paralara denir. Ayarlarının düşük olması katkı maddesinden kaynaklanır.

Katkı maddesi içindeki altın ve gümüşten az olanlara "el-mağbûbu'l-gışş" denilir. Bunlarda altın ve gümüş galib durumda olduğundan saf altın ve saf gümüş gibi değerlendirilmeylerdir. Esasen mağşûş terimi bunlar için kullanılmaz. Bunların özellikleri dînar ve dirhemler gibidir.

Katkı maddesi, içindeki altın ve gümüşten fazla olan paralara "el-gâlibü'l-gışş" denilmiştir. Mağşûş para terimi bunlar için kullanılır. Bunlar, felsler gibi değerlendirilir ve onların özelliklerini taşır.

c) Felsler

Bakır, demir ve bunların kalay ve kurşun gibi şeylerle olan alaşımlarından basılmış paralardır.

Maden olarak öz kıymetleri, resmî ve tedâvüldeki kıymetlerinin altındadır.

Bunların eşyaya değer olma (semeniyet) özelliği, toplumun bunları para olarak kabul etmesinden kaynaklanır¹⁷. Ancak, burada âkdeynin onları para olarak kabul edip etmemesinin de rolü önemli görülmüştür:

İmâm Muhammed'e göre, felsler râic oldukları müddetçe altın ve gümüş gibidir. Onlardaki para olma (semeniyet) özelliğinin sübütü, âkideynin onları para olarak kabul etmesi ile değil, toplumun kabul etmesiyledir¹⁸. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, felsler ıstılahe semen

17 Serahsî, XII, 183; Zeyleî, Tebyîn, IV, 90-91.

18 Aynı yerler.

sayılmakla beraber onlardaki paralık vasfının (semeniyetin) sübûtu veya sona ermesi sadece âkideynin kabulüne bağlıdır. Yani, iki tarafın para olarak kabul ettikleri şey para olur, etmedikleri şey para olamaz. Felslerin paralık vasfı (semeniyeti) sona erince, aslı maddeleri itibariyle "urûz" olarak kalırlar.¹⁹

Toplum tarafından para olarak kullanılmayınca, yani tedâvülden kalkınca, ancak öz kıymetleri kadar bir değer ifade ederler.

Para olarak kullanılma sahası daraltılmıştır:

aa-Çoğunlukla felslerin mudârebe şirketinde sermâye olarak kullanılması câiz görülmemiştir. Meselâ; Hanefîler²⁰, Şâfiîler²¹ ve Hanbelîler²² felslerin bu şirkette sermâyeye olarak kullanılmıyacağı kanaatindedirler. Ancak, Mâlikî mezhebi ile Hanefîler'den İmâm Muhammed bu görüşün zıddını benimsemişlerdir²³.

bb-Altın ve gümüşte fâzin cereyan ettiği hususunda ittifak bulunmakla beraber, felsler için aynı ittifak sağlanamamıştır. Şâfiîler'e göre altın ve gümüşte ribânın illeti semeniyet olduğu halde bu illeti sadece bu iki maddeye inhisar ettirerek para olarak kullanılan felslere şâmil kılmamışlar, dolayısıyla felslerde ribânın cereyan etmediğini kabul etmişlerdir²⁴. Hanefîler'e göre fazlalık ribâsı (ribe'l-fadl) cereyan etmemekle beraber²⁵, tehir ribâsı (ribe'n-nesfe) cereyan eder²⁶. Buna göre, peşin olarak bir felsi iki fels karşılığında satmak caizdir. Ancak, veresiye olarak câiz olmaz. Çünkü fazlalık ribâsının illeti mevcut değildir. Ama tehir ribâsının illeti olan "cins birliği" mevcuttur²⁷.

Ancak Hanefîler'den İmâm Muhammed felselerde, altın ve gümüşte olduğu gibi, her iki fâzin cereyan ettiği kanaatindedir²⁸. Çünkü bunlardaki semeniyet vasfı altın ve gümüşte olduğu gibi mevcuttur. Mâlikîler'e göre de felselerde ribâ cereyan eder²⁹.

cc-Felslerin zekâta konu olup olmayacağı da tartışılmıştır³⁰.

dd-Hanefîler felsleri asıl itibariyle urûz nevinden kabul etmişlerdir. Mübâdele esnesinde onlara verilen kıymet de, âkideyn tarafından verilen kıymetten kaynaklanır. Onların zâtî kıymetleri yoktur. Mübâdele esnasındaki tayin ile taayün ederler. Bu batımdan felslerde "selem" câizdir. Bu görüş

19 Bkz. : Serahsî, *Mabsût*, XII, 183; Zeyle'î, *Tebyîn*, IV, 90-91.

20 Serahsî, *Mabsût*, XXII, 21.

21 Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, II, 417.

22 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, V, 120.

23 Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 82.

24 en-Nevevî, *Mecmu'*, IX, 445-447; İbn Hacer, *Age*, IV, 279; er-Remlî, N. *Muhtâc*, III, 418.

25 Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 31.

26 el-Mergînânî, *el-Hidâye*, V, 287.

27 Zeyle'î, *Tebîn*, IV, 90-91.

28 el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 31.

29 el-Mevsilî, *Age*, II, 31; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 8.

30 Bkz. : Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, V, 73-77.

İmâm Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf'a aittir ³¹. İmâm Muhammed onları tam olarak para vasfında gördüğünden, felslerde selem'in caiz olmadığı kanaatindedir. Tıpkı dînar ve dirhemlerde olduğu gibi³².

Felsler bozuk para ihtiyacını karşılarlar. Onların iktisâdî gücünü bozuk para çerçevesinde düşünmek daha doğru olur. İslâm hukukçuları birçok yerlerde onu para olarak kabul etmekle beraber, altın ve gümüşteki özelliklerin hepsini felslere de vermemelerinin bir sebebini deburada aramak gerekir. Ancak, yegâne sebep bu değildir.

d) Kağıt Paralar

Kağıt paralar, felslerin özelliklerini taşırlar. Ancak, zamanımızda kağıt paralar altın ve gümüşü rafa kaldıracak derecede para olarak kullanılmakta ve asırlar boyunca onun yerini bir başka paranın tutamayacağı gözlenmektedir.

Kağıt paraya benzer bir paranın tedâvüle konulması çalışmaları belki ilk olarak Hz. Ömer zamanına rastlar. Bugünkü şekilde kağıt paranın kullanılmaya başlanması çağımıza yakın zamanlarda başlamıştır.

Tarihçi Belâzurî'nin nakline göre, Hz. Ömer, deve derisinden para yapıp tedâvüle koyma teşebbüsünde bulunmuştur. Ancak, kafi miktarda deve derisinin bulunmadığı kendisine bildirilince bundan vazgeçmiştir ³³. Rasûlullah devri müesseseleri üzerine önemli bir eser sahibi olan Kettânî de bazı şiirlerden istişhad ederek aynı meseleden bahsetmiştir ³⁴.

Bu tarihî bilgilerle bazı fetvalar beraber nazar alındığında Hz. Ömer, sadece böyle bir teşebbüste bulunmakla kalmamış, bir miktar para da basmıştır. İmâm Mâlik, kendisinden yapılan bir rivâyete göre, deriden yapılan ve üzerine sikke basılıp insanlar arasında tedâvül eden paraların altın ve gümüş paralarla veresiye olarak satılmasına cevaz vermemiştir ³⁵. Şu halde İslâm'ın ilk devirlerinden deriden paralar teâvüle çıkarılmıştı. Nitekim Muhammed Hamidullah, Hz. Ömer devrinde deriden para basıldığı kanaatindedir³⁶.

Kağıt paraya benzer ilk paralar bunlardır ve felsler gibi kabul edilmişlerdir. Bundan sonra ilk kağıt para 1840 tarihinde Sultan Abdülmecîd'in ikinci saltanat yılında "Kâime-i mu'tebere-i nakdiyye" namı altında tedâvüle çıkarılmıştır ³⁷. Bugün kağıt para vazgeçilmesi mümkün olmayan yegane para mahiyetinde bulunmaktadır. Tabii ki, bunun yanında para gibi fonksiyonları bulunan başka evraklar da ortaya çıkmıştır. Bunların da aslı kağıttır. Kağıt para, paralık vasfını halkın kabulü ve devlet

31 Kâsânî, *Bedâî'*, V, 208.

32 Kâsânî, *Age*, V, 208; Serahsî, *Mebûsât*, XII, 126; Mergînânî, *Hidâyet*, V, 327.

33 el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, II, 578.

34 el-Kettânî, *Abdulhayy, et-Terâtibü'l-İdâriyye*, I, 422.

35 İmâm Mâlik, *Müdevvene*, III, 396.

36 Hamidullah, *Muhammed, İslâm Peygamberi*, II, 1042.

37 Hamdi Döndüren, *İslâm'da Para-Kredi Faiz Ve Enflasyon İlişkileri, İslâmî Araştırmalar*, Sayı 3 Ocak 1987, s. 65.

otoritesinden almaktadır.

B. İSLÂM'DA FÂİZ

1. CÂHİLİYYE DEVRİ'NDE FÂİZ

Câhiliyye devri Arapların bildiği ve uyguladığı fâiz, tehir fâizi idi. Ve bu birkaç sene uzatarak kat kat fâiz uygulamasına gidilmiştir. Uygulama şöyle oluyordu:

Paraya ihtiyacı olan bir adam, parası olan başka bir adama gider ve meselâ, "Bana 10 altın ver, seneye sana 12 altın vereyim" derdi. Adam kabul ederse akid yapılırdı. Sene sonu gelip de borçlu olan kişi parayı ödeyemezse, alacaklı gider borçluyu bulur ve kendisine "Borcunu ödeyemezsen, gelecek seneye 15 altın olarak öde" deyip, vâdeyi bir sene uzatır ve fâizi de artırır. Ya da borçlu alacaklıyı bulur, aynı teklifi yapar ve aynı şekilde anlaşılırdı.

Borçlular, borçlarını ödeyemedikleri takdirde, işin sonu borçlunun köleleştirilmesine kadar gidiyordu.

Cahiliyye Arapları fâize o kadar alışmışlardı ki, İslâm kesin olarak bunu yasakladığı zaman, bunu mantıklarıyla bağdaştıramamışlardı. Çünkü onlar "alış-veriş fâize gibidir"³⁸ diyerek, kâr edinmede aslolanın fâiz akdi olduğunu ve bu yönüyle alış-verişin de fâize benzediğini ileri sürüyorlardı. Eğer maksad kâr ise, bunun en iyisi fâizde mevcuttu. Cenâb-ı Allah ise ikisinin aynı şey olmadığını beyan ederek, alış-verişi helal fâizi haram kılmıştır³⁹.

2. İSLÂM'DA FÂİZ TELAKKİSİ

VE

FÂİZİN İLLETİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

İslâm Cahiliyye devrinde bilinen tehir fâzini kaldırmıştır. İkinci olarak bazı alış-veriş şekillerindeki uygulamaların da İslâm, fâiz olduğunu kabul etti. bu fâiz çeşidi, fazlalık fâizidir. Zirâ, İslâm bazı alış-verişlerde karşılıksız olarak fazlalıkların mevcudiyetini görmüş ve bunlar o zamana kadar fâiz olarak telakki edilmemekle beraber, İslâm tarafından fâiz olarak telakki edilmiştir.

İslâm'da fâiz telakksinin esasını oluşturan hadisleri şöyle sıralayabiliriz:

aa-Ubâdetü'bnü's-Sâmit'ten rivâyet edilen bir hadiste, Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuşlardır: "Altın altın karşılığında, gümüş gümüş karşılığında, buğday buğday karşılığında, arpa arpa karşılığında, hurma hurma karşılığında, tuz tuz karşılığında misli misline, müsâvî ve peşin olarak satılırlar. Bu sınıflar (cinsler) değiştiği zaman peşin olmak şartıyla istediğiniz

38 Bakara, 275.

39 Bakara, 275.

gibi satın” 40.

Bu rivâyetin sonunda şu da vardır:

“Rasûlullah bize, arpa karşılığında buğdayı, buğday karşılığında arpayı peşin olmak şartıyla istediğimiz gibi satmayı emretti.” 41. Bu da arpa ve buğdayın iki ayrı cins olduğu hakkında sarîh bir ifadedir.

bb-Ma'mer b. Abdillâh' Rasûlullah (sav)'ın şöyle dediğini rivâyet ediyor: “Taam karşılığında taam (yiyecek maddesi) misli mislidir. “Ravî diyo ki, “O gün bizim yiyeceğimiz (taam), arpa idi” 42.

cc-Ebû Sâîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre'nin Peygamber Efendimizden naklettikleri bir hadis şöyledir:

Hz. Peygamber (sav), ashabtan bir adamı Hayber'de (tahsildar) olarak görevlendirdi. O zat dönüşünde Hz. Peygamber (sav)'e ve ashâba iyi cins (cenfb) hurma getirmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) kendisine şöyle sordu:

- Hayber'in bütün hurmaları böyle midir? Adam:

- Hayır; biz bunun bir ölçeğini, iki ölçek (değeri düşük hurma) karşılığında alıyoruz” dedi. Hz. Peygamber (sav) bunun üzerine şöyle buyurdu:

- Böyle yapma! Değeri düşük hurmaları para (dirhem) karşılığında sat, sonra o parayla iyi cins (cenfb) hurmayı al.” 43

Bu rivâyetlere dayanarak Mezheb imamları ribâ'nın illetini şöyle istinbat etmişlerdir:

Haneffiler'e göre ribhamın illeti :

Cins birliğiyle beraber tartı (vezn) veya ölçü (keyl) birliğidir 44. Buna göre, iki eşya arasında iki beraberlik bulunursa hem fazlalık, hem de nesfe ribâsı cereyan eder. eğer sadece cins birliği bulunuyorsa, fazlalık ribâsı cereyan etmemle beraber, nesfe ribâsı cereyan eder.

Bu illet anlayışına göre, hiçbir maddede ve parada gecikme fâizi (ribe'n-nesfe) uygulamak mümkün değildir. Ancak, sayı ile ve uzunluk ölçüsüyle satılan mallar kendi cinsleriyle satıldıklarında fazlalık olabilir. Buna göre, bir felsi iki felse satmak caizdir 45. Ama veresiye olarak bu mümkün değildir. Fakat İmâm Muammed felsleri altın ve gümüş gibi para olarak kabul ettiğinden peşin olarak bir felsin iki fels mukâbilinde satılmıyacağı kanaatindedir 46. Bu anlayışla İmâm Muhammed vezniyet içinde semeniyeti de illetin bir cüzü olarak kabul etmiş ve bu cüz'ün bulunduğu yerde fâizin cereyan edeceği kanaatine varmıştır.

40 Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, V, 218 (Hadisi Ahmed b. Hanbel, Müslim, Nesâî, İbn Mâce, Ebû Davud rivayet etmişlerdir.)

41 Şevkânî, *Neyl*, V, 218.

42 Şevkânî, *Neyl*, V, 218 (Hadisi Ahmed ve Müslim rivâyet etmişlerdir.)

43 Şevkânî, *Neyl*, V, 220 (Hadisi Buhârî rivayet etmiştir).

44 Kâsânî, *Bedâ'i*, V, 183; Serahsî, *Mebûât*, XIII, 113, Mevsulî, *İhtiyar*, II, 30.

45 Mevsilî, *İhtiyar*, II, 31.

46 Kasânî, *Bedâ'i*, V, 185; İbn Kudâme, *Muğnî*, IV, 8; Mevsilî, *Age*, II, 31.

Haneffler'in anlayışına göre, malla malın mübâdelesi (trampa) çok kayıtlı şekiller içinde mümkün olabilir. Meselâ; demirle kireci biri peşin diğeri veresiye olmak üzere mübâdele etmek mümkün değildir. Bunlarda cins birliği olmadığı için tartı ile (veznen) fazlalık caiz ise de, tartı (vezin) birliği sebebiyle peşin olarak satılmalan gerekir.

Malikîler'e göre, ribânın illeti ribânın çeşitlerine göre biraz değişik biçimde ele alınmıştır :

Fazlalık ribâsında, altın ve gümüşte illet, nakdiyyet (semeniyyet) ⁴⁷, diğer eşyada ise, kût ve iddihardır, yani, iddihar ve depolamaya elverişli olan yiyecek maddeleridir ⁴⁸. Buna göre, para ve yiyecek özelliğini taşımayan maddeler peşin olarak değiştirildiklerinde ribâ cereyan etmez.

Mâlikîler'e göre nesfe ribâsında para olarak kullanılan maddelerde semeniyyet illet olarak kifayet eder, yiyecek maddelerinde ise iddihara elverişli olma şartı aranmamış, tu'miyyet (yiyecek maddesi olması) illet olarak kâfi görülmüştür ⁴⁹.

Malikîler semeniyyet illetinin, illet-i kâsıra mı, yoksa illet-i müteaddiye mi? olduğunu tartışmışlardır. Her ne kadar onlar semeniyyeti illet-i kâsıra olarak kabul etmiş iseler de, bunu felsler ve diğer paralar geçirerek onlarda da ribânın cereyan ettiği kanaatine varmışlardır ⁵⁰. Onlara göre, semeniyyetin illet-i kâsıra olması, bu özelliğin altın ve gümüşte galiben bulunması demektir. Halbuki bu özellik altın ve gümüşün dışındaki maddelerde bu orandabulunmaz ⁵¹. Fakat, başka maddeler semen olarak kullanıldıkları takdirde onlara da bu illet uygulanır.

Mâlikîler'e göre, para olma özelliğini taşıyan her şeyde hem fazlalık fâizi, hem de tehir fâizi geçerlidir. Trampa satışında biraz daha esneklik vardır. Yiyecek maddelerinin dışındaki maddeler, hem peşin hem veresiye olarak birbiri karşılığında satılabilmektedirler.

Şâfiîler'e göre, gerek fazlalık ribâsında ve gerekse nesfe ribâsında yaklaşık olarak Mâlikîler'le aynı illet götüşünü paylaşmışlardır.

Altın ve gümüşte semeniyyet, diğer maddelerde mat'ûmiyyet, yani yiyecek maddesi olması ⁵². Semeniyyeti de sadeve altın ve gümüşe inhisar ettirerek bunun illet-i kâsıra olarak kabul etmişler, başka maddeler para olarak kullanılsalar bile bunlarda fâizin cereyan etmeyeceği kanaatine zâhib olmuşlardır ⁵³.

47 İbn Rüşd, el-Hafid, Bidâye, II, 108; Zühaylî, Fikhu'l-İslâmî, IV, 684.

48 İbn Rüşd, el-Hafid, Bidâye, II, 107; Zühaylî, Fikhu'l-İslâmî, IV, 685.

49 Bilmen, İstâlâhat-ı Fikhiyye Kamusu, VI, 106; Zühaylî, F. İslâmî, IV, 685.

50 İbn Rüşd el-Hafid, Bidâye, II, 108; İbn Rüşd, Age, II, 108.

51 Aynı yerler.

52 Zühaylî, Fikhu'l-İslâmî, IV, 686.

53 Nevevî, Mecmû', IX, 444-447; Remlî, N. Muhtâc, III, 418; Zühaylî, Age, IV, 686.

Hanbelîler'den üç farklı görüş nakledilmiştir. Bunların en meşhuru Hanefîler'le aynıdır⁵⁴. İkinci görüş ise, Şâfiî mezhebi doğrultusundadır⁵⁵.

Zâhirîler nasların talilini kabul etmediklerinden kıyas yoluyla naslardaki hükmün başkasına geçirilmesine karşıdırlar. Onlara göre fâiz sadece hadiste geçen altı maddede geçerlidir⁵⁶. Ancak, onlar bu görüşte olmakla fâiz kapısını sonuna kadar açık bırakmış değillerdir. Çünkü onlara göre karz (borç) akdinde her türlü maddede fâiz cereyan eder. Borç olarak verilen bir şey hiçbir şekilde fazlalıklı olarak geri istenemez⁵⁷. Fâizin umumiyle borç akidlerinde cereyan ettiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla bütün islam mezheplerine göre illet anlayışında bazı farklar bulunsa bile, fâiz kapısı umumen kapalı bulunmaktadır.

Ribânın illeti hakkındaki görüşleri kısaca şöyle toplayabiliriz:

Hanefîler'e göre, vezn (tartı) maa'l-cins, keyl (ölçü) maa'l-cins.

Mülkîler'e göre; semeniyet, iktiyât ve iddihar (ribe'n-nesfe'de iktiyat kafi görülmüştür).

Şâfiîler'e göre; semeniyet, mat'ûmiyyet.

Hanbelîler'in mehur görüşüne göre; Hanefîler'in görüşünü benimsemişler.

Zâhirîler'e göre; bey' ve selemde sadece hadiste geçen altı maddede fâiz cereyan eder. Borç akdinde ise bütün mallarda cereyan eder.

III. PARANIN DEĞER KAYBI VE ENFLASYON FARKI

A. PARANIN DEĞER KAYBI

Tevhite para olarak kullanılıp da değeri düşmeyen hiçbir para yoktur. İslâm hükümcüleri, altın ve gümüşün para olarak yaratıldıklarını, dolayısıyla para olarak kıymetlerini öz kıymetlerinden aldıklarını kabul ettikleri halde, bunlarda da değer düşmesi gözlenmiştir. İslâm'ın ilk devirlerinde 10 dirhem gümüş 1 dînâr değerindeydi. 1 dînâr altın 7 dinar ağırlığındaki gümüş değerinde idi. Yani 1 dirhem altın 7 birim gümüş değerinde idi. Fakat zamanımızda 1 birim altın 40 birim gümüş değerini dahi geçmiş durumdadır. Buna göre gümüş altın karşısında % 80'in üstünde değer kaybetmiştir.

Altın da mallar karşısında değer kaybetmiştir. Hz. Peygamber (sav) zamanında, 5 dirheme, yani yarım miskâl (yaklaşık olarak 2 grama) bir koyun alınabiliyordu. Fakat, bugün aynı ağırlıktaki altın ile bir koyun almak mümkün değildir. Şu halde altın da bazı mallar ve maddeler karşısında değer kaybetmiş bulunmaktadır.

Bir paranın değer kaybetmesi başlıca şu üç şekilde olur:

aa-Para ayarının düşmesi

54 İbn Kudâme, Muğnâ, IV, 125; Zühaylî, Age, IV, 689.

55 İbn Kudâme, Age, IV, 126; Zühaylî, Age, IV, 690.

56 Zühaylî, Age, IV, 691; Bilmen, Kamus, VI, 108.

57 Bilmen, IV, 108.

bb-Para ağırlığının düşmesi

cc-Paranın değerinin düşmesi

Para ayarının düşmesi ve para ağırlığının düşmesi hakkında şunları kaydetmek mümkündür:

Hanefiler'e göre para ayarının düşürülmesi veya ağırlığının azaltılması durumunda alacaklı, borçludan borçlanma günündeki ağırlık ve ayardaki parayı isteyebilir⁵⁸.

Yine Hanefiler'e göre, satıcı, eline verilen paralar arasında zayıf para olduğunu görür de bu husus kendisine söylenmemiş ise, onu geri verme hakkına sahiptir⁵⁹.

Yukarıda gördüğümüz gibi, Hanefiler'e göre, altın ve gümüşte ribânın illeti vezn (tartı) birliğiyle beraber cins birliğidir. Buna göre, biri 22, diğeri ise 18 ayar olan iki altın tartı yönünden eşit olmaları şartıyla değiştirilebilir. Yani Hanefiler, kaliteye değil, tartıya önem vermişlerdir. Bununla beraber, bazı durumlarda onların da kaliteyi nazar-ı itibara aldıklarını görüyoruz. Meselâ; yetim malı, vakıf, hasta ve rehin mallarında kaliteye itibar edilmiştir⁶⁰.

Ayrıca Serahsî, hadiste "altının altınla misli misline değiştirilmesi" ifadeisine dayanarak, bu mümâseletin hem miktara hem de kaliteye şâmil olacağını kabul etmektedir⁶¹. Yine Serahsî'ye göre, ayar farkından dolayı meydana gelen fiyat düşüklüğü kusur sayılır. Ancak bir şeyin kusurlu olması, onu başka bir cins mal yapmak için yeterli sebep sayılmaz⁶². Fakat alacaklı yukarıda geçtiği gibi, aynı ayardaki bir parayı talep edebilir.

İmâm Şâfiî, iki altın arasında vezn batımından uygunluk olsa bile kıymet bakımından fark bulunduğu için, bunların mübâdelelerini caiz görmemiştir. İmâm Mâlik de netice itibariyle hileye götürebilir endişesiyle veznen eşit, ama kıymet bakımından farklı olan iki altının alış-verişini caiz görmemiştir⁶³. Hanefiler bunu aslen caiz görmekle beraber ihtiyatlı davranarak yukarıdaki hükümleri serdetmişlerdir.

Görüldüğü üzere İslâm hukukçuları ayar düşüklüğü ve ağırlık düşmesi gibi sebeplerden dolayı ortaya çıkacak olan değer düşüklüğünün ödenmesinden yanadırlar. Ancak paranın kendiliğinden değer kaybetmesi meselesi çok farklı bir hadisedir.

Değer kaybeden para ya altın ve gümüştür, ya da mağşûş paralar ve felslerdir.

B. PARA DEĞERİNİN DÜŞMESİ VE ENFLASYON

58 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 182.

59 İbn Âbidîn, IV, 86, 87, 91.

60 İbn Nüceym, *Bahr*, VI, 141.

61 Serahsî, *Mesbûât*, XII, 110.

62 Serahsî, *Age*, XII, 144.

63 İbn Rüşd, *Bidâye*, Mısır 1960, II, 199.

1. ALTIN VE GÜMÜŞÜN DEĞER KAYBI

Altın ve gümüş, bazan birbirlerine karşı, bazen de eşya karşısında değer kaybedebilirler. Altın ve gümüşün değer kaybı ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, bunların değer farkı ödenemez⁶⁴. Aslında bunların değeri zâât kıymetlerinden gelmektedir. Para olmakla birlikte diğer eşyaların birbirleri karşısında değer kaybettikleri gibi, onlar da gerek birbirleri karşısında ve gerekse eşya karşısında değer kaybedebilirler. Üstelik bu değer kayıpları ânî ve kısa devrede de gerçekleşmez. Bu bakımdan onların değer kaybının ödenmemesi son derece makuldür.

2. FELSLERİN DEĞERİNİN DEĞİŞMESİ

Tedâvülde bulunan felsler şu dört durumdan birisyle karşı karşıya kalabilir:

a) Tedâvülden Kalkabilir

İslâm hukukunda buna, “kesâd” veya “ademü'r-revâc” denilmiştir. Bu durumda akde konupara piyasada var, fakat para olarak geçerli değildir, yani artık para olarak kullanılmamaktadır. Böyle bir durumun çok sakıncalı halleri beraberinde getireceği muhakkaktır. Bu yüzden İslâm hukukçularının da konuya yaklaşımı farklı olmuştur:

aa-Ebû Hanîfe'ye göre;

Para kesâda uğrarsa, bey' (alım-satım) akdi bâtil olur. Felslerin para olması ıstılâhen (âkideynin onları para olarak kabul etmeleri sebebiyle) mümkün olmuştur. Felslere para olma vasfını kaybedince, mebî (satılan mal) para yönünden karşılıksız kalmış olur. Semeni (bedeli, parası) olmayan alış-veriş ise bâtildir. Bu durumda satılan mal geri iade edilir. Eğer mal helâk olmuşsa, malın kıymeti geri verilir ⁶⁵.

Karz akdinde ise, misli red olunur, kıymetini vermek gerekmez ⁶⁶.

bb-İmam Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre;

Böyle bir durumda alış-veriş akdi sıhhatini korur, sahih olarak devam eder. Kesâd sebebiyle, paranın teslim edilmesinde bir özür halinin meydana gelmiş olması, alış-verişin fâsid olmasını gerektirmez. Tıpkı bu şuna benziyor: Meyve mukabilinde mal satın alınır, fakat meyveler daha teslim edilmeden önce piyasadandan çekilir. Bu durumda akid fâsid olmaz, meyvaların kıymetini ödemesi lazım gelir. Ancak felslerin hangi zamandaki kıymetlerinin ödenceği iki imam arasında ihtilaf konusu olmuştur: Ebû Yûsuf'a göre, felslerin alış-veriş günündeki kıymeti ne ise, (yani o gün bu paralarla ne kadar mal alınabiliyorsa), o günkü kıymeti ödencektir. Çünkü

64 İbn Âbidîn, *Tenbîhu'r-Rukûd*, II, 62 (Resâil içinde)

65 Mevsilî, *İhtiyâr*, II, 41.

66 Serahsî, *Mebsût*, XIV, 29; Zeyleî, *Tebyîn*, IV, 143; Bilmen, *H. İslâmiyye*, VI, 95.

paranın ödenmesi, o gün tekeffül edilmiştir. İmâm Muhammed'e göre paranın kâsid olduğu günkü değerini ödemek lâzımdır. Çünkü kıymetinin ödenmesi gereken gün, o zamandır⁶⁷.

Karz akdinde de İmâmeyn aynı görüşlere sahiptirler. Ancak fetvâ İmâm Muhammed'in görüşü üzere verilmiştir⁶⁸.

Hanbelîler ile bazı Zeydîler'in görüşüne göre de alış-veriş akdi fâsid olmaz⁶⁹. Hanbelîler, paranın kesâdı durumunda İmâm Muhammed'in görüşünü benimsemişlerdir⁷⁰.

cc-Mâlikî ve Şâfiîler'e göre semen, bey' akdi ile zimmette sâbit olduktan sonra, edâ edilmeden önce kesâda uğrarsa, akidbâtil olmaz. Hangi para üzerinde akid yapılmışsa (para kâsid olsa bile) o para ile ödeme yapmak gerekir, başka bir para ile ödeme yapmak gerekmez. Zirâ mebi'in semeni ile borç (karz) arasında bir fark yoktur. Karzda hangi şey borç olarak alınmışsa, onun mislini vermek gerekir, başka bir şeyle ödeme yapmak gerekmez⁷¹. Zeydîler'den bir sımının görüşü de böyledir⁷². Karz akdinde Ebû Hanîfe'nin görüşü de böyledir, yani paranın mislini geri vermek gerekir⁷³.

b) Para Piyasadan Tamamen Çekilebilir

İslâm hukukunda buna "inkitâ" denilmiştir. Bu, kesâddan daha değişik bir durumu ifâde etmektedir. Paray her ne şekilde olursa olsun ulaşmak mümkün olmaz. Kesâd halinde para geçerli olmamakla beraber, sarraflarda, çocuklarda, evlerin köşelerinde bulunabilir. İnkita' durumunda ise hiç kimse felsleri bulamaz, çünkü piyasadan tamamen çekilmişlerdir⁷⁴.

Ebû Hanîfe'ye göre, paranın inkitâ'ı, kesâdı gibidir ve aynı hükümlere tabidir⁷⁵.

İmâm Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise, inkitâ' hilnde paranın kıymetini vermek gerekir. Ancak kıymetin tesbiti hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür⁷⁶. Hanbelîler'in de aynı görüşte olduğu İbn Kudâme'nin açıklamalarından anlaşılmaktadır⁷⁷. Felslerin değerinin kendilerine göre ölçüleceği madde ise altın ve gümüş paralardır⁷⁸.

c) Paranın Değer Kaybetmesi

67 Mevsûlî, İhtiyar, II, 41.

68 Bilmen, Hukûk-ı İslâmiyye, VI, 95.

69 İbn Kudâme, Muğnî, IV, 358; Şevkânî, Neyl, V, 252.

70 İbn Kudâme, Muğnî, IV, 358.

71 İmâm Mâlik, Müdevvene, III, 444-445; Remlî, N. Muhtâc, III, 399.

72 Şevkânî, Neyl, V, 252.

73 Serahsî, Mebsût, XIV, 29; Zeyleî, Tebyîn, IV, 143.

74 Zeyleî, Tebyîn, IV, 143; İbn Âbidîn, Tenbîh, II, 58; Ali Haydar, Dürerü'l-Hükkâm, I, 437.

75 Zeyleî, Age, IV, 142; F. Hindiyîye, III, 235; İbn Âbidîn, b, II, 57.

76 Kesâd ile ilgili hükümlere bakılabilir.

77 İbn Kudâme, Muğnî, IV, 5-6.

78 Serahsî, Mebsût, XIV, 29-30; İbn Âbidîn, Tenbîh, II, 56, 58.

İslâm hukukunda buna rahs denilmiştir.

d) Para Değerinin Yükselmesi

İslâm hukukunda buna ğalâ denilmiştir.

Para değerinin düşmesi mümkün olduğu gibi yükselmesi de muhtemeldir. Ancak para değerinin düşmesi, para için en büyük hastalık olduğu halde, para değerinin yükselmesi nâdiren görülen bir keyfiyettir. Rahs ve ğalâ'ya ait hükümler aynı olduğu için, bunlar hakkındaki hükümleri beraber mütâlaa ediyoruz:

Para değerinin düşmesi veya yükselmesi durumunda İslâm hukukçuların iki ayrı görüş beyan etmişlerdir:

aa-Borç gerek karz akdi ve gerekse bey' akdinden doğmuş olsun, hem rahs hem de ğalâ durumunda, akid esnasında konuşulan paradan ve onun cuns ve miktarından ödeme yapmak gerekir. Paramın değerindeki yükseliş ve düşüşlere itibar edilmez. Ebû Hanîfe, Mâlikîler ve Şâfiîler'in görüşü budur. Önceliri Ebû Yûsuf'un da bu görüşte olduğu, ancak sonradan bu görüşten rücû' ettiği rivâyet edilmiştir ⁷⁹.

bb-İkinci görüş Ebû Yûsuf'un görüşüdür: O'na göre paranın değerindeki farklılıklar nazara alınmalıdır. O, bey' akdinden doğan borçta akdin yapıldığı, karz akdinden doğan borçta ise paranın kabzedildiği günündeki değerini esas alarak ödeme yapılması görüşündedir⁸⁰. Bu konuda yegâne farklı görüş sahibi Ebû Yûsuf'tur. Bununla beraber, Hanefî mezhebinde fetvâ Ebû Yûsuf'un görüşü üzere verilmiştir ⁸¹. Enflasyon farkının ödenmesi hususunda en önemli dayanak noktası işte bu görüşü ve bu istikamette verilen fetvâdır.

C. ÖDEME PRENSİPLERİ

Felselerin kesâd, inkitâ, rahs ve ğalâ hallerinde özet olarak İslâm hukukçularının farklı görüşlerini naklettik. Bu farklı görüşleri bazı prensiplere irca etmek gerekirse, üç ayrı prensipten sözedebiliriz:

1-Tazminât prensibi: Mecelle'de bu prensip misli mallar hakkında şöyle dercedilmiştir: "Bir şey, misliyattan ise, mislini, kıyemiyattan ise kıymetini vermek gerekir." ⁸². Bu prensip, felseleri bir meta gibi ele alma düşüncesini yansıtır. Ebû Hanîfe, Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîler'in felseler hakkındaki görüşleri bu prensib istikametinde bulunmaktadır.

2-Semeniyet prensibi: İmâm Muhammed'in görüşü bu prensibe dayanmaktadır. Bir para, para olarak geçerli olduğu müddetçe onun

79 Bkz. : Kâsânî, *Bedâ'î*, V, 242; İbn Nüceym, *Bahr*, VI, 219; İbn Âbidîn, *Tenbîh*, II, 58; Mâlik, *Müdevvene*, III, 445; Remlî, *Muhtâc*, III, 399; İbn Kudâme, *Muğnî*, IV, 358, 365.

80 İbn Nüceym, *Bahr*, VI, 219; İbn Âbidîn, *Tenbîh*, II, 58.

81 İbn Nüceym, *Bahr*, VI, 219; İbn Âbidîn, *Tenbîh*, II, 59; *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 242; Bilmen, *H. İslâmiyye*, VI, 96.

82 Bkz. : b, Md. 803, 891.

karşılığında ödenecek olan para aynı cins ve aynı rakamı ifade eden paradır. Lira geçerli olduğu müddeçe 100 Lira'ya karşı, her zaman 100 Lira ödencektir.

3-Akit günündeki değer prensibi: Ebû Yûsuf felseler hakkında bu prensibe göre hüküm vermiştir. Ebû Yûsuf'un bu görüşü sadece felselere ait olmayıp bütün mislî mallara şâmilidir ⁸³. Ebû Yûsuf'un bu görüşünü şu şekilde açabiliriz:

a-Farzedelim ki Türk Lirası geçerli iken A, B'ye 1000 Lira borç verse veya 1000 Lira'lık mal satın da Lira üzerinden 1000 Lira alacaklı olsa, Lira bir müddet sonra piyasadan çekilse, B, A'ya akdin yapıldığı gün 1000 Lira'nın altın üzerinden kıymeti ne ise, o kıymeti ödeyecektir.

b-Lira, bir yıl sonra % 100 değer kazansa, B, A'ya 500 Lira ödeyecektir. Çünkü bir yıl sonraki 500 Lira ile, bir yıl önceki 1000 Lira'lık mal alınabilmektedir. Tabii ki, bu istisnâ bir durumdur.

c-Lira, bir yıl sonra enflasyona maruz kalıp % 100 değer kaybetse, B, A'ya bir sene sonra 1000 Lira değil, 2000 Lira verecektir.

d-Bir kişi Ocak ayının 1'inde, demirciden 10 milyon değerinde bir ton demir alsa, para hiç değer kaybetmediği ve parayla beraber diğer mallar da sabit fiyatlarda kaldıkları halde, sadece demir fiyatları yüzde yüz artarak, bir sene sonra Ocak ayının 1'inde ancak 20 milyona bir ton demir satın alınabiliyorsa, B, A'ya para üzerinden ödeme yaptığı takdirde, 20 milyon değil, 10 milyon ödeyecektir. Çünkü bir sene önce bugünde geçerliği ve değeri aynen sabit olan 10 milyon Lira'lık bir değer borçlanmıştı.

e-Yukarıdaki durumun teris olarak, bir kişi, 1 Ocak'ta demirciden 10 milyon değerinde bir ton demir alsa da, para hiç değer kaybetmediği ve diğer mallarda hep sabit kaldığı halde, sadece demir bir sene sonraki 1 Ocak'ta % 100 ucuzlamış ise, B, A'ya para üzerinden ödeme yaptığı takdirde, 10 milyon değil, 5 milyon ödeme yapacaktır. Çünkü bir sene önce borçlandığı demirin bugünkü değeri 5 milyondur.

Görüldüğü üzere Ebû Yûsuf felselerin değer kaybetmesi, ya da değer kazanması halindeki hükmünü sadece felselere değil, bütün mislî mallara da uygulamaktadır. Ancak bu görüşün mislî mallar hakkındaki uygulanma imkânı çok az olduğu için, fıkıh kitaplarımızda detaylı olarak yer almamıştır.

D. ENFLASYON FARKINI ÖDEMİYİ GEREKTİREN ESASLAR VE NAZARİYELER

1-Akid günündeki değer esası: Bu Ebû Yûsuf'a ait olan nazariyedir ki yukarıda izahını yaptık.

2-Malların tazmînât prensibi: Eğer bir malın aynı mevcut ise onun aynını, aynı bulunmadığı zaman ödenmesi gereken mal, misliyattan ise mislini kıyemiyattan ise kıymetini vdemek gerekir ⁸⁴.

83 Bilmen, İ. Fıkhiyye, VI, 96.

84 Bkz. : Mecelle, Md. 801, 803, 890, 891.

Mallar, ya misli ya da kıyemî olurlar:

“Misli, çarşı ve pazarda mu'teddün bih, yani bahânın ihtilâfını mucib bir tefâvütsüz misli bulunan şeydir.”⁸⁵

“Kıyemî, çarşı ve pazarda misli bulunmayan yahut bulunursa da fiyatça mütefâvit olan şeydir.”⁸⁶

Para, misli mallardandır. Ödeme yapılması gerekirken elbette mislini vermek gerekir. Mezheb kurucuları zamanında felsler bir nevi bozuk para hüviyetinde bulunuyor ve bunlarla önemli iktisâdî teşebbüslere girilmediği gibi, bunlarla önemli ödemeler de yapılmıyordu. Bu bakımdan onlar, iktisâdî değeri ve önemi bulunmayan felslerin kesadı durumunda misillerinin ödenmesini isteyebilirler. bununla beraber felselerin inkitâ'ı, yani piyasadan tamamen çekilmesi halinde kıymetlerinin ödenmesi yolundaki görüşlerini de nazara almak gerekir.

Zamanımız iktisâdî göstermiştir ki para, değerini, halkın onu para olarak kullanmasından ve devletin de orotirtesi ile onu korumasından almaktadır. O kağıt olarak değil, para olarak bir değer ifade etmektedir. Onun aslı olan kağıtla ilişkisini bir tarafa atmak mecburiyetindeyiz. Tıpkı eskiden altın ve gümüş nasıl para olarak ele alınıyorsa bugün de kağıt parayı bu vasıfta para olarak ele almak zoundayız. Ancak bir farkla: Altın ve gümüş kısa zamanda değer kaybetmiyordu. bu yüzden hiçbir hukukçu altın ve gümüşün değer kaybetmesi halinde onun değer farkının ödeneceğini ileri sürmemiştir.

Enflasyon paranın değerini yok eden iktisâdî bir canavar niteliğindedir. Bu yüzden kağıt paralar çık kısa zamanda büyük ölçüde değer kaybedebilmektedir. Kağıt paraları altın ve gümüş gibi kabul edince, değer farkının ödenmesi bakımından da aynı hükme tabi tutamayız. Zaten zamanımızda ödemeler, fâiz vasıtasıyla enflasyon farkını almaya yönelik olarak cereyan etmektedir.

Para, eşyanın umûmî değer ölçüsüdür. Zamanla eşya karşısından para değer kaybedebilir. Bu kayıp bugün çeşitli endekslerle tesbit edilebilmektedir. Meselâ; 1.1.1995 tarihindeki 1000 Lira'nın 1.1.1996 tarihinde kaç Lira'ya denk geldiği hesap edilebilmektedir.

Paranın misli, iktisâdî olarak kendi değerinde olan bir paradır. Buna göre, 1.1.1995 tarihindeki 1000 Lira'nın misli, 1.1.1996 tarihine üzerinde 1000 Lira yazan bir paa değil, bir yıl içinde % 50 enflasyon olması durumunda 1500 Lira'dır.

Yüzde elli enflasyonun gerçekleştiği bir senede, işçilere, memurlara, emeklilere, kısaca bütün ücretlilere aynı oranda bir zam yapılmadığı zaman bu adâletsizlik telakkî edilmektedir. Şu halde bunların bir yıl önce ellerine geçen para ile bir yıl sonra ellerine geçen ayın rakımdaki para, aynı para değildir, bir yıl önceki paranın misli değildir. Bu bakımdan felsler hakkında

85 Mecelle, Md. 145.

86 Mecelle, Md. 146.

misline ödenmesini gerekli bulan hukukçuların görüşleri bugüne uygulandığı zaman, onlar göre dahi enflasyon farkının ödenmesi misli ile ödeme olacaktır. Onların görüşlerinin bugünkü paraya tam olarak uygulanamayışı felslerin para olarak kullanış sahasının çok dar oluşundan kaynaklanmaktadır.

3-Ayıp ve kusur nazariyesi: İslâm hukukunda çeşitli akidlerde malın ayıplanması durumunda akdin feshi ya da ayb ve kusur miktarının ödenmesi hükümleri getirilmiştir. Hanefî hukukunun kanunlaştırılmış şekli olan Mecelle'de ilgili maddeler şöyledir:

Bey akdinde:

Madde 336: Bey'i mutlak mef'in ayıptan salim olmasını iktizâ eder. Yani uyübdan berâetini şart etmeksizin ve sağlam ve çürük ve kusurlu ve kusursuz demeksizin mal satmak malın sağlam ve ayıbsız olmasını icab eder.

Madde 337: Bey-i mutlak ile satılan bir malın ayb-ı kadîmi tebeyyün ettikde müşteri muhayyerdir. Dilerse reddeder ve dilerse semen-i müsemmâ ile kabul eyler. Yoksa mali alıkoyup da ayıbı için bahasını tenkis edemez. İşte buna hıyâr-ı ayb denilir.

Madde 338: Ayb diye ehil ve erbabi beyninde malın bahasına fras-ı noksan eden kusura derler.

Madde 346: Noksan-ı semen bî garaz ehl-i vukûfun ihbâriyle malûm olur.

Madde 347: Ayb-ı hâdis zâil olsa ayb-ı kadîm yineredde mûcib olur.

İslâm hukukunda alış-veriş akdinde ayb önemli bir konudur. Bu konu üzerinde inceden inceye durulmuştur.

İcâre akdinde ayıb:

Madde 513: Bey'de olduğu gibi icârede dahi hıyâr-ı ayb vardır

Madde 516: Me'cûrda bir ayb hâdis oldukta müste'cir muhayyerdir, dilerse aybı ile beraber istiffâ-i menfaat eyller, bu surette ücreti tamamen verir ve dilerse icâreyi fesh eyler.

Rehn akdinde:

Madde 741: Rehni râhin itlâf, yahut ta'yib ettik de zâmin olması lâzım geldiği gibi mürtehin itlâf yahut ta'yib ettik de dahi kıymeti mikdârı deynden sâküt olur.

Madde 742: Âhar bir kimse rehni itlâf etse yevm-i itlâfındaki kıymetini verir. Ve ol kıymet mürtehin indinde ren olur.

Vedfa akdinde ayıb:

Madde 787: Müstevdâ'nın taaddf yeya taksiri halinde vedfa telef veyahut kıymetine noksan târi olsa zamân lâzım gelir.

Âriyet akdinde:

Madde 814: Müste'in bir günâ teaddîsi, ya taksiri vâki oldukda artık her ne sebep ile olursa olsun âriyet telef olsa yahut kıymetine noksan gelse zamân lâzım gelir.

Ğasb halinde;

Madde 912: Bir kimse diğèrinin gerek kendisinde ve gerek emîni yedinde olan malını, gerek kasden ve gerek min ğayr-ı kasdin itlâf etse zâmin olur.

Amma ğâsib yedindeki mâl-ı mağsübu âhar kimesne itlâf etse mağsübun minh muhayyedir; dilerse ğâsiba tazmîn ettirip o dahi mütlife rucû eder ve dilerse mütlife tazmin ettirip mütlif bu sûretde ğâsiba rucû edemez.

İslâm hukukunda malın aybı meselesine son derecc ehemmiyetle temas edilmiş ve bu konuda tatminkâr neticeler getirilmiştir. Ancak, aynı hassasiyet acaba semende de gösterilmiş midir? İslâm tarihinde semen olarak kullanılan maddeler altın ve gümüş olduğu, bunlar da kısa zaman zarfında değer kaybetmediği için böyle bir konuya temas etme ihtiyacı duyulmamış gibidir. Bununla beraber bu hususta da çok önemli bazı kayıtlara rastlamak mümkündür.

Öncelikle semenin vasfı ve malûmiyeti üzerinde ehemmiyetle durulmuştu. Mecelle'deki şu maddeler bunun en güzel isbâtıdır.

Madde 238: Semenın mlûm olması lâzımdır.

Madde 239: Semenın malûmiyeti meydanda ise müşâhede ile, değil ise mikdâr ve vasfını beyân ile hasıl olur.

Madde 240: Mütenevvi altın tedâvül eden beldede ne türlü altın olduğu beyan olunmaksızın ale'l-ıtlak şu kadar altın deyu pazarlık olursa bey' fâsîd olur, gümüş sikke dahi buna kıyas oluna.

Bu madde semeninvasfı hususunda ne kadar titizlikle durulduğunu gösterir. Altın asıl değerini maddesinden almakla beraber, revâcına göre biraz değer farklılığı olduğu için altın olarak miktar belli olmakla beraber cinsinin beyan edilmemesi fesâd sebebi sayılmıştır.

Enflasyonist dönemlerde para o kadar değer kaybetmektedir ki, bunun altından yapılan paraların değer farklılığıyla ölçmek mümkün değildir. Eğer maddesi aynı olan iki altın para revaç düzeyinden kaynaklanan bir farklılık sebebiyle birbirinin yerine kâmi olamayacaklarsa, % 50 enflasyonun gerçekleştiği bir ülkede bir yıl önceki kağıt para ile bir yıl sonraki kağıt para birbirinin yerine nail kâim olabilirler? Böyle bir durumda bu para nasıl olur da ayıplı sayılmaz va ayıp farkının ödenmesi gerekmez? Ayıp ve kusur nazariyesi gereğince böyle bir şey düşünmek mümkün görünmemektedir.

Şâfiîler açıkça semendeki aybı kabul etmişlerdir. Buna göre malda bulunan ayb-ı kadîm⁸⁷ sebebiyle müşteri malı geri verip alış-verişi feshedebileceği gibi, satıcı da paradaki ayb-ı kadîm sebebiyle parayı geri verip akdi feshedebilir⁸⁸. Alış-verişte semen malın karşılığıdır. Bu bakımdan mutlak alış-veriş malın ayıptan salim olmasını gerektirdiği gibi,

87 "Ayb-ı kadîm bâyi' yedinde iken mebf'de mevcut olan kusurdur. Mecelle, Madde 339"

"Ayb-ı kadîm, akid anında bulunan ve kabzdan önce ortaya çıkıp akdin feshine kadar devam edegelen değer düşürücü bir şeydir." Remlî, N. Muhtâc, IV, 25.

88 Remlî, Nihâyetu'l-Muhtâc, IV, 25.

semenin de ayıp ve kusurdan salim olmasını gerektirmelidir. İşte Şâfiiler bu hususa açıkça temas etmiş bulunmaktadırlar. Birçok akidlerde akdi feshetmek meseleyi kurtarmadığı için ayıp miktarının ödenmesi gereğinden sözedilmiştir. Yukarıdaki Mecelle maddelerinden bazıları bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Acaba semedeki ayıp, ya da karz akdinde parada meydana gelecek ayıp durumunda hangi hükme varılmalıdır? Şu hükümler ayıp karşılığının ödenmesini gerekli kılmaktadır:

Para, ya muayyen olur, ya da zimmette bulunur. Muayyen olur da satıcı paradaki bir ayıp dolayısıyla onu getirir verirse, akit bozulmuş olur. Para zimmette ise, yani borçlanılmışsa, bu durumda parada meydana gelen kusur akdin bozulmasını gerektirmez, paranın değer farkının ödenmesini gerektirir⁸⁹.

Karz akdinden doğan borçlanmada, felslerin değeri düşse veyayükselse, ya da kesâda uğrasa, yani para tedâvülden kalksa, ödemenin misliyle yapılması, yani alınan paranın ödenmesi gerekir⁹⁰. Yukarıda da gördüğümüz gibi paranın misli bulunmadığı zaman yani ancak inkıta halinde kıymetiyle ödeme yapılabilir⁹¹. Şâfiilerde hakim olan görüş budur. Ancak, bunun yanında Şâfi mezhebinde zayıf kabul edilen bir görüş vardır ki, bu görüş Ebû Yûsuf'un görüşüyle uygunluk arzeder⁹². Bu görüş o zamanın şartları içerisinde zayıf addedilebilir, fakat böyle bir görüş başka bir zamanda İslâm'ın umûmî prensip ve maslahatlarıyla daha çok uyuyorsa, böyle bir görüşü almada hiçbir sakınca bulunmaz.

Öte yandan Mesâhib-i Ebaa müellifi Abdurrahmân el-Cezîrî'nin Şâfiiler'le ilgili olarak naklettiği şu görüş de son derece önemlidir: Ödünç alan kişi misli malı misliyle ödemelidir. Bunlar sayılı para da olsa, başkası da olsa hüküm aynıdır. Bir kişi ödünç olarak altın ve gümüş para alsa da sonradan bu para tedâvülden kalksa, değeri düşük değilse misliyle ödemesi gerekir. Fakat değeri düşükse, o takdirde ödeme zamanına en yakın vakitteki kıymeti üzerinden ödeme yapması gerekir. Altın ve gümüşten darbedilmeyen felseler de aynı hükümdedir⁹³.

Bu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla Şâfi mezhebinde meide (satılan malda) olduğu gibi semende (parada) da ayıp sözkonusudur. Ayb öncelikle akdi bozma hakkını verir. Fakat akdin bozulması zarara uğrayan tarafı zarardan kurtarmıyorsa, ayb miktarı kadar bir değer farkının ödenmesi gerekir. Buna göre enflasyon sebebiyle bemende bir ayıp teşekkül etmiş bulunmaktadır. Akdin feshi zarara uğrayan tarafı zarardan kurtarmayacağına göre, ayıp miktarı olan enflasyon farkının ödenmesi gerekir.

Karz (ödünç) akdinde yine Şâfi mezhebinde paranın değerinin düşmesi

89 Ebu'z-Ziyâ el-Kâhirî, Hâşiyetu N. el-Muhtâc, IV, 25.

90 İbn Hacer, Tuhfe, II, 381-384; Remlî, N. Muhtâc, IV, 228.

91 İbn Hacer, Tuhfe, II, 381-384.

92 İbn Hacer, Tuhfe, II, 161.

93 Adurrahman el-Cezîrî, el-Fıkh alâ'l-Mezâhibi'l-Erbaa, III, 279.

halinde değer farkının ödenmesini gerekli gören görüşler serdedilmiştir. Bu görüşler muvâcehisinde borçlanma karz akdinden doğmuşsa yine enflasyon farkının ödenmesi gerekir. İmâm Şâfiî iki altın arasında vezin (tartı) bakımından uygunluk olsa bile, aralarında kıymet bakımından fark bulunması halinde bunların mübâdelelerini caiz görmemiştir. İmâm Mâlik de netice itibariyle hileye götürür endişesiyle vezin (tartı) bakımından eşit, fakat kıymet bakımından farklı olan iki altının alış-verişini caiz görmemiştir⁹⁴. Fâize götürür endişesiyle aslı altın olan paralardaki değer farklılığına bu decrece ehemmiyetle nazar eden İslâm hukukçularının elbette ki, borç, gerek bey' ve gerekse karz akdinden doğmuş olsun, parada meydana gelecek olan değer farklılığına nazar edecekler, faiz için illet saydıkları bu değer farklılığını semende ve zimmetteki parada bir ayıp ve kusur telakkî edecekler ve bunun ödenmesi gerektiği görüşüne sahip çıkacaklardır. Zira onların prensipleri bu doğrultudadır.

4-Tağrîr'in (Aldatmanın) Olmaması Esası

Mecelle'nin 357. Maddesi'nde beyan edildiğine göre, alıcı ve satıcıdan biri diğerini aldatmak suretiyle (tağrîr) alış-verişte gabn-ı fâhiş (aşırı aldanma) olduğu tahakkuk edince aldanan taraf alış-verişi feshedebilir. Enflasyon herkesin gözü önünde cereyan eden bir hadisedir. Bu bakımdan alış-veriş esnasında bundan sözedilmemiş olması aldatmayı gerektirmez. Fakat neticede aldanmadan daha kötü bir durum vardır, ortada.

Bazı durumlarda aldatma olmadan da aldanma olabilir. Bu husus da Mecelle'de başka bir madde ile tasrih edilmiştir. Madde 356:

"Bey'de bilâ tağrîr (aldatma olmadan) gabn-i fâhiş (aşırı aldanma) bulunsa mağbun (aldanan taraf) bey'i feshedemez."

Fakat mâl-ı yetîmi bilâ tağrîr olsa dahi gabn-i fâhiş ile bey' sahih olmaz; mâl-i vakıf ve beytü'l-mâl dahi mâl-i yetîm hükmündedir."

Acaba gabn-ı fâhiş (aşırı aldanma) nedir? Bu husus yine Mecelle'de ayrı bir madde ile tasrih edilmiştir: Gabn-ı fâhiş, urûzda (metâda) nısf-ı uşur (yüzde beş), ve hayvanâtta uşur (yüzde on), ve akârda (gayr-ı menkûl), hums (yüzde yirmi) miktarı veya daha ziyade aldanmaktır. Mecelle, Md. 165

Enflasyon hadisesi alış-verişte aşırı aldanma gibi nadir hallerde meydana gelen bir hadise değildir. Geldiği zaman herkesi etkiler ve birçok kişi ve müesseseyi büyük zararlara uğrattır. Bu durum umumî olduğu için, aldanma da umûmî olur. Bu bakımdan Mecelle'deki "aldatmadan aldanma" ölçüsünü nadir durumlarda olduğu gibi sadece yetim, vakıf ve devlet malına değil, herkese uygulamak gerekir. Enflasyon Mecelle'de verildiği ölçülerden çok daha büyük bir aldanma olayını beraberinde getirir. Bazen % 5'lik aldanmalar fahiş aldanma sayılırken, enflasyonun 9 50'ler civarında seyrettiği ve de senelerce katlanarak devam ettiği yıllarda % 80, % 90'lara varan aldanmalar meydana gelmektedir. Elbette böyle geniş çaplı ve umûmî bir aldanmanın önüne geçmek şer'î maslahatın bir îcâbı ve gabn ve tağrîr

94 İbn Rüşd, Bidâye, II, 190.

nazariyesinin gerektirdiği bir durumudur.

5-Zararın İzâlesi Prensibi: Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bir hadîslerinde zararın izâlesi konusunda şöyle buyurmuşlardır: "İslâm'da zarar verme ve zararı karşılama diye bir şey yoktur"⁹⁵. Bu madde Mecelle'nin küllî kaideleri arasında zarar ve mukâbele biz-zarar yoktur."⁹⁶ mecellenin hemen bundan sonraki kaidesi ise "Zarar izâle olunur"⁹⁷ şeklindedir. Yine Mecellen'nin diğeri bir küllî kaidesi Zarar bi-kaderi'l-imbân def' olunur"⁹⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Küllî kaideler arasında zararın izâle şekliyle ilgili başka kaideler de vardır. Zararın izâlesi o kadar önemli bir husustur ki, doğrudan doğruya zarar kelimesinin geçtiği maddeler, sırasıyla 7. 19. 20. 25. 26. 27. 31. kaideler olmak üzere 7 ayrı maddede zikredilmiştir. Bundan başka mazarrat kelimesinin geçtiği birkaç madde daha vardır. Küllî kaideler içinde zararla ilgili maddeleri 20'ye çıkarmak mümkündür. İslâm hukukunda zarar meselesine bu denli önem verilmesinin yanısıra enflasyon gibi içtimâf ve iktisâdî bir sebeple ortaya çıkacak umûmî zararın izâle edilmemesi ve enflasyon farkının ödenmemesi mümkün görünmemektedir.

Bir ticârî ortaklığa sermâsiyle katılan bir kişi, 50 enflasyonun gerçekleştiği bir senede sermâyesininin 40 kâr ettiğini kendisine müjdeleseler acaba sevinir mi, üzülür mü? Eğer sözü edilen kâr reel bir kâr olsa böyle bir kâr oranı karşısında herkes sevincinden havaya uçar. Fakat yüzde elli enflasyonun gerçekleştiği bir yılda yüzde kırk bir kâr, aslında yüzde on zarar demek olduğundan kişi buna üzülür. Şu halde enflasyon, %40 kâr eden kişiyi bile zarara sokarsa, sermâyesi kârsız olarak başkasının elinden de bulunan sınıfın halini düşünmek lazım. Bunlar enflasyon sebebiyle ne denli zarardadırlar diye.

İslâmiyet, zararın kadîm olmayışı ve zararın izâlesi prensibini getirdiğine ve enflasyon da umûmî bir zarar sebebi bulunduğuna göre bundan dolayı meydana gelecek zararlar telâfî edilmelidir. Bu bakımdan borçlanma hangi akid sebebiyle mevcut olursa olsun bunun enflasyon farkından doğan zararı telâfî edilmelidir.

6-Bâtıl Yolu Kapama Esası: Cenâb-ı Allah bir âyet-i Kerîmesinde şöyle buyurmuştur: "Birbiriniz mallarını aranızda bâtil yollarla yemeyiniz"⁹⁹. Âyette geçen bâtil yol (bi'l-bâtil) her türlü haram ve haksız yollara şamil bulunmaktadır.

Burada enflasyon ve paranın umûmî karakterlerini bir daha bakalım.

Enflasyon "dengeli bir ekonominin sapık (bâtil) yolu"dur. Hiçbir ekonomist enflasyonun dengeli bir ekonomi için gerekli bir unsur olduğunu

95 İbn Mâce, K. Ahkâm, 17; Mâlik, Muvatta', A. Akdiyye, 32; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 327.

96 Mecelle, Md, 19.

97 Mecelle, Md, 20

98 Mecelle, Md, 31.

99 el-Bakara, 188.

söyleyemez ve ekonomistlerin en çok uğraştığı meselelerden biri de enflasyonun hangi çarelerle sifıra indirileceği konusudur. Ekonominin bu “sapık yolu” ile birçok kimseler başkasının malına el koymaktadırlar. Birisinden %50 enflasyonun gerçekleştiği bir yılda yıl başında 100 bin lira alan birisi, bu parayı aynen vermeye kalkışması halinde para sahibinden elli lira havadan almış gibidir. Böyle bir yol, doğru ve dengeli bir yol değildir. Bu yolla para yemek İslâm’da müsaade edilmeyen bir husus olmalıdır.

Kağıt paraların aslı değerleri, üzerinde yazılan rakamlardan değil, onların satınalma güçlerinden doğmaktadır. Bu bakımdan bir paranın gerçek değerini ölçmek için, sadece üzerindeki rakama bakmak doğru değirlendirme yolu değildir. Böyle bir yol yine ekonomi bilimi gereğince sapık bir yoldur. Bir kişi parayı sadece üzerindeki rakama göre değerlendendir ve yıllar sonra borcunu o rakam üzerinden öderse, alacaklı kişiden aradaki enflasyon farkı haksız yere para gasetmiş gibidir.

İslâm her türlü haksız ve sapık yolların karşısındadır. Enflasyon sebebiyle ortaya çıkacak değer farzını ödemek fâiz değil, borçun aslını ödemek demektir.

7-Sermâyenin Tabana Yayılması Esası: Büyük mallarını dağıtımı için esas alınan prensibi Kur’ân şöyle açıklar “... Sizden zenginler arasında bir devlet olmaması için...”¹⁰⁰ Buna göre İslâm malların belli ellerde toplanıp ülkede bir zenginler hakimiyetinin meydana gelmesini istemez. Enflasyon ise zengini daha zengin, fakiri daha fakiri duruma getiren iktisâdî bir krizdir. Eğer dar gelirlili insanların binbir güçlüklerle biriktirdiği paralarını başkalarına ya da yatırımcılara borç olarak vermeleri halinde sayısal fazlalığı fâiz olarak kabul edersek, enflasyon imkanı kadar bir değer havadan zenginlerin cebine girmiş olacaktır. İslâm böyle bir içtimâî atmosferin meydana gelmesini istemediğinden enflasyon farkının ödenmesi en adâletli ve hiçbir kimsenin zararına olmayan bir hüküm olacaktır.

8- Adâlet ve Maslahat Esası: Enflasyonist dönemlerde ücretlilerin reel geliri, enflasyon oranında düşmektedir. Bunun için enflasyonist dönemlerde ücretlilere her yıl zam yapılması esası getirilmiştir. Bu hususta en adâletli sistem “ehcel mobil” adı verilen enflasyon oranında zam! sistemi kabul edilmektedir. “Kıın ve ekonominin icabı da bunu âmirdir. Eğer adâletin icabı bu ise, İslâm’ın da icabı budur. İslâm adâlet dîmidir.

Enflasyonist dönemlerde ücretliler bu şekilde korunurken piyasaya sürülen mallar da o nisbette pahalılandırılır. Borç mevzuunda ise modern ekonomilerde enflasyon düzeyindeki bir sistemi uyguluyor.

Şu halde her hususta enflasyon miktarınca bir zam, adâletin gereği olarak kabul edilmektedir. İslâm da bu adâletin karşısında olamaz ve borç ve alacaklar hangi sebeple teşekkül etsin enflasyon farkı alınmalı ve ödenmelidir.

Öte yandan paranın enflasyon farkının ödetilmesi ve her şeyde bu

nisbette bir fazlalığın! getirilmesi âmme menfaatına da uygundur. İslâm “Zarar-ı âmî def’ için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”¹⁰¹ kaidesini benimseyen bir dindir. Enflasyon farkının ödenmesinde ise hiçkimsenin zararı bahis konusu değildir.

Eğer enflasyon farkının ödenmesi gibi bir prensip benimsenmez ise, ne kimse kimseye uzun vâdeli vermeye yaklaşır, ne de tasarrufa yönelir. Bu ise iktisâden ve ahlâken kötü bir durumdur. İslâm kötülüğün def’ine maslahatın celbinden daha ziyâde önem vermiştir. Bu husustaki Mecelle kaidesi şöyledir: “Def-i mefâsid, celb-i menâfi’den evlâdir”¹⁰².

9-Fâiz Nazariyesi: İslâm fâiz nazariyesi, enflasyon farkının ödenmesini gerektirmektedir. Zirâ, fâiz, (ribâ) lügatta, fazlalık manasındadır. Istilahta ise, mal ile malın mübâdelesinde karşılıksız kalan fazla mal¹⁰³ şeklinde tarif edilmiştir. Bu fazlalık hakîkî bir fazlalık olabileceği gibi hükmî bir fazlalık da olabilir. Ama her hal kârda karşılığı olmayan bir fazlalıktır.

Burada tekrar altın para ile kağıt para arasındaki farka işaret etmemiz gerekecektir. Zirâ kağıt para, para olarak kullanılması sebebiyle bütün özellikleri altına benzediği zannedilmektedir.

Altın para ile sair paralar arasındaki farklar hususunda şunları nazara almak gerekmektedir:

a-İmâm Muhammed’in dışındaki bütün İslâm hukukçuları altın ile felsleri aynı hükümlere tabi tutmamışlardır. Altın ve gümüşte ribânın illetini semeniyet olarak kabul edenler dahi felsleri hiçbir şekilde altın ile bir tutmamışlar, hatta Şâfi’iler felslerde ribâ hükümlerinin cereyan etmeyeceğini kabul etmişlerdir. ŞU halde İslâm hukukçuların hâkim kanaatine göre altın ile diğer paralar aynı hükümde değildirler.

b-Altın ve gümüş, değerlerini maddî kıymetlerinden almaktadırlar. Diğer paralar ise değerlerini halkın onları para olarak kabul edip kullanmasından almaktadır. Şu halde birinin değeri hakîkî diğerinin değeri itibârîdir. İmâm Muhammed dahi felsleri bütün hükümleri bakımından altın gibi kabul ettiği halde, ikisi arasındaki bu farkı kabul etmiştir. Hanefî kaynakların açıkça ifade ettiği üzere altın ve gümüş yaratılıştan (hilkaten) para olarak yaratılmışlardır. Halbuki kağıt paralar toplumun onları para olarak kabul etmesiyle para olurlar. Altın gerek para ve gerekse meta olarak kullanılsın her zaman önemli bir değer ifade ederken, kağıt, para olarak kullanılmadığı zaman son derece değersiz bir meta olmaktadır. Şu halde onun değeri toplumun ona verdiği itibardan kaynaklanmaktadır. Bu itibar dün başka bugün daha başka olabilir. Ödemeler de buna göre farklı olabilir.

c-Bizi en ziyade şaşırtan kağıt paralar üzerindeki rakamlardır. Bunlar her ne kadar paranın değerini ifade ediyormuş gibi görünse de aslında bunlar paralar arasındaki farkı ortaya koyan rakamsal işaretler gibidirler. Eğer

101 Mecelle, Md. 26.

102 Mecelle, Md. 30

103 Zühaylî, F. İslâmî, IV, 668.

rakamlar bir paranın gerçek değerini ifade etmiş olsaydı, üzerinde 100 rakamı bulunan bütün paraların hep aynı değerde olması gerekirdi. Çünkü rakam birdir. Hepsinin ortak özelliği para olarak kullanılmalarıdır. Halbuki aynı vasıf ve baskı özelliklerini taşıyan ve üstünde de aynı rakam bulunan paraların değerleri arasın bazen binlerle ifade edilebilecek değer farkı bulunmaktadır. Bu durum nereden kaynaklanmıştır? Hiç şüphesiz her milletin o paraya değişik bir değer atfetmesinden kaynaklanmıştır. Şu halde kağıt paralarda aslolan onların üzerlerindeki rakamlar değil, onlara atfedilen değerdir. Eğer bu değer zamanla değişirse -ki bu örfün değişmesi kalbilindedir-” Ezmânın tağayyürü ile ahkâm'ın tağayyürü inkâr olanamaz”¹⁰⁴ kaidesine, kağıt para hakkındaki hükümler de değişir. Buna göre %50 enflasyonun gerçekleştiği bir ülke 1000 rakamıyla belli bir değer ifade eden para, bir yıl sonra üzerinde 1500 yazan paraya denk olabilir.

bir para üzerindeki Dolar, Mark, Lira gibi kelimler, nasıl bu paranın diğerlerinden farklı bir para olduğunu ifade ederse, üzerinde “Lira” yazan paraların üzerindeki 10, 100, 1.000, 10.000, 100.000 gibi rakamlar da “Lira”nın muayyen ve sâbit bir değerini değil, halkın itibâr ettiği değere göre bu paraların birbirlerine nisbetle üzerinde yazılı bulunan rakamlar ölçüsünde birbirlerinden farklı olduklarını ifade ederler. “Lire”nin değeri halkın O’nu para olarak kabul edip, kullanma keyfiyetine bağlıdır. Halkın “Lira”ya atfettiği değer, bu sene başka, gelecek sene daha başka olabilir. “Lire”nin değeri de bu itibara göre değişir. Durum böyle olunca “Lire” üzerindeki rakamlar paranın gerçek değerini değil, birbirleri arasındaki nisbî değeri ifade ederler. Buna göre bir yıl içinde %50 enflasyonun olduğu bir senede, sene başındaki 1.00 Lira, sene sonundaki 1.500 Lira’ya eşit olur.

İslâm'ın fâiz sistemine göre ivazlı akidlerde her malın mal cinsinden bir karşılığı bulunmalıdır. Karşılığı bulunmayan fazlalık hangi tarafta olursa olsiun fâizdir.

Yukarıdaki izahlarımıza göre paranın değeri itibârî olduğuna ve para üzerindeki rakamlar sadece paranın cinsini ve vasfını beyana yaradığına göre, eğer enflasyon farkı ödenmezse üzerinde aynı rakamın yazılı bulunduğu paralardan biri bir yıl önceki zamana ait bir ödeme değerini, diğeri bir yıl sonraki bir ödeme değerini ifade ediyorsa ikisinin arasındaki değer farkı bir fazlalık olup, bunun karşılığı bulunmamaktadır.

Diğer mallarda “ne alınmışsa o verilir” prensibi, paraya tam olarak uygulanamaz. Zirâ paranın dışındaki malların değeri kendi zati kıymetlerinden gelir. Paranın değeri ise itibârîdir. Parada “itibârî değer eşitliği” aranmalıdır. Para üzerindeki rakamlar bu itibârî değeri her zaman tam olarak aksettirmemektedirler.

Burada bir meseleyi daha açıklamakta fayda vardır: Aslında bütün malların değeri, insanların onlara verdiği kıymetten kaynaklanır. Mecellede mal şöyle tarif edilmiştir: “Mâl, tab-ı insânî mâil olup da vakt-i hâcet için

iddihâr olunabilen şeydir ki, menkûle ve gayr-ı menkûle şâmil olur” 105. Buna göre bir derece her şey kıymetini, insanın ona olan itibarından alır. Bununla beraber bu itibârî ikiye ayırmak mümkündür. Bir malın zatından kaynaklanan itibar, zatından kaynaklanmayan itibar. Bir malda hangi itibar cinsi ağır basıyorsa hüküm ona göre verilmelidir. Bu hususta şu kaide uygulanabilir:

“İtibâr gâlib-i şâyiadır, nâdire değildir”¹⁰⁶. Eğer bir mal değerini, zâtını olan meyilden ve itibardan alıyorsa o malın değeri zâfîdir. Bir mal değerini, zatından değil de, toplumun onu mal olarak kabulünden alıyorsa onun değeri itibârîdir. Bugünkü kağıt paraların değerleri itibârî olduğu için, paranın ödenmesi halinde “itibârî değer eşitliğine” dikkat etmek zaruridir. Eğer bu eşitlik bulunmaz da arada bir değer fazlalığı kalırsa bu değer fazlalığı fâiz olarak telakkî edilebilir. Tabî ki burada kasıd ve niyet faktörü büyük önem taşımaktadır. Enflasyon farkının fâiz telakkî edildiği bir zamanda, “Enflasyon farkını ödememnin fâiz olacağını” söylemek bir hayli güç bir meseledir. Fakat paranın yapısı ve özellikleri ele alındığı, bir de kişinin niyet ve maksadı ortaya konulduğu zaman İslâm fâiz sistemi bakımından burada negatif manada real bir fâiz söz konusu olmaktadır. Ancak biz buna “fâiz” demeyip, “negatif gasp” ismini vereceğiz. Çünkü enflasyon farkının fâiz olmaması başka şeydir; ödenmemesi durumunda bunun diğer taraf için “fâiz alma” şeklinde telakkî edilmesi başka şeydir. Her fâiz olmayan şey, ödenmediği takdirde fâiz olmaz, fakat haksız kazanç olabilir. İşte biz bu yüzden ödenmeyen enflasyon farkı için “negatif gasp” ifadesini kullanmış bulunuyoruz. Ancak bunun gerçekleşmesi için azımsanmıyacak bir zamanın geçmesi ve enflasyon farkının iktisâdî bir değer olarak kendisi gösterecek nisbette olması gerekmektedir. Çünkü itibar gâlib-i şâyiadır, nâdire değildir. İktisâdî olarak enflasyon miktadı nazar-ı itibara alınmayacak kadar azsa, bu farka itibar edilmez; dolayısıyla ödenmesi gerekmez. Fakat ödenirse diyâneten yine de güzel bir davranış ortaya çıkmış olur.

IV. ENFLASYON FARKININ ÖDENMESİ BAZI PROBLEMLER

A. PARANIN DEĞER KAYBININ HESABEDİLECEĞİ KISTAS PROBLEMİ

Enflasyon farkının İslâm Hukuk prensiplerine göre ödenmesi gerektiğini ifade ettikten sonra ortaya bir problem çıkmaktadır: Paranın hangi kıstasa göre değer kaybettiği hesabedilecektir? Paranın değer kaybında esas olan kıstas nedir?

İslâm Hukukununun kaynak eserlerinde çeşitle vesilelerle malların

105 Mecelle, Madde 126.

106 Mecelle, Md. 42.

değerlerinin altın veya gümüşle ölçüldükleri belirtilmiştir ¹⁰⁷. “Öte yandan felslerin kedad, inkıtâ, rahs, galâ gibi durumlarında kıymetlerinin, altın veya gümüş cinsinden paralarla ödeneceği ifade ”¹⁰⁸. Buna göre kağıt paraların değer kaybının altın veya gümüşe göre hesab edilmesi düşünülebilir. Ancak bugün altın ve gümüş “para olma” vasıflarını kaybetmişler; diğer mallar gibi birer meta durumuna düşmüşlerdir. Bu yüzden diğer mallar gibi zaman zaman ucuzlamakta, zaman zaman pahalılaşmaktadırlar. Diğer taraftan İslâm’ın ilk devirlerinde bir birim altın ile yedi birim gümüş birbirlerine eş değerde iken bugün bu fark oldukça yüksek bir düzeye çıkmış olup, o zamanın eş değerliliğinden, kırkta bir oranındaki zekât miktarı kadar bir eşitlik dahi kalmamıştır. Bu yüzden esas değer olarak altın ve gümüşün esas esas alınması durumunda öncelikle bunların hangisinin esas alınacağı ayrı bir problemdir. Üstelik bu iki madde artık para olmaktan çıkmış, birer meta durumuna düşmüşlerdir. Bu yüzden bir paranın değerinin bunlara göre ayarlanması hukukî ve iktisâdî bir esasa dayanmamaktadır.

Paranın birinc fonksyonu ve özelliği malların ortak değer ölçüsü olmasıdır. Buna göre bir paranın değeri muhtelif malların ortak değerine göre ölçülür. Eğer enflasyon sebebiyle bir para değer kaybetmişse, bu demektir ki para malların ortak değeri karşısında belli bir nisbette ucuzlamıştır. Bu yüzden bir yıl önce üzerinde 1.000 yazılı bir para, bir yıl sonra, aynı ortak değeri ifade etmez. Ama mallar karşısındaki ortak değeri hesaplamak mümkündür. Enflasyon nisbeti de bu hesaba göre ortaya çıkmaktadır.

Para değerinin hesaplanmasında esas kıstas zamanımızda ne altın ve ne de gümüştür. O malların ortak değerini ifade ettiğine göre, enflasyon oranı da, muhtelif mallara göre hesab edilecektir.

Para değerinin mallara göre ölçülmesi esas olmakla beraber, bu değerinin hangi mallara göre ölçüleceği bir ihtilaf konusu olmuştur. Bu ihtilafın kaynağı para değerinin ölçülmesinde bütün malların esas olarak alınmasının zorluğudur. Bu yüzden bütün mallar değil de bazı mallar esas alınmaktadır. Bu mallarda da her zaman ittifak etmek mümkün olmamaktadır. Öte yandan mallarda ittifak edilse bile, bunların toptan fiyatlarının mı, yoksa perakende fiyatlarının mı esas alınacağı ayrı bir problemdir. Bütün bunlarla birlikte hangisi esas alınır, yaklaşık olarak enflasyon miktarını mallara göre ölçmek mümkün olabilmektedir.

Her ölçü belirli şeylerden çıkarılmıştır ve her ölçü çıkarıldığı şeyi ölçmeye yarar. Metre, uzayıp giden mekandan çıkmıştır ve bu uzayıp giden mekanı ölçmeye yarar. Zaman hareketlerden çıkmıştır ve hareketleri ölçmeye yarar. Para da malların ortak değerinden çıkmıştır ve malların değerini ölçmeye yarar. Sonra paranın gerçek değerini ölçmeye kalktığımız zaman,

107 Serhasî, *Mebûât*, XIV, 51; Mergînânî, *Hidâye*, I, 527; İbn Rüşd, *Bidâye*, Mısır, 1333, II, 109; İbn Kayyım, *İ'lâm*, Beyrut, II, 156.

108 Serhasî, *Mebûât*, XIV, 29-30; İbn Hümmâm, *Feth*, V, 385; Bezzâziyye, IV, 510; İbn Âbidîn, *Tenbih*, II, 58.

yine malların ortak değerini esas almak mecburiyetindeyiz.

B. ÖDEMELERDE AKİD ESNASINDA ENFLASYONUN ESAS ALINIP ALINMADIĞI NAZARA ALINMALIDIR

Enflasyon farkının ödenmesinin İslâm hukukuna uygun olduğunu ifade ettikten sonra, acaba sonradan yapılacak bütün ödemelerde bu esasa uyulması gerekir mi? Bu sorunun cevabı, “akid ya da borcun zimmette sübutu esnasında enflasyon farkının nazara alınıp alınmadığına bağlıdır.” şeklinde olacaktır. Meselâ vâdeli alış-verişlerde genellikle enflasyon farkı nazara alınır, akid buna göre yapılır. Bu bakımdan enflasyonun nazara alınarak yapıldığı bir vâdeli satışta, satıcı “bir yıl önce 1.000 Liraya anlaşmıştık ama, o zamanda bu zamana kadar %50 enflasyon gerçekleşti. Şu anda bana anlaşmada sözleştiğimiz paranın %50 fazlasını vereceksin” diyemez. Bilcümle ücretler de böyledir. Eğer muayyen bir enflasyon miktarı nazara alınarak ücretler tesbit edilmiş ise, bu orandaki enflasyon farkını sonradan talep etmek doğru olmaz, bunun ödenmesi de gerekmez. Çünkü bu fark, peyderpey ücretle beraber ödenmektedir.

Fakat enflasyon, nazara miktarın üzerinde ise bu fark istenebilir. Akid esnasında nazara alınan ölçüde enflasyon olmamış ise gerçekleşmeyen enflasyon oranı miktarınca geri ödeme yapılmalıdır. Enflasyon oranı %30 olarak nazara alınmış olup da %50 olarak gerçekleşmişse, aradaki %20'lik fark istenebilir. Bunun tersi olarak enflasyon %30 olarak konuşuyumkula beraber, %20 olarak gerçekleşmişse aradaki %10'luk fark geri ödenir. Bütün bunlar enflasyon ile ilgili olduğu için bu tür ödemeler, hem hukukî hem de iktisâfidir.

C. İSMİ FÂİZ OLAN BİR PARA NASIL FÂİZ OLMAYABİLİR?

Modern hukuk ve ekonomi sistemleri fâizi meşru görmekte ve sistemlerini de bunun üzerine kurmuş bulunmaktadırlar. Modern ekonomi ve hukuk sistemlerinin fâiz anlayışı ile İslâm hukuk ve ekonomi sisteminin fâiz anlayışı birbirinden farklıdır. Bu bakımdan İslâm hukukunca fâiz kabul edilen bazı ivazlı akidler modern hukuk bakımından fâizli akid olarak kabul edilmeyeceği gibi, İslâm hukuku bakımından fâizli akid sayılmayan bazı akidler modern hukuk sistematiği bakımından fâizli akid sayılabilir. Şu halde önemli olan hangi hukuk sisteminin meseleye nasıl baktığı meselesidir. Yoksa birisinin ona verdiği isim, aynı akid diğer sistem açısından da aynı hükme dahil etmez.

Yukarıdaki izahlarımızdan da anlaşıldığı gibi enflasyon farkını ödemek, İslâm hukuk sistemi bakımından hakikî olarak fâiz değildir. Burada önemli olan başka tarzıdır. Başka hukuk sistemleri bir akid için “fâizdir” deseler bile, hüküm yine aynıdır Bu hususta kaide şudur: “Ukûd'da itibar makâsîd ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir”¹⁰⁹.

Bu hususta bizi rahatlatacak ashab tatbikatı da vardır: Benî Tağlib Arabistan'ın güçlü Arap kabilelerindendi. Ama Müslüman olmamışlardı. Fakat Arap oluşları dolayısıyla kendilerine diğer kafirler gibi davranılmasını da istemiyorlardı. Bu bakımdan Hz. Ömer (r.a.)'e gelerek şöyle dediler: "Arap kavminden olmayan kafirlerden alındığı gibi, bizden cizye vergisi alınmasın; biz müslümanlardan alınan vergiden bir kat daha fazla vergi veririz ve kendi dinimizde sebat ederiz"¹¹⁰. Hz. Ömer, onların Bizans'a iltica etmelerine engel olmak ve müslümanların başına yeni bir dert açmamak maksadıyla onlara sadaka (zekât) vergisi koydu.

Acaba Hz. Ömer'in Benî Tağlib üzerine koyduğu bu vergi gerçekten zekât mıydı, yoksa kâfirlerden alınan cizye miydi? Zekât ancak müslümanlardan alınır. Kâfirlere yüklenen vergi ise cizyedir. İsmi sadaka (zekât) olan bu vergi aslında cizye idi. Zirâ Ebû Ubeyd'in açıklamasına göre, Benî Tağlib'den alınan sadakalar, Berâe sûresinde¹¹¹ zikredilen sekiz sınıftan birine verilmiyor, cizyenin sarf yerlerine harcanıyordu¹¹². Şu halde zorlret karşısında Hz. Ömer cizyeye sadaka ismini vermiş bulunuyordu. Buna göre bazen Enflasyon farkına fâiz denilmiş olsa da, aslında fâiz değildir. Burada lafza değil, manaya bakılmalıdır.

D. PARANIN BİR KISMINI HACAMA İMKANINI BULAMAMAK

Enflasyonist dönemlerde para durduğu yerde değer kazanmaz. Aksine değer yitirir.

Paranın enflasyon farkını isteyebilmek için, bu parayı elinde bulunduran kişinin, o parayı tamamen harcama imkanına sahip olması gerekir, bilfiil harcaması ve onu kullanması şartı aranmayabilir. Parayı elinde bulunduran kişi hiçbir mani bulunmaksızın bu parayı harcayıp kullanmamışsa, enflasyon farkını ödemeyi kendiliğinden kabul etmiş sayılabilir. Ancak bazı durumlarda paranın hepsini kullanmak ve harcamak mümkün olmayabilir. Meselâ devlet bazı müesseselerin elinde bulundurdukları paranın belli bir oranını bloke eder. Dolayısıyla parayı kullanma yetkisine sahip olan ve neticede enflasyon farkını ödemek mecburiyetinde olan kişi elinde bulunan paranın bu miktarını kullanmamış olur. Meselâ elinde 100 bin Lira borç para bulunduran bir kişinin bu parasının %30'unu devlet bloke ediyorsa, enflasyon farkı olarak ancak 100 bir Lira'nın değil, 70 bin Lira'nın enflasyon farkını ödemekle yükümlü olmalıdır.

Kanaatimizce;

a- Devletin getirdiği mecburiyetler,

109 Mecelle, Md. 3.

110 Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân*, Kahire, 1932, s. 187.

111 Berâe (9), 60.

112 Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 649-650 H. No: 1695-1698.

- b- Örf ve âdet,
c- Zarûret.

halleri sebebiyle bir kişi, elinde bulundurduğu paranın muayyen bir miktarını kullanarak harcamamıyorsa, bu miktarın enflasyon farkını ödemek mecburiyetinde değildir.

E. PİYASADA DOLAŞAN PARA MİKTARI ELE FİYAT ARTIŞLARI ARASINDA DOĞRU ORANTI BULUNMALIDIR

Amerikanın keşfinden sonra Avrupa kıtasına bol miktarda altın girmiş ve dolayısıyla para hacmi artmış bulunuyordu. Para bolduğu fiyatları tahrik ederek sonraları "enflasyon" adı verilen olay meydana gelmiş bulunuyordu. Polonyalı Copenic'in öncülüğünü yaptığı bazı iktisatçılar bu olayın sebebinin "miktar teorisi" denilen görüşle ifade etmeye başlamışlardır. 20. yüzyıl başlarında çeşitli iktisatçılar para miktarı ile fiyat artışları arasındaki ilişkiyi sayısal olarak belirlemiş ve daha sonra bu teoriler gerçek hayattan alınan örneklere desteklenmiştir¹¹³.

Miktar teorisi en sabit biçimi ile şöyledir: Bir ülkedeki fiyat artış oranı, para miktarındaki artış oranının eşittir: Yani bir yılda para miktarı yüzde 20 artarsa, fiyatlar da yüzde 20 artar. Fakat bu ilişkinin gerçekleşebilmesi için bazı şartlara gerek vardır. Önce aynı dönemde üretim aynı kalmalıdır. Üretim değişecek olursa, bu ilişki de bir miktar değişir. Şöyle ki, para miktarı yüzde 20 artarken ülkenin geliri yüzde 5 oranında artacak olursa, fiyat artışı yüzde 15 olur. Yani para miktarındaki artışlardan üretimdeki artışı çıkarmak gerekir¹¹⁴.

Yukarıdaki anlatılan ilişkinin Türkiye'de gerçekten geçerli bulunduğunu 1950-1970 arasındaki müşahedeler açıkça gösteriyor. Rakamlar şöyledir: Fiyatlar yalnız para miktarı ve gelir artış oranlarına bağlı bulunsaydı, fiyat 1950'de 100 kabul edilirse 1960'ta 240 bulunmalıydı. Gerçekte ise 262 olmuştu. 1960-1970 arasındaki fiyat hareketlerinin, yalnız para miktarı ve millî gelir değişiklikleri ile açıklanabileceğini göstermektedir¹¹⁵.

1970-1990 yılları arasındaki fiyat hareketlerini ise para miktarı ile açıklamak zordur. 1970, 100 kabul edilse, fiyatlar 1980'de 1115 olmalıydı, gerçekte 1747 olmuştur; 1980'de fiyatlar 100 kabul edilseydi, 1988'de 1099 olması lazım gelirken, gerçekte 1469 olmuştur. Dolayısıyla bu dönemlerdeki fiyat artışlarını para miktarı ile izah etmek mümkün değildir. Bu dönemlerdeki fiyat artışlarında paranın devir hızının büyük tesiri olmuştur¹¹⁶.

Miktar teorisine göre, enflasyon farkının ödenmesinin cevazına

113 H. Döndüren, Ticâret ve İktisad İlmihali, s. 376.

114 H. Döndüren, a. g. e., s. 376.

115 H. Döndüren, a. g. e., s. 376-377.

116 H. Döndüren, Ticâret ve İktisad İlmihali, s. 377.

hükmetmek, hem akla, hem hukuka, hem de iktisada uygundur. Çünkü para, bir ülkede alım-satım konu olan malların değerini ifade etmektedir. Enflasyon farkı alınırken kişi, daha önce verdiği millî gelirin tam tamamına karşılığını almaktadır. Fakat paranın devir hızının artması sebebiyle, enflasyonun bu oranda artması karşılığında istenecek fazla paranın karşılığı bulunmamaktadır. Buna göre şöyle bir durumdan sözedilebilir. Herhangi bir yıl Enflasyonun yüzde 100 olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, bunun yüzde 80'i para miktarının artmasına, yüzde 20'si ise para devir hızının artmasına bağlı ise, enflasyonun yüzde 80'lik kısmının ödenmesinin caiz olduğu söylenebilir, fakat yüzde 20'lik kısmının ödenmesinin caiz olup olmayacağı kanaatimizce iktisatçıların bu durumu İktisat Bilimi açısından adaletli bulmalarına bağlıdır. Sabit para miktarı karşısında malın artması ucuzlaması nasıl caiz görülüyorsa; enflasyonun sebebi ne olursa olsun, bunun karşılığının ödenmesi de câiz görülebilir. Ancak bu hususta acele edilmeyip problemin iktisâdî açıdan araştırılması kanaatindeyiz. Ne zaman iktisâden enflasyon farkının tamamının ödenmesi "adelete uygundur" deniyorsa, o zaman bu hükme varılmalıdır.

SONUÇ

Madenî paraların kullanıldığı dönemlerde hiçbir zaman yüzde yüzlerin üstünde bir enflasyon meydana gelmemiştir. Çünkü hiçbir zaman mevcut mallar karşısındaki para miktarını bir senede iki misline çıkarmak mümkün olmamıştır. Ancak kağıt para düzenine girilmesinden sonra iktisâdî dengesi bozulan ülkelere sık sık bu gibi problemler yaşanmaktadır. Modern zamanda meydana gelen enflasyon farkı bir nebze fâiz yoluyla azaltılmakta ve bu ülkelerin insanları borçlu ve alacaklı olma durumlarında enflasyondan fazla etkilenmemektedirler. Zirâ genellikle fâizler enflasyon oranı dolayında seyretmektedir.

İslâm'ın fâizi yasaklamış olması, bu konuda büyük problemlerin çıkmasına sebep olmuştur. Bu araştırma ile şu sonuca varılmıştır:

1- Paranın değeri, değer mallar gibi zatından kaynaklanmamaktadır. Paranın değeri tamamen itibaridir.

2- Paranın üzerindeki rakamlar, her ne kadar belli bir malî değeri ifade etsin diye konulmuş ise de, para basımını uhdesinde bulunduran yöneticiler, malla para arasındaki bu dengeyi bozduklarından, para her zaman aynı malî değeri ifade etmez. Şu halde para belli bir zamandaki, belli bir malî değeri ifade eder. Borçlanma para üzerinden tahakkuk ettikten sonra, -bu borçlanma ne şekilde tahakkuk ederse etsin- kişi belli bir malî değeri borçlanmış sayılar ve yıllar sonra yapılacak ödemelerde bile bu malî değerinin ödenmesi istenmelidir. Bu da enflasyon farkının ödenmesini gerektirir.

3- Ancak Enflasyon miktarının tamamının ödenebilmesi için,

a- Akid esnasında sonrada ortaya çıkacak olan enflasyon miktarının nazara alınmamış olması,

b- Elinde parayı bulunduran borçlunun, bunu harcama imkanına sahip olması şarttır.

c- Paranın hızlı devrinden kaynaklanan fazlalığın ödenmesinde şüphe vardır.

Buna göre akid esnasında sonradan meydana gelecek olan enflasyon farkı ödenmez, para miktarının artması değil de, para devir hızının artmasından kaynaklanan fazlalığın ödenmesinde ise şüphe vardır.

4- İslâm'a göre fâiz real fâizdir. Enflasyon karşılığı olan miktar fâiz değil, daha önce tahakkuk etmiş olan belli bir malî değer için tam olarak ödenmesi demektir.

5- İslâm hukukunda aslolan bir şeyin ismi değil, mahiyetidir. İslâm'a göre fâiz olan bir şeye "fâiz" denilmediği zaman bu, fâiz olmaktan çıkmadığı, İslâm hukukunun ölçülerine göre fâiz olmayan bir şey de "fâiz" ismi vermek, onu fâiz yapmaz. Dolayısıyla enflasyon miktarı kadar bir fazlalığa fâiz denilse de, İslâm hukukunun ölçülerine göre fâiz değildir.

BİBLİYOGRAFYA

AHMED B. HANBEL, Müsned, Mısır, 1313.

AKTAN, Hamza, Enflasyon Olayı ve İslâm'da Getirilen Önleyici Tedbirler (İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları kitabı içinde) , İstanbul, 1983.

ALİ HAYDAR Efendi, Dürerü'l-Hukkâm Şehru Mecelleti'l-Ahkâm , İstanbul, 1314.

el-BELÂZÜRİ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, Fütûhu'l-Buldân , el-Kahire, 1956.

el-BEZZÂZ, Muhammed b. Muhammed el-Kerderî, el-Fetâvî'l-Bezzâziyye, (Hindiyye kenarında), Beyrut, 1980.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, Hukûk-ı İslâmiyye ve Islâhât-ı Fıkhiyye Kamusu , İstanbul, 1970.

el-CEZERİ, Abdurrahmân, el-Fıkh 'alâ Mezâhibi'l-Erb'a , Mısır.

DÖNDÜREN, Hamid, Delilleriyle Ticart ve İktisat İlmihali , Eramat Mat. İstanbul, 1993.

EBÛ UBEYD, el-Kâsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl , 3. Baskı, el-Kahire, 1395/1975.

ERGİN, Feridun, Ak İktisat Ansiklopedisi , Kurtuluş Matbaası, Ankara, 1975.

HAMİDULLAH, Muhammed, İslâm Peygamberi (Çev: Salih Tuğ), İstanbul, 1980.

HEY'ET, İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları , İstanbul, 1983.

_____, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye

_____, el-Fetâvâ'l-Hindiyye , Beyrut, 1980.

İBN ÂBİDİN, Muhammed Emîn b. Ömer Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr** , Beyrut.

_____, **Tenbühü'r-Rukûd alâ Mesâili'n-Nukûd** (Resâil-i İbn Âbidîn içinde), İstanbul, 1319.

İBN HÂCER el-HEYTEMÎ, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, **Tuhfetü'l-Muhtâc li-Şerhi'l-Minhâc**.

İBNÜ'L-HUMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilyâhîd, **Fethu'l-Kadîr**, Mısır, Bulâk, 1316.

İBN KUDÂME, Abdullah b. Ahmed, **el-Muğnî** , Beyrut, 1972.

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd, **es-Sünen** (Sindî Haşiyesiyle beraber), el-Kahire, 1349.

İBN RÜŞD el-HAFİD, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid** , Mısır, 1960.

elKAHİRÎ, Ebu'z-Ziyâ Nûruddîn ,alî, **Hâşiyetü Nihâyeti'l-Muhtâc** (Nihâyetü'l-Muhtâc ile birlikte), Beyrut.

KARAMAN, Hayreddin, **İslâm'ın Işığında Günün Meselerei** , İstanbul, 1978.

el-KASÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, **Kitâbu Bedâi's-Sanâi' fî Tertîb'ş-Şerâi'** , Beyrut, 1974.

el-KETTÂNÎ, Abdulhayy el-Fâsî, **et-Terâtîbü'l-İdâriyye** , Beyru.

KUR'ÂN-I KERİM

MALİK b. Enes, **el-Müdevvenetü'l-Kübrâ** , Mısır, 1324.

el-MERGİNÂNÎ, Ali b. Ebû Bekr, **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi'**.

el-MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmûd, **el-İhtiyâr li-T'alîli'l-Muhtâr** , 2. Baskı, Mısır, 1951.

MEYDAN LAROUSSE, **Enflasyon Maddesi**

MİRAS, Kâmil, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi** , Ankara, 1972.

en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref, **el-Mecmû'**, **Şerhu'l-Mühezzeb** .

er-REMLÎ, Muhammed b. Ahmed, **Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc** , Beyrut.

SERHASÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Schl, **Kitâbü'l-Mebsût** , Mısır, 1324.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Neylü'l-Evtâr fî Şerhi Müntkâ'l-Ahbâr** , 2. Baskı, Mısır.

ÜSTÜNEL, Besim, **Makro Ekonomi** , Kurtuluş Matbaası, Ankara, 1975.

ez-ZEYLALÎ, Fahrüddîn Osmân b. Ali, **Tebyânü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik** , Beyrut.

ez-ZÜHAYLÎ, Vehbe, **el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletülh** , 2. Baskı, Dımaşk, 1405/1985.

HZ. HASAN VE HALİFELİĞİ

Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN*

"Hasan ve Hüseyin cennet gençlerinin efendileridir."

(Tirmizî, *Menâkıb* 30; İbn Mâce, *Mukaddime* 11)

GİRİŞ

Hz. Peygamber 'in soyu kızı Fâtıma 'dan devam ettiği için, onun çocukları erken dönemlerden itibaren müslümanlar nazarında büyük saygı görmüşlerdir. Hz. Fâtıma 'nın ilk çocuğu olarak Hz. Hasan 'ın ve kardeşi Hüseyin 'in ne kadar çok sevildiğini gösteren önemli ölçülerden birisi Hasan ve Hüseyin isimlerinin müslümanlar arasındaki yaygınlığıdır. Hz. Hasan 'a duyulan bu sevgi bir tarafa, Şîa'nın ikinci imâmı olması da onun hayatını ve şahsiyetini önemli kılmaktadır.

Ehl-i beyt mensuplarının, Resûlullah (s)'in vefatından hemen sonra hilâfete, yani müslümanları idare ile ilgili bazı düşünceleri vardı. Nitekim Hz. Ebû Bekir 'e bîat edildikten sonra Hz. Ali kendilerine danışılmamasından dolayı kırınlığını bildirmişti. Ancak Hz. Ali 'nin hilâfete gelişi Ömer (r) ve Osman (r)'dan sonra mümkün olabilmiştir. Ne yazık ki asilerin zorlamasıyla iktidara gelmesi ve onun döneminde meydana gelen gelişmeler Hz. Ali 'ye rahat bir idare imkânı vermedi. Nihayet Hz. Ali , iktidar döneminde meydana gelen siyasî gelişmeler sonucunda daha önce kendisinin safında yer alan insanlar tarafından öldürüldü. Şüphesiz onun vefatından sonra da ehl-i beyt mensuplarının iktidar ile ilgili görüşleri son bulmadı.

Bilindiği gibi Hz. Hasan, babası Hz. Ali 'nin öldürülmesinden sonra Kufeliler tarafından halife seçildi. Hz. Hasan, ehl-i beytten hilâfete getirilen ikinci kişiydi. Bazılarınca beşinci râşid halife kabul edilen Hz. Hasan, birkaç aylık halifeliği döneminde etkin bir siyaset ortaya koyamamışsa da bu

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölüm Başkanı

dönemde verdiği bir karar vardır ki, İslâm âleminin içinde bulunduğu fitne ve anarşinin bir süre için de olsa ortadan kalkmasına katkıda bulunduğu için çok önemlidir. Gerçekten de Hz. Hasan, Hz. Peygamber 'in torununa yakışacak asillikte bir davranış sergileyerek çok önemli bir adım atmış ve Muâviye lehine hilâfet haklarından vazgeçmiştir. Hz. Hasan 'ın barışa önyak olmakla Resûlullah (s)'ın, "Bu benim oğlumdur; şeref sahibi bir efendidir. Umarım ki Allah, oğlum sebebiyle yakında müslümanlardan iki büyük fırkanın arasını ıslah eder."¹ hadîsine uygun bir davranış sergilediğini söylemek yerinde olur.

I. HİLÂFETTEN ÖNCEKİ HAYATI

Hz. Hasan 'ın hilâfetinden önceki hayatı hakkındaki bilgimiz azdır. Bununla birlikte mevcut bilgiler ışığında hilâfete getirilişinden önceki hayatına bir göz atmak yerinde olacaktır.

A. Doğumu ve Çocukluğu

1. Doğumu

Hz. Hasan, hicretin 3. yılında Ramazan ayının ortalarında dünyaya geldi.² Bu rivayet tercih edilmekle birlikte Hz. Hasan 'ın doğduğu sene olarak başka tarihler de zikredilmiştir. Onun hicretin 4. yılının Şa'bân ayında³ veya 5. yılda doğduğuna dair rivayetler mevcut ise de 3. yılda doğduğuna dair rivayetler daha kuvvetlidir.⁴ İbn İshâk 'ın rivayetine göre Hz. Hasan, h. 6. yılda Hayber 'in fethinden sonra doğmuştur.⁵ Kuleynî, Hz. Hasan 'ın doğum tarihini 2. yılın Ramazan ayı olarak verir ve onun h. 3. yılda doğduğuna dair rivayetin mevcudiyetine işaret eder.⁶ Ayrıca onun Uhud 'tan bir veya iki sene sonra doğduğu da nakledilmiştir.⁷ Hz. Hasan 'ın, 3. yılın Şa'bân ayında doğduğuna dair bir rivayet de vardır.⁸

- 1) Buhârî, Sahîh, İstanbul 1401/1981, Fedâilu Ashâbi'n-Nebî 22, Sulh 9, Fiten 20, Menâkıb 25.
- 2) Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Beyrut (t.y.), I, 140; İbnu'l-Esîr, Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe, Beyrut 1377, II, 10; Suyûtî, Târîhu'l-Hulefâ, Thk.: M. Muhyiddîn Abdulhamîd, y.y. (t.y.), s. 188; Muhsin el-Emîn, A'yânu's-Şîa, Nşr.: Muhsin el-Emîn, Beyrut 1406/1986, I, 562.
- 3) İbn İmâd el-Hanbelî, Şezerâtu'z-Zehab, Dâru'l-Fikr, y.y. 1399/1979, I, 10.
- 4) İbn Hacer, el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, Beyrut (t.y.), II, 11.
- 5) İbn Kuteybe, el-Maârif, Thk.: S. Ukkâşe, 4. Baskı, Kahire 1981, s. 158.
- 6) Kuleynî, el-Usûl mine'l-Kâfi, Nşr.: Muhammed el-Ahvendî, 3. Baskı, Tahran 1388, I, 461.
- 7) Bk. İbn Esîr, Usd, II, 10.
- 8) Bk. Zehabî, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, 2. Baskı, Beyrut 1402/1982, III, 246;

Zehebî 'ye göre Şa'bân'da doğduğuna dair rivayet daha sahîhtir.⁹

Hz. Ali 'nin Hz. Fâtıma ile izdivacı hicretin 2. senesinin son ayında olduğuna göre¹⁰ Hz. Hasan'ın en erken hicretin 3. senesinde doğmuş olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Ali , yeni doğan çocuğuna Harb adını koymuş, fakat Hz. Peygamber , onun adını değiştirerek Hasan ismini vermişti. ¹¹ Bir rivayete göre Hz. Peygamber , Hz. Ali 'ye yeni doğan oğluna ne isim verdiğini sormuş; Hz. Ali , Ca'fer adını verdiğini söyleyince de adının Hasan olmasını istemiştir. ¹² Bir başka rivayette Ali b. Ebî Tâlib (r)'ten naklen büyük oğluna Hamza, küçük oğluna ise Ca'fer adını verdiği, ancak Hz. Peygamber 'in onların adlarını değiştirdiği belirtilmektedir. ¹³ Her halükârda hem Hz. Hasan'ın hem de Hüseyin'in isimlerinin Hz. Peygamber tarafından değiştirildiği anlaşılmaktadır. Hz. Hasan'ın künyesi Ebû Muhammed 'tir. ¹⁴

Dedesi Resûlullah (s), Hasan için akıka olarak bir koç kesti. ¹⁵ Ayrıca kızı Fâtıma 'ya Hasan'ın saçının kesilerek ağırlığınca gümüş tasadduk edilmesini de tavsiye etti. ¹⁶

2. Hz. Peygamberle Geçirdiği Günler

Hasan, çocukluğunda sık sık dedesi ile görüşebilme imkânına sahipti. Bir seferinde dedesi ile ilgili hatırladığı bir anısını anlatması istenmiş; o da zekat mallarından bir hurma alarak ağzına attığını, bunu gören Hz. Peygamber 'in sadaka mallarının kendilerine haram olduğunu söyleyerek o hurmayı ağzından çıkardığını anlatmıştı. ¹⁷

Hz. Hasan'ın Resûlullah (s) ile başka anılarından da bahsedilmektedir. Konuyu fazla uzatmamak için burada birkaçını zikretmekle yetineceğiz:

Hz. Peygamber , torunlarını oynatmayı seviyordu. Birgün Resûlullah (s), namazda bulunduğu bir sırada Hz. Hasan onun bacaklarının

Ibn Esîr, Usd, II, 10.

9) Zehebî, III, 248.

10) Fiğlalı; E. R., "Ali", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1989, II, 371.

11) Ibn Esîr, Usd, II, 10; Ibn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, Haydarâbâd 1325, II, 296; Zehebî, III, 247.

12) Taberânî, -el-Mu'cemu'l-Kebîr, Thk.: Hamdî Abdülhamîd es-Selefi, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, y.y. 1404/1984, III, 24; Ibn Manzûr, Muhtasar Târîh Dimaşk li-İbn Asâkir, Dimaşk 1405/1985, VII, 7.

13) Ibn Manzûr, VII, 7.

14) Ibn Kuteybe, Maârif, s. 211; Hafîb el-Bağdâdî, I, 139.

15) Zehebî, III, 246.

16) Taberânî, III, 30; Zehebî, III, 248.

17) Ibn Esîr, Usd, II, 11; Ya'kûbî, II, 226; Ibn Hacer, İsbâbe, II, 11; Zehebî, III, 246.

arasından geçmek istemiş. Peygamber (s) de geçebilmesi için bacaklarını açmıştı.¹⁸ Bazen Hz. Peygamber secdede iken Hz. Hasan sırtına çıkıyor, bunun üzerine Resûlullah (s), o ininceye kadar secdeyi uzatıyordu.¹⁹

Resûlullah (s), birgün hutbe irad ettiği bir sırada üzerlerinde kırmızı entarileri olduğu halde Hasan ve Hüseyin düşe kalka geldiler. Hz. Peygamber, aşağıya inerek onları kucağına aldı ve "Mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir imtihandır." ²⁰ buyuran Allah Teâla doğru söylemiştir. Onları görünce dayanamadım." dedi, sonra hutbesine devam etti.²¹

Hz. Peygamber Necrânlı hıristiyanları mübâheleye davet ettiği sırada²² aile fertleri olarak yanına Hz. Ali 'yi, Fâtıma 'yı, Hasan ve Hüseyin 'i almıştı.²³

Hz. Peygamber 'in. Hasan ve Hüseyin 'i öven ve onların sevilmesini tavsiye eden pek çok hadîsi mevcut olup, bu hadîsler kaynaklarımızda yer almıştır. Ancak konumuzun dışına taşmamak için söz konusu hadîsler hakkında bilgi veremiyoruz.

B. Hz. Hasan'ın Gençliği ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemindeki Hayatı

Hz. Hasan'ın gençliği hakkında bize ulaşan malumat azdır. Hz. Ömer 'in, halifenin Hasan ve Hüseyin 'e babalarıyla aynı miktarda atıyye verdiğini ve her birine 5000 dirhem tahsis ettiğini görüyoruz.²⁴

Diğer taraftan Hz. Hasan, Hz. Ömer döneminde Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh 'e, İfrikiyye bölgesindeki fetihlerde yardım etmek üzere gönderilen orduda yer almıştır.²⁵

Ayrıca Hz. Osman döneminde, Saîd b. el-Âs 'ın Kufe valiliği sırasında babası Hz. Ali , kardeşi Hüseyin, Hz. Abbâs, Amr b. el-Âs ,

18) İbn Hacer, Tehzîb, II, 296; a.g.mlf., İsâbe, II, 11; Suyûtî, s, 189; Zehebî, III, 249.

19) İbn Hacer, İsâbe, II, 11; a.g.mlf., Tehzîb, II, 296; Suyûtî, s, 189.

20) Teğâbun 64/15.

21) Ebû Dâvud, Sunen, İstanbul 1401/1981, Salâ 227; Tirmizî, Sunen, İstanbul 1401/1981, Menâkıb 30; İbn Mâce, Sunen, İstanbul 1401/1981, Libâs 20; Nesâî, Sunen, İstanbul 1401/1981, Cum'a 30; İydeyn 27.

22) "Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımız, siz kendi kadınlarımızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lanet dileyelim" (Âl-i İmrân 3/61).

23) Ya'kûbî, Târîhu'l-Ya'kûbî, Beyrut 1412/1992, II, 82.

24) Zehebî, III, 259; İbn Manzûr, VII 21; krş. Sakallı, T., "Hasan", Şamil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1990, II, 349; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 166.

25) İbn Haldûn, Târîh, Nşr.: Halil Şehhâde, Suheyl Zekkâr, 2. Baskı, Beyrut 1408/1988, II, 573.

Zubeyr ve Huzeyfe b. el-Yemân 'ın da bulunduğu büyük bir ordu ile *Taberistân* 'ın fethine katılmış ve yapılan çarpışmalardan sonra yöre halkı barış yapmak zorunda kalmıştır.²⁶

Hz. Hasan'ın adına, Hz. Osman 'ın muhasara edilişi olayından bahsedilirken de rastlanır. Onun Hz. Osman 'ı korumak üzere evine gidenlerden biri olduğu rivayet edilmektedir.²⁷ Hz. Hasan 'ın, Hz. Osmân 'ın yanından en son çıkan kişi olduğu da belirtilir.²⁸

Bir anlatıma göre ise Hz. Ali , Hasan 'ı, Hz. Osman 'a göndererek yardım önerisinde bulunmuş; ancak Hz. Osman , Peygamber 'in kendisine rüyasında "Eğer onlarla savaşırsan muzaffer olursun, ancak savaşmazsan yanımızda iftarını açarsın." dediğini ve Resûlullah (s)'in yanında iftarını açmak istediğini söylemiştir.²⁹ Bu rivayet, doğru ise halife, âsiler tarafından öldürülmeyi adeta uman bir tavır takınmıştır.

Hz. Hasan, Cemal ve *Siffin* savaşlarında babasının yanında yer almıştı. Bazı kaynaklarda Hz. Hasan 'ın savaşa pek istekli olmadığı söylenmektedir. Buna cevap veren R. Caferiyan , sözkonusu rivayetlerin garizli tarihçi ve yazarlar tarafından uydurulduğu kanaatinde.³⁰ Ancak hemen şunu belirtmek gerekir ki onun değerlendirmeleri de mezhep taassubundan öteye gitmemektedir.

Şimdi kısaca Hz. Hasan 'ın babası döneminde meydana gelen hâdiseler sırasında takındığı tavrıdan bahsetmek istiyoruz:

Cemal vak 'asından hemen önce Hz. Hasan, babası adına 'Ammâr b. Yâsir ile birlikte *Kufe* 'ye gitti. Rivayete göre Hasan ile 'Ammâr *Kufe* 'ye vardıkları sırada Ebû Musa el-Eş'arî , mesciddé bir konuşma yaparak insanları meydana gelen fitneden uzak kalmaları için uyardı.³¹ Hasan, mescide girerek Ebû Musa 'ya "Mescidimizden çık, istediğin yere git!" dedi ve sonra minbere çıktı. İnsanlar ilk önce onun Hz. Ali 'ye yardım için hazırlık yapmaları hususundaki talebini yerine getirmek istememişlerse de Hucr b. 'Adî'nin çağrısı üzerine Kufeliler Hz. Hasan ve Ammâr 'ı desteklemek için harekete geçtiler.³²

Hasan, bir gün sonra hazırlanmış olan 9.650³³ veya 6.000 yahut 7.000 kadar kişiyi³⁴ alarak Hz. Ali 'nin yanına gitmek üzere harekete geçti. Ordu Hz. Ali 'nin yanına vardıktan sonra hareket emri verildiğinde Hz.

26) Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, II, 198.

27) İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut 1405/1985, III, 71; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut (t.y.), I, 42.

28) Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, Thk.: Suheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1993, s. 129.

29) İbn İmâd, I, 40.

30) R. Caferiyan, *Masum İmamların Fikrî ve Siyasî Hayatı*, Çev.: C. Bayar, İstanbul 1994, I, 79.

31) Dîneverî, s. 144-145; Ya'kûbî, II, 181.

32) Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, Thk.: Abdulmun'im 'Âmir, Kahire 1960, s. 145.

33) Dîneverî, s. 145.

34) Halife b. Hayyât, s. 138.

Hasan, babasının yanına giderek, “*Babacığım! Osman öldürüldükten sonra insanlar senin yanına gelip bu işi kabul etmeni istediklerinde, diğer vilayetlerden bütün insanların itaatleri sana ulaşmadan bu teklifi kabul etmemeni söyledim. Zubeyr ve Talha'nın Âişe ile beraber Basra'ya doğru hareket ettikleri haberi sana geldiğinde Medine'ye dönüp evinde oturmanı söyledim. Osman muhasara edildiğinde Medine'den ayrılmamı tavsiye ettim. Öldürülürse sen orada olmayacaktın. Bunların hiç birisinde benim görüşümü kabul etmedin.*” dedi. Hz. **Ali** ona, “*Bütün vilayetlerden insanların itaat ettikleri haberinin gelmesini beklemem hususuna gelince, bîat sadece Haremeynde hazır olan Ensâr ve muhacirlerindir. Eğer onlar birisine razı olup işi ona teslim ederlerse bütün insanlara razı olmak ve işi teslim etmek vacip olur. Evime dönüp oturmama gelince, eğer dönseydim dönüşüm ümmete ihanet olurdu. Ümmet arasında ayrılığın meydana gelmesinden ve ümmetin birliğinin dağılmasından emin olamazdım. Osman muhasara edildiğinde oradan ayrılmama gelince buna nasıl imkânım olurdu? İnsanlar Osman'ı kuşatıkları gibi beni de kuşatmışlardı. Oğulcuğum! Senden daha iyi bildiğim şeyler hususunda peşimi bırak!*” dedi.³⁵

Bu konuşmadan, Hz. **Hasan**'ın savaş taraftarı olmadığı, hatta babasına, gelmekte olan fitneye bulaşması yerine gidip evinde oturmasını tavsiye ettiğini görüyoruz. Kendisinin eline fırsat geçtiğinde yaptığı şey bundan başkası değildir.

Bundan sonra babasıyla beraber *Sıffin* savaşına iştirak eden Hz. **Hasan**'ın tahkîmnameye şahid olan kimselerden biri olduğunu görüyoruz.³⁶

II. HİLÂFETİ

A. Bîat

Müslümanlar arasında meydana gelen hâdiselerden, özellikle kendilerine vurulan önemli darbelerden sonra, hacc mevsiminde *Mekke*'de toplanan bir grup Hâricî, İslâm âleminin içinde bulunduğu kaşıklığa son verilmesi için suçlu gördükleri üç kişinin; Hz. **Ali**, **Muâviye** ve **'Amr b. el-Âs**'in öldürülmesine karar verdiler. **Muâviye**, kendisine karşı düzenlenen suikastı hafif bir yara ile atlattı, **'Amr** ise suikastın yapılacağı sabah, namazı kıldırmak üzere **Hârîce b. Huzâfe**'yi görevlendirmiş ve **Amr**'ın yerine yanlışlıkla **Hârîce** öldürülmüştü. Hz. **Ali** ise 17 Ramazan 40/ 24 Ocak 661'de **Abdurrahman b. Mulcem** tarafından yaralanmış, birkaç gün sonra da hayatını kaybetmişti.³⁷

35) *Dîneverî*, s. 145-146.

36) *Dîneverî*, s. 195.

37) Geniş bilgi için bk. A. Demircan, *Hâricîler'in Siyasi Faaliyetleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1993, s. 77-81.

Hız. Ali 'nin aldığı yaradan ölebileceği ihtimalini gözöntünde bulunduran Cundeb b. Abdullah , onun yanına giderek, " *Seni kaybedersek -ki kaybedeceğimize inanmıyoruz- Hasan'a bıat edelim mi? "* diye sordu. Hz. Ali , " *Size bunu ne emrederim, ne de nehyederim.* " diyerek karar ümmete bıraktı. ³⁸

Burada Hz. Ali 'nin tarafsız kalmak suretiyle Hz. Ömer 'in tavrı ile Muâviye 'nin oğlu Yezîd 'i veliâht tayin ederken takındığı tutum arasında orta bir yol izlediğini görüyoruz. Aslında Hz. Ali , fikrini bu şekilde belirtmekle, dolaylı da olsa Hz. Hasan 'ın seçilmesine taraftar olduğunu göstermiştir. Çünkü Hz. Ali , oğlunun seçilmesine karşı olsaydı, Hz. Ömer 'in daha önce oğlu Abdullah 'ın seçilmesi için yapılan teklifi reddettiği gibi, olumsuz görüş belirtirdi. Herhalde Hz. Ömer , oğlunun seçilmesi teklifine karşı gösterdiği tepkiyi veliâhtlık sisteminin devlet geleneğinde yer etmemesi için ortaya koymuştu. Hz. Ali ise, bir müslüman olması hasebiyle oğlunun da layık olduğu takdirde halife seçilebileceği görüşünden hareketle seçim meselesindeki kararın müslümanlara ait olduğunu düşünmüş olmalıdır.

O, Muâviye gibi oğlunu seçtirmek için türlü siyasî oyunlara girmemiş, konuyu kamuoyunun değerlendirmesine bırakmıştır. ³⁹

Ancak Şifler, Hz. Ali 'nin oğlu Hasan 'ı yazdığı bir vasiyetname ile veliâht tayin ettiğini savunurlar. ⁴⁰ Hatta Hz. Peygamber 'in şöyle dediğini de iddia etmektedirler: " *Hasan ve Hüseyin ister imamet görevlerini yerine getirsinler, ister bazı engel veya maslahatlardan dolayı yapmasınlar her ikisi de imamdırlar.* " ⁴¹ Bundan başka Hz. Hasan 'ın Muâviye 'ye yazdığı bir mektupta, " *Emîru'l-Mu'minin dünyadan geçerken, beni kendinden sonra hükümete halife tayin etti.* " dediği iddia edilmiştir. ⁴² İbnu'l-Arabî , Şifler 'in bu husustaki sözlerinin bâtl olduğunu söylemektedir. ⁴³

Hız. Ali 'nin hilâfet için açık bir vasiyetnamesinden bahsedilemezse de onun, vefat etmeden önce aile efradına ve Hâşim oğullarına bazı öğütlerde bulunduğunu görüyoruz. Bunların çoğu insanlara adaletli davranmaları, hakkı gözetmeleri, müslümanlıktan taviz vermemeleri gibi hususlarla ilgilidir. ⁴⁴ Vasiyet ettiği önemli bir şey daha vardır ki, öldüğu takdirde kendi kanına karşılık insanlardan intikam alınmaması, sadece katilinin öldürülmesi ve müslü ⁴⁵ yapılmamasıdır. ⁴⁶ Bütün bunlar gösteriyor ki Hz. Ali , Kufelilerin

38) Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 4. Baskı, Kahire 1989, V, 146-147; ayrıca bk. Mes'ûdî, IV, 431.

39) Geniş bilgi için bk. İ. Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, Ankara 1990, s. 246-251.

40) Kuleynî, II, 298-299; M. el-Emîn, I, 566; krş. Fiğlalı, *İmâmiye Şfasi*, İstanbul 1984, s. 85.

41) Caferiyan, I, 83.

42) Caferiyan, I, 83.

43) İbnu'l-Arabî, *el-Avâsim mine'l-Kavâsim*, Thk.: Muhibbuddîn el-Hatîb, y.y. 1390/1970, s. 148.

44) Bk. Taberî, V, 147-148.

oğlunu halife seçeceklerini tahmin ediyordu.

Nihayet Hz. Ali yaralandıktan birkaç gün sonra, Ramazan 40/661'de vefat etti. Vefatından iki gün sonra ⁴⁷ 21 Ramazan 40/28 Ocak 661'de oğlu Hasan'a bîat edildi. Rivayete göre, ona ilk bîat eden kişi Kays b. Sa'd olmuştur. Kays, Hz. Hasan'a gelerek, "Elini uzat! Allah(c)'in Kitabı, Peygamberi'niñ sünneti ve ihtilalcilerle savaşmak üzere sana bîat edeyim." demiş, Hz. Hasan ise, "Allah'ın Kitabı ve Peygamberi'nin sünneti üzere bîat et. Çünkü bunlar her şarttan önce gelir." diyerek⁴⁸ barışçıl tavrını daha hilâfete getirileceği sırada göstermişti.

Gerek yukarıdaki rivayetten, gerekse İbn Kuteybe'de geçen başka bir rivayetten Kufelilerin Hz. Hasan'a şartlı olarak bîat etmek istediklerini anlıyoruz: Kufeliler, ona bîat için gittiklerinde Hasan onlardan, dinlemek ve itaat etmek, savaşacağı kişilerle savaşmak, barış yapacağı kişilerle barış yapmak üzere bîat etmelerini istemiş, fakat Kufeliler onun bu teklifini reddederek Hz. Hüseyin'e gitmişler ve "Elini uzat! Babana bîat ettiğimiz şey üzere ve isyankâr, sapıtmuş Şam ehliyle savaşmak üzere sana bîat edelim." demişlerdi. Ancak Hüseyin, onların bu tekliflerini kabul etmeyince çaresiz Hz. Hasan'a tekrar giderek ona bîat etmek zorunda kalmışlardı.⁴⁹

Babasının cenaze namazını kıldırıp onu toprağa verdikten sonra, Hz. Hasan'ın ilk yaptığı icraat onun katili Abdurrahman b. Mulcem'i kısas ettirmesi olmuştur. İbn Mulcem, Hasan'dan Muâviye'yi öldürmesini için kendisine izin vermesini istemiş ve onu öldürdükten sonra geri geleceğine dair söz vermişse de, bu teklif Hasan tarafından reddedilerek İbn Mulcem kısas edilmiştir.⁵⁰

Hasan'ın Kufe'de seçilmesini müteakip aylarda İran, Mekke, Medine, Hicaz ve Yemen vilayetleri bîatlerini bildirmiş, ancak Mısır ve Şam vilayetleri bîat etmekten imtina etmişlerdi.

Hz. Hasan, iktidara geldikten sonra babasının valilerini yerinde bırakarak onları değiştirmede. Ancak Halife b. Hayyât'ın verdiği bilgiye nazaran halife olduğu sene Muğire b. Şu'be, onun adına sahte bir belge düzenleyerek h. 40'ta hacc emirliği yapmıştır.⁵¹ Taberî, Muğire'nin, bu belgeyi Muâviye adına düzenlediğini söyler.⁵²

45) Müsle, öldürülen kimsenin uzuvlarının kesilmesidir.

46) Taberî, V, 148.

47) Mes'ûdî, Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher, Nşr.: Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, Paris 1861-1877, V, 1. Başka rivayete göre Hz. Ali'nin vefat ettiği gün (Bk. İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, Thk.: İhsan Abbas, Beyrut 1397/1977, II, 65; Fiğlah, İmâmiye Şiası, s. 85).

48) Taberî, V, 158; İbn Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, Beyrut 1402/1982, III, 402.

49) İbn Kuteybe, İmâme, I, 140.

50) Taberî, V, 148-149; Ya'kûbî, II, 214; krş. İbn Haldûn, II, 647; Demircan, s. 82.

51) Halife b. Hayyât, s. 153.

52) Taberî, V, 160.

B. Barış Sürecinin Başlaması

Hz. Hasan ile Muâviye arasında yapılan ve Hasan'ın Muâviye lehine hilâfet hakkından vazgeçtiği barıştan bahsetmeden önce barış sürecine kadarki gelişmeler üzerinde durmamız yerinde olacaktır.

1. Muâviye'nin Kufe Üzerine Yürümesi ve Hasan'ın Aldığı Tedbirler

Hz. Ali 'nin vefat etmesiyle boşalan hilâfet makamına Hasan'ın seçilmesi, Muâviye tarafından bir avantaj olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bu fırsatı kaçırmak niyetinde olmadığı anlaşılan Muâviye'nin hemen harekete geçerek Kufe üzerine yürüdüğünü görüyoruz.

Muâviye, Hz. Ali 'nin vefatını duyduktan hemen sonra yola çıkarak Medâin yakınlarındaki Meskin 'e kadar geldi. Dîneverî, Muâviye 'nin öncü birliklerinin başında Abdullah b. 'Âmir b. Kureyz olduğunu söylemektedir.⁵³

Bir rivayete göre Hz. Hasan, Kays'ın barış konusundaki fikirlerine muvafakat etmeyeceğini biliyordu. Bunun için onu ordu komutanlığından azlederek yerine Ubeydullah b. Abbâs 'ı atadı.⁵⁴ Atanan kişinin Abdullah b. Abbâs olduğu da söylenmiştir. Wellhausen 'e göre Muâviye ile anlaşma lekesini Abbâsiler'in atası Abdullah b. Abbâs 'ın üzerinden atmak için kardeşi Ubeydullah feda edilmiştir.⁵⁵ Benzer bir iddia Buhl tarafından da ileri sürülmüştür.⁵⁶ Wellhausen bu konuda şöyle demektedir: "*Abbâsî hakimiyeti devrinde bu mukaddes şahsiyet hakkında hakikati söylemek tehlikeli idi; hiç olmazsa onun oynadığı rolü güzelleştirmek veyahut onu tamamiyle bu işlerden hariçte tutmak istenmesi tabii idi.*"⁵⁷ Bununla birlikte Taberî'nin naklettiği rivayetin devamında Hasan'ın barış yapma düşüncesinde olduğunu anlatan Abdullah b. Abbâs 'ın Muâviye ile mektuplaşarak ondan emân istediği ve ele geçirmiş olduğu malların kendisine bırakılmasını şart koştuğu, Muâviye 'nin de onun isteklerini kabul ettiği belirtilmektedir.⁵⁸ Buradan Abdullah b. Abbâs 'ın Muâviye ile anlaşma yaptığı, fakat bu sırada baş komutan olmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Yukarıda zikredilen rivayetlerden Hz. Hasan'ın ordusunun başındaki kişinin Ubeydullah b. Abbâs veya Kays b. Sa'd'tan birisi olduğu

53) Dîneverî, s. 216.

54) Taberî, V, 158; Ya'kûbî, II, 214; İbn Esîr, Kâmil, III, 404.

55) Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, Ankara 1963, s. 51-52.

56) Buhl, F., "Abdallah b. al-Abbâs", İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1993, I, 27.

57) Wellhausen, s. 51.

58) Taberî, V, 158.

anlaşılmaktadır. Esasen iki rivayet birbiriyle çelişkili değildir. Taberî'nin naklettiği başka bir rivayet buradaki problemi çözmektedir. Buna göre Hz. Hasan, Ubeydullah b. Abbâs 'ı ordunun başına komutan olarak atadı ve askerler arasında Kays b. Sa'd da vardı. Ubeydullah b. Abbâs , Muâviye ile anlaşınca askerler Sa'd b. Kays'ı başlarına getirdiler.⁵⁹

2. Hz. Hasan'a Suikast Düzenlenmesi

Hz. Hasan'ın Ubeydullah b. Abbâs 'ı komutan olarak atadığını söylemiştik. Kays'ı ise ona müşavir olarak görevlendirmiş ve sözünden çıkmamasını emretmişti.⁶⁰ Başka bir rivayete göre Muâviye'nin Meskin 'e geldiğini öğrenen Hasan, ordusunun öncü birliklerini Kays b. Sa'd komutasında Muâviye 'ye karşı gönderdi. Peşinden kendisi Medâin'e gitti. Bu rivayete göre Kays'ın öldürüldüğüne dair bir haberin askerleri arasında yayılması üzerine⁶¹ askerler ayaklanarak Hz. Hasan'ın çadırına kadar geldiler; onun altındaki sergiyi çekip aldılar, mallarını yağmaladılar ve nihayet onu yaraladılar.⁶² Onun yaralanma olayının Kufelilere hitap ederek barış yapma hususundaki görüşünü söylemesi üzerine meydana geldiği de belirtilmiştir.⁶³ Herhalde doğrusu da bu olmalıdır.

Bu rivayetler onun Hâricîler tarafından yaralandığına dair nakledilen rivayetlere muhalif değildir.⁶⁴ Muhtemelen Hasan'ın barış yapacağını anlayan Hâricîlik sempatzamı bazı Kufeliler, ona karşı bu eylemi gerçekleştirmişlerdi.

Dîneverî, Hz. Hasan'ın yaralanma hâdisesini bu görüşü doğrulayacak şekilde özetle şöyle anlatmaktadır: Muâviye 'nin kendisiyle savaşmak üzere harekete geçtiğini duyan Hz. Hasan, ordusunu hazırlayarak yola çıktı. Ancak askerleri arasında savaşa karşı bir isteksizlik gördü. Bunun üzerine onlara bir konuşma yaparak birliğin ayrılıktan hayırlı olduğunu vurguladı ve savaş hususundaki isteksizliklerine de işaret etti. Askerleri arasında bulunan ve Hâricîler'in görüşünü benimseyen bazı kimseler, " *Daha önce babası kâfir olduğu gibi Hasan da kâfir oldu.*" diyerek kendisine saldırıp mallarını yağmaladılar. Öyle ki altındaki namazlığını dahi altından çekip

59) Taberî, V, 164.

60) Wellhausen, s. 50.

61) Bu kargaşanın Muâviye tarafından çıkartıldığı da söylenmiştir (Bk. Sakallı, II, 350).

62) Taberî, V, 159; İbn Esîr, Kâmil, III, 404; Diyârbekrî, Târihu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis, Mısır 1283, II, 289; İbn Hacer, İsâbe, II, 13; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Thk.: Ali Şîrî, Beyrut 1408/1988, VII, 16.

63) Makdisî, el-Bed' ve't-Târih, Thk.: Cl. Huart, Bağdat (t.y.), (Paris 1899-1919 baskısından ofset), V, 236; Dîneverî, s. 216-217.

64) Hâricîler'in Hasan'ın barışa meyilli olduğunu görerék kendisine saldırdıkları da söylenmiştir. Bk. Dîneverî, s. 217; Demircan, s. 83; İbnu'l-Cevzî, Telbîsu İblis, Beyrut 1403/1983, s. 110; Zehebî, III, 263; M. el-Emîn, I, 568-569; Vagleri, "Hasan b. Ali b. Abi Talib", The Encyclopaedia of Islam, Leiden-Londra 1986, III, 241.

aldılar. Elbiselerini yağma ettiler ve boynunda bulunan bir şalı da çektiler. Bu gelişmeler üzerine Hasan, atının getirilmesini istedi ve “*Rabîa ve Hemedân nerede?*” diyerek onları yardıma çağırdı. Onlar da yanına giderek kendisine saldıranları geri püskürttüler. Bahsettiğimiz olaylardan sonra Hz. Hasan *Medâin*'e gitti. Esed oğullarından el-Cerrâh b. Kabîsa⁶⁵ isimli birisi Hz. Hasan'ı öldürmek için pusuya yattı. Hz. Hasan, yakınına geldiğinde kendisine saldırarak onu uyluğundan yaraladı. Abdullah b. Hatal ve Abdullah b. Zabyân, el-Carrâh'ın üzerine atılarak onu öldürdüler.⁶⁶

Yukarıda değindiğimiz gibi Hz. Hasan, oradan ayrılarak *Medâin*'deki *el-Maksûratu'l-Baydâ*'ya geldi. Bu sırada *Medâin*'de Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd es-Sâkafi'nin amcası Sa'd b. Mes'ûd valiydi. Muhtar'ın, gençliğinde dahi eline geçen fırsatları değerlendiren bir insan olduğu anlaşılmaktadır. O, amcasına Hasan'ı yakalayıp Muâviye'ye teslim ederek zenginlik ve şeref kazanmasını tavsiye ettiyse de Sa'd, bu teklifi çirkin bularak reddetti.⁶⁷

C. Hz. Hasan- Muâviye Mektuplaşması

Bütün bu olanlar zaten baştan beri barış taraftarı olan Hasan'ın Muâviye'ye barış yapmak için mektup yazmasına sebep oldu.⁶⁸ Görüldüğü gibi bu rivayete göre barış teklifi önce Hz. Hasan'dan gelmiştir. Muâviye de barış isteğine karşılık vererek kendisini temsilen Abdullah b. Âmir ve Abdurrahman b. Samura'yı Hasan'a gönderdi. Muâviye'nin temsilcileri *Medâin*'de Hasan'la görüşerek ileri sürdüğü şartları kabul ettiler.⁶⁹ Buna karşılık o da hilâfet haklarından vazgeçecekti. Öte yandan Hz. Hasan'ın Muâviye ile gizli bir anlaşma yaptığından da bahsedilir.⁷⁰

Hz. Hasan'ın Muâviye ile mektuplaşmadan önce, Muâviye'nin ona beyaz bir sahife göndererek istediği şeyleri yazabileceğini bildirdiği, Hz. Hasan'ın da bazı taleplerini yazdığını, ancak Muâviye'nin bu istekleri daha önceden yerine getirdiğini söyleyerek, sözkonusu talepleri reddettiğine dair rivayet⁷¹ Muâviye'nin darb-ı mesel olmuş cömertliğine ve düşmanlarını parayla kendisine bağlama politikasına ters düşmektedir. Kaldı ki Hz. Hasan -rivayette belirtildiğine göre- bazı maddî isteklerde bulunmuştur. Ama buna

65) Hz. Hasan'ı yaralan Hâricî'nin adı, el-Cerrâh b. Sinân şeklinde de zikredilmiştir (Ya'kûbî, II, 215; İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, Nşr.: İlse Lichtenstadter, Beyrut (t.y.), (H. 1361 Haydarâbâd baskısından ofset), s. 19; 'Aynî, *'İkdu'l-Cumân fi Târîhi Ehli'z-Zemân*, Süleymaniye Kütüphanesi, No: 454-457, II, 213^a).

66) Dîneverî, s. 216-217.

67) Taberî, V, 159; İbn Esîr, *Kâmil*, III, 404; İbn Kesîr, VII, 16.

68) Taberî, V, 159; İbn Esîr, *Kâmil*, III, 405; Diyârbekrî, II, 290; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 13.

69) Taberî, V, 159, 160; İbn Esîr, *Kâmil*, III, 405; Zehebî, III, 270.

70) Zehebî, III, 264.

71) Taberî, V, 162-163.

mukabil vazgeçtiği şey, değeri maddiyatla ölçülmeyecek kadar büyük bir makamdır. Muâviye, bu istekleri yerine getirmeyerek Hz. Hasan'ın ve taraftarlarının düşmanlığını üzerine celbetmeyecek kadar zeki ve feraset sahibi bir insandır.

Şifler'e göre ise Hasan, Muâviye'yi kendisine bîate davet etti. Ancak Muâviye cevâbî mektubunda Hasan'ın teklifini reddederek kendisine bîat edilmesini istedi.⁷² Bundan başka Hasan'a hilâfeti kendisinden sonra ona bırakacağını, Irak beytûlmalindeki malların ve istediği yerlerin harâcının kendisine verileceğini bildirdi.⁷³

Şîa'ya göre bîata yanaşmayan Muâviye'ye karşı Hz. Hasan, kesin olarak savaşmak düşüncesindeydi. Ancak bunun için Irak halkından olumlu tepki alamadı. Onun savaş çağırısına çok az kimse cevap verdi. Nihayet Hasan, 60.000 kişilik bir orduyu Muâviye'ye karşı gönderdi. Kendisi asker toplamaya devam etmek için Medâin'de ikametini sürdürdü. Bu sıralarda Muâviye, Hz. Hasan ile ordusu arasında bazı gerginlikler meydana gelmesini sağladı. Hasan'ın ordusunda onun Muâviye ile barış yaptığı söylentisi yayılmıştı. Muâviye bu karışıklıktan yararlanarak ordu komutanı Ubeydullah b. Abbâs'a 1.000.000 dirhem teklif ederek kendisine katılmasını istedi. Böylece Hz. Hasan'ın ordusu Muâviye'ye katıldı. Ancak 4.000 kişi Kays b. Sa'd'ın yanında kalarak Muâviye'ye katılmadılar. Medâin'e barış teklif etmek üzere gelen Muâviye'nin elçileri de reddedildikleri halde, sulh yapıldığı şayiasını yaydılar. Böylece halk barışı kabul etmeye hazır hale getirildi. Öte yandan Kays b. Sa'd'ın Muâviye ile barış yaptığı şayiası da halk arasında dolaşıyordu. Artık Kufelilerin ihanetleri neticesinde Hz. Hasan'ın iktidardan el çekmekten başka çaresi kalmamıştı. Muâviye, Hz. Hasan'ın barışı kabul etmesini bir kaç kez isteyince o da mecburen sulhu kabul etmek zorunda kaldı.⁷⁴

Ya'kûbî, yukarıdaki teferruatı nakletmemekle beraber Hz. Hasan'ın, adamları tarafından yalnız bırakılınca Medâin'e gittiğini ve Muâviye ile barış yapmak zorunda kaldığını söylemektedir.⁷⁵

Dineverî'nin rivayeti de Hz. Hasan'ın Muâviye'ye karşı koymak istediği halde askerlerinin savaşa karşı isteksizliğini ve onu yalnız bırakmalarını gördüğü için barış yapmak zorunda kaldığı görüşünü destekler mahiyettedir. Buna göre Abdullah b. 'Âmir liderliğindeki Şam ordusunun öncü birlikleri Medâin'e kadar gelmiş ve Hz. Hasan'ı muhasara etmişlerdi. İşte bu gelişmelerden sonra Hz. Hasan askerlerinin durumunu da görünce Abdullah b. 'Âmir'e mektup yazarak bazı şartlara karşılık anlaşma yapmak istediğini söylemiştir.⁷⁶

72) M. el-Emîn, I, 567-568; Caferiyan, I, 85-86.

73) M. el-Emîn, I, 567-568.

74) Caferiyan, I, 86-88.

75) Ya'kûbî, II, 215.

76) Dineverî, s. 217-218.

Aslında Şifler, Hz. Hasan'ın kendileri nazarında âsi olan Muâviye ile barış yapmasının suçunu tamamen Muâviye'nin oynadığı oyunlara ve Kufelilerin ihanetlerine bağlarken, Hz. Hasan'ı kendisine bîfat eden insanları yanında tutamamak, Muâviye'nin oyunlarına karşı tedbir alamamak gibi siyasî zaafiyetleri olan bir insan durumuna düşürmektedirler.

D. Hz. Hasan'a Duyulan Tepkiler

Bütün bunlar meydana gelirken, gerek Muâviye'yle mektuplaştıktan sonra, gerekse barış anlaşmasını Muâviye'nin temsilcileriyle imzalamasının ardından Hz. Hasan'a birçok eleştiriler yapılmış, fakat o, kendisine yapılan bütün eleştirilere karşı koyarak barış için ısrarlı bir tutum takınmıştır. Hüseyin ile Abdullah b. Cafer'in itirazlarına ise "Susun! Ben işin mahiyetini sizden iyi bilirim." ⁷⁷ şeklinde cevap vermiştir. Hüseyin'e göre barışın kabulü, Ali'nin yalancı duruma düşürülüp Muâviye'nin tasdik edilmesi anlamına geliyordu. ⁷⁸ Ama Hz. Hasan onunla aynı görüşü paylaşmıyordu.

Hz. Hasan, Muâviye ile anlaştıktan sonra adamları kendisine "Müminlerin yüzkarası!" diye sataşmışlardı. Onların bu sataşmalarına, "Yüz karası olmak ateşten hayırlıdır!" şeklinde cevap vermişti. ⁷⁹

Bir rivayete göre Ebû Âmir Sufyân b. Leylâ, Hz. Hasan Kufe'ye geldikten sonra yanına gelip, "Sana selâm olsun ey müminleri zillete düşüren!" dedi; Hz. Hasan da buna cevaben "Ey Ebû Âmir, böyle söyleme! Ben müminleri zillete düşüren birisi değilim. Ancak iktidar uğruna sizi öldürtmeyi kerih gördüm." diye cevap verdi. ⁸⁰

Barış anlaşması yapıldıktan sonra, halka hitap eden Hz. Hasan şöyle demişti: "Üç şeyden dolayı kendimi size karşı sorumlu hissetmiyorum. Babamı öldürmeniz, bana suikast düzenlemeniz ve malımı talan etmeniz!" ⁸¹

E. Kays b. Sa'd'ın Muâviye İle Anlaşması

Hz. Hasan, Muâviye ile barış yaptıktan sonra öncü birliklerinin komutanı Kays b. Sa'd'a Muâviye'ye itaat etmesini emretti. Kays, ordudaki askerlere yaptığı bir konuşmada, "Sapıklık imâmına itaat etmek veya imâm olmayan birisiyle beraber savaşmak yollarından birini tercih edin." dedi. Askerlerin çoğu Muâviye'ye bîfat etti. Bu gelişme üzerine

77) Taberî, V, 160.

78) İbn Hacer, Tehzîb, II, 299.

79) İbn Hacer, İsâbe, II, 12; Suyûtî, s. 192; İbn Kesîr, VIII, 45.

80) İbn Manzûr, VII, 35.

81) Taberî, V, 160; Mes'ûdî, V, 11; İbn Esîr, Kâmil, III, 405; İbn Haldûn, II, 649.

Kays, küçük bir grupla birlikte oradan ayrılıp Muâviye 'ye bîfat etmedi. Ancak Muâviye, Hz. Hasan ile anlaştıktan sonra Kays'a bir mektup göndererek, mektubun içine boş bir kağıt koymuş ve ona istediğini yazabileceğini, yazdığı şeyin kendisinin olacağını bildirdi. Kays, çaresizlik içinde, sadece can ve mal güvenliği karşılığında Muâviye 'nin emri altına girdi,⁸²

Taberî'nin bir rivayetine göre Muâviye, Ubeydullah b. Abbâs ile Hasan b. Ali 'nin kendisine bîfatını sağladıktan sonra onlardan daha tehlikeli olan Kays b. Sa'd üzerine hareket etti. Kays'ın yanında 40.000 asker vardı. Muâviye, Hz. Hasan'ın da kendisine itâat ettiğini bildirerek Kays'tan bîfat etmesini istedi. Hatta ona altı mühürlenmiş bir mektup göndererek istediğini yazabileceğini bildirdi. O da Hz. Ali 'nin taraftarlarına daha önce yaptıklarından dolayı emân verilmesini istedi. Bunun dışında Muâviye 'den herhangi bir mal talebi olmadı. Muâviye de onun bu talebini kabul etti.⁸³ Görüldüğü gibi yukarıdaki rivayetle bu rivayet birbirini destekler mahiyettedir. Ancak ikinci rivayette Kays b. Sa'd'ın askerlerinin sayısında abartma olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu rakama, Hz. Hasan'ın ordusundaki bütün askerleri dahildir.

F. Hz. Hasan'ı Anlaşmaya Sevkeden Sebepler

Kanaatimizce anlaşmanın sebeplerinden bahsederken ilk önce üzerinde durulması gereken husus Hz. Hasan'ın şahsiyetidir. Hz. Hasan, çocukluğunu Peygamber (s)'in yanında geçirmiş ve ondan etkilenmiş bir insandı. Daha hilâfetin başında halktan, yapabileceği barış veya savaşta kendisini desteklemelerini istemesi, onun taraftarlarından şartsız itaat etmeleri hususundaki beklentisinin yanısıra, Muâviye ile barış yapmayı hilâfet görevine getirileceği sırada düşündüğünü de göstermektedir. *Sıffin* savaşına katıldığı halde harekâta hiç karışmaması⁸⁴ onun savaş taraftarı bir insan olmadığını gösteren hususlardan biridir.

Öte yandan Hz. Hasan'ın hilâfete gelişinden hemen sonra bazı olaylar meydana gelmişti ki, bu olaylar barış sürecini hızlandırmıştır. Hz. Ali 'nin *Kufe*'de, planlanmış bir suikast sonucu öldürülmesi, *Medâin*'de Hz. Hasan'ın çadırına saldırılarak malının talan edilmesi ve yaralanması, herhalde onun barış yapma düşüncesini pekiştirmiştir. Muhtemelen Hz. Hasan Kufelilerin, arzularını yerine getiren bir halîfe istediklerini, talepleri yerine getirilmezse onu yalnız bırakacaklarını anlamış olmalıdır. Kufelilerin *Sıffin*'de babasına karşı takındıkları tavrın da onun bu düşüncesine destek olabilecek ve bizzat kendisinin de yaşadığı olaylardan biri olduğu müşahede

82) İbn Esîr, *Kâmil*, III, 408; krş. Sakallı, II, 351.

83) Taberî, V, 164.

84) Lammens, "*Hasan*", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, V/I, 309.

edilmektedir. Hz. Hasan'ın Kufelilere karşı duyduğu güvensizliği oradan ayrılırken kendisine "Niçin böyle yaptın?" diye sorulduğunda, "Dünyadan tiksindim ve baktım ki her kim Kufelilere inanırsa mağlup olur. Çünkü hiç bir hususta birbirleriyle anlaşamıyorlar. Babam onların yüzünden büyük güçlüklerle uğradı." diyerek ifade etmiştir.⁸⁵

Kufelilerin Hz. Hasan'ı, babasını sevdiklerinden çok sevdiklerine dair rivayet,⁸⁶ kanaatimizce onların Hz. Hasan'a olan bağlılıklarını göstermemektedir. Çünkü onun hilâfete gelişinin hemen ardından takındıkları tavırlar, kendisine ne kadar güven verdiklerini göstermiştir.

Hz. Hasan'ı Muâviye ile barış yapma düşüncesine sevkeden olaylardan birisi de Muâviye'nin, onun komutanlarıyla kurduğu temaslar sonucu bazı komutanların Muâviye tarafına geçmesi olmuştur. Bunların başında Hz. Hasan'ın öncü birliklerinin başına getirdiği Ubeydullah (veya Abdullah) b. Abbâs'ın Muâviye'ye iltihakını zikredebiliriz.⁸⁷

Ayrıca Hz. Ali'nin öldürülmesiyle Muâviye güçlenmiş, hilâfet yolunda önündeki en önemli engel kalkmıştı. Artık ehl-i beyt taraftarları Hz. Ali zamanındaki güçlerini yitirmişlerdi. Hz. Hasan da Muâviye karşısındaki güçsüzlüğünü anlamış, herhalde barışın sebeplerinden birisi de bu olmuştu.

Kaldı ki Hz. Hasan, Muâviye'nin karşısında siyasî kabiliyet ve deha yönünden de zayıftı. Muâviye, Mekke'nin aristokrat bir ailesinde büyümüş, Hz. Ömer zamanından beri Şam'da valilik yapmış; yaşça da Hz. Hasan'dan büyüktü. Bunun için siyasî tecrübesi, Hz. Hasan'dan çok daha fazlaydı.

Hz. Hasan'ın kendisine canını feda edecek 40.000 askere sahip olduğu⁸⁸ ve onun dayandığı ordunun maddî ve manevî üstünlüğüne rağmen hilâfet hakkında vazgeçmesini, ümmetin selâmeti mülahazasıyla yapılmış bir fiil şeklinde izah etmek⁸⁹ doğruluk payı taşımaktaysa da olayı tamamıyla açıklamamaktadır. Kaldı ki Hz. Hasan'ın askerî bakımdan üstün olduğunu savunabilmek güçtür. Çünkü Muâviye'nin yanında, uzun yıllar valilik yaptığı Şam bölgesindeki tebaadan meydana gelen ve kendisine, Hz. Ali'ye karşı çıktığı zaman da sadakat gösteren bir ordu vardı. Oysa Hz. Hasan'ın ordusu, daha önce Hz. Ali'yi Sıffîn savaşında desteksiz bırakmak, savaşa

85) Ahmed Cevdet, *Kıssa-ı Enbiya*, Haz.: Mahir İz, 2. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, y.y. 1985, III, 170.

86) Ibn Manzûr, VII, 33; Zehebî, III, 263.

87) Bk. M. el-Emîn, I, 569.

88) Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Mütercim ve Şârih: K. Miras, 7. Baskı, Ankara 1984, VIII, 123.

89) Zebîdî, VIII, 127. Bir rivayete göre daha sonraları Hz. Hasan'a "İnsanlar senin hilâfeti arzu ettiğini söylüyorlar." dediğinde, "Araplar benim emrime amâde idiler. Savaştığım kimseyle savaşır, barış yaptığım kimseyle barış yaparlardı. Buna rağmen hilâfeti Allah'ın rızasını arzu ettiğinden ve Ümmet-i Muhammed'in kanının heder edilmemesi için terkettim." demiştir (Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, 5. Baskı, Kahire- Beyrut 1407/1987, II, 37).

çıkılmak istememek, Hz. Hasan'a saldırmak, onu yaralayıp malını talan etmek gibi sabıkaları olan bir orduydular. Hz. Hasan'ın onlara güvenilemeyeceğini söylemesi de, askerleri hakkında gerçekçi düşündüğünü göstermektedir.

G. Anlaşmanın Tarihi

Haz. Hasan, hilâfeti Muâviye'nin lehine bıraktıktan sonra Muâviye Kufe'ye girdi ve orada halkın huzurunda Hz. Hasan'dan, Hüseyin'den ve diğer ehl-i beyt mensupları ile taraftarlarından bîat aldı. Muâviye'nin Kufe'ye giriş tarihi konusunda kesin bir gün ve ay verilmemiştir. Anlaşmanın hicrî 41 yılında olduğunu ve aynı yılda Muâviye'nin Kufe'ye girdiğini biliyoruz. Ancak Rebû'l-Evvel ayının 25'inde,⁹⁰ Cemâziye'l-Evvel'in 25'inde⁹¹ veya Rebû'l-Âhir ayının 25'inde⁹² Kufe'ye girdiği rivayet edilmişse de, en çok kabul gören görüş 25 Rebû'l-Evvel 41'de Kufe'ye girdiği şeklindedir.

H. Anlaşmanın Şartları

Haz. Hasan ile Muâviye arasında yapılan anlaşmanın taşıdığı şartlar hususunda farklı rivayetlere sahip bulunmaktayız. Bu rivayetlerden yola çıkarak anlaşma şartlarını birkaç madde halinde sunmaya çalışacağız:

1. Hilâfet Meselesi

Üzerinde ittifakla durulan şart, Hz. Hasan'ın Muâviye lehine hilâfetten vazgeçtiği hususudur. Ama Muâviye'den sonra hilâfete kim geçecekti? Bazı rivayetlerde tarafların Muâviye'den sonra Hz. Hasan'ın hilâfete geçeceği üzerinde anlaştıkları ifade edilmiştir.⁹³ Ancak o zamanki şartlar da gözönünde bulundurularak, Muâviye ile anlaştığı için Kufelilerin nefretini kazanan Hz. Hasan'ın hiç bir güce dayanmaksızın böyle bir arzuyu gerçekleştirilebileceği beklenemez. Çünkü Hz. Hasan, hilâfet hakkında vazgeçmek suretiyle zaten bu işte iddialı olmadığını ortaya koymuştur. Eğer gerçekten iddialı olsaydı, Muâviye'nin bazı şartlar karşılığında hilâfet iddiasından vazgeçmesini talep ederek bu niyetini izhar edebilirdi. Hz. Hasan'ın Kufe'den ayrılıp Medine'ye gitmesi de bu hususta iddialı olmadığını gösterir. Hilâfet iddiasını yürütecek olsaydı Kufe'de kalması daha isabetli olurdu. Çünkü babasına ve kendisine destek veren askerî güç Kufe'de

90) İbn Esîr, Usd, II, 14; İbn Esîr, Kâmil, III, 405; İbn Hallikân, II, 66.

91) İbn Esîr, Usd, II, 14.

92) İbn Esîr, Usd, II, 14; İbn Esîr, Kâmil, III, 406.

93) İbn Kuteybe, İmâme, I, 140; İbn Esîr, Usd, II, 13; İbn Hacer, İsâbe, II, 12; a.g.mlf., Tehzîb, II, 299; Diyârbekrî, II, 290; Suyûtî, s. 191; Zehebî, III, 278.

bulunmaktaydı. Nitekim daha sonraki yıllarda Hz. Hüseyin de isyan etmeye karar verdiği zaman *Kufe*'ye gitmiştir.

Bundan başka hilâfete Muâviye 'den sonra Hüseyin 'in getirilmesi şartının mevcudiyetinden bahsedilir.⁹⁴ Bizce bu maddenin mevcut olabilmesi yukarıda zikrettiğimiz şarttan daha zordur. Çünkü Hüseyin 'in Hasan hayattayken böyle bir talepte bulunamayacağını Hasan'a bîfat sırasında söylediğini yukarıda zikretmiştik. Hz. Hasan 'ın da kendi hakkından bu şekilde vazgeçebileceğine ihtimal vermiyoruz. Kaldı ki Yezîd 'e bîfat alındığı sırada Hüseyin, onun veliahtlığına karşı çıktığı halde hilâfetin bu anlaşmaya göre kendi hakkı olduğunu söylememiş ve bu anlaşmadan bahsetmemiştir. Fığlalı da anlaşmada yukarıdaki şartın bulunmasını olayların gelişimine uygun görmemektedir. Çünkü Muâviye, Hz. Hasan 'ın vefatından sonra ve kendi ölümünden önce hilâfet için Yezîd 'e bîfat aldığı zaman Hz. Hasan 'la yapılmış anlaşma uyarınca hilâfete namzet gösterilmeyeceği yolunda herhangi bir itirazın vukuuna dair bir vesika ve rivayet mevcut değildir.⁹⁵

Bizce bu meseledeki rivayetlerin gerçeğe uygun olanı, halîfe seçiminin Muâviye 'den sonra şûrâya bırakılmış olmasıdır.⁹⁶

2. Ekonomik Şartlar

Hz. Hasan 'ın *Kufe* beytu'l-malindeki malların tümünü istediği, bunun da beş milyon⁹⁷ yahut yedi milyon dirhem tuttuğu⁹⁸ veya *Kufe* beytul-malinden beş milyon dirhem almak üzere⁹⁹ veya her sene beş milyon¹⁰⁰ yahut altı milyon dirhem¹⁰¹ almak şartıyla veyahut kendisi için beş milyon, kardeşi Hüseyin için iki milyon dirhem para aldığı,¹⁰² bunun yanında İran 'ın bir kasabası olan *Dâr Ebcerd* 'in harâcının kendisine verilmesi şartlarıyla¹⁰³ anlaştığı rivayet edilmiştir. Bir başka rivayete göre *Dâr Ebcerd* 'ten başka *Fesâ* 'nın da harâcının kendisine verilmesi üzerine anlaşmışlardı.¹⁰⁴ Dîneverî ise Hz. Hasan 'ın *Ahvâz* 'in harâcının her sene kendisine verilmesini şart koştuğunu söylemektedir.¹⁰⁵ Ayrıca Hz. Hasan 'ın Muâviye 'den 100.000 dinar aldığı da rivayet edilmiştir.¹⁰⁶

Muâviye 'nin Kufe 'ye girdikten sonra huzuruna gelen Hz. Hasan 'a, "*Seni, daha önce hiç kimseyi mükafatlandırmadığım ve senden sonra da*

94) Üçok, B., *Emevîler-Abbâsîler*, 2. Baskı, Ankara 1983, s. 28.

95) Fığlalı, *İmâmiye Şıası*, s. 88.

96) Makdisî, V, 236; Zebîdî, VIII, 126.

97) İbn Kesîr, VIII, 46.

98) İbn Kesîr, VIII, 46; İbn Manzûr, VII, 34.

99) Taberî, V, 159; İbn Kesîr, VIII, 17.

100) Diyârbekrî, II, 290.

101) İbn Kesîr, VIII, 46.

102) Dîneverî, s. 218; Lammens, V/I, 309.

103) İbn Esîr, *Kâmil*, III, 405; İbn Kesîr, VIII, 17, 46; M. el-Emîn, I, 570.

104) İbn Manzûr, VII, 34; Zehebî, III, 264.

105) Dîneverî, s. 218.

106) İbn Hallikân, II, 66.

mükafatlandırmayacağım kadar mükafatlandıracağım.” dediği ve ona 400.000 dirhem verdiği¹⁰⁷ ayrıca her sene bir milyon dirhem maaş bağladığı,¹⁰⁸ fakat sonradan bunların çoğunu kıştığı ve ona az bir şey verdiği de söylenmiştir.¹⁰⁹ Ancak bu hâdisenin Hz. Hasan'ın Muâviye 'yi ziyaret ettiği başka bir zamanda meydana gelmiş olması da muhtemeldir.¹¹⁰ Nitekim onun Muâviye 'yi ziyaret ettiği bilinmektedir.¹¹¹ Görüldüğü gibi bu husustaki rivayetler arasında önemli farklılıklar mevcuttur.

Hz. Hasan'ın *Dâr Ebcerd* harâcını hiçbir zaman almadığını biliyoruz.¹¹² Diğer yerlerin harâcını aldığına dair bir bilgiye de sahip değiliz. Bunun yanında bütün müslümanların malı olan *Kufe* beytu'l-malindeki varidâtı da kendisi için almış olabilceğine ihtimal vermiyoruz. Zaten Hz. Hasan, yaptığı konuşmalarda Kufelilerin ihanetinden korktuğundan, barışın gerekliliğinden vs. bahsederek gerçek niyetini ortaya koymuş, bunu ekonomik menfaatler için yapmadığını göstermiştir.

Caferiyan, anlaşmaya dair ekonomik şartların Hz. Hasan'ı maddî menfaat sağlamak için barış yapan bir kimse olarak gösterme gayretlerinin sonucu olduğu kanaatinde. Onun anlatımına göre Hz. Hasan, Muâviye tarafından beytu'l-malden verilmesi taahhüt edilen *Dârebcerd* geliri ile yıllık paranın müslümanların malı olduğu için Muâviye 'nin böyle bir yetkisi olmadığı gerekçesiyle reddetmiştir.¹¹³

Bununla birlikte Hz. Hasan'ın devlet başkanı olduğu sıralar yüklenmiş olduğu bazı sorumlulukları yerine getirebilmek için bir miktar para istemiş olması da mümkündür.

3. Hz. Hasan'ın yerine getirilmesini istediği şartlardan birisinin hayat güvencesi olduğu ifade edilmiştir.

4. Anlaşmanın şartlarından birisinin ise Ali 'ye sövülmemesi hususu olduğu belirtilmiştir.¹¹⁴ Güya namazda Hz. Ali aleyhine okunan kunûtu da kaldırılması şart koşulmuştur.¹¹⁵

5. Hz. Hasan'ın talep ettiği şartlardan birisi de Hz. Ali döneminde meydana gelen olaylar sebebiyle kimsenin muâhaze edilmemesidir. Rivayete göre Muâviye , on kişinin bu şartın dışında tutulmasını istemiş, ancak Hz. Hasan'ın ısrarı üzerine bundan vazgeçmişti.¹¹⁶

6. Atriyelerin ve bağışların dağıtımında Hâşim oğullarının Abd Şems

107) İbn Hacer, *İsâbe*, II, 12; krş. Sakallı, II, 351. Zehebî, Muâviye'nin ona 400.000 yahut 400.000.000 dirhem verdiğini nakletmektedir. (*Siyer*, III, 269). Ancak ikinci rakamın abartılı olduğu açıktır.

108) İbn Hacer, *İsâbe*, II, 13.

109) Sakallı, II, 351.

110) Bk. İbn Manzûr, VII, 6.

111) İbn Manzûr, VII, 5.

112) İbn Esîr, *Kâmil*, III, 405; İbn Kesîr, VIII, 46.

113) Bk. Caferiyan, I, 94-96.

114) İbn Esîr, *Kâmil*, III, 405; İbn Kesîr, VIII, 17.

115) M. el-Emin, I, 570.

116) Diyârbekrî, II, 290; İbn Esîr, *Usd*, II, 13; Zehebî, III, 278.

oğullarından üstün tutulmasının ¹¹⁷ istenmiş olduğuna ihtimal vermiyoruz. Muâviye 'nin böyle bir şartı kabul etmesi kendi akrabalarının onurunu kırıcı olurdu.

7. Hz. Ali ile beraber Cemal ve *Siffin*'de bulunup öldürülen kimselerin çocuklarına 1000'er dirhem dağıtılacağına dair maddenin ¹¹⁸ mevcudiyeti ise şüphelidir.

8. Hz. Hasan'ın, Muâviye 'ye "*Emîru'l-Mu'minîn*" dememek üzere bîat ettiği söylenmişse de ¹¹⁹ bunun Şîa tarafından Hz. Hasan'ın Muâviye 'nin hilâfetini meşru görmediğinin bir ifadesi olarak uydurulmuş olduğu söylenebilir.

III. HZ. HASAN'IN HİLÂFET SÜRESİ

Hz. Ali 17 Ramazan 40/ 26 Ocak 661'de suikaste uğradığına ve Muâviye 25 Rebîu'l-Evvel 41/ 28 Ağustos 661 tarihinde Kufe'ye girdiğine göre Hz. Hasan altı ay aşkın bir süre hilâfet yapmıştır. Ancak onun hilâfet süresi için farklı sürelerden bahsedilmektedir. Mesela yaklaşık yedi ay, ¹²⁰ yedi ay yedi gün, ¹²¹ altı veya sekiz ay, ¹²² beş ay, ¹²³ altı ay beş gün ¹²⁴ yahut altı aydan birkaç gün eksik ¹²⁵ şeklinde farklı tarihler zikredilmiştir. Kelbî, Hz. Hasan'ın hilâfetinin yedi ay onbir gün olduğunu söylemiştir. ¹²⁶ Oysa Mes'ûdî, Hz. Hasan'ın hilâfet süresini 8 ay 10 gün olarak bildirmiştir. ¹²⁷

Hz. Peygamber 'in "*Benden sonra hilâfet 30 sene sürecek, sonra saltânata dönüşecek.*"¹²⁸ şeklindeki hadîsine de dayanarak bazı kimseler Hz. Hasan'ın hilâfetini Hülefâ-i Râşidîn'in hilâfetinden saymışlardır. Mes'ûdî, Ebû Bekir 'in 2 yıl üç ay dört gün, Ömer 'in 10 yıl 6 ay 4 gün, Osman 'ın 11 yıl 11 ay 13 gün, Ali 'nin 4 yıl 6 ay 29 gün, Hz. Hasan'ın 8 ay 10 gün iktidarda kaldıklarını ve bunun toplam 30 yıl ettiğini söylemektedir. ¹²⁹

117) Dîneverî, s. 218.

118) M. el-Emîn, I, 570.

119) M. el-Emîn, I, 570.

120) İbn Esîr, Usd, II, 13; Diyârbekrî, II, 289.

121) Halife b. Hayyât, s. 153; İbn Manzûr, VII, 47.

122) Diyârbekrî, II, 289.

123) İbnu'l-İbrî, *Târîhu'l-Muhtasari'd-Duvel, Hâzimiyye* (Lübnân), 1403/1983, s. 187.

124) İbn Hallikân, II, 66.

125) Zebîdî, VIII, 124.

126) Zehebî, III, 263; krş. İbn Kesîr, VIII, 45; İbn Manzûr, VII, 35.

127) Mes'ûdî, V, 8.

128) İbnu'l-Arabî, bu hadîsin sahîh olmadığını söylemektedir. Ona göre hilâfetin 30 sene olacağıın bildirilmesi ittifaqla yapılan sulha muarızdır. (*Avâsım*, s. 149) Çünkü Hz. Hasan'ın barışçı tutumu, Hz. Peygamber tarafından övülmüştür. Ancak kitabın redaktörleri, yazarın bu görüşünde isabet etmediğini söylemektedirler. (*Avâsım*, s. 150).

129) Mes'ûdî, V, 7-8.

“Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Hasan’ı içine alan Hulefâ-i Râşidîn devri 30 sene devam etmiş, Muâviye ile Şam Emevî devleti doğmuş ve saltanat devri başlamış oldu.” demek teyşe¹³⁰ de kanaatimizce hilâfeti Hz. Ali ’den daha geniş bir ittifakla benimsenen, üstelik râşid halifelerden biri sayılan Hz. Hasan’ın rıza ile kendisine hilâfeti teslim ettiği Muâviye ’nin halffe kabul edilmemesi izahı güç bir tutumdur. Eğer Muâviye ’nin oğlu Yezîd’i veliht seçmesi onun sultan olmasını gerektiren bir tutum ise, sultanlığını sözkonusu veliht tayin etme olayıyla başlatmak ve bu zamana kadar geçen süre için onu halffe kabul etmek belki daha doğru olur.

IV. ŞAHSİYETİ

H. Hasan’ın sima olarak Resûlullah (s)’a çok benzediği rivayet edilir.¹³¹ Diğer taraftan onun hem huyu ve hem de siması bakımından Resûlullah (s)’a benzediği söylenir.¹³²

Kaynaklarda yer alan rivayetler, Hz. Hasan’ın dünya malına önem vermediğini göstermektedir. Nitekim onun malını iki defa Allah rızası için dağıttığı, üç defa da yarı yarıya paylaştığı nakledilmiştir.¹³³

H. Hasan’ın ibadet yapmaya çok düşkün olduğu da nakledilir. Onun 15,¹³⁴ 20¹³⁵ veya 25¹³⁶ defa yaya olarak hacca gittiği söylenmiştir. Bu rakamlarda abartı olması mümkün ise de, rivayetlerden onun Allah yolunda meşakkat çekmeyi arzuladığı anlaşılmaktadır.

H. Hasan’ın çok kadınla evlendiği de gelen rivayetler arasındadır. Çok kadın boşadığı için kendisine “mitlâk” dendiği rivayet edilir.¹³⁷ Nitekim onun hayatı boyunca yaklaşık 70 kadınla evlendiği nakledilmiştir.¹³⁸ Medâinî ise Hasan’ın 90 kadınla evlendiğini belirtmektedir.¹³⁹ Hatta Hz. Ali ’nin Kufelilere Hasan’a kız vermemelerini söylediği; bunun üzerine onlardan birisinin, “Vallahi biz onu evlendireceğiz. O, istediğini yanında bırakır; istediğini de boşar.” dediği nakledilmektedir.¹⁴⁰ Rivayet edildiğine göre Hz. Ali , onun çok boşanmasından dolayı bazı kabilelerle aralarında bir husûmet doğmasından çekinmekteydi.¹⁴¹

130) H. Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1991, II, 556.

131) Taberânî, III, 24-25; İbn Manzûr, VII, 8.

132) Ya’kûbî, II, 226.

133) Ya’kûbî, II, 226; İbn Kesîr, VIII, 42; Suyûtî, s. 190; Ebû Nu’aym, II, 38; Zehebî, III, 267.

134) Ya’kûbî, II, 226; Zehebî, III, 260.

135) Ebû Nu’aym, II, 37.

136) İbn Kesîr, VIII, 42; Suyûtî, s. 190; Zehebî, III, 260.

137) İbn Kesîr, VIII, 42; Suyûtî, s. 191.

138) Zehebî, III, 253.

139) Zehebî, III, 261, 266.

140) Zehebî, III, 253.

141) Zehebî, III, 262.

Gelen rivayetlerde Hz. Hasan'ın cömertliğinden de bahsedilmektedir. Onun evlendiği bir kadına, her biri 1.000 dirhem taşıyan 1.00 cariye gönderdiği rivayet edilmişse de¹⁴² bu rivayette mübalağa olduğu söylenebilir. Belki de bu rivayet onun evlendiği kadınlara haklarını verdiği bir ifadesi olarak, yahut cömertliğine işaret etmek üzere ortaya çıkmış olabilir. Yoksa söz konusu devirde bir kadına bu kadar hediye gönderilmesi, bizce abartılı görünmektedir.

V. RESÛLULLAH'TAN RİVAYET ETTİĞİ HADİSLER

Çalışmamız bir hadîs çalışması olmamakla birlikte birkaç cümleyle de olsa Hz. Hasan'ın rivayet ettiği hadîslerden bahsetmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hz. Hasan sekiz yaşlarındaydı. Bunun için Hz. Peygamber'den doğrudan doğruya rivayet ettiği hadîslerin sayısı oldukça azdır.¹⁴³ İbn Hazm, Hz. Hasan'ı kendisinden 13 hadîs rivayet edilenler arasında sayar.¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel ise Hz. Hasan'ın 12 hadîsini müsnedine almıştır.¹⁴⁵

Hz. Hasan ya Hz. Peygamber'den bizzat yahut babası veya annesi kanalıyla hadîsler rivayet etmiştir. Ondan da oğlu Hasan b. Hasan, Suveyd b. Gafele, Ebu'l-Havrâ es-Sa'dî, eş-Şa'bi, Hubeyra b. Yerim, Asbağ b. Nubâte, el-Museyyeb b. Necebe,¹⁴⁶ Amr b. Habşî, Muhammed b. Ali ve Rabia b. Şeybân gibi kimseler rivayet etmişlerdir. Taberânî, Hz. Hasan'dan rivayet eden 28 kişinin rivayetlerini nakletmektedir.¹⁴⁷

VI. VEFATI

A. Vefat Tarihi

Hz. Hasan, barış anlaşmasından sonra *Kufe*'den ayrılarak *Medine*'ye yerleşti. O, *Medine*'ye gittikten yaklaşık 10 yıl sonra hastalanarak vefat etmiştir. Hasan'ın öldüğünde 45,¹⁴⁸ 46,¹⁴⁹ 47,¹⁵⁰ 49¹⁵¹ veya 55¹⁵²

142) Taberânî, III, 28; Ebû Nu'aym, II, 38; Zehebî, III, 253.

143) Sakallı, II, 349.

144) İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sire ve Hams Resâil Uhrâ*, (er-Risâletu's-Sâniye, Esmâu's-Sahâbe er-Ruvât ve mâ li-Kulli Vâhid mine'l-'Aded), Thk.: İhsân 'Abbâs, Nâsiruddîn el-Esed, Lahor 1401/1981, s. 284.

145) Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Thk.: Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Beyrut 1411/1991, I, 425-428.

146) Zehebî, III, 246.

147) Bk. Taberânî, III, 73-94.

148) Diyârbekrî, II, 293.

yaşlarında olduğu rivayet edilmişse de 47 yaşında olduğuna dair rivayet daha kuvvetli görülmektedir.¹⁵³

Zehebî, **Hasan**'ın vefat ettiğinde 58 yaşında olduğuna dair **Ca'fer**'den nakledilen rivayetin açık bir yanlış olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴

H. Hasan'ın vefat tarihi olarak 48,¹⁵⁵ 49¹⁵⁶, 50¹⁵⁷ ve 51 tarihleri verilmiştir.¹⁵⁸ Onun 44¹⁵⁹ veya 58¹⁶⁰ yılında öldüğüne dair rivayetler de mevcuttur. Meşhur olanı 49 yılında öldüğüne dair görüştür.¹⁶¹ **Ya'kûbî**, **H. Hasan**'ın 49 yılının Şevvâl ayında vefat ettiğini söylemektedir.¹⁶² Bir başka rivayete göre 49 yılının Rebû'l-Evvel ayında vefat etmiştir.¹⁶³

H. Hasan'ın h. 3. yılda doğduğu ve 49'da vefat ettiği kabul edilecek olursa, vefatı sırasında 46 yaşında olması gerekmektedir.

B. Zehirlenmesi Meselesi

Lammens 'e göre **H. Hasan**, *Medine*'de geçirdiği hayatın hızlandırdığı muhtemel görünen istiskadan¹⁶⁴ vefat etti.¹⁶⁵ Ancak **Hasan**'ın karısı, **Eş'as b. Kays**'ın kızı olan **Ca'de**¹⁶⁶ tarafından zehirlenilerek öldürüldüğü de rivayet edilmiştir.¹⁶⁷ Onun **Ca'de** tarafından zehirlenildikten sonra iki ay hasta olarak yaşadığı söylenmiştir.¹⁶⁸ Hastalığının 40 gün

- 149) Halife b. Hayyât, s. 153; Taberânî, III, 26; İbn 'Abd Rabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, Thk.: Muhammed Saîd el-'Uryân, Dâru'l-Fikr, y.y. (t.y.), V, 103; Diyârbekrî, II, 293.
- 150) Makdisî, VI, 5; Ya'kûbî, II, 225; Taberânî, III, 25, 71; Hatîb el-Bağdâdî, I, 140; İbn Hacer, Tehzîb, II, 301; Kuleynî, I, 461; İbn Manzûr, VII, 47; Diyârbekrî, II, 293; İbn Kesîr, VIII, 48.
- 151) Taberânî, III, 26; İbn Hallikân, II, 66; İbn Manzûr, VII, 47.
- 152) Mes'ûdî, V, 2.
- 153) İbn Kesîr, VIII, 48.
- 154) Zehebî, III, 277.
- 155) Taberânî, III, 25.
- 156) Halife b. Hayyât, s. 153, 158; Taberânî, III, 71; İbn 'Abd Rabbih, V, 103.
- 157) Kuleynî, I, 461; Hatîb el-Bağdâdî, I, 140, 141; İbn Manzûr, VII, 47.
- 158) Hatîb el-Bağdâdî, I, 140; İbn Esîr, Usd, II, 14-15; İbn Hacer, İsâbe, II, 13; Zehebî, III, 277.
- 159) Taberânî, III, 25; İbn Hacer, İsâbe, II, 13.
- 160) Taberânî, III, 26; İbn Hacer, İsâbe, II, 13.
- 161) İbn Kesîr, VIII, 48; ayrıca bk. İbn İmâd, I, 55.
- 162) Ya'kûbî, II, 225.
- 163) Hatîb el-Bağdâdî, I, 140.
- 164) Vücudun bazı yerlerinin su toplaması hastalıdır.
- 165) Lammens, VI, 309.
- 166) Hasan'ın eşinin adını Esmâ şeklinde verenler olmuşsa da (Üçok, s. 29) doğrusu Ca'de olmalıdır.
- 167) Makdisî, VI, 5; Mes'ûdî, V, 3; İbn Kuteybe, Maârif, s. 212; İbn Esîr, Kâmil, III, 460; a.g.mlf., Usd, II, 15; İbn Hacer, Tehzîb, II, 300; Diyârbekrî, II, 293; Suyuûf, s. 192; İbn Kesîr, VIII, 47.
- 168) İbn Hallikân, II, 66.

sürdüğü de gelen rivayetler arasındadır.¹⁶⁹ Rivayetlere göre Ca'de, 1000 dirhem,¹⁷⁰ bir miktar arazi ve Muâviye'nin oğlu Yezîd ile evlenme şartlarına karşılık kocasını zehirletmiştir. Ancak onun Yezîd ile evlenmediği bilinen bir husustur. Güya Muâviye, Ca'de'ye üzerinde anlaştıkları malları göndermiş, fakat oğlu Yezîd'in yaşamasını istediği için onunla evlenmesine izin vermeyeceğini bildirmişti.¹⁷¹ Bazı rivayetlere göre Ca'de'ye, evlenme karşılığında Hasan'ı zehirletmesini teklif eden kişi Yezîd'tir.¹⁷² Ayrıca Muâviye'nin Hasan'ın bazı hizmetçileriyle onu zehirlenmeleri için ilişki kurduğu da nakledilmiştir.¹⁷³

Hasan'ın hastalığı sırasında kardeşi Hüseyin'e üç kez¹⁷⁴ veya defalarca¹⁷⁵ zehirletildiğini ancak, hiçbirisinin sonucusu gibi olmadığını söylediği rivayet edilmiştir. Bu rivayetlere göre Hz. Hüseyin'in öç almak için kimden şüphelendiğini söylemesi hususundaki talepleri Hz. Hasan tarafından reddedilmiştir.¹⁷⁶ Eğer zehirletilme olayları onun tarafından daha önce bilinmişse tedbir alınmaması dikkat çekici bir durumdur.

Hz. Hasan'ın Muâviye'nin marifetiyle zehirletildiği rivayeti, herhalde Şifler tarafından uydurulmuştur. Ashında bu rivayetle, bir taşla iki kuş vurulmakta, bir taraftan Muâviye itham altında bırakılırken, diğer taraftan da Hz. Ali'nin *Suffin*'de talikîmi kabul etmesinde etkin rol oynadığı için Şiflerce hâin ilan edilen Eş'as b. Kays'ın ailesini lekeleme hedefi güdülmüştür.¹⁷⁷ Kanaatimizce Hz. Hasan, Muâviye için bir tehlike olmaktan çıkmıştı. Bunun için öldürtülmesi için bir neden yoktu. Gerçi Muâviye'nin oğlu Yezîd'e vâliht olarak bîfat aldirmek için Hz. Hasan'ı ortadan kaldırdığı söylenmişse de¹⁷⁸ herhalde Yezîd'e bîfat meselesi Hasan'ın vefatından sonra gündeme gelmiştir.

Şimdi de-bir kaç alimin bu husustaki görüşlerine yer vermek istiyoruz:

İbnu'l-Arabî, Hz. Hasan'ın Muâviye tarafından zehirletildiğine dair görüşü iki açıdan muhal görmektedir:

1. Muâviye, Hasan'ın herhangi bir zararından çekinmiyordu. Çünkü Hasan işi Muâviye'ye teslim etmişti.

2. Bu Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği gaybî bir iştir. Bir delil olmaksızın Allah'ın kullarından birisine böyle bir şeyi nasıl yükleyebilirsiniz? Üstelik aradan uzun zaman geçmiş ve güvenilir bir nakil de yok. Gelen bilgiler ise hevalarına göre hareket eden, fitne ve asabiyyet içinde

169) İbn Manzûr, VII, 43.

170) Bir rivayete göre 100.000 dirhem verilmiştir (Bk. M. el-Emîn, I, 576).

171) Mes'ûdî, V, 3; M. el-Emîn, I, 576.

172) İbn Manzûr, VII, 39.

173) Zehebî, III, 274.

174) Ya'kûbî, II, 225; İbn Esîr, Usd, II, 15; İbn Hacer, İsâbe, II, 13.

175) Ebû Nu'aym, II, 38.

176) İbn Manzûr, VII, 39.

177) Ayrıca bk. Lammens, V/1, 309.

178) M. el-Emîn, I, 576.

olan bir topluluğun elindedir. Her grup kendi adamlarına uygun olmayanı nispet etmektedir.¹⁷⁹

İbn Teymiyye , “*Bu iddia şer’î bir delille, muteber bir ikrarla veya kesin bir nakille sabit olmamıştır. Bunu bilmek mümkün değildir ve bu hususta söz söylemek ilimsiz konuşmak olur.*” demektedir.¹⁸⁰

İbn Teymiyye , Hz. **Hasan**’ın zehirlenmesinin sebebi olarak zikredilen iki başka görüş üzerinde de durmaktadır: Bunlardan birisine göre **Ca**’de kıskançlık duygusuyla onu zehirlemiştir. Çünkü **Hasan** çok kadın boşuyordu ve **Ca**’de kendisini de boşamasından çekiniyordu. Diğerine göre **Eş’as b. Kays** kızının Hz. **Hasan**’ı zehirlemesini sağlamıştır. İkinci iddia üzerinde duran **İbn Teymiyye** , **Eş’as b. Kays**’ın h. 40. veya 41. yılda vefat ettiğini ve **Hasan** ile **Muâviye** arasında yapılan barış sırasında adının zikredilmediğini, onun için de kızına Hz. **Hasan**’ı öldürmesini emredemeyeceğini söylemektedir.¹⁸¹

İbn Kesîr ise Hz. **Hasan**’ın kimin tarafından zehirlendiğine dair rivayetleri ele alırken özetle şöyle demektedir: Bazılarının “*Muâviye bazı hizmetçilerine ona zehir içirmeleri için ihsanda bulundu.*” dediklerini duydum. **Muhammed b. Sa’d**’ın naklettiği bir rivayete göre **Ca**’de **bt. el-Eş’as b. el-Kays** , **Hasan**’a zehir içirdi. **Yezîd b. Muâviye** ’nin **Ca**’de **bt. el-Eş’as**’a “*Hasan’ı zehirle, onun ölümünden sonra seninle evlenirim.*” şeklinde haber gönderdiği ve **Ca**’de’nin isteneni yaptığı rivayet edilir. **Hasan** öldükten sonra **Ca**’de kendisine haber gönderdi. **Yezîd** , “*Allah’a yemin olsun ki seni Hasan’a layık görmezken kendimize mi tayık göreceğiz!*” dedi. **İbn Kesîr** bu rivayetleri anlattıktan sonra, “*Benim nazarımda bu rivayet sahih değildir. Bunun babası tarafından yapılmış olması ise tarîk-i evlâ ile sahih değildir.*” demektedir.¹⁸²

İbn Haldûn da haklı olarak **Muâviye** ’nin **Hasan**’ı zehirlendiğine dair rivayetlerin Şîa tarafından uydurulduğunu ve **Muâviye** ’nin bu işten berî olduğunu söylemektedir.¹⁸³

Öte yandan **Muâviye** ’nin, Hz. **Hasan**’ın vefatını duyduğunda sevindiği ve tekbir getirdiği söylenmiştir.¹⁸⁴ **Muâviye** ’nin tekbir getirdiğini duyan Şamlıların da tekbir getirdiği rivayet edilmektedir. Hatta **Muâviye** ’nin karısı **Fâhite** ’nin, **Hasan**’ın ölümü için tekbir getirdiğini duyunca ona sitem ettiği de nakledilir. Rivayete göre **Muâviye** buna cevaben, “*Vallahi onun ölümüne sevindiğim için tekbir getirmedi. Ancak*

179) İbn Arabî, s. 159.

180) İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sunneti’n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, y.y. 1406/1986, IV, 469.

181) İbn Teymiyye, IV, 370-371. Reckendorf, *Eş’as*’ın **Hasan** ile **Muâviye** arasında yapılan barış anlaşmasından pek az sonra 41/661-2 yılında vefat ettiğinin rivayet edildiğini söyler (Bk. “*Eş’as*”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, IV, 394).

182) İbn Kesîr, VIII, 47.

183) İbn Haldûn, II, 649.

184) Mesûdî, V, 8.

içim rahatladı.” demiştir.¹⁸⁵ Bu gibi rivayetlerin mezheb taassubu içinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Muhakkak Muâviye ile eşi arasında geçen böyle bir konuşmanın kaydedilmiş olabileceği iddia edilemez.

Ancak Lammens, Hz. Hasan'ın ölüm haberini duyduğunda Muâviye'nin memnuniyetini izhar etmesini, arkası gelmez para istekleri dolayısıyla Emevî hazinesine pahalıya mal olan Hz. Hasan'dan, vefatı dolayısıyla rahat nefes alma imkânı bulmasıyla açıklamaktadır.¹⁸⁶

C. Defni Hususundaki Tartışmalar

Hız. Hasan, hastalığı sırasında Hz. Peygamber'in yanına gömülmesini vasiyet etmiş, fakat bunun bir fitneye sebep olması halinde *Bakî* mezarlığına defnedilmesini istemişti.¹⁸⁷ Hatta Hz. Hasan vefatından önce Hz. Âişe'ye haber göndererek, Resûlullah (s)'in yanında gömülmesine izin verilmesini istemiş, Âişe (r) de bunu kabul etmişti.¹⁸⁸ Hz. Peygamber'in yanına gömülmesine o zaman Medine'de bulunan Mervân b. Hakem liderliğindeki Emevîler karşı çıkmışlar ve Hâşim oğullarıyla Umeyye oğulları arasında savaş çıkmasına ramak kala Ebû Hureyre'nin müdahalesi üzerine kavgadan vazgeçilerek, Hz. Hasan'ın na'sını *Bakî* mezarlığına defnetmişlerdi.¹⁸⁹ Bir rivayette olaya müdahale eden kişinin Abdullah b. Ca'fer olduğu söylenmiştir.¹⁹⁰

Hâdisiye yukarıdaki anlatımın dışında tasvir eden rivayetler de vardır. Bir rivayete göre Hz. Âişe olay yerine gelerek evine kimsenin gömülmesine izin vermeyeceğini söylemiş; ancak yeğeni el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir'in kendisini ihtar etmesi üzerine olay yerinden ayrılmıştır.¹⁹¹ Görüldüğü gibi bu rivayetle, Hz. Âişe'nin, Hz. Hasan'ın Resûlullah (s)'in yanında defnedilme talebine izin verdiğine dair rivayet çelişmektedir.

Eğer Ebû Hureyre'nin veya Abdullah b. Ca'fer'in müdahalesi olmasaydı, Hâşim oğulları ile Umeyye oğulları arasında büyük bir çarpışmanın meydana gelmesi kaçınılmazdı. Umeyye oğulları, Hz. Osman'ın *Bakî* mezarlığına gömülmesine izin verilmemişken, Hasan'ın Resûlullah (s)'in yanına gömülmesine razı olmayacaklarını söylemişlerdi.¹⁹² Başka rivayete göre Hz. Hasan annesinin yanına

185) İbn Hallikân, II, 66.

186) Lammens, V/I, 309.

187) Dîneverî, s. 221; Ya'kûbî, II, 225; Diyârbekrî, II, 293; İbn Hacer, Tehzîb, II, 300-301.

188) İbn Esîr, Usd, II, 15; İbn Manzûr, VII, 42.

189) İbn Esîr, Usd, II, 15; İbn Manzûr, VII, 42; Zehebî, III, 275.

190) Taberânî, III, 72; İbn Manzûr, VII, 43.

191) Ya'kûbî, II, 225.

192) İbn Kesîr, VIII, 48.

gömülmesini istemiş ve oraya gömülmüştür. ¹⁹³

Bazı kaynaklarda, yukarıda anlattığımız hâdiselerde Saïd b. el-Âs 'ın Mervân ile beraber hareket ettiği ¹⁹⁴ nakledilmekteyse de vali Saïd 'in bu işe karışmadığı anlaşılmaktadır. Hatta Hz. Hasan 'ın cenaze namazını Saïd kıldırmıştır. ¹⁹⁵ Bir rivayete göre Mervân, Saïd 'e gidip, Hasan 'ın Resûlullah (s) 'ın yanında gömülmesine karşı nasıl tavır takınacağını sormuş, Saïd de karışmayacağını ve onları engellemeyeceğini söylemiştir. Bunun üzerine Mervân meseleye el koymak üzere kendisinden izin istemiş, o da Mervân 'a izin vermiştir. ¹⁹⁶

SONUÇ

Görüldüğü gibi Hz. Hasan 'ın Muâviye ile yaptığı anlaşma, birkaç yıldır dahilî savaş durumu yaşayan müslümanların barış ortamını yakalamalarını sağlamış en önemli olaylardan biridir. Muhakkak ki onun gösterdiği fedakârlık, Hâşim oğulları ile Umeyye oğulları arasındaki tarihî çekişme ve o günün toplum yapısı düşünüldüğünde çok büyüktür. O, bütün eleştirilere rağmen barışta ısrar etmiştir. Ancak anladığımız kadarıyla Hz. Hasan 'ın barış yapma isteğinin arkasında, onun savaş taraftarı olmayan karakter yapısının yanısıra, yaşadığı bazı olaylar yüzünden askerlerine karşı duyduğu güveni yitirmesi de vardır. Öte yandan savaşın doğuracağı kötü sonuçta pay sahibi olmak istememesinin de barış yapma arzusunu pekiştirdiğini söylemek mümkündür.

Hz. Hasan 'ın yaptığı anlaşma sırasında Muâviye 'den sonra hilâfete gelme şartını ileri sürdüğüne dair rivayetler kanaatimizce doğru değildir. Muhtemelen o, Muâviye 'den sonra hilâfeti Şûrâ'ya bırakmıştı. Öte yandan anlaşmada aldığı paranın miktarı hakkında birbirini tutmayan çok farklı rakamlar ileri sürülmüştür. Ancak -rakamlarda abartı olabileceği ihtimalini gözden ırak tutmadan- kendisine bir miktar para verilmiş olabileceğini mümkün görüyoruz.

Hz. Hasan 'ın eşi Ca 'de tarafından öldürüldüğüne dair rivayetler herhalde hem Muâviye 'yi hem de Eş'as b. Kays 'ı karalamaya yönelik bir komplodur.

Umeyye oğullarının, Hz. Hasan 'ın Resûlullah (s) 'ın yanına gömülmesine karşı çıkmaları, Emevî-Hâşimî mücadelesini gösteren olaylardan biridir. Ancak, defin sırasında bir olay meydana gelebileceğini tahmin eden Hz. Hasan, burada da barışçıl bir tutum takınmıştır ki, bu tutumu daha önce Muâviye ile barış yapmak için sergilediği davranışa uygun düşmektedir.

193) Diyârbekrî, II, 293.

194) Ya'kûbî, II, 225.

195) Halife b. Hayyât, s. 153; Hatîb el-Bağdâdî, I, 140; Taberânî, III, 72; İbn Manzûr, VII, 45.

196) İbn Manzûr, VII, 42.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed Cevdet (1895), *Kıyas-ı Enbiya*, Haz.: Mahir İz, 2. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, y.y. 1985.
- Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Thk.: Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Beyrut 1411/1991.
- Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1991.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 1990.
- el-'Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Musa el-'Aynî (855/1451), *'İkdu'l-Cumân fî Târîhi Ehli'z-Zemân*, Süleymaniye Kütüphanesi, No: 454-457.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *Sahîh*, İstanbul 1401/1981.
- Buhl, F., "*Abdallah b. al-Abbâs*", *İslâm Ansiklopedisi*, I, İstanbul 1993.
- Caferiyan, R., *Masum İmamların Fikrî ve Siyasî Hayatı*, Çev.: C. Bayar, İstanbul 1994.
- Demircan, Adnan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1993.
- ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud (282/895), *el-Ahbâru't-Tivâl*, Thk.: Abdulmun'im 'Âmir, Kahire 1960.
- ed-Diyârbekrî (990/1582), *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis*, Mısır 1283.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1986.
- Ebû Dâvud, Suleymân b. el-Eş'as (275/888), *Sunen*, İstanbul 1401/1981.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, 5. Baskı, Kahire- Beyrut 1407/1987.
- el-Emîn, M., *A'yânu's-Şîa*, Nşr.: Muhsin el-Emîn, Beyrut 1406/1986.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiye Şîası*, İstanbul 1984.
- "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989.
- Halîfe b. Hayyât (240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, Thk.: Suheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (463/ 1071), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut (t.y.).
- İbn 'Abd Rabbih el-Endelüsî, Ahmed b. Muhammed (328/939), *el-'İkdu'l-Ferîd*, Thk.: Muhammed Saîd el-'Uryân, Dâru'l-Fikr, y.y. (t.y.).
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr (543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Thk.: Muhibbuddîn el-Hatîb, y.y. 1390/1970.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Nureddîn Ali (597/1200), *Telbîsu İblîs*, Beyrut 1403/1983.

- İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut 1377.
-*el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1402/1982.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb (245/859), *Kitâbu'l-Muhabber*, Nşr.: Ilse Lichtenstadter, Beyrut (t.y.), (H. 1361 Haydarâbâd baskısından ofset).
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut (t.y.).
-*Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325.
- İbn Haldûn, Abdurrahman (808/1406), *Târîh*, Nşr.: Halil Şehhâde, Suheyl Zekkâr, 2. baskı, Beyrut 1408/1988.
- İbn Hallikân, (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*, Thk.: İhsan Abbas, Beyrut 1397/1977.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî (456/1063), *Cevâmî'u's-Sîre ve Hams Resâil Uhrâ*, (2. Risâle, *Esmâu's-Sahâbe er-Ruvât ve mâ li-Kulli Vâhid mine'l-'Aded*), Thk.: İhsân 'Abbâs, Nâsiruddîn el-Esed, Lahor 1401/1981.
- İbnu'l-İbrî, *Târîhu'l-Muhtasari'd-Duvel*, Hâzimiyye (Lübnân) 1403/1983.
- İbn İmâd el-Hanbelî, Ebu'l-Felâh Abdulhayy (1089/1678), *Şezerâtu'z-Zehab*, Dâru'l-Fikr, y.y. 1399-1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk.: Ali Şîrî, Beyrut 1408/1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî (276/889), *el-Maârif*, Thk.: S. Ukkâşe, 4. Baskı, Kahire 1981.
-*el-İmâme ve's-Siyâse*, Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut (t.y.).
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (275/888), *Sunen*, İstanbul 1401/1981.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarrem (711/ 1311) *Muhtasar Târîh Dimaşk li-İbn Asâkir*, Dimaşk 1405/1985.
- İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut 1405/1985.
- İbn Teymiyye (728/1263), *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y. 1406/1986.
- el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Nşr.: Muhammed el-Ahvendî, 3. Baskı, Tahran 1388.
- Lammens, "*Hasan*", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993.
- el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (355/964), *el-Bed' ve't-Târîh*, Thk.: Cl. Huart, Bağdat (t.y.), (Paris 1899-1919 baskısından ofset).
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Huseyin b. Ali (346/957), *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, Nşr.: Barbier de Meynard, Pavet de

- Courteille, Paris 1861-1877.
- en-Nesâf, Ebû Abdurrahman b. Şu'ayb (279/892), **Sunen**, İstanbul 1401/1981.
- Reckendorf, 'Eş'as", **İslâm Ansiklopedisi** , IV, İstanbul 1993.
- Sakallı, T., "Hasan", **Şamil İslâm Ansiklopedisi** , İstanbul 1990.
- es-Suyûtî, (911/1505), **Târihu'l-Hulefâ** , Thk.: M. Muhyiddîn Abdulhamîd, y.y. (t.y.).
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed (360/970), **el-Mu'cemu'l-Kebîr** , Thk.: Hamdî Abdulhamîd es-Selefî, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, y.y. 1404/1984.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), **Târihu't-Taberî** , Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 4. Baskı, Kahire 1989.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (279/892), **Sunen**, İstanbul 1401/1981.
- Üçok, Bahriye, **Emevîler-Abbasîler** , 2. Baskı, Ankara 1983.
- Vagleri, "Hasan b. Ali b. Abi Tâlib ", **The Encyclopaedia of Islam** , Leiden-Londra 1986.
- Wellhausen, J., **Arap Devleti ve Sukutu** , Ankara 1963.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (294/897), **Târihu'l-Ya'kûbî** , Târih, Beyrut 1412/1992.
- ez-Zebîdî, Zeynuddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdullâtîf (893/1488), **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi** , Mütercim ve Şârih: K. Miras, 7. Baskı, Ankara 1984.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ** , 2. Baskı, Beyrut 1402/1982.

İMAM-HATİP LİSİLERİNİN ÖĞRENCİ YAPISI VE BUNUN SOSYAL GELİŞME AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ*

Bugünkü İmam-Hatip liselerinin eğitim-öğretime açılmaları ve türk eğitim sistemi içinde yerlerini alması toplumumuzun inanç yapısı manevi kimliği ve moral değerleri yönünden hayati önem arzeden bir döneme raslamaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren kesintiye uğrayan din eğitim ve öğretimi toplumda telafisi güç derin boşluklar meydana getirmişti. Cami ve mescit köşelerinde gizli kaçak yürütülen din eğitimi de çocuklara kompleks aşlamak onları toplumdan soyutlamaktan öte genelde fazla bir işe yaramıyordu.

Çok partili dönemin getirdiği imkanlar İmam-Hatip Okullarının açılmasını sağlamıştı ama bu okullar üzerindeki tartışmaları da beraberinde getirmişti. Bir taraf Cumhuriyet yönetiminin seküler bir eğitim yapısını gerektirdiği savı ile İmam-Hatip Okullarını rejim açısından tehdit unsuru olarak görürken¹ bu okullara ihtiyaç bulunduğunu savunanlar ise toplumun dini kimliğinin yok olma tehlikesine karşı din eğitimi resmileştirme ve kurumlaştırma fikri üzerinde ısrarla duruyorlardı.²

Tartışmalar sürerken, hatta karşı tavırlar müteaddit resmi komisyon raporları ile tespit edilip çeşitli vesilelerle her platformda yüksek sesle dile getirilirken İmam-Hatip Okulları gittikçe yaygınlaşarak sağlam kurumsal

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Bilimsel Öğretim Üyesi ve Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı

1 Geniş bilgi için bkz. Nahit Dinçer, 1913 ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, s:51-71

2 Zamanın Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki 18.12.1950 tarihinde yazdığı "Din Tedruatı ve Dini Müesseseler Hakkında" ki raporunda şöyle diyordu: "Şu uzun maruzatımla memleketin dini ve ahlaki durumunu, milletimin yüksek menfaatlerinden başka bir şey düşünmüyerek, bütün açıklığıyla arzemiş bulunuyorum. Bu izahlarımız gösteriyor ki buhranın sebebi maneviyata vurulan darbedir. Şu halde buhranın tek çaresi de maneviyata layık olduğu ehemmiyeti vermektir. Hayatta maddiyat ile maneviyatın yanyana yürütmesi gayet tabii ve zaruridir. Bunlardan birine layık olduğu kıymeti vermemek ferdi ve ictimai hayatta bir aksaklık ve hatta müthiş bir çöküntü husule getirmekten hali kalmayacağı muhakkaktır. (sebilürreşad mecmuası, cilt.4, sayı:5, sayfa:100-105)

temellere oturtuldu. Günümüzde sayıları dörtüze ulaşan bu okullar yurdun her köşesine yayılmış bulunmaktadır. Başlangıçta din görevlisi ihtiyacını karşılama amacına matuf olarak açılmış olan İmam-Hatip okullarının yarım asra varan tarihi seyir içinde fonksiyonları değişti. Din görevlisi ihtiyacını karşılama amacını aşarak dini kültürü yaşatma ve dini kimliği koruma misyonunu yerine getirir oldular.

Bu arada Türkiye özellikle 1970 ve 1980 dönemlerinde toplum dinamiklerini temelden sarsan ciddi badireler atlattı. Siyasi ideolojik çalkantılar eğitim kurumlarını işlemez hale getirdiği bu sıkıntılı dönemlerde İ.H.O. ları vekar ve ciddiyetlerini korumayı başarmışlardır. Yaşanan yaklaşık yarım asırlık tecrübedenden sonra bugün gelinen noktada İmam-Hatip liseleri tartışma gündeminden çıkmış olmalıydı. Çünkü bu süre içinde bu okullar kendilerini ispatlamış, halkın güvenini kazanmış, haklarındaki korku ve endişeleri boşa çıkarmışlardır. Nevarki tartışmalar bütün şiddetiyle devam etmiş, bugün inandırıcı olmasa bile bu okullar hakkındaki kuşku ve endişeler seslendirilmeye devam edilmektedir. Bu seslerin meydana getirdiği gürültü ortamında İmam-Hatip Liselerinin yerine getirdiği çok önemli sosyal ve kültürel görevler dikkatlerden kaçmıştır.

Duygusal ve önyargılı yaklaşımlar daima sağlıklı değerlendirmelere imkan vermemekte, insanları yanlış kanaatlara sürüklemektedir. Yaklaşık son yarım asırda toplumumuzu etkileyen en önemli hadiselerden biri olan ve artık Türk Milli Eğitiminin önemli bir parçası durumundaki İmam-Hatip Liseleri hakkında çok yönlü bilimsel çalışmalarla doğru tespit ve değerlendirmeler yapmanın en akılcı ve faydalı yol olacağı kanatındayız.

Yurdun değişik yörelerinden seçtiğimiz 13 İmam-Hatip Lisesinden 2165 birinci sınıf öğrencisi üzerinde yaptığımız araştırmada öğrencilerin bu okulu tercih sebeplerini, okula bakışlarını, ailelerinin ekonomik, kültürel ve sosyal düzeylerini tespiti çalıştık. Bu araştırmamız bizi İmam-Hatip Liselerinin toplumumuzun gelişmesi yönünde önemli görevler yaptığı sonucuna götürdü. Anket uyguladığımız okulların adları ile ankete katılan öğrenci sayıları şöyledir:

1. Ankara merkez İmam-Hatip Lisesi	230 öğrenci
2. Ankara Mamak İmam-Hatip Lisesi	265 öğrenci
3. Ankara Siincean İmam-Hatip Lisesi	100 öğrenci
4. Adana Kozan İmam-Hatip Lisesi	200 öğrenci
5. Bursa merkez İmam-Hatip Lisesi	200 öğrenci
6. Eskişehir merkez İmam-Hatip Lisesi	100 öğrenci
7. Giresun Bulancak İmam-Hatip Lisesi	100 öğrenci
8. İstanbul Küçükköy İmam-Hatip Lisesi	160 öğrenci

9.Kırşehir Mucur İmam-Hatip Lisesi	80 öğrenci
10.Konya merkez İmam-Hatip Lisesi	260 öğrenci
11.Kütahya merkez İmam-Hatip Lisesi	120 öğrenci
12.Ordu merkez İmam-Hatip Lisesi	150 öğrenci
13.Sivas merkez İmam-Hatip Lisesi	200 öğrenci

Zamanla öğrencilerin düşüncelerinde değişiklik olabileceği, aradığımız bilgilerle ilgili değişkenlerin önceki yıllardan bugüne farklılıklar gösterebileceği düşüncesiyle halihazır durumu yansıtmaması bakımından yalnız okula yeni kaydolmuş birinci sınıf öğrencilerine anket uyguladık.Elde ettiğimiz bilgiler, bu okulların icra ettiği sosyal görevler yönünden bizi çok değerli sonuçlara götürdü. İmam-Hatip Liselerinin, yurdun her köşesine nüfus yoğunluğuna orantılı biçimde dağılmış olmaları, mevcut öğrenci sayısının yarım milyona ulaşması³ ve öğrenci yapısının karakteristik özelliği ile birleşince bu okulların yerine getirdikleri görevleri daha anlamlı kılmaktadır.

Detaylarına geçmeden önce araştırmamızda tespit ettiğimiz İmam-Hatip Liselerinin sosyal fonksiyonlarını şu üç ana başlıkta toplayabiliriz:

- 1.Eğitimde fırsat ve imkan eşitliğine ciddi boyutta katkı
- 2.Toplumda dini konularda anlayış ve hoşgörü ortamının oluşması
- 3.Dini inanç ve düşüncelerin berraklaşarak, yarılış dini yönelişlerin, bunlardan kaynaklanan güvensizliklerin, korkuların ve endişelerin giderilmesi

Aslında bu fonksiyonları Türkiye'nin eğitim politikası, eğitim planlaması, genel ve mesleki eğitim yaklaşımları, yüksek öğretim imkanları, eğitimin seçici ve ayıklayıcı tutumu ile bağlantılı olarak geniş bir perspektifte incelemek gerekir.Bunu daha kapsamlı araştırma ve çalışmalarını açık bırakarak kısa değinme ve göndermelerle bir makale hacmi içinde araştırmamıza dayalı olarak irdelemeye çalışalım.

1. İ.H.L. nin Eğitimde Fırsat ve İmkan Eşitliğine Katkıları

Türk Milli Eğitimi'nin Temel İlkeleri'nden biri "Eğitimde kadın erkek herkese fırsat ve imkan eşitliği sağlanır"⁴ şeklinde tescil edilmiş olmasına karşılık ülkemizin her yöresinde, her sosyal gruptan insanlara aynı ölçüde eğitim fırsat ve imkanının sağlandığı söylenemez. İlke olarak her Türk

3 Milli Eğitim Bakanlığının resmi rakamlarına göre İmam-Hatip Liselerinin 1993-1994 öğretim yılı öğrenci mevcudu 460 000'dir.

4 14.6 1973 tarih ve 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu, maddesi:8

vatandaşının istediği okulda öğrenim görme hakkı vardır. Ama kırsal kesimdeki ve alt sosyal gruptaki ailelerin çocuklarının buna imkanları ve şansları oldukça sınırlıdır.Çok sayıdaki çocuğun ilkokuldan sonra öğrenime devam etme şansları hiç yoktur.

Türk Eğitim Tarihi yazarı Akyüz şöyle diyor: “Devlet yönetiminde, fikir ve sanat hayatında, daha çok, okulların bulunduğu kent ve kasaba çocukları yer almış, köy çocukları ise bualanlarda yeterince görev alamamışlardır. Bu da sosyal gelişmemiz için bir kayıp olmuştur.”⁵ Bu doğru bir tespittir. Geçtiğimiz 25-30 yıl öncesine kadar genel liseler, günümüzde ise Fen Liseleri, Anadolu Liseleri, Süper Liseler gibi kaliteli okullar hep büyük şehir merkezlerinde açılmıştır.Bu okullar öğretim kadrolarına, öğretim binalarına, eğitim araç ve gereçlerine daima en üst düzeyde sahip olmuşlardır. “Sosyal gelişmemiz için bir kayıp “ olarak nitelendirilen bu dengesizliğin giderilmesine İmam-Hatip Liseleri çok ciddi katkı sağlamaktadır.Halkın kıt imkanlarla yaptırıp siyasilere baskı yaparak açtırdığı okullar kırsal kesimden, alt sosyal gruptan çocukları toplayarak eğitim imkanı vermekte, onları topluma kazandırmaktadırlar.

Araştırmamızda elde ettiğimiz bulgular bu sonucu vermektedir.İmam-Hatip Liselerinde okuyan öğrencilerin ailelerinin ekonomik, sosyal ve kültürel durumlarına ait veriler şöyledir:

Tablo 1: İ.H.L. Öğrencilerinin Ailelerinin Öğrenim Durumları

	Anneler		Babalar	
Öğrenimi olmayan	532	%24.5	109	%5
İlkokul mezunu	1371	% 63.3	1181	%54.5
Ortaokul mezunu	127	%5.8	353	%16.3
Lise ve dengi ok.m.	99	%4.5	314	%14.5
Yüksek öğrenimli	28	%1.3	203	%9.3
Cevap vermeyen	8		5	
Toplam	2165	100	2165	100

5 Yahya Akyüz,Türk Eğitim Tarihi,s:479

Tablo 2: İ.H.L. Öğrencilerinin Babalarının İşleri

İşçi	686	%31.7
Çifçi	232	%10.7
Esnaf	486	%22.4
Devlet memuru	461	%21.3
İş adamı	91	%4.2
Başka (ölu, işsiz, emekli)	198	%9.1
Cevap vermeyen	11	
<hr/>		
Toplam	2165	100

Tablo 3: İ.H.L. Öğrencilerinin Ailelerinin Aylık gelirleri

6 milyondan Tl'den az	1014 kişi	%46.8
7-10 milyon Tl. arası	824 kişi	%38
12-16 milyon Tl. arası	220 kişi	%10
16 milyondan çok	88 kişi	%4.2
Cevap vermeyen	19 kişi	%0.8
<hr/>		
Toplam	2165	100

Yukarıdaki tablolara göz attığımızda görülmektedir ki, öğrenci ailelerinin ekonomik, sosyal ve kültürel düzeyleri oldukça düşüktür. Annelerin %88 i ilkokul mezunu veya hiç öğrenim görmemiştir. Aynı durumdaki babaların oranı ise %60 tır. Bu tablonun Türkiye'nin genel nüfus yapısının kültürel durumuna yakın bir görüntü arzettiği söylenebilir. Bu kadar kötü olmamakla beraber toplumumuzun öğrenim düzeyinin buna yakın olduğu doğrudur. Ancak İmam-Hatip Liseleri dışında ortaöğretim düzeyinde öğrenim gören çocukların ailelerinin öğrenim düzeylerinin bu oranların çok üstünde olduğu da bir gerçektir.

İ.H.L öğrencilerinin ailelerinin gelir düzeylerine baktığımızda yaklaşık yarısının aylık gelirlerinin 6 milyon Tl.nin altında olduğunu, %85 inin ise

10 milyon TL. den az olduğunu görmekteyiz. Yine öğrenci babalarının yarıya yakını ya çiftçi veya işçidir; annelerin ise %95 i çalışmıyor. Öğrenci ailelerinin %43 ü köy evinde veya gecekonduda oturuyorlar.

Bu veriler İmam-Hatip Liselerine öğrenci veren ailelerin genelde dar gelirli, öğrenim düzeyi düşük alt sosyal gruptan olduklarını göstermektedir. İ.H.L. nin mevcut öğrenci sayısının yarım milyona ulaştığını göz önüne alırsak Türkiyede ilkokul sonrası öğrenim görme şansları zayıf olan alt sosyal grup çocuklarına bu çapta öğrenim imkanı veren, dolayısıyla eğitimde imkan ve fırsat eşitliğine bu denli katkıda bulunan başka bir eğitim kurumundan söz etmek mümkün değildir.

Diğer yandan araştırmamızda İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin %40 mın kız olduğu tespit edilmiştir. Dini ve ahlaki endişelerle veya geleneksel tutumla kız çocuklarının eğitimine sıcak bakmayan alt sosyal gruptan bu oranda kız çocuğunu çekip onlara eğitim imkanı vermek de bu okulların toplumun sosyal gelişmesine sağladığı ayrı bir kazançtır.

İmam-Hatip Liselerinin sosyal dengesizliğin giderilmesi yönünde bu çok anlamlı fonksiyonlarını icra etmelerinde en önemli faktör, diğer öğretim kurumlarından farklı olan çekicilikleridir. Bu çekicilik ise müslüman halkın çocuklarına doğru dini bilgileri düzenli, programlı ve resmi bir eğitimle verme arzusundan kaynaklanmaktadır. Öğrencilerin bu okulu tercih sebepleri arasında "dini bilgileri daha iyi öğrenme arzusu" birinci sırayı almaktadır (%45). Çekiciliğin altında siyasi ve ideolojik sebepler aramak isabetli olmaz. Belki bu okullarda öğrenim gören çocukların kazandıkları dini değerlerle bazı siyasilerin öne çıkardıkları değerlerin çakıştığını söylemek daha doğru olur.

2. İ.H.L. nin Toplumda Dini Konularda Hoşgörü ve Anlayış ortamının Oluşmasına Katkısı

İstiklal savaşından sonra yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte sosyal, siyasal ve kültürel alanda hızlı değişikliklere girildi. Bu değişikliklerin en önemlilerinden biri de Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile getirilen düzenlemelerdi. Bu kanun Osmanlı döneminden kalma bütün eğitim öğretim kurumlarını kapatıyor fakat Milli Eğitim Bakanlığına İmam-Hatip Okulu ve İlahiyat Fakültesi açma görevi veriyordu. Savaş sonrası yaşanan bu değişim ortamındaki heyecanlı atmosferde çoğu kez değişiklikler konusunda amacı aşan değerlendirmeler yapıldı. Batı kültürü almış aydınlar değişiklikleri dini (İslami) olan her şeyi yok etmeye yönelik bir inkılap hareketi olarak görüp, heyecanla alkış tutarak teşvik edici rol üstlendiler. Mustafa Sabri

Efendi, Bekir Haki Efendi, Mehmed Akif Ersoy gibi osmanlı kültürü ile yetişmiş aydınlar da Türkiye dinsizleştiriliyor diye ülkeyi terkedip yurtdışına yerleşmişlerdir. Böylece etkileri günümüze kadar uzanan dindar-inkılapçı zıtlaşması iletişimi ortadan kaldırmış ve bir kutuplaşma ortamı oluşturmuştur. Dindar vatandaş Devlet'in sunduğu eğitim öğretim hizmetlerini reddedecek derecede güvensizliğe itilmiş, çocuğunu gavur mektebi diye okula göndermemek bir yana, 1924 yılında açılan İmam-Hatip Mekteplerine bile itibar etmemiştir.

İşte yarım asır boyunca olanca şiddetiyle devam eden bu gergin havanın yumuşatılmasında, her türlü İslami tavır ve davranışı tehlike sayan anlayışın zaman içinde değişmesine İmam-Hatip Okullarının küçümsenmeyecek katkıları olmuştur. Bu okullar yüzbinlerce öğrencisi ile yurdun her köşesine dağılmış, her mahalle ve köyde bütün toplum kesimlerinden halkla kaynaşmış, böylece karşıt kutuplar arasında iletişimin sağlanması yönünde adeta katolizer görevi yapmışlardır. İmam-Hatip'li öğrenciler, komşuluk akrabalık, arkadaşlık, dostluk bağları ile fikir ve inanç yönünden birbirleriyle barışık bir neslin oluşmasını sağlamışlardır. Bu sayede İ.H.L. öğrencisi ile başka bir lise öğrencisinin, başı kapalı bir kızla açık giyimli bir kızın kolkola gezdiklerini görmek artık olağan hale gelmiştir. "Kişi bilmediğinin düşmanıdır." özdeğişine uygun olarak toplumumuzda dini konulardaki zıtlasma ve kutuplaşmaların temelinde bilgisizlik ve iletişimsizlik yatmaktadır. Eğer bilinçli bir kasıt yoksa bir çok insanın ben müslümanım dediği halde islami eğitimi tehlike görmesinin sebebi de bu bilgisizlik ve iletişimsizliktir.

İmam-Hatip Lisesi mezunlarının üniversitelerin çeşitli bölümlerine girebilmeleri ve bu konuda iyi bir performans göstermeleri, onların iş hayatının ve bürokrasinin her alanında görev almalarını sağlamıştır. Böylece İmam-Hatip'li her alanda kendini gösterme, haklarındaki ön yargıları değiştirme imkanı bulmuş ve herkes onların şahsında din eğitiminin korkulacak tehlikeli bir şey olmadığını, aksine insanlara dürüstlük, çalışkanlık, fedakarlık, vatan ve millet sevgisi, hoşgörü gibi erdemleri kazandırdığını farketmiştir. Hemen belirtelim ki sadece İ.H.L. öğrenimi görenler bu erdemlere sahip olurlar demek istemiyoruz. Kimse böyle bir iddiada bulunamaz ve kimse bu hakkı kendisinde göremez. Ancak İslam dininin ve İslam eğitiminin özünde bu erdemlerin öğretilmesi ve davranış haline getirilmesi vardır.

Anket uyguladığımız öğrencilerin %90 ı İmam-Hatip Lisesinde okumaktan memnun olduklarını belirtmişlerdir. Fikrim yoktur diyenlerin oranı %8, memnun olmadıklarını bildirenlerin oranı ise %2 dir. Bu durum onların, gördükleri öğrenim konusunda belli bir yargıya sahip olduklarını

göstermektedir. Aile, akraba ve tanıdıkların, çocukları İmam-Hatip Lisesine yönlendirmede etkili olduklarını kabul etsek bile sonuçta öğrencilerin öğrenim gördükleri okul hakkında olumlu bir yargıya sahip olmalarını, onları rahatlatıcı bir unsur olarak değerlendirmek gerekir. Bu rahatlık onların sosyal ilişkilerinde, toplumla kaynaşmalarında daha sağlıklı, dengeli ve uyumlu davranış sergilemelerini sağlamakta, dolayısıyla İmam-Hatip Liselerinin çoğalması, dini erdemlere bağlı kişilerin eziklik duygusundan, kompleksten kurtulmalarına yardım etmektedir. Bu yönden de toplumda barış, uzlaşma ve hoşgörü ortamının oluşmasında İmam-Hatip Liselerinin önemli katkı sağladığı söylenebilir.

3. İ.H.L. nin Yanlış Dini Yönelişlerin ve Bunlardan Kaynaklanan Kuşkuların, Güvensizliklerin ve Endişelerin Giderilmesine Katkısı

Osmanlı döneminin son zamanlarında medreselerin güven ve itibar kaybına uğramaları, kendilerinden beklenen eğitim öğretim faaliyetlerini yerine getiremez duruma düşerek⁶ Cumhuriyetin ilanı ile sahneden çekilmeleri ve takibeden uzun yıllar din eğitim ve öğretiminin kesintiye uğraması toplumumuzda bu alanda önemli bir boşluk meydana getirmiştir. Camilerde dini görevleri hakkıyla yerine getirecek, halkı bilgilendirip aydınlatacak bilgili ve kültürlü iyi yetişmiş din adamlarına olan ihtiyaç had safhaya ulaşmıştı.⁷

Cumhuriyetin ilanından 1950 li yılların başlarına kadar geçen bu boşluk döneminde “yeni nesillerin dini bilgilerle teçhizi tam ve sekter bir anlayışla çocuk velilerine bırakılmış oldu. Halkı aydınlatacak, uyaracak ve dini hayatı tanzim edecek rehberlerin yetiştirilmesine ise hiç gerek görülmedi.”⁸ Böylece müslüman halk çocuklarına dini terbiye vermek, dini ihtiyaçlarını karşılayacak elemanları yetiştirmek için yasal olmayan düzensiz ve sistemsiz yollara itilmiş oldu. Sonuçta toplumda birbirlerine zıt ve birbirlerine karşı nefret ve düşmanlık hisleriyle dolu dini yönelişler ve gruplaşmalar ortaya çıktı. Bunların din ve toplum bütünlüğü, dine ve dindarlara bakışta yanlış kanaatların oluşması, dinin ülke geleceği açısından sorgulanması yönlerinden çok olumsuz etkileri görüldü. Bir taraftan dini cemaatlar arasında güvensizlikler yaşanırken diğer taraftan dine, dindara ve din

6 Geniş bilgi için bkz. B. Bilgin, Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri, s:29 vd; N. Dinçer, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, s:23-24

7 A. Hamdi Akseki, “Din Tedrisi ve Dini Müesseseler Hakkında Bir Rapor”, Sebülürreşad, cilt:4, sayı:5

8 İ. Pamaksızoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi, s:26

eğitimine karşı ciddi güvensizlikler, kuşku ve endişeler ortaya çıktı.

İşte bu güvensizlik ve czlme ortamında İmam-Hatip Okulları devreye girdi. İlk açılış amaçları ne olursa olsun bu okullar ciddi düzenli ve btnleştirci bir eğitimle yıllarca varlık mücadelesi yürüttüler. Dini cemaatlardan kendilerini reddedip düşmanlık besleyenlere, bunları kendileri için iyi bir potansiyel görüp etki altına almak isteyenlere ve rejim açısından zararlı görüp kapatılmasını isteyenlere karşı çizgilerini değiştirmeden sabırla, istikrarla yollarına devam ettiler. Geçen 45 yıllık tarihi seyir içinde Türk toplumu zaman zaman ideolojik çalkantılarla sosyal bunalmışlar yaşamasına rağmen, İmam-Hatip Liselerinin ibresi daima iyiyi, doğruyu, ciddiyeti ve akliselimi göstermiştir.

Buğn İmam-Hatip'liler mahallede, iş yerinde, devlet dairesinde, üniversitede, hülasa toplumun her kesiminde aşırılıklara iltifat etmeden, olgun dindar bir kişilik olarak kendilerini kanıtlamışlardır. Sayıları yüzbinleri bulan mezunları ve mevcut yarım milyon öğrencisiyle toplumda homojen temel dini kültürün oluşmasını sağlama yolundadırlar. Hayatın her alanındaki tutum ve davranışları, inanç ve anlayışları onlara karşı duyulan kuşkuları gidirmiş, dine, dindara ve din eğitimine karşı sert tavırları yumuşatmıştır. Halkın İmam-Hatip Liselerine güven ve itibarı arttıkça farklı dini yönelişler daha olumlu yaklaşımlar sergilemeye, aralarındaki nefret ve düşmanlık duyguları yerini hoşgörü ve anlayışa bırakmaya başlamıştır. Gerek dini gruplar arasındaki gerekse dindarlarla onlara kuşkuyla bakanlar arasındaki anlayış ortamı otuz yıl öncesine göre gözle görülür derecede olumlu düzeye gelmiştir. Bu, toplumumuzun geleceği için sevindirici bir durumdur ve diğer İslam ülkelerine göre Türkiyenin şansıdır.

İmam-Hatip Liselerinin sayıları bu kadar artmasaydı, öğrencileri bu kadar oğalmasaydı buraya kadar anlatmaya çalıştığımız olumlu sonuçlara ulaşmak kuşkusuz mümkün olmazdı. Bu okulların fonksiyonlarını daha iyi anlayabilmek için, bu okullar hiç olmasaydı diye düşünüp elli yıl öncesinden buğne realist projeksiyonlar yapmak yeterlidir.

K A Y N A K Ç A

- AKYÜZ, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*, A.Ü. Eğit. Bil. Fak. yay.160, Ankara 1989
- BİLGİN, Beyza. *Türkiyede Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara 1980
- GÖKÇE, Birsen. *Orta Öğretim Gençliğinin Beklenti ve Sorunları*, M. E. Bakanlığı Yayınları, Ankara 1984.
- KAYA, Yahya Kemal. *İnsan Yetiştirme Düzenimiz*, Ankara 1974.
- DİNÇER, Nahit. *1913'ten Bugüne İmâm-Hatip Okulları Meselesi*, İstanbul 1974.
- ERGİN, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*, I-V, İstanbul 1977.
- JASCHKE, Gotthard. *Yeni Türkiyede İslamlık*, Terc. : Hayrullah Örs, Ankara 1972.
- KOMİSYON. *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*, M.E.B. Ankara 1983
- KOMİSYON. *Din Eğitimi Çalışma Grubu Raporu*, M E B. Ankara 1981
- KOMİSYON. *Din Eğitimi Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, basılmamış, D.P.T. Ankara 1981
- KURTKAN, Amiran. *Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları*, İstanbul 1982.
- OECD RAPORU. *Millî Eğitim Politikaları İncelemesi-TÜRKİYE*, M.E.B., Ankara 1990.
- ÖĞUZKAN, Turhan. *Türkiye'de Ortaöğretim ve Sorunları*, Altın Mataacılık, İstanbul 1981.
- OKAN, Kenan. *Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Meclis Müzakereleri*, M.E.B., Ankara 1971.
- OKUTAN, Ömer. *Din Eğitimi Okulları Planlaması İle İlgili Rapor*, Basılmamış, M.E. Bakanlığı, Ankara 1971.
- PARMAKSIZOĞLU, İsmet. *Türkiyede Din Eğitimi*, M.E.B., Ankara 1966.
- SAVAŞ, Ertuğrul. *Sağlık Meslek Lisesi ve İmâm-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslekî Doyum Kaynakları*, Yüksek Lisans Tezi, Basılmamış, A.Ü. Sos. Bil. Enst., Ankara 1984.
- TEZCAN, Mahmut. *Sosyal ve Kültürel Değişme*, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1984.
- TOPÇU, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul 1970.
- TUĞ, Salih. "Türkiye'de Din Eğitiminin Sosyal ve Hukukî Bazı Dayanakları", Türkiye I. Din Eğitimi Semineri, s: 175-191, Ankara 1981.

المسيح الدجال في العقيدة الإسلامية

الدكتور زكي صاري طوبراق *

حينما أردت أن أتطرق إلى موضوع أشرراط الساعة كنت أعرف بأنني أتعرض لموضوع عصيب فيه نقاش، هناك من يتمسك بظواهر النصوص مهما كانت، وهناك من ينكر النصوص قاطبة ويدعي بأن كل هذه العقائد خرافة لا أصل لها في الدين. وأعتقد أنني وفقت بفضل الله عز وجل إلى شرح الموضوع بمتنظار جديد. وكان بيدي مصباح ينير طريقي أثناء البحث وليس هذا المصباح إلا المنهج القرآني والنبوي في معالجة القضايا الغامضة.

إن مسألة الدجال في الفكر الإسلامي أكثر مسائل أشرراط الساعة غموضاً، لقد كتب في هذا الموضوع مؤلفات وكتيبات كثيرة جداً، إلا وإنني وللأسف لم أصادف تحليلاً علمياً في كثير من هذه المؤلفات التي ألفت وكتبت حول هذا الموضوع.

بعد هذه المقدمة القصيرة أبدأ بمسألة المسيح الدجال وأقول إنه مركب من كلمتين «المسيح» و «الدجال». «المسيح» كلمة معربة من كلمة «مسيحا» العبرانية بمعنى صاحب الملك والدهون بالزيت المقدس^١. ويرى رشيد رأي المفسرين الذين يقولون إن اشتقاقها من كلمة «المسح» غير مقبول^٢.

تذكر قواميس اللغة العربية لكلمة «المسيح» عدة معان منها من

* الأستاذ المساعد بجامعة حران ، كلية الإلهيات رئيس شعبة علم الكلام.

١ رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص ٢٠٦.

٢ رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٣، ص ٢٠٥.

كان وجهه ممسوحاً حيث لا يوجد فيه العين والحواجب، ومنها القول الجميل المغري ومنها أيضاً بمعنى القطعة من الفضة أو العرق أو المبالغ في القتل أو الكذاب. وكل هذه الأوصاف تعد من أوصاف الدجال.

لقد ذكرت كلمة المسيح في القرآن الكريم بمفردها ومقرونة بكلمة عيسى^١ ولم تذكر في الحديث الشريف كلمة المسيح بمفردها مقصوداً بها الدجال، بل حينما قصد الدجال ذكر معه قيد يفيد الضلالة مثل المسيح الدجال ومسيح الضلالة^٢.

أما كلمة «الدجال» فقليل إنها صيغة مبالغة مشتقة من «الدجل» بمعنى التغطية، سمي الدجال دجالاً لأنه يغطي الحق بالباطل أو لأن أتباعه يغطون الأرض وقت ظهوره. تذكر قواميس اللغة العربية هذه الكلمة ككلمة عربية ويقول أحمد الشيباني (ت ٢٩١ هـ) وهو من أوائل علماء اللغة إنها كلمة عربية ويصرفها فمثلاً يقال دجلت السيف أي لمعته^٣. ونجد نفس هذه الكلمة في قواميس اللغة السريانية فلننظر إلى تفسير كلمة الدجال في أشهر قاموس اللغة السريانية: «دجالاً أي تلقاه بالغضب، غشه، تركه، مشتقة من كلمة «دجل» اسم المصدر «دجلوسه»، الدجال بمعنى الكذاب الذي لا يتمسك بوعده، كلمة دجل تستعمل للشخص الكاذب العادي أما الدجال فتستعمل لمن جعل الكذب مسلكاً له^٤»، حتى يوجد صريح لفظ «دجال» و «مسيح دجال» في العهد الجديد (نسخة بشيتا

٢ الفراهيدي، العين، ج ٢، ص ٧-١٥٦.

٤ الأزهزي، تهذيب اللغة، ج ٤، ص ٣٥٠.

٥ الجوهري، الصحاح، ج ١، ص ٤٠٥؛ محمد الجباني، اكمال الأعلام، ج ٢، ص ٦٦٦.

٦ النساء ١٧٢؛ المائدة ١٧، ٧٢، ٧٥؛ التوبة ٣، ٣١.

٧ آل عمران ٤٥؛ النساء ١٥٧، ١٧١؛ أنظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس، ص ٦٦٦.

٨ العسقلاني، فتح الباري، ج ٢، ص ٣١٨؛ علي القاري، مرقاة المفاتيح، ج ٥، ص ١٨٩.

٩ الفراهيدي، نفس المصدر، ج ٦، ص ٨٠؛ ابو اسماعيل القاري، البارغ في اللغة، ص ٦٣٦.

١٠ السلمي، عقد الدرر، ص ٢٥.

١١ Hassano Bar Bahlula, Lexicon Syriacum, p. 533 : أنظر أيضاً غسان خلف،

الفهرس العربي لكلمات العهد الجديد اليونانية، ص ٨٩.

باللغة السريانية)^{١٢}. وأرى أن هذه الكلمة عربية، ولم يخطئ علماء اللغة العربية الأقدمون حينما استعملوها ككلمة عربية؛ أما وجود نفس الكلمة في السريانية فلا يضر بعربيته وليس هناك غرابة في التشابه في الكلمات بين لغتين منسوبتين إلى أصل واحد وهي اللغة السامية، لقد سجل علماء اللغة أكثر من مئة كلمة مستعملة في كلا اللغتين^{١٣}.

التطور التاريخي لمفهوم الدجال: لو نتحدث عن الدجال لمصطلح يحتوي على أوصاف الدجال نجد في تاريخ البشرية دجاجة ملؤا الأرض بالظلم والقهر ولاشك أن صراع الخير والشر موجود منذ آدم عليه السلام وكان للشر زعماء وللخير زعماء نجد هذا الصراع في العقائد الإيرانية القديمة بين إله النور وإله الظلام، وفي العهد الجديد نجد أشخاصاً يحملون أوصاف الشر والدجل نرى دانيال عليه السلام يشخص الدجال بإنسان معين، إنه يرى أنتيوقوس أبيبفانس حاكم سوريا في القرن الثاني قبل الميلاد (١٦٣-١٧٥) دجالاً ويتحدث عنه وعن ظلمه وقتله رجال الدين اليهود في ذلك الوقت^{١٤}، ويعد بومبي الحاكم الروماني الذي احتل القدس دجالاً بسبب ظلمه، وفي التوراة نجد شخصاً يحمل أوصاف الدجال وهو سيمون ماغوس الذي اشترى القدرة الإلهية بالفلوس سحراً وباعه للشيطان ودونج ايدوماوس الذي ذبح خمسة وثمانين واعظاً هؤلاء صاروا نماذج للدجال في عصرهم^{١٥}، والحاكم الروماني «نرو» عرف بالدجال لأنه اشتهر بالظلم ضد المؤمنين المسيحيين ولم يوجد له مثيل في تاريخ الانسانية حيث كان يشعل النار في اجساد المتدينين ويضيء حديقة قصره في روما بأجساد هؤلاء الابرياء طوال الليل، ولم يؤمن

١٢ العهد الجديد

نسخة بشيتا، (طبعة موصل، ١٨٨١).

متى، ٢٤: ٢٤؛ يوكنا الاول، ٢: ٢٢.

١٣ اسرائيل ويلفنسون.

تاريخ اللغات السامية، ص ٢٨٣-٢٩٤.

١٤ Richard Kenneth Emmerson, Antichrist in the Middle Ages, p. 27.

١٥ نفس المصدر، ص ٨-١٤٧.

الناس بموت «نرو» بل اعتقدوا أنه اختفى وسيظهر مرة ثانية بظلمه ولهذا رأى كثير من المسيحيين صورة الدجال الذي هو ضد عيسى عليه السلام في شخصية «نرو».

ذكر الدجال في الاناجيل بشكل مفصل وبأسماء مختلفة من هذه الاسماء فمثلاً «المسحاء الكذابون»، «الانبياء الكذابون»، «ابن الهلاك»، «ابن الفساد»^{١٦}. ويشير إنجيل متي الى أنه سيكون للدجال خوارق وسيحاول أن يفسد حتى المنتخبين من الناس^{١٧}. يلاحظ أن متي لا يتحدث عن شخص واحد بل عن أشخاص متعددة ويستعمل صيغة الجمع بدل صيغة المفرد ومن هذا المنطلق ذهب بعض علماء اللاهوت المسيحي الى أن الدجال ليس شخصاً واحداً بل أشخاصاً كثيرين^{١٨}. وأول من استعمل كلمة «أنتيكريست» تعبيراً عن الدجال فهو يوحنا ولزيد من تفاصيل أوصاف الدجال في رسائل الحواريين فليراجع كتابنا «المسيح الدجال من منظور العقيدة الاسلامية والأديان الأخرى» ص ١٧-٥٧.

لقد تطور فكر المسيح الدجال في عالم المسيحية حتى وصل الى درجة استعمال هذا الفكر في الصراعات الداخلية فمثلاً كان المصلح المسيحي مارتن لوتهر يؤمن بأن البابا هو المسيح الدجال وكانت الاطراف المتحاربة تتهم بعضها بعضاً بالمسيح الدجال أو بمقدمة المسيح الدجال. لقد اضطر ملك فرنسا هنري الرابع إلى إصدار أمر بمنع ذكر الدجال في عام ١٥٩٩م. وقد منع أيضاً ليون العاشر الوعاظ عن ذكر تاريخ معين لظهور الدجال^{١٩}. ومع هذا فإن معظم المسيحيين الكاثوليكيين وعلماء اللاهوت يؤمنون بأن الدجال لم يظهر الى الآن ولكن بدأت علامات خروجه وهو انتشار الفساد والفتنة في الارض.

١٦ وليم باركلي، تفسير العهد الجديد، ص ٢-٢٧١.

١٧ متي، ٢٤: ٢٤؛ مرقس، ٦: ١٣.

١٨ متي، ٢٤: ٢٦.

١٩ D. Buzy, "Antichrist", Dictionnaire de le Bible Supplement, vol 1, p.

300.

Maria Leach, Dictionary of Folklore, p. 65; Jean Delmeau, La Peur en

Occident, p. 298.

هل الدجال المذكور في القرآن الكريم؟

ذهب بعض العلماء إلى أن الدجال المذكور في القرآن الكريم واستدلوا ببعض الآيات الدالة على قرب الساعة وأشراتها. فمثلاً الآية ١٥٨ من سورة الأنعام والآية ١٨ من سورة محمد تشيران إلى أشرار الساعة وقربها «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً»^١. «فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة فقد جاء أشراطها ...»^٢. ولهذا أصبحت هذه الفكرة سائدة في المجتمع الإسلامي حتى في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم بالذات فمثلاً يقول أحد رواة الحديث «ذكر رسول الله الدجال ذات غداة فخفض فيه ورفع حتى ظنناه في طائفة النخل»^٣. حتى إذا هبت ريح حمراء كان الناس يظنون انه بداية قيام الساعة^٤.

لا شك انه لم يذكر الدجال صراحة في القرآن الكريم، إلا أن أكثر العلماء الذين كتبوا في هذا الموضوع يرون أن الدجال المذكور في القرآن الكريم بالإشارة لا بالصراحة فعند هؤلاء العلماء أن الآيات التي تتحدث عن عيسى عليه السلام تشير إلى خروج الدجال أيضاً^٥ فالآية «ويكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين»^٦ تشير إلى خروج الدجال أيضاً عند كثير من المفسرين^٧. وقد ذكرت في كتابي المسيح الدجال من منظور

-
- ٢١ سورة الأنعام ١٥٨.
 ٢٢ سورة محمد ١٨.
 ٢٣ مسلم، فتن، ١١٠.
 ٢٤ البقوي، شرح السنة، ج ١٥، ص ٤٢.
 ٢٥ ابن كثير، نهاية البداية، ج ١، ص ١٥٣؛ العسقلاني، فتح الباري، ج ١٣، ص ٩٨؛ السخاوي، القناعة، ص ١٤.
 ٢٦ سورة آل عمران ٤٦.
 ٢٧ الطبري، جامع البيان، ج ٦، ص ٤٢٠؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٨، ص ٥١؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٨٩؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ١٩؛ النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٣، ص ١٩٤؛ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ١، ص ٣٦٢.

الفكر الإسلامي والأديان الأخرى حوالي عشرين آية وآراء المفسرين في تفسير هذه الآيات.

الدجال في السنة النبوية

ذكر الدجال في كثير من كتب الحديث: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن الترمذي، سنن أبي داود، سنن ابن ماجه، موطأ الإمام مالك، صحيح ابن خزيمة، صحيح ابن حبان، مسند ابن حنبل، ومسند الطيالسي، كل هذه الكتب تحتوي على أحاديث الدجال بشكل مفصل. لقد وجدت في مسند أحمد بن حنبل فقط ما يزيد على مائتي حديث يتعلق بالدجال، لقد روى أحاديث الدجال هؤلاء الصحابة الكرام: عبد الله بن عمرو، عبد الله بن عمر، عبد الله بن مسعود، عائشة، جابر بن عبد الله، جابر بن سمورة، أبو بكر الصديق، أبو سعيد الخدري، أبو عبيدة السلماني، أبو أمامة الباهلي، أنس بن مالك، فاطمة بنت قيس، حذيفة بن اسيد الغفاري، حذيفة ابن اليمان، ابن عباس، عمران بن حصين، معاذ بن جبل، مغيرة بن شعبه، نافع بن عتبة، نواس بن سميان، سالم بن عبد الله، عبادة بن صامت، عبيدة ابن الجراح، وأم شريك رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. أقول: إن في إسناد بعض الأحاديث المتعلقة بالدجال رواية غير ثقة، وخاصة يرى هذا الأمر في بعض الأحاديث الطويلة مثل حديث أبي أمامة الباهلي^{٢٨} إذا نظرنا إلى حديث أبي أمامة من ناحية فن الحديث نجد أنه حديث ضعيف ومنته منكر لأن في أسناده عبد الرحمن بن محمد من زياد وهو مدلس من الطبقة الثالثة^{٢٩} ووجود مثل هذه العلل يشككنا في نسبة هذه الألفاظ الطويلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وليس معنى هذا أن كل الأحاديث التي وردت في هذا الموضوع ضعيفة الإسناد، بل هناك أحاديث صحيحة وكثيرة جداً. سوف نخصص مقالة خاصة بهذا الموضوع إن شاء الله.

٢٨ ابن ماجه، فتن، ٣٣.

٢٩ العسقلاني، طبقات المدلسين، ص ٢٩.

الدجال في العقيدة الاسلامية

ذكر أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) الدجال في «الفقه الأكبر» وهذا الكتاب يعد أول كتاب في العقيدة، يقول أبو حنيفة «خروج الدجال ... حق وواقع»^{٢٠}. هذه العبارة القصيرة صارت اساس اعتقاد أهل السنة والجماعة وأكثر كتب العقيدة، وعلم الكلام سلك هذا المسلك، وجاء علي المدني (ت ٢٢٤ هـ) بعد أبي حنيفة وهو عالم بالحديث والعقيدة وقال بوجوب الإيمان بخروج الدجال ونزول عيسى وقتله الدجال عند باب لد^{٢١}، وسلك ابن حنبل مسلك شيخه فجعل هذا الاعتقاد أساساً لمذهب أهل السنة^{٢٢}، ولم يسلك الامام الطحاوي فكراً مخالفاً لهؤلاء بل قال: «ونؤمن بأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى بن مريم من السماء ... الخ»^{٢٣}. والأشعري والماتريدي ذكرا نفس كلام ابي حنيفة، واكتفى الماتريدي بذكر بعض الاحاديث الواردة في الدجال في تفسيره لقوله تعالى «يوم يأتي بعض آيات ربك...»^{٢٤}. أما عبد القادر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) فيذكر الدجال بمناسبة ذكره الباطنية، ففي رأي البغدادي أن إساءة الباطنية للإسلام أكثر بكثير من إساءة الدجال للإسلام وعدد من سلك طريق الضلالة بسبب الباطنية أكثر من عدد أتباع الدجال، وفتنة الدجال أربعين يوماً لا أكثر، أما فتنة الباطنية فإنها كرمل البحار وقطرات الامطار^{٢٥}.

أما ابن تيمية فيقول: «وأعظم الدجاجلة فتنة الدجال الكبير الذي يقتله عيسى بن مريم فإنه ما خلق الله من لد آدم الى قيام الساعة أعظم

٢٠. ابو حنيفة، الفقه الأكبر، ص ٧.

٢١. اللالكاشي أبو القاسم هبة الله، شرح أصول اعتقاد السنة، ج ١، ص ٦٦.

٢٢. نفس المصدر، ج ١، ص ١٥٩. أنظر: ابن قيم الجوزية، مناقب أحمد بن حنبل، ص

١٦٩؛ ابن يعلى، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٤٦، ٤٤١؛ عبد الله التركي، أصول مذهب

الإمام أحمد بن حنبل، ص ٢٨٢؛ ابن منده، كتاب الإيمان، ج ٢، ص ٩١١-٩٣٥.

٢٣. ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ج ٢، ص ٧٥٤.

٢٤. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٣٢٣؛ أبو منصور الماتريدي،

تأويلات القرآن (مخطوطة)، مكتبة سليم آغا-استانبول، ورق ١٢٢٩.

٢٥. عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٨٢.

من فتنته». ويذكر الدجال حينما يوجه نقداً إلى من يدعي رؤية الله في الدنيا ويشبههم بأتباع الدجال وأصحاب هذا الفكر أضل من أتباع الدجال، ففي رأي ابن تيمية أن للدجال علامتين بارزتين وهما كونه أعور وأنه يرى بالعين في الدنيا^{٣٦}. وأول من ذكر علاقة الدجال باليهود من علماء العقيدة هو الأجري (ت ٣٦٠ هـ) سيقاتل اليهود عيسى عليه السلام مع الدجال، سيقتل المسلمون اليهود حينما يقتل عيسى عليه السلام الدجال^{٣٧}.

إن موضوع الدجال المذكور في كثير من كتب علم الكلام والعقيدة فكل هذه الكتب تتفق على نقطة واحدة وهي أن خروج الدجال حق ويجب الإيمان بخروجه^{٣٨}.

ومما يلفت النظر في هذا الموضوع رأي ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) حيث يتحدث في كثير من مؤلفاته عن الدجال وخروجه، إنه أول عالم قال عن الدجال بأنه ليس إلا صاحب العجائب والحيل، وفي هذا يقول ابن حزم: «إنكم تقولون أن الدجال يأتي بالمعجزات؟ حاشا لله من هذا، وما الدجال إلا صاحب العجائب كأبي العجب والشعبي ولا فرق. إنما هو متحيل يتحيل بحيل معروفة، كل من عرفها عمل مثل عمله»^{٣٩} ويقول في موضع آخر تحت عنوان «مسألة في ظهور الدجال» «إن الدجال سيأتي وهو كافر أعور، ذو حيل»^{٤٠}. وأرى أن رأي ابن حزم متطور جداً بالنسبة إلى عصره، حيث يرى ابن حزم الدجال انساناً كسائر البشر، والمعجزات التي تنسب إليه ليست حقيقية بل من جنس الحيل وكل من يعرف صنعة الحيل يستطيع أن يأتي بنفس تلك الخوارق. ما الذي أجبر ابن حزم إلى هذا الإيضاح؟ إنه حاول التوفيق بين مسألة الدجال والمفهوم الإسلامي الصريح الذي يذكر في سورة الملك «الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم

٣٦ ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ١٩٧-١٩٩؛ مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ٢٩٢.

٣٧ الأجري، الشريعة، ص ٤٧٤، ٤٧٨.

٣٨ البيهقي، أصول الدين، ص ٣٥٤؛ ابن قدامة، الاعتقاد، ص ٥٠؛ الخسفي، العقائد، ص

١٢؛ ابن حجر الهيتمي، القول المختصر، ص ٧٩؛ السنوسي، عمدة أهل التوفيق، ص

٢٧٦؛ اسماعيل الجيطالي، القناطر، ج ٣، ص ٢٧٦؛ الباجوري، تحفة المرید، ص ١١٠.

٣٩ ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ١١٨.

٤٠ ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، ص ٩٨.

أيكم أحسن عملاً». نعم، لو كان الدجال انساناً خارقاً للعادة من كل الجهات ومعروفاً بحيث لا يشبه أحداً ويأتي بخوارق لا يستطيع أن يأتي بمثله أحد فيأذن ينتهي سر الابتلاء، ولن يصدقه أحد لأنه سيكون معروفاً بأنه دجال. وأعتقد أن هذا سيكون مخالفاً لحكمة الله وسنته في الكون.

ولهذا السبب جعل سعد الدين التفتازاني باب التأويل مفتوحاً في مسألة الدجال رغم أنه لا يرى مانعاً لحمل هذه الأحاديث على ظواهرها، أن سعداً يختار طريق التأويل لأحاديث الدجال. هناك علماء عظام أولوا أحاديث الدجال وهناك علماء أجلاء اهتموا بالفاظ الحديث اهتماماً بالغاً وجعلوا مسألة الدجال من الأمور الغيبية التي لا مجال للرأي فيها، وحولوا الموضوع الى علم الله عز وجل. وأصحاب هذا الرأي ينتظرون رجلاً مكتوباً بين عينيه «هذا كافر» كما ذكر في الأحاديث. نعم هذا ليس صعباً على القدرة الإلهية، ولكن هل يوافق هذا الحكمة الإلهية؟ ولم يكن مكتوباً بين عيني سيد الكون محمد رسول الله حينما بعث «هذا رسول» وإلا لفات سر الابتلاء والامتحان ولصار أبو بكر وأبو جهل في مستوى واحد. فاقترضت حكمة الله أن يجعل أعظم حادثة في الكون وهي رسالة محمد صلى الله عليه وسلم تحت الستار نوعاً ما، إذن علينا أن ننظر الى مسألة الدجال أيضاً من جهة حكمة الله في خلقه ويجب أن لا تخرج هذه المسألة من إطار تلك الحكمة «ولن تجد لسنة الله تبديلاً».

وبناءً على هذا أرى أن الأحاديث الواردة عن شخصية الدجال لا تعبر عن شخصيته المادية فقط بل تعبر عن شخصيته المعنوية أيضاً، فالأحاديث الواردة عن طول الدجال وعظمته وأوصاف حماره لو كانت صحيحة لا يمكن أن تحمل على ظواهرها، فلن يأتي رجل طوله ستون ذراعاً ولن يأتي حمار ما بين أذنيه أربعون ذراعاً، ولا شك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستخدم جميع أنواع البلاغة في كلامه ومنها التشبيه والتمثيل. كما أنه لا يمكن أن نحمل كل هذه الأحاديث على

٤١ سورة الملك ٣.

٤٢ رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٢، ص ٣١٧-٣١٨، ج ٩، ص ٤٤٤؛ بديع الزمان سعيد النورسي، أشراف السامة، ص ٢٤-٤٧ (ترجمة احسان قاسم الصالحي)؛ محمد اللبهي، رأي الدين بين السائل والمجيب، ص ٣٠٩-٣١٢؛ محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، ص ٦٢.

معانيها اللفظية البحتة كذلك لا يمكننا أن ننكر هذه الأحاديث كما فعل عبد الله السمان وعبد الكريم الخطيب حيث أنكروا خروج المسيح الدجال وادعوا أنه خرافة لا أصل له في الدين علماً بأنه ليس في يدهم أي دليل من الكتاب والسنة.

إذن ما هو الجواب المختصر على سؤال «من هو الدجال؟ أو ما هو الدجال؟» أقول بقدر علمي وبحثي في هذا الموضوع باختصار شديد: إن الدجال هو جريان فكري يروج الشر في كل العصور، وفكر جاحد بالله وبكل القيم السماوية ويرأس كل أنشطة الشر والإلحاد في العالم، وكان هناك ممثلون بهذا الفكر في الماضي وسيكونون في المستقبل أيضاً طالما يدوم صراع الخير والشر على وجه الأرض. والله أعلم بالصواب.

المراجع

- ١ - ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت ١٩٨٧.
- ٢ - ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، القاهرة، ١٩٧٩/١٤٠٠.
- ٣ - ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الله الحلبي، مجموع الفتاوى، الرياض، ١٣٨١-١٣٨٦.
- ٤ - ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٥ - علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، القاهرة، ١٩٨٩/١٤١٠.
- ٦ - ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، الإعتقاد، القاهرة، ١٩٩٠/١٤١١.
- ٧ - ابن قيم الجوزية، مناقب أحمد بن حنبل، القاهرة، ١٩٧٢.
- ٨ - ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل، نهاية البداية في الفتن والملامح، الرياض، ١٩٦٨.

- ٩ - ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن (نشر محمد فؤاد عبد الباقي)، القاهرة، ١٣٧٢/١٩٥٢.
- ١٠- ابن منده، الحافظ محمد بن اسحاق، كتاب الإيمان، المدينة المنورة، ١٤٠٢/١٩٨١.
- ١١- أبو حنيفة، نعمان بن ثابت، الفقه الأكبر، القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٢- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد الفعل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت، بدون تاريخ.
- ١٣- الأجرّي، أبو بكر محمد بن حسين، الشريعة، بيروت، ١٩٨٣.
- ١٤- الأزهري، أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٥- اسرائيل ويلفنسون، تاريخ اللغات السامية، القاهرة، ١٩٢٩.
- ١٦- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، القاهرة، ١٩٥٠.
- ١٧- الباجوري، ابراهيم بن محمد، تحفة المرید على جوهر التوحيد، القاهرة، ١٩٣٩.
- ١٨- بديع الزمان سعيد النورسي، أشراف الساعة، (ترجمة احسان قاسم الصالحي)، بغداد، ١٤١٢/١٩٩١.
- ١٩- البيهقي، أبو يسر محمد بن محمد، أصول الدين، القاهرة، ١٩٦٣.
- ٢٠- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، الفرق بين الفرق، القاهرة، ١٩٤٨.
- ٢١- البيهقي، أبو محمد بن حسين، شرح السنة، بيروت، ١٩٨٠.
- ٢٢- البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٢٣- التركي، عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة، ١٣٩٤/١٩٧٤.
- ٢٤- الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، بيروت ١٩٧٩.
- ٢٥- جيانني، محمد بن عبد الله، اكمال الاعلام، جدة، ١٤٠٥/١٩٨٤.
- ٢٦- الجيطلالي، اسماعيل بن موسى، قناطر الخيرات، القاهرة، ١٣٠٧/١٨٨٩.
- ٢٧- الرازي، محمد بن عمر فخر الدين، مفاتيح الفيض، بيروت، بدون تاريخ.
- ٢٨- رشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة، ١٩٥٤.
- ٢٩- رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، بيروت، ١٩٨٦.
- ٣٠- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، القناعة فيما لحسن الإحاطة به من أشراف الساعة، القاهرة، ١٤٠٨/١٩٨٧.
- ٣١- السلمي، يوسف بن يحيى، عقد الدرر في خيار المنتظر، القاهرة، ١٤٠٠/١٩٧٩.
- ٣٢- السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر، عمدة أهل التوفيق

- والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، القاهرة، ١٣١٦/١٨٩٨.
- ٣٣- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، القاهرة، ١٣٧٦/١٩٥٦.
- ٣٤- العسقلاني، شهاب الدين أحمد، فتح الباري، الرياض، ١٣٨٩/١٩٦٩.
- ٣٥- طبقات المدلسين، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٣٦- علي بن سلطان القاري، مرقاة المفاتيح، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٣٧- غسان خلف، الفهرس العربي لكلمات العهد الجديد اليونانية، بيروت ١٩٧٩.
- ٣٨- الفراهيدي، خليل بن أحمد، العين، بغداد، ١٩٦٧.
- ٣٩- القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لإحكام القرآن، بيروت، ١٣٨٧/١٩٦٧.
- ٤٠- القالي، أبو اسماعيل بن قاسم، البارع في اللغة، بيروت، ١٩٧٥.
- ٤١- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويل القرآن (مخطوطة)، مكتبة سليم آغا، استانبول، تحت رقم ٤٠.
- ٤٢- محمد البهي، رأي الدين بين السائل والمجيب، القاهرة، ١٤٠١/١٩٨٠.
- ٤٣- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس، القاهرة، ١٤٠٧/١٩٨٧.
- ٤٤- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، ١٣٧٩/١٩٥٩.
- ٤٥- النسفي، نجم الدين أبو حفص عمر، المعانث، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٤٦- النيسابوري، نظام الدين الحسن محمد الكمي، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، القاهرة، ١٣٨٢/١٩٦٢.
- ٤٧- الهيثمي، أبو العباس أحمد بن حجر، القول المختصر في المهدي المنتظر، القاهرة، ١٤٠٧/١٩٨٦.
- ٤٨- وليم باركلي، تفسير العهد الجديد، القاهرة، ١٣٩١/١٩٧١.
- ٤٩- اللالكائي، أبو القاسم حنيفة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، الرياض، ١٤٠٦/١٩٨٥.

بسم الله الرحمن الرحيم

عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود العنبري الصالحي الدمشقي حياته ومؤلفاته

الدكتور حسن حسين تونجيبيلك *

لقد زخر التاريخ الإسلامي بالأعلام والأفئدة الذين كانوا قدوة في العلم والعمل والتقوى. وكان عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود العنبري الصالحي الدمشقي المكنى بـ «ابن داود» واحداً من هؤلاء الأعلام والأفئدة، إلا أنه لم يظفر بالشهرة كما ظفر بها بعض العلماء الذين عاشوا قبله أو بعده. ولهذا وددت أن أتحدث عن حياة هذا العالم الجليل أي حياة ابن داود، لكي نتعرف عليه وعلى مؤلفاته القيّمة التي لا تزال مخطوطة غير كتابية المسماة «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» والذي قد درس وحقق الجزء الأول منه الزميل الدكتور محمد نور مصطفى الرهوان السوري الجنسية، ودرست وحققت أنا الجزء الثاني منه.

عصره:

لا بد أن نتحدث عن عصر ابن داود قبل أن نتحدث عن حياته حيث أن دراسة عصره لها أهمية كبيرة لمعرفة أفكاره وتقويم أعماله؛ لأن الإنسان يتأثر بـ «بطيبة الحال» بالأحوال والظروف المحيطة به، والبيئة التي عاش فيها، ومارس أحداثها، ونظراً لهذه الأهمية أحببت أن أبين

* الأستاذ المساعد بجامعة حران، كلية الإلهيات فرع علم الكلام.

الحالة السياسية، والاجتماعية، والعلمية في عصر ابن داود.

١- الحالة السياسية:

عاش ابن داود ما بين سنتي ٧٨٢ و ٨٥٦ هـ أي في الربع الأخير من القرن الثامن، والنصف الأول من القرن التاسع. وقد عاش في بلاد الشام حيث كانت هذه البلاد المصرية في تلك الفترة خاضعة لحكم المماليك الجركسية الذي كان مركز حكمهم في القاهرة. وذلك بعد أن عزل حاجي بن شعبان نفسه من السلطة، وانقرضت دولة المماليك البحرية أو الأتراك في سنة ٧٨٥ هـ.

ويبدأ حكم المماليك الجراسية من تولي البرقوق السلطة سنة ٧٨٤ هـ، وينتهي بحكم الملوك طومان بن قانصوه الغوري سنة ٩٢٢ هـ.

وكانت الحياة السياسية في تلك الفترة مليئة بالأحداث الجسام، والإضطرابات، والقتل والفتن، والثورات ضد السلاطين، فلا يكاد يبائع سلطان حتى يخلع، ويبائع مكانه سلطان آخر. ولذا نرى أن عدد السلاطين الذين تولوا الحكم في هذه الفترة يصل إلى ثلاثة وعشرين سلطاناً. وأن أحد عشر منهم حكموا في الفترة التي عاشها الشيخ ابن داود.

وقد كانت المشاحنات والنزاعات في تلك الفترة سائدة بين السلاطين وأمراءهم، أو بين الأمراء بعضهم مع بعض.

هذا وقد ذكرت في أول الكلام أن مركز حكم المماليك هو القاهرة،

١ هو حاجي بن شعبان الأشرف، الملك الصالح. تسلطن بعد وفاة أخيه الملك المنصور علاء الدين علي في يوم الاثنين الرابع عشر من صفر سنة ٧٨٠ هـ، فدام سلطانه عاماً كاملاً وأشهرأ، وكان سنه سنتين وستين، وقيل تسع ستين والكلام لبرقوق، ثم خلع برقوق بعد إلزام له من الأمراء لما وقع من الفتن. وتسلطن برقوق سنة ٧٨٤ هـ (النجوم الزاهرة، ج ١١، ٢٠٦، سمط النجوم العوالي، ج ٤، ص ٢٩).

وكان للسلطان نواب في بلاد الشام، وكان النائب في البلد الشامي يتمتع بسلطات تمكنه من تدبير أمور بلده، وكان عنده ما يحتاجه من أسباب القوة وتدبير شئون السلطة: كالجندى والمماليك وبعض الدواوين ونحو ذلك.

وكان للنواب مكانة لدى السلطان في القاهرة، لذا كان كل سلطان جديد يحرص على توافر ولاء النواب الشاميين له. وقد حصل من بعض النواب ثورات على سلاطينهم، ومجموع تلك الثورات خلال عصر المؤلف يعتبر كثيراً. وقد فصل الكلام عن تلك الثورات بعض من كتب تاريخ الشام في هذا العصر^٢.

أضف إلى ذلك الضعف العام في الإدارة، وأخذ أموال الناس بالباطل، وهتك أعراضهم وكثرة السلب والنهب الذي كانت ترتكبه المماليك السلطانية.

وقد كان الأمر على هذا النحو سواء في بلاد الشام أو بلاد مصر.

ويصور لنا هذا الواقع الأليم محمد كرد علي في كتابه «خطط الشام» بقوله: «وكانت هذه الدولة التركبية الشركسية عجباً في ضعف الإدارة وقيام الخوارج، لأن الملك على الأكثر كان ضعيفاً ينزله عن عرشه كل من عصى عليه، واستكثر من المماليك، وقد أن يتسلط على عقول المسذج من العربان وأرباب الدعارة والطمع من الناس. والمماليك السلطانية الذين جرت العادة على أنهم يفعلون الأمور المشهور عنهم من أخذ أموال الناس وهتك حريمها. والقاهرة لا شأن لها بعد أن يقاتل المقاتلون على الملك، أو يقاتل القواد العصاة، ويظفر أحد المتنازعين على السلطنة، أو الأمير الذي وسد إليه اجتناث دابر العاصي إلا أن تزين أسواقها سبعة أيام أو ثلاثة أيام على الأقل. تفعل ذلك لأقل حادث يحدث، حتى ولو قبض جماعة السلطان على أحد صماليك المماليك ممن خامر عليه، واستتبع إناساً من الغاضة. وكانت دمشق في أيام الأتراك ثم في

٢ انظر: خطط الشام، ج ٢، ص ١٥٢ وما بعدها؛ العصر المماليكي، ص ٢١٨ وما بعدها.

أيام الشراكسة أخلافهم تزين سبعة أيام لأقل ظفر يقع، فيفخر السلطان، وتدق البشائر. وكان من سلاطين الماليك أهل خير تغلب عليهم الرحمة وحسن السياسة، وكان ضعفهم آتياً من جماعتهم الماليك، لأن لكل أمير منهم جوقة يتفانون في حبه إذا تغلب عليهم خصمه سجنه أو أقصاهم، أو نكسهم، فلا يزالون يعملون على إثارة الصواطر حتى يطلق سراجهم، ثم يعودون إلى ما نهوا عنه، وهكذا دواليك».

ولا شك أن أشنع الحوادث وأفظعها ما قام به تيمورلنك ضد البلاد الشامية من جراء المشاحنات والنزاعات بين طوائف الماليك وبين الأمراء بعضهم ببعض وذلك في سنة ٨٠٢ هـ.

يقول محمد علي كرد في ذلك: «فالقائمون في الأمر هم الذين فتحوا لتيمور السلب للغزو فيما بعد غزوة أذلت العزيز، وأقبرت الفني، وخربت العامر».

ويصور محمد علي كرد ما فعله تيمورلنك من الشنائع الفظيعة بقوله: «أحاط بمدينة حلب، ونهب ما حولها من الضياع، فخرجت عساكر حلب وسائر النواب بعساكرهم، وخرج لقتال تيمور حتى النساء والنسبيات من أهل حلب، وأوقعوا مع تيمور، فكان بيئتهم ساعة تشيب منها النواصي، وقد دهمتهم عساكر تيمور كأمواج البحر المتلاطمة، فلم تلبث معهم عساكر حلب وولوا على أعقابهم مدبرين إلى المدينة، وقد داست حوافر الخيل أجساد العامة، وكان اهتدى بالجزارات والمساجد الجم الغفير من النساء والأطفال، فدخل التتير إليهم وأسروهم، وقرنوهم بالصبال، وأسرفوا في قتل النساء والرجال، وصارت الأيكار تفتض بالصاجد وأباؤهن يشاهدن، ولم يرعوا حرمة الجوامع، وأصبحت كالجذرة من القتلى، واستمر ذلك أربعة أيام».

٢ خطط النظام، ج ٢، ص ١٥٢-١٥٤.

٤ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٥٦-١٥٧.

٥ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦٦-١٦٧.

ثم وصل لتيمورلنك إلى حماة وفعل بأهلها كما فعل بأهل حلب من القتل والشهيق، وأحرق معظمها، ولم يطل يده إلى حمص فوهبها - كما قال - لخالد بن الوليد^٦. ثم بعد ذلك وصل تيمورلنك إلى دمشق وفعل بأهلها ما فعل، وذلك في سنة ٨٠٢ هـ^٧.

يصور لنا محمد علي كرد هذه الأفاعيل الفظيعة بقوله: «حل بأهل دمشق من الجلاء مسالا يوصف، وجسرى عليهم من أنواع العذاب وهتك الأعراض شيء تقشعر منه الجلود. واستمر هذا الجلاء تسعة عشر يوماً، فهلك في هذه المدة بدمشق بالعقوبة والجوع خلق لا يعلم عددهم، ثم أمر أمرائه فدخلوا دمشق وسعهم سيوف مسلولة مشهورة وهم مشاة، فنهبوا ما قدروا عليه من آلات الدور وغيرها، وسبوا نساء دمشق بأجمعهن، وساقوا الأولاد والرجال، وتركوا من الصغار من عمره خمس سنين فما دونها، وساقوا الجميع مربوبين في الحبال، ثم طرخوا النار في المنازل والدور والمساجد وكان يوماً عاصف الريح، فعم الحريق جميع البلد، حتى كاد لهيب النار يرتفع إلى السحاب، وعمت النار في البلاد ثلاثة أيام بلياليها، ثم رحل تيمور عنها بعد أن قام ثمانين يوماً وقد احترقت كلها، وسقطت سقوف جامع بني أمية من الحريق، وزالت أبوابه، وتقطر رخامه، ولم يبق غير جدره قائمة، ونهبت مساجد دمشق ودورها وقياصرها وحماماتها، وصارت إطلالاً بالية، ورسوماً خالية، ولم يبق بها إلا الأطلال»^٨.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الناصر فرج بن برقوق خلف أباه في الحكم بعد وفاته سنة ٨٠١ هـ، وكان سنه إذ ذاك ثلاثة عشر سنة، وكان أن أسرع السلطان الصفير إلى الشام سنة ٨٠٢ هـ (١٤٠٠م) على رأس

٦ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦٨.

٧ تكريمة له، لأنه مدفون في حمص، وهذا زعم ما كان عليه هذا الطاغية من الشدة في الفتك بالمسلمين.

٨ مصر والشام في عصر الأمويين والمماليك، ص ٢٢٢-٢٢٣.

٩ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧١-١٧٢.

جيش كبير عندما سمع بعودة تيمورلنك إليها، وبأنه اجتاح حلب، وأخذ يهدد دمشق. ولكن التناصر فرج أدرك حرج موقفه في الشام، وخشي على حياته، فعاد إلى القاهرة تاركاً جيشه يلقي أسوأ مصير على يد تيمورلنك قرب حلب، وهكذا اضطرت دمشق إلى التسليم بشروط معينة، وأن كان المغول لم يرموا شروط الأمان الذي منحوه لأهل دمشق، فتهبوا المدينة ودمروها، وأشعلوا فيها النيران كما دمروا معظم الأطراف الشمالية لبلاد الشام^{١٠}.

ومن الجدير بالذكر أن تيمورلنك رحل عن دمشق ولم يتعددها إلى فلسطين^{١١}، ولم يتمكن أيضاً من فتح مصر، مع أنه أرسل جماعة من قواده يكشفون له الطرق. فلما عادوا قصوا عليه ما رأوه وهو ساكت، حتى أتوا على حديثهم فقال لهم: إن مصر لا تفتح من البر، بل تحتاج إلى أسطول لتفتح من البحر. لذلك صرف النظر عن فتحها^{١٢}.

وقد علل محمد علي كرد رجوع تيمورلنك عن فتح مصر وفلسطين وفسرهما بقوله: «والغالب أن السبب في رجوع تيمورلنك انتشار الجراد، حتى أكل الناس أولادهم^{١٣}، فأصبح من المعتذر عليه بعد ذلك تموين جيشه العظيم ... وهكذا نجت مدن الجنوب في الشام من تخريبه، وكذلك مصر وما إليها من بلاد أفريقية، وسلمت الدولة الشركسية^{١٤}. ثم لم يلبث أن مات تيمورلنك سنة ٨٠٨ هـ»^{١٥}.

١٠ مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ص ٢٢٢-٢٢٣.

١١ انظر: خطط الشام، ج ٢، ص ١٧٤.

١٢ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧٥.

١٣ يعني بذلك أن انتشار الجراد أدى إلى هلاك الزروع والشجار، حتى جاع الناس فأكلوا أولادهم. وغير خاف ما في هذا من المبالغة، فأكل الجراد أقرب إلى الناس وأهل لهم من أكل الأولاد.

١٤ المرجع السابق.

١٥ مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ص ٢٣٥.

٢- الحالة الإجتماعية:

لقد رأينا أن الحالة السياسية كانت مضطربة إلى حد كبير في هذه الفترة من عهد دولة الماليك، وذكرنا أنه لا يكاد يبایع للسلطان حتى يخضع، ويحصل بيته وبين أمراءه ونوابه في محصر والشام نزاعات وخصومات ومشاحنات، ولا يكاد السلطان يقضي على ثورة، حتى تخرج ثورة أخرى، أضف إلى ذلك فتنة تيمورلنك التي تعرضت لها بلاد الشام، والتي أفسدت البلاد وأهلكت العباد.

كل ذلك وغيره أثر على الحياة الإجتماعية تأثيراً سلبياً، لأنها صدى للأحوال السياسية.

فمن المظاهر السلبية في تلك الفترة فقدان الأمن، حيث أن اشتغال الأمراء والحكام للوصول إلى السلطنة واقتتالهم عليها شغلهم عن أن يحققوا للناس الحياة الإجتماعية الطبيعية المستقرة. كما أن الحروب الدائرة بينهم لها الأثر السيء في اقتصاد البلاد، لأن الحروب تقضي على مواردها الإقتصادية، وتخل بنظامها الأمني. فنشأت من هذه الإضطرابات والفوضى أمور خطيرة من غلاء المعيشة والقحط والجذب، وبالتالي كثُر اللصوص والناهبون في البلاد.

يقول ابن عربشاه عما فعله عمساكر تيمورلنك من النهب وأخذ تيمورلنك معه أصحاب الصنائع والحرف وأفاضل الناس وما إلى ذلك، كما ينقله عنه صاحب خطط الشام: «وبينما كان رجال يحاصرون قلعة دمشق أخذ هو يتطلب الأفاضل وأصحاب الحرف والصنائع، واستمر نهب عسكر تيمورلنك لدمشق ثلاثة أيام، وارتحل وجماعته وقد أخذ من نفائس الأموال فوق طاقتهم، فجعلوا يطرحون ذلك في الدروب والمنازل، وذلك لكثرة الحمل وقلة الصوامل، وأصبحت القفار والبراري والجبال والصحاري من الأمتعة والأقمشة، كأنها سوق الدهشة، وكان الأرض

فتحصت خزائنها، وأظهرت من المعادن والفلزات^{١٦} كامنها، وأخذ تيمور كل ماهر في فن من الفنون، وبارع من الناسجين، والضياطين، والحجارين، والنجارين، والأقبامية^{١٧}، والبياطرة، والخيمية، والنقاشين، والقواسين، والبيازدارية^{١٨}، وبالجملة أهل أي فن كان. وأخذ جملة من العلماء والأعيان والنبلاء، وكذلك كل أمير من أمرائه، وزعيم من زعمائه، وأخذ من الفقهاء والعلماء، وحفاظ القرآن، والفضلاء، وأهل الحرف والصناعات، والعبيد والنساء، والصبيان والبنات ما لا يسعه الضبط^{١٩}.

ثم قال عن دمار دمشق وخرابها وما آل إليه الأمر من جراء ذلك: «ولما رحل تيمور عن دمشق، وقد أصبحت أطلالاً، لا مال ولا رجال، ولا مساكن ولا حيوان، صار من بقي فيها من عسكر السلطان ومن أهلها يجتمعون ويتفارقون، ويخرجون من دمشق إلى الديار المصرية، فيخرج عليهم العربان والعشير، وينهبون ما معهم ويعرونهم ولم يتركوا لهم غير اللباس في وسطهم^{٢٠}».

وكذلك أصبحت حلب وحماة بعد الفتنة التيمورية مثل دمشق كالهيكل من العظم لا لحم ولا دم. وأصبحت بنقص من الأنفس وخراب من العمران، يبكي لها كل من عرف ما كانت عليه من السعادة قبل تلك الحقبة المشثومة كما يقول محمد علي كرد^{٢١}.

ولم تقف المأساة الإجتماعية عند هذا الحد، بل ازدادت الكوارث العامة في البلاد. ومن هذه الكوارث الغلاء الشديد كما ذكرنا، والطاعون.

١٦ الفلز: اسم لاجواهر الأرض ومعادنها، كلها من الذهب والفضة والفضة والفضة والنحاس وغيرها (المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٧٠٧).

١٧ الأقبامية: صناع القبعة، والقبعة كما هو في معجم الوسيط (ج ٢، ص ٧١٨) خرقه تخاط كالبرنوس يليسها الصبيان.

١٨ البيازدار: حامل الباز أو الجوارح من طيور الصيد (محيط المحيط، ص ٢٥).

١٩ خلط الشام، ج ٢، ص ١٧٣-١٧٤.

٢٠ المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧٦ بتصريف يسير.

قال ابن العماد في حوادث سنة ٨٢٣ هـ: «وكان الفلاء شديد بحلب ودمشق، والطاعون المفرط بدمشق وحمص»^{٢١}. وفي حوادث سنة ٨٢٨ هـ فقد قال: «كان فيها وباء عام في بلاد المسلمين والكفار، مات به من لا يحصى كثرة»^{٢٢}. أما في حوادث سنة ٨٤١ هـ فقال: «وقع الطاعون في نصف الشتاء في البلاد الشامية فأكثر بحماة وحلب وحمص، ثم تحول إلى دمشق في أواخر الشتاء، ثم اتصل بالبلاد المصرية»^{٢٣}.

ومن الغريب جداً أن أمراء الدولة الشركسية مع ما لاقى الناس في حكمهم من العذاب والنهب والقتل والدمار، وما هو أكثر من ذلك من قبل تيمورلنك -مع ذلك كله- لم يعتبروا بهذه الكوارث كلها، فاستمروا على المنافسات والمنازعات السياسية خلال فترة حكمهم.

ولا شك أن استمرار هذه الحالة فيما بينهم كانت أبلغ أثراً في دمار دولتهم مما فعله تيمور بهم، فلو أنهم أدركوا انحرافهم من دينهم فشابوا إلى رشدهم، وعرفوا قصصورهم، وعادوا إلى ربهم، وتمسكوا بدينهم، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولم يتفرقوا، وصدقوا ما عاهدوا الله عليه -لو أنهم فعلوا ذلك كله- أتاهم النصر من الله، ولم يذهب سعيهم سدى، لأن الله سبحانه وتعالى وعدهم بنصره لهم، وتثبيت أقدامهم، ما داموا ينصرون دين الله تعالى، حيث قال الله تعالى: «إن تنصروا الله ينصركم، ويثبت أقدامكم»^{٢٤}. ولقوله تعالى: «فإن حارب الله هم الغالبون»^{٢٥}.

ومن هذا المنطلق نرى أن الشيخ ابن داود قضى حياته كلها في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وترسيخ العقيدة الصحيحة في قلوب الناس، وارشادهم إلى الحق، وإلى الصراط المستقيم، وترسيخ

٢١ الشذرات، ج ٧، ص ٢٠٠.

٢٢ المرجع السابق، ج ٧، ص ٢٢٥.

٢٣ المرجع السابق، ج ٧، ص ٢٣٧.

٢٤ سورة محمد: ٧.

٢٥ سورة المائدة: ٥٦.

نفوسهم تربية إسلامية بعثة، حتى يواجهوا الفساد الدائم في البلاد، ويواجهوا أيضاً أعدائهم من الأمم الخارجية، امتثالاً لقوله تعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله»^{٢٦}.

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية نرى الشيخ ابن داود يتصل بالحكام والنواب من رجال الدولة. وكان كثيراً ما يتصل بظاهر برفرق، لأنه كان يحب العلم والعلماء، كما سنذكره في الحديث عن الحالة العلمية. وكان نواب الشام أيضاً يترددون عليه كثيراً كما سنذكره عند حديثنا عن أخلاقه ومآثره وثناء العلماء عليه.

وإذا يدل على أن الشيخ ابن داود كعالم استغل فرصة حب رجال الدولة للعلم والعلماء، ومكانته عندهم في نصيحتهم لله ولرسوله وللمؤمنين.

٣- الحالة العلمية:

تقدم لنا ما اتسمت به الحياة السياسية والاجتماعية خلال حكم المماليك الهركية - وهي الفترة التي تشغل النصف الأول من حياة ابن داود - من اضطراب وفساد.

ونلاحظ أن حالة الإبداع العلمي في هذا العصر بدأت في الركود، واتجه كثير من العلماء إلى جهود السابقين، أو وضع الحواشي، أو اختصار بعض المطولات، أو تجميع النصوص^{٢٧}.

ومع هذا كله فليس لنا إلا أن نشني على هؤلاء العلماء الذين بذلوا جهودهم في انتقاء النصوص، أو وضع الحواشي وما إلى ذلك في فترة ضاقت مجالات الإبداع فيها. ومن الجدير بالذكر أن ما ذكرناه من الركود الإبداعي الذي حصل في

٢٦ سورة البقرة: ١٩٣.

٢٧ أنظر: خطط الشام، ج ٤، ص ٤٩ باختصار.

هذا العصر، لا يعني أن الحركة العلمية توقفت تماماً. فقد كان في هذا العصر عدد كبير من العلماء يقومون بتعليم الناس العلوم الشرعية واللغوية وغيرها من العلوم، كالتحديت والتفسير والفقه والنحو والصرف والكلام وما إلى ذلك. وكانت هناك عدة مراكز علمية وثقافية أنشئت في هذه الفترة في مدن مختلفة. فكانت للقرآن مدارس، وللحديث مدارس، وهناك مدارس مشتركة بين القرآن والحديث، ومدارس لكل مذهب من المذاهب الأربعة إلى جانب حلقات الدروس والتعليم في المساجد التي كانت الطلبة يقصدونها من كل الأطراف.

وكانت المدارس في هذا العصر تتمتع بدخل ثابت يأتيها من ريع الأوقاف التي كانت توقف على المدارس. وكان يصرف من ذلك الدخل على عمارة المدارس، وعلى المعلمين والمتعلمين.

وكانت وظيفة التدريس بتلك المدارس جلية القدر حيث يعين المدرس فيها من قبل السلطان، ويكتب له توقيماً ينضمه فيه بأن يخلص عمله، ويحصر على طلابه، ويحشهم على الاستفادة من أوقافهم، وجرت العادة بأن يعين لكل مدرس معيد أو أكثر لتعبد الطلبة ما ألقاه الشيخ، كما يعينهم في شرح ما لم يفهموه^{٢٨}.

وكانت هناك مكاتب لتعليم أطفال المسلمين القرآن الكريم ومبادئ العلوم، وقد أوقفت الأوقاف من قبل المحسنين للصرف على هذه المكاتب^{٢٩}.

وقد ألحقت بكل مدرسة أو جامع مكتبة تضم عدداً من الكتب الهامة، كما ألحقت ببعض الخوانق^{٣٠}. وكان في كل مكتبة خازن للكتب، مهمته ترتيب الكتب وتنظيمها وحفظها وحيكها، وترميم ما يحتاج منها إلى ترميم، كما يقوم بإرشاد القراء إلى ما يحتاجونه منها. لذلك كان يختار

٢٨ أنظر: العصر المملوكي، ص ٢٢٢.

٢٩ أنظر: المرجع السابق، ص ٢٢٥.

٣٠ الخوانق: جمع الخانقاه وهي رباط الصوفية (المعجم الوسيط، ج ١، ص ٢٥٩).

لخزانة الكتب شخص ذو فقه وأمانة".

ولا شك أن السلاطين كان لهم دور كبير في ذلك النشاط العلمي في ذلك العهد، حيث كان الكثير منهم يصبون العلم والعلماء، وإنشاء المدارس والمساجد.

يقول الدكتور عبد الفتاح عاشور: «وكثير من أولئك السلاطين مثل برقوق وشيخ جقمق وقنايتيائي عرفوا حبهم للأدب وجالس العلم، كما عرف بعضهم بالتقوى والورع، الأمر الذي تشهد عليه مؤسساتهم الخيرية من مدارس ومساجد وسبل ومشافى^{٢١} وغيرها. وربما كانت هذه المؤسسات ستاراً حاول به بعض هؤلاء السلاطين التكفير عن ذنوبهم، وتغطية ما قاموا به من أعمال ضد خصمهم^{٢٢}.

نشأته وأطوار حياته:

١- اسمه ونسبه:

هو زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الشيخ تقي الدين أبي الصفا أبي بكر بن الشيخ نجم الدين أبي سليمان داود بن عيسى الحنبلي^{٢٣}

- ٢١ أنظر: النقد العربي في العصر المملوكي، ص ٢٦.
٢٢ المشافى: المستشفيات (المعجم الوسيط، ج ١، ص ٤٩٠).
٢٣ مصر والشام في مصر الأمويين والمماليك، ص ٢٢. نقلاً من المجتمع المصري في مصر سلاطين المماليك.
٢٤ أنظر ترجمته في: الضوء اللامع، ج ٤، ص ٦٢؛ التبر المسبوك، ج ٢، ص ٤٠١؛ الدارس، ج ٢، ص ٢٠٢؛ الشذرات، ج ٧، ص ٢٨٨؛ الجوهر المنضد في طبقات مشاهير أصحاب أحمد، ص ٦٣؛ كشف الظنون، ج ١، ص ٣٦٩، ٧٢٢، ج ٢، ص ١٥١٢؛ إيضاح المكنون، ج ١، ص ١٢٢، ٢٧٨، ج ٢، ص ١٦٢، ٣٨٤، ٦٠٠؛ هدية المسرفين، ج ١، ص ٥٢٠-٥٢١؛ الأعلام، ج ٤، ص ٧١؛ معجم المؤلفين، ج ٥، ص ١٢٨؛ منتخبات التواريخ دمشق، ص ٥٥٧؛ مفتاح الفقه الحنبلي، ج ٢، ص ١٧٦.

هكذا ورد اسمه ونسبه في الشذرات^{٢٦} كاملاً. إما المصادر الأخرى فقد اقتصرنا على جده فقط.

٢- كنيته ولقبه ونسبه:

يكنى بأبي الفرج^{٢٧} وابن داود^{٢٨}. وقد اشتهر بهذه الكنية الأخيرة. وينسب إلى جده فسيقسال له: الداودي^{٢٩}. ونسب أيضاً إلى قنريته «الصالحية»، وهي قرية من قرى دمشق بجبل قاسيون^{٣٠}. وقد ينسب إلى مدينة دمشق نفسها فيقال الدمشقي، أو إلى مذهبه الفقهي فيقال الحنبلي، أو إلى طريقته فيقال الصوفي، أو البسطامي^{٣١}. ويلقب بالزَيْن^{٣٢} وبزَيْن الدين^{٣٣}.

٣- والده وجده:

والده هو أبو بكر بن داود الدمشقي الصالح الحنبلي القادري، الولي الشهير العارف بالله، المسلك المخلص^{٣٤}، الفقيه المتين، الشيخ تقي الدين أبو الصفا. صوفي معدود في الصالحين، وهو على طريق السنة. مات سنة ٨٠٦. من تصانيفه: قاعدة السفر، الوصية الناصحة، الدر

٢٥ ج ٧، ص ٢٨٧.

٢٦ أنظر: التبر المسبوك، والضوء اللامع، ومعجم المؤلفين.

٢٧ أنظر: الضوء اللامع، ومعجم المؤلفين، والأعلام.

٢٨ أنظر: منتخبات التاريخ.

٢٩ أنظر: معجم البلدان، ج ٣، ص ٢٠؛ الضوء اللامع، ج ٤، ص ٦٢.

٣٠ أنظر: الشذرات، ج ٧، ص ٢٨٨.

٣١ أنظر: الضوء اللامع.

٣٢ أنظر: التبر، والشذرات، والدارس، وكشف الطنون.

٣٣ المسلك المخلص من مصطلحات الصوفية، ويبدو أن معناها الذي يملك بالبريد في

طريق التصوف، ويشتمل روحه من أدناس الشهوات.

المنتقى المرفوع في أورد اليوم والليلة والأسبوع، أدب المرید والمراد،
والنصيحة الفالصة^{٤٤}.

وجده أبو سليمان عيسى العنبلني، ويلقب بنجم الدين^{٤٥}.

وقد أثنى على الشيخ بن أبي بكر بن داود العلماء، ومن ذلك ما قاله
السخاوي عنه: «تسلط به غير واحد، وأنشأ زاوية حسنة بالسفح فوق
جامع الحناييلة، وتؤثر عنه كرامات، فيحكى أنه دخل وابنه معه كنيسة^{٤٦}
يهود صوير في يوم سبت، وعلى منبره خمسة رجال من اليهود. فقال
الشيخ أبو بكر: لا إله إلا الله، فانهدم بهم المنبر، وسجدوا بأجمعهم. كل
ذلك من إمامه بالعلم واتباهه للسنة^{٤٧}».

وقال ابن حجر -رحمه الله- في معرض الثناء عليه: «وكان على
طريقة السلف^{٤٨}».

وسبق أن ذكرنا أن الشيخ أبا بكر توفي سنة ٨٠٦، وذلك في السابع
عشر من رمضان، ودفن في حوش تربته من جهة الشمال قريباً من
الطريق^{٤٩}.

٤- مولده:

ولد ابن داود في سنة اثنتين وثمانين وسبعمائة، وعليه أكثر من

٤٤ أنظر: الشذرات، ج٧، ص ٨٥؛ معجم المؤلفين، ج٢، ص ٦١.

٤٥ أنظر: الشذرات.

٤٦ جاء في المعجم الوسيط (ج٢، ص ٨٠٦)، الكنيس: مقعد اليهود؛ الكنيسة: مقعد
اليهود والنصارى.

٤٧ الضوء اللامع، ج١١، ص ٢١.

٤٨ أنظر: أبناء الغمر، ج٢، ص ٢٧٤.

٤٩ أنظر: الضوء اللامع، والشذرات.

ترجم له، وتعرض لولادته^{٥٠}. إلا أن بعض المؤرخين شذوا عن هذا القول وقالوا: إن ولادته كانت في سنة ثلاث وثمانين وسبعمائة^{٥١}.

وفي رأيي أن التساريخ الأول لمولد ابن داود هو المؤكد حيث كتبته بخطه كما يقول السخاوي^{٥٢}.

وإذا كان المؤلف قد كتب تاريخ ميلاده بخطه، فلا يسعنا إلا التسليم به، ولا سيما أن السخاوي كان تلميذاً لابن داود.

٥- نشأته الأولى:

لم تذكر لنا المصادر التي ترجمت للتشريح ابن داود مسزيداً من التفصيل عن كيفية نشأته وأطوار حياته، إلا أننا من خلال ما اطلعنا على تلك المصادر نستطيع أن نقول: أن ابن داود نشأ في أسرة عريقة في الدين والعلم والمعرفة، ملازمة للأدكار، الأوراد وقراءة القرآن، حيث حفظ الشيخ القرآن على يد والده، وأخذ عنه التصوف وحضر دروسه، ولزم قراءة الأوراد والأذكار، وتلقن عن أبيه الذكر وسمع من مؤلفاته.

قال ابن العماد في ذلك: «ونشأ على طريقة حسنة، ملازماً للذكر وقراءة القرآن، والأوراد التي رتبها والده»^{٥٣}.

وقال السخاوي: «ولد بجبل قاسيون من دمشق، ونشأ فيها، فحفظ القرآن وأخذ من والده التصوف، وسمع عليه مؤلفه «أدب المرید والمراد» في سنة خمس وثمانمئة بطرابلس. ومنه تلقن الذكر وليس الضريقة، بل التبسها معه من الشهاب بن الناصح حين قدمه عليهما دمشق صحبة

٥٠ أنظر: الضوء اللامع، ج ٤، ص ٦٢، التبر المسبوك، ص ٤٠٦.

٥١ أنظر: الدارس، ومجمع الشيوخ.

٥٢ أنظر: الضوء اللامع، والتبر المسبوك.

٥٣ الشذرات، ج ٧، ص ٢٨٨.

الظاهر برقوق". فكانت نشأته نشأة صالحة على يد أبيه الصالح.

٦- طلبه للعلم:

سبق أن ذكرنا أن ابن داود نشأ في بيئة يسودها العلم والمعرفة، ووجد عناية فائقة من أبيه بتعليمه وتربيته. لذلك حفظ القرآن ميكراً، وداوم على مجالس الفقه والتصوف. وتعلم على يد أبيه منذ صغره، وقراً عليه مؤلفه «أدب المرید والمراد» في سنة خمس وثمانمائة وسنة إذ ذاك ٢٢ سنة.

وتفقه ابن داود كذلك على يد ابن إبراهيم بن محمد بن مفلح، وأخيه أكمل الدين، والعلاء بن اللحام. وأخذ عن ابن الناصر الحديث، ولازمه في أشياء سماعاً وقراءة. وقراً على ابن الجزري الجزء الذي خرج من مروياته المشتمل على المسلسل والمصافحة والمشابكة وبعض العشراريات ببساطة دمشق. وسمع عن المصنف الصامت الثوبية والمتابعة لابن أبي العاصم، وكذلك البخاري. وكذلك سمع ابن داود غالب الصحبيح على ابنة ابن الهادي والجمال بن الشرائحي.

وقد التقى بالتاج بن بردس ببغليك، وسمع عليه في سنة ثمان وعشرين وأجاز له أخوه العلاء.

وسوف نترجم لشيوخ ابن داود بعد الحديث عن وفاته إن شاء الله تعالى.

٧- رحلاته:

الرحلة في طلب العلم عادة قديمة، بدأت في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، واستمرت مع التابعين، والعلماء بعدهم، حتى صارت

٥٤ الضوء اللامع، ج ٤، ص ٦٢، التبر السبوك، ص ٤٠١.

ففيما بعد منهجياً ضرورياً للمحدثين، وذلك لعظم فوائدها من حيث التثبيت في الحديث وطلب العلو في السند، ومعرفرة أحوال الرجال وتغييرها من الفوائد التي لا يستغني المحدث عنها، ولا يتمكن من الحصول عليه بدون الرحلات الطويلة عليها. لكن المصادر التي بين أيدينا لا تصرح بأن ابن داود قام برحلات علمية تستغرق منه شهوراً أو سنين عديدة، وإنما تذكر عنه فقط أنه:

- خرج إلى الحج أكثر من مرة.

- زار بيت المقدس وفيه ليس الخرقه عن البسطامي.

- زار الضليل.

- خرج إلى طرابلس في سنة ٨٠٥ هـ. وسمع فيها عن والده كتاب

«أدب المرید والمراد» كما سبق أن ذكرناه سابقاً.

- خرج إلى بعلبك والتقى فيها بالتاج بن بردس وسمع عليه وذلك

في سنة ٨٢٨ هـ. وسمع منه قطعة من أول السيرة لابن اسحاق، وقطعة من صحيح مسلم، وقطعة من جامع الترمذي.

- خرج إلى طرابلس والبقاع سنة ٨٢٧ هـ.

وربما أتبع لابن داود خلال حجته المتعددة، وزياراته لبيت المقدس،

والضليل وغيرها لقاء بعض العلماء والاستفادة منهم، ولا سيما أن ذلك كان في فترة شبابه، حيث كانت حجته وهو في سن السادسة والعشرون.

ومما يذكر أن ابن داود لم يرحل خارج بلاد الشام إلا لأداء فريضة

الحج، وذلك لكثرة عدد العلماء فيها، بالإضافة إلى أن تلك البلاد كانت مركز العلوم والحضارة. فكان العلماء يأتونها من كل مكان.

ومع هذا كله فإن للرحلة فوائد كثيرة جداً، فضلاً على أنها باب جليل

من أبواب الجهاد. حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سلك

٥٥ أنظر: معجم الشيوخ، ص ١٢٥.

٥٦ أنظر مقدمة كتابه: تفريج الكرب في تعديل الدروب.

طريقاً يلتبس فيه علماً، سهل الله عليه به طريقاً إلى الجنة».

٨- مجلسه للتدريس ومشيفته للزاوية:

جلس ابن داود للتدريس بعد أن خلف أباه في مشيخة زاويته. وكان سنة إذ ذاك أربعاً وعشرين سنة، حيث كانت وفاة والده سنة ٨٠٦ هـ كما أسلفنا.

واستفاد من علمه كثير من الناس، والمريدون ورواد الزاوية. وكان يتروده عليه ثواب الشام والقضاة والفقهاء من كل مذهب^{٥٧}.

وقد لازم التدريس وميشيخة الزاوية طوال حياته، فلم يتول أي منصب غير التدريس، وتربية المريدين، والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٩- أعماله:

لم تذكر المصادر أن ابن داود تولى شيئاً من مناصب الدولة وأعمالها، وإنما ذكرت له بعض الأعمال الخيرية التي قام بها تعميماً للفائدة، وقياماً بالواجب. ومن ذلك مشيفته للزاوية، ونظارته لمدرسة ابي عمر، وإقامة الخان في قرية الحسينية، من وادي بردى على طريق بعنكب وطرابلس يأوي إليه المسافرون، وإزالة عقبة دمر، وعمارة مدرسة ابي عمر لما كان ناظراً عليها، وعمارة البيمارستان القيمري^{٥٨} وما إلى ذلك من الأعمال الخيرية التي سنذكرها فيما بعد عند حديثنا عن أخلاقه ومآثره وثناء العلماء عليه.

٥٧ أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٤، ص ٢٠٧٤).

٥٨ أنظر: الضوء اللاسع، ج ١، ص ٦٢؛ القبر المسبوك، ص ٤٠٦.

٥٩ أنظر: الدارس، ج ٢، ص ٢٠٢.

١٠- وفاته:

انفسقت المصادر التساريفيسية على ابن داود توفي سنة ٨٥٦ هـ واختلّفوا في محل دفنه، قال السخاوي وابن عماد: «دفن في زاويته»^{٦٠}، وقال الزركلي: «مولده ووفاته في دمشق»^{٦١}، وقال عمر رضا كحالة واسماعيل باشا: «دفن بالقدس»^{٦٢}.

أما قول الزركلي أن مولده ووفاته في دمشق فلا يشكل خلافاً في ذلك، لأن الصانصية قرية تابعة لها، فتذكر المدينة بدل القرية عرفاً، وأما قول اسماعيل باشا وعمر كحالة إنه دفن بالقدس فليس بصحيح، لأن السخاوي كان تلميذاً لابن داود، ومات بعده بست وأربعين سنة، فهو أدري بمحل دفنه من غيره، ثم أن أهدأ من المؤرخين لم يذكر أن ابن داود مات بالقدس.

وقد أورد السخاوي تاريخ وفاته مع ذكر محل دفنه فقال: «ومات في ليلة الجمعة سلخ ربيع الآخر سنة ست وخمسين بعد فراغه من قراءة أوراك الجمعة بيسير فجأة، وصلى عليه بعد صلاة الجمعة بالجامع المظفري في مشهد عظيم جداً ودفن في قبر كان أعده لنفسه داخل بيت زاويته رحمه الله وإيانا»^{٦٣}.

وقال النعميمي في ذلك: «توفي رحمه الله تعالى من غير علة ولا ضعف ليلة الجمعة تاسع عشرين شهر ربيع الآخر سنة ست وخمسين وثمانمائة من نحو من ثلاث وسبعين سنة، من غير ولد ذكر ودفن بزاويته هذه»^{٦٤}.

٦٠ الضوء اللامع، ج ٤، ص ٦٣.

٦١ الأملام، ج ٤، ص ٧١.

٦٢ معجم المؤلفين، ج ٥، ص ١٢٨، هدية العارفين، ج ١، ص ٥٣١.

٦٣ الضوء اللامع، ج ٤، ص ٦٣؛ الثمر المسيوك، ص ٤٠٢.

٦٤ الدارس، ج ٢، ص ٢٠٢.

وقال ابن العماد: «وتوفي ليلة الجمعة سلخ ربيع الآخر، ودفن بالشرية التي أنشأها قبيل قبيلي زاويته المشرقة على الطريق يمين الداخل»^{٦٥}.

شيوخه وتلاميذه:

١- شيوخه:

تقدمت الإشارة فيما سبق إلى أن ابن داود له شيوخ وإن كانوا قليلي العدد، ومنهم:

١- والده أبو بكر بن داود الدمشقي وقد سبقتم ترجمته.

٢- برهان الدين بن مفلح: وهو إبراهيم بن محمد بن مفلح بن محمد الرامني الأصل، الدمشقي المقدسي الحنبلي، أبو إسحاق، برهان الدين، عالم فقيه، ولد سنة ٧٤٩ هـ، ومات بدمشق سنة ٨٠٣ هـ من تصانيفه: طبقات الإمام أحمد، كتاب الملائكة، شرح المقنع، فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم^{٦٦}.

٣- علي بن محمد بن عباس بن شيبان الدمشقي الحنبلي، أبو الحسن، عماد الدين، المعروف بابن اللحام. فقيه أصولي، أصله من بعلبك. مات سنة ٨٠٣ هـ من تصانيفه: القواعد الأصولية والأخبار العلمية في اختيارات الشيخ فقي الدين بن تيمية^{٦٧}.

٤- المشهات بن ناصح، قال ابن العماد في حوادث سنة أربع

٦٥ الشذرات، ج ٧، ص ٢٨٩.

٦٦ الأعلام، ج ١، ص ٦٦؛ معجم المؤلفين، ج ١، ص ١٠٧.

٦٧ معجم المؤلفين، ج ٧، ص ٢٠٦.

وثمانمائة: «وفيها شهاب الدين أحمد بن محمد المصري، تزيل القرافة، ابن الناصح». وقال ابن حجر: «سمع من الميديمي وذكر أنه سمع من ابن عبد الهادي، وحدث عنه بمكة بصحيح مسلم، وحدث الميديمي بسنن أبي داود وجامع الترمذي سماعاً، أخذت عنه قليلاً، وكان للناس فيه اعتقاد. ونعم الشيخ كان سمياً وعبادة ومروءة. مات في أواخر رمضان، وتقدم في الصلاة عليه الخليفة».

٥ - البسطامي: لم أقف له على ترجمة.

٦ - عائشة بنت محمد بن عبد الهادي المقدسي، أم محمد، سيدة المحدثين في عصرها بدمشق. ولدت سنة ٧٢٢ بدمشق وماتت بها سنة ٨١٦ قرأت صحيح البخاري على الحافظ الحجار، وروى عنها ابن حجر، وقرأ عليها كتباً عديدة كصحيح البخاري.

٧ - جمال الشرائحي، قال ابن العماد في حوادث سنة عشرين وثمانمائة: «وفيها جمال الدين عبد الله بن إبراهيم بن خليل البعلبكي الدمشقي، المعروف بابن الشرائحي الشافعي». وقال ابن حجر: «ولد سنة ثمان وأربعين وسبعمائة، وأخذ عن الشيخ جمال الدين بن بردس وغيره. ثم دخل دمشق، فأدرك جماعة من أصحاب الفخر وأحمد بن سنان ونحوهم، فسمع عنهم، ثم من أصحاب ابن القواس وابن عساكر، ثم من أصحاب القاضي والمطعم، ومن أصحاب الحجار ونحوه، ومن أصحاب الجزري، وبنت الكمال والمزي فأكثر جداً، وهو مع ذلك أمة وصار أعجوبة دهره في معرفة الأجزاء والرويات ورواتها، ولديه مع ذلك محفوظات وفضائل ومذكرات حسنة. وكان لا ينظر إلا نظراً ضعيفاً. وقد حدث بمصر والشام، وولي تدريس الحديث بالندوة الأشرافية بدمشق إلى أن مات في هذه السنة».

٦٨ الشذرات، ج ٧، ص ٤٢.

٦٩ معجم المؤلفين، ج ٥، ص ٥٦؛ الأملام، ج ١، ص ٦.

٧٠ الشذرات، ج ٧، ص ١٤٦.

٧٦٢ هـ. ببعلبك، ونشأ بها فسمع من جماعة من أصحاب الفخر ... حدث ببلده وبدمشق، واستقدم القاهرة فحدث بها أيضاً، وأخذ عن الأعيان ... ومات بدمشق سنة ٨٤٦ هـ، ودفن بتربة الشيخ أرسلان، وكان شيخاً نحيفاً دينياً^{٧٤}.

٢- تلاميذه:

يذكر لنا السخاوي في كتابي الضوء اللامع^{٧٥}، والتبوير المسبوك^{٧٦} أن ابن داود عندما خلف والده في مشيخة الزاوية التي بناها فوق جامع الحنابلة انتفع به المريدون. وقد حدث باليسير من الحديث، وأخذ عن الفضلاء. لكن المصادر التي ترجمت لحياته لم تذكر لنا من تخرج به وأخذ منه. وإنما أجاز لبعض الفضلاء، ومن هؤلاء:

١- شمس الدين محمد بن عبيد الرحمن السخاوي^{٧٧}.

٢- عمر بن فهد الهاشمي^{٧٨}.

٣- أبو البركات بن الجيعان الولوي، أحمد بن الشرفي المولود سنة

٨٤٩ هـ^{٧٩}.

ثقافته ومؤلفاته:

١- ثقافته:

علمنا فيما سبق أن ابن داود نشأ في أسرة مريقة في الدين والعلم

٧٤ الضوء اللامع، ج ٥، ص ٩٣ باختصار.

٧٥ ج ٢، ص ٦٢.

٧٦ ص ٤٠١.

٧٧ نص على أخذه الإجازة منه في الضوء اللامع (ج ٤، ص ٦٢).

٧٨ عده من شيوخه في معجم الشيوخ (ص ٢٢٤) فقال: الشيخ السابع والتسعون عبيد الرحمن بن أبي بكر بن داود، ثم ترجم له.

٧٩ ذكر السخاوي في الضوء اللامع (ج ١١، ص ١٢) أن ابن داود من شيوخه الذين أجازوا

له.

والمعرفة، ووجد من والده عناية. ولذا ترسخ في قلبه حب العلم، وبذل في تحصيله جهداً كبيراً، حتى نبغ في ميادين شتى من العلم والمعرفة، وصار من العلماء الذين شاركوا في علوم مختلفة من فقه وحديث وتفسير وكلام وتصوف وطبيعة وغير ذلك. وقد صدق عمر رضا كحالة إذ وصفه فقال: «صوفي مشارك في علوم»^٨.

ويدل على سعة علمه وتنوع ثقافته أخذُه العلم من العلماء البارزين في علوم مختلفة كما ترجمنا لهم فيما سبق من هذه المقالة.

ويدل أيضاً على سعة علمه وثقافته مؤلفاته التي سنذكرها في الفقرة التالية بما تضمنته من علوم متعددة وموضوعات كثيرة، كما يدل على ذلك بصفة خاصة كتابه «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لكثرة ما رجع إليه ونقل عنه من المراجع التي أخذ منها مادة كتابه هذا، حيث أكثر فيه من النقل في الأحاديث والآثار وأقوال العلماء من المفسرين والفقهاء وغيرهم.

كما يشهد لسعة علمه تردد رجال الدولة والقضاة والفقهاء من كل مذهب للأخذ عنه والإستفادة من علمه.

٢- مؤلفاته:

ذكرنا فيما مضى أن للشيخ ابن داود مؤلفات قيّمة تتضمن من علوم مختلفة. إلا أن كل من ترجم له لم يذكر جميع مؤلفاته، بل أن بعضهم لم يذكر شيئاً من أسسائها البتة، واكتفى بعضهم بذكر واحد منها، والبعض الآخر ذكر منها ثلاثة أو أربعة، وزاد بعضهم على ذلك.

ومن خلال تشبهي لكتيب التراجم وفهارس المخطوطات وقفت على عشرة مؤلفات لابن داود أذكرها مرتبة حسب تسلسلها الهجائي فيما يلي:

٨. معجم المؤلفين، ج ٥، ص ٢١٨.

١- الإنذار بوفاة المصطفى المختار.

٢- تحفة العباد في أدلة الأوراد.

٣- تسلية الواجم في الطاعون الهاجم.

٤- تفريغ الكروب في تعديل الدروب.

٥- الدر المنتقى المرفوع في أوراد اليوم والليلة والأسبوع.

٦- فتح الأغلاق في الحد على مكارم الأخلاق.

٧- الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (في مجلدين كبيرين، وهو الكتاب الذي قمت بتحقيق ودراسة الجزء الثاني منه، وقام الأخ الدكتور محمد نور مصطفى الرهوان السوري الجنسية بتحقيق ودراسة الجزء الأول منه لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية فنالها ونلتها أنا أيضاً).

٨- موقع الأنوار ومآثر المختار.

٩- المولد الشريف.

١٠- نزهة النفوس والأفكار في خواص الحيوان والنبات والأحجار.

هذه هي مؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن داود -رحمه الله تعالى- التي نشرت عليها في كتب التراجم وفهارس المخطوطات. غير أن هذه المؤلفات كلها لم تطبع حتى الآن.

KUR'ÂN-I KERÎME GÖRE HALÎFE KAVRAMI

Dr. Mehmet Nuri GÜLER *

I. GİRİŞ

Halife kavramı, İslâm Alemi'nde, Hz. Âdem'in, yani insanların yeryüzündeki statüsü' ile Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'den sonraki statüsünü² belirlemede gündeme gelmiştir.

Her mevzuûda olduğu gibi, bu statünün de, İslâmî Temeller'de, yani Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet ve İcmâ'da yeri belirlenmek istenmiştir³. Bu bakımdan halife kavramı, islâmî kültür kaynaklarımızda, özellikle Tefsîr, Hadîs, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve Târîh sahalarında, müellifleri meşğûl etmiştir.

Halife kavramının delâleti ve bu delâlete ait içerik, bu meşğuliyet târihi ile gelişme göstermiş; buna tâbî' olarak, islâmî temellendirmede de, bu gelişmeye uyulmaya çalışılmıştır. Bu yüzden dînf nasların te'vilde zaman zaman

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Öğretim Görevlisi

1 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), Câmi'u'l-Beyân 'An Te'vili'l-Kur'ân, Cilt I, Tahkik: Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir, et-Tab'atu's-Sâniyye, Dâru'l-Ma'ârif, el-Kâhire 1969, s. 449 ve devamı; el-Fahru'r-Râzî (ö. 606/1209), et-Tefsîru'l-Kebîr, Cilt I, 3. Baskı, Dâru lhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, Tarih Yok, s. 159 ve devamı; Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir, Cilt I, T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, İstanbul 1935, s. 299 ve devamı; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî (Muhyiddîn İbn 'Arabî), el-Futûhâtu'l-Mekkiyye, Cilt I, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 126 ve devamı; Abdulkadir Avdeh, el-İslâm ve Evdâ'unâ es-Siyâsiyye, 7. Baskı, Beyrût 1986, s. 11-33.

2 Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450 /1058), el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve Vilâyâtu'd-Dîniyye, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, s. 17-18; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyin el-Ferrâ' (ö. 458/1066), el-Ahkâmu's-Sultâniyye, Tahkik: Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrût 1983, s. 27; İbn Haldûn (ö. 808/1406), Mukaddime, 6. Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1986, s. 191 Mustafâ Hilmî, Nizâmu'l-Hilâfe fi'l-Fikri'l-İslâmî, Dâru'd-Da'vâ, el-İskenderiyye, Tarih Yok, s. 1.

3 Bunun için bakınız: el-Mâverdî, s. 5 ve devamı; el-Ferrâ', 19 ve devamı.

zorlandığı görülür.

Günümüzde de, özellikle İslâm Kâmû Hukuku, İslâm Kâmû Mâlfyesi, İslâm Ekonomisi ve İslâm Târîh'i sahalarındaki araştırmalarda, müellifler konuları ile ilgilisi nisbetinde halffe kavramına değinmişlerdir. Bunda, onların, bazan eskilerin dedikleri ile yetindiklerini ve bazan da, yeni tahlillere giriştiklerini görmekteyiz.

Halffe kavramının delâletini ve buna ait içeriği belirlemede, gerek eskilerin ve gerekse yenilerin başvurdukları ilk kaynak Kur'ân-ı Kerîm olmuştur.

Bu başvurular neticesinde, halffe kelimesinin belirleyebildiğimiz şu delâletleri ve bunlara ait şu içerikleri kaydedilmiştir:

1. Yeryüzünün ilk sâkinleri olan cinlerin, yeryüzünde bozgunculuk çıkarıp, kan dökmeleri üzerine Yüce Allah'ın, meleklerden oluşan bir orduyu üzerlerine göndererek, bu ordunun o cinleri yenip, onları adalara ve dağlara sürmesinden sonra, Yüce Allah'ın, bu cinlerin yerine yeryüzünde halef olarak yarattığı Hz. Âdem ve soyudur⁴.

2. Daha önce yeryüzünde bulunan melekleri, Yüce Allah'ın yeryüzünden göğe çıkarmasından sonra, onların yerine yeryüzünde yarattığı insan, yani Hz. Âdem ve soyudur⁵.

3. Yeryüzünde Allah'a halffe olarak yaratılmış bulunan ve Allah adına Allah'ın emir ve hükümlerini uygulayacak olan insandır.

Bu üçüncü görüşü ileri sürenler, genellikle peygamberleri ve onların yolundan giden sâlih kişileri, halffe kelimesi kapsamına alarak, bunların Allah'ın halffesi olduklarını söylerler⁶.

"Halffe" kelimesinin "Allah'ın halffesi"ne delâlet ettiğini söyleyenler, bu delâletleri için şu gerekçeleri sıralarlar⁷:

a) Allah, insana bütün isimleri öğretmiştir. Ona bütün isimlerin öğretilmesi onun, Allah'ın halffesi olduğunu gösterir.

b) Hz. Peygamber'in, " *خلق الله آدم على صورته* : Allah, Adem'i kendi sureti üzere yaratmıştır." hadisi de, Hz. Adem'in, yani insanın Allah'ın halffesi olduğuna işaret eder.

c) Yaratıklar arasında insan, Allah'ın isim ve sıfatlarını kendisinde toplayan yegane varlıktır.

M. Sait Şimşek, "Halffe" kelimesiyle "Allah'ın halffesi" kastedildiğini

4 et-Taberî, I,450-51; er-Râzî, I, 165.

5 Mahmûd en-Neseî, Medarîku't-Tenzîl ve Hakâ'îku't-Te'vîl, Cilt I, İstanbul, Tarih Yok, s. 40.

6 et-Taberî, I, 451, 452, 453; er-Râzî, I, 165; Yazır, I, 299-300; İbn 'Arabî, I, s. 126 ve devamı.

7 Bakınız: M. Sait Şimşek, Kur'an Kıssalarına Giriş, İstanbul 1993, s. 175.

söyleyenlerin şu iki grupta toplanabileceğini kaydetmektedir⁸:

a) *Müfessirler* : Bunlar bu kelime ile insanın yeryüzünde Allah'ın emir ve nehiyelerini yerine getirmekle görevli bir varlığı anlatmak isterler.

b) *Mutasavvıflar* : Bunlar da bu kelime ile, insanın bir takım mertebeleri katederek Allah ile bütünleşmesini kastederler.

Buna göre, çağdaş müslüman araştırmacılar *Abdulkadir Avdeh*, *Ebû'l-A'la el-Mevdûdî*, *Muhammed Hamidullah* ve *Hayreddin Karaman*'ı hâlife kelimesinin delâleti ile ilgili olarak müfessirlerle görüş birliği içinde bulduklarını söylemek mümkündür⁹.

4. Nesil nesil birbirini takip edecek ve nesillerden herbirinin diğerine halef olacağı bir canlı türü kastedilmiştir¹⁰.

Bu görüşü, yani "halîfe" kelimesiyle nesil nesil birbirini takip edecek ve nesillerden her birinin diğerine halef olacağı bir canlı türü kastedildiği görüşünü, *İbn Kesîr*'in (ö. 774/1372) açık açık savunduğu; *et-Taberî* ile *Maturidî*'nin (ö. 333/944) de bu görüşe meyilli oldukları bildirilmektedir.

5. Yeryüzünde halîfe olmak, yeryüzünün hâkimi ve yöneticisi olmak demektir¹¹.

6. Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin bildirdiklerine göre; Allah diri olup, her şeye şahittir. Mülkünde olup biten her şeyden haberdar olarak, mülkündekileri bizzât kendisi yönetir. Âlemlerden müstağnidir, hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. O'nun mülkünde herhangi bir ortağı da bulunmayıp, ne bir benzeri ve ne de bir dengi vardır. Kur'ân-ı Kerîm'in bu bilgileri ışığında, Allah'ın halîfesi olamaz. O, başkalarına halîfe olur. Ayrıca, halîfe ölen, orada hazır bulunmayan, ya da işinden aciz olan için sözkonusudur.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu görüştedir¹². *Alimlerin ekseriyetinin bu görüşte olduğu kaydedilir*¹³. Bu görüş, hadîste ve sahâbe tatbikatında yerini bulmaktadır. Nitekim, Hz. Peygamber (a.s.) bir hadîsinde şöyle buyurmaktadır: "*Allah'ım! Yolculukta yol arkadaşı Sensin, geride kalan aile efradımız için de halîfesin. Allah'ım! Yolculuğumuzda bizimle beraber ol ve*

8 Şimşek, s. 177.

9 Bakınız: Avdeh, s. 15 ve devamı; Ebû'l-A'la el-Mevdûdî, *İslâm'de Hükümet*, Çeviren: Ali Genceli, Hilâl Yayınları, Ankara, Tarih Yok, s. 257 ve devamı; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti) II*, Çeviren: Salih Tuğ, 4. Baskı, İstanbul 1980, s: 931-932, paragraf 1453-1454; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku I*, İstanbul 1982, s. 81.

10 Bakınız: Şimşek, 177.

11 et-Taberî, I, 449.

12 Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsır el-Asımî en-Necdî, *Mecmû' Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, Cilt 35, Beyrût 1398 h., s. 43, 45.

13 el-Mâverdî, s. 17-18; el-Ferrâ, s. 27. Ayrıca bakınız: İbn Haldûn, s. 191.

bizim yerimize geride kalan aile efradımızı gözet."¹⁴ Ayrıca, Hz. Ebû Bekir'e: "Ey Allah'ın halîfesi!" denildiğinde, "Ben Allah'ın halîfesi değilim, ben ancak Rasûlullah (a.s.)'in halîfesiyim ve bu bana yeter."¹⁵ demiştir. Aynı şekilde, Hz. Ömer de, hilâfet makamına geçtiğinde kendisine, "Allah'ın halîfesi" diye hitap edilmesi teklif edildiğinde, o bunu kabul etmemiş ve kendisini "Rasûlullah'ın halîfesinin halîfesi: خليفة خليفة رسول الله" diye nitelendirmiştir¹⁶. Bunlardan başka olarak, "Allah'ın halîfesi" şeklinde bir ifadeye ne bir âyet ve ne de sahîh herhangi bir hadîste rastlanmaktadır¹⁷.

İşte, "halîfe" kelimesinin yukarıda sıraladığımız bu delâletleri ile bu delâletlerin içeriklerindeki farklılık, daha önce belirttiğimiz sahalarda oldukça önemli bir kavram olarak telâkkî ettiğimiz bu kelimenin delâletini, ve bu delâlete ait içeriğini, Kur'ân-ı Kerîm'in bütünlüğü içinde, arab dilinin özelliklerini de gözönünde bulundurarak yeni bir inceleme ve değerlendirmeye belirlemeye gerek duyduk.

Gelen satırlarda, bu inceleme ve değerlendirmemizi tertib olarak önce, "Kur'ân-ı Kerîm'de Halîfe Kelimesi'nin Kullanıldığı Yerler ve Alâkalı Olduğu Vâkı'alar", sonra "Halîfe Kelimesi'nin Yapısı, Sözlük Anlamı ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Delâleti ile Bu Delâlete Ait İçerik", daha sonra "Kur'ân-ı Kerîm'de Halîfe Kelimesi İçeriğinin İlgili Vâkı'alarda Görünümü" ve nihayet "Halîfe Kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm İstılâhında Tanımlanması" başlıkları altında sunmaya çalışacağız:

II. KUR'ÂN-I KERÎM'DE HALÎFE KELİMESİ'NİN KULLANILDIĞI YERLER VE ALAKALI OLDUĞU VÂKI'ALAR

Halîfe kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de, gerek halîfe خليفة¹⁸ şeklinde tekil ve

-
- 14 Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî (ö. 206/821), *Sahihu Muslim*, Cilt II, Tahkîk: Muhammed Fu'âd Abdulbâkî, İstanbul, Tarih Yok, s. 978.
 - 15 Ahmed b. Hanbel eş-Şebbânî (ö. 241/855), *el-Musned* (Bi-Hâmîşihî Muntehabu Kenzî'l-Ummâl fî Suneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl), Cilt I, el-Mektebu'l-İslâmî ve Dâru Sâdır, Beyrût 1969, s. 10, 11.
 - 16 Calâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Tahkîk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Kâhire 1975, s. 151. Hz. Ömer için "Emîru'l-Mu'minîn" adlandırılması, bu adlandırılmadan sonra olmuştur. Geniş bilgi için bakınız: es-Suyûtî, s. 151-152.
 - 17 Şimşek, s. 176.
 - 18 38 Sâd 26; 2 el-Bakara 30.

gerekse helâif خلائف¹⁹ ve hulefâ خلفاء²⁰ şekillerinde çoğul yapıları ile, 2 kere tekil, 4 kere birinci çoğul ve 3 kere de ikinci çoğul olarak, 8'i Mekkî ve 1'i Medenî sûrelerde, Hz. Adem, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvud ve Hz. Muhammed'e ait vâkı'alar ile ilgili âyetlerde kullanılmıştır.

Halîfe, helâif ve hulefâ' kelimelerinin Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği yerler ve alâkalı olduğu vâkı'aları aşağıda kronolojik olarak belirtmeye çalışalım:

A. HZ.ADEM'DE

Hız. Adem için, "halîfe" kelimesi 2 el-Bakara 30. âyette Allah ile Melekler arasındaki diyalogda 'إني جاعل في الأرض خليفة' şeklinde kullanıldığı belirtilir. Bu kullanımın alâkalı olduğu vâkı'ayı Kur'ân-ı Kerîm'den şöyle toparlamak mümkündür:

Allah Arş العرش'ta²¹ ve Arş'ı da su üzerindedir²². Melekleri, Cinleri ve İnsanları yaratır. Allah ile mahlûk, dolayısıyla kulları arasındaki bu yaratma ilişkisi, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle verilmektedir:

- a) Allah, önce mahlûku bütün cüzleri itibariyle, parçalarını yaratır الذي خلق²³,
- b) Sonra bu cüzleri düzenler فسوى²⁴,
- c) Sonra ona şeklini verir ولقد خلقناكم ثم صورناكم²⁵,
- d) Sonra da, ona "Ruh"dan üfler ونفخ فيه من روحه²⁶ ve o "Hayy"da tezâhur eder وكنتم أمواتاً فأحياكم²⁷.
- e) Daha sonra da, onu takdir eder والذي قدر²⁸; yani, bu onu, "Îlâhî Düzen"indeki yerine yerleştirmek demektir. İlâhî Düzendeki yerler, Arş, Gökler السموات ve Yer الأرض'den oluşmaktadır. Melekler, Cinler ve İnsanlar için, İlâhî Düzen'de sözkonusu edilen yerler,

19 35 Fâtır 39; 10 Yûnus 14, 73; 6 el-En'âm 165.

20 7 el-'Arâf 69, 74; 27 en-Neml 62.

21 20 Tâhâ 5. العرش استوى

22 11 Hûd 7. وكان مرشده على الماء

23 87 el-A'lâ 2.

24 87 el-A'lâ 3.

25 7 el-'A'râf 11.

26 32 es-Secde 9.

27 2 el-Bakara 28.

28 87 el-A'lâ 3.

Gökler ve Yer'dir²⁹.

Melekler, Cinler ve İnsanlar, bu ilâhî düzendeki yerlerine, "en güzel amel" ölçüsü ile yerleştirilirler. Nitekim bu yerleştirilme işi, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle bildirilmektedir:

- a) Ona bir iş vermek ve onu bu işle sorumlu kılmak³⁰.
- b) Sonra da, ona hidâyet etmek *فهدى*³¹, yani bu işteki yolu ve sonu göstermek. Bu da, iki çeşit yol *وهديناه النجدين*³² ve iki çeşit sondur:
 - 1- Ya, işi Allah'ın istediği gibi yapmak³³. Bu da, işteki Allah'ın emir ve nehiyelerine, nefsi teslîm etmekle olur. Bundaki son, nefse uygun yer, yani Cennet'tir³⁴.
 - 2- Ya da, işi nefsin istediği gibi yapmak. Bu da, Allah'ın işteki emir ve nehiyelerini nefsin unutup, hevasına uymakla olur³⁵. Bundaki son da, nefse uymayan yer, yani Cehennem'dir³⁶.

İşte, Allah, "Arş"ında ve Arş'da su üzerindedir. Allah, Gökleri ve Yeri yaratır³⁷. Sonra bunların sâkinlerini, yani buralarda ikâme edecek, yerleşecek kullarını, yani sırayla Melekleri, Cinleri ve İnsanları yaratır³⁸. Daha sonra da,

29 هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم
11 Hûd 7. أحسنُ عملاً

30 وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب
10 لي عملي ولكم عملكم 9 et-Tevbe 105; والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون
Yûnus 41; لكم اعمالكم 42 eş-Şûrâ 15; 2 el-Bakara 139; 28 el-
Kasas 55.

31 87 el-'A'lâ 3.

32 90 el-Beled 10.

33 17 el-İsrâ' 15. من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه

34 79 en-Nâziât 40. واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى

35 37 Sâd 26. ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله

36 3 Al İmrân 162. أفمن اتبع رضوان الله كمن بآء بسخط من الله ومأواه جهنم
4 en-Nisâ' 55. فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيراً

37 25 el-Furkân 59; 10 Yûnus 3; 11 Hûd 7.

38 إن كل 32 es-Secde 4; الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام
19 Meryem 93. من في السموات والأرض إلا أتى الرحمن عبداً

Arş'ında hükmederek³⁹, bunları yerlerine yerleştirme işini⁴⁰ başlatırken, Allah bunu, Melekler'e "Arz'da halife kılıyorum" şeklinde bildirir.

Bu olguyu bildirmede "halife" kelimesinin kullanılması, "en güzel amel"i belirlemek için kullanılan mekânda ve metotta meydana gelecek özellikleri tanımlayabilecek bir içerikte olmasındandır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, bu olguda sözkonusu mekân, metod ve özellikler şöyle sıralanmaktadır:

a) Mekân:

- 1- Gökler
- 2- Yer

b) Metod:

1- İş:

Allah'ın onlara yüklediği yeni görev ve bu görevi gerçekleştirmek⁴¹ için, beğendiği dîn⁴² ile bu dîndeki yol ve yönleme⁴³ ait emir ve nehiyleridir.

2- İşin Ustaları:

Bunlar, Allah'ın elçileridir. Allah bunları, Melekler ve İnsanlardan seçmiştir⁴⁴.

c) Özellikler:

1- Mekâna ait özellikler: Dualist (İkili) Hayat⁴⁵

aa) Ahiret Gökleri ve Yeri⁴⁶

Dünya Gökleri ve Yeri⁴⁷

bb) Ahiret Ölümü ve Diriliği

-
- 39 يدبر 5; Tâhâ 20, el-Furkân 59, Yûnus 3, 10 ثم استوى على العرش يدبر الأمر
- 40 10 Yûnus إنه يبدؤا الخلق ثم يعيده ليحزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط 4, 11 Hûd 7.
- 41 Peygamber kendisine yükletilenden ve sizde kendinize yükletinden sorumlusunuz; eğer ona itaat edersiniz, doğru yolu bulursunuz (24 en-Nûr 54).
- 42 24 en-Nûr لهم دينهم الذي ارتضى لهم
- 43 7 el-A'raf شرعة ومنهاجاً 48.
- 44 22 el-Hacc لله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس 75.
- 45 36 Yâsîn 36. Ayrıca bakınız: 12 Yûsuf 101; 43 ez-Zuhruf 12; 67 el-Mülk 2.
- 46 39 ez-Zumer وأورثنا الأرض نتبوا من الجنة حيث نشاء 74.
- 47 14 İbrahîm يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات 48.

- Dünya Ölümü ve Diriliği⁴⁸
cc) Bolluk ve Darlık
Zenginlik ve Fakirlik
Kuvvetlilik ve Zayıflık
Hayır ve Şer
.....
Cennet ve Cehennem
.....

2- Metoda ait özellikler:

İşe göre işçi⁴⁹ ve işçiliğe göre⁵⁰ de ilâhî düzende, yani Gökler ve Yer'deki yerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'ın bu işi, yani kulları melekleri, cinleri ve insanları ilâhî düzeninde yerleştirme işini başlatması şöyle verilmektedir:

Allah, Melekleri yaratır; Cinleri yaratır; sonra, onlara balçıktan, işlenebilen kara topraktan bir "beşer بشر" yaratacağını söyler⁵¹. Onlardan, onu düzenleyip, yani yaratıp-şekil verip, Ruh'undan üflediğinde, ona secdeye kapanmalarını ister⁵². Hepsi secde eder; ancak, Cinler'den olan⁵³ "İblis إبليس" "secde etmekten kaçınır"⁵⁴; bu şekilde, Rabbi Allah'ın emri dışına çıkar⁵⁵. Allah, "dîn günü يوم الدين"ne kadar, ona "Lânet" eder⁵⁶. Bu, "Rahmet"inden uzaklaşması ve "Azâb"a uğratılması demektir. İblis, bu durum karşısında, Allah'a yönelir. "Kıyamet Günü يوم القيامة"ne kadar ertelenir⁵⁷. Bu süreçte, beşer soyunu, "Allah'ın Doğru Yolu صراط المستقيم"ndan çıkarmak, azdırmak⁵⁸ ve Allah'a şükretmelerine mânî olmakla yüklenir⁵⁹, yani

48 2 el-Bakara 28. ثم يميتكم ثم يحييكم

49 2 el-Bakara 233, 286. لا يكلف الله نفساً إلا وسعها

50 9 ez-Zumer 39 قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولا تستوي الحسنة 41 Fussilet 34. ولا السيئة

51 15 el-Hicr 28.

52 38 Sâd 72; 15 el-Hicr 29.

53 18 el-Kehf 50. إبليس كان من الجن

54 15 el-Hicr 30-31.

55 18 el-Kehf 50. ففسق عن أمر ربه

56 38 Sâd 78; 15 el-Hicr 35.

57 17 el-İsrâ' 62.

58 7 el-'Arâf 16.

59 7 el-'Araf 17.

görevlendirilir.

Bunun üzerine, Allah, "Adem آدم"e, İblis'in kendisi ve eşi "Havvâ حواء"nın düşmanı olduğunu ve kendilerini "Cennet"den çıkarmaya çalıştığını bildirir⁶⁰. Kendileri için, açlık, çıplaklık, susuzluk ve güneş sıcaklığının sözkonusu olmayacağı Cennet'de kalmaları istenir⁶¹. Orada diledikleri yerden bol bol yemeleri; ancak, işaret ettiği "ağac"a yaklaşmamaları emredilir. Aksi halde, zâlimlerden olacakları haber verilir⁶².

Ancak yaratılış itibariyle Adem, ölümlüdür⁶³; devamlı bundan korkup kaçmaktadır⁶⁴. İblis, kendisinin azma noktası olan yaratılıştan hareketle⁶⁵, Adem'e yaklaşır. Ona, "ölümsüzlük الخلد" ve "çökmeyecek bir saltanat ملك لا يبلى" için rehber olabileceğini söyler⁶⁶. Yasaklanmış ağacı gösterir. Rabb'lerinin, kendilerini bu ağaçtan men'etmesinin, melek olmaları, yani ölümsüzlüğe ulaşmaları, veya burada temelli kalmalarını, yani çökmeyecek bir saltanata önlemek olduğuna yemin eder⁶⁷. Onların yanılmasını sağlar⁶⁸. İkisi de, yasaklanan ağaçtan yerler⁶⁹.

Böylece, Rabb'lerine başkaldırırlar. İblis mesabesinde, yolunu şaşırarlardan olurlar⁷⁰ ve Allah'ın emri dışına çıkarlar⁷¹. Her ikisi Allah'a yönelir, Rahmet'ini ister⁷².

Bu durumda Allah, Adem'e, Havvâ'ya ve İblis'e buldukları yerden, birbirlerine düşman olarak "inmeleri اهبطوا"ni emreder⁷³.

Bu arada, Adem ve Havvâ'ya, "arz"da, ki bu arz, dünya arzıdır, bir müddet için yerleşip, geçineceklerini⁷⁴, kendilerine, Allah'dan bir "yol gösterici

60 20 Tâhâ 117.

61 20 Tâhâ 118-119.

62 2 el-Bakara 35.

63 كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون 29 el-Ankabut 57.

64 50 Kâf 19.

65 38 Sâd 76; 7 el-'Arâf 12.

66 20 Tâhâ 120.

67 7 el-'Arâf 20-21.

68 7 el-'Arâf 22.

69 20 Tâhâ 121.

70 20 Tâhâ 121. عصى آدم ربه فغوى

71 2 el-Bakara 26. فاخرجهما مما كانا فيه

72 7 el-'Arâf 23.

73 7 el-'Arâf 24; 20 Tâhâ 123; 2 el-Bakara 36.

74 7 el-'Arâf 24; 2 el-Bakara 36.

"هدى" geleceğini, kim bu yol göstericiye tâbi' olursa, artık onun için korku ve üzüntü⁷⁵, sapıklık ve meşekkat⁷⁶ sözkonusu olmayacağını; orada yaşayacaklarını, orada öleceklerini ve orada dirilip çıkacaklarını bildirir⁷⁷. İblîs'e de, sesiyle gücünün yettiğini yerinden oynatabileceğini; onlara karşı, yaya ve atlılarıyla haykırarak yürümesini; mallarına ve çocuklarına ortak olmasını; onlara gurûr (غرور) va'detmesini⁷⁸; kendisine uyan sapıklara (الغاوین) gücü yetebileceğini⁷⁹; ancak, Allah'ın hâlis kulları (المخلصين) üzerinde bir gücü olamayacağını⁸⁰ ve bunlara Allah'ın vekil olacağını⁸¹; bilinen zamanda da, kendisini ve kendisine uyanları "Cehennem"de toplayacağını bildirir⁸².

Adem, Havvâ ve İblîs'in inişinden sonra, Adem, Rabb'inden emirler alır; onları yerine getirir ve Rabb'i de bunun üzerine tevbesini kabul eder⁸³.

Bu şekilde, Hz. Adem için "halife" kelimesinin kullanımıyla alâkalı vâkı'anın malûmatı tamamlanmaktadır. Şimdi, Hz. Nuh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvud ve Hz. Muhammed için halife kelimesinin kullanımını ve ait olduğu vâkı'aları görelim:

B. HZ. NÛH'DA

Nûh, kavmine gönderilir. Onlara Allah'a kulluk etmelerini, O'ndan başka ilâh (tanrı) olmadığını ve kendisinin de, O'nun elçisi olduğunu; bunun için, kendilerinin bilmediklerinin, Allah' katından kendisine bildirdiğini; sakınmalarını, ancak bu şekilde merhamete uğrayacaklarını; çünkü büyük bir azabın geleceğini söyler⁸⁴.

Kendisini, kavminin ileri gelenleri (الاولیاء) yalanlar; ayak takımı kimseler (أراذلنا بادي الرأي) ise, tasdik eder⁸⁵. Böylece, inanan ve inanmayanlar iyice belirlendiğinde, Allah, Nûh'dan, bu inananlarla birlikte, kendilerine bildirilen şekilde bir gemi yapmasını ister⁸⁶.

75 2 el-Bakara 38.

76 20 Tâhâ 123.

77 7 el-'Arâf 25.

78 17 el-İsrâ' 64.

79 15 el-Hicr 42.

80 15 el-Hicr 40.

81 17 el-İsrâ' 65.

82 2 el-Bakara 30.

83 2 el-Bakara 37.

84 7 el-'Arâf 59-64; 11 Hûd 25-26; 71 Nûh 1-5.

85 2 11 Hûd 27.

86 11 Hûd 36-37.

Allah'ın buyruğu gelir⁸⁷. Yalanlayanlar suda boğulur⁸⁸. Gemide, Nûh ile beraber bulunan inanchı kimseler de, Arz'da Halîfe'ler Kılınır (فنحننا ومن)⁸⁹ ve Nûh'a şöyle hitâb edilir: "Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan Ümmet'lere (أمم), bizden bir selâmet ve bereketle gemiden in. İşte bu ümmetleri nimetlendireceğiz, sonra onları can yakıcı azaba uzanacaklar."⁹⁰

C. HZ. HÛD'DA

Âd (عاد) kavmi⁹¹, yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamış, "bizden daha kuvvetli kim vardır?" demişlerdi⁹².

Bunun üzerine kardeşleri Hûd, kendilerine gönderildi. Kavmine Allah'a kulluk etmelerini; O'ndan başka ilâh olmadığını ve kendisinin de O'nun elçisi olduğunu; böylece kendilerinin bilmediklerinin, Allah katından kendisine bildirildiğini; sakınmalarını, ancak bu şekilde merhamete uğrayacaklarını; çünkü büyük bir azabın geleceğini, haber verdi⁹³.

Kurtuluşa ermek için, Allah'ın kendilerini Nûh kavminden sonra, "halîfeler kıldığı" (إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح) ve "vucûta da, onlardan üstün yarattığı" nimetlerini anmalarını, söyledi⁹⁴. Eğer bundan yüzçevirecek olurlarsa, Allah'ın, başka bir kavmi, kendileri yerine "halîfe kılacağını" (يستخلف ربي قوماً غيركم) bildirdi⁹⁵.

Buyruk geldi⁹⁶. Hûd ve beraberinde bulunanlar kurtuldu; Allah'ın âyetlerini yalan sayarak inanmayanların kökü kesildi⁹⁷.

87 11 Hûd 40.

88 7 el-'Arâf 64; 11 Hûd 43.

89 10 Yûnus 73.

90 11 Hûd 48.

91 Hiçbir memlekette benzeri ortaya konmayan sütünlara sahip İrem (إرم) şehrinde oturuyorlardı (89 el-Fecr 6-8).

92 41 Fussilet 15.

93 7 el-'Arâf 65-68; 11 Hûd 50-51.

94 7 el-'Arâf 69.

95 11 Hûd 57.

96 Bu uğursuz günlerde üzerlerine gelen dondurucu bir kasırgadır (41 Fussilet 16; 51 ez-Zâriyât 41). Bu rüzgar 7 gece 8 gün esmiştir (69 el-Hâkkah 6, 7, 8).

97 7 el-'Arâf 72; 11 Hûd 58.

D. HZ. SÂLİH'DE

Semûd (ثمود) kavmine⁹⁸ de kardeşleri Hz. Sâlih gönderildi⁹⁹. Kavmine, Allah'a kulluk etmelerini; O'ndan başka tanrı olmadığını söyledi; Allah'ın kendilerini Âd kavminden sonra, "halifeler kıldığını" (*إذ جعلكم خلفاء من بعد*)¹⁰⁰; kendilerini topraktan yarattığını (*هو أنشأكم من الأرض*)¹⁰¹, kendilerini orada yerleştirdiğini (*وبوأكم في الأرض*)¹⁰² ve orada imâr etmelerini (ömür sürmelerini)¹⁰³ kendilerinden istediğini (*واستعمركم فيها*)¹⁰⁴ ve onların da, ovalarında köşkler kurup, dağlarından evler yonttukları bu nimetleri anmalarını söyledi¹⁰⁵.

Risâletinin belgesi olarak da, Allah'ın dışı devesini gösterdi. Onu, Allah'ın toprağında otlatmalarını ve ona fenâlık etmemelerini, yoksa hemen azaba uğrayacaklarını bildirdi¹⁰⁶.

Buna rağmen, onu kesip devirdiler¹⁰⁷. Haksızlık yapanları bir çığlık tuttu,

98 Vadide kayaları kesip yontan (89 el-Fecr 9) "أصحاب الحجر" dir (15 el-Hicr 80).

99 7 el-'Arâf 73; 11 Hûd 61.

100 7 el-'Arâf 74.

101 11 Hûd 61. Tefsiri için bakınız: et-Taberî, XV, 368.

102 7 el-'Arâf 74.

103 *et-Taberî'nin* gerek kendi görüşü ve gerekse naklettiği görüşler, "yeryüzünü, ömür müddetinizce size mesken kıldı.", yani "size orada ömürler kıldı." şeklindedir (et-Taberî, XV, 368-369). "Sizi yeryüzünde yaratıp orayı imar (yani bayındır) etmenizi diledi." şeklindeki meallendirmedeki (Bakınız: Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, **Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 227.), "Sizi yeryüzünde yaratıp" mealinde, *من* harf-i ceri *في* olarak, yani *هو أنشأكم من الأرض* şeklinde takdir edilmiştir. Gerçi, 7 el-A'râf 74 âyeti, bu takdiri haklı gösterebilir olmakla beraber, er-Râzî bu takdir için "zayıftır" der (er-Râzî, XVIII, 17). Ayrıca, "orayı imâr etmenizi diledi" şeklindeki meallendirmede de, et-Taberî'de bu istikamette hiç bir rivâyet de yoktur (et-Taberî, XV, 368-369); ancak, er-Râzî'nin bu kısım ile ilgili olarak sıraladığı üç delil içinde, sadece biri "imâr"a işaret ederken, diğer ikisi "ömür"e işaret etmektedir (er-Râzî, XVIII, 17).

104 11 Hûd 61.

105 7 el-'Arâf 74.

106 7 el-'Arâf 73; 11 Hûd 64; 17 el-İsrâ' 59.

107 7 el-'Arâf 76-77; 11 Hûd 65.

oldukları yerde diz üstü çökuverdiler¹⁰⁸. O günün rezilliğinden, Hz. Sâlih ve beraberindeki inananlar, Allah katında bir rahmet olarak kurtuldular¹⁰⁹.

E. HZ. MÛSÂ'DA

Bunlardan sonra, Hz. Mûsâ, İsrâiloğulları'nı Fir'avun (فرعون)dan kurtarmak ve Tur Dağı civarındaki kutsal yere yerleştirmek görevini yüklenerek, peygamberlik işâretleri ile Fira'avun ve Erkânı (مائدته)na gönderilir. Fir'avun ve Erkân'ı Mûsâ'yı yalanlarlar. Mücâdele başlar Mücâdeleyi Allah yönetmektedir. Mûsâ ve kardeşi Hârûn'dan Mısır'da, kavmine evler hazırlaması, evleri namazgâh yapmaları ve namaz kılmaları istenir¹¹⁰. Bu şekilde, Allah'tan yardım dilemeleri ve sabretmeleri öğütlenir. Sakınmalarını; çünkü, sakınanları, Allah'ın bu yerlere mîrâşçı kılacağı bildirilir¹¹¹. Fir'avun ve Erkân'ının şiddetli zülûmleri üzerine, kavmi, kendisinden önce de, kendisinden sonra da eziyet çekmelerinden Mûsâ'ya şikâyet ederler. O da, Rabb'inin düşmanlarını yok etmesi ve Arz (yeryüzü)'da kendilerini, nasıl davranacaklarına bakmak için "halffe kılmak istemesi"nin sözkonusu olduğunu bildirir (قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون)¹¹².

Sonunda Fir'avun ve kavmi, Mûsâ'nın Allah'ın elçisi olduğu inancı mücâdelesinde, Nûh, Âd ve Semûd kavminin bu merhaledeki akibetlerine uğrarlar. Denizde boğulurlar¹¹³. İsrâiloğulları, Mısır'a vâris olurlar¹¹⁴. Hz. Mûsâ görevini tamlayarak, İsrâiloğulları ile göç edip, Rabb'inin istediği yere gelir. Rabb'yle buluşmaya gitmek için, kardeşi Harun'a, kavmi içinde yerine geçmesini, onları islâh edip bozguncuların yoluna tâbi' olmamasını ister (وقال موسى لآخيه هرون اخلفني في قومي). Bu buluşmadan, herşeyden bir öğütün yazıldığı ve uzun uzadıya açıklandığı levhalarla döner. Buna sıkıca sarılması ve milletinin de, bunları en güzel şekilde tutmasıyla emrolunur¹¹⁶.

108 7 el-'Arâf 78; 11 Hûd 67.

109 11 Hûd 66.

110 10 Yûnus 87.

111 7 el-'Arâf 128.

112 7 el-'Arâf 129.

113 7 el-'Arâf 136.

114 17 el-İsrâ' 101.

115 7 el-A'râf 142.

116 7 el-A'râf 145.

Kendilerine Allah'a karşı gelenlerin yurdu gösterilir¹¹⁷. Buranın yerleşmeleri için kendilerine farz kılındığı bildirilir¹¹⁸ ve savaşmaları istenir¹¹⁹; fakat onlar vazgeçerler¹²⁰. Bunun üzerine, Hz.Mûsâ, kendisi ve kardeşinin, bu kavimle aralarının ayrılmasını ister¹²¹. Bu şekilde burası, onlara kırk yıl haram kılınır ve onlar da, şaşkın şaşkın dolaşıp dururlar¹²².

F. HZ. DÂVUD'DA

İsrâiloğulları'nın bu şaşkın şaşkın dolaşmaları sonunda, ileri gelenleri (الاولاد), yeni nebilere, kendilerine bir Melik (الملك), yani Kral gönderilmesini, Allah yolunda savaşacaklarını bildirirler¹²³. Nebileri de, Allah'ın kendilerine Talut'u melik olarak gönderdiğini haber verir¹²⁴. Allah'ın izniyle Calut ve ordusunu bozguna uğratırlar. Talut'un ordusundaki askerlerden biri olan Dâvud da, Calut'u öldürür¹²⁵. Burada Allah, savaşı yeryüzünü fesaddan korumak için, insanlara vermiş olduğu bir lütûf olarak belirtir¹²⁶. Sonra, Allah Dâvud'u güçlendirir¹²⁷. Ona mülk (مُلْكٌ)¹²⁸ verir¹²⁹; ve bunu kuvvetli kılar¹³⁰. Hikmet verir; konuşmaları ayırdetme ve kesin hüküm vermekle yetkilendirir¹³¹, yani görevli kılar. O'na dilediğinden öğretir¹³². Zebur'u indirir¹³³. İlim verir.

117 7 el-A'râf 145.

118 5 el-Mâ'ide 21.

119 5 el-Mâ'ide 23.

120 5 el-Mâ'ide 24.

121 5 el-Mâ'ide 25.

122 5 el-Mâ'ide 26.

123 2 el-Bakara 246.

124 2 el-Bakara 247. Bu âyette, zamanın Melik (الملك) olma ölçüsüne de işâret vardır: O da, "maldaki çokluktur (سعة من المال)". Bu kimde ise, o, "mülk (مُلْكٌ)"e, yani hükmetmeye daha hakk sahibidir. Ancak, âyet buna değişiklik getirmiştir. Yeni ölçü, "ilimde ve vücûtta güçlülük (بسطة في العلم والجسم)"dür.

125 2 el-Bakara 251.

126 2 el-Bakara 251.

127 38 Sâd 17.

128 Mülk (مُلْكٌ) ile Melik (مَلِكٌ), yani hükümler olunur.

129 2 el-Bakara 251.

130 38 Sâd 20.

131 38 Sâd 20.

132 2 el-Bakara 251.

133 17 el-İsrâ' 55; 4 en-Nisâ' 163.

Sonra, bunlarla Dâvud'u dener; her defasında o, Allah'a yönelir, teslim olmuş bulunur. İşte bu takdirde sonra Allah, "Arz'da (yeryüzünde) halffe kılındığı" ifadesini kullanır (يا داود إنا جعلناك خليفة في الارض)¹³⁴; bunu da, ancak yüklendiklerini yerine getirmekle kâim olacağını; ihmal ve hevesine uyma halinde zâil olacağını Dâvud'a bildirir¹³⁵. Böyle bir halden sonra, sapanların sonunun ise, azab olacağını, ona haber verir¹³⁶. Neticede, İsrâiloğulları'ndan bu kavim de, görevlerini unuttur; yüklendiklerini yerine getirmez; heveslerine mahkûm olur; böylece de, Dâvud'un diliyle lânetlenirler¹³⁷.

6. HZ. MUHAMMED'DE

Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl, Ka'be'nin temellerini yükseltirken¹³⁸ Rabb'lerinden, kendilerinin O'na teslim olanlardan kılmasını (واجعلنا وأرنا) kendilerine Ka'be için ibâdet yollannın gösterilmesini (من ذريتنا أمة) ve soylarından da, O'na teslim olan bir Ümmet (من ذريتنا أمة) kılınmasını; içlerinden onlara, Rabb'lerinin âyetlerini okuyan, Kitâb'ı ve Hikmet'i öğreten, onları her kötülükten arıtan (يُزَكِّيهِمْ) peygamber (رسولاً منهم) göndermesini dua ediyorlardı¹⁴².

Rabb'i İbrâhîm'e "teslim ol" buyurduğunda, o, Alemier'in Rabb'ine teslim oldum demişti¹⁴³. Rabb'i İbrâhîm'i bir takım emirlerle denemiş, o da onları yerine getirmişti¹⁴⁴. Allah, onu insanlara önder kılacağını (إني جاعلك للناس إماماً) söylemiş; o da, soyundan da istemiş; Allah, soyundan zâlimlere (الظالمين) bu ahdinin yetişmeyeceğini bildirmişti¹⁴⁵.

Böylece, Allah'ın Evi, Ka'be insanlar için toplanma ve güven yeri kılınmış; İbrâhîm ve İsmâîl'den, bu Evi ziyâret edenler, kendini ibâdete

134 38 Sâd 26.

135 38 Sâd 26.

136 38 Sâd 26.

137 5 el-Mâ'ide 78.

138 2 el-Bakara 127.

139 2 el-Bakara 128.

140 2 el-Bakara 128.

141 2 el-Bakara 128.

142 2 el-Bakara 129.

143 2 el-Bakara 131) إذ قال ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين

144 2 el-Bakara 124.

145 2 el-Bakara 124.

verenler, rukû' ve secde edenler için, temiz tutulması istenmişti¹⁴⁶. Ziraat'a elverişsiz bu vadiye yerleşen Hz. İsmâil ve zurriyetine, insanların gönülleri meylettirilmiş; Allah'a şükür etmeleri için ürünlerle rızıklandırılmışlardı¹⁴⁷. Bu itibarla, Hz. İsmâil zurriyetinden Kureyşler'in, kış ve yaz seferlerindeki "İlâf (إيلاف)"¹⁴⁸ını Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın onları, açlıktan ve korkudan uzak kılan nimetleri olarak hatırlatmaktadır¹⁴⁹.

Tarih de, Abdu'l-Muttalib'in, o zamanki devletler ile, Kureyşleri, iktisâdî ve ictimâî varlıklarını kabul eder siyâsî bir birlik, yani devlet mesâbesinde yaptığı anlaşmalar¹⁵⁰ güvencesinde, bu seferlerin kâr ve lezzetini zirveye çıkardığını; bu sayede Kureyşler'in büyük bir servete ulaştığını ve bunun da, Kureyş'e medeniyeti ve Mekke'ye de refahı getirip yerleştirdiğini kaydetmektedir¹⁵¹.

İşte Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in Mekke'deki kavmine, bütün bunlar ile, kendilerinin "yeryüzünün halîfeleri kılınmaları"nı (هو الذي جعلكم)¹⁵² hatırlatarak, onları, Nûh, Hûd, Sâlih ve diğer peygamberlerin kavimlerini uyardıkları gibi, Allah'a kulluk etmelerini, O'ndan başka tanrı olmadığını ve kendisinin de, O'nun elçisi olduğunu, bunun için, kendilerinin bilmediğini Allah katından kendisine bildirdiğini, sakınmalarını, ancak bu şekilde merhâmete uğrayacaklarını, çünkü büyük bir azabın, süra üflendiği vakitte hiç de kolay olmayacak zorlu günün geleceğini söylemesini¹⁵³ ve inkâr edenin inkârının kendi aleyhine olacağını haber verir¹⁵⁴.

Kur'ân-ı Kerîm, aslında kendilerinin, önceki nesillerden peygamberleri

146 2 el-Bakara 125.

147 15 İbrahim 37; 2 el-Bakara 126.

148 *Hâşim bin Abdi Menaf* (هاشم بن عبد مناف), Kureyş sûresinde belirtildiği gibi, Yemen'e kış ve Şam'a yaz seferleri düzenliyordu. Bu seferlerde, *Hâşim*, kabile reislerinin mallarını kendi mal ve hayvanlarına katıyor; dönüşte de, onlara karlarını veriyordu. Böylece, kabileler seferden ve *Kureyş* de, düşmandan kurtulup, güven içinde oluyordu. İşte buna *İlâf* deniliyordu. (Ali Husnî *el-Harbutî, Tarihu'l-Ka'be*, 2. Baskı, Dâru'l-Cil, Beyrût 1987, s. 48. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız: Muhammed Hamidullah, *El-İlâf Veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri*, Çeviren: İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1961, Cilt IX, Ankara 1962, s. 213-222.

149 106 Kureyş 1-4.

150 el-Harbutî, s. 43.

151 el-Harbutî, s. 47.

152 35 Fâtır 39.

153 74 el-Müddessir 1-10.

154 35 Fâtır 39.

onlara belgeler getirmişken, haksızlık ederek, inanmadıklarında, yok edilmeleri üzerine, "Arz'da halife kılınmış oldukları"nı (ثم جعلناكم خلائف في الأرض)¹⁵⁵ bildirerek, Allah'ın müstağni ve rahmet sâhibi olduğunu; dilerse, kendilerini başka bir milletin soyundan getirdiği gibi, kendilerini yok edip, dilemediğini "halife kılacağı"nı (ويستخلف من بعدكم ما يشاء)¹⁵⁶; ve hatta, dilerse kendilerine bedel, "Arz'da (yeryüzünde) Melckleri Halife Kılacağı"nı (لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون)¹⁵⁷ belirtir.

İşte herkesin kazandığının kendine olduğu (ولا تكسب كل نفس إلا)¹⁵⁸ (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ve kimse, kimsenin yükünü taşımadığını (عليها), sonunda dönüşün Kendisine olacağını¹⁵⁹ belirten Yüce Allah, kendilerine verdikleri ile kendilerini denemek için, "Arz (yeryüzü)'da halifeler kılındıkları"nı ve bazılarının bazılarına derecelerle üstün kılındığını (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما اتاكم)¹⁶⁰ haber verir. Dikkat etmelerini, yoksa cezalandırmasının süratli olacağını bildirir¹⁶¹.

Kur'ân-ı Kerîm, Mekke'de inen son sûre olan el-Ankabut'da¹⁶¹, bu Mekke hayatının bitimini, ayrılışlar hüznünü ve kutsal göçün gerçekleşme heyecanını yansıtırken, insanların "inandık" demekle bırakılmayacaklarını¹⁶²; korkuyla, açıklıkla, malları ve canlarıyla deneneceklerini, bunda sabredenlerin müjdeleneceğini bildirmektedir¹⁶³.

Böylece Medîne hayatında, inananlara, fitne kalmayıp, yalnız itaatın Allah'ın oluncaya ve yeryüzünde Dîni hâkim kılincaya kadar savaşmaları emredilir¹⁶⁴. İşte Kur'ân-ı Kerîm, bu savaşlardan elde edilen ganimetler için, inananların, Allah'ın düşmanlarına ait olan mallara ve arazilere "halife kılındıklarını (مما جعلكم مستخلفين فيه)¹⁶⁵ HLF maddesinden türemiş

155 10 Yûnus 14.

156 6 el-En'âm 133.

157 43 ez-Zuhruf 60.

158 6 el-En'âm 164.

159 6 el-En'âm 165.

160 6 el-En'âm 165.

161 Muhammed Abdu's-Selâm Kefâfî ve arkadaşları, *Fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Dirâsât ve Muhâdarât, Dâru'n-Nehdeti'l-'Arabiyye*, Beyrût 1972, s. 59.

162 29 el-'Ankabût 2-4.

163 2 el-Bakara 155.

164 8 el-Enfâl 39.

165 57 el-Hadîd 7.

kelime kullanarak işâret edip, bunların infâk edilmelerini ister¹⁶⁶. Allah, bu ve benzeri diğer istekleri neticesinde, bu inanan ve yararlı işler yapanların, yeryüzünde halife kılınmalarını şu âyeti ile bildirir:

"*Deki: 'Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin.' Eğer yüz çevirirseniz bilin ki, o peygamber, kendisine yükletilenden ve siz de, kendinize yükletilenden sorumlusunuz. Eğer ona itaat ederseniz, doğru yolu bulursunuz, peygambere düşen apaçık tebliğdir*¹⁶⁷. Allah, içinizden inanıp yararlı iş işleyenlere, onlardan öncekileri halef kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halef kılacağına, onlar için beğendiği dîni temelli yerleştireceğine, korkularını güvene çevireceğine dair söz vermiştir. Çünkü, onlar Bana kulluk eder, hiçbir şeyi Bana ortak koşmazlar. Bundan sonra inkâr eden kimseler, işte onlar artık yoldan çıkmış olanlardır¹⁶⁸. Namaz kılın, zekât verin, peygambere itaat edin ki, size merhâmet edilsin¹⁶⁹. İnkâr edenlerin, Bizi yeryüzünde âciz bırakacaklarını sanmayasın; varacakları yer ateştir; ne kötü dönüşür.¹⁷⁰"

Bu şekilde, "Hz. Muhammed ve etrafındaki mü'minler, halife kılınırlar". Böylece, Hz. Muhammed kavmi için Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan halife ve müştakları ile ilgili âyetler de nihayetlenmiş olmaktadır.

III. HALÎFE KELİMESİ'NİN YAPISI, SÖZLÜK ANLAMI, KUR'ÂN-I KERÎM'DEKİ DELÂLETİ VE BU DELÂLETE AİT İÇERİĞİ

Şimdi, Kur'ân-ı Kerîm'de halife kelimesinin kullanışlarına ait geçtiği yerler ve alâkalı olduğu vâkı'alara dâir kronolojik olarak sunmaya çalıştığımız bu bilgileri değerlendirip, "halife" kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'deki delâletini ve bu delâlete ait içeriği belirlemeye çalışalım:

A. ARAPÇA'DA HALÎFE KELİMESİNİN YAPISI VE SÖZLÜK ANLAMI

Halife خليفة kelimesi, H L F خ ل ف maddelerinden¹⁷¹, فعيل vezninde

166 57 el-Hadîd 7.

167 24 en-Nûr 54.

168 *وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون* (24 en-Nûr 55).

169 24 en-Nûr 56.

170 24 en-Nûr 57.

171 Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-İfrikî, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sâdr, Beyrut, Tarih Yok, C. IX, s. 82 ve devamı.

türemiş, فاعل mânâsında bir kelimedir¹⁷². "Halife" kelimesinin sonunda bulunan "e", yani "te (الهاء)" ya تائيث الصيغة denilir ve "mübâlağa" için eklenmiş olduğu bildirilir¹⁷³. Bu şekilde halife kelimesinin "sıfat-ı gâlibeden bir isim" olduğu belirtilmektedir¹⁷⁴.

Bu yapısal özelliklerine göre "halife" kelimesi, Arab Dili Sarfı'nda¹⁷⁵ kelimenin isim, fiil ve harf şeklindeki üçlü taksiminde, isim kapsamında sıralanan es-sıfatu'l-muşebbehe (الصفة المشبهة) ¹⁷⁶ içinde yer alır¹⁷⁷.

Arapça Dilbilgisi kitaplarında, es-sıfatu'l-muşebbehe yapısı ile kelimenin şu anlamlara delâlet ettiği kaydedilmektedir¹⁷⁸:

1. Kelimeye ait özellik, ya da onu diğerlerinden ayırtedici sıfatı anlatan "yalın mânâya", yani fiilin "mastar mânâsına",
2. Yalın manayı ikâme eden (yapan) "eşya" veya "şahsa", yani bu sıfatla vasıflanan şeylere veya kimselere, bir başka ifadeyle, mastar mânânın sâbit olduğu eşya veya şahsa,

172 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), *Muşkilu 'İrâbi'l-Kur'an*, Cilt I, 4. Baskı, Tahkik: Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrût 1988, s. 87; Ebû'l-Bekâ' Abdullah b. el-Huseyn el-'Ukberî (ö. 616/1219), *et-Tıbyân fî 'İrâbi'l-Kur'an*, Cilt I, Tahkik: Ali Muhammed el-Bacâvî, İsâ'l-Bâbî el-Halebî ve şurakâhu, Yer ve Tarih Yok, s. 47. Ayrıca bakınız: *Ebû's-Su'ud, Mefatihü'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebîr) II Muhammed er-Râzi Hâmişi*, C. I, s. 176; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, T. C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, İstanbul 1935, C. I, s. 300; *İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdül-Kâdir, el-Mu'cemu'l-Vasît*, C. I, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Tahrân, Tarih Yok, s. 251; Ferit *Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat Eski ve Yeni Harflerle*, Ankara 1962, s. 379.

173 el-Kaysî, I, 87; Ebû's-Su'ud, I, 176; Yazır, I, 300; İbrahim Mustafa ve arkadaşları, I, 251; Develioğlu, s. 379.

174 Yazır, I, 300.

175 *Biçim Bilgisi (Morfoloji)*: Kelimenin yapısını, kısımlarını ve kelimenin uğradığı değişiklikleri inceler.

176 Antuan ed-Dahdâh, *Mu'cemu Kavâidi'l-Luğati'l-Arabiyye fî Cedâve ve Levhât*, 3. Baskı, Mektebetu Lubnân, Beyrût 1987, s. 4.

177 *Alî el-Cârim*, Mustafâ Emin, *Kutâbu'n-Nahvi'l-Vâdih fî Kavâidi'l-Luğati'l-Arabiyye II'l-Medârisi's-Sâneviyye*, Cilt II, 22. Baskı, Mısır 1965, s. 84, 85; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi ma'a Rabtihi bi'l-Esâlibi'r-Rafi'e ve'l-Hayâti'l-Luğaviyyeti'l-Muteceddide*, Cilt III, 8. Baskı, Dâru'l-Ma'arif, el-Kâhire, Tarih Yok, s. 292-293.

178 Bahâ'u'ddîn Abdullah b. 'Akîl el-'Akiliyyi'l-Hemâdâniyyi'l-Mısri (ö. 769/1367), *Şerhu'bni 'Akil*, Cilt II, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1987, s. 144-145; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, s. 281-283.

3. Bu mânânın, yani sıfatın mevsûfta (sıfatlanmışta) geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlarda sâbit olduğuna,

4. Bu mânânın, yani sıfatın mevsûfuna sürekli bir şekilde tutunup kaldığına, ayrılmayacağına, ya da sürekli gibi durduğuna.

Buna göre, yukarıdaki bu dört anlamı toparlayarak, es-sıfatu'l-muşebbehe için, fiilin mastar mânâsının kendisinde sâbit ve sürekli olduğu şahsı bildirdiğini söylemek mümkündür¹⁷⁹.

Es-sıfatu'l-muşebbehenin, genellikle sulâsî lâzım (geçişsiz) fiillerden kaideye uygun (kıyâsî) olarak türetildiği¹⁸⁰ gibi, semâ't olarak da türemiş gelir, yani işitilerek öğrenilir. Sulâsî lâzım fiiler dışında, yani mezîdlerde (rubâ'î ve humâsî gibi) mânânın sâbit ve devâmlı olduğu, değişen ve yenilenen olmadığı vurgulanmak istediğinde "ismu'l-fâil" vezinlerinde türetilir¹⁸¹.

Kaide dışı olarak meteaddî (geçişli) fiillerden semâ't şeklinde geldiği de görülmüştür¹⁸².

H L F خ ل ف ف maddesinin lâzım fiil mânâları ise şunlardır¹⁸³:

1. Eşyanın değişmesi **تغییر** ve bozulması **فساد**,
2. Eşyanın iki şikkından biri üzerinde bulunması,
3. İnsanın ahmak olması,
4. İnsanın birşeyden yüz çevirmesi, ona karşı olması.

H L F خ ل ف ف maddesinin müteaddî fiil mânâları ise şunlardır¹⁸⁴:

1. Birine arka olmak, onu arkasına almak,
2. Birinden sonra gelmek ve onun yerini almak.

B. KUR'ÂN-I KERİM'İN DELÂLETİ VE İÇERİĞİ

Halife kelimesi es-sıfatu'l-muşebbehe yapısında olduğuna ve es-sıfatu'l-muşebbehenin de, fiilin mastar mânâsı kendisinde sâbit ve sürekli bulunan şahsı bildirdiğine göre, Kur'ân-ı Kerîm'de halife kelimesinin delâleti ve içeriği bu mastar mânâları ile bu mastar mânâlara ait kişiliklerin tesbîti ile belirlenecektir.

179 Benzer belirlemeler için bakınız: Hüseyin Atay, İbrahim Atay, Yakub İskender, **Modrn Arapça II Sarf**, Nur Matbaası, Ankara 1964, s. 42.

180 İbnu'l-'Akîl, II, 145; Abbâs Hasan, **en-Nahvu'l-Vâfî**, III, 285.

181 ed-Dahdâh, **Mecmû'u'l-Kavâ'id**, s. 84.

182 Hüseyin Atay ve arkadaşları, s. 42 Dipnot 2.

183 İbrahim Mustafa ve arkadaşları, **el-Mu'cemu'l-Vasît**, I, 250.

184 İbrahim Mustafa ve arkadaşları, **el-Mu'cemu'l-Vasît**, I, 250.

Bunun için, önce "mastar mânâları", sonra da "ilgili kişilikleri" aşağıda tesbîh etmeye çalışalım:

1. HALİFE KELİMESİNİN MASTAR MÂNÂLARI ("OLGU" BİLDİRMESİ)

Kur'ân-ı Kerîm'de, halîfe kelimesinin en eski kullanımı, Allah ile Melekler arasındaki diyalogda¹⁸⁵ sözkonusu olmuştu. Bu diyalogda, en güzel amel ölçüsü ile Melekler'in, Cinler'in ve İnsanlar'ın "ilâhî düzendeki" yerlerine yerleştirilmeleri işinin başlatılması ile alakalı olarak, bu işin başlatıldığı mekân (yer) ve metoda (yönteme) ait özellikleri içermesiyle seçilmiş olabileceğini düşündüğümüz "halîfe" kelimesi, "arzda halîfe kılıyorum" terkihi içinde kullanılırken, Melekler'e "halîfe" kelimesi ile, arzda bir varlığın yaratılması bildiriliyor, değildi; yani, burada bir yaratma yoktu. O halde ne vardı? Bizce, bunu *et-Taberî* (ö. 310/922), *Hasan* ve *Katâde*'nin bunu, "Arz'da arkası arkasına hal değiştirmesi yapacağım" şeklinde tevfil ettiklerini bildirdiğinde cevaplamış oluyordu¹⁸⁶. Nitekim *ez-Zemahşerî* (ö. 538/1143) ve kanaatimizce de ondan *er-Râzî* (ö. 606/1209), bu konuda şöyle demektedirler: "جعل iki mef'ûl alan جعل fiilindedir. Bu, mübteda ve haberin önüne gelerek, bu ikisini kendisine mef'ûller kılar. Buna göre, في الأرض خليفة de, "Halîfe" birinci, "Arz" ise ikinci mef'ûl olup cümle; "Arz'da ardarda gelen haldeğiştiriciyim" manasındadır¹⁸⁷.

Yine, Allah ile Melekler arasındaki diyaloga ait cümlelerde, Melekler'e ait olan, "Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz, Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdis ediyoruz."¹⁸⁸ şeklindeki sözlerde, Melekler, kendilerine değişik ve belki de zıt olan halleri "bozgunculuk yapmak" ve "kanlar akıtmak" şeklinde zikretmişlerdir.

Buna göre, yukarıdaki âyetlerin ışığında, "halîfe" kelimesinin "Arz'da arkası arkasına hal değiştirmesi"ne delâlet ettiğini ve bu "olgu" delâletine ait içerigin de, Melekler'in sıraladığı ve H L F maddelerinin lâzım ve müteaddî fiil mastar manları içinde, "değişme ve bozulma", "arka olma", "sonra olma ve onun yerini alma", "iki şıktan biri üzerinde bulunma" şeklinde yerlerini bulan, "fesad (değişip-bozulma)", "kan akıtma (müdahale-arka olma)", "hamd ile tesbih (fesattan sonra olma ve onun yerini alma)",

185 2 el-Bakara 30.

186 et-Taberî, I, 448.

187 Ebû'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-'Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Cilt I, Şirketu Mektebe, Mısır, Tarih Yok, s. 271; er-Râzî, I, 165.

188 2 el-Bakara 30.

"*takdîs etme (tevhîd ve şirk ikili şikkında, tevhîd üzerinde bulunma)*" hallerinden meydana geldiğini söylemek mümkün olmaktadır. Sanki bu, "وقَدَّرَ" âyetinde belirtilen, "yeryüzündeki oluşumlara ait dört vakit (hal) kanunu"¹⁸⁹nu gerçekleştirir.

B. HALİFE KELİMESİNİN MASTAR MÂNÂLARINA AIT KİŞİLİKLER

Allah ile Melekler arasındaki diyalog cümleleri şöyle verilmektedir¹⁹¹:

Allah : **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**
Melekler : **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**
وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ

Allah : **إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**
Allah, Melekler'e "arzda halife kılacağını" bildirir. Bu kelâm şu öğelerden oluşur:

- 1) جاعل
- 2) في الأرض
- 3) خليفة

Melekler de, şaşkınca, "Oraya bozgunculuk yapacak ve kanlar akıtacak birilerini mi yerleştireceksin, oysa biz Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdîs ediyoruz." cevabını verirler. Bu da, şu öğelerden oluşur:

- 1) أتجعل
 - 2) فيها
 - 3) مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ
- Görüldüğü gibi, bu karşılıklı konuşmada, aynı sayıda öğeler kullanılmıştır. Halife dışında kullanılan öğelerin maddeleri de aynıdır.

Halife'ye karşılık ise, şu vasıflı kimseler zikredilmiştir:

- 1) Fesad çıkaran, yani bozgunculuk yapan,
- 2) Kanlar döken,
- 3) Allah'ı hamd ile tesbih eden,
- 4) Allah'ı takdîs eden.

İşte Melekler'in, yukarıdaki cevaplarında, sanki "halife kılınmağı",

189 41 Fussilet 10.

190 Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 476. Ayrıca bakınız: et-Taberî, I, 435.

191 2 el-Bakara 30.

"hamd ile Allah'ı tesbih ve takdis edenlere", yani kendilerine lâıyk görme halleri vardır. "fesad çıkaran ve kan akıtanların" bundaki yeri tuhaflarına gitmektedir.

Buna göre, Kur'ân-ı Kerım'de "halıfe" kelimesinin hangi hal ve hangi kişilikte sözkonusu olduğunu, Kur'ân-ı Kerım'de halıfe kelimesinin kullanıldığı yerelere ve ilgili vâkı'alara tekrar bir gözatarak belirlemeye çalışalım:

IV. KUR'AN-I KERİM'DE HALİFE KELİMESİ İÇERİĞİNİN İLGİLİ VÂKİ'ALARDA GÖRÜNÜMÜ

Biz, bu dört ayrı kişiliği "halıfe kılma" oluşumunda, Kur'ân-ı Kerım'in kendileri ve kendilerine tâbi' olanlar için halıfe kelimesini kullandığı, bilgilerini yukarıda sıraladığımız bütün peygamberlerde şu şekillerde görebilmekteyiz:

A. DEĞİŞME-BOZULMA HALİ (AŞAMASI) VE FESAD (BOZGUNCULUK) VASFI

Allah'ın yüklediği emrin, kulca ihraîl edilmesi, yerine getirilmemesi, zamanla unutulması, ve müteakiben hevasının, Allah'ın emri yerine kâim olması ve kendisine tahakküm etmesi aşamasıdır.

Bu hâlin, HLF maddesi lâzım fiil manalarından; birinci, yani eşyanın değişmesi ve bozulması; üçüncü, yani insanın ahmak olması; ve dördüncü, yani insanın bir şeyden yüz çevirmesi, ona karşı durması manaları ile, müteaddi fiil manalarından; ikinci, yani birinden sonra gelmek ve onun yerini almak, manalarını kapsadığını söylemek mümkündür.

Bu aşama, vâkı'ada da şöyle görülür:

Hız. Adem olayında; bu, Havvâ ile birlikte Allah'ın emirlerinden çıkmaları; İblis'in uyarmaları ile hevâlarına uymaları ve yasaklanmış ağaçtan yemeleri hâlidir.

Hız. Nûh'da; kavminin içinde bulunduğu vaziyet üzerine, kendisinin, Allah'ın elçisi olarak gönderilmesi ve onlardan Allah'a kulluk etmelerini ve O'ndan başka tanrı olmadığını bildirme hâlidir.

Hız. Hûd'da; Nûh kavminden sonra yeryüzünde halıfe kılınan ve vücûdca onlardan üstün yaratılan Ad kavminin, bu nimetleri unutarak, yeryüzünde haksız yere büyüklük taslama hâlidir.

Hız. Sâlih'de; Âd kavminden sonra yeryüzünde halıfe kılınan, Arz'da yerleştirilip, onlardan imâr etmelerinin kendilerinden istendiğini, bunu gerçekleştirmek için Allah'ın verdiği nimetlerini unutmaları ve Allah'a itaatı "deve emri" ile yerine getirmemeleri hâlidir.

Hız. Mûsâ'da; Fir'avn ve Erkânı'nın bulunduğu hâlidir.

Hız. Dâvud olayında ise; İsrâiloğulları'nın Allah'ın savaş emrine karşı

durmaları, kırk yıl başı-boş dolaşmaları hâlidir.

Hız. Muhammed'de; Hız. İsmâil ve zurriyetine insanların gönüllerinin meylettirildiğini ve Allah'a şükretmeleri için, ziraata elverişsiz bu vadede, ürünlerle rızıklandırıldıklarını, Kureys'in kış ve yaz seferlerindeki flâfları ile, Allah'ın kendilerini açlıktan ve korkudan uzak kılan nimetlerini unutmaları ve kendilerinin, Allah'a inanmayan haksızlık eden nesillerin yerlerine yeryüzünde halife kılındıktan sonra, Allah'ın Hız. İbrâhîm ve Hız. İsmâil ve zurriyeti için râzı olup, yerleştirdiği "hanif dîni"ni terketmeleri hâlidir.

B. MÜDAHÂLE HALİ (AŞAMASI) VE KANLAR AKITMA VASFI

Bu, fesada Allah'ın müdahalesi aşamasıdır. İki şekilde tecelli eder:

- a) Allah kendi katından direk olarak azâb eder,
- b) Kendisine inanmış beşer kulları vasıtasıyla savaş eder.

Bu hâl ise, HLF maddesi lâzım fiil manalarından ikinci, yani eşyanın, iki şikkından biri üzerinde bulunması manası, yani kişi, ya imânda, ya da redde, yani inkârda yerini alması ile, müteaddi fiil manalarından birinci, yani birine arka olmak, onu arkasına almak, yani, mü'minlerin, Allah'a arka olması, veya Allah'ın islâhı, mü'minleri yeryüzünde arkasına alarak gerçekleştirmesi manası içinde görülür.

Bu aşama da, vâkı'ada da şöyle ortaya çıkar:

Hız. Adem olayında; bu, Allah'ın doğrudan müdahalesi ve birbirlerine düşman olarak, onları dünya arzına indirmesidir.

Hız. Nûh'da; yalanlayanların suda boğulmasıdır.

Hız. Hûd'da; 7 gece ve 8 gün esen dondurucu kasırga ile kökleri kesilmesidir.

Hız. Sâlih'de; dişi devenin kesilip devrilmesi üzerine, bir sarsıntı ile, oldukları yerde diz üstü çöküvermeleridir.

Hız. Mûsâ'da; Fir'avun ve Erkan'ının denizde boğulması hâlleridir.

Hız. Dâvud olayında ise; Calut ve ordusu ile, Allah için savaşma hâlidir.

Hız. Muhammed'de ise; Hız. Muhammed'i tasdik edenlerin Mekke'den Medine'ye göç etmeleri, fitne kalmayıp, yalnız itaatın Allah'ın oluncaya ve yeryüzünde Dîni hâkim kılmaya kadar savaşmaları emri ile, bunun her zaman için yüklenmesi ve özellikle o zaman inananlarının tatbik etme hâlidir

C. ISLAHİN RUCU' HALİ (AŞAMASI) VE HAMD İLE ALLAH'I TESBÎH VASFI

Bunda, Allah'a inananlar gâlib gelir. Yeryüzünde, yani dünya arzında islâh rucû'eder.

Bu, **HLF** maddesi lâzım fiil manalarından ikincinin, yani eşyanın iki şıktan biri üzerinde bulunması ile belirlenen mana içinde olma hâlidir. Bu halde, yeryüzünde insanlar, imân ve küfür ikili şıkkından, imân üzere bulunmakta; küfrün çarptırıldığı helâktan kurtuldukları için de, Allah'ı hamd ile tesbih etmektedirler. Müteaddî fiil manalarından da, birinci, yani birine arka olmak, onu arkasına almak, ile ikinci, yani birinden sonra gelmek ve onun yerini almak hâlini açıklar. Bunda, fesad (bozma) yerini salâha (düzelme), inkâr yerini tasdîke, kâfir yerini mü'mine bırakmış; yani, salâh fesada, tasdîk imâna, mü'min kâfire halef olmuştur.

Bu aşama ve vasıflar vakialarda şöyle görülür:

Hz. Adem olayında; bu, Hz. Adem, Hz. Havvâ ve İblîs'in inişinden sonra, Hz. Adem'in, Rabb'inden emirler alması aşaması ve onları yerine getirmesi ve Rabb'inin de bunun üzerine tevbesini kabul etmesi hâlindeki vasıftır..

Hz. Nûh'da; inananların kendilerine bildirilen şekilde bir gemi yapıp, sularda boğulmaktan kurtulma aşaması ve vasıfları ise, selâmet ve bereket ile gemiden inip yeryüzüne yerleştirilmeleri hâlinde taşımış oldukları özellikleridir.

Hz. Hûd'da ve Hz. Sâlih'de kendisi ile beraber kurtulanların hâlidir.

Hz. Mûsâ'da; Mısır hicretinden sonra, kendisinin Allah ile emrolunduğu yerde buluşma hâlidir.

Hz. Dâvud'da ise; Calut ve beraberindekilerin yerini İsrailoğullarının alması, sonra Allah'ın Hz. Dâvud'u güçlendirip, ona mülk vermesi ve bunu kuvvetli kılması hâlidir.

Hz. Muhammed'de de; bu, Kur'ân-ı Kerîm'in 24 en-Nûr Medenî sûresinin inişindeki zaman ile de, Allah'ın içlerinden inanıp yararlı iş işleyenleri, kendilerinden önce halîfe kıldığı gibi, kendilerini de yeryüzünde halîfe kıldığını bildirdiği aşama ve Kur'ân-ı Kerîm'in 110'uncu en-Nasr Medenî sûresinin inişindeki zaman ile dile getirildiği hâldir: "*Ey Muhammed! Allah'ın yardım ve zafer günü gelip, insanların Allah'ın dînine akın akın girdiklerini görünce, Rabb'ini överek tesbih et. Ondan bağışlama dile. Çünkü O, tevbeleri daima kabul edendir.*". İşte bu zaferle, yeryüzüne islâh rucû' eder.

D. YENİ EMİR VE NEHİLERİN GELMESİ AŞAMASI VE BUNLAR İLE ALLAH'I TAKDİS ETME VASFI

Gâlib mü'minlere, yeryüzünün bu islâhı hâlinde, "ilim" iner. Bu ilimde şunlar vardır:

- Görev,
- Bu görev ile alakalı yeni emir ve nehiyeler,
- Nimetler, yani bu görev ile alakalı emir ve nehiyeleri gerçekleştirme ve devam ettirme yolları.

Bu, **HLF** maddesi lâzım fiil manalarından ikincinin, yani eşyanın iki

şıktan biri üzerinde bulunması ile belirlenen mana içinde olma hâlidir. Bu hâlde, Allah'a devamlı yönelme, ve yeni emirlerine teslim olma şıkkı üzerinde bulunulur. Müteaddî fiil manalarından da, ikinci, yani birinden sonra gelmek ve onun yerini almak hâlini açıklar. Bunda, yeni emir ve nehiylere arka olunur; bu yeni emir ve nehiyeler arkaya alınarak, Allah takdîs edilir; ayrıca, Allah'ın indirdiği bu yeni ilim ile, önceki emirleri, yüklediği görevler ve gerçekleştirme yolları, yani nimetleri ile bunlara sâhip kimseler, yerini bu yeni ilme ve onunla yüklenen kimselere bırakmış; ve indirilen bu yeni ilim ve yüklenenleri, öncekinin yerini almış; yani, ona halef olmuştur.

Bu aşama ise, vâkı'alarda da şöyle görülür:

Hz. Adem olayında; bu, Hz. Adem, Hz. Havvâ ve İblîs'in inişinden sonra, Hz. Adem'in, Rabb'inden emirler alması; onları yerine getirmesi ve Rabb'inin de bunun üzerine tevbesini kabul etmesi; bu şekilde, Cennet'deki "bu ağaçtan yeme" emir ve görevinin yerini, yeni emirler, görevler ve bunları gerçekleştirme yollarına bırakması; bu bilgi ile yeryüzündeki yaşantısını ve görevlerini yerine getirmesi şeklinde görülür. İşte bu, Hz. Adem ve Hz. Havvâ'nın, Allah'ı hamd ile tesbîh ve O'nu takdîs etme hâlidir.

Hz. Nûh'da ise şu hitâbdaki hâlidir: "Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan Ümmet'lere (مَمِّ), bizden bir selâmet ve bereketle gemiden in. İşte bu ümmetleri nimetlendireceğiz, sonra onları can yakıcı azaba uzanacaklar."¹⁹²

Hz. Hûd'da; Ad kavminin bilmediklerini, Allah katından Hz. Hûd'un bildirmesi ve vücûta, üstün yaratılarak nimetlendirilmesi ve bununla denenmeleri hâlidir

Hz. Sâlih'de; Semûd kavminin bilmediklerini, Allah katından Hz. Sâlih'e bildirilmesi, Arz'da imâr ile me'mûr edilmeleri ve Allah'ın dışı devesiyle denenmeleri hâlidir.

Hz. Mûsâ'da; ona herşeyden bir öğütün yazıldığı ve uzun uzadıya açıklandığı levhaları, milleti ile en güzel tutma hâlidir.

Hz. Dâvud olayında; bu, Allah'ın Dâvud'u seçmesi; ona hikmet vermesi; konuşmaları ayırma, kesin hüküm vermekle görevlendirmesi; ona dilediğini öğretmesi; Zebur'u indirmesi ve ilim vermesi hâlidir. Bunların Hz. Dâvud'daki görüntüsü ise, onun herdefasında Allah'a yönelik, teslimiyet içinde, Allah'ı hamd ile tesbîh ve takdîs eder olmasıdır.

Hz. Muhammed'de ise; onlar için beğendiği dîni temelli yerleştireceğini ve korkularını güvene çevireceğini bildirdiği aşamadır.

En-Nûr sûresinin tamamının bu aşama ile alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Zirâ bu sûrede, halife kılımlı; dînin temellerinin yerleştirilmesi ve nasıl devam ettirilmesine dair bilgiler verilir; ve, 2 el-Bakara 143 ve 3 Âl İmrân 104-105, 110, 113, 114 ve 115'de zikredilen Ümmet, içerdiği emirlerle sanki te'sis ettirilir.

V. SONUÇ: HALİFE KELİMESİNİN KUR'ÂN-I KERİM İSTİLÂHINDA TANIMLANMASI

Bu şekilde, yukarıda etraflıca serdedilen bilgiler, Kur'ân-ı Kerîm'de "halîfe" kelimesi ile, çeşitli aşamalara sâhip bir "olgu" ve "bu olgudaki aşamalara (hallere) ait kişilikler" sözkonusu edildiğini göstermektedir.

Olgu, kulları ilâhî düzende yerleştirmek üzere, kimin en güzel amelde olduğunu belirlemek için, "yeryüzünde arkası arkasına haldeğişikliği yapma" olgusudur. Dört hali (aşamayı) ve tabiatıyla bunların birinin diğerine dönüşümünü, yani geçişlerini içerir.

Bu hal, ya da aşamalar şunlardır:

1. Değişme-bozulma aşaması,
2. Müdâhale-kan akıtma aşaması,
3. Islâhın rücu'-düzeltme aşaması,
4. İlmin gelmesi- yeni emir ve nehiyle yüklenme aşaması.

Bu aşamalara ait kişilikler ise sırası ile şunlardır:

1. Fesadçı,
2. Kan aktııcı,
3. Allah'ı hamd ile tesbîh edici,
4. Allah'ı takdîs edici.

İşte Kur'ân-ı Kerîm'de "halîfe" kelimesinin kullanımı, yukarıdaki son iki halde (aşamada) ve son iki kişiliklerde sözkonusu olmaktadır.

Buna göre, "halîfe" kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm istilâhındaki tanımını şöyle yapmak mümkün olacaktır:

Halîfe, çoğulu Hulefâ veya Halâ'if; yeryüzünde (arzda) fesâdın (bozukluğun) hâkim olduğu bir zamanda, Allah'a inanıp, sâlih amel işleyenlerden, herhangi bir şekilde, ister Allah'ın doğrudan azâb etmesi, isterse kendisine inanmışlarla savaş ettirmesi neticesinde, yeryüzüne islâhın rucû', yani düzeltmenin dönüşü ile, öncekilerin yerine geçip, yeni emir ve nehiyler yüklenerek, bunları Allah'ın istediği gibi yerine getiren kimse veya kimselerdir.

Bu tanımlamadan da anlaşılacağı gibi, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "halîfe" kelimesine, Allah'ın yeryüzündeki "vekîl"i veya "nâib"i anlamlarını vermek ve bunu bütün insanlığa şâmil kılarak, her insanın yeryüzünde Allah'ın vekîli ve nâibi olduğunu söylemek, Kur'ân-ı Kerîm'e uygun düşmemektedir; zirâ bu şekildeki tanımlama, "İşlere Allah'ın vekîl edilmesi", "Allah'ın ne güzel bir vekîl" olduğu âyetlerinde bildirilen "insanda vekîllığın kalktığı durumları" içermediği gibi, Nemrûd'ları, Fir'avn'ları, Calut'ları ve Ebû Cehil'leri de, Allah'ın yeryüzünde birer vekîl ve nâibleri kılıp, yaptıklarını Allah'ın emirlerinin uygulayıcısı şeklinde ma'sum göstererek, Ahiret'te Cehennem'i sadece İblîs'e hâs kılma yalınışlığına düşürür.

SUYÛTÎ,
"SİHÂMU'L-İSÂBE FÎ'D-DA'AVÂTÎ'L-MÛSTECÂBE"
(MAKBUL DUALARLA İLGİLİ HADİSLER)

Çeviren : Dr. Yusuf Ziya KESKİN *

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Dua, insanın yaratılış mayasında var olan bir duygudur. Onunla Allah'ın katında değer kazanır, olgunluğa, huzura ve mutluluğa ulaşır ve Allah'ı hoşnut eder. Yüce Allah Furkân sûresi 77. âyette şöyle buyuruyor: "(Rasûlüm) de ki: (Kulluk ve) yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin." İnsan dua ile kendini güven içerisinde bulur ve Allah'a yakınlık hisseder.

Gâfir sûresi 60. âyette de: "Bana dua edin, size icabet edeyim." buyurularak insan duaya davet edilmekte ve duanın kabul edileceği bildirilmektedir. Her şey Allah'ın kudret elinde olduğu için insan onu her fırsatta hatırlamalı ve ona yönelmelidir.

Bakara sûresi 186. âyette ise: "Kullarım sana, beni sorduğu vakit, de ki, ben her halde yakıным. Dua edenin duasını bana dua ettiği anda işitir, ona karşılık veririm. O halde kullarım da benim davetime uysunlar ve bana inansınlar, umulur ki doğru yolu bulurlar." buyurlamaktadır.

Dua iki çeşittir. Biri fiille yapılan dua, diğeri ise sözle yapılan duadır. Fiille yapılan dua, bir işin olması veya olmaması için gerekli çalışmayı yapmaktır. Buğdayı ekip gübre ve su vermek gibi.

Sözle yapılan dua ise, yine bir işin olması veya olmaması için dile ile Allah'a yalvarmaktadır.

Bu iki çeşit duanın beraberce yapılması, duanın kabul olmasında daha etkiliidir.

Duanın kabul olması için bazı şartlar gerekmektedir. Öncelikle dua, ibadet maksadıyla yapılmalıdır. Samimi duygularla Allah'a yalvarmalı ve duanın sonuçları birinci hedef olarak düşünülmemelidir. İnsan duayı sırf kendi arzularını gerçekleştirmek için yaparsa, duadaki ihlas ortadan kalkar ve dua kabul olmaz.

Dua kelime ve dilde kalmamalı, kalb ve ruhta yankı bulmalı ve bir geriklim ve teslimiyetin sonunda ifade edilmelidir.

Dua sadece sıkıntılı anlarda ve günah işlendiğinde başvurulacak bir yol

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilimdalı Araştırma Görevlisi

değildir. Dua ibadet olduğu için bilhassa mutlu zamanlarda yapılmalıdır.

Duanın kabul olması için sabırlı olmalı ve acele edilmemelidir. Peygamberimiz bir hadîslerinde şöyle buyuruyor: "Dua ettim de duam kabul olmadı diyerek acele etmezseniz duanız kabul olur"¹.

Yapılan her dua, istenildiği şeklide kabul olmayabilir. Bunun sebebi, ya duanın kabulü için en uygun zamanın henüz gelmemiş olması, ya ihlasın bulunmaması, ya istenen şeyin zulmü içermesi, ya da istenilen şeyin âhirette verilmek üzere tehir edilmesidir. Yüce Allah ezel ve ebedi en iyi bildiğinden, insan için en uygun olacak şekilde duayı kabul eder.

Ayrıca duanın kabul olmasında şu dört husus önem arz etmektedir: Dua eden, dua vakti, dua edilen yer ve dua lafızlarıdır.

Hadîs kitaplarında, yukarıdaki hususlarla ilgili olarak çeşitli rivâyetler bulunmaktadır. Tercüme etmeye çalıştığımız Suyûtî'nin "Sihâmu'l-İsâbe fi'D-Da'avâti'l-Müstecâbe" Makbul Dualarla İlgili Hadîsler adlı kitabı da bu özelliklere dair olup hadîs kitaplarından derlenmiş bir eserdir. Bu eser, 4 bölüm ve bir sonuç olarak düzenlenmiştir.

Birinci Bölüm: Dua edenin önemi,

İkinci Bölüm: Dua vakitleri,

Üçüncü Bölüm: Duann yapılacağı yerler,

Dördüncü Bölüm: Bazı örnek duaları ihtiva etmektedir.

Suyûtî, kaydettiği hadîslerin kaynağını genellikle musannıf ismi olarak vermiş, bazı hadîslerin kaynağında ise musannıf ve eserinin ismini açıkça belirtmiştir. Bu eserde toplam 92 hadîs derlenmiştir. Eser 1403/1982 yılında Medîne'de yayımlanmıştır.

Amacımız bu küçük eseri kültürümüze kazandırmak ve dua ederken nelere dikkat edilmesi gerektiğini, Peygamberimizin hadîslerinden öğrenerek duadaki hedefe ulaşmaktır.

EBU'L-FADL CELÂLUDDİN es-SUYÛTÎ

(ö. 911/1505)

Kısa bir ömürde yüzlerce eser meydana getiren ve böylece haklı bir şöhrete ulaşan Suyûtî, kendi hal tercemesini hayatta iken yazan nadir şahsiyetlerden biridir.

Şimdi Suyûtî'nin hayatını Hüsnu'l-Mühâdara adlı eserinden kendi ağzı ile dinleyelim²:

"Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Sâbıkuddîn b. el-Fahr Osmân b. Nâziruddîn Muhammed b. Şeyfuddîn Hadır b. Necmuddîn Ebu's-Salâh Eyyûb b. Nâsiruddîn Muhammed b. eş-Şeyh Hemmâmuddîn el-

1 Buhârî, Da'avât 22; Müslim, Zikir 90, 91; Ebû Dâvût, Zikir 23; Tirmizî, Da'avât 12; Ibn Mâce, Dua 7; Muvatta', Kur'ân 29; Ahmed b. Hanbel, II, 487.

2 Suyûtî'nin hayatı ile ilgili bilgiler mezkur, kitabından kısaltılarak alınmıştır.

Hemmâm el-Hudayrî el-Esyûtî.

Doğumum (Kâhire'de) 489/1445 yılı receb ayının ilk günlerinde bir pazar gecesi akşamdan sonraya rastlar. (küçük yaşta babamı kaybettim ve) yetim olarak büyüdüm. Henüz sekiz yaşına varmadan Kur'ân'ı ezberledim. Sonra el-Umde, Minhâcu'l-Fıkh ve'l-Usûl ve Elfiyetu İbn Mâlik'i ezberledim ve böylece ilim yolunca girdim. 864/1459 yılı başlarında fıkıh ve nahvi bir çok âlimden istifade ederek öğrenmeye başladım. 866/1461 yılında ise arapça öğretmeye ve kitap yazmaya başladım. İlk te'lif ettiğim eser, Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmeledir.

Fıkhı, Şeyhulislam Sirâcuddîn el-Bulkînî'den öğrendim. O ölünce, oğlunun derslerine katıldım ve ders ve fetve verme konusunda icazeti ondan aldım.

Hadîs ve arapçayı, hocamız Takıyyuddîn eş-Şiblî'den; derslerine dört yıl devam ederek öğrendim.

14 yıl hocamız Muhyiddîn el-Kâficî'nin derslerine katıldım. Ondan, tefsir, usûl, arapça ve me'ânî öğrendim ve bu konularla ilgili icazet aldım.

Yazmış olduğum eser sayısı 300'e yaklaştı.

Şam, Hicâz, Yemen, Hind ve Mağrib gibi yerlere seyahatler yaptım. Hac görevimi ifâ ederken, zenzem suyunu; fıkhıta Sirâcuddîn el-Bulkînî, hadîste de İbn Hacer'in mertebesine ulaşmak niyetiyle içtim.

371/1466 yılı başında fetva vermeye, 872/1467 yılında da hadîs yazdırmaya başladım.

Yedi ilimde derin bilgi sahibi oldum. Bu ilimler de: Tefsîr, hadîs, fıkıh, nahiv, me'ânî, beyân ve bedî'dir.

Fıkhın dışındaki ilimlerde hocalarımın hepsini geçtim. Bu yedi ilmin dışında usûl-i fıkıh, kıyas, sarf, yazı yazma, teressül (harflerin mahreçlerine ve medlerine riayet etme), feraiz, kıraat ve tıb sahasında da bilgi sahibi oldum. Matematik ise bana zor gelen ilimlerden biriydi.

Bunları övünmek için değil, bilakis Allah'ın bir lütfu olarak söylüyorum.

Gençlik gitti, saçlar ağarmaya başladı ve ömrün en güzel günleri geride kaldı.

Hocalarımın sayısı 150 civarında idi. Çalışmalarımda rivâyetten çok, dirayetle meşgul oldum."

İşte Suyûtî bu şekilde hayatını anlatmaya çalışmıştır. O kötü söz ve işlerden uzak, cömret, sâlih ve müttakî biriydi. Menfaat için yöneticilere dalkavukluk etmez ve onların kapısına gitmezdi. Kendi rızıkına kanaat eder, başkasının malına göz dikmezdi.

Emîr ve vezîrler onu ziyaret eder ve çeşitli hediyeler getirirlerdi. Fakat o, hediyelerini geri çevirirdi.

Ömrü boyunca ilimle meşgul olan Suyûtî 61 yıl 10 ay 18 gün yaşadıktan sonra 911 yılı cumâdelûlâ ayının 19'unda (Ekim 1505) cuma gecesi Kâhire'de vefat etti. Allah rahmet eylesin.

Suyûti'nin Önsözü

Hamd, kendisine yalvarının yalvarmasını boşa çıkarmayan ve dua edenin duasını geri çevirmeyen Allah'a mahsustur.

Salât ve selâm efendimiz Muhammed (s. a.)'e, onun soyundan gelenlere ve değerli ashâbına olsun.

Bu kitapçık, makbul dualarla ilgilidir. Makbul olma, ya dua edende bulunan güzel bir vasıftan, ya vakit veya mekanın faziletinden, ya da hadîs-i şeriflerde vârid olan duanın şerefinden ötürüdür.

Bu kitapçığı "Sihâmu'l-İsâbe fi'd-Da'avâti'l-Müstecâbe" "Makbul Dualarla İlgili Hadîsler" diye isimlendirdim. Bu vesileyle Allah'tan yardım diliyorum.

Eseri 4 bölüm üzere ve güzel ve uğurlu bir sonuç kısmı halinde tertib ettim

Celâhuddîn es-Suyûti

BİRİNCİ BÖLÜM DUA EDENLE İLGİLİ HADİSLER

1- Ebû Hüreyre'den : Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Üç dua vardır ki, onların kabul olduğu hususunda şüphe yoktur: Mazlumun duası, yolcunun duası ve anne-babanın çocuğuna duası."

Hadîsi Buhârî (el-Edeb adlı eserinde), Ebû Dâvûd ve Tirmizî kaydetti.

2- Yine Ebû Hüreyre'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Günahkar da olsa mazlumun duası kabul olur. Onun günahı ise kendisinedir."

Hadîsi Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr hasen³ bir kaydetti.

Ahmed b. Hanbel'in, Enes (b. Mâlik) yoluyla rivâyet ettiği bir başka hadîste ise "kâfir de olsa" lafzı vardır.

3- Ümmü Hakîm'den⁴: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Babanın (çocuğuna) duası Allah'ın katına ulaşır."

Hadîsi İbn Mâce kaydetti.

4- Ebû Hüreyre'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Üç kimse vardır ki, duaları reddedilmez: İftar vaktindeki oruçlu, âdil devlet başkanı ve mazlûm."

Hadîsi Tirmizî kaydetti.

5- Yine Ebû Hüreyre'den: O: Rasûlullah (s. a.)'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etti:

"Üç kimse vardır ki, Allah dualarını geri çevirmez: Allah çokça zikreden,

3 Hasen: Senedinde yalan söylemekle itham edilmiş hiç bir kimse bulunmamakla beraber şazz da olmayan ve benzeri, diğer tariklerden rivâyet edilmiş olan hadise denir. (Çeviren)

4 Ümmü Hakîm el-Huzâ'iyye (r. a.), hicret eden sahabiyyelerden olup Vedâ'nın kızıdır.

mazlûm ve âdil devlet başkanı."

Hadîsi Beyhakî **Şu'abu'l-İmân** adlı eserinde kaydetti.

6- Sevbân'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Dört kimse vardır ki, duaları kabul olunur: Âdil devlet başkanı, gıyabında (müslüman) kardeşine dua eden, mazlûm ve çocuğuna dua eden."

Hadîsi Ebû Nu'alm **Hilyetu'l-Evliyâ'** adlı eserinde kaydetti.

7- İbn Abbâs'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Kendileri ile Allah arasında perdenin olmadığı iki dua vardır: Mazlûmun duası ve kişinin, gıyabında (müslüman) kardeşine duası."

Hadîsi Taberânî **Mu'cemu'l-Kebîr** adlı eserinde kaydetti.

8- Abdullah b. Amr'dan: O, Nebî (s. a.)'nin şöyle buyurduğunu rivâyet etti:

"Duanın en çabuk kabul olunanı, başkasına gıyaben yapılan duadır."

Hadîsi Buhârî (el-Edeb adlı eserinde), Ebû Dâvûd ve Tirmizî kaydetti.

9- Ebu'd-Derdâ'dan: Dedi ki: Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Bir müslümanın gıyaben müslüman kardeşi için yaptığı dua makbuldür. Dua edenin başı ucunda görevli bir melek vardır. O, müslüman kardeşine her hayır duada buldukça melek: 'Âmîn. Dua ettiğinin misli sana da olsun.' der."

Hadîsi Buhârî (el-Edeb adlı eserinde) ve Ahmed b. Hanbel kaydetti.

Sunâbihî yoluyla gelen rivâyette ise O, Ebû Bekr es-Sıddîk'in şöyle dediğini işitti:

"Allah yolunda kardeş olanın (müslüman kardeşine) duası makbuldür."

Bu rivâyeti Buhârî el-Edeb adlı eserinde kaydetti.

10- İmrân b. Hüseyin'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Müslümanın müslüman kardeşine gıyaben yapmış olduğu dua reddedilmez."

Hadîsi Bezzâr kaydetti.

11- İbn Abbâs'dan: Dedi ki: Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Beş dua vardır ki, kabul olunur. Bunlar da; hakkını alıncaya kadar mazlûmun, dönünceye kadar hacı adayının, yine dönünceye kadar gâzînin, iyileşinceye kadar hastanın ve gıyaben müslüman kardeşine dua eden kimsenin duası. Bunların en çabuk kabul olunanı, müslümanın gıyaben müslüman kardeşine yaptığı duadır."

Hadîsi Beyhakî **Şu'abu'l-İmân** adlı eserinde kaydetti.

12- Abdullah b. Abbâs'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Sizden biriniz ihrama girince; duasında 'Âmîn' desin. Allah'm! Beni bağışla, dediğinde yine 'Âmîn' desin. Hayvanlara ve insanlara lanet etmesin çünkü duası makbuldür. Kim kadın-erkek bütün mü'minlere umûmî olarak dua ederse, duası kabul olunur."

Hadîsi Deylemî kaydetti.

13- Ebû Hüreyre'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Hacılar ve umre yapanlar, Allah'ın konuğudurlar. Allah'a dua ederlerse,

duaları kabul olunur. Allah'dan af dilerlerse, Allah affeder."

Hadîsi İbn Mâce kaydetti.

14- İbn Ömer'den: O, Nebî (s. a.)'nin şöyle buyurduğunu rivâyet etti:

"Allah yolunda savaşan, hacı ve umre yapan, Allah'ın konuklarıdır. Allah onları davet etti ve onlar da Allah'ın davetine icabet ettiler, O'ndan istediler ve Allah da onlara verdi."

Hadîsi İbn Mâce kaydetti.

Bezzâr'ın Câbir yoluyla kaydettiği bir başka hadîs de bunun gibidir.

15- Ebû Hüreyre'den: O, Nebî (s. a.)'nin şöyle buyurduğunu rivâyet etti:

"Üç kimse vardır ki, dualarını reddetmemeyi Allah, kendi üzerine gerekli kılmıştır: İftar edinceye kadar oruçlu, hakkını alıncaya kadar mazlûm ve dönüncüye kadar yolcu."

Hadîsi Bezzâr kaydetti.

16- İbn Ömer'den: O, Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Oruçlunun iftar vaktinde yaptığı dua makbuldür."

Hadîsi Nesâî kaydetti.

17- Yine İbn Ömer'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Hastayı ziyaret ettiğinde ona, sana dua etmesini söyle. Çünkü hastanın duası, meleklerin duası gibidir."

Hadîsi İbn Mâce kaydetti.

18- Ebu'd-Derdâ'dan: Şöyle dedi: "Hastalığa yakalanmış mü'minin duasından istifade et."

Bu rivâyeti Sa'îd b. Mansûr Sünen adlı eserinde kaydetti.

19- Selmân'dan merfû⁵ olarak şöyle rivâyet edildi: "Musibete uğrayan kimsenin duası makbuldür."

Hadîsi Deylemî kaydetti.

20- Enes'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Hastaları ziyaret ediniz ve onlara, size dua etmelerini söyleyiniz. Çünkü hastanın duası makbuldür ve günahları da bağışlanmıştır."

Hadîsi Taberânî **Mu'cemu'l-Evsât** adlı eserinde, Beyhakî de **Şu'abu'l-İmân** adlı eserinde kaydetti.

21- İbn Abbâs'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Hastanın duası iyileşinceye kadar reddedilmez."

Hadîsi İbn Ebi'd-Dünyâ ve Beyhakî kaydetti.

22- Ebû Hüreyre'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Üzüntü ve sıkıntılı anlarda duasının kabul olunmasını isteyen kimse, bolluk ve saadet zamanlarında çokca dua etsin."

Hadîsi Tirmizî ve Hâkim kaydetti.

23- İbn Ömer'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Duasının kabul olmasını ve sıkıntısının gitmesini isteyen, zor durumda

5 Merfû: Senedi nasıl olursa olsun, Rasûlullah (s. a.)'a sarâhaten veya hükmen nisbet hadise denir. (Çeviren).

olan kimsenin sıkıntısını gidersin."

Hadîsi Ahmed (b. Hanbel) kaydetti.

24- Ebû Hüreyre'den merfû olarak şöyle rivâyet edildi: "Sıkıntıya düşmüş olan kimsenin bedduasından sakınınız."

Hadîsi Deylemî kaydetti.

25- Enes'den: O, Nebî (s. a.)'nin şöyle buyurduğunu rivâyet etti:

"Allah, saç-ı sakalı ağarmış bir müslümanın, eğer o, sünnete bağlı ve hakka yönelmiş ise, istediği şeyi vermemekten haya eder."

Hadîsi Taberânî Mu'cemu'l-Evsât adlı eserinde çok zayıf⁶ olmayan bir senedle kaydetti.

26- İbn Ömer'den merfû olarak şöyle rivâyet edildi: "Kendisine ihsan edilenin ihsan edene duası reddedilmez."

Hadîsi Deylemî kaydetti.

27- Ebû Umâme'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Kur'ân hâfızının kabul olunan bir duası vardır. O duayı yapar ve duası kabul olunur."

Hadîsi Beyhakî Şu'abu'l-İmân adlı eserinde kaydetti.

28- Habîb b. Mesleme el-Fihri'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.)'ı şöyle söylerken eşittim:

"Bir cemaat toplanır, onlardan bazıları dua eder ve bazıları da âmîn derse, muhakkak Allah onların dualarını kabul eder."

Hadîsi Hâkim kaydetti.

29- Enes'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Üç kişi biraraya gelir de dua ederlerse, muhakkak Allah, onların ellerini geri çevirmemeyi kendi üzerine gerekli kılar."

Hadîsi Ebû Nu'aym Hilyetu'l-Evliyâ' adlı eserinde kaydetti.

30-Tâvûs'dan şöyle rivâyet edildi: "Adamın biri ona, 'Benim için Allah'a dua et.' dedi. Tâvûs da, 'Kendin için Allah'a dua et, çünkü O, sıkıntıda olan bir kimse dua ettiğinde, onun duasını kabul eder.' dedi."

İKİNCİ BÖLÜM DUANIN VAKİTLERİ İLE İLGİLİ HADİSLER

31- Sehl b. Sa'd'dan merfû olarak şöyle dediği rivâyet edildi: "İki saat vardır ki, o saatlerde göğün kapıları açılır ve dua edenin duasının reddedildiği az olur: Ezan okunduğunda ve Allah yolunda savaş için saf tutulduğunda."

Hadîsi Buhârî el-Edeb adlı eserinde kaydetti.

32- Yine Sehl b. Sa'd'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"İki dua vardır ki, geri çevirilmez: Ezan okunduğunda ve savaş sırasında

6 Zayıf: Sahih ve hasen hadisin şartlarından birini veya birkaçını tатаşımamakla beraber uydurma olduğu da söylenmeyen hadise denir. (Çeviren)

insanlar birbirinin boğazına sarıldığında yapılan dua."

Hadîsi Hâkim el-Müstedrek adlı eserinde kaydetti.

33- Enes'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Ezanla kâmet arasında yapılan dua makbuldür."

Hadîsi Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Hakim kaydetti.

34- Ebû Umâme'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Müezzin ezan okuduğunda gök (kapıları) açılır ve dua kabul olunur. Bir kimseye sıkıntı veya üzüntü gelirse, (dua etmek için) müezzinin ezan okumasını gözetsin ve söylediklerini tekrarlasın. Sonra: اللهم رب هذه الدعوة التامة الصادقة المستجابة، المستجاب لها، دعوة الحق وكلمة التقوى، Ey takva kelimesinin ve hak davetinin Rabbi ve davetine itaat edilen, bu makbul, doğru ve üstün davetin Rabbi olan Allah'm! Bizleri bu davet üzere dirilt ve öldür. Bizleri diri ve ölü iken bu davet ehlinin seçkinlerinden eyle." desin ve ihtiyacını Allah'dan istesin."

Hadîsi Hâkim kaydetti.

35- Câbir'den: Dedi ki: Nebî (s. a.)'yi şöyle söylerken işittim:

"Gecede öyle bir saat vardır ki, müslüman bir kimse o saate denk gelir de Allah'dan dünya ve âhiretle ilgili hayırlı bir şey isterse, muhakkak Allah ona istediğini verir. Bu, her gece için böyledir."

Hadîsi Müslim kaydetti.

36- İbn Abbâs'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.), gecenin son üçte biri hakkında şöyle buyurdu:

"O vakitte melekler hazır bulunur ve yapılan dua kabul olur."

Hadîsi Tirmizî ve Hâkim kaydetti.

37- Osmân b. Ebi'l-Âs es-Sakaffî'den: Dedi ki: Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Gece yarısı sema kapıları açılır ve bir münâdî şöyle seslenir: 'Yok mu dua eden, duası kabul olunsun, yok mu isteyen, istediği verilsin, yok mu sıkıntıya düşen, sıkıntısı giderilsin.' Hiç bir müslüman yoktur ki dua etsin de, Allah onun duasını kabul etmesin. Ancak zinâkar kadın ve haksızlık eden vergi me'muru müstesnadır."

Hadîsi Taberânî sahîh⁷ bir senedle kaydetti.

38- İbn Ömer'den: Dedi ki: "Adamın biri Rasûlullah (s. a.)'a şöyle sordu: 'Dua, gecenin hangi saatinde daha çok kabul olur?' Rasûlullah (s. a.) da: 'Gecenin son bölümünün ortasında.' buyurdu."

Hadîsi Bezzâr ve sahîh bir senedle Taberânî kaydetti.

39- Ebû Umâme'den: O, Rasûlullah (s. a.)'ın şöyle buyurduğunu rivâyet

7 Sahîh: Senedinin başından sonuna kadar güvenilir râvîlerin birbirinden rivâyet ettiği, sazz ve muallel olmayan muttasıl merfû hadîse denir. (Çeviren)

etti:

"Sema kapıları açılır ve dört yerde dua kabul olur: Allah yolunda olarak (düşmanla) karşılaşıldığında, yağmur yağdığı anda, namaz için kâmet getirildiğinde ve Ka'be görüldüğünde."

Hadîsi Taberânî zayıf bir senedle kaydetti.

40-Âişe'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Müslüman kul için üç vakit vardır ki, o vakitlerde dua ettiğinde, silâ-i rahmi kesmeyi ve günah işlemeyi istemedikçe, muhakkak duası kabul olunur: Müezzin namaz için ezanı okuyup bitirinceye, savaşta iki ordu birbiriyle karşılaşır da Allah, onların arasındaki hükmünü verinceye ve yağmur yağıp kesilinceye kadar."

Hadîsi Ebû Nu'aym Hilyetu'l-Evliyâ' adlı eserinde kaydetti.

41- Atâ'dan: Şöyle dedi: "Üç vakit vardır ki, sema kapıları o vakitlerde açılır. Sizler dualı o vakitlerde yapmaya çalışınız: Ezan okunduğunda, yağmur yağdığı anda ve iki ordu karşı karşıya geldiğinde."

Hadîsi Sa'îd b. Mansûr kaydetti.

42- Abdullah b. Ebî Evfâ'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Gölgeler çekildiğinde (akşamleyin) ve rüzgarlar estiğinde, ihtilaçlarınızı Allah'a arzediniz. Çünkü bu vakitler Evvâbîn (çok tövbe edenler)'in saatidir."

Hadîsi Ebû Nu'aym Hilyetu'l-Evliyâ' adlı eserinde kaydetti.

43- Sehl b. Sa'd'dan: Dedi ki: Nebî (s. a.), güneş gökyüzünün ortasından batıya doğru bir mızrak boyu meyledince kalktı ve dört rekat namaz kıldı. 'Ey Allah'ın Rasûlü: Bu ne namazıdır?' dedim. Şöyle dedi: 'Kim bu dört rekat namazı kılsa, muhakkak gecesini ibadetle geçirmiş gibi olur. Bu saatte sema kapıları açılır ve dua kabul olunur.'

Hadîsi Ebû Nu'aym Hilyetu'l-Evliyâ' adlı eserinde kaydetti.

44- Ebû Hüreyre'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) cuma gününden bahsetti ve şöyle dedi:

"Bu günde öyle bir saat vardır ki, namaz kılarken ona tevafuk eden müslüman bir kul, Allah'dan bir şey isterse, muhakkak Allah ona verir."

Hadîsi Buhârî ve Müslim kaydetti.

45-Abdulmuttalib b. Abdillâh b. Hantab'dan: Dedi ki: Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Arefe günü yapılan dua, duanın en faziletlielerindedir."

Hadîsi Sa'îd b. Mansûr Sünen adlı eserinde kaydetti.

46- Ebû Umâme'den merfû olarak şöyle rivâyet edildi: "Beş gece vardır ki, o gecelerde dua reddolunmaz: Receb ayının ilk gecesi, şa'bân ayının onbeşinci gecesi, cuma gecesi ve Ramazan ve Kurban bayramının ilk gecesi."

Hadîsi Deylemî kaydetti.

Yukarıdakine benzer bir başka hadîs de İbn Ömer'den merfû olarak rivâyet edilmiştir. Bu rivâyet Abdurrazzâk, el-Musannef adlı eserinde, Beyhakî de Şu'abu'l-İmân adlı eserinde kaydetti.

47- Şâfiî'den: O "Beş gecede dua kabul olunur" dendiği bize ulaştı," dedi

ve yukarıdaki hadisin benzeri rivâyet etti.

Bu rivâyeti Beyhâkî Şu'abul İmân adlı eserinde kaydetti.

48- Uhâdeb es-Sâmi'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) Ramazan ayının yaklaştığı bir gün şöyle buyurdu:

"Size bereket ayı geldi. O ayda rahmet meri hatalar affedilir ve dualar kabul olunur."

Hadîsi Taberânî kaydetti.

Yine Taberânî Mu'cemu'l-Eysât adlı eserinde Ömer b. el-Hattâb'dan rivâyet edilen şu hadîsi de kaydetti: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Ramazanda Allah'ı zikreden affedilir ve Allah'dan bir şey isteyen mahrum kalmaz."

49- Enes'den: Dedi ki: Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Kur'an'ı hatmettikten sonra (yapılan) dua makbuldür."

Aynı hadîs başka bir tarikten şu ifadelerle rivâyet edildi:

"Kur'an hatmedilince (yapılan) dua kabul olunur ve (hatmedene) cennette bir ağaç verilir."

Her iki rivâyeti de Beyhâkî Şu'abul İmân adlı eserinde kaydetti.

50- Eyyüb es-Sahtiyânî'den: Şöyle dedi: "كل من عليا فان" Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacak." âyeti okunduğunda duanın kabul olacağına dair bilgi bize ulaştı.

Hadîsi Ebû Bekr b. Ebyad meşhur cüzünde kaydetti.

51- Ebû Bekr b. Ebyad şu hadîsi de kaydetti: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Her kim farz bir namazı kılarsa, onun için makbul bir dua vardır."

52- Ebû Mûsâ'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Allah'a arzedeceği bir ihtiyacı olan kimse, (o ihtiyacının giderilmesi için) farz namazdan sonra dua etsin."

Hadîsi İbn Asâkir, el-Haccâc'ın hal tercemesini anlatırken kaydetti.

53- İbn Abbas'dan: Dedi ki: Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Ben rükû ve secde halinde iken Kur'an okumaktan nehyedildim. Rükûda Rabbinizi ta'zîm edin, secdeye ise dua etmeye çalışın; zirâ (o vakit), duanızın kabul olmasına layık (bir vakit) tir."

Hadîsi Müslim kaydetti.

54- İbn Ömer'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Kul dua etme imkanı bulunca Rabbine dua etsin. Çünkü Yüce Allah (duayı) kabul eder."

Hadîsi Timizî kaydetti.

55- Hâlid el-Hazzâ'dan: Dedi ki: İsâ (s. a.) şöyle buyurdu:

"(Allah korkusundan) titrediğiniz ve (Allah için) gözyaşı döktüğünüz zamanlarda dua ediniz."

Hadîsi Ahmed (b. Hanbel) **Kitâbu'z-Zühd** adlı eserinde kaydetti.

56- Ebû Rehem es-Sem'î'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu: "Duanın kabul olduğu vakitlerden biri de, aksırma ânıdır."

Hadîsi Taberânî hasen bir senedle kaydetti.

57- Ahmed (b. Hanbel) şöyle dedi: Bize el-Velîd b. Müslim anlattı, dedi ki: Yezîd b. Ebî Meryem'i işittim, dedi ki: Ebû İdrîs el-Havlânî'yi şöyle söylerken işittim: Mu'âz b. Cebel dedi ki: "Sen, İakırdıya dalan birtakım kimselerle oturur da onların gaflete daldığını görürsen, Rabbine yönelip dua et."

el-Velîd dedi ki: Bunu Abdurrahmân b. Yezîd b. Câbir'e söyledim. Şöyle dedi: Evet, Bana Ebû Talha Hâkim b. Dînâr anlattı ki ashâbın beyanlarına göre, o dua makbuldür. Onlar şöyle söylerlerdi: Sen insanları gaflet içerisinde gördüğün vakit, Rabbine yönelip dua et."

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DUA EDİLECEK YERLERLE İLGİLİ HADİSLER

58- Câbir b. Abdîllah'dan: Şöyle dedi: Rasûlullah (s. a.) şu mescide, yani Fetih mescidinde pazartesi, salı ve çarçamba günleri dua etti de duası çarçamba günü iki namaz arasında kabul olundu."

Câbir dedi ki: Önemli bir işim olduğu namaz⁹ bu saati araştırıyor ve çarçamba günü iki namaz (öğle-ikindi)¹⁰ arasında o saatte dua¹⁰ ediyorum da duam kesinlikle kabul oluyordu.

Hadîsi Buhârî (el-Edeb adlı eserinde), Ahmed b. Hanbel ve sahih bir senedle Bezzâr kaydetti.

59- İbn Abbâs'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Hacer-i Esved ile Makâm-ı İbrâhîm arasındaki yer Mültezem'dir. Hasta olan bir kimse orada dua ederse şifa bulur."

Hadîsi Taberânî kaydetti.

60- İbn Abbâs'dan: Şöyle dedi: "Mültezem, Hacer-i Esved ile Ka'be kapısı arasındadır. Her kim oroda Allah'dan bir şey isterse, muhakkak Allah ona verir."

Hadîsi Sa'îd b. Mansûr ve Beyhakî kaydetti.

61- Rab'â b. Vakkâs'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Üç yer vardır ki, kulum duası o yerlerde geri çeririlmaz: Çölde, Allah'dan başka kimsenin kendisini görmediği adam, (Allah yolunda savaşan) bir grupla beraber olup, arkadaşları kaçtığı anda kendisi kaçmayarak sebat eden ve gecenin son kısmında (ibadet için) kalkan."

9 Bu ifadedden sonra şöyle bir rivâyet nakledilmektedir: "O saati gözetir ve o saatte dua ederim de duamın kabul olduğunu anlardım. "Bu rivâyeti es-Semhûdî, **el-Hulâsâ** adlı eserinde, güvenilir ravilerin Câbir'den rivâyeti olarak Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inden nakletmiştir.

10 İki namazın, öğle ve ikindi namazı olduğunu el-Halebî Sîre adlı eserinde belirtmiştir.

Hadîsi Ebû Nu'am Ahbâru's-Sahâbe (Ma'rifetu's-Sahâbe) adlı eserinde kaydetti.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÖRNEK DUALARLA İLGİLİ HADİSLER

62- Enes'den: Dedi ki: Nebî (s. a.) ile beraberdim. Adamın biri şöyle dedi: "Ey semaları eşsiz yapan, diri ve ezelden ebede kâim, dâim ve var olan Allah: Ben senden istiyorum. Bunun üzerine Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"O adamın ne ile dua ettiğini biliyor musunuz? Nefsin kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki o, Allah'a; kendisiyle dua edildiğinde duanın kabul olunduğu ismiyle dua etti."

Hadîsi Buhârî el-Edeb adlı eserinde kaydetti.

63- Yine Enes'den: Dedi ki: Nebî (s. a.) ile beraberdik. Adamın biri namaz kılıyordu. Rükû ve secde yapıp teşehhüde bulununca dua etti ve duasında şöyle dedi: "Allah'm! Ben; hamdin yalnız sana mahsus olması, senden başka ilah olması ve senin, göklerin ve yeryüzünün eşsiz yaratıcısı olman dolayısıyla senden istiyorum. Ey izzet, heybet ve ihsan sahibi! Ey diri ve ezelden ebede kâim, dâim ve var olan (Allah)! "Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Muhakkak ki o, Allah'a; Kendisiyle dua edildiğinde kabul ettiği ve istenildiğinde verdiği ism-i a'zâmî ile dua etti."

Hadîsi Hâkim kaydetti.

64- Yine Enes'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) adamın birini şöyle söylerken işitti: "Allah'm! Ben; hamdin yalnız sana mahsus olması, senden başka ilah olması, senin merhametli, ihsanı bol ve göklerin ve yeryüzünün eşsiz yaratıcısı olman dolayısıyla senden istiyorum, Ey izzet, heybet ve ihsan sahibi! Ey diri ve ezelden ebede kâim, dâim ve var olan (Allah)! Senden cenneti istiyör ve ateşten sannna sığınmıyorum. "Bunun üzerine Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Muhakkak ki o, Allah'a; Kendisiyle dua edildiğinde kabul ettiği ve istenildiğinde verdiği ismiyle dua ediyordu."

Hadîsi Hâkim kaydetti.

65- İbn Abbâs'dan: Şöyle dedi: Bir kimse keder, üzüntü ve sıkıntıya maruz kalır veya âmirden korkar da şu duayı yaparsa, duası kabul olunur: "Allah'm! Ben; hamdin yalnız sana mahsus olması, senden başka ilah olması, senin merhametli, ihsanı bol ve göklerin ve yeryüzünün eşsiz yaratıcısı olman dolayısıyla senden istiyorum, Ey izzet, heybet ve ihsan sahibi! Ey diri ve ezelden ebede kâim, dâim ve var olan (Allah)! Senden cenneti istiyör ve ateşten sannna sığınmıyorum. "Bunun üzerine Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

قدير على كل شيء قدير "Allah'm! Senden başka ilah olmaması, yedi kat göğün ve arş-ı azîm (en yüksek gök)'in Rabbi olman dolayısıyla senden istiyorum. Yine senden başka ilah olmaması, yedi kat gök ve yedi kat yerin ve içindekilerin Rabbi olman hasebiyle senden istiyorum. Sen her şeye Kâdisin." (de) ve sonra Allah'dan ihtiyacımı iste."

Hadîsi Buhârî el-Edeb adlı eserinde kaydetti.

66- Büreyde'den: Dedi ki: Nebî (s. a.) adamın birini şöyle söylerken işitti: اللهم إني أسألك بأنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت، الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد "Allah'm! Senin -kendisinden başka ilah olmayan- Allah, Bir ve -doğmamış, doğurmamış ve kendisine hiçbir şeyin denk olmadığı- Samed (Her şeyin Allah'a muhtaç olması, onun hiç bir şeye muhtaç olmaması) olman dolayısıyla senden istiyorum." Bunun üzerine Nebî (s. a.) şöyle buyurdu:

"Muhakkak ki sen, Allah'dan; kendisiyle istediğinde verdiği ve dua edildiğinde kabul ettiği ism-i a'zâmı ile istedin."

Hadîsi Hâkim kaydetti.

67- Âişe (r.a.)'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Kul dör defa "Ya Rab, Ya Rab" derse, Allah: "Evet kulum, iste, sana verilsin." der.

Hadîsi Ebu's-Şeyh (es-Sevâb adlı eserinde) ve Bezzâr kaydetti. Deylemî de eserinde, Câbir'den rivâyet edilen benzer bir hadîsi kaydetti.

68- Enes'den: Dedi ki: Nebî (s. a.) bir gün, fecirle güneşin doğuşu arasındaki vakitte Âişe'nin yanına gitti. Âişe: Ya Rasûlullah! Kendisiyle dua edildiğinde duanın kabul olduğunu ve istenildiğinde istenilenin verildiği ism-i a'zâmı bana öğretir misin? dedi. Rasûlullah (s. a.) yüzünü çevirdi. Bunun üzerine Âişe kalktı, abdes aldı ve şöyle dedi: اللهم إني أسألك من الخير كله، ما علمت منه وما لم أعلم، وباسمك العظيم، الذي إذا دعيت به أجبت، ما علمت منه وما لم أعلم، وإذا سألت به أعطيت "Allah'm! Senden, bildiğim ve bilmediğim bütün hayırları istiyorum. Bu talebimi, kendisiyle dua edildiğinde kabul ettiğin, istenildiğinde verdiğin ism-i a'zamınla yapıyorum." Rasûlullah (s. a.) da şöyle buyurdu:

"Allah'a yemin olsun ki, ism-i a'zam bu isimlerin içerisinde." "

Hadîsi Taberânî Mu'cemu'l-Evsât adlı eserinde kaydetti.

69- İbn Abbâs'dan: O, Nebî (s. a.)'nin şöyle buyurduğunu rivâyet etti:

"Kendisiyle dua edildiğinde duanın kabul olunduğu Allah'ın ism-i a'zâmı

Âl-i İmrân sûresinin قل اللهم مالك الملك "De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım!..."¹¹ âyetindedir."

11 Âl-i İmrân sûresi (3), âyet: 26.

cevap verdi: "Evet var. Şöyle dersin: **أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْأَعْلَى الْأَعَزِّ الْأَجَلِّ** (Allah'ım) Senin çok yüce, daima galip, çok haşmetli ve çok övülmüş isminle senden istiyorum."

Hadîsi Taberânî kaydetti.

74- Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Kardeşim zünnûn (Yûnus)'un, balığın karnında iken yapmış olduğu dua şudur: **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ** "Senden başka hiç bir ilah yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum."¹² Bir müslüman herhangi bir konuda bununla dua ederse, muhakkak Allah, onun duasını kabul eder."

Hadîsi Hâkim kaydetti.

75- Abdullah b. Mes'ûd'den: Şöyle dua etti: **لِلَّهِمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمَانًا لَا**

يَرْتَدُّ، وَنَعِيمًا لَا يَنْفَدُ وَمِرَافِقَةَ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ فِي أَعْلَى دَرَجَةِ الْجَنَّةِ جَنَّةِ الْخُلْدِ "Allah'ım! Ben senden irtidâd etmeyen bir imân, tükenmeyen nimetler ve ebedî cennetin en yüksek yerinde Nebin Muhammed (s. a.)'le beraber olmayı istiyorum." Bunun üzerine Nebî (s. a.) ona: "İste, sana verilsin." dedi.

Hadîsi Hâkim kaydetti.

76- Enes'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) adamın birine uğradı. Adam şöyle diyordu: **يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ** "Ey merhametlilerin en merhametlisi!" Rasûlullah (s. a.) ona: "İste. Muhakkak ki Allah seni görüyor." dedi.

Hadîsi Hâkim kaydetti.

77- Ebû Umâme'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"**يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ** "Ey merhametlilerin en merhametlisi!" diyen kimseye görevli bir melem: "Muhakkak ki, merhametlilerin en merhametlisi sana yönetilmiş, iste". der."

Hadîsi Hâkim kaydetti.

78- İbn Mes'ûd'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle buyurdu:

"Kim arefe gecesi şu on kelimeyi bin defa söyler ve -sıla-i rahmi kesmeyi ve günah işleyi istemesi hariç- Allah'dan bir şey isterse, Allah muhakkak ona verir: **سُبْحَانَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ عَرْشُهُ، سُبْحَانَ الَّذِي فِي الْأَرْضِ مَوْطِنُهُ، سُبْحَانَ الَّذِي فِي الْبَحْرِ سَبِيلُهُ، سُبْحَانَ الَّذِي فِي النَّارِ سُلْطَانُهُ، سُبْحَانَ الَّذِي فِي الْجَنَّةِ رَحْمَتُهُ، سُبْحَانَ الَّذِي فِي الْقُبُورِ قَضَاؤُهُ، سُبْحَانَ الَّذِي فِي فِي الْهَوَاءِ رُوحُهُ، سُبْحَانَ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاءَ، سُبْحَانَ الَّذِي وَضَعَ الْأَرْضَ، سُبْحَانَ الَّذِي لَا مَلْجَأَ مِنْهُ إِلَّا إِلَيْهِ** "Arşı semâda, ikramı yeryüzünde, yolu dezinde, hakimiyeti ateşte, rahmeti cennette, kazası kabirlerde ve rüzgarı

12 Enbiyâ sûresi (21), âyet: 87.

havada olan Allah'ı tenzih ederim. Semâyı yükselten, yürütüzünü seren ve kendisinden başka sığınak olmayan Allah'ı tenzih ederim."

Hadîsi İbn Ebi'd-Dünya (Kitâbu'l-Edâhî adlı eserinde), Ebû Ya'lâ ve Taberânî kaydetti.

79- Enes'den: O, Nebî (s. a.)'nin şöyle buyurduğunu rivâyet etti:

"Allah'dan, nâil olmayı istediğin bir şeyi talep ettiğinde şöyle de: **إِلهَ**
إِلاَّ اللهُ وحده لا شريك له العلي العظيم، لا إله إلا الله وحده لا شريك له
العليم الكريم، بسم الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم الحكيم، سبحان
الله رب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين، «كأنهم يوم يرون ما
يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار، بلاغ فهل يهلك إلا القوم الفاسقون».
« كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها » اللهم إني أسألك
موجبات رحمتك، وعزائم مغفرتك، والغنيمة من كل بر، والسلامة من كل
إثم، اللهم لا تدع لي ذنباً إلا غفرته، ولا همماً إلا فرجته، ولا ديناً إلا
قضىته، ولا حاجة من هوارج الدنيا والآخرة إلا قضيتها برحمتك يا أرحم
الراحمين "Allah'dan başka ilah yoktur. O birdir, ortağı yoktur, yücedir,
büyüktür. Allah'dan başka ilah yoktur. O birdir, ortağı yoktur, sabırlıdır,
ihsanı boldur. Kendisinden başka ilah olmayan, diri, ezelden ebede kâim, iş ve
emileri hikmetli ve yanlızsız olan Allah'ın adıyla. Büyük Arş'ın Rabbi olan
Allah'ı tenzih ederim. Hamd, âlimlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. (Onlar
va'dedildikleri azabı gördükleri gün, sanki dünyada gündüzün sadece bir saati
kadar kaldıklarını sanırlar. Bu bir tebliğdir. Yoldan çıkmış topluluklardan
başkası helak edilir mi hiç?)¹³ (Sanki onlar kiyâmet gününü gördüklerinde
dünyada geçirdikleri ömür, bir akşam vakti, ya da kuşluk zamanı kadar gelir)¹⁴
Allah'm! Senden, rahmetinin gereklerini, mağfiretinin kararlarını, her türlü
iyilikten faydalanmayı ve her türlü günahı kurtulmayı istiyorum. Allah'm!
Rahmetinle, bende bağışlanmamış hiç bir günah, giderilmemiş hiç bir sıkıntı,
ödenmemiş hiç bir borç ve dünya ve âhiret ihtiyaçlarından yerine getirilmemiş
hiç bir ihtiyaç bırakma. Ey merhemetlilerin en merhametlisi!"

Hadîsi Taberânî Mu'cemu'l-Evsât adlı eserinde kaydetti.

80- Âişe'den: Dedi ki: Babam bana şöyle dedi: Rasûlullah (s. a.)'in bana
öğrettiği bir duayı sana öğreteyim mi? İsa (s. a.) da bu duayı havârilerine
öğretiyordu. Eğer senin Uhud dağı kadar borcun olsa ve bu duayı yaparsan,
Allah o borcunu giderir. Ben: EVet. Öğret, dedim. O da "Şöyle de" dedi: **للهم**
فارح الهم، وكاشف الكرب، مجيب دعوة المضطر، رحمان الدنيا والآخرة

13 Ahkâf sûresi (46), âyet: 35.

14 Nâzi'ât sûresi (79), âyet: 46.

"Ey sıkıntıdan kurtaran, üzüntüyü gideren, zor durumda olanın duasını kabul eden, dünya ve âhirette bütün varlıklara sayısız nimetler veren ve onlara acıyan Allah'ım! Sen bana nimetler veriyorsun. O halde bana öyle nimet ver ki, ben onunla senden başkasına muhtaç olmayayım."

Hadîsi Bezzâr ve Hâkim kaydetti.

81- Mu'âz b. Cebel'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) şöyle dedi: "Sana, kendisiyle dua ettiğin zaman, dağlar kadar borcun da olsa, Allah'ın bu borcunu gidereceği bir dua öğreteyim mi?" Ben: Evet. Öğret, dedim. Şöyle buyurdu:

اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء -إلى قوله- بغير حساب، رحمان الدنيا ورحيمهما، تعطي من تشاء منهما، وتمنع من تشاء، فارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك، اللهم أغنني من الفقر واقض عني الدين وتوفني في عبادتك وجهاد في سبيلك ("Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin... Dilediğini hesapsız rızıklandırırısın.)¹⁵ Dünya ve âhirette sayısız nimetler veren ve kullarına acıyan Allah'ım! Dilediğine dünya ve âhret nimetlerini verir, dilediğine de vermezsin. O halde beni senden başkasına muhtaç etmeyecek bir ihsanı bana bağışla. Allah'ım! Beni fakirlikten koru ve borçumu gider. Hayatımı, sana ibadet ederken ve senin yolunda cihad yaparken sona erdir."

Hadîsi Taberanî kaydetti.

82- Ali'den: O, adamın birine şöyle dedi: Rasûlullah (s. a.)'ın bana öğrettiği bazı kelimeleri sana öğreteyim mi? Eğer Sebîr dağı kadar borcun olsa, Allah onu giderir. De ki: اللهم اكفني بحلالك عن حرامك، وأغنني بفضلك "Allah'ım! Beni, helali nasib ederek haramından koru. Fazlınla beni senden başkasına muhtaç etme."

Hadîsi Hâkim kaydetti ve "sahihtir" dedi.

83- Ma'rûf el-Kerhî'den: Şöyle dedi: Kim yatağına girdiğinde: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، وأستغفر الله. اللهم إني أسألك من Allah'ı tenzih ederim. "فضلك ورحمتك فإنهما بيدك لا يملكهما أحد سواك Hamd ona mahsustur. Allah'dan başka ilah yoktur. Allah'dan mağfiret diliyorum. Allah'ım! Ben senin ihsanını ve rahmetini istiyorum. Onlar senin elindedir. Senden başkası onlara sahib olamaz." derse, Allah da, kulların ihtiyaçlarını gidermekle görevli olan Cebrâîl'e: Ey Cebrâîl! Kulunun ihtiyacını gider. der."

Hadîsi Ebû Nu'alm Hilyetu'l-Evliyâ' adlı eserinde kaydetti.

84- Yahyâ b. Süleym et-Tâifî'den, o da birinden rivâyet etti; o adam dedi

15 Âl-i İmrân sûresi (3), âyet: 26-27.

ki: Mûsâ (s. a.) Rabbinden bir şey istedi. Allah onun istediğini geciktirdi de Mûsâ: **ما شاء الله** "Allah'ın istediği olur." dedi. Bunun üzerine ihtiyaç duyduğu şey hemen kendisine verildi. Mûsâ bunun sebebini Rabbinden sordu da Allah ona şöyle vahyetti: **ما شاء الله** demenin ihtiyaçları elde etmede en etkili söz olduğunu bilmiyor musun?"

Hadîsi Abdullah b. el-Îmâm Ahmed, *Zevâidü'z-Zühhd* adlı eserinde kaydetti.

85- Abdullah b. el-Îmâm Ahmed aynı senedle şu hadîsi de kaydetti: ya'kûb (s. a.) yeryüzündeki insanların ölüm meleğine en sevimlisi idi. Ölüm meleği Ya'kûb'a gitmek için Rabbinden izin istedi. Bunun üzerine kendisine izin verildi. Ya'kûb ölüm meleğine: Seni yaratırım hakkı için, Yûsuf'un rûhunu kabzettin mi? dedi. O da: Hayır, dedi. Sonra ölüm meleği şöyle devam etti. Ey a'kûb! Sana bazı kelimeler öğreteyim mi? Ya'kûb: Evet, dedi. Ölüm meleği: **يا**

يا "Ey iyiliği ebedî olarak kesilmeyen -ve sayısını da senden başkasının bilmediği- iyilik sahibi Allah'ım! de." dedi. Ya'kûb bu kelimelerle aynı gece dua etti de fecir doğmadan Yûsuf'un gömleği kendisine getirildi."

İbn Ebî Dûnya el-Ferec ba'de's-Şidde adlı eserinde hadîsi: "Sana, Allah'dan kendisiyle bir şey istediğinde muhakkak vereceği bazı kelimeler öğreteyim mi?" lafzıyla kaydetti. Ayrıca orada "Ondan başkası miktarını bilmez" ibaresi vardır.

86-İbrâhîm b. Hallâd'dan: Şöyle dedi: Cebrâîl, Ya'kûb'a geldi de Ya'kûb, içinde bulunduğu durumu ona şikayet etti. Bunun üzerine Cebrâîl şöyle dedi: Sana bir dua öğreteyim mi? Onunla dua ettiğinde, muhakkak Allah sıkıntını giderir. De ki: **يا من لا يعلم كيف هو إلا هو، ويا من لا يبلغ قدرته**

يا من لا يعلم كيف هو إلا هو، ويا من لا يبلغ قدرته "Ey kendisinin nasıl olduğunu kendisinden başkası bilmeyen! Ey kudretine kendisinden başkası ulaşamayan! Sıkıntımı gider." (Ya'kûb bu duayı yaptı da) Yûsuf'un haberini müjdeleyen kişi hemen geldi."

Hadîsi İbn Ebi-d Dûnya kaydetti.

87- Kudâ'a b. Suveyd'den: O, Tâif müezzini Ebû Abdillâh'ın şöyle dediğini rivâyet etti: Cebrâîl, Yûsuf (s. a.)'a geldi ve dedi ki: Ey Yûsuf! Hapis sıkıntın arttı mı? Öyleyse şöyle de: **اللهم اجعل لي من كل ما أهمني وكرهني من أمر دنيائي وأمر آخرتي فرجاً ومخرجاً، وارزقني من حيث لا أحتسب، واغفر لي ذنوبي، وثبت رجائي واقطعه عن سواك، حتى لا أرجو أحداً** "Allah'ım! Dûnya ve âhiret işlerimden beni üzen ve sıkıntıya düşüren bütün şeylerden benim için bir kurtuluş ve çıkış yolu ihsan eyle. Ummadığım yerden beni rızıklandır. Günahımı bağışla. Ümidimi devamlı kıl ve ümidimi senden başkalarından kes ki, senin dışında hiç kimseden ümid etmeyeyim."

Hadîsi Abdullah (b. Ahmed) ve İbn Ebi-d Dünya kaydetti.

88- Müdlic b. Abdilazîz'den; o da Kureyşli yaşlı birinden rivâyet etti:

Cebrâîl, Ya'kûb'a: "يا كثير الخير يا دائم المعروف" "Ey hayrı çok ve iyiligi devamlı olan Allah'ım! de" dedi. (O da bu duayı yaptı ve) bunun üzerine Allah, Ya'kûb'a şöyle vahyetti: "Öyle bir dua ile dua ettin ki, eğer iki oğlun da ölmüş olsaydı, her ikisini de senin için diriltirdim."

Hadîsi İbn Ebi-d Dünya kaydetti.

89- Saîd b. Müscyeb'den: Şöyle dedi: Bir gün beni üzen bir iş oldu da gece Nebî (s. a.)'nin mescidine gittim. İçeri girdiğimde hareket eden taş sesi duydum. Sağa-sola baktım, kimseyi görmedim. Sonra birinin şöyle dediğini işittim: Sıkıntılı olduğun hususta Allah'a dua et ve şöyle de: اللهم إني أسألك فإنك لنا مالك، وإنك على كل شيء قدير مقتدر، وإنك ما تشاء من كل شيء. Çünkü sen bizim mâlikimizsin. Sen her şeye kâdirsin, gücün istediğin her şey olur." Saîd dedi ki: Herhangi bir konuda Allah'a bu dua ile yalvardığımda, kabul olduğunu gördüm."

Hadîsi İbn Asâkir kaydetti.

SÖZ

90- Fudâle b. Ubyd'den: Dedi ki: Rasûlullah (s. a.) otururken adamın biri (mescide) girdi ve namaz kıldı. Sonra: اللهم اغفر وارحمني "Allah'ım! Beni affet. bana merhamet et." dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s. a.) ona: "Ey namaz kılan adam, acele et. Namaz kılıp oturduğunda Allah'a gerektiği şekilde hamdet. Sonra Muhammed'e salâtü selâm getir." dedi. Daha sonra başka bir adam namaz kıldı. Allah'a hamdetti ve Nebî (s. a.)'ye salâtü selâm getirdi. Rasûlullah (s. a.) ona da: "İste, sana verilsin." dedi.

Hadîsi Taberânî Mu'cemu'l-Kebîr adlı eserinde kaydetti.

91- Ali b. Ebî Tâlib'den: Şöyle dedi: "Her dua, Nebî (s. a.) ve onun ailesine salâtü selâm getirilinceye kadar örtülüdür."

Hadîsi Taberânî Mu'cemu'l-Evsât adlı eserinde kaydetti.

92- Ahmed b. Ebi'l-Havârî'den: Dedi ki: Ebû Süleymân bana şöyle dedi: "Allah'dan ihtiyaç duyduğu bir şeyi isteğinde, önce Nebî (s. a.) salâtü selâm getir. Sonra ihtiyacını iste. Duanı yine Nebî (s. a.)'ye salâtü selâm ile bitir. Çünkü Nebî'ye salâtü selâm getirmek, reddedilmeyen bir duadır. Allah, bu iki makbul dua arasındaki duayı geri çevirmez."

EK RİVÂYETLER

BU KISIM ASLÎ NÜSHADA BULUNMUŞTUR

ed-Dîneverî el-Mücâlese adlı kitabında şunu nakletti: Bir kimse sabahladığında: بسم الله العلي الأعلى الديان، الذي لا ولد له ولا والد، ولا صاحبة ولا شريك، أشهد أن نوحاً رسول الله، وأن إبراهيم خليل الله،

وَأَنْ مَوْسَىٰ نَجَّىٰ اللَّهُ، وَأَنْ دَاوُدَ خَلِيفَةَ اللَّهِ، وَأَنْ عِيسَىٰ رُوحَ اللَّهِ وَكَلِمَتَهُ
أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحَ مِنْهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمَ
النَّبِيِّينَ وَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ "Yüce ve en üstün kudret sahibi olan, çocuğu, babası,
eşi ve ortağı olmayan Allah'ın adıyla. Şehadet ederim ki, Nûh, Alla'nın Rasûlu,
İbrâhîm, Allah'ın dostu, Mûsâ, Allah'ın sırdaşı, Dâvûd, Allah'ın halîfesi, İsâ,
Allah'ın rûhu, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi (nin eseri) ve ondan (Cebrâîl
tarafından üfürülmüş) bir rûh ve Muhammed (s. a.), nebîlerin sonuncusudur
ve ondan sonra da nebî yoktur." derse, onu ne akrep, ne de yılan sokar.
Akşama kadar ne yöneticilerden, ne şeytandan, ne kâhinden ve ne de
sihirbazdan korkar. Bu duayı akşamleyin yaparsa, sabaha kadar bu saydığımız
şeylerden emîn olur."

Bazıları şöyle demiştir: "Dünya ve âhiretin mutluluğu iki özelliكتedir:
Allah'dan korkup günahlardan sakınma ve zenginlik. Dünya ve âhiretin
mutsuzluğu da şu iki özelliكتedir: Övünmek ve fakirlik."

Yine bazıları demiştir ki: "Nefsin için rahatı istedim. Gereksiz olan
şeyleri terketmekten başka onun için daha rahat bir şey bulamadım."

Bazı kimseler ise şöyle demiştir: "İnsanların en sabırlısı; sırtını, aralarını
bir hoşnutsuzluk olur da onu açıklar korkusuyla, arkadaşına söylemeyendir."

el-Hikem adlı eserde şöyle denmiştir: Ebû Bekr es-Sıddîk (r. a.)
övlüdüğünde diyordu ki: "Allah'ım! Sen benim nefsimi onlardan daha iyi
biliyorsun. Ben de nefsimi onlardan daha iyi tanıyorum. Allah'ım! Beni
zannettiklerinden daha hayırlı kıl. Onların bilmedikleri günahlarımı bağışla.
Söyledikleri şeyden beni hesaba çekme."

Yüce Allah, Efendimiz ve Mevlâmız Muhammed'i, onun ailesini ve
bütün ashâbını rahmetine bürüsün.

İSLAM BİRLİĞİ AÇISINDAN ARAPÇANIN ÖNEMİ

Yasin KAHYAOĞLU*

Bir toplumda fertler kendi aralarında yardımlaşır ve dayanışma içinde bulunurlarsa, o toplumda huzur ve saadetten bahsetmek mümkündür. Gelişen ve büyüyen dünyamızda böyle bir dayanışmaya her zamankinden daha çok ihtiyaç vardır. Zira hak ve hukukun çiğnendiği, güçlünün güçsüzü, kuvvetlinin zayıfı ezdiği bir ortamda, aynı değer ve yargıları paylaşan insanların maddi ve manevi olarak güç ve potansiyellerini ortaya koyarak aynı strateji etrafında birleşmeleri zaruri hale gelmiştir.

Meseleye bu zaviyeden bakarak inancımızın bize yüklediği sorumluluk doğrultusunda hareket ettiğimizde, karşımıza gayet tabii olarak şu tablo çıkmaktadır: İSLAM ÜMMETİ 'nin huzur ve saadetini temin eden meselelerin araştırılması, incelenmesi ve bu paralelde gerekli çalışma ve gayretin gösterilmesi, öncelikle İSLAM aydınları ve mütefekkirlerinin bir vecibesi olsa gerek.

Her yeni doğan günle birlikte çeşitli problemleri karşısında bulan MÜSLÜMANLAR 'ın, milli birlik ve bütünlüklerini, tarih ve kültürlerini, kısacası yeryüzünde yaşama haklarını garanti edebilmeleri için, her sahada güçlü ve kuvvetli olmaları gerekmektedir. Sorumsuzluk ve nemelazımcılığın hiçbir zaman fayda değil, aksine büyük zararlar getirdiği açık bir gerçektir.

Bu temel kaideden hareketle diyoruz ki: İslam kültür ve medeniyeti aydınlarımız tarafından iyice araştırılmalı, müslümanların kaynaşmalarına, tesanüd ve dayanışmalarına vesile olacak her imkanın kullanılması ve harekete geçirilmesi zaruridir. Bu realite, sorumlu olmamızın bize yüklediği bir gerçektir.

Aydınlarımızı sorumlu addettiğimiz noktalardan biri de, İslam kültür ve medeniyetine hizmet edecek, İslam milletlerini kaynaştıracak ve dayanışmalarını sağlayacak olan "ARAPÇA" nın ihmal edilmiş olmasıdır. Müslümanların ortak kültür mirası olması hasebiyle ARAPÇA, bütün müslümanlar için son derece önemli bir misyon taşımaktadır.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Öğretmeni

NİÇİN ARAPÇA ?

İslamın gelişi ile birlikte dini , siyasi, kültürel,sosyal ve ekonomi sahalarda önemli gelişme kaydeden ARAPÇA , günümüzde de değişik boyutlar kazanarak gelişmeye devam etmektedir.Söz konusu sahalarda Arapçanın değer kazanması, öncelikle İslamın hayat kitabı olan K.KERİM'in Arapça olması, İslam Peygamberi HZ.MUHAMMED (s.v.)in Arap bir kabile olan KUREYŞ kabilesinden gelmesi, İman ve islam dairesine giren, sayıları milyonları aşan müslümanların ortak ana dilleri olması ile, Arapların , petrol başta olmak üzere büyük maddi servetlere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu özelliklere sahip olan Arapça'nın, islam aydınları tarafından araştırılması, incelenmesi ve islam milletlerinin geleceğine hizmet etmesi açısından bu konuda ciddi çalışmaların yapılmasına , bütün İslami aleminde şiddetle ihtiyaç vardır.

Zira İslam alemi gibi geniş ve yaygın bir coğrafyaya sahip olan bütün müslümanları, birbirlerine yakınlaştıran ve kaynaştıran ortak kültür ve bağ ALLAH (c.c.) in kelamı K.KERİM ve Peygamberin yaşantısı olan HADİS-i ŞERİF'ler, dolayısıyla ARAPÇA'dır.

Asya , Avrupa, Afrika , Ortadoğu ve dünyanın çeşitli ülkelerinden olan bir takım insanları, farklı ırk ve renklerde , birbirlerine benzemedikleri halde , İslam onları bir araya getiriş, bir vücudun azaları gibi birbirleriyle kaynaştırmış ve onları gerçek din olan İSLAM 'da kardeş yapmıştır.

Kuran tabiriyle:(Müminler Kardeşler) ¹ Bu kardeşlik sayesinde müslümanlar aynı düşünce ve duyguyu paylaşmaktadırlar.Zira inandıkları Allah bir, tasdik ettikleri peygamber aynı, okudukları kitap aynı,topyekün hepsinin yöneldiği kible Kabledir.

Bu zengin insan gurubunu bir araya getiren K.Kerim'in ARAPÇA oluşu,sadedinde olduğumuz ARAPÇA LİSANI 'na çok farklı bir mana kazandırmaktadır.

K.Kerim,Arapça lisani üzere inmiştir. Bunda hiç kimsenin şüphesi yoktur.O'nun Arapça ile inisi şayan-ı hikmet bir meseledir.Arapça oluşu ötesinde, ihtiva ettiği fesahat ve belâgat , mana ve uslub bakımından eşsiz bir güzelliğe sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir.Bu konu ile ilgili bir kaç ayetin manasını verermek istiyorum.

1-"Apaçık kitaba andolsun ki biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'an kıldık"²

1. Hucrât, 10.

2. Zuhuf, 2, 3.

2-"Bu,bilen bir kavim için ayetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır." 3

3-"Korunsunlar diye,pürüzsüz Arapça bir Kur'an indirdik" 4

4-"Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik" 5

5-"Ve böylece biz onu Arapça bir hüküm (hikmetli bir söz)olarak indirdik" 6

6-"Biz onu böylece Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve onda ikazları teker teker açıkladık." 7

7-"Bu Kur'an da zulmedenleri uyarmak ve iyilik yapanlara müjde olmak üzere Arap lisanıyla indirilmiş, doğrulayıcı bir kitaptır." 8

8-"Eğer biz onu yabancı dilden bir Kur'an kılsaydık,diyeceklerdi ki,ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değilmiydi? Arab'a yabancı dilden kitap olurmu? Deki:O, İnsanlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır." 9

Bu ayet-i Kerimeleri tedkik ettiğimizde, K.Kerim'in nüzulu hakkında: Apaçık olarak, Arapça bir hüküm, hikmetli söz, Arap lisanıyla indirilmiş, doğrulayıcı bir kitap şeklinde ifadeler yer almaktadır.

Dini açıdan tartışılmaz bir değer ve misyona sahip olan Arapça,siyasi ve sosyal alanda da göz ardı edilemeyecek derecede çok önemli bir konuma sahiptir.Şöyle ki:

Bugün, **Birleşmiş Milletler'** de de konuşulan beş resmi dilden biri olan Arapça (İngilizce, Fransızca, Almanca ve İspanyolca), bir çok batılı devlet ve bilim adamının dikkatini kesh etmiş,batı siyasi otoriteleri çıkar ve menfaatleri gereği, Arapçanın öğrenilmesi amacı ile birçok kolej, enstitü, fakülte, resmi ve özel kurslar açmıştır. Bu birimlerde yetişen elemanlar vasıtasıyla batı, kendi politikasını İslam dünyasına transfer etmektedir.

Tarihi ,kültürel ve coğrafi faktörler göz önüne alındığında,Avrupa ile Araplar arasında ilişkilerin sıkı olmasını gerektiren bağlar bulunmamasına rağmen, bugün siyasi,askeri, ve ekonomi alanlarında Araplarla avrupalılar arasında ilişkiler son derece sıcak ve iyidir.Bu kuvvetli ilişkilerde arapçanın rolü büyük olmuştur.

İlmi platformlara baktığımızda durum bundan farklı değildir.Fransa'nın ünlü Sorbon Üniversitesi ,İngiltere'nin Cambridge Üniversitesi ile Amerika'nın birçok üniversitesinde ileri seviye (Master ve Doktora)da Arap

3. Fussilet, 3.

4. Zümer, 28.

5. Yusuf, 2.

6. Ra'd, 37

7. Taha, 113

8. Ahkaf, 12

9. Fussilet, 44

Dili ve Edebiyatı dalında eğitim verilmekte ve Arapça üzerinde çok ciddi çalışmalar yapılmaktadır. İslam kütüphanelerinde bulunan bir çok ilmi kaynağın batılı bilim adamları tarafından hazırlanmış olması bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır.

Bu konuya kısa bir örnek verelim. Şöyleki: İslam Ülkelerinin edebi, politik ve medeniyet tarihini araştıran sahasında **Nicholson**, İslam Hukuk araştırmaları sahasında **Browne** ve **Hitti** Hadis ve Fıkıhın Tedvin tarihi alanında **Goldzhier** ve **Schacht**, K. Kerim Dili, Arapça, Edebiyat ve Şiir alanında **Morgoloth**, İslam ülkelerindeki te'lif ve yazı hareketinden, İslamın ilmi mirasından, müslümanların ilmi semerelerinden bahseden **Brockemann** bunlardan sadece bir kaçıdır.¹⁰ Ülkemizde de son yıllarda Arapça konusuna eğilim ihtiyacı hissedilmiş olmalıdır ki, bu konuda bir takım gelişmeler kaydedilmiş, müsbet adımlar atılmış, Arap Dili ve Edebiyatı dersi müstakil anabilim dalı olarak kabul edilmiş, batıda olduğu gibi bizde de ileri seviyede elemanların yetişmesi yoluna gidilmiştir. Nitekim çeşitli Avrupa ülkeleriyle, Ortadoğu'nun bazı ülkelerine Arap Dili üzerinde ihtisas (Master ve Doktora) yapmak üzere devlet tarafından burslu öğrenciler bilfiil gönderilmiş olması bunun açık bir tezahürüdür.

Ayrıca devletin açmış olduğu "K.P.D.S. (Kamu Personeli Dil Sınavları) arasında Arapçanın büyük ilgi görmesi, bu konuda sarfedilen gayretlerin bir sonucu olsa gerek.

Ancak ne var ki, Tarihi, kültürel, coğrafi, dini ve ekonomik gibi bir çok faktörü paylaşan ülkemiz ile, çoğunluğu Arapça konuşan Ortadoğu ülkeleri arasında bağlayıcı unsurlar olmasına rağmen, Arapça eğitimi konusunda henüz istenilen seviyeye ulaşamamıştır. Oysa batının ortak dili olan İngilizce herkes tarafından rahatlıkla konuşulmakta ve kabul görmektedir.

Batı büyük ölçüde İngilizce etrafında entegre olurken, İslam ülkelerinin de, din ve kültür birliğini sağlamada önemli özelliğe sahip olan Arapça etrafında entegre olmaları menfaatleri icabıdır kanaatindeyiz.

Müslümanlar Niçin Arapça Etrafında Birleşmiyor?¹¹ başlığı altında "Al-Watan al-Arabi ve el-Mecelle" dergilerinde tartışmaya açtığımız makale, konu ile ilgili olarak, nuonhiğniun İslam Ülkeleri Bilim, Kültür ve Eğitim Örgütü genel müdürü tarafından cevaplandırılmış, bu vesile ile konu hakkındaki bazı plan ve çalışmalar, İngilterede yayınlanan "el-Mecelle"¹² dergisinde yer almıştır ilgi duyan, adı geçen dergiye bakabilir.¹³

10. Tuncer Faruk, 'Batılar'ın İslami mevzulardaki çalışmaları, Zaman gazetesi, 18/5/1994

11. Kahyaoglu Yasin, 'Müslümanlar Arapça etrafında niçin birleşmiyor?' al-Watan al-Arabi, Sayı:857, 6/8/1993, Fransa

12. Kahyaoglu Yasin, 'Ehemiyyetü'l Luğatil A'rabiyye Fi vahdetil müslimin, el-Mecelle, Sayı:710, 19/25/1993 İngiltere

Konuyu dini, siyasi, sosyal ve kültürel açıdan değerlendirenken, Arap dilinin taşıdığı bazı özellik ve inceliklere de göz atmanız gerekir.

Günümüzde yazı ,tasnif ve edebiyat dili olarak kullanılan Arapça, Sami ırkının en eski memleketi olan " Hicaz ve Need" bölgelerinde meydana gelmiş, daha sonra birçok lehçeye ayrılarak çeşitli mntakalara dağılmıştır.

Arap dilinin en eski tarihi vesikaları (m.s.5.) asra rastlamaktadır. Bu lehçeler arasında dini, iktisadi, siyasi ve dil zenginliği gibi önemli özelliklere sahip olan " Kureys Lehçesi " diğer Arap lehçelerine galip gelmiş, Kur'an da bu lehçe üzere nazil olmuştur. Dil bilim adamları (Filologlar) ın inceleme ve araştırmaları sonucu varılan kanaate göre Arapça, Sami dillerinin en üstün ve en zengin olanıdır. ¹⁴ Sami dillerinin şubelerinden olan Arami ve İbri" dillerini geride bırakan Arapça, dil gurupları arasında önemli bir yer işgal etmektedir.

Bilindiği gibi " Allah katında gerçek din İslam' dır. ¹⁵ İslamın hayat kitabı olan K. Kerim ise Kureys dili üzere nazil olmuştur. Zira Kureys leçesi bütün kabilelerce anlaşılın ortak bir dildi. Onun fesahat ve belâğatı bütün Arapları etkilemekte idi. İslamın Kitabı olan K. Kerim' in inişi ile birlikte arap dilinde büyük değişiklikler meydana gelmiş, daha önce Araplarda olmayan birçok yeni terim ve ıstılahlar Kur'an' la birlikte Arapçaya geçmiştir. ¹⁶

K. Kerim dini konularda; kanun kyma, hüküm verme, hikayeler, tarih, dini inançlar, tabiat ötesi varlıklar, toplumun ıslahı, siyasi nizam ve aile hukuku gibi çeşitli mütameceler ile, astronomi ilmi, tabiat ve nebatat gibi meselelerde Arapça lisanına yenilikler kazandırmış ve onu zenginleştirmiştir. ¹⁷

Zaman silreci içerisinde çeşitli faktörler neticesinde büyük gelişmeler kaydeden arapça lisanı, farklı dilleri konuşan Türk, İran, Hint, Pakisan, Afgan gibi müslüman milletlerin dillerine de nüfuz etmiştir.

Başta kuran ve Hadis olmak üzere tefsir, fıkıh, akaid gibi kitaplar arapça yazılmış olduğu gibi, ibadetlerimizin pek çoğu bu lisanla ifa edilmektedir. (Namaz, ezan, hutbe vs. gibi)

Bu ve benzeri sebeplerle Arapça lisanı, İslam milletleri arasında yayılma imkanı bulmuş, hatta Arap olmadıkları halde bazı islam ülkelerinin

13. Dr. Abdul Hamid Abu Sikkın, Fıkhu'l Luğa 1977

14. A. g. e.

15. Ali İman, 19

16. Dr. Ali Abdul Vahid vafı, Fıkhu'l Luğa, 1945 Kahire

17. A. g. e.

konusma ve yazma dili olmuştur. (Somali, Etopya v.s)

Bugün Arapça konuşan veya Arapçadan etkilenen insanların sayısı (600 000 000)altıyüz milyon aşkındır. ¹⁸Haçlı savaşları esnasında Avrupa dilleri ile tanışan Arapça, bu vesile ile bazı avrupa dillerini de etkileme imkanı bulmuştur. İslamın eşsiz kitabı Kur'an müslümanlar arasında bulunduğu sürece, dün olduğu gibi , bugün de Arapça lisanı gündemini koruyacaktır.

Hal böyle iken,bu güzel islam dilinin öğrenilmesi ve öğretilmesi müslüman uluslar açısından son derece önem arz etmektedir.Batı dili ingilizceye karşı duyulan hayranlık Arapçaya karşı duyulmalıdır. Onun için diyoruz ki: bir müslüman için ingilizce lazım ise, Arapça elzemdir.

Arapçanın zengin bir lisan olduğunu söylemiştik.Dünyanın hiçbir dilinde bulunmayan veya çok nadir bulunabilecek bazı özellikler Arapça'da mevcuttur.Bunu birkaç misal ile izah edelim.Şöyleki :

Arslanın Arapçada 500, yılanın 200 kadar ismi vardır." Kamus'ul Muhit "adlı kitabın yazarı Feyruz Abadi , bal hakkında yazdığı kitapta, balın 80 kadar ismi olduğunu söylemiştir.Bununla beraber balın bütün isimlerini yazamadığını kaydeder.Yine Feyruz abadi'ye göre arapça'da kılınca enaz bin tane adı vardır.Ayrıca yağmur, ruzgar, ışık, karanlık, dere, taş, su ve kuynun 20 ile 300 arası isminin olduğu rivayet edilmektedir.

Prof.De Hammer'in arapça üzerinde yaptığı araştırma neticesinde Arapçada cümle ve terimlerle ilgili (5644) kelime toplanmıştır.Çeşitli vasıflarda da durum böyledir.Kısa,uzun,cömert,cimri, cesur ve korkak gibi vasıfların da(10) ondan fazla ismi olduğu kaydedilmektedir.¹⁹

Arap lisanının bütün inceliklerini saymak,özelliklerini öğrenmek bu makalenin hacmini aşar.

Konuyu şu hakikatle noktahorum: Kur'an ve Hadisi,dolayısıyla İslam'ı öğrenmek için en önemli vasıta Arapçayı öğrenmektir.Bu vasıtaya sahip olduğumuz nisbette İslami ilimleri şüphesiz daha iyi anlar ve kavrayabiliriz.

Arapçayı öğrenen ve öğretenlere son mesajım şudur:Kuran ve Peygamber dilini öğrenmek veya öğretmek küçümsenemeyecek bir hakikattir.Zira Peygamber s.v. ifadesiyle : "En hayırlınız Kur'anı öğrenen ve öğreterdir."²⁰

18. A.g.e.

19. Dr. Ali Abdul Vahid Vafi Fıkhul'luğa Kahire 1945

20 Buhari, Fedailul Kur'an , 21

Önemli Bir Fikhî Kâide ve Açıklaması:

“İHTİLÂFTAN SAKINMAK MÜSTEHAPTIR” *

Çev: Halit ÇALIŞ**

Bu, tâbî olunması (tutunulması) gereken önemli bir kâidedir. Çünkü bu kâideden amaç; dinde ihtiyat, insanlar arasında muhabbetin temini ve kolaylaştırıcı hükümlerin de bulunduğu önemli meselelerde ihtilâfı atmak sûretiyic kalpler arası ülfetin teminidir. Bir takım müstehapların terkedilmesi, müteber bir maslahatın teminine ve ihtilâfın engellenmesine sebep oluyorsa, o müstehapların terkedilmesi gerekir (vâciptir). Nitckim Rasûlullah (sav) Kâbe'nin hâli üzere kalmasında kalplerin kaynaşması maslahatını görmesi üzerine, Beyt'in yıkılıp değiştirilmesinden vazgeçmiştir. ¹ Aynı şekilde İbn Mes'ûd (r.a), Hz. Osman (r.a)'ın seferde namazı tam (dört rekat) kılmasını hoş görmemiş (ayıplamış), sonra da onun arkasında namazı tam kılmış ve “ihtilâf şerdir”, başka bir rivâyette de “ihtilâfı mekruh görürüm (hoş görmem)” demiştir.² İslâm şeriâtının müsâmahasını gösteren

* Bu makâle, Ali Ahmed en-Nedvî'nin “el-Kavâidü'l-Fikhiyye”, Dâru'l-Kalem, II. baskı, 199 isimli eserinin 336-342. sayfaları arasından terceme edilmiştir.

** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Araştırma Görevlisi

1) Şu hadis bu hususu açıkça göstermektedir: Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Ey Aişe! Şâyet kavmin eski durumlarından (İbn Zübeyr küfürden demiştir) yeni kurtulmuş olmasalardı Kâbe'yi yıkar, bir giriş ve bir de çıkış kapısı olmak üzere iki kapılı olarak yapardım.” Buhârî, *İnsanlardan bazılarının anlayamayıp da daha kötü bir duruma düşecekleri endişesiyle, bazı iyilikleri (faziletli şeyleri) terketme bâbı*.

2) Bu haberi İbn Hacer, Ebû Dâvud'un Sünen'inden şu lafızla rivâyet etmiştir: “İbn Mes'ûd namazı dört rekat kıldı. O'na: “Hz. Osman (r.a)'ı ayıpladın, sonra da namazı dört rekat kıldın.” denilmiş O da: “İhtilâf şerdir”, Beyhakî'nin rivâyetinde “İhtilâfı mekruh görürüm (hoş görmem)” demiştir. bkz. Fethu'l-Bâri, *Bâbu's-Salâti bi Minâ*, II, 564; İbn Teymiyye, *el-Kavâidü'n-Nûrâniyyetü'l-Fikhiyye*, s. 20, 22; Kavâidü'z-Zerkeşi, yazma, v. 100^b. Bu rivâyetin konuya delâlet yönü Abdullah b. Mes'ûd (r.a)'ın Hz. Osman'la tartışmış ve ona îtiraz etmiş olmasına rağmen ihtilâftan sakınarak Hz. Osman'ın arkasında namazı tam (dört rekat) kılmasıdır.

Hz. Osman (r.a)'ın Mina'da namazı tam kılması üzerine beyan ettiği özür bunun en güzel örneklerindedir. Şöyle ki, Hz. Osman (r.a) Mekke veya Mina'da evlenmişti. İkrime b. İbrâhim, Ebû Zinâb'dan, O da babasından şöyle rivâyet etmektedir: Hz. Osman (r.a) Mina halkına namazı dört rekat kıldı ve dedi ki: Ey İnsanlar! Mina'ya geldiğimde burada evlendim. Ben Rasûlullah (sav)'in şöyle

bunun gibi sağlam prensipler (esaslar) olmasaydı, insanlar şiddetli bir sıkıntıya ve derin ihtilâfa düşerlerdi. Bundan dolayı, başın mesh edilmesi gereken miktarı, kadına dokunmakla abdestin bozulup bozulmaması gibi furu' konularında ihtilâf etmiş olmalarına rağmen; şâfiînin arkasında hanefînin, hanefînin arkasında da şâfiînin namazının câiz olduğunda ilk dönemden itibaren âlimler icmâ etmişlerdir. ³

Geçmiş imamlar, sahâbe asrından müctehid imamlar asrına ve onlardan sonraki asırlara kadar bu prensip üzere hareket etmişlerdir. Bu konuda tarih kitaplarını dolduran çok rivâyetler vardır. Bunlardan birisi şudur: "Ahmed b. Hanbel burun kanaması ve hacamâtın abdesti bozduğu kanaatindeydi. ⁴ O'na : İmamın bir yeri kanasa ve abdest de almasa onun arkasında namaz kılamısın? diye soruldu. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel: "İmam Mâlik ve Safd b. Müseyyib'in arkasında nasıl namaz kılmam! Allah onların hepsine rahmet etsin." dedi. ⁵

Allâme Tâcüddîn es-Sübkî -Allah ona rahmet etsin- şöyle demektedir: "İhtilâftan sakınmanın efdâl oluşu, bu konuya has bir sünnetin bulunmasından değil, günahattan sakınma ve genel ihtiyat prensipleri gereğidir. Bu da şer'anmatlub olan bir şeydir. Binâenaleyh ihtilâftan sakınmanın efdâl olduğunu söylemek, umum itibâriyle sâbit olan bir şeydir, dayanağı da şer'an matlûb olan vera' (günahlardan sakınma) düşüncesidir. Kim, helâl olduğuna inandığı halde harama düşme endişesiyle satranç oynamayı terkederse, güzel bir davranışta bulunmuş ve vera'ya göre hareket etmiş olur." ⁶

buyurduğunu işittim: "Bir insan bir beldede evlenirse, orada mukîm namazı kıldırır." Ahmed, *Müsned*; Humeydî, *Müsned*. Beyhakî, hadiste inkıta' bulunduğunu ve İkrime b. İbrahim'in zayıf olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Berekât İbn Teymiyye "Râvînin zayıflığı sebebiyle hadisin tenkide tâbî tutulması mümkündür" der. Buhârî, hadisi "Târih" inde zikretmiş, ancak herhangi bir tenkit yapmamıştır. Bkz. el-Allâme Zafer Ahmed el-Osmânî, *İ'lâu's-Sünen*, VII,270,271.

- 3) Bu icmâyî Mâlikî âlimlerinden el-Mâzerî nakletmektedir. bkz. *el-İs'âfu bi't-Talebi Muhtasarı Şerhi'l-Menheci'l-Müntehab*, s.51. Aynı şekilde hanefî fakihlerinden Aliyyü'l-Kârî "el-Meslekü'l-Mütekassit fi'l-Menseki'l-Mütevessit" isimli eserinin çeşitli yerlerinde şöyle demektedir: "İhtilâftan sakınmak âlimlerin icmâyîyle müstehaptır." bkz. s.88,96,105.
- 4) Ahmed b. Hanbel'den rivâyet olunan şu olay da bunu desteklemektedir: Ahmed b. Hanbel'e, namazda burnu kanayan şahsın durumu sorulmuş, O da, namazdan çıkar, abdest alır ve namazını tekrar kılar demiştir. Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi İshâk b. İbrâhim b. Hânî şöyle der: "Ahmed b.Hanbel'e kanın ne kadar miktarı abdesti bozar? diye sordum. Burun kanaması ve kusma miktarı kadar olamı dedi." bkz. İbn Hânî, *Mesâilü'l-İmâm-ı Ahmed*, Tahkik: Züheyr eş-Şâviş, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, I,7, *Abdesti bozan pislikler bâbı*.
- 5) Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I,158,159.
- 6) es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, v.33^a.

İhtilâftan uzak durmak, haramlığında ihtilâf edilen konularda o şeyden sakınmak, vücûbunda ihtilâf edilen konularda ise o şeyi yapmakla gerçekleşir. ez-Zerkeşî -Allah ona rahmet etsin- "el-Hilâf" başlığı altında şöyle demektedir: "Haramlığında ihtilâf edilen şeylerden sakınmak, vücûbunda ihtilâf edilen şeyleri ise yapmak sûretiyle ihtilâftan uzak durmak müstehapür. Bu durum, -isâbet etmesinin mümkün olması hasbiyle - bütün müctehidler isâbet etmiştir desek de, isâbet eden bir müctehiddir desek de aynıdır. Çünkü müctehid, zannı gâlibine dayanarak bir meseleye cevâz hükmü verir, bu arada muhâlif ictihâdın delilini inceler ve onun da bir yerinin (isâbet payının) olduğunu görürse, herhangi bir şekilde bu muhâlif ictihâdı dikkate alması gerekir.⁷

İhtilâftan sakınmanın mendûb oluşunun mertebeleri, muhâlif ictihâdın delilinin kuvvetli veya zayıf oluşuna göre değişir.⁸ Bu konuda prensip (ölçü, kâide); muhâlif ictihâdın kaynağının kuvvetli olmasıdır. Muhâlif ictihâd zayıf olursa dikkate alınmaz. Özellikle de bu ictihâdın dikkate alınması sahih bir sünnetin terkine sebep olursa. Meselâ, bir şahıs, intikâl tekbirlerinde ellerin kaldırılmasının namazı bâtil kılacağını söylerse, onun bu muhâlefetinin hiçbir değeri olmaz. Çünkü bu görüş, konu ile alakalı sahih hadislere muhâlifdir.⁹

İhtilâftan sakınmanın müstehâb oluş şartlarından biri de, bu davranışın, icmânın bozulmasına sebep olmamasıdır. Nitekim İbn Süreyc'in, abdest alırken kulaklarını, yüzüyle berâber yıkadığı, başıyla berâber meshettiği ve ayrıca da yıkadığı naklolunmuştur. Bunu, "kulaklar yüze dâhildir", "kulaklar başa dâhildir" ve "kulaklar müstakil iki uzuvdur" diyenlerin görüşlerini nazarı dikkate alarak yapmış ve böylece icmâyâ muhâlif bir duruma düşmüştür. Zîra hiç kimse bunların cem edilmesini söylememiştir.¹⁰

Muhâlif ictihâdın mekruh görmesi, bir ibâdetin engellenmesine sebep olursa, bu durum, ihtilâftan sakınma düşüncesini zayıflatır. Meselâ bir sene içerisinde birden fazla umre yapmak Mâlikîlere göre mekruhtur.¹¹ Hanefîlere göre ise hac aylarında Mekke'de oturanlar mekruhtur.¹² Şâfiî birisinin -daha

7) Kavâidü'z-Zerkeşî, v.100^b.

8) İbn Âbidîn, Reddü'l-Muhtâr, I, 147.

9) Zerkeşî, el-Kavâid, v.100^b, v.101^a.

10) A.g.e, v.101^a.

11) Allâme Ebu'l-Berkât ed-Derdîr, "eş-Şerhu's-Sağîr" II, 73'de şöyle demektedir: "Bir sene içerisinde umrenin tekrarı mekruhtur."

12) Nitekim "el-Meslekü'l-Mütekassit fi'l-Menseki'l-Mütevessit" s. 124'de şöyle denmektedir: "Hac aylarında Mekke'de bulunanlara -ister Mekke'li olsun, ister âfâki- umre mekruhtur."

fazla amelde bulunmayı ve Allah'a yaklaşmayı ortadan kaldırdığı için- bu ihtilâfî gözetmesi gerekmez. 13

İbâdete engel olma durumu sözkonusu olmazsa, ihtilâftan sakınmak gerekir. Özellikle de fazla ibâdetle bulunma ve ihtiyat sözkonusu ise. Bunun bir çok örnekleri vardır. Bunlardan bir kısmını şöylece sıralayabiliriz:

1-Gusül ve abdestte mazmaza ve istinşâk yapmak -mazmaza ve istinşâk hanefîlere göre gusülde¹⁴, hanbelîlere göre ise her iki tahârette de vâcib¹⁵ olduğu için- mendûbdur.

2-Hanbelî mezhebinin ictihâdını dikkate alarak köpeğin yaladığı kapların yedi defa yıkanması müstehaptır. 16

3-Aynı şekilde nâfile oruçlarda niyeti geceden yapmak da müstehaptır.

Zîrâ Mâlikî mezhebine göre niyetin geceden yapılması vâciptir. 17

4-Hacc-ı kıran yapanın, Ebû Hanîfe'nin farklı ictihâdını dikkate alarak iki tavaf ve iki sa'y yapması müstehaptır. 18

13) ez-Zerkeşî, el-Kavâid, v.101^b.

14) Kudûrî şöyle demektedir: "Guslün farzı, mazmaza ve istinşâktır." bkz. el-Lübâb Şerhu'l-Kitâb, I,20-21.

15) Bu, hanbelîlerin Cumhûrunun görüşüdür. bkz. el-Merdâvî, el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâmî Ahmed, Tashîh ve Tahkîk: Muhammed Hâmid el-Fakî, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyyeti'l-Ülâ, h.1374, I,152,153.

16) Merdâvî, İnsâf, I,310. "Mezhepte sahih olan görüşe göre köpek pisliği yedi defa yıkanır."

17) "eş-Şerhu's-Sağır alâ Akrabi'l-Mesâlik" I,695-696'de şöyle denilmektedir: "Orucun rûknü ikidir: a) Niyet. Niyetin sıhhat şartı gecedir... Geceden kasıt şudur: Bir kimse güneş batmadan önce gündüzün ertesi gün için oruca niyet etse veya içinde bulunduğu gün için zevâlden önce niyet etse, niyeti -nâfile için dahi olsa- geçerli değildir."

18) el-Mergînânî, el-Hidâye, Kâhire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I,154; ez-Zerkeşî, el-Kavâid, v.101^b.

İmâm ez-Zerkeşî ve bazı Şâfiî fukahâsı, yukarıda zikredilen ictihâd sahiplerinin sünnetten delilleri bulunduğu için bu görüşü dikkate almışlardır. Bu delillerden biri şudur: Hz. Ali (r.a)'dan rivâyet olunduğuna göre O, hac ve umreyi cem' etmiş (birleştirmiş), iki tavaf ve iki sa'y yapmış ve Rasûlullah (sav)'in de böyle yaptığını söylemiştir. Bu hadisi Nesâî "Müsnedü Ali" de tahrîc etmiştir. Râvîleri sikâdr. Dirâye, s.204; I'lâu's-Sünen, X, 275.

Ebû Nasr es-Silemî, Ali b. Ebî Tâlib (r.a)'dan O'nun şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Hac ve Umre için telbiye getirdiğinde, bunlar için iki tavaf ve Safâ ile Merve arasında iki sa'y yap." Bu hadise binâen İmâm Mücâhid fetvâsını değiştirmiştir. İbn Hümâm'ın "Fethu'l-Kadîr" isimli eserinde "Hadisin senedinde şüphe yoktur" denilmektedir. Ayrıca hadisi Dârekutnî Sünen'inde rivâyet etmiş, Mücâhid de delil olarak kullanmıştır. Hadisin râvîsi Ebû Nasr,

5-Yukarıdaki prensip gereği fukahâ, abdest alırken uzuvları ovmanın, kaplama mesh yapmanın ve namazları kaza ederken tertibe riâyet etmenin - bunların vâcip olduğunu söyleyenlerin görüşünü dikkate alarak- ihtilâftan uzak durmak için müstehâp olduğunu söylemişlerdir. ¹⁹

Bu nevîden olmak üzere, Aliyyü'l-Kârî "el-Meslekü'l-Mütekassit fi'l-Menseki'l-Mütevessit" adlı eserinde aşağıdaki örnekleri zikretmektedir:

6-Mekkeli ve Mekke dışından (âfâkî) olanlar için en uygunu, hac sa'yini, -hanefilere göre ruhsat nevinden olmak üzere ziyâret tavafından önce yapılması da câiz olmakla birlikte- Şâfiî'ye göre -Allahi rahmet etsin- sa'yin önce yapılması câiz olmadığı için, ziyâret tavafından sonra yapmaktır. İhtilâftan sakınmak âlimlerin icmâi ile müstehaptır. ²⁰

7-Tavaf yapan kimsenin Kâbe'nin örtüsüne (şâzervân)²¹ bedeniyle veya elbisesiyle sürtünmemek sûretiyle ihtilâftan sakınması gerekir. Çünkü bedeniyle veya elbisesinin bir kısmı ile Kâbe'nin örtüsüne sürtünürse Şâfiîlere göre tavafı sahih olmaz. ²²

8-Kurban kesme imkânı bulamayanların tutması gereken yedi gün orucun, hac menâsikini tamamladıktan sonra, -ister Mekke'de, ister başka bir yerde olsun hac menâsikinden önce tutulması câiz değildir- Mekke'de ikâmete ister niyet etsin, ister etmesin memleketine dönmeden önce tutulması bize (hanefilere) göre câizdir. Ancak efdâl (müstehap) olan, Şâfiîlerin ihtilâfından sakınmak için memleketine döndükten sonra tutulmasıdır. ²³

"Tâcü'l-Menfaa" s.523'te geçtiği gibi, İbn Halfûn da "es-Sikât" ında zikretmiştir. "el-Cevheru'n-Naki" I,342'de "Bu iyi bir isnâddır" denilmektedir. bkz. İ'lâu's-Sünen, X,275-276.

19) Suyûtî, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, s.136.

20) Aliyyü'l-Kârî, el-Meslekü'l-Mütekassit, s.96.

Nevevî'nin -Allah rahmet etsin- şu ifâdesi de bunu te'yid etmektedir: "Bir kimse kudüm tavafını yapıp sonra da Arafat'da vakfeye dursa, vakfeden sonra yaptığı sa'y sahih değildir. Bilâkis ziyâret tavafından sonra sa'y yapması gerekir." Ravzatü't-Tâlibîn, III,90.

21) Şâzervân: Farsça bir kelime olup izâr (örtü) anlamındadır. Bu mânâdan olmak üzere Kâbe'nin duvarına bitişik sayılması hasebiyle, Beyt'in etrâfında binadan ayrı olarak bulunan taşlara da arapçada "şâzervân" denilmiştir. bkz. Dr. Salâhuddîn el-Müneccid, el-Mufasssıl fi'l-Elfâzi'l-Fârisiyyeti'l-Muarrabeti, Beyrut, I.baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1978, harfi, s. 129.

22) Aliyyü'l-Kârî, a.g.e, s.91,98,105. İmâm Nevevî "Tavafın Hükümleri" bahsinde şöyle demektedir: "Üçüncü vâcip: Tavaf yapanın bütün bedeninin, beytin tamamının dışında olması gerekir. Bir kimse Kâbe'nin örtüsüne dokunarak yürüse (tavaf yapsa), tavafı sahih olmaz. Çünkü örtü, beytin bir parçasıdır. Ravzatü't-Tâlibîn, III, 80.

23) el-Meslekü'l-Mütekassit, s.177, Kiran veya Temettü hacı yapan kurban kesemezse, vermesi gereken kurban bedeli bahsi.

Şâfiî fukahâsından Nevevî'nin "Fer" başlığı altında yer alan ifâdesi şöyledir:

Tâcüddîn es-Sübki, Zerkeşi, Aliyyü'l-Kârî ve diğer fukahânın -Allah hepsine rahmet etsin- zikrettikleri şeylerde temel prensip ihtiyattır. Bu konuyu tamamlarken, daha önce işaret etmiş olduğumuz, ihtilâftan sakınmada, ihtilâfını dikkate alıp bir değer verdiğimiz grubun delilinin kuvvetli olması gerektiği şartının açıklanmasında fayda vardır. Muhâlif grubun ihtilâfı şeriâtın kaynaklarından uzak, garib ²⁴ veya şâz görüşlerden olursa, bunlar dikkate alınmaz. Kavrayışı güçlü olan fakîhin ise, ictihadda mertebesi, muhâlifinin mertebesinden daha düşük bile olsa muhâlefeti dikkate almır. ²⁵

Delilin kuvvetli veya zayıf oluşu az bir düşünme ile ortaya çıkar. Meselâ, Zâhirî fukahâsının "Sünnette zikredilen altı sınıf dışında fâiz yoktur" demeleri gibi. ²⁶

Aynı şekilde Zâhirîler seferde oruç tutmanın bâtil olduğu kanaatindedirler. İbn Hazm -Allah rahmet etsin- şöyle demektedir: "Ramazanda oruç tutan kimse, bir mil mesâfeyi geçtiği, bir mile ulaştığı veya onun hizâsına geldiği zaman orucunu bozması farzdır. Bu andan itibaren orucu bâtildir." ²⁷

Bu hususta, Zâhirî fukahâsının ihtilâfından kurtulmak için, seferde oruç tutmamak mutlak anlamda daha fazîletlidir dânenemez. Bilâkis bu hususta doğru ve tercihe şâyân olan; seferde oruç tutmanın sağlığına zarar verdiği kimsenin oruç tutmaması, zarar vermediği kimsenin ise oruç tutmasının daha efdâl olduğudur. Allahu a'lem.

"Yedi günlük orucun vakti memleketine döndüğü zamandır. Dönmeden kastın ne olduğu hususunda ise iki görüş vardır. Bu görüşlerden daha zâhir (üstün) olanı, vatanına dönmesidir... Hac menâsikini bitirdikten sonra Mekke'de ikâmet ederse, orucunu orada tutar. İkâmet etmezse orucunu Mekke'de tutması câiz değildir." *Ravzatü't-Tâlibîn*, III, 54.

- 24) "Garip" olarak çevirdiğimiz bu kelime metinde **الغريبة** şeklinde geçmektedir. Kanaatimizce bu kelimenin **الغريبة** olması gerekir. (Müt.)
- 25) Tâcüddîn es-Sübki, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, v.33; ez-Zerkeşi, *el-Kavâid*, v.100^b.
- 26) Allâme İbn Hazm, "**Muhallâ**" VIII,467'de şöyle demektedir: "Yalnız altı sınıf malda fâiz sözkonusudur: Hurma, buğday, arpa, tuz, altın ve gümüş." Muhallâ'nın başka bir yerinde (VIII,502) şu ifade bulunmaktadır: "Fâiz ve haramlık yalnız daha önce zikrettiğimiz altı sınıf malda sözkonusudur." bkz. Sübki, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, v.33^a.
- 27) İbn Hazm, a.g.e, VI,243.

KİTAP TANITMA

Yrd. Doç. Dr. Zeki Santoprak*

Ebu'l-Huseyn el-Kasım b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıb el-İsfahanî (502/1108), *Tafsîlu'n-ney'eteyn ve tahsîlu's-saadeteyn* (et-Tab'atü'l-ülâ) 1408/1988, Daru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, Orta boy, 234 sayfa. Tahkikli neşir: Dr. Abdülmecid en-Neccar.

Kitap insanın mahiyeti ve ebedi saadeti nasıl kazanacağı hakkındadır. Kapakta "Varlığı, kıymeti ve gayesi açısından insan" şeklinde yer alan ibare, eserin temas ettiği konuyu özetlemiştir. 1988'de Beyrut'ta yayınlanmasına rağmen bir va'z kitabı telâkki edilmiş olmasından dolayı olsa gerektir, Türkiye'de yeteri kadar tanınmış olduğu söylenemez. Güzel bir edisyon kritik ile hazırlanan eserin Rağıb el-İsfahanî tarafından kaleme alınmış olması, ayrı bir önem kazanmaktadır. Rağıb denilince akla ilk gelen *el-Müfredat* ve *ez-Zeria'sı* olduğundan, bahsinde bulunduğum çalışması ilim dünyasında yeterince tanınmamıştır. Eseri, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlak*'ıyla karşılaştıran muhakkik, kitabın bu şanssızlığını bizzat muhtevasında aramaktadır. Rağıb'ın buradaki tahlilleri, insan hakkında çağdaş psikolojiye ve kelâmî kavramlara ışık tutacak orijinal yorumlardır.

Zamanında luğat, tasavvuf ve kelâm ilminde söz sahibi olan Rağıb'ın bu eserinde ilgi çekici tesbitleri vardır. Küçük hacmine rağmen kitap İslam akaidi açısından insanı ciddi bir şekilde tahlil etmiştir. Bir kısım tasavvufçulardan farklı olarak temelde Kur'an ve Sünnet'e dayanması esere ayrı bir değer kazandırmıştır. İslam inancı açısından insanın mahiyeti ile ilgilinen herkes için faydalı bir eser niteliğindedir.

Giriş'te Rağıb'ın hayatına, kültürüne ve ilmi seviyesine, eserin Rağıb'a ait olduğuna ve dünya kütüphanelerindeki yazma nüshalarına genişçe yer verilmiştir (s. 9-45). Burada hemen dikkatimizi çeken bir husus şudur ki, eseri tahkik eden zat, insan konusunun ayrı bir madde olarak İslam akaidi

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Başkanı

derslerinde okutulması gereğine işaret etmesidir. Ana hatlarıyla şu hususların işlenmesi gerektiği belirtilir: İnsan hayatının başlangıcı, insanın değeri, yapısı, varlığının gayesi ve insanın geleceği (ölüm ve ahiret hayatı). Rağıb'ın bu kitabı, kelâm müfretadına konulacak insanın mahiyeti ve gayesi hakkında kaynak bir eser niteliğindedir.

Kitap bir mukaddime ve otuzüç baktan oluşmaktadır. Bablar genellikle kısa aralıklarla birbirinden ayırılmıştır. Herbir konu bir "bab" başlığı altında kısaca işlenmiştir. Anahatlarıyla şu konular ele alınmıştır:

İnsanın kendisini tanıması, varlıklar arasındaki yeri (68-71), kainatın bir mümunesi olması, dünya ve âhirette bahtiyar yaşamaya elverişli olacak şekilde yaratılmış olması, insan bedenini bir şehire benzetmesi (79-89), kainatın yaratılışından maksadın insan olduğu, insanların farklı yaratılışlarda bulunmasının sebebi ve hikmetleri (90-120), insanlık aleminde peygamberler ağacının üstünlüğü, peygamberlerin insanlar arasındaki yeri gibi konular yer almaktadır (121-123). Herşeyin yaratılış gayesine uygun hareket etmeye müsait oluşu, herşeyin insan da dahil olmak üzere bir kemale doğru koşması, saadeti ararken insanın şakavete nasıl düşebileceği ve ahiret gerçeği tafsilatlı olarak anlatılmaktadır (124-134). Müellif, akıl ve şeriat ilişkisi üzerinde de durmaktadır. Şeriatın akıldan üstün olduğunu savunmakla birlikte göz ile ışık misalini vermekte, ışığı şeriate, gözü de akla benzetmektedir (s.140-153).

İnsanın fiilleri hususuna da temas edilmiştir. İbadet, ibadetin neveleri, ilim ve amel ilişkisi üzerinde durulur. Ona göre ilimsiz amel bir şey ifade etmez. İlim temel ise amel binadır (s.154-64). İbadetin gayesi, ruhî hastalıklar ve izalesi, insandaki şehvet ve gazab gibi kuvvelerin islah yolları ve aklın eğitilmesi meselesi, insanın karakter itibariyle islahı müsait oluşu ve cebir altında olmadığı, irade hürriyetine sahip oluşundan dolayı, hayır ve şerri ister alır, isterse terkedebileceği meselesi üzerinde durur. Bazı âyetlerin tefsiri mahiyetinde psikolojik izahlara yer verir (s.165-89).

Kitabın son bölümünde insanın kazanabileceği saadetler, ahiretin isbatı, ölümün gerçekliği ve kemâl alemine çıkmaya yarayan bir vasıta oluşu, insanın meleklerden üstün olabileceği hususları nazara verir.

Eserin birkaç baskısı bulunmaktadır. 1983'te Beyrut'ta, üzerinde herhangi bir çalışma yapılmaksızın, metin olduğu gibi basılmıştır. Türkiye'de Lütfi Doğan tarafından Türkçe'ye çevrilmiş, ancak bu baskı esas alınarak terceme yapıldığından yeterince istifadeye medar olamamıştır. A. Neccar'ın tahkiki ile yayınlanan bahsinde bulunduğumuz baskısı ise, sonuna ilave edilen ayet, hadis ve özel isimler indeksi ile son derece istifadeli bir hale getirilmiştir. Neccar'ın bu çalışması tebrike şayandır.

KİTAP TANITMA

Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN

Muhammed b. 'Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî (130-207/747-823), Kitâbu'r-Ridde ve Nebze min Futûhi'l-'Irâk, (Tehzîb: Muhammed Hamidullah), Paris 1989 (137 sayfa+indeksler)

Vâkîdî, İslâm tarihçilerinin en meşhurlarındandır. Abbasiler'den Hârun Reşid döneminde yaşayan müellifimizin özellikle İslâm tarihinin ilk devirleriyle ilgili pek çok eseri bulunmaktadır. Eserlerinden Kitâbu'l-Meğâzî (Londra 1966) ve Futûhu's-Şâm (Kahire 1278) gibi bir kaç yayınlanmışsa da, bazıları hala yazma olarak kütüphanelerde mevcuttur. Vâkîdî'nin eserlerinin bir kısmı ise kayıptır.

Müellifimizin tanıtacağımız eseri, Bankipûr (Hindistan)'da 1042 numarada kayıtlı yegane nüsha esas alınarak neşredilmiştir. B. Üçok, İslâm'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler adlı çalışmasında (s. 4-5) bu eserden faydalanma imkanından mahrum kaldığını söylemektedir.

M. Hamidullah tarafından yazılmış olan girişte (s. 7-18) Vâkîdî, eserleri ve sözkonusu kitap hakkında bilgi verilmektedir. Kitabın metni paragraflar numaralanmak suretiyle yayınlanmış, metnin sonuna a) kişiler, kabileler ve şairler, b) şehirler ve yerler, c) kafiye indeksleri yer almıştır. (139-186) Eserin neşre uygun hale gelebilmesi için Hamidullah tarafından bazı düzenlemeler yapılmıştır. (s. 5)

M. Hamidullah, yazma nüshanın kopyalarını elde edemediğini, ancak ehl-i ilimden bazılarının II. Dünya savaşı esnasında bu nüshayı estensah ettiklerini söylemektedir. (s. 7) Bankipûr nüshasında kitabın adı "Kitâbu'r-Ridde li'l-Vâkîdî" şeklinde geçmekteyse de, İbn Nedim ve Yâkût eserin adını "Kitâbu'r-Ridde ve'd-Dâr" olarak vermişlerdir. (s. 16) Hamidullah, bu farklı isimlendirmenin sebeplerine değinirken, Ridde savaşlarını ve Dâr olayını (Hz. Osman'ın muhasarası) konu alan iki ayrı kitabın bir arada istinsah edilmiş bir nüshasının mevcudiyeti üzerinde durmakta ve İbn Nedim'in bu nüshayı görebilerek esere "Kitâbu'r-Ridde ve'd-Dâr" adını vermiş olabileceği ihtimalini

ileri sürmektedir. O, İbn Nedim'in neşre esas alınan nüshayı görmüş olması halinde kitaba "Kitâbu'r-Ridde ve Nebze min Futûhi'l-'Irak ve'l-'Acem" adını verebileceğini de söylemektedir. Esasında bu kitap da "Kitâbu'r-Ridde" ve "Kitâbu Futûhi'l-'Irak ve'l-'Acem" olmak üzere iki ayrı eserdir. (s. 17)

Kitabın adından da anlaşılacağı üzere Vâkidî eserinde, Hz. Ebu Bekir zamanında ortaya çıkan irtidat hareketlerine karşı takınılan tutum (s. 19-125) ile Irak bölgesinde yapılan ilk fetihler (s. 126-137) üzerinde durmaktadır. Her iki konu da İbn A'sem el-Kûffî'den rivayet edilmiştir.

Kitaba, Resulullah (s)'in vefatından itibaren meydana gelen olaylardan başlanır. Bilindiği gibi Resulullah (s)'in vefatının hemen ardından Benû Sa'îde gölgeğinde yapılan tartışmalı bir toplantıda Hz. Ebu Bekir'in hilafete getirilmesi kararlaştırılmıştı. Müellif, kitabına bu toplantı ile orada meydana gelen tartışmalardan bahsederek başlamıştır. (s. 19-30) Hilafete getirilen Hz. Ebu Bekir, mescitte yaptığı konuşmadan kısa bir süre sonra irtidat eden Araplar'ın durumunu ele aldı. Onların bir kısmı peygamberlik iddiasıyla irtidat etmiş, bazıları da zekat vermekten imtina etmişlerdi. (s. 30)

Vâkidî, Ridde savaşlarını anlatmaya başlamadan önce irtidat eden kişi ve kabileleri sıralar. Benû Esed'in başında peygamberlik iddiasıyla Tuleyha b. Huveylid el-Esedî, Fezâre'nin başında 'Uyeyne b. Hısn el-Fezârî, Benû 'Âmir ve Gatafân'ın başında Kurra b. Seleme el-Kuşeyri, Benû Temâm'den bir grupla Secâh isimli bir kadın, el-Eş'as b. Kays ile Kinde meliklerinden başkalarının liderliğinde Kinde'den bir grup, Bahreyn'den Bekr b. Vâ'il'in başında Benû Sa'îbe b. Kays'tan el-Hakem b. Zeyd ve peygamberlik iddiasında bulunan Meseylime'nin liderliğinde Benû Hanîfe isyan etmişlerdi. (s. 30-31)

Bundan sonra Üsâme ordusunun Resulullah (s)'in hayatında kararlaştırıldığı şekliyle gönderilmesinden bahsedilir. (s. 32-33) Vâkidî, Medine'de meydana gelen irtidat olaylarıyla ilgili gelişmelerden başlamak üzere (s. 33-42), Hâlid b. Velîd'in Tuleyha b. Huveylid'e karşı gönderilmesi ve meydana gelen çatışmalar, (s. 42-54) ardından Hâlid'in Mâlik b. Nuveyre'ye ve Museylime'ye karşı gönderilmesi ve bu olaylara ilgili gelişmelere yer verir. (s. 57-82) Bahreynliler'in irtidadı, (s. 82-94) Hadramevt bölgesinde Kinde ile diğer kabilelerden irtidat edenlerden (s. 94-125) bahsedilmek suretiyle kitaptaki Ridde savaşlarıyla ilgili bölüm tamamlanmıştır.

Müellif, Irak'ın fethinden bahsettiği kısa bölümde ise el-Musennâ b. Hârîse eş-Şeybânî'nin Farşılar'a karşı gönderilmesi (s. 126-128) ve Hâlid'in Irak bölgesine atanması, Hîre kuşatması ile Hîreliiler'le sulh yapılması