

ISSN 1301-1197



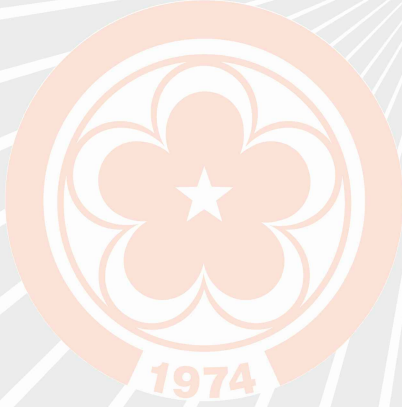
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CÜİFD
XIX/I
2015



جامعة الجمهورية
مجلة كلية الإلهيات
سيواس / تركيا
XIX/I - 2015

Cumhuriyet University
Journal of Faculty of Theology
(CUJFT)

XIX/I - 2015

**CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

CÜİFD, XIX/I • Haziran 2015 (2015/I)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT)

جامعة الجمهورية مجلة كلية الإلهيات

ISSN 1301 – 1197

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)
Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT)

جامعة الجمهورية مجلة كلية الإلهيات

Sayı: XIX/I (Haziran 2015) ISSN: 1301-1197

Sahibi/ Owner

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Dekan)

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Sami ŞAHİN

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ömer ASLAN

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR - Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ - Yrd. Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ünal KILIÇ, Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Doç. Dr. Sami ŞAHİN, Doç. Dr. Ömer ASLAN,
Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL, Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR, Yrd. Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM,
Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ

Danışma ve Hakem Kurulu / Advisory Board

Danışma Kurulu: Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü.), Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. B. Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.), Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Gaziantep Ü.), Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Hakkı AYDIN (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Âlim YILDIZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Ali AKSU (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Mehmet BAKTIR (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Metin BOZKUŞ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Ali AVCU (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Ali YILMAZ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Mustafa KILIÇ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Durmuş TATLILIOĞLU (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. M. Fatih GENÇ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Süleyman KOÇAK (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Abubekir S. YÜCEL (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Abdullah PAKOĞLU (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR (Cumhuriyet Ü.)

Hakem Kurulu: Prof. Dr. Zekeriya PAK (Sütçü İmam Ü.), Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN, (Erciyes Ü.), Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. M. Zeki AYDIN (Marmara Ü.), Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Galip YAVUZ (Marmara Ü.), Prof. Dr. Yusuf DOĞAN (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. A. Osman KURT (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Şaban ERDİÇ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYAPINAR (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. İrfan KAYA (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Asiye AYKİT (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Hatice ACAR (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Âdem CİFTÇİ (Cumhuriyet Ü.)

Sayı Hakemleri / Advisors for Issues

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yönergesi gereğince CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde "Çift Taraflı Körleme Sistemi (Double Blind)" kullanılır. Hakemler makale yazarını; yazarlar da hakemleri öğrenemez. Çift taraflı körleme ilkesini bozmamak amacıyla hakem listesi yılın son sayısında dergi sayı ayırımı yapılmadan toplu olarak yayımlanır. →

Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir

Sekreteryaya / Secretary
Burcu DEMİR - Faruk ÖZ - Kadir AYDIN

Adres/ Address
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sivas
ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr
Tel: (0346) 219 12 15/16 Fax: (0346) 219 12 18
http://dergi.cumhuriyet.edu.tr/cumuilah/index

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı (Haziran - Aralık) olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Basım Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Rektörlük Basımevi, Sivas, 15 Haziran 2015

Hakem süreci sonunda *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde* yayımlanmasına karar verilen makaleler, ayrıca "iThenticate" adlı intihali engelleme programında taranarak kontrol edilmektedir.



Dergimiz; Milli Kütüphane Türkiye Makaleler Bibliyografyası, İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ve Türk Eğitim İndeksi tarafından taranmaktadır.

Milli Kütüphane Türkiye Makaleler Bibliyografyası: <http://makaleler.mkutup.gov.tr/>

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı: <http://www.isam.org.tr/>

Türk Eğitim İndeksi: <http://www.turkegitimindeksi.com/>

İÇİNDEKİLER / INDEX

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

Ömer ASLAN _____ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

1. Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları
Mihne and Consequences of Mihne Regarding The Impacts of The Hadith Discipline
Ali KAYA _____ 7-32
2. İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme
Attempt to Stop Crime in The Islamic Criminal Law
Âdem CİFTÇİ _____ 33-62
3. Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler
Some Critics to Understanding of Tawheed Based on Wahdat al-Wujud in Terms of The Theological Ontology
Fatih İBİŞ _____ 63-86
4. Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi
Translation of Salâhî-i Uşşâkî's Poetic al-Qasidah al-Munfarijah
Yusuf YILDIRIM _____ 87-108
5. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım
Critical Approach to Muhammad b. Abd Al-Wahhab's Understanding of Tawhid
Murat AKIN _____ 109-134

2 | İçindekiler/Index

6. İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler
Some Observations Eating-Drinking Causes Obesity according to Islamic Law
Halis DEMİR _____ 135-168
7. جمع وتخریج أحاديث "أصح ما في الباب" في سنن الترمذي
Sünen-i Tirmîzî' de "Esah Mâ Fi'l-Bâb" / "Esah Ma fi'l-Bab" at Sunan Tirmidhi
Anas ALJAAD _____ 169-190
8. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Amerikan Bord Misyonerlerinin Urfa'daki Faaliyetleri
Activities of American Board Missionaries in Orfa
Bahattin TURGUT _____ 191-220
9. Kur'an'a Göre Üstünlük Duygusunun Düşünce ve Davranışlara Etkileri
The Effects of Feeling Self-Superior to Thoughts and Behaviors from The Perspective of The Holy Quran
Harun SAVUT _____ 221-248
10. Sebep-Sonuç İlişkisi Açısından Hidâyet Ve Dalâletin Allah'a Nispeti Meselesi
The Question of Basing on The Guidance and Astray to Allah From The Aspect of Causal Relationship
Vezir HARMAN _____ 249-286
11. Hasan Basri Çantay'ın "On Kere Kırk Hadis" Adlı Eserinde Ahkâm Hadislerine Getirdiği Fıkhî Yorumlar
Hasan Basri Çantay's Fiqh Interpretations on Ahādīth Ahkām In The Entitled Book 'On Kere Kırk Hadis'
Mehmet ÖZKAN _____ 287-314

12. İbrahim Sûresi 34 ile Nahl Sûresi 18. Ayetlerin Tefsir ve Belağat Yönünden Değerlendirilmesi

The Verses 34th Of Surah Ibrahim and 18th Of Surah Nahl Evaluation In Terms Of Interpretation And Rhetorics

Ramazan ŞAHAN _____ 315-346

Çeviriler/Translation/ترجمة

18. Makâmât'ta Kafiye veya Çok İstisna, Bir Kaide Tesis Etmez

Rhyme In Maqāmât or Too Many Exceptions Do Not Prove A Rule

Geert Jan Van GELDER – Çev. Ömer KARA _____ 347-361

Toplantı Tanıtımları /Symposium Reviews/الاجتماع

19. 11. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Medya ve Kur'an Sempozyumu

İsmail ÇALIŞKAN _____ 363-368

20. 12. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Medya ve Kur'an Sempozyumu

İsmail ÇALIŞKAN _____ 369-377

Dergi Yayın İlkeleri _____ 379-380

Makale Yazım İlke ve Kuralları _____ 381-383

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yönergesi _____ 385-395

EDİTÖRDEN

Birbirinden farklı sosyal, kültürel ve akademik programlarla dopdolu geçen bir sezonun sonunda Dergimizin XIX/1 (Haziran 2015) sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bunlar arasında *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı* ile *Kur'ân ve Sahabe Sempozyumuna* ev sahipliği yapmamızın, duyulan bu mutluluğu doruğa çıkardığımızı da ifade etmemiz gerekmektedir.

Birbirinden farklı olan insanlar var olma mücadelesi içerisinde, farklı kanaat, düşünce ve söylemleri de beraberlerinde getirmektedirler. Aynı ölçü, konum ve düzlemde olmasa da her insanın bir düşünce, kanaat, anlayış ve söylem biçimi vardır. Bu yönüyle onların hayat felsefelerinde siyasî, sosyal, tarihî, kültürel, bilimsel ve dinsel içerikli düşüncelerin çok önemli bir yer işgal ettiği açıktır. Her birey ve toplum, sahip olduğu değerleri yaşam alanına aktarırken diğerlerinin inanç, anlayış ve ritüellerine göre daha pozitif değerler taşıdıkları kanaatiyle kendilerine özgü bir uğraş vermektedirler. Bizler de misyon itibarıyla bu farklılıkların bilimsel düzlemde yer almalarına imkân sağlamanın gayreti içerisindeyiz.

Eğitim-öğretim düzeyinde çok önemli bir ivme kaydeden Fakültemizin bilimsel yayın faaliyetleri de hızlı bir şekilde devam etmektedir. Bu sayımızda birbirinden değerli bilim adamlarımızın özellikle ilahiyat alanında kaleme almış oldukları araştırma ve inceleme yazılarını sizlerle buluşturuyoruz. Dergimizin akademik düzlemde hak ettiği yere gelebilmesi için sadece hakemli dergi olmasının yeterli olmayacağı düşüncesinden hareketle ULAKBİM'de de taranması için ciddi çalışmalar yapıldığını ve bu hususta önemli mesafelerin alındığını ifade edebiliriz. Bu süreçte dergi editör yardımcımız Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir'in titiz çalışmalarının çok önemli payının olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Yıllardır bilim dünyasına hizmet etme ruhuyla akademik alanda yer alan Dergimiz, her geçen gün ilim erbabı tarafından daha çok ilgi görmektedir. Bu durum bir taraftan bizleri sevindirmekle birlikte diğer

tarafından talebin fazla olması nedeniyle değerli bilim adamlarımızın gönderdikleri bazı makalelerin bir sonraki sayıya kalması ise bizleri üzmektedir. Bu nedenle makalelerine bu sayıda yer veremediğimiz hocalarımızın bizleri anlayışla karşılayacaklarını ümit ediyoruz.

Bu duygu ve düşüncelerden hareketle Dergimizin bu sayısında makaleleri bulunan bilim adamlarımıza, makalelerin yayınlanmasına onay veren hakemlerimize, makalelerin teknik takibinde yer alan editör yardımcılarım Yrd. Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM ve Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ'a, basımından yayınına kadar emeği geçen herkese özellikle Rektörlük Basımevi çalışanlarına teşekkür ederiz.

15 Aralık 2015 tarihinde yayımlanması planlanan bir sonraki sayıda yeniden buluşmak ümidiyle...

*Doç. Dr. Ömer ASLAN**

Editör

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (aslanomer_64@hotmail.com).

MİHNE HADİSESİ VE HADİS İLMİNE ETKİLERİ BAKIMINDAN MİHNE'NİN SONUÇLARI*

Ali KAYA*

Özet: Bu makalede, Mihne'nin hadis ilmine etkileri ele alınmaktadır. Mihne'nin Abbâsî Halifesi Me'mûn tarafından uygulamaya konulduğu, ondan sonra Mu'tasım ve Vâsik tarafından devam ettirildiği ve Mütevekkil tarafından sona erdirildiği bilinmektedir. Burada Mihne'nin uygulamaya konuş amacı ve uygulama sonrası çıkan sonuçlar ile hadis ilmine etkisi incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mihne, Mu'tezile, Halku'l-Kur'ân.

Mihne and Consequences of Mihne Regarding The Impacts of The Hadith Discipline

Abstract: This article discusses that Mihne's impact of Hadith discipline. Mihne was started by Me'mun who was an Abbasid Caliphate; continued by next caliphates; Caliph Mu'tasım and Caliph Vasik; and ended by Caliph Mutevekkil. It analyzes of the reason of starting to Mihne; its consequences; and impact of hadith discipline.

Key Words: Hadith, Mihna, Mu'tazela, Halk al-Qoran.

Giriş

Bu makalede, İslâm tarihinde önemli izler bırakan, özellikle de hadis ilmi ve muhaddisler üzerinde büyük tesir icra etmiş olan Mihne hadi-

* Bu makalenin hazırlanmasında, "Osman ed-Dârimî ile Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmalar" isimli doktora tezinden yararlanılmıştır. Bkz. Ali Kaya, *Osman ed-Dârimî İle Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2014.

** Dr., Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Arşiv Uzmanı (alibaba9@gmail.com).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

sesi ve hadis ilmine etkileri ele alınacaktır. Mihne hadisesi, Mu'tezile tarafından ortaya atılan "Kur'ân Allah'ın yaratılmış kelâmıdır" görüşünün, Abbâsî halifelerince, devlet gücü kullanılarak ve dayatmayla başta muhaddisler olmak üzere fukaha ve diğer âlimlere benimsetilmesi faaliyeti olarak tarif edilmektedir. İslâm tarihinde derin yaralar ve olumsuz izler bırakan bu hadisesinin Abbâsî Devleti'nin iktidarında, Halife Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsik (ö. 232/846) dönemlerinde yaşandığı, Halife Mütevekkil'in (ö. 247/861) iktidara gelmesiyle sona erdiği bilinmektedir. Bu incelemede, öncelikle özetle Mihne hadisesi ve amacı üzerinde durulacak, sonra bunun hadis ilmi üzerindeki etkileri ele alınacaktır.

I. Mihne Hadisesi ve Amacı

A. Mihne Hadisesi

Sözlükte "sorguya çekmek, çetin imtihana tâbi tutmak, eziyet etmek" manalarındaki mahn kökünden türeyen Mihne "sorguya çekip eziyete mâruz bırakma" demektir. Abbâsî halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik dönemlerinde Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü devlet gücüyle benimsetmek amacıyla bazı muhaddislerin, kadınların ve âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylar ve yönetimin bu konudaki tutumu Mihne diye anılmıştır.¹ Mihne hadisesinin Abbâsî halifesi Me'mûn tarafından Bağdat Vâlisi İshâk b. İbrâhim'e gönderdiği bir mektup başlatıldığı bilinmektedir.² Mihne ilk olarak etkili biçimde Bağdat'ta uygulanmaya başlamış; bunun yanında Mısır, Kûfe, Basra, Şam, Mekke, Medine, Tirmiz, Kayrevan ve Ifrikiyye'de uygulandığı da belirtilmektedir.³

Halife Me'mûn, ilk mektubunda kadınlar ile Yahya b. Maîn (ö.

¹ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*. XXX, 26; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: 9, sayı: 17, s. 102.

² Kaya, *a.g.e.* 119.

³ Kaya, *a.g.e.* 124. Ayrıca bkz. İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mü'lûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır: Dârü'l-Kütüb, tarihsiz, II, 218 vd.; Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takiyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Hıttatü'l-Makrîziyye*, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418, II, 115; İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Ref'u'l-İsr an kudâti'l-Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998, s. 450.

233/848), Ebû Müslim Müstemlî (ö. 224/838), Muhammed b. Sa'd el-Vakidî (ö.230/814) ve Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakî (ö. 246/860) gibi hadis âlimlerinin sorgulanmasını, beyan ettikleri görüşlerin kendisine bildirmesini, ayrıca Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini istemiştir. Bunun üzerine kadılar ve âlimler sorguya çekilmiş, halifenin isteği doğrultusunda cevap verince serbest bırakılmıştır. Me'mûn, ikinci bir mektup yazarak başka isimlerin dâhil olduğu âlimler grubunu sorgulamasını emretmiştir. Bunlar arasında Saîd b. Süleyman ed-Dabbî, Ebû Ma'mer el-Katî'î ve Ebû Nasr et-Temmâr, Affân b. Müslim, Ali b. Medînî, Ubeydullah b. Muhammed, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Sa'd, Kuteybe b. Saîd, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İsmâil b. Dâvûd, Kavârîrî, Hasan b. Hammâd es-Seccâde, Ebû Hassân ez-Ziyâdî, Bişr b. Velîd el-Kindî, İbnü'l-Bekkâ, Muhammed b. Nûh, Velîd b. Şücâ', Âsim b. Ali, Zeyyâl b. Heysem gibi âlimler yer alıyordu.⁴ İbnü'l-Esîr, bu esnada sorguya çekilen âlimlerin geniş bir listesini vermektedir.⁵ Sorgulanan âlimlerden Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nûh, Seccâde ve Kavârîrî dışındakiler Halku'l-Kur'ân görüşünü benimsediğini söylemiştir. Bu dört âlim İshâk b. İbrâhim tarafından zincire vurularak yeniden sorgulanmış, Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nûh görüşlerinde ısrar etmiş, ikisi resmî görüşü benimsemiştir. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh zincire vurularak Me'mûn'un bulunduğu Tarsus'a gönderilmiştir. Me'mûn'un ölmesi üzerine Bağdat'a geri gönderilen iki kişiden Muhammed b. Nûh yolda ölmüş, Ahmed b. Hanbel ise Bağdat'ta hapse atılmıştır. Mu'tasım devrinde o da haptisten çıkarılmıştır.⁶

⁴ Yücesoy, "Mihne", *DİA*. XXX, 26-27. Yücesoy, telif ettiği Mihne maddesinde, İbn Uleyye (ö. 193/809) ve Yezîd b. Hârûn'u (ö. 206/821) da Mihne'de sorgulananlar arasında zikretmektedir. Halife Me'mûn tarafından 218 (833) yılı baharında Mihne uygulamasının başlatıldığını ifade etmesine rağmen (bkz. Yücesoy, a.g.m. *DİA*. XXX, 26), bu tarihten önce vefat ettikleri kesin olan İbn Uleyye ve Yezîd b. Hârûn'u (bkz. Salahattin Polat, "İbn Uleyye", *DİA*. XX, 428; Zekeriya Güler, "Yezîd b. Hârûn", *DİA*. XLIII, 521), Mihne'ye tabi tutulanlar arasında zikretmesinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

⁵ Bkz. İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1997, V, 572-574.

⁶ Yücesoy, "Mihne", *DİA*. XXX, 27. Ayrıca bkz. Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *DİA*. XXIX, 103-104; Hâşimî, Sa'dî b. Mehdî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûduhû fi's-sünneti'n-nebeviyye ma'a tahkiki kitâbihi'd-du'afâ ve ecvibetihî alâ es'ileti'l-Berzeî*, Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1982, III, 976-977.

Kaynaklar, Mihne'ye karşı Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ahmed b. Nasr b. Mâlik el-Huzâi (ö. 231/846), Muhammed b. Nûh b. Meymûn (ö.218/833) ve Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) direndiğini kaydeder. Nuaym b. Hammâd hapiste zincire vurulmuş olarak vefat etmiştir. Muhammed b. Nûh ise Me'mûn'un fitnesinde vefat etmiştir. Mu'tasım, Ahmed b. Hanbel'i kırbaçlatmış, Vâsik ise Ahmed b. Nasr ile Nuaym b. Hammâd'ı katlettirmiştir.⁷ Dimaşk'ın âlimi Ebû Müshir el-Gassânî ed-Dimaşkî (ö. 218/833), Mısır'ın fakîhi Büveyfî (ö. 231/846) gibileri de Mihne'ye direnenler arasındaydı.⁸

B. Mihne'nin Amacı

İslâm tarihinde derin izler bırakan Mihne'nin amacı neydi, bunu uygulamaya koyan Halife Me'mûn neyi hedeflemektedir? Kısaca bu hususa temas edip asıl konumuz olan Mihne'nin sonuçlarını inceleyelim. Mihne hadisesinde âlimlerin sorguya çekildikleri konu Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesiydi. Ancak bunun yanında âlimlere daha başka soruların sorulduğu kaynaklardaki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bunların arasında rü'yetullah'ın, kabir azabının ve mizanın iki kefesinin olduğunun inkârı, cennet ve cehennem henüz yaratılmadığının, Allah'ın belli bir mekânının bulunmadığının kabul edilmesi gibi konular yer almaktaydı.⁹ *Ehl-i hadîs* ile Mu'tezile'nin sıfatlar üzerindeki görüş ayrılığı, Kur'ân-ı Kerîm üzerinde ihtilafa düşmelerine sebep teşkil etti. *Ehl-i hadîs*, Allah'ın kelâmı ve kelâm sıfatının bir tecellisi olan Kur'ân'ı kadîm kabul ederken, Mu'tezile ise onun mahlûk olduğu görüşündeydi. Me'mûn bazı kimselerce benimsenen Halku'l-Kur'ân görüşü üzerinde insanların birleşmesini

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyûlüh*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417, VI, 400-401; Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980, I, 510; Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyetü'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulv: Hicr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413, II, 52.

⁸ Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *el-Ulûv li'l-aliyyi'l-gaffâr fi îzâhi's-sahîhi'l-ahbâr ve sakîmihâ*, thk. Ebû Muhammed Eşref, Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1995, s. 162.

⁹ Bkz. Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Kitâbü'l-Mihan*, thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî, Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1984, s. 459-460.

sağlayacağını umuyordu.¹⁰

Halife Me'mûn, özgür araştırmaya ve münâzaraya meyyâl âlim bir kişiydi. Kelâmcıların önünde oldukça geniş bir alanın açılması, *ehl-i hadîs* ile Mu'tezile arasında büyük bir mücâdelerin başlamasına neden oldu. Me'mûn, onların bir görüş üzerinde ittifak sağlayabileceklerini umarak münâzara meclisleri akdetti. Bu bu münâzaraları düzenlemedeki amacı fırkalara bölünmüş Müslümanların orta bir yolda birleşmesini sağlamaktı.¹¹ Kendi görüşünün ulemâ ve fukahâ tarafından kabul göreceğini zanneden Me'mûn, hadiselerin kendi beklentisinin aksine geliştiğini gördü.¹² Umdüğünü elde edemeyince, Mu'tezile'nin görüşünü, yani Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini muhaddis ve fukahâya zorla benimsetme yolunu tuttu. Me'mûn'a göre, asıl büyük çoğunluğu sağlayan muhaliflerin "görüş ve düşünceleri yoktu, onlar ilmin aydınlığından ve burhanından pay alamamışlar, körü körüne hareket eden cahiller güruhu ve hatta dinden sapmış kimseler"¹³ idiler. Me'mûn, Bağdat'taki naibine gönderdiği mektubunda, muhaddis ve fakihleri, üzerlerine attığı bu ve benzeri suçlarla itham etmekteydi.¹⁴

Halife Me'mûn'un Mu'tezile mezhebini resmen kabullenmesine farklı bir açıdan bakan Watt, Mu'tezile mezhebini resmîleştirmekle Me'mûn'un, Mu'tezile'nin fikrî desteğini sağlayarak yapacağı icraatlarda

¹⁰ W. Montgomery, Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 223.

¹¹ Bozkurt, "Me'mûn", *DİA*, XXIX, 103.

¹² İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ahâdîsi'r-Râfiyyi'l-kebîr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989. (nâşirin girişi), I, 22.

¹³ Me'mûn'un İshâk b. İbrâhim'e gönderdiği Mihne mektubunda yer alan bu ifadeler için bkz. İbn Ebû Tâhir, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî el-Horasânî, *Kitâbü Bağdâd*, thk. Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2002, s. 181; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Beyrût: Dârü't-Türâs, 1387, VIII, 632; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992, XI, 16; Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Beyrût: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1993, XV, 20; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, II, 38; İbn Tağrîberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, II, 218.

¹⁴ Mezîd, Ali Abdülbâsit, *Minhâcü'l-muhaddisîn fi'l-karni'l-evvelî'l-hicrî ve hattâ asrine'l-hazır*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, tarihsiz, s. 250. Ayrıca bkz. Ebû Zehv, M. Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1378, s. 318.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

daha serbest hareket etmek istemiş olduğu¹⁵ görüşünü ileri sürer. Mihne, yönetimin dinî gelişmeleri kontrol altına almak suretiyle toplumdaki bölünme tehlikesini ortadan kaldırma girişimi olarak da değerlendirilmiştir. Mihne olayı, hilâfetin dinî yetkisinin vurgulanması yanında siyâsî otoriteden bağımsız ve ona karşı tavır alan, bazen da halifenin gücünü dengeleyecek şekilde halk üzerinde nüfuza sahip bulunan *ehl-i hadîs*'in ve fakihlerin bastırılmasını -özellikle Bağdat'taki âlimlerin gücünün sınırlandırılmasını- amaçlayan otorite ile çevresel güçler arasındaki mücadeleye şeklinde de görülmüştür.¹⁶

Bir diğer görüşe göre de; dikkatleri kendinde toplayan mevâlî tabanlı Mu'tezile'nin merkezi otorite tarafından bir şekilde aktif siyasetin içine dâhil edilerek, iktidar olmanın çetin zorluğu içerisinde örselemesi, hatta toplumsal desteğinin kaybettirilerek merkezi yönetim tarafından alternatif güç olmanın dışına itilmesinin hedeflendiğini ileri sürmektedir.¹⁷

C. Mihne'nin Başlangıcı

Mihne'nin ne zaman başladığı konusunda farklı tarihler verilmekle birlikte Halife Me'mûn tarafından başlatıldığı kesin olarak bilinmektedir.¹⁸ Halku'l-Kur'ân konusu ilk olarak 209 yılında konuşulmaya başlan-

¹⁵ Watt, Halku'l-Kur'ân görüşünün halifenin otoritesini güçlendireceği, aksi görüşün yani Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu fikrinin ise ulemânın otoritesini güçlendireceği yorumunu yapmaktadır. Yaratılmamış Kur'ân, onun selâhiyetli müfessirleri olan ulemanın gücünü arttırırken, yaratılmış bir Kur'ân ise ona göre, aynı itibara sahip değildi. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 225.

¹⁶ Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, 27.

¹⁷ Muharrem Akoğlu, "Ahmed b. Ebî Duâd'ın Abbâsî-Mu'tezilî Politikaları Üzerindeki Etkisi", *Bilimnâme*, 2005, VII, s. 94, 96, 97.

¹⁸ Bkz. Abdülazîz el-Kinânî, Abdülazîz b. Yahya b. Abdilazîz el-Kinânî el-Mekkî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed el-Fakîhî, Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002, s. 21; Osman ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd Dârimî es-Sicistânî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî = Nakzu'l-Îmâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-cehmiyyi'l-anîd fime'fterâ alellâhi azze ve celle mine't-tevhîd*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î, Mektûbetü'r-Rüşd, 1998, (nâşirin girişi), I, 63; a.m.f. *er-Red ale'l-cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt: Dârü İbni'l-Esir, 1995, s. 206; İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Hamdân el-Ukberî, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıza Mu'tî, Osman el-Etyûbî – Yusuf el-Vâbil – el-Velîd b. Seyfunnasr, Riyad: Dârü'r-Râye li'n-neşr ve't-tevzî, VI, 294; Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye fi' ilmi ma'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmih*, thk. he-

miş ve bunu Bişr el-Merîsî dile getirmiştir.¹⁹ Me'mûn'un Halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşünü 212 yılında açıkladığı²⁰, ancak insanları bu görüşü benimseme konusunda serbest bıraktığı²¹, sonra 218 (833) yılında âlimlerin Halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilmesini istediği anlaşılmaktadır.²²

II. Mihne'nin Sonuçları

Mihne hadisesi, uygulandığı dönemde önemli etkileri ve yankıları olduğu kadar, hem Mihne'nin devam ettiği dönemde hem bu hadisenin sona erdirilmesinden sonra, özellikle Halku'l-Kur'ân anlayışını benimseme ve reddetme bakımından, pek çok alanda olduğu gibi hadis ilmi açısından da önemli sonuçlar doğurmuştur. Mihne sürecinde bundan en çok *ehl-i hadîs* olumsuz yönde etkilenirken, süreç sonra erdiğinde *ehl-i re'y*

yet, Şârîka: Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî, 2008, III, 2124; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasani'l-Eş'arî*, takdim ve ta'lik Zâhid Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1404, s. 116.

¹⁹ Zehebî, *el-Uluw*, s. 169.

²⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 619; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 248; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 556; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 8; Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe ve me'âlimü'l-hilâfe*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Küveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Küveyt, 1985, I, 213; İbnü'l-Verdî, Ebû Hafı Ömer b. Muzafer b. Ömer b. Muhammed b. Ebü'l-Fevâris Zeynuddin b. el-Verdî el-Kindî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996, I, 209; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Dârü İhyâi't-Türâsü'l-Arabî, 1988, X, 291; Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâs, 2000, VI, 226.

²¹ Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Kevsec el-Mervezî, *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye*, Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2002, (nâşirin girişi), s. 109.

²² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII, 631-634; İbn Ebû Tâhir, *Kitâbü Bağdâd*, s. 181-183; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 15-18; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 20-21; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, II, 18-19; Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 1423, XXII, 229; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VI, 226; Cemâleddin el-Kâsımî, Muhammed Cemâleddin b. Muhammed Saîd b. Kasım el-Hallâk, *Târîhu'l-cehmiyye ve'l-mu'tezile*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979, s. 69; Bozkurt, "Me'mûn", *DİA*. XXIX, 103, Ebû Gudde, Abdülfettâh, "Halk-ı Kur'ân Meselesi: Râviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dîl Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*. XX, s. 308-309; Osman Aydın, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (II)", *Dînî Araştırmalar*, (2001), s. 59, 60.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

ve Mu'tezile bunun sonuçlarından önemli derecede etkilenmiştir.

A. Mu'tezile ve Ehl-i re'y'in Nisbî Olarak Zayıflaması

Mihne'nin kayda değer sonuçlarından biri, genel anlamda *ehl-i re'y* görüşünün, özelde Mu'tezile'nin zayıflaması ve bundan dolayı olarak Hanefi ekolünün de etkilenmiş olmasıdır. Kelâmî/itikâdî konularla ilgilenen ve özellikle Halku'l-Kur'ân anlayışını benimseyen Hanefiler cerh ve ta'dîl ulemasınca sikâ kabul edilmeyip, görüşleri çarpıtılarak eleştirildiler. Bunun yanında Halku'l-Kur'ân görüşünü açıkça reddetmeyenler, Lafziyye ve Vâkife görüşünü benimseyenler de sikâ kabul edilmediler.²³ Böylece toplum nazarında gözden düşürülerek görüşlerine ve aktardıklarına itibar edilmemesi hedeflenmişti.²⁴ Mihne sonrası yaşanan bu durum, Bağdat'ın da içinde bulunduğu Irak bölgesinde uzun vadede Hanefî etkinliğinin ve sayılarının hızla azalmasının, ayrıca itikâdî/kelâmî konularla ilgilenen Hanefîlerin Irak'ta fazla yetişmemesinin muhtemel sebepleri arasında görülür.²⁵ Hanefîler'e karşı yapılan saldırıların aynı sebeplere dayandığı kanaatinde olan çağdaş müelliflerden Sıbâî de şunları söylemektedir. "Ebû Hanîfe ve talebelerine karşı yapılan haksız ve çirkin saldırılar, akranların rekabeti ve râvilerin bilgisizliğiyle başlamış ve uydurmacıların yalanlarıyla çoğalmıştır. 'Kur'ân'ın yaratılmışlığı' fitnesi sona erince bu saldırılar zirveye ulaşmıştır. Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde Mu'tezile'nin zulüm ve baskılarına maruz kalmış *ehl-i hadîs*'ten çoğu kimse, Ebû Hanîfe ve talebelerine saldırmış ve onları karalamıştır. Bunun tek sebebi, Mu'tezile'den intikam alma isteğiydi. Çünkü Mu'tezile'nin çoğunluğu fer'î meselelerde Hanefî mezhebi üzereydi."²⁶

²³ Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Mes'elletü halki'l-Kur'ân ve eserühâ fi sufûfi'r-ruvât ve'l-muhaddisîn ve kütübi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Halep-Beyrût: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, tarihsiz, s. 10-24.

²⁴ Bkz. Ümit, a.g.m. s. 125.

²⁵ Hicri ilk dört asrın fukahâ dağılımını inceleyen bir araştırma bunu doğrulamaktadır. Bu araştırma, biri 250 (864) yılına kadar, diğeri 250-400 (864-1010) yılları arası olmak üzere iki dilim halinde yapılmıştır. Bu çalışmada, ilk dört asrın tamamında Hanefîlerin bütün İslâm coğrafyasındaki fukahânın %13'ünü oluşturdukları, 250 yılına kadar olan birinci zaman diliminde Irak'ta sünni mezheplerin en büyüğü ve bütün Irak fukahâsının %20'sini oluşturduğu tesbit edilmiştir. İkinci zaman dilimi olan 250-400 (864-1010) yılları arasında (Mihne sonrası), Hanefîlerin sayı ve oranlarının düştüğü gözlenmiştir. Aynı zaman dilimi içinde İslâm coğrafyasının Irak dışındaki diğer bölgelerde Hanefîler açısından bir değişiklik olmaması bu görüşü destekler. Bkz. Ümit, a.g.m. s. 125, 126.

²⁶ Sıbâî, Mustafa es-Sıbâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, Dimaşk-Beyrût: el-Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Mihne hadisesinin Mu'tezile üzerindeki olumsuz etkilerinden bahsederken Hansu şu değerlendirmeyi yapar. "Aklî yoruma dayalı din anlayışı nedeniyle Mu'tezile fırkasına karşı öteden beri zaten var olan tepki, Mihne'den sonra tam bir nefrete ve intikam duygusuna dönüşmüş. Mu'tezile'ye ait kitapların yakılmasına, imamlarının hapsedilmesine veya sürgüne gönderilmesine neden olmuştur. Muhaliflerinin önce siyasi, giderek de ilmî alanda elde ettikleri üstünlük ve güçle çeşitli baskılara uğrayan Mu'tezile, Bağdat'tan, dolayısıyla Sünnî İslâm dünyasından uzaklaştırılmıştır. Bu tarihten sonra aklî ve felsefî ilimler, İslâmî eğitim alanından büyük ölçüde tasfiye edilirken, zamanla aklî ön plana çıkaran her hareket, Mu'tezilî ya da bid'atçı damgası vurularak mahkûm edilmiş veya en azından şüpheli karşılanmıştır."²⁷

B. Kelâm İlmiyle İlgili Gelişmeler

Kelâm ilminin doğuşuna Mu'tezile'nin etki ve katkı yapmış olması, onların muhalifleri mevkiinde olan *ehl-i hadîs*'in Kelâm ilmine ve ehline karşı olumsuz tavır takınmalarına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf'un²⁸ (ö. 182/798), İmâm Şâfiî'nin²⁹ (ö. 204/820), Ahmed b. Han-

Mektebü'l-İslâmî, 1982, s. 428.

²⁷ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 18-19.

²⁸ Ebû Yûsuf'un kelâm aleyhtarı sözleri için bkz. Vekî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân b. Sadaka ed-Dabbî el-Bağdâdî, *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1947, III, 258; Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeliti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-teohîd*, thk. Asım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005, I, 239; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 537; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 66; Gazâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrût: Dârü'l-Marife, tarihsiz, I, 95; İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-İntisâr fi'r-reddi ale'l-Mu'tezileti'l-kaderiyyeti'l-eşrâr*, thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef, Riyad: Advâu's-Selef, 1999, I, 131; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemenî, Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmaniye, 1962, XII, 210; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Tahrîmu'n-nazar fi kütübi'l-kelem*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Saîd Dimaşkiyye, Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1990, s. 41.

²⁹ İmâm Şâfiî'nin kelâm aleyhindeki sözleri için bkz. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk b. Musa b. Mihrân el-Isbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409, IX, 111; Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şaviş, Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983, I, 217-218; Kivâmü's-Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

bel'in³⁰ (ö. 241/855) ve *ehl-i hadîs*'ten daha başka âlimlerin kelâm ilmiyle ilgili söyledikleri rivayet edilen sözler bu ilme bakışlarını ortaya koymaktadır. Ancak kelâm ilmine ve kelâmcılara karşı takınılan bu olumsuz tavrın, bu tavrı sergileyenlerin yaşadıkları döneme bakıldığında, henüz Sünnî kelâm ilminin ortaya çıkmadığı dönemde yaşadıkları, dolayısıyla bu kelâm karşıtlığının Mu'tezilî kelâmına ve kelâmcılarına karşı geliştirilmiş olduğunu düşündürmektedir. Nitekim müsteşrik Watt'ın şu ifadeleri, bu hali özetler niteliktedir. "Kelâm'ın müdâfileri şevkle dolu idiler ve bir fikrî heyecan havası mevcuttu. Maamafih Kelâm'ın muârizları da vardı ve bunlar, görüşlerini beyan hususunda tam manasıyla müessir idiler. Hanefî kadısı İmâm Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798), bilgiyi (veya dini) kelâm vasıtasıyla elde etmeye çalışmanın zındıklık olduğunu söylediği nakledilmiştir.³¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde kelâmcılara yer vermiş ve onların kendi aralarında uyuşmadıklarını göstermeye çalışmıştır. Kelâma muhalefet, bilhassa Hanbelîler arasında asırlarca devam etmiştir.³² Meselâ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin bir kelâm müdafaa-

Sünne, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. el-Fadl b. Ali el-Kureşî et-Talihî et-Teymî el-İsbehânî, *el-Hücce fi beyâni'l-mehicce ve şerhi akîdeti ehli's-sünne*, thk. Muhammed Rebî el-Medhalî - Muhammed Ebû Rahîm, Riyad: Dârü'r-Râye, 1999, I, 224-225; İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-nazar*, s. 41; İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî ed-Dımaşkî, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-şî'iyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmî' atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986, II, 138-139; Zehebî, *el-Uluw*, s. 165.

³⁰ Ahmed b. Hanbel'in kelâm aleyhindeki sözleri için bkz. İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-nazar*, s. 41; Kivâmü's-Sünne, *el-Hücce*, I, 224; İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî ed-Dımaşkî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995, V, 261; VIII, 243; Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddin Muhammed b. Musa b. İsâ el-Kahirî eş-Şâfiî, *Hayâtü'l-hayevân*, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424, I, 23.

³¹ Ebû Yûsuf tarafından söylendiği nakledilen kelâm karşıtı bu sözün, kendi eserlerinde yer almadığı gibi Hanefî kaynaklarında da bulunmaması, bu sözün ona aidiyetini kuşku hale getirmektedir. Bu söz için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 66; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII, 210-211; Gazâlî, *Hüccetü'l-İslâm* Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, *Kavâ'idü'l-akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1985, s. 88; İmrânî, *el-İntisâr*, I, 131. Ayrıca bkz. İbn Batta, *el-İbâne*, I, 418; II, 536, 537-538; Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, III, 258; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, IV, 64.

³² Abdullah el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Zemmü'l-kelâm ve ehlih* kitabı ile İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *Tahrîmu'n-nazar fi kütübü'l-kelâm* isimli eseri buna örnek verilebilir.

sı yazdığı bilinmektedir."³³

C. Cerh ve Ta'dîle Etkisi

Mihne'nin önemli sayılabilecek sonuçlarından biri de cerh ve ta'dîle üzerinde müessir olmasıdır. Bir taraftan Me'mûn, Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü benimsemeyenlerin rivayetlerini reddetmekte, Halku'l-Kur'ân'ı benimsemeyen şahitlerin ve kadıların fâsıklıklarına hükmetmekte, diğer taraftan cerh ve ta'dîle imamları da bu meseleye dalmayı müessir cerh sebebi saymaktadırlar.³⁴ Hadis âlimleri, Kur'ân ve sünnette bulunmayan veya bunlarda yer almakla birlikte ayrıntılarına girilmemiş olan itikadî meselelerin tartışılmasını bid'at olarak görmekteydi. Mu'tezile'nin itikadî konularda hataya düşmesinin asıl sebebi hadislere itibar etmemesidir. Hadislerin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmek de neticede Kur'an'ı yanlış anlamaya götürür.³⁵

Mu'tezile akla büyük önem veren bir ekol olduğundan akâid ve ulûhiyyet konularında akli cesaretle kullandıkları, fikir yürüttükleri bilinmektedir. Hadislere genellikle sübût yönünden kuşkuyla bakmışlar, bu durum aynı zamanda onların muhaddislere yukarıdan bakmalarına da sebep olmuştur. Bu yukarıdan bakış ile Mu'tezile, kendilerinin daha anlayışlı ve daha gelişmiş kabul ettiklerini ve bu özellikleriyle, o geri kalmış kesimden (*ehl-i hadîs*) İslâm'a hizmet hususunda daha yetkin ve faydalı olduklarını söylemiş oluyorlardı. Mu'tezile iktidarın gücünü Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik dönemlerinde kendi lehlerine kullanarak devletin yardım ve desteğini kazandılar. Bu imkân, muhaddislere karşı hasmâne hareket etmelerinin yolunu da açtı. Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşü Mu'tezile mensuplarına, *ehl-i hadîs*'i baskı altına alma ve işkence etme imkânı sağladı. Ancak Mu'tezile'nin yıldızının sönmelerinden sonra, bu yapılanlara verilen tepki çok sert ve şiddetli oldu. Bu sefer *ehl-i hadîs*, kendilerine yapılanları misliyle Mu'tezile'ye karşı uyguladı. Mu'tezile'yi her türlü eksiklik ve kötülüklerle suçlamaya başladılar. Bir kişinin Halku'l-Kur'ân görüşüyle ilgili olması, onun ilmî bakımdan ulaştığı mertebeye bakılmaksızın cerh ve itham edilmesi için yeterli kabul edildi.³⁶

³³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 233.

³⁴ Mezîd, *Minhâcü'l-muhaddisîn*, s. 253.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*. VI, 372.

³⁶ Abdülmecîd, Abdülmecîd Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Şâfiî fakîhi Ebû Bekir es-Sayrafi'nin (ö. 330/941), sünnete bağlılık konusunda ilim ehline ders almaları için naklettiği iki kişi hakkındaki şu örnek, aynı zamanda Mihne hadisesinin cerh ve ta'dîl konusuna yansımaları sayılabilir. Sayrafi, ilim talebelerine Hüseyin el-Kerâbîsî (ö. 248/862), ile Ebû Sevr'den (ö. 240/854) ibret almalarını tavsiye etmiştir. Sayrafi'ye göre Kerâbîsî, İmâm Şâfiî'den ders almış, ilmi ve hıfzıyla tanınmış biriydi. Ebû Sevr ise ilimde onun onda birine ulaşamayacak durumdaydı. Ancak benimsediği Lafziyye görüşü ve Ahmed b. Hanbel'in onun aleyhinde³⁷ söylediği sözler sebebiyle Kerâbîsî gözden düşmüş, diğer taraftan sünnete bağlılığından dolayı övdüğü Ebû Sevr'in de yıldızı parlamıştı.³⁸ Hüseyin el-Kerâbîsî de Ahmed b. Hanbel'in kendisine karşı tavrından şikâyet etmiştir.³⁹ Zehebî, bir taraftan Hüseyin el-Kerâbîsî'nin dile getirdiği görüşü haklı bulurken, diğer taraftan, Ahmed b. Hanbel'in sözlerini, Halku'l-Kur'ân görüşüne kapı açılmasını engellemek için söylendiğini belirterek onu savunmaktadır.⁴⁰ Hüseyin el-Kerâbîsî'nin değerli bir âlim olduğunu söyleyen Sübkî ise, Ahmed b. Hanbel'in onun aleyhindeki

sâlisî'l-hicrî, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979, s.

³⁷ İbrâhim el-Harbî, Ebû İshâk İbrâhim b. İshâk b. İbrâhim b. Beşîr b. Abdullah el-Bağdâdî el-Harbî, *Risâle fi enne'l-Kur'âne gayru mahlûk*, thk. Ali b. Abdülaziz Ali eş-Şebl, Riyad: Dârü'l-Âsime l'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995, s. 36; İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavviz - Abdülfettah Ebû Sünnne, Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, III, 241; İbn Batta, *el-İbâne*, V, 329; İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber b. Âsim en-Nemrî el-Kurtubî, *et-İntikâ fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tarihsiz, s. 106.

³⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 243; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 66; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1409, s. 203; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, II, 120; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII, 243; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrût: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, III, 196.

³⁹ Kerâbîsî, Ahmed b. Hanbel'in kendisiyle ilgili tavrı hakkında "Bu Ahmed b. Hanbel ile nasıl yapacağınız bilemiyorum; okuduğumuz Kur'ân'ın lafzının mahluk olduğunu söylesek buna bid'at diyor, mahluk değildir desek buna da bid'at diyor" sözleriyle şikâyetçi olmuştur. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 132; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII, 242, Sa-fedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VII, 128.

⁴⁰ Bkz. Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Heyet, bi işrâf Şeyh Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, 1985, XII, 82.

sözlerine şaşırılmış görünmektedir.⁴¹

Ehl-i hadîs'ten sayılan bazı âlimler de Mihne dönemindeki yöneticilere yakınlıkları sebebiyle cerh'ten nasiplerini almışlardır. Ali b. Medîni (ö. 234/848-49), Mihne döneminde önceleri ısrarla aksini savunmasına rağmen, sekiz ay süreyle ayaklarından zincire vurulmuş olarak hapiste kaldıktan sonra canını kurtarmak için Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul etmek zorunda kalmış ve bu husus onun ilim muhitlerinde itibar kaybetmesine sebep olmuştur. Nitekim başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere bazı muhaddisler bu olaydan sonra kendisinden hadis rivayet etmemişlerdir.⁴² İbn Ebû Duâd'a yakınlığı sebebiyle Ali b. Medîni'den rivayet kesenler arasında İbrâhim el-Harbî'nin (ö. 285/899) de bulunduğu bilinmektedir.⁴³

Mihne döneminde, Halku'l-Kur'ân görüşünü kabul etmeyenler Halife Me'mûn tarafından cerh edilerek rivayetleri reddedildiği gib şer'î ve adlî meselelerde de fâsık kabul edildiklerinden şâhitlikleri kabul edilmemekteydi. Muhaddisler ise bunun tam aksi olan görüşü uygulamaktaydı. Onlar da, Halku'l-Kur'ân konusunda konuşanların rivayetlerini reddetmekte mübalağa gösterdiler.⁴⁴ Mu'tezile'nin etkinliği Mütevekkil'in hilafetiyle son bulduğundan, belirleyici ve kalıcı olan *ehl-i hadîs*'in görüşü oldu.

E. Ehl-i hadîs'in Güçlenmesi ve Ahmed b. Hanbel'in Etkinliğinin Artması

Mütevekkil döneminde 234/849 yılından itibaren Halku'l-Kur'ân görüşünden vazgeçilmiş ve Muhaddisler Samerrâ'ya çağrılarak kendilerine hediyeler verilmiştir. Akabinde Sıfat ve Rü'yetullah konularında hadis rivayet etmeleri istenmiştir. Halife Mütevekkil, Ahmed b. Hanbel'i serbest bırakmış ve Me'mûn'un müşâviri olan İbn Ebû Duâd'ın yerine geçen oğlu Muhammed b. Ahmed'i 239/854 yılında bu görevden alarak

⁴¹ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, II, 120.

⁴² M. Ali Sönmez, "Ali b. Medîni", *DİA*, II, 411. Ayrıca bkz. İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. H. bdurrahman Saîd, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987, I, 487.

⁴³ Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdir-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Buhârî, Dârü'l-Marife, 1963, III, 138; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 488.

⁴⁴ Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 331.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

baş kadılığa Yahya b. Eksem'i (ö. 242/856) getirmiştir.⁴⁵ Ayrıca Halife Me'mûn'un ve Vâsik'in Alioğullarına gösterdiği yakınlığın tersine onlarla ilişkilerini koparmaya özen göstermiştir. Mütevekkil'in iktidarı, Mihne ile ilgili sorgulamaların bitirildiği bir dönem olmuştur.⁴⁶

Halife Mütevekkil 234 yılında, aralarında Mus'ab ez-Zübeyrî, İshâk b. Ebû İsrâîl, İbrâhim b. Abdullah el-Herevî gibi fukahâ ve muhad-dislerden oluşan bir topluluğa hediyeler gönderdi; o âlimlere, Mu'tezile ve Cehmiyye'yi reddeden hadislerle rü'yetullah'la ilgili hadisleri insanlara rivayet etmelerini emretti.⁴⁷

Ahmed b. Hanbel'in Mihne karşısındaki direnişi *ehl-i hadîs* tarafından takdirle karşılanmakla birlikte, özellikle Hanbelîler tarafından üzerinde durulan çok önemli bir hadise olarak kabul edilir. Onların bu konuyu fazlasıyla önemsemeleri, konuyla ilgili eserler incelendiğinde, Mihne konusunda bazı abartılı ifade ve rivayetlerin mevcudiyeti gözlenmektedir. Mihne'yi uygulayanlar en ağır biçimde eleştirilirken, Ahmed b. Hanbel'in direnişi en parlak ifadelerle övülür. Bununla ilgili efsanevi haberler nakledilir. Hilâl b. Alâ, Halku'l-Kur'ân konusundaki direnişinden dolayı bütün Müslümanların Ahmed b. Hanbel'e minnet borcu olduğunu ifade eder.⁴⁸ Hacv'nin verdiği şu bilgiler, Mihne sorasında Ahmed b. Hanbel'in eriştiği nüfûzun derecesine işaret etmektedir. Hacv'nin ifadesine göre, Ahmed b. Hanbel'in Mihne hadisesindeki bu tavrı, onu *ehl-i hadîs* nezdinde büyük bir taraftar kitlesinin tabii önderi mevkiine getirmiş oldu. Ahmed b. Hanbel tarafından yerilen bir ilim asla değer kazanmıyor, onun övüp yücelttiğini de kimse değersizleştiremiyordu.

⁴⁵ Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, III, 300; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 314; VIII, 280; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-Fikr, 1995, LXXI, 122; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 250; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 134; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-Erbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dârü Sâdır, 1900-1994, I, 84; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 348.

⁴⁶ Aydınlı, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (II)" *Dinî Araştırmalar*, (2001), c. 4, sy. 10, s. 38.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 206-207; a.mf. *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*, s. 483-484; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVII, 13, 230.

⁴⁸ Bkz. Kivâmü's-Sünne, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. el-Fadl b. Ali el-Kureşî et-Talîhî et-Teymî el-İsbehânî, *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*, thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat b. Ahmed, Riyad: Dârü'r-Râye, tarihsiz, s. 1060.

İlmî bir konuya onun evet deyip onay vermesi, o konunun makbûl ve sevimli hale gelmesini sağlamaya yetiyordu.⁴⁹

Özellikle Hanbelî kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'in menâkıbı ve faziletiyle ilgili bol miktarda rivayetlerin yer aldığı görülebilir. Ahmed b. Hanbel'i tanıyan birinden bakkalın para almaması⁵⁰; Ahmed b. Hanbel'i seven kişilerin Ehl-i sünnet kabul edilmesi⁵¹; Verkânî'den⁵² nakledildiğine göre, Ahmed b. Hanbel'in vefat ettiği gün Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlerden yirmi bin kişinin Müslüman olması⁵³ ve ölümünden dolayı Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsî herkesin yas tutmasına⁵⁴ dair rivayetler bu konuda verilebilecek örneklerden bazılarıdır.

F. Halku'l-Kur'ân'ı Onaylayan ve Reddedenlerin Durumu

Mihne'nin önemli sonuçlarından biri de, görüşlerinden dolayı ta-

⁴⁹ Hacvî, Muhammed b. el-Hasan b. el-Arabî b. Muhammed b. es-Se'âlibî el-Fâsî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, II, 22.

⁵⁰ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarihsiz, I, 112.

⁵¹ İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1952, I, 308; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, s. 103, 164; İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hasan b. Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-hanâbile*, thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, Beyrût: Dârü'l-Marife, tarihsiz, II, 37; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LII, 14; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 112.

⁵² Aynı haberi nakleden İbn Hacer, Verkânî'nin (Verekânî) kimliğinin bilinmediğini, haberin başkalarının onaylanmadığını; doğru olsaydı haberin yaygın bir şekilde nakledilmesi gerektiğini söyleyerek eleştirilerini dile getirmiştir. (Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, VIII, 376). Ricâl ve biyografi kitapları, Ahmed b. Hanbel'in komşusu olarak tanıtılan Muhammed b. Ca'fer'in ölüm tarihini 228 olarak vermektedir. (bkz. Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûduh*, III, 927; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed b. Hibbân et-Temîmî el-Büstî, *es-Sikât*, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973, IX, 89; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 141; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 349). Yirmi bin kişinin Müslüman olmasına sebep olan önemli bir hadisenin kimliği tam olarak bilinmeyen tek bir kişi tarafından rivayet edilmesini garip karşılayan İbn Hacer'in bu eleştirileri makul görünmektedir.

⁵³ Bkz. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 313; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, I, 287; Selmâsî, *Menâzilü'l-eimmeti'l-erbaa*, s. 246; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, V, 333; İbn Nukta, Ebû Bekr Muînüddîn Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şucâ el-Bağdâdî, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988, s. 162; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 112; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 468; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 376; İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, IV, 260.

⁵⁴ Bkz. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 313; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, V, 333; İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 162; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 112; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 468.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

rafların karşılıklı olarak birbirlerini tekfire varacak derecede itham etmeleridir. Mu'tezile, Halku'l-Kur'ân görüşünü reddedenleri kafir kabul ederken⁵⁵, *ehl-i hadîs* ise Halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyenlerin kâfir olduklarına hükmetmektedirler.⁵⁶

Zehebî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik'in (ö. 179/795) kuşağında, ardından Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Vekî b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) kuşağında, sonra Şâfiî (ö. 204/820), Affân b. Müslim (ö. 220/835) ve Ka'nebî'nin (ö. 221/836) kuşağında, daha sonra Ali b. Medîni (ö. 234/848-49) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) döneminde, bunlardan sonra gelen İmâm Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) kuşağında ve nihayet Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), Nesâî (ö. 303/915), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) kuşağında yaşamış olan selef âlimleri tarafından tekfir edildiğini nakleder.⁵⁷ *Ehl-i hadîs*'in tamamı olmasa da Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği önemli bir kesimi, Halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyenleri tekfir ettikleri gibi,

⁵⁵ Bkz. Sâlih b. Ahmed, Ebü'l-Fazl Sâlih b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1404, s. 55; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, I, 488, 547, 550; Kevsec, *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed*, s. 111; Abdülazîz el-Kinânî, *el-Hayde*, s. 65, 66; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 367-368, İbn Miskeveyh, Ebû Ali b. Muhammed, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım Emâmî, Tahran: Suruş, 2000, IV, 281, 282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 98, 99.

⁵⁶ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrâhim b. el-Mugîre el-Buhârî, *Halku ef'âlî'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Riyad: Dârü'l-Maârifî's-Suûdiyye, tarihsiz, s. 30-33; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, I, 589; Harb el-Kirmânî, Ebû Muhammed Harb b. İsmail b. Halef el-Kirmânî, *Mesâ'ilü Harb*, haz. Fâyiz b. Ahmed b. Hamid Habis, Mekte: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1442, III, 1131, 1132; Bahşel, Ebü'l-Hasan Eslem b. Sehl b. Selm b. Habîb er-Rezzâz el-Vâsîfî, *Târîhu Vâsîfî*, thk. Korkis Avvâd, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1406, s. 258; İbn Batta, *el-İbâne*, I, 25; Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî et-Taberî er-Râzî, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmîdî, Riyad: Dârü Taybe, II, 359, 402; Ebû Nasr es-Siczî, Ebû Nasr Ubeydullâh b. Saîd b. Hâtîm es-Siczî, *Risâletü's-Siczî ilâ ehli zebîd fi'r-red alâ men enkere'l-harf ve's-savt*, thk. M. Bâ Kerîm, Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî el-Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2002, s. 153; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LXXI, 121; Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessesetü'l-Halebî, tarihsiz, I, 89; İmrânî, *el-İntisâr*, II, 550, 552, 574; Zehebî, *el-Uluw*, s. 138, 161; İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. M.Fuâd Abdülbâkî, Beyrût: Dârü'l-Marife, 1379, I, 490-491.

⁵⁷ Zehebî, *el-Uluw*, s. 161.

Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı konusunda fikir belirtmeyen Vâkîfe⁵⁸ ve insanların telaffuz ettiği Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimseyen Lafziyye'yi de tekfir halkasına dâhil ettikleri görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, Halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyenlerin kâfir kabul edildiğini babasından ve başkalarından nakletmektedir.⁵⁹ Tâbînden Amr b. Dînâr da aynı görüşü sahâbeden görüştüğü dokuz kişiye dayandırarak nakleder.⁶⁰ Vâkîfe ve Lafziyye görüşünü benimseyenler bid'atçı, kâfir ve Cehmî kabul edenler de bulunmaktadır.⁶¹ *Ehl-i hadîs*, Halku'l-Kur'ân görüşünü kabul etmeyi küfür olarak değerlendirdiğinden, Mihne döneminde baskılar sonucu bu görüşü benimsemeyi de küfür olarak kabul ettikleri görülmektedir. Bu dönemde baskılar sonucu Halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemek zorunda kalan Saîd b. Süleyman'nun (ö. 225/839), bu durumu küfür kabul ettiği⁶² anlaşılmaktadır.

⁵⁸ Vâkîfe ve Lafziyye aleyhinde sarf edilen ifadeler için bkz. Lâlekâ'î, *el-İ'tikâd*, II, 362-363, 388-390; İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsrüddin Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî, *el-Mütevârî alâ terâcimi evvâbi'l-Buhârî*, thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed, Küveyt: Mektebetü'l-Muallâ, tarihsiz, s. 428.

⁵⁹ Bkz. Abdullah b. Ahmed, Ebü Abdîrrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Salim el-Kahtânî, Demmâm: Dârü İbn Kayyim, 1986, I, 102; 116, 122, 123, 128, 131, 164, 173; II, 528.

⁶⁰ Lâlekâ'î, *el-İ'tikâd*, II, 253-254, 259; İmrânî, *el-İntisâr*, II, 550; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Telbisü İblîs*, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2001, I, 80; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l ehâdisi'l-mevzû'a*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996, I,15; İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî ed-Dimaşkî, *Tenzihü's-şer'ati'l-merfû'a ani'l-ahbâri's-şen'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif – Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, , 1981, I, 136; Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikri vezîrihâ Lisâ-niddîn b. el-Hatîb*, thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dârü Sâdir, 1997, V, 302.

⁶¹ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I164; Berbehârî, Ebü Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, thk. Ebü Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Redâdî, Medine: Mektebetü'l-Gurebâ'l-Eseriyye, 1993, s. 95; Âcurrî, Ebü Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Şer'î'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dumeyci, Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999, I, 531, 535, 539; İbn Şâhîn, Ebü Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî, *Şerhu mezâhibi Ehli's-sünne ve ma'rifetü şerâ'i'd-dîn ve't-temessük bi's-sünen*, thk. Adil b. Muhammed, Müessesetü Kurtuba, 1. baskı, 1995, s. 32-33, Lâlekâ'î, *el-İ'tikâd*, I, 200; II, 385, 388, 391, 392; Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî el-Horasânî, *el-Esmâ'u ve's-sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993, II, 20.

⁶² İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ ve zikri mezhebihim ve ahbârihim*, thk. Abdülâlim Abdülâzîm el-Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk oluşuyla ilgili olarak Mu'tezile tarafından ileri sürülen görüş, devletin de destek vermesiyle İslâm âlemini zor durumda bırakmıştır. Ahmed b. Hanbel, muhafazakâr âlimler için bir imtihan vesilesi (fitne) olan bu olay karşısında büyük bir azim ve sebatla direnmiş, sonunda devletin desteğini çekmesi üzerine Mu'tezile davayı kaybetmiştir. Buna rağmen konu büsbütün kapanmamış, İslâm âleminde sürüp giden bu tartışmalardan muhaddis Buhârî de zarar görmüştür. Buhârî 250 (864) yılında Nîşâbur'a gittiğinde halk kendisine çok itibar etmiş, onu iki üç günlük mesafede karşılamıştır. Nîşâbur'un muhaddisi Muhammed b. Yahya ez-Zühîlî⁶³ (ö. 258/872) de, âlimlerle birlikte Buhârî'yi karşılamaya gitmiştir. Zühîlî, etrafındakileri Buhârî'ye kelâm konusunda bir şey sormamaları konusunda uyarılmış, Buhârî'nin kendi görüşlerinin aksine bir fikir beyan edecek olursa aralarında ihtilâf çıkaca-

Bestevî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985, s. 185, 400; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 121; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 101; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X, 487; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 177; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XV, 141.

⁶³ Nîşâbur'da doğan (172/788-89) ünlü hadis hafızı Zühîlî Nîşâbur, Rey, İsfahan, Basra, Kûfe, Vâsıt, Bağdat, Mekke, Medine, Yemen, Mısır, Şam ve Cezîre'de Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Davud et-Tayâlisî, Abdürrezzâk es-San'ânî, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Hureybî, Nuaym b. Hammâd, İbn Nümeyr gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de hocaları Saîd b. Mansûr, Saîd b. Ebû Meryem, Ebû Ca'fer en-Nüfeylî ve Amr b. Hâlid, ayrıca İbn Mâce, Tirmizî, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî, İbn Ebû Davud gibi muhaddisler rivayette bulundu. Talebeleri arasında İmam Müslim de bulunmaktadır. Müslim önceleri Zühîlî'den çok hadis rivayet etmiş, fakat onun İmam Buhârî'ye cephe alarak, "Kur'an mahlûk değildir diyenler meclisimize gelmesin" sözleri üzerine Zühîlî'nin dersini terk etmiş, ondan yazdığı hadisleri evine göndermiş ve bu hadisleri *el-Câmi'u's-Sahîh*'ine de almamıştır. (Bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Zühîlî", *DİA*. XLIV, 543). Zühîlî'nin Halku'l-Kur'ân görüşü hakkında *Diyânet İslâm ansiklopedisi*'nin "Zühîlî" maddesinde verilen bilgide bir yanlışlık olduğu görülmektedir. Zühîlî'ye ait ifade, yukarıda belirtilen şekilde değil, "Her kim Lafziyye görüşünü benimsemiş ise, bizim meclisimizde bulunması helal değildir!" (من قال باللفظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا) şeklinde olduğu nakledilmektedir. Zira, Buhârî ile arasındaki ihtilafın sebebi olarak da gösterilen bu konuda, Zühîlî Kur'ân'ın Allah kelâmı ve mahlûk olmadığına inanmakta, hatta bu konuda susmayı ve tevakkuf etmeyi doğru bulmamaktaydı. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 490-491; Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır, 1323), I, 38. Ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 103-104; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, LII, 92-93; LVIII, 94; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 194-195; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 270; XX, 188; Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûduh*, III, 997; Avnî, Hâtim b. Arif b. Nâsir eş-Şerîf el-Avnî, *İcmâ'u'l-muhaddisîn alâ ademi iştirâti'l-ilm bi's-semâ' fi'l-hadisi'l-mu'an'an beyne'l-mu'âsrîn*, Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, 1421, s. 84).

ğını, Horasan'daki Hâricî, Râfizî, Cehmî ve Mürciîler'i sevindireceğini söylemesine rağmen Buhârî'ye Kur'an'ın lafzının mahlûk olup olmadığı sorulmuş, o da insanların Kur'an'ı telaffuz etmelerinin onların fiili olduğunu, fiillerin de Allah tarafından yaratıldığını söylemiştir. Bunun üzerine kalabalık arasında ihtilâf çıkmış, daha sonra da yaşanan olumsuzluklar yüzünden Buhârî Nîsâbur'u terk etmek zorunda kalmıştır.⁶⁴ Ayrıca Zührlî'nin, Buhârî'nin bulunduğu Rey şehrine gönderdiği mektupla Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim'in Buhârî'nin hadislerini terk etmelerini sağladığı söylenmiştir.⁶⁵ Buhârî Hartenk'te vefat ettiğinde, Ahmed b. Hanbel'in oradakilere haber göndererek "lafz" görüşünden dolayı Buhârî'nin cenaze namazını kılmamalarını istediğine dair ifade, Buhârî'den on beş yıl önce vefat eden Ahmed b. Hanbel hakkında bir iftiradır olduğu açıktır.⁶⁶ Sübkî'ye göre muhaddis Zührlî, Kur'an metnini telaffuz etmenin mahlûk olduğunu söyleyenlerin birer bid'atçı, metnin mahlûk olduğunu söyleyenlerin kâfir sayılacaklarını belirtirken Buhârî'ye muhalefet etmeyi düşünmemiştir. Eğer Zührlî Buhârî'ye muhalefet etmiş ve mahlûk olan dudaklardan çıkan sözün kadîm olduğunu ileri sürmüştü büyük bir günah işlemiştir.⁶⁷

G. Hadis Vaz'ı

Mihne'nin olumsuz sonuçlarından biri de, Halku'l-Kur'ân konusunda hadis vaz'ına yol açmış olmasıdır. Hem Halku'l-Kur'ân görüşünü savunanların lehine hem de buna karşı olanlar lehine hadis uydurulduğu söylenmiştir.⁶⁸ *Ehl-i hadîs* ile Mu'tezile arasında cereyan eden bu tartışma, ayrıca zındıklar için de, hadis vaz'ı için kullanılabilir bir alan olarak görülmüştür. Böylece Resûlullah'a (s.a.) isnat etmek suretiyle Halku'l-Kur'ân görüşünün lehinde ve aleyhinde hadisler rivayet edilmiştir. Mevzû'ât kitapları ile cerh ve ta'dîl sahasında yazılmış olan eserlerde bunlara ait pek çok örnek yer almaktadır. Bunlardan birkaç örnek verelim.

⁶⁴ M. Mustafa A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*. VI, 369. Ayrıca bkz. Özaşar, "Zührlî", *DİA*. XLIV, 543; Zehebî, *Siyer*, XII, 453-458; Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiyye*, II, 228-231; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 490-491; Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 331.

⁶⁵ Bkz. Özaşar, "Zührlî", *DİA*. XLIV, 543; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XII, 207.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.* XII, 208.

⁶⁷ A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*. VI, 369.

⁶⁸ Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 331-332.

Câbir'den (r.a) merfû olarak⁶⁹ "Kim Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylerse kâfir olur." hadisi rivayet edilmiştir. Enes'ten (r.a) merfû olarak nakledilen edilen bir rivayet de şöyledir: "Göklerde, yerde ve bu ikisinin arasında bulunan her şey yaratılmıştır. Sadece Allah ve Kur'ân bunun dışındadır. Çünkü Kur'ân O'nun kelâmıdır, O'ndan başlamış ve yine O'na dönecektir. Ümmetimden bir topluluk 'Kur'ân mahlûktur' diyecekler. Ümmetimden kim bunu söylerse, yüce Allah'a karşı kâfir olur, o anda karısı boş olur. Çünkü mümin bir kadının, Allah'ın önceden takdir ettiği dışında, kâfir birinin nikâhında olması yaraşmaz."⁷⁰ Halku'l-Kur'ân görü-

⁶⁹ Bu rivayetin isnâdında hadis uydurmakla tanınan Muhammed b. Abdullah Âmir es-Semerkandî vardır. İbn Adî'nin Ebû Hüreyre'den merfû olarak rivayet ettiği "*Kur'ân Allah kelâmıdır, hâlık ve mahlûk değildir. Bunun dışında bir şey söyleyen kâfir olur.*" hadisi de mevzudur. Hadisin mevzû olduğu ve Mihne döneminde uydurulduğu söylenmiştir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 40; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966-68, I, 107; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, I, 11; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a*, I, 134; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ahâdisi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tarihsiz, s. 313.

⁷⁰ Bu rivayetin isnâdındaki Muhammed b. Yahya b. Rezîn el-Missîsî'nin, sikâ râviler adına hadis uyduran "deccâl" biri olduğu söylenmiştir. Bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed b. Hibbân et-Temîmî el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afî ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrâhîm Zâhid, Beyrût: Dârü'l-Marîfe, 1992, II, 312; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 143; İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, *Tezkiretü'l-Huffâz etrâfî ehâdisi Kitâbi'l-Mecrûhîn li İbni Hibbân*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1994, s. 253; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 107, Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 64; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, VII, 576; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, I, 12; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a*, I, 134; Mezîd, *Minhâcü'l-muhaddisîn*, s. 252; Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*, s. 332.

Buna benzer bir rivayet de Lâlekâî tarafından nakledilmiştir. Onun rivayetine göre, Rüyasında Resûlullah'ı (s.a.) gören bir kişiye Efendimiz, "*Kim benim adıma kasten yalan (hadis) uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın!*" buyurmuş. Daha sonra da şöyle demiş: "*Yahya b. Eksem'e söyle; her kim Kur'ân mahlûktur derse küfre girer ve karısı da ondan boş olur.*" Rüyayı gören kişi sonra şunları söyler: "Vallahi, ben Yahya'yı ne gördüm ne de onu tanırım! Yoksa siz, benim, Resûlullah adına yalan söyleyeceğimi mi düşünüyorsunuz?" Bu rivayet Lâlekâî tarafından, İbn Ebû Hâtîm zikretti denilerek; Muhammed b. Abâde el-Vâsîfî → onun kardeşi Yahya b. Ubâde → Dımaşk ehlinden, kendisinden ilim alınan bir adam isnâdıyla nakledilmiştir. (Bkz. Lâlekâî, *el-İ'tikâd*, II, 402-403). Yukarıda adı geçen Yahya b. Eksem (ö. 242/857), Halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemiş gibi takdim edilmektedir. Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik gibi Mu'tezilî halifeler döneminde resmî görevlerde bulunmakla birlikte Yahya b. Eksem kelâm konusunda Ehl-i sünnet'in görüşlerini benimsemekteydi. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Eksem'in herhangi bir bid'atını bilmediğini söyler; Hatîb el-Bağdâdî de onu bid'attan uzak, Ehl-i sünnet'e mensup bir

şüne şiddetle karşı çıkan güvenilir *ehl-i hadîs* âlimlerinin, Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü reddeden bir rivayete yer vermemiş olması, konuyla ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu gösteren önemli bir göstergedir. Diğer taraftan Halku'l-Kur'ân görüşünü savunun Mu'tezile mensupları da kendi görüşlerini desteklemek için rivayet nakletmemişlerdir. Bu konuda nakledilen rivayetlerin uydurma ya da hadis ilmi açısından delil olamayacak niteliktedir.

Ehl-i hadîs ve sahabe ta'n edilmesi, Mihne döneminin olumsuz sonuçlarından biridir. Mu'tezile'nin *ehl-i hadîs*'e karşı ta'nı ve zemmi sahâbeye kadar uzanmıştır. Onları fâsıklık ve cehâletle ithâm edenlerin bu dönemde zuhur ettiği görülmüştür. Osman b. Saîd ed-Dârimî de, Bişr el-Merîsî'nin ve takipçilerinin görüşlerini eleştirmek için yazdığı *Nakzu'l-İmâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsî* adlı eserinde, sahâbeye yöneltilen bu eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır. *Ehl-i hadîs*'e ve sahâbeye karşı sergilenen bu olumsuz tavır, daha sonra ortaya çıkan hadis karşıtlığı ve sahabe yöneltilen eleştirilerin de ilk dayanak noktasını teşkil etmiştir.⁷¹

Sonuç

İslâm tarihinde önemli etkileri ve sonuçları olan Mihne hadisesi, bazı araştırmacıların da belirttiği gibi gereksiz ve boşa harcanmış bir çaba olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde Halku'l-Kur'ân meselesi (Mihne) sebebiyle çok sayıda âlim hapsedilmiş, işkence görmüş ve öldürülenler olmuştur. Bu mesele zamanla halkıyla ve âlimleriyle bütün müslümanları ilgilendiren bir konu haline almıştır. Merkezden taşraya bütün meclislerin konuşma mevzuunu oluşturmuştur. Âlimler arasında tartışmalar yaşanmış; yöneticiler âlimleri, kadıları, fakihleri ve muhaddisleri Mihne'ye tabi tutmuşlardır.⁷² Şevkânî'nin de belirttiği gibi, Halku'l-Kur'ân meselesine bu kadar önem verilerek üzerinde durulmasını yersiz ve gereksiz bir faaliyet olmuştur. Üzerinde fazlaca durulması, çok sayıda âlimin bu ko-

âlim diye tanıtır. Halku'l-Kur'ân meselesinde Mu'tezile anlayışına karşı çıkararak bunu savunanların tövbe etmeleri, tövbe etmedikleri takdirde idam edilmeleri gerektiğini ileri sürdüğüne dair rivayeti kaydeder. İbn Ebû Duâd ile Yahya b. Eksem arasında pek çok münâzara yapılmıştır. Mütevekkil'in 237'de (851) Yahya'yı Kâdılkudât'lığa getirmesi üzerine Mihne hadisesi tam anlamıyla ortadan kalkmıştır. (Bkz. Şükrü Özen, "Yahya b. Eksem", *DİA*, XLIII, 250).

⁷¹ Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 617-644; Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisün*, s. 332.

⁷² Ebû Gudde, *Mes'eleü halki'l-Kur'ân*, s. 8-9.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

nuda imtihana tabi tutulması, bazılarınca dinin en önemli meselesi zan-nedilmiş olsa bile, önemli bir faydasının bulunmadığını⁷³ söylemekte haksız sayılmaz. Müşteliklerden Watt da, "çağdaş okuyucu, önce, kırk kırk yaran kelâmî bir delil yüzünden bir Mihne tesis etmenin zaruri görülmüş olmasından dolayı hayrete düşmektedir"⁷⁴ değerlendirmesinde bulunur.

İslâm tarihinde acı izler bırakan Mihne hadisesinden çıkan sonuçları ve hadis ilmi açısından bunları değerlendirecek olursak şunlar söylenebilir. *Ehl-i re'y* ve bunun en uçtaki temsilcisi Mu'tezile zayıflayarak etkinliğini kaybetti ve zamanla İslâm kültür hayatından çekildi. Bunun yanında, özellikle Irak bölgesi ve başkent Bağdat civarında *ehl-i re'y* ve onun en önemli temsilcisi olan Hanefî âlimlerin göreceli olarak azaldılar. Mu'tezile mensupları Abbâsîler döneminde, İslâm'a karşı içten ve dıştan yönelen dinî ve fikrî akımlara karşı başarılı bir mücadele vermiş, İslâm'ın manevî bünyesini ve inançlarını bulandırmak isteyen zararlı fikirlerden korumuşlardır. Ancak benimsedikleri Halku'l-Kur'ân görüşünü, devlet desteğini yanlarına alarak baskı ve dayatmayla benimsetmeye çalışmaları, bu uğurda çok sayıda muhaddis ve fakihin hapslere atılarak işkence görmelerine sebep olmaları, onların bu itibarlarını lekemiştir. Savundukları özgür düşüncenin aksine, görüşlerini zorla kabul ettirmeye çalışmaları sonlarını hazırlamış, İslâm kültür tarihinden silinerek yok olmalarına yol açmıştır. Mu'tezile fırkasının kelâm ilminin kurucuları sayılması, kelâm ilmine karşı *ehl-i hadîs* taraftarlarınca olumsuz yaklaşım gösterilmesine neden oldu. Henüz sünnî kelâmın tam olarak teşekkül etmediği bu dönemde, ilk kelâmcıların Mu'tezilî olmasının, bu yaklaşımda etkili olduğu söylenebilir.

Halku'l-Kur'ân görüşünü kabul ya da reddetmenin, râvilerin cerh ve ta'dîli üzerinde etkili olması bu dönemin en önemli sonuçlarından bidirir. Bu uygulamadan en ziyade Hanefî mezhebine mensup âlimlerle râvilerin etkilendiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık *ehl-i hadîs*'in önemli ölçüde güçlendiği, özellikle Mihne'ye karşı tavrı ve sarsılmayan direnci ile sembol haline gelen Ahmed b. Hanbel'in etkinliğinin artmış olduğu görülmektedir. Halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyen ve reddedenlerin,

⁷³ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Azv İnâye, Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1999, I, 39.

⁷⁴ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 224.

karşılıklı olarak birbirlerini itham ve tekfir ettikleri anlaşılmaktadır. Mihne sonrasında ise bu tartışma Lafziyye ve Vâkife kavramları üzerinden yapıldığı görülmektedir. Halku'l-Kur'ân görüşünün destekçileri ve karşıtları tarafından, kendi görüşlerini desteklemek ve karşı görüşü itham etmek için hadis vaz'edildiği, ayrıca bu durumun hadis vaz'ı açısından zındıklar ve İslâm düşmanları tarafından da kullanıldığı tesbit edilmiştir.

Kaynakça

- A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA.*, VI, 368-372.
- Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saïd b. Salim el-Kahtânî, Demmâm: Dârü İbn Kayyim, 1986.
- Abdülazîz el-Kinânî, Abdülazîz b. Yahya, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2002.
- Abdülmeccid, Abdülmeccid Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fkhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dumeyci, Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999.
- Avnî, Hâtîm b. Arif b. Nâsır eş-Şerîf el-Avnî, *İcmâ'u'l-muhaddisîn alâ ademi iştirâti'l-ilm bi's-semâ' fi'l-hadisî'l-mu'an'an beyne'l-mu'âsirîn*, Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, 1421.
- Aydınlı, Osman, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (II)" *Dînî Araştırmalar*, (2001), c. 4, sy. 10, s. 37-52.
- Bahşel, Ebû'l-Hasan Eslem b. Sehl b. Selim b. Habîb er-Rezzâz el-Vâstî, *Târîhu Vâsit*, thk. Korkis Avvâd, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1406.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şaviş, Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Berberhârî, Ebû Muhammed Hasen b. Ali b. Halef el-Berberhârî, *Şerhu's-sünne*, thk. Ebû Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Redâdî, Medine: Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *el-Esmâ'u ve's-sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Bozkurt, Nahide, "Me'mûn", *DİA.*, XXIX, 101-104.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm b. el-Mugîre el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Riyad: Dârü'l-Maârifî's-Suûdiyye, ts.
- Cemâleddin el-Kâsımî, Muhammed Cemâleddin b. Muhammed Saïd b. Kasım el-Hallâk, *Târîhu'l-cehmiyye ve'l-mu'tezile*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Musa b. İsa el-Kahirî eş-Şâfiî, *Hayâtü'l-hayevân*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh, "Halk-ı Kur'ân Meselesi: Râviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD.* s. 307-321.
- Mes'âletü halki'l-Kur'ân ve eserühâ fi süfûfi'r-ruât ve'l-muhaddisîn ve kütübî'l-cerh ve't-ta'dil*, Haleb-Beyrût: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, ts.
- Ebû Nasr es-Siczi, Ebû Nasr Ubeydullâh b. Saïd b. Hâtîm es-Siczi, *Risâletü's-Siczi ilâ ehli zebîd fi'r-red alâ men enkerel-harf ve's-savt*, thk. Muhammed Bâ Kerîm Bâ Abdullah, Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî el-Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2002.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk b. Musa b. Mihrân el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1409.
- Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadis ve'l-muhaddisîn*, Dârü'l-Fikr, Kahire, 1378.
- Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Kitâbü'l-Mihan*, thk. Ömer Süleyman el-Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

- Ukaylî, Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1984.
- Gazâlî, Hücçetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrût: Dârü'l-Marife, ts.
....., *Kavâ'idü'l-akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Güler, Zekerîya, "Yezîd b. Hârûn", *DÎA.*, XLIII, 521-522.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasan b. el-Arabî b. Muhammed b. es-Se'âlibî el-Fâsî, *el-Fikrî's-sâmî fi târîhi'l-fkhi'l-İslâmî*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Harb el-Kirmânî, Ebû Muhammed Harb b. İsmail b. Halef el-Kirmânî, *Mesâilü Harb*, haz., Fâyiz b. Ahmed b. Hamid Habis, Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1442.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyyülüh*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-İntikâ fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik ve's-Şâfi ve Ebî Hanîfe*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Â.Ahmed Abdülmevcûd – A.Muhammed Muavviz – A. Ebû Sünne, Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Muhammed b. Ali ed-Dimaşkî, *Tenzîhü's-serî'ati'l-merfû'a ani'l-ahbârî's-ş-enî'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif – Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfi, *Tebyînu kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasani'l-Eş'arî*, takdim ve ta'lîk Zâhid Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1404.
....., *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıza Mu'tî, Osman el-Etyûbî, Yusuf el-Vâbil, el-Velîd b. Seyfunnasr, Riyad: Dârü'r-Râye li'n-neşr ve't-tevzî, ts.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hasan b. Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-hanâbile*, thk. Muhammed Hamid el-Fikî, Beyrût: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrût: Dârü'l-Marife, 1379.
....., *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrût: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Ref'u'l-ısr an kudâti'l-Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
....., *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ahâdisi'r-Râfiyyi'l-kebîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dârü Sâdır, 1900-1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrâhim Zâyid, Beyrût: Dârü'l-Marife, 1992.
....., *es-Sikât*, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Tahrîmu'n-nazar fi kütübi'l-keâm*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Saîd Dimaşkiyye, Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*, thk. Ebû'l-Kâsım Emâmî, Suruş, Tahran, 2000.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muînüddîn Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ el-Bağdâdî, *et-Takyîd li-ma'rîfeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahman Saîd, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr,

- 1987.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, *Şerhu mezâhibi Ehli's-sünne ve ma'rifetü şerâ'i'i'd-dîn ve't-temessük bi's-sünen*, thk. Adil b. Muhammed, Müessesetü Kurtuba, 1. baskı, 1995.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mü'lûki Mısr ve'l-Kâhire*, Mısır: Dârü'l-Kütüb, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî ed-Dımaşkî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995.
-, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'ş-şî'iyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
-, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, 1409.
-, *Telbîsü İblîs*, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2001.
-, *el-Mevzû'ât*, thk. A. Muhammed Osman, Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966-68.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer b. Ömer b. Muhammed b. Ebü'l-Fevâris Zeynuddin b. el-Verdî el-Kindî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- İbrâhim el-Harbî, Ebû İshâk İbrâhim b. İshâk b. İbrâhim b. Beşîr b. Abdullah el-Bağdadî el-Harbî, *Risâle fî enne'l-Kur'âne gayru mahlûk*, thk. Ali b. Abdülaziz Ali eş-Şebl, Riyad: Dârü'l-Âsime li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ ve zikri mezhebühim ve ahbârihim*, thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-İntisâr fi'r-reddi ale'l-Mu'tezileti'l-kaderiyyeti'l-eşrâr*, thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef, Riyad: Advâu's-Selef, 1. baskı, 1999.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *Me'âsirü'l-inâfe ve me'âlimü'l-hilâfe*, thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc, Küveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Küveyt, 1985.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323.
- Kıvâmü's-Sünne, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. el-Fadl b. Ali el-Kureşî et-Talîhî et-Teymî el-İsbehânî, *el-Hüccce fî beyânî'l-mehicce ve şerhi akîdeti ehli's-sünne*, thk. Muhammed Rebî el-Medhalî - Muhammed Ebû Rahîm, Riyad: Dârü'r-Râye, 1999.
-, *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*, thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat b. Ahmed, Riyad: Dârü'r-Râye, ts.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân, Riyad: Dârü Taybe, 2003.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikrû vezîrhâ Lisâ-niddîn b. el-Hatîb*, thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dârü Sâdir, 1997.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takiyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye = el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutut ve'l-âsâr*, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.
- Mezîd, Ali Abdülbâsî, *Minhâcü'l-muhaddisîn fi'l-karni'l-evveli'l-hicrî ve hattâ asrine'l-hazır*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 1423.
- Osman ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî = Nakzu'l-Îmâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-cehmiyyi'l-anîd fime'fterâ alellâhi azze ve celle mine't-tevhîd*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î, Mektûbetü'r-Rüşd, 1998.
-, *er-Red ale'l-cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt: Dârü İbni'l-Esîr, 1995.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Zühlf", *DİA.*, XLIV, 543-544.
- Özen, Şükrü, "Yahya b. Eksem", *DİA.*, XLIII, 249-251.
- Polat, Salahattin, "İbn Uleyye", *DİA.*, XX, 428-429.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sâlih b. Ahmed, Ebû'l-Fazl Sâlih b. Ahmed b. Muhammed, *Sîretü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1404.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemenî vdğ. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmaniye, 1962.
- Sibâî, Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânnetühâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*, Dimaşk-Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Sönmez, M. Ali, "Ali b. Medîni", *DİA.*, II, 411.
- Süyükî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbâri (ehâdîsi)'l-mevzû'a*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebû Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ahâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
-, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. A. Azv İnâye, Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1999.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib et-Taberî, *Târîhu't-Taberî = Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, Beyrût: Dârü't-Türâs, 1387.
- Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: 9, sayı: 17, s. 101-130.
- Vekî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân b. Sadaka ed-Dabbî el-Bağdâdî, *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1947.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara: Umrân Yayınları, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA.*, VI, 372-374.
- Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA.*, X, 26-28.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *el-Uluu li'l-aliyyi'l-gaffâr fi îzâhi's-sahîhi'l-ahbâr ve sakîmihâ*, thk. Ebû Muhammed Eşref, Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1995.
-, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdir-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Buhârî, Dârü'l-Marife, 1963.
-, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Heyet, bi işrâf Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
-, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Beyrût: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1993.

İSLAM CEZA HUKUKUNDA SUÇA TEŞEBBÜSTEN VAZGEÇME *

Âdem CİFTÇİ **

Özet: Fâilin icra hareketlerine başlayıp da iradesi dışındaki bir nedenden ötürü suçu tamamlayamaması ya da tamamlamasına rağmen istenilen neticenin gerçekleşmemesi suça teşebbüs olarak isimlendirilmektedir. Fâilin icra hareketlerini tamamlamaktan kendi isteğiyle ya da hâricî bir takım sebeplerden ötürü vazgeçmesi ya da icra hareketlerini bitirmesine rağmen duymuş olduğu vicdânî rahatsızlıktan (tövbe/pişmanlık) dolayı neticenin gerçekleşmemesi için çaba sarf etmesinin teşebbüsün cezasına etkisi İslam hukukçuları arasında ihtilafli bir konudur. Cezalar üzerindeki etkisinin belirlenmesi noktasında vazgeçmenin niteliği de önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Suça Teşebbüs, Vazgeçme, Tövbe, Faal Nedâmet.

Attempt to Stop Crime in The Islamic Criminal Law

Abstract: Beginnig of perpetrator to execution acts and his non-compliting the crime by a reason except his will or despite his compliting falling through of wanted conclusion it is called as attempting to commit a crime. The effect of abandonment of perpetrator from compliting execution acts -with his will or by some external reasons- or in spite of finishing execution acts by non-clear conscience (repentance/regret) he feels, his struggle for falling through the conclusion to the penalty of attempting to a crime is a debatable ground among Islamic Law Scholars. Characteristic/nature of abandonment in the point of determining its impact on the penalties is also important.

Key Word: Attempted Crime, Abandonment, Repentance, Effective Regret.

* Bu makale, *İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüs* isimli doktora tezimizin (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015) ilgili bölümünden hareketle hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (ademciftci28@hotmail.com).

Giriş

Ceza kanunlarının özel kısımlarında yer alan suç tipleri, bir süreç içinde gerçekleşen olaylar silsilesinin belirli bir kısmının suç olarak tanımlanmasıyla oluşturulmuştur. Ortaya çıkan bir olayın hangi aşamasının ceza hukukunu ilgilendirdiği yani cezalandırılabilir olduğu önem taşımaktadır. Ceza hukukunda suçun oluşum aşamaları olarak da ifade edilen bu safhalar hazırlık hareketleri, teşebbüs, suçun tamamlanması ve sona ermesi kavramlarıyla ifade edilmektedir.¹ Doktrinde suç yolu (*iter criminis*) olarak isimlendirilen bu aşamaların, ceza hukuku bakımından birbirinden farklı hukûkî sonuçları vardır.²

Suç yolunda, önce suç işleme düşüncesi (tasavvur) doğar. Suç işlemeye niyet edilip, nasıl işleneceğine yönelik plan ve hazırlık yapıldıktan sonra (istihzâr) karar verilir ve icra hareketlerine başlanır.³ Suç yolunda ilerleyen fâil bu aşamaları bitirir ve netice meydana gelirse suç tamamlanmış olur. Ancak icrasına başlanan bu hareketler fâilin elinde olmayan sebeplerle kesilebilir ya da tamamlanmasına rağmen suç tanımında yer alan sonuç gerçekleşmeyebilir. Bu duruma suça teşebbüs denir ve fâil suça teşebbüsten sorumlu tutulur.⁴

I. Suça Teşebbüs Kavramı

Arapça “ş-b-s” kökünden tefa’ul babından mastar olarak kullanılan teşebbüs kavramı, lügatte *bir işe girişmek, başlamak, bir şeye sımsıkı yapışmak*⁵ gibi anlamlara gelmektedir.

Suça teşebbüs, terim olarak klasik fıkıh literatüründe yer almamaktadır. Fakihler tamamlanmış suçla tamamlanmamış suçu birbirinden ayırmışlar ve teşebbüse tamamlanmış suça oranla daha hafif cezalar ön-

¹ Kayıhan İçel, *Ceza Hukuku*, İstanbul: Beta Yay., 2014, s. 445; İçel v. dğr, *Suç Teorisi*, İstanbul: Beta Yay., 2000, s. 296; Doğan Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, Ankara: Kazancı Yay., 1994, s. 3; İzzet Özgenç, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara: Seçkin Yay., 2013, s. 454.

² Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul: Beta Yay., 1997, I, 413; İçel, *Ceza Hukuku*, s. 445.

³ Mustafa Avcı, “Suça Teşebbüs”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Kayseri: 2013, VIII/2, s. 8.

⁴ Dönmezer-Erman, *Ceza Hukuku*, I, 413; İçel, *Ceza Hukuku*, s. 445; İçel v.dğr, *Suç Teorisi*, s. 296; Avcı, “Suça Teşebbüs”, *ERÜHFD*, VIII/2, s. 8.

⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, “şbs” md.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “şbs” md.; Feyyûmî, *el-Misbâh*, “şbs” md.; Ahterî, *Ahteri-i kebîr*, “tşbs” md.

görmüşlerdir.⁶ Günümüz İslam ceza hukuku eserlerinde ise suça teşebbüsü ifade etmek için “şürû” kavramı kullanılmaktadır.⁷ Arapça “ş-r-a” kökünden mastar olarak kullanılan bu kelime, lügatte “hüküm koyma, suya dalma, bir işe başlama, girişme”⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca bazı suçların tamamlanmadığını beyan etmek için kaynaklarda (لا يتم) ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.⁹

Ceza hukuku terminolojisinde suça teşebbüs, *işlenmek istenen bir suçun icrasına elverişli araçlarla başlanmasına rağmen, fâilin elinde olmayan sebeplerden dolayı icra hareketlerinin tamamlanamaması*¹⁰ ya da *icra hareketleri tamamlandığı halde fâilin iradesi dışındaki nedenlerden dolayı sonucun meydana gelmemesi* olarak tarif edilmektedir.¹¹

-
- ⁶ M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yay., 2009, s. 169; Avcı, “Suça Teşebbüs”, *ERÜHFD*, VIII/2, s. 9.
- ⁷ Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi fikhî'l-İslâmî (el-Cerîme)*, Kâhîre: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1998, s. 278; Ahmet Fethi Behnesî, *el-Meosû'atü'l-cinâî fi fikhî'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1991, III, 327; a.mlf. *Nazariyyât fi fikhî'l-cinâî'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1988, s. 34; a.mlf. *el-Cerâim fi'l-fikhî'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1988, s. 69; Abdülfettah Hıdır, *el-Cerîme*, Riyad: Matbaatü Ma'hedi'l-İdâreti'l-Âmme, 1985, s. 93; Abdulazîz Musa Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Kâhîre: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1969, s. 155, 238, 251, ; Abdülilâh Ahmed Abdülmelik İbn Ali, *Cerîmetü's-şurû' fi'l-cerîme dirâseten tatbikiyyeten alâ medîneti Cidde bi muntakati Mekke'te'l-Mükerrime*, Riyad: 1993, s. 2.
- ⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “şra” md.; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, “şra” md. (شرعت في الأمر); *Mv.f*, “Şurû”, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1992, XXVI, 92; Butris el-Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*, “şra” md. (شرع زيد بفعل كذا أي ابتداءً); Abdullah Muhammed Abdurrahman Usâimî, *el-Cerîmetü'l-müştehîle beyne'ş-şerîa ve'l-kânûn* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Naif Arab Üniversitesi, Riyad: 2005, s. 24.
- ⁹ Bk. Şemsüle'imme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts, IX, 147; Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbî'ş-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts, VII, 97.
- ¹⁰ Eksik teşebbüste, başladığı icra hareketlerini kendi isteğiyle durdurursa ihtiyarıyla vazgeçme söz konusu olacağından fâil cezalandırılmaz. Mesela birisini öldürmek için tabancasını çeken kimse, silahını ateşlemekten kendi isteğiyle vazgeçerse, öldürmeye teşebbüsten ceza verilemez. Ancak tam teşebbüste kendi isteğiyle vazgeçse bile (faal nedâmet) icra hareketlerini tamamlamış olduğu için pişmanlığı kendisini cezadan kurtaramaz. Bk. M. Tahir Taner, *Ceza Hukuku*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1953, s. 272-273; Ayhan Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992, s. 399.
- ¹¹ Bk. Taner, *Ceza Hukuku*, s. 266; Uğur Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1970, s. 60; İçel, *Ceza Hukuku*, s. 445; Pervin Aksoy, *Türk Ceza Hukukunda Suça Teşebbüs* (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Said Bey, eksik ve tam teşebbüsü de içine alacak şekilde suça teşebbüsü “yed-i ihtiyârında olmayan esbâb-ı mânia haylûletiyle icrâsı mu’attal veya netîcesi gayri hâsil olan fiiller” şeklinde tanımlamıştır.¹²

Günümüz İslam hukukçularından bazıları suça teşebbüsü “eksik/tamamlanmamış suç” (جرمة ناقصة)¹³ olarak isimlendirerek, “bir suçu işleme kastıyla icrâya başlayan kişinin elinde olmayan bir takım sebeplerle icra hareketlerini tamamlayamaması ya da tamamlamasına rağmen istenilen neticenin gerçekleşmemesi”¹⁴ şeklinde tanımlamışlardır.

Mehmet Boynukalın ise teşebbüsü, “suç yoluna giren ve elverişli hareketlerle doğrudan doğruya suçun icrasına başlayan fâilin; elinde olmayan sebeplerden dolayı suç tipinin objektif nitelikteki unsurlarını kısmen veya tamamen gerçekleştirememesi” olarak tarif etmektedir.¹⁵

Tariflerden de anlaşılacağı üzere teşebbüse suç olma özelliğini veren unsur, fâilin irâdesi dışındaki bir “engel” nedeniyle icra hareketlerini tamamlayamaması ya da icra hareketlerini tamamlamasına rağmen istenilen neticenin gerçekleşmemesidir.¹⁶ Engelin nitelikli yani fâilin irâdesine etki ederek hareketlerine devam etmesini imkânsızlaştırıcı ya da neticenin gerçekleşmesini önleyici bir özelliğe sahip olması gerekir.¹⁷

1858 tarihli ceza kanununun 46. maddesinde suça teşebbüs edene uygulanacak cezalara yer verilmiştir. “Bir kimse bir cinâyetin ikâmı tasmin edipte vesâit-i mahsusa ile icrasına bed’ ederek yed-i ihtiyârında olmayan esbâb-ı mânia haylûletiyle ol cinâyetin husûlüne muktezî ef’âli ikmal edememişse... müteşebbis hakkında yedi seneden eksik olmamak üzere kalâbendlik ve müebbed nefy cezası hükm olunur.”¹⁸ Aynı kanununun 55. maddesinde teşebbüs kavra-

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 18; E. Sabri Yarmalı - Selçuk Alp, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2011, s. 729.

¹² Kemal Paşazâde Said Bey, *Teşebbüsât-ı Cürmiyye*, İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308/1891, s. 54

¹³ Mahmud Necib Hüsnî, *el-Fıkhü'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, Kâhire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabî, 2007, s. 400; Hıdır, *el-Cerîme*, s. 92.

¹⁴ Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 278; Behnesî, *el-Mevsû'atü'l-cinâî fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1991, III, 327; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 34; a.mlf. *el-Cerâim*, s. 69; Hıdır, *el-Cerîme*, s. 93; İbn Ali, *Cerîmetü's-şurû'* s. 2. Ayrıca bk. Hüsnî, *el-Fıkhü'l-cinâî*, s. 398; Usâimî, *el-Cerîmetü'l-müstehîle*, s. 26; Avcı, “Suça Teşebbüs”, *ERÜHFD*, VIII/2, s. 9.

¹⁵ Mehmet Boynukalın, “Suç”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 455.

¹⁶ Devrim Aydın, “Suça Teşebbüs”, *Ankara Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2006, LV/1, s. 88.

¹⁷ Ersan Şen, *Türk Ceza Hukuku*, İstanbul: D&R Yay., 2002, s. 226.

¹⁸ Bk. Ahmed Ziya, *Kânun-ı Ceza ve Teferruatı Şerhi*, İstanbul: Biraderler Mat., 1338, s. 184.

mı ilk defa padişaha suikasta teşebbüs şeklinde geçmektedir. Maddenin son kısmı “*tasmîm olunan cinâyetin icrâsına bed’ etmek (başlamak) teşebbüstür*” şeklindedir.¹⁹

Teşebbüsün varlığından söz edebilmek için bir takım şartların bulunması gerekmektedir: Bunlar kasıt, hareketin tipikliği gerçekleştirmeye elverişli olması, icra hareketlerine başlanmış olması ve fâilin elinde olmayan sebeplerden dolayı tipik neticenin gerçekleşmemesidir.²⁰

Fâil, elverişli hareketlerle suçun icrasına başlar; ancak harici sebeplerden dolayı veya kendi isteğiyle icra hareketlerini durdurur ya da icra hareketlerini tamamlamasına rağmen neticenin meydana gelmesini engellerse bu gibi durumlarda suça teşebbüsten vazgeçme söz konusu olur.

II. Suça Teşebbüsten Vazgeçme

İcra hareketlerinin tamamlanamaması ya da neticenin meydana gelmemesi fâilin irade ve ihtiyarından kaynaklanabileceği gibi harici sebeplerden de olabilir. Burada fâilin cezai sorumluluğuna etkileri bağlamında suça teşebbüsten vazgeçme türlerinden zorunlu ve gönüllü vazgeçmeyle faal nedâmetin (etkin pişmanlık) suça teşebbüsün cezasına etkisi ele alınacaktır.

A. Zorunlu Vazgeçme

İcra hareketlerine başlayıp suç yoluna giren fâil, daha sonra kendi irâdesi/kontrolü dışında bir takım engellerin ortaya çıkması,²¹ kullanılan araçların yetersizliği, mağdurun kendisine karşı koyması, üçüncü şahıslar tarafından kendisine engel olunması ya da icra hareketleri tamamlanmış olmasına rağmen istenilen neticenin gerçekleşmemesi gibi sebeplerle zorunlu olarak eyleminden vazgeçebilir. Bu durumlarda fâilin zorunlu olarak eylemi tamamlayamaması ya da tamamlamasına engel olunması, onun cezâî sorumluluğuna herhangi bir etki etmez ve kendisine teşebbüs hükümleri tatbik edilir.²²

¹⁹ Kirkor Zöhrap, *Hukuk-ı Ceza*, İstanbul: Ahmet Sâki Bey Matbaası, 1325/1908, s. 166; Avcı, “Suça Teşebbüs”, *ERÜHFD*, VIII/2, s. 9.

²⁰ Boynukalın, “Suç”, *DİA*, XXXVII, 455.

²¹ Zöhrap, *Hukuk-ı Ceza*, s. 166 “...yed-i ihtiyarında bulunmayan esbâbı mânia haylûletiyile...”.

²² Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, çev. Baha Arıkan, Ankara: Yeni Matbaa, 1955, II, 308; Zöhrap, *Hukuk-ı Ceza*, s. 168; Ahmed Ziya, *Kânun-ı Ceza*, s. 184; *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Hırsızlık yapmak maksadıyla girmiş olduğu evden çalacağı malları dışarıya çıkarmadan güvenlik güçleri tarafından yakalanan veya öldüreceği kişiye silahını doğrultan ancak tetiğe basması engellenen ya da aralarında nikâh bağı olmayan bir kadınla aynı yatakta, ancak cinsel birleşmeden önce basılan kişilerin durumu buna örnek verilebilir. Bu durumlarda (*eksik*)*teşebbüs* söz konusu olup, suçluya ta'zir cezası uygulanır.

B. Gönüllü Vazgeçme

Suç işleme kastıyla bir suçun kanundaki tarifinde yer alan hareketleri yapmaya başlayan fâilin, kendi isteğiyle icra hareketlerini tamamlamaktan vazgeçmesine denir.²³

Suç işlemeye teşebbüs eden bir kişinin, kendi irâdesiyle teşebbüsten vazgeçmesi iki şekilde gerçekleşebilir. Suç yoluna giren fâil, kullandığı aletleri yetersiz bulur ve daha uygunuyla devam etmeyi düşünür, elverişli bir zamanı kollar, emniyet güçleri tarafından görüleceği veya yakalanacağı endişesine kapılabilir. Kişi bu gibi hâricî etkenlerden dolayı eylemi tamamlamaktan vazgeçebilir. Ya da kişi, işlemekte olduğu suçtan duymuş olduğu vicdânî rahatsızlıktan dolayı kendi isteğiyle icra hareketlerini sonlandırabilir.²⁴

Bir suç eyleminden vazgeçmenin gönüllü olup olmadığını tespit edebilmek için şöyle bir ölçüt kullanılabilir: Fâil, icrasına başlamış olduğu suç eylemini sonuna kadar götürecektir imkân ve kudrete sahip olduğu halde, eylemine devam etmeyip suçun icrasını durdurmuşsa, bu ihtiyârî bir vazgeçmedir. Buna rağmen, fiilin icrası esnasında daha önce hesaba katmadığı bir takım hâricî etkenlerden dolayı suçu tamamlamaktan vaz-

Abdulkâdir Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukâranen bi'l-kânûni'l-vaz'î*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998, I, 352; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 281; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 396; a.mlf., *Nazariyyât*, s. 49; Hüsnî, *el-Fikhu'l-cinâî*, s. 417. Ayrıca bk. Dönmezer-Erman, *Ceza Hukûku*, I, 448; Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, s. 118; Önder, *Ceza Hukuku*, s. 396; Mustafa Avcı, *Osmanlı Hukuku'nda Suçlar ve Cezalar*, İstanbul: Gökkuşbu Yay., 2004, s. 247.

²³ Zöhrap, *Hukuk-ı Ceza*, s. 165; Hüsnî, *el-Fikhu'l-cinâî*, s. 417; M. Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsanî Esasları*, İstanbul: Gaye Vakfı Yay., 2004, s. 143; Nihat Dalgın, *İslam'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Samsun: Etüt Yay., 1999, s. 83; Boynukalın, "Suç", *DİA*, XXXVII, 455. Ayrıca bk. Dönmezer-Erman, *Ceza Hukûku*, I, 443; Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, s. 118; Adem Sözüer, *Suçta Teşebbüs*, İstanbul: Kazancı Yay., 1994, s. 235; Köksal Bayraktar, "Faal Nedâmet", *İstanbul Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1968, XXXIII/3-4, s. 123-124.

²⁴ Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî*, I, 351-352; Behnesî, *el-Mevsû'a*, III, 340; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 49; Hüsnî, *el-Fikhu'l-cinâî*, s. 418.

geçmesi, yani fâil elinde ve kontrolünde olmayan bir takım sebeplerden dolayı tamamlayamayacağı kanaatine vararak eylemini yarıda bırakması durumunda *ihtiyârî vazgeçme* değil, (*eksik*) *teşebbüs* söz konusu olur.²⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse gönüllü vazgeçmenin tespitinde “*serbest irâde*” önemli bir ölçüt görevi görmektedir.²⁶ Yani suçun icrasına devam edebilme imkân ve irâdesine sahip olan fâilin, herhangi bir baskı veya hâricî etkenin tesirinde kalmadan kendi özgür iradesiyle icra hareketlerini durdurması, vazgeçmenin gönüllü olduğunun göstergesidir.

İslam hukukçularına göre, suç sayılan bir eylemi işlemeyi kasteden; fakat fiilin icrasına başlamadan önce dinî ve vicdânî sâiklerden dolayı bu düşüncesinden vazgeçen kimsenin cezalandırılmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Çünkü suç işlemeye niyetlenen bir kimseye, suçun icrasına yönelik bir eylemde bulunmadan kendi isteğiyle vazgeçmesi durumunda, sırf suça niyet etmesinden dolayı ceza verilemez.²⁷ Ceza siyaseti açısından olaya bakıldığında, fâilin kendi isteğiyle suçtan vazgeçmesi halinde cezalandırılmaması insanî bir sorumluluktur. Yapmakta olduğu eylemin yanlışlığını anlayan ve bunu uygulamalarıyla gösteren biriyle, suç sayılan fiili tamamlamış olan kişi denk tutulmamalıdır. Zaten bu gibi durumlarda fâile yaptırım uygulamak, cezalandırmada gözetilen amaçlarla da bağdaşmaz. Pişmanlık duyarak suç yolundan geri dönenlere ceza verilecek olursa bu, suç işlemekten vazgeçme yolunu kapatmak anlamına gelecektir.²⁸

Fiilin icrasına başlayıp netice gerçekleşmeden kendi isteğiyle suç işlemekten vazgeçip, icra hareketlerini durduran ya da neticenin gerçekleşmesini engelleyen kimseye de, işlemeyi niyet ettiği suçun değil; o ana kadar icra etmiş olduğu hareketler herhangi bir suç teşkil ediyorsa sadece

²⁵ Dönmezer-Erman, *Ceza Hukûku*, I, 449-450; Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, s. 122.

²⁶ Sözüer, *Suç Teşebbüs*, s. 248.

²⁷ Zöhrap, *Hukuk-ı Ceza*, s. 168; Ahmed Ziya, *Kânun-ı Ceza*, s. 191; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 280-281; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 400; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 54; Yüksel Salman, *İslam Ceza Hukukunda Cezayı Düşüren Haller* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993, s. 64; Boynukalın, “Suç”, *DİA*, XXXVII, 455; Emine Gümüş Böke, “Tövbe”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXI, 283. Ayrıca bk. Taner, *Ceza Hukuku*, s. 272; Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, s. 126.

²⁸ Zöhrap, *Hukuk-ı Ceza*, s. 168; Taner, *Ceza Hukuku*, s. 272; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s. 143; Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Konya: Mimoza Yay., 2010, s. 124.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

onun cezası uygulanır.²⁹ Nitekim yeni TCK'nın suça teşebbüsten vazgeçmeyle ilgili maddesi de aynı paralelde düzenlenmiştir. “Fail, suçun icra hareketlerinden gönüllü vazgeçer veya kendi çabalarıyla suçun tamamlanmasını veya neticenin gerçekleşmesini önlerse, teşebbüsten dolayı cezalandırılmaz; fakat tamam olan kısım esasen bir suç oluşturduğu takdirde, sadece o suça ait ceza ile cezalandırılır”³⁰ hükmü gereğince o ana kadar gerçekleştirdiği eylemleri suç teşkil ediyorsa fâil ondan sorumlu olur ve cezalandırılır.³¹

İhtiyârî vazgeçme iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, vicdânî ve ahlâkî sebeplerden dolayı vazgeçme yani fâilin işlemekte olduğu eylemin ahlâkî bir davranış olmadığını düşünerek, yaptıklarından vicdânen rahatsızlık duyup pişman olması (tövbe) sebebiyle suçu terk etmesidir. İkincisi ise fâilin isteğiyle olmakla beraber tövbe dışında hâricî birtakım etkenlerin devreye girmesinden dolayı (ızdırârî) vazgeçmedir.³² Şimdi bu iki vazgeçme çeşidini ele alıp inceleyelim.

1. Tövbeyle Vazgeçme

Gönüllü vazgeçme türlerinden biri olan tövbe fâilin hukûkî bir yararı ihlâl etme yani teşebbüs aşamasında olabileceği gibi, suçun tamamlanmasından sonra da vuku bulabilir. Dolayısıyla suç tipine göre cezayı hafifletici bir sebep olabileceği gibi cezanın düşmesinde de etkin bir rol oynayabilir. Bu yönüyle tövbe, fâilin hem hukûkî sorumluluğuna etki etmesi hem de uhrevî mesûliyyetini etkilemesi yönüyle önem arz etmektedir. Burada öncelikle tövbenin mâhiyetini sonra da suç tipleri için öngörülen cezalar üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığını ele alacağız.

a. Tövbenin Mâhiyeti

²⁹ Zöhrap, *Hukuk-ı Ceza*, s. 168; Ahmed Ziya, *Kânun-ı Ceza*, s. 191; Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı*, II, 308; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 281; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 396; a.mlf. *Nazarîyyât*, s. 49; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s.143-144; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 171; Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 476; Avcı, *Suçlar ve Cezalar*, s. 247; a.mlf. *Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 124-125. Ayrıca bk. Dönmezer-Erman, *Ceza Hukûku*, I, 443; Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, s. 126.

³⁰ TCK. md. 36/1.

³¹ Faruk Erem, *Türk Ceza Hukuku*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1973, s. 242; İçel, *Ceza Hukuku*, s. 473.

³² Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 281.

Tövbe kavramı, nedâmetten/pişmanlıktan daha özel bir anlam ifade etmektedir. Zira pişmanlık duyulan her şey kötü olmayabilir. Ancak tövbe kötü, çirkin olan şeylerden dolayı yapılır. Dolayısıyla her tövbe nedâmettir; lâkin her nedâmet tövbe değildir.³³ Zira zaman zaman pişmanlık yalnız bir duygu halinde ortaya çıkar; fakat olumlu bir şekilde sonuçlanmayabilir. Yani pişmanlık duygusu, her zaman tövbe sonucunu doğurmayabilir.³⁴

Arapça'da *pişman olmak, dönmek, rücu etmek, vazgeçmek, terk etmek*³⁵ gibi anlamlara gelen tövbe; ıstılahta “*kötülüğünden dolayı günahı terk etme, işlediği günahlardan dolayı pişmanlık duyma, tekrar aynı hatalara düşmemeye kesin olarak karar verme ve telafisi mümkün olan hataları da telafi etme*”,³⁶ “*dinde yerilmiş olan şeyleri terk edip övgüye lâyık olanlara yönelme*”,³⁷ “*günahı her yönüyle terk etme*”³⁸ veya “*eğriyi terk edip doğrulhak yola dönme*”³⁹ şeklinde tanımlanmıştır.

³³ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Yahya b. Mehran el-Askerî, *el-Furûk*, bsy., ts., s. 258; Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Hacer Ali el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyad 2001, XI, 107.

³⁴ Dalgın, *İslam'da Tövbe*, s. 35; Salim Özer, “*Günahların Affında ve Cezaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi*”, *Bilimnâme*, Kayseri 2008, VI/14, s. 80.

³⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, “*tvb*” md.; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, “*tvb*” md.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “*tvb*” md.; Fîrûzabâdî, *Kâmus'l-muhît*, “*tvb*” md.; Tehânevî, *Keşşâf*, “*tvb*” md.; *Mv.f.*, “*Tevbe*”, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1988, XIV, 119.

³⁶ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, “*tvb*” md.; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000, s. 74; Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *Risâle fi ikâmeti'l-kâdî et-ta'zîr ale'l-müfşid*, thk. Muhammed Ahmed Serrac-Ali Cum'a Muhammed, Kâhire: Dâru's-Selam, 1998, s. 226 (التوبة في الشرع ترك الذنب لقبه والندم على ما فرط والعزم على ترك المعادة وتدارك ما أمكنه أن يتداركه من الأعمال). Benzer bir tarif için bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XI, 106; Abdullah Atıyye Abdullah Gâmidî, *Esbâbü sukûti'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, bsy., 1987, s. 204; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yay., 1998, s. 461.

³⁷ Bekir Topaloğlu, “*Tövbe*”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLI, 279; Benzer bir tarif için bk. Abdulhamid İbrahim Mecâlî, *Muskitâtü'l-ukûbeti't-ta'zîriyye*, Riyad: Dâru'n-Neşr, 1992, s. 278.

³⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XI, 106.

³⁹ Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 516. Daha kapsamlı bir tarif için bk. Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya: Hibaş Yay., 1984, s. 368 “*Yapılan kötülüğü, işlenen günahı veya kabahati Allah yönünden, affedip bağışlamak; kul yönünden, yaptığının kabahat veya günah olduğunu bilip, onu bırakıp terk ederek Allah'a dönmek, yani O'nun emirlerine uymak ve yasak ettiği şeylerden kaçınmak suretiyle Allah'a sığınarak O'ndan affetmesini, bağışlamasını dilemek, yaptıklarından pişman olduğunu da belirterek yalnız O'na yalvarmaktır.*”

Tövbenin suçların uhrevî karşılığı üzerindeki düşürücü etkisi açıktır. Ancak kanunların suç sayıp karşılığında bir takım hukûkî yaptırımlar koyduğu yasakların ihlâli ya da buna teşebbüs edilmesi durumunda suçluya uygulanacak olan cezalar üzerinde tesirinin olup olmadığı ulema arasında ihtilafa konu olmuştur.

b. Tövbenin Cezalara Etkisi

Tövbenin cezalara etkisi konusunda ulema arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların ortaya çıkmasında, bir takım suçların cezalarının Şâri' tarafından belirlenmiş olması, bazı suçlarda kul hakkının hâkim/baskın olması gibi etkenlerin yanı sıra had, kısas ve ta'zir suçları şeklinde bir tasnifin yapılmış olması da önemli bir rol oynamaktadır.

Tövbenin cezaları düşürme konusunda ne tür bir etkisinin olduğu; fâilin suçun icrasını tamamlamadan ya da mahkemeye intikal etmeden önce yapmış olduğu tövbenin cezanın tatbikine engel olup olmayacağı ya da hangi tür cezalar üzerinde böyle bir fonksiyonu icra edeceği erken dönemlerden itibaren fukaha arasında tartışılmalıdır. Tövbenin cezaları düşürüp düşürmeyeceği konusunda ulema arasında yaşanan tartışmalar daha ziyade had ve kısas cezaları üzerinde cereyan etmektedir. Dolayısıyla tövbenin teşebbüsün cezası üzerinde düşürücü bir etkisinin olup olmadığının belirlenebilmesi için bu tür cezalar üzerindeki ihtilaf noktalarının ve gerekçelerinin tespit ve analizi gerekmektedir. Biz de bu yüzden önce tövbenin had ve kısas cezaları üzerindeki etkisini inceleyecek daha sonra da suça teşebbüsün cezası üzerindeki tesirini ele alacağız.

ba. Had Suçlarında

Hirâbe/eşkıyalık suçunu işleyen fâillerin yakalanmadan önce tövbe etmeleri durumunda, ilgili ayette de⁴⁰ açıkça beyan edildiği üzere kendilerinden şahsî haklar hâriç had cezalarının düşeceği konusunda ulema arasında görüş birliği vardır.⁴¹

⁴⁰ Mâide, 5/34.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Huccî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, III, 229; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985, VI, 171; Ebû Zehra, *el-Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Tövbenin diğer had cezaları üzerindeki etkisi konusunda iki temel yaklaşım ortaya konmuştur. Bunlardan biri, hirâbe suçunun cezasında olduğu gibi tövbeyi, iffete iftira suçunun cezası hariç,⁴² had cezalarının tamamında müessir/düşürücü bir etken olarak kabul eden görüş; diğeri ise hirâbe/eşkıyalık suçu hâriç, Allah/kamu haklarıyla ilgili olan had cezalarının hiçbirinin tövbeyle düşürülemeyeceğini savunan görüş.

Her iki yaklaşımın temsilcileri de görüşlerini desteklemek için ayet ve hadislerden deliller getirmişlerdir. Ancak her iki tarafın da ileri sürdükleri delillerin birçoğunun ortak olması dikkat çekmektedir. Biz tezimizin sınırlarını aşmamak için bu delilleri ve değerlendirmesini başka çalışmalara havale ediyor; detayını merak edenler için bu konuda yapılmış olan çalışmalara atflarla yetinmek istiyoruz.

baa. Tövbenin Had Cezalarını Düşüreceğini Savunanlar

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin ağırlıklı olarak benimsedikleri görüşe göre tövbe hadleri düşürür. Bu iki mezhep hirâbe suçunda olduğu gibi yakalanmadan önce tövbe etmeleri halinde -kazif cezası hariç- Allah hakkı olan hadlerin düşeceğini savunurlar.⁴³

Cerîme ve'l-ukûbe fî fikhi'l-İslâmî (el-Ukûbe), Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts, s. 216; Âmir, *et-Ta'zir*, s. 516; Mecâlî, *Muskitât*, s. 290; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 219-220; Abdulhâlik Nevâvî, *Cerâimü'l-kazf ve's-sebbi'l-alenî ve şürbi'l-hamr beyne's-şerîa ve'l-kânûn*, Kâhire: Mektebetü'l-Mısıriyye, ts., s. 212; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İz Yay., 2001, I, 213; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s. 145; Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, VII, 477; Müntheha Maşalı, "Ölüm Cezası", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 42.

⁴² Had suçları kapsamında değerlendirilen ve niteliği itibariyle kişisel hakkın hâkim olduğu iffete iftira suçunun cezasının tövbe ile düşmeyeceği konusunda hukukçular arasında görüş birliği vardır. Bk. Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 216; Yaşar Yiğit, "Af ve Pişmanlığın Cezalara Etkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1999, II/19, 20, 21, s. 165.

⁴³ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muwakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. İsmâuddîn es-Sabâbitî, Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004, III, 109 (İbnü'l-Kayyım'a göre, sahih olan tövbenin hadleri düşüreceği görüşüdür.); Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilhasen et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006, VII, 446-447; Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâi*, I, 353; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 283; a.mlf. *el-Ukûbe*, s. 216; Âmir, *et-Ta'zir*, s. 518-519; Ali Dâvud Muhammed Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha fi iskâti'l-hudûd fi fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1989, s. 183,193; Mecâlî, *Muskitât*, s. 291; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 225; Nevâvî, *el-Cerâim*, s. 212; Muhammed Behcet Uteybe, *Muhâdarât fî fikhi'l-cinâi'l-İslâmî*, Kâhire: Dâru's-Şebâb li't-Tibâa, 1987, s. 415; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 171; *Mv.f.*, "Tevbe", XIV, 131.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Kavlî cedîd'inin râvisi Rebî' b. Süleyman (ö. 270/884), İmam Şâfiî'nin önceleri hadlerin tövbeyle düşeceği görüşünde olduğunu;⁴⁴ ancak Mısır'a gittikten sonra aksi kanaate meylettiğini, "zannediyorum" kaydıyla nakletmektedir.⁴⁵

Şâfiî hukukçular arasında tövbenin had cezaları üzerindeki etkisi konusunda birbirine zıt iki farklı içtihat vardır.⁴⁶ Bu görüş sahiplerinden biri, iffete iftira suçunun cezası dışındaki diğer had cezalarının tövbeyle düşeceğini; diğeri ise hirâbe suçunun cezası hariç hiçbir şekilde had cezalarının düşürülemeyeceğini savunmaktadırlar.⁴⁷ Mâverdî (ö. 450/1058) bu konudaki farklı yaklaşımları zikrettikten sonra, kendisinin de tövbenin cezaları düşüreceği yönündeki görüşü tercih ettiğini belirtmektedir.⁴⁸ Gazzâlî (ö. 505/1111) ise mezhep içerisinde sahih olanın, tövbenin hadleri düşürmeyeceği yönündeki görüş olduğunu iddia etmektedir.⁴⁹ Kendisinin de hirâbe dışında, tövbenin hadleri düşürmeyeceği görüşünü benimsediğini ifade eden Nevevî (ö. 676/1277),⁵⁰ bunun aynı zamanda İmam Şâfiî'nin de yeni görüşü olduğunu belirtmektedir.⁵¹

⁴⁴ Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil el-Müzenî, *el-Muhtasar*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, s. 347; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, XIII, 368; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts., II, 115; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kâhire: Matbaatu'n-Nahda, ts., XI, 126; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 405; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 61. Ebû Zehra, delillerinden ve ifadelerinden hareketle İmam Şâfiî'nin benimsediği görüşün bu olduğunu belirtmektedir. Bk. *el-Ukûbe*, s. 218.

⁴⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, bsy., Dâru'l-Vefâ, 2001, VIII, 137; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 218; Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 188.

⁴⁶ Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 188.

⁴⁷ Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 218.

⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 370.

⁴⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim, Kâhire: Dâru's-Selâm, 1997, VI, 447-448.

⁵⁰ Ebû Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, VII, 367; a.mlf. *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî'î, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts., XXII, 243; a.mlf. *el-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005, s. 512; Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Da'ru'l-Ma'rife, 1997, IV, 241.

⁵¹ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VII, 367 (Nevevî, bu görüşün Beğavî ve diğeri bazı Şâfiî hukukçuların görüşü olduğunu ve onların da İmam Şâfiî'nin yeni görüşünü benimsedik-

İmam Şâfiî (ö. 204/820), Mısır'a gelmeden önce (*kavl-i kadîm*'ine göre) tövbenin kazif cezası hariç, diğer had cezalarını düşüreceği kanaatine sahipti. Kesin olmamakla beraber Mısır'a gittikten sonra bundan rüçû etti.⁵² Şâfiî bu görüşünü temellendirirken, hadleri ikiye ayırır ve hirâbe suçunda olduğu gibi, fâillerin yakalanmadan önce tövbe etmeleri halinde diğer Allah haklarının düşmesini de muhtemel görür.⁵³ O, zinasını itiraf eden Mâiz'in, infaz esnasında kaçıma çalıştığı haber verildiğinde Hz. Peygamber'in (sas) "*keşke bıraksaydınız!*" ifadesini delil göstererek sırf Allah hakkı olan hırsızlık, zina ve içki içme suçunu işleyenlerin, suçlarını ikrar edip infazdan önce ikrarlarından dönmeleri halinde bu suçların cezalarının düşeceği; ancak kul haklarının tazmin ettirileceği kanaatinde-dir.⁵⁴ Şâfiîlerden bu görüşü benimseyenlere göre, olay mahkemeye intikal ettikten sonra suçluların "biz pişman olduk, tövbe ettik" şeklindeki beyanları dikkate alınmaz. Bu durumda tıpkı hirâbe fâillerinin yakalandıktan sonra pişman olup tövbe etmelerinin kendilerinden had cezasını düşürmediği gibi bunlara da gerekli olan had uygulanır.⁵⁵

Şâfiî ve Hanbelî hukukçular zina, hırsızlık⁵⁶ ve içki içme gibi had suçlarını hirâbe suçuna kıyas ederek, tövbeyle düşürürler.⁵⁷ Yapılan bu kıyas, aksi görüşü savunan hukukçular tarafından kıyas maa'l-fârik

lerini dile getirmektedir. Ayrıca Râfiî'nin de aynı görüşü tercih ettiğini, bu yaklaşımın daha güçlü ve isabetli olduğu ifade etmektedir.

⁵² Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 137; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 218; Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 188.

⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 135; a.mlf. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 314-315; Müzenî, *el-Muhtasar*, s. 347; Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 186.

⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 135-136; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XI, 224; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 216-217; Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 186-187.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 447-448; Kurtûbî, *el-Câmi'*, XXI, 100 (Gazzâlî, suçluların yakalandıktan sonra tövbe etmelerinin had cezalarını düşürüp düşürmeyeceği konusunda, Şâfiîler arasında iki farklı görüşün olduğunu belirtir. Bk. Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 448). Deliller için Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XI, 126-127.

⁵⁶ İmam Şâfiî, *hırsızın el kesme cezası tövbeyle düşer, sadece malı ödemekle yükümlü kılınır. Çünkü o, tövbesiyle iki şeyi itiraf etmiştir. Biri Allah, diğeri de kul hakkı. Allah'ın hakkını iskat etmekle beraber, kulun hakkını da alırız* der. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 136.

⁵⁷ Udeh, *et-Tesrîu'l-cinâî*, I, 353; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 217; a.mlf. *el-Cerîme*, s. 285; Ceffâl, s. 183; Mecâlî, *Muskitât*, s. 292; Uteybe, *el-Muhâdarât*, s. 416; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s. 147.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

(farklı şeylerin birbirine kıyas edilmesi) olarak nitelendirilmiş ve kabul görmemiştir.⁵⁸

Hanbelî mezhebinin de, benimsemiş olduğu asıl görüş budur. Onlar da görüşlerine çeşitli dayanaklar getirerek, sırf Allah hakkı olan had cezalarının da eşkıyalık suçunun cezasında olduğu gibi tövbeyle düşeceğini savunurlar.⁵⁹

Hanbelî mezhebine mensup İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), mezhebin bu konudaki dayanaklarından olan, Mâiz ve Gâmidiyeli kadının pişman olup tövbe etmelerine rağmen kendilerine haddin tatbik edildiğini haber veren rivâyeti şöyle yorumlarlar: “Günahlardan/hadlerden temizlenmenin iki yolu vardır: Cezanın tatbiki ve tövbe. Onlar, Hz. Peygamber’in (sas) kendilerine tövbeyle temizlenmeyi had (cezasının tatbiki) ile temizlenmeye tercih etmelerini tavsiye etmesine rağmen, bunu kabul etmediler ve tövbeyle yetinmeyip, kendilerine haddin de uygulanmasını istediler.”⁶⁰ İbnü'l-Kayyim bu yaklaşımın, tövbe ettiği kesin olarak bilinen bir kimseye had uygulanmasını câiz görmeyenlerle tövbenin hadleri düşürmedeki etkisini hiçbir şekilde kabul etmeyenler arasında orta bir yol olduğunu söylemektedir.⁶¹

Mâlikî fakihlerden Kurtûbî (ö. 671/1273) ise tövbenin had cezalarını düşürmesi konusunda orta yol olarak sunduğu görüşünü şöyle izah

⁵⁸ Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 220; a.mlf. *el-Cerîme*, s. 285; Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 192; Mecâlî, *Muskâtât*, s. 301.

⁵⁹ Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts., XII, 485; Ebu'l-Ferec Şemsüddîn el-Makdisî İbn Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, bsy., 1993, XXVII, 32; Ebû Bekir Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr, *Müntehe'l-irâdât*, thk. Abdullah Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, VI, 267; Mansur b. Yunus b. İdrîs Behûfî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî, bsy., Âlemü'l-Kütüb, ts., V, 132; a.mlf. *Şerhu Müntehe'l-irâdât*, thk. Abdullah Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, VI, 267; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 171. Hanbelî mezhebinin delilleri için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 484; İbn Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, XXVII, 32.

⁶⁰ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 371; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, I, 355; Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 185; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 230; Nevâvî, *el-Cerâim*, s. 213; Özer, “Günahların Affında ve Cezaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi”, *Bilimnâme*, VI/14, s. 101.

⁶¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 371; Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 185, 193; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 231; Özer, “Günahların Affında ve Cezaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi”, *Bilimnâme*, VI/14, s. 101-102.

etmektedir: “İçki içenler, zinâkarlar ve hırsızlar yakalanmadan önce tövbe eder, hallerini düzeltirlerse ve bu da toplum tarafından bilinirse; daha sonra, işledikleri suçları mahkemeye intikal etse bile, had ile cezalandırılmazlar. Ancak mahkemeye intikal ettikten sonra biz tövbe ettik deseler, salıverilmezler. Onlar, bu durumda yakalandıktan sonra tövbe eden muharipler gibidir. Kendilerine gereken had cezası uygulanır.”⁶²

Muâsır İslam hukukçularından, tövbenin had cezaları üzerindeki etkisine dâir bir eser kaleme alan Muhammed Ceffâl, kendisinin de zina, hırsızlık, içki içme gibi haddi gerektiren suçların cezalarının, suçun ilk defa işlenmiş olması durumunda fâilin tövbe etmesiyle düşeceğini; suçların tekrarı halinde bunun, yapılan tövbenin ciddiyetten ve samimiyetten uzak olduğuna delâlet edeceğini, bu yüzden de tövbenin had cezalarını düşürmeyeceğini ifade ederek orta bir yol tutmaya çalıştığı görülmektedir.⁶³

Mürtedin İslam’dan çıktıktan sonra tövbe etmesi ve İslam’a dönmesi durumunda kendisinden haddin/ölüm cezasının sâkit olacağına ulemanın ittifakı vardır.⁶⁴ Hanefî ve Şâfiîler irtidatı alışkanlık haline getirmesin, dine girip çıkmayı hafife almasın diye tövbe edip tekrar İslam’a dönen mürtede caydırma amacıyla ta’zir cezası uygulanabileceği görüşündedirler.⁶⁵

Bu yaklaşım tarzını özetlemek gerekirse, iffete iftira suçunun cezası -ittifakla-hiçbir şekilde tövbeyle düşmez. Çünkü bu suç tipinde kul hakkı ağır basmaktadır. Kul haklarını da hak sahipleri dışında hiçbir kimsenin düşürmesi ya da affetmesi mümkün değildir. Zina, hırsızlık ve içki içme suçlarını işleyenlere gelince, hirâbe suçunda olduğu gibi yakalanmadan önce tövbe etmeleri halinde kendilerinden bu suçların cezaları sâkit olur. İrtidat suçunun cezası ise mürtedin pişman olup tövbe ederek İslam’a dönmesi durumunda düşer. Bu konu da ittifak vardır.

⁶² Kurtûbî, *el-Câmi’*, VII, 447; Behnesî, *el-Mevsû’u*, I, 409; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 65.

⁶³ Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 195-196.

⁶⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 135-136; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 241; Ebü’l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrahmân el-Karâfi, *el-Furûk*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998, IV, 322; Ebu’l-Kâsım Sirâcüddîn Kâsım b. Abdillâh İbnü’ş-Şât, *İdrâru’ş-şurûk alâ envâi’l-Furûk*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998, IV, 325; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 217; Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 201; Gâmidî, *Esbâbu sukûti’l-ukûbe*, s. 208; *Mv.f.*, “Tevbe”, XIV, 131; Bardakoğlu, “Ceza”, *DİA*, VII, 477.

⁶⁵ İrfan İnce, “Ridde”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 90.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

bab. Tövbenin Had Cezalarını Düşürmeyeceğini Savunanlar

Hanefiler, Mâlikîler ve Zâhirîler bu görüşün önemli temsilcileridir. Şâfiî ve Hanbelîler arasında da bu görüşü benimseyen hukukçular vardır.⁶⁶ Bu görüş sahâbeden Abdullah b. Abbas, tâbiünden Hasan el-Basrî, Mücâhid, Katâde gibi fakihlere de isnad edilmiştir. Onlara göre, hirâbe suçunun cezasını düzenleyen Mâide sûresinin 33 ve 34. ayetleri, müşrikler hakkında nâzil olmuştur. Ayette ifade edilen tövbeden maksat da, onların müslümanlar tarafından ele geçirilmeden önce İslam'ı kabul edip şirke ve fesada/bozgunculuğa son vermeleri halinde kendilerinden ölüm cezasının düşeceğini göstermeye yöneliktir. Bu ayet müslümanlardan hadlerin düşürülmesiyle ilgili herhangi bir düzenlemeyi içermemektedir. Dolayısıyla bu ayetlere istinad edilerek tövbe etmeleri halinde müslümanlardan had cezaları düşürülemez.⁶⁷ Hadlerin tövbeyle düşürülemediği, cumhur ulemanın benimsediği görüştür.⁶⁸

Hadlerin tövbeyle düşürülemediği görüşünde olanlardan birisi de İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden Rebî' b. Süleyman'dır.⁶⁹ Mâiz hadisesini, tövbenin hadleri düşürmeyeceğinin en açık delili olarak gören Rebî' b. Süleyman (ö. 270/884), görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: "Zina eden Mâiz'in, pişmanlık duyup tövbe ettiği⁷⁰ için gelip durumu Hz. Peygamber'e (sas) haber verdiğinde şüphe yoktur. Tövbe etmesine rağmen kendisine had uygulanmıştır. Bu da ayette ifade edilen fâillerin yakalanmadan önce tövbe etmelerinin kendilerinden hirâbe suçunun cezasını düşüreceğine yönelik düzenlemenin bu suça (hirâbe suçuna) özel,

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 484-5; Karâfi, *el-Furûk*, IV, 322; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, I, 354; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 170; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 284; *el-Ukûbe*, s. 216; Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 517; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 402; a.mlf. *Nazarîyyât*, s. 56; Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 183, 191; Mecâlî, *Muskâtât*, s. 297; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 231; Uteybe, *el-Muhâdarât*, s. 415; Nevâvî, *el-Cerâim*, s. 213; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 214; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 171; Mo.f, "Tevbe", XIV, 131; Hüseyin Esen, "Zina", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 444; Yiğit, "Af ve Pişmanlığın Cezalara Etkisi", *İAD*, II/19, 20-21, s. 166. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 370; Nevevî, *el-Mecmû'*, XXII, 243.

⁶⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 125; a.mlf. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999, XIII, 369; Karâfi, *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Huccî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994, XII, 135; a.mlf. *el-Furûk*, IV, 322; Kurtûbî, *el-Câmi'*, VII, 473; İbnü'ş-Şât, *İdrâru'ş-şurûk*, IV, 325.

⁶⁸ Yiğit, "Af ve Pişmanlığın (Tevbe) Cezalara Etkisi", *İAD*, II/19, 20, 21, s. 166.

⁶⁹ Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 217; Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 188.

⁷⁰ Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 185.

istisnâî bir uygulama olduğuna delâlet etmektedir. Had suçlarıyla ilgili genel bir düzenleme olsaydı, Hz. Peygamber (sas) Mâiz ve diğerlerine tövbe etmelerine rağmen had cezası uygulamazdı.⁷¹ Rebî' b. Süleyman'ın bu değerlendirmelerinden hareketle, karşılaşacağı ağır cezayı bile bile, hiç kimsenin bilmediği gizli bir suçunu itiraf etmesi, kişinin pişmanlığının ve tövbesinin en büyük delilidir. Hatta onların tövbelerinin kabul olduğuna dâir Hz. Peygamber'in açık beyanları da vardır.⁷² Tövbe, had cezalarını düşürseydi, öncelikli olarak Mâiz ve diğerlerinin cezalarını düşürürdü.

Zâhirî İbn Hazm (ö. 456/1064), her iki tarafın görüşlerine dayanak yaptıkları delilleri tek tek zikredip tahlilini yaptıktan sonra kendi kanaatinin, naslarda açıkça belirtildiği için hirâbe hariç, tövbenin hiçbir şekilde had cezalarını düşürmeyeceği şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁷³

Tövbenin had cezaları üzerindeki etkisini kabul etmeyenlerden biri olan Mâlikî fakîhi İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), hirâbe suçuna kıyas ederek diğer had cezalarının da tövbeyle düşeceği görüşünü savunanları şu sözlerle tenkit etmektedir: *“Ey Şâfîiler topluluğu! Allah aşkına ince/derin fıkıh anlayışınız ve kapalı/zor meselelerden istinbat ettiğiniz şer'î hükümler nerede? Silah çekip devlet düzenine karşı çıkan zorba eşkıyaları görmez misiniz? Devlet başkanı onları sürüp çıkarmak için atlara ve develere ihtiyaç duyar. Kâfirlerin İslam'a ısınmaları için geçmiş bütün günahlarının bağışlandığı gibi, onların da bu savaşçı ve düşmanca tutumlarından vazgeçmeleri için cezalarının düşürüldüğünün farkında değil misiniz? Hırsız ve zinâkarlara gelince, bunlar müslümanların kontrolü ve devlet başkanının otoritesi altındadırlar. O halde kendilerine gerekli olan had cezalarını onlardan düşüren şey nedir? Onların muhariplere/eşkıyalara benzetilmesi/kıyas edilmesi nasıl câiz olur? Bu iki grubu, hem halleri hem de (kendileri için takdir edilen cezaların) hikmetleri birbirinden ayırmaktadır. Ey ince anlayış sahipleri! vermiş olduğunuz bu hüküm sizlere yakışmıyor.”*⁷⁴

Bu görüşü benimseyen hukukçular çeşitli delillerin yanı sıra hadlerin yemin ve zıhardaki gibi ilgililer için keffâret olduğunu, hiçbir keffâre-

⁷¹ Şâfîî, *el-Ümm*, VIII, 137. Ayrıca bk. Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 217.

⁷² Bk. Müslim, “Hudûd”, 32; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 25; Tirmizî, “Hudûd”, 9.

⁷³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XI, 129-130.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 115; Kurtûbî, *el-Câmi'*, VII, 472-473; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 285; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 408; *Nazarîyyât*, s. 64-65; Mecâlî, *Muskitât*, s. 301.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

tin de ödenmeden sorumlusundan sâkıt olamayacağını gerekçe göstermişlerdir.⁷⁵ Hadlerin toplumu suçtan caydırmak için düzenlendiğine vurgu yaparak; tövbenin sübjektif bir olgu olduğunu ve bunun samimi olup olmadığının da tespit edilmesinin neredeyse mümkün olmadığını dile getirmişlerdir. Tövbeyle had cezalarının uygulanmayacağını/düşeceğini kabul etmenin, hadlerin tatbiki noktasında zamanla mütesâhil davranılmasına ve bu cezaların uygulanmasının tamamen terk edilmesine yol açacağını, yakalandığı anda kendisine tatbik edilecek ağır cezanın karşısında daha önce tövbe ettiği iddiasında bulunmayacak kişinin de hemen hemen olmayacağını ileri sürerek hadlerin düşürülmesi fikrine karşı çıkmışlar ve bu düşünceleri reddetmişlerdir.⁷⁶

Hanefiler, Mâlikîler ve Zâhirîler kural olarak tövbenin hadleri düşürmeyeceğini benimsemişlerse de; Hanefilerin çoğunluğu,⁷⁷ hırsızın yakalanmadan önce çaldığı malları sahibine iâde edip tövbe etmesi durumunda, kendisinden had cezasının düşeceğini kabul etmektedirler.⁷⁸

Sonuç olarak, cumhura göre tövbe zina, hırsızlık, içki içme ve kazif suçlarının cezaları üzerinde herhangi bir müessir etkiye sahip değildir.⁷⁹ Bu konuda, hem delillerinin daha kuvvetli olması hem had cezalarının konuluş gayesi, ıskat edilmesi durumunda illetinin ve hikmetinin orta-

⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 485; İbn Kudâme, *Şerhu'l-kebir*, XXVII, 34; İbnü'l-Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvan, Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001, I, 329; Udeh, *et-Teşriü'l-cinâî*, I, 354; Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 517; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 406; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 61; Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 192; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 232; Nevâvî, *el-Cerâim*, s. 213; *Mv.f.*, "Hudûd", Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990, XVII, 136.

⁷⁶ Udeh, *et-Teşriü'l-cinâî*, I, 354-355; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 284-285; Nevâvî, *el-Cerâim*, s. 213; Maşalî, "Ölüm Cezası", *DİA*, XXXIV, 42.

⁷⁷ Ebu Yusuf, çalınan malın dava mahkemeye intikal etmeden önce sahibine iade edilmesi durumunda hırsıza yine de haddin uygulanacağı görüşündedir. Bk. Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yay., 1976, III, 287.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mevsû't*, IX, 176; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, VII, 143; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VI, 171; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 220; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 402; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 57; Ceffâl, *et-Tevbe ve eseruha*, s. 192; Bilmen, *Istilahât*, III, 287; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s. 145; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 171; Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, VII, 477.

⁷⁹ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, III, 225; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, VI, 370; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s. 145.

dan kalkması hem de tövbenin sübjektif (içsel/kalbî) bir eylem olması⁸⁰ yani kul ile Allah arasında cereyan eden bir olgu olması hasebiyle nesnel/objektif olarak tespit edilebilme/tam olarak bilinebilme güçlüğü gibi gerekçelerden dolayı, Hanefî, Mâlikî ve Zâhirî hukukçuların başını çektiği cumhur ulemanın görüşü daha isabetli görünmektedir.

bb. Kısas Suçlarında

Kısas ve diyet gibi kul haklarını ilgilendiren suçların cezalarında, tövbenin düşürücü bir etkisi yoktur.⁸¹ Mesela zina iftirası, kısas, diyet, mal tazmini gibi kul haklarını ilgilendiren suçların cezalarının tövbeyle düşmeyeceği konusunda ulema arasında görüş birliği vardır.⁸²

Yakalanmadan önce tövbe etmesi halinde muhâripten Allah/kamu haklarını ilgilendiren suçların cezaları düşse bile; öldürme, yaralama, iffete iftira, gasp gibi kul haklarını ilgilendiren cezalar düşmez.⁸³ Bu konuda hukukçular arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.⁸⁴

Bu tür suçların cezaları, mahkemeye intikalinden önce fâilin pişmanlık duyarak tövbe etmesiyle birlikte zararın tazmin edilmesi yani hak sahibine hakkının aynıyle veya kıymetinin iadesiyle ya da hak sahiplerinin suçluyu affetmesiyle düşer.⁸⁵ Bu, dört mezhebin ittifakla kabul ettiği bir husustur.⁸⁶ Yani bu tür suçların cezaları, sadece pişmanlık duyup

⁸⁰ Pişmanlık ve tövbe kalbin eylemi olduğu için bunları gerçek anlamıyla sadece Allah bilir. Dolayısıyla kimin gerçek mana da tövbe etmiş olacağı insanlar tarafından tam olarak bilinemez. Bk. Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 223; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 218.

⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 371; Kurtûbî, *el-Câmi'*, VII, 446; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 174; Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 520; Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 179; Mecâlî, *Muskitât*, s. 289; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 171.

⁸² Nevevî, *el-Mecmû'*, XXII, 243; a.mlf. Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VII, 369; Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdîrahman b. Muhammed Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002, s. 703; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, X, 195; Mecâlî, *Muskitât*, s. 289-290; Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 187; Dalgın, *İslam'da Tevebe*, s. 90; Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, VII, 477.

⁸³ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 127; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 143; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, bsy., 1993, XXVII, 29; Nevevî, *el-Mecmû'*, XXII, 243.

⁸⁴ İbn Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, XXVII, 29; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 216.

⁸⁵ Kurtûbî, *el-Câmi'*, XXI, 100; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 174; Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 197; Dalgın, *İslam'da Tevebe*, s. 90.

⁸⁶ Dalgın, *İslam'da Tevebe*, s. 90.

tövbe etmekle düşmez.⁸⁷ Mesela bir mü'mini kasten öldüren ya da yaralayan bir kimsenin, tövbesinin kabulü için mağdur ya da mağdur yakınlarıyla helalleşmekten veya kısas için kendisini onlara teslim etmekten başka çâresi yoktur. Çünkü kul haklarında (kısasta) tövbe, ancak bu iki yolla olur.⁸⁸ Affetme veya öldürme hakkı velilere ya da mağdura aittir.⁸⁹ İbn Abbas ve Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne göre ise kâtilin tövbesi geçerli değildir.⁹⁰

bc. Ta'zir Suçlarında

Tövbenin ta'zir cezaları üzerindeki tesirine gelince, bu konuda iki farklı görüş vardır. Birincisi mutlak olarak ta'zir cezaları tövbeyle düşer. Bu Mâlikî fakihlerinden Karâfî'nin (ö. 684/1285) savunduğu görüş olup; bunun aksine beyanda bulunan kimsenin de olmadığını ifade etmektedir.⁹¹

İkincisi ta'zir suçlarının kamuyu ilgilendiren amme hakları ve kişiyi ilgilendiren şahıs hakları şeklinde ikiye ayrılarak ele alınması gerektiğini savunan görüştür.⁹² Bu Hanefî,⁹³ Şâfiî⁹⁴ ve Hanbelîlerin⁹⁵ görüşüdür.⁹⁶

Ta'zir suçları kamu haklarına yönelik bir saldırı özelliği taşıyorsa, fâilin yakalanmadan önce tövbe etmesi halinde cezanın düşeceğini; kısas, gasp, darp, sövme vb. suçlarda olduğu gibi şahıs haklarına karşı yapılmış bir ihlal söz konusuysa, bu tür suçların cezalarının düşürülemeyeceğini savunmaktadırlar.⁹⁷

⁸⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 174.

⁸⁸ İbnü'l-Kayyım, *Medâric*, I, 325; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XI, 107.

⁸⁹ Karâfî, *ez-Zehîre*, XII, 133.

⁹⁰ İbnü'l-Kayyım, *Medâric*, I, 324.

⁹¹ Karâfî, *el-Furûk*, IV, 322; İbnü'ş-Şât, *İdrâru'ş-Şurûk*, IV, 325; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 176; Dalgın, *İslam'da Tevbe*, s. 175.

⁹² Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 175; Dalgın, *İslam'da Tevbe*, s. 175.

⁹³ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 176.

⁹⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 176.

⁹⁵ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid Fıkî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000, s. 282.

⁹⁶ Dalgın, *İslam'da Tevbe*, s. 175.

⁹⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 176; Âmir, *et-Ta'zir*, s. 520; Dalgın, *İslam'da Tevbe*, s. 175.

Hanefî ve Mâlikîlerin başını çektiği cumhur ulemaya göre, had cezalarında olduğu gibi ta'zir cezalarında da tövbenin herhangi bir düşürücü etkisi yoktur.⁹⁸

Tövbenin, suça teşebbüsün cezası üzerindeki etkisine gelince, had ve kısas suçlarına teşebbüs etmenin cezası ta'zirdir. Dolayısıyla bu konunun, tövbenin ta'zir cezaları üzerindeki etkisi kapsamında ele alınması daha uygundur. Had ve kısas suçlarına teşebbüste şahsın haklarına yönelik bir saldırı söz konusuysa, tövbe bu tür suçların cezalarını düşürmez. Teşebbüs kamu haklarına yönelik bir ihlali içeriyorsa, suçun ve suçlunun durumu, fâilin tövbe ve pişmanlığının emâresi olan halin ıslahı ve gayr-ı meşru eylemlerden uzak durma gibi etkenler dikkate alınarak kamu otoritesi isterse cezaları uygular; isterse ıskat eder.⁹⁹

2. İzdırârî Vazgeçme

Suç işlemekten vazgeçme bazen fâilin irâdesinin hâricî bir sebepten etkilenmesiyle de meydana gelebilir. Buna ızdırârî vazgeçme denir.¹⁰⁰ Mesela pusuda bekleyen ve silahını düşmanına doğrultan ancak ateşleyeceği sırada kendisine doğru yaklaşan birinin ayak seslerini duyup korkarak silahını ateşlemekten vazgeçen¹⁰¹ ya da öldürmek maksadıyla elinde silahla birini takip eden ancak mağdurun emniyet güçlerine veya üçüncü şahıslara sığınıp onların müdahale etmesiyle eyleminden vazgeçmek durumunda kalan yahut suçu işlemekle elde edeceği faydayı bulamayacağını ve olayın ortaya çıkacağını düşünerek vazgeçen kişilerin durumları buna örnek verilebilir.¹⁰² Bu örneklerde fâiller suç işlemekten vazgeçmişlerdir. Ancak onların suç işlemeyi durdurmalarına sebep olan şey kendi irâdelerinden kaynaklanan tövbe ya da pişmanlık değil; korkma, yakalanma, olayın açığa çıkması endişesi, elde etmeyi umduğu neticeyi gerçekleştirilememesi gibi hâricî etkenlerdir. Zira hâricî maddî ya da

⁹⁸ Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Halil Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm fi mâ yetereddedu beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, bsy., ts., s. 223; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik, el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, V, 76; a.mlf. *el-Eşbâh, el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993, s. 188; a.mlf. *er-Risâle*, s. 215; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 320; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 134; Udeh, *et-Teşrü'u'l-cinâi*, I, 773; Âmir, *et-Ta'zir*, s. 517; Behnesî, *el-Ukûbe*, s. 235.

⁹⁹ Bk. Hüsnî, *el-Fıkhu'l-cinâi*, s. 418; Dalgın, *İslam'da Tevbe*, s. 175-176.

¹⁰⁰ Bk. Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 395; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 48.

¹⁰¹ Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 395; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 48.

¹⁰² Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, s. 124.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

manevî bir takım engeller yüzünden teşebbüsten vazgeçen kimsenin hareketi her ne kadar irâdî olarak kabul edilebilse de ihtiyara dayanan vazgeçme olarak kabul edilemez. Mesela başkasına ait olan bir para kasa-sını açmak için getirmiş olduğu aletlerin yetersiz olması sebebiyle vazgeçmek zorunda kalan, hırsızlık için geceleyin girdiği evden duyduğu ses yüzünden çıkmak mecburiyetin kalan, bir kadının ırzına geçmek isterken kadının bağırması üzerine kocasının sesi duyma ihtimalinden dolayı kaçan kimselerin durumu buna örnek verilebilir. Bu vazgeçmelerden hiçbirisi gönüllü vazgeçme değildir.¹⁰³ Bu gibi durumlarda fâillerin icra hareketlerini durdurmaları ihtiyârî vazgeçme olarak değerlendirilemeyeceği için fâiller (eksik) teşebbüsten dolayı cezalandırılırlar.

C. Faal Nedâmet (Etkin Pişmanlık)

Pişmanlık olgusu tamamıyla psikolojinin konusudur.¹⁰⁴ İnsanın sübjektif yönüyle ilgilidir. Pişmanlık-tövbe ilişkisi “*Pişmanlık, tövbenin kendisidir*”¹⁰⁵ hadisi göz önünde bulundurularak düşünüldüğünde pişmanlığın tövbeden bağımsız olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Pişmanlık olgusu, tövbeye göre daha genel bir anlamı ifade etmektedir. Pişmanlık, zaman zaman sadece bir duygu halinde ortaya çıkar, ancak olumlu bir şekilde sonuçlanmayabilir. Yani her zaman pişmanlık tövbe sonucunu doğurmaz.

Burada söz konusu edilen nitelikli yani tövbeyi de içinde barındıran bir pişmanlıktır. Bu yüzden tövbeyle faal nedâmet iç içe geçmiş, birbirine nüfuz etmiştir. Şimdi faal nedâmetin tanımı, mâhiyeti ve cezalara etkisini ele alacağız.

1. Faal Nedâmetin Tanımı ve Mâhiyeti

Faal nedâmet, icra hareketlerini tamamlayan fâilin pişmanlık duyarak neticenin gerçekleşmesini kendi isteğiyle engellemesidir.¹⁰⁶ Fâil suç yolunu bitirmiş ancak neticenin gerçekleşmesinden önce bu amacından

¹⁰³ Bk. Erem, *Türk Ceza Hukuku*, s. 343-344.

¹⁰⁴ Dalgın, *İslam'da Tevbe*, s. 35.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 422-423,433; İbn Mâce, “Zühd”, 30.

¹⁰⁶ Dönmezer-Erman, *Ceza Hukûku*, I, 443; Önder, *Ceza Hukuku*, s. 406; İçel, *Ceza Hukuku*, s. 474; Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, s. 118; Bayraktar, “Faal Nedâmet”, *İÜHFİM*, XXXIII/3-4, s. 123; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s. 143; Dalgın, *İslam'da Tevbe*, s. 83; Boynukalın, “Suç”, *DİA*, XXXVII, 455.

vazgeçerek sonucun ortaya çıkmasına engel olmuştur. Mesela mağduru zehirleyip hemen sonra kendiliğinden panzehiri mağdura vererek ölüm neticesini engelleyen kişi ya da öldürmek maksadıyla yaraladığı bir kimseye önce kendi imkânlarıyla ilk müdahaleyi yapıp daha sonra hastaneye kaldıran fâil icra hareketlerini bitirmiş fakat neticenin gerçekleşmesini gönüllü olarak kendi aktif gayretiyle önlediği için adam öldürme suçuna tam teşebbüsten dolayı cezalandırılmayacak; buna karşılık vazgeçme anına kadar yapmış olduğu hareketler müessir fiil suçunu oluşturduğu için bu suçtan dolayı sorumlu tutulacaktır.¹⁰⁷

Faal nedâmetin mâhiyetine gelince, suç yoluna giren fâil icra hareketlerini tamamlamış; ancak netice meydana gelmemiştir. Bu durumda (tam) teşebbüsün varlığından bahsetmek mümkündür. Fâilin kendi isteği ve çabasıyla neticenin ortaya çıkmasını engellemesi eylemin niteliğini de değiştirmektedir. Amaçlanan neticenin gerçekleşmemesi fâilin irâdesi ve kontrolü dışında ortaya çıkan sebeplerden dolayı değil; fâilin etkin pişmanlık duyarak bizzat çaba göstermesiyledir. Fâilin irâdesi dışındaki sebeplerden dolayı netice gerçekleşmemiş olsaydı, teşebbüs hükümleri uygulanacak ve suçlu ona göre cezalandırılacaktı. Burada eylem ile netice arasına giren ve fâilin irâdesinden doğan nitelikli bir pişmanlığın varlığı mevcuttur. Bu da fâile yaptırım uygulanıp uygulanmayacağı ya da uygulanacaksa müeyyidenin belirlenmesi aşamasında göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur.

Gönüllü vazgeçme ile faal nedâmet arasında şöyle bir ayrım yapılabilir: İhtiyârî vazgeçme, fâilin kendi isteğiyle harekete geçerek (eksik teşebbüs) icranın bitmesine engel olması; faal nedâmet ise icra hareketlerini tamamlayan fâilin (tam teşebbüs) neticenin gerçekleşmesini engellemek için aktif çaba göstermesidir.¹⁰⁸ Daha açık ifade etmek gerekirse, gönüllü vazgeçme eksik teşebbüste yani icra hareketleri devam ederken fâilin kendi irâdesiyle suç eylemini durdurması; faal nedâmet ise tam teşebbüste yani icra hareketleri tamamlandıktan sonra fâilin kendi isteği ve tercihiyle neticenin meydana gelmesini önlemeye çalışmasıdır.

Etkin pişmanlığı gönüllü vazgeçmeden ayıran en önemli fark, etkin pişmanlıkta fâilin sadece gönüllü olarak vazgeçmesi yeterli olmayıp

¹⁰⁷ Sözüer, *Suç Teşebbüs*, s. 250.

¹⁰⁸ Dönmezer-Erman, *Ceza Hukuku*, I, 451; Soyaslan, *Teşebbüs Suçu*, s. 118.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

sonucun gerçekleşmemesi için aktif olarak çaba da göstermesidir.¹⁰⁹ Bu da etkin pişmanlığın bir gereğidir.¹¹⁰ Zira suç yolunu bitiren fâilin, pişmanlık duyarak yapmış olduğu hareketlerin mağdur üzerinde ortaya çıkaracağı zararın önlenmesi için gösterdiği gönüllü aktif çaba onun etkin pişmanlığının göstergesidir. Ayrıca fâilin suçun neticesinin gerçekleşmesini önleyici aktif davranışından maksat, salt kendi hareketiyle önleme olmayıp, fâil tarafından etkin bir şekilde sağlanan ve yönlendirilen başkalarının hareketleri ile sonucun önlenmesi durumunda da etkin pişmanlık gerçekleşmiş olur.¹¹¹ Mesela herhangi bir yere saatli bomba koyan, ancak bombanın patlama vaktinden önce, yetkili mercilere haber vererek bombanın patlamasını ve insanlara zarar vermesini önleyen kişinin durumu buna örnek verilebilir. Zira bu kişi icra hareketlerini bitirmiş; ancak pişmanlık duyarak hareketinin neticesi gerçekleşmeden gerekli makamlara haber vererek eyleminin olası zararını önlemiştir.

2. Faal Nedâmetin Cezalara Etkisi

Eksik teşebbüste, fâilin başladığı icra hareketlerini kendi isteğiyle durdurması halinde ihtiyârî vazgeçme söz konusu olacağından kişi cezalandırılmaz. Mesela birisini öldürmek için tabancasını çeken kimse, silahını ateşlemekten kendi isteğiyle vazgeçerse, öldürmeye teşebbüsten ceza verilemez. Tam teşebbüste kendi isteğiyle vazgeçse bile, fâil icra hareketlerini tamamlamış olduğu için pişmanlığı kendisini cezadan kurtarmaz.¹¹²

İslam hukukunda faal nedâmetin cezalara etkisine gelince, hirâbe suçunda fâillerin yakalanmadan önce tövbe etmeleri durumunda şahsî haklar hariç had cezasının kendilerinden düşeceği konusunda ulema ittifak etmiştir.¹¹³ Had ve kısas suçlarına teşebbüsün cezasının ta'zir olduğu kural olarak kabul edilecek olursa, fâilin tam teşebbüsünün neticesinde pişman olup korunan hukûkî yararın ihlalinin önlenmesi için gös-

¹⁰⁹ İçel, *Ceza Hukuku*, s. 474; Bayraktar, "Faal Nedâmet", *İÜHFİM*, XXXIII/3-4, s. 124.

¹¹⁰ Sözüer, *Suçta Teşebbüs*, s. 250.

¹¹¹ İçel, *Ceza Hukuku*, s. 474.

¹¹² Bk. Taner, *Ceza Hukuku*, s. 272-273.

¹¹³ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, III, 229; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 171; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 216; Âmir, *et-Ta'zir*, s. 516; Mecâlî, *Muskâtât*, s. 290; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 219-220; Nevâvî, *el-Cerâim*, s. 212; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 213; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s. 145; Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, VII, 477.

termiş olduğu aktif çaba dikkate değerdir. Zira fâil, faal nedâmette yapmış olduğu hareketin sonucunun gerçekleşmesini engellemekle yetinmeyip, hareketin sebep olduğu olumsuz neticeyi de telafiye çalışmaktadır. Bu yönüyle faal nedametteki pişmanlık, gönüllü vazgeçmedeki pişmanlığa oranla daha yoğundur. Mesela öldürmek için denize attığı bir kişiyi sonra pişman olarak denizden çıkararak bir kişinin pişmanlığı, elini kolunu bağlayıp kayığa bindirerek denize atmak için ıssız bir yere götüren ancak daha sonra pişman olan kişinin pişmanlığından daha fazladır.¹¹⁴

Tövbenin hiçbir şekilde had cezalarını düşürmeyeceğini savunan Hanefilerin çoğunluğu, hırsızın yakalanmadan önce çaldığı malları sahibine iade etmesi durumunda, kendisinden had cezasının düşeceğini kabul etmektedirler.¹¹⁵ Had cezalarının tövbeyle düşmeyeceğini savunan hukukçuların gerekçelerinden birisi de tövbenin kul ile Allah arasında cereyan eden subjektif bir olgu olması hasebiyle nesnel olarak tespit edilebilme güçlüğüdür.¹¹⁶

Hanefî fakihlerin çoğunluğunun diğer had suçlarının aksine, hırsızlık suçunda fâilin yakalanmadan önce tövbeyle yetinmeyip çaldığı malı da sahibine teslim etmesi durumunda had cezasının düşeceğini kabul etmelerinin gerekçesi kanaatimizce faal nedamettir. Çünkü fâil suçu tamamlamasına rağmen hareketiyle ihlal etmiş olduğu hukûkî yararını telafi yoluna gitmiş ve çaldığı malı sahibine teslim etmiştir. Bu durumda cezâî sorumluluğu devam etmekle birlikte fâile uygun bir ta'zir cezası tatbik edilir. Zira samimi ikrar etkin pişmanlığa delalet ediyorsa hafifletici sebep veya cezasızlık hali ortaya çıkabilir.¹¹⁷

¹¹⁴ Bayraktar, "Faal Nedâmet", *İÜHFM*, XXXIII/3-4, s. 125.

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IX,176; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 143; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 171; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 220; Behnesî, *el-Mevsû'a*, I, 402; a.mlf. *Nazariyyât*, s. 57; Ceffâl, *et-Tevebe ve eseruha*, s. 192; Bilmen, *Istilâhât*, III, 287; Akşit, *İnsanî Esaslar*, s. 145; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 171; Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, VII, 477.

¹¹⁶ Pişmanlık ve tövbe kalbin eylemi olduğu için bunları gerçek anlamıyla sadece Allah bilir. Dolayısıyla kimin gerçek mana da tövbe etmiş olacağı tam olarak bilinemez. Bk. Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 223; Gâmidî, *Esbâbu sukûti'l-ukûbe*, s. 218.

¹¹⁷ Bk. Kurtûbî, *el-Câmi'*, XI, 444. Samimi ikrarın etkin pişmanlığa delâlet etmesi durumunda hafifletici sebep ya da cezasızlık hali olacağına delil olarak şu ayetler gösterilmektedir. "... Suçlarının farkında olanlar var. Allah'ın onların tövbelerini kabul etmesi umulur." (Tevbe, 9/102); Yusuf'un kardeşleri: "...Gerçekten biz sana karşı suç işlemiş kimseleriz" dediler. Yusuf dedi ki: "Bu gün size knama yok, Allah affetsin!" (Yusuf, 12/91-92). Bk. Ahmed Ziya, *Kanun-ı Ceza*, s. 182; Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 125.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Sonuç

Fâilin irade ve isteği dışında zuhur eden bir takım sebeplerden dolayı zorunlu olarak icra hareketlerinin durdurulmasının cezâî sorumluluğa herhangi bir etkisi yoktur. Suça teşebbüs eden kimse, suçun niteliğine ve ortaya çıkan mağduriyete göre o ana kadar icra etmiş olduğu eylemlerinden dolayı uygun bir şekilde cezalandırılır.

Gönüllü vazgeçmede tövbenin teşebbüsün cezası üzerinde düşürücü bir etkiye sahip olup olmadığı noktasında ihlalin niteliği ve kamu otoritesinin değerlendirmesi belirleyici olmaktadır. Şayet suç teşkil eden icra hareketleri daha ziyade kamu yararını ihlal ediyorsa bu durumda teşebbüsün niteliği, suçlunun durumu, halin ıslahı ve gayr-ı meşru eylemlerden uzak durma gibi etkenler dikkate alınarak kamu otoritesi tövbe eden fâile isterse ceza uygular; isterse cezayı düşürür. Eğer şahsın haklarını ihlale yönelik bir saldırı özelliği taşıyorsa, bu durumda tövbe cezaları düşürücü bir etkiye sahip değildir. Ancak infazdan önce zarara uğrayan bireyin mağduriyeti suçlu tarafından giderilirse kamu otoritesi fâile teşebbüsünden dolayı herhangi bir ceza vermeyebilir.

Faal nedâmette ise fâilin korunan hukûkî yararın ihlalinin önlenmesi için göstermiş olduğu çaba dikkate değerdir. Çünkü fâil, faal nedâmette yapmış olduğu hareketin sonucunun gerçekleşmesini engellemekle yetinmeyip, icra hareketinin sebep olduğu zararı da telafi etmeye gayret etmektedir. Bu gayretin yanı sıra suçlunun kendisini ıslaha yönelik çabası ve samimi ikrarı etkin pişmanlığa delalet ediyorsa suçun niteliğine göre hafifletici ya da cezayı düşürücü bir sebep olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Ahmed Ziya, *Kânun-ı Ceza ve Teferruatı Şerhi*, İstanbul: Biraderler Matbaası, 1338.
- Aksoy, Pervin, *Türk Ceza Hukukunda Suça Teşebbüs*, (Y. Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Akşit, M. Cevat, *İslam Ceza Hukuku ve İnsanî Esasları*, İstanbul: Gaye Vakfı Yay., 2004.
- Alacakaptan, Uğur, *Suçun Unsurları*, Ankara: A. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1970.
- Âmir, Abdulazîz Musa, *et-Ta'zîr fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1969.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Yahya b. Mehran (ö. 400/1009), *Kitâbu'l-Furûk*, bsy., ts.
- Avcı, Mustafa, *Osmanlı Hukuku'nda Suçlar ve Cezalar*, İstanbul: Gökkuşbu Yay., 2004.
-, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Konya: Mimoza Yay., 2010.

-, "Suça Teşebbüs", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Kayseri: 2013, VIII/2, s. 8, , s. 7-37.
- Aydın, Devrim, "Suça Teşebbüs", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2006, LV/1, s. 85-113.
- Aydın, Mehmet Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yay., 2009.
- Bayraktar, Köksal, "Faal Nedâmet", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1968, XXXIII/3-4, s. 122-154.
- Bardakoğlu, Ali, "Ceza", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 470-478.
- Behnesî, Ahmed Fethi, *el-Ukûbe fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1983.
-, *Nazariyyât fî fikhi'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
-, *el-Cerâim fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
-, *el-Mevsû'atü'l-cinâi fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1991.
- Behûtî, Mansur b. Yunus b. İdrîs (ö. 1046/1642), *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî, bsy., Âlemü'l-Kütüb, ts.
-, *Şerhu Münthe'el-irâdât*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasûhî (ö. 1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yay., 1976.
- Boynukalın, Mehmet, "Suç", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 453-457.
- Butris El-Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1988.
- Ceffâl, Ali Dâvud Muhammed, *et-Tevbe ve eseruhâ fî iskâti'l-hudûd fî fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1989.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî (ö. 816/1413), *et-Tarîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Dalgın, Nihat, *İslam'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Samsun: Etüt Yay., 1999.
- Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul: Beta Yay., 1997.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensarî (ö. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1974), *el-Cerîme ve'l-ukûbe fî fikhi'l-İslâmî (el-Cerîme)*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
-, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fî fikhi'l-İslâmî (el-Ukûbe)*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yay., 1998.
- Erem, Faruk, *Türk Ceza Kanunu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1973.
- Esen, Hüseyin, "Zina", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 440-444.
- Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la (ö. 458/1066), *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid Fıkî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Gâmidî, Abdullah Atıyye Abdullah, *Esbâbü sukûti'l-ukûbe fî'l-fikhi'l-İslâmî*, bsy., 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Vasît fî'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim, Kâhire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Gümüş Böke, Emine, "Tövbe", *DİA*, İstanbul, 2012, s. 283-284.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahman b. Muhammed

- (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hıdır, Abdülfettah, *el-Cerîme*, Riyad: Matbaatü Ma'hedi'l-İdâreti'l-Âmme, 1985.
- Hüsnî, Mahmud Necib, *el-Fıkhü'l-cinâiyyi'l-İslamî*, Kâhire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabî, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz (ö. 1252/1836), *Reddül-muhtâr ale'd-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Ali, Ahmed Abdülmelik, *Cerîmetü's-şurû' fi'l-cerîme dirâseten tatbikiyyeten alâ medîneti Cidde bi muntkati Mekketel-Mükerreme*, Riyad: 1993.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyad, 2001.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kâhire: Matbaatu'n-Nahda, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed (ö. 751/1350), *İlâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. İsmüddîn es-Sabâbitî, Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004.
-, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvan, Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki-Abdülfezzah Muhammed el-Hulv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts.
-, *el-Muknî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki-Abdülfezzah Muhammed el-Hulv, bsy., 1993 (eş-Şerhu'l-kebîr ve el-İnsâf ile birlikte).
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn el-Makdisî (ö. 682/1283), *eş-Şerhu'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki-Abdülfezzah Muhammed el-Hulv, bsy., 1993 (el-Muknî' ve el-İnsâf ile birlikte).
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed (ö. 970/1563), *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
-, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
-, *Risâle fi ikâmeti'l-kâdî et-ta'zîr ale'l-müfside*, thk. Muhammed Ahmed Serrac-Ali Cum'a Muhammed, Kâhire: Dâru's-Selam, 1998 (Resâilü İbn Nüceym el-iktisâdiyye: er-Resâilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye içinde).
- İbn Rüşd (el-Cedd), Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 520/1126), *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, thk. Muhammed Huccî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh (ö. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'n-Neccâr, Ebü Bekir Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz (ö. 972/1564), *Münthehe'l-irâdât*, thk. Abdullah Abdilmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000 (Şerhu Münthehe'l-irâdât ile birlikte).
- İbnü's-Şât, Ebu'l-Kâsım Sirâcüddîn Kâsım b. Abdillâh (ö. 723/1323), *İdrâru's-şurûk alâ envâi'l-Furûk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998 (el-Furûk ile birlikte).
- İçel, Kayhan v.dğr., *Suç Teorisi* (K. İçel, F. Sokullu, İ. Özgenc, A. Sözüer, F. Mahmutoğlu, Y. Ünver tarafından hazırlanmıştır), İstanbul: Beta Yay., 2000.
- İçel, *Ceza Hukuku*, İstanbul: Beta Yay., 2014.
- İnce, İrfan, "Ridde", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 88-91.

- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân (ö. 684/1285), *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Huccî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
-, *el-Furûk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İz Yay., 2001.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya: Hibaş Yay., 1984.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilhasen et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Maşâlî, Müntheha, "Ölüm Cezası", *DÎA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 40-43.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-dâniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
-, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mecâlî, Abdulhamid İbrahim, *Muskâtâtü'l-ukûbeti't-ta'zîriyye*, Riyad: Dâru'n-Neşr, 1992.
- el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, "Tevbe", Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1988, XIV, 119-133.
-, "Hudûd", Kuveyt, 1990, XVII, 129-152.
-, "Şurû", Kuveyt, 1992, XXVI, 92-96.
- Müzenî, Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil (ö. 264/878), *el-Muhtasâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Nevâvî, Abdülhâlik, *Cerâimü'l-kazf ve's-sebbi'l-alenî ve şürbi'l-hamr beyne's-Şerîa ve'l-kânûn*, Kâhire: Mektebetü'l-Misriyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn b. Şeref (ö. 676/1277), *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mut'î, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts. (el-Mühezzeb ile birlikte).
-, *Ravdatü't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
-, *el-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku Dersleri*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Özer, Salim, "Günahların Affında ve Cezaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi", *Bilimnâme*, Kayseri, 2008, VI/14, s. 79-108.
- Özgenç, İzzet, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara: Seçkin Yay., 2013.
- Râğîb El-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halîl Aytânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahrüddîn (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Said Bey, Kemal Paşazâde (ö. 1921), *Teşebbüsât-ı Cürmiyye*, İstanbul: Artin Asaduryan Şirketi Mürettibiye Matbaası, 1308/1891.
- Salman, Yüksel, *İslam Ceza Hukukunda Cezayı Düşüren Haller*, (Y. Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.
- Sava Paşa (ö. 1310/1892), *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, çev. Baha Arıkan, Ankara: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

- ra: Yeni Matbaa, 1955.
- Serahsî, Şemsüle'imme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Soyaslan, Doğan, *Teşebbüs Suçu*, Ankara: Kazancı Yay., 1994.
- Sözüer, Adem, *Suçta Teşebbüs*, İstanbul: Kazancı Yay., 1994.
- Şen, Ersan, *Türk Ceza Hukuku*, İstanbul: D&R Yay., 2002.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, bsy., Dâru'l-Vefâ, 2001.
-, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Da'ru'l-Ma'rife, 1997.
- Taner, M. Tahir, *Ceza Hukuku*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1953.
- Tehânevî, Muhammed Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfü ıstılâhâtü'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dah-ruc, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir, "Tövbe", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 279-283.
- Trablusî, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Halil (ö. 844/1440), *Mu'îni'l-hükkâm fi mâ yeterdededu beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, bsy., ts.
- Udeh, Abdulkâdir (ö. 1954), *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukâranen bi'l-kânûni'l-vaz'î*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Usâimî, Abdullah Muhammed Abdurrahman, *el-Cerîmetü'l-müstehîle beyne's-şerîa ve'l-kânûn*, (Y. Yüksek Lisans Tezi), Naif Arab Üniversitesi, Riyad 2005.
- Uteybe, Muhammed Behcet, *Muhâdarât fi fikhî'l-cinâi'l-İslâmî*, Kâhire: Dâru's-Şebâb li't-Tibâa, 1987.
- Yarmalı, E. Sabri-Alp, Selçuk, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2011.
- Yiğit, Yaşar, "Af ve Pişmanlığın (Tevbe) Cezalara Etkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1999, II/19, 20, 21, s. 152-169.
- Zöhrap, Kırkor (ö. 1915), *Hukuk-ı Ceza*, İstanbul: Ahmet Sâki Bey Matbaası, 1325/1908.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

KELÂMÎ ONTOLOJİ AÇISINDAN VAHDET-İ VÜCUTÇU TEVHİT ANLAYIŞINA BAZI ELEŞTİRİLER

Fatih İBİŞ *

Özet: İslam düşüncesinin iki ana damarını oluşturan kelam ve tasavvuf, tarihsel süreç içinde sahip oldukları tevhit tasavvurlarıyla birbirine benzeşen yönleri olduğu kadar aralarında oluşan zıtlıklarla da dikkat çeken iki disiplindir. Felsefî açıdan İbn Arabî'nin referans gösterildiği vahdet-i vücud doktriniyle tasavvuf, kendi içinde nazarî bir boyut kazanmasıyla güçlenmesi yanında, kimi zaman bu durum teolojik anlamda ileri uçlu fikirlerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki, ilerleyen süreçte vahdet-i vücudçu geleneğin öncülük ettiği anlayış, tasavvuftaki tevhit algısına da doğrudan etki etmiştir. Mütekellimler, Allah'ın ve insanın zât, sıfat ve fiillerini ve bu bağlamda tevhit konusunu işlerken, mümkün merteye insanın varlıksal gerçekliğini muhafaza ederek, irade ve sorumluluk alanlarını dikkate alarak ele almaya çalışmışlardır. Vahdet-i vücudçu gelenekte ise bu konuların birlikte ele alındığı, varlığın bir bütün olarak tevhit nazariyesi içinde mütalaa edildiği görülmektedir. Böyle bir yaklaşımın genel olarak varlığın, özelde ise insanın ontolojik gerçekliğini sarstığı açıktır. Diğer yandan varlık üzerinden elde edilecek bilginin sıhhat ve meşrûyetini de tartışmaya açan vahdet-i vücud, epistemolojik bir takım problemlere kaynaklık etmektedir. Dini alana dönük olarak, vahdet-i vücud nazariyesiyle şekillenen tevhit anlayışının taşıdığı itikadî ve uhrevî sorunlar ise insanın irade ve sorumluluk alanına terettüp etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Tasavvuf, Tevhit, Vahdet-i Vücud, Ontoloji.

** Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (fatihibis@pau.edu.tr).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

Some Critics to Understanding of Tawheed Based on Wahdat al-Wujud in Terms of The Theological Ontology

Abstract: Theology and sufism constituting two main arteries of Islamic thought are three disciplines in which have similarities with each other and sometimes contrasts between them, when compared their tawheed notions in the historical process. Sufism philosophically became strong thank to the doctrine of Ibn Arabî shown as a reference in wahdat al-wucud and gained a theoretical dimension in its own. In addition, on occasion this situation theologially caused some mariginal ideas. Thus, in the following process, what this tradition guided an understanding directly made an impact on the perception of tawheed in Sufism. While Islamic theologians were dealing with the God's and human's personality, attributes and acts, in this context the topic of tawheed, as far as they took into consideration the man's ontological reality, his speheres of will and responsibility. In the tradition of wahdat al-wujud, it is seen that these issues were discussed as a whole and considered the existence in the theory of tawheed. It is clear that such an approach undermines generally ontological reality in existence, particularly man's reality. On the other hand, wahdat al-wujud also leads to some epistemological problems such as the truth and validity of knowledge provided on existence. However, in the religious field, the understanding of tawheed shaped by wahdat al-wujud theory leads to some theological and eschatological problems that are incumbent on the sphere of man's will and responsibility.

Key Words: Kalam, Sufism, Tawheed, Wahdat al-Wujud, Ontology.

Giriş

Felsefe, kelam, tasavvuf, İslam düşünce geleneğinin üst yapısını oluşturan üç temel disiplindir. Felsefe ve kelam, zamansal seyir içinde entelektüel ve nazarî açıdan ileri düzeyde bir gelişim sergilemiştir. Tasavvuf ise başlangıçtaki tecrübe boyutuna ilerleyen süreçte eklediği nazarî boyutla, kelam ve felsefenin ulaştığı düşünsel seviyeyi yakalamayı başarmıştır. Bu seviyenin yakalanmasında özellikle Muhyiddin b. Arabî (ö. 638/1240) ve takipçileri aracılığıyla gelişen vahdet-i vücud geleneği, amelî ve tecrübî boyutun ötesinde tasavvufa kattığı ilmî ve nazarî derinlikle öne çıkan bir sistemdir.

Vahdet-i vücud anlayışı özü itibariyle bir varlık (ontoloji) teorisidir. Bu köken doğal olarak gelenek içinde varlık eksenli bir inanç anlayışının ortaya çıkmasına (teo-ontoloji) neden olmuştur. Dolayısıyla inancın temelini teşkil eden tevhit konusunun geleneğe hükmeden varlık olgusundan bağımsız değerlendirilmesi mümkün değildir. Çalışmada, vahdet-i vü-

cutçu bakış açısıyla oluşan tevhit anlayışı ile İslam kelimesindeki tevhit anlayışı arasında ontoloji temelinde ilmî, itikadî ve uhrevî açılardan ne gibi sorunların ortaya çıkabileceği üzerinde durulmuştur. Önce genel hatlarıyla İslam kelimesindeki tevhit algısı, ardından vahdet-i vücutçu tevhit tasavvuru ele alınacak ve son olarak vahdet-i vücutla şekillenen tevhit anlayışının doğrudan ve dolaylı biçimde ortaya çıkardığı bir takım sorunlara temas edilmeye çalışılacaktır. Elbette kelam ve vahdet-i vücut açısından tevhit konusu makale formatını aşan kapsamlı bir konudur. Konunun kapsam genişliğinin farkında olarak burada iki tevhit tasavvuru arasında eleştirel bir bakışla vahdet-i vücutçu yaklaşımın ontoloji algısı ve bu algının tetiklediği itikadî sorunlar ele alınmaya, kelamî ontoloji açısından meselelerin sorunlu yönlerine ve uzantılarına değinilmeye çalışılacaktır.

1. Kelamî Açıdan Tevhit

Kelam disiplini, konusuna göre tanımlandığında “Allah’ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve bilhassa birliğinden bahseden” bir ilim olarak ifade edilir. Birlik temasından ötürü kelamın *ilmu’t-tevhîd* olarak da isimlendirildiği vâdîdir.¹ İslam inancı söz konusu olduğunda genelde âmentüde sıralanan altı esas akla gelir. Bu esaslar bazı alimler tarafından *Usûl-i Selâse* olarak adlandırılan tevhit (ilahiyat), nübüvvet ve meâd (sem’iyyât) şeklinde bütün iman esaslarını içeren üç temel konu başlığı altında incelenir.² Şayet diğer başlıklardaki öncelikli amacının tevhit ilkesinin insanda sağlam bir şekilde tasavvur ve tahakkuk keyfiyetine ilişkin olduğu düşünülürse, bu tasnifte en önemli konunun tevhit olduğu anlaşılır. Ayrıca kelam ilminin gayesi olarak belirlenen temel ilkelerin başında inanca ilişkin ve ilişmekle kalmayıp onu sarsıntıya uğratan şüphelerin bertaraf edilmesi zikredilir. Bu bağlamda tevhit söz konusu olduğunda kelamın yerine getirmesi gereken gayenin şirkin ortadan kaldırılmasına dönük olduğu açıktır. Tevhit hakikatinin varlığı, “ilahiyat ve havass-ı ilahiyatta (uluhiyeti ilgilendiren konularda) şerikin yokluğu”na³ bağlı bir olgudur.

Öncelikle *tevhit*, *vahdet*, *ittihâd*, *tevahhud*, *vahdaniyet* (veya *vâhidiyet*, *ehadiyet*) gibi birliği ifade eden mastar formundaki kelimelerin hiç biri

¹ Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1998, I, 164.

² Usûl-i selâse açısından konu tertibine bk. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akâidetü’n-nizâmiyye*, Kahire: Mektebetü’l-külliyâti’l-ezheriyye, 1979, s. 132-134.

³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yay., 1981, s. 259.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Kur'an'da yer almaz. Buna karşın Kur'an tevhitle ilgili isim ve sıfat formunda *vâhid*, *ehad* ve *vahdehû* tabirlerini kullanmayı tercih etmiştir. Bunlardan yetmiş dört defa kullanılan *ehad* kelimesinden⁴ ilginçtir sadece bir tanesi (İhlas 112/1) Allah'ın zâtı ile ilgili kullanılırken, otuz yerde tekrar edilen *vâhid*⁵ içinden on altısı sıfat olarak *ilâhun vâhid* şeklinde, beş yerde de *el-vâhid* şeklinde lâm-ı tarîfle zât ismi olarak kullanılmıştır. Altı defa tekrar edilen *vahdehû*⁶ terkinin beşinde Allah'ın birliğinin konu edildiği görülür. Bütün bunların arasında bir defa kullanımıyla *ehad* (ehadiyet), *Zattaki tekliği* temsil edereken, *vâhid* ve *vahdehû* (vahidiyet, vahdaniyet) gibi kullanımlar daha ziyade *esmâ* ve *sıfatlardaki birliğin* göstergesi şeklinde yorumlanabilir.

İslam keliminde hâkim tevhit tasavvuru, ayetlerde öne çıkarılan Allah'ın zât, isim, sıfat⁷ ve fiillerine özgü teklik ve birlik olgusundan hareketle oluşan bir içeriğe sahiptir. İslam düşüncesinde vahdet anlayışı öncelikle Allah'ın vahdâniyet sıfatına dayanır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) *Fıkh-ı Ekber*'de Allah için vahdaniyeti sayı cihetiyle değil, ortağı olmamak cihetiyle değerlendirir: “Allah Teala sayı cihetinden⁸ değil, ortağı olmamak yönüyle⁹ birdir.” İhlas sûresindeki birlik de özü itibarıyla bu vurguyu içermektedir.¹⁰ Aynı doğrultuda Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), ehadiyeti Allah'ın zâtî bir sıfatı, vahdaniyeti de fiilî sıfatı olarak değerlendirmiş, bu ayırımıyla Allah'ın zâtı ile *ehad*, fiili ile *vâhid* olduğunu ifade etmiştir.¹¹

⁴ Bk. Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazil-Kur'an*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1982, s. 15, 16.

⁵ Bk. Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, s. 745.

⁶ Bk. Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, s. 745.

⁷ İsim mi önce gelir sıfat mı? Genelde mütekellimler zattan sonra sıfat konusunu öncelemiştir, isimler konusunu bazen ihmal etmişler bazen de sıfatlardan sonra yüzeysel olarak işlemişlerdir. Buradaki sıralamada ismin öne alınması, Kur'an'da sıfatlar değil isimler üzerinde yapılan vurgu sebebiyledir, ki İbn Hazm'e göre Kur'an'da Allah kendisinin isimleri olduğunu söyler de (A'râf 7/180) sıfatları olduğundan bahsetmez.

⁸ من طريق العدد

⁹ من طريق انه لا شريك له

¹⁰ Ebu Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Kâlem Yay., 1981, s. 66.

¹¹ İmam-ı A'zam, *Fıkh-ı Ekber-İmam-ı Maturidi*, Ebu'l Münteha ve Molla Hüseyin Şerhleri, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul: Bayrak Yay., ts., s. 74.

Diğer yandan o, Allah'ın sayısal açıdan değil şerikten uzak olma bakımından bir olduğunu dile getirmeyi ihmal etmemiştir.¹² Bu bağlamda tevhidin karşıtı, şirkidir. Tevhit, mü'min için her türlü şirkin ortadan kaldırılıp, Allah'ın kul nezdinde hem zât hem sıfat hem de fiil açısından tek ve eşsiz olduğunu belirten temel göstergedir. Dolayısıyla "birlemek, bir kılmak" anlamındaki tevhid, evvela karşıtı olan "çoğaltmak, çok kılmak" manasındaki şirkten hareketle anlamak gerekir.

Ancak burada sayısal olarak teklîğin hem Tanrı hem diğer varlıklar özelinde bir karşılığı olması, aralarında oluşabilecek mantıksal özdeşliğin vahdaniyet ilkesine ters düşme ihtimali, Allah'ın vahdeti ile diğer varlıkların vahdeti arasında bir ayırım yapmayı gerekli kılar. Aslında özdeşlik ilkesinden hareketle, bir şeyin vahdeti onun kendisine özel varlığını ifade eder. Bu bağlamda metafiziğin varlığın var olmaklık üzerinden konusunu ifade eden tabir (من حيث هو هو) ile vahdet aynı anlama işaret eder. Metafiziğini vahdet-kesret ilişkisi üzerine tesis eden Kindî'nin (ö. 252/866), vahdeti *vahdet-i zâtî/hakîkî* ve *vahdet-i arazî/mecazî* şeklinde ikiye ayırarak, zâtî vahdeti yalnızca Yaratıcıya tahsis etmesi, diğer varlıklarda görülen vahdeti arazî olarak nitelemesi, varlıklar arasında vahdet açısından oluşabilecek özdeşliğin engellenmesi adına yapılmış yerinde bir tasniftir.¹³

İslam alimleri, tevhidî sadece ayet ve sahih hadislerden oluşan nakli delillerle açıklamakla yetinmemişler, akli delillerle de temellendirmeye çalışmışlardır. Bu konuda genellikle öne çıkan temel iki tevhit türü vardır: **ulûhiyet tevhidî (tevhid-i ulûhiyet)**, **rubûbiyet (ubudiyet) tevhidî (tevhid-i rubûbiyet)**. Ulûhiyet tevhidî, kendi içinde **Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde vahdaniyet** olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. Zatta vahdaniyet denildiğinde iki husus gündeme gelmektedir. İlki Allah'ın zatının hücre, organ gibi unsurlara sahip, bölümlere ve parçalara ayrılabilen birleşik (mürekkep, müellef) varlık niteliği taşımamasıdır.¹⁴ Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkaların iddia ettikleri gibi Allah'ın hâdis varlıklara özgü herhangi bir organ, hücre vb. şeylerden var olduğunu iddia etmek uluhiy-

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Matürîdî es-Semerkindî, *Kitâbu't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yay. , 2003, s.43.

¹³ Ebu Yusuf Yakûb b. İshak el-Kindî, *Kitâbun fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, s. 133, nşr. Abdullhâdî Ebû Ride, Kahire, 1950(a).

¹⁴ Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995, s. 26.

yet mantığına aykırıdır. Bu konuda öne çıkan diğer bir husus zât bağlamında ikinci bir vâcibu'l-vücûdun varlığının mümkün olmayışdır. Vâcibu'l-vücûd, gelenekteki kullanım kökeni itibariyle Müslüman filozoflara ait olup, onlar aracılığıyla Allah'ın birliği konusunda yaygınlık kazanan tevhitte ilgili bir kavramsallaştırmadır. Esas itibariyle bu kavram aklın verdiği hükümlerden (ahkâm-ı akliyye) türetilmiştir. Akıl bir şeyin varlığı hakkında ya *vâcip* (zorunlu, yokluğu düşünülemez) ya *mümkün* (olurlu, varlığı da yokluğu da düşünülebilir ve tercih ediciye (müreccih) muhtaç olan) ya da *mümteni'* (olanaksız, varlığı düşünülemez) olmak üzere üç biçimde hüküm verir. Bu bağlamda filozoflar, vahdaniyetin kavramsal boyutuna vurgu yaparak vâcibu'l-vücûd terkihini hem Allah'ın varlığı hem de birliğine dair bir delil olarak kullanmışlardır.¹⁵ Mütakellimlerin de kullanmakta beis görmediği bu delile göre Allah, vâcibu'l-vücûd'dur ve vâcibu'l-vücûd'un birden fazla olması mümkün değildir. İki tane vâcibu'l-vücûd'dan bahsedilecek olursa, bu ikisini bir şekilde şu veya bu diye ayırmak söz konusu olacaktır. Böyle bir ayırımın yapılabilmesi, aralarında var olan bir farklılığı gündeme getirmiş olur. Bu farklılık ya arazî olur ya da zâtî. Arazî olursa, ki arazî zâta sonradan eklenen bir nitelik olması sebebiyle, onlar ma'lûl hale gelir. Ayırım zâtî ise ikisinin de zâtî ayırma aynı anda sahip olmaları, aralarında bir terkihin oluşmasını mümkün kılar. Bu da onları ma'lûl hale getirir. Ma'lûller ise vâcip değil mümkün varlıklardır. Buna göre vâcibin birden fazla olması aklen muhaldir.¹⁶

Sıfatlarda vahdâniyet, Allah'ın sıfatlarında eksiklik, hâdislik ve değişkenlikten münezzeh, her bir sıfatın sadece Allah'a özgü mükemmellikte olması ve hiçbir şekilde bu sıfatlarda mislinin bulunmaması anlamına gelir.¹⁷ Fiillerde vahdaniyet ise Allah'tan başka hiçbir fâilin fiilinde, ilâhî fiile denk noktada ortak olmaması demektir.¹⁸ Belirtilen hususların bir özeti olarak tevhidî konu edildiği risalesinde Bâcûrî (ö. 1277/1860), Allah Teala hakkında vâcip ve câiz olan şeylerin neler olduğunu sıralarken, zıddı taaddüt olan vahdaniyetin zât, sıfat ve fiillerde (vahdaniyet bi'zzât ve's-

¹⁵ Geniş bilgi için bk. İbn Sina, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, yy., ts., s. 128-136.

¹⁶ İbn Sina, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b. Ali, *er-Risaletü'l-arşîyye*, s. 16, 17, nşr. İbrahim Hilal, Kahire, 1980.

¹⁷ Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebûbekir es-Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, nşr. Bekir Topaloğlu, Dimaşk: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Ketbî, 1399/1979, s. 21-23.

¹⁸ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelam*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004, s. 56.

sıfât ve'l-efâl) söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre zâta birliğin manası zâtının cüzlerden mürekkep olmamasıdır. Sıfatlarda birlik, iki kudret sıfatına sahiplik gibi aynı cinsten iki sıfatı veya daha fazlasını barındırmamak ve sahip olduğu sıfatların benzerinin bir başkasında görülmemesi demektir. Fiillerde birlik ise kendi fiili dışında gerçek anlamıyla hiç bir failin fiilinin bulunmamasıdır.¹⁹

Rubûbiyet tevhidi genelde İbn Teymiye (ö. 728/1328) ile anılan, öne çıkan bir tevhit türüdür. İbn Teymiye, ulûhiyet tevhidini kişinin ibadet, muhabbet, istiâze, korku ve ümit Allah'a şirk koşmaması, onun tek ma'bûd ve tek mahbûb olduğunu benimsemek şeklinde tanımlar.²⁰ Rubûbiyet tevhidi ise verme-alma, fayda-zarar, yükselme-alçalma gibi konularda tek müdebbir ve hakim gücün Allah olduğunu kabul etmektir. İbn Teymiye'ye göre kim ki bunların birinde temel gücün Allah'tan başkası olduğuna inanırsa şirk koşmuş olur.²¹

Mütakellimlerin vahdaniyete dair geliştirdikleri delillendirme türlerinden biri de *burhan-ı temânû* ve *burhan-ı tevârüd* şeklinde isimlendirilen aklî argümanlardır. Naklî dayanağı Enbiya Sûresinin 22. ayetine dayanan burhan-ı temânû, evrenin yaratılması ve yönetilmesinde, Allah'tan başka yani birden fazla ilahın mevcudiyeti halinde evrenin meydana gelemeyeceğini, gelse dahi fesada uğrayacağını ifade etmektedir.²² Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), ilahların ittifak etme imkanını ileri sürerek delilin kesinlik taşımadığını iddia etmiş, Ebu'l-Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1115) batıl olan bir delilin butlanını Allah'ın bilmeden Kur'an'da zikretmesi, düpedüz Allah'a cehil nispet edilmesi demek olacağından, Cübbâî de dâhil bu görüşe kâil olanları tekfir etmiştir.²³ Benzer bir başka hadise, Teftazânî'nin (ö. 792/1390) Cübbâî'yle paralel fikirleri dillendirmesi sonucunda, çağdaşı Abdullatif el-Kirmânî tarafından tekfir edilmesinde yaşanmıştır.²⁴ Nitekim

¹⁹ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Metnü'l-Bâcûrî ani't-tevhîd*, Raşid Efendi Kütüphanesi, Kayseri, nr. 27017/33, vr. 131b.

²⁰ Ahmed b. Teymiye, *İbn Teymiye Külliyâtı-İlah Olarak Allah'ın Birleşmesi*, çev. İ. Hakkı Sezer ve dğr., İstanbul: Tevhid Yay., 1997, I, 164, 165.

²¹ İbn Teymiye, *İbn Teymiye Külliyâtı*, I, 165, 166.

²² Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yay., 2004, I, 112, 113.

²³ Nesefî, *Tabşıra*, I, 115, 116.

²⁴ Kemaleddin Muhammed b. Muhammed (İbn Ebî Şerîf), *el-Musâmera şerhu'l-musâyera fi'l-akâidi'l-münciyye fi'l-âhira*, tah. Kemaleddin Kâri-Izzeddin Ma'meyş, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2004, s. 75.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) ilahların ittifak ihtimalinden hareketle bu delili savunan Eş'arîlere yönelttiği bazı eleştiriler bulunmaktadır.²⁵ Mütakellimler yapılan bu itirazları dikkate almış, burhan-ı tevârüd delili çerçevesinde ilahların ittifak ihtimalini de bir mesele olarak tartışmışlardır. Şayet birden fazla ilah olsaydı ilahların ittifakı, vukû bulabilecek bir müdahalenin önüne geçme endişesiyle bir mecburiyetten dolayı yapılacaktı. Mecburiyet acziyet göstergesi olacağından, bir ilah için böyle bir mecburiyetin varlığı kesin surette bir eksiklik demektir. Yine ilahların yaratma ve yönetmede, sevk ve idarede ortak hareket etmeleri, birbirleriyle uyum içinde geçinmeleri anlamına gelir ki, bu tarzda hareket etmek ilahın mutlak hâkimiyet, yetkinlik ve istiğnâ nitelikleriyle bağdaşmaz.²⁶

2. Tasavvufî Açıdan Tevhit ve Vahdet-i Vücut

İbn Arabî, görüşleri itibariyle tarihsel süreçte sürekli iki aşırı uç arasında gidip gelen bir isim olmuştur. Öyle ki kimileri tarafından o, "Şeyh-i Ekber" (en büyük şeyh) olarak görülürken, kimileri tarafından "Şeyh-i Ekfer" (en kafir şeyh) şeklinde nitelendirilmiştir. İki kutup arasında böylesine konumlanmaya iten sebepleri, temel olarak onun benimsediği varlık ve birlik anlayışında toplamak mümkündür. İbn Arabî, özellikle *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* ve *Füsûsu'l-hikem* gibi eserlerde kendi sistematüğünü ayrıntılarıyla anlatmıştır. İbn Arabî'nin vahdet-i vücut kavramsallaştırmasının kendisine aidiyeti şüpheli olsa da sistem itibariyle teorinin kaynağı kendisidir.

Vahdet-i vücut teorisine geçmeden önce fenâ merkezli tevhit açısından *kusûdî*, *vücûdî* ve *şuhûdî* şeklinde yapılan tevhit taksimine teorinin anlaşılması adına değinmek istiyoruz. Tevhîd-i kusûdî (irâdî), sâlikin kast ve iradesini Allah'ın iradesi ve rızasında birlemesidir.²⁷ "O'ndan başka amaç yoktur"²⁸ sözü bu makamın ifadesidir. Tevhîd-i vücûdîde (fenâ-i vücûdî)

²⁵ Bk. İbn Rüşd, *el-Keşfan menâhici'l-edille/Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay. , 2004, s. 169-174. Kirmânî, Mısır'a gittiğinde Teftâzânî'nin öğrencisi Alaadin el-Buhârî hocasını savunur ve sonraki süreçte bu tartışmaya İbn Hümam, İbn Kutluboğa ve İbn Ebi Şerif gibi alimler katılır. Şükrü Özen, "Teftazani", *DİA*, İstanbul, 2010, cilt: XXXX, s. 302.

²⁶ Matürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 39, 40.

²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara: Ankara Okulu Yay. , sad. Sabri Hizmetli, 2013, s. 347,

²⁸ لا مقصود الا هو

sâlike göre varlık birdir, birliği de sadece Hakk'ın varlığında bilir ve öyle inanır. Bu noktada sâlik, ilme'l-yakîn mertebede "O'ndan başka varlık yoktur"²⁹ diyerek varlıkla Hakk'ı bir bilir, Hakk'ın varlığında fenâ bulur, O'ndan başkasını da itikad veya zan yolu ile ademe mahkûm eder. Tevhîd-i şühûdîde ise sâlik, Allah'tan başkasını görmez, her şeyde O'nu ve O'nun tecellilerini temaşa eder. Ayne'l-yakîn gerçekliğe uygun düşen bu mertebenin ifadesi "O'ndan başka şahit olunan yoktur"³⁰ şeklindedir.³¹ Bunlardan kusûdî ve şühûdî tevhitte Hak ile halk ayrı telakki edilirken, vücûdî de birliktelik esastır.

Birlikteliğin olması öncelikle bir yakınlığı gerektirir. Bu yakınlığı şu şekilde örneklemek mümkün olabilir. Vahdet-i vücut eksenli tevhit algısında insanın bizzat yaşadığı tecrübe ve müşahedenin önemsenmesi, Kur'an'da kelime-i tevhidin ikinci tekil şahıs zamiriyle gelen "Sen'den başka ilah yoktur"³² formunu akla getirir. Nitekim sen zamiriyle Allah ve kul arasında doğrudan bir muhataplık ilişkisi meydana gelir. Bunun dile getirilmesi Rab ile hitap düzleminde bir ilişkiye yani *huzur* makamının koşulları içinde bulunmaya bağlıdır. Bu ifadenin Kur'an'da sadece bir yerde geçmiş olması ve Hz. Yunus'un bunu balığın karnında iken zikretmesi bir müşahede ve huzur makamının gereğine işaret olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla ifadenin arka planı, insanın bütünüyle maddi ve dünyevi sebep (esbâb) ve zevklerden (ezvâk) ilişkisini kesmediği sürece, bunun gerçekleşmeyeceğini anlatır.³³

Bu meyanda bir sûfî nazarında, gerek mütekellimlerin gerekse İslam filozoflarının tevhitteki mantıkî-kavramsal temellendirmeleri ne kadar geniş ve derin olursa olsun sûfileri ikna etmediği gibi tatmin de etmemiştir. Sûfileri, tevhidi akla ve dile indirgenen önermeler, bu önermelerin tasdik ve kabulü olarak değil, daha ziyade tecrübe ve hal zaviyesinden değerlendirme eğilimindedirler. Örneğin vahdet-i vücut geleneğinin önde gelen isimlerinden Davud el-Kayserî (ö. 751/1350) tevhîdi, avâm ve

²⁹ لا موجود الا هو

³⁰ لا مشهود الا هو

³¹ Ahmed Fârûkî Serhendî-İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Çiçek, İstanbul: Çile yay. , 1977, I, 132.

³² لا اله الا انت

³³ Fahrüddin er-Razi, *et-Tefsiru'l-kebir*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabi, 1995, I, 136.
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

havâsın tevhîdi şeklinde ikiye ayırmış, bunlardan avâmın tevhidini, kelime-i tevhîdin yalnızca dil ile ikrar edilmesi olarak açıklamıştır. İlginçtir ki Kayserî, genellikle mütekellimlerle özdeşleşen istidlâlî (akli) tevhidi, sonuçları itibariyle taklîdî tevhitte farklı görmemekte, onu da tevhîd-i avam kategorisinde değerlendirmektedir. Havâsın tevhidini, mütekellimlerde olduğu gibi zat, sıfat ve fiillerde tevhîd şeklinde tasnif eden Kayserî, tevhîdin müşâhade ve tecrübe boyutuna yaptığı vurguyla onlardan ayrılır. Bu noktada Davud el-Kayserî’de tevhit, sadece bir nazariye değil aynı zamanda bir amelîyedir. Kayserî, havâsın tevhîdinin esas itibariyle Allah’ın zât, sıfat ve fiilde eşsiz ve tek olduğu bilgi ve bilincine dayandığını, ancak bunun da zat, sıfat ve fiilde fani olmakla (fenâ) tamamlanacağını ifade eder. Bu ise insanda var olan zat, sıfat ve fiillerin, ilahî karşılıkları ile yok (ifnâ) edilmesi anlamına gelir. Bu zaviyeden tevhîd-i zât, kevnî zatların bütünüünün tek zât’a bağlanması, tevhîd-i sıfat insani kemal sıfatların ilahî sıfatlara irca edilerek yok edilmesi, tevhîd-i ef’âl ise insan dahil bütün varlıklarda görülen iradî, gayr-ı iradî fiillerin Hakk’ın iradesine ve kudretine dayandırılmasıdır. Tevhîdi ayrı ayrı zat, sıfat ve fiiller bazında bu şekilde gerçekleştirilemeyen zatta, sıfatta ve fiilde Allah’a şirk koşmuş sayılır.³⁴ Bir başka açıdan ifade edilecek olursa, tevhîd-i zâtî “O’ndan başka zât yoktur”,³⁵ tevhîd-i sıfatî “O’ndan başka sıfatlanan yoktur”,³⁶ tevhîd-i ef’âlî de “O’ndan başka fâil yoktur”³⁷ şeklinde formüle etmek mümkündür. Fena merkezli bir tevhit anlayışı öngören tasavvufî yaklaşım, bireysel dini tecrübeyi öne çıkarmakla doğal olarak söylemini sübjektif kaygan bir zemin üzerine tesis etmiştir. Özellikle vahdet-i vücud mesleğini benimseyenlerin

³⁴ Davud el-Kayserî, *Vahdet-i Vücud Felsefesi*, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: İFAV Yay. , 2012, s. 233, 234. Nitekim aynı görüşe sahip olan Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre mütekellimlerin imanı, tevhîdi ile avamunki arasında sadece iki temel fark vardır. İlk farklılık yerince akli ve istidlâlî dayanakları olmaması sebebiyle avam, kalbini tevhîdin manasına inanmaya zorlarken mütekellimin zorlamamasında görülür. Mütekellimin imanını avamdan ayıran bir diğer faktör de kelim aliminin, ehl-i bidatın imana ilişen, halel getiren hilelerini izale etmesi, ortadan kaldırmasıdır. Özetle mütekellim, sahip olduğu bilgi birikimi ve akli işletim gücüyle avama üstünlük sağlamasına rağmen, Gazzâlî nezdinde tevhit konusunda avamdan ayrı tutulmamakta, çoğu (kesir) bir olarak görmediği sürece de –ki bu gaye-i kusvâdır- avamın tevhidi olmaktan kurtulamaz. Bk. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyau ulûmi’-d-Din*, Mısır: Dâru’ş-şâb, ts. , XIII, 2487.

³⁵ لا ذات الا هو

³⁶ لا موصوف الا هو

³⁷ لا فاعل الا هو

mutlak birliğe ulaşma iddiaları kimileri tarafından sufinin bireyselliğini ve benliğini inkar etmekle gerçekleşen kendini aşma faaliyeti gibi görülürken, kimileri tarafından da ittihat ve hulûl şeklinde,³⁸ Allah-insan ilişkisindeki sınırları ortadan kaldıran uç bir anlayış olarak yorumlanmıştır.³⁹

Tasavvufta tevhit konusu özellikle vahdet-i vücut öğretisiyle tecrübî boyuta ve bu tecrübenin kazandığı nazarî boyuta vurgu yapmaktadır. Vahdet-i vücutçu gelenekte oluşan tevhit doktrinine göre filozof ve mütekellimlerin tevhit algısı kusurlu ve eksiktir. Vahdet-i vücut geleneğinin önemli temsilcilerinden, Osmanlı dönemi alim-ariflerinden Molla Fenârî (ö. 834/1431), sûfilerin dışında hiç kimsenin mutlak birliği temellendiremediğini ileri sürerek, bu bağlamda mütekellimlerin de felsefeciler gibi başarısız olduğunu belirtir. Öte yandan Fenârî, görüşleriyle gelenek içinde tevhidin bir varlık yorumuna dönüşmesinde önemli katkılarda bulunmuştur.⁴⁰ İbn Arabî, sâliki, doğru inancı kelam ilminin yöntemleriyle araştırmaktan men etmektedir.⁴¹ Çünkü ona göre kelamcılar kelam ilmini kendi takipçileri için değil hasımlarını susturmak, inkârcılara karşı koymak için geliştirmişlerdi.⁴² Bu yüzden İbn Arabî kelamın abartıldığı kadar elzem bir ilim olmadığını, bir doktor gibi “*Bir şehre bir kelamcı yeter*”⁴³ diyerek birden

³⁸ İttihat ve hulûl bağlamında bir çalışma için bk. Hasan Tefvik Marulcu, “İbn Teymiyye’nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelam Açısından Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 21, s. 75-86

³⁹ Abdurrahim Güzel, “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, sy.11, s. 196, 197. Makale müellifi sorunun daha ziyade iki disiplinin benimsediği metot farklılığından kaynaklanan bir temeli olduğunu, vahdet-i vücut mesleğine mensup düşünürlerin de aslında kelamla aynı hedefe varmaya çalıştıklarını ancak farklı bir yolla bunu gerçekleştirmek istediklerini ifade etmiştir. Ancak çalışma içinde konunun kelam açısından ontoloji merkezli açmazları, varlık, bilgi, inanç noktasındaki uzantıları üzerinde yeterince durulmamıştır.

⁴⁰ Bk. Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l- Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, (Fusûsu’l-hikem tercüme ve şerhinin takdiminde), haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV Yay., 2005, I, 31. Molla Fenari, İbn Arabî’nin bir rubaisinden yola çıkarak vahdet-i vücut mesleğinde temel olan on ilkeyi şerh etmiştir. Risalenin tercemesi için bk. Molla Fenari, “Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide-Şeyhü’l-Ekber Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Ait Bir Rubâî’nin Şerhi”, (trc. Semih Ceyhan), *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, sy. 27, ss. 321-327

⁴¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, Mısır: Daru’l-kütübü’l-ilmîyyeti’l-kübrâ, 1329 (h), I, 34.

⁴² İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 35.

⁴³ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 36.

fazlasına ihtiyaç olmadığını vurgulamıştır. Dolayısıyla İbn Arabî açısından kelam esas itibariyle içeriden, kendi iç dinamiklerinden beslenen bir yapı olmaktan öte, önemli oranda dıştan, marûz kaldığı ya da muhatap aldığı hedef kitleden beslenen bir disiplin hüviyetine sahipti. Kelamın tevhit noktasında kapatamadığı boşluğu, vahdet-i vücud anlayışı barındırdığı varlık nazariyesi ile doldurmaya çalışmış, diğer yandan bu temel üzerinden geliştirdiği vahdet fikriyle de bir tevhit doktrinine dönüşmüştü. Varlık ve vahdet fikrinin aynı terkip içinde yer alması doğal olarak varlık temelli bir tevhit tasavvurunun ortaya çıkmasını da kaçınılmaz kılmıştı.

İbn Arabî, Hakk'ın varlığını, eşyanın sahip olduğu yegane hakikat (ayn) olarak görmektedir. Vahdet-i vücud nazariyesinde ilk öne çıkan husus, “varlık”ın zâta eklenen zâid bir sıfat olmamasıdır. İsmail Fennî, bu durumu şöyle özetler: “Vücûdun zât-ı ilahiye için sıfat olması caiz değildir. Çünkü bu, zatın vücûd ile, vücûdun başka bir şeyden meydana gelmiş olmasını gerektirir; o zaman zat vücûd ile muttasıf bir şey olur. Vücûd, mahlûk değildir ve mahlûk için vasıf da olamaz. Çünkü vasıf, mevsûfa tâbidir. Hâlbuki her şey vücûda tâbi olup vücûd hiçbir şeye tâbi değildir.”⁴⁴ Öyleyse Allah'ın varlığı ve âlemin varlığı arasında hakîkî-zillî (gölge) varlık şeklinde yapılacak bir tasnif, zihnî bir ayırım olmanın ötesine geçemez. Daha temelde âlemde görülen varlık aslında vehmî ve hayalîdir. Mümkün, özü itibariyle yoktur; varlık onun için ârızîdir. Varlık sadece Allah için aslıdır.⁴⁵ İbn Arabî, “Eşyanın aynı olduğu halde eşyayı izhâr eden tesbih ederim”⁴⁶ sözü ile eşya ve onu izhâr eden arasında bir ayrılık görmediğini, tersine aralarında bir özdeşlik (aynîyet) bulunduğunu açıkça ifade eder. Bu da göstermektedir ki İbn Arabî'ye göre ontolojik temeli itibariyle varlık birdir ve o da Allah'ın varlığıdır.

⁴⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, s. 10.

⁴⁵ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yay., 1997, s. 154.

⁴⁶ { فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها } İbn Arabî, *el-Futûhât*, II, 459. Simnâni, yazdığı bir mektubunda, bu sözü kabul etmesinden ötürü *Füsûsu'l-hikem*'i şerheden Kaşani'yi, çok tehlikeli bu söylemden dönerek nasuh tövbesiyle tövbeye davet eder. Câmîi, Ebu'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Tercüme-i nefehâtî'l-üns*, trc. Mahmud b. Osman Lamii Çelebi, İstanbul: Daru't-Tibaati'l-Amira, 1270/1854, s. 543. İmam-ı Rabbani'nin vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud algısı için ayrıca bk. Necdet Tosun, “İmam-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd”, *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, 2009, sy. 23/2, ss. 181-192.

Vahdet-i vücudun öngördüğü varlık anlayışında varlık, Hakk'ın ay-nundan başkası değildir. Bir başka ifadeyle Allah, varlığın aynıdır. Bu ne-denle "varlık sahasında O'ndan başka hiçbir şey yoktur."⁴⁷ Sonuç olarak (t)özü Hak olan varlık birdir ve bu töz de Hakk'ın varlığıdır.⁴⁸ Vahdet-i vücudun genel seyrini eşyanın zahirinde görülen varlıktan varlığın aynı hakikatine, varlığın hakikatinden Hak'ın birliğine ve oradan da varlığın birliğine evi-rilen bir fikri süreç olarak özetlemek mümkündür. Dolayısıyla hakikat, tek bir hakikat olup, o da Hakk'ın hakkiyyetidir. Diğer bir ifadeyle aslında eş-yada ve varlıkta hak, tek ve sabit olan bir asıl ve hakikat olmayıp, bunlarda varsayılan hakâik asıl itibariyle Hakk'ın hakikatidir; bir başka ifadeyle Hakk'ın vücûdudur. Hak bir olduğuna göre vücut da bir olup, varlıkta, varlığın birliği (vahdet-i vücut) esastır. Varlık yalnızca Allah'tan ibarettir. İbn Arabî'nin aktardığı ve katıldığı şu rivayet benimsediği varlık anlayı-şını genel anlamda özetlemektedir: "Allah var idi ve O'nunla birlikte bir şey yoktu' –ki hâlâ da öyledir."⁴⁹ Bütün bunlar vahdet-i vücut nazariyesi-nin özellikle Allah-alem-insan ilişkisinde mahiyet, imkan, sınır ve bağlam gibi temel noktalarda büyük problemler taşıdığını göstermektedir.

3. Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışı Üzerine Bazı Eleştiriler

Müteteklimlerin tevhit konusunda benimsedikleri yöntemin tenzih odaklı olması, doğal olarak aşkın boyuta yapılan bir vurgunun öne çıkma-sına neden olmaktadır. Bu bağlamda otuz yerde tekrar edilen kullanım formuyla, Kur'an'da en fazla geçen kelime-i tevhit "O'ndan başka ilah yoktur"⁵⁰ cümlesindeki "O" zamiri, müteteklimlerin benimsediği tevhit anlayışındaki aşkınlığı yansıtır. "Hüve" anlam itibariyle üçüncü tekil şahıs zamirini temsil eder. Huzuru, yakınlığı, muhataplık düzeyini gösteren "Sen" zamiriyle kıyaslandığında, gaybı yani hazır bulunmamışlığı, uzakta oluşu, mutlaklık ve kavranamazlığı ifade eder. Hüve, teşbihten uzak, ten-zihe yakın anlamsal içeriğiyle, uluhiyet hakikatini, Esmâ-i Hüsnâ'dan ve hatta İsm-i Azam olarak bilinen Allah isminden bile öteye taşır, Allah'ın

⁴⁷ {فَمَا فِي الوجودِ شَيْءٍ سِوَاهُ}

⁴⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, II, 516.

⁴⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 4. İbn Arabî, rivayetin birinci cümlesini Hz. Peygamberin sözü olarak bir hadis, ikinci bölümünü ise bir eklenti olarak kabul eder. Bu eklentiye hadisin önceki kısmında içkin olan, sûfilerin 'O, şimdi de nasıl idiye öyledir' şeklindeki sözünde ifade edilmek istenen anlamın açılımı olarak değerlendirir. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 41.

⁵⁰ لا اله الا هو

zâtı itibariyle mutlak ve münezzehe olduğuna vurgu yapar.⁵¹ Vahdet-i vücudçu tevhit anlayışında da bir aşkınlıktan söz edilebilir, ancak bu aşkınlık Allah-insan ilişkisinin ayrıldığı farklı ontolojik düzlemlerden kaynaklanan dâual bir aşkınlık değil, insanın kendisini yok saymakla eşdeğer bir inkar bilinciyle ulaştığı monist bir aşkınlıktır. Varlıklara ait görülen ontik gerçekliğin Allah'ın varlığının yanında söz konusu olamayacağı, muhdes varlığın mutlak birlik hakikati içinde kendisine yer bulamayacağı, dolayısıyla bu teorinin insanı aşan bir düzlemi içerdiği, kelimadan farklı bir aşkınlık boyutu ile insanı ele aldığı söylenebilir.

İbn Arabî'den önce, özellikle hicri üçüncü asırda Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi ilk dönem sûfilerinde vahdet-i vücud anlayışıyla örtüşen fikirlere rastlanmaktadır.⁵² Ancak söz konusu sûfilerden yansıyan şekliyle vahdet daha ziyade tecrübenin konusudur. İlerleyen süreçte tecrübi bir hal olmaktan uzaklaşarak konu, İbn Arabî ve takipçileri ile başlı başına ilmî ve felsefî bir öğretiye dönüşmüş, sistematik bir düşünce ekolü olma yolunda ilerlemiştir. Artık tecrübeden çok tecrübenin felsefesi öne çıkmaya başlamıştır. Zaman içinde teorinin gelişerek kendine özgü bir metodoloji ve terminolojiyle ilmî ve nazarî derinlik kazanması, teorinin anlaşılması ve yorumlanmasında pek çok zorluklar ortaya çıkarmıştır. Tevhit açısından bakıldığında, vahdet-i vücudçu geleneğin temsilcilerinde, kelime-i tevhidin tasavvufî bir zevk ve hal makamının ifadesi olarak *fenâ*

⁵¹ Elmalılı, bu hakikati şöyle özetlemektedir: “Esmâ-i müştakkanın hepsi hakikat-i hakkın, künh-i ahadiyetine vüsulden kâsırdır. O'nun zatına nihayet “hüve” denilebilir. Bütün menba-i celal ve izzet, cemi-i cihat-ı kesretten müberra olan ve ancak “hüve” diye ifade olunabilen zat-ı ahaddır. Onun zatı sıfat ile tekemmül etmemiş olmayıp bilakis kemal-i zat, sıfat-ı kemalini istilzam etmiştir. İşte “hüve” o yenbu-ı rahmet-i izzete, o mebd-i alayı ahadiyete isal eder. Bunun için hüve kelimesi bir zamir olduğu halde O'nun zatına delalet eden en büyük ismi gibi olmuştur. Tevhîd denizine dalmış olan ehlullah indinde bu ismin ehemmiyeti pek büyüktür. Buna İsm-i A'zam diyenler de vardır. Maahaza ismi-i a'zam “Allah” ismi-i şerifidir diyenler daha çoktur. Zira Allah ismi, zat ve bütün sıfat mecmuuna delalet etmek itibariyle daha cemiyetlidir. Hüve ise makam-ı tevhîde a'zamdır. “Hû, yâ hû, ya men la huve illa hû” ta'biri me'sur olan ezkar-ı tevhîdendir.” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kit., 1970, I, 562. Elmalılı belirtmemiş olsa da alıntının asıl kaynağı için bk. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, I, 136-140; II, 150-152.

⁵² H. Hüseyin Tunçbilek, “Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19, 2008, s. 14,

fi'llah kavramı eşliğinde değerlendirildiği görülür. Sonuçta “lâ ilâhe illallah” terkibi içinde nefyin nesnesi olan “ilah” kavramının yerine, onlar “zât, fâil, mevsûf” veya “maksûd, meşhûd, mevcûd” gibi farklı kavramlar ikame ederek bunları ontolojik bir zemin üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Böyle bir ontolojinin beraberinde getireceği, varlığın birliğine dayalı bir vahdaniyet ve tevhit anlayışı kaçınılmazdır. Bu bakımdan vahdet-i vücut geleneğinde oluşan tevhit nazariyesi, özü itibarıyla bir varlık felsefesidir. Dolayısıyla nazariye açısından varlığın mahiyet ve hakikatini bilmek, varlığın birliğini anlamamanın ön koşulu olarak görülebilir.

Buradan hareketle ilk olarak ontolojik düzlemde bir eleştiri yapıp, ardından konuya ilişkin epistemolojik, teolojik ve eskatolojik düzlemlerde vahdet-i vücutçu tevhit anlayışının ortaya çıkardığı bazı problemleri noktalara temas edilecektir. Ontolojik açıdan bakıldığında vahdet-i vücut teorisi, terimin imlediği anlamda görüldüğü üzere, doğrudan varlığa delalet eden bir teoridir. Varlık, mahiyet ve hakikati açısından problematik felsefî bir konudur. Bu bağlamda fikirlerinde Meşşâî-İşrâkî geleneğinin izlerini, vahdet-i vücutçu eğilimin etkilerini görmenin mümkün olduğu Devvânî'nin (ö. 908/1502),⁵³ vahdet-i vücutçu varlık anlayışına kapı aralayan örnekleme, mütekellimler ve sûfiler arasında yapılacak tevhit eksenli bir mukayeseyi açık kılması bakımından ilginç bir örnektir. Devvânî'nin tek varaklık *Meratibu'l-vücûd* başlıklı risalesinde dile getirdiği örnek üzerinden varlığın ontolojik açmazlarını daha yakından görmek mümkündür. Devvânî söz konusu risalesinde varlığı üç mertebeye ayırmış, Güneşten gelen ışık temsiliyle bu mertebelere açıklık getirmeye çalışmıştır. Devvânî'ye göre ışık veren bir şeyin ışık vermesi üç mertebede cereyan eder. En aşağı mertebede başkası aracılığıyla ortaya çıkan ışık bulunur. Güneşin yeryüzüne yansıyan ışığı (ضوء الشمس على وجه الارض), ki bu ışık, arzın Güneş karşısındaki konumundan kaynaklanan, dünyanın zâtından başka bir ışıktır. Orta mertebede, ışığı zâtından gayrı olan bizzât ışık verici bulunur ki bu Güneşin hacimsel (cismî) özelliğinden (جرم الشمس) kaynaklanan ışık olarak nitelenir. Zâtı gereği Güneş, ışığı iktiza eder; ancak bu ışık özü itibarıyla Güneşin maddesiyle kıyaslandığında farklı bir mahiyete sahiptir. Devvânî, bunun mütekellimlerin kahir ekseriyeti tarafından benimsenen varlık fikri olduğunu ifade eder. En üst varlık mertebesine gelince ışığı

⁵³ Bk. Harun Anay, “Devvânî”, *DİA*, İstanbul, 1994, cilt: IX, s. 258.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

zâtının aynı olan bizzat ışık vericidir ki bu da Güneşin ışığıdır (ضوء الشمس). Bu ışık diğerlerinde olduğu gibi zata eklenen zait bir ışıkla aydınlatmayıp, mahza bir ışık olarak bizatihi ışığın kendisi olarak aydınlatır. Devvânî, bu varlık katmanını, en üstün mertebe olarak görürken, basiret ve fikir ehlinin bu varlık görüşünü benimsediğini dile getirir. Mahsûs alana ait bu örneğin ma'kûl ve manevi alana kıyas edilebileceğini ifade eden Devvânî'ye göre, bu varlık mertebeleri içinde en yüksek ve en muhkem mertebe son mertebedir ve bu mertebe Vâcibu'l Vücûdun varlık mertebesini temsil etmektedir.⁵⁴

Devvânî'nin varlığı kategorize ederken verdiği bu örnek, nûranî cisimlere dair bir örnektir. Muhtemeldir ki Devvânî burada, belirli yönleriyle vahdet-i vücûda ve işrâkiliğe kapı aralayan bir eğilim içindedir. Ancak bu örnekte ortaya koyduğu şekliyle, Devvânî'nin iddia ettiği gibi aynı temsili, nûranî olmayan maddî cisimler üzerinde uygulamak her zaman mümkün görünmemektedir. Bu noktada varlığı bir sorunsala dönüştüren bir takım sorular gündeme gelmektedir. Şöyle ki, Güneşin maddî varlığının ortadan kalkması durumunda, Güneşin cirminden gelen, zâtının gayrı olan ışık da ortadan kaybolacaktır. Fakat bu durumda üçüncü mertebede bulunan zâtının aynı olan ışık, Güneş ortadan kalksa dahi hayatîyetini yine devam ettirebilecek midir? Güneşin yokluğu bu noktada ışığın yokluğunu da gerektirmeyecek midir? Dolayısıyla Güneşin yokluğundan sonra geriye kalan her hangi bir ışıktan söz edilebilir mi? Temsili bir başka ifadeyle söylenecek olursa kandil söndüğünde ya da ortadan kaldırıldığı anda kandille gelen ışık, kandilin cirminden kaynaklanan ışık yine varlığını devam ettirebilecek midir? Dolayısıyla İbn Arabî'nin düşünce sisteminde hariçteki şeylerin Allah'ın varlığının aynından ayrılmadığı, mahiyetlerinin de Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbite olarak zâtla özdeş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, şeyler hem varlık hem de mahiyet bakımından Hakk'ın aynına dönüşmektedir.⁵⁵

Bu açıdan vahdet-i vücûd geleneğindeki vahdet fikri, esas itibarıyla ışık veren Güneşin maddî, fizikî varlığını ışık için yok saymaktan, inkar etmekten farksız görünmektedir. Vahdet-i vücûd teorisindeki temel sorun,

⁵⁴ Celalüddin ed-Devvânî, *Risaletü merâtibi'l-vücûd*, Tokyo Üniversitesi Şarkiyat Kültür ve Araştırma Enstitüsü, Katalog No: 1127, vr. 10b, <http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp>. (20-11-2013)

⁵⁵ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, s. 169.

eşyanın ve insanın hakikatının ademe mahkum edilip, bir anlamda inkar edilmesidir. Etki ve sonuçları itibariyle daha geniş bir perspektiften bu yaklaşım, Allah'ın kudret sıfatından ahiret hayatının anlamlılığı, oradan Kur'an'da evrene ilişkin bazı ayetlerin hakikatının olup olmadığına kadar bir dizi problemin doğmasına neden olacaktır. Öyle ki varlık sadece sahip olduğu gerçekliği kaybetmeyip aynı zamanda Allah'ın esmasının tecellisi ve tezahürü olma keyfiyetindeki gerçekliği de kaybedecektir. Bu durum, Allah'ın yoktan yarattığı ilk maddenin varlıksal gerçekliğini tartışmalı hale getirmesi yanında, kudret ve halk gibi sıfatların gerçekliklerini de tartışmaya açacaktır. Diğer yandan ontolojik bu belirsizliğin bir uzantısı olarak, gerçekliği olmayan bir varlığa yani insana terettüp eden ahiret/meada dair önermeler ve sonuçlar da doğal olarak anlamsızlık tehlikesiyle karşı karşıya gelecektir.

Ömer en-Neseff'nin (ö. 537/1142) akide risalesinde sofistlere bir reddiye olarak derç edilen ilk madde şöyledir: "*Eşyanın hakikatleri* (hakâik-kendilerine ait değişmeyen gerçeklikler, sürekli-kalıcı özler) sabittir."⁵⁶ Buna göre eşya yani her bir nesne kendisine özgü, değişmez, sabit olan bir gerçekliğe sahiptir ve bu gerçeklik zemini eşyanın sahip olduğu cevheri ve özü temsil etmektedir. Ancak vahdet-i vücut anlayışında varlıklara isnat edilebilecek böylesi ayrı ayrı müstakil bir özden söz etmek mümkün değildir. Yukarıda geçen cümlelerin vahdet-i vücut nazariyesindeki karşılığını şu şekilde ifade edebilirim: "*Eşyanın hakikati* sabittir." Bu hakikat tek bir hakikat olup, Hakk'ın hakikatinden başkası değildir. Dolayısıyla hak olan, tek olan ve sabit olan, aslında eşyanın değil Hakk'ın hakikati, bir başka ifadeyle Hakk'ın vücûdudur. Hak bir olduğuna göre vücut da bir olup, varlıkta, varlığın birliği (vahdet-i vücut) esastır. İbn Arabî'ye göre eşya için mütekellimlerin bahsettikleri gerçeklik(ler)ten söz etmek mümkün değildir. Şayet varlık adına bir gerçeklikten bahsedilecekse, bu, varlığın Mutlak Varlık'la irtibat ve ittisalinden ortaya çıkan gerçekliktir. Bu doğrultuda mütekellimlerin sabit olan "*hakâiku'l-eşya*"sı, İbn A'rabi'de "*hakikatü'l-eşya*"ya veya daha özde Hakk'a şey denecek olursa "*hakikatü'ş-şey*"e dönüşmektedir. Sonuçta hak ve hakikat teke indirgenmekte ve önerme "*eşyanın hakikati tektir, sabittir*" şeklinde tebarüz etmektedir.

⁵⁶ Muslihuddin Mustafa el-Kesteli, *Hâşiyetü'l-Kesteli alâ şerhi'l-akâid*, İstanbul: İsmet Mat. , 1960, s. 19.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

İlerleyen süreçte kelimelerin kitaplarında çokça gündeme gelen, şerh ve haşiyelere konu olan Nesefî'nin bu ifadesi, muhatap kitle-söylem ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, en başta sofist filozoflara yönelik bir reddiyedir. Buradan dolayı olarak vahdet-i vücud merkezli gelişen varlık tasavvuruna karşı da ontolojik bir mesaj çıkarsamak mümkündür. Zira sofistler, bilgide rölativitenin esas olduğunu benimseyerek, varlık için sabit, değişmeyen bir özden bahsedilemeyeceğinden genel geçer, sabit bir bilgiden de söz edilemeyeceğini savunmaktaydılar. Benzer türden sonuç ve yargıları, vahdet-i vücud bağlamında da söylemek mümkündür. Dolayısıyla varlık ve bilgi konusunda böyle bir yaklaşımın benimsenmesi, eşyanın ve eşyaya dair bilginin temelsiz ve belirsiz kalmasına sebebiyet vereceğinden İslam kelamı açısından bu kabul edilemez bir durumdur.

Nitekim Gazzâli öncesi kelimelerin kitaplarında Eş'arî atomculuğu olarak şöhret bulan ve cevher-araz ayırımı üzerinden şekillenen madde anlayışı, varlık ve bilgide maddenin nesnel (ontik) gerçekliğini esas almaktadır. Gazzâli sonrası kâleme alınan kelimelerin kitaplarında özellikle *Şerhu'l-makâsîd*⁵⁷ ve *Şerhu'l-mavâkıf*⁵⁸ gibi felsefi kelimelerin geleneğinin başyapıtı sayılan eserlerde, varlık nazariyesi çerçevesinde cevher ve arazın öncelendiği ve derinlemesine tahlil edilmesi, nicel ve nitel özellikleri açısından varlığın içinde bulunduğu fizik dünyanın gerçekliğine ve insanın sahip olduğu özelliklerin mahiyetine ilişkin konulara geniş yer verilmiş olması, vahdet-i vücudta yokluğa mahkûm edilen eşyanın ve insanın gerçekliğinin kelam tarafından ziyadesiyle ciddi bir konu olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç itibarıyla mütekellimlerin varlık teorisi, hâdis-muhdis ilişkisinden hareketle belirlenmiş, bu ayırımın sıhhati de cevher-araz kavramsallaştırması üzerinden temellendirilmiştir. Ancak İbn Arabî, Eş'arî mütekellimlerin cevher-araz ayırımına karşı çıkmış, âlemin bütünüyle arazlardan oluştuğunu, mevcudata ait sabit, değişmez öz şeklinde belirlenebilecek bir cevherden bahsedilemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁹

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998, II, 52 vd.

⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Şerhu'l-mavâkıf*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998, V, 8, vd.

⁵⁹ Muhyiddin b. Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, tlk. Ebu'l A'la Afîfî, Beyrut: Dâru'l-kitâbü'l-arabî, Beyrut, ts., s. 125.

Vahdet-i vücut nazariyesinin doğurduğu epistemolojik açmazla gelince, bu meseleyi de yine Neseî akâidinden hareketle açıklamaya çalışalım. Akâidin ilk cümlesinde öne çıkan eşyanın *hakikatlerinin* sabit oluş gerçeğinin ardından gelen söz “*bilginin (veya bilmenin) bu hakikatlere dayalı olarak gerçekleştirilebileceğine*”⁶⁰ dâirdir. Dolayısıyla Neseî akâidi bu giriş cümleleriyle, teolojik bir metin olmasına rağmen, teolojik gerçeklikten hareketle bir ontoloji ve epistemoloji kurmak yerine, ontoloji ve epistemolojiden hareketle kurulacak bir teolojinin habercisidir. Bu yönüyle Neseî'nin akâid metninde dile getirilen nesnel gerçeklik ilkesi, gerek Maturîdî kelamı, gerekse Teftâzânî'nin Neseî akaidine yazdığı şerhin de katkısıyla Eş'arî kelamında oluşan varlık ve bilgi teorilerinin temel dayanak noktası haline gelmiştir. Dolayısıyla mütekellimlere göre doğrulanabilir bir epistemolojiden söz etmek için öncelikle “eşyanın hakikatleri” üzerinden yükselen bir ontoloji gerekmektedir.

Mütekellimlere aykırı olarak İbn Arabî'nin inanç ve düşünce sisteminde dikey bir ilişki göze çarpmaktadır. O, metafizikten ve teolojiden hareketle bir ontoloji ve epistemoloji peşindedir. Bu bağlamda arazlar meselesinde Eş'arî mütekellimleri hatalı bulan ve onları arazların mahiyetini anlamamakla itham eden İbn Arabî, sofistlerin bu konudaki epistemik yaklaşımlarını onlarınkinden daha tutarlı ve isabetli görmektedir. Hatta İbn Arabî'ye göre sofistler, âlemdeki değişkenliğin yanında, bu değişkenliğe kaynaklık eden tek cevheri de bulabilmiş olsalardı, bilgide neredeyse kesinlik derecesini (tahkîk) yakalayacaklardı.⁶¹ Buna bağlı olarak varlığın sabit gerçeklikten yoksunluğu, bilgide de sabit bir gerçekliğin yakalanmasını olanaksız hale getirmektedir. Vahdet-i vücutçu bu yaklaşım, epistemolojik anlamda varlığa dair elde edilen bütün bilgilerin değişken olmasını mümkün kılarak, Kur'an'da özellikle sünnetullah kavramıyla dikkat çekilen, âlemde cari kılınan belirli kanun ve ilkelerin sübutuna aykırı düşmektedir. Diğer yandan mütekellimler, âlemde meydana gelen olaylar ve insan tecrübesine dayalı deneyimlere gerçeklik atfetmekle bilgideki sürekliliği kabul etmişler, bilginin sübutunu ihlal edecek yaklaşımlara set çekmişlerdir.

Ayrıca vahdet-i vücut merkezli varlık nazariyesi, Kur'an'ın varlık öğretisiyle çelişen nitelikler taşımaktadır. Allah, insan ve âlem arasındaki

⁶⁰ Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî*, s. 22.

⁶¹ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 125, 126.

ontolojik ilişki, Kur'an'da Hâlık-mahlûk, Ma'bûd-âbid, Rab-âlem gibi sınırları net ve kesin ayrımlar üzerine ikame edilmiştir. Kur'an'da öngörülen varlık sistemi, ittihat ve ittisal içeren çağrışımlarıyla vahdet-i vücud teorisinde netliğini ve sınırlarını kaybetmekte, sonuçta ilişkilerde ontolojik bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ile âlemin varlığı arasında beliren ontolojik ayırimsızlık, ilahi varlık ile beşeri varlık arasındaki ilişkinin doğasını da kökten etkilemekte hatta tümüyle dönüştürmektedir. Hâlbuki varlıklar mahiyet ve keyfiyetleri itibarıyla, Kur'an'da kendilerine ait müstakil gerçekliklere sahip varlıklar olarak kabul edilmektedir. Bu varlık dairesi içinde insan, nefsiyle, duyu, akıl, kalp ve iradesiyle ilahi hitabın muhatabı olarak tanıtılmaktadır. Bu gerçekliğe işaret eden en önemli kavramların başında Kur'an'da kullanılan "hak" kavramı yer almaktadır. Âlemin yaratılışının hak kavramıyla anlatılması,⁶² özellikle semalar ve arzın hakla (gerçeklik) yaratılması yanında, o ikisi arasındaki her şeyin de hakla ve belirlenmiş bir süreyle (ecel-i müsemma) yaratıldığının ifade edilmesi,⁶³ Kur'an'da varlığın özgün, nesnel gerçekliğine ilişkin yer alan en önemli delildir. Bir başka yerde konuyu pekiştirmek adına, bu vurgu hakkın karşıtı olan batıl kavramıyla dile getirilmiş sema, arz ve bu ikisi arasındaki şeylerin batıl (gerçeklik dışı) olarak yaratılmadığı belirtilmiştir.⁶⁴

Son olarak vahdet-i vücud merkezli ontolojinin doğurduğu itikadî ve uhrevî birkaç noktaya, ana konumuz olmadığı ancak kelamî açıdan önem taşıdığı için kısaca dikkat çekmek istiyoruz. Bunları temel olarak insan iradesi ve sorumluluğu ve bu iki alanın öte dünyaya terettüp eden sonuçları bağlamında değerlendirebiliriz. İbn Arabî, kulların fiillerinin olmadığını, bu fiillerin kullara nispet edilemeyeceğini iddia eder. Bu bağlamda o, kulların fiillerini mümkün varlığın tabiatından hareketle temellendirir. Eleştirisinin, özellikle kuldaki fiili düşürdüğü halde kula kudreti nispet eden Eş'arîlere yönelik olduğunu söyleyen İbn Arabî, kulun mümkün varlık olması hasebiyle mümkünden bir fiilin meydana gelmesiyle kudretli sayılabileceğini kabul eder. İbn Arabî'ye göre mümkünün kendi-

⁶² En'am 6/73, Nahl 16/3, Ankebut 29/44, Zümer 39/5, Duhan 44/39, Casiye 45/22.

⁶³ Rum 30/8, Ahkaf 46/3.

⁶⁴ Sa'd 38/27.

sine ait fiili yok, ki kudreti olsun. Dolayısıyla kulun kudreti olduğunu söyleyenlerin dayandıkları sağlam bir kanıttan söz edilemez.⁶⁵ Bu durumda tabii olarak başta insan iradesi, bu iradeye eşlik eden kudretle yapılan fiiller, sorumluluk ve sonuçları açısından tartışmalı hale gelecektir.

Diğer yandan fiilin yokluğu, kudretin yokluğu anlamına gelince, insanın iman-küfür, hidayet-dalalet gibi en temel itikadî durumlarını belirten tercih hakkı ve muhayyerliği de netameli hale gelecektir. Zira vahdet-i vücutçu metafizik yaklaşıma göre Allah'ın isimleri bütüncül olarak varlıkta yansıyan temel gerçekliklerdir. O halde Allah'ın dalalet veren (el-muddill), intikam alan (el-muntekım), zelil eden (el-muzill) vb. menfi içerik taşıyan isimleri, insanda bulunan dalalet, şirk ve küfür gibi olumsuz itikadî hallerin kaynağıymış gibi bir görünüm arz edecektir. İbn Arabî'nin "*Herhangi bir isim hükümsüz kalsa, işlevsiz (muattal) olmuş olur. Halbuki uluhiyette işlevsizlik (ta'til) muhaldir. Bu nedenle isimlerin eserinin olmaması da muhaldir*"⁶⁶ şeklindeki sözü, esas itibarıyla Rab ve kullara ait fiillerin iç içe girdiği ontolojik ayırmızsızlığın neden olduğu çıkmazlara açıkça işaret eder.

İbn Arabî'nin Hak ismi üzerinden Nuh kavmi hakkında yaptığı yorumlar bunu delillendirmektedir. İbn Arabî, Hz. Nuh'un müşrik kavmiyle ilgili olarak "*Eğer onlar taptıkları ilahları terk etselerdi, terk ettikleri ölçüde Hak'tan bilgisiz kalacaklardı*"⁶⁷ şeklinde sarfettiği ifade, onların bir bakıma doğru yolda olduğunu söylemek demektir. Diğer yandan bu kavmin Hz. Nuh'un davetine, aslında tebliğde izlediği yanlış metot yüzünden karşı çıktığını söylemesi,⁶⁸ "*Hakkın tapınulan her şeyde bir yönü/yüzü (vech) vardır ki; onu bilen Hakkı bilir, bilmeyen O'nu bilmez*"⁶⁹den hareketle onların buldukları bağlam içinde inanan bir kavim olduğunu söylemeye çalışması kabul edilecek yaklaşımlar değildir. Şirk içindeki bir kavmin yaptıklarının aslında gerçek bir şirk olmadığını, sorunun Hz. Nuh'un izlediği yanlış tebliğ ve davet metodundan kaynaklandığını savunmanın Kur'an açısından tutarlı bir tarafı bulunmamaktadır. Benzer bağlamda İbn Arabî'nin Firavun'un imanını geçerli ve makbul bir iman olarak değerlendirmesi, bu konuda aykırı görüşe sahip olanların nassi bir dayanaklarının olmadığını

⁶⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 42.

⁶⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 42.

⁶⁷ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 72.

⁶⁸ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 70.

⁶⁹ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 72.

ileri sürmesi,⁷⁰ cehennem ehlinin de sonunda varacakları konumun Hz. İbrahim'in ateşin içinde yaşadığı türden bir nimet olacağını, bu bağlamda azap ve ateşin onlar için acı vermekten çıkıp⁷¹ kendi içinde esenlik ve serinlik taşıyan bir nimete dönüşeceğini söylemesi,⁷² Kur'an'da yakıcı ve elem verici olarak nitelendirilen ateşin ve azabın gerçekliğini göz ardı ederek daha çok psikolojik boyutlarıyla değerlendirmesi, söz konusu teolojik ve eskatolojik sorunların uzantıları olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Tevhit, İslam kelamında, Allah'ın varlığından (isbât-ı vâcib) sonra gündeme gelen en önemli konudur. Vahdaniyet sıfatı üzerinden temellendirilen tevhit, öz ifadesiyle Allah'ın şirikten, insanın şirkten uzak olmak gerekliliği ve zorunluluğunu ifade eder. Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinde eşi, benzeri olamayacağı akli ve nakli delillerle açıklayan mütekellimler, tevhidi sayısal düzlemde Allah'ın birliğini ifade eden bir kavram olarak değil, Allah'a şirk koşmak, ortak tanımaktan uzaklığın bir göstergesi olarak ele alıp incelemişlerdir. Dolayısıyla tevhit, adedî (sayısal) ya da lafzî (nominal) birlik olmayıp, bu birliğin esas anlamıyla insanın bilgi ve bilinç dünyasındaki etkin karşılığını ifade eder. Ancak vahdet-i vücud nazariyesinde konu, "fena" özelinde varlığın içkin bir tecrübe meselesine dönüşerek aşkın ile içkin arasında ontolojik bir çıkmaza neden olmuştur. Esas itibarıyla tevhidin temelde Allah'a ve insana bakan yönü olmak üzere ilahi ve beşerî iki boyutu vardır. Mütekellimler bu iki boyutu, ontolojik ve teolojik yansımaları ve sonuçlarını dikkate alarak özenle ayırmalarına rağmen, vahdet-i vücud anlayışını benimseyenlerin bunları teorinin içerdiği zevk ve tecrübenin etkisiyle ayırma hassasiyeti göstermemeleri, beşerî boyutun, daha genel açılımıyla varlıksal boyutun neredeyse tamamen ilahi alan içinde eritilmesine neden olmuştur. Bu da tabii olarak varlıkta kendi-

⁷⁰ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 212.

⁷¹ İbn Arabî'nin cehennem ebediliğini kabul etmediği şeklinde bilinen ve yerleşen genel kanı, aslında cehennem ebediliğiyle ilgili olmayıp, azabın acı veren yönü ile ilgilidir. Dolayısıyla İbn Arabî cehennem ebediliğini inkar veya onun belirlenmiş bir zamansallığını iddia etmemektedir. Onun asıl iddiası, cehennemdeki azabın yakıcı ve acı verici özelliğinin bir süreliğine dairdir. İbn Arabî'nin düşüncesi, cehennemde azabın bir süre sonra bir şekilde cehennemlikler için nimet ve rahmete dönüşeceği yönündedir.

⁷² İbn Arabî, *Füsûs*, s. 169, 170.

sine işaret edilebilecek nesnel gerçekliğin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Bunun yanında ontik anlamda nesnel gerçekliğin olmaması, epistemolojik anlamda genel-geçer bilgilerin varlığını da sorunlu hale getirmiştir. Diğer yandan vahdet-i vücutçu varlık ve birlik algısı, itikadi ve uhrevi uzantıları itibariyle de ciddi sorunlar barındırmaktadır. Bunların başında insanın sahip olduğu bireysel, itikadi irade özgürlüğünün kısıtlanması ve bu iradenin sonucu olarak ortaya çıkan sorumlulukların ilahi fiiller içinde değerlendirilerek insanın mükellefiyet duygusunun zayıflatılması gelmektedir. Böylece insan, Aşkın'la bir ve bütün kabul edilmiş olmaktadır. Allah-âlem, Allah-insan arasındaki ontik farkı gözeterek, birbirinden çok farklı iki varlıksal düzlemin sınırlarını ihlal etmeyen, Allah ve varlık arasındaki ilişkiyi bu fark düzleminde işleyen Kur'an ve sistematiğini Kur'an'ın bu varlık öğretisi üzerine inşa eden kelam açısından, vahdet-i vücudun varlık teorisi ve bu teoriden beslenen tevhit anlayışı kabul edilebilirlikten yoksun görünmektedir.

Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzil-Kur'an*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1982.
- Anay, Harun, "Devvânî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 257-262.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed, *Metnü'l-Bâcûrî ani't-tevhîd*, Raşid Efendi Kütüphanesi, Kayseri, Katalog No: 27017/33, 131b-132a.
- Câmîi, Ebu'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns*, çev. Mahmûd b. Osman Lâmiî Çelebi, İstanbul 1270/1854.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-mavâkıf*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'r'l-edille fi usûli'l-ittikâd*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995.
-, *el-Akâdetü'n-nizâmîyye*, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1979.
- Devvânî, Celalüddin, *Risaletü Meratibi'l-vücûd*, Tokyo Üniversitesi Şarkiyat Kültür ve Araştırma Enstitüsü, Katalog No: 1127/fol. 10v-11r1, Source: <http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp>. (20-11-2013)
- Ebu Hanife, *Fikh-ı Ekber* (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul: Kâlem Yayıncılık, 1981.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay., 1991.
- Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-Din*, Mısır: Dâru'ş-şâ'b, ts.
- Güzel, Abdurrahim, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar 11/2001, ss. 193-209.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Füsûsu'l-hikem*, tkl. Ebu'l A'la Afifi, Beyrut: Daru'l-kitabi'l-arabi, ts.
- İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Mısır: Daru'l-kütübü'l-ilmîyyeti'l-kübrâ, 1329 (h).
- İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin Muhammed b. Muhammed, *el-Musâmera şerhu'l-musâyera fi'l*

- akâidi'l-münciyye fi'l âhira*, tah. Kemaleddin Kâri-Izzeddin Ma'meş, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- İbn Rüşd, *el-Keşfan menâhici'l-edille/Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Der-gah Yay. , 2004.
- İbn Sina, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan, *en-Necat fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, ty. , ts., *er-Risaletü'l-arşıyye*, nşr. İbrahim Hilâl, Kahire, 1980.
- İbn Teymiye, Ahmed, *İbn Teymiye Külliyyâtı-İlah Olarak Allah'ın Birlenmesi*, çev. İ. Hakki Sezer ve dğr. , İstanbul: Tevhid Yay. , 1997.
- İmam-ı A'zam, *Fıkıh-ı Ekber-İmam Maturidi, Ebu'l Münteha ve Molla Hüseyin Şerhleri*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul: Bayrak Yayınları, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., 2013
- Karadaş, Çağfer, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kayserî, Davud, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: İFAV Yay., 2012.
- el-Kesteli, Muslihuddîn, *Hâşiyetü'l-Kesteli alâ şerhi'l-akâid*, İstanbul: İsmet Mat. , 1960.
- Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Kitâbun fi'l-felsefeti'l-ülâ* (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(a).
- Marulcu, Hasan Tevfik, "İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelam Açısından Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi*, S. 21, 2008/2, ss. 75-86.
- Matürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitabu't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Molla Fenârî, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi", çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 27, 2011/1.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, I-II, Ankara: DİB Yay., 2004.
- Özen, Şükrü, "Teftazani", *DİA*, cilt: XXXX, ss. 299-308, İstanbul 2010.
- Razî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-arabî, 1995.
- Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebûbekir, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, nşr. Bekir Topaloğlu, Dimaşk: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Ketbî, 1399/1979.
- Serhendî, Ahmed Fârûkî-İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Çiçek, İstanbul: Çile Yay. , 1977.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelam*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Tahrâlî, Mustafa, "Fusûsu'l- Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", (Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhinin takdiminde), haz. Mustafa Tahrâlî-Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV Yay., 2005.
- Teftâzânî, Sa' duddîn, *Şerhu'l-makâsîd*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Tosun, Necdet "İmam-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd", *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, sy. 23, 2/2009, ss. 181-192.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi", *Harran Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19, Ocak-Haziran 2008, ss. 7-23.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1970.

SALÂHÎ-İ UŞŞÂKÎ'NİN MANZUM KASİDE-İ MÜNFERİCE TERCÜMESİ

Yusuf YILDIRIM*

Özet: İbnü'n-Nahvî'nin ism-i a'zamı muhtevî olduğuna inanılan Kaside-i Münferice adlı manzumesi, Arap ve Fars müellifler tarafından kaleme alınan tercüme, şerh ve tahmis türü birçok çalışmanın konusu olmuştur. Sıkıntılı ve kederli insanların virdi haline gelen ve okuyan kişinin duasının kabul olduğuna inanılan kaside, Türk edîblerinin de yakından tanıdıkları ve üzerinde şerh ve tercüme yazdıkları bir manzumedir. Bu makalede sözkonusu kasidenin Türkçe yazılmış şerh ve tercüme hakkında bilgiler verilmiş, ardından Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin kasideye yazdığı manzum tercümenin kütüphanelerde tespit edilen altı nüshasından istifade edilerek karşılaştırmalı metni hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'n-Nahvî, Kaside-i Münferice, Salâhaddîn-i Uşşâkî, Klasik Türk Edebiyatı.

TRANSLATION OF SALÂHÎ-I UŞŞÂKÎ'S POETIC AL-QASIDAH AL-MUNFARIJAH

Abstract: It is believed that Ibnu'n-Nahvi's poem which is known as Kaside-iMünfericecontains ism-iazam (Grand Names of Allah). And it became subject of various works done by Arab and Persian authors such as translations, commentaries, and tahmis (adding three verses to the beginning of every couplet of an ode). Also, Turkish litterateurs are closely acquainted with and have written translations and commentaries on this ode. The ode became the invocation of distressed and sorrowful people and it is believed that the prayers of its readers are accepted. This article gives information about the commentaries and translations of the ode written in Turkish. And then the comparative text of the poetical translation, written by Salâhaddîn-i Uşşâkî, of the ode was prepared by being benefited from its six copies found in libraries.

Key Words: Ibn Nahvi, al-Qasidah al-Munfarijah, Salâhaddîn Uşşakî, Classic Turkish Literature.

** Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (yasef_yildirim@hotmail.com).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

A. İbnü'n-Nahvî ve Kasîde-i Münferice'si

Asıl adı Ebü'l-Fazl Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî'dir. 433/1041 yılında Tunus'un Tevzer kasabasında doğdu. Daha çok nahiv dersleri verdiği için İbnü'n-Nahvî künyesiyle tanındı. Eğitimine Tevzer'de başladı, ardından Kayveran'a giderek çeşitli hocaların derslerine katılmak suretiyle orada tahsilini tamamladı. Öğrenimini tamamladıktan sonra Tunus'ta dersler vermeye başladı. Bir süre Benî Hammâd Kalesi'nde kalan İbnü'n-Nahvî, ardından Sicilmâse'ye ve Fas'a gitti. Bu şehirlerde dayanamayıp tekrar Benî Hammâd Kalesi'ne geri döndü. Hac farizasını yapmak üzere buradan ayrıldı. Uzun süren hac seyahatinden sonra Benî Hammâd Kalesi'ne geri döndü ve burada vefat etti. Kaynakların çoğuna göre 513/1119 yılında vefat etti. Şiirlerinden, hac dönüşü bir müddet Mısır'da kaldığı anlaşılmaktadır.¹

İbnü'n-Nahvî, hayatı boyunca kendisini ilme ve ders okutmaya vermiş, derslerinde özellikle nahiv okutmuş bir âlimdir. Okuttuğu derslerin karşılığında hiçbir ücret talep etmemiştir. Geçimini Tevzer'deki bir çiftliğin geliriyle sürdürmüştür. Şöhretini daha çok taklitten uzak olan fakihliğinden ve ictihada meylinden almaktadır. O yaşamında hep zühd yolunu tutmuş, bu yüzden de bazı kaynaklarda mutasavvıf biri olarak anılmıştır.² Tasavvufî görüşleri ve kendisine nisbet edilen bazı kerametler, kendisi de bir mutasavvıf olan İbn Hirzihim tarafından nakledilmektedir.³ İbn Hirzihim'in naklettiğine göre İbnü'n-Nahvî, Gazzâlî'ye ve onun eserlerine son derece bağlı birisiydi. Hatta Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* otuz eşit parçaya böldüğü ve Ramazan ayında her gün bir parçasını okumak suretiyle hatmettiği nakledilmektedir.⁴

İbnü'n-Nahvî, Allah'a teslimiyeti dile getirdiği ve sıkıntılı insanların virdi haline gelen *el-Kasîdetü'l-Münferice* adlı manzumesini rivayete göre, kendisi Tevzer dışında iken malının eşkiyalar tarafından gaspedildiğini duyması üzerine nazmetmiştir.⁵*el-Ferec (el-Fütûh) ba'de's-ş-şidde,*

¹ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hasen Saferî-i Nâdirî, "İbn Nahvî", *DMBİ*, V, Tehran 1376, s. 43; İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, "İbnü'n-Nahvî", *DİA*, İstanbul: 2000, XXI, s. 163-164; Hüseyin Elmalı, "İbnü'n-Nahvî, el-Kasidetü'l-Münferice'si ve Tercümesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, XVI, s. 37-41.

² Hasen Saferî-i Nâdirî, *agm.*, s. 43.

³ İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, *agm.*, s. 163.

⁴ İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, *agm.*, s. 163.

⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, s. 1346.

Ümmü'l-ferec, el-Fütûh, el-Münferice isimleriyle de bilinen kasidenin ismi-i a'zamı içerdiğine, dolayısıyla kasideyi dua olarak okuyan kişinin duasının kabul olacağına inanılmaktadır.⁶ Bazı dua mecmualarına da girmiş olan kaside, bu hususiyetlerine binaen İslam edebiyatlarında, özellikle tasavvufî çevrelerde büyük bir üne kavuşmuştur. Kaside, şiirde çok az kullanılan Mütedârik (Habeb) bahriyle yazılmıştır. Bu bahir *fe'ilün* tef'ilesinin her beyitte sekiz kere tekrar edilmesiyle oluşmaktadır. Kaside toplam kırk beyitten oluşmaktadır. Ancak bazı şerh ve tercümelerde bu sayının elliye kadar çıktığı görülmektedir. İsmâil Ankaravî'nin *Hikemü'l-münderice fi şerhi'l-Münferice* adlı eserinde, aslında kırk beyitten kasidenin başına hamd u senâ ile alakalı, sonuna ise Hz. Peygamber'in âl ve ashâbının medhine dair birkaç beyit ilhâk edildiği belirtilmiş ve sonradan eklenen bu beyitler teberrüken eserin sonunda verilmiştir.⁷

Kasîde, Arapça ve Farsça şerhleriyle beraber birçok kez basılmış (İstanbul 1290, 1302; Bombay 1299; Bulak 1303; İskenderiye 1304), üzerinde tercüme, şerh ve tahmis türü çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları neşredilmiştir.⁸

Kasîde-i Münferice dışında *el-Vasıyye* adlı bir risalesiyle *ed-Dibâcetü'l-müneşşer ve'l-minhâci'l-mu'aşşer* adlı manzumesi de bulunan İbnü'n-Nahvî'nin kaynaklarda şiirlerinden bazı beyitlere de rastlanmaktadır.⁹

B. Kasîde-i Münferice'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri

Kasîde-i Münferice Türk şair ve müellifleri tarafından da yakından tanınan ve üzerinde birçok Türkçe tercüme, şerh ve tahmis türü çalışmanın yapıldığı bir manzumedir. Yapılan bu çalışmalardan, müellifi bilinenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İsmail Rusûhî Ankaravî (ö.1041/1631):*el-Hikemü'l-münderice fi şerhi'l-Münferice* adlı eser bu alanda en çok bilinen Türkçe şerh çalışmasıdır. Ankaravî mukaddimede sözkonusu kasideyi vird-i

⁶ Hüseyin Elmalı, *agm.*, s. 41-42.

⁷ İsmâil Ankaravî, *Hikemü'l-münderice fi şerhi'l-Münferice*, İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327, s. 118.

⁸ İlgili Arapça ve Farsça çalışmalar için bkz. Hüseyin Elmalı, *age.*, s. 45-50.

⁹ İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, *agm.*, s. 164.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

zebân edinen bazı arkadaşlarının ricası üzerine böyle bir şerh yazdığını belirtmektedir. Şârih, *Kasîde-i Münferice*'yi kırk beyit olarak şerh etmiş; ancak kasideye sonradan ilhâk edilen beyitleri de eserin sonunda sıralamıştır. 1327/1909 yılında İstanbul'da basılmıştır.¹⁰

2. *Hüseyin Efendi*: Şârihin kimliği konusunda herhangi bir bilgiye bilgiye sahip değiliz. Eserini Hâfız Ahmed Paşa (ö.1042/1632)'nin isteğiyle 1020/1611'de tamamlayarak paşaya takdim etmiştir. Mukaddimedede İbnü'n-Nahvî'nin hayatı ve *Münferice Kasidesi*'nin faziletleri hakkında da bazı bilgilere yer verilmiştir. Şârih her beyti "el-Luga", "el-İ'râb" "el-Ma'nâ" başlıkları altında yorumlamıştır. Eserde, kaside kırk beyit olarak şerh edilmiştir. Eserin sonunda Şâfiî fakîhlerinden İmâm Takiyüddîn es-Sübkî'ye nisbet edilen, Allah'ın, tahâret-i kâmileden sonra hiç kimseyle konuşmadan kasideyi kırk bir kez okuyan kişinin hâcetine cevap vereceğine dair rivayete de yer verilmiştir. Şerhin kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.¹¹

3. *Ahmed Efendi*: Şârihin kim olduğuna dair bilgiye ulaşamamıştır. Arapça mukaddimedede eserin Musahip Mustafa Paşa'ya takdim edildiği belirtilmektedir. 1093/1682'de kaleme alınan eser, kasidenin muhtasar bir şerhi niteliğindedir.¹²

4. *Derviş Hüseyin Konevî*: Müellif hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Ferağ kaydından müellifin Mevlevî bir derviş olduğu, Bâb-ı Cedîd Hankâhı'nda münzevi bir hayat yaşadığı ve şerhini 1209/1794'te tamamladığı anlaşılmaktadır.¹³ Eser uzun bir mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddime Arapça ve Farsça tamlamalarıyla ve külfetli bir üslûpla yazılmıştır. Kasidenin her beyti "el-Luga", "el-İ'râb" ve "el-Ma'enâ" başlıkları altında şerh edilmiştir. Şerhte, *Münferice Kasidesi*'ne sonradan eklenen iki beytin daha şerhi yapılmıştır.

5. *Es'ad Erbilî* (ö. 1336/1918): Nakşî-Hâlidî şeyhi olan Es'ad Erbilî, tercümesinin başında eseri Arapçaya âşinâ olmayanlar için yazdığını belirtmektedir. Eser hamdele ve salvele bölümlerinin de bulunduğu kısa

¹⁰ İsmâil Ankaravî, *age.*, İstanbul 1327.

¹¹ Eserin birkaç nüshası için bkz. *Şerhu'l-Kasideti'l-Münferice*, Nuruosmaniye, nr. 4038; *Kasîde-i Münferice Şerhi*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, nr. 1402-001; *Şerhu Kasideti'l-Münferice*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, nr. 7783.

¹² Ahmed Efendi, *Kasîde-i Münferice Tercümesi*, Süleymaniye, Kasidecizade, nr. 105.

¹³ Derviş Hüseyin Konevî, *Şerh-i Kasîde-i Münferice*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 623, vr. 236b-258b.

bir mukaddime ile başlamaktadır. Tercümede beyitlerde geçen kelimelerin anlamları verildikten sonra beytin genel tercümesi yapılmıştır. Eser *Tercüme-i Kasîde-i Münferice* adıyla 1311/1893'te basılmıştır.¹⁴

6. *Cebbârzâde Ârif Bey* (ö. 1339/1920): Şârih, Şa'bâniyye Ticânîyye şubesi muhiplerindedir.¹⁵ Eserinin adı *Celb-i Sürûr Selb-i Kûdûr*'dur. Mukaddimede İbnü'n-Nahvî'nin biyografisine ve bazı metlerine de yer verilmiştir. Eserin elde mevcut olan nüshası eksik içerisinde kasidenin yalnızca ilk beytinin şerhi bulunmaktadır.¹⁶

7. *Kemâleddîn Harpûtî: Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Çe Şerhidir* adındaki eser, Abdülhâmid Harpûtî'nin *Münferice Kasidesi*'ne yazdığı tahmisle oğlu Kemâleddin Harpûtî'nin bu tahmise yazdığı şerhten oluşmaktadır. Eserin başında İbnülemîn Mahmûd Kemâl'in takrîzi bulunmaktadır. Kemâleddîn Harpûtî eserin mukaddimesinde, babasının kasideye yazdığı tahminin büyük bir hizmet olduğunu; ancak kasidenin ve kasideye yazılan Arapça tahminin anlaşılması için de bir şerhe ihtiyaç duyulduğunu ve bu yüzden böyle bir eser kaleme aldığını belirtir. Eser 1317/1899'da basılmıştır.¹⁷

8. *Vildân Fâik* (ö. 1343/1924): Son dönem Osmanlı âlimi ve huzur dersleri mukarriri olan şârih,¹⁸ eserinin "sebeb-i tahrîr" bölümünde İsmâil Ankaravî'nin matbu olarak basılan şerhindeki mürettip hatalarını tashih ettiğini, ardından sözkonusu şerhteki lügat ve nahve ait gereksiz bilgilerin atılarak beytin genel anlamını vermeye yönelik bir şerh hazırladığını belirtmiştir.¹⁹

Yukarıda zikredilen isimler, sözkonusu kaside üzerinde tercüme, şerh ve tahmis yazan müelliflerden sadece bir kısmı olup

¹⁴ Es'ad Erbilî, *Tercüme-i Kasîde-i Münferice*, 1311; Ercan Alkan, "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri", *Tasavvuf Dergisi*, 2012, XXX, s. 151-172.

¹⁵ Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yay., 2011, IV, s. 212-216.

¹⁶ Cebbârzâde Ârif Bey, *Celb-i Sürûr Selb-i Kûdûr*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No. 1525.

¹⁷ Kemâleddîn Harpûtî, *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Berâber Türkçe Şerhidir*, Elazığ: Ma'mûretü'l-Azîz Vilâyeti Matbaası, 1317.

¹⁸ Şârihin hayatı ve eserleri için bkz. Arzu Göldöşüren, "Vildân Fâik Efendi", *DİA*, İstanbul: İstanbul 2013, XLIII, s.108-109.

¹⁹ Vildân Fâik Efendi, *Kasîde-i Münferice Şerhi*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, No. 107.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

bunlar dışında yazma eser kütüphanelerinde müellifi bilinmeyen daha birçok şerh, tercüme ve tahmis bulunmaktadır.²⁰

C. Salâhî-i Uşşâkî ve Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi

1.Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Abdullah Salâhaddin, mahlası Salâhî'dir. 1117/1705'de 1117/1705'de bugün Yunanistan sınırları içinde kalan Kesriye'de (Kastorya) doğdu. Tahsiline memleketinde başladı. Ardından yirmi yaş- mi yaşlarında iken babasından devraldığı kâtiplik mesleğini sürdürmek dürmek ve öğrenimine devam etmek için İstanbul'a gitti. Burada tahsilini tamamladıktan sonra devlet hizmetine giren Salâhî başta Hekimoğlu Ali Paşa olmak üzere birçok önemli devlet adamının yanında yanında görevlerde bulundu. 1153/1740 tarihinde Mısır'a vali olarak görevlendirilen Hekimoğlu Ali Paşa'yla birlikte Kâhire'ye giden Salâhî, burada Halvetî Şeyhi Şemseddin Muhammed el-Hıfî ile tanıştı. Paşa ile çıktığı bir Edirne seyahati sırasında görüştüğü Halvetî-Uşşâkî şeyhi Cemâleddin Uşşâkî'ye intisâp ederek devlet hizmetindeki görevinden ayrıldı. Bir süre Savaklardaki Hirâmî Ahmed Paşa Tekkesi'nde kaldı. Ardından Fâtih'teki Tâhir Ağa Dergâhı'nda şeyh olarak görevlendirildi. Tâhir Ağa Tekkesi'nin 1197/1783'deki Tüfekhâne yangınında yanması üzerine şeyhi ve aynı zamanda kayınpederi Cemâleddin Uşşâkî'nin Savaklardaki dergâhına taşınan Salâhî, burada 29 Muharrem 1197/4 Ocak 1783'de vefat etti. Cenazesi uzun yıllar şeyhlik yaptığı Tâhir Ağa Tekkesi'nin hazînesine defnedildi. Salâhî'nin telif, tercüme ve şerh olmak üzere yüze yakın eseri bulunmaktadır.²¹

2.Kasîde-i Münferice Tercümesi

Tercümenin ne zaman yazıldığı bilinmemektedir. Salâhî, aslında kırk beyitten oluşan *Münferice Kasidesi*'ni, başkaları tarafından sonradan

²⁰ Müellifi bilinmeyen bir şerh için bkz. *Şerh-i Kasîde-i Münferice*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No. 1648; müellifi bilinmeyen Türkçe bir tahmis için bkz. *TahmîsuKasîdeti'l-Münferice*, Milli Kütüphane, No. A4753.

²¹ Salâhî-i Uşşâkî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yay., 2011, IV, s. 429-444; Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1998; A.g.Mlf., "Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla'u'l-Fecr'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, XXXII, s. 132-133; Semih Ceyhan, "Salâhî Efendi", *DİA*, İstanbul: 2009, XXXVI, s. 17-19.

yazılan üç beyit daha ekleyerek toplam kırk üç beyit olarak tercüme etmiştir. Tercüme kaside nazım şekliyle ve aruzun "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" kalıbıyla yazılmıştır. Hemen her beyitte imâle yapıldığı görülmekle birlikte genel olarak aruzun başarılı olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

Salâhî'nin *Kasîde-i Münferice Tercümesi*'nin tespit edilen altı nüshasından dördünde mukaddime bölümü vardır. Bu nüshalarda NO ile NU ve L ile V'dekiler aynı olmak üzere iki farklı mukaddime bulunmaktadır. Ancak NO ve NU nüshalarındaki mukaddime bölümünün Dervîş Hüseyin Konevî tarafından 1209/1794'de kaleme alınan şerhin mukaddimesiyle aynı olması bu bölümün sonradan tercümeyle eklendiği ihtimalini akla getirmektedir. Diğer yandan sözkonusu nüshalardaki mukaddimenin sonunda "Kasîde-i mezkûreye lisân-ı Türkî ile ma'ânî-i lugati mübeyyen ve keşf-i î'râb ve îzâh-ı ma'ânî-i ebyâtını mütazammın te'lîfini irâde ve iltimâs buyurdıklarına binâen..." ifadelerinin bulunması da bu durumu desteklemektedir. Zira yukarıda verilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere mukaddimenin bir tercüme mukaddimesi olmaktan ziyade şerh mukaddimesi olması daha muhtemeldir. Mukaddimeler, aşağıda tercüme metni verilirken bu ihtimaller göz önüne alınarak Nihâyetbâlyazında bulunan mukaddime, klasik eserlerde görüldüğü gibi konuya uygun olan hamdele ve salvele bölümleriyle başlamaktadır. Daha sonra kaside müellifinin kimliği ve hayatı hakkında bilgilere yer verilmektedir. İbnü'n-Nahvî'nin ilim ve amel noktasında İmam Gazzâlî mesâbesinde bulunduğu, güzel ahlak sahibi ve kerâmet ehli bir zat olduğu vurgulanmaktadır. Bunun yanında kasidenin ism-i azamı içerdiği ve dolayısıyla dua gibi okunabildiği belirtilmektedir. Hatta Takîyüddîn es-Sebkî'nin, kendisine bir şiddet isabet ettiğinde bu kasideyi okuduğuna ve hemen ferahlığa kavuştuğuna dair olan rivayete de yer verilmektedir. V ve L nüshalarındaki mukaddime de yine hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Bu mukaddimede İbnü'n-Nahvî'nin, kasideyi malının zalimler tarafından gasp edildiğini duyması üzerine yazdığına dair rivayete yer verilmektedir. Kasidenin dua olarak okunduğunda mutlaka kabul olduğunun da tekrar edildiği mukaddimede özellikle kasideyi tahâret-i kalb ile kırk bir kere okuyan

kişinin zalimin zulmünden kurtulacağına ilişkin bir inancın olduğu belirtilmektedir.

Besmele ile başlanan tercüme bölümünde önce kasidenin Arapça metni verilmiş, ardından her beytin altında kasidenin Türkçe tercümesi yapılmıştır. Salâhî-i Uşşâkî *Kasîde-i Münferice* tercümesini, kelime kelime olmamakla birlikte aslına uygun olarak yapmıştır.

Kasîde-i Münferice Tercümesi'nin Nüshaları:

Salâhî'nin birçok eseri gibi *Kasîde-i Münferice Tercümesi* de basılmamıştır. Burada Türkiye kütüphanelerinde yapılan araştırmalar neticesinde tespit edilen nüshalar tanıtılacak, ardından karşılaştırmalı metin verilecektir.

1. İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K1095, vr. 41^b-46^b (B).

Tercüme, mecmuanın 7. risalesidir. Mecmuada; *Mecmuatü'l-Fevâid* adıyla kayıtlı muhtelif bilgilerin bulunduğu bir risale, Aliyyü'l-Kârî'nin *Fethu'l-esmâ fi-şerhi's-semâ* adlı risalesi, İmâm Busîrî'nin, Ka'b b. Zühre'nin "lâm" redifli kasidesine nazire olarak yazdığı *Zuhru'l-mead 'alâ vezni Bânet Suâd* adlı kasidesinin ve *Kasîdetü'l-Mudariyye*'nin Arapça metinleri, *Kasîde-i Bürde*'nin şârihi bilinmeyen Arapça bir şerhi, *Kasîde-i Tantaraniyye*'nin yine müellifi bilinmeyen manzum bir tercümesi, İbnü'l-Verdî'nin *Nasîhatü'l-ihvân* adıyla meşhur olan *Lâmiyye* kasidesine Murâdî mahlaslı birisi tarafından yazılan tahmis, Abdülkadîr Geylânî'nin *Kasîdetü'l-Yâiyye*'si, Ka'b b. Zühre'nin *Kasîdetü't-Tâliyye*'si, Kemalpaşazade'nin *Risâletü'l-vücûd* adlı küçük bir risalesi de bulunmaktadır.

Tercüme, kütüphane kaydında *Tercüme-i Kasîdetü'l-Münferice* adıyla geçmektedir. Yine kayıta mütercimim belli olmadığı belirtilmektedir. Nüshanın müstensihisi bilinmemektedir. Tercüme kırmızı bir cetvel içinde Arapça asıl metin ile birlikte bulunmaktadır. Arapça metin kırmızı mürekkeple, tercüme ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Harekeli nesih yazıyla ve 12 satır halinde yazılmış olup toplam altı varaktan oluşmaktadır. Nüshada kasidenin, sonradan eklenen bir beyitle birlikte kırk beytinin tercümesine yer verilmiştir. Kasideye sonradan eklendiği bilinen و إِذَا بَكَ إِشْتَدَّيْ أَرْمَةٌ تَنْفَرُجُ beytinin altında ise muhtemelen müstensihe ait olan "Bin iki yüz on üçünde oldı mahtûmunla/ *Tercüme-i Münferice* virdi bize zahmeti" beyti bulunmaktadır. Buradan tercüme nüshasının

1209/1794'de tamamlandığı düşünülebilir. Bu beyit karşılaştırmalı metinde gösterilmemiştir.

Nüsha karşılaştırmalı metinde (B) harfi ile gösterilmiştir.

2. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No. 263, vr. 1^b-2^a (OE).

Münferice tercümesi, toplam 115 varaktan oluşan mecmuanın ilk şiiridir. Tercümenin başında "Tercüme-i Kasîde-i Münferice li-Salâhaddîn-i Uşşâkî -kaddese sırruhu'l-bâkî-" başlığı bulunmaktadır. Mecmuada Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin divan nüshası, Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı na'tler, tahmisleri ve din büyükleri için kaleme aldığı kasideleri de bulunmaktadır. Ketebe kaydından nüshanın, Nazillili Seyyid Mehmed Fahreddîn Himmetî diye birisi tarafından 1317/1899 senesinde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Nüshada kasidenin, sonradan eklenen bir beyitle birlikte kırk beytinin tercümesine yer verilmiştir.

Nüsha 230x175, 160x120 mm. ebadında ve 21 satırlı olup güzel ve okunaklı bir rik'ayla yazılmıştır.

Karşılaştırmalı metinde (OE) harfiyle gösterilmiştir.

3. Kütahya Vahidpaşa İl Halk Ktp., No. Va 1350, vr. 1^b-5^a (V).

Eser 11 varaklık küçük bir mecmuanın ilk risalesidir. Mecmuada muhtelif Arapça dualar ve kime ait oldukları bilinmeyen şiirler de bulunmaktadır. Kasîde-i Münferice tercümesinin bulunduğu bölüm dışındaki sayfalar gelişigüzel olup düzensizdir. Tercüme, kasidenin Arapça metni ile birlikte bulunmaktadır. Arapça'da siyah mürekkep tercümede ise kırmızı mürekkep kullanılmıştır.

Tercüme nüshasında, klasik eserlerde görülen an'aneye uygun olarak hamdele ve salvele bölümlerinin bulunduğu kısa bir mukaddime bulunmaktadır. Mukaddimedede şairin ismine, kasidenin nazm edilme sebebine, İbnü'n-Nahvî'nin vefat tarihine ve kasidenin ism-i a'zamı muhtevî olduğu için dua gibi okunabilmesine dair bilgiler bulunmaktadır. Burada da kasidenin kırk bir beytinin tercümesi bulunmaktadır.

Nüsha 65x100, 110x165 ölçülerinde olup 11 satır halinde ta'lik yazıyla yazılmıştır. Karşılaştırmalı metinde (V) harfi ile gösterilmiştir.

4. Süleymaniye Ktp., Laleli, No. 3733-001, vr. 1^b-3^a (L).

Tercüme, içerisinde Dâvûd-ı Kayserî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye'si*, Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Duai'l-Kunut'u*, *Kasîde-i Bânet Suâd*, Alâüddîn el-Bihîştî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tantaraniyye'si*, İmâm Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-Veled'i*, Ahmed Rıdvân'ın *Tercüme-i Kasîdetü'l-Bürde'si* vb. risalelerin de bulunduğu bir mecmuanın ilk risalesidir.

Nüshada kasidenin beyit sayısı kırktır. Ancak kasidenin son iki beytinin Arapçaları yazılmasına rağmen tercümesi eksik bırakılmıştır. Tercümenin mukaddime kısmı V nüshasıyla aynıdır.

Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Nüsha bozuk bir ta'lik yazıyla ve değişik satırla yazılmış olup 200x126,177x100 mm. ebadındadır.

Nüsha karşılaştırmalı metinde (L) harfi ile gösterilmiştir.

5. Nuruosmaniye Ktp., No. 2872-008, vr. 72^a-79^b (NO)

Eser mecmuanın sekizinci risalesidir. Mecmuada *Tercüme-i Esmâ-i Hüsnâ*, *Tercüme-i Kasîde-i İstigfâriyye*, Zülüflü Mustafa Teberdâr Efendi'nin *Elfiyye kasidesi* ve *Tercümetü'l-Hilyeti'n-Nebî'si*, Ebu's-Sürûrî el-Bekrî'nin *Kasîde fî Na'ti'l-Cenne'si*, *Tercümetü'l-Kasîdeti Ene'l-Matlûbu Fetlûnî Tecidnî*, *Kasîde-i Emâlî Tercümesi* ve Veysicânî tarafından yapılan *Kasîde-i Tantaraniyye Tercümesi* de bulunmaktadır. Mecmuanın kim tarafından ve ne zaman yazıldığı bilinmemektedir.

Tercümede *Kasîde-i Münferice-i Revhânî* başlığı bulunmaktadır. Eser, muhtevaya uygun olan hamdele ve salvelenin de bulunduğu uzun bir mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddimede İbnü'n-Nahvî'nin ismi, künyesi, nisbesi ve *Münferice Kasidesi*'nin faziletleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Tercüme bir cetvel içinde Arapça aslı ile birlikte verilmiştir. Arapça Kırmızı mürekkeple, tercüme ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Sonradan eklenen üç beyitle birlikte kırk üç beytin tercümesi bulunmaktadır.

187x125, 139x80 mm. ebadında olan nüsha 13 satırlı olup harekeli nesihle yazılmıştır.

Karşılaştırmalı metinde (NO) harfleriyle gösterilmiştir.

6. Nuruosmaniye Ktp., No. 4906-011, vr. 70^a-75^a (NU).

Eser, 80 varaklık yeşil bez kaplı, şirazeli, miklebli, mukavva ciltlibir mecmuanın 11. risalesidir. Mecmuanın iç kapağında *Kasîdetü li-Ebi'l-Fazl Yûsuf et-Tevzerî* adıyla kayıtlıdır. Mecmua içerisinde *Şerh-i Esmâ'l-Hüsnâ*, *Şerh-i Hilyetü'n-Nebî*, *Tercüme-i Kasîde-i Bürde*, *Kasîde-i Emâlî Tercümesi* vb. risaleler de bulunmaktadır. Tercüme Arapça asıl metinle birlikte bulunup yazılar cetvel içine alınmıştır. Arapça metin kırmızı mürekkepli, tercüme kısmı ise siyah mürekkeplidir. Kaside kırk üç beyit olarak tercüme edilmiştir. Nüsha, karşılaştırmalı metinde (NU) harfleriyle gösterilmiştir.

D. Metin

Hamd-i nâ-mahdûd ol Hayy-i Vedûd ve Kayyûm-i vücûd olan Hazret-i Celâl-i ahadî dergâh-ı kudsî-penâha ki serâbistân-ı cân ve gülistân-ı cinânda hubûb-ı nesîm-i ta'lim ve cereyân-ı tesnîm-i ilhâm ve tefhîm gönce-i fu'âd-ı aşfiyâ-yı 'ibâdı gül-i sirâb gibi şükûfte ve büyâ ve gülberg-i zebân-ı insânı hedîr-i taqrîr-i esrâr-ı nihânı birle güyâ eyledi.²² Ve dürûd-ı nâ-ma' dūd ol şadr-ı şuffe-i vücûd ve bedr-i 'âlem-i şühûd olan cenâb-ı muqaddes Muhammedî bârgâh-ı risâlet-destgâhına ki aqtâr-ı şark ve ğarbı nūr-ı risâleti ile rûşen ve ercâ-i mülk ve melekûtî tenessüm-i

²² Bu mukaddime bölümü yalnızca NO ve Nu nüshalarında bulunmaktadır. V ve L nüshalarında bulunan mukaddime ise şöyledir: Hamd-i bi-hadd u şenâ-yı bi-'add ol Hayy u Kayyûm u Qâdir'e kim Habîb-i Aḥmed'i ve Resûl-i Muhammed'i ḥalk içinde işîfâ kıldı –Şalâvatullâhi 'aleyhi ve 'alâ âlihi ve şahbihi ve vereşchu min 'ulemâ'i ümmetihi-. Elsine-i 'ulemâda ve zümre-i şulehâda meşhûr olan *Kasîde-i Münferice* Ebi'l-Fazl Yûsuf Mağribî Hazretleri'nün –Kaddesallâhu sırrahu'l-'izze- bir inşasıdır. Du'a-i müstecâb. 'Âlim-i fâzil ve 'arif-i kâmindür. Şerrâh-ı kaşide niçe kerâmâtın zikr itmişlerdür. Bu kaşidenün nazmına şurûhda beyân olunan sebebi ba'zı zaleme hazret-i şeyḥuñ cefâsına müteşaddî olub emvâlini ğarete ve ḥasârete. Hazret-i şeyḥ bu kaşideyi şiddet hâlinde Hazret-i Ḥaḳḳ'dan istimdâd idüb nazm itmişdür. Ol zâlimler bir gice vâkı'asında şiddet görür kaşide okur bir elinde bir tizçe harbe duḥar, şeyḥe mâlin vir cefâ itme, yoḥsa seni katl iderîn. Ol zâlim uyanub şeyḥe i' tizâra gelüb şeyḥ kaşideyi inşâda iken tevbe idüb bu kaşideyi inşâ eder. Ba'zı meşâyih-i fużalâdan menkûldur; bu kaşidede ism-i a'zam mektûbdur, her kim du'â iderse müstecâbdur ve niçe 'ulemâ ḥîn-i şiddetde okuyub du'âları müstecâb olmuşdur. Ve ba'zı 'ulemâ-i 'izâmdan menkûldur ki bir kimse tahâret-i kalb ile kırk bir kerre okusa ḥâceti muḳzî ola, ḥuşûsan zaleme zulmin men' itmekde. Hazret-i şeyḥ diyâr-ı Mağrib'de hazret-i İmâm Gazzâlî Maşrîḳ'da fâzil u 'im ile meşhûr idi. İmâm Maşrîḳ'da vefât itdüğü vaḳt şeyḥ hazretleri Mağrib'de vefât itmişlerdür, hicretün beş yüz on üçüncü senesinde. Rıdvanullâhi Te'âlâ 'aleyhim cema'in.

nesim-i velâyeti ile gülşen eyledi. Ve revh u reyhân ve rahmet ve rıdvânı ol şâh-ı güzîn ve seyyidü'l-enbiyâ ve'l-mürselîn hazretinüñ âl u aşhâbı cenâb-ı celil-me'âblarına ki hamele-i 'arş-ı şer' -i mübîn ve naqale-i aşl u fer' -i 'ulüm-ı evvelîn ve âhirîndürler -Şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem ve 'aleyhim ecma'în ve 'alâ men tebi' ahum bi-ihsâni ilâ yevmi'd-dîn-

Ammâ ba'd işbu *Kaşide-i Münferice*-i mübâreke ki kıdve-i efâzıl-ı enâm mefhar-ı meşâyih-i kirâm Ebu'l-Faız İbnü'n-Nahvî dimekle mükennâ Yûsuf nâm imâm-ı hümmâm -A'lallâhu derecâtehü fî dâri's-selâm- hazretlerinin nazm-ı şerîfi ve kelâm-ı laţîfidür. Ol şol edib-i fâzıl ve mürşid-i kâmidür ki aşlı Tevzer nâm beldeden idi. Qal'a-i Hammâd'da tavaţţun idüb anda maḥalli maḥaţţ-ı rihâl-i efâzıl-ı ricâl oldu. Civâr-ı rahmet-i Rabb-i Müte'âl'a anda intikâl eyledi ki İmâm Gazzâlî daḥi anda intikâl eylemişlerdür –Revvaḥallâhu rûḥahumâ ve zâde fî a'lâ ğufra'l-cinâni fütûḥahumâ-. İbni Hammâd da –Raḥimehullâh- Şeyḫ İmâm Ebu'l-Faız İbnü'n-Nahvî bizim diyârimızda diyâr-ı 'Irâk'da İmâm Gazzâlî –Raḥimehu'llâh- meşâbesindedür, 'ilimde ve 'amelde dir idi. Ve şikât-ı 'ulemâ-i fûḥûlden maḥkî ve menkûl olan evşâf-ı 'aliyye ve aḥvâl-i seniyyesi imâm-ı 'âlim ve 'ilmi ile 'âmil mütekellim faşih fâzıl zâhirü'l-kerâmât ve bâhirü'l-kemâlât şâhib-i mekârimü'l-aḥlâk keşirü'l-merâhim ve'l-erfâk, efnân-ı fünûnda merd-i kâmil aşnâf-ı hünerde ferd-i fâzıl idi. Ve ḥikâye olunur ki Ḥicâz'a sefer müteveccih olduğda ehl-i beyti şüret-i ḥâllerinden şikâyet ve ğaybetde taḥammül yâ refâkatden bî-tâb ve tâkatliklerin izhâr ve ḥikâyet eylediler. Bir rik' a yazub bunı ḥıfz idüñ, didi ve gitti. Şeyḫ gerü gelince bir şaḥış hergün ehl-i beytine cemî' mâlzemelerin getirür idi. Şeyḫ geldikten sonra rik' aya nazar idüb bu kıt'a-i mübâreke-yi rik' ada yazılır gördiler. **Nazm:**

ان الذى وجهت وجهى له هو الذى خلفت فى اهلى

فانه ارفع منى بهم و فضله اوسع من فضلى

[Kendisine yüzümü çevirdiğime, ailemi emanet ettim. Şüphesiz ki O, benden sıkıntıyı kaldırdı ve O'nun lütfu benim lütfumdan daha geniştir.]

Her kaçan bir şey'e muhtâc olub ol şey' hâzır bulunmasa İmâm Gazzâlî İhyâ-i 'Ulûm'da zikr itdügi üzre Hâzret-i Hızır -'aleyhi's-selâm-dan me'sûr olan du'â-yı mübâreke okuyub hemân dem murâd muhaşşal ve şiddet ferce mübeddel ve zulmet ziyâyâ muhavvel olur idi. Du'â-yı şerîf budur: اللهم كما لطفت في عظمتك دون اللطفاء و علوت بعظمتك على العظماء وعلمت ما تحت ارضك كعلمك بما فوق عرشك و كانت وساوس الصدور عندك و علانية القول كالسرّ في علمك و انقاد كلّ شئ لعظمتك و خضع كلّ ذى سلطان لسلطانك و صار امر الدنيا و الاخرة بيدك اجعل لى من كل همّ امسيت فيه فرجا و مخرجا. اللهم ان عفوك عن ذنوبي و تجاوزك عن خطيئتي و سترك عن قبيح عملي اطمعني ان اسئلك مالا استوجبه مما قصرت فيه ادعوك امنا و اسئلك مستأنسا و انك لمحسن الیّ و انی لمسئ الی نفسی فیما بینی و بینک تتودد الیک بالنعم و اتیغض الیک بالمعاصی و لكن الثقة بفضلك حملتنی علی الجرأة علیک فجد بفضلك و احسانك علی انک انت التواب الرحیم.

'Ulemâ ve şulehâdan mu'teber ve mevşûkun bih, e'izzeden menkül ve mervîdür ki; bu kaşîde-i mübâreke ism-i a'zamı müstemildür. Hiç kes recâhat talebinde bu kaşîde-i mübâreke ile tevessül ve istişfâ eyledi, illâ isticâbet olundu. E'imme-i müctehidînden İmâm Taqiyüddin es-Sübki'nün -Raḥimehullâh- oğlu kâḍıyü'l-ḳudât Tâceddîn -Raḥimehullâh-: "Vâlidüm Taqiyüddîn -Revvaḥallâhu rûhahu-'ya bir şiddet işâbet eylese bu kaşîde-i mübârekeyi inşâd iderdi. Derḥâl şiddet ferce mübeddel olub dil-i maḥzûmı şâd ve bend-i ğamdan âzâd olurdu." Saltanat-ı İslâmiyye vüzerâ-yı 'âlî-re'y-i memâlik aralarından eyvân-ı devlet-i 'ulyâ ve dîvân-ı saltanat-ı kübrâda sinîn ve şühür-ı hıdemât-ı mefhûre ve mesâ'î-i meşküresi şudûr ve zühûr bulan şadr-ı hümâm dîvân-ı mısr-ı me'âlî ve bedr-i tamâm-ı âsumân-ı ma'ârif ve 'avâlî ki esbâb-ı devlet-i dâreynde ḥaṭṭ-ı evfer-i a'lâya nâ'il ve merâtib-i sa'âdet-neş'etinden rütbe-i pertev ve a'lâyı müstaḥil ve müstekmildür. Şavb-ı Cenâb-ı Rabbü'l-enâma incizâb-ı tâmdan nâşî ve likâ-yı ḥâzret-i melik-i 'allâma kemâl-i şevḳ ve heyâmdan ḥâşıl ve münşî aḥvâl-i 'aliyye ve eṭvâr-ı seniyyesine ḳulûb-ı ehl-i imân bî-iḥtiyâr mâ'il ve aşḥâb-ı 'ilm u 'irfân bilâ-şabr u ḳarâr 'âşık-ı şifte-dil olmuşlardur. Beyt:

من اورا چه گونه توام ستودن که من هر چه گویم وی افزون از آنست

[Ben O'nu nasıl övebilirim ki; ben ne desem O, ondan da üstündür.]

مدد الله تعالى ظلال دولته على مفارق احبائه المخلصين و حشره مع الصديقين والشهداء و الصالحين.

Çaşıde-i mezkûreye lisân-ı Türkî ile ma'ânî-i luğati mübeyyen ve keşf-i i' râb ve izâh-ı ma'ânî-i ebyâtını mütazammın te'lîfini irâde ve iltimâs buyurduklarına binâen mütevekkilen 'ala'l-melikü'l-'allâm is'âf-ı merâmları qarîn-i cedd ve ihtimâm kılınub bi-fazlı'llâhi'l-meliki'l-ekber ahsen-i vech üzere itmâmı müyesser ve me'mûl ve me'mûr olan şavır ve tarz üzere ihtimâmı muhaqqak ve muqarrer oldı. نفع الله بهذا الطالبين من كربوب. الدهر طراً أمين.

Bismillâhirrahmânirrahîm
fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilün

- 1 اشتدّي أزمة تنفرحي قد آذن ليلىك بالبلج
İrişe şadî saña müşted ola gam şiddeti
Gam şebi i' lām idüb gün gibi açar kürbeti
- 2 و ظلام الليل له سُرُجٌ حتى يغشاه أبو السُّرُجِ
Zulmetinde her şebüñ vardur niçe rüşen çerâğ
Maḥv ider leylüñ zulâmın nûr-ı şemsüñ celveti
- 3 و سحابُ الخيرِ لَهُ مطرٌ فإذا جاء الإبانُ تجي
Feyz-i Hâk'dan ebr-i ḥayruñ 'âkıbet bārânı var
Vaḳti vardur şabr kııl berķ gibi eyler sür' ati

1 iriše: irişse OE / saña müşed: meşakḳat OE / gam: gamuñ OE / ola: olan B; ol L.

2 zulmetinde: zulmetine L // leylüñ: lik OE / celveti: ḥalveti NU.

3 bārânı: bārân B / bārânı var: bārân olur V; var bārânı OE // vaḳti: vaḳt V, L / eyler: eyle OE.

- 4 و فَوَائِدُ مَوْلَانَا حُمْلٌ لَشُرُوحِ الْأَنْفُسِ وَالْمُهَجِّ
Vardur elţâf u 'aţâyâsı nihâyetsiz Hâk'uñ
Cân u dillerden açar feyz-i 'aţâsı miñneti
- 5 و لَهَا أَرْجٌ مُّحِيٍّ أَبَدًا فَاقْصِدْ مَحْيَا ذَاكَ الْأَرْجِ
Büy-ı elţâfi dem-â-dem mürde dil ihyâ ider
Nefha-i feyzine Hâk'uñ dilden eyle himmeti
- 6 فَلَرَبُّنَمَا فَاضَ الْمَحْيَا بِبُحُورِ الْمَوْجِ مِنَ اللَّحْجِ
Şabr ile bil teşne diller âb-ı hayvâna irer
Mevc-i elţâf-ı bihârından virür Hâk vüs'ati
- 7 وَالْخَلْقُ جَمِيعًا فِي يَدِهِ فَذَوُ سَعَةٍ وَذَوُ حَرَجٍ
Hâk-ı 'âlem kabza-i kudretde bî-çün u çerâ
Kimi dayk issi bu halkuñ ba'za virmiş vüs'ati
- 8 وَ نُزُولُهُمْ وَ طُلُوعُهُمْ فَإِلِ دَرْكٍ وَ عَلَى دَرَجٍ
Tâlib-i dünyâ olan derk-i tabî' atde esîr
Tâlib-i Mevlâ olan evc-i 'alâda tal'ati
- 9 وَ مَعَايِشُهُمْ وَ عَوَاقِبُهُمْ لَيْسَتْ فِي الْمَشْتِي عَلَى عَوَجٍ
Añlama güç dü-cihân hâlinde halkuñ hâlini
Herkesuñ ma'nide kârı muktezâ-yı fıtrâtı

4 elţâf u: elţâf-ı B, V, OE; elţâfi L / nihâyetsiz Hâk'uñ: bî-nihâyet hazretüñ OE // açar: siler OE.

5 büy-ı: bu OE / mürde: merd B / dil: dili NO / mürde dil: mürdeler L.

7 issi: ümmet V.

8 olan derk-i: olandur ger B / derk-i tabî' atde: derc-i mañabbetde V // 'alâda: 'ulâda NO, NU.

9 hâlinde: cümle V // kârı muktezâ-yı fıtrâtı: kâr-ı muktezîdur mühleti OE.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

- 10 حِكْمٌ نُسِجَتْ بِيَدِ حَكَمَتٍ ثَمَّ انْتَسَجَتْ بِالنُّسِجِ
Nesc ider hikmet kabâsın dest-i kudret hâkimi
Nesc-i naqşından muraşsa‘ cümle dâr-ı milketi
- 11 فَإِذَا اقْتَصَدَتْ ثَمَّ انْعَرَجَتْ فَبِمُقْتَصِدٍ وَتُمْعَرَجِ
Hikmetüñ ceryânı kaşd itse ya meyl itse eger
Kâşid u mâ'ille cârîdür ‘aceb Hağ hikmeti
- 12 شَهِدَتْ بِعَجَائِبِهَا حُجُجٌ قَامَتْ بِالْأَمْرِ عَلَى الْحُجَجِ
Hikmet-i Mevlâ'ya şâhiddür cihân bürhân heb
Hikmeti emriyle kâ'imdür ‘acâyib şan‘atı
- 13 وَرِضًا بِقِضَاءِ اللَّهِ حِجَى فَعَلَى مَرَكُوزِيَّتِهِ فُعِجْ
Hağ kaşâsına rızâ ‘aqluñ kemâlidür şehâ
Hağ rızâsı maṭlabuñ olsun aña kıl himmeti
- 14 وَإِذَا انْفَتَحَتْ أَبْوَابُ هُدَى فَاعْجَلْ لِخَزَائِنِهَا وَلِجِ
Hağ kaşâsına rızâ bâb-ı hidâyet fethidür
Gence gir kapu açılsa fevt kılma fırsatı
- 15 وَإِذَا حَاوَلْتَ نَهَايَتُهَا فَاحْذَرِ إِذْ ذَاكَ مِنَ الْعَرَجِ
Geçme tûruñ hikmet-i Hağğ'a nihâyet yoğimiş
Bu ‘areciden kıl hağzer yok bağr-i hikmet gâyeti

10 hâkimi: hâliyâ OE // naqşından: نَشِيدٌ ? V/ dâr-ı: dârı V.

11 ceryânı: ceryân V / eger: kimse V; kese L, OE, NO, NU // mâ'ille: mâ'il B; mâ'ile NO, NU / cârîdür: cârîdürür V.

12 hikmeti: hikmet-i OE.

13 -OE.

14 Hağ kaşâsına: çün kaşâsına V / kaşâsına: rızâsına NO, NU.

- 16 لتكون من السَّبَّاقِ إِذَا مَا جِئْتَ إِلَى تِلْكَ الْفُرْجِ
 ‘Arşa-i ‘irfâna sâbîk zümresinden olasin
 Gel gelürseñ göresin bu hâzret içre nuşreti
- 17 فِهِنَاكَ الْعَيْشُ وَبِهَجَّتُهُ فَلِمُبْتَهَجٍ وَمُنْتَهَجٍ
 ‘İş-i bâkî andadur meclâ-yı a‘lâ andadur
 Râh-ı Mevlâ oldur ol dil behceti cân vuşlatı
- 18 فَهَيْجِ الْأَعْمَالَ إِذَا رَكَدَتْ وَإِذَا مَا هَيْجَتْ إِذَا تَهَيْجِ
 Depret a‘mâlûñ kaçan teskîn iderse nefsi-dün
 Himmetüñ heycâmı virür kâr-ı hayra kuvveti
- 19 وَمَعَاصِي اللَّهِ سَمَّاجَتُهَا تَرْدَانُ لِذِي الْخُلُقِ السَّمِيحِ
 Hâkq’a ‘işyân eylemek tab‘uñla nefsiñ kubbıdır
 Olmasun gel kubbı-ı ‘işyân ile zâtuñ zîneti
- 20 وَإِطَاعَتِهِ وَصَبَّاحَتِهَا أَنْوَارُ صَبَّاحِ مُنْبَلِجِ
 Tâ‘at-i Hâk gün gibi eyler münevver zâtuñı
 Şubh-ı rüşen gibi envârı açar her zulmeti
- 21 مَنْ يَخْطُبُ حُورَ الْخُلْدِ بِهَا يَظْفَرُ بِالْحُورِ وَالْعُنُجِ
 Çeşm-i şehlâ-yı cinânı tâ‘at ile isteyen

15 ‘arecden: ‘urücdan L.

16 zümresinden: zümresinde V / olasin: olalı B // gel: ger NO, NU / nuşreti: nefreti L.

17 meclâ-yı: mücellâ-yı NO, NU / a‘lâ: ‘âlî OE // oldur: öldürür NO, NU / vuşlatı: nuşreti V.

18 nefsi-i: tab‘-ı B, L; dehr-i V; tabı-ı OE // hayra: hayrı V; hîze NU.

19 nefsiñ: zâtuñ B, V, NO // gel: küll NO / kubbı-ı: geç OE.

20 tâ‘at-i: tâ‘atüñ V; tâ‘ati NU / gibi: ile OE; -NU.

21 çeşm-i: çeşme-i B / şehlâ-yı: şehlâyı NU // hür-ı: hür u V.

Bulısar hüsn-i bedī' ile o hūr-ı cenneti

22 فَكُنِ الْمَرْضِيَّ لَهَا بَقِيَّةً تَرْضَاهُ عَدَاً وَتَكُونُ نَجِيَّةً

Sîretüñ taqvâ ile marzî olursa ger bugün
Hâk rızâsıyla yarın bulduñ necât u rahmeti

23 وَائْتِ الْقُرْآنَ بِقَلْبِ ذِي حَزْنٍ وَبَصَوْتٍ فِيهِ شَجِي

Süz u şevk ile gönülden kııl tilâvet dâ'imâ
Şûret u sîretde eyle hüzn ü havf u haşyeti

24 وَصَلَاةُ اللَّيْلِ مَسَاءَتُهَا فَادْهَبْ فِيهَا بِالْفَهْمِ وَجِي

Sâlik-i Hâk' a teheccüddür tilâvet menzili
Gün gibi bu burca vargil kıılma andan rişleti

25 وَتَأَمَّلْهَا وَمَعَانِيهَا تَأْتِي الْفِرْدَوْسَ وَتُفْتَرِحُ

Eyle âyâtüñ te'emmül ma'nisin tertîl idüb
Kııl teferrüc ravza-i a'lâ ile hem nüzheti

26 وَاشْرَبْ تَسْنِيمٍ مُّفَجَّرَهَا لَا مُمْتَرِجًا وَتُفْتَرِحُ

Nüş-ı tesnîm-i şarâbın menba'ından kııl müdâm
Geh şarâb-ı şâfiden iç geh şarâb-ı misketi

22 olursa: olsa V // Hâk rızâsıyla yarın bulduñ: bulduñ irte Hâk rızâsıyla NO, NU / necât u: necâti V.

23 süz u: süz-ı L, OE; sözi V / gönülden kııl tilâvet: tilâvet kııl gönülden OE // şûret u: şûret-i B; şavt u V / sîretde: sîretinde V.

24 sâlik-i: sâliki B // vargil: var gel B / andan: anda V.

25 ma'nisin: ya'ni sen B, L // a'lâ ile: a'lâya eyle B; a'lâyı eyle L / hem nüzheti: nüzheti V, L.

26 geh: gâh B; ki NO, NU // şâfiden: şâfiyi B, L; şâfi V, OE.

- 27 مَدِحَ الْعَقْلُ الْآتِيَهُ هُدًى وَ هَوَى الْمُتَوَلِّ عَنْهُ هُجًى
Ol 'aql memdüh olur rāh-ı hidāyet gösterür
Ol hevā mezmüm olur kıılır hüdādan nefreti
- 28 وَ كِتَابُ اللَّهِ رِيَاضَتُهُ لِعُقُولِ الْخَلْقِ بِمُنْدَرَجٍ
Haq kelāmı kuvvet-i cāndur añ'eyle i' tişām
Feyz-i rūhîdür 'uqūluñ şafveti hem rif' ati
- 29 وَ خِيَارُ الْخَلْقِ هُدَاؤُهُمْ وَ سِوَاهُمْ مِنْ هَمَجِ الْمَمَجِ
Nāsuñ ahyārı şerī' at rāhına rehber olur
Ġayrısı şol peşşelerdür sîre yoqdur tākati
- 30 فَإِذَا كُنْتَ الْمَقْدَامَ فَلَا تَجْزَعُ فِي الْحَرْبِ مِنَ الرَّهَجِ
Merd-i meydān iseñ ey dil ceng deminde şābir ol
Ġarb ġubārından ceze' kıılma geçürme nevbeti
- 31 وَ إِذَا أَبْصَرْتَ مَنَارَ هُدًى فَاطَّهَرْ فَرْدًا فَوْقَ النَّبَجِ
Burd-ı meclā-yı hidāyet keşf olursa çeşmüñe
Maqşad-ı yektāyı gözle rif' at üzre ħazreti
- 32 وَ إِذَا اشْتَأَقْتَ نَفْسٌ وَحَدَّتْ أَلَمًا بِالشَّوْقِ الْمُعْتَلِجِ
Dil belāya mübtelā müştāk olursa ħazrete

27 ol 'aql memdüh: ol ki memdüh 'aql OE / gösterür: göstere B, V, L, OE // kıılır: kııla V, L, OE, NO, NU / hüdādan: Ġudā'dan V; hevādan L, NO, NU.

28 rūhîdür: evhādur NO, NU // şafveti: şafvet u NO, NU.

29 ahyārı: aġbārı OE // peşşelerdür: pişşelerdür B; پهسه لرده ? OE / sîre: seyre B / tākati: tāk'ati B, V.

30 V'de 32. beytin tercümesi yazılmış.

31 deminde: demidür OE // ġubārından: 'ibādetdür OE.

31 gözle: gözler V.

32 mübtelā: -L // varın: varuñ OE.

Hâşılı varın yaķar cümle bu Őevkuñ Şiddeti

- 33 و تَنَآيَا الْحَسَنَا ضَاحِكَةً ۖ وَ تَمَامُ الضَّحْكَ عَلَى الْفَلَجِ
Eyler ol hüsñā dehānı ğoncesinden ğandeler
Ħoķķa-i la' lın açar cānlar nişārı kıymeti
- 34 و غِيَابُ الْأَسْرَارِ اجْتَمَعَتْ ۖ بِأَمَانَتِهَا تَحْتَ الشَّرْحِ
Cāmedān esrārı cem' itdi emānet gencini
Kenz-i maĥfı genc cümle zāt-ı yektā ğil' ati
- 35 و الرَّفِيقُ يَدُومُ لِصَاحِبِهِ ۖ وَ الْخِرْقُ يُصِيرُ إِلَى الْمَرْجِ
Rıfķ ile dā'im olur seyr ü süluki sālİKüñ
Ħarķ u ta' cıl ile hâşıldur aña dil ķasveti
- 36 صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَى الْمَهْدِيِّ ۖ الْهَادِي النَّاسِ إِلَى النَّهْجِ
Ħaķ Őalātı merkez-i ehl-i hidāyet rüĥına
Raĥmeten li'l-ālemındür cümle ğalka da' veti
- 37 و أَبِي بَكْرٍ فِي سِيرَتِهِ ۖ وَ لِسَانٍ مَقَالَتِهِ اللَّهْجِ
Yār-ı ğārı sīretinde Ħazret-i ŐıddİK'a hem
Mu' ciz-i ehl-i Őadākatdür muķaddem Őohbeti

33 hüsñā: hüsñ-i OE / hüsñā dehānı: hüsñā da bāķi NO // la' leyn: la' lın L, NO, NU.

34 cāmedān: cāmeden B / esrārı: esrār V // genc: genci NO, NU.

35 seyr ü: seyr-i OE, NO, NU / süluki: sülük-i L // ğarķ u: ğarķ-ı B, OE; ğarf-ı L / hâşıldur aña dil: Őaldurur aña V.

36 Őalātı merkez-i: Őalāt merkezi V; Őalātı merkezi L / rüĥına: ravzāsı OE // ğalka: ğalkuñ V; ğalk: OE.

37 ğārı: ğāra B, L, OE; ğār V // mu' ciz-i: meĥar-ı V, L, NO, NU.

- 38 و أَيِّ حَفْصٍ وَ كَرَامَتِهِ فِي قِصَّةِ سَارِيَةِ الْخَلَجِ
Mefhar-ı erbâb-ı 'izzet Hazret-i Fârûk'a hem
El-cebel yâ sâriye oldı kerâmet şöhreti
- 39 وَ أَيِّ عَمْرٍو ذِي النَّوْرِينِ الْمُسْتَحْيِ الْمُسْتَحْيِ الْبِهَجِ
Câmi'-i Qur'an olan ol şem'-i Zinnürey'n'e hem
Zî-ğayâ olan şehidüñ rûz-ı rüşen behceti
- 40 وَ أَيِّ حَسَنِ فِي الْعِلْمِ إِذَا وَافَى بِسَحَابِهِ الْخَلَجِ
Bâb-ı 'ilm-i Muştafâ'ya dâ'imâ Hağ'dan selâm
İre feyz ile vefâ kıldıkca bağr-i hikmeti
- 41 وَ صَحَابَتِهِ وَ قَرَابَتِهِ وَ قُفَاتُ الْأَثْرِ بِلَا عَوَجِ
Âl ü aşhâba şalât-ı Hağ'dan olsun dâ'imâ
Her biri nûr-ı hidâyet necm-i neyyir tal'ati
- 42 وَ عَلَى السَّيِّطِينَ وَ أُمَّهَمَا وَ جَمِيعِ الْآلِ مُنْدَرِجِ
ÇıZı oğullarına vü kızlarına da selâm
Hem daği âline olsun anlaruñ var rütbeti

38 mefhar-ı: mefharı L / 'izzet: ğayret B, V, L, OE // sâriye: bariye NO, NU.

39 câmi'-i Qur'an: câmi' u'l-Qur'an OE / Zinnürey'n'e: Zî-nürey'n'e B; Zinnürey'n V.

L'de Arapça asıl metin olduğı halde altına tercümesi yazılmamış.

40 ire: Ebü V.

L'de Arapça asıl metin olduğı halde altına tercümesi yazılmamış.

41 -L,

Daği hem ğayşım [u] kavm aşhâbına olsun selâm/Ümmete gösterdi yıldızlar gibi anlar şir'ati NO, NU.

âl ü aşhâba: âl ü şahbına B, OE / şalât-ı: şalâtı B, V.

42 -B, V, L, OE.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Ol Muhammed āl u aşhāb hürmetiçün yâ İlâh
Tîz irişdür bize luţfuñdan ferehla nuşreti

Kaynakça

- Akkuş, Mehmet, “Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla'ı'l-Fecr'i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, XXXII, s. 132-133.
- Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1998.
- Alkan, Ercan, “Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri”, *Tasavvuf Dergisi*, İstanbul: 2012, XXX, s. 151-172.
- Ceyhan, Semih, “Salâhî Efendi”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, s. 17-19.
- Durmuş, İsmail -Hüseyin Elmalı, “İbnü'n-Nahvî”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 163-164.
- Elmalı, Hüseyin, “İbnu'n-Nahvî, el-Kasidetü'l-Münferice'si ve Tercümesi” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir: 2002, XVI, s. 37-41.
- Göldöşüren, Arzu, “Vildan Fâik Efendi”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, s.108-109.
- Hasen Saferî-i Nâdirî, “İbn Nahvî”, *DMBİ*, Tehran 1376, V, s. 43.
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, IV,haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yay. 2011.
- İsmâil Ankaravî, *Hikemü'l-münderice fi şerhi'l-Münferice*, İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327.
- Kemâleddîn Harpûtî, *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Berâber Türkçe Şerhidir*, Elazığ: Ma'mûretü'l-Azîz Vilâyeti Matbaası, 1317.

43 -B, V, L, OE.

V'de Arapça asıl metin olduğu halde altına tercümesi yazılmamış.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

MUHAMMED B. ABDÜLVEHHÂB'IN TEVHİD ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Murat AKIN *

Özet: İslâm tarihi boyunca değişik asırlarda farklı görüşler ileri sürerek ortaya çıkan birçok ekol olmuştur. Bu ekoller İslâm dininin ictihada ve serbest düşünceye geniş alan bırakması gibi etkenler sonucu ortaya çıkmışlardır. Bu farklı görüşler İslâm tarihi boyunca ortaya çıkmış olan mezhepleri oluşturmaktadır. Son asırlarda İslâm dinini ilk dönemdeki sadeliğine döndürmek gayesiyle yeni fikirler ileri sürerek ortaya çıkmış akımlardan biri makalemizin konusunu oluşturan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçilerinden oluşan Vehhâbilik ekolüdür. Bu makalede Vehhâbîler'in mezhebî prensiplerini teşkil eden; dinde tevhid uğruna tefrikaya gitmeleri, mezhebî fikirlerinin oluşumunda akla gerektiği kadar yer vermemeleri, mükâşefeyi red ile tasavvufu inkâr etmeleri ve tevhid akidesini ameli tevhid manasında ele almaları şeklindeki görüşlerinin ilmî değeri üzerinde bir tahlil yapılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed b. Abdülvehhâb, Vehhâbilik, Tevhid, Şirk.

CRITICAL APPROACH TO MUHAMMAD B. ABD AL-WAHHAB'S UNDERSTANDING OF TAWHID

Abstract: In the various centuries of Islamic history there were many schools which have put forward different ideas to literature. The religion of Islam allows to free thinking and jurisprudence, that's why these schools occurred. At the end of the all of these different points of views, many of Islamic sects have come into existence. This article's subject is Wahhabism which has been founded by Muhammad b. Abd al-wahhab and it is one of the new movements which want to transform Islam to its initial plain status under the roof of innovation. In this article there are some analyzes on the Wahhabi's going division in the cause of tawhid/oneness which is also

** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Müftülüğü Ümraniye İlçe Vaizi
(makin119@hotmail.co.uk).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

Wahhabi sect's main principal, also there are some analyzes on Wahhabi's ignoring the mind while they are building their sect's principals. Meanwhile, in this study to analyze exhaustively the Wahhabi's rejecting the mysticism is also aimed.

Key Words: Muhammad b. Abd al-Wahhab, Wahhabism, Tawhid/oneness, Polytheism.

Giriş

XVIII. Yüzyılda adını duyduğumuz Vehhâbîlik, bugün Suudi Arabistan Krallığı'nın sınırları içinde bulunan Necid bölgesinin Uyeyne kasabasında doğan Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792)'in adından kaynaklanmaktadır.¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, Temim kabilesinin bir kolu olan âl-i müşerref ailesine mensuptur. Müşerref, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dokuzuncu dedesi olarak belirtilmektedir.² Necid'te yaşayan bu aile daha sonra değişik bölgelere dağılmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dedesi Süleyman b. Ali, hicri XI. asırda bu bölgenin en büyük âlimleri içerisinde yer almaktadır. Yaşadığı bazı problemlerden dolayı Uyeyne'ye göç eden Süleyman b. Ali, oraya kadı olur. Daha sonra yerine kadı olarak oğlu Muhammed b. Abdülvehhâb'ı bırakır.³

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ilk hocası, babası Abdülvehhab b. Süleyman olmuştur. Necid'te uzun bir süre babasının yanında kalan Muhammed b. Abdülvehhâb daha sonra değişik bölgelerde farklı hocalardan ders alıp ilmini artırmak isteği ile seyahatlere çıkmıştır.⁴ Ayrıca İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin kitaplarını mütalâ ederek onlardan etkilendiği de kaynaklarda geçmektedir.⁵ Hanbelî mezhebinin hükümlerini iyi bilen Muhammed b. Abdül-

¹ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdullah Salih el-Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb hayatuhû ve fikruh*, Riyad: 1992, s. 27; Emin Said, *Siretu'l-imami's-şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut: 1382; Ahmed Abdülğafur Attar, *Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut: 1387/1867; Yusuf Ziya Yörükkan, "Vehhâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1953, sy. 1, s. 55; Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *DİA*, XXX, 494.

² *el-Useymin, a.g.e.*, s. 27.

³ *el-Useymin, a.g.e.*, s. 26-27.

⁴ *el-Useymin, a.g.e.*, s. 31; Ahmed b. Mucir b. Muhammed Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb akidetuhu's Selefiyye ve da'vetuhu'l-islahiyye ve senau'l-ulemâi aleyh*, Mekke: 1395, s. 17; *Halefu's-Şeyh Haz'al Hüseyin, Tarihu'l-Cezirati'l-arabiyye fi asri Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut: 1968, s. 60.

⁵ Ebû Tâmi, *a.g.e.*, s. 15.

vehhâb, Uyeyne mescidinde Fıkıh, Tefsir ve Hadis derslerini de okumuştur.⁶ Çocukluğu ve gençliği hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın küçük yaşlardan itibaren ilim öğrenmeye ve okumaya önem verdiği belirtilmektedir. Yakalandığı hastalık sonucunda hicri 1206, miladi 1792 yılında vefat eden Muhammed b. Abdülvehhâb, Der'iyeye'de bir mezarlığa defnedilmiştir.⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb'ı yaşadığı dönem ve coğrafyada etkin bir güç haline getiren en önemli etken şüphesiz ki onun bazı konularda ortaya attığı görüşleridir. Başta kendi ülkesi olan Necid'de olmak üzere yolculuk yaptığı yerlerde rastladığı ve kendi yorumlamalarına göre yanlış ve sakıncalı gördüğü bazı dini uygulamalara karşı tutumu, onun dini davetinin temel eksenini meydana getirmiştir. O dönemde var olan cami, türbe ve mezar ziyaretleri, değişik mekânlardaki ağaç, taş ve mağaralara kutsallık izafe edilerek bu yerlerde dua edilmesi, adak adanması gibi dini ritüellerin yaygın olarak Müslümanlar arasındaki mevcudiyeti, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dini hassasiyetini fazlaca rahatsız etmiş görünmektedir. Bu durumun bir sonucu olarak Muhammed b. Abdülvehhâb, doktrininde tevhid prensibine daha çok önem verdiği görülmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tevhid fikrini ele almamızın sebebi, Vehhâbîlerin meşruiyet kazanma çabalarının temelinde tevhide bakışları ve bu uğurda yaptıkları mücadele anlayışlarının yatmasıdır. Vehhâbîliğin ortaya çıkışına gelinceye kadar İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde görülen ve adına genel anlamıyla "Selefilik"⁸ denilen oluşumların genel amacı, dinin Peygamber devrindeki şekliyle yaşanması, dola-

⁶ Halefu's-Şeyh Haz'al, a.g.e., s. 54.

⁷ Ebû Tâmi, a.g.e., s. 15.

⁸ Sözlükte "önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak" anlamındaki selef (süluf) kelimesinden gelen selefiyye "geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler" demektir. Literatürde, İtikadi konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol olarak bilinmektedir. Selefilik'in sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi ise sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye zamanında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla selef âlimleri denilirken önceki âlimler kastedilmekle beraber, selefiyye ekolü denilince Ahmet b. Hanbel'in başlattığı İbn Teymiyye'nin sistematik hale getirdiği ekol anlaşılır olmuştur. Makalemizin konusunu teşkil eden Muhammed b. Abdülvehhâb'ın selef âlimleriyle örtüşen görüşleri olmakla beraber örtüşmeyen görüşleri de bulunmaktadır. Ayrıca günümüzde "selefiyye" diye kendilerini isimlendiren kişilerin de selef âlimleriyle örtüşmeyen birçok görüşlerinin olduğunu belirlememiz gerekmektedir. (Bkz. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", DİA, IIIVI, 399.)

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

yısıyla sonradan ortaya çıkıp dine ilave edilme özelliği taşıyan hususların ortadan kaldırılmasıydı. Bu amaç doğrultusunda eserler yazılmış olmakla birlikte, çalışmalar hep teori planında kalmıştır. Vehhâbîlik'te olduğu gibi topyekûn ve silahların da kullanıldığı⁹ pratik herhangi bir uygulama göze çarpmamıştır. Vehhâbîlik, ortaya çıkışı itibariyle bu amacı benimsemiş, arkasına aldığı Suudi desteğiyle bid'at kabul ettikleri hususlarla mücadelenin teorik alandan pratik alana geçişini sağlamıştır. Bu yüzden Vehhâbîliğin tevhid anlayışı ve tevhid uğruna daveti kabul etmeyenlere karşı şiddet temelinde yükselen¹⁰ mücadele tarzı, daha öncekilerden farklı olduğu ve farklı sonuçlar doğurduğu için araştırmamızın konusunu teşkil etmiştir.

A. Tevhid'in Tefrikaya Dönüştürülmesi

Tevhid, lugatte birlemek, bir kılmak, bir şeyin tek olduğunu belirtmek anlamlarına gelmektedir.¹¹ İslâm inanç sistemini inceleyen Kelâm ilminin diğer bir ismi de olan tevhid, ıstılahta, Allah'ın zâtını akılların tasavvur edebileceği, zihinlerin ve fikirlerin canlandırabileceği her şeyden uzak tutmaktır. Ayrıca Allah'ın bir olması, zâtında, sıfatlarında ve işlerinde tek olup eşi, benzeri ve ortağı olmamak şeklinde de tanımlanmıştır.¹² Geleneksel ve basit anlamda tevhid; "Allah'tan başka ilâh yoktur" esasına inanmak ve tanıklık etmektir.¹³

Selef âlimleri, nakle mutlak bağlılığı şiar edinerek ayetlerde ve sahih sünnette varid olan her şeye, haberi sıfatlar ve müteşabihler dâhil, teslimiyetle iman edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ne teşbihe düşülür,

⁹ Bkz. *Halefu's-Şeyh Haz'al, a.g.e., s. 114-115. (Eserin ilgili yerinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bizzat kendisinin de katıldığı ve yaklaşık altıyüz kişiden oluşan bir grupta Uyeyne'ye 25 km. yakınlıkta olan el-Cemile köyüne gidip oradaki türbeleri nasıl yıktıkları ve oradaki halkla tartışması uzunca anlatılmaktadır. Ayrıca bkz. Eyüb Sabri Paşa, Tarih-i Vehhâbiyan (Vehhâbiler Tarihi), İstanbul: Bedir Yay., 1992, s. 50, 69.)*

¹⁰ M. Ali Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik*, İstanbul: Rağbet Yay., 2004, s. 24-25.

¹¹ Seyyîd Şerîf Ali b. Muhammed Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: 1996, s. 96; Muhammed İbni Manzûr, *Lisan'ül-Arap*, Beyrut: 1970, III, 888.

¹² Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, Kahire: 2009, s. 149 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, İstanbul: Damla Yay., 1988, s. 45; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Yay., 1997, s. 243; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul: Rağbet Yay., 2005, s. 55.

¹³ Bkz. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Akaid Risalesi*, nşr. Y. Ziya Yörükân, İstanbul: 1959, s. 16

ne de red veya te'vile gidilir.¹⁴ Selefiyye diye isimlenen bu ekol iman esaslarıyla ilgili konularda ayet ve hadislerde yer alanlarla yetinip bunları aynen kabul ederek teşbih (Allah'ı yaratıklara benzetmek) ve tecsim (Allah'ı cisim sayma)'e düşmeyen, te'vil (bir başka manaya yorumlama) yoluna da gitmemişlerdir.¹⁵ Selefiyye, bu şekilde inanıp herhangi bir yoruma yer vermeden Kur'ân ve Sünnet nasslarının zahirlerine inanmalarının nedenini, te'vil peşine düşenlerin Kur'ân-ı Kerîm'de zemmedilmelelerini göstermektedirler.¹⁶ Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi akaid sahasındaki mezhepler ortaya çıkıncaya kadar Ehl-i Sünnet'e mensup olan Müslümanların benimsemiş olduğu inanç, Selef inancı idi. Fakat daha sonra tevhid anlayışı ekoller içerisinde farklı argümanlarla yorumlanmıştır.

Mesela Mu'tezile kelâmcılarına göre tevhid, Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir olup her türlü ortak ve mahlûkatın sıfatlarına benzetilmeden uzak olduğunu bilmek ve bunu ikrar etmektir.¹⁷ Mu'tezile'de tevhidin oluşması için bilginin yanında bunu ikrar ve hayata tatbik etmek önemlidir. Bunlardan biri olur diğeri olmazsa tevhid veya iman gerçekleşmiş olmaz.¹⁸ Basra ekolünün son temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebbâr tevhidi, âlemin sonradan yaratıldığını ve buna bir yaratıcının olması gerektiğinin ispat ve bu yaratıcının sıfatlarını bilip, sonradan olanların da sıfatlarının ona verilemeyeceğini ve onun bir olduğunu bilmek ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir.¹⁹

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre tevhid üç kısma ayrılır: Birincisi, Allah'ın isim ve sıfatlarında birliktir (Tevhidü'l-esma ve's-sıfat). Diğeri Allah'ın her şeyin rabbi ve mâliki olduğunu bilmek ve ikrar etmekten ibaret olan rablıkta tevhiddir (Tevhidü'r-Rububiyye). Üçüncüsü ise ulûhiyet'te tevhid'dir.²⁰ Ona göre bu çeşit tevhitte maksat, kulların fiille-

¹⁴ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 81.

¹⁵ Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 299-300.

¹⁶ Bkz. Âli İmrân 3/7.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 149 vd.; Ahmed Mahmûd Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm dirasetü felsefiyyetü li arai'l-fıraki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn*, Beyrut: 1985, I, 121.

¹⁸ Ömer Aydın, *Kur'ân-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*, İstanbul: İşaret Yay., 2007, s. 67-68.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 139; Mu'tezile'nin tevhid anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 18, 89.

²⁰ Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu keşfi's-şubehât*, Kahire: 1426/2005, s. 21. (Eserde tevhid'ten asıl kast edilenin bu kısım olduğunu vurgulayan müellif ve şârih bu kısmı kabul etmeyenlerin malları ve kanlarının helal olacağını da belirtmişlerdir.)

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

ri ile Allah'ı birlemektir. Ortağı olmayan Allah'tan başkasına dua ve ricada bulunmak, başkasından medet ummak, büyük bir melek ve bir Peygamber için bile kurban kesmek bu tür tevhide aykırıdır.²¹ Tevhid hakkında çok farklı yorumlarda bulunan Muhammed b. Abdülvehhâb, tüm insanların hatta rasullerin bile tevhid (la ilahe illellah) hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını belirterek bu konuda Hz. Musa gibi her kesin uyarılmaya ihtiyaç olduğunu ifade eder.²²

“Allah'tan başkasından yardım isteyen, Allah'tan başkası için kurban kesen ve adak adayan kişi, şirke düşmüş olur. Buna göre Allah'ın emirleri ve Peygamberi'nin Sünnet'i dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayanı (bid'atı) ve tevessülü terk ederek Allah'ı birlemeye Tevhid-i Amelî denir. İman ile küfrü ayırt eden amelî tevhid-tir. Bu tevhide yerine getirmeyen, yani Allah'a ortak koşan, ta'zim ve ibadeti yalnızca Allah'a tahsis etmeyen, yardım ve mededi Allah'tan istemeyen, Onun haram kıldığından sakınmayan kimse kâfirdir ve bu gibi kişilerin malları ve canları helaldir.”²³ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bu sert ve katı bir tutumu sergilemesi onun Haricilere benzetilmesine sebep olmuştur. İlk harici grupları çoğunlukla Temim, Bekr, Hanife ve Şeyban kabilelerine mensup bedevilerden oluşuyordu.²⁴ Bu nedenle harici düşüncesinin katı dini yorumu ve Hariciler'in tutum ve davranışlarının arkasında çöldeki sosyal hayatın, kabile taassubunun ve bedevi psikolojisinin kuvvetli etkilerini bulmak hiç de zor değildir.²⁵

²¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, Mekke: 1986, s. 17-21; Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tevhîd II*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Tevhid yay., 1996, s. 37. (Muhammed b. Abdülvehhâb şefaât, tevessül, adak, kurban, Salih kimselere dua, istiğâse, kabir ziyaretleri, tevekkül gibi meseleleri tevhid kapsamında ele alıp değerlendirmekte, bunları ibadet olarak algılayıp Allah'tan başkasına yapılmalarını tevhide aykırı olarak görmektedir. Ona göre “bütün peygamberlerin asıl gönderiliş amacı, tevhidin hakikatini yerleştirmek ve insanları Allah'tan başka tâğutlara ibadet etmekten sakındırmaktır. Peygamberler bunun için gönderilmiş olduğuna göre, tevhid bütün meselelerin aslıdır, dinin özüdür.” Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, s. 17-21)

²² Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tevhîd II*, s. 11.

²³ el-Useymin, *Şerhu keşfi's-şubehât*, s. 21-22. Bkz. İbn Abdülvehhâb, *Tevhîd II*, s. 37.

²⁴ Harun Yıldız, *Din, Siyaset ve İdeoloji*, Samsun: Sidre Yay., 1999, s. 105.

²⁵ Taha Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, İstanbul: Doğan Kitap, 2000, s. 123-141.

Bundan kaynaklanmış olmalıdır ki Türk tarihinde vehhâbiliğe, “Haricilik” hareketi olarak bakılmış ve bu şekilde isimlendirilmiştir.²⁶

Vehhâbîler, amelin imanın bir parçası olduğu hususunda İbn Teymiyye'nin fikirlerinden esinlendiklerini söylemek mümkündür. Zira İbn Teymiyye, bazı kimselerin tevhidi, “sadece tek ilahın varlığını kabul etmek ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna inanmak” şeklinde anladıklarını ifade eder. Hâlbuki tevhidin bu anlamını İslâm'dan önceki müşrik araplar bile kabul ediyorlardı. İbn Teymiyye'ye göre, tevhid'in bu yorumu, hiç kuşkusuz tevhidin gerekli şartıdır, ama yeterli değildir. Tevhidin/imanın gerçekleşmesi için bu temel inanç yanında, imanı amele/ibadete aksettirip yalnız Allah'a yönelip, ondan başka hiç bir şeye kuluk etmemek gerekir.²⁷ İbn Teymiyye, iman ve tevhidin gerçekleşebilmesi için bunlara kaynaklık eden kalpteki sevginin amele de kaynaklık etmesi gerekir der. Din kavramının ibâdet ve itaati içerdiğini belirten İbn Teymiyye, amelsiz bir dinin din olamayacağını belirtir. Bu konuyla ilgili olarak; “İhlâs” suresinin, söz ve amelin tevhidini, “Kâfirun” sûresinin de amel ve iradenin tevhidini anlattığını vurgular.²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb bu fikirlerden etkilenmiş olmalıdır ki o da “tevhidin gerçekleşmesinin kuru sözlerden ibaret olmadığını, bunun ancak hayata aktarılma ile gerçekleşebileceğini” ifade etmişlerdir.²⁹

Vehhâbîlerin, yukarıda belirttiğimiz bu fikirlerden etkilenmekle kalmayıp daha aşırı yorumlarda bulduklarını söylemek mümkündür. Şöyle ki; onlara göre Allah'ın farz kıldığı şeyleri tembellikle veya inkâr için terk eden kimse kâfirdir. Mal ve kanları helaldir. Vehhâbîler, amel-iman ilişkisini böyle değerlendirdikleri için Allah'ın emirlerinden birini yerine getirmeyip günah işlemiş olan bir kimseyi dinden çıkmış olarak görmüşler ve kendilerinde olmayan ya da kendileri gibi düşünmeyen Müslümanları müşrik saymışlardır. Dolayısıyla mal ve canlarının kendileri için helal olduğunu savunmuşlardır.³⁰ Hatta bazı Vehhâbî bilginleri,

²⁶ A. Vehbi Ecer, *Osmanlı Türk Tarihinde Vehhâbî Hareketi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1976, s. 1-2.

²⁷ İbn Teymiyye, *İktizau's-sirati'l-müstakim (Sırat-ı Müstakim)*, çev. Salih Uçan, İstanbul: Pınar Yay., 1991, II, 378-379.

²⁸ İbn Teymiyye, *Dua ve Tevhid*, çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Pınar Yay., 2006, s. 56, 57.

²⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tevhid II*, s. 15.

³⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, s. 17-21; a.mlf., *Tevhid II*, s. 26; Cevdet Paşa; *Tarih-i Cevdet*, Dersaadet, Matbaa-i Osmânî, 1278, V, 347.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

şirke giren, tevhitte ayrılan ve faziletlerden uzaklaşanlarla Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın çağı arasında çok yakın benzerlikler olduğunu söylemişler ve her ikisinin de insanları düşükleri felaketten kurtarmak için mücadele ettiklerini vurgulamışlardır.³¹ *Muhammed b. Abdülvehhâb kendisinin savunduğu fikirleri kabul etmeyenleri kılıçla yola getirmenin gerektiği üzerinde durmuştur. İnsanların kabir ziyaretleri ile beraber tevhid bozduklarını belirterek bu durumdaki insanların şirke düşükliğini savunmuştur. Şirke düşük müşriklerin kanlarının ve mallarının da müvahlidlere helal olduğunu kabul etmiştir.*³²

İslâm Dini'nin özünü tevhid inancı oluşturur. Tevhid, her şeyden önce Allah'ı zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir kabul edip, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde O'na bir başkasını denk, emsal ve ortak tutmak demektir.³³ "De ki: O Allah bir tektir"³⁴ İnanan insana gerekli olan, bu ayette vurgulandığı gibi Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilmesi ve O'na yürekten inanıp bağlanmasıdır.

Ferdin hem inanç hayatında ve hem de düşünce dünyasında istenen altyapıyı oluşturan tevhid, sağlıklı ve itikadi alanda dengeli toplumların varlığının da ilk şartıdır. Hayatın her alanında tevhide dayalı bir bakış açısının net olarak belirmediği zihni yapıda ikilem ve parçalanma oluşur. İslâmî literatürde orijinal ifadesiyle "şirk" adı verilen parçalanmanın tarifi, insanın Allah'a kendisine ve kader birliği ettiği topluma yabancılaşmasını beraberinde getirir.³⁵ Zihni ve ruhi hayatta meydana gelen bu parçalanma fert bazında tek bir insanla da sınırlı kalmaz, sosyal hayatta insanın "kan dökücü ve ayrılık çıkarıcı"³⁶ özelliğini ön plana çıkarır. Görüldüğü gibi parçalanmış bir düşünce yapısının faturası, kişinin kendi özel hayatıyla ilişkili kalmayıp bu ayrılık çıkarıcı ateşin, cemiyeti ve hatta kişinin statüsüne bağlı olarak dünyayı bile sarsacak bir sonuca götürmesi her zaman için kaçınılmazdır.³⁷ İşte bu maksatla dinimiz İslâm, mensuplarının hangi dile, hangi renge ve hangi bölgeye ait olursa

³¹ el-Useymin, *Şerhu keşfi's-şubehât*, s. 21; Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tevhîd II*, s. 26.

³² Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, s. 17-21; el-Useymin, *Şerhu keşfi's-şubehât*, s. 21; Cevdet Paşa; *a.g.e.*, VII, 283.

³³ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: 1996, s. 96; İbni Manzûr, *Lisan'ül-Arab*, III, 888.

³⁴ İhlâs 112/1.

³⁵ Bkz. Yusuf Ziya Yörükan, "Vehhâbîlik", *AÜİFD*, sy. 1, s. 55. vd.

³⁶ Bakara, 2/30.

³⁷ Yörükan, *a.g.m.*, s. 55. Vd.

olsunlar birlik ve beraberlik ruhu içerisinde olmalarını tevhidin bir gereği olarak görür.³⁸ Tevhidi bozucu her türlü davranış ve hareketlerden kaçınmamız gerektiğini her halükarda hatırlatır.³⁹ Zaten İslâm düşünce tarihinde yüzlerce farklı görüş ve mezhebin bir arada var olması, İslâm'daki çoğulcu ve hoşgörüyü dayalı bir anlayışın en açık göstergesini oluşturduğu söylenebilir. Önemli olan bu İslâmî kültürel zenginliğin yaşatılması ve tarafların birbirlerinden saygı ve hoşgörüyü esirgememeleridir. Zira hangi mezhep olursa olsun İslâm ümmetinin geçmişte ürettikleri fikir ve düşünceler bizim için kültürel bir birikimdir.⁴⁰

Bütün ilahi kökenli dinlerin aşkın birliğini temsil eden tevhid inancı, İslâm'ın da vazgeçilmez temel şartıdır. Nitekim bir ayette: "*Gerçek şu ki, bu (Tevhid ve İslâm Dini) bir tek din olarak sizin dininizdir. Ben de sizin rabbinizim. O halde başkasına değil, bana kulluk edin*"⁴¹ buyrulmaktadır. Tevhid akidesi, İslâm tarihi boyunca böyle anlaşılıp yorumlanırken Muhammed b. Abdülvehhâb zamanında farklı yorumlanmıştır. Öyle ki Muhammed b. Abdülvehhâb kendi zihninde kabul ettiği tevhidin gerçekleşmesi için insanların yaptıkları yanlış hareketleri cezalandırma yöntemini uygulamıştır. Bu durum ise tevhitten/birlikten çok tefrikaya sebep olmaktadır.

Mu'tezile kelâmcılarına göre tevhid, Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir olup her türlü ortak ve mahlûkatın sıfatlarına benzetilmeden uzak olduğunu bilmek ve bunu ikrar etmektir. Mu'tezile'de farklı düşünceler olmakla beraber büyük çoğunluk, Allah'ın zatıyla sıfatlarının aynı olduğu ve zatından başka hakikî sıfatların bulunmasının gerçek anlamdaki tevhidi ihlal edeceği düşüncesiyle, "Allah'ın sıfatları zatından ibarettir ve tevhidin manası budur" demişlerdir.⁴² Bunlara karşı Selef; "Allah'ın sıfatları vardır ve sıfatların bulunması hakikî tevhide münafi değildir," fikrinden hareketle bu tevhidin, Allah'ın birliğine imandan ibaret olduğu esasında birleşmişler ve imanın tasdik, ikrar ve amelden ibaret olup olmaması meselesinde ayrılmışlardır. Amel imana dâhildir diyenler tarafında yer alan Ahmet b. Hanbel, meseleyi, bir tevhid meselesi olarak de-

³⁸ Bkz. Hucurat 49/13.

³⁹ Bkz. Maide 5/2.

⁴⁰ Ramazan Altıntaş, "İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika", CÜİFD, sy. 1 (1996), s. 111-112.

⁴¹ Enbiya 22/92.

⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 149 vd., Ahmed Mahmûd Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm dirasetü felsefiyyetü li arai'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn*, Beyrut: 1985, I, 121.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

ğil, aksine iman meselesi olarak mütalaa etmiştir.⁴³ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise “Allah birdir, bu birlik sayı cihetinden değil, şeriki olmamak bakımındandır,” dediği zaman Allah’a şerik koşmamayı ve diğer ilâhların varlığını inkârı kastetmiştir. Ebû Hanîfe Allah’ın sıfatları hakkında ise onun aynı ve gayrı olmadığını söylemektedir.⁴⁴ Daha sonraları bu fikri Eş’arî (ö. 324/936) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) geliştirmiştir. Ebû Hanîfe Kur’ân-ı Kerîm’deki *Burhan-ı temanu’u* ifade eden ayetleri⁴⁵ de buna delil göstermiştir.

Bu izahatlardan hareketle tevhidi, amelî tevhid diye izaha kalkmak Cumhura muhalefettir. Nitekim mutasavvıflardan bazılarının tevhidi *vahdet-i vücud*⁴⁶ manasına almaları da aynı veçhile cumhura muhalif bir görüş olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Kaldı ki Muhammed b. Abdülvehhâb’ın, tevhidi böyle bir manaya alışı, Allah’ın birliğini tasdik ve ikrar edene kâfir demek neticesine götürür ki bu Hz. Peygamber’in uygulamasına da aykırıdır. Çünkü Hayber’de yeni Müslüman olan bir çoban Hz. Peygamber’e, “bu Müslümanlığın hakkı nedir,” dediği zaman, Hz. Peygamber, “şu kılıcı alıp harp etmektir,” cevabını vermiş ve bu çoban hiçbir ibadeti yerine getirmedeği halde harpte ölünce Ashabın en kıymetlilerinden şehit olan Mahmud b. Mesleme ile aynı mezara gömülerek şehit muamelesi görmüştür. Nitekim “*Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir*”⁴⁸ ayetinin yanı sıra “*iki müslüman birbirine kılıç çektiği zaman, öldüren de, ölen de cehennemdedir*”⁴⁹ hadisi de sahih kaynaklarda yer almaktadır.

⁴³ Yörükân, *a.g.m.*, s. 55.

⁴⁴ Bkz. Sa’düddin Mesud b. Ömer et-Taftazanî, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1982, s. 160.; Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, İstanbul: İFAV Yay., 1992, s. 55.; Bkz. Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ter. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayihan Yay., 1988, s. 52; Beyazizâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul 2000, s. 44.

⁴⁵ “Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka tanrılar olsaydı, onların her ikisi de fesada uğrardı (düzenleri bozulurdu).” Ayetine dayanan ve Kelam âlimleri arasında irade çatışmasına dayanan delildir. (Enbiya 21/22)

⁴⁶ *Vahdet-i vücud*; Allah’dan başka varlık kabul etmeyip insanların ve her şeyin ilâhî varlıkla bir olduğunu kabul eden Tasavvuf nazariyelerinden biridir.

⁴⁷ Bkz. Osman el-Üşî, *Şerhu’l-emali li Aliyi’l-kârii*, İstanbul: 1999, s. 31; Ömer Neseffî, *Metnu’l-akaid*, İstanbul: 1999, s.7-8.

⁴⁸ Hucurât 49/10.

⁴⁹ Buharî, “İman”, 22, “Fiten”, 10; Müslim, “Kasame”, 33

Gerçi Allah'ın vahdaniyetine iman, "ibadet edilecek başka mabut yoktur," manasını içermektedir. Ancak bu, "Allah'a ibadette kusur edenler kâfirdir, manasına gelmez" "amel imana dâhildir" esasından hareket edenler, imanın arttığını kabul ederler, bu esası kabul etmeyenler, iman herkeste eşittir, görüşündedirler. Bunu küfre kadar götürenler, Haricîlerden bir kısımdır ki Muhammed b. Abdülvehhâb bu meselede onları taklid etmiş olabilir. Sonuçta şurası açık bir gerçektir ki; Ehl-i Sünnet, tevhidi, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın anladığı şekilde dar kalıplar içinde ele almamış ve onun gibi yorumlara gitmemiştir.

B. Dinde Aklın Fonksiyonuna İlişkin Görüşleri

Muhammed b. Abdülvehhâb, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi selef âlimlerinin görüşlerini gerek itikadi meselelerde, gerekse ameli konularda benimsemiştir.⁵⁰ Bu nedenle Vehhâbîliğin dinde aklın fonksiyonuna ilişkin görüşleri, Selefiyye diye isimlendirilen âlimlerin görüşleriyle örtüşmektedir.

Selefi metodu, nakle mutlak bağlılığı şiar edinmiştir. Ayetlerde ve hadislerde varid olan her şeye, haberi sıfatlara ve müteşabihler dâhil, teslimiyetle iman edilir. Ne teşbihe düşülür, ne de red veya te'vile gidilir.⁵¹ Selefiyye iman esaslarıyla ilgili konularda ayet ve hadislerde yer alanlarla yetinip bunları aynen kabul ederek teşbih (Allah'ı yarattıklarına benzetmek) ve tecsim (Allah'ı cisim sayma)'e düşmeyen, te'vil (bir başka manaya yorumlama) yoluna da gitmeyen topluluk olarak tanındıklarını önceki başlığımızda da belirttik. Selefiyye'nin en belirgin özelliklerinden birisi de akaid sahasında akla gerektiği kadar rol vermemek, ayet ve hadislerle yetinmek, müteşabihleri te'vil etmeden bunları bilmeyi Allah'a havale etmektir. Selefiyye'nin müteşabihler konusundaki görüşüne şöyle bir misal verilebilir: Cenâb-ı Hak bir ayet-i kerîmede; "*Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir*"⁵² buyurmaktadır. Selefi bu ayeti şu şekilde değerlendirir: "Allah'ı Teâlâ ayette yed (el)'inin varlığını bildirmektedir. Allah'ın elinin olduğuna inanırız ve bu elden kast olunan manayı Allah'a havale ederiz. Bunu ancak Allah bilir der, mahiyeti üzerinde düşünmeyiz. Başka

⁵⁰ Ebû Tâmi, *a.g.e.*, s.15.

⁵¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam'a Giriş*, s. 81.

⁵² el-Fetih 48/10.

bir manaya da yorumlamayız (te'vil, teşbih ve tecsim'e yönelmeyiz). Bu konuda soru sormaktan da kaçınılız.'⁵³

Selefiyye'nin bu şekilde inanıp herhangi bir yoruma yer vermeden Kur'ân ve Sünnet nasslarının zahirlerine inanmalarının nedeni, te'vil peşine düşenlerin Kur'ân-ı Kerîm'de zemmedildiklerini belirtmektedirler.⁵⁴ Onlara göre eğer müteşabihlerin peşine düşüp onları te'vil etmek caiz olsaydı, Kur'ân'da bu tür kimseleri zemmeden ayetler yer almazdı. Ayrıca te'vil zanla varılan bir hükümdür; zan ile hüküm vermek ise caiz değildir. Çünkü Allah'ı Teâlâ'nın maksadının aksine hükmedip dalaletle düşme ihtimali vardır. Bu yüzden en sağlıklı yol, müteşabihlerin zahirlerine inanıp batınlarını tasdik etmek ve bunların anlaşılmasını Allah'a havale etmektir.⁵⁵

Selef inancının esaslarına bakıldığında da dinin yorumlamasında akla fazla yer verilmediği görülmektedir. Şöyle ki: Takdis: Allah'ı zatına ve ismine layık olmayan özelliklerden münezzeh kılmak. Tasdik: Kur'ân ve sahih hadiste Allah ne şekilde vasıflanmış ise öylece kabul edip inanmak. Aczini itiraf etmek: Ayet ve hadislerde geçen Allah'ın sıfatları ile ilgili haberleri anlayamayanların acizliklerini idrak ederek "bunları ancak Allah bilir" demek. Sükût: Müteşabihler konusunda soru sormamak. İmsak: Müteşabihler üzerinde dil ile yorum (te'vil) yapmamak, Keff: Bu tip ayet ve hadislerin yorumu ile kalben dahi meşgul olmamak ve onlar hakkında düşünmemek. Ma'rifet ehlini teslim: Halkın, kendisinin bilmediği şeyleri Hz. Peygamber'in, Sahabelerin ve mütehasıs âlimlerin bilebileceklerini kabul etmek.⁵⁶

Muhammed b. Abdülvehhâb da kendisini selef âlimlerinin takipçisi olarak kabul ederek akaid bahislerinde akla ve felsefi manada serbest bir tefekküre yer vermemiştir. Ona göre tefekkür ve istidlal, ancak nassın zahiri manası çerçevesinde olabilirdi. Haber verilen şeyi duyularımızla idrak etsek de etmesek de onun hak ve gerçek olduğunu kabul ederiz. Konunun, aklımızın erdiği veya eremeyip içyüzüne vâkıf olamadığı bir

⁵³ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi*, s. 299-300.

⁵⁴ Bkz. Âli İmrân 3/7.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetava*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad: 1412/1991, XVI, 471; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul 1995, s. 169-170.

⁵⁶ Ebû Hamid el-Gazâlî, *İlcâmü'l-avam an ilmi'l-kelâm*, tah. Muhammed Mutasımbillah el-Bağdâdî, Beyrut: 1985.s. 64; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: 1939, I, 98-101; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya: Tekin Yay., 1998, s. 51-52.

şey olması durumu değiştirmez. Kur'ân ve Sünnet zahiri anlamlarıyla değerlendirilir. Müteşâbihler de ancak zahirleriyle delil olarak alınır. Bu tür ayetlerin açıklamasına akli ve te'vili karıştırmak bid'attir.⁵⁷

Vehhâbîler kendilerini itikatta selef, amelde de Hanbelî mezhebinde olarak belirtirler. Birkısmı da biz amelde ve itikatta Hanbelîyiz, Vehhâbî diye bir şey yoktur. Muhammed b. Abdülvehhâb ilmen ve fiilen bu mezhebi yenileyen bîr Şeyhülislam olmaktan başka bir şey değildir derler.⁵⁸ Ancak bunların amelde ve itikatta yeni birtakım esaslar kabul ettiklerini taassupta kan dökecek derecede ifrata vardıklarını, akla gerektiği kadar önem vermeyip fikir ve vicdan hürriyeti tanımadıklarını, birçok yerlerde Ahmet b. Hanbelî'den de İbn-i Teymiyye'den de ayrıldıklarını söyleyenler de bulunmaktadır.⁵⁹

Dinin ilk bakışta kapalı görülen bazı hükümleri veya bazı ibadet ve emirlerin hikmetlerini açıklamada akla yer vermemek öncelikle İslâm'ın ruhuna, Hz. Peygamber'in yoluna ve Kur'ân-ı Kerîm'in "*tefekkiir edin*," "*nazar edin*" gibi emirlerine muhaliftir.⁶⁰ Çünkü insan, bilgi elde etme vasıtalarıyla donatılmış olarak doğar. Şöyle ki bütün bu vasıtaların insanda meydana getirdiği temel yönelişler vardır. Bunlar; her olayı ve nesneyi insanın gözlemesi ve bir hikmet/sebeup aramasıdır. Kur'ân insanı, yaratılışında tutunuz da tabiat olaylarının meydana gelişlerine kadar, çok yönlü bir düşünmeye davet eder ve bu konuda şu soruların sorulmasını ister: Varlıkların yaratılışları ve hikmeti,⁶¹ kâinata bir düzenin varlığı,⁶² yaratılıştaki bir gayenin oluşu...⁶³ Bu konuyla ilgili ayetlerden birisi şöyledir: "*De ki Yeryüzünde dolaşın da O'nun yaratmaya nasıl başladığını görün. Allah yeni bir ahiret hayatını da tekrar yaratacaktır. Elbette Allah her şeye kadîrdir.*"⁶⁴ Görüldüğü gibi Allah, insanları yarattıkları üzerinde düşün-

⁵⁷ Abdurrahman b. Hasan, *Fethu'l-mecîd*, Kahire: 1377/1957, s. 111; Ahmet Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s.299-300; Mevlüt Özler, *a.g.e.*, s. 169-170; Yörükân, *a.g.m.*, s. 55.

⁵⁸ Londra'da Central Mosque'ta Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerini kabul edip bir manada onun takipçileri olarak kendilerini tanıtan şahıslarla yaptığımız görüşmelerden hareketle bunları belirtiyoruz.

⁵⁹ Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, İstanbul: Şa-to Yay., 2001, s. 106.

⁶⁰ Bk. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: 1970, s. 9-11.

⁶¹ Vakıa 57/57-59.

⁶² Vakıa 57/63-69.

⁶³ Vakıa 56/61-62.

⁶⁴ Ankebût 29/20.

meye teşvik ediyor. Onun içindir ki mükellef olmanın birinci şartı akıl olduğunda cumhurun ittifakı vardır.⁶⁵

Anlamadan inanmak bir yönüyle zorla inandırmaktır. Bu ise insanlarda taassubu doğurur ve insanlar yanlışlıklar arasında hakikatleri seçemez olurlar. Nassların çoğunluğunun yorumu akılla bilinebilmektedir. Akılcı ve eleştirel bir yöntemi uygulamak, diğer din ve medeniyetlerle karşılaşma sürecinde entelektüel bir mücadelede bulunmak akıl melekelerini kullanmakla mümkündür. Burada İbn Teymiyye ile Muhammed b. Abdülvehhâb'ın uygulamalarının az da olsa bazı açılardan farklılık arz ettiğini belirtmemiz gerekmektedir. Zira Kur'ân ve sünnete aykırı düşmeyen tasavvufî ritüeller İbn Teymiyye tarafından benimsenmiştir. Mesela İbn Teymiyye, Müslümanın kabir ziyaretinde bulunmasını caiz görmektedir. Burada önemli olan kabir ziyareti değil, bu ziyaretin maksadı ve gayesidir. Eğer ibret almak ve kalp yumuşatmak gayesi varsa Müslüman kabir ziyareti yapabilir.⁶⁶ Ancak eğer kabrin başında kurban kesmek veya kabirdekenden yardım istemek şeklinde bir gaye ile kabre gidilir ise bu da caiz değildir der.⁶⁷ Ayrıca Muhammed b. Abdülvehhâb'taki "tekfir" uygulaması ve onu karşıt görüştekilere yansıtmasındaki aceleciliğini İbn Teymiyye de bulamayız.

İslâm tarihinde her şeyi aklın ışığı altında değerlendirip diğer delilleri kabul etmemek ne kadar eleştirilmiş ise akla hiç yer vermemek de o kadar eleştirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dinde akla yüklediği fonksiyona bakıldığında daha çok pasifize edilmiş bir akıl olması kanaatimizce eleştirilmesine kapı aralamıştır. Kabirlerden medet ummak etrafında Vahhabî'lerin görüşleri insanları hurafelerden ve tefrikalardan uzaklaştırıcı bir mahiyet taşıdığı var kabul edildiği halde onların akla kıymet vermemek hususundaki görüşleri medenî hayatın icaplarına göz yummak olarak değerlendirilebilir. Ayrıca "ictihad kapısı her zaman ve herkese açıktır"⁶⁸ fikrini kabul edip de akla ve te'vile yer vermemeleri de bir paradoks olarak değerlendirilebilir.

⁶⁵ Muslihuddin Mustafa Kesteli, *Haşiyetü'l-Kesteli ala şerhi'l-akaid*, İstanbul: 2000, s.40-41; Ömer Nesefî, *Metnu'l-akaid*, s. 2; Ö. Nasuhi Bilmen, *Kelam Dersleri*, İstanbul: 1342, s. 11.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Ziyaretü'l-kubur ve'l-istinca'd bi'l-makbur*, Riyad: el-İdaretü'l-Amme li't-Tab'i ve't-Tercüme, 1410, s. 16.

⁶⁷ İbn Teymiyye, a.g.e., s. 25.

⁶⁸ Ecer, a.g.e., s. 99.

C. Tarikatlara ve Sufilerin Yöntemlerine Bakış Açıkları

Vehhâbilik ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren tasavvuf ile ilgili konularda farklılıklar yaşamıştır. Tasavvufun düşünce sistemi ve uygulamaları Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tevhid düşüncesine aykırı düşmüştür. Tasavvuf şeyhleri ister ölü ister diri olsun onlara olan hürmet ve tazim, müritten mürşidine olan itaat salih kimseleri Allah'la kendisi arasında vasıta tayin etmek ve benzeri uygulamalar, şirk ve küfür olarak tanımlanmıştır.⁶⁹ Vehhâbiler ile sûfilerin karşıt fikirler beyan etmeleri, karşılıklı sert reddiyeler yazmaları XVIII ve XIX asırda yoğunlaşmaktadır.⁷⁰ Daha sonraki dönemlerde de Vehhâbî karşıtı mesajlarla dolu eserler bulunmaktadır. Bu eserlerde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri bir tehlike olarak gösterilmektedir.⁷¹

Muhammed b. Abdülvehhâb yaşadığı dönemde birtakım mutasavvıflarla aynı ortamda bulunmuş ve münazaralar yapmıştır. *Delâilu'l-Hayrât* gibi sufiler için önemli eserler, Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından yakıldığı belirtilmekle beraber, onun bu tür eserleri yakmadığı ancak taraftarlarına okumalarını tavsiye etmediğini belirtenlerin görüşleri daha doğru bulunmuştur.⁷²

Muhammed b. Abdülvehhâb, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) gibi kişileri açık olarak tekfir etmektedir. Genelde yaptığı radikal duruşunu burada da yaparak yalnız tasavvuf değil Kelam ilmiyle de meşgul olanları kabul etmeyerek bunları tanımadığı beyan etmektedir. Sohbetlerinde "ben sizi ez-Zehebî'nin veya İbn Kesir'in değil Allah'ın ve Muhammed (s.a.s)'in yoluna çağırıyorum"⁷³ diyerek aslında yalnız kelamcılar veya mutasavvıflar değil kendi fikrinde olmayan diğer tüm ilim adamlarını benimsemediğini ifade etmektedir. Burada ez-Zehebî'nin veya İbn Kesir'in çağırdıkları yolun Allah ve Rasulünün yolu olmadığını söylemek, tekfirci söylem tarzlarıyla insanları nasıl ikna etmeye çalıştıklarını ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

⁶⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tevhid II*, s. 23, 59-64.

⁷⁰ Esther Peskes, "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik", çev. Mehmet Çelenk, *UÜİFD*, Bursa 2003, sy. 2, XII, s. 419.

⁷¹ Bkz. Hüseyin Hilmi Işık, *Vehhâbiye Nasihat*, İstanbul: 1971.

⁷² Esther Peskes, a.g.m., s. 428.

⁷³ Esther Peskes, a.g.m., s. 420.

Tasavvuf insanlara önce kendini sonra Rabbini tanıma yolunu gösteren bir ilim olarak belirtilmektedir.⁷⁴ Herkesin vicdanından kopan sese uyması ve düşüncesinde serbest olması kadar tabîi bir hal düşünülemez. Fakat kişinin başkasını kendine tâbi kılmaya ve duygularını genel bir yol gibi halka kabul ettirmek davasını gütmeye hakkı olmamalıdır. Zira tasavvuf, şahsın özel hayatı ile ilgilidir, herkesin yaşadığı bir hal değildir, yani psikolojiktir. Her ne kadar tasavvuf toplumda yer bulması açısından sosyolojik olsa da ferdin iç dünyası ile gerçekleşen bir durumdur. Zira tasavvufta ilerleme ancak şahsi kabiliyetlere göre değişir.⁷⁵

Tasavvuf'ta farklı özelliklerin ortaya çıkması biraz da mürşit ve müntesiplerinin farklı karakter yapısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla çeşitli zamanlarda bazı fertlerin eksiklik ve kusurunun faturasını tasavvufun geneline mal etmek haksızlık olur. Bununla beraber tasavvuf şahsidir, hayatın gayesi ise yükselme, milletin ve memleketin refahına yarayacak bilgilere ulaşmaktır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tasavvuf ilmini İslamî literatürün dışında değerlendirmiştir.⁷⁶ Bir ilmin İslamî kaynaklı olup olmadığını incelemek istediğimizde onun ismine, içeriğine ve kaynaklarına bakmamız yeterli olur. Tasavvuf ismi kelime olarak ashab-ı suffenin "suffe" sinden, "saffet" ten ve "suf" kelimelerinin kökünden geldiği kabul edilir ki bunların tamamı İslamî terimlerdir.⁷⁷ Ayrıca tasavvuf, eğitim ve bilgi olarak düşündüğümüzde bir yaşama biçimidir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen zikir lafzı ve bu konudaki emirler; *Nefsini* tezkiye edenin kurtulacağını haber veren ayet, kalb-i selim ve rabbanilik konusundaki ilahi emirler bu ilmin Kur' an asıllı olduğunu belirtmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb, tasavvuf ve tarikatları bid'at olarak değerlendirmektedir. Velilerin hayatta iken veya ölümlerinden sonra ziyaret edilip, himmet ve yardım istenmesinin sapıklık, şirk ve küfür olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁸ Ayrıca Allah'tan başkasına dua edip yardım istemekten daha büyük bir dalâletin olmadığını söyleyerek sâlih kimse-

⁷⁴ Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Ankara: Nasihat Yay., 2008, s. 165.

⁷⁵ Muhammed Hamidullah, *İslama Giriş*, İstanbul: Beyan Yay., 1986, s. 125.

⁷⁶ İbn Abdülvehhâb, *Mecmuatü't-tevhîd en-Necdiyye*, tsh. M. Reşid Rıza, Riyad 1999, s. 48.

⁷⁷ Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma*, trc. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yay., 1996, s. 448.

⁷⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhîd*, Suudi Arabistan: 1998, s. 31-33; Muhammed b. Abdülvehhâb, *Mecmuatü't-tevhîd en-Necdiyye*, s. 48, 50, 97, 160; Ayrıca bkz. Neşet Çağatay, *İA*, "Vehhâbîlik" XIII, 264; Ecer, *a.g.e.* s., 77; Fıçlalı, *a.g.e.*, s. 116.

lerden yardım istemeyi ve tevessülü puta tapmak olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁹ Mutasavvıfların hayatlarını ve eserlerini dikkate aldığımızda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, tasavvuf hakkında ileri sürdüğü iddiaların tamamına katılmak mümkün değildir. Elbette Muhammed b. Abdülvehhâb'ın da belirttiği gibi İslâm'ın dışında bir uygulama şekli ile Allah'ı bırakıp salih kişilerden yardım dilemek tevhide aykırıdır. Fakat tasavvufçular "Yardım istemek" anlamındaki "istiâne", "istiğâse", "istimdâd" ve "tevessül" gibi kavramları incelerken, bazı ayet⁸⁰ ve hadislerden⁸¹ hareketle bunların caiz olduklarını ifade etmişlerdir. Hatta bir takım şartlar çerçevesinde yapılabileceğini ifade etmişlerdir. Mesela kendisinden bir şey istenilen zatın Allah olduğu ve Allah dilerse o kişiye istediğini vereceğine inanmışlardır. Şayet vesile edilen şahsın kendisine bir varlık izafe edilir ve ondan istenilirse bu doğru değildir.⁸² Ayrıca tevessülde bulunan salih kişiler, Allah'ın kulları değil de Allah'ın ortak ve yardımcıları olarak görülüyor ise elbette Muhammed b. Abdülvehhâb'ın da belirttiği gibi bu durum tevhide aykırı olmuş olur.

Ayrıca dinde olmayan bir şeyi sonradan ortaya atıp bunu hakikat gibi gösterip ve bununla Allah'a ibadeti kastetme olarak ifade edilen bid'at çoğunlukla iki kısımda ele alınmıştır. Mesela Bağdâdî (ö. 429/1037-38), bid'atı küfre götüren ve küfre götürmeyen olarak iki kısma ayırır ve şu örnekleri verir. İnamların tanrılıklarına inanan Hattâbiyye, kızların kızlarıyla veya oğullarının kızları ile evlenmeyi uygun gören Hâricilerin Meymûniyye fırkalarının bu bid'atleri küfürdür. Ancak Mu'tezile'nin kelâmullah'ın mahlûk olduğu görüşünde olmaları ise, küfre götürmeyen bir bid'attir.⁸³ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın insanların yaptıkları fiillerde bilinçli mi bilinçsiz mi veya hangi niyet ve gaye ile yaptıklarına bakmadan, bütüncül davrandığını, dolayısıyla tamamını küfre götüren bid'at olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Son tahlilde Muhammed b. Abdülvehhâb, sûfi ve Müslümanların ibadet niyetiyle yaptıkları uygulamalar ile dini bilgidan mahrum olarak halkın yaptığı yanlış uygulamalar (küfre götüren bid'at) arasında katego-

⁷⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 31-33.

⁸⁰ Bkz. Mâide 5/35, İsrâ 17/56, 57.

⁸¹ Bkz. Buhari, "İstiska", 3 "İcâre", 12.

⁸² Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, s. 322.

⁸³ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara: TDV Yay., 1991, s. 14.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

rik bir ayırım yapmadan bütün uygulamalara küfür damgasını vurmuştur. Hâlbuki gerçek tasavvuf, âyet ve hadislerde ifadesini bulan,⁸⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde yaşanan, İslâm'ın özü ve ruhu olarak ifade edilmektedir.⁸⁵

D. Tevhid Anlayışının Tezahürü: Ameli Tevhid

Tevhid, ilk başlığımızda da açıkladığımız gibi; Allah'ın zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde tek olduğunu kabul edip, eşi ve benzeri olmadığına iman emektir.⁸⁶ İman ise Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından, "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmek"⁸⁷ şeklinde açıklanmıştır. Ebû Hanife, "*imân edip sâlih amel işleyenler...*"⁸⁸ "*Kim Allah'a iman eder ve sâlih amel işlerse...*"⁸⁹ gibi âyetlerden hareketle; "amel işleyen tasdiki kaybetmiş olmaz, amel olmadan da tasdik mevcuttur" diyerek imanı amelden ayrı tutmuş ve ameldeki bir eksikliğin veya işlenen bir günahın Müslüman'ı "imânsız" bırakmayacağını ifade etmiştir.⁹⁰ İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin yanı sıra onları takip eden Ehl-i Sünnet kelimcileri, imânın kalben olması gerektiğinde ittifak etmişlerdir.⁹¹ Ayetlerdeki "*âmenû*" (iman ettiler) lafzının "*saddekû*" (tasdik ettiler) şeklinde anlaşıldığını söyleyen Mâtürîdî, dinin (iman), kalpteki itikattan teşekkül ettiğini, zorlama esnasında kaybolmayacak şeyin kalpteki din (iman) olduğunu ve buna hiç kimsenin tesir edemeyeceğini belirtmiştir.⁹²

Muhammed b. Abdülvehhâb ise tevhidi üç kısma ayırıp bunlardan ulûhiyette tevhidin "ibadette Allah'ı bir kabul etmek" olduğunu ifade eder.⁹³ Tevhidin en büyük farz olduğuna dikkat çekerek diğer farzlardan birini terk eden nasıl küfre gidiyorsa tevhidi inkâr eden de küfre gitmiştir

⁸⁴ Kelabâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taâruf li-mezheb-i ehli't-tasavvuf*, Kahire 1992, s. 30.

⁸⁵ Hasan Gümüüşoğlu, "Ehl-i Sünnet, Şia ve Vehhâbilik Arasındaki İnanç Farklılıklarının Sosyal Barış Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu Dergisi*, 2011, sy. 8, IV/152.

⁸⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 450.

⁸⁷ Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: TDV Yay., 2004, I, 38.

⁸⁸ el-Bakara 2/ 25.

⁸⁹ et-Teğâbûn 64/9.

⁹⁰ İmam-ı Âzam, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yay., 1992, s. 81.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 377.

⁹² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 377.

⁹³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, s. 3.

demektedir.⁹⁴ Bu fikirlerini desteklemek için hem *Kitâbü't-tevhid*'te hem de *Keşfu's-şubehât*'ta birçok ayet sıralamaktadır. Bu ayetlerden bazıları şöyledir: "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla başışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için başışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur."⁹⁵ "Ve (bana) hanîf (Allah'ın birliğini tanıyıcı) olarak yüzünü dine çevir; sakın müşriklerden olma, diye (emredildi). "Allah'ı bırakıp da sana fayda veya zarar vermeyecek şeylere tapma. Eğer bunu yaparsan, o takdirde sen mutlaka zalimlerden olursun."⁹⁶ "Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa, onu yine O'ndan başka giderecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O'nun keremini geri çevirecek de yoktur. O, hayrını kullarından dilediğine eriştirir. Ve O başışlayandır, esirgeyendir."⁹⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, bir kişinin "*Lailaheillellah*"ı telaffuz etmesini onun kanı ve malı için yeterli bir koruyucu olarak görmemektedir. Allah'ın bir olduğunu kabul etmesinden sonra amelle de göstermesi gerekir yoksa o kişi Müslüman sayılmaz.⁹⁸

İlk başışığımızda da belirttiğimiz gibi tevhidin tefrikaya dönüştürülmesindeki en büyük etkenlerden birisi de şüphesiz tevhidin, ameli tevhid olarak ele alınmasıdır. Ona göre Allah'ın farz kıldığı şeyleri tembellikle veya inkâr için terk eden kimse kâfirdir. Mal ve kanları helaldir.⁹⁹ Amel-iman ilişkisi böyle değerlendirildiği için Allah'ın emirlerinden birini yerine getirmeyip günah işleyen bir kimse dinden çıkmış olarak değerlendirilir. Dolayısıyla mal ve canlarının kendileri için helal olduğunu savunmuşlardır.¹⁰⁰ Mesela Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre beş vakit namazı cemaatle kılmak farzdır. Namazın farziyetini kabul eden kişi sebepsiz olarak üç defa tek başına namaz kıldığında uyarılır yine devam ederse cezalandırılır.¹⁰¹ Ehl-i Sünnet ulemasının uygulamasına baktığımızda iman ile ameli birbirinden ayırmışlar ve günahından dolayı Müslüman'ı küfre nispet etmemişlerdir.

⁹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, s. 15-31.

⁹⁵ Nisa 4/48.

⁹⁶ Yûnus 10/106.

⁹⁷ Yunus 10/105-107.

⁹⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, s. 40-43.

⁹⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 9-11.

¹⁰⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 9-11; Cevdet Paşa; *Tarih-i Cevdet*, V, 347.

¹⁰¹ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, V, 347.

Bazı Vehhâbî bilginlerinin şirke giren, tevhitte ayrılan ve faziletlerden uzaklaşanlarla mücadele eden Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Muhammed b. Abdülvehhâb'ın çağları arasında benzerlik kurduklarını yukarıda belirttik. Yine her ikisinin de insanları düştükleri felaketten kurtarmak için mücadele ettiklerini vurgulamışlardır.¹⁰² *Muhammed b. Abdülvehhâb, kendisinin savunduğu fikirleri kabul etmeyenleri kılıçla yola getirmenin gerektiği üzerinde durmuştur. İnsanların kabir ziyaretleri ile beraber tevhide bozduklarını belirterek bu durumdaki insanların şirke düştüğünü savunmuştur. Şirke düşen müşriklerin de kanlarının ve mallarının da müvahhidlere helal olduğunu kabul etmiştir.*¹⁰³ Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ise bu şekilde muamelede bulunmadığı aşikâr olup Kur'ân'daki "Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirse artık yollarını serbest bırakın. Allah esirgeyendir"¹⁰⁴ ayetine de aykırı bir davranış olarak değerlendirilebilir. Çünkü namazını kılan ve zekâtını veren istisna edilmiştir. Cemaatle kılmayan şekilde bir ibare bulunmamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de tevhidin emredildiği ayetlerden bazıları şöyledir: "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin."¹⁰⁵ "Allah'a ibadet edin, O'na hiçbir şey ortak koşmayın."¹⁰⁶ "Rabbim yalnız kendisine ibadet etmenizi ve ana babaya ihsanda bulunmanızı emretmiştir."¹⁰⁷ "Şüphesiz ben Allah'ım, Ben'den başka ilah yoktur, bana kulluk et..."¹⁰⁸ "(Ey Muhammed! s.a.s.) Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur..."¹⁰⁹

Buraya aldığımız ve daha birçok ayette Allah'ın mutlak bir emirle kullarına tevhide emrettiği açıktır. Şüphesiz bu ayetler ışığında bakıldığında; Allah'ın bizlerden istediği kulluk tarzı, tevhidin tasdik mahalli olan kalp ile uygulama alanı olan diğer organların beraberliğiyle gerçekleşir. Gerçek anlamda iman edip de imanlarını şirke bulaştırmayanlar¹¹⁰ yaratılanla yaratılan arasındaki dengeyi muhafaza etmesini bilen kimse-

¹⁰² el-Useymin, *Şerhu keşfi's-şubehât*, s. 21.

¹⁰³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 45-46; Cevdet Paşa; *a.g.e.*, VII, 283.

¹⁰⁴ Tevbe 9/5.

¹⁰⁵ Bakara 2/21.

¹⁰⁶ Nisâ 4/36.

¹⁰⁷ İsrâ 17/23.

¹⁰⁸ Tâhâ 20/14.

¹⁰⁹ Muhammed 47/19.

¹¹⁰ Enâm 6/82.

lerdir. Bu bağlamda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın savunduğu; “tevhidin amelle gerçekleşmesi düşüncesi” önemlidir. Fakat ameldeki eksiklikten dolayı küfre veya şirke gidilmeyeceği ancak kalpteki inancın eksikliğinin tevhide engel olduğunu, Gazâlî (ö. 505/1111)'nin de bazı ayetlerde geçen “tezkiye”¹¹¹ kavramına yaptığı yorumdan çıkarmak mümkündür. Zira Gazâlî “arınma” anlamındaki “tezkiyeyi” insanın ilâhi bakışa mahal olan kalbini, tevhidi bozucu amel ve hallerden temizlemesi şeklinde açıklar.¹¹² Yani inanılan hususların amele aktarılması son derece önemli olmakla beraber asıl olan kalpte yanlış inanışın olmamasıdır. Dolayısıyla bu gibi incelikleri bilmeyen veya bundan mahrum olan halkın cehalet ve tembellikleri ile bilinçli bir şekilde yapılan yanlışlıklar birbirinden ayrı değerlendiriliyor. Zira Peygamberimiz, câhiliye döneminin inançlarından İslâm'a uygun olana dokunmamış, İslâm'ın temel inanç esaslarıyla çatışan ve tezat teşkil eden hususiyetlerin giderilmesine çalışmıştır.

Ancak Muhammed b. Abdülvehhâb, “Allah'ın kullarına emrettiği ameli tevhid, rububiyet tevhidini içine alan ulûhiyet tevhididir” diyor.¹¹³ Ayrıca, Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre tevhidin gereği şirk özelliğinde olan bidatlerle mücadeledir. Ona göre tevhid; namaz, zekât, oruç ve hacdan çok daha önemli bir farz olarak kalple, lisanla ve amelle olur. Bunlardan biri eksik olursa insan Müslüman olmaz.¹¹⁴ Yani kulların Allah'a ibadet etmeleri tevhidin tamamlayıcı bir unsuru olarak kabul edilmiştir.

Muhammed b. Abdülvehhâb, şefaât, tevessül, adak, kurban, salih kimselere dua, istiğâse, kabir ziyaretleri gibi meseleleri tevhid kapsamında ele alıp değerlendirmekte, bunları ibadet olarak algılayıp Allah'tan başkasına yapılmalarını tevhide aykırı olarak görmektedir.¹¹⁵ Ona göre “bütün peygamberlerin asıl gönderiliş amacı, tevhidin hakikatini yerleştirmek ve insanları Allah'tan başka tâğutlara ibadet etmekten sakındırmaktır. Peygamberler bunun için gönderilmiş olduğuna göre, tevhid bütün meselelerin aslıdır, dinin özüdür.”¹¹⁶

¹¹¹ Şems 91/9-10.

¹¹² Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, Beyrut: 1988, s. 78.

¹¹³ Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 14; *Keşfu's-şubehât*, s. 3.

¹¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, s. 17, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 11-13.

¹¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 45-46.

¹¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfu's-şubehât*, s. 18.

Tarihte itikadı zayıf olan ve bu nedenle de halk arasında evliyâ, ermiş ve sâlih insan olarak tanımlanan bazı kabirlere aşırı bir ihtiram sonucu oluşan durumun Kur'ân tarafından uyarıldığına¹¹⁷ şahit olmaktadır. Bu nedenle, Hz. Muhammed (s.a.s.), peygamberlerinin mezarlarını mescid edinen Yahudi ve Hıristiyanlara Allah'ın lânetini dilemiş,¹¹⁸ peygambere dahi sevginin ölçülü tutulmasına ve tevhidin dışına çıkılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in, kabir ziyaretinde ibret almanın dışına çıkıp, kabirlerin kireçlenmesini ve üzerine bina yapılarak mezarların bir tapınak haline getirilmesini yasakladığı da bilinmektedir.¹¹⁹ Yine, kabirlerde işlenen çirkin adetlerden ümmetini sakındırmış ve "*Hıristiyan Habeşliler içlerinden salih bir kişi öldümü onun kabri üzerine bir mescid inşa ederek, içine de o zatın resimlerini yaptılar. Kıyamet gününde yaratıkların en şerlileri onlardır*"¹²⁰ buyurarak, şirke düşme endişesinden dolayı, mezarların üzerine bina yapımının câiz olmadığını göstermişlerdir.

Bu bağlamda kabirleri tapınılacak hale getirmek elbette Muhammed b. Abdülvehhâb'ın da belirttiği gibi İslâm'ın dışında bir uygulama şeklidir. Ancak kabir ziyaretleriyle hissedilen duygu ve ziyaret edene ahireti hatırlatmasına¹²¹ katkısı vb. hususlar şirk olarak değerlendirilmemelidir. Bu konuda o kadar ileri gidilmiştir ki günümüzde bile vehhâbî ismi anıldığında ilk olarak kabirleri yıkan bir ekol akla gelmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz ayetlerden ve "*Kim "la ilahe illellah" der ve Allah'tan başka tapılanları reddederse, malı ve kanı haram olur. Onun hesabı Allah'a aittir*"¹²² hadisinden hareketle; tevhid/iman¹²³ Allah'ın bir olduğuna inanmak ve bunu ikrar etmektir.¹²⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb ise ameli, tevhidin/imanın olmazsa olmaz bir şartı olarak ele alması yukarı-

¹¹⁷ Ankebut 29/25; Enâm 6/74.

¹¹⁸ Bkz. Buhari, "Salât", 48, "Cenâiz", 96, "Enbiya", 50; Müslim, "Mesâcid", 19-23.

¹¹⁹ Buhari, "Salât", 48.

¹²⁰ Buhari, "Salaât", 48; Ebû Davud, "Cenâiz", 68.

¹²¹ Bu konuda peygamberimiz "*Kabirleri ziyaret ediniz, çünkü kabirleri ziyaret, size ahreti hatırlatır.*" buyurmaktadır. (İbn Mâce, "Cenâiz", 47.)

¹²² Müslim, "İman", 23.

¹²³ Bizim, burada tevhid ve imanı beraber almamızın sebebi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın her ikisi için de amel etmeyi şart olarak kabul etmesindedir.

¹²⁴ Ehl-i Sünnet ekolünün de benimsediği tevhid de budur. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, s. 377, 380; Neseî, Ebu'l Muîn, *Tabsîratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, I, 38-39; Ömer Aydın, *Kur'ân'da İman-Amel İlişkisi*, s. 95-99.

daki ayet ve hadislere uygun olmadığını göstermektedir. Son tahlilde ameli zayıf olan ehl-i imanun imansızlıkla vasıflanması Kur'ân'a aykırı olduğu söylenebilir.

Sonuç

Muhammed b. Abdülvehhâb, tevhidi; şirk ve küfür kavramlarının kapsamını genişletip kendi düşüncelerinde olmayanları tekfir etme, Müslümanların menfaatine olan birçok yeniliğe karşı çıkıp bid'at olarak nitelendirme şeklinde dar kalıplarla izah etmiştir. Aksine tevhid inancı, İslâm'ın vazgeçilmez bir şartı olup İslâm tarihi boyunca Allah'ın birliğinin idrak edilmesi ve bu idrakin de insanların birlik ve beraberliklerine vesile olması gibi daha geniş manalar taşımaktadır. Yaptığımız bu araştırma neticesinde tevhid inancı, Muhammed b. Abdülvehhâb zamanına kadar onun anladığı ve yorumladığı manadan farklı yorumlanmıştır. Ferdin hem inanç hayatında ve hem de düşünce dünyasında istenen altyapıyı oluşturan tevhid, itikadi alanda dengeli toplumların varlığının da ilk şartı olarak görünmektedir. Hayatın her alanında tevhide dayalı bir bakış açısının net olarak belirmediği zihni yapıda ikilem ve parçalanmalar meydana gelir. Diğer bir ifade ile tevhidin topluma yansıtılmaması, insanın Allah'a kendisine ve kader birliği ettiği halkına yabancılaşmasını beraberinde getirir. Bütün bunlar gösteriyor ki tevhid uğruna tefrikalara gitmek öncelikle İslâm inancına uyan bir metod değildir.

İslâm tarihinde her şeyi aklın ışığı altında değerlendirip, aklın kabul ettiğini kabul, ret ettiğini de ret ve diğer delilleri kabul etmemek ne kadar eleştirilmiş ise akla hiç yer vermemek de o kadar eleştirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dinde akla yüklediği fonksiyona bakıldığında daha çok pasifize edilmiş bir akıl olması kanaatimizce eleştirilmesine kapı aralamıştır. Kabirlerden medet ummak etrafında Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşleri insanları hurafelerden ve tefrikalardan uzaklaştırıcı bir mahiyet ifade ettiği halde onun akla kıymet vermemek hususundaki görüşleri diğer görüşleriyle tezat arz etmektedir. Yine, taklidi reddedip ictihadı savunmasına rağmen, kendi fikrinde olmayanları tekfir edip zor kullanması ve bu yolda şiddete başvurması Muhammed b. Abdülvehhâb'ın en çok eleştirildikleri konular arasında yer almaktadır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, sûfi ve Müslümanların ibadet niyetiyle yaptıkları uygulamalar ile dini bilgiden mahrum olarak halkın yaptığı yanlış uygulamalar arasında küfre götüren ve küfre götürmeyen

bid'at şeklinde kategorik bir ayırım yapmadan bütün uygulamalara küfür damgasını vurması onun eleştirilmesine sebep olan diğer bir noktadır. Yine onun tevhidi, ameli tevhid veya imanı, ameli iman olarak değerlendirmesi, ameli yönden eksikliği olan birçok müslümanın tekfir edilmesine kapı aralaması, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın uygulamasının cumhurun uygulamasına tezat arz ettiğini göstermektedir.

Kabirleri tapınılacak hale getirmek elbette Muhammed b. Abdülvehhâb'ın da belirttiği gibi İslâm'ın dışında bir uygulama şeklidir. Ancak kabir ziyaretleriyle hissedilen duygu ve ziyaret edene ahireti hatırlatmasına katkısı vb. hususlar şirk olarak değerlendirilmemelidir. Bu konuda o kadar ileri gidilmiştir ki günümüzde bile Vehhâbî ismi anıldığında ilk olarak kabirleri yıkan bir ekol akla gelmektedir.

Kaynakça

- Attâr, Ahmed Abdulgafur, *Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut: 1387/1867.
- Ebû Tâmi, Ahmed b. Mucir b. Muhammed, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab akidetuhu's-Selefiyye ve da'vetuhu'l-islahiyye ve senau'l-ulemâi aleyh*, Mekke: 1395.
- Akyol, Taha, *Hariciler ve Hizbullah*, İstanbul: Doğan Kitap, 2000.
- Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2013.
- Altıntaş, Ramazan, "İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika", *CÜİFD*, sy.1, Sivas 1996, s. 111-121.
- Aydın, Ömer, *Kur'ân'da İman-Amel İlişkisi*, İstanbul: İşaret Yay., 2007.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (el-Fark beyne'l-fırak), çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: TDV Yay., 1991.
- Beyazizâde, Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikâdi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV Yay., 2000.
- Bilmen, Ö. Nasuhi, *Kelam Dersleri*, İstanbul: 1342.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, İstanbul: Rağbet Yay., 2004.
- Cevdet Paşa, Ahmet, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul: Dersaadet, Matbaa-i Osmânî, 1278, (XII Cilt).
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut: 1996.
- Ecer, A. Vehbi, *Osmanlı Türk Tarihinde Vehhâbi Hareketi* (Doktora Tezi), Ankara: 1976.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: İFAV Yay., 1990.

- el-Kelabâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taâruf li-mezheb-i ehli't-tasavvuf*, Kahire: 1992.
- el-Useymin, Abdullah Salih, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb hayatuhû ve fikruh*, Riyad: 1992.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma*, trc. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yay., 1996.
- Emin Said, *Siretu'l-imami's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut: 1382.
- Esther Peskes, "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik", çev. Mehmet Çelenk, *UÜİFD*, Bursa 2003, sy. 2, XII, s. 413-429
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, İstanbul: Şa-to Yay., 2001.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-avam an ilmi'l-Kelam*, Tah. Muhammed Mutasimbillah el-Bağdâdî, Beyrut: 1985.
-, *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn*, Beyrut: 1988.
- Gölcük, Şerafeddin, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya: Tekin Yay., 1998.
- Gümüsoğlu, Hasan, "Ehl-i Sünnet, Şia ve Vehhâbilik Arasındaki İnanç Farklılıklarının Sosyal Barış Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu Dergisi*, 2011, sy. 8, IV/ s. 147-173.
- Hasan, Abdurrahman b., *Fethu'l-mecîd*, Kahire: 1377/1957.
- Hüseyin, Halefu's-Şeyh Haz'al, *Tarihu'l-cezirati'l-arabiyye fi asri Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut: 1968.
- İbni Manzûr, Muhammed, *Lisan'ül-Arab*, Beyrut: 1970, III, 888.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mecmü'u fetava* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad: 1412/1991.
-, *Ziyaretü'l-kubur ve'l-istincad bi'l-makbur*, el-İdaretü'l-Amme li't-Tab'i ve't-Tercüme, Riyad: 1410.
-, *İktizau's-sirati'l-müstakim* (Sırat-ı Müstakim), çev. Salih Uçan, İstanbul: Pınar Yay., 1991, II, 378-379.
-, *Dua ve Tevhid*, Çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Pınar Yay., 2006.
- İmam-ı Âzam, Risâle ilâ Osman el-Bettî, nşr. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yay., 1992.
- Kara, Mustafa, *Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul: Dergah Yay., 1990.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 2009.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa, *Haşiyetü'l-Kestelî ala şerhi'l-akaid*, İstanbul: 2000.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul: Ensar Yay., 1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: 1970.
-, *Akaid Risalesi*, nşr. Y. Ziya Yörükan, İstanbul: 1959.
- Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu keşfi's-şubehât*, Kahire: 1426/2005.
- Muhammed b. Abdülvehhâb, *Mecmuatü't-tevhid en-Necdiyye*, tsh. ve tab. Muhammed Reşid Rıza, Riyad: 1999

-, *Keşfu's-şubehât*, Mekke: 1986.
-, *Kitâbü't-tevhîd*, Suudi Arabistan: 1998.
-, *Usûlü's-selâse*, Riyad: 1995.
-, *Tevhid II*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Tevhid yay., 1996.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: TDV Yay., 2004.
- Osman el-Ûşî, *Şerhu'l-emali li Aliyi'l-Karii*, İstanbul 1999.
- Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, IIIVI, 399-402.
- Ömer Nesefî, *Metnu'l-Akaid*, İstanbul: 1999.
- Özköse, Kadir, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Ankara: Nasihat Yay., 2008.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: Rağbet Yay., 1995.
- Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *DİA*, XXX, 491-494.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ter. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yay., 1988.
- Sabri Paşa, Eyüb, *Tarih-i Vehhâbiyan* (Vehhâbiler Tarihi), İstanbul: Bedir Yayınları, 1992.
- Subhî, Ahmed Mahmûd, *fi İlmi'l-Kelâm dirasetü felsefiyyetü li arai'l-fıraki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn*, Beyrut: 1985.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam'a Giriş*, İstanbul: Damla Yay., 1996.
- Yıldız, Harun, *Din, Siyaset ve İdeoloji*, Samsun: Sidre Yay., 1999.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "Vehhâbilik", *AÜİFD*, Ankara 1953, s. 51-59.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN OBEZİTEYE YOL AÇAN YEME İÇME HAKKINDA BAZI TESBİTLER

Halis DEMİR*

Özet: Beslenme; insanın temel ihtiyaçlarından. Beslenmenin temel unsuru gıda maddeleridir. Kâinattaki her şey insan için yaratılmıştır. Bazı maddelerin yenilmesi ve içilmesi yasaklanmıştır. Haram kılınan şeyler genel olarak insan sağlığına zararlıdır; helal olanlar ise faydalıdır. İnsan kulluk vazifesi için yaratılmıştır. Yeme içme başlı başına bir gaye değildir. İnsan helal olan şeyleri yeme içmede ölçülü davranılmalıdır. Zira insan sağlığını korumakla mükelleftir. Fazla yeme-içmenin neticelerinden birisi obezitedir. Doyuktan sonra yeme-içme hoş görülmemiştir. Obezite insanın iradesine de bağlıdır.

Anahtar Kelimeler: Obezite, Beslenme, Helal Gıda, Vücut Kütle İndeksi.

SOME OBSERVATIONS ABOUT EATING-DRINKING THAT CAUSES OBESITY ACCORDING TO ISLAMIC LAW

Abstract: Nutrition is one of the basic human needs. The key element for the nutrition is food. Everything in the universe was created for human being. Some of the materials are prohibited to be eaten and drunk. While prohibited (haram) foods are harmful to human health in general; the lawful (halal) foods are beneficial. Human being was created to serve the God. Eating and drinking is not a goal in itself. Humans should be in moderation in eating and drinking even for the halal foods. Since people are obliged to protect their health. One of the results of eating and drinking too much is obesity. After getting enough to eat and drink is disapproved. Obesity is also linked to people's will.

Key Words: Obesity, canonically lawful, Nutrition, Body mass index.

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (halisdemir2005@mynet.com).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

Giriş

Beslenme; İnsanın sağlığını koruması, geliştirmesi ve hayat kalitesini yükseltmesi için vücudun ihtiyacı olan besin maddelerini yeterli miktarda, uygun zamanda ve bilinçli bir şekilde almasıdır.¹ Büyüme ve gelişmeyi sağlamak, hastalıklardan korunmak, bağışıklık sistemini düzenlenmek, yaşlanmayı yavaşlatmak, fiziki ve zihni faaliyetleri yapmak için beslenme gereklidir.² Beslenme insanın yapısını, şahsiyetini, dini hayatını ve ibadetlerini etkiler.³ Beslenme, kaynak ve sonuçları itibarıyla insanı, üçüncü şahısları ve sosyal düzeni ilgilendirir.⁴ Besinler, vücudun ihtiyacından az alındığında yetersiz beslenme, ihtiyaçtan çok alındığında ise obezite (şişmanlık) meydana gelir.⁵ Obezite doktorlar tarafından hareketsizlik ve fazla yeme-içmenin sebep olduğu bir sağlık problemi olarak görülmektedir.⁶ Diğer sebepler arasında düzensiz yeme içme alışkanlığı yanlış eğitim, reklamlar ve ikram kültürü sayılabilir.

Obezite, vücuttaki yağ kütlesinin yağsız kütleye oranının artmasıyla, vücut ağırlığının fazlalaşması sonucu ortaya çıkan bir hastalıktır.⁷ Bizatihi obezite sonucu Hipertansiyon, diyabet, kalp hastalıkları, safra kesesi hastalıkları, kanser, varis, fıtık, akciğer, deri enfeksiyonları ve psikolojik bozukluklar ortaya çıkabilir.⁸ Obezite, toplum tarafından dışlan-

-
- ¹ Türkan Kutluay Merdal, *Türkiye'ye Özgü Beslenme Rehberi*, Ankara: Sağlık Bakanlığı Yay., 2004, s. 9.
 - ² Muazzez Garipağaoğlu, "Sağlıklı Beslenme İlkeleri", *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi* (7-10 Kasım 2013) Konya, s. 293.
 - ³ Abdullah Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haram Belirleme Yöntemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sy. 1, Sivas 2012, ss. 453-478.
 - ⁴ Ali Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", *İlmihal*, haz., İstanbul: Heyet, Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, II, 29-193; II, 32-33; Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haram Belirleme Yöntemi", s. 454.
 - ⁵ Merdal, s. 2.
 - ⁶ Mutlu v. dğr., "Obeziteye Karşı Tavrın Arkasındaki Gerçeklik ve Etik", *Obezite ve Etik*, editör Nesrin Çobanoğlu, Ankara, 2012; Özge Baş, "Obezitenin Sömürüsü", *Obezite ve Etik*, Editör, Nesrin Çobanoğlu, 2012, Ankara, s. 33 vd.; Eren, Duyar- Oktay, Dokuz, "Obezite Tedavisinde Hatalar Tedaviye Bilimsel ve Etik Yaklaşımlar", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çobanoğlu, 2012, Ankara, s. 134; Baysal, s. 20; Ayrıca bk., Bahar Tezcan, *Obez Bireylerde Benlik Saygısı, Beden Algısı ve Travmatik Geçmiş Yaşantıları*, İstanbul 2009.
 - ⁷ Mutlu Zuhul vğr., s. 4; Emine Demir, "Beslenme Yetersizliği İle Karşı Karşıya Olan Dünyada Obezitenin Etik Açısından Değerlendirilmesi", *Obezite ve Etik*, editör Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012, s. 219-232.
 - ⁸ Ekin Baysal, "Obezite Ve Etik", *Obezite ve Etik*, Editör, Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012, ss. 13-32.

manın ortaya çıkardığı psikolojik sorunları da beraberinde getirir.⁹ Çünkü şişman insanlar; tembel, iradeleri zayıf, beceriksiz ve özensiz olduklarına dair önyargı sebebiyle iş görüşmeleri, sağlık hizmetleri ve eğitim kurumlarında adaletsizliklere maruz kalmaktadırlar.¹⁰

Obez insanlar ağır vücuda sahip, şişkin karınlı, ciltleri yaralı, yorgun ve isteksiz bir görünüme sahiptir. Buna karşılık sağlıklı kişilerin sağlam, hareketli, muntazam ciltli, canlı saçlı, kuvvetli kaslı, bacakları gelişmiş ve sürekli çalışmaya müsait vücut yapıları vardır.¹¹

Obezite küresel bir sağlık problemidir. Dünyada obez sayısı hızla artmaktadır. Avrupa'da yaşayan yetişkin insanların yarısı ve çocukların beşte biri fazla kiloludur. Bu hastalığın tedavisi için yapılan harcamalar Avrupa'daki sağlık harcamalarının %6'sını teşkil etmektedir. Bu oranın iki katından fazla dolaylı maliyeti vardır.¹² Bu haliyle obez insanların tedavisi için ayrılan tıbbi bütçe sağlıklı insanlardan fazladır.¹³ Avrupa'da 200 milyon insan obezite sınırındadır.¹⁴ Türkiye'de ise 8,5 milyon civarındadır.¹⁵

Obezite istismara açık bir pazar durumundadır. Tedavi yollarından birisi fazla kiloları vermek olduğu için zayıflama yöntemi olarak, küpe, band, bitki çayı ve egzersiz aleti gibi ürünler gazete, internet ve diğer iletişim vasıtalarıyla "mucize" tedavi olarak topluma sunulmakta-

⁹ Mutlu v. dğr., s. 3; Baysal, s. 20. Ayrıca bk., Obezite. Nedenleri ve Tedavi Seçenekleri", *Van TIP Dergisi*, 13(49), 2006, ss. 138-142; Hatemi H. Turan v. dğr., "Türkiye Obezite ve Hipertansiyon Çalışmaları (TOHTA)", *Endokrinolojide Yönelişler Dergisi*, 2002, sy. 11, ss. 1-16; *Türkiye Obezite ile Mücadele Programı Ve Ulusal Eylem Plan Taslağı*, 3. Taslak, T.C. Sağlık Bakanlığı, 2008-2012; Aliye Çayır- Nazlı Atak- Serdal Köse, "Beslenme ve Diyet kliniğine Başvuranlarda Obezite Durumu ve Etkili Faktörlerin Belirlenmesi", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, Ankara 2011, 64(1), s. 13-19.

¹⁰ Mutlu v. dğr., s. 3, 8.

¹¹ Merdal, s. 10.

¹² Dünya Sağlık Örgütü Bakanlar Toplantısı, İstanbul, Türkiye, s. 15-17.

¹³ Esengül Ekici, "Toplumun Değer Yargılarının ve Obezitenin Sosyal Boyutlarının, Hekimin Obezite Hastasına Yaklaşımına Etkileri; Hekim ve Hasta Bakış Yönünden Niteliksel Bir Çalışma", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012, ss. 81-87

¹⁴ Ebru, Pelvan, Cesarettin Alşalvar, "Günümüzün ve Geleceğimizin Gıdaları Fonksiyonel gıdalar", *Bilim Ve Teknik Dergisi*, Ağustos, 2009, yıl, 42, sy., 501, ss. 27-30; Yahya Şenol, *Helal Gıda*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay., 2014, s. 13-14.

¹⁵ Baysal, s. 17

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

dır.¹⁶ Bu alanda çalışan firmaların çoğu ya sağlık bakanlığından ruhsat almamış, ya da uygun şartları sağlamadıkları için ruhsatları iptal edilmiştir. Bu konuda uzman olduğunu iddia eden kişilerin çoğunun ihtisas alanı sağlık değildir.¹⁷

Bu çalışmayla günümüzün önemli sağlık problemlerinden olup toplumu tehdit eden obezite konusu fıkhi bir perspektiften değerlendirme amaçlanmıştır. Bu bağlamda önce beslenme, yeme-içmede ölçü konuları ele alınacak, fazla yeme içmenin zararlarına temas edilecek, arkasından hukuki bir neticeye ulaşmaya çalışılacaktır.

1. Beslenme ve Helal-Haram Ölçüsü

Sağlıklı yeme-içme konusunda ayet-i kerimelerde ve hadis-i şeriflerde genel prensip anlamında çeşitli ifadeler bulmak mümkündür. Bu ayetlerden birisi şöyledir:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُونًا عِنْدَهُمْ فِي الْوَارِثَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“(Onlar) nezdlerindeki Tevrat ve İncilde (ismini ve sıfatını) yazılı bulacakları ümmî nebiy olan o resule tâbi’ olanlardır. O, kendlerine iyiliği emrediyor, onları kötülükden nehyediyor, onlara (nefislerine haram kıldıkları) temiz şeyleri tayyibâthalâl, (halâl kıldıkları) murdar şeyleri de habais üzerlerine haram kılıyor. Onların ağır yüklerini, sırtlarında olan zincirleri indiriyor o. İşte ona îman edenler, onu ta’zîm edenler, ona yardım edenler ve onunla (onun nübüvvetiyle) birlikde indirilen nura tâbi’ olanlar! Onlar selâmete erenlerin ta kendileridir.”¹⁸ Ayette geçen tayyibat ve habais kelimeleri sağlıklı beslenmede helal ve haram ölçüsü bakımından önemlidir.

¹⁶ Mutlu v. dğr., s. 11; Obezitenin beraberinde getirdiği sorunlar için bkz., Bahar İpek, “Toplumda Obezite”, *Obezite ve Etik*, editör Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012, ss. 253-262; Duyar ve Dokuz, s.134.

¹⁷ E. Nalân Kibarkoyunve Semiha Dursun, “Obez Olmanın Dayanılmaz Ağırlığı”, *Obezite ve Etik*, editör Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012, s. 60-64.

¹⁸ A'raf, 7/157. Çantay'ın bu mealine uygun olarak Erdoğan ayetteki bazı kelimeleri şu şekilde izah etmektedir: الْحَبَائِثُ helal olup, müşriklerce habis kabul edilmektedir. ﷺ Rasulullah beyan ediyor anlamındadır. الْحِلُّ helal(tayyib) olan fakat onların haram olarak bildikleri şeyleri helal kılmaktadır. Erdoğan, Mehmet, Tebliğ Müzakeresi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu* (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara 2013, s. 91.

Tayyib kelimesinin çoğulu olan tayyibat kelimesi sözlükte, hoş gitmek, hayrı çok, razı olmak, temiz, tamam olmak, kolaylık, lezzetli ve helal anlamlarına gelir.¹⁹

Tayyib yemek, caiz olan ve yeterli miktarda alınan yiyecek demektir.²⁰ Beslenmede tayyib (helal) dairesi asıl, haram dairesi istisnadır.²¹ Tayyib, Allah ve Resulünün helal kıldıkları şeylerdir.²²

Tayyib, hakkında şer'i bir yasak olmayan, insan sağlığına faydalı, temiz ve insana cazibeli ve helal gıda demektir.²³ Helaldir, çünkü hakkında şer'i bir yasak yoktur. Temizdir, çünkü şer'an pis sayılan şeyler içermemektedir. Canın çekmesi kişiden kişiye göre değişebilir.²⁴

Habis (ç. habais); sözlükte, tayibin zıddı, küfür, pislik, kir, şer, zemmedilmiş fiil ve haram anlamlarına gelmektedir.²⁵ Habis, zararlı, değersiz, bozulmuş ve sağlığa zararlı şeylerdir.²⁶ Kumar, riba, rüşvet, Allah'tan başkası adına kesilen, başkasının hakkı, ölü eti, kan, domuz eti, içki ve murdar et habisdur.²⁷

Habis; "Bir sözün, fiilin, malın, yiyeceğin, içeceğin, şahsın ve durumun mezmum (kınanmış), mekruh(hoş görülmemiş) kabih (çirkin) olmasıdır.²⁸ Habis şeyi Allah yasakladığı için, insan onu yemesi-içmesi halinde zarara uğrar ve günaha girer."²⁹ Çünkü habis gıda insan aklına

¹⁹ Cemâlüddîn İbn Manzûr (ö. 711/1312), *Lisânü'l-arab*, Beyrut 1997, "tyb" md.

²⁰ Rağîbîsfehani, (502/1108), *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, 4. baskı, Daru'l-marife, Beyrut Yay., 2005, "tyb" md.

²¹ Kamil Musa, *Ahkamu'l-et'ime fi'l-İslam*, 1. baskı, Beyrut: Risale Yay., 1986, s. 23.

²² Muhammed b. Ahmed İbn Cuzey (ö. 741/1340), *Et-Teshil liulumi't-tenzil*, Daru'l-erkam, ts. Beyrut, c. I, s. 301.

²³ "Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır." Bakara, 2/168. Benzer ayetler için bkz. Bakara, 2/57; Araf, 7/157; Araf, 7/160; Maide, 5/88; Enfal, 8/69, Nisa, 4/3.

²⁴ Faruk Beşer, Tebliğ Değerlendirmesi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu* (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), Ankara: DİB, 2013, ss. 75-82.

²⁵ Isfehânî, "hbs" md.; İbn Manzûr, "hbs" md., c. II, s. 141.

²⁶ Kamil Musa, 31; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul: İşaret Yay., 1996, I, 32; I, 305; Ali Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", *İlmihal*, haz., Heyet, İstanbul 1999, II, 29.

²⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

²⁸ Mehmet Zeki Duman, "Habis", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 379.

²⁹ Remzi Kaya, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Helal ve Haram Gıdalar*, İstanbul: Kaya Matbaası, 2000, s. 98.

ve bedenine zarar veren maddeler ihtiva eder, görüntüsü iğrenç ve tiksinti vericidir.³⁰

Tayyib ve habis kelimelerinin muhtevaları, bakış açısı, tabiat ve çevre ile farklılık kazanabilir.³¹ Yeme-içme kültürü toplumlara göre değişmektedir.³² Bu sebeple yeme-içmede helal veya haram hükmünün belirlenmesinde tab-ı selim belirleyici değildir.³³ Bazı şeylerde tayyib-tab-ı selim tarafından bazen milletlerin örfü olarak tecessüm etmiştir.³⁴ Zevk, alışkanlık, yetiştirme ve psikolojiye göre değişir.

Konuyla ilgili Bakara, 2/173. ayette haram kılındığı belirtilen maddeler olan leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilenler şeyler "sadece" anlamına gelen (أَيُّهَا) hasr edatıyla beyan edilmiştir. ³⁵ Fakihler bu kullanımdan hareketle, haram kılınanların bu sayılanlarla sınırlı olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre, yenilip içilmesi haram kılınanlar bunlardan ibarettir. Bazılarına göre, yenilmesi yasaklanan yiyecekler ayette sayılanlarla sınırlı değildir. Çünkü sünnette, Kur'an'da haram kılınmadığı halde ehl-i eşeğin yenilmesi gibi ilave haramlar da vardır.³⁶ Bazılarına göre ayet, haramları beyan etmemekte, se-

³⁰ Değerlendirme ve tartışmalar için bkz., Çayiroğlu, s. 79-80 vd.

³¹ Ahmet Yaman, Tebliğ Müzakeresi, *İslam Fıkıhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu* (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), Ankara: DİB, 2013, s. 31

³² H. İbrahim Karşlı, Tebliğ Müzakeresi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu* (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), Ankara: DİB, 2013, ss. 85.

³³ Yunus Apaydın, "İhtiyat", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 577 vd.

³⁴ Bk., Yüksel Macit, "Yiyecek-içeceklerde Haram- Helallik Kriteri ve Bu Konuda Arap Kültürünün Etkisi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, sy. : 2, ss. 265-270.

³⁵ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحَمَّ الْحَيْزِ وَيَوْمًا أُجْلِبَهُ ۖ لَعَنَ اللَّهُ مَنَاسِكُطْرُقُورًا غَوْلًا عَادًا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الرَّحِيمُ

"Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." Bakara, 2/173.

³⁶ "Sizden biriniz koltuğuna yaslanarak, şöyle der: "Aramızda Allah'ın kitabı var. Onda haram ne varsa, haram kabul ederiz. Orada helal varsa helal sayarız. Dikkat ediniz: Peygamberin haram kıldığı da haram gibidir." Ahmed b. Muhammed Tahavi (ö. 321/933), *Şerhu meani'l-asar*, Beyrut: Daru'l- kütübü'l-ilmîyye, 1987, c. IV, s. 209; Hadisi şerife göre: "Helal Allah'ın kitabında helal kıldığı, haram da Allah'ın kitabında haram kıldığıdır. Hakkında bir şey söylemedikleri ise sizin için affedip serbest bıraktıklarıdır." Muhammed b. İsmail Buhari (ö. 256/ 870), *el-Camiu's-sahih*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, "Tefsir", 99; Müslim b. Haccac (ö. 261/875), *el-Camiu's-sahih*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, "Zekât", 24; Muhammed b. İsa Tirmizî (ö. 270/884), *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, "Libas", 6; Muhammed b. Yezid İbn Mâce (ö. 275/889), *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, "Et'ime", 60.

bep bildirmektedir. Burada sayılanların dışında zikredilen şeyler ise tahrim değil; mekruh bildirir.³⁷ Nitekim fakihler naslarda açık bir şekilde hükmü bildirilmeyen bir konuda icthad sonucu ulaştıkları neticeye haram-helal tabirlerini kullanmaktan kaçınmışlardır: İbrahim en-Nehai, “Bu helaldir”, “Şu haramdır!” yerine şöyle demiştir: “Bunu mekruh görürlerdi!”, “Şunu müstehab görürlerdi.” İmam Malik şöyle demiştir: “İnsanların, “Bu helaldir.”, “Şu da haramdır.”, diye fetva vermemeleri gerekir. Bunun yerine; “Şu, şu işten sakının.” demeleri gerekir. Mesela, “Ben böyle yapmam” diyebilirler. Bunun anlamı şudur: Helal kılma yetkisi sadece Allah’ındır. Hiçbir kimsenin muayyen bir şey hakkında Yüce Allah’ın bu husustaki hükmü haber vermiş olması hali müstesna, bunu açıkça ifade etme yetkisi yoktur. İctihad yolu ile haram olduğu kanaatine ulaşan kişi: “Ben bunu çirkin görüyorum.” demelidir.”³⁸ Bazı fakihlere göre de hadislerde getirilen yasaklarla ayetteki ifadeler arasında bir tezat yoktur. Hadislerde getirilen yasaklar Hz. Peygamber’in Kur’an’ı açıklayıcı fonksiyonuna dayanır.³⁹ Kur’an ve sünnette yasaklanan yiyecek ve içeceklerin asr-ı saadetteki bazı ihtiyaçlara uygun olduğu anlaşılmaktadır. İhtiyaçların zamanla değiştiği dikkate alındığında sayılanların örnek kabilinden olduğunu söylemek mümkündür. Hakkında şer’î bir delil bulunmayan şeylerde mubahlık esastır. Kanun koyucunun (şâriin) bile rek serbest bıraktığı (mübah ve cevaz) bazı sahalardaki fiiller de dâhil olmak üzere her alanda hükmü bulunmaktadır.⁴⁰

Konuyla ilgili bir hadis de meal olarak şöyledir: “*Helal de haram da apaçık bellidir. Bunların arasında, helal mi, haram mı olduğu şüpheli şeyler vardır. Dinini ve namusunu korumak için bunları yapmayan kimse haram işlemeye yaklaşmış olur; Korunun etrafında (hayvanlarını) otlatan kimse de koruya dalma tehlikesi ile burun buruna gelmiş olur. Dikkat ederseniz, her hükümdarın bir*

³⁷ İbn Cuzey, I, 278.

³⁸ Muhammed b. Ahmed Kurtubi (ö. 671/1273), *el-Câmi fi’ahkâmî’l-Kur’ân*, 2. baskı, Daru’l-kütübü’l- misriyye, 1964, X, 196.

³⁹ Ahmed b. Muhammed Tahavi (ö. 312/933), *Şerh-u meani’l-asar*, Beyrut: Daru’l-kütübü’l- ilmiyye, 1990, XIII, 179-184; Hamdi Döndüren, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, Ocak-Haziran 2009, sy. 11, s. 15; Tartışmalar için bkz. Yüksel Çayıroğlu, *İslam Hukukuna Göre Helal Gıda*, Işık yayınları, İzmir, 2014, s. 60 vd; bkz., Maide, 5/90-91, En’am, 6/121.

⁴⁰ Ferhat Koca, “Helâl”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 175-178.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

korusu vardır; Allah'ın korusu da haram kıldığı şeylerdir."⁴¹ Hadiste helal ve haram kavramlarına ilave olarak şüphe kavramı da geçmektedir.

Bazı ayetlerde geçen "halalentayyiben" sıfat tamlaması "her türlü şüpheden uzak temiz"⁴² olması şeklinde izah edilmiştir.

Şüphe, benzerlik sebebiyle iki şeyin birbirinden temeyyüz edilememesi, haram ile helal olduğu teyakkun edilemeyen şeydir.⁴³ Âlim bir şeyin hükmü hakkında nass veya icmada bir delil bulamaz da tereddütte kalırsa; ihtihad ederek, onu şer'i bir delille helal veya haramdan birisine katar. Bu takdirde vera ve takva o şeyi yapmamayı gerektirir.⁴⁴ Burada terk veya tercih bir helali delille bırakma değildir. Doğrusu ihtiyatlı olmaktır. İhtiyat, hükmün delili, değerlendirme, vakiayı belirleme ya da farklı çözümlere ulaşılan bazı durumlarda, sorumluluk açısından güvenli görünen çözümü tercihtir.⁴⁵ İhtiyat, hata ve günaha düşmemek için benimsenir.⁴⁶ Fakat işi vehim ve vesveseye vardiırmamak gerekir. Bir hadis-i şerifte mealen; "*Dikkat edin! Aşırı gidenler helak oldu!*"⁴⁷ buyurulmuştur. İhtiyatlı olmak adına helali terk anlayışı aşırı gitmektir. Şüpheli şeylerden kaçınma, anlayışıyla Allah'ın koyduğu yasakları (haşa) yeterli görmeyecek koruma alanının hududunu genişletmek, helal alanında kalması gereken birçok hususu haram haline dönüştürecektir. Bu şekilde, Allah ve Rasulü'nün koyduğu mükellefiyetleri az görerek bunları artırmak, dini

⁴¹ Buhari, "Buyu", 2; Müslim, "Müsakat", 107; Tirmizî, "Buyu", 1. "*Günah, gönlü rahatsız edip tırmalayan şeydir.*" Müslim, "Birr", 14; Tirmizî, "Zühhd", 52. "*Seni kuşkuya düşüren şeyleri terk ederek, şüphelendirmeyen şeylere geç.*" Buhari, "Buyu", 3; Tirmizî, "Kıyamet", 60. "*Kul, günah tarafı olan şeylerden kaçma kaçına, günah tarafı olmayan şeylerden bile kaçınır hale gelmedikçe, muttakiler seviyesine ulaşamaz.*" Tirmizî, "Kıyamet", 19; İbn Mace, "Zühhd", 24.

⁴² Ebu'lberakat Neseî (ö. 710/1310), *Medarikül Tenzil ve Hakaikut Te'vil* (nşr., İbrahim M. Ramazan), Beyrut, 1989, c. I, s. 124.

⁴³ Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, haz. Sıtkı Güllü, İstanbul: Eser neşriyat, 1997, c. V, s. 116; Sa'di Ebu Ceyb, *el-Kamusu'l-fıkhluğaten ve istılahen*, Dimeşk: Daru'l-fıkr, 1988, s. 189; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet, İstanbul, 1998, s. 423.

⁴⁴ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Terceme ve Şerhi*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980, VIII, 83.

⁴⁵ İ. Kâfi Dönmez, "İhtiyat", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, 370.

⁴⁶ Yunus Apaydın, "İhtiyat", *DİA*, XXII, 577; Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku*, II, 462; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

⁴⁷ Müslim, "İlim", 7; Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebu Davud (275/889), *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, "Sünnet", 7.

kimliği canlı tutma adına, bunları meşrulaştırma yoluna girmek aşırılıktır.⁴⁸ Takva, Allah'ın muradına uygun davranmaktır.⁴⁹ Helal dairesini daraltmak dini zorlaştırır. Harama duyarlılığı da kırar.⁵⁰

Buna karşılık, müslüman toplumu, bilinçlendirme, belli bir noktaya götürme, kimlik kaybına engel olma gibi unsurlar, o nesneye helal dememe hakkı verebilir.⁵¹ Günümüzde, insan hayatını sınırlandıran her kuralın kaldırılmasına yönelik bir eğilim, günümüz hâkim zihniyet ve pratikleri sabit, genel geçer tespitleri ve olguları kabul vardır.⁵² Üstelik insanların ihtiyaçları dikkate alınmak suretiyle ruhsat hükümleri teşri kılınmıştır. Naslarda değişim, esneklik ve kolaylık vb. uygulamada rahatlık sağlayacak şeyler de ictihat ehliyetine sahip âlimlerin göz ardı edemeyecekleri hususlardandır. Allah'ın yarattığı şeyler içerisinde haram olanlar da bulunmaktadır. Haram ligayrihi, tanımında da olduğu gibi harici sebeplerle de bir fiil haram hale gelebilir.

Şüpheden kaçınılmasını emreden hadisler objektif fıkhi ölçüler değildir. Fertleri hassas olmaya teşvik etmektedir. Bu şahsi bir çözüm yoludur.⁵³ Kalb iyilikten huzur ve itmi'nan, gûnahtan ise rahatsızlık duyar.⁵⁴ Yeme-içmede insanın sağlığına açıkça zarar veren şeyleri tespit ve bunlardan kaçınmak şüpheli bir durumu terk sayılmaz.

Helal ve haram hükmünde asıl olan taabbudiliktir.⁵⁵ Helal ve haram kılma Şâriinteabbüdî yönü ağırlıklı olan bir tasarrufudur. Bir başka ifadeyle hakkında nas olmayan şeylerin helal ya da haram kılınmasında yarar veya zarar vasfı belirleyici⁵⁶ olması, helal veya haram hükmünü almasında kılmada ölçünün taabbudilik olmasıyla çelişkilidir.⁵⁷ Hz. Peygamber "tayyib olanları helal kılan" ve "habîs olanları haram kılan" kim-

⁴⁸ Bkz. Maide, 77.

⁴⁹ Saim Yeprem, Tebliğ Müzakeresi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu* (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), Ankara: DİB, 2013, s. 260.

⁵⁰ Beşer, Tebliğ Müzakeresi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu*, s. 76.

⁵¹ Yaman, Tebliğ Değerlendirmesi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu*, s. 97.

⁵² Karşı, Tebliğ Değerlendirmesi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu*, s. 83.

⁵³ Çayıroğlu, s. 95-98.

⁵⁴ Bkz. Müslim, "Birr", 14; Tirmizî, "Zühd", 52.

⁵⁵ Muhammed b. Abdillâh İbn Arabî (543/1148), *Ahkamü'l-Kuran*, Beyrut, 2003, c. III, s. 166; Kahraman Abdullah, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, İstanbul: Ensar Yay., 2012, s. 289; Okur, s. 9.

⁵⁶ Beşer, Tebliğ Değerlendirmesi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu*, s. 79.

⁵⁷ Karşı, Tebliğ Değerlendirmesi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu*, s. 84

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

se şeklinde nitelendirilmiştir.⁵⁸ Genel olarak yeme-içmesi helal olan gıdalar faydalı ve temiz; buna karşılık haram olan gıdaların iğrenç ve kirli olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹ Kötü ve faydasız olan şeyler derecesine göre, mekruh ve haram hükmü alır.⁶⁰ Beslenen şeylerin mahiyeti gereği helal olması gibi, tüketiminde de helal ölçülere dikkat edilmesi gerekir. Yani, helal olan bir gıda, başkasından gaspla elde edilmesi, fazla yeme veya zarar verecek şekilde tüketmek suretiyle de harama dönüşebilir. Genel olarak yenilmesi haram olan şeyler naslarda belirtilmiştir. Eşyada asıl olan ibahadır⁶¹ prensibine göre, Hz. Peygamber (as.) döneminde bilinmeyen, fakat başka yörelerde mevcut yiyecek, içecek ve yeni çıkan maddeleri mübah kılmak, haram sınırını dar tutacak, böylece hükümlere evrensel bir boyut arz edecektir.⁶² Aslında bu ifadeye mubah alanını geniş tutmanın ve haram sınırını dar tutmanın hükümlere nasıl olup da evrensellik kattığı şeklinde itiraz edilebilir.

2. Beslenme ve İbadet

İnsan, Allah'a ibadet etmesi için yaratılmıştır. Nitekim Konuyla ilgili bir ayetin meali şöyledir: *"Ben cinleri ve insanları (başka bir hikmete değil) ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."*⁶³ İbadet hayatın asli gayesidir. Yeme-içme vb. şeylerle hayatı korumak ise bunun için birer vesiledir.

Beslenme ile ibadet arasında dolaylı olarak ilişki kurulabilir. Bir ayeti kerime mealen şöyledir: *"Şüphesiz Allah, inanıp salih ameller işleyenleri, içinden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. İnkâr edenler ise (dünya zevklerinden) yararlanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler. Onların kalacakları yer*

⁵⁸ A'raf, 7/157.

⁵⁹ Değerlendirmeler için bkz. Okur, s. 9 vd.;Cezalandırmak maksadıyla bazı toplumlara tayyib niteliği taşıyan bazı yiyecekler haram kılınmıştır. Bkz. Nisa, 4/160-161.

⁶⁰ Karaman, Hayreddin, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 18. baskı, İstanbul: İz Yay., 2004, s. 14.

⁶¹ Zeynuddin b. İbrahim İbn Nuceym(970/1568), *el-Eşbah ve'n-nezair*,Dimeşk: Daru'l-fıkr, 2005, s. 73 vd. Kaidenin bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Erdoğan, "İbahayıAsliyye ve Hurmet-i Ademiyye", *İslami İlimler Dergisi*, Bahar 2008, y.: 3, sy.: 1, , ss. 9-23. Apaydın'a göre, Hanefiler bu ilke yerine, kıyas ve istihsan yöntemini kullanmayı tercih ederler. Bu ilkenin Hanefileri kapsayacak şekilde ifade edilmesi isabetli olmaz. Çünkü hükümler bir kısmı haram kılınanlar, bir kısmı helal kılınanlar ve kalanı ise mübahtır. Apaydın, Tebliğ Değerlendirmesi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu*, s. 89.

⁶² Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: İfav, 1990, s. 141.

⁶³ Zariyat, 51/56. Bakara,2/155; Kehf, 18/7; Mülk 67/2.

ateştir.”⁶⁴ Salih amel kişinin, Allah’ın rızasına uygun davranması olup “Dünya ve ahirette ceza veya mükâfat konusu olan her türlü işi ve davranışı ifade eder.”⁶⁵ Salih amel, bedenini sağlıklı tutacak uygun gıdalarla beslenme anlamı taşıyacak şekilde de izah edilebilir. Çünkü insana emanet olarak verilen bedeni korumak, hakkın rızasına uygun bir amel sayılabilir. İnkârcılar bir ölçü ve prensip içerisinde beslenmemişlerdir. Benzetmeden müşriklerin meşru ölçüleri ve sağlıklarını dikkate almadan yedikleri ve içtikleri anlaşılmaktadır. Bu şekilde intizamsız beslenme insana zarar verir. Helal gıdaların yenilmesi sevap, yasak edilmiş gıdaların yenilip içilmesi günah kazandırır. Haram gıdaların yenmesi cehenneme, helal gıda ile beslenme cennete girmeye vesile olabilmektedir.⁶⁶ Buradan hareketle gıdaların dünya ve ahireti ilgilendiren iki önemli hasleti olduğu söylenebilir.”⁶⁷ Aynı şekilde, ölçsüz ve dengesiz hatta sağlığın kaybedilmesine sebebiyet verecek tarzda beslenmek mahzurlu bir davranış sayılabilir.

İnsan yaptığı her şeyin ahirette karşılığını görecektir, hesabını verecektir: “*Sonra, andolsun, o gün elbet ve elbet size ni’met (ler) sorulacaktır.*”⁶⁸ Sağlık, ibadet yapacak ve temel ihtiyaçlarını rahatlıkla karşılayacak kadar yeme-içme nimettir. Bu netice, yeme-içmede ölçü ve dikkati beraberinde getirmektedir. Tasarruflarının hesabını vereceğinin bilincinde olmak, tükettiklerimizden ne kadarının gerçek ihtiyacımız olduğunu düşünmek, dolayısıyla bizim bilinçli bir tüketici olmamızı beraberinde getirecektir.⁶⁹

Serahsî izahta bulunmaksızın şu ayet ile fazla yeme içme ve ahiret hayatı arasında irtibat kurmaktadır. Söz konusu ayet şudur:

قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرِينَ أَجْرُهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ “(Ey Muhammed!) Bizim adımıza de ki: “Ey iman eden kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar için (ahirette) bir iyilik vardır. Allah’ın yeryüzü genişdir. Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir.”⁷⁰ Konumuz bakımından ayeti kerimede ge-

⁶⁴ Muhammed, 47/12.

⁶⁵ Süleyman Uludağ, “Amel-i Salih”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 13-16.

⁶⁶ Bkz. Bakara, 2/82; A’raf, 7/42.

⁶⁷ Kaya, s. 23.

⁶⁸ Tekasur, 102/8.

⁶⁹ Orhan Çeker, “Gıda Felsefemiz”, *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi* (19-20 Kasım 2011), Ankara, s. 24.

⁷⁰ Zümer, 39/10.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

çen sabır, ihsan ve hesap kelimelerinin üzerinde durulması gerekmektedir: İhsan en güzel yapmak anlamında bir sıfattır. Allah'ın emrine uygun olarak en güzel şekilde davranmak takdir edilmiştir. Sabır, genel olarak iyilik ve lütufta bulunmak, bir işi en güzel şekilde yapmak, Allah'a ihlâs ile kulluk etmek anlamlarında kullanılmaktadır.⁷¹ Sabır, Allah'ın rızasına göre amel, beslenmede dengeli, tutarlı, ölçülü ve sağlıklı olmak, iradeli davranmak anlamına gelebilir. Hesaplı, düzenli bir hayatın sonucu, fazla fazla mükâfattır. Elbette, Allah'ın haram kıldığı şeyleri yeme-içmeyi terk konusunda olduğu gibi, ihtiyaç fazlası yeme-içmeyi terk de sabrı gerektirmektedir. En güzel şekilde beslenme insanın sağlığını koruyacağı tarzda olanıdır. Hesaplı, ölçülü ve itinalı beslenmenin sonucunda ahirette her türlü nimetin sınırsız olarak takdim edileceği bir cennet hayatı gelecektir. Bu bir teşviktir.

Peygamberlere helal gıda ile beslenmeleri ve salih amel işlemleri emredilmiştir.⁷² Buradan bir anlamda bugün bir sosyal vakıa olarak insanın vücut sağlığını koruyacak şekilde beslenmesinin emredildiği istidial edilebilir. Helal-haram ölçüsüne riayet etmeyen bir kimsenin, ibadetlerinde itinalı olsa bile dualarının Allah katında bir değer taşıyamayacağı ifade edilmiştir.⁷³

Beslenme konusunda haram ve helal sınırına riayet etmek, kulluğun bir gereği, tabi tutulduğumuz imtihanın bir parçasıdır.⁷⁴

3. Beslenme ve Sağlık

İnsan, beden ve ruh sağlığını korumakla yükümlüdür. Sağlıklı bir vücut için, dengeli ve yeterli bir beslenmeye ihtiyaç vardır.⁷⁵ Resulullah'ın insanların çoğunun sıhhat ve zaman konusunda aldandığını bildirmesi⁷⁶ beslenme konusunda itinalı davranmak gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. İnsanın helal haram ölçüsüne riayet etmemek suretiyle nefesine uyması ve kendisine zarar vermesi sıhhat bakımından aldanmak

⁷¹ Mustafa Çağrı, "Sabır", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 337-339.

⁷² Bkz. Mü'minun, 23/51.

⁷³ Müslim, "Zekat", 19.

⁷⁴ Ferhat Koca, "Haram", *DİA*, İstanbul 1997, XVII, 101; Okur, s. 9.

⁷⁵ H. Hüseyin Gündüz, "Gıda Katkı Maddeleri ve Riskleri", *İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu*, (3-4 Haziran 2009), s. 75.

⁷⁶ Abdullah b. Abdirrahmân Dârimî (ö. 255/868), *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, Rikak", 1, 2; Tirmizî, "Zühd", 1.

olarak anlaşılabilir. Ölçülü yememesi sonucu zamanla sağlığını kaybetmekle karşı karşıya kalmak şeklinde izah edilebilir. Çünkü ölçsüz yeme-içme alışkanlığından dolayı bazı hastalıklar zamanla ortaya çıkmakta, bunlar zamanla teşhis edilebilmektedir. Bir hastalığın teşhis aşamasından önce insan henüz durumu fark etmediği ve sağlıklı olduğu zannıyla hayata devam ettiği için, yani hastalığı fark edemediği için aldanmaktadır.

Konuyla irtibat kurabileceğimiz bir hadis mealen şöyledir. “Sizden biri güven içerisinde(emin), bedeni afiyette, günlük rızık da yanı başında sabah-larsa dünya ona verilmiş gibidir.”⁷⁷ Hadisten açıkça anlaşılacağı gibi, dengeli beslenen insan sağlıklı olur, vazifelerini rahatlıkla yerine getirir, mutlu olur, çevresine de huzur yansıtır. Bedenin afiyette olmasının şartlarından birisi ölçülü, itinalı ve öğün, istirahat vb. zaman dilimlerine dikkat ederek yemek içmektir.

Konuyla ilgili bir başka hadis ise mealen şöyledir: “Sağlıklı mü’min Allah’a zayıf mü’minden daha sevimlidir.”⁷⁸ Sağlıklı insan, ihtiyaçlarını kendi kendine görür, Allah’a karşı ibadetlerini rahatlıkla ifa edebilir. Bir izaha göre, ibadete vesile olan şey de ibadettir.⁷⁹ Kuvvetli müslüman cihadı suratlı ve ibadetlerde dinç olur.⁸⁰ Kişi düzenli, sağlıklı ve ölçülü beslenirse kuvvetli olur. Allah’ın sevdiği bir kul olmak her mü’minin arzu edeceği bir vasıftır.

Rasulullah sağlıklı ve dengeli beslenmenin önemine değinen uyarıları olmuştur. Hz. Peygamber sürekli geceleri namaz kılan, gündüzleri de oruç tutan Abdullah b. Amr’ı bu uygulamasına karşı ikaz etmiştir. “Nefsinin, sende hakkı vardır. Ailenin sende hakkı vardır. Her hak sahibinin hakkını ver.” buyurmuştur.⁸¹ Hadiste önce insanın kendisine karşı vazifesi hatırlatılmaktadır. Çünkü insana bedeni emanettir. Sürekli ibadet eden bir kimse sağlığını kaybedebilir. İbadet konusunda bile müntesiplerine ölçülü davranılması gerektiğini tavsiye eden bir dinin, ölçülü yeme içme sağlıklı beslenme konusuna ilgisiz kalması düşünülemez. Bu hadisin bir başka rivayetinde şu ifade bulunmaktadır: “Nefsin bineğindir. Ona itina ile

⁷⁷ İbn Mace, “Zühd”, 9; Tirmizî, “Zühd”, 34, “Menakıb”, 8.

⁷⁸ Müslim, “Kader”, 34.

⁷⁹ Mecdüddin Abdullah Mevsilî (683/1285), *el-İhtiyârlita ‘lîlî’l-Muhtâr*, Beyrut: Daru’l-erkam, ts., c. IV, s. 431.

⁸⁰ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, X, 650.

⁸¹ Buhari, “Savm”, 51; Müslim, “Sıyam”, 32; Ebu Davud, “Kıyamu’l-leyl”, 27.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

*davran. Onu aç bırakma.*⁸² Bu olayda Abdullah b. Amr, sürekli oruç tutması sebebiyle “aç kalma” şeklindeki ikaza muhatab olmuştur. Buna karşılık, fazla- yeme içme neticesinde kişi sağlığını kaybedecek duruma gelecekte aynı ikazın içerisine girebilir. Hadiste beslenme ve sağlık irtibatı bir temsille anlatılmaktadır. İnsan bedenini ehliyetli, tecrübeli ve dikkatli bir kaptan gibi kullanılmalıdır. İhtiyaçlarını göz ardı etmemeli, fakat sağlığını da korumalıdır. “itinalı” davranmasından dolayı olarak sağlıklı bir hayat sürecektir şekilde yeme-içme anlaşılabilir.

İnsanın bedenini korumasıyla alaka kurulabilecek iki kavram da intihar⁸³ ve ölüm orucudur. Rasulullah intihar eden bir kişinin cenaze namazını kılmamıştır.⁸⁴ İntihar eden kişi ahirette cezalandırılacaktır.⁸⁵ Bir gaye için ölüncüye kadar yeme-içmeyi boykot etmek, sürekli aç durmak şeklinde ifade edilen ölüm orucu da caiz değildir.⁸⁶ Ölüm orucu tavrı, insanın sağlığını kaybetmesine sebep olan bir davranıştır.⁸⁷ İnsanın sağlığını ihmal edecek ve kendisini zarar verecek şekilde beslenmesi hoş görülmemiştir. Örneklerin yeme-içmeyi terk şeklinde olması önceki dönemlerle alakalıdır. Günümüzde ise fazla yeme içmenin getirdiği sorunlar müdahale etmeyi gerektirecek boyutlara ulaşmıştır.

Sağlığın korunması noktasında yenilen şeylerin miktarı, öğün vakti, acıkmadan yeme vb. konularda hatırda tutulması gerekir.

Beslenme ile sağlıklı olmak arasındaki irtibat açıktır. Bu sebeple, aç kalma, yetersiz yeme-içme vb. sebeplerle yemeyi terk nasıl hoş karşılanmıyorsa; aynı şekilde fazla yeme-içmeyi alışkanlık haline getirerek sağlığını kaybetmek de aynı şekilde uygun olmayan davranışlardır.

4.Yeme İçmede Ölçü

Allah kâinattaki her şeyi bir ölçü ile yaratmıştır.⁸⁸ İnsan da sağlıklı bir şekilde hayatını devam ettirmek için yeme ve içme konusunda ölçülü

⁸² Müslim, “Zühd ve'r-rekaik”,16.

⁸³ Hayati Hökelekli, “İntihar”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 351-353.

⁸⁴ Müslim, “Cenaiz”, 107; Tirmizî, “Cenaiz”, 68.

⁸⁵ Buhari, “Tıbb”,56; Müslim, “İman”, 175.

⁸⁶ Hayreddin Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yay., İstanbul 2004, I, 190.

⁸⁷ Çayıroğlu, s. 72-73.

⁸⁸ Bkz. Kamer, 54/49. Ra'd, 13/8.

davranmalıdır. Meşru yoldan elde edilen temiz ve faydalı şeyleri helal kılan İslam yeme-içmede ölçü ve itidali belirlerler.⁸⁹

Yeme içmenin miktarını belirleme konusunda maslahat kavramı dikkate alınabilir. Maslahatlar zarurî, hacî ve tahsinî diye üç kısımda incelenebilir.

Din ve dünya işlerinin ayakta durması kendilerine bağlı bulunan zaruri maslahatların yokluğunda dünyada kargaşa doğar, hayat son bulur.⁹⁰ Kişi helal olması şartıyla yiyecek, içecek, giyecek gibi şeylerin iyi ve kaliteli olanlarını kullanır.⁹¹ Zarurî yararlardan birisi canı korumaktır. Canı korumanın en önemli yollarından birisi, bulaşıcı hastalıklara direnç sağlamakta olduğu gibi, hastalık ortaya çıkmadan önce bedeni korumaktır.⁹² İnsanın, zaruri maslahatları için ihtimam göstermesi tabiatında olduğu için hukuk normlarında bunlara pek az değinilmiştir.⁹³ Öyleyse naslarda yeme-içmenin gerekliliği, miktarı vb. konularda fazla bilgi olmamasının sebebi bunların zaruri ihtiyaçlar olmasıdır.⁹⁴ Gerekli olan, karşılanmadığı zaman zorluk ve sıkıntı doğuracak olan hacî maslahatlar⁹⁵ insana kolaylık sağlar. Bulunmadığı zaman sıkıntı ve güçlükler sebeptir.⁹⁶ Güzel olanı tercih etmek, insanın değerini yüceltme kabilinden ve sanat duygularını tatmine yönelik olan tahsinî maslahatlar⁹⁷ kötülüğe giden yolları kapatmak türünden maslahatlardır.⁹⁸ Kişinin hayatını koruması için ölmeyecek kadar bir miktarda yemesi ve içmesi zarurî maslahattır. Ekmek ve su dışında diğer şeyleri yemesi hacî maslahattır. Yemeklerden sonra meyve ve tatlı yemek tahsinî maslahattır.⁹⁹

⁸⁹ Bakara, 2/168. Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, s. 31.

⁹⁰ İbrahim b. MusaŞatbî (ö. 790/1388), *el-Muwâfakât fi usûli's-şerîa*, Daru'l-marife, Beyrut, 2010, II, 324.

⁹¹ Şatbî, II, 326

⁹² M. Tahir Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, (ter., Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz), Rağbet yayınları, İstanbul 2006, s. 140-141. Bu cümleye mütercim şu açıklamayı düşmüştür: "Devletin vatandaşın beslenmesini ve sağlığının korunmasını sağlaması da bu çerçevede düşünülmelidir."

⁹³ Aşur, c. 143.

⁹⁴ Aşur, c. 75.

⁹⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 128.

⁹⁶ Şatbî, II, 327

⁹⁷ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 430.

⁹⁸ Aşur, s. 144.

⁹⁹ Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2003, s. 228.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

İslam dini, dengeli beslenme ve bilinçli tüketimi emretmiştir. İhtiyaç fazlası tüketim(israf) ve buna karşılık ihtiyaç anında harcamaktan kaçınma (tebzir), haram kılınmıştır.¹⁰⁰ Bir başka ifadeyle israf etmeden ve kibire düşmeden yeme, içme, giyme ve infak teşvik edilmiştir.¹⁰¹

Yeme-içmede miktarın belirlenmesi hakkında bazı neticelere ulaşmak için klasik fıkıh kitaplarından ulaşılabildiğimiz bazı müelliflerin tesbitlerine yer vermek istiyoruz. Konuyu farz, haram, farz ve mubah başlıkları altında incelemeyi uygun gördük.

4.1.Farz

Bazı Hanefi fakihlerinin ifadesine göre, insanın ibadetlerini yapacak ve vücudunu ayakta tutacak kadar yemesi-içmesi farzdır. Hatta bu miktarda yeme-içmesinden dolayı insan sevap alır. Çünkü ibadete güç yetirmek için bir şeyle iştiğal de ibadettir.¹⁰²

Konuyla ilgili bir ayet şöyledir: “كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ” “Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin helâl olanlarından yiyin. Bu konuda aşırı da gitmeyin, yoksa üzerinize gazabım iner. Gazabım da kimin üzerine inerse, o muhakkak helâk olmuş demektir.”¹⁰³Tayyibat, “helal” şeklinde, “tuğyan” ise Allahın hudutlarını aşmak, Allah’a karşı küfran-ı nimette bulunmak, masiyete harcama yapmak, birbirine zulüm şeklinde izah edilmiştir.¹⁰⁴ Helal rızık konusunda hadd meşru ölçülere uygun yeme-içme şeklinde izah edilebilir. Buna karşılık haddi aşmak; Allah’ın verdiği nimetleri hafife almak ve onları sarf etmekten kaçınmak veya ahiret hayatından yüz çevirerek mal ve mülkün esiri olmak şeklinde anlaşılabilir.¹⁰⁵

Yeme içmenin sınırını belirlememize yardımcı olacak bir diğer kavram zaruret halidir. Zaruret halinde yeme-içme miktarıyla alakalı hükümler şu ayetten istidlal edilmiştir:

¹⁰⁰ Bardakoğlu, *Haramlar ve Helaller*, II, 33.

¹⁰¹ Buhari, “Buyu”, 5; İbn Mace, “Ticaret”, 39.

¹⁰² Muhammed b. Ahmed b. Ebî SehlSerahsî (ö. 490/1097), *el-Mebsût*, Beyrut: Daru’l-marife, 1989, XXX, 279; Mevsili, IV, 431; Yazır, *Kuran Dili*, I, 589-590.

¹⁰³ Taha, 20/81.

¹⁰⁴ Neseî, *Medariku’t-tenzil ve Hakaiku’t-te’vil*, III, 1016; Kasımî, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu’t-te’vil*, Daru ihya-i’l- kütüb, Kahire, bty., XI, 4198.

¹⁰⁵ Abdullah b. Ömer Beyzavî (ö. 685/1286), *Envaru’t-tenzil*, Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmiiyye, 1988I, s. 64; Neseî, III, 56; Ebu Suud, VI, 33; Yazır, *Kur’an Dili*, III, 1799.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁰⁶ Ayette geçen “bağy” ve “add” kelimeleri zaruret halinde yeme-içme ölçülerini de vermektedir. Zaruret, açlık; bağy, lezzet ve şehvet, ihtiyacından fazlasını istemek, ölçülü olmamak,¹⁰⁷ zulüm, fesat ve sınırı aşmak anlamlarına gelir.¹⁰⁸ Buna göre zaruret halindeki kimse diğer bir muhtarın elinde, ancak ona yetecek kadar bulunan yiyecek-içeceği gasb ederek(bağy) ölümüne sebebiyet vermemelidir. Ya da sağ kalmak için iktiza eden zaruret miktardan fazla yiyip- içmemelidir (add).¹⁰⁹ Bir başka tefsire göre bağy, kendi durumunda olan muztardan almaktır. Add ise, zaruret miktarını aşmaktır.¹¹⁰ Bu izahların yenilmesi haram olan şeylerin miktarıyla alakalı olduğu dikkate alınmalıdır. Zaruret halinde açlık ve susuzluğu giderecek, helal bir nesne bulunmaz.¹¹¹ Zaruret hali, bir kimsenin yasak şeyi almadığında ya helak olması, ya da helake yakın bir duruma gelmesidir.¹¹² Zaruret hali için zararın olacağına zann-ı galip kâfidir.¹¹³ Bu halde diğer prensipleri çiğnemen, zaruret miktarını aşmadan ölü eti, domuz eti, kan veya başkasının hakkı da dâhil yemek içmek geçici olarak helaldir.¹¹⁴

Zaruretin kalkmasında “açlığı gidermek” bir ölçüdür. Açlığın başlangıcında yemeyi terk etmek suretiyle zarar göreceğinden korkmazsa ölü eti yemek mübah olmaz. Kişi ölmüş bir hayvanın etini yemekten

¹⁰⁶ Bakara, 2/173.

¹⁰⁷ İbn Manzur, XIV, 78

¹⁰⁸ İbn Manzur, advmd., XV, 33

¹⁰⁹ Neseфі, I, 126; Yazır, *Kur’an Dili*, I, 591; III, 1570; Zuhayli, *Ahkamu’l- Mevad*, s. 11.

¹¹⁰ Ebu Suud, III, 195.

¹¹¹ Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, s. 37.

¹¹² İbn Nuceym, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s. 94.

¹¹³ VehbeZuhayli, *Ahkamu’l- mevaddu’n-Necisette’l- muharremeti*, Dimeşk: Daru’l-mekteb, 1997, s. 11; Baktır, Mustafa, “Zaruret”, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, IV, 514, Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 491.

¹¹⁴ Bakara, 2/173; Maide, 5/3; En’am, 145; Nahl, 16/115. Ahmed b. Muhammed Cessas (ö. 370/981), *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Beyrut: Daru İhya-ı’t-turasi’l-arabi, 1992, I-159; Uludağ, s. 124.

imtina eder ve ölürse, suç işlemiş olur. Doyma miktarından fazla yemek bağı olur.¹¹⁵

Bu durumda muztar kişinin ayakta duracak bir miktarda yeme içmesi mübah olmaktadır. Mübahın ölçüsü zaruret derecesidir. Burada haram olan bir şey zaruret miktarınca helal kılınmış olmaktadır.¹¹⁶Bu miktar yeme-içme farz olduğu için imkanı ve çalışma gücü yoksa varlıklı birisinden yiyecek ve içecek talep etmesi gerekir. Çalışma veya talep etmeyi terk ettiği hal üzere ölürse günahkâr olur.¹¹⁷

İnsanın sağlığını sürdürmesi için gereken yeme-içmedeki asgari miktar ayakta duracak ve ibadetlerine devam edebilmeye güç yetireceği kadardır.

4.2.Haram

Yenilip içilmesi haram olan şeyler bazı ayetlerde “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilene haram kıldı.”¹¹⁸ Ayette mealen zikredilen “Ey Âdemoğulları, her mescid huzurunda zînetinizi alın (giyin). Yeyin, için, israf etmeyin. Çünkü O (Allah) israf edenleri sevmez.”¹¹⁹emri doyduktan sonra yeme içmenin haram olduğu¹²⁰ şeklinde izah edilmiştir.

Serahsî’ye göre, doyduktan sonra yeme içmeye devam ile israf arasında irtibat vardır. İhtiyaç fazlası yemek yiyeceği bozmaktır ki bu israftır. İsraf ise haramdır. Zira malın zayi edilmesi hadiste yasaklanmıştır.¹²¹ Ayette mealen, “Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz.”¹²²buyrulmuştur. İsraf yeme-içmede kaçınılması gereken bir durumdur.

Konuyla ilgili bir hadis mealen şöyledir: “Âdemoğlu, midesinden daha şerli bir kap doldurmaz. Âdemoğluna belini doğrultacak kadar birkaç lokma yeter. İhtiyacı gereği yemek durumunda olduğu zaman midesini üçe ayırsın.

¹¹⁵ Cessas, *Ahkamu’l- Kur’an*, I, 156-161.

¹¹⁶ Neseî, I, 126.

¹¹⁷ İbrahim b. Muhammed Halebî (ö. 956/1549), *Mülteka’l-ebhur*, Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1989, II, 229-230.

¹¹⁸ Bakara, 2/173.

¹¹⁹ A’raf, 7/31.

¹²⁰ Ali el-Kari (ö. 1014/1606), *Feth-i babi’l-inayebi şerhi kitabi Nukaye*, Beyrut: Daru’l-erkam, 1997, III, 4.

¹²¹ Buhari, “İ’tisam”, 99; Tirmizî, “Zühhd”, 29; İbn Mace, “Zühhd”, 37.

¹²² A’raf, 7/31.

Üçte birini yemeğe, üçte birini suya, üçte birini de nefesine ayırsın."¹²³ Hadis yeme-içmenin azami sınırını bildirmektedir. Bunlar; ölçülü yemek, su içmek ve midenin bir kısmını boş bırakmaktır. Sağlıklı bir beslenme için ölçü göz ardı edilmemelidir.

Temel ihtiyaçlarda sağlığa zararlı maddelerin alınmaması İslam'ın ilkeleri sonucudur.¹²⁴ "Midesini galip zannına göre bozacak kadar çok yemek içmek haramdır."¹²⁵ Uzmanların ifadesine göre, obezite tedavisinde ağırlığı azaltmak obeziteye bağlı sorunları azaltır. Sağlığı düzeltir. Yemenin azalması zayıflamak için en etkili yoldur.¹²⁶

Açıklamalarda öne çıkan kavramlardan olan zarar ve israf başkalarını da olumsuz olarak etkileyen davranışlardandır.

Doyduktan sonra yeme-içmeye devam hakkında haram hükmünü kullanıldıktan sonra "geçerli bir gayesi yoksa" kaydı geçmektedir.¹²⁷ Geçerli mazeret hastalıktan kurtulmak, yarın ki oruca niyet etmek ve misafir ağırlamak olabilir.¹²⁸ Fakat burada doyduktan sonra yeme-içmeyi alışkanlık haline getirmek haramsa bu hükmü nasıl olurda mesela misafirin sofrada bulunması kaldırabilir? Bu çelişkili bir durumdur.

Hadislerde Rasulullah'ın bir gün aç, bir gün tok olacak şekilde hayatını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.¹²⁹ Rasulullah'ın bu tavrı, kıtlıkla izah edilmeyecekse, yeme-içmede ölçülü olmaya dair bir örnek sayılabilir.

Serahsî doyduktan sonra yemeğe devam etmenin haram olmasını kamu zararı ve hastalıkla da izah etmektedir. Fazladan yeme-içmede başkasına zararı vardır. İsraf edilmediği takdirde bu şeyler ihtiyaç sahiplerine sadaka, infak veya bedel karşılığında ulaştırılabilir. Bu konuya itina gösterilmemesi dolaylı olarak başkasının hakkını çiğnemektir. Başkasının hakkını çiğnemek ise haramdır. Fazla yeme-içme hastalanmaya da sebep olur.¹³⁰ Serahsî'nin delil getirdiği hadislerden birisi de şudur: "Bir adam

¹²³ Tirmizî, "Zühd", 47; İbn Mace, "Et'ime", 50.

¹²⁴ Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", *İlmihal*, II, 36. Bkz. Bakara, 2/195.

¹²⁵ Haskefî, Alaaddin b. Ali (ö. 1088/1677), *Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîr'il-epsâr*, Beyrut, 1992, V, 338-340.

¹²⁶ Mutlu v. dğr., 7.

¹²⁷ Serahsî, *Mebcut*, XXX, 277-278.

¹²⁸ Mevsilî, IV, 431; İbn Nuceym, *Bahru'r-raik*, (tekmile, Muhammed b. HuseynTuri), Daru'l-marife, Beyrut, 1993, VIII, 208.

¹²⁹ Buhari, "Cenaiz", 72; Müslim, "Fedail", 30; Tirmizî, "Zühd", 35.

¹³⁰ Bkz. Serahsî, *Mebcut*, XXX, 267.

Resulullah'ın huzurunda geçirdi. Rasulallah şöyle dedi: “Bize karşı geçirmeni tut! Dünyada çokça doyan kişilerin çoğu kıyamette açlıkları en uzun süreli olacaklardır.”¹³¹ Serahsî'nin izah etmeden kaydettiği bu hadisi, fazla yeme-içme sebebiyle sağlığını kaybetme suretiyle ibadet ve sosyal vazifelerini ihmal şeklinde açıklamak mümkündür. İkinci bir hadis ise mealen şöyledir: “Resulullah'ın huzuruna kâfir bir adam geldi. Rasulallah emretti, adama bir kab süt ikram ettiler. İçti. Bir daha... Sonra bir daha... Böylece yedi kab süt içti. Sonra adam Müslüman oldu. Rasulallah adama tekrar süt ikram edilmesini emr etti. İçti. Bir kab daha verildi. Adam içmedi. Rasulallah bunun üzerine buyurdu ki; “Mü'min bir bağıracağı için, kâfir ise yedi bağıracağı için yer/içer.”¹³² Kâfir midesini düşünür, yemek için yaşar. Mü'minin düşüncesi ahirettir, yaşamak için yer. Mü'minin az yemesi iman hasletlerindedir, oburluk ve aç gözlülük küfür hasletlerindedir.”¹³³ Hadis-i şerif fazla yeme içmenin neticeleri ile izah edilebilir. İhtiyacı fazla yemek yiyen bir insan şişmanladıktan sonra sosyal aktivitelerini, görevlerini ve ibadetlerini zamanında ifa edemeyebilir. Fakihlerin üzerinde durdukları ölçü, doyduktan sonra, yeme-içmenin alışkanlık haline getirilmiş olmasıdır. Doyduktan sonra yemek malı zayi etmek, hastalık sebebi, israf ve tebzir olur.¹³⁴ Fazla yeme-içmenin zararlı olduğu tıp camiası tarafından da ifade edilmektedir. Bu şekilde, İnsanın sağlığına zararı sabit olan maddelerin yenilip içilmesi haram görülmüştür.¹³⁵

İsraf, dinin, aklın veya örfün uygun gördüğü ölçülerin dışına çıkma imkânları meşru olmayan amaçlar için saçıp savurmaktır.¹³⁶ İsraf, helal gıda tüketilmesinin İslam tarafından çizilmiş bir kırmızıçizgidir.

¹³¹ Tirmizî, “Zühd”, 47; Tirmizî, “Kıyame”, 26.

¹³² Müslim, “Eşribe”, 186; Buhari, “Et'ime”, 12. Bu konuyu te'yid eden bir rivayet şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v)'in “Sizden biri geçirdiği zaman “Allahım! Bize fitne verme!” desin.” İbn Mace, “Et'ime”, 50. “Çünkü ge-çirme doyduktan sonra yemeğe devam etmekten kaynaklanır. Bu hadiste doyduktan sonra yemeğe devam etmenin ölüm nedenlerinden olduğu açıklanmaktadır. Ölümüne neden olmak ise haram işlemektir.” Serahsî, *Mebsut*, XXX, 278.

¹³³ Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1230/1815), *Hucetullahi'l-Baliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Yeni Şafak, 2003, II, 467.

¹³⁴ Mevsilî, IV, 432.

¹³⁵ Bardakoğlu, *Haramlar ve Helaller*, İlmihal, II, 33.

¹³⁶ Cengiz Kallek, “İsraf”, DİA, İstanbul 2001, XXIII, 178-180. Ayrıca bakınız., Aynî, Muhammed b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binaye*, Dimeşk: Daru'l- fikr, 1990, 11, 81.

İnsan, israf yasağına karşılık yiyecek, içecek ve sair şeyleri ölçülü ve sorumlu bir şekilde harcamalıdır.¹³⁷ Yeme-içmede israftan kaçınmanın gerekliliği çeşitli ayetlerden anlaşılmaktadır. Bunlardan biri mealen şöyledir. “Ey Âdemoğulları, her mescid huzurunda zînetinizi alın (giyin). Yeyin, için, israf etmeyin. Çünkü O (Allah) israf edenleri sevmez.”¹³⁸ Ayet-i kerimede yeme-içmede israf edilmemesi gerektiği belirtilmektedir. Yeme-içme bazı durumlarda mübah, bazı durumlarda vaciptir. Yeme içmeyi terk suretiyle canına, bir uzvuna zarar gelecek ya da bir vazifesini yapamayacaksa bu durumda vaciptir. Zararı giderecek kadar yeme-içmesi mübahtır.¹³⁹ Nesefî, buradaki israfı “haram şeyleri yeme-içme veya doyma sınırını aşmak” şeklinde izah etmiştir.¹⁴⁰ Aynı ayeti Kasımî ise, “ibadetten alıkoacak ya da kendisini ayrıca meşgul edecek kadar yemek veya helal olan yiyecek-içecekleri kendisine haram kılmak” şeklinde izah etmiştir.¹⁴¹ Yeme içmede hırs, ifrat ve haddi aşmak israftır. İsraftan kaçınmak suretiyle tıbbın sağlığı koruma prensiplerinden birisi dikkate alınmış olur.¹⁴² Burada israfın ifrat ve haddi aşmak kelimeleriyle izahı dikkate değerdir. “Allah İsraf edenleri sevmez” ifadesi tehdit özelliği taşımaktadır. Yeme-içmede israfa karşılık başkalarının haklarını gözetme itidal ve iktisad ile hareket etme teşvik edilmiştir.¹⁴³ Ayetten ölçülü bir şekilde yeme-içmenin emredildiği de anlaşılabilir.

Bazı ayetlerde yeme içme ve fesad peş peşe beyan edilmiştir.¹⁴⁴ Bazı ayetlerde israf ve cimrilikten uzak dengeli bir şekilde yeme içme ve giyinme emr edilmiştir.¹⁴⁵ Bazı ayetlerde de saçıp savuranların şeytanların biraderleri oldukları beyan edilmiştir.¹⁴⁶

¹³⁷Talat Sakallı, “Helal ve Sağlıklı Beslenmenin Manevi Açısından Önemi”, *Uluslar arası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi- (7-10 Kasım 2013) Konya*; 534.

¹³⁸ A'raf, 7/31.

¹³⁹ Cassas, *Ahkamu'l-kur'an*, IV, 205-207.

¹⁴⁰ Nesefî, I, 511.

¹⁴¹ Kasımî, VII, 2657.

¹⁴² Yazır, *Kur'an Dili*, III, 5153.

¹⁴³ Yazır, *Kur'an Dili*, III, 1799.

¹⁴⁴ Bakara, 2/ 60.

¹⁴⁵ Bkz. Furkan, 25/67.

¹⁴⁶ İsrâ17/ 26, 27, 28, 29. Hadiste “Yiyiniz, içiniz israf etmeksizin ve kibir karıştırmaksızın tasadduk ediniz.” Buyrulmuştur. Buhari, “Libas”, 80.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Bir Hadis-i şerifte Rasulullah şöyle buyurmaktadır: “*Yemeğinizi ölçünüz ki, sizin için bereketli olsun.*”¹⁴⁷ Bereket, nefsin doyması ve gözün aydın olması anlamlarına gelebilir.¹⁴⁸ Ayrıca “bereket” ifadesinden yemeği ölçülü yapmak ve artık bırakmamak da anlaşılabilir. Ölçülü tüketim yemek sahibinin sağlığı ve ülke ekonomisi bakımından önemlidir. Zira ülkemizde bir insan üç öğünde ortalama yirmi gram ekmeğin israf etse bu binlerce tona ulaşır. Bu miktar tasarruf edildiği takdirde binlerce aç insan doyacaktır.¹⁴⁹ Ölçü israf ve cimrilikten kaçınmak suretiyle iktisatlı yeme içme şeklinde izah edilebilir.¹⁵⁰

Zarar, menfaatlerin zayıf veya bir kimsenin rızası olmaksızın mal varlığında meydana gelen azalmadır.¹⁵¹ Bu ifade maddi zararı içermektedir. Yine aynı tarife şu ilave ile manevi zararı da kastetmek mümkündür: Bir kişinin rızası olmaksızın şahıs varlığı/kişisel değerleri ve mal varlığında azalmaya sebep olmaktır. Faydalı şeylerde asıl olanın mubahlık; zararlı şeylerde asıl olan ise haramlık vasfıdır.¹⁵² Zararı sabit olan madde nin yenilip içilmesi dinen de haramdır.¹⁵³

Bazı müellifler bazı ayetlerde geçen “Halalentayyiben” tamlamasını zararı ortadan kalkmış, zararı olmayan” şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁵⁴

Doyduktan sonra yeme-içmenin zararı şu şekilde de izah edilebilir. Ölçüsüzce yemek, kilo almaya sebep olur. İmkânı varsa ikinci bir masraf yaparak fazla kilolarını vermeye çalışır. Kişi psikolojik açlık ve psikolojik

¹⁴⁷ Buhari, “Buyu”, 5; İbn Mace, “Ticaret”, 39.

¹⁴⁸ Dehlevî, II, 463.

¹⁴⁹ Sadık Cihan, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı: 5, Erzurum 1982, 36.

¹⁵⁰ Bir hadis mealen şöyledir: “*Sizden biriniz lokması yere düşerse alsın/kaldırsın. Lokmasını şeytana bırakmasın. Üzerine bulaşanı temizlesin, sonra yesin.*” Müslim, “Eşribe”, 136; Tirmizî, “Et’ime”, 11.; İbn Mace, “Et’ime”, 13; Darîmi, “Et’ime”, 8. İsrafa karşı bu tavsiyenin ekonomi bakımından önemi açıktır. Bu beyanın uygulaması daha Resulullah’ın huzurunda gerçekleşmiştir. Rasulullah Hz. Aişe’nin odasında ekmeğin kırıntıları görünce onları almış, silkelemiş, yemiş ve şöyle buyurmuştur: “*Ey Aişe! Ekmeğe saygılı ol! Ekmeğin toplumdaki kaçarsa, bir daha geri dönmez.*” İbn Mace, “Et’ime”, 52. Benzeri hadisler için bkz. Müslim, “Eşribe”, 136; Tirmizî, “Et’ime”, 11.

¹⁵¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 49.

¹⁵² “*Zarara uğramak veya başkasına zarar vermek yoktur.*” İbn Mace, “Ahkam”, 17.

¹⁵³ Zuhayli, *Ahkamü'l- mevad*, 6; Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 15-16, 23, Bardakoğlu, *Haramlar ve Helaller*, II, 33.

¹⁵⁴ Kasımî, II, 5.

doyma yerine; biyolojik açlık ve biyolojik doymaya özen gösterilmelidir. İnsanın fazla yediği her lokmada başkasının hakkı vardır.¹⁵⁵

Zararın başkalarıyla lakalı bir boyutu da vardır. Yiyecek maddelerini israf etmek suretiyle zayıf eden bir kimse, malını gereksiz şekilde harcadığı ve sağlığını heba ettiği için kendisine ve başkalarına zarar vermiş olur. İnsan yaptıklarından hesaba çeleşecektir.¹⁵⁶ Bir şeyin yenilmesinin helal olması kadar şer'i yasaklar ve üçüncü şahıs haklarının ihlal edilmesinin de önemlidir. Aşırı yeme içme ve israf, ciddi sağlık ve ekonomik problemlere sebebiyet verebilir.¹⁵⁷

Fakihlerin izahlarında geçen haram; yapılmasından dolayı günah-kâr olunan,¹⁵⁸Şariin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiildir.¹⁵⁹ Haram kılınan şey, kendisinde bulunan bir sebeple haram kılınmış ise buna "li- aynihi haram" kazanma şekli ve yolu gibi dıştan bir sebeple haram ise "li-gayrihi haram" denir. Domuz eti yeme birinci çalınmış ekmeğe ise ikinciye örnektir.¹⁶⁰ Konumuz olan doyduktan sonra yeme-içmeye devam etmek sağlığın bozulmasına sebebiyet verecekse, aslen meşru fakat vasfen gayri meşru yani ligayrihi haram şeklinde anlaşılabilir.

Serahsî'nin "doyduktan sonra yemeğe devam etmesi durumunda cezalandırılır. Çünkü doyduktan sonra yemeğe devam etmek haramdır."¹⁶¹kaydından söz konusu cezanın uhrevi olduğunu çıkarmak mümkündür. Buna karşılık yeme-içmede insanın gelişi güzel ve keyfi yemesinin makbul olmadığı düşünülebilir.

Neticede doyduktan sonra yeme-içmeye devam israf, mala zarar verme, hastalık ve ihtiyaç sahiplerine dolaylı olarak zarar verme sebepleriyle haram olarak ifade edilmiştir.

¹⁵⁵ Çeker, s. 24.

¹⁵⁶ Kaya, 27; bkz. İsrâ, 17/13-14; Yasin, 36/65; Zilzal, 99/7-8.

¹⁵⁷ Bardakoğlu, *Haramlar ve Helaller*, İlmihal, II, 33; Kahraman, *Gıda Ürünlerinde Helal ve Haram Belirleme Yöntemi*, s. 475.

¹⁵⁸ Muhammed b. Ahmed Semerkandî (ö. 539/1145), *Mîzanü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl fi usûli'l-fikh*, (nşr. A. Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat, 1987, I, 147.

¹⁵⁹ Ferhat Koca, "Haram", *DİA*, XVI, 100; Kasım Konevi (ö. 978/?), *Enisu'l-fukaha*, Cidde: Daru'l-vefa, 1987, 127; Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku*, II, 219.

¹⁶⁰ Ahmed b. Muhammed Cessas (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl*, (nşr. 'AcilCâsim en-Nesimî), Kuveyt, 1994, III, 250. Bkz. Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 15; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 140; Bardakoğlu, "Haram", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, II, 168.

¹⁶¹ Serahsî, *Mebcut*, XXX, 278.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

4.3. Mubah

Müelliflerin yeme-içmenin miktarı hakkında kullandıkları kavramlardan birisi de mübahdır.

Mevsilî'nin ifadesine göre, nimetlerden faydalanmak ve güzel yaşamak için kazanmak mübahdır.¹⁶²Bedenin kuvvetlenmesi için doyana kadar yemek mübahdır. Çünkü ayet-i kerimde mealen,“Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı?”¹⁶³ buyurulmuştur. Kişi kendini ölümden kurtaracak miktardan fazla ibadete güç kazanacağı kadar yeme- içmeye devam edebilir.¹⁶⁴ “Doyacak kadar yemesi durumunda kişi kınanmaz. Çünkü kendi yararı için yemektedir.”¹⁶⁵ “Bedeni ayakta tutacak kadar yemek zaruri olan miktardır. Ondan sonra doyuncaya kadar yemek mübahdır.”¹⁶⁶

Müelliflerin izahlarında “bedeni ayakta tutmak” ve ibadete güç yetirebilmek” yeme-içmenin asgari ölçüleri olarak öne çıkmaktadır. İnsanın sağlığını koruyacak, ibadetlerini yapacak, yani kendisine yaralı olacak kadar yemesi-içmesi mübahdır.

5.Değerlendirme

Doyduktan sonra yeme-içmeye devam eden, bunu alışkanlık haline getiren bir kimsenin haram bir fil irtikâp ettiğini söyleyebilir miyiz?

Genel bir kaide olarak, Şer'an izin verilmiş, hakkında şer'i bir yasa veya kısıtlama konulmamış davranışların helal olduğu söylenebilir.¹⁶⁷ Şu hadiste bu izah ışığında değerlendirilebilir:“Helal, Allah'ın kitabında

¹⁶² Mevsilî, IV, 430-431.

¹⁶³ A'raf, 7/32.

¹⁶⁴ Serahsî, *Mebcut*, XXX, 276-279; Mevsilî, IV, 431.

¹⁶⁵ Serahsî, *Mebcut*, XXX, 266.

¹⁶⁶ Serahsî, *Mebcut*, XXX, 276.

¹⁶⁷ Mansur b. Muhammed Sem'ânî (ö. 489/1096), *Kavâtiü'l-edillefi'l-usûl*, (nşr. M. Hasan İsmâîl), Beyrut, 1997, I, 24. Mahmûd b. Zeyd Lâmişi (ö. 522/1128), *Kitâb fi usûli'l-fikh*, (nşr. Abdulmecîd Türkî), Beyrut, 1995, 61; Semerkandî, I, 147-148; Ali b. Muhammed Cürçânî (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, “Helâl” md; Konevi, 281; Bardakoğlu, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, II, 228; Erdoğan, *Fikh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 136; M. KavvasKal'acı, H. Sadık, *MucemuLugatu'l-Fukaha*, Beyrut: Daru'n-nefais, 1985, 184; Sa'di Ebu Ceyb, 99.

*helal kıldığı, haram da Allah'ın kitabında haram kıldığı şeylerdir. Hakkında bir şey söylemedikleri ise sizin için affedip serbest bıraktıklarıdır.”*¹⁶⁸

Kanun koyucunun (şâri) bilerek bıraktığı bazı serbest (mübah ve cevaz) sahalardaki fiiller de dâhil olmak üzere her alanda hükmü bulunmaktadır.¹⁶⁹ Fakih, bir şeyin hükmü hakkında nass veya icmada bir delil bulur. Delil bulamadığı takdirde ictihad ederek, onu şer'i bir delille helal veya haramdan birisine katar.¹⁷⁰ Bunun anlamı yeni meselelerin hükmünün ictihadla tesbit ediliyor olmasıdır. Bununla birlikte fakihler naslarda açık bir şekilde hükmü bildirilmeyen bir konuda ictihad sonucu ulaştıkları neticeye haram-helal tabirlerini kullanmaktan kaçınmışlardır. İbrahim en-Nehai'nin ve İmam Malik'in yaklaşımlarını kaydetmiştik. Helal kılma yetkisi mutlak anlamda sadece Allah'ındır. Hiçbir kimsenin muayyen bir şey hakkında Yüce Allah'ın bu husustaki hükmünü haber vermiş olması hali müstesna, bunu açıkça ifade etme yetkisi yoktur. İctihad ile haram olduğu kanaatine ulaşan kişi: “Ben bunu çirkin görüyorum.” demelidir.¹⁷¹ Şariin bir hususu açıkça yasaklaması ile fakihlerin o yasağayı getirmeleri arasında fark vardır. Hanefi fıkıh literatüründe haramdan ayrı olarak tahrimen mekruh, tenzihen mekruh, caiz değildir, doğru değildir gibi tabirlerin kullanılması, bu farklılığı vurgulamaktadır.¹⁷²

Serahsî, Mevsilî, İbn Nuceym gibi fakihler doyduktan sonra yeme içmeye devamı alışkanlık haline getirmenin haram olduğunu zikr etmişlerdir. Müelliflerin beslenme konusunda o satırları yazdığı esnada şişmanlık muhtemelen toplumda önemli sağlık sorunu sayılmamaktadır. İlet olarak israf, hastalık ve mala zarar vermeyi göstermektedirler. Serahsî'nin ifadelerinden, açıkça konuyla ilgili haram tabirini kullansa da, konunun ahlaki olduğu haram ve cezalandırma ifadelerinin daha çok uhrevi cezaları ifade ettiği kanaati akla gelmektedir.

Konuyla alakalı istidlal edilen ayetlerde “*yyiniz-içiniz fakat israf etmeyiniz*” beyanı açıktır. Yeme-içme meşru olmak ve israf etmemekle sı-

¹⁶⁸ Buhari, “Tefsir”, 99; Müslim, “Zekât”, 24; Tirmizî, “Libas”, 6; İbn Mace, “Et'ime”, 60.

¹⁶⁹ Koca, “Helâl”, *DİA*, XVII, 175.

¹⁷⁰ Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, VIII, 83.

¹⁷¹ Muhammed b. Ahmed Kurtubi (ö. 671/1273), *el-Câmi fi'ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. baskı, Daru'l-kutubü'l-mısriyye, 1964, 20 cüz/10 cilt, X,196. Mekruh için bkz. Bkz. Sadruşşerîa, s. 453; Koca, “Mekruh”, *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, 582-583.

¹⁷² Bardakoğlu, *Helaller ve Haramlar*, II, 31.

nırlandırılmıştır. Buradan nehiy açık bir şekilde anlaşılmalıdır. Fakat israf umumdur. Ölçü belirsiz kalmaktadır. Yine israfı izah için kullanılan zarar ve hastalık da geneldir. Belki zarar bir yere kadar anlaşılır, belirlenir. Hastalık kavramı/illeti açık bir şekilde ortaya çıkana veya tıbben teşhis edilene kadar anlaşılabilir bir durum değildir. Bir kişiye tedavi olduğu doktoru az yemesin önermişse o halde bazı şeyleri zaten terk etmesi gerekir ki bu da elinde olmayan bir durumdur. Bahsi geçen ayet, bazı müelliflerin izah ettikleri gibi doyuncaya kadar yeme-içmeyi hastalık sebebiyle sedd-i zerai kabilinden değerlendirilebilir. Neticede doymak, hastalanmak vs. daha çok insanın kendi iradesi ve tespitiyle bilinen bir durumdur. Bu, dışarıdan tespiti zor bir durumdur. Nehiyi dikkate aldığımız takdirde obezliğe sebep olacak bir beslenme tarzı en azından mahzurludur.

Nesefi Maide suresinin 4. Ayetinde geçen tayyibat kelimesi hakkında şu açıklamayı yapmıştır: “Tayyibat, habis olmayan ya da Kitab, sünnet, icma veya kıyasta haram olduğu hakkında bilgi olmayan her şey.”¹⁷³

Çağdaş İslam Hukuku müellifleri, şişmanlık konusuyla doğrudan bağlantı kurmaksızın sağlığa zararlı şeylerle beslenmenin haram olduğunu belirtmektedirler. Onların bu konuda verdikleri bazı örnekler zaten naslarda haram olduğu belirtilen leş, akıtılmış kan, domuz eti vb. şeylerdir. Müelliflerin kimi yerlerde belirttikleri haram kılmada zararın bir illet olarak tespit edilebileceği de ifade edilmiş olmaktadır. İslam hukukçuları, bir fiilin din, can, akıl, ırz ve malı koruma şeklinde formüle edilen dinin temel amaçlarına zarar vermesini, haram kılınmasının temel sebebi ve açıklaması(illeti ve hikmeti) olarak kabul etmişlerdir.¹⁷⁴Obezlik teşhisi konulan birisinin sağlığını kaybetmekle karşı karşıya kaldığı açıktır.

Beslenmeyle ilgi kuracağımız, bir başka konu zaruret halidir. Zaruret halinde insan sağlığını korumak için gerekirse haram kılınmış bir şeyi de yer içer. Yeme içmeyi terk ederek ölürse günahkâr olur. Buna binaen, sağlığı korumak imkânlar varken de düşünülmelidir. Beslenmenin ama-

¹⁷³ Nesefi, I, 379. Maide, 4

¹⁷⁴ Koca, “Haram”, *DİA*, XVII, 101.

cı, insanın sağlığını korumak, sağlıklı yaşamasını temin etmektir.¹⁷⁵ Sağlığını kaybetmeye sebep olacaksa doyduktan sonra yeme-içmeye devamın mahzurlu olduğu söylenebilir.

Kaynak eserlerde sağlık konusunda verilen örneklerden birisi tuz ve toprak tüketimidir: Tuz gibi, yenmesi mutad hale gelen inorganik maddeler, sağlık sorunu olmayan kimseler yiyebilir. Sağlığına zararlı olacaksa bu maddelerin yenilmesi caiz görülmemiştir.¹⁷⁶ Fetvada anlatılan tuz normal şartlarda helal bir gıdadır. Fakat mesela tuz ölçüsüz alınması neticesinde insana zarar vermektedir. Bu konuyu inceleyenlerden Kahraman, "sağlık sorunu oluşturmayacak kimseler açısından"¹⁷⁷ kaydını ilave etmiştir. Bu ifade gıdaların alındığı miktar bakımından önemlidir. Fazla tuz tüketimi yüksek tansiyona sebep olabilir.¹⁷⁸

Aşırı beslenmeyle alaka kurulabilecek örneklerden birisi de şudur: Eti yenen evcil hayvanlara leş gibi aynıyla necis şeyler ve hayvan atıkları yedirmek, hayvanları bunlardan imal edilen yemlerle beslemek dinen caiz değildir. Zira hayvan ürünlerinden yapılan yemler, insan sağlığına zararlıdır.¹⁷⁹ Bu fetvada hayvan yemlerinin hükmü insanın sağlığını koruması bakımından izah edilmektedir.

İnsan sağlığının korunması ile sağlıklı beslenme arasındaki irtibata dair bir örnek de yağlarla alakalıdır. Nebati yağlarda, insan bünyesini ve sağlığını bozacak kimyasallar kullanılmışsa bu ürünlerin kullanılması mekruhtur. Katkı maddesi olarak kullanılan madde sebebiyle gıda sağlı-

¹⁷⁵ Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts, s. 446; Yusuf-Karadavi, *İslam'da Helal ve Haram*, trc. Ramazan Nazlı, İstanbul: Hilal yayınları, ts., s. 36; Kaya, 19-20; Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haram Belirleme Yöntemi", s. 466.

¹⁷⁶ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 446; Karaman, *Helaller ve Haramlar*, 15; Bardakoğlu, *Haramlar ve Helaller*, II, 33; Okur, s. 9; Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haram Belirleme Yöntemi", 467.

¹⁷⁷ Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haram Belirleme Yöntemi", 467.

¹⁷⁸ Garipağaoğlu, s. 393.

¹⁷⁹ Adnan Koşum, "Üretimde Beslenme ve Helallik", *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu* (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara 2013, s. 397. Bu izahların dayanağı şu hadislerdir: "Rasulullah pislik yemeye dadanmış deveye binmeyi yasakladı." Ebu Davud, "Cihad", 47; Tirmizî, "Et'ime", 24; Nesâî, Ahmed b. Şuayb (ö. 303/916), *Sünen*, Çağrı yayınları: İstanbul 1992; "Dahaya", 43,44; İbn Mace, "Zebaih", 11. Bir başka hadis şöyledir: "Rasulullah dışkı yeme alışkanlığı olan inek ya da davarın (cellale) sütünü içmeyi yasakladı." Ebu Davud, "Et'ime", 24; Tirmizî, "Et'ime", 24; Nesai, "Dahaya", 43; İbn Mace, "Zebaih", 11.

ğa zararlı bir mahiyet kazanmışsa bu gıdanın yenmesinin caiz olmadığı söylenebilir.¹⁸⁰ Aynı şekilde, mahiyeti ve kazanma şekli bakımından helal olan şey fazla yenilip-içilmesi sebebiyle bünyeye zarar verecekse onun da caiz olmadığı söylenebilir.

Siğara hakkındaki değerlendirmelerden konumuzla alakalı bir izah bulabiliriz. Siğara içmeye israf, zarar ve nafaka yükümlülüğü bakımından yaklaşılabılır. Zarar çeşitli naslarla yasaklanmıştır. Siğara içen kişi, kendisi, eşi ve çocuklarının nafakasını bu hususta harcamaktadır. Bu israftır. Bu sebeplerle harama yakın mekruh olarak değerlendirilebilir. Fakat bedene verdiği zarar kesinlik kazanmışsa, siğara harcamaları nafaka yükümlülüğünü etkiliyor onu asli ihtiyaçlarından fedakârlık yapmaya zorluyorsa haram olduğu söylenebilir.¹⁸¹ Aynı şekilde bedenine, çevresine ve ülkesine zarar verecek şekilde yeme-içme en azından kaçınılması gereken bir davranıştır.

Yeme içme miktarıyla alakalı fıkıh kitaplarında, sağlığını korumak ve ibadet edebilmek ifadeleri öne çıkmaktadır. İnsanın ölmeyecek kadar, ibadet etmesine güç verecek kadar yeme içmesi asgari sınırdır. Çünkü bu ibadete vesiledir. Diğer taraftan sağlıklı bir şekilde hayatını idame ettirmelidir. Bu iki durum farz kavramıyla da ifade edilmektedir.

Apaydın yenilecek şeyler konusunda haramları şu taksime tabi tutmaktadır: Ümmetin ittifak ettiği haramlar, Bunlar ayetle sabittir. Haklarında icma vardır. Hadislerde geçen bazı haramlar sırtlanın yenilmesi gibi haklarında ihtilaf bulunan haramlardır. Diğer bir grup da ictihadi haramlardır. Fukahanın mevcut haramlardan hareketle ulaştığı haramlardır.¹⁸²Obezliğin bazı açılardan bu üçüncü haram grubu içerisinde değerlendirilmesi mümkündür. Bu taksimatta, yenilip içilmesi tartışılan şeyler mahiyet olarak ele alınmıştır. Obezliğe sebebiyet veren şeyler ise aslen meşru, fakat neticeleri itibariyle mahzurludur. Bu haliyle konu ictihadi bir konudur.

Doktorun lüzum görmesi üzerine yenilmesi ve içilmesi mübah bazı gıdalar, bazı hastalara mekruh veya haram olabilir. Doktor tavsiyesi

¹⁸⁰ Hamza Aktan, "Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinin Dini Hükümünün Belirlenmesi", *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu* (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara 2013, s. 69.

¹⁸¹ Bardakoğlu, *Haramlar ve Helaller*, II, 68-76.

¹⁸² Apaydın, *Tebliğ Müzakeresi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu*, s. 88.

perhiz veya diyete uymak, uymamanın yol açacağı neticelere göre dini bir önem taşır.¹⁸³ Aldığı fazla gıda veya beslenme yöntemi sebebiyle sağlığına zarar veren kimselere dinen sakıncalı durumda olduklarının hatırlatması mümkündür. Bazı kişilerin beslenme kurallarına uymaksızın, hastalıklara maruz kalmaları ve güya teslimiyetçi bir tavırla, "Ne yapayım elimde değil!" şeklindeki mazeret beyanı sonucu değiştirmez. Herkese gücü oranında sorumluluk verilmiştir.¹⁸⁴ Allah kâinata sünnetullah denilen kurallar koymuştur.¹⁸⁵ Birçok şey sebep-sonuç ilişkisi içerisinde dir. Bu sistem içerisinde insan fiillerinden sorumludur.¹⁸⁶ İnsan tercihi sonucu yaptığı hayır ve şer her şeyin karşılığını görecektir. Bunu sadece bir ahiret tablosu olarak görmek de isabetli olmayacaktır. Pekala aşırı yeme-içme alışkanlığının obezliğe sebep olması gibi yapılan fiillerin bazı neticeleri daha dünyada bizzat görülecektir. Yine, "Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder."¹⁸⁷ Sağlığın bozulması, çevrenin tahrip edilmesi, bazı hayvan ve bitki türlerinin ölümü, besin zincirindeki halkaların kopması, salgın hastalıklar insanların bir kısım tercihleri sonucudur. Sağlığın kaybı tedavi, masraf, güç kaybı, yorgunluk ve meşguliyet anlamında bir musibet olarak düşünülebilir. Musibet ayette kesb, kazanç olarak ifade edilmektedir. Kişi plansız, kararsız ve sebepleri ihmal ederek çalışmakla hastalığı bir yevmiye gibi kazanmaktadır. İnsanın yaptıklarının çoğunu da Allah affettiğini beyan etmektedir. İnsan bedeni bazı hastalıkları telafi edecek bir yapıdadır. Sağlıksız beslenmelerine rağmen bazı kişilerin kendilerini rahat hissetmeleri onları yanıltmamalıdır. Bir noktadan sonra vücut hastalıklara yenik düşmektedir. İnsan duygularına bir noktaya kadar hâkim olabilir. Öfke buna bir örnektir. Ayette öfkesini yutanlar övülmüştür.¹⁸⁸ İnsan iradeli bir varlık olması sebebiyle, yeme-içme konusunda bu iradesinin gereğini yapmalı, sağlığını korumalıdır.

¹⁸³ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, s. 124.

¹⁸⁴ Bakara, 2/286. bkz. Bakara, 2/233; En'am, 6/152; A'raf, 7/42; Mü'minun, 23/62.

¹⁸⁵ Bkz. İbn Manzur, "snn" md.; M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehresliel-fâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1990, "snn" md.; Sünnetullah için bkz., İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 160.

¹⁸⁶ Zilzal, 99/7-8.

¹⁸⁷ " وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِمَا كَسَبْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِهَا تَأْتُواهَا بِكُفْرٍ وَعَدَاوَةٍ كَبِيرَةٍ " Şura, 42/30.

¹⁸⁸ Al-i İmran, 3/134.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

“İlim talebi her Müslüman’a farzdır.”¹⁸⁹ hadisinin izahı olarak haramı helalden ayırmayı bilecek kadar ilim farzdır.¹⁹⁰ Bu bilgiden hareketle, kişinin sağlığını koruyacak kadar beslenme kurallarını bilmesinin gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

6. Sonuç

Bedeni ve sağlığı insana emanettir. Naslarda insanın sağlık emanetine karşı itinalı muamele etmesi gerektiği belirtilmiştir. İnsan helal şeylerle beslenmelidir. Yeme içmesinde ölçülü olmalıdır. Doyduktan sonra yeme ve içme sağlık kaybına sebep olacaksa, haram olarak değerlendirilmiştir. Bu bir içtihat olsa bile isabet tarafı dikkate alınarak böylesi bir hükmü hafife almaktan ısrarla kaçınılmalıdır. Obezite ile alakalı uzmanların, diyetisyenlerin ve diğer ilgili ilim adamlarının tesbitleri dikkate alınmalıdır. Dünyanın sınırlı imkânları ve artan nüfus düşünüldüğünde konunun ne kadar vahim olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Dengeli beslenmemenin sonuçları itibariyle çevreye de zararları bulunmaktadır. Çünkü İslam’ın ölçülerinden sapıldığı zaman yapılan fiilin haram olması konunun uhrevi, iman boyutunu teşkil etmektedir. Haram fiililerin yapılmasının insanın bireysel hayatını fiziki bakımından etkilemesinin yanında genel olarak toplumsal zararları da bulunmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, M. Fuâd, *el-Mu’cemü’l-müfehresliel-fâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul,1990.
- Aktan, Hamza, “Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinin Dini Hükmünün Belirlenmesi”, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonhisar)*, DİB, Ankara, 2013. ss. 57-75.
- Ali el-Kari (1014/1606), *“Feth-i babi’l-inayebi şerhi kitabi Nukaye*, Daru’l-erkam, Beyrut, 1997.
- Apaydın, H. Yunus, *Tebliğ Müzakeresi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar)*, DİB, Ankara, 2013. ss. 85-90.
-, *“İhtiyat”, DİA*, İstanbul 2000, XXII, 577.
- Aşur, M. Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, (trc. Mehmet Erdoğan -Vecdi Akyüz), Rağbet Yayınları, İstanbul 2006.
- Aynî, Muhammed b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binaye, Daru’l- fikr*, Dimeşk,1990.
- Baktır, Mustafa, *“Zaruret”, İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Redaktör: İ. Kâfi Dönmez, İstanbul, 1997, IV, ss.514-515.
- Bardakoğlu, *“Haramlar ve Helaller”, İlmihal*, haz. Heyet, İstanbul, 1999, II, 29-193.

¹⁸⁹ İbn Mace, “İman”, 17.

¹⁹⁰ Mevsilî, IV, 428

- Baysal, Ekin, "Obezite ve Etik", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çobanoğlu, Ankara, 2012, ss. 13-32.
- Beşer, Faruk, Tebliğ Değerlendirmesi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara, 2013, ss. 75-82.
- Beyzavî, Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286), *Envaru't-tenzil*, Beyrut 1988.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen yayınevi, İstan-bul, ts.
- Buhari, Muhammed b. İsmail (ö. 256/ 870), *el-Camiu's-sahih*, Çağrı Yay.,İstanbul 1992.
- Cessas, Ahmed b. Muhammed (ö. 370/981), *el- Fusûlfi'l-usûl*, (nşr. 'AcilCâsim en-Nesimî), Kuveyt, 1994.
-, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Daru İhya-î't-turasi'l-arabi, Beyrut, 1992.
- Cihan, Sadık, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sy. 5, ss. 33-43, Erzurum 1982.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2000.
- Çağrı, Mustafa, "Sabır", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 337-339.
- Çayır, Aliye, Nazlı Atak, Serdal Köse, "Beslenme ve Diyet kliniğine Başvuranlarda Obezite Durumu ve Etkili Faktörlerin Belirlenmesi", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 2011, 64(1), ss. 13-19.
- Çayıroğlu, Yüksel, *İslam Hukukuna Göre Helal Gıda*, Işık yayınları, İzmir, 2014.
- Çeker, Orhan, "Gıda Felsefemiz", 1.Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (19-20 Kasım 2011) Ankara, ss. 22-25.
- Çelebi, İlyas, "Sünnetullah", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 160.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân (ö. 255/868), *Sünen*, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Terceme ve Şerhi*, Sönmez neşriyat, İstanbul 1980.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah (ö. 1230/1815), *Huccetullahi'l-Baliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak Gazetesi, İstanbul 2003.
- Demir, Emine, "Beslenme Yetersizliği İle Karşı Karşıya Olan Dün-yadaObezitenin Etik Açısından Değerlendirilmesi", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çobanoğlu, Ankara, 2012, ss. 219-232.
- Duyar, Eren, Dokuz, Oktay, "Obezite Tedavisinde Hatalar Teda-viye Bilimsel ve Etik Yak-laşımlar", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çoba-noğlu, Ankara, 2012, ss. 129-147.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mübah", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 341-345.
-,"İhtiyat", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İFAV, İstanbul 1997, II, 370-372.
- DSÖ *Avrupa Obezite İle Mücadele Bakanlar Toplantısı* (15-17 Ka-sım 2006)
- Duman, Mehmet Zeki, "Habis", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 379-379.
- Kibarkoyun, E. Nalân-Semiha Dursun, "Obez Olmanın Daya-nılmaz Ağırlığı", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çobanoğlu, Ankara, 2012, ss. 47-80.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as (275/889), *Sünen*, Çağrı yayınları, İs-tanbul 1992.
- Ekici, Esengül,"Toplumun Değer Yargılarının ve Obezitenin Sosyal Boyutlarının, Hekimin Obezite Hastasına Yaklaşımına Etkileri; Hekim ve Hasta Bakış Yönünden Niteliksel Bir Çalışma", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çobanoğluoğlu, 2012, Ankara, ss. 81-87.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet yayınları, İstanbul 1998.
- Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

-, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1990.
-, "İbahayıAsliyye ve Hurmet-i Ademiyye", *İslami İlimler Dergisi*, y. 3, sy. 1, Bahar 2008, ss. 9-23.
-, Tebliğ Müzakeresi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara, 2013, ss. 91-94.
- Duyar, Eren ve Oktay Dokuz, "Obezite Tedavisinde Hatalar Teda-viye Bilimsel ve Yaklaşımın Etkileri", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012, ss. 129-147.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut 1986.
- Garipağaoğlu, Muazzez, "Sağlıklı Beslenme ilkeleri", Uluslar arası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi- (7-10 Kasım 2013) Konya, ss. 392-394.
- Görmez, Mehmet, Protokol Konuşması, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara 2013. ss. 21-23.
- Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV, DİB, Ankara 2013.
- Gündüz, H. Hüseyin, "Gıda Katkı Maddeleri ve Riskleri", İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu, (3-4 Haziran 2009) Emin Yayınları Bursa, ts.,ss. 75-83.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed (ö. 956/1549), *Mülteka'l-ebhur*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1989.
- Haskefi, Alaaddin b. Ali (ö. 1088/1677), *Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîr'il-ebâr*, Beyrut, 1992.
- Hatemi, H. Turan ve diğerleri, "Türkiye Obezite ve Hipertansiyon Çalışmaları (TOHTA)", Endokrinolojide Yönelişler Dergisi, 2002, sayı: 11, ss.1-16.
- Hökekleli, Hayati, "İntihar", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss.351-353.
- İbn Cuzey, Muhammed b. Ahmed (ö. 741/1340), *Et-Teshil liulumi't-tenzil*, Daru'l-erkam, Beyrut, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid (ö. 275/889), *Sünen*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn (ö. 711/1312), *Lisânü'l-arab*, Beyrut 1997.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim, (ö. 970/1563), *Bahru'r-raik*, (tek-mile, Muhammed b. HuseynTuri), Daru'l-marife, Beyrut 1993.
-, *el-Eşbah ve'n-nezair*, (nşr. Muhammed Mutî'), Daru'l-fikr, Dimeşk 2005.
- İbn Arabî, Muhammed b. Abdillâh (ö. 543/1148), *Ahkamu'l-Kuran*, Beyrut 2003.
- İpek, Bahar, "Toplumda Obezite", *Obezite ve Etik*, ed. Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012, ss.253-262
- İsfehani, Rağib (ö. 502/1108), *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, 4. baskı, Daru'l-marife, Beyrut 2005.
- İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu, (3-4 Haziran 2009) Editörler: Ali Kaya, Abdurrahman Kozalı, M. Salih Kumaş, Emin yayınları, Bursa ts.
- Kahraman, Abdullah, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haram Belirleme Yöntemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: XVI, s: 1, Sivas 2012, ss. 453-478.
-, *İslam Hukukunda Değişim Ve İbadetler*, Ensar yayınları, İstanbul 2012.
- Kal'acî, M. Kavvas, Hamid Sadık, *MucemuLugatu'l-Fukaha*, Daru'n-nefais, Beyrut 1985.
- Kallek, Cengiz, "İsraf", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 178-180.

- Kamil Musa, *Ahkamu'l-et'ime fi'l-İslam*, 1. baskı, Risale, Beyrut 1986.
- Karadavî, Yusuf, *İslam'da Helal ve Haram*, Hilal Yayınları, trc. Ramazan Nazlı, İstanbul, ts.
- Karaman, Hayreddin, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 18. baskı, İz yayıncılık, İstanbul 2004.
-, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Karşlı, H. İbrahim, Tebliğ Müzakeresi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara 2013, ss. 83-85.
- Kasimî, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-te'vil*, Daru ihya-i'l- kütüb, Kahire, bty.,byy.
- Kaya, Remzi, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Helal-Haram Gıdalar*, İstanbul, 2000.
- Koca, Ferhat, "Helâl", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 175-178.
-, "Mekruh", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 582-583.
-, Ferhat, "Haram", *DİA*, İstanbul 1997, XVII, 100-104.
- Konevî, Kasım, (978/?), *Enisu'l-fukaha*, Daru'l-vefa, Cidde 1987.
- Koşum, Adnan, "Üretimde Beslenme ve Helallik", Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara 2013, ss. 391-401
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037), *el-Muhtasar*, (el-Lübab şerhi içerisinde), Dersaadet kitabevi, İstanbul bty.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Câmi İ'ahkâmi'l-Kur'an*, 2. baskı, Daru'l-kutubü'l-mısıriyye 1964.
- Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd (ö. 522/1128), *Kitâb fi usûli'l-fikh*, (nşr. A. Türki), Beyrut 1995.
- Mehmet Erdoğan, "İbahayıAsliyye ve Hurmet-i Ademiyye", *İslami İlimler Dergisi*, y. 3, sy. 1, Bahar 2008, ss. 9-23.
- Merdal, Türkan Kutluay, *Türkiye'ye Özgü Beslenme Rehberi*, Sağlık Bak., Ankara 2004.
- Mevsilî, Mecdüddîn Abdullah (ö. 683/1285), *el-İhtiyârü'l-İli'l-Muhtâr*, Daru'l-erkam, Beyrut ts.
- Mutlu, Zuhul vdğr., "Obeziteye Karşı Tavrın Arkasındaki Gerçeklik ve Etik", *Obezite ve Etik*, editör Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012.
- Müslim b. Haccac (ö. 261/875), *el-Camü's-sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Muhammed F. Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb (ö. 303/916), *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nesefi, Ebu'l-berekat (ö. 710/1310), *Medariku't-tenzil ve Hakaiku't-te'vil*, (nşr. İbrahim M. Ramazan), Beyrut 1989.
- Okur, Kaşif Hamdi, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, Ocak-Haziran 2009, sy. 1, ss. 7-18.
- Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.
- Pelvan, Ebru- Cesarettin Alşalvar, "Günümüzün Ve Geleceğimizin Gıdaları Fonksiyonel Gıdalar", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Ağustos 2009, y. 42, sy. 501, ss. 27-30.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *et-Tefsiru'l-kebir*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1990.
- Rıza, M. Reşid, *Menar*, 8. baskı, Daru'l- fikr, Dimeşk, bt.y.
- Sa'dî Ebu Ceyb, *el-Kamusu'l-fikhluğaten ve istilâhen*, Daru'l-fikr, Dimeşk 1988.

- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346), *et-Tavzîhşerhu't-Tenkîh*, (et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh adlı eser içinde), Beyrut 1998.
- Sakallı Talat, "Helal ve Sağlıklı Beslenmenin Manevi Açından Önemi", Uluslar arası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi- (7-10 Kasım 2013) Konya. ss. 519-547.
- Sem'ânî, Mansur b. Muhammed (ö. 489/1096), *Kavâtiü'l-edillefi'l-usûl*, (nşr. M. Hasan İsmâîl), Beyrut 1997.
- Semerkindî, Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1145), *Mizanü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl fi usûli'l-fikh*, (nşr. A. Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat 1987.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490/1097), *el-Usûl*, İst-ambul, 1984.
-, *el-Mebsût*, Daru'l-marife, Beyrut 1989.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, Daru'l-marife, Beyrut 2010.
- Şenol, Yahya, *Helal Gıda*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.
- Tahavi, Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerh-u meani'l-asar*, Daru'l-kütübü'l-ilmiiye, Beyrut 1987.
- Tefsiru İbn Abbas*, rivayet eden Ali B. Ebi Talha, Müessesetü's-sakafiyye, Beyrut, 1992.
- Tezcan, Bahar, *Obez Bireylerde Benlik Saygısı, Beden Algısı ve travmatik Geçmiş Yaşantıları*, İstanbul 2009.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 270/884), *Sünen*, Çağrı Yayınları, İst-ambul 1992.
- Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir Ve Yasakların Hikmetleri*, TDV Yayınları, Ankara 1989.
-, Süleyman, "Amel-i Salih", *DİA*, İstanbul 1991, III, 13-16.
- Yaman, Ahmet, "Hayvan Kesim Yöntemleri ve Fıkhi Hükümler", Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara, 2013, ss. 380-390.
-, Ahmet, Tebliğ Müzakeresi, İslam Fıkhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu, (3-4 Haziran 2009) Emin yayınları, ts. Bursa, ss. 127-129.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, Eser Neşriyat, İstanbul, ts.
-, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, haz. Sıtkı Güllü, Eser neşriyat, İstanbul 1997.
- Yeprem, Saim, Tebliğ Müzakeresi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), DİB, Ankara 2013, ss. 257-263.
- Macit, Yüksel, "Yiyecek-İçeceklerde Haram- Helalliğin Kriteri ve Bu Konuda Arap Kültürünün Etkisi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, sy. 2, ss. 265-270.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (nşr. Ali eş-Şîrî), Beyrut 1994.
- Zuhal Mutlu ve diğerleri, "Obeziteye Karşı Tavrın Arkasındaki Gerçeklik ve Etik", *Obezite ve Etik*, editör, Nesrin Çobanoğlu, Ankara 2012, ss. 1-12.
- Zuhaylî, Vehbe, *Ahkamu'l- mevâdu'n-Necisitive'l- muharremeti*, Daru'l-mekteb, Dımeşk 1997.

SÜNEN-İ TİRMİZÎ'DE "ESAH MÂ Fİ'L-BÂB"

Anas ALJAAD *

Özet: Tirmizi'nin Süneni, hadis ilminde önemli bir kitaptır. Bu eser, Buhari, Müslim ve Ebu Davud'dan sonra dördüncü derecede kabul edilir. Et-Tirmizi bu eserinde hadis ilmi, ravi ilmi ve fıkıh mevzularını ele almıştır. Et-Tirmizi, söz konusu eserini ed-Dârimî, el-Buhari, Ebu Zur'a vs. gibi bir kısım muhaddislerin sözlerini nakletmek suretiyle oluşturmuş, bazen onlara soru sormuş ve cevaplarını yazmıştır. Bu makalede Tirmizi'nin veya onun hocalarından birinin "Bu babda en sahih olan budur" dediği rivayetler zikredilmiş ve bununla birlikte hadislerin sahih ve zayıf olanları tahrir edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: et-Tirmizi, Hadis, Ravi, Esahhu'l-bab.

جمع وتخريج أحاديث "أصح ما في الباب" في سنن الترمذي

ملخص

بعد كتاب الترمذي من كتب الحديث الستة ، ويأتي في المرتبة الرابعة بعد البخاري ومسلم وأبي داود ، وهو كتاب مليء بالفوائد الحديثية والفقهية وفي علم الرجال وعلل الحديث، والترمذي كثيرا ما يسأل شيوخه (كأبي زرعة والبخاري والدارمي) عن بعض الأحاديث وعللها وعن بعض الرواة ويذكر جوابهم في كتابه، وفي هذا المقال ذكرت الأحاديث التي قال عنها الترمذي أو أحد من شيوخه أنها أصح ما في الباب ، مع تخريجها الأحاديث و بيان صحيحها وضعيفها .

الكلمات المفتاحية: الترمذي، الحديث، الراوي ، أصح الباب.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (anas.aljaad@gop.edu.tr).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

"ESAHHU MA FI'L-BAB" AT SUNAN AT-TIRMIDHI

Abstract: At-Tirmidhi's Sunan is an important book in the Ilm al-Hadith. This work has been assigned the fourth place after the works of Al-Bukhari, Al-Muslim and Abu Dawud. In this work, At-Tirmidhi dealt with the subjects of Ilm al-Hadith, Ilm ar-Rical (hadith narrators) and Ilm al-Fiqh (Jurisprudence). He formed his work by narrating the words of some hadith narrators like Ad-Dharimi, Al-Bukhari and Abu Zur'a, and sometimes he asked questions to them and wrote down their answers.

In this article, you will find in this article, you will find " hadith"s which At-Tirmidhi or any of his teachers told it is the most true of this section, with the screening (takhrij) and identify if it is true (sahih) hadith or weak (dhaeif) one.

Key Words: At-Tirmidhi, Hadith, Ravi/Narrator, most true, section.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن كتاب سنن أبي عيسى الترمذي معدود في الكتب الستة التي اتفق أهل الحل والعقد والفضل والنقد من العلماء والفقهاء وحفاظ الحديث على قبولها والحكم بصحة أصولها، والذي قال عنه مؤلفه أبو عيسى رحمه الله⁽¹⁾: "صنفت هذا الكتاب فعرضته على علماء الحجاز فرضوا به، وعرضته على علماء العراق فرضوا به، وعرضته على علماء خراسان فرضوا به، ومن كان في بيته هذا الكتاب فكأنما في بيته نبي يتكلم."

وهو كتاب عظيم الفوائد كثيرها اشتمل على تعليقات لأبي عيسى يتبعها الحديث، وهذه التعليقات تارة تكون في فقه الحديث، وتارة في علله، وبعضها في توثيق الرجال أو تجريحهم، ومنها ما يكون في تمييز الكنى والألقاب، وكثرت عبارة أبي عيسى (أصح ما في الباب، أو أحسن شيء في هذا الباب) ونحو ذلك، وهذه الأحاديث هي من أهم الأحاديث التي ينبغي لطالب العلم أن يحفظها أو أن يطلع عليها لكونها أصح ما في الباب، وفي هذا المقال بينت المعنى المقصود من هذه العبارة، وجمعتها فوجدتها ستاً وثلاثين باباً، ذكرتها وسميتها كما سماها الترمذي رحمه الله، ثم ذكرت الحديث الذي عند

⁽¹⁾ تهذيب التهذيب (387/9 رقم 638) وفضائل سنن الترمذي لثقي الدين أبو القاسم عبيد بن محمد بن عباس الإسعدي (المتوفى: 692هـ) (ص33).

الترمذي، وكذلك قوله في الحديث (وهذا أصح ما في الباب) أو ما نقله عن غيره من المحدثين، ثم خرجت الحديث مع بيان حكمه بالصحة أو بالضعف، فإن كان في الصحيحين أو في أحدهما وهذا ظاهر في صحته أتممت تخريجه في الكتب الستة أو التسعة، وإن لم يكن فيهما خرجته من الكتب التسعة ثم من غيرها من المصادر المتاحة متوسعا في ذلك ما دعت الحاجة إليه، ونقلت من المحدثين حكمهم على الحديث لا سيما ما قاله أبو عيسى الترمذي واكتفيت به، وإن ذكره الحاكم في المستدرک وصححه وتابعه الذهبي في التلخيص ذكرت ذلك واكتفيت به، وإن ذكره ابن خزيمة أو ابن حبان في صحيحهما ذكرته وقلت أخرجه ابن خزيمة (أو ابن حبان) وصححه على غرار ما يفعله الحافظ ابن حجر واكتفيت به، وإن لم يبينه أحد منهم درست سنده وبينت حكمه.

معنى قولهم (أصح ما في الباب) ونحوه:

إن قولهم (أصح ما في الباب) ونحوها لا يعني تصحيحا للحديث أو تحسينا، إنما معنى ذلك أنه أرجح ما روي في هذا الباب من الأحاديث وأشبهه، وقد يكون مع ذلك ضعيفا، وهذه جملة من أقوال المحدثين ومن الأدلة التي تثبت هذا المعنى:

- قال السيوطي⁽²⁾: وقال المصنف في الأذكار (النووي): لا يلزم من هذه العبارة صحة الحديث، فإنهم يقولون: هذا أصح ما جاء في الباب وإن كان ضعيفا، ومرادهم أرجحه، أو أقله ضعفا.
- قال ابن القطان⁽³⁾ بعد تحقيقه حديثا: وقد أطلت مما ليس من الباب، لأبين أن قول البخاري: أصح شيء، ليس معناه صحيحا، فاعلمه.
- ومن الأدلة على ذلك ما أورده البيهقي⁽⁴⁾ وقال: عن سليمان بن موسى، عن أبي سياره المتعي قال: قلت: يا رسول الله: إن لي نحلا، قال: ((أد العشر)) قلت: يا رسول الله: أحم لي جبلها فحمها لي، قال البيهقي: وهذا أصح ما روي في وجوب

(2) تدريب الراوي (92/1).

(3) الوهم والإيهام (262/2).

(4) السنن الكبرى للبيهقي (212/4 رقم 7458).

العشر فيه وهو منقطع، قال أبو عيسى الترمذي: سألت محمد بن إسماعيل البخاري عن هذا فقال: هذا حديث مرسل، وسليمان بن موسى لم يدرك أحدا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وليس في زكاة العسل شيء يصح ا. هـ، فانظر كيف يقول: أصح ما روي في وجوب العشر أي في العسل ثم يقول: هو منقطع، ثم ينقل قول البخاري: وليس في زكاة العسل شيء يصح.

• ومن الأدلة على ذلك ما جاء في باب التسمية الذي سيأتي في المقال حديث: **«لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»**، قال أبو عيسى⁽⁵⁾: قال أحمد بن حنبل: لا أعلم في هذا الباب حديثا له إسناد جيد، وقال محمد (البخاري): أحسن شيء في هذا الباب حديث رباح بن عبد الرحمن، وقال العقيلي⁽⁶⁾: الأسانيد في هذا الباب فيها لين.

أحاديث أصح ما في الباب:

- **باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور:** عن ابن عمر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: **«لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول»**، قال هناد في حديثه: **«إلا بطهور»**، قال أبو عيسى⁽⁷⁾: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن، وأخرجه⁽⁸⁾ مسلم، وابن ماجه، وأحمد، وابن حبان، وغيرهم.
- **باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور:** عن علي رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: **«مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»**، قال أبو عيسى⁽⁹⁾: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن،

(5) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب في التسمية عند الوضوء: 37/1 رقم 25).

(6) الضعفاء الكبير للعقيلي (باب الناء، 177/1 رقم 222).

(7) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور: 5/1 رقم 1).

(8) صحيح مسلم (كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة: 204/1 رقم 224)، سنن ابن ماجه (كتاب الطهارة وسننها، باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور: 100/1 رقم 272)، مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: 323/8 رقم 4700) صحيح ابن حبان (باب صدقة التطوع: 152/8 رقم 3366).

(9) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور: 8/1 رقم 3).

وأخرجه⁽¹⁰⁾ أبو داود، وابن ماجة، وأحمد، والدارمي، وغيرهم، وهو حديث حسن غريب قال عنه ابن حجر في التلخيص⁽¹¹⁾: قال أبو نعيم: تفرد به ابن عقيل عن ابن الحنفية عن علي وقال: قال العقيلي: في إسناده لين وهو أصلح من حديث جابر، ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن حبان تضعيفه بسبب ابن عقيل، وصحح الحديث عن ابن مسعود موقوفاً، وقال الترمذي عقب الحديث: وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه، وسمعت محمد بن إسماعيل، يقول: كان أحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، والحميدي، يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل، قال محمد: وهو مقارب.

- **باب ما يقول إذا دخل الخلاء:** عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل الخلاء قال: اللهم إني أعوذ بك قال شعبة: وقد قال مرة أخرى: «أعوذ بالله من الخبث والخبث - أو الخبث والخبائث -»، قال أبو عيسى: حديث أنس أصح شيء في هذا الباب وأحسن⁽¹²⁾، وأخرجه⁽¹³⁾ البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، وأحمد، وغيرهم.
- **باب في النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول:** عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا» قال أبو أيوب: فقد منا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت مستقبل القبلة، فنحنرف عنها، ونستغفر الله، قال أبو

⁽¹⁰⁾ سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء: 16/1 رقم 61)، سنن ابن ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب مفتاح الصلاة الطهور: 101/1 رقم 275)، مسند أحمد (مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب مفتاح سنن الدرامي (كتاب الطهارة، باب مفتاح الصلاة الطهور: 539/1 رقم 714). الصلاة الطهور: 292/2 رقم 1006)،
⁽¹¹⁾ تلخيص الحبير لابن حجر (535/1).

⁽¹²⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما يقول إذا دخل الخلاء: 10/1 رقم 5).

⁽¹³⁾ صحيح البخاري (كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الخلاء: 71/8 رقم 6322) صحيح مسلم (كتاب الحيض، باب ما يقول إذا أراد دخول الخلاء: 283/1 رقم 375) سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء: 2/1 رقم 4)، سنن النسائي (كتاب الطهارة، القول عند دخول الخلاء: 20/1 رقم 19)، سنن أبي ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء: 109/1 رقم 298)، مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: 13/19 رقم 11947).

عيسى⁽¹⁴⁾: حديث أبي أيوب أحسن شيء في هذا الباب وأصح، وأخرجه⁽¹⁵⁾ البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، ومالك، وأحمد، والدارمي، وغيرهم.

- **باب النهي عن البول قائما:** عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «من حدثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه، ما كان يبول إلا قاعدا»، قال أبو عيسى⁽¹⁶⁾: حديث عائشة أحسن شيء في الباب وأصح، وأخرجه⁽¹⁷⁾ النسائي، وابن ماجة، وأحمد، وابن حبان وصححه، والحاكم وصححه وقال الذهبي في التلخيص على شرطهما.
- **باب في التسمية عند الوضوء:** عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»، قال أبو عيسى⁽¹⁸⁾: وقال محمد (البخاري): أحسن شيء في هذا الباب حديث رباح بن عبد الرحمن، وأخرجه⁽¹⁹⁾ ابن ماجة، وأحمد، وابن أبي شيبة، وأبو

⁽¹⁴⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب في النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول: 13/1 رقم 8).

⁽¹⁵⁾ صحيح البخاري (كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق: 88/1 رقم 394)، صحيح

مسلم (كتاب الطهارة، باب الاستطابة: 24/1 رقم 264)، سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة: 3/1 رقم 9)، سنن النسائي (كتاب الطهارة، النهي عن استتبار القبلة عند الحاجة: 22/1 رقم 21)، سنن ابن ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب النهي عن استقبال القبلة بالغائط والبول: 115/1 رقم 318)، موطأ مالك (كتاب القبلة، باب النهي عن استقبال القبلة، والإيمان على حاجته: 193/1 رقم 1)، مسند أحمد (احاديث رجال من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: 506/38 رقم 23524)، سنن الدرامي (كتاب الطهارة، باب النهي عن استقبال القبلة لغائط أو بول: 527/1 رقم 692).

⁽¹⁶⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب النهي عن البول قائما: 17/1 رقم 12).

⁽¹⁷⁾ سنن النسائي (كتاب الطهارة، البول في البيت جالسا: 26/1 رقم 29)، سنن ابن ماجة (كتاب الطهارة

وسننها، باب في البول قاعدا: 112/1 رقم 307)، مسند أحمد (مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها: 382/42 رقم 25596)، صحيح ابن حبان (باب الاستطابة: 278/4 رقم 1430)، المستدرک على الصحيحين للحاكم (كتاب الطهارة: 295/1 رقم 659).

⁽¹⁸⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب في التسمية عند الوضوء: 37/1 رقم 25).

⁽¹⁹⁾ سنن ابن ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في التسمية في الوضوء: 140/1 رقم 398)، مسند

أحمد (مسند المدنيين، حديث رباح بن عبد الرحمن بن حويطب: 211/27 رقم 16651)، مصنف ابن أبي شيبة (كتاب

داود الطيالسي، والدارقطني، والعقيلي، قال الترمذي: قال أحمد بن حنبل: لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد، قال العقيلي بعد ذكره الحديث: والأسانيد في هذا الباب فيها لين.

- **باب ما جاء في تخليل اللحية:** عن عامر بن شقيق، عن أبي وائل، عن عثمان بن عفان، «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته»، قال أبو عيسى⁽²⁰⁾: هذا حديث حسن صحيح، قال محمد بن إسماعيل: أصح شيء في هذا الباب حديث عامر بن شقيق، عن أبي وائل، عن عثمان، وأخرجه⁽²¹⁾ ابن ماجة والدارمي والطبراني وابن حبان وصححه وغيرهم.
- **باب ما جاء في مسح الرأس أنه يبدأ بمقدم الرأس إلى مؤخره:** عن عبد الله بن زيد رضي الله عنه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه»، قال أبو عيسى⁽²²⁾: حديث عبد الله بن زيد أصح شيء في هذا الباب وأحسن، وأخرجه⁽²³⁾ البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة ومالك وأحمد وغيرهم.

الطهارات، في التسمية في الوضوء: 1/12رقم 15)، مسند أبي داود الطيالسي (باب ما جاء في التسمية في الوضوء: 1/196رقم 240)، سنن الدارقطني (كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء: 1/123رقم 228)، الضعفاء الكبير للعقيلي (باب الناء، 1/177رقم 222).

⁽²⁰⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما جاء في تخليل اللحية: 1/44رقم 31).

⁽²¹⁾ سنن ابن ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في تخليل اللحية: 1/148رقم 430)، سنن الدارمي (كتاب الطهارة، باب في تخليل اللحية: 1/550رقم 731)، مسند الشاميين للطبراني (3/321رقم 2420)، صحيح ابن حبان (كتاب الطهارة، باب سنن الوضوء: 3/362رقم 1081).

⁽²²⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما جاء في مسح الرأس أنه يبدأ بمقدم الرأس إلى مؤخره: 1/47رقم 32).

⁽²³⁾ صحيح البخاري (كتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله: 1/48رقم 185)، صحيح مسلم (كتاب الطهارة، باب في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم: 1/210رقم 235)، سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم: 1/29رقم 118)، سنن النسائي (كتاب الطهارة، باب حد الغسل: 1/71رقم 97)، سنن ابن ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في مسح الرأس: 1/149رقم 434)، موطأ مالك (كتاب الطهارة، باب العمل في الوضوء: 1/18رقم 1). مسند أحمد (مسند المدنيين، حديث عبد الله بن زيد: 26/368رقم 16438).

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

- **باب ما جاء في الوضوء مرة مرة:** عن ابن عباس رضي الله عنه، «أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة»، قال أبو عيسى⁽²⁴⁾: حديث ابن عباس أحسن شيء في هذا الباب وأصح، وأخرجه⁽²⁵⁾ البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد والدارمي وغيرهم.
- **باب ما جاء في الوضوء ثلاثا ثلاثا:** عن علي رضي الله عنه «أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ثلاثا ثلاثا»، قال أبو عيسى⁽²⁶⁾: حديث علي أحسن شيء في هذا الباب وأصح، وأخرجه⁽²⁷⁾ النسائي وابن ماجه وأحمد وابن أبي شيبة وغيرهم، وهو حديث صحيح أخرجه مسلم عن عثمان.
- **باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء:** عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قيل: يا رسول الله، أتتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحيض، ولحوم الكلاب، والنتن؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الماء ظهور لا ينجسه شيء»، قال أبو عيسى⁽²⁸⁾: هذا حديث حسن، وقد جود أبو أسامة هذا الحديث، فلم يرو أحد حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبو أسامة.

⁽²⁴⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء مرة مرة: 60/1 رقم 42).

⁽²⁵⁾ صحيح البخاري (كتاب الوضوء، باب الوضوء مرة مرة: 43/1 رقم 157)، سنن أبي داود (كتاب

الطهارة، باب الوضوء مرة مرة: 34/1 رقم 138)، سنن النسائي (كتاب الطهارة، الوضوء مرة مرة: 62/1 رقم 80)، سنن ابن ماجه (كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في الوضوء مرة مرة: 143/1 رقم 411)، مسند أحمد (مسند بني هاشم،

مسند عبد الله بن العباس: 499/3 رقم 2072)، سنن الدرامي (كتاب الطهارة، باب في نضح الفرج بعد الوضوء: 554/1 رقم 738).

⁽²⁶⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء ثلاثا ثلاثا: 63/1 رقم 44).

⁽²⁷⁾ سنن النسائي (كتاب الطهارة، عدد غسل الرجلين: 79/1 رقم 115)، سنن ابن ماجه (كتاب الطهارة

وسننها، باب الوضوء ثلاثا ثلاثا: 144/1 رقم 415)، مسند أحمد (مسند الخلفاء الراشدين، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه: 243/2 رقم 919)، مصنف ابن أبي شيبة (كتاب الطهارات، في الوضوء كم هو مرة: 16/1 رقم 60)،

صحيح مسلم (كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء: 207/1 رقم 230).

⁽²⁸⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء: 95/1 رقم 66).

- وأخرجه⁽²⁹⁾ أبو داود والنسائي وأحمد وأبو يعلى وغيرهم، قال ابن حجر⁽³⁰⁾:
وصححه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو محمد بن حزم.
- **باب الوضوء من لحوم الإبل:** عن البراء بن عازب، قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الإبل؟ فقال: «توضئوا منها»، وسئل عن الوضوء من لحوم الغنم؟ فقال: «لا تتوضئوا منها»، قال أبو عيسى⁽³¹⁾: قال إسحاق: أصح ما في هذا الباب حديثان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث البراء، وحديث جابر ا. ه، ولم يخرج الترمذي حديث جابر إنما قال: وفي الباب عن جابر، وأخرجه⁽³²⁾ أبو داود وابن ماجه وأحمد وابن خزيمة وصححه وابن حبان وصححه والبيهقي وغيرهم.
 - **باب الوضوء من مس الذكر:** عن بسرة بنت صفوان، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ»، قال أبو عيسى⁽³³⁾: قال محمد: أصح شيء في هذا الباب حديث بسرة، وأخرجه⁽³⁴⁾ أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد ومالك والدارمي وابن خزيمة وصححه وابن حبان وصححه وغيرهم.

(29) سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة: 17/1 رقم 66)، سنن النسائي (كتاب المياه، باب ذكر بئر بضاعة: 174/1 رقم 326)، مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي سعيد الخدري: 17/358 رقم 11257)، مسند أبي يعلى الموصلي (من مسند أبي سعيد الخدري: 2/476 رقم 1304).
(30) تلخيص الحبير (1/126).

(31) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الإبل: 122/1 رقم 81).

(32) مسند أبي داود (كتاب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الإبل: 184/1 رقم 471)، سنن ابن ماجه (كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل: 166/1 رقم 494)، مسند أحمد (أول مسند الكوفيين، حديث البراء بن عازب: 509/30 رقم 18538)، صحيح ابن خزيمة (كتاب الوضوء، باب الأمر بالوضوء من أكل لحوم الإبل: 21/1 رقم 32)، صحيح ابن حبان (باب نواقض الوضوء: 410/3 رقم 1128)، السنن الكبرى للبيهقي (جماع أبواب الحدث، باب التوضي من لحوم الإبل: 246/1 رقم 740).

(33) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر: 129/1 رقم 84).

(34) سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر: 181/1 رقم 46)، سنن النسائي (كتاب الطهارة، الوضوء من مس الذكر: 100/1 رقم 163)، سنن ابن ماجه (كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من مس الذكر: 161/1 رقم 479)، مسند أحمد (الملحق المستدرک من مسند الأنصار، حديث بسرة بنت صفوان: 270/45 رقم 27295)، موطأ مالك (كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الفرج: 42/1 رقم 58)، سنن الدارمي (كتاب Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

- **باب ترك الوضوء من مس الذكر:** عن طلق رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «وهل هو إلا مضغة منه؟ أو بضعة منه؟»، قال أبو عيسى⁽³⁵⁾: هذا الحديث أحسن شيء روي في هذا الباب، وأخرجه⁽³⁶⁾ أبو داود والنسائي وابن ماجة وأحمد وابن حبان وصححه وغيرهم.
- **باب في كراهية رد السلام غير متوضئ:** عن ابن عمر رضي الله عنه، «أن رجلاً سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فلم يرد عليه»، قال أبو عيسى⁽³⁷⁾: وهذا أحسن شيء روي في هذا الباب، وأخرجه⁽³⁸⁾ مسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم.
- **باب ما جاء في سؤر الهرة:** عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت عند ابن أبي قتادة، أن أبا قتادة دخل عليها، قالت: فسكبت له وضوءاً، قالت: فجاءت هرة تشرب، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرأني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا بنت أخي؟ فقلت: نعم، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم، أو الطوافات»، قال أبو عيسى⁽³⁹⁾: هذا حديث حسن صحيح، وهذا أحسن شيء في هذا الباب، وأخرجه⁽⁴⁰⁾

الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر: 1/564 رقم 751)، صحيح ابن خزيمة (باب استحباب الوضوء من مس الذكر: 1/22 رقم 33). صحيح ابن حبان (باب نواقض الوضوء: 3/196 رقم 1112).

⁽³⁵⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ترك الوضوء من مس الذكر: 1/131 رقم 85).

⁽³⁶⁾ سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك: 1/46 رقم 182)، سنن النسائي (كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من ذلك: 1/101 رقم 165)، سنن ابن ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب الرخصة في ذلك: 1/136 رقم 483)، مسند أحمد (مسند المدنيين، حديث طلق بن علي: 26/214 رقم 16286)، صحيح ابن حبان (باب نواقض الوضوء: 3/402 رقم 1119).

⁽³⁷⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب في كراهية رد السلام غير متوضئ: 1/150 رقم 90).

⁽³⁸⁾ صحيح مسلم (كتاب الحيض، باب التيمم: 1/281 رقم 370)، سنن أبي داود (كتاب الطهارة: 1/5 رقم 16)، سنن النسائي (كتاب الطهارة، السلام على من يبول: 1/35 رقم 37).

⁽³⁹⁾ سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة: 1/153 رقم 92).

⁽⁴⁰⁾ سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة: 1/19 رقم 75)، سنن النسائي (كتاب الطهارة، سؤر الهرة: 1/55 رقم 68)، سنن ابن ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بسؤر الهرة: 1/131 رقم 367)، موطأ مالك (كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء: 1/22 رقم 13)، مسند أحمد (تتمة مسند الانتصار، حديث أبي قتادة الأنصاري: 1/22 رقم 13).

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

أبو داود والنسائي وابن ماجة ومالك وأحمد والدارمي وابن حبان وصححه والحاكم وصححه وعلق الذهبي في التلخيص فقال: صحيح.

▪ **باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم:** عن صفوان بن عسال رضي الله عنه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا إذا كنا سفراً أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن، إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم»، قال أبو عيسى⁽⁴¹⁾: هذا حديث حسن صحيح، قال محمد (البخاري): أحسن شيء في هذا الباب حديث صفوان بن عسال، وأخرجه⁽⁴²⁾ النسائي وابن ماجة وأحمد وابن حبان وصححه.

▪ **باب في الوضوء للجنب إذا أراد أن ينام:** عن عمر، أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم أينام أحدا وهو جنب؟، قال: «نعم، إذا توضأ»، قال أبو عيسى⁽⁴³⁾: حديث عمر أحسن شيء في هذا الباب وأصح، وأخرجه⁽⁴⁴⁾ أحمد والنسائي وعبد الرزاق وابن حبان وصححه وغيرهم.

▪ **باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي صلى الله عليه وسلم:** عن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى

316/37 رقم 22637)، سنن الدارمي (كتاب الطهارة، باب الهرة إذا ولغت في الإثاء: 1/571 رقم 763)، صحيح ابن حبان (باب الأسار: 4/114 رقم 1299)، المستدرک علی الصحیحین للحاکم (كتاب الطهارة: 1/263 رقم 567).

(41) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم: 1/159 رقم 96).

(42) سنن النسائي (كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين للمسافر: 1/83 رقم 126)، سنن ابن

ماجة (كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من النوم: 1/161 رقم 478)، مسند أحمد (أول مسند الكوفيين، حديث

صفوان بن عسال المرادي: 30/11 رقم 18091)، صحيح ابن حبان (كتاب الطهارة: 4/149 رقم 1320).

(43) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب في الوضوء للجنب إذا أراد أن ينام: 1/206 رقم 120).

(44) مسند أحمد (مسند الخلفاء الراشدين، أول مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه: 1/354 رقم 230).

السنن الكبرى للنسائي (كتاب عشرة النساء: 8/214 رقم 9009)، مصنف عبد الرزاق الصنعاني (كتاب الطهارة، باب

الرجل ينام وهو جنب أو يطعم أو يشرب: 1/278 رقم 1074)، صحيح ابن حبان (باب أحكام الجنب:

4/181 رقم 1216).

العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر، وحرّم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إلي جبريل، فقال: يا محمد، هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين»، وساق أبو عيسى بسنده عن جابر بن عبد الله، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أمني جبريل»، قال أبو عيسى: فنذكر نحو حديث ابن عباس بمعناه، ولم يذكر فيه لوقت العصر بالأمس، قال أبو عيسى⁽⁴⁵⁾: قال محمد: أصح شيء في المواقيت حديث جابر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأخرجه⁽⁴⁶⁾ أبو داود وأحمد والحاكم وابن خزيمة وصححه والطبراني والبيهقي وغيرهم.

■ **باب ما جاء في التشهد:** عن عبد الله بن مسعود، قال: علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تعدنا في الركعتين أن نقول: «التحيات لله، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله»، قال أبو عيسى⁽⁴⁷⁾: حديث ابن مسعود هو أصح حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد، وأخرجه⁽⁴⁸⁾ البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه وأحمد والدارمي وغيرهم.

⁽⁴⁵⁾ سنن الترمذي (أبواب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي صلى الله عليه وسلم: 281/1 رقم 150).

⁽⁴⁶⁾ سنن أبي داود (كتاب الصلاة، باب في المواقيت: 107/1 رقم 393)، مسند أحمد (ومن مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن عباس: 202/5 رقم 3081)، المستدرک على الصحيحين للحاكم (كتاب الطهارة، باب في مواقيت الصلاة: 306/1 رقم 693)، صحيح ابن خزيمة (كتاب الصلاة، باب نكر الدليل على أن فرض الصلاة كان على الأنبياء قبل محمد: 168/1 رقم 325)، المعجم الكبير للطبراني (10/309 رقم 10752)، السنن الكبرى للبيهقي (كتاب الصلاة، 535/1 رقم 1702).

⁽⁴⁷⁾ سنن الترمذي (أبواب الصلاة، باب ما جاء في التشهد: 81/2 رقم 289).

⁽⁴⁸⁾ صحيح البخاري (كتاب الاستئذان، باب الأخذ باليدين: 59/8 رقم 6265)، صحيح مسلم (كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة: 302/1 رقم 402)، سنن النسائي (كتاب الصلاة، كيف التشهد الأول:

- **باب ما جاء في القراءة في صلاة العشاء:** عن بريدة، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم «يقرأ في العشاء الآخرة بالشمس وضحاها، ونحوها من السور»، قال أبو عيسى⁽⁴⁹⁾: حديث بريدة حديث حسن، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه «قرأ في العشاء الآخرة باليتين والزيتون» وروي عن عثمان بن عفان أنه «كان يقرأ في العشاء بسور من أوساط المفصل نحو سورة المنافقين، وأشباهاها» وروي عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، والتابعين: أنهم قرأوا بأكثر من هذا وأقل، كأن الأمر عندهم واسع في هذا وأحسن شيء في ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه قرأ بالشمس وضحاها، واليتين والزيتون»، وأخرجه⁽⁵⁰⁾ النسائي وأحمد والطبري.
- **باب ما جاء في القنوت في الوتر:** عن الحسن بن علي قال: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر: «اللهم اهديني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارك لي فيما أعطيت، وقتني شر ما قضيت، فإنك تقضي ولا يقضى عليك، وإنه لا يذل من واليت، تباركت ربنا وتعاليت»، قال أبو عيسى⁽⁵¹⁾: هذا حديث حسن لا نعرفه إلا من هذا الوجه، ولا نعرف عن النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت في الوتر شيئاً أحسن من هذا، وأخرجه⁽⁵²⁾ أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد والدارمي وابن حبان وصححه وغيرهم.

237/2 رقم 1162)، سنن ابن ماجه (كتاب النكاح، باب خطبة النكاح: 1/609 رقم 1892)، مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة: 6/28 رقم 3562)، سنن الدارمي (كتاب الصلاة، باب في التشهد: 2/846 رقم 1380).

⁽⁴⁹⁾ سنن الترمذي (أبواب الصلاة، باب ما جاء في القراءة في صلاة العشاء: 2/114 رقم 309).

⁽⁵⁰⁾ سنن النسائي (كتاب الافتتاح، القراءة في العشاء الآخرة بالشمس وضحاها: 3/173 رقم 999)، مسند أحمد (مسند الأنصار، حديث بريدة الأسلمي: 38/99 رقم 22994)، شرح معاني الآثار (كتاب الصلاة، باب القراءة في صلاة المغرب: 1/214 رقم 1276).

⁽⁵¹⁾ سنن الترمذي (أبواب الوتر، باب ما جاء في القنوت في الوتر: 2/328 رقم 464).

⁽⁵²⁾ سنن أبي داود (باب تقريع أبواب الوتر، باب القنوت في الوتر: 2/631 رقم 1425)، سنن النسائي (كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب ما جاء في القنوت في الوتر: 3/248 رقم 1745)، سنن ابن ماجه (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في القنوت في الوتر: 1/372 رقم 1178)، مسند أحمد (مسند أهل البيت، حديث الحسن بن

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

- **باب ما جاء في صلاة الضحى:** عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: ما أخبرني أحد أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى، إلا أم هانئ، فإنها حدثت «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل، فسبح ثمان ركعات، ما رأيته صلى صلاة قط أخف منها، غير أنه كان يتم الركوع والسجود»، قال أبو عيسى⁽⁵³⁾: هذا حديث حسن صحيح، وكان أحمد رأى أصح شيء في هذا الباب حديث أم هانئ، وأخرجه⁽⁵⁴⁾ البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه وأحمد والدارمي وغيرهم.
- **باب في التكبير في العيدين:** عن عمرو بن عوف المزني «أن النبي صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين في الأولى سبعا قبل القراءة، وفي الآخرة خمسا قبل القراءة»، قال أبو عيسى⁽⁵⁵⁾: حديث جد كثير حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأخرجه⁽⁵⁶⁾ ابن ماجه والبيهقي والدارقطني وعبد حميد وغيرهم.
- **باب كيف كان تطوع النبي صلى الله عليه وسلم بالنهار:** عن عاصم بن ضمره، قال: سألتنا عليا عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من النهار؟ فقال: إنكم لا

علي بن أبي طالب: 1718رقم24513), سنن الدارمي (كتاب الصلاة، باب الدعاء في القنوت: 99212رقم1634). صحيح ابن حبان (باب الأدعية: 22513رقم945).

⁽⁵³⁾ سنن الترمذي (أبواب الوتر، باب ما جاء في صلاة الضحى: 338/2رقم474).

⁽⁵⁴⁾ صحيح البخاري (أبواب تقصير الصلاة، باب من تطوع في السفر: 45/2رقم3011), صحيح مسلم

(كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى: 497/1), سنن أبي داود (باب تفرغ أبواب التطوع

وركعات السنة، باب صلاة الضحى: 28/2رقم1291), سنن ابن ماجه (كتاب إقامة الصلاة، والسنة فيها، باب ما

جاء في صلاة الضحى: 439/1رقم1379), مسند أحمد (الملحق المستدرک من مسند الأنصار، حديث أم هانئ بنت

أبي طالب: 455/44رقم26887), سنن الدارمي (كتاب الصلاة، باب صلاة الضحى: 910/3رقم1493).

⁽⁵⁵⁾ سنن الترمذي (أبواب العيدين، باب في التكبير في العيدين: 416/2رقم536).

⁽⁵⁶⁾ سنن ابن ماجه (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في كم يكبر الإمام في صلاة العيدين:

4071رقم279), السنن الكبرى للبيهقي (كتاب صلاة العيدين، باب التكبير في صلاة العيدين: 40413رقم6173),

معرفة السنن والآثار (كتاب صلاة العيدين، التكبير في صلاة العيدين: 6915رقم6863), سنن الدارقطني (كتاب

العيدين: 3872رقم1731), المنتخب من عبد حميد (مسند عمرو بن عوف المزني رضي الله عنه:

1201رقم290).

تطبقون ذلك، فقلنا: من أطاق ذلك منا، فقال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كانت الشمس من هاهنا كهيئتها من هاهنا عند العصر صلى ركعتين، وإذا كانت الشمس من هاهنا كهيئتها من هاهنا عند الظهر صلى أربعاً، وصلى أربعاً قبل الظهر وبعدها ركعتين، وقبل العصر أربعاً، يفصل بين كل ركعتين بالتسليم على الملائكة المقربين، والنبیین، والمرسلین، ومن تبعهم من المؤمنین، والمسلمین»، قال أبو عيسى⁽⁵⁷⁾: هذا حديث حسن، وقال إسحاق بن إبراهيم: أحسن شيء روي في تطوع النبي صلى الله عليه وسلم في النهار، وأخرجه⁽⁵⁸⁾ النسائي، وابن ماجه وأحمد والدارقطني والبيهقي وغيرهم.

■ **باب كراهية الحجامة للصائم:** عن رافع بن خديج، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أفطر الحاجم والمحجوم»، قال أبو عيسى⁽⁵⁹⁾: حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح، وذكر عن أحمد بن حنبل أنه قال: أصح شيء في هذا الباب حديث رافع بن خديج، وذكر عن علي بن عبد الله أنه قال: أصح شيء في هذا الباب حديث ثوبان، وشداد بن أوس، ولم يذكر أبو عيسى في الباب غير حديث رافع، وأخرجه⁽⁶⁰⁾ أحمد، وابن خزيمة وصححه وابن حبان وصححه والبيهقي وأبو نعيم وغيرهم.

⁽⁵⁷⁾ سنن الترمذي (أبواب السفر، باب كيف كان تطوع النبي صلى الله عليه وسلم بالنهار: 494/2 رقم 599).

⁽⁵⁸⁾ سنن النسائي (كتاب الإمامة، الصلاة قبل العصر: 119/2 رقم 874)، سنن ابن ماجه (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيما يستحب من التطوع بالنهار: 367/1 رقم 1161)، مسند أحمد (مسند الخلفاء الراشدين، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه: 79/2 رقم 650)، سنن الدارقطني (كتاب الجنائز، باب جواز العمل القليل في الصلاة: 451/2 رقم 1858)، السنن الكبرى للبيهقي (جماع أبواب صلاة التطوع وقيام شهر رمضان، باب الخبر الذي جاء في الصلاة التي تسمى صلاة الزوال: 72/3 رقم 4915).

⁽⁵⁹⁾ سنن الترمذي (أبواب الصوم، باب كراهية الحجامة للصائم: 135/3 رقم 774).

⁽⁶⁰⁾ مسند أحمد (مسند المكيين، حديث رافع بن خديج: 148/25 رقم 15828)، صحيح ابن خزيمة (كتاب الصيام، باب ذكر البيان أن الحجامة تقطر الحاجم والمحجوم جميعاً: 227/3 رقم 1964)، صحيح ابن حبان (كتاب الصوم: 306/8 رقم 3535)، السنن الكبرى للبيهقي (كتاب الصيام، باب الحديث الذي روي في الإفطار بالحجامة: 441/4 رقم 8279)، معرفة الصحابة لأبي نعيم (باب الرءاء، 1046/2 رقم 2652).

- **باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت:** عن ابن عباس، عن الفضل بن عباس، أن امرأة من خثعم، قالت: يا رسول الله، إن أبي أدركته فريضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع أن يستوي على ظهر البعير، قال: «حجي عنه»، قال أبو عيسى⁽⁶¹⁾: حديث الفضل بن عباس حديث حسن صحيح، وسألت محمدا عن هذه الروايات، فقال: أصح شيء في هذا الباب ما روى ابن عباس، عن الفضل بن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأخرجه⁽⁶²⁾ مسلم والنسائي وابن ماجه وأحمد والدارمي وغيرهم.
- **باب ما جاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم:** عن عائشة قالت: «كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية، ليس فيها قميص، ولا عمامة»، قال: فذكروا لعائشة قولهم: في ثوبين وبرد حبرة، فقالت: «قد أتى بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفوه فيه»، قال أبو عيسى⁽⁶³⁾: هذا حديث حسن صحيح، وقد روي في كفن النبي صلى الله عليه وسلم روايات مختلفة، وحديث عائشة أصح الأحاديث التي رويت في كفن النبي صلى الله عليه وسلم، وأخرجه⁽⁶⁴⁾ البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد ومالك وغيرهم.

⁽⁶¹⁾ سنن الترمذي (أبواب الحج، باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت: 258/3 رقم 928).

⁽⁶²⁾ صحيح مسلم (كتاب الحج، باب الحج عن العاجز لزمانة وهم ونحوهما: 974/2 رقم 1335)، سنن النسائي (كتاب آداب القضاة، الحكم بالتشبيه والتمثيل: 227/8 رقم 5389)، سنن ابن ماجه (كتاب المناسك، باب الحج عن الحي، إذا لم يستطع: 971/2 رقم 2909)، مسند أحمد (مسند بني هاشم، مسند الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم: 326/3 رقم 1822)، سنن الدرامي (من كتاب المناسك، باب في الحج عن الحي: 1154/2 رقم 1873).

⁽⁶³⁾ سنن الترمذي (أبواب الجنائز، باب ما جاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم: 313/3 رقم 997).

⁽⁶⁴⁾ صحيح البخاري (كتاب الجنائز، باب الثياب البيض للكفن: 75/2 رقم 1264)، صحيح مسلم (كتاب الجنائز، باب في كفن الميت: 649/2 رقم 941)، سنن أبي داود (كتاب الجنائز، باب في الكفن: 198/3 رقم 3151)، سنن النسائي (كتاب الجنائز، كفن النبي صلى الله عليه وسلم: 35/4 رقم 1897)، سنن ابن ماجه (كتاب الجنائز، باب ما جاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم: 472/1 رقم 1469)، مسند أحمد (الملحق المستدرک من مسند الأنصار، مسند النساء: 147/40 رقم 241122)، موطأ مالك (كتاب الجنائز، باب ما جاء في كفن الميت: 223/1 رقم 5).

- **باب ما يقول في الصلاة على الميت:** عن عوف بن مالك قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على ميت، ففهمت من صلاته عليه: «اللهم اغفر له، وارحمه، واغسله بالبرد، واغسله كما يغسل الثوب»، قال أبو عيسى⁽⁶⁵⁾: هذا حديث حسن صحيح، قال محمد: أصح شيء في هذا الباب هذا الحديث، وأخرجه⁽⁶⁶⁾ مسلم والنسائي وابن ماجه وأحمد وغيرهم.
- **باب الرخصة في ترك القيام للجنائز:** عن علي بن أبي طالب، أنه ذكر القيام في الجنائز حتى توضع، فقال علي: «قام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قعد»، قال أبو عيسى⁽⁶⁷⁾: حديث علي حديث حسن صحيح، قال الشافعي: وهذا أصح شيء في هذا الباب، وأخرجه⁽⁶⁸⁾ مسلم وأبو داود والنسائي وأحمد ومالك وغيرهم.
- **باب ما جاء لا طلاق قبل النكاح:** عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك»، قال أبو عيسى⁽⁶⁹⁾: حديث حسن صحيح، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب، وأخرجه⁽⁷⁰⁾ أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد والحاكم وغيرهم.

⁽⁶⁵⁾ سنن الترمذي (أبواب الجنائز، باب ما يقول في الصلاة على الميت: 3/336 رقم 1025).

⁽⁶⁶⁾ صحيح مسلم (كتاب الجنائز، باب الدعاء للميت في الصلاة: 662/693 رقم)، سنن النسائي (كتاب

الطهارة، باب الوضوء بماء البرد: 1/51 رقم 62)، سنن ابن ماجه (كتاب الجنائز، باب ما جاء في الدعاء في الصلاة على الجنائز: 1/481 رقم 1500)، مسند أحمد (أحاديث رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حديث عوف بن مالك الأشجعي الأنصاري: 39/397 رقم 23975).

⁽⁶⁷⁾ سنن الترمذي (أبواب الجنائز، باب الرخصة في ترك القيام لها: 2/352 رقم 1044).

⁽⁶⁸⁾ صحيح مسلم (كتاب الجنائز، باب نسخ القيام للجنائز: 2/662 رقم 96)، سنن أبي داود (كتاب الجنائز،

باب القيام للجنائز: 3/204 رقم 3175)، سنن النسائي (كتاب الجنائز، الوقوف للجنائز: 4/77 رقم 1999)، مسند أحمد (مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند عثمان بن عفان رضي الله عنه: 2/64 رقم 631)، موطأ مالك (كتاب الجنائز، باب الوقوف للجنائز: 1/232 رقم 33).

⁽⁶⁹⁾ سنن الترمذي (أبواب الطلاق واللعان، باب ما جاء لا طلاق قبل النكاح: 3/478 رقم 1181).

⁽⁷⁰⁾ سنن أبي داود (كتاب الإيمان والنذور، باب اليمين في قطيعة الرحم: 3/228 رقم 3274)، سنن النسائي

(كتاب الإيمان والنذور، اليمين فيما لا يملك: 7/3792 رقم)، سنن ابن ماجه (كتاب الطلاق، باب لا طلاق قبل

- **باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم:** عن أبي هريرة قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرتشي في الحكم»، قال أبو عيسى⁽⁷¹⁾: سمعت عبد الله بن عبد الرحمن يقول: حديث عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أحسن شيء في هذا الباب وأصح، وأخرجه⁽⁷²⁾ أحمد وابن حبان وصححه والطبراني والحاكم وابن الجارود.
- **باب ما جاء في اللقطة وضالة الإبل والغنم:** عن زيد بن خالد الجهني، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اللقطة، فقال: «عرفها سنة، فإن اعترفت فأدها، وإلا فاعرف وعاءها وعفاصها ووكاءها وعددها، ثم كلها، فإذا جاء صاحبها فأدها»، قال أبو عيسى⁽⁷³⁾: حديث زيد بن خالد حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، قال أحمد: أصح شيء في هذا الباب هذا الحديث، وأخرجه⁽⁷⁴⁾ البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه وأحمد وغيرهم.
- **باب ما جاء أن الحدود كفارة لأهلها:** عن عبادة بن الصامت قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم في مجلس، فقال: «تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا - قرأ عليهم الآية - فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب عليه فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره

النكاح: 660\1 رقم 2047)، سنن أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص: 392\11 رقم 6780)، المستدرک علی الصحیحین للحاکم (کتاب الطلاق: 222\2).

⁽⁷¹⁾ سنن الترمذی (أبواب الاحکام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم: 614/3 رقم 1336).

⁽⁷²⁾ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: 11/15 رقم 9031).

صحيح ابن حبان (كتاب القضاء، باب الرشوة: 467/11 رقم 5076)، الدعاء للطبراني (باب نكر من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم: 579/1 رقم 2095)، المستدرک للحاکم (کتاب الأحکام، أما حديث أبي هريرة: 4/115 رقم 706).

المنتقى لابن الجارود (كتاب البيوع والتجارات، باب في التجارات: 150/1 رقم 585).

⁽⁷³⁾ سنن الترمذی (أبواب الاحکام، باب ما جاء في اللقطة وضالة الإبل والغنم: 648/3 رقم 1373).

⁽⁷⁴⁾ صحيح البخاري (كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم: 30/1 رقم 91)، صحيح مسلم (كتاب

اللقطة: 1348/3 رقم 1722)، سنن أبي داود (كتاب اللقطة، باب التعريف باللقطة: 135/2 رقم 1704)، سنن ابن

ماجة (كتاب اللقطة، باب اللقطة: 838/2 رقم 2507)، مسند أحمد (مسند الشاميين، حديث زيد بن خالد الجهني:

279/28 رقم 17046).

- الله عليه، فهو إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»، قال أبو عيسى⁽⁷⁵⁾:
قال الشافعي: لم أسمع في هذا الباب أن الحد يكون كفارة لأهله شيئاً أحسن من هذا
الحديث، وأخرجه⁽⁷⁶⁾ البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة وأحمد والدارمي وغيرهم.
- **باب ما جاء في التعزير:** عن أبي بردة بن نيار قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله»، قال أبو عيسى⁽⁷⁷⁾:
هذا حديث حسن غريب، وأحسن شيء روي في التعزير هذا الحديث، وأخرجه⁽⁷⁸⁾
البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجة وأحمد والدارمي وغيرهم.
- **باب ما جاء في لبس الخاتم في اليمين:** عن حماد بن سلمة، قال: رأيت ابن أبي
رافع يتختم في يمينه، فسألته عن ذلك، فقال: رأيت عبد الله بن جعفر يتختم في
يمينه، وقال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يتختم في يمينه»، قال أبو
عيسى⁽⁷⁹⁾: قال محمد بن إسماعيل: هذا أصح شيء روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم في هذا الباب، وأخرجه⁽⁸⁰⁾ النسائي وابن ماجة وأحمد والطبراني والبخاري وأبو
يعلى.

(75) سنن الترمذي (أبواب الحدود، باب ما جاء أن الحدود كفارة لأهلها: 4/45 رقم 1439).

(76) صحيح البخاري (كتاب الإيمان، باب: علامة الإيمان حب الأئصار: 18 رقم 121)، صحيح مسلم (كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها: 1333 رقم 1709)، سنن النسائي (كتاب البيعة، البيعة على الجهاد: 1417 رقم 4161)، سنن ابن ماجة (كتاب الحدود، باب «الحد كفارة»: 868 رقم 2603)، مسند أحمد (تتمة مسند الأئصار، حديث عبادة بن الصامت: 351 رقم 22678)، سنن الدارمي (ومن كتاب السير، باب: في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم: 1594 رقم 2497).

(77) سنن الترمذي (أبواب الحدود، باب ما جاء في التعزير: 4/63 رقم 1436).

(78) صحيح البخاري (كتاب الحدود، باب: كم التعزير والأدب: 8/174 رقم 6848)، صحيح مسلم (كتاب الحدود، باب قدر أسواط التعزير: 3/1332 رقم 1708)، سنن أبي داود (كتاب الحدود، باب في التعزير: 4/167 رقم 4491)، سنن ابن ماجة (كتاب الحدود، باب التعزير: 2/867 رقم 2601)، مسند أحمد (مسند المكيين، حديث أبي بردة بن نيار: 25/153 رقم 15832)، سنن الدارمي (كتاب الحدود، باب التعزير في الذنوب: 3/1490 رقم 2360).

(79) سنن الترمذي (أبواب اللباس، باب ما جاء في لبس الخاتم باليمين: 4/228 رقم 1744).

(80) سنن النسائي (كتاب الزينة، موضع الخاتم من اليد: 8/175 رقم 5204)، سنن ابن ماجة (كتاب اللباس، باب التختم باليمين: 2/1203 رقم 3647)، مسند أحمد (مسند أهل البيت رضوان الله عليهم، حديث عبد الله بن جعفر Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

▪ **باب ما جاء في فضل فاطمة رضي الله عنها:** عن أم سلمة، أن النبي صلى الله عليه وسلم جلل على الحسن والحسين وعلي وفاطمة كساء، ثم قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا»، فقالت أم سلمة: وأنا معهم يا رسول الله؟ قال: «إنك إلى خير»، قال أبو عيسى⁽⁸¹⁾: هذا حديث حسن صحيح وهو أحسن شيء روي في هذا الباب، وأخرجه⁽⁸²⁾ أحمد وأبو يعلى والحاكم وصححه وعلق الذهبي فقال: على شرط مسلم، وغيرهم.

الخاتمة:

- كتاب الجامع الصحيح للترمذي لا يستغني طالب حديث لعظيم فوائده الحديثية، والفقهية، وفي علل الحديث، وتوثيق الرواة وتضعيفهم، وإرسال الحديث وانقطاعه، وتبيين ما في الباب من أحاديث، والإشارة إلى أفضلها إسنادا، وغير ذلك من الفوائد الكثيرة، وهذا ما اختص به كتاب الترمذي عن بقية كتب السنن.
- قولهم أصح ما في الباب ليس حكما للحديث بالصحة أو بالحسن إنما يعني أنه أفضل ما ورد في هذا الباب من الأحاديث وأرجح وأشبهه، وقد يكون مع ذلك ضعيفا كما مر ذلك.
- لم يذكر الترمذي هذه العبارة في كل الأبواب، بل ذكرها في ست وثلاثين بابا، وهي قليلة مقارنة بعدد أبواب كتابه.

المراجع:

- بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (المتوفى: 628هـ)، دار طيبة - الرياض، ط: 1، 1418هـ-1997م، عدد الأجزاء: 6.

بن أبي طالب رضي الله عنه: (27513 رقم 1746)، المعجم الكبير للطبراني (85113 رقم 212)، مسند البزار (مسند عبدالله بن جعفر: 21516 رقم 2256)، مسند أبي يعلى الموصلي (مسند أبي هريرة: 16712 رقم 6794).
⁽⁸¹⁾ سنن الترمذي (أبواب المناقب، باب ما جاء في فضل فاطمة رضي الله عنها: 699/5 رقم 3871).
⁽⁸²⁾ مسند أحمد (الملحق المستترك من مسند الأنصار، حديث أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: 118144 رقم 26508) وفي فضائل الصحابة (فضائل علي عليه السلام: 58712 رقم 994)، مسند أبي يعلى الموصلي (مسند أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: 45112 رقم 7021)، المستترك على الصحيحين للحاكم (كتاب التفسير، تفسير سورة الأحزاب: 45112 رقم 3558).

- تدریب الراوي في شرح تقریب النواوي، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار طيبة، عدد الأجزاء: 2.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، دار الكتب العلمية، ط 1 1419 هـ. 1989م، عدد الأجزاء: 4.
- تهذيب التهذيب، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط: 1، 1326هـ، عدد الأجزاء: 12.
- الجامع المسند الصحيح المختصر صحيح البخاري، المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الناشر: دار طوق النجاة، ط: 1، 1422هـ، عدد الأجزاء: 9.
- الدعاء للطبراني، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1413، عدد الأجزاء: 1.
- سنن ابن ماجه، المؤلف: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، عدد الأجزاء: 2.
- سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ).
- السنن الكبرى، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجدي الخراساني، البيهقي (المتوفى: 458هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 3، 1424هـ.
- السنن الكبرى، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م، عدد الأجزاء: 10.
- شرح معاني الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ) عالم الكتب، ط: 1 - 1414 هـ، 1994 م، عدد الأجزاء: 5.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: 354هـ)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 2، 1993، عدد الأجزاء: 18.
- صحيح ابن خزيمة، المؤلف: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (المتوفى: 311هـ)، المكتب الإسلامي، ط: 3، 1424 هـ - 2003 م، عدد الأجزاء: 2.
- الضعفاء الكبير، المؤلف: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (المتوفى: 322هـ)، الناشر: دار المكتبة العلمية - بيروت، ط: 1، 1404 هـ - 1984م، عدد الأجزاء: 4.
- فضائل الكتاب الجامع لأبي عيسى الترمذي، تقي الدين أبو القاسم عبيد بن محمد الإسعدي (المتوفى: 692هـ)، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية - بيروت، ط: 1، 1989م، عدد الأجزاء: 1.
- فضائل الصحابة، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (المتوفى: 241هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 1، 1403 - 1983، عدد الأجزاء: 2.

- المستدرك على الصحيحين، المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري (المتوفى: 405هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1990، عدد الأجزاء: 4.
- مسند أبي داود الطيالسي، المؤلف: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: 204هـ)، دار هجر - مصر، ط: 1، 1419 هـ - 1999 م، عدد الأجزاء: 4
- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المؤلف: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي المعروف بالبزار الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، عدد الأجزاء: 18.
- مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، المؤلف: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 1، 1412 هـ، عدد الأجزاء: 4.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المؤلف: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، عدد الأجزاء: 5.
- مسند أبي يعلى، المؤلف: أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصل (المتوفى: 307هـ)، دار المأمون للتراث - دمشق، ط: 1، 1984، عدد الأجزاء: 13.
- المجتبى من السنن، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط: 2، 1406، عدد الأجزاء: 8.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م
- مصنف ابن أبي شيبة المسمى الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي (المتوفى: 235هـ)، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: 1، 1409، عدد الأجزاء: 7.
- مصنف عبد الرزاق الصنعاني المصنف، المؤلف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ) المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: 2، 1403 عدد الأجزاء: 11.
- المعجم الكبير، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط: 2، عدد الأجزاء: 25.
- معرفة السنن والآثار، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، ط: 1، 1412 هـ - 1991 م، عدد الأجزاء: 15.
- معرفة الصحابة، المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، دار الوطن للنشر، الرياض، ط: 1، 1419 هـ - 1998 م، عدد الأجزاء: 7 (6 أجزاء ومجلد فهارس).
- المنتخب من مسند عبد بن حميد، المؤلف: أبو محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر الكسي (المتوفى: 249هـ)، مكتبة السنة - القاهرة، ط: 1، 1408 - 1988، عدد الأجزاء: 1.

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E AMERİKAN BORD MİSYONERLERİNİN URFA'DAKİ FAALİYETLERİ

Bahattin TURGUT *

Özet: 1810 yılında ABD'nin Connecticut eyaletinde Hıristiyanlığı tüm dünyaya yaymak gayesiyle kurulan Amerikan misyoner teşkilatı "Amerikan Bord", Anadolu topraklarını öncelikli hedefleri arasına aldı. Anadolu'daki faaliyetlerini 1819'da İzmir'e, 1831'de İstanbul'a gönderdiği ilk misyonerleri ile başlatan Amerikan Bord, 1844'te Ermenilerle Süryanilerin yoğun olarak yaşadığı Urfa'da incil ve dini kitaplar dağıtımını ile devam ettirdi. Bu çalışmada Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan dönemde Amerikan Bord misyonerlerinin Urfa'da gerçekleştirdikleri dini yayma faaliyetlerinin yanı sıra, toplum hizmetine sundukları hastane, yetimhane, okullar, el işi atölyeleri, kilise evleri ve kiliseler üzerinde durularak sosyal, kültürel ve ekonomik hayata katkıları ortaya konulacaktır. Ayrıca Ermeni isyanları ile ilgili tutumları ve Osmanlı devleti ile olan ilişkileri de ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Urfa, Amerikan Bord, Protestan, Misyonerlik.

ACTIVITIES OF AMERICAN BOARD MISSIONARIES IN OORFA

Abstract: Founded in 1810 in Connecticut with the goal to spread Christianity worldwide, American Board of Commissioners for Foreign Missions had taken Anatolia into its targets. Starting with the first missionaries who were sent to Izmir in 1819 and Istanbul in 1831, American Board of Commissioners for Foreign Missions continued its activities in Oorfa in 1844, where the Armenian and Syrian population was high, by distributing bible and religious publications. In this study, besides missionaries' religious works, the Board's contribution in terms of social, cultural and economic activities, such as hospitals, orphanages, schools, handmade workshops, church houses, and churches will be stated. Additionally, their perspective on Armenian riots and their relations with the Ottoman government will be covered.

Key Words: Oorfa, American Board, Protestant, Missionary.

* Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul, Çekmeköy İlçe Müftülüğü Vaizi.
(bahattinturgut02@gmail.com)



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

Giriş

“Dinî, bilimsel veya diplomatik bir amaçla birini görevlendirme, yetkilendirme, hizmet, amaca yönlendirme ve özel görevli kurul”¹ anlamına gelen “misyon” kelimesi, terim anlamı itibarıyla “Hıristiyan olmayanlar arasında Hıristiyanlığı yayma,” “Hıristiyan olup da başka mezheplere mensup insanları belli bir mezhebe kazandırma faaliyeti” demektir.² Bu faaliyeti gerçekleştirene ise “misyoner” denir.³ Başlangıçtan itibaren misyonerlik, papazlar ve rahipler tarafından yürütüldüğünden “misyoner” terimi sadece onlar için kullanılmaktaydı. 19. Asrın başlarından itibaren rahibeler, öğretmenler, doktorlar, hemşireler, diplomatlar, ziraatçılar, tüccarlar ve her kesimden insanlar da misyonerlik faaliyetlerini yürüttüklerinden “misyoner” terimi anlam genişlemesine uğramış ve bütün bu kesimler için de kullanılmaya başlanmıştır.⁴

Havariler ile başlayan misyonerlik, Pavlus ile yeni bir çizgide canlılık kazanmış ve bütün kilise tarihi boyunca başta dinî kurumların, sonra da bütün Hıristiyanların ana davası halinde günümüze kadar gelmiştir.⁵

Misyonerlerin esas gayesi, güçlü bir Hıristiyan topluluğu meydana getirmektir. Onlara göre, her Hıristiyan, İncil’in bir neferi, bir hizmetkârıdır. Dünyayı Hıristiyanlaştırmak, bilmeyenlere İncil’i öğretmek,

¹ Süleyman Turan, *Misyoloji: Hristiyan Misyon Bilimi*, Ankara: Sarkaç Yay., 2011, s. 13; Osman Cilacı, *Hristiyanlık Propagandası ve Misyoner Faaliyetleri*, Ankara 1982, s. 11.

² Mehmet Aydın, “Türkiye’ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 91; Şaban Kuzgun, “Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerliğinin Doğuşu”, *E. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri 1983, sy. 1, s. 60.

³ Ömer Faruk Harman, “Genel Olarak Misyonerlik” *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 28; Turan, s. 13; Ziya Kazıcı, *Müslüman Hıristiyan İlişkileri Tarihi*, İstanbul: Kayhan Yay., 2011, s. 38.

⁴ Harman, s. 28

⁵ “Pavlus, Barnabas, Silas ve Timothy’nin Türkiye’deki ilk misyonerlik faaliyeti, Romalılar zamanında Galatia olarak bilinen Türkiye’nin güney kesiminde başlamıştır. Pavlus, Romalıların yaptığı ana yolları kullanarak şehirlere ulaşmış, insan topluluklarının olduğu yerlere kiliseler kurmuştur. Bu merkezlerde kurulan güçlü kiliselerle kısa zamanda İncil çevreye yayılmıştır. İlk önce Galatia’nın ana şehirleri olan Antakya, Iconium, Listra ve Derbe’de kiliseler kurmuştur. Pavlus, yürüttüğü faaliyetlerle insanlara dersler-vaaazlar vermiş, İncil’in öğretilerini yaymıştır.” (Don Fleming, *Bible Lands Then and Now*, Singapur: Armour Publishing, 2003, s. 10.)

Hıristiyan olmayanları bu dine davet etmek veya kendi mezheplerine insan kazandırmak onlar için başta gelen görevlerdir.⁶

Misyonerlik, Havariler döneminden günümüze kadar geçen değişiminde esas itibarıyla Hıristiyanlığı yayma amacını korumakla birlikte, insanları sadece Hıristiyanlığa davet etmekle yetinmemiş, Hıristiyanlığın kendi içinde belirli bir mezhebe yönlendirme gayesi de gütmüştür. 19. yüzyılın başlarından itibaren misyonerlik faaliyetlerini yürütenler, dini yayma amacından başka, politik güç merkezi olan ABD, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi kimi ülkelerin emperyalist amaçlarına hizmet etmek, geri kalmış veya az gelişmiş ülkelere giderek hamileri olan ülkelere sempati ile bakacak ve çıkarlarını koruyacak taraftarlar kazanmak ve kültürel alanda etki altında bırakmak gibi ekonomik, kültürel ve siyasal amaçlara yönelmiş, misyonerliğin esas amacı olan dinî propaganda ikinci planda yer almaya başlamıştır.⁷

A. Amerikan Bord'un Osmanlı Devleti'nde Misyonerlik Faaliyetleri

Osmanlı Devleti'nin İstanbul'un fethinden sonra (1453) Katolikleri, Ortodoksları, Ermenileri ve Musevileri;⁸ 19. yüzyılda'da Katolik Ermenileri (1830);⁹ Protestan Ermenileri (1847)¹⁰ ve genel olarak Protestanları (1850)¹¹ "millet" olarak tanınması; Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) fermanlarının ilanını gibi dinî özgürlük alanını genişleten gelişmeler, misyonerlerin Osmanlı ülkesinde özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren yukarıda işaret edilen emellerini gerçekleştirmelerine ve çeşitli alanlarda rahat faaliyette bulunmalarına imkân tanımıştır. Misyonerlerin yoğun faaliyetlerine sahne olduğu için 19. yüzyıl misyonerlerce "Hıristiyanlığın altın çağı" olarak kabul edilmiştir. Onlara göre 19. yüzyıl, "bu nesilde

⁶ Dorothy Birge Keller v.dğr., "American Board Schools in Turkey", *The Role of the American Board in the World, Bicentennial Reflections on the Organization's Missionary Work 1810-2010*, Oregon: Wipf-Stock Press, 2012, s. 53.

⁷ Adnan Mahiroğulları, "XIX. Yüzyılda Sivas ve Yöresinde Misyonerlik Faaliyetleri", *Türk Yurdu*, (1999 Aralık-2000 Ocak), sayı: 148-149, s. 526, Ankara: Türk Ocakları Yay., 2000.

⁸ Aydın, s. 91.

⁹ Aydın, s. 100.

¹⁰ Giragos H. Chopourian, *The Armenian Evangelical Reformation Causes and Effects*, New York: Armenian Missionary Ass. Publishing, 1972, s. 118.

¹¹ Aydın, s. 107; Yahya Bağçeci, "Osmanlı Devleti'nde Gregoryen Ermenilerle Protestan Ermeniler Arasındaki İlişkiler", *Turkish Studies*, Ankara 2008, cilt: III, sayı: 7, s. 707-732.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

tüm dünyanın Hıristiyanlaştırılması” sloganının gerçeğe dönüştürülmesi zamanıdır.¹²

Hıristiyanlığın temel mezhepleri olan Ortodoks, Katolik ve Protestanlıkta misyonerlik anlayışı mevcut olup misyonerlik faaliyetlerini gerçekleştirmek için teşkilatlar kurulmuştur. Katolik misyonerlerce kurulan teşkilatlar Fransa ve Avusturya tarafından; Protestan misyonerlerce kurulan teşkilatlar ABD, İngiltere ve Almanya tarafından; Ortodoks misyonerlerce kurulan teşkilatlar ise Rusya tarafından desteklenmiştir ve desteklenmeye devam etmektedir.

19. yüzyılda Avrupa’da ve Amerika’da ortaya çıkan Protestan misyoner teşkilatları, Protestanlığı ve dolayısıyla Hıristiyanlığı yaymak için Osmanlı’nın da içinde bulunduğu Ortadoğu’ya yerleşmeye başlamışlardır.¹³

Bu teşkilatlardan biri 1810 yılında ABD’nin Connecticut eyaletinde kurulan “American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM)” adlı teşkilattır. Türkiye’deki neşriyatlarında “Amerikan Bord”¹⁴ olarak ifade edilen örgüt,¹⁵ Osmanlı Devleti’nin 1850’de Protestanları bir “millet” olarak tanımasıyla, Osmanlı ülkesine daha fazla misyoner göndermeye başladı. ABD’nin kuruluşundan ve Fransız Devrimi’nden (1789) sonraki yakın tarihteki olaylar, ABD’li misyonerlerin gözünde köklü değişiklikler vaat ediyordu. Onlar, bu değişikliklerin İnciller’de müjdelenen İsa’nın Krallığı’nın (Tanrı Devleti’nin)¹⁶ dünya çapında

¹² Şinasi Gündüz, *Misyonerlik*, Ankara: DİB Yay., 2005, s. 9.

¹³ İsmail Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici’nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, İstanbul 2008, s. 12.

¹⁴ Orijinal adı “American Board of Commissioners for Foreign Missions” olan teşkilat, mevcut akademik çalışmalarda “ABCFM”, “Amerikan Board” veya “Amerikan Kurul” gibi kısaltmalarla anılmıştır. Cumhuriyet’in ilanı sonrasındaki dönemde teşkilata ait Türkçe neşriyatta ve benzer basılı kaynaklarda teşkilatın tercih ettiği resmi tanımlama, “Amerikan Bord” şeklinde olmuştur. Bu nedenle biz de bu makalemizde “Amerikan Bord” şeklinde tanımlamayı tercih ettik. İnternette yaptığımız taramalarda da 1940-1960 arasında yapılan yayınlarda “Amerikan Bord Neşriyat Dairesi” adıyla bir kitap yayını kuruluşunun olduğunu ve 1947’de “İlk Kadın Hekim Dr. Elizabeth Blackwell” adlı kitap ile 1956’da “Yeni Redhouse Sözlüğü” adlı kitapları ve başka kitapları yayınladığını tespit ettik.

¹⁵ Douglas, K. Showalter, “The 1810 Formation of the American Board of Commistioners for Foreign Missions” *The Role of the American Board in the World, Bicentennial Reflections on the Organization’s Missionary Work 1810-2010*, Oregon: Wipf-Stock Press, 2012, s. 6.

¹⁶ “Hıristiyanlara göre yeryüzünde süren kötülük ve günahlar, İsa’nın ikinci defa dünyaya gelişiyle kurulacak Tanrı Krallığı’nda sona erecektir. Hıristiyanlar umutlarını Tanrı’nın

gerçekleşmesini sağlayacağına inanıyorlardı. Onlara göre, insanlar, Hıristiyanlığa, özellikle de Protestanlığa kazandırılarak ümit edilen küresel gelişmelerin, yani Tanrı Devleti'nin kurulmasının aktörleri haline getirilmeliydi. Amerikan Bord kurucularına göre misyonerler, bireylere, kiliselere ve halklara tanrısal bir imparatorluğun tohumlarının serpilmesine aktif olarak katılan Tanrı elçileriydi.¹⁷

Amerikan Bord mensupları kendilerini; İncil'i tüm dünyaya yaymaya, Yahudilerin Filistin'e dönmelerine destek olmaya, Katolik dünyasının lideri Papa'yı iktidarsızlaştırmaya ve İslam iktidarının sembolü olan Osmanlı Devleti'ni yıkmaya görevli addediyorlardı. İncil'in tüm dünyaya yayılması, İncil'in misyon çağrısına dayandırılıyordu.¹⁸ Yahudilerin Filistin'e dönmeleri ise, 19. yüzyılın ilk Protestan misyonerleri tarafından özellikle teşvik ediliyordu. Levi Parson isimdeki misyoner, 1819'da Boston'daki misyonerler toplantısında: "Osmanlı Devleti'ni ortadan kaldırın, Yahudilerin dünyanın dört tarafından yurtlarına dönmeleri karşısında hiçbir engel kalmaz,"¹⁹ diyerek Amerikalı Protestan misyonerlerin esas hedefini açıklıyordu. Papa'nın iktidarsızlaşması ise Fransız devrimi ile nispeten gerçekleşmişti. Bu durumda misyonerlerin hedefinde İslam'ın iktidarını temsil eden Osmanlı Devleti'ni var güçleriyle yıkmaya çalışmak ve İsrail Devleti'nin kurulması için gereken alt yapıyı hazırlamak kalıyordu.

Amerikan Board misyonerleri, Anadolu topraklarının, "İncil'in kutsal toprakları", "Nuh'un bahçesi" ve "Hıristiyanlığın ve insan ırkının

kudretine bağlayarak, kâinata onun hâkimiyetinin tümüyle kurulacağı günü beklemektedirler. Onların inancına göre İsa'nın ikinci defa gelişi, bir takım şartlara bağlıdır. Bunlardan en önemlisi, yeryüzünün dört bir yanında Hıristiyan kiliselerinin kurulmasıdır. Bunun için Hıristiyanlar, misyonerlik faaliyetlerine önem vermektedirler." Daha fazla bilgi için bk. Kutsal Kitap, İncil, Matta: 25/31-35, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yay., 2001, s. 341; Mehmet Katar, *Dinler Tarihi*, Eskişehir: Anadolu Üniv. Yay., 2005, s. 81.

¹⁷ Hans Lukas Kieser, *İskalanmış Barış- Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yay., 2013, s. 38.

¹⁸ "İsa onlara şöyle buyurdu: Dünyanın her yanına gidin. Müjde'yi bütün yaratılışa duyurun." Bk. *Kutsal Kitap*, İncil, Markos, 16/15, s. 1274.

¹⁹ Kieser, s. 84, 89.

beşiği" olduğuna inanıyorlardı. Bu nedenle öncelikli olarak Anadolu topraklarını faaliyet alanı seçmişlerdi.²⁰

Amerikan Bord, ilk misyonerlerini, 1819'da İzmir'e, 1831'de ise İstanbul'a (William Goodell ve Robert kolejinin kurucusu Cyrus Hamlin)²¹ gönderdi.²² Anadolu'ya gelen ilk Amerikalı misyonerler, Anadolu'nun şehirleri üzerinde araştırmalar yaparak raporlar hazırladılar. Bilgi, tespit ve kanaatlerini bu raporlarda ortaya koyarak daha sonra gelecek olan misyonerlere ışık tuttular. Bu bilgiler sayesinde daha sonra gelen misyonerler daha iyi organize olmayı, stratejik hedeflere kolayca kilitlenmeyi başarabildiler.

Faaliyetlerini verimli hale getirmek için Amerikan Bord, Anadolu topraklarını 1860'ta yeniden bir yapılandırmaya tabi tutmuştur. Bu yeni yapılandırmada Anadolu'yu Batı Türkiye Misyonu, Doğu Türkiye Misyonu ve Merkez Türkiye Misyonu üzere üç ana bölgeye ayırmıştır. Batı Türkiye Misyonu, İstanbul merkezli olup İzmir'e, Sivas'a kadar olan coğrafyada Batı Anadolu, Ege ve İç Anadolu bölgelerinin büyük bir kısmı ile Karadenizin bir kısmını içine alıyordu. Doğu Türkiye Misyonu ise Bitlis, Erzurum, Harput, Mardin ve çevresini kapsıyordu.

Antep merkezli bir misyoner istasyonu olan "Merkez Türkiye Misyonu"nun faaliyet sahası ise Halep'ten Toros Dağları'na, Amanos Dağları'ndan Mardin'e kadar olan bölgeyi kapsamaktaydı. Bu bölge, Antep, Maraş, Urfa, Halep, Antakya ve Adana merkez istasyonları ile bu istasyonlara bağlı faaliyet gösteren dış istasyonlardan oluşmaktaydı.²³

Amerikalı misyonerler, Anadolu topraklarında ilk önce müslümanları ve musevîleri Protestanlaştırmak istemişlerdir. Ancak bunun çok

²⁰ Mustafa Erdem, "Türkiye'de Azınlıklara Yönelik Misyoner Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 255; Özgür Yıldız, *Misyonerlik ve Amerikan Board Teşkilatı*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay., 2009, s. 23; Kieser, s. 48.

²¹ "Amerikalı eğitimci (misyoner) Dr. Cyrus Hamlin tarafından başlatılan girişime, Christopher Rhineland Robert adlı bir işadamlının verdiği destek sonucu Robert Koleji 16 Eylül 1863'te Bebek'te açılmıştır." Bilgi için bk. Cyrus Hamlin, *Türkler Arasında*, çev. Ayşe Aksu, İstanbul: Dergah Yay., 2011, s. 75.

²² Keller v.dğr., s. 50, 51.

²³ *Annual Report of the American Board fo Commissioners for Foreign Missions*, (Pennsylvania, October 5-8, 1869), Boston: Riverside Press, 1869, s. 18; Yıldız, s. 25; İdris Yücel, *Kendi Belgeleri Işığında Amerikan Board'ın Osmanlı Ülkesindeki Teşkilatlanması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Ens., Kayseri 2005, s. 165.

zor olduğunu anlayınca Hıristiyan azınlıklarla uğraşmaya karar vermişlerdir. Bu amaçla Amerikan Board misyonerleri Osmanlı'nın Hıristiyan vatandaşı Ermeniler, Marunîler, Süryaniler, Rumlar, Keldaniler ve Bulgarlarla yoğun bir şekilde ilgilenmişlerdir. Misyonerler, toplum üzerinde yaptıkları ön çalışmalarla Osmanlı toplumunun özellikle de Ermeniler'in dinî, tarihî, sosyal, kültürel ve sağlık durumları ile ilgili raporlar hazırlayarak, faaliyetleri için stratejiler belirlemişlerdir.

Bu çerçevede Amerikan Board teşkilatının çalışma stratejilerini incelediğimizde, faaliyetlerinin azınlıkların özellikle de Ermeni nüfusun yoğun olduğu şehirlerde arttığı anlaşılmaktadır ki bu şehirlerden biri de Urfa'dır.

B. Amerikan Bord Misyonerlerinin Urfa'ya Yerleşmeleri

19. yüzyılda Hıristiyan azınlıklardan Ermenilerle Süryanilerin²⁴ yoğun olarak yaşadığı bir şehir olması, tarihî ipekyolu üzerinde ticaret yollarının kesiştiği bir noktada yer alması²⁵ ve tarihî geçmişi itibarıyla Hz. İbrahim'le ve Hıristiyanlık'la ilişkilendirilen bir kent olması²⁶ misyonerlerin özellikle de Amerika'lı misyonerlerin Urfa'ya yönelmelerine sebep olmuştur.²⁷

Urfa'da Amerikan, Alman, Fransız ve İsviçre'li misyonerlerin faaliyetlerde buldukları bilinmektedir. Ancak bu çalışmada sadece Amerika'lı misyonerler teşkilatı olan American Bord misyonerlerinin Urfa'daki faaliyetleri ve Urfa'da kurdukları müesseseler ele alınacaktır.

²⁴ Süryaniler; Hz. Nuh'un oğlu Sâm'ın neslindedirler. Miladi 38 senesinde Hıristiyanlığı kabullerinden itibaren "Suriyeli Hıristiyanlar" manasında Suryanî adı ile anılmışlardır. Bunlara Ortodoks Batı Hıristiyanları ve Yakubîler de denir. Bağlı buldukları kiliseye, Katolikliğe karşı eski inançlarını muhafaza ettikleri için "kadîm" unvanı verilmiştir. Müstakil bir kilisedir. En büyük ruhanî liderleri patriktir. Halen Süryani Kadim Kilisesi merkezi Şam'dadır. Urfa'nın da Süryanî geleneğinde önemli yeri vardır. (bk. İsmail Taşpınar, "Sam", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2009, cilt: XXXVI, s. 60.; Ahmet Kahraman, *Dinler ve Misyonerler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s. 135.)

²⁵ Judah Benzion Segal, *Edessa: The Blessed City*, New Jersey: Gorgias Press, 2005, s. 4.

²⁶ Urfa'nın Hıristiyanlık'la ilk tanışması, Hz. İsa'nın çağdaşı Osrhoene (Urfa) kralı V. Abgar'ın (ölm. 50) Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesi ile olmuştur. İkinci tanışması ise, Birinci Haçlı Seferi (1096-1099) esnasında Urfa'lı Ermenilerinin de desteğiyle "Urfa Haçlı Kontluğu" nun (1098) kurulması iledir. (bk. Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, (Başlangıçtan h. 210 = m. 825'e kadar), İstanbul: İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., 1960, s. 18; Ziya Kazıcı, *Müslüman – Hıristiyan İlişkileri Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yay., 2011, s. 113.)

²⁷ Kazım Sarıkavak, *Urfa ve Harran*, Ankara: TDV Yay., 1997, s. 8.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Amerikan Bord tarafından Antep'in 1848'de Merkez istasyon olarak kurulmasından iki sene sonra (1850) Urfa, Antep'e bağlı bir istasyon olarak faaliyete başladı.²⁸ 1857'de merkez istasyon statüsüne yükseltildi. 1862 senesi yıllık faaliyet raporuna göre Türkiye Merkez Misyonu'nun Urfa kolunda, Adıyaman, Siverek, Besni ve bir Ermeni köyü olan Germüş dış istasyonları yer almaktaydı. 1869 yılına kadar merkez istasyon statüsünde faaliyetlerini devam ettiren Urfa istasyonu bu yıldan sonra tekrar Antep'e bağlı bir dış istasyon olarak çalışmalarını sürdürdü.²⁹

Misyonerlerin Urfa'ya akın etmeye başladıkları 19. yüzyıl ortalarında Urfa şehrinin nüfusu 20.000 civarındadır.³⁰ Halep salnamelerine göre 1883'te 28.188,³¹ 1893'te 30.000; 1908'de ise 32.000'dir.³² Hans Lukas Kieser'in aktardığına göre ise yerel protestan tahminlerine göre, 1877 yılında 18.000 Müslüman, 10.000 Ermeni, 1.000 Protestan, 1.500 Süryanî, 120 Katolik ve 120 Yahudî olmak üzere 30.740 kişi yaşamaktadır.³³ Kieser'in verdiği rakamlarla, salnamelerde yer alan veriler şehirde yaşayan nüfusun 30.000 civarında olduğunu doğrulamaktadır. Misyonerlik faaliyetlerinin yoğun olduğu dönemde Urfa şehrinde muhatap kitle olan Ermeni nüfus 10.000 civarındadır. Urfa'ya bağlı köylerden sadece 1.200 nüfuslu Ermeni köyü olan Germüş ile bir kaç tane küçük Süryani köyü dışında kalan bütün köylerde Müslümanlar yaşamaktadır.³⁴ Bu itibarla misyonerlerin faal olduğu Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan zaman aralığında genellikle Urfa kazasının % 15'i, Urfa şehir merkezinin % 33'ü gayrimüslimlerden teşekkül etmektedir.³⁵

Osmanlı'nın son döneminde Urfa şehrinin batı tarafı dışındaki bölgelerde Müslüman mahalleleri hâkimdi. Şehrin çoğunluğunu oluşturan Türkler; güneyde Araplarla, doğuda ise Kürtler; Süryanîler ve Ya-

²⁸ Yücel, s. 171.

²⁹ Yücel, s. 173.

³⁰ Kieser, s. 182.

³¹ *Salname-i Vilayet-i Haleb* (1305/1888), s. 199.

³² 1326 (1908) senesi Haleb salnamesine göre Urfa kasabasında 4.161 hane (31.623 kişi) mevcut iken, Urfa merkez kazaya bağlı nahiyelerde 5.199 hane (39.512 kişi) mevcuttur. Urfa kazasının toplam nüfusu olan 71.712 rakamı, hane sayısına bölününce, her bir hane 7.6 kişinin yaşadığı tespit edilmektedir. Buna göre Urfa şehir nüfusu 1908'de 32.000 civarındadır. Bilgi için bk. *Salname-i Vilayet-i Haleb* (1326/1908), s. 404.

³³ Kieser, s. 282.

³⁴ Kieser, s. 284.

³⁵ *Salname-i Vilayet-i Haleb* (1305/1888), s. 199.

hudûlerle iç içe yaşamaktaydı. Kürtler, kuzey ve doğuda Süryanîler'i de içine alacak şekilde yaygın bir alana hâkimken, Araplar şehrin güney mahallelerinde ikâmet etmekteydi. Eski şehir olarak adlandırılabilir çarşı pazarların bulunduğu merkezde ise, daha çok Türkler mevcuttu. Şehrin batısında Kebîr Kenîsa, Bıçakçı, Hâseki, Kıtıl, Teymur ve Telfutur Mahalleleri'nde sadece Ermenîler mevcuttu.³⁶

Böyle bir demografik yapıya sahip olan Urfa şehrinde Amerikalı misyonerlerin yanısıra Alman ve İsviçreli Protestanlarla, Fransa kökenli Katolik mezhebine mensup Kapusen tarikatı misyonerleri de mevcuttu. Katolikler, Urfa'daki misyon merkezini 1841'de,³⁷ ilk kiliselerini ise 1843'te kurarak³⁸ faaliyetlerini Amerikalılardan önce başlatmışlardı.

Amerikan Bord, Urfa'da henüz bir misyon merkezine sahip değil iken, ilk faaliyetlerine Antep'ten aldığı destekle başlamıştır. Her yerleşim yerinde ilk faaliyetlerini halka kitap dağıtarak halkın protestanlığa, bir bakıma yenilikçi ve reformcu dinî söylemlere karşı tavrını ve nabzını ölçmeyi bir prensip haline getirmiş olan Amerikan Bord, Urfa'da da faaliyetlerine Kitab-ı Mukaddes ve dinî içerikli kitap dağıtımını ile başlamıştır. Bu faaliyetin ilk gönüllüsü Urfa'nın yerlisi, Ermeni asıllı kunduracılık yaparak geçimini sağlayan Giragos olmuştur.³⁹ Antep misyonu ile iletişim halinde olan Giragos, 1844 yılında Antep misyonundan teslim aldığı Kitab-ı Mukaddes'leri ve dinî kitapları Urfa'da dağıtarak Amerikan Bord'un Urfa'daki ilk faaliyetini gerçekleştirmiştir.⁴⁰

1849'da Antep misyonunda hem bir tabip, hem de bir misyoner olarak görev yapmakta olan Dr. Azariah Smith,⁴¹ Protestanlığa kazandır-

³⁶ Taş, s. 61.

³⁷ Salahi R. Sonyel, "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğunun Gayrimüslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, (Ankara 31 Ekim- 3 Kasım 1989), Ankara: TTK Yay., 1994, s. 349.

³⁸ Kieser, s. 141.

³⁹ Giragos'un dinî bilgi ve birikimi bakımından ne kapasitede olduğuna dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. Ancak onun Amerikalı Protestanlarla bir gönül birliği yaptığı faaliyetlerinden anlaşılmaktadır.

⁴⁰ Frank A. Stone, *Sömürgeciliğin Hasat Mevsimi: Anadolu'da Amerikan Misyoner Okulları*, çev. Ayşe Aksu, İstanbul: Dergah Yay., 2011, s. 179.

⁴¹ 1817'de New York'ta doğan Azariah Smith, 1834-1840 arası tıp eğitimi aldı. Daha sonra kendisini Hıristiyan ilahiyatı, Matematik, Felsefe, Astronomi, Kimya ve Botanik gibi birçok alanda yetiştirdi. Amerikan Bord tarafından Anadolu'ya misyoner olarak gönderildi. İzmir, İstanbul, Bursa, Halep, Antep ve Urfa gibi Anadolu'nun önemli şehirlerini *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

dığı cemaati ile Urfa'ya da yardımcı misyoner gönderebilecek duruma gelmişti. Nitekim Smith'in gönderdiği genç bir Protestan, iki müslüman arkadaşıyla birlikte Urfa çarşısında küçük çaplı bir ticarethane açmıştı. Bu Hıristiyan genç, işinden artan zamanlarda halka yönelik yaptığı toplantılar ve dini sohbetlerle Protestanlığa bazı gençleri kazandırmayı başarmıştı. Ancak aslen Ermeni olup Protestanlığın etkisine giren bu gençlerin bazıları, mezhep değiştirmeleri sebebiyle babaları tarafından evden uzaklaştırılıyordu. Protestanlara ait bir kilisenin henüz bulunmadığı Urfa'da, ayinler bu gencin evinde icra ediliyordu. Ancak bu ayinler, henüz Protestanlığa sıcak bakmayan Ermeni halkın tepkisine neden oluyordu.⁴²

Misyonerler, her geçen gün faaliyetlerini arttırırken, devlet de gerek misyonerlerin gerekse gayrimüslim vatandaşların daha rahat faaliyetlerde bulunmalarına imkân verecek düzenlemeler yapıyordu. 24 Haziran 1853 (17 Ramazan 1269) tarihli Kadı sicilinde yer alan (Rumlar,⁴³ Katolikler,⁴⁴ Protestanlar⁴⁵ ve Yahudiler⁴⁶ hakkındaki) hatt-ı hümayûnlar bu konuya dairdir. Hatt-ı Hümayunlardan özetle; bunca mülk, memleket ve nice sınıf Osmanlı teb'asının birer ilahî emanet olduğu ve kâmil manada devlet himayesine mazhar oldukları, ayinlerinde ve ibadetlerinde tam bir rahatlık ve özgürlük içinde olmaları padişahlığının şanından olduğu ifade edilerek inanç özgürlüğüne vurgu yapılmıştır. Ayrıca tembellik ve ihmaller sebebiyle meydana gelmiş birtakım suistimler var ise bunların bir daha tekerrür etmemesi için gerekli tedbirlerin alınması, aksaklıkların giderilmesi, din adamlarına ve kiliselerine verilen imtiyazların muhafazasına itina gösterilmesi istenerek memleketin inanç mozaığının korunmasına ve özellikle ibadethanelerin ve ibadet edenlerin bu memlekette zarar görmesine asla fırsat verilmemesine, güvenlik güçlerinin özel ihtimam göstermesine dikkat çekilmiştir. Birbirinin benzeri olan bu ferman-

ziyaret etti. Antep misyonunda görev alarak çok sayıda kişiyi Protestanlığa kazandırdı. Yetiştirdiği yardımcı misyonerlerle Urfa misyonunun faaliyetlerine de katkı sağladı. (George Duffield, "Rev. Azariah Smith, M.D.", *American Missionary Memorial, Including Biographical and Historical Sketches*, New Jersey: Gorgias Press, 2006, s. 315.

⁴² Stone, s. 59.

⁴³ 205 nolu UŞS (Urfa Şer'iyeye Sicili), s. 16, b. no: 23.

⁴⁴ 205 nolu UŞS, s. 17, b. no: 24.

⁴⁵ 205 nolu UŞS, s. 17, b. no: 25.

⁴⁶ 205 nolu UŞS, s. 18, b. no: 26.

lar, Osmanlı tebeasının hangi dinden ve mezhepten olursa olsun, inanç ve kültür farkının bir zenginlik olduğu, bu cemaatlerin Allah'ın birer emaneti olduğu, Osmanlı Devleti'nin kendi vatandaşlarının huzuruna ve özgürlüğüne özel ihtimam gösterdiği ilan edilerek her dinden ve inançtan vatandaşa devlet tarafından güvence verilmiştir.

Amerikan Bord tarafından Anadolu'ya (1838) gönderilen ilk misyonerlerden biri olan Dr. William Goodell 1862'deki on yıllık Amerikan Bord'un Türkiye faaliyetlerinin değerlendirildiği Boston'daki toplantıda Antep ve Maraş'ın yanı sıra Urfa'daki faaliyetlerden de bahsetmektedir. Urfa'dan bahsederken "Hıristiyan öğretisinde kutsal bir yeri olan Urfa" diyerek Urfa'yı kutsal bir şehir olarak tanıdıklarını ortaya koymaktadır. Dr. Goodell, 1851 yılında, dokumacı olarak kendi işinde çalışan, fakat aynı zamanda misyondan kısmen destek alarak, yanına gelenlere İncil'i okuyup açıklayan Antep'te bir yardımcı misyonerin Urfa'da üç yıl kaldığından bahsederek Hıristiyan gönüllülerin fedakârlıklarını dile getirmektedir.⁴⁷

Tabip Papaz Henry Lobdell⁴⁸ ve hanımı 1852'de Urfa'da görev yapan misyonerlerdir.⁴⁹ Daima Antep misyonunun desteğine ihtiyaç duyan Urfa'lı Protestanlar zaman zaman seslerini Antep misyonuna yazdıkları mektuplarla duyurmuşlardır. Bu davet mektuplarına icabet eden misyonerlerden biri Antep misyonunda görevli Mr. Schneider'dir. O, 1854'te Urfa'daki Protestan cemaatten davet mektupları alması üzerine Mart ayında Birecik ve Urfa'ya seyahat ettiğinden, orada kaldığı günlerde 15 ila 30 arası bir cemaatin mevcudiyetinden, onların kendisini göz yaşları içinde dinlediklerinden; Urfa Valisini ziyaret ettiğinden, onun kendisine çok nazik davrandığından bahsetmektedir.⁵⁰ Bir misyoner tarafından

⁴⁷ Rufus Anderson (Late Foreign Secretary of the Board), *Republication of the Gospel in Bible Lands- History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Boston: Congregational Publishing Society, 1872, cilt: II, s. 224.

⁴⁸ Amerikalı bir tabip misyoner olan Henry Lobdell, 1852'de Amerikan Board tarafından önce Musul'a görevlendirilmiştir. Diyarbakır ve Antep'i de ziyaret eden Lobdell, hanımıyla birlikte Urfa'da da bir müddet misyoner olarak görev yapmıştır. Kendisine başvuran hastalar ister Hıristiyan, ister Yahudi ve Müslüman olsun, onlara İncil okumaları yaparak dinî telkinlerde bulunarak Protestanlığı yaymaya çalışmıştır. (Anderson, cilt: I, s. 175)

⁴⁹ Anderson, II, 86.

⁵⁰ *The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, 1854, cilt: L, s. 210.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

valinin ziyaret edilmesi, resmi makamlarla ilişkilerin iyi tutulmasına dair bir gayretin olduğunu göstermektedir.

1854'te davet mektuplarına cevap veren misyonerlerden biri de George B. Nutting'tir.⁵¹ O, aynı yılın Nisan ayında Antep'ten Urfa'ya hareket ettiğini ve Birecik'te bir gece kalıp 20 civarında, yarısı kadınlardan oluşan bir cemaate vaaz ettiğini, yerli bir vaizin Birecik'te görevlendirilmesine ihtiyaç olduğunu, Urfa'da ise 26 kişiyle Pazar ayını gerçekleştirdiğini, Urfa'da haftada üç akşam incil dersleri yapıldığını, cemaatin vaazlardan dolayı çok memnuniyet bildirdiğini, hizmetlerin verimliliği açısından bir an önce kalıcı bir vaizin Urfa'ya görevlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵²

Antep'ten Urfa'ya seyahat ederek Urfa'da geçici bir süre cemaatle buluşan bu misyonerlerin verdiği bilgiler, bize Urfa'da 1854'te yaklaşık 30 kişilik Protestan bir cemaatin olduğunu gösteriyor. Sayıca az olsa da bu sayı Amerikalı misyonerleri umutlandırdığından 1855'te Antep'te görevli Amerikalı bir papaz olan Dr. Andrew T. Pratt'ın⁵³ öncülüğünde Urfa'da Protestan cemaat için küçük bir kilise kurulmuştur.⁵⁴

1856 yılında Merkezi Türkiye Misyonunun yeni yapılanmasında Urfa, bir istasyon olarak yer almaktadır. Aynı yıl Protestan cemaatin toplamının 31 kişiden ibaret olduğu, kilisede gerçekleştirilen Pazar ayinine ise 22 kişinin katıldığı rapor edilmiştir. Protestan cemaate ait 8 öğrencisi olan bir okulun da mevcudiyetinden bahsedilmektedir. Aynı yıl Merkezi Türkiye Misyonu'nun merkez istasyonu olan Antep'te ise protestan cemaatinin 1.075 üyesinin olduğu kaydedilmiştir⁵⁵ ki bu rakam Antep'te misyonerlerin çok faal olduğunu göstermektedir.

⁵¹ 1860'lı yıllarda Amerikan Bord tarafından Urfa ve Adıyaman misyonlarında görevlendirilen George B. Nutting, Alevilere yönelik faaliyetleriyle öne çıkmış bir misyonerdir. (Markus Dressler, *Writing Religion- The Making of Turkish Alevi İslam*, New York: Oxford University Press, 2013, s. 40.

⁵² *The Missionary Herald*, cilt: L, s. 240.

⁵³ *Report of the American Home Missionary Society* (9 May 1855), New York: Baker – Godwin Co. Printers, 1855, s. 185.

⁵⁴ Anderson, cilt. II, s. 224.

⁵⁵ *Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, (8-11 Eylül 1857 Rhode Island), Boston: Press of T. R. Marvin- Son, 1857, s. 70.

Bir süredir Doğu Türkiye Misyonu'nda görev yapan ve bölgede yaşamaya alışmış olan Dr. David H. Nutting,⁵⁶ kardeşi George B. Nutting'in görev yaptığı Urfa'ya 1864 yılında transfer edilerek Urfa'ya görevlendirilmiş ve orada kendisine bir konut inşa ederek yerleşmiştir.⁵⁷ Bundan da Urfa'da tıp misyonunun erken dönemlerde hizmete başladığı ve Amerikan Bord misyonerlerinin 1860'larda Urfa'da yerleşmeye başladıkları anlaşılmaktadır.

Urfa'ya görevlendirilen Amerikalı misyonerler genellikle eşleriyle birlikte faaliyetleri yürütmüşlerdir. 1858- 1961 yılları arasında George H. White ve hanımı Joanna F. White'in,⁵⁸ 1861'de Bay ve Bayan Montgomery ailelerinin Urfa'da birlikte misyoner olarak çalıştıkları, ancak bunlardan White ailesinin ve sağlığı bozulan Bayan tabip Goodale'in 1861'de memleketlerine döndükleri rapor edilmiştir.⁵⁹ Sağlık ve benzeri mazeretleri sebebiyle Urfa'da çalışan misyonerlerin sayısında azalma olsa da mevcut misyonerler faaliyetlerine hız vermişlerdir.

Misyonerler, Urfa'da kilise cemaatini güçlendirmeye yönelik çalışmalar yapmanın yanısıra, Urfa misyonuna bağlı dış istasyonlara da destek vermişlerdir. Faal misyonerlerden George B. Nutting, 1862 senesi boyunca Urfa'da yedi ay, Adıyaman'da da beş ay kaldığını rapor ederken, Urfa'daki kilise cemaatinin ortalama 180 kişi, Adıyaman'daki cemaatin ortalama 110 kişi olduğunu ifade ediyor. Urfa, Adıyaman, Siverek ve Besni'de gayretli yardımcılarının görevlendirildiğinden bahsediyor. Bu rapora göre, Urfa'da yedi senede Protestan cemaatin sayısı yedi katına çıkmıştır ki bu rakamsal olarak oldukça iyi bir başarıdır. Bu artışta katkısı büyük olan George B. Nutting'in sadece kilise hizmeti yapmakla yetinmeyip okul hizmetlerini de yürüttüğünü tespit edebiliyoruz. 11 Haziran 1862 tarihli mektubunda George B. Nutting, beş yıl yürüttüğü misyoner-

⁵⁶ 1829, Vermont (ABD) doğumlu David Hubbard Nutting, Amerikan Bord tarafından 1854'te Diyarbakır misyonuna görevlendirilmiş bir tabip misyonerdir. 1864'ten itibaren Urfa misyonuna görevlendirilmiştir. 1864-68 arası Urfa'da, 1868-1873 arası Halep'te, 1873'ten 1875'e kadar Antep misyonunda bir tabip misyoner olarak görev yapmıştır. 1916'da Vermont'ta ölmüştür. Bk. <http://www.dlir.org/archive/items/show/17314>, (03.03.2015).

⁵⁷ Anderson, cilt: II, s. 224.

⁵⁸ Anderson, cilt: II, s. 224.

⁵⁹ Anderson, cilt: II, s. 243.

lik faaliyetleri ile ilgili Urfa'daki küçük kiliseden, Protestan cemaatin enerjisinden ve dinamikliğinden bahsetmektedir.⁶⁰

Amerikalı misyonerlerin Urfa'daki faaliyetleri genellikle olumlu seyretmesine rağmen, 1870'lerde Urfa'da görev yapacak misyoner bulmakta zorluk çekildiği de ifade edilmiştir.⁶¹

1875 yılı yıllık faaliyet raporuna göre, ortalama Protestan cemaatin üye sayısı 320'dir. Urfa'daki Amerikalı misyonerlere ait okullarda ise 120 öğrenci bulunmaktadır. Süryanilerden de 65 kişinin Protestanlığa geçtiği ve kilise ayinine katıldığı rapor edilmiştir. Bu durum protestanlığın Süryaniler arasında da yayıldığını göstermektedir. Bir dış istasyon olarak faaliyette olan Urfa'ya bağlı Ermenilerin yaşadığı Germüş köyünde Protestan misyonunun çalışmasının ise hiç tatmin edici olmadığı rapor edilmiştir.⁶² Bundan da köylü Gregoryen Ermenilerin şehirde yaşayanlar kadar protestanlığın propagandasına kanmadıkları anlaşılmaktadır.

ABD'li misyonerler, faaliyetleriyle çok sayıda müessesenin kuruluşuna vesile olmuşlar ve bölgedeki Ermeniler başta olmak üzere, Urfa toplumuna hizmet götürmüşlerdir. Urfa'da faaliyetleriyle en tanınmış Amerikan Bord misyoneri ABD'li bayan Corinna Shattuck'tur (1848-1910).⁶³

O, 1873'te Amerikan Bord tarafından Osmanlı topraklarına gönderildikten itibaren "Merkezi Türkiye Misyonu" faaliyet sahası olan Adana, Maraş ve Antep'te çeşitli faaliyetlerde bulunmuşsa da özellikle Urfa'da 1892'den⁶⁴ itibaren okullar, yetimhaneler, sanat mektepleri, el işi atölyeleri gibi müesseselerin kuruluşuna öncülük etmesiyle ABD ve İngiltere'de tanınmıştır. Gayretli ve fedakâr bir misyoner olarak tanınan Shattuck,

⁶⁰ *The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, 1862, cilt: LVIII, s. 247.

⁶¹ *The Missionary Herald*, Cambridge: Riverside Press, 1870, cilt: LXVI, s. 404.

⁶² *Annual Report of the American Board of Commissioners of Foreign Missions*, (3-6 Ekim 1871), Boston: Riverside Press, 1871, s. 26

⁶³ ABD'nin Kentucky kentinde doğan Shattuck, erken yaşlarda yetim kalmıştı. Massachusetts'de eğitimini tamamladıktan sonra 25 yaşında iken Amerikan Bord misyoner teşkilatının görevlendirmesiyle Türkiye'ye geldi. 1883'e kadar Antep'te kızlara seminerler veren Shattuck, daha sonra 1892'ye kadar Maraş Kızlar Kolejinde hizmet verdi. 1892'den itibaren Urfa misyonunda görevlendirilen Shattuck, 1910 yılına kadar Urfa'da sosyal, kültürel, dinî ve iktisadî alanların tümünde daha da organizeli bir şekilde kurduğu müesseselerle faaliyetlerinden söz ettirdi. (Gerald H. Enderson, *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 1999, s. 614.)

⁶⁴ Kieser, s. 284.

Protestanlığı yaymaya çalışmanın yanı sıra Urfa'lı Ermenilerin kültürel, sosyal ve ekonomik yönden gelişmelerine de destek olmuştur. Kadınların el işi ürünlerinin ABD ve İngiltere pazarlarında satılmasına vesile olmuş ve onlara maddi imkanlar sağlamıştır. 1910 yılında ölünceye kadar misyonerlik adına faaliyetlerini devam ettirmiştir.⁶⁵

Amerikalılar, her ne kadar Urfa'ya Avrupalılar'dan daha geç gelmiş olsalar da Urfa'da faaliyetlerde bulunmaya ve yerleşmeye kararlıdır. 11 Aralık 1874 (2 Zilkade 1291) tarihli bir şer'iyye sicil belgesi bunun ispatı niteliğindedir. Bu belgeye göre, Amerikalı Tabip David veledi Tysilo, Yusuf Paşa mahallesinde Protestan tabip Kevork'a ait bir evi 7.500 kuruşa satın alarak Urfa'ya yerleşmiştir.⁶⁶ Bu belgeden hareketle Protestan misyonerlerin Urfa'ya yerleşmeye çalıştığını, 19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde artık yerleşenlerin birbirlerine ev satabilecek derecede şehre alıştığını, Protestanların Urfa'ya yerleşmeleriyle şehirde ekonomik açıdan da bir hareketlilik olduğunu tahmin edebiliyoruz.

1880'li yıllara gelindiğinde Urfa şehrinde aslen Ermeni olan 1.000 kişi, şehre yakın olan Germüş köyünde ise Ermeni asıllı 100 kişi Protestanlığı kabul etmiş durumdadır. Protestan nüfusun artışına paralel olarak dışardan gelen yabancı misyonerler de şehre yerleşmeye devam etmektedirler.⁶⁷

Misyonerlerin 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı ülkesinin her tarafında olduğu gibi Urfa'da da çoğalmasında Osmanlı Devleti'ni birtakım tedbirler almaya mecbur etmiştir. 13 Zilkâde 1302 (24 Ağustos 1885) tarihli bir fermânda, şehre dışarıdan gelen kimselerin, ismi, baba ismi, şöhreti, doğum tarihi, nerede yaşadığı, mesleği, hangi tarihten itibaren nereden geldiği, elindeki resmî evrakın çeşidi, tâbiyetinin ne olduğu, tâbiyetini iddia ettiği memleketin gerçekten vatandaşı olup olmadığı gibi hususların tesbit edilmesine özen gösterilmesi istenmiştir.⁶⁸

⁶⁵ Enderson, s. 614.

⁶⁶ 213 nolu UŞS, s. 238, b. no: 357.

⁶⁷ Kieser, s. 284.

⁶⁸ 221 nolu UŞS, s. 80, b. no: 507.

C. I. Dünya Savaşı Öncesi Amerikan Bord'un Urfa'daki Ermenileri Teşkilatlandırma Faaliyetleri

19. yüzyılın sonlarına doğru Urfa'ya yerleşmeye devam eden Amerikalı misyonerler, azınlıklar üzerinde çalışmaya devam ederken, en çok Ermenileri etkilemişlerdir. Misyonerler, çeşitli sosyal ve dinî hizmetler sunma görüntüsü altında azınlıkları merkezî idareye karşı kışkırtmışlardır.

Batılı devletlerin bölgedeki konsoloslukları da misyoner teşkilatları gibi çalışmışlardır. Özellikle Fransa, misyonerlik faaliyetlerini konsoloslukları ile yürütmüştür. Eyalet merkezi Halep'te 13 Batılı devletin konsolosluklarının yer alması, Urfa'da ise 1883 yılında açılan Fransa konsololuğunun mevcudiyeti bu yönüyle anlamlıdır.⁶⁹ Urfa'nın İngilizler, sonra da Fransızlar tarafından işgal edilmesinde, Ermeni terör çetelerinin oluşumunda, isyan, zulüm, ihanet ve kışkırtmaların meydana gelmesinde bu konsoloslukların etkisi büyük olmuştur.

Misyonerlerin açtığı okullarda modern bir eğitimin yanısıra ırkî ve dinî yönden ayrılıkçı fikirlerin aşılması, Batılı devletlerle Rusya'nın Ermenilere güvence olması 1895⁷⁰ ve 1915⁷¹ yıllarında Ermeni isyanlarının meydana gelmesinde önemli rol oynamıştır.

⁶⁹ Haleb vilayetinde Avusturya- Macaristan, Hollanda, İngiltere, Fransa, Rusya, İtalya, Almanya, İran, İspanya, Portekiz, Amerika, İsveç ve Yunan devletleri konsoloslukları Haleb'de bulunmaktadır. Urfa'da ise Fransa ve İran devletlerinin konsoloslukları mevcuttur. (Bk. *Salname-i Vilayet-i Haleb* (1307/1900), s. 112.) "Bir diplomat ve bir tercüman ile Urfa'da temsil edilen Fransa, açtığı konsoloslukta diplomat Mösyö Erman Martin ile tercümanı Hoca Abud Ganime görev yapmaktadırlar." *Salname-i Vilayet-i Haleb* (1300/1883), s. 111; *Salname-i Vilayet-i Haleb* (1307/1900), s. 112.

⁷⁰ "Haleb Vilayeti Polis Komiserliğinden alınan 17 Teşrin-i Evvel 1311 (29 Ekim 1895) tarihli bir telgrafta; Urfa'da Ermenilerin çarşıya hücumları üzerine askerlerin karşılık verdiği, bunun üzerine Ermenilerin silah kullanarak bazı müslümanları katlettiği, buna karşılık müslüman halkın da Ermenilere ait bazı dükkânları yağmaladığı ifade edilmektedir. Şehirde meydana gelen bu Ermeni isyanını bastırmak için redifler (yedek askerler) silah altına alınarak daha fazla kan dökülmesinin önüne geçildiği, yağmalanarak dükkânlardan alınan malların ise sahiplerine teslim edildiği, bilgilerine yer verilmiştir. (Hüseyin Nazım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi*, I, 99, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., 1994)

⁷¹ 6-19 Ağustos 1915'te Urfa'da Ermeniler, Rusların teşviki ve komitacı Ermenilerin telkin etmesi ile isyan etmişlerdir. İsyanda başarılı olmak için kendilerine aylarca yetecek erzak depolamışlardır. Urfa'da asker azlığı sebebiyle Ermeniler, müslüman halka hücum ederek çok sayıda müslümanı öldürmüşlerdir. Devletin asker takviyesi sonucunda devlete bağlı Ermenilerin, şehri terketmeleri istenmişse de tek bir Ermeni bile

İsyanlar sonucunda oluşan olumsuz tablolara rağmen yetişmiş eleman, siyasî güç ve yaptırım açısından Osmanlı Devleti üzerinde etkisi olan devletlerin de desteğiyle misyonerler, özellikle Amerikan Bord'un Urfa'da kurduğu kurumlar Ermenilere yönelik destekleyici faaliyetlerde bulunmuşlardır. Urfa misyonu temsilcisi bayan Corinna Shattuck'un yetim kalan çocuklara yetimhane ve dul kalan kadınlara da dul kadınlar evi açarak onlara verdiği destek Amerikan Bord'un faaliyetleri arasında önemli yer tutmaktadır.⁷²

Osmanlı Devleti'nin Kasım 1914'te savaşa girmesi, beraberinde tüm itilaf devletleri misyonerlerinin kademeli olarak sınır dışı edilmesini getirmiştir.⁷³ Bu kademeli sınır dışı edilme süreci Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar devam etmiştir.

Genel durum böyle olmasına rağmen 1915 Ağustos, Eylül ve Ekim aylarında Urfa'da meydana gelen isyan neticesinde tehcire tabi tutulan Ermenilere misyonerler, Müslümanlar ve Süryaniler yardım etmişlerdir.⁷⁴

İtilaf devletlerine mensup misyonerlerin Anadolu'dan ayrılma süreci devam ederken, Urfa'da kalmaya devam eden misyonerlerin özellikle de Alman misyonerlerin, Ermenilerin tehcire tabi tutulduğu 1915 yılında çeşitli vesilelerle tedhiş hareketlerine karışmamış ve çeşitli hizmetleri görülen bazı Ermenilerin tehcirden muaf tutulmalarına vesile olmuşlardır. Dâhiliye nezaretinden Urfa Mutasarrıflığına gönderilen 13 Kasım 1915 (31 Teşrinievvel 1331) tarihli yazılı bir talimat benzer konudadır. Bu talimata göre, Urfa'da bulunan Alman halı ve dokuma fabrikalarının üretiminin sekteye uğramaması için buralarda çalışan Ermenilerin tehcire tabi tutulmaması istenmiştir.⁷⁵ Misyoner okullarında ve yetimhanelerde çalışan bazı Ermeniler de tehcirden muaf tutulmuşlardır. Bu cümleden

şehri terketmemiştir. Bunun üzerine barikat kuran Ermenilere ateş açılmış ve barikatlar tahrip edilmiştir. Ermenilerin isyanına Rusya, İngiltere, Fransa konsoloslukları ile Amerikalı misyonerler destek vermişlerdir. (bk. Hüseyin Cahit Yalçın, *Talat Paşa'nın Hatıraları*, İstanbul: İşbankası Yay., 2000, s. 90.)

⁷² Ina Verrill, "Industrial Work in Oorfa" *Mission Studies: Woman's Work in Foreign Lands*, cilt: XXXIII-XXXIV, s. 151, South Carolina: Nabu Press, 2012.

⁷³ Kieser, s. 530.

⁷⁴ Kieser, s. 554.

⁷⁵ BOA. DH. ŞFR, 57/412; Salih Özkan, "Tehcir Harici Tutulan Ermeniler", *Perspectives on Ottoman Studies: Papers From the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies*, Londra: Transaction Publishers, 2010, s. 199.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

olmak üzere Alman elçiliğince Osmanlı Devleti nezdine yazılan 23 Ekim 1915 (10 Teşrinievvel 1331) tarihli yazıda, Urfa'da bulunan Alman yetimhanesinde ve Alman hastanesinde çalışan ve isimleri mahalli yöneticiler tarafından bilinen Ermenilerin yerlerinde kalmalarına müsaade edilmesi talep edilmiştir.⁷⁶ Osmanlı Devleti ile Almanya'nın I. Dünya savaşında müttefik olması, taleplerin olumlu karşılanmasına ve yerlerinde bırakılmalarında sakınca görülmevnenlerin tehcir dışı bırakılmalarına vesile olmuştur.

D. Amerikan Bord Misyonerleri ile Fransız İşgal Kuvvetlerinin Dayanışması

Amerikalı misyonerler, Fransız kuvvetlerinin Ekim 1919'da Urfa'yı işgal etmesini sevinçle karşılamışlar, onlara destek olmuşlardır. Amerikan Bord misyon yetkilisi Amerikan misyonerlerinin kurduğu yetimhanenin müdürresi Mary Caroline Holmes, Fransız kuvvetlerine olan desteğini ve dostluğunu yetimhaneyi boşaltarak onlara koğuş yapmakla göstermiştir. Urfa Kuvay-ı Milliye komutanı Ali Saip Ursavaş, yetimhanede kalan yetimleri korumaya almayı teklif etmişse de, Holmes bu teklifi kabul etmeyip, Kuvay-ı Milliyyeye hakaret dolu ifadeler içeren mektuplar yazmıştır. Aynı mektuplarda Fransa ile ABD dostluğunu dile getirerek, onların kendilerini koruyacağına olan güvenini belirtmiştir.

Ali Saip Ursavaş, Urfa'nın Fransızlar tarafından işgal edildiği günler ile alakalı kaydettiği günlük savaş notlarında (9 Şubat 1920); Urfa'daki Amerikalı misyonerlerin işgalci Fransız kuvvetleriyle müttefik olduklarını, yerli halktan olan Ermenilerin Fransızlar tarafından silahlandırıldıklarını, Amerikan Bord misyonerlerince işletilen yetimhanenin Fransız askerleri için koğuşa çevrildiğini ve yetimhane müdürresi Mary Caroline Holmes'in Urfa'nın yöneticilerine hakaret dolu mektuplar yazdığını dile getirmektedir.⁷⁷

Mary Caroline Holmes'in 19 Şubat 1920 tarihinde Ali Saib Ursavaş'a yazdığı bir mektup bu iddiaların ispatı niteliğindedir. Holmes, mektubunda şu satırlara yer vermektedir: "Siz, askerî eğitim ve öğretimden yoksun, öteye beriye etkisiz ateş eden maiyetinizle, en iyi savaş araç ve

⁷⁶ BOA. HR. SYS, 2881/13-1.

⁷⁷ Ali Saip Ursavaş, *Kilikya Dramı ve Urfa'nın Kurtuluş Savaşları*, (Yayına hazırlayan: Korgeneral Hüseyin Işık), Ankara: Genelkurmay Yayınları, 2000, s. 73.

gereçleriyle donatılmış ve Almanya'yı kendi sınırlarında yenmiş bir kuvvete zarar veremezsiniz. Fransa, Amerika'nın müttefikidir. Başka bir şey değildir. O, Amerikalıları kendi halkı gibi koruyacaktır."⁷⁸ diyerek Amerikalı misyonerlerin durduğu noktayı belirtmektedir. Amerikalı misyonerlerin düşünce dünyasına bir örnek teşkil eden Holmes, yetimhaneyi Fransız askerlerine koğuş yapmakla da zaten ne kadar bu işgalden memnun olduklarını göstermiş olmaktadır.

Urfa'da yaşayan Kapüsen Misyonuna mensup Katolik Fransız misyonerleri de, Fransız kuvvetlerinin Ekim 1919'da Urfa'ya girip işgal etmesini sevinçle karşılamışlardı. Fransızlar, Urfa'da kaldıkları sürece de bütün misyoner gruplarla irtibat halindeydiler ve onlarla dostane ilişkiler geliştirmişlerdi. Bu dostane ilişkiler şüphesizki sadece dışarıdan gelen gayrimüslim misyoner, diplomat vb. unsurlarla sınırlı değildi. Yerli gayrimüslim unsurlar olan Ermeniler ile Süryaniler de Fransız işgalinden memnuniyet duymaktaydılar, belki de tüm bu unsurlar Fransız işgaline çanak tutmuşlardı. Bütün bu unsurların haince tutumlarına rağmen, Fransız işgal gücüne karşı mücadele eden kuvay-ı milliye, "insanî ve gayet medenî hareket ederek kasabadaki bilimum gayrimüslim unsurları kemal-i ehemmiyetle muhafazaya" gayret göstermiştir.⁷⁹

E. Amerikalı Misyonerlerin Urfa'da Yürüttükleri Faaliyetler

Amerikalı misyonerler, Urfa'daki faaliyetlerini genellikle Ermenilere yönelik olarak gerçekleştirmişlerdir. Ermeniler kadar olmamakla beraber Süryaniler üzerinde de çalışma yürütmüşlerdir. Özellikle Ermeni isyanlarının yoğunlaştığı 1890'lardan itibaren Ermenilere yönelik ilgi giderek artmıştır. Amerikan Bord misyonerleri bir taraftan Gregoryen (Doğu kilisesine mensup Ortodoks) Ermenileri Protestanlığa kazandırmaya çalışırken diğer yandan onları isyana teşvik etmişlerdir.

Özellikle halkının gözünde kahraman olup toplumda bozgunculuk çıkararak insanları katlederek ve yaralayarak toplumun huzurunu kaçıranları, Amerikan Bord misyonerleri korumuşlardır. Ermenileri dinî, kültürel, sosyal, ekonomik ve sağlık alanlarında destekleyerek hedeflerine ulaşmaya çalışmışlardır. Kurdukları müesseseleri yıkıcı hedeflerine ulaşmak için araç olarak kullanmışlardır. Misyonerlerin amaçlarına

⁷⁸ Uğur Yıldırım, *Türkiye'de Misyonerlik, İstanbul: Otopsi Yay., 2005, s. 66.*

⁷⁹ Hasan Açıanal, *Urfa Kurtuluş Mücadelesi Hatıratı*, Ankara: Şurkav Yay., 2001, s. 144.
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

ulaşmak için başvurdukları başlıca araçlar; kitaplar, broşürler, okullar, yetimhaneler, kiliseler, yardım kuruluşları ve sağlık merkezleridir.⁸⁰

1. Kitap- Broşür Basım ve Dağıtım ile ilgili Faaliyetler

Amerikan Bord misyoneri gittikleri yerlerde ilk önce kendi matbaalarında bastırdıkları incilleri, dinî kitapları veya broşürleri dağıtarak insanlarla iletişim kurmaya, bölge insanının misyonere karşı tepki ve tavırlarını tespit etmeye çalışmışlardır. Şayet kitap dağıtım esnasında kendilerine karşı bir sempati görürlerse bu durum onların faaliyetlerini o çevrede arttırmalarına cesaret kazandırmış, aksi takdirde tedbirli hareket etmek zorunda kalmışlardır.

Anadolu topraklarına gelen ilk Amerikalı misyonerler de faaliyetlerini kitap dağıtım ile başlatmışlardır. İzmir'den önce Malta'ya uğrayarak misyona ait matbaadan aldıkları çok sayıda İncil'i ve dini içerikli kitabı İzmir'e getirerek dağıtmışlardır. Misyonerler gittikleri bölgelerde kurdukları matbaalarda başta dini eserler olmak üzere çeşitli konularda ve pek çok dilde gerekli olan eserleri yayınlamışlar ve halka dağıtmışlardır. Zamanla Antep'te de bir matbaa kurmuşlar ve kitaplarını orada bastırmışlardır. Antep'te misyonere ait matbaadan, Urfa'nın da içinde yer aldığı civar şehirlerde yaşayan Ermeniler'e çok sayıda kitap ve broşür gönderilmiş ve dağıtılmıştır.⁸¹

1844'te Urfa'nın yerlisi olan kunduracı Ermeni asıllı Giragos'un, Antep Misyonundan teslim aldığı Kitab-ı Mukaddes'leri Urfa halkına dağıtarak Amerikalı Protestanların Urfa'daki ilk faaliyetini gerçekleştirdiğine daha önce işaret etmiştik. Amerikan Bord'un kitap ve broşür dağıtımını, Urfa'daki faaliyetlerine paralel olarak hep devam etmiştir. Dağıtılan kitaplar, kadınların ve erkeklerin ev sohbetlerinde ve İncil okumalarında kullanılmıştır.⁸²

⁸⁰ Cilacı, s. 11.

⁸¹ Mehmet Ali Yıldırım, "XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde Ayntab Kazasında Ermeni Milliyetçiliği ve Amerikalı Misyonerler", (EUSAS II, 22-24 Mayıs, Kayseri, 2008), *Hoşgörüden Yol Ayrımına Ermeniler*, Kayseri: Erciyes Üniv. Yay., 2009, cilt. III, s. 57.

⁸² Stone, s. 179; *The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, 1856, cilt: LII, s. 113.

2. Eğitim Alanındaki Faaliyetleri

Misyonerler, açtıkları eğitim kurumları vasıtasıyla toplum üzerinde etkili olmuşlardır. Bu eğitim kurumlarında Hıristiyanlık dini ile ilgili eğitim vermenin yanısıra, gayrimüslim halk arasında Amerikan, İngiliz ve benzeri Batı uluslarının siyasal amaçlarına paralel olarak etnik- ayrımcı bir anlayışın oluşup gelişmesine de gayret sarfetmişlerdir.⁸³

19. asrın ortalarından itibaren Urfa'da faaliyetlerini yoğunlaştıran Amerikalı Protestan misyonerler, hedeflerine aldıkları Süryanîleri ve Gregoryen Ermenileri eğitimle daha fazla etkilemeye çalışmışlardır.

Misyonerler kendi hedeflerine ulaşmak için eğitime önem vermişler ve öncelikle gittikleri yerlerde anaokuldan liseye kadar okullar açmışlardır. Ermeniler başta olmak üzere dindaşlarına destek olmak ve onların sempatisini kazanıp, onları Osmanlı Devleti'ne karşı kıskırtmak, böylece Osmanlı'yı yıkmayı hızlandırmak maksadıyla eğitim kurumlarını kullanmışlardır. Misyonerlerin çalışmaları bir taraftan Ermenilere moral ve destek kaynağı olurken, diğer yandan onların Osmanlı Devleti'ne isyan etmelerine sebep olmuştur. Anadolu'da Ermeniler arasında gelişen "Ermenilik bilinci" büyük ölçüde misyonerler tarafından verilmiştir. Ermeniler, misyonerlerden dinledikleriyle, aldıkları eğitim ve gördükleri yardımla özellikle dil ve kültür sahasında milli bir alt yapı edinmişlerdir. Bu kazanım onlara siyasi sahada devlet ve vatan konularında bir bağımsızlık düşüncesi aşılamıştır. Dolayısıyla Ermeniler aldıkları eğitimle tebaası oldukları devlete ve ülkeye hizmet etmek yerine, devletine karşı gittikçe yabancılaşan düşmanca bir ruh hali içine girmişlerdir.⁸⁴

Amerikalı misyonerlerin kurdukları okulların maddî finansmanı, genellikle yerel Protestan birliklerine ödenen aidatlardan, Amerikan Bord'un katkılarında veya özel yurtdışı bağışlardan sağlanıyordu. Bazen de olağandışı hediyeler ve bölgede uygun fiyata satın alınan arsalar bu bağışlara ekleniyordu. Okulların işletilmesini yerli Hıristiyanların aidatları, okulların yardım kuruluşları veya Amerikan Bord'un yıllık para yardımları, ayrıca öğrenci ailelerinin maddi güçlerine göre basamaklandırılmış öğrenci ücretleri finanse ediyordu.⁸⁵

⁸³ Gündüz, s. 69.

⁸⁴ Mithat Aydın, *Bulgarlar ve Ermeniler arasında Amerikan Misyonerleri*, İstanbul: Yeditepe Yay., 2008, s. 166.

⁸⁵ Kieser, s. 102.

Çoğu Yeni İngiltere akademilerinde okuyarak iyi bir eğitim ile iyi yetişmiş olan Amerikalı misyonerler, açtıkları okullardaki programlara önemli katkılarda bulunmuşlardır. İngiltere'den eğitim açısından destek aldıkları gibi, finansman bakımından da destek alıyorlardı. 1854'te İngiltere'de kurulan "Turkish Missions Aid Society"⁸⁶ adlı yardım kuruluşu, aslında Amerikalılarla İngilizlerin Türkiye'de mevcut olan Evanjelik misyon faaliyetlerine yardım etme amacını gütmekte olan ortak bir yardım kuruluşu idi.⁸⁷

George B. Nutting gibi Urfa'da faaliyetlerde bulunan misyonerlerin verdiği raporlara göre, 1854'te Amerikalı misyonerlerin açtığı bir ilk okulda kız-erkek toplamı 12 öğrenci eğitim görmektedir.⁸⁸ 1861'de Amerikan Bord ilköğretim okulu sayısını üçe çıkarmıştır. Bu okullardan ikisi erkekler için, birisi kızlar içindir. Öğrencilerin 64'ü erkek, 30'u kız olmak üzere toplam 94 öğrenci mevcuttur. Bu öğrencilerden 36'sı Protestan olmayan ailelerin çocukları olup eğitim için herhangi bir ücret ödememektedirler.⁸⁹ George B. Nutting'in 1862 yılı raporuna göre ise, aynı okullarda 55 erkek, 21 kız öğrenci olmak üzere 76 öğrenci eğitim görmektedir. Bir önceki yıla nazaran öğrenci sayısında % 20 düşüş olmuştur. Bu durumun neden kaynaklandığına dair elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır. Urfa istasyonuna bağlı olan Siverek ve Adıyaman dış istasyonlarında da eğitimle ilgili gelişmelerin memnuniyet verici olduğu, eğitim masraflarının yerli hayırseverlerce karşılandığı ifade edilmiştir. Eğitim faaliyetlerinin çocuklarla sınırlı tutulmayıp yetişkinlere yönelik de devam ettiği vurgulanmıştır.⁹⁰

1880'de Urfa'da 315 öğrenci Protestan okullarına devam etmektedir. 1892'den itibaren Urfa'da eğitimin başında Corinna Shattuck vardır.⁹¹ 1894 yılında Amerikan Bord'un Urfa'da açtığı anaokulunda 200 çocuk eğitim görmektedir.⁹²

⁸⁶ "Türk Misyonlarına Yardım Kuruluşu" anlamına gelir.

⁸⁷ Anderson, cilt: II, s. 224.

⁸⁸ *Annual Report of American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Boston: Press of T. R. Marvin- Son, 1854, s. 92.

⁸⁹ Anderson, cilt: II, s. 224.

⁹⁰ *The Missionary Herald*, cilt: LVIII, s. 247.

⁹¹ Kieser, s. 284.

⁹² James Shepard Dennis, *Centennial Survey of Foreign Missions*, Londra: New York Printed, 1902, s. 118.

Aynı yıllarda Amerikan Bord, Urfa'da kızlar ve erkekler için ayrı ayrı olmak üzere iki aded lise açmıştır.⁹³ Erkek lisesinde 100 erkek eğitim görürken, aynı yıl kız lisesinde sayının 31 olduğu görülmektedir.⁹⁴

1895'te vuku bulan Ermeni isyanından sonra Amerikalı Misyonerler, Corinna Shattuck öncülüğünde ekonomik yönden Ermenilere destek olmak için Urfa'da sanayi mektebi ve sanat okulu da açmışlardır. Shattuck, körler için Osmanlı'da belki de bir ilke imza atarak "Urfa Körler Okulu"nu açarak (1902) onların da gönüllerini kazanmasını bilmiştir. Gerçekten Shattuck, Urfa'da yaptığı hizmetleriyle adından söz ettirmiş, ABD makamlarıyla yapmış olduğu yazışmalar ve dostlarıyla gerçekleştirdiği mektuplaşmalar Hıristiyan dünyasında Shattuck'un tanınmasına vesile olmuştur.⁹⁵

3. Sağlık Alanındaki Faaliyetler

Misyon teşkilatlarının en temel faaliyetlerinden biri sağlık hizmetleri olmuştur. Misyonerler, sağlık alanındaki hizmetleriyle halkın sempatisini kazanarak, faaliyetlerini sürdürme ortamı bulmuşlardır. Hıristiyan kaynaklarında Hz. İsa'nın, Filistin ve çevresindeki hastalarla, Urfa (Osrhoene) Kralı V. Abgar'ı ve benzeri cüzzam hastalarını iyileştirdiği ve bu yolla mucize göstererek insanları kendisine iman etmeye çağırdığı nakledilmiştir. Aynı şekilde Havarilerin de Hz. İsa'nın kendilerine cinleri kovma ve hastalıkları tedavi etme konusunda güç ve yetki verdiğine inandıkları, bu yolla Tanrı'nın egemenliğini duyurmaya çalıştıkları belirtilmektedir. Buna göre Hz. İsa ile başlayan ve havarilerle devam eden şifa dağıtma misyonu, sonraki dönemlerde gelenekselleşmiş ve misyonerler tarafından Hıristiyanlığın yayılması için bir yöntem olarak kullanılmıştır.⁹⁶

Bir süredir Doğu Türkiye Misyonunda görev yapan ve bölgede yaşamaya alışmış olan Dr. David H. Nutting 1857'de Merkez Türkiye Mis-

⁹³ Stone, s. 190.

⁹⁴ Dennis, s. 106.

⁹⁵ Verrill, cilt: XXXIII-XXXIV, s. 53.

⁹⁶ Abidin Temizer, "Van'da Amerikan Board Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Amerikan Hastanesi", *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2013, cilt: II, sayı: 2, s. 186.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

yonuna transfer edilerek Urfa'ya görevlendirilmiş ve Urfa'da tıp misyonunun faaliyetlerini başlatmıştır.⁹⁷

Bununla birlikte Amerikan Bord'un sağlık misyonunun çok faal olmadığı, daha güçlü ve donanımlı olan Alman Şark Misyonu'ndan istifade ettiği görülmektedir. Alman sağlık kliniği, Amerikan yetimhanesindeki çocuklara tıbbi hizmet sağlıyordu. Belki de bu vesile ile American Board misyonu sorumlusu Leslie ile Alman doktor Künzler arasında bir dostluk ilişkisi gelişmişti. Alman ve Amerikalı misyonerlerin Protestanlık adına çalışmalar yapmaları ve aynı hedefe hizmet etmeleri sadece şahıslar bazında kalmayıp misyonlar arasında da dostluk ilişkilerini geliştirmişti.⁹⁸

Misyonerler, sağlık hizmetlerini yürütürken klinik ve hastane hizmetlerinin yanısıra onları tedavi etmek için özellikle de azınlıklara zaman zaman ilaç yardımında da bulunmuşlardır. Amerikan Board, 1916 yılında Türkiye'ye ilaç yardımı yapmıştır. Bu tarihte Antep'e 4.150 dolarlık ilaç yardımı yapılırken, Urfa'ya 880 dolarlık ilaç yardımı yapılmıştır. Bu ilaç yardımları sıkça gerçekleşmiştir. Birinci dünya savaşı sıralarında bu yardımlar daha fazladır.⁹⁹

4. Yetimhane Faaliyetleri

Urfa'daki 1895 Ermeni isyanından sonra Amerikalı misyoner Shattuck öncülüğünde Ermenilerin yetim çocuklarını barındırmak, onları bu vesile ile eğitmek için yetimhaneler açılmıştır.¹⁰⁰ Amerikalı misyonerler, biri kız çocukları, biri de erkek çocukları için olmak üzere iki adet yetimhane açmışlardır. Bu yetimhanelerde 56 kız, 137 erkek çocuk barınmakta idi. Kız çocuklarına ait olan yetimhaneye misyoner bir profesör olan bayan James Rendel Harris'in adı verilmiş ve onun İngiltere'deki arkadaşları tarafından finanse edilmiştir.¹⁰¹

Alman Protestan misyonerleri de Doktor Johannes Lepsius öncülüğünde kurulan "Deutsche Orient Mission" adlı yardım kuruluşu aracılığı ile Ermenilerin yetimlerine alakasız kalmayıp 1896 sonrası onlar için

⁹⁷ Anderson, cilt: II, s. 224.

⁹⁸ Kieser, s. 530.

⁹⁹ Kieser, s. 530.

¹⁰⁰ Kürkçüoğlu, s. 61.

¹⁰¹ Dennis, s. 106.

Urfa'da bir yetimhane kurmuşlardır.¹⁰² Bu yetimhane için tarihî Millet Hanı kullanılmıştır.¹⁰³

5. Kiliseler

Amerikalı misyonerler Urfa'daki faaliyetlerine Antep misyonu tabiplerinden Dr. Smith'in bir öğrencisi ile başlamışlardı. O, bu faaliyetler için kendi evini tahsis etmişti. Bu durum bize Amerikan Bord misyonerleri ve bunlara tabi olan Protestan halk için ilk etapta dinî ayin ve incil okumaları için bir evin kullanıldığını göstermektedir. Kilise ev olarak ifade edebileceğimiz bu evin 1849'da misyonerlik faaliyetlerine sahne olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴

1854 yılı raporunda da Urfa'da İncil vaazlarının yapıldığı bir mekandan bahsedilmektedir. Bu kilise evde 17 kişilik bir Protestan cemaat ile başlayan cemaat yapılanmasının aynı sene içinde gerçekleşen katılımlarla 30'a ulaştığı kaydedilmiştir.¹⁰⁵

Gün geçtikçe Protestan görevlilerin faaliyetleri neticesinde cemaatin çoğalması bir kilise kurma ihtiyacını doğurmuştur. Beliren bu ihtiyaç sebebiyle Urfa'da bir tabip olarak misyonerlik yapan Dr. Pratt 1855 yılında Urfa'da bir kilise inşa etmiştir.¹⁰⁶ Bu kilisenin Urfa'da Amerikan Bord misyonerlerinin kurduğu ilk Protestan kilisesi olduğunu düşünüyoruz.

1861'de, mevcut kilisenin küçük ve cemaat sayısının az olmasına rağmen, üyelerin aktif ve çalışkan olmaları sebebiyle kilisenin genişletilmesinde fayda mülâhaza edilerek genişletilmiştir.¹⁰⁷ George B. Nutting 1862'deki raporunda Urfa'daki kilise cemaatine bir takım övgülerde bulunurken, Urfa'daki cemaatin oldukça hayırsever olduğundan da bahsetmektedir.¹⁰⁸

Yürütülen misyonerlik faaliyetlerine kanan insan sayısı az olsa da Amerikan Bord misyonerleri hiç ümitlerini yitirmemektedirler. İhtiyaç durumu hasıl olmadan kendilerini göstermek amacıyla da olsa ibadetha-

¹⁰² Mutlu, s. 105.

¹⁰³ Kürkcüoğlu, s. 61

¹⁰⁴ Stone, s. 59.

¹⁰⁵ *Annual Report of American Board...*, 1854, s. 92.

¹⁰⁶ Anderson, cilt: II, s. 224.

¹⁰⁷ Anderson, cilt: II, s. 224

¹⁰⁸ *The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, cilt: LVIII, s. 247.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

nelerinin büyük olması yönünde daimî bir çaba içindedirler. Böyle bir anlayışla yürütülen faaliyetler sonucunda Urfa'da 1864 senesinde yeni bir şapel (küçük kilise) inşa edilmiştir.¹⁰⁹ Bu şapel, 1875 yılında Protestan cemaatine (yaklaşık 800 kişilik) yeterli gelmeyince genişletilmiştir.¹¹⁰ Sultan Abdulhamid döneminde ise Amerikalı misyonerlerce büyük bir kilise inşa edilmiştir.¹¹¹

6. İşletmeler

Azınlıkların, özellikle de Ermenilerin hamisi olarak kendilerini Anadolu topraklarına konumlandıran Amerikan Bord misyonerleri, Urfa'daki azınlıkları maddi ve manevî yönden rahata kavuşturmanın yollarını aramışlardır.

Onlar, Urfa'da Protestanlaştırdıkları Ermenilere maddi açıdan destek olmak için, fabrikalar, dokuma, iplik, boya, tabakhane, nakış ve dantel atölyeleri kurmuşlardır. Kurdukları işletmelerle Ermenilere iş alanları açan misyonerler, onların iktisadî hayatlarına katkıda bulunmuşlardır.¹¹² Bu manada 1912 yılında kurulan tekstil işletmesi, 2.600 kadın çalışanıyla 15.000 kişinin geçimini sağlayabiliyordu.¹¹³ Ermeni kadınların ellerinin maharetiyle ördükleri ürünler ise Bayan Shattuck sayesinde Amerika, İngiltere, Almanya ve İsviçre'de pazar imkânı bulmuştur. Bu gelişmeler Ermeni toplumunun maddi refahına vesile olmuştur.¹¹⁴

Sonuç

1810 yılında kuruluşu gerçekleşen ve tüm dünyaya Hıristiyanlığı yaymak maksadıyla yola çıkan "Amerikan Bord" misyoner teşkilatı, öncelikli hedef olarak "İncil'in Kutsal Toprakları" olarak nitelediği Anadolu topraklarını seçti. Hıristiyanlık tarihinde kutsal bir şehir olarak tanınan Urfa, Ermeni ve Süryani azınlıkların da yaşadığı bir şehir olması sebebiyle misyonerlerin ilgisi odağı olmuştur.

¹⁰⁹ *The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, 1864, cilt: LX, s. 271.

¹¹⁰ *The Missionary Herald*, Cambridge: Riverside Press, 1875, cilt: LXXI, s. 171.

¹¹¹ Kieser, s. 528.

¹¹² Kürkçüoğlu, s. 61; Verrill, cilt: XXXIII-XXXIV, s. 53.

¹¹³ Kieser, s. 528.

¹¹⁴ Kieser, s. 292.

19. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'yu misyon bölgelerine ayırarak Urfa'da da faaliyetlerini başlatan Amerikan Bord misyonerleri açtıkları okullarla, sağlık merkezleriyle, yardım kuruluşlarıyla özellikle Ermenilere yönelmişlerdir. 1895'te ve 1915'te Urfa'da vuku bulan Ermeni isyanlarında ve sonrasında misyonerler, Ermenilerin hamisi olmuşlar, onları kışkırtmışlar, isyan ettirmişler, mağdur olduklarında da feryadı kopararak Batılı devletlerden yardım istemişlerdir. Birinci Dünya savaşı sırasında misyonerlik faaliyetleri nispeten azalmıştır. 1920'lerden itibaren faaliyetlerini daha da canlandıran Amerikan Bord, 1924'te Türkiye'de kalıp Hristiyanlaştırma faaliyetlerine devam ettirme kararı almıştır. Cumhuriyetin kuruluşu (1923) ile karanlık bir döneme giren Amerikan Bord, 1961'den sonra faaliyetlerine hız kazandırmıştır. 1970'lerden sonra Şanlıurfa'da olmasa da Sağlık Eğitim Vakfı adıyla Türkiye'deki faaliyetlerine devam etmektedir.¹¹⁵

Misyonerlerin desiseleri ve sinsice kışkırtmaları sonucunda Osmanlı'da ve dolayısıyla Urfa'da baş gösteren Ermeni isyanlarından en büyük zararı Müslüman halk görürken, misyonerlerin piyonu olan Ermeniler ve diğer azınlıklar da azgınlık göstermeleri sebebiyle bölgeden çekilmek zorunda kalmışlardır.

Sonuçta, Batılı devletlerin hâkimiyet ve sömürme planları misyonerlerin çalışmalarının katkısıyla bir bir gerçekleşmiş, Osmanlı Devleti parçalanmış, uğruna çaba sarfettikleri İsrail Devleti misyonerlerin hamileri olan haçlı devletlerinin desteğiyle kurulmuş, fitne İslam toplumlarını sarmış, hiç durmadan akan kan, tefrika ve iç savaşlar Müslüman toplumların kaderi haline gelmiştir.

Kaynakça

- Açanal Hasan, *Urfa Kurtuluş Mücadelesi Hatıratı*, Ankara: Şurkav Yay., 2001.
- Anderson, Rufus, *Republication of the Gospel in Bible Lands- History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Boston: Congregational Publishing Society, 1872, cilt: I, II.
- Annual Report of the American Board of Comissioners for Foreign Missions*, (Hartford, Connecticut, Eylül 12-15, 1854), Boston: Press of T. R. Marvin- Son, 1854.
- Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, (8-11 Eylül 1857 Rhode Island), Boston: Press of T. R. Marvin- Son, 1857.

¹¹⁵ Tuba Arıcı Kozan, *Türkiye'de Misyonerlerin Hedef Kitleleri ve Faaliyetleri*, Ankara: İrfan Yay., 2010, s. 93.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

- Annual Report of the American Board fo Commissioners for Foreign Missions*, (Pennsylvania 5-8 Ekim 1869), Boston: Riverside Press, 1869.
- Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, (Massachusetts 3-6 Ekim 1871), Boston: Riverside Press, 1871.
- Arıcı Kozan, Tuba, *Türkiye’de Misyonerlerin Hedef Kitleleri ve Faaliyetleri*, Ankara Yay., 2010,
- Aydın, Mehmet, “Türkiye’ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 91-118, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Aydın, Mithat, *Bulgarlar ve Ermeniler arasında Amerikan Misyonerleri*, İstanbul: Yeditepe Yay., 2008.
- Bağçeci, Yahya, “Osmanlı Devleti’nde Gregoryen Ermenilerle Protestan Ermeniler Arasındaki İlişkiler”, *Turkish Studies*, Ankara 2008, cilt: III, sayı: 7, s. 707-732.
- BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), DH (Dâhiliye Nezareti), ŞFR (Şifre Kalemî), 57/412.
- BOA. HR (Hariciye Nezareti). SYS (Siyasî Kısım), 2881/13-1.
- Chopourian, Giragos H., *The Armenian Evangelical Reformation Causes and Effects*, New York: Armenian Missionary Ass. Publishing, 1972.
- Cilacı, Osman, *Hristiyanlık Propagandası ve Misyoner Faaliyetleri*, DİB yayınları, Ankara 1982,
- Demirel, Muammer, *Ermeniler Hakkında İngiliz Belgeleri (1896-1918)- British Documents on Armenians*, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002.
- Dennis, James Shepard, *Centennial Survey of Foreign Missions*, Londra: New York Printed, 1902.
- Dorothy Birge Keller v.dğr., “American Board Schools in Turkey”, *The Role of the American Board in the World, Bicentennial Reflections on the Organization’s Missionary Work 1810-2010*, Oregon: Wipf- Stock Press, 2012, s. 49-73.
- Dressler, Markus, *Writing Religion- The Making of Turkish Alevi İslam*, New York: Oxford University Press, 2013.
- Duffield, George, “Rev. Azariah Smith, M.D.”, *American Missionary Memorial, Including Biographical and Historical Sketches*, edit. H. W. Pierson, New Jersey: Gorgias Press, 2006, s. 314-328.
- Enderson, Gerald H., *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Erdem, Mustafa, “Türkiye’de Azınlıklara Yönelik Misyoner Faaliyetleri”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 255-272.
- Fleming, Don, *Bible Lands Then and Now*, Singapur: Armour Publishing, 2003.
- Gündüz, Şinasi, *Misyonerlik*, Ankara: DİB Yay., 2005.
- Hamlin, Cyrus, *Türkler Arasında*, çev. Ayşe Aksu, İstanbul: Dergah Yay., 2011.
- Harman, Ömer Faruk, “Genel Olarak Misyonerlik”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 25-35.
- <http://www.dlir.org/archive/items/show/17314> (03.03.2015)
- Hüseyin Nazım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi*, I, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., 1994.
- Işiltan, Fikret, *Urfa Bölgesi Tarihi*, (Başlangıçtan h. 210 = m. 825’e kadar), İstanbul: İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., 1960.
- Kahraman, Ahmet, *Dinler ve Misyonerler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009,
- Katar, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Eskişehir: Anadolu Üniv. Yay., 2005
- Kazıcı, Ziya, *Müslüman – Hristiyan İlişkileri Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yay., 2011.

- Keller, Dorothy Birge v.dğr., "American Board Schools in Turkey", *The Role of the American Board in the World, Bicentennial Reflections on the Organization's Missionary Work 1810-2010*, Edit. Clifford Putney v.dğr., Oregon: Wipf- Stock Press, 2012, s. 49-74.
- Kieser, Hans Lukas, *Iskalanmış Barış*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yay., 2013.
- Kürkcüoğlu, Cihat, "Urfa'da ilk misyonerler ve küçük bir klinikten Urfa misyoner (İsviçre) hastanesi'nin doğuş öyküsü", *Uygarlığın Doğduğu Şehir Şanlıurfa*, Ankara 2002, s. 59-74.
- Kutsal Kitap*, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yay., 2001.
- Kuzgun, Şaban, "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerliğinin Doğuşu", *E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1983, sayı: 1, s. 59-82.
- Mahiroğulları, Adnan, "XIX. Yüzyılda Sivas ve Yöresinde Misyonerlik Faaliyetleri", *Türk Yurdu*, (1999 Aralık- 2000 Ocak), sayı: 148-149, s. 526-538, Ankara: Türk Ocakları Yay., 2000.
- Özkan, Salih, "Tehcir Harici Tutulan Ermeniler", *Perspectives on Ottoman Studies: Papers From the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies*, Londra: Transaction Publishers, 2010, s. 189-207.
- Report of the American Home Missionary Society (Twenty Ninth Report- 9 May 1855)*, New York: Baker – Godwin Co. Printers, 1855.
- Salname-i Vilayet-i Haleb (1284/1867); Salname-i Vilayet-i Haleb (1293/1876)*
Salname-i Vilayeti Haleb (1305/1888); Salname-i Vilayet-i Haleb (1307/ 1889-1890)
Salname-i Vilayet-i Haleb, (1313/1895-1896); Salname-i Vilayet-i Haleb, (1326/1908)
- Sarıkavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara: TDV Yay., 1997.
- Segal, Judah Benzion, *Edessa: The Blessed City*, New Jersey: Gorgias Press, 2005.
- Showalter, Douglas K., "The 1810 Formation of the American Board of Commissioners for Foreign Missions" *The Role of the American Board in the World, Bicentennial Reflections on the Organization's Missionary Work 1810-2010*, edit., Clifford Putney v.dğr., Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012, s. 1-10.
- Sonyel, Salahi R., "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğunun Gayrimüslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, (Ankara 31 Ekim- 3 Kasım 1989), Ankara: TTK Yay., 1994, s. 347-361.
- Stone, Frank A., *Sömürgeciliğin Hasat Mevsimi: Anadolu'da Amerikan Misyoner Okulları*, (Türkçesi: Ayşe Aksu), İstanbul: Dergah Yay., 2011.
- Taş, Yasin, *Kadı Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Urfa'da Sosyal Hayat*, (Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul 2013.
- Taşpınar, İsmail, "Sam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2009, XXXVI, 60-61,, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yay., 2008.
- Temizer, Abidin, "Van'da Amerikan Board Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Amerikan Hastanesi", *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, cilt. II, sayı: 2, s. 169-204, İstanbul 2013.
- The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, 1854, cilt: L.
- The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, 1856, cilt: LII.
- The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, 1862, cilt: LVIII,
- The Missionary Herald*, Boston: Press of T. R. Marvin, 1864, cilt: LX.
- The Missionary Herald*, Cambridge: Riverside Press, 1870, cilt: LXVI.
- The Missionary Herald*, Cambridge: Riverside Press, 1875, cilt: LXXI.
- Turan, Süleyman, *Misyoloji: Hıristiyan Misyon Bilimi*, Ankara: Sarkaç Yay., 2011.
- Ursavaş, Ali Saip, *Kilikya Dramı ve Urfa'nın Kurtuluş Savaşları*, (Yayına Hazırlayan: Korgeneral Hüseyin Işık), Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Yay., 2000.
- UŞS (Urfa Şer'iyeye Sicili), *205 nolu Defter*, s. 16, b. no: 23; s. 17, b. no: 24; s. 17, b. no: 25.
- Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

UŞS, 213 nolu Defter, s. 238, b. no: 357.

UŞS, 221 nolu Defter, s. 80, b. no: 507.

Verrill, Ina "Industrial Work in Oorfa" *Mission Studies: Woman's Work in Foreign Lands*, Nabu Press: South Carolina 2012. Cilt: XXXIII-XXXIV, s. 151-159, South Carolina: Nabu Press, 2012.

Yalçın, Hüseyin Cahit, *Talat Paşa'nın Hatıraları*, İstanbul: İşbankası Yay., 2000,

Yıldırım, Mehmet Ali, "XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde Ayntab Kazasında Ermeni Milliyetçiliği ve Amerikalı Misyonerler", *Hoşgörüden Yol Ayrımına Ermeniler*, Kayseri: Erciyes Üniv. Yay., 2009, cilt: III, s. 51-63.

Yıldırım, Uğur, *Türkiye'de Misyonerlik*, İstanbul: Otopsi Yay., 2005, s. 66.

Yıldız, Özgür, *Misyonerlik ve Amerikan Board Teşkilatı*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay., 2009,

Yücel, İdris, *Kendi Belgeleri Işığında American Board'ın Osmanlı Ülkesindeki Teşkilatlanması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Ens., Kayseri 2005.

KUR'AN'A GÖRE ÜSTÜNLÜK DUYGUSUNUN DÜŞÜNCE VE DAVRANIŞLARA ETKİLERİ

Harun SAVUT *

Özet: Üstünlük duygusu insanın tüm davranışlarını etkisi altına alan, düşünce ve davranışlarda sapmalara sebep olan bir tavidir. Doğruyu kendisini merkeze koyarak değerlendiren insanın tüm kutsalı yine kendisi olur. Şayet çevredekiler bu kutsalı onaylarsa kabul edilir ve değer görürler. Aksinin sözü konusu olduğu durumlarda ise karşı durulması gereken düşman şeklinde algılanırlar. Bu ise akli melekelerin önünde set oluşturan, doğru düşünmeyi negatif yönde etkileyen, bu sebeple de yanlışları tetikleyen bir durumdur. Bunun neticesinde hakkın kabulü zorlaşır, hatta imkansız bir hal alır. İnsanı kendi algısı ile çelişen gerçekleri, doğruları inkara sürükler. Benlik kaynaklı bu savrulma küfür ve şirkin kapılarını açar. Bu makalede üstünlük hissini yol açtığı algı ve düşünme hatalarıyla tebarüz eden kişilerin düşüncelerinde ortaya çıkan savrulmalar, yanılsamalar analiz edilmiştir. Üstünlük algısının gerekçelendirilmesinde kişi veya toplumun sahip olduğu imkanların rolü değerlendirilmiştir. Üstünlük hissini neden olduğu tahammülsüzlük ve algı kapanması üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kibir, Küfür, Narsizm, Düşünme, Akıl.

THE EFFECTS OF FEELING SELF-SUPERIOR TO THOUGHTS AND BEHAVIORS FROM THE PERSPECTIVE OF THE HOLY QURAN

Abstract: Feeling superiority, under the influence of all human behavior is a behavior that causes deviation in thinking and behavior. People who evaluate the truth by placing himself as a center, their sacred value will be only themselves. His surroundings are acceptable and valuable only they if they confirm the holiness of his thinking. Otherwise, they are perceived as enemies to be dealt against. This is a condition that triggers wrong thinking, a burden to forming mental faculties and affects reasoning negatively. As a result, the acceptance of the truth is difficult, or even impossible. People's contradiction

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (harun.savut@gmail.com).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

with their own perception of the facts leads them to the denial of the truth. This self-induced drift opens the door to the blasphemy and the polytheism. In this article, examples of the sense of superiority that led to the perception and ill thinking is presented. The Holy Quran analyses the mind of people who went astray as a result of their ill-minded arrogance and denial. It also evaluates the role of opportunities that deniers had as a person or a society. Further, the article focuses on the intolerance and the blockage of perception caused by the feeling of superiority.

Key Words: Arrogance, Blasphemy, Narcissism, Thinking, Logic.

Giriş

Kişinin kendisini layık olmadığı bir makamda görmesi,¹ kendinde olmayan bir üstünlüğü varmış gibi göstermesi buna bağlı olarak nefsinin diğer insanlardan üstün kabul etmesi² şeklinde tanımlayabileceğimiz üstünlük duygusu/kibr,³ Kur'an'ın zemmettiği bir davranış olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de üstünlük duygusunu ifade için farklı kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimelerden en yaygın olarak kullanılanlar کبر (k-b-r) kökünden türeyen lafızlardır. Türevleriyle birlikte büyüklenme, büyüklük taslama, kendini üstün kabul edip insanların en iyisi, en üstünü görme, büyük olmak isteği, böbürlenme ve bunlara bağlı olarak başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunmak anlamına gelmektedir.⁴ Lafzın ayetlerde تَكْبُرُ (tekebbür) ve اِسْتِكْبَارُ (istikbâr) kalıplarında kullanımı, kula yakışmayan olumsuz üstünlük duygusunu ifade etmektedir.⁵ Üstünlük duygusunun ifadesi için kullanılan bir terim de غنى (ğ-n-y) kökünden türetilen

¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk Ahlak Eğitimi*, trc. Abdulkadir Şener, İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2013, s. 219.

² Er-Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1996, s. 697.

³ Bkz. Cemaluddîn İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, V, 125-131; Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, s. 468; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, b.y., Dâru'l-Hidâye, ts., V, 54-55.

⁴ Bkz. Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-Luğa*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2001, X, 119-122; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâhu Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-Arabî*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987, II, 801-802; Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-Luğa li'bnî Fâris*, thk. Zühayr Abdülmuhsin, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986, s. 776; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 125-131; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 468; Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, V, 54-55.

⁵ el-Bakara 2/34, 87; en-Nisâ 4/172, 173; el-Enâm 6/93; el-A'râf 7/13, 36, 40, 48, 75, 76, 88, 133, 146; Yûnus 10/75; İbrahim 14/21; el-Mû'minûn 23/46; el-Furkân 25/21; el-Kasas 28/39;

استغنى (istiğnâ) fiilidir. Kendini her konuda yeterli görme anlamını taşıyan kelime, sahip olunan imkanlar sebebiyle bir şeye ihtiyaç hissetmeme, başkalarına muhtaç olmamayı ifade eder.⁶ Ayetlerde bu lafız ile özellikle inkarcıların kendilerini büyük görerek Allah'a ihtiyaç hissetmedikleri vurgulanır.⁷ Bunların dışında ayetlerde; büyüklenip haddi aşmak, itaat etmemek⁸ anlamında عتو (utuvv),⁹ yücelik, ululuk, büyüklük¹⁰ hissiyle kibirlenmek¹¹ anlamında علو (uluvv),¹² kibirlenerek reddetmek¹³ anlamında استنكاف (istinkâf),¹⁴ büyüklenen, kendini üstün gören mütekebbir¹⁵ anlamında فخور (fehûr),¹⁶ öğünme, gurur ve kendini beğenmeyle birlikte etrafıyla yarışa girişip akraba ve yakınlarına bile tenezzül etmeyen¹⁷ anlamında مختال (muhtâl),¹⁸ ölçüyü aşacak şekilde sevinerek¹⁹ kibirle yürümek²⁰ anlamında مرح (merah),²¹ zorbalık yapan,²² başkalarının hukukunu hiçe sayarak adam öldüren,²³ Allah'a ibadetten kaçınan²⁴ anlamında جبار (cebbar)²⁵ kelimeleri kullanılmıştır.

el-Ankebût 29/39; Sebe 34/31, 32, 33; Sâd 38/74, 75; ez-Zümer 39/59; Ğâfir 40/47, 48, 60; Fussilet 41/15, 38; el-Câsiye 45/31; el-Ahkâf 46/20; Nûh 71/7; el-Müddessir 74/23.

⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XV, 135-140.

⁷ Bkz. Abese 80/5; el-Leyl 92/8; el-Alak 96/7.

⁸ Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1979, IV, 225.

⁹ el-A'râf 7/77, 166; el-Furkân 25/21; ez-Zariyât 51/44; el-Mülk 67/21.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XV, 83-90.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964, X, 214.

¹² el-İsrâ 14/4; en-Neml 27/14.

¹³ Ebû Mansur, *Tehzîbu'l-Luğa*, X, 154.

¹⁴ en-Nisâ 4/172, 173.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 49.

¹⁶ en-Nisâ 4/36; Hûd 11/10; Lokmân 31/18; el-Hadîd 57/23.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 228.

¹⁸ en-Nisâ 4/36; Lokmân 31/18; el-Hadîd 57/23.

¹⁹ Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-Luğa*, V, 34.

²⁰ el-Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 260.

²¹ el-İsrâ 14/37; Lokmân 31/18.

²² Kâf 50/45.

²³ eş-Şuarâ 26/130.

²⁴ Meryem 19/14, 32.

²⁵ Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-Luğa*, XI, 41.

Diğer insanlardan üstün olduğunu düşünen kişiler, kendi zihinsel ve fiziksel özelliklerine veya yetilerine gerçeğe uymayan aşırı, abartılı bir önem verirler, kendilerinin özel olduklarına inanır ve öyle davranırlar.²⁶ Allah insanı en güzel surette yaratmış,²⁷ ona türlü ikramlarda bulunmuş, onu yarattığı varlıkların pek çoğuna üstün kılmış,²⁸ mahlûkatı onun emrine amade kılmıştır.²⁹ Buna karşılık olarak ise insandan Rabbinin hukukunu tanıyarak kulluk görevlerini yerine getirmesini istemiştir.³⁰ Fakat kendini beğenme duygusunun kesifleşmesi durumunda kişi, Allah'a karşı da büyülenerek bu temel görevini unuttur ve O'na boyun eğip kulluk etmeyi kendine yediremez.³¹

Yaratılıştan verilen özelliklerin yanında Allah tarafından insana bahsedilen bazı özel meziyetler, hayatta sağlanan kimi başarılar insanı, kendinin hemcinslerinden daha üstün olduğu düşüncesine sürükleyebilir. Ortaya çıkan bu negatif duygular ıslah edilmezse kişinin tüm karar verme ve düşünme mekanizmasına etki ederek insan için bir ön kabul haline gelir. Bu düşünce bir ön kabul haline dönüştüğünde ise, insanın tüm algısını etkileyerek yanlısamlara yol açar. Fikri düzlemde mantık hatalarını tetikleyerek akli olmayan işlere sebebiyet verir. Kur'an-ı Kerim'de söz konusu hataların farklı tezahürlerinden bahsedildiğini söylemek mümkündür. Bunlar kişilerin buldukları konum, sahip oldukları imkanlar nispetinde farklılık arz etmektedir.

1. Üstünlük Duygusu ile Öne Çıkan Kişiler ve Mantık Hataları

1.1. Şeytan

²⁶ İsa Özel, "Kur'an Ekseninde Narsizim ve Din", *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2013, cilt: VI, sayı: 28, 248-268, s. 253.

²⁷ et-Tîn 95/4.

²⁸ el-İsrâ 17/70.

²⁹ İbrâhim 14/32-33; en-Nahl 16/12, 14; el-Hacc 22/37, 65; Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/12-13.

³⁰ ez-Zâriyât 51/56.

³¹ Mustafa Çağrı, "Kibir", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 562-563, s. 562.

Ateşten yaratılan şeytan³² Allah tarafından meleklerin arasına konulmuştu.³³ Müfessirlerin beyanına göre Allah Hz. Adem'i yaratana kadar şeytanı bir imtihana tabi tutmamış, ona nefsanî arzuları ile çelişen bir şey emretmemişti. Emri ilahî ile nefsin arzularının çatışacağı bir durumun bulunmaması sebebiyle de şeytan meleklerle aynı ibadetleri yapabilmiş, isyana düşmemiş ve meleklerle refakat edebilmişti.³⁴ Allah, Adem'i yaratıp melekleri ve onlarla birlikte bulunan şeytanı Adem'e secde ile mükellef kılınca, bahşedilen imkanları kendisinin ayrıcalıklılığına yoran şeytan, büyülenerek bu emre karşı çıkmış ve secde etmemişti.³⁵

"Allah şeytana; "Sana emrettiğim zaman seni secde etmekten meneden nedir?" diye sordu. Şeytan; "Ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın."³⁶ şeklinde cevap verdi. Şeytan kıyas yaparak kendisinin üstün olduğu sonucuna varmıştı. Onun düşüncesine göre ateş, yanarken yükselmesi, topraktan daha üstte bulunması ve hafifliği sebebiyle çamurdan hayırlıdır,³⁷ hayırlıdan yaratılan da hayırlıdır. Buna göre ateşten yaratılan şeytan Adem'den hayırlıdır. Bu akıl yürütme mantikî görünse de hatalarla dolu fasid bir kıyastır. Şeytan kurduğu cümlede doğru olan, "beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın" öncülünü kullanarak yanlış olan "ben ondan hayırlıyım" hükmüne varmak istemiştir. Şeytan Adem'de toprak kendinde ise ateşten başka bir özellik görmeyerek mezziyetleri, üstünlüğü, izzeti verenin sadece Allah olduğunu unutmuştur. Adeta Allah'ı maddeye mahkum farz etmiştir. Cevherler arasında benzerlik bulunduğunu, tüm cevherlerin Allah tarafından yaratıldığını, ateş ve toprak cevherlerini birbirinden farklı kılanın da yine Allah olduğunu gözden kaçırmıştır.

Şeytan bu tavırla Hz. Adem'in yaratılışındaki üstün özelliklere bigane kalmıştır. Allah'ın şu hitaplarında bu özelliklere işaret edilmiştir: **إِنِّي**

³² A'râf 7/12; Sâd 38/76. Hadisler için bkz. İbn Haccâc Ebu'l-Hasen Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts., Zühed ve'r-rekâik, 10; Ahmed b. Hanbel Ebu Abdillâh eş-Şeybânî, *Musnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaût, Muessesetu'r-Risale, 2001, XLII, 109; XLII, 216.

³³ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Teşîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, b.y., Dâru Tîbe, 1999, V, 167-168.

³⁴ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, b.y., Eser Neşriyat, 1979, III, 2131.

³⁵ el-Bakara 2/34; el-A'raf 7/11; el-Hıcr 15/29-31; el-İsrâ 17/61; Sâd 38/71-74.

³⁶ el-A'râf 7/12.

³⁷ el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, VII, 110.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ³⁸، جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً
يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ³⁹، “Biçimini düzeltip ona ruhumdan üflediğim zaman...”,³⁹ رُوحِي
لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ “Ey İblis ellerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?”⁴⁰
Allah’ın bu sözlerinde, *halife, ruh, Allah’ın eliyle yaratılma* nitelikleri öne çı-
karılarak Adem’in hilkatindeki şeref ve hikmete vurgu yapılmıştır.⁴¹ Şey-
tan yaptığı kıyasta hata etmiştir çünkü Allah Adem’e secdeyi ona ruh üf-
lendikten sonra emretmiştir. Ruh ise topraktan değildir.⁴²

Şeytanın düştüğü hatalardan birisi de nefsinde hasıl olan bilgiyi Hakk Teâlâ’dan gelen bilginin önüne geçirmesidir. O, yukarıda bahsetti-
ğimiz kıyası yapmış, bunun neticesinde de bir hükme varmıştır. Kıyasın
amacı zorunlu sonuca⁴³ yani doğru bilgiye ulaşmaktır. En doğru bilgi ise
Allah’tan gelen bilgidir. Bunun için kıyas nassın bulunmadığı durumlarda
söz konusudur. Nassın bulunduğu yerde kıyas ve ictihad kabul edilmez.
Nassa muhalefeti sebebiyle isyana sürükleyen kıyas ise merduttur.⁴⁴ Şey-
tanın kıyas yapmadaki amacı ise hakkı ortaya çıkarmak değil, kendisinin
üstünlüğünü ispatlamaktır. Aslında o, nefsanî dürtüsüne ilim süsü vermiş
ve kendi içinde şekillendirdiği kurguyu Allah’ın emrini çiğnemesinin ge-
rekçesi olarak sunmuştur. Bu sebeple de şeytanın kıyası yanlıştır ve batıl-
dır. Secde olayının zikredildiği ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla şeytan, sa-
dece kendini Adem’den üstün görmeye kalmamıştır, aynı zamanda Al-
lah’ın emrine karşı da enaniyet duygusuna kapılmıştır. O, nefsinde hasıl
olan yanlış düşüncelerin etkisiyle Allah’ın kendisine zulmettiğini zannet-
miş⁴⁵ ve şu sözleri söyleyebilmiştir: “Şu bana üstün kıldığına baksana...”,⁴⁶
“Ben özlü balçuktan şekil verilerek kurutulmuş çamurdan yaratılmış bir insana

³⁸ el-Bakara 2/30.

³⁹ Sâd 38/72.

⁴⁰ Sâd 38/75.

⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 2132-2134.

⁴² Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü’l-Muhît fi’t-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Ce-
mil, Beyrut: Daru’l-Fikr, 1420, V, 18.

⁴³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1986, s.
104.

⁴⁴ el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 111.

⁴⁵ Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*,
thk. Abdüsselam Abduşşafi Muhammed, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422, III, 361.

⁴⁶ el-İsrâ 17/62.

secde etmek için (var) olmadım."⁴⁷ Bu sözler ise onun rahmeti ilahiden kovulmasının sebebi olmuştur.⁴⁸

1.2. Nemrut

Babil krallarından birisi olan Nemrut, Taberî'nin Abdullah ibn Mesud'a dayandırdığı rivayete göre, doğudan batıya tüm dünyaya hakim olan kralların ilkidir.⁴⁹ Mücahid'in verdiği bilgide ise, tarihte ikisi mümin ikisi kafir dört büyük kral yeryüzüne hakim olmuştur. Mümin krallar Süleyman (as) ile Zülkarneyn, kafir krallar ise Nemrut ile Buhtunnas'ır.⁵⁰ İslam kaynakları kendine tapılmasını isteyen ilk kişinin de Nemrut olduğunu söyler.⁵¹ Bu bilgiler ışığında Nemrut'un Mısır Firavunlarından önce kendisini tanrı kral olarak topluma kabul ettirdiğini, hatta tanrı kral kültürünün Nemrut ile başladığını düşünmek mümkündür.

Nemrut ismi Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Ancak Bakara Suresi'nde "*Allah kendisine mülk ve hükümranlık verdi diye İbrahim ile Rabbi hakkında tartışan*"⁵² şeklinde tanımlanan kişinin Nemrut olduğu müfessirlerin ortak kanaatidir.⁵³ Hz. İbrahim (as) ile Nemrut arasındaki konuşmanın zamanı ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. İbrahim (as) Nemrut'un karşısına getirildiğinde Nemrut ondan ibadet ettiği ilahı tanımlamasını ister. Çünkü o kendisinden başka bir ilahın varlığını kabul etmemekteydi. Kendisinden daha yüksek makamda bulunan, şanı kendi şanından yüce bir ilahın var olabileceğini düşünmüyordu. Zira Nemrut'un her hükmü uygulanıyor, kararlarının önüne kimse geçemiyor, bütün bir ülkeyi yönetiyor, halk

⁴⁷ el-Hıcr 15/33.

⁴⁸ el-Hıcr 15/34-35.

⁴⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Beyrut: Dâru't-Turas, 1387, I, 234.

⁵⁰ Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, tahk. Muhammed Abdusselam Ebuneyl, Mısır: Daru'l-Fikru'l-İslami el-Hadise, 1989, I, 450.

⁵¹ Cengiz Batuk, "Nemrud", *DİA*, Ankara 2006, XXXII, 554-555, s. 555.

⁵² el-Bakara 2/258.

⁵³ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahhata, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 1423, I, 215; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muessesetü'r-Risale, 2000, V, 430; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tîb, Suud: Mektebetu Nezzar Mustafa el-Baz, 1419, II, 498.

umudunu ona bağılıyordu.⁵⁴ İnsanların teveccühü, kazandığı başarılar onu kendinden üstün hiçbir makamı kabul etmeme noktasına sürüklemişti. Nefsinde öylesine bir yücelik hissi oluşmuştu ki, tüm insanların kendisine muhtaç olduğunu düşünerek gerçek manada ilah olduğunu söyleyebilmişti. Nemrut, yücelik düşüncesinin zihin dünyasında meydana getirdiği algı yanılması ile hükümdarlıkla rububiyeti karıştırmış ve kendisinde tanrısal kudretin varlığını iddia edebilmişti. Kibrin onu sürüklediği ironik durum Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır:

“Allah kendisine mülk ve hükümlerlik verdi diye İbrahim ile Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim “Benim Rabbim hem diriltir, hem öldürür” deyince, o: “Ben de diriltir ve öldürürüm” demişti. İbrahim “Şüphesiz ki Allah güneşi doğudan getiriyor, haydi sen de batıdan getir!” deyince o kafir şaşırıp kalmıştı. Allah zalimler topluluğunu doğru yola erdirmez.”⁵⁵

Ayette de zikredildiği üzere Hz. İbrahim Nemrut'a Allah'ın öldürme ve diriltme vasfının bulunduğunu bildirmişti. Hz. İbrahim hem mecazi hem de hakiki anlamda kullanılan bu iki niteliği hakiki anlamında kullanmıştı. Mülk ve saltanat sebebiyle kendisini diğer insanlardan ayrıcalıklı görerek büyülenen Nemrut⁵⁶ ise konuyu çarpıtarak kavmi karşısında üstünlük sağlamak istemiş, bu sıfatı mecazi anlama çekmiş⁵⁷ ve “ben de diriltir ve öldürürüm.” demiştir. Ardından iddiasını ispat için, zindandan ölüme mahkum edilmiş iki hükümlüyü getirterek birisini öldürmüş, diğerini ise serbest bırakmıştır.⁵⁸ Bu davranış Hz. İbrahim'in söylediğine tam bir cevap olmamakla birlikte Nemrut İbrahim'le yaptığı cedeli kazanmayı hedeflemiştir. O, kibir ve inatla tanrılık davasında ısrar etmiş ve kendisinin de diriltme ve öldürme işini yapabileceği vehmine kapılmıştır.⁵⁹ Nemrut'un bu sözü karşısında Hz. İbrahim (as) münazara ve münakaşayı kesmek ve düştüğü mantık hatasını Nemrut'a göstermek için “Allah güneşi doğudan getiriyor, haydi sen de batıdan getir!” demiştir.⁶⁰

⁵⁴ Necati Kara, *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989, s. 71.

⁵⁵ el-Bakara 2/258.

⁵⁶ Sabri Yazar, *Ayetler Işığında Halilürrahman İbrahim Aleyhisselam ve Urfa Tarihçesi*, İstanbul: Zafer Matbaası, 1985, s. 66.

⁵⁷ el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 186.

⁵⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, V, 433-437.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 686.

⁶⁰ Necati Kara, *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*, s. 71.

Diriltme ve öldürmeye kadir olan, varlığın en ufak zerresine de tasarruf edebilir, istediğini istediği gibi yaratabilir. Bu kudreti elinde bulunduran yıldızları ve gök cisimlerini de istediği gibi kontrol edebilir. Bir gök cismi olan güneş her gün doğudan doğup, batıdan battığına göre, öldürme ve diriltmeye kadir bir ilahın güneşe tasarruf ederek onu istediği takdirde batıdan getirebilmesi gerekir. Yaratan için kolay, mahluk için ise imkansız bu talep, Nemrut'un zihin dünyasında oluşan düşünme hatasını onun yüzüne vurmuş, onu şaşırılmış ve susturmuştur.

Bu hadisenin hemen ardından Allah'ın diriltmesinin nasıl vuku bulacağı iki peygamberin başından geçen ihya olayıyla anlatılır. Bu peygamberlerden birincisi, Buhtunnasr'ın istilası sonucu harabeye dönmüş Beytülmakdis'in durumunu gördüğünde üzüntüyle "Allah bunu ölümünden sonra nasıl diriltecek?" sorusunu soran Üzeyir'dir (as).⁶¹ Onun yaşadıkları ayette şöyle konu edilir:

"Yahut o kimseyi görmedin mi ki, duvarları çatılarının üzerine yıkılmış bir kasabaya uğradı da, "Allah bunu ölümünden sonra nasıl diriltecek?" dedi. Bunun üzerine Allah onu yüz yıl ölü bıraktıktan sonra diriltti. "Ne kadar ölü vaziyette kaldın?" dedi. O da: "Bir gün ya da bir günün birazı kadar kaldım" dedi. (Allah) "Hayır yüz yıl kaldın, yiyeceğine bak, bozulmamış. Bir de eşeğine bak; (onun kemikleri kalmış. Böyle yapmamız) seni, insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. Şimdi o kemiklere bak, onları nasıl yerli yerine getirip sonra ona et giydireyoruz." dedi. O, (merkep dirilip) kendisine apaçık belli olunca, şöyle dedi: "Artık biliyorum ki Allah, şüphesiz her şeye kadirdir.""⁶²

Diğer peygamber ise yukarıda Nemrut ile mücadelesi zikredilen Hz. İbrahim'dir. Onun ölümden sonra ihyanın nasıl vuku bulacağını öğrenme talebi ve bu isteğe Allah'ın cevabı ayette şöylece anlatılır:

"Vaktiyle İbrahim de: "Ey Rabbim! Ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster." demişti. (Allah) "Yoksa inanmadın mı?" dedi. "Evet (inandım), fakat kalbimin iyice mutmain olması için (istedim)." dedi. (Allah) buyurdu ki: "Öyleyse dört (cins) kuş yakala, onları kendine alıştır (sonra kesip parçala) ve her dağın üzerine onlardan bir parça koy, sonra da onları çağır; koş koş sana gelirler." Bil ki Allah, mutlak galiptir, tam hüküm ve hikmet sahibidir."⁶³

⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 687-688.

⁶² el-Bakara 2/259.

⁶³ el-Bakara 2/260.

Bu ayetler, insanlara ölümden sonra dirilmenin esrarını anlatmak için misal olarak sunulmuştur. Yine bu ayetler Nemrut'un diriltmesiyle Allah'ın diriltmesi arasındaki farkı ortaya koymuştur. Allah'ın diriltmesinin mecazi değil hakiki anlamda gerçekleşeceğini zihinlere yerleştirmiştir. Kur'an'ın anlatımına göre, Allah öldükten sonra bozulmuş, parça parça olmuş, ufalanmış, toz haline gelmiş, yeryüzünün çeşitli yerlerine savrulmuş, en ufak parçaları bile bir araya toplar, kemikleri birleştirir, onlara eskisi gibi et giydirir ve ölüp yok olmuş varlığı ilk haline döndürür. O'nun diriltmesi ile ihya etmek iddiasıyla mahpus bir insanı özgür bırakmak aynı şey değildir. Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen tartışmanın ardı sıra bu iki örneğin verilmesiyle Nemrut'un yaptığının da diriltme statüsüne gireceği düşüncesi çürütülmüştür. Böylelikle ihya konusunda zihinlerde oluşabilecek algı yanlışlığının önüne geçilmiştir.

1.3. Firavun

Kur'an-ı Kerim'de üstünlük algısı sebebiyle eleştiri konusu edilen bir diğer kişi de Firavun'dur. Firavun kadim Mısır'da hüküm süren Amerika krallarının genel unvanıdır.⁶⁴ Kur'an'ın zikrettiği Firavun, Hz. Musa (as) döneminde yaşamış ve yönetimi elinde bulundurmuştur. Firavun kelimesi, hükümdarlar için unvan olmasına rağmen, Firavun'un yaptıkları sebebiyle bu isim, sapma, saptırma, fesat ve dalalet anlamlarına da kullanılmış,⁶⁵ zeka ve kurnazlıkla birlikte küstah ve kibirli kimselere sıfat olmuştur.⁶⁶

Kur'an'ın Firavun'a yönelttiği ilk eleştiri onun büyülenmesidir. Kasas Suresi'nde onun İsrail oğullarına zulmünden önce kibirlenmesi anılarak adeta diğer cürümleri bu günaha bağlanmıştır.

“Doğrusu Firavun, o yerde (Mısır'da) büyüklendi ve halkını birtakım gruplara böldü. Onlardan bir grubu zayıf düşürerek oğullarını boğazlıyor, kızlarını da sağ bırakıyordu. Çünkü o bozgunculardan idi.”⁶⁷

Hız. Musa ile Firavun'un aralarında geçen konuşmaların konu edildiği ayetlerde bile Firavun'un kendini beğenmesinin tezahürlerini görmek

⁶⁴ Fahrüddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1420, III, 505.

⁶⁵ Ebussuûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezaya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts., IV, 239.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 323.

⁶⁷ el-Kasas 28/4.

mümkündür. O, kendisine Hakkın emirlerini tebliğ için gelen Musa'ya öncelikle yaptığı iyilikleri sayar. Kendi yanında, sarayın içinde büyümesini hatırlatır. Böylece o, nimetleri başa kakarak karşıdakini minnet altında bırakmak ister.⁶⁸ "Biz seni küçük bir çocukken aramızda yetiştirmedik mi? Üstelik ömrünün kaç yılını aramızda geçirdin?"⁶⁹ Yine bu diyalogda Hz. Musa, Allah'ın sıfatlarından, yüceliğinden bahsedince Firavun alaycı bir üslup takınarak etrafındakilere "işitmiyor musunuz?"⁷⁰ sorusunu yönelterek Hz. Musa karşısında kedisini yüceltmeye çalışır.

Hz. Musa'nın Firavun'a gönderiliş sebebini de bu temel hatada aramak gerekir. Kibir ve gurur Firavun'u kendisinden başka hiçbir otoriteyi tanımamaya sürüklemiştir. O, kendisinde üstün yönlerin bulunduğunu vehmederek şahsını ibadete layık bir rabb olarak sunmuştur. Bunun ilanı için "Ben sizin en yüce rabbinizim!"⁷¹ "Sizin için benden başka bir ilah bilmiyorum"⁷² ifadelerini kullanmıştır. Kedisini Hakka çağıran Hz. Musa'ya "Andolsun ki, benden başka bir ilâh edinirsen, kesinlikle seni zindana atılanlar arasına koyarım."⁷³ demekten de çekinmemiştir.

Kibrin ulaşabileceği en uç noktaya bir örnek olan Firavunun bu tavrı hakkında müfessirlerin görüşü genel olarak şöyledir: Firavun bu sözlerle, ne isterse onu yapabileceğini, onun hükmünün önüne geçebilecek hiçbir makam tanımadığını söylemek istemişti. Onun tanrılık iddiası, zatını halkına ihsan ve lütufta bulunan, yiyecek ve giyeceklerini sağlayan, onları tehlikeden koruyan güç olarak kabul etmesinden kaynaklanıyordu. Bu iddia ile O, "sizi besleyip büyüten benim, öyleyse benden başka hizmet ve itaat edeceğiniz birisini tanımıyorum" demek istiyordu.⁷⁴ Firavun'a göre mutlak otorite kendisiydi. Halk kendisine kayıtsız şartsız itaat etmeliydi. Söylediği veya yaptığı şeyler, insan doğasına, hak ve adalete aykırı olsa da tabası tarafından tartışmasız uygulanmalıydı.⁷⁵ Firavun zikrettiğimiz

⁶⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 260.

⁶⁹ eş-Şuarâ 26/18.

⁷⁰ eş-Şuarâ 26/25.

⁷¹ en-Naziat 79/24.

⁷² el-Kasas 28/38.

⁷³ eş-Şuarâ 26/29.

⁷⁴ Bkz. Nizamuddin en-Nisaburî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416, V, 343; er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV, 341; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3734-3735.

⁷⁵ Kara, *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*, s. 153; 277-280.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

amaçların yanında, halkının onu sevip ondan korkmalarını da hedeflemişti.⁷⁶

Ayetler incelendiğinde Firavun'un zeki bir insan olduğu fakat zekasını kurnazlık yönünde kullandığı anlaşılmaktadır. Kendi üstünlüğünü temel hareket noktası olarak belirlediği için zekası Firavun'u doğruyu bulup hakka teslimiyet yerine, konumunu kuvvetlendirmeye sevk etmiştir. Firavun, büyülenmenin onu düşürdüğü yanlışlığı sebebiyle akıl almaz yanlışları ve zulümleri yapmıştır.

Firavun'un tanrılığını ilan ettiği şu ifade aynı zamanda onun kurnazlığına da işaret etmektedir: *"Ey ileri gelenler! Sizin için benden başka bir ilah bilmiyorum."*⁷⁷ Burada Firavun düşüncesini mutlak bir kanaat olarak sunmamıştı. Konuya şüpheli bir tutumla yaklaşmayı tercih etmişti. Bunun için "bilmiyorum" demiş, insafı görünmek istemişti. Ardından da Haman'dan kendisine rasathane olarak kullanılacak bir kule yapmasını istemişti. Ona göre, belki inşa edilen bu rasathane sayesinde Musa'nın Rabbi bulunabilirdi. Bu durum ayette şöyle bildirilir:

*"Ey Haman! Haydi benim için tuğla fırınına yak da bana yüksek bir kule yap! Belki ben Musa'nın İlâh'ını görürüm. Çünkü ben onu yalancılardan sanıyorum"*⁷⁸

Firavun, Hz. Musa'nın göklerin ve yerin Rabbi diye tanımladığı Allah'ın gözle görülebilecek cismani bir varlıkmiş gibi düşünmüştü. Halkının da kendisi gibi düşünmeleri için bilimsel bir yaklaşım sergiliyor izlenimi vermeye çalışmıştır.

Kur'an'da anlatıldığı şekliyle Firavun etrafındaki bir grup insanla istişare etmekte onların da görüşlerini almaktaydı. Hatta zaman zaman meseleleri halka arz ederek kamuoyunu etkilemeye çalışmaktaydı.⁷⁹ Firavunun etrafındakilerle danışmasının temel sebebi, onun kendisini halkının görüşlerine değer veren seçkin bir şahsiyet şeklinde gösterme çabasında aranabilir. Başka bir açıdan bakıldığında ise onun kamuoyu algısını istediği gibi manipüle etmek için böyle bir yönetim tarzı benimsediği hüküme varılabilir. Sonuçta Firavun, düşünce tarzıyla yakın çevresinden başlayarak tüm toplum üzerinde bir algı operasyonu yürütmüş bunda da

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3734.

⁷⁷ el-Kasas 28/38.

⁷⁸ el-Kasas 28/38.

⁷⁹ Tâhâ 20/56-58.

başarılı olmuştur. Yönetime ortak ettiği kıpti toplumu en üstün insanlar olduklarına inandırmış, kendi kabileleri dışındaki unsurları köleleştirmiş, asimilasyona tabi tutmuştur. Tehdit oluşturabilecek grupları düşman olarak tanımlayarak onların kundaktaki bebeklerini öldürmekten çekinmemiştir. Bir topluma, masum bebekleri düşman gösterip onları ortadan kaldırmayı milli bir vazife gibi algılatmak, kendini büyük kabul etmeyi temel hareket noktası belirleyen düşünme tarzının savrulabileceği noktaları işaret etmektedir. Bu düşünme tarzı akliselimle çeliştiği, isabetli olmadığı, gerçek anlamda gelecekle ilgili doğru tedbirleri de içermediği için⁸⁰ Kur'an Firavun hakkında *وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ* "Firavun'un emri hiç de isabetli değildi"⁸¹ bu yurmuştur.

Kur'an'ın bildirdiğine göre Hz. Musa (as) Firavun'a tebliğ için gittiğinde ona ve etrafındakilere bir takım mucizeler de göstermişti. Onların vicdanları bu mucizelerin doğruluğuna inandığı halde üstünlük hissini etkisiyle kibirlendiler de kendilerine zulmederek⁸² inkara saptılar. Sonrasında bütün bu mucizeler için "bu apaçık bir sihirdir" dediler.⁸³ Kibir bir imparatorluğun tüm yöneticilerinin algılarının kapanmasına sebep olmuş, adeta gözlerini kör etmiş ve onları doğruları kabulden alıkoymuştu. Haktan geldiğini itiraftan kaçındıkları mucizeleri, inkarlarına bahane yapmak için en kolay yolu seçerek sihir diye adlandırmışlardı. Firavun'un kibirin etkisi ile düştüğü bu yanılısına şöyle anlatılır:

*"Andolsun ki, biz, ona (Firavun'a) bütün ayetlerimizi gösterdik de o yine yalanladı ve yüz çevirdi, direndi ve: "Ey Musa! Sihrinle bizi yurdumuzdan çıkarmak için mi geldin?" dedi. "Biz de mutlaka sana, onun benzeri bir sihirle karşılık vereceğiz. Şimdi sen, aramızda bizim de senin de caymayacağımız uygun buluşma yeri ve vakti ayarla.""*⁸⁴

Firavun gördüklerini anlamlandırmada hata yaptığı gibi Hz. Musa'nın davranışını da yanlış bir gerekçeye bağlamıştı. Firavun'a göre Hz. Musa'nın yaptıklarının mantıki bir açıklaması olmalıydı. O dönemde Mısır'da büyü yaygındı bunun için de Firavun Hz. Musa'dan gördüğü bu

⁸⁰ Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-Arabî, 1407, II, 426.

⁸¹ Hûd 11/97.

⁸² İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 181.

⁸³ en-Neml 27/10-14.

⁸⁴ Tâhâ 20/56-58.

olağanüstü halleri aklına ilk gelen açıklama ile izaha kalkmıştı. Hz. Musa'yı bilgin bir sihirbaz, gösterdiği mucizeleri ise sihir diye itham etmek⁸⁵ ona ve çevresindekilere daha akli göründü. Firavun, İsrailoğullarından olan Hz. Musa'nın meydan okurcasına, korkusuzca kendi karşısına çıkmasının da bir gerekçesinin olması gerektiğini düşünmüştü. Ona göre bütün bunlar, Firavun ve kavmini mağlup edip Mısır'dan çıkarmak için yapılmaktaydı.⁸⁶ Firavun kendi maiyetindeki sihirbazların ortaya çıkan bu tehlikeyi bertaraf edeceğini düşünerek Hz. Musa'ya "sana yaptığının benzeri bir sihirle karşılık vereceğiz" demişti.

Firavun ülkenin en mahir sihirbazlarını toplamış ve onlarla anlaşmıştı. Firavun, sihirbazlara Hz. Musa'ya üstün gelirlerse onlara ödülleri vereceğini, ayrıca onları kendisinin yanında duran en has adamları arasına alacağını vadetmişti.⁸⁷ Hz. Musa ile sihirbazlar arasındaki karşılaşmada önce sihirbazlar hünerlerini sergilemişler, rivayetlere göre büyük halatları, sıırıkları ve sopaları yere atmışlardı. Atılanlar, izleyenlere üst üste binmiş, birbirine sarılmış, hareket eden yılanlar şeklinde görünmüştü ve bu yılanlar karşılaşmanın yapıldığı vadiyi doldurmuştu. Bu manzara karşısında insanlar dehşete kapılmış,⁸⁸ Hz. Musa da görüntüden etkilenerek korkmuştu.⁸⁹ Sonrası Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılır:

"Biz de Musa'ya: "Asanı bırak." diye vahyettik. Bir de ne görsünler, o, (sihirbazların) uydurup gösterdiklerini yakalayıp yutuverdi. İşte gerçek meydana çıktı ve onların yaptıkları boşa gitti. İşte orada yenildiler ve küçük düştüler. Sihirbazlar secdeye kapandılar. "Musa ve Harun'un Rabbi olan alemlerin Rabbine iman ettik." dediler."⁹⁰

Bu olay, davranışlarını kendini üstün kabul etme temeline dayandıran kişilerin düşebilecekleri algı ve düşünce hatalarını işaret etme yönüyle önemli bir örnektir. Firavun ve sihir ilmine vakıf sihirbazlar mucizeyi görmüşler Firavun kibrin etkisiyle gördüklerini sihir olarak algılamayı ve böylece açıklamayı tercih etmişti. İşin uzmanı olan, sihir ilminde derinleşen sihirbazlar ise gördüklerinin sihir ile açıklanamayacağını, bunun bir

⁸⁵ eş-Şuarâ 26/34-35.

⁸⁶ el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 142.

⁸⁷ Bkz. el-A'râf 7/112-114; eş-Şuarâ 26/38-42.

⁸⁸ el-A'râf 7/116.

⁸⁹ Tâhâ 20/67.

⁹⁰ el-A'râf 7/117-122.

mucize, bunu gösterenin ise bir peygamber olduğunu anlamışlardı.⁹¹ Gördüklerini ön yargısız değerlendirmek onları, tüm makam ve para vaatlerini terk edip mümin bir muvahhit olarak Allah için secdeye kapanmaya sevk etmişti. Firavun ise; "Ben size izin vermeden mi O'na iman ettiniz? Şüphesiz o size sihri öğreten büyüğünüzdür. O halde elbet ben de sizin, ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve mutlaka sizi hurma dallarına asacağım. Siz de hangimizin azabı daha şiddetli ve daha sürekli dir elbette bileceksiniz."⁹² diyerek iman eden sihirbazları ölümle tehdit etmişti.

Firavun her akıl sahibinin yanlışlığını anlayabileceği bir iddiayı dillendirmişti. Hz. Musa ile sihirbazların bir araya gelmesi pek mantıklı değildi. Çünkü o, Medyen tarafından gelmişti. Sihirbazlar ise Firavun'un adamları tarafından Mısır'ın farklı şehirlerinden toplanmıştı. İki tarafın birbiri ile görüşmesi mümkün değildi. Üstelik sihirbazlarla Firavun arasında geçen pazarlıkta, Firavun onlara para ve makam vadetmişti. Onların bu işi dünyalık hırsıyla yaptıkları anlaşılmaktaydı. Firavun gibi zeki ve kurnaz bir insanın bunu anlayamaması olası değildi.⁹³ Firavun bu iddiaları zihinleri bulandırarak kamuoyu nezdindeki üstün mevkiini koruma gayretiyle dillendirmişti.

2.Üstünlük Algısının Gerekçelenirilmesinde Sahip Olunan İmkanların Rolü

Kendini beğenen insan, kendisini hemcinslerinden üstün saymasına farklı sebep ve gerekçeler ileri sürebilir. İnsanın soyu, nesebi, aidiyet hissiyle bağlandığı sınıf ve zümre, toplumda elde ettiği güç, kuvvet ve sosyal statü söz konusu gerekçeler arasındadır. Allah'ın insana bahşettiği, kişiyi diğer insanlardan pozitif yönde farklı kılabilecek bedeni ve zihni özellikler de kendini beğenme hissinin oluşmasında rol oynayabilir. İnsanın hayatta elde ettiği başarılar, üstünlük algısının şekillenmesinde yaratılıştan gelen özelliklerden daha etkin olabilir. Zira herkesin başarı sağlayamayacağı alanlarda muvaffak olup, başkalarının yapamadıkları işleri yapabilmek,

⁹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts., II, 1070.

⁹² Tâhâ 20/71.

⁹³ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 458.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

özgüven duygusunun yanı sıra, kendini beğenip kendisinde ayrıcalık vehmetmeyi de beraberinde getirebilir. Bunun için mal, mülk, zenginlik, makam, başarı ve bunlara bağlı olarak her tür dünyalık imkan övünç vesilesi yapılmıştır. Bunların yanı sıra tarihi sürecin herhangi bir yerinde toplumlara Allah tarafından bahşedilen manevi yardımlar da insanların kendilerini ayrıcalıklı görmelerine sebep olabilmıştır.⁹⁴

Allah tarafından bahşedilmesine rağmen kafirler tarafından kendini beğenme ve büyüklenme vesilesi yapılan tüm imkanlar, aynı zamanda inkarcıların mantık hatalarının çıkış noktasını da oluşturmaktadır. Yani onlar, kendilerine ihsan edilen maddi manevi nimetlerin Allah'tan geldiğini unutarak bu nimetleri birer gurur sebebi yapmışlardır. Verilen imkanların yanlış yorumlanması ve nimet vereni görmeksizin, nimetleri ya da kemal özellikleri kendi nefsinden bilme, düşünme hatalarını da beraberinde getirmiş, insanları hatalı çıkarımlara sürüklemiştir.

2.1. Zenginlik ve Maddi Başarılar

Kur'an'ın eleştiri konusu ettiği düşüncelerden birisi, dünyada sahip olunan malların kişinin Allah katındaki durumu ile bağlantılı olduğu zandır. Müşrikler, zenginlikle insanın Allah katındaki değeri arasında bir ilişki bulunduğunu iddia etmişlerdi. Allah tarafından sevimleri ve Allah katındaki kerametleri sebebiyle dünya nimetlerine nail olduklarını düşünüyorlardı.⁹⁵ İnanmadıkları ölüm sonrası hayatın gerçekleşmesi durumunda ise, dünyadakinden daha iyi imkanlara kavuşacaklarını zannederek "Mutlaka bu benim hakkımdır. Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Rabbime döndürülsem bile, hiç şüphesiz benim için O'nun yanında elbet daha güzeli vardır."⁹⁶ diyebilmişlerdi.

Zenginlik, güç ve imkanlarını kutsayıp bunlar sebebiyle büyükenler, ahiret hayatını da kendi zanları muvacehesinde değerlendirmişlerdi. Onların kanaatine göre, elde ettikleri mal, mülk, zenginlik, evlat, tebaa, ulaştıkları imkanlar nasıl onları dünyada prestijli bir konuma taşımışsa ahirette de kurtuluşlarına yardımcı olacaktı. Zaten onların kanaatlerine göre, kendilerine verilen bu nimetler Allah tarafından sevildiklerine

⁹⁴ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *İhyâ-i Ulumi'd-dîn*, trc., Ali Arslan, İstanbul: Arslan Yay., 1982, VII, 21-31.

⁹⁵ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 157.

⁹⁶ Fussilet 41/50. Bk. el-Kehf 18/36; Meryem 19/77.

işaretti. Kur'an, dünya hayatıyla ahiret hayatını özdeşleştiren bu anlayışın düzeltilmesini ister. Kur'an bunu yaparken zaman zaman her iki tarafın fazilet kriterlerini ve aralarındaki farklılıkları zikreder. Dünya malı ve zenginliği Allah'ın dilediğine verdiğini⁹⁷ insana güven telkin eden bu unsurların aslında Allah katında bir değeri bulunmadığını, bu sebeple de inkarcıları kurtarmayacağını,⁹⁸ Allah'a yakınlığın ancak iman ve salih amel ile mümkün olduğunu vurgular.⁹⁹

“Mal ve oğullar, dünya hayatının zînetidir. Baki kalacak olan salih ameller ise, Rabbinin katında sevapça daha hayırlı, ümit bağlanmaya da daha layıktır.”¹⁰⁰

“İnkâr edenlere gelince, onların malları da evlatları da Allah'a karşı kendilerine asla fayda vermeyecektir.”¹⁰¹

Zenginliğe dayalı ayrıcalık düşüncesi toplumun diğer değer yargıları gibi peygamber algısını da etkilemiştir. Kendilerini üstün kabul eden insanların peygamberlerden beklentileri de bu ölçüde ayrıcalıklıdır. Peygamber gönderilen toplumlar üstünlüğün temel kriterini maddi başarı ve imkanlara endekslemeleri sebebiyle, peygamberlerin diğer insanlardan bu yönden daha üstün ve daha başarılı olmaları gerektiği düşüncesine sapsmışlardı. Onlara göre peygamberler, mal, mülk, zenginlik, evlat gibi gücü sembolize eden her tür imkana diğer insanlardan daha fazla sahip olmalıydı. Onların gerçekten Allah tarafından seçildiklerinin ispatı için bu gerekliydi. Zira toplumun nazarında Allah, sevdiği insanlara zenginlik vermişti. Eğer peygamberler Allah'ın emriyle konuşan Allah'ın has kulları ise, onların elinde daha büyük zenginlik bulunmalıydı. Halbuki gönderilen peygamberler çarşıda, pazarda dolaşüyor, geçim için gündelik işlerle uğraşıyorlardı.¹⁰² Bu sebeple müşrikler Hz. Peygamber (sas) hakkında; “Ona (gökten) bir hazine verilmeli yahut kendisinin içinden yiyeceği bir bahçesi olmalı değil miydi?” demişlerdi.¹⁰³

Mekke müşriklerinin şahsında ortaya çıkan bu tavır Hz. Peygamber öncesi toplumlarca da dillendirilmişti. Onlar da kibirlenen her toplum gibi

⁹⁷ Sebe' 34/36.

⁹⁸ el-Câsiye 45/9-10.

⁹⁹ Sebe' 34/37.

¹⁰⁰ el-Kehf 18/46. Dünya ve ahiret hayatları arasındaki fark için bk. Âl-i İmrân 3/14; el-Kehf 18/45-49; Sebe' 34/35-42.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/116.

¹⁰² el-Furkân 25/7.

¹⁰³ el-Furkân 25/8. Bkz. el-İsrâ 17/91, 93.

peygamberlerin zengin ve güçlü insanlar olmaları gerektiği inancındaydılar. Kadim Mısır'da topluma lider olup krallık makamına geçen kişiye altın bilezikler takıldığı için¹⁰⁴ Firavun Hz. Musa'nın da krallar gibi, gücü ve liderliği simgeleyen altın bileziklerinin bulunması gerektiğini düşünmüştü. Bu sebeple benzer talepleri şu sözlerle istenmişti: "(Eğer dediği doğru ise, gökten) üstüne altın bilezikler atılmalı ve beraberinde birbiri ardınca melekler gelmeli değil miydi?"¹⁰⁵

Mala mülke güvenmek bunları üstünlük sebebi kabul etmek sadece müşrikleri yanlışlara sürüklememiştir. Bu algı, iman eden bir toplumu bile göz önündeki gerçekleri görememeye, hatta başındaki peygamberin açık emrine itiraza yönelmiştir. Yurtlarından çıkarılan Yahudiler dönemin peygamberinden komutası altında düşmanla savaşacakları bir kral tayin etmesini istemişler. O da, Allah'ın kendilerine Talut'u melik tayin ettiğini bildirmişti. Yahudiler ise, Talut'un fakirliğini gerekçe göstererek buna itiraz etmişlerdi.¹⁰⁶ Halbuki Talut'un bizzat Allah tarafından seçilmesi ve bunu peygamberin tebliğ etmesi, inanan bir toplum nazarında Talut'un melikliği için en kuvvetli karine kabul edilmeliydi. Fakat Yahudiler bunu göz ardı ettiler.¹⁰⁷ Peygamberleri onlara Talut'un Allah tarafından melik seçilmesinin nedenlerini de açıklamıştı. Talut liderliğin gerektirdiği bilgi, beceri ve güce sahip olması sebebiyle seçilmişti.¹⁰⁸ Bu izahat Yahudileri ikna etmede yetersiz kalmış olmalı ki peygamberleri; "*Onun hükümdarlığının alameti, size meleklerin taşıdığı Tabut'un gelmesidir ki, içinde Rabbinden bir sekinet, Musa ve Harun ailesinin geriye bıraktıklarından bir bakiye vardır. Eğer iman edenlerdenseniz sizin için bunda kesin bir alamet vardır.*"¹⁰⁹ demişti. Peygamberlerinden komutası altında birleşecekleri bir kral belirlemesini iste-

¹⁰⁴ Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418, V, 93.

¹⁰⁵ 43/ez-Zuhruf, 53.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/247.

¹⁰⁷ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 574.

¹⁰⁸ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tîb, 1998, I, 204.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/248.

yen Yahudi toplumu, Hz. Musa ve Hz. Harun'a ait kutsal emanetler melekler tarafından getirilince, itirazı bırakmış ve Talut'un liderliğinde sa-vaşa gitmeye razı olmuştu.¹¹⁰

2.2. Soy/Neseb ve Manevi Yardımlar

Kendini beğenip diğer insanlardan üstün görmenin sebeplerinden birisi de soy ve nesebiyle övünmektir. Kişi müntesibi olduğu grubu kutsar, aidiyet hissiyle bağlı bulunduğu toplumun diğer toplumlardan üstünlüğüne inanır. Üstünlük yüklediği toplumun bir ferdi olan kendi şahıslarını da hem cinslerinden ayrıcalıklı görür ve diğer insanlara karşı küçümser bir tavır takınır. İçinde yaşanılan toplumun tarihin herhangi bir evresinde elde ettiği başarılar veya toplumun soy ağacında yer alan karizmatik ya da dini şahsiyetlerin varlığı bu algının oluşup pekişmesinde etkindir. Bu şekilde kendini beğenen birey, bir takım yollarla geçmişten tevarüs eden bilgi, düşünce, inanç, gelenek, ritüel ve benzeri mirasın doğruluğunu kabul edip bunları yüceltir. Bunlar üzerinde sorgulama ve eleştiri yapılmasını kabul etmez.¹¹¹ Selef hakkında geliştirilen hüsnü zan yenilik ve gelişmenin önünü tıkadığı gibi bir takım hataların da sebebidir. Çünkü yüceltilmiş bir geçmiş anlayışına sığınmanın ortaya çıkardığı kibir, geçmişi körü körüne taklitle birlikte, yeni ve farklı her şeyi dışlamaya neden olur.¹¹²

Tüm peygamberler gibi, Hz. Nuh,¹¹³ Hz. Salih,¹¹⁴ Hz. İbrahim,¹¹⁵ Hz. Şuayb,¹¹⁶ Hz. Musa'nın¹¹⁷ gönderildikleri toplumlar nesepleri ile övünerek büyülenmiş ve ilahi emirlere karşı çıkmışlardı. Geçmiş kutsayıp soy ile büyülenme Hz. Peygambere karşı çıkan müşriklerin kullandıkları en önemli argümanlardandı.¹¹⁸ Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilir: "İşte

¹¹⁰ Ebu Muhammed Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, b.y., Mecmûatu Buhusî'l-Kitâbi ve's-Sünne, 2008, I, 839; Cabir b. Musa el-Cezâîrî, *Eyseru't-Tefsîr li Kelâmi'l-Âliyyi'l-Kebîr*, Suud: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003, I, 236-237.

¹¹¹ Kadir Polater, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt:17, sayı:1, 63-88, s. 75.

¹¹² Şemsettin Işık, *Kur'an'da Taklit Anlayışı*, Ankara: Ahsen Matbaa, 2004, s. 55.

¹¹³ Nûh 71/7; el-Mü'minûn 23/23-24.

¹¹⁴ Hûd 11/62.

¹¹⁵ eş-Şûra 26/70-76.

¹¹⁶ Hûd 11/87.

¹¹⁷ Yunus 10/78; İbrahim 14/10; el-Kasas 28/36.

¹¹⁸ el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; Lokman 31/21.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

böyle, senden önce hangi memlekete uyarıcı (bir peygamber) göndermişsek, mutlaka oranın şımarık varlıkları: “Biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uymuş kimseleriz.” dediler.”¹¹⁹

Mekke müşrikleri Hz. İbrahim’in soyundan gelirlerdi. Onlar övünç vesilesi yaptıkları bu özelliği bir meşruiyet kaynağı olarak kullanırlardı. Kendilerinin ilahi kaynağa sahip olduklarını da iddia ederlerdi.¹²⁰ Kabe’nin civarında iskanlarını, atalarının Kabe’ye ve hacılara yaptıkları hizmetleri söz konusu iddialarını gerekçelendirmekte kullanırlardı. Bu nitelikler onların Araplar arasındaki saygınlığını arttırmış, diğer kabilelerden ayrı olarak ticari dokunulmazlık elde etmelerini sağlamıştı.¹²¹ Fil hadisesinden sonra ise Arapların nezdinde Kabe’nin değeri ve dokunulmazlığı daha da artmıştı. Bütün bunların sonucunda Mekkeliler aşırı bir öz güvene kapılmış, atalarının yaptıkları tüm davranışların Allah tarafından onaylandığı zannına kapılmışlardı. Çünkü Ehl-i Kitap olan Ebrehe ve ordusu putlarla dolu Kabe’yi yıkmaya kalkışınca helak edilmişti. Onlara göre bu durum, Beytullah ile birlikte ecdadın inançlarının kutsallığını işaret etmekteydi. Yine onların kanaatine göre, Allah dilese onlar ve ataları putlara tapmazdı,¹²² Allah onların yaptıklarından razı olmasaydı bir ceza veya azap göndererek bu yanlışlarını düzeltirdi.¹²³ Böylece onlar kendini beğenmenin sürüklediği bir yanılsamayla tüm yanlışlarının sorumluluğunu Allah’a yükleyebilmişlerdi.

Verilen manevi nimetler sebebiyle üstünlük hissine kapılıp kendini beğenmenin en bariz örnekleri Yahudilerde ortaya çıkmaktadır. Kur’an’ın beyanına göre Allah Yahudilere türlü türlü nimetler vermiş, onları vaktiyle diğer insanlara tafdil etmişti.¹²⁴ Onların soyu Hz. Yakup ve Hz. İshak yoluyla Allah’ın dostu Hz. İbrahim’e dayanıyordu. Hz. İbrahim’den sonra

¹¹⁹ ez-Zuhruf 43/23.

¹²⁰ Fethi Ahmet Polat, “Mekkî Surelerde Müşriklere Yönelik Eleştirel Dil”, *Kur’an Nüzulünün Mekke Dönemi*, Editör; Mesut Okumuş, Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yay., 2012, 145-168, s. 150.

¹²¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IX, 6152-6154.

¹²² el-En’âm 6/148; en-Nahl 16/35.

¹²³ Ebussuûd, *İrşâdu Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, III, 196.

¹²⁴ el-Bakara 2/47, 122; el-A’râf 7/140.

gönderilen peygamberlerin tamamı ise onun neslindendi.¹²⁵ Bu peygamberlerden pek azı hariç hepsi İsrailoğulları arasından seçilmişti.¹²⁶ Allah, resullerle birlikte onlara hidayet rehberi olan kitaplar indirmiş, onların içinden Allah'ın dininin ve kitabının muhafızı alimler çıkarılmıştı.¹²⁷ Bu soydan öylesine çok peygamber gönderilmişti ki, Hz. İsa'ya kadar bir nebiyi hemen ardı sıra başka bir nebi takip etmiş,¹²⁸ Hz. Musa ile Hz. Harun, Hz. İsa ile Hz. Yahya örneklerinde olduğu gibi bazen de aynı dönemde birden çok peygamber görev yapmıştı.

Yahudiler tarihi süreçte atalarına ihsan edilen şeref, ikram ve nimetler sebebiyle kendilerini ayrıcalıklı hissetmiş, aşırı bir öz güvene kapılmışlardı. Bu durum onları yanlış akıl yürütmeye, bunun sonucunda ise yanlış çıkarımlara sürüklemişti. Aşırı bir öz güven ile kendilerinin Allah'ın çocukları ve sevgili kulları olduklarını söylemişlerdi.¹²⁹ Yine aynı saiklerle cehenneme düşmeyeceklerini düşerlerse de cehennem ateşinin kendilerini sadece birkaç gün gibi kısa bir süre yakacağını iddia etmişlerdi.¹³⁰

Üstünlük kompleksi onlara başka hataların da yolunu açmıştı. Kendini Allah'ın seçkin kulları addeden Yahudiler yaptıkları tüm davranışların Allah tarafından hoş görüleceği zannına da kapılmışlar.¹³¹ Bu öz güven ile hak ölçüsü olan Allah'ın kelamına uymamakta, ondan sapmaktaki, hatta bir takım şeyleri uydurup dini bir gerçeklikmiş gibi sunarak bunların Allah'ın kitabından olduğunu söylemekte beis görmemişlerdi.¹³² Bu durum da onların yanılmalarının temel sebebi olmuştu.

“Baksana o kendilerine kitaptan bir pay verilmiş olanların haline! Aralarında hüküm vermek için, Allah'ın Kitabı'na çağrılıyorlar da, sonra onlardan bir grup, yüz çevirip dönüp gidiyor. Bunun sebebi, onların: “Ateş bize, sayılı (birkaç) gün dışında asla dokunmayacak.” demeleridir. Halbuki uydurdıkları bu şeyler, dinleri hakkında kendilerini yanıltmıştı.”¹³³

¹²⁵ el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 410.

¹²⁶ Müfessirler Hz. Muhammed (sas) ve Hz. Eyüp (as) dışındaki peygamberlerin Hz. Yakup'un (as) neslinden geldiklerini söylerler. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 501.

¹²⁷ Bkz. el-Mâide 5/44.

¹²⁸ Bkz. el-Bakara 2/87.

¹²⁹ el-Mâide 5/18.

¹³⁰ el-Bakara 2/80.

¹³¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I, 269.

¹³² el-Bakara 2/79.

¹³³ Âl-i İmrân 3/23-24.

Düşüncede meydana gelen savrulma sebebiyle Yahudiler kendilerini doğruluğun tek ölçüsü zannetmişlerdi. Bunun bir yansıması olarak kendi milletlerinden olmayanların¹³⁴ cennete asla giremeyeceğini savunmuşlardı.¹³⁵ “Ümmilere karşı bir sorumluluğumuz yoktur.”¹³⁶ diyerek ümmi olarak niteledikleri kendi dinleri dışındaki insanların haklarını yemeyi tecviz etmişlerdi.¹³⁷ Böylece aşırı öz güven, onları doğruları tersyüz ederek kendi kuruntularını hakkın ölçüsü gibi göstermeye itmişti. Durum öyle bir hal almıştı ki, Yahudiler kendilerinin peygamberleri bile yargılayabilecek konumda olduklarını zannetmişlerdi. Allah’ın gönderdiği ve masumiyetleri bizzat Allah tarafından vurgulanan enbiyayı ve getirdikleri düsturları, kibirleri sebebiyle beğenmeyerek, peygamberleri inkar ve öldürmelerinde bir kötülük bulunmadığını düşünmüşler,¹³⁸ onları öldürmeyi kendilerinde bir hak olarak görebilmişlerdi.¹³⁹ Bu ise Allah’a bağlanma iddiasındaki bir grubun düşebileceği en büyük hataydı. Kendilerini Allah’ın sevgilileri ve çocukları şeklinde kabul ettikten sonra Allah tarafından gönderilmiş peygamberleri öldürmek, kendini üstün görmenin sürükleyebileceği savrulmayı işaret etmesi açısından önemlidir.¹⁴⁰

3. Üstünlük Duygusunun Savrulduğu Nihai Nokta, Algı Kapanması

Her fırsatta ecdadı ile övünen, Allah’ın atalarından binlerce peygamber göndererek kendilerini muhatap alması ile gururlanan İsrail oğullarının iftihar sebebi yaptıkları resulleri öldürebilmeleri hangi koşulda mümkün olabildi? İnsanın, kendini nakzetmesi anlamına gelebilecek böyle bir tutumun içine girmesi için akli melekelerini atıl bırakacak bir durumda bulunması gerekir. Yahudiler kendini doğru kabul etmiş, bunun dışındaki her şeye karşı algılarını kapatmışlardı. Onlar Peygamberlerin getirdikleri hidayeti görmezden gelmişler onların tebliğ ettiklerini ise işitme-

¹³⁴ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 384.

¹³⁵ el-Bakara 2/111.

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/75.

¹³⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 521-525; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 684-685.

¹³⁸ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 156.

¹³⁹ el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112.

¹⁴⁰ İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Ayâti ve's-Süver*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, ts., VI, 245.

miş gibi davranmışlardı. Bu sebeple görüp işittiklerinden faydalanamamışlardı.¹⁴¹ Duyular şartlanma ve kibrin etkisiyle körleşip, sağırlaşınca sağlıklı da düşünememişlerdi. Peygamber çocukları olmaları sebebiyle, peygamberleri inkar edip öldürmeleri durumunda Allah'ın onlara ceza vermeyeceğini zannetmişlerdi.¹⁴² Yahudilerin bu durumu ayetlerde şöyle anlatılmıştır;

“Andolsun ki, biz, İsrail oğullarından sağlam söz almış ve kendilerine resuller göndermiştik. Ne zaman bir peygamber canlarının istemediği şeyi getirmişse, kimisini yalanlamış, kimisini de öldürmüşlerdir. Onlar, kendi başlarına bir fitne gelmeyeceğini sandılar da kör ve sağır kesildiler. Sonra Allah, onlara tevbe nasip etti. Ama onlardan çoğu yine kör ve sağır kesildiler. Allah, yaptıklarını hakıyla görmektedir.”¹⁴³

Yahudiler tarihi süreçte peygamberlere karşı takındıkları tavrı Hz. Peygamber karşısında da sergilemişlerdi. Onlar Allah Resulünün tebliğine kendilerini kapatarak “Kalplerimiz kılıflıdır”¹⁴⁴ demişlerdi. Onlar bu sözleri ile kalplerinin Tevrat'ın ilmiyle tamamen dolu olduğunu söylemek istemişlerdi.¹⁴⁵ Onlara göre onların kalpleri ilim kabıydı,¹⁴⁶ dolu bir kabin doluluğunu işaret için üstünün örtüldüğü gibi, onların kalpleri de örtülerek kapatılmıştı. Artık içine bir şey alabilecek durumda değildi. Kalplerinde Tevrat'ın bilgisi bulunduğu için, ihtiyaç duyulan tüm hikmet ve ilime sahiptiler. Bunun için de Muhammed'in (sas) getirdiğine ihtiyaçları yoktu. Bu tavır aslında kendi fikrine aşırı güvenin yanı sıra dışarıdan gelebilecek bilgilere kapalılığın ifadesidir.

Yahudilerin sergiledikleri tavrın benzerleri müşrikler tarafından da sergilenmiştir. Onlar da Kur'an karşısında kendilerini kapatmış, onun öğretilerini algılamamak için direnmişlerdi. Müşrikler Allah Resulünün (sas) söylediklerine kayıtsız kalacaklarını şu şekilde beyan etmişlerdi: “*De-diler*

¹⁴¹ el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 248.

¹⁴² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 328.

¹⁴³ el-Mâide 5/70-71.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/88.

¹⁴⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II,327.

¹⁴⁶ İbrahim b. es-Sırrî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1988, II, 127.

ki: 'Bizi çağırduğın şeye karşı kalplerimiz sargılar içindedir (kapalıdır). Kulaklarımızda bir ağırlık, bizimle senin aranda bir perde vardır. Sen amel et, biz de şüphesiz (kendi dinimize göre) amel ederiz.'"¹⁴⁷

Müfessirlerin beyanına göre müşrikler, kendileriyle Rasulullah'ın tebyin ettiği şeyler arasında bir engel bulunduğunu ifade etmekle Rasulullah'a (sas) şunu söylemiş oluyorlardı: "Kalplerimizde örtüler vardır ki, sözlerin kalplerimize ulaşamaz. Kulaklarımızda senin söylediklerini işitememize engel bir ağırlık vardır ki, bu sebeple seni tıpkı gerçekte işitmeyen fakat işitiyormuş gibi sessizce duran bir sağırın dinlediği gibi dinliyoruz. Bunun için işitemeyen, akledemeyen ve anlamayanlar gibi senin davetini reddediyoruz.¹⁴⁸ Böylelikle onlar söylenenleri algılamalarının mümkün olmayacağını ilan etmişlerdi.

İnsan duyu organlarının verdiği bilgilerle dış dünyaya açılır, onlardan edindiği veriler sayesinde düşünür, kararlar alır, hayatını yönlendirir.¹⁴⁹ Düşünme ve tefekkürün gerçekleştiği yer ise kalptir.¹⁵⁰ Diğer bir ifadeyle irade, idrak, bilgi ve duyu gibi manevi dinamikler kalpte aksiyon haline çevrilir.¹⁵¹ Kalp dışarıdan gelebilecek verilere kapatılınca, duyu organları da asli görevlerini yapamayıp işlevsizleşirler. Bu nedenle gözler adeta körleşir, kulaklar ise sağırlaşır. Her hangi bir sebeple kalbi ile ona ulaşacak bilgi arasında set koyan insan, aslında algısını tam anlamıyla kapatmış olur. Bu sebeple Kur'an'da inkar edenler için sağır, kör ve dilsiz¹⁵² ifadeleri kullanılmıştır. Böylelikle söz konusu kimselerin kalpleri gibi algılarını da kilitlediklerine, kendilerinin dışındakilerle aralarına mesafe koyduklarına, her yönüyle idraklerini kapattıklarına işaret edilmiştir. Bu duruma düşüldüğünde ise, konuşanın kimliğine bakılmaksızın, sözün kime ait olduğu düşünülmemektedir, delillerin kuvvetine itibar edilmeksizin görülenler ve duyulanlar inkar edilir. Bunun için söz konusu duruma düşen

¹⁴⁷ el-Fussilet 41/5.

¹⁴⁸ Siracuddin Ömer b. Ali en-Numanî, *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998, XVII, 101; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1994, IV, 24.

¹⁴⁹ Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: 9, sayı: 1, 233-262. s. 251

¹⁵⁰ Mustafa Şentürk, *Kur'an'da Akıl*, İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 2004, s. 179-185.

¹⁵¹ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yay., 2003, s. 67.

¹⁵² el-Bakara 2/18, 171. Ayrıca bk. el-En'âm 6/39; el-Enfâl 8/22.

müşriklere doğruyu göstermenin, onlara hakkı duyurmanın imkansızlığı Kur'an'da tekrar tekrar vurgulanmıştır. Allah Rasulüne hitaben inen şu ayetler konunun bu yönüyle ilgilidir;

"Göremiyorlarsa körlere doğru yolu sen nasıl göstereceksin?"¹⁵³

"Sen o körleri, sapıklıklarından çevirip doğru yola getirecek de değilsin."¹⁵⁴

"O sağırlara sen mi işittireceksin? Yahut o körleri ve apaçık bir sapıklıkta olanları sen mi doğru yola eriştireceksin?"¹⁵⁵

Kibir sonucu ortaya çıkan algı kapanması öylesine derindir ki, bu şekilde kendisini şartlandıran kişiyi ikna için her tür delil getirilse, mucizeler gösterilse yine de bu insanların ikna edilmesi neredeyse imkansızdır.¹⁵⁶ Hz. Peygamberin tebliğine muhatap Mekke müşrikleri üstünlük kompleksiyle kendilerini peygambere denk saymışlar, ikna olup indirilene teslimiyetleri için, Rasulullah'ın bir takım mucizeler göstermesini,¹⁵⁷ ona verilenin ayınlarının kendilerine de verilmesini¹⁵⁸ şart koşmuşlardı. Onların talepleri arasında Allah'ın melekleri ile birlikte kefalet için gelip peygamberini desteklemesi de vardı.¹⁵⁹ Kur'an'da bildirildiğine göre bu durumdaki müşriklere istedikleri mucizeler gösterilse, gökyüzünden melekler indirilse, kabirlerden ataları kaldırılsa, istekleri üzere her tür kefil getirilse de bu kefiller Hz. Peygamberi tasdik etse, yine de onlar iman etmezlerdi.¹⁶⁰ Yine onların istedikleri gibi olsa da, Kur'an okunduğunda onun etkisi ile dağlar yürütülse, yer yarılrsa, ölümler konuşsa bile inanmayacak kişiler yine de bir mazeret uydurur ve inkarlarında sabit kadem olurlardı.¹⁶¹ Bu durumdaki kişiler için göğün kapıları açılrsa da oradakileri temaşa etseler farklı bir sonucun ortaya çıkmayacağı şöylece bildirilir:

"Onlara gökten bir kapı açsaydık da oradan yukarı çıkacak olsalardı: "Herhalde gözlerimiz perdelendi, belki de biz büyülenmiş bir topluluğuz." derlerdi."¹⁶²

¹⁵³ Yunus 10/43.

¹⁵⁴ en-Neml 27/81; er-Rûm 30/53.

¹⁵⁵ ez-Zuhruf 43/40.

¹⁵⁶ Bkz. Yunus 10/96-97.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/118, el-Hıcr 15/7.

¹⁵⁸ el-En'âm 6/124.

¹⁵⁹ el-İsrâ 17/92.

¹⁶⁰ Bkz. el-En'âm 6/111. Ayrıca tefsiri için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2026-2027.

¹⁶¹ er-Ra'd 13/31. Tefsir için bkz. el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, IX, 318-319.

¹⁶² el-Hıcr 15/14-15.

Sonuç

Kibir akli melekelerin fonksiyonel çalışması önünde bir engeldir. Kendini beğenerek üstünlük kompleksine kapılmak, bir dizi mantık hatalarını da beraberinde getirir. Çünkü merkeze üstünlük duygusu konulur, akıl yürütmede hükmün bağlanacağı temel kriter benlik hissi olur. Artık dışardan gelen tüm veriler bu kritere göre algılanır. Temel kriterde, kişinin öz benliği lehine de olsa, tarafgirlik bulunduğu için algılarda yanılgılar meydana gelir. Bu ise, yanlış algı üzerine bina edilen akıl yürütmeleri, kararları, hükümleri hatalı kılar. Kur'an'da kibri ile öne çıkan şahsiyetlerin düşüncelerinde görünen yanlışların temelinde söz konusu benlik duygusu bulunmaktadır. Onlar hakkın üstünlüğü yerine, kişisel üstünlüklerini hareket noktası olarak belirlemişler, doğruyu tespit etmektense kendi yüceliklerini ispata çalışmışlardır. Bu sebeple yanılgılara düşerek herkesin kavrayıp anlayabileceği basit gerçeklikleri bile fark edememişlerdir.

Üstünlük kompleksi ile hareket eden kişiler, kendine belli ön kabuller belirleyip bu ön kabulleri inanç boyutuna taşır, bunların tartışılmasını bile kabul etmezler. Sabit ve değişmez olduğunu iddia ettikleri kriterleri iman düsturuymuş gibi savunur, bunların karşısındaki her fikir ve düşünceye algılarını kapar, adeta benliklerini kilitlerler. Kendi benliklerinde oluşturdukları kilitlenme sebebiyle Allah tarafından gönderilen gerçekleri de kabulden kaçınırlar. Kendini her şeyin üstünde kabul etmek beraberinde doğruları ve hakkı inkarı da getirir. Böylelikle küfür kendini beğenmenin ulaştırdığı bir sonuç olur. Bu duruma düşüldüğünde ise, konuşanın kimliğine bakılmaksızın, sözün kime ait olduğu düşünülmezsiz, delillerin kuvvetine itibar edilmeksizin görülenler ve duyulanlar inkar edilir. Adeta gözler görmez, kulaklar işitmez olur. Hakka karşı kalpler kilitlenir de iman etmek mümkün olmaz.

Kur'an, bazı kişi ve toplumları onların kibirlerine vurgu yaparak eleştirir. Bu eleştirilerin yer aldığı ayetler, üstünlük kompleksinin bireyi ve cemiyeti düşürebileceği hataları işaret eder. Bu manada Kur'an'da zikri geçenlerden birisi de Şeytandır. O, Allah'ın yücelttiği melekler arasına koyduğu, çeşitli ikramlarda bulunduğu bir varlıktı. O bu ikramlara ve sahip olduğu üstün bilgiye rağmen üstünlük kompleksiyle insanı insan yapan, onu mükerrem varlık noktasına taşıyan manevi özellikleri fark edememiş, Allah'tan gelen secde emrine direnmiş, O'nun emirlerini sorgulamış, hatta hiçe saymıştı. Emri verenin kimliğini, yüceliğini göz ardı etmiş,

O'nun her yaptığının hikmet ve hak üzere olduğunu unutmuştu. Kendi bilgisini Allah'ın bilgisinden üstün sanmıştı. Kibir Nemrut ve Firavun'u tanrılık iddiasına kadar sürüklemişti. Kendilerine sunulan delillere, gördükleri mucizelere rağmen tanrılık davasında ısrar etmişler, toplumun teveccühünü kazanabilmek için çeşitli kurnazlıklara başvurmuşlardı. Bu bağlamda varlıklarına tehdit olarak kabul ettikleri peygamberleri batıl çıkarma çabasına girişmiş, onları toplumun düzenini bozmaya çalışan düşmanlar şeklinde sunmuşlardı.

Üstünlük duygusu cemiyetleri, vicdanların kabul etmeyeceği haksızlık ve zulümlere de sürükler. Bu zulümlerin bir örneği Firavun'un başında olduğu Mısır toplumu tarafından sergilenmiştir. Bu toplum, masum bebekleri düşman olarak algılamış ve onları öldürmekten çekinmemiştir. Bir diğer örnek ise, Yahudiler eliyle vuku bulmuştur. Peygamber nesli olmakla övünen bu sebeple kendilerini diğer insanlardan üstün gören Yahudiler, kendilerine Allah'ın emirlerini tebliğ için gönderilmiş pek çok peygamberi öldürmüşlerdir.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Batuk, Cengiz, "Nemrud", *DİA*, Ankara 2006, XXXII, 554-555.
- el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- el-Bikâî, İbrahim b. Ömer, *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Ayâti ve's-Süver*, Kahire ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul ts.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâhu Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-Arabî*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- el-Cezâirî, Cabir b. Musa, *Eyseru't-Tefsîr li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*, Suud: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003.
- Çağlayan, Harun, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, 9/1, 233-262.
- Çağrıçı, Mustafa, "Kibir", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 562-563.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Beyrut 2001.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu Aklî's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- el-Gazalî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-i Ulumi'd-dîn*, trc. Ali Arslan, İstanbul: Arslan Yay., 1982.
- Işık, Şemsettin, *Kur'an'da Taklit Anlayışı*, Ankara: Ahsen Matbaa, 2004.
- İbn Atiyye, Abdulhak b. Galib b. Abdurrahman, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

- İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tîb, Suud: Mektebetu Nezzar Mustafa el-Baz, 1419.
- İbn Fâris, Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, tahk. A. Muhammed Harun, Dâru'l- Fikr, 1979., *Mücmelü'l-Luğa li'bni Fâris*, tahk. Züheyr Abdülmuhsin, Beyrut 1986.
- İbn Hanbel, Ahmed Ebû Abdillâh eş-Şeybanî, *Musnedu el-İmâm Ahmed ibn Hanbel*, thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Sami ibn Muhammed, Dâru Tîbe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk Ahlak Eğitimi*, trc. Abdulkadir Şener, İstanbul 2013.
- el-İsfehânî, er-Rağîb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Kara, Necatî, *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, 1964.
- Mekkî, Ebu Muhammed b. Ebi Talib, *el-Hidâye ila Buluği'n-Nihâye*, Mecmûatu Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sünne, 2008.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahata, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccac b. Cebr, *Tefsîru Müâhid*, tahk. Muhammed Abdusselam Ebunneyl, Mısır: Dâru'l-Fikru'l-İslâmî el-Hâdise, 1989.
- Müslim, İbn Haccâc Ebû'l-Hasan, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru İhyai't-turâsî'l-Arabî, ts.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tîb, 1998.
- en-Nisaburî, Nizamuddin, *Çarâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, Beyrut 1416.
- en-Numanî, Siracuddin Ömer b. Ali, *el-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 1998.
- Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1986.
- Özel, İsa, "Kur'an Ekseninde Narsizim ve Din", *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2013, cilt: 6, sayı: 28, 248-268.
- Polat, Fethi Ahmet, "Mekkî Surelerde Müşriklerle Yönelik Eleştirel Dil", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi*, Editör; Mesut Okumuş, Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yay., 2012.
- Polater, Kadir, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 17, sayı: 1, 63-88.
- er-Razî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Çayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Şentürk, Mustafa, *Kur'an'da Akıl*, İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 2004.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, b.y., Müessesetü'r-Risâle, 2000., *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vesît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmecid, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 1994.
- Yazar, Sabri, *Ayetler Işığında Halilürrahman İbrahim Aleyhisselam ve Urfa Tarihçesi*, İstanbul: Zafer Matbaası, 1985.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, by., ts.
- ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sırrî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzil*, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-Arabî, 1407.

SEBEP-SONUÇ İLİŞKİSİ AÇISINDAN HİDÂYET VE DALÂLETİN ALLAH'A NİSPETİ MESELESİ

Vezir HARMAN *

Özet: Hidâyet ve dalâlet konusu insan yaşamında kulun Allah ile kurduğu ilişkide öne çıkan bir konudur. Allah'ın dilediğini hidâyete iletmesi veya dilediğini dalâlete düşürmesi ne demektir? Bu hüküm, bazı kulların irâdesini yok mu saymaktadır? Bu konudaki ayetleri anlarken asıl yapılması gereken şey, bu dilemesinin ne ifade ettiğini ve bu dilemenin sebep mi sonuç mu olduğunu araştırmaktır. Bu makalede meseleyi insan irâdesi, Allah'ın irâdesi ve hidâyet-dalâlet olmak üzere üç başlık altında ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Allah, İnsan Fiilleri, Hidâyet, Dalâlet, İrade, Kesb.

THE QUESTION OF BASING ON THE GUIDANCE AND ASTRAY TO ALLAH FROM THE ASPACT OF CAUSAL RELATIONSHIP

Abstract: The "guidance and astray" is a featured issue on the relationship between Allah and his servant in the human life. What does it mean that to guidance is Allah's will or that to astray is Allah's wish? Does this provision assume the will of His servant? What needs to be done in understanding these verses is to look for what does the will means and whether the will is a reason or a result. In this article we will discuss the issue under three headings that including the human will, God's will and guidance and astray.

Key Words: Allah, Acts of Human, Guidance, Astray, Irade, Obttain.

Giriş

Allah'ın, yarattıkları ile olan ilişkisi insan zihnini yıllardır kurcalayan bir meseledir. Bu konuda Teizm ve Deizm şeklinde adlandırılan Allah-âlem ilişkisinden bahseden iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Teist anlayışa göre Tanrı, her şeyi yoktan var eden ve bunu devam ettiren mutlak kudret sahibi bir yaratıcıdır ve âleme müdahale etmektedir.¹ Deizm,

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (vezirharmann@yahoo.com).

¹ Aydın Topaloğlu, "Teizm", *DİA*, İstanbul: 2011, c. 40, s. 332, 333.

Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte, âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı ile akla ve bilime gösterilen güvene dayalı bir tabîî din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefî ekolün adıdır.² Deist anlayışa göre ise Tanrı evreni bir düzen içinde yaratmış, ancak evrenle bir işi kalmamıştır. Deistler bunu kurulu saate benzetmektedirler. Saatçi saati kurduktan sonra saat kendi kendine çalıştığı gibi âlem de yaratıldıktan sonra sebep-sonuç kanunları çerçevesinde kendi halinde işlemektedir. Teistlerin misali ise elektrik ampulü gibidir. Elektrik ampulü nasıl ki elektrik akımı kesilmedikçe yanmaya devam ediyorsa, Allah, evreni yaratmaya, koyduğu kanun ve kuralları yürütmeye devam ettiği müddetçe hayat devam etmektedir.³

Deist anlayışta determinizmin önemli bir yeri vardır. Sebep-sonuç arasındaki ilişki ilk yaratılışta nasıl konulduysa o şekilde sabit ve müessir olarak devam etmektedir. Allah'ın peygamber ve kitap göndermesi veya duaları kabul etmesi söz konusu değildir. Bu âlemde mucizenin de yeri yoktur. Adeta "emekliye ayrılmış" bir Tanrı anlayışı vardır. Dolayısıyla Allah ile yarattıkları arasında canlı bir ilişki yoktur. Teist anlayışta ise Allah'ın yarattığı âlemlerle sürekli bir ilişkisi vardır. Teizm'de Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı inancı varken, deizmde âlemdeki tabîî süreklilik fikri hâkimdir. İslâm'a göre âlemdeki kanunîlik, Allah'ın isterse değiştirebileceği "meşîet"inden ibaret olduğu için gerek mikro gerekse makro planda mutlak olarak Allah'ın yaratıcı gücüne bağımlıdır. Dolayısıyla Teizmdeki Allah ile âlem arasındaki yaratan-yaratılan ilişkisi, deizmdeki gibi bir defa olup bitmiş bir yaratan-yaratılan ilişkisi değildir.⁴

Şayet katı bir determinizm'den söz edersek, Allah'ın irâdesini sınırlandırmış oluruz. Hâlbuki Allah, sadece mükemmel ve kâdir-i mutlak bir yaratıcı değil, gerektiğinde yarattığına müdahale eden ve dilediğini emreden bir ilahdır. Aynı zamanda Allah, koyduğu kanun ve kuralların

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Fakültesi Yay., 1999, s. 180; Hüsameddin Erdem, "Deizm", *DİA*, İstanbul: 1994, c.9, s. 109.

³ Hüseyin Atay, "Önsöz", *Muhassal (Kelâma Giriş)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002, s. XXVIII.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 183-185; Şaban Ali Düzgün, "Allah'a İman", *İslam İnanç Esasları*, Ankara: Grafiker Yay., 2013, s. 70, 66; Hasan Küçük, *Sistemantik Felsefe Tarihi*, İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1985, s. 401; Hüsameddin Erdem, "Deizm", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 110, 111.

mahkûmu değildir. Her ân devam eden katı olmayan esnek bir determinizmden söz edilebilir. Sebep-sonuç arasındaki ilişki -yaratılışa müdahale açık olduğu için- değişime açıktır. Yaratmada asıl olan Allah'ın dilemesidir. Zira toplumsal yasaları temsil eden sünnetullah'ta değişme olmazken, tabiat kanunlarını ifade eden adetullah'ta harikulade şekilde mucizevî müdahaleler olmuştur.⁵ O'nun dilediği olur. Dilemediği olmaz. O'nun izni olmadan kimse kimseye zarar da veremez. Ateş, Allah izin vermediği için, Hz İbrahim'i yakmamış, tabiatının aksine İbrahim'e serin ve esenlik olmuştur.⁶

Bu mesele, hüsün-kubuh ve salah-aslah konusu ile ilgilidir. Mu'tezile'nin hüsün-kubuh ve salah-aslah anlayışı Allah'ı sadece kulların isteklerini yerine getirmesi gereken bir hizmetçi gibi algılamaya yol açacağı için katı bir determinizme yol açar. Mu'tezile'nin anlayışına göre kullar hakkında güzel olanı yapmak Allah'a vaciptir. Eş'arîler tarafından bu algı reddedilerek, her ân yaratan, dilediği gibi yöneten ve yönlendiren, ancak kullarına zulmetmeyen bir ulûhiyet anlayışı savunulmuştur. Dilediğini yaratıp istediğini emrederken zulümden uzak kalmayı mümkün kılan unsurlar hikmetli adâlet ve rahmettir. Eş'arîlerin anlayışına göre Allah neylerse o şey güzeldir. Allah'ın emir ve fiillerinde kubuh söz konusu değildir. Mâtürîdî'lere göre Allah, hikmeti gereği abes işlerden münezzeh olduğu için güzel olan şeyi yapar. İmam Eş'arî'ye (324/936) ve İmam Mâtürîdî'ye (333/944) göre "*her şeyin yaratılışını güzel yaptı*"⁷ ayetinin anlamı "eşyayı nasıl yaratacağını bilir" demektir.⁸ İmam Eş'arî bunu şu misalle açıklamaktadır: Bir kuyumcunun işini güzel yapması, işini nasıl yapacağını bilmesi demektir.⁹ Zemahşerî, bu ayeti tefsir ederken "*Allah'ın yarattığı her şey hikmetin gerektirdiği ve maslahatın vacip kıldığı şey üzerine terettüp etmiştir ve tüm*

⁵ Sünnetullah'ın *toplum yasaları* yerine evrende geçerli olan tabiat kanunları şeklinde açıklanması bu kavramın Kur'an'daki kullanımına uymamaktadır. Sünnetullah, Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında "geçmiş ümmet ve peygamberler hakkında Allah'ın va'z ettiği kanun ve hükümler" anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Nisa, 4/25, 26; Ahzab, 33/27, 38. İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *DİA*, İstanbul: 2010, c. 38, s. 159.

⁶ Enbiyâ, 21/69.

⁷ Secde, 32/7.

⁸ İmam Eş'arî, *Luma'*, thk. Abdülaziz İzziddin es-Sirvân, Dâru Lübnan, Beyrut, 1408/1987, s. 127, 149; İmam Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Thk: Mecdi Beslüm, Beyrut: Sâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005, c. 8, s. 331.

⁹ İmam Eş'arî, *Luma'*, s. 127.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

mahlukat güzeldir" dedikten sonra "eşyayı nasıl yaratacağını bilir" tefsirini ikinci bir anlam olarak sunmaktadır.¹⁰

İmam Eş'arî, uluhiyet meselelerini aklen kudret merkezli, Mu'tezile ise aklen adâlet merkezli değerlendirmektedir.¹¹ İmam Mâtürîdî ise aklen hikmet merkezli değerlendirmektedir. Her üçü de bunu Allah'ı tenzih ve takdis etmek için yapmaktadır. Sonunda üçü de Allah'ı fiilinde zulümden, sözünde yalandan tenzih etmektedir. Eş'arî her ne kadar mutlak kudret sahibi bir ilahtan bahsederek "Allah dilerse kâfirleri affedip müminlere sevap vermemesi mümkündür"¹² derse de bu mümkünlük şer'an değil, akündür. Zira aklen Cenab-ı Hak, kadir-i mutlak olması açısından her şey O'nun mülkü olduğu için mülkünde dilediğini yapabilecek bir güce sahiptir. Allah hakkında aklen "bir şeyi yapması veya terk etmesi vaciptir" denemez. Lütuf vermeyi terk etmesi cimrilik ve zulüm değildir. İman ve küfür, vacip kılan illet değil, emaredirler.¹³ İmam Eş'arî'nin bu konudaki açıklaması şöyledir: "Allah bize kâfirleri azaplandıracağını haber verdiğinden ve haberinde yalancı olması mümkün olmadığından dolayı 'Allah bunu yapmaz' deriz."¹⁴ Şer'an O, lütufu ile müminlere sevap vermeyi, adaleti ile kâfirlere azap etmeyi dilemiştir.

Ulûhiyetine ve rubûbiyetine iman ettiğimiz Allah'ın tutarlılığını sadece kitabın iki kapağı arasında mı arayacağız? Yaratılış ve emir konusunda bu tutarlılık yok mudur? Elbette Allah hakkında tutarlılık her alanda söz konusudur. "Yaratmak da emretmek de O'nundur."¹⁵ O'na layıktır ve O'na yakışır şekildedir. Tutarlılık aynı zamanda güvenmenin temel şartıdır. Güven de imanın en temel özelliğidir. Bundan dolayı Kur'ân'da "Allah'ın sünnetinde/kanununda değişiklik bulamazsın"¹⁶ buyrulmaktadır. Zira toplumsal yasalara dair kullanılan sünnetullah, Allah'ın yarattıklarına nasıl muamele ettiğinin ve hangi şartlarda müdahale ettiğinin değişmeyen

¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'en Hakâiki Ğevâmidî't-Tenzil*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407, c. 3, s. 508.

¹¹ Fahreddin Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru İhyait-Turâsî'l-Arabî, 1420, c. 13, s. 155.

¹² İbn Fûrek, *Makalâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim, Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 1425/2005, s. 100.

¹³ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 100, 103.

¹⁴ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 103; Mehmet Keskin, *Eş'arî ve Eş'arîlik*, İstanbul: Düşün Yay., 2013, s. 246, 247.

¹⁵ A'râf, 7/54.

¹⁶ Fâtır, 35/42.

kurallarını ifade etmektedir. Dolayısıyla hidâyet ve dalâletin Allah'a nispetini doğru anlayabilmek için Allah'ın kulları hakkında uygulamakta olduğu değişmeyen ölçülerini tespit etmek gerekmektedir. Allah'ın dilediğini hidâyete erdirmesi ve dilediğini saptırmasının nasıl anlaşılması gerektiğini incelemeyen önce insanın mükellef olmasını sağlayan cüz'î irâde ile hidâyet ve dalâletin niteliğine dair görüşlere değinilecektir.

A. İNSAN İRADESİ

A.1. Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet Açısından İnsan İradesinin Konumu

Bu konu ile ilgili nasslara baktığımızda öncelikle insan için hidâyet ve dalâlet eşit uzaklıktadır. Dileyen imanı tercih ederek hidâyete tabi olur. Dileyen küfrü tercih ederek dalalet düşmüş olur. Yüce Rabbimiz insanın tercihine değer verdiği için kullarında meşîet ve irâde takdir etmiştir. *İnsana verilen meşîetin* imana ve inkâra eşit olduğunu beyan eden ayetler şu şekildedir: "De ki: "Bu gerçek, Rabbinizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkâr etsin."¹⁷ Biz ona yolu gösterdik: Ya şükredici veya nankör olur."¹⁸ *İnsana verilen irâdenin* dünya ve ahiret ecrine eşit olduğunu beyan eden ayet şu şekildedir: "Kim dünya sevabını isterse (irâde), kendisine ondan veririz; kim âhiret sevabını isterse, kendisine ondan veririz, şükredenleri mükâfatlandıracağız."¹⁹ Meşîet ve irade mütekellim ve fukahânın çuğuna göre müteradif olsa da, bazı âlimlere göre insanın meşîeti ve iradesi sonucunda fiilin meydana gelip gelmemesi açısından farklı bir değer taşımaktadır. Mesela birisi meşîet kavramını kullanarak karısını boşamayı dilese karısı ile boşanmış olur. Çünkü meşîet, bir şeyi meydana getirme (icâd) anlamına gelmektedir. Hâlbuki bir insan irade kavramını kullanarak "karımı boşamayı istedim" derse boşanmış olmaz. Çünkü irade, bir şeyi talep etmektir. İnsanlar talep ettikleri şeyleri her zaman gerçekleştirmezler. Her ne zaman irade, fiil ile muvafık olursa meşîet derecesine çıkmış olur.²⁰ Ebu Hilâl el-Askerî'ye (400/1009) göre meşîet, geçikmemiş bir duruma yönelik olur. İrade ise hem

¹⁷ Kehf, 18/29.

¹⁸ İnsan, 76/3-5.

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/145.

²⁰ Bağdathî İsmail Paşa, *Tuhfetü'l-E'âlî Şerhi Bed'i'l-Emâlî*, İstanbul: 1318, s. 23. Eyyüb b. Musa el-Hüseynî Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalâh ve'l-Furûki'l-luğavîyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, trs, s. 75.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

geçikmiş hem de geçikmemiş duruma yönelik olabilir.²¹ Bu açıdan irâde, meşîetden daha umumî bir anlama sahiptir. Bundan dolayı makalede "irâde" yerine "istemek" kavramını, "meşîet" yerine "dilemek" kavramını kullandık.

Allah'ın insanlara verdiği bu meşîet ve irâde ile nankörlüğü ve küfrü tercih edenler için elem verici bir azap hazırlanmışken, şükrü ve imanı tercih edenler için tarifsiz nimetler hazırlanmıştır. Mu'tezile'ye ve Mâtürîdî'lere göre ilahî hitap olmadan insanlar akıllarıyla imanı ve hidâyeti arayıp bulmakla mükelleftir.²² Eş'arîlere göre ise tercih yapmaya sevk eden *akıl, kitap ve resûl* gibi hidâyeti açıklayan ve ayan beyan ortaya koyan bir unsur bulunmadıkça azap söz konusu değildir.²³ Allah'ın hidâyete erdirdiği kimseleri, sakınacakları şeyleri açıklamadan saptırmayacağını beyan etmesi, tercihe konu olacak *emir ve nehiyelerin bildirilmesinin* ve *ilahî beyan karşısında kulun takındığı tavrın* önemini vurgulamaktadır.²⁴

A.2. Kelam Ekollerinin İnsan İradesi Konusundaki Yaklaşımları

Nüzul tarihinden sonra ortaya çıkan İslâmî ilimler özellikle de Kelâm ilmi, hidâyet ve dalâleti Allah'a nispet eden ayetlerle yakından ilgilenmiştir. Bu ayetler, kaza ve kader cümlesinden olmak üzere kulun fiillerinin iradî olup olmadığı ve kimin tarafından yaratıldığı meselesine ilişkin görüşler çerçevesinde tartışılmıştır. Allah'ın takdiri ile kulun özgür iradesi arasındaki ilişkinin ve dengenin nasıl olduğu, konunun nirengi noktasıdır?²⁵ Bu sebeple kelam ilminde yaratma ve kesbten ne kastedildiği önem kazanmaktadır. Yaratma, Allah'ın kulda titreme gibi kulun kudret ve iradesi olmadan yarattığı fiildir. Kesb ise Allah'ın kulda kulun kudret ve iradesi ile yarattığı fiildir. Buna göre yaratma kavramıyla ızdırârî fiiller kas-

²¹ Ebu Hilâl El-Askerî, *el-Furûkul'l-luğavî*, Thk: Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm, Kahire, Trs, s. 124

²² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Trc, Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2005, s. 13; Ebu'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kahire: Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963, s. 214.; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Teklif)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulhalim en-Neccâr, c. 11, s. 297.

²³ Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlü'd-dîn*, Thk: Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 231-233. Ebu'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 214.

²⁴ Bkz.: Tevbe, 9/115. İsrâ, 17/15, 16. Nisâ, 4/115. Bakara, 2/38.

²⁵ Selim Türcan, "Hidâyet ve Dalâleti Allah'a Nispet Eden Ayetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c. 9, sy. 18, s. 84.

tedilirken, kesb ile ihtiyârî fiiller ifade edilmektedir. Yaratma ve kesb arasındaki farka gelince, aletsiz meydana gelen yaratma, aletli meydana gelen ise kesbtir. Fiil kavramı, hem yaratma hem de kesbi kapsamaktadır.²⁶

Allah'ın hidâyet etmesi tevfiği, dalâlette bırakması ise hızlânı olarak belirtilse de tevfiğ ve hızlân için farklı anlamlar kastedilmektedir. Mu'tezile'ye göre tevfiğ, Allah'ın iman edeceğini bildiği kimse için bir lütuf yaratması, hızlân ise Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimse için lütufta bulunmamasıdır. Mâtürîdî'ye göre tevfiğ, Allah'ın hayırlı amel ile istitâat arasını muvaffak kılmasıdır. Hızlân ise hayırlı amel ile istitâat arasını ayırması veya şerli amel ile istitâatın arasını muvaffak kılmasıdır. İki durum da aynıdır.²⁷ Dolayısıyla Mâtürîdî, tevfiğte lütuf, hızlânda adalete dayalı müdahale veya izin verme şeklinde iki kısımdan bahsetmektedir.

Mu'tezilî, Mâtürîdî ve Eş'arî kelamcıları, Cebriye'ye karşı ortak tavır almışlardır. Zira bu kelamcılar, kulun cüz'î irâdesini ve istitâatı ispat ederken, ayrıntı hükümlerde ihtilaf etmişlerdir. Cebriyenin ızdırârî fiiller anlayışına karşı, insanda ihtiyârî fiiller anlamında bir meylin varlığını savunmuşlardır. Aralarındaki temel ihtilaf insandaki meylin amelin varlığına ne şekilde tesir edip etmediği açısından "cüz'î irâde"ye yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Cüz'î irâdeye, Mu'tezile "yaratmak" anlamı vererek insandaki meylin amelin var olmasına tesir ettiğini, Mâtürîdîler "ihtiyâr" anlamı vererek insanın meyline göre amelin Allah tarafından yaratılmasına tesir ettiğini, Eş'arîler ise "kesb" anlamı vererek insanın meylinin amelin yaratılmasına tesirinin olmadığını savunmuşlardır.²⁸ Kelam ekollerinin bu konudaki temel görüşleri şu şekildedir.

Cebriye'ye göre hem fiilden önce hem de fiille birlikte kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan irâdesi ve istitâatı yoktur. Onlar insana nispet

²⁶ Ebu'l-Mu'in Nesefî, *Tebzirâtü'l-Edille fi Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, 2/242; Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye Fi Usûli'd-dîn (Mâtürîdî Akaidi)*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000, s. 136.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli-Sünne*, 6/172.

²⁸ Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, s. 63. Yusuf Şevki Yavuz, "İstita'at", İstanbul: *DİA*, 2003, c. 23, s. 399, 400.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

edilen kesbin ve fiilin mecâzî olduğunu iradî ve ihtiyârî fiillerin titreme mesabesinde olduğunu iddia etmişlerdir.²⁹

Mu'tezile'ye göre kul, başlangıçta Allah tarafından yaratılan kas kuvveti gibi cüz'î bir irâde ile Allah'tan bağımsız olarak fiillerini yaratır. Bu nedenle istitâatın fiilden önce var olduğunu ve zıt olan işlere taalluk ettiğini savunmuşlardır.³⁰ *Mu'tezile'ye* göre tevfik, Allah'ın iman edeceğini bildiği kul için bir lütfu yaratması, hızlân ise iman etmeyeceğini bildiği kimse için lütufta bulunmaması anlamına gelir. Dolayısıyla onlara göre Allah ancak iman edeceğini bildiği kimselere lütufta bulunur. Cüveynî, bu görüşü eleştirerek, tevhid, adâlet ve aslah teorilerine istinaden getirdikleri bu tanımlamaya göre *Mu'tezile'nin "Allah, bütün yarattıklarını kendisinin tevfikine mazhar kılma gücü ile vasıflanamaz"* demesi gerekir. Onların bu anlayışı dine ve Kur'ân'a aykırıdır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyuruyor: "*Biz dileseydik, herkesi hidâyete erdirirdik.*"³¹ "*Rabbim dileseydi, bütün insanları bir tek ümmet yapardı. Fakat onlar ihtilafa düşmeye devam etmektedirler.*"³² Hâlbuki Allah dilerse bütün insanları iman ve hidâyet üzere toplayıp bir tek ümmet yapabilir. Bundan dolayı Cüveynî'ye göre Allah'ın tevfigi, kişide itaat etme gücü yaratması, hızlânı ise kişide günah işleme gücü yaratmasıdır.³³

Mâtürîdîlere göre insan, yaratılışla birlikte kendisine yerleştirilen müstakil cüz'î bir irâde ile Allah'tan bağımsız olarak fiillerini tercih eder. İstitâat, fiille beraberdir. Ayrıca bir şeyi yapma veya terk etme şeklinde birbirine zıt iki fiili yapmaya elverişlidir. İnsana verilen kudret, hem itaat etmeye hem de isyan etmeye elverişlidir. İnsanın iman etme ile içki içme kudreti arasında bir fark yoktur. *Mâtürîdî'ye* göre şayet kudret, iki zıddın oluşmasına müsait olmasaydı, ortaya çıkan fiil ihtiyârî değil, tab'an vücut bulmuş olurdu. Nureddin Sâbûnî'ye (580/1184) göre tevfik ve hızlân haddi

²⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 156; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, Trc: Adnan Bülent Baloğlu-Saim Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2012, s. 182. Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", c. 23, s. 400.

³⁰ Ebu'l-Hasan Abdurrahim Muhammed Hayyât, *İntisâr ve'r-Red ale İbn Ravendî el-Mulhîd*, Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiye li'l-Kitab, 1412/1993, s. 79; Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, thk: Abdulkirim Osman, Mektebetü Vehbe, 1408/1988, s. 390; Mehmet Keskin, *Eş'arî ve Eş'arîlik*, s. 268, 275.

³¹ Secde, 32/13.

³² Hûd, 11/118.

³³ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk: Muhammed Yusuf ve Ali Abdulmunim, Mısır: Mektebetül-Hânicî, 1950, s. 254.

zatında birdir. Kudret, taat ile beraber olursa tevfik; mâsiyet ile beraber bulunursa huzlân adını alır. Secde etme kudreti, Allah'a yapılırsa taat, puta yapılırsa mâsiyet adını alır. Secde etmek, haddizatında birdir ve alnı yere koymaktır. Farklı isim alması, ilahî emir ve yasağa nispeti itibariyledir.³⁴

Eş'arîlere göre ise insan, Allah tarafından her an yaratılan cüz'î bir irâdeyle fiilini kesbeder. Kesb denilen muhdes kudret araz olduğu için istitâat insanda Yüce Allah tarafından her an yaratılmaktadır. Bu nedenle istitâat fiil ile beraberdir. Bu anlayışa göre tevfik, itaat etme kudreti yaratmak iken, huzlân ise günah işleme kudreti yaratmaktır. Muhdes kudret sadece bir maddî taalluk eder. Bundan dolayı istitâat, iki zıd fiile uygun değildir.³⁵ *Eş'arîlerin* "itaat için ayrı, mâsiyet için ayrı bir muhdes kudret verilir. İnsanın amele meyli olan kesbi de yaratılmıştır" tarzındaki ifadeleri "muhtar görünümünde mecbur" şeklinde cebr-i mutavassıt olarak eleştirilmelerine yol açmıştır. Hâlbuki *Eş'arîlerin* kastı insanın meyli ile amel arasında zorunlu bir ilişkiden ziyade insanın meylinin sonucu olan ameli Allah'ın dilerse yarattığı şeklindeki teistik anlayışı vurgulamaktır. Bâkılânî'ye göre Allah'ın ezeli kudreti ile kulun muhdes kudreti arasındaki fark şudur: Allah'ın mutlak ve ezeli kudreti, fiilin aslını yaratmaya tesir ederken, kulun mukayyed ve muhdes kudreti ise fiilin vasfına yani itaat ve mâsiyet olma niteliğine taalluk eder.³⁶ Dolayısıyla muhdes kudret fiilin aslına değil, Allah'ın takdiri ve yaratması ile fiilin vasfına tesir eden bir özelliğe sahiptir. Ancak bu açılım bütün *Eş'arîler* tarafından devam ettirilmemiştir.

Eş'arî âlimi olan Gazzâlî'ye göre ise Cebriyye, Mu'tezile ve *Eş'ariyye'nin* dalâlet meselesini de kapsayan kader ve irâde hürriyeti konusundaki cebir, yaratma ve kesb şeklindeki görüşlerinin her biri bir açıdan doğrudur. Gazzâlî, bu durumu körlerin el yordamıyla tanımaya çalıştıkları fiili tarif eden parçacı açıklamalarına benzetmiştir. Ayrıca meselenin aklî ve tecrübî bilgiler yoluyla çözümlenemeyeceği sonucuna varmıştır. Bu

³⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 336; Sâbûnî, *el-Bidâye Fi Usûli'd-dîn* s. 132, 133. Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, s. 66; Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", c. 23, s. 399, 400.

³⁵ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 182. Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", c. 23, s. 399, 400.

³⁶ Fahrettin Râzî, *Muhassal (Kelâma Giriş)*, Trc: Hüseyin Atay, Ankara: Türk Kültür Bakanlığı, 2002, s. 208. Mehmet Keskin, *Eş'arî ve Eş'arîlik*, s. 267; Adüdüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997, s. 208, 215.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

güçlük, saptırma ve doğru yola iletme eylemlerinin de bir kısmını oluşturduğu ilâhî fiillerin mahiyetleri ve yaratıklarla ilişkileri hakkında yeterli bilgiye sahip olamayışımızdan, ayrıca Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri itibarıyla zaman kategorisiyle sınırlı olmamasına karşılık bizim zamanlı varlık olmamız ve zaman kalıpları içinde düşünmemiz gibi sebeplerden ileri gelmektedir.³⁷

Gazzâlî'nin Cebriye'nin cebri anlayışını da haklı görmesi cebr-i mu'tevassıt ithamına malzeme teşkil etmektedir. Cebriye'ye tavrı alan üç mezhep de insanın mükellef olmasını anlamlı kılan ihtiyarî fiillerin varlığında anlaşmışlardır. Temel ihtilaf insanın ihtiyarının amele tesiri ile muhdes kudretin tevfiik ve hızlandaki rolüdür.

B. ALLAH'IN MEŞİETİ VE İRADESİ

Kelam ilminde Allah'ın meşîeti ve iradesi kavramlarının müteradif olup olmadıkları konusunda bir ihtilaf vardır. Bâkılânî'ye (402/1013) göre irade ve meşîet kavramları arasında fark yoktur.³⁸ Cürcânî'ye (816/1416) göre irâde ve meşîet kavramları dil açısından her ne kadar birbirine yerine kullanılsalar da Kur'ân'da farklı bir kullanım alanına sahiptir. Bir açıdan meşîet, irâdeden daha umumidir. Buna göre Allah'ın meşîeti ma'dûmun varlık âlemine çıkarılması ve varlık âleminin yok edilmesi şeklinde tecellî ederken, irâde ise sadece ma'dûmun varlık âlemine çıkarılması şeklinde tecellî eder.³⁹ Allah yarattıkları üzerinde tasarrufta bulunduğu meşîet ve irade, "dilediğini ve istediğini yapması"⁴⁰ anlamında ortak anlamda kullanılırken, "Dilediği şeyi yaratır." (Şura, 42/49) "İstediği şeye hükmeder" (Maide, 5/1) ayetleri ışığında "meşîet zararlı kılarak, irâde ise mükellef kılarak" bir şeyin meydana gelmesine tesir etmesi açısından farklı anlamda da kullanılmaktadır. İsfehânî'ye göre Allah'ın meşîeti bir şeyin meydana gelmesini gerektirirken, irâdesi ise murad edilenin kaçınılmaz olarak meydana gelmesini gerektirmez.⁴¹

³⁷ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, Beyrut, Dâru'l-Marife, Trs, 4/7; Yavuz, Yusuf Şevki, "Dalâlet", İstanbul: DİA, 1993, 8/430.

³⁸ Bâkılânî, *İnsâf Fi Mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecuzu'l-Cehlu bihi*, thk: Habib b. Tahir, Dâru Mektebeti'l-Meârif, Beyrut, 1432/2011, s. 153.

³⁹ Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Ta'rifât*, Thk: Bir grup ulema, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 216.

⁴⁰ Bkz: Bakara, 2/253; Hac, 22/14, 18; Âl-i İmrân, 3/40. İbrahim, 14/7.

⁴¹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 572; İsfehânî, *İtikad*, s. 304. Bkz: Bakara, 2/158; Mümin, 40/31.

Müslümanlar arasında “inşallah ve mâşallah” kelimelerinin yaygın olarak kullanılması, insanların tüm fiillerinin ancak Allah'ın iznine ve meşietine bağlı olarak meydana geldiği hususunda icmaya işaret etmektedir.⁴² İrade, emir anlamında kullanılınca, emrin yapılıp yapılmaması bazen emredilene bırakılırken, bazen de emrin yapılıp yapılmaması emredilenin tercihine bırakılmaz.⁴³ Emredilenin tercihine bırakılan teşrîî iradeyi, emredilenin tercihine bırakılmayan tekvinî iradeyi ifade eder. Meşiet, tekvinî irade ile aynı anlama gelmektedir. İrade edilen fiil meydana gelince irade, meşiet gibi olur.

B.1. Kur'ân'da مِّنْ يَشَاءُ İfadesinin Kullanımı:

İmam Mâtürîdî'ye göre meşiet birkaç anlamda kullanılmaktadır. *Birincisi*, temenni etmektir. Meşiet, bu anlamda Allah'ın zatı hakkında kullanılmaz. Zira bir fiilin başkasının isteği ile meydana gelme ihtimali yoksa buna temenni denir. Buna göre Allah'ın murad etmediği bir şey meydana gelmesi tasavvur edilecek olsa ilahi irâde temenni konumuna düşer. *İkincisi* bir şeyi emretmek ve bir şeyi yapmaya çağırmaktır. Bu da faili yergiye maruz kalacak her türlü eylemde Allah'tan nefyedilecek bir manadır. *Üçüncüsü* bir şeye rıza göstermek ve onu kabul etmektir. Bu da yergiye konu teşkil eden her fiil hususunda Allah'tan nefyedilecek bir manadır. *Dördüncüsü* yenilgi ve baskı altında tutulmaması, takdir edip murad ettiği şekilde fiilin vücut bulmasıdır. Meşietin Allah hakkında bu anlamda kullanılması gerekir. Çünkü O, her şeyin yaratıcısı olup yarattıkları konusunda cebir ve yaptırım altında bulunmama niteliği taşıdığı kanıtlanmıştır.⁴⁴

Kur'ân'da مِّنْ يَشَاءُ ifadesinin hangi bağlamda kullanıldığına baktığımız zaman failin hep Allah olduğu ve Allah'ın dilemesinin nasıl bir tasarruf olduğu daha iyi anlaşılır. İnfak, yaratılış ve tabiat ile ilgili fiillerinde, dolaşısıyla karşılığında sevap veya ceza gibi bir sonuç doğurmayan tasarruflarda Allah'ın *hikmete müğayir olmayan bir keyfiyette* hareket ettiği anlaşılmaktadır. *Allah nasıl dilerse öyle infak eder,⁴⁵ insanları rahimlerde nasıl dilerse*

⁴² İsfehânî, *İtikad*, s. 305. Bkz: Kehf, 18/24, 69. Hud, 11/33. Yusuf, 12/99. Araf, 7/89, 188.

⁴³ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 75

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 374, 375.

⁴⁵ Mâide, 5/64.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

öyle şekillendirir⁴⁶ ve bulutları gökte nasıl dilerse öyle yayar.⁴⁷ Allah, az rızık verdiği birine "Niye az rızkın var?" diye azap etmez. Bilakis kulun kesbine konu olan rızkını nasıl kazandığı ve nerelere harcadığından hesaba çekecektir. Bu konuda Kur'ân'dan bir araştırma yaptığımızda ayrıca şu tasarruflarla karşılaşmaktayız.

- *Nübüvvet ve vahye dair meşiet*: Vahyi indirmek için kullarından kimi dilerse onu seçer.⁴⁸ Allah dilediğine minnet buyurup mucize ihsan eder. Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber mucize getiremez.⁴⁹ Allah size gaybı bildirecek değildir. Ancak peygamberlerinden dilediğini, gaybı bildirmek için, seçer.⁵⁰ Allah dilediğine hikmeti verir.⁵¹ Lütuf (fadl) Allah'ın elindedir. Onu dilediğine verir.⁵²

- *Mülkündeki tasarrufuna dair meşiet*: Allah mülkünü dilediğine verir.⁵³ Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır.⁵⁴ Allah dilediğine kat kat verir.⁵⁵ Allah rızık dilediği kimseye rızık genişletir ve daraltır.⁵⁶ Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Allah dilediğini affeder, dilediğine azap eder. Allah, her şeye kadirdir, Gafurdur, Rahimdir.⁵⁷ Allah dilediğinin tövbesini

⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/6.

⁴⁷ Rum, 30/48.

⁴⁸ Bkz: Bakara, 2/90. وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ. Bakara, 2/105. عَلَى مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ. أَيْ مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ. وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ. قَالَتْ لَهُمْ رَسُولُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ. أَيْ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. أَيْ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

⁴⁹ Bkz: İbrahim, 14/11. وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ. قَالَتْ لَهُمْ رَسُولُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ. أَيْ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

⁵⁰ Bkz: Âl-i İmrân, 3/179. وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ. قَالَتْ لَهُمْ رَسُولُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ. أَيْ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

⁵¹ Bkz: Bakara, 2/269. يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ.

⁵² Bkz: Âl-i İmrân, 3/73. وَاللَّهُ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. أَيْ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

⁵³ Bkz: Bakara, 2/247. وَاللَّهُ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

⁵⁴ Bkz: Bakara, 2/212. وَاللَّهُ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. أَيْ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

⁵⁵ Bkz: Bakara, 2/261. وَاللَّهُ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

⁵⁶ Bkz: Ra'd, 13/26. وَاللَّهُ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. burada "dileyen kimseye" manası verilemeyeceği konusunda Kârun hakkında Kasas süresindeki bu ayet güzel ve açık bir örnektir. Zira Kârun'un yerinde olmak isteyenlere aynı zenginliğin verilmediği konusunda bir şüphe yoktur. Bkz. Kasas, 28/82. Ayrıca bkz: İsrâ, 17/30. Ankebut, 29/62. Rûm, 30/37. Sebe, 34/36, 39. Zümer, 39/52.

⁵⁷ Bkz: Bakara, 2/284. وَاللَّهُ يَأْذُنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. Allah kendisine şirk koşulmasını başılamaz. Ancak şirk dışındaki günahları dilediği kimseler için bağışlar. Nisâ, 4/48.

kabul eder. Allah Alîmdir, Hakîmdir.⁵⁸ Allah dilediğini temize çıkarır.⁵⁹ Yeryüzü Allah'ındır. Allah kullarından dilediğini yeryüzüne varis kılar.⁶⁰ Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız çocuğu bağışlar, dilediğine erkek çocuğu bağışlar.⁶¹ Dilediğini kısır kılar.⁶²

- *Yardım etmesine ve cezalandırmasına dair meşiet*: Allah dilediğini yardımıyla destekler.⁶³ Allah, elçilerini, dilediği kimselerin üzerine salar, onlara üstün getirir. Allah her şeye kadirdir.⁶⁴ Yağmuru kullarından dilediğine isabet ettirir.⁶⁵ Allah yıldırımları gönderir. Onlarla dilediğini çarpar.⁶⁶ Allah, gökteki dağlar gibi bulutlardan bir dolu indirir de onunla dilediğini vurur, dilediğinden de onu öteye çevirir.⁶⁷

- *Şefaate dair meşieti*: Göklerde nice melekler vardır ki, şefaathleri hiçbir fayda vermez; ancak Allah izin verdikten sonra Allah'ın dilediğine, razı olduğuna fayda verir.⁶⁸

Nebileri seçme, yaratma, rızık verme, tabiat olayları, yardım etme veya ceza verme konusundaki tasarrufunda, Allah'ın zulmettiğini veya abes bir iş yaptığını söylemek imkânsızdır. Yaratırken mükemmel bir düzen içinde yaratanın, emrederken ve hükmederken mükemmel olmadığını söylemek, Allah'ın değerini takdir edememenin bir sonucudur. "Allah'ın

116. إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ. Ayrıca bkz: Mâide, 5/18, 40. Ankebut, 29/21. Fetih, 48/14.

⁵⁸ Bkz: Tevbe, 9/15. Ayrıca bkz Tevbe, 9/27.

⁵⁹ Bkz: Nisâ, 4/48. وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. Nûr, 24/21. أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَهُمْ وَأَلَّا يَدْعُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ إِنَّا جَاءُوا بِاللَّهِ بِإِلَهٍ آخَرَ مِن دُونِهِ لَمَّا جَاءُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ آلِ مُحَمَّدٍ نُبِّئُوا بِاللَّهِ أَنَّهُ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ رَبُّهُمْ وَأَنَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. Nûr, 24/21.

⁶⁰ Bkz: A'râf, 7/128. قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.

⁶¹ Bkz: Şûrâ, 42/49. يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاءًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِبًا إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ قَدِيرٌ.

⁶² Bkz: Şûrâ, 42/50. وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِبًا إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ قَدِيرٌ.

⁶³ Bkz: Âl-i İmrân, 3/13. وَاللَّهُ يَزِيدُ مَن يَشَاءُ رُحْمًا وَأَلَّا يَزِيدَ اللَّهُ سُلْطَةً عَلَى مَن يَشَاءُ.

⁶⁴ Bkz: Haşr, 59/6. وَاللَّهُ يَزِيدُ مَن يَشَاءُ رُحْمًا وَأَلَّا يَزِيدَ اللَّهُ سُلْطَةً عَلَى مَن يَشَاءُ.

⁶⁵ Bkz: Rum, 30/48. فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ جَلَالِهِ إِذَا أَنَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَجِيبُونَ.

⁶⁶ Bkz: Rad, 13/13. وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِّبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ.

⁶⁷ Bkz: Nur, 24/43. وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِزَابًا مِّن دَرِّ عَيْنَيْهَا فَيَنبُتُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَن يَشَاءُ.

⁶⁸ Bkz: Necm, 53/26. وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَيْئًا إِلَّا مَن يَبْغِ أَنْ يَأْتِيَ اللَّهَ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى.

yaratmasında bir bozukluk göremezsin"⁶⁹ ayetinde işaret edildiği gibi "yarattığını en iyi bilen"⁷⁰ dilediğine risâlet görevini verirken de imanı nasip ederken de risâleti ve imanı kime vereceğini en iyi bilendir.⁷¹ Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin işaret ettiği geleceğe dair ezeli bir ilim ile kullarının kalplerine bakıp kimin hidâyete ve nübüvete daha uygun ve daha hayırlı olduğunu bilerek iş yaptığını söyleyebiliriz.

B.2. Hidayet ve Dalaletin Allah'a Nispetinde Meşietin Kula Nispeti

Günümüzde bazı ilim adamları "Allah, dilediğini dalalette bırakır, dilediğini hidayete erdirir"⁷² şeklindeki ayetlerde dilemenin failinin kulun kendisi olduğunu iddia ederek "Allah dileyeni hidâyete iletir, dileyeni dalâlette bırakır" şeklinde mana vererek meseleyi çözmeye çalışmaktadır.⁷³ Ancak bu konuda ilk dikkat edilmesi gereken, bu formdaki cümlelerin⁷⁴ Kur'an'da geçtiği yerlerde hangi şekillerde kullanıldığına bakmaktır. Zira Kur'an ayetleri, birbirine benzer ve birbirini izah eden şekillerde tekrarlarından oluşmaktadır. Bu konuda en belirgin ifade Hz Musa'nın diliyle Cenâb-ı Hak hakkında "Bu senin imtihanındır. Sen onunla dilediğini dalâlette bırakırsın, dilediğini de hidâyete iletirsin"⁷⁵ şeklindeki ayet dilemenin failinin Allah olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İbn Hazm'a göre aslen bu ayetin tevili mümkün değildir.⁷⁶ Ayrıca *imtihanın* hidâyete erdirmeye ve dalâlette bırakmada sebep kılındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla diğer ayetler tevile açık gibi gözükse de sadece bu ayetten dolayı bile dilemenin failinin insanlar kılınması şeklinde bir anlamın verilemeyeceği açığa çıkmaktadır.⁷⁷ Fahreddin Râzî'nin dikkat çektiği gibi akli başında herkes, iman etmeyi, hakikati bulmayı ve doğruya ulaşmayı ister. Eğer hidâyet insanların ihtiyârlarına ve kasıtlarına göre olsaydı, herkesin mümin olması

⁶⁹ Mülk, 67/3.

⁷⁰ Mülk, 67/14.

⁷¹ En'âm, 6/124.

⁷² En'âm, 6/39.

⁷³ Hüseyin Atay mealinde bu tür ayetlere anlam verirken bu yolu tercih etmiştir. Hüseyin Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Ankara: Atay Yay., 2014, s. 21, 32. (Bakara, 2/142, 213.)

⁷⁴ Bkz: Nahl, 16/93. Fâtır, 35/8. Müddessir, 74/31. مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ. Ayrıca En'âm, 6/39.

Ayette مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلُّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

⁷⁵ Bkz: A'râf, 7/155. مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ. Ayrıca bkz: En'âm, 6/39.

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 29.

⁷⁷ Başka örnekler için bkz: En'âm, 6/125.

gerekirdi. Hâlbuki durum bu şekilde değildir. Hidâyet ve dalâlet Allah'tandır.⁷⁸ İmam Mâtürîdî, ilim, hikmet ve adâlet merkezli bir iman tasavvurunu ezelde her şeyi bilen ve her şeyi yaratan açısından değerlendirerek bu ayete şu şekilde anlam vermektedir: "Allah, *hidâyeti tercih edeceğine bildiği kimse için hidâyet fiilini yaratır. Dalâleti tercih edeceğine bildiği kimse için dalâlet fiilini yaratır. Çünkü her şeyi yaratandır.*"⁷⁹ İmam Mâtürîdî'nin verdiği anlam, kudret merkezli değil, ilim ve hikmet merkezli cebri anlayışı nefyeden bir tevildir.

O halde fail ve mefullerin yerinin değil, Kur'ân'ı yanlış anlamaya sebep olan algının değişmesi gerekmektedir. Bu tür ayetlerde meşîetin insanlara nispet edilmesine gerek yoktur. Bunun yerine "*dilediğini dalalette bırakır ve kendisine yöneleni hidayete erdirir*"⁸⁰ "*Kim Allah'a sarılırsa, doğru yola iletilir.*"⁸¹ vb ayetlere dayanarak insanın kesbi olan meylinin hidayetdeki rolünü ortaya koymak gerekir. Bu konuda Allah'ın dilemesine güvensizliği çağrıştıran algıyı reddederek; O'nu zulümden, abesten ve acizlikten tenzih ederek; lütuf, hikmet ve adâlet ilkeleriyle takdis ederek; ilim, kudret, meşîet, irâde ve yaratma sıfatlarına yakışır şekilde Allah'ın şanını yüceltmek gerekmektedir. Allah'ın garip bir kulu olan yöneticilerini överken bile "*siz nasıl dilererseniz, nasıl arzu ederseniz. Siz doğru olanı daha iyi bilirsiniz*" diyerek övenlerin, Allah'ın dilemesine güvenmemeyi çağrıştıran çözümler üretmesi uygun değildir.

C. HİDAYET VE DALÂLET

C.1. Hidâyet ve Dalâletin Ortak Konusu

*Hidâyet ve dalâletin ortak konusu olan, bundan dolayı hidâyet ve dalâleti birbirinden ayırmayı sağlayan temel kavram yoldur ve yol ile ulaşılmak istenilen hedeftir.*⁸² Eş'arî kelâmcılarından Cürçânî'ye (816/1416) göre hidâyet, matluba ulaştırılan yola delalet etmektir veya matluba ulaştırılan yola girmektir. Dalâlet ise, matluba ulaştırılan yolu kaybetmektir veya matluba

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 15, s. 378.

⁷⁹ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, c. 5, s. 51.

⁸⁰ Ra'd, 13/27.

⁸¹ Âl-i İmrân, 3/101. وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

⁸² Bkz: Ahzâb, 33/4. Nisâ, 4/44. En'âm, 6/116, 117. İbrahim, 14/30. Lokman, 31/6. Sad, 38/26. Ahzâb, 33/4. Yunus, 10/25. Sebe, 34/6.

ulaştırmayan yoldur.⁸³ Talep edilen yol, Allah'ın rızasına, cennetine ve hakikate ulaştıran Allah'ın yoludur. Fâtiha sûresinde "bizi müstekim olan yola hidâyet et" vb ayetlerde bu noktaya dikkat çekilmiştir. Dâhili ve harici sebeplerle bu yoldan saparak başka yollara girenler dalâlete düşmüş ve yolunu kaybetmiş olur.⁸⁴ İsfehânî'nin dikkat çektiği gibi istikamet, hedefe isabet eden ok durumundadır. Bunun dışındaki bütün yönler ise dalâldir, hedeften sapmadır ve hedeften şaşmaktır.⁸⁵ Allah, kendisine yöneleni hayra ve razı olunan bir hayata hidâyet ederken, sırtını dönüp yüz çevirenleri ise helake, azaba ve bedbahtlığa sevk eder. Çünkü Allah, âlemlerden müstağnidir. Allah, kendisine yöneleni dalâlete sevk etmediği gibi, Allah'ın yolunu terk edip başka yollara girenleri de zoraki hidâyet etmez.⁸⁶

Elmalılı'ya göre hidayet istenene ulaştıracak şeye lütuf ve letafetle işaret etmektir. Bunun yolu üç şekilde olur. Ya sadece yolu gösterivermek, ya yola götürüvermek ya da yolun sonuna kadar götürüvermektir. Birinciye irşad denirken, ikinciye tevfiik denir. Hırsıza yol göstermeye hidayet denmez. "Onları cehennem yoluna yöneltip götürün"⁸⁷ ayetindeki kullanım "onları elem verici azapla müjdele"⁸⁸ ayetinde olduğu gibi alay etmek içindir. Zira hidayet aslen gayesinde hayır, niteliğinde lütuf bulunan yola rehberliktir.⁸⁹ "Allah, iman edenleri dosdoğru yola hidayet edendir."⁹⁰ İmam Eş'arî'ye göre asıl olan, hidayeti arayan mühtedileri dine hidayet etmek ve sapıtanları dinden saptırmaktır.⁹¹ Dolayısıyla hidayet, "insandaki hidayete veya dalalet meyil" anlamındaki kesbin sonucunda hidayet veya dalaletin yaratılmasıdır

Hidâyet, uçsuz bucaksız bir çölde kişiyi hedefe güven içinde ulaştıran eğriliği olmayan dümdüz bir yolda gitmektir. Dalâlet ise bir takım

⁸³ Ali b. Muhammed Cürçânî, *Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 83, 256.

⁸⁴ Bkz: En'âm, 6/103. Necm, 53/30.

⁸⁵ Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât (Kuran Kavramları Sözlüğü)*, Trc: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yay., 2012, s. 622.

⁸⁶ Bkz: Ra'd, 13/27. Kehf, 18/57. Saf, 61/7. Âl-i İmrân, 3/97. Zümer, 39/7.

⁸⁷ Saffât, 37/23.

⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/21.

⁸⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Ankara: Akçağ Yay. 1995, c. 1, s. 121.

⁹⁰ Hac, 22/54. Ayrıca bkz: Bakara, 2/142, 213. Mâide, 5/16. En'âm, 6/161. Ahzâb, 33/4. Hidayet genelde Allah'ın yoluna, hakikate ve cennet yoluna iletmek için kullanılırken, birkaç ayette cehennem yoluna iletmek için de hidayet fiili kullanılmıştır. Bkz: Nisâ, 4/169. Saffât, 37/23.

⁹¹ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 104, 105.

nefsânî ve şehvî arzularından dolayı şeytânların çağrularına uyarak bu yoldan sapmak ve uçsuz bucaksız çölde şaşkın bir halde kaybolmaya benzetilmektedir. "De ki: "Allah'tan başka, bize ne yarar ne zarar vermeyen şeylere mi yalvaralım? Allah bizi doğru yola ilettikten sonra, ökçelerimiz üzerinde (eski durumumuza) döndürülüp; şeytânların ayartarak şaşkın bir halde çölde bıraktıkları; arkadaşlarımızın ise "Bize gel!" diye doğru yola çağırdıkları kimse gibi (şaşkın bir duruma) mı düşelim?" De ki: "Yol gösterme, ancak Allah'ın yol göstermesidir. Bize, âlemlerin Rabbine teslim olmamız emredilmiştir."⁹² Kişi, dosdoğru yola davet eden peygamberleri bırakıp hevasına uyup şeytânları takip ettiği için Allah onları şaşkınlıkları içinde dalâlette bırakır. "Şeytân onları büsbütün saptırmak istiyor."⁹³ "Sakin hevaya uyma. Aksi halde seni Allah'ın yolundan saptırır."⁹⁴ Dalâlet, bir şaşkınlık halidir: "Allah'ı bırakıp kendisine zarar ve fayda vermeyen şeylere dua ederler. İşte bu derin dalâletin/şaşkınlığın tam kendisidir."⁹⁵ Dolayısıyla kişi gerçek fayda ve zararın sahibi Allah'a dua etmeyi bırakıp fayda ve zarar veremeyen kimselere dua ettiği için, Allah o kişiyi o halinde şaşkın bir halde dalâlette bırakır. Bu Cenâb-ı Hakk'ın ezelde verdiği söz ile ilgilidir. "Benden size bir hidâyet gelince kim benim hidâyetime tabi olursa, onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. Ayetlerimizi inkâr edip yalanlayanlar ise işte onlar ateşin halkıdır ve orada ebedi kalacaklardır."⁹⁶

C.2. Sebep-Sonuç Açısından Hidâyetin Allah'a Nispeti

Sebep-sonuç açısından hidayetinin Allah'a nispetinin Kur'an'da nasıl işlendiğini incelediğimizde çift yönlü bir anlatımla karşılaşmaktayız. "Allah iman eden ve salih amel işleyenleri **imanları sebebiyle hidâyete erdirir**"⁹⁷ ayetine göre Allah'ın hidâyet etmesi imanın sonucudur. "De ki: «Müslümanlığınızı bana karşı minnet etmeyin. Tam tersine, eğer doğru sözlüler iseniz sizi **imana hidâyet ettiği için Allah size minnet etmektedir**»"⁹⁸ ayetine göre Al-

⁹² En'âm, 6/71. Ayrıca bkz: Kasas, 28/50. Ahkâf, 46/5. Nûh, 71/24.

⁹³ Nisâ, 4/60.

⁹⁴ Sâ'd, 38/26.

⁹⁵ Hac, 22/12.

⁹⁶ Bakara, 2/38, 39. İsrâ, 17/63.

⁹⁷ Bkz: Yunus, 10/9. *إِنَّ الدِّينَ أَنْتُمْ وَأَعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ بَلَدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ*. Ayrıca bkz: "Kim Allah'a iman ederse, onun kalbini hidâyet eder." Teğabün, 64/11. "Kim Allah'a sınıksız sarılırsa, dosdoğru yola iletilmiştir." Âl-i İmrân, 3/101.

⁹⁸ Bkz:Hucurât, 49/17. *بَلِ اللّٰهُ يَتُّنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

lah'ın hidâyet etmesi imanın sebebidir. Ancak burada bu konuda bir tutarsızlık söz konusu değildir. Bunun bir paradoks olmadığını anlamak için Allah'ın hidayet etmesinin Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koymak gerekmektedir.

İmam Eş'arî ve Abdulkâhir Bağdâdî (429/1038) göre Allah'ın hidâyet etmesi iki anlama gelmektedir. **Birincisi**, hakkın açıklanması, ona davet edilmesi ve onun hakkında bir takım delillerin ortaya konulması anlamındadır. Bu anlamda peygamberler ve dine davet edenler bu kısma girer. "Şüphesiz sen dosdoğru bir yola hidâyet ediyorsun"⁹⁹ ayeti hidâyeti beyan etmek ve ona davet etmek anlamına gelmektedir. **İkincisi** ise insanların kalplerinde hidâyetin yaratılması anlamındadır. "Allah kimi hidâyet ederse, onun kalbini İslam'a açar"¹⁰⁰ "Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin. Ancak Allah dilediğini hidâyete erdirir. Allah mühtedileri daha iyi bilir"¹⁰¹ ayetindeki hidâyet bu anlamdadır.¹⁰² Birinci kısımdaki beyan ve davet anlamında hidâyet, bütün mükellefler için geçerli iken, ikinci kısımdaki kalplerde yaratılması anlamında hidâyet sadece hidâyeti arayanları ve hidâyete erenleri (mühtedileri) kapsar.¹⁰³ Dolayısıyla birinci anlamda Allah'ın hidâyete erdirmesi sebep olurken, ikinci anlamdaki hidâyet, ihtidanın sonucu olmaktadır.

İsfehânî'ye göre Allah'ın hidâyet etmesi dört şekilde olur. **Birincisi**, akıl ve bir takım zaruri bilgiler vermesi şeklinde.¹⁰⁴ **İkincisi**, Peygamberin daveti ve kitapların beyanı şeklinde.¹⁰⁵ **Üçüncüsü**, sadece hidâyete erenlerin elde ettiği tevfik şeklinde. Bu tevfik/başarıya ulaştırma bazen kötülükten korunmalarını sağlayacak takvanın kalplerine ilham edilmesi şeklinde,

⁹⁹ Şûrâ, 42/52. Ayrıca Fussilet, 41/17. ayette de hidâyet etmek davet etmek anlamında kullanılmıştır.

¹⁰⁰ En'âm, 6/125. Ayrıca "Allah selam yurduna davet eder ve dilediğini sıratı müstekime hidâyet eder" Yunus, 10/25. ayette hidâyet etmek ve davet etmek bir ayette birlikte kullanıldığı için hidâyetin davetten farklı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Allah, tüm insanları cennete davet ederek umum kastedilmiş, dilediği kimseleri cennet yoluna sevk ettiğini belirterek hidâyet meşiet ile tahsis edilmiştir.

¹⁰¹ Kasas, 28/56.

¹⁰² İbn Fûrek, *Makalât*, s. 103, 104; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 161.

¹⁰³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 161, 162.

¹⁰⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1104. Birinci basamak ile ilgili olarak bkz: Tâ-Hâ, 20/50.

¹⁰⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1104. İkinci basamak ile ilgili olarak bkz: Mâide, 5/16. Zümer, 39/23. Enbiyâ, 21/73. En'âm, 6/84-90.

bazen insanların ihtilaf ettikleri meselelerde hakikate ulaştırılmaları şeklinde olur.¹⁰⁶ **Dördüncüsü** ise ahiret günü cennet yolunu gösterme şeklinde hidâyet etmesi.¹⁰⁷ Bu hidâyet türleri basamaklanmıştır. Birincisini elde edemeyen ikincisini elde edemez. İkincisi ile bile mükellef olması doğru olmaz. Henüz ikinci basamağa gelememiş olanın üçüncü ve dördüncü basamakları elde etmesi söz konusu olamaz. Dördüncüsünü elde eden bundan önceki üçünü de elde etmiş sayılır. Ancak birincisini elde edenin diğer üçünü elde etmemesi de mümkündür. İnsanların ve Peygamberin hidâyete erdirmesi sadece ikinci anlamdadır.¹⁰⁸ Peygamberin elinde olmayan hidâyet birinci, üçüncü ve dördüncü anlamdaki hidâyettir.¹⁰⁹ Allah'ın kâfirlerden ve zalimlerden esirgeyip sadece hidâyete erenlere tahsis ettiği hidâyet üçüncü ve dördüncü anlamdadır.¹¹⁰

Mu'tezilî âlimler, "kul fiilinin yaratıcısıdır" prensibine bağlı oldukları için kalplerde hidâyetin ve dalâletin yaratılması anlamını kabul etmemektedirler. Bundan dolayı genellikle hidâyetin doğru yolu beyan ve cennet yoluna davet anlamlarını öne çıkarıp yorum geliştirmeye çalışmışlardır.¹¹¹ Eş'arîler ve Mâtürîdî'ler ise Allah'tan başka hakîkî yaratıcı kabul etmedikleri için kulun kesbi ile irtibatlı olarak Allah'ın hidâyet ve dalâleti yarattığını savunmuşlardır.¹¹²

Mâtürîdî âlimlerinden Nureddin Sâbûnî'ye (580/1184) göre Allah'ın hidâyete erdirmesi, peygamber¹¹³ ve Kur'ân¹¹⁴ ile beyan ve davet anlamında ihtida için sebep olmaktadır.¹¹⁵ Teftâzânî (792/1390) ve Aliyyu'l-Kârî'ye (1014/1605) göre bazen sebebiyet yoluyla ve mecâzen hidâyet, Peygambere ve Kitaba nispet edilir.¹¹⁶ Özellikle kitabın, hidâyeti beyan etmesi

¹⁰⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1104. Üçüncü basamak ile ilgili olarak bkz: Muhammed, 47/17. Teğâbün, 64/11. Yunus, 10/9. Meryem, 17/76. Bakara, 2/213.

¹⁰⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1104. Dördüncü basamak ile ilgili olarak bkz: A'râf, 7/43.

¹⁰⁸ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1105. Bkz: Şûrâ, 42/52; Secde, 32/24; Ra'd, 13/7.

¹⁰⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1105. Bkz: Bakara, 2/272; Kasas, 28/56; Neml, 27/81; Nahl, 16/37; Zümer, 39/36, 37; Yunus, 10/99.

¹¹⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, 1104, 1105.

¹¹¹ Kâdî Abdulcabbâr, *Usulî'l-Hamse*, Thk: Faysal Bedir Avn, Küveyt: Câmîatü Küveyt, 1998, s. 77, 78; Emrullah Yüksel, *Sistemâtik Kelâm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 110, 111.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 366; İbn Fûrek, *Makalât*, s. 103, 105; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 161.

¹¹³ Şûrâ, 42/52.

¹¹⁴ İsrâ, 17/9.

¹¹⁵ Sâbûnî, *El-Bidâye fi Usûli'd-dîn*, s. 79.

¹¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, Trc: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2013, s. 196; Aliyyu'l-Kârî, *Fikhu'l-Ekber Şerhi*, Trc: Hüseyin S. Erdoğan, İstanbul: Hisar Yay., 2013, s. 337.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

yönüyle bütün insanlar için hidâyet olduğu belirtildiği halde,¹¹⁷ davete icabet açısından muttaki müminler için hidâyet kaynağı ve sebebi olması, zalimlerin ise hüsrânını arttırması dikkat çekicidir.¹¹⁸ Peygamberin imana daveti, imanı kabul edenler için hidayet iken, iblisin küfre ve dalâlete daveti de kabul edenler için saptırmadır.¹¹⁹ Kim Allah'ın hidâyet vesilesi olarak gönderdiği kitap ve elçiye tabi olursa bu teslimiyeti ve imanı sebebiyle, Allah sonuçta bir karşılık olarak cennetlik amelleri kolaylaştırarak, küfrü, fıska ve isyanı kerih göstererek cennete yöneltmiş yani hidâyet etmiş olur.¹²⁰ Bundan dolayı cennetlikler cennete girdiklerinde cennete girmelerinin sebebini Allah'ın hidâyetine bağlayarak hamd edecekler: "*Bizi buraya (cennete) ileten/hidâyet eden Allah'a hamdolsun, Allah bizi buraya hidâyet etmeseydi, hidâyete eremezdik!*"¹²¹ Bunun yanında Cenâb-ı Hak cennetliklerin cennete mirasçı olmalarının sebebini onların iman ederek işledikleri salih amellere karşılık bir mükâfat olduğunu ilan etmektedir: "*Onlara: "İşte size cennet; yaptıklarınıza karşılık o size mirâs verildi" diye seslenildi.*"¹²² Müminler, hidâyet etmesi sebebiyle Allah'a şükrederken; Allah, kullarının çabasına ve şükrüne değer vermekte ve takdir etmektedir. "*Allah hidâyet yolunu tutanların hidâyetini arttırır*"¹²³ ayetinde hidayet konusunda çift yönlü sebep sonuç ilişkisine işaret edilmiştir.

"Allah kime hidâyet ederse, işte o, mühtedir/hidâyete ermiş olandır. Kimi de dalâlette bırakırsa, işte onlar, ziyana uğrayanlardır."¹²⁴ ayetinde Allah'ın hidâyet ettiklerine "mühtedi" denmektedir. Peki *iẖtida* nedir? İsfehânî'ye göre "iẖtida" hidâyeti istemek, onu inceleyip araştırmak ve hidâyete uymak için kullanılır. Bunun delili şu ayetlerdir. "*Hani bir zamanlar Musa'ya Kitabı ve Furkan'ı vermiştik ki hidâyete uyasınız.*"¹²⁵ Bir âlimin yolunu izleyen kişiye de "mühtedi" denir. Mesela, "*Onlara 'Allah'ın indirdiğine ve peygambere gelin' dediği zaman, 'atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter' derler. Ataları bir şey bilmeyen ve hidâyete de uymayan kimseler olsalar da mı?'*"¹²⁶

¹¹⁷ Bkz: Bakara, 2/185.

¹¹⁸ Bkz: Bakara, 2/2. İsrâ, 17/82.

¹¹⁹ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 103, 104.

¹²⁰ Bkz: Bakara, 2/2, 38. Leyl, 92/5-7. Hucurât, 49/7, 8. Ankebut, 29/69.

¹²¹ A'râf, 7/43.

¹²² A'râf, 7/43.

¹²³ Meryem, 19/76. Muhammed, 47/17.

¹²⁴ A'râf, 7/178.

¹²⁵ Bakara, 2/53. Ayrıca bkz: Bakara, 2/150.

¹²⁶ Mâide, 5/104.

Burada onların kendilerinin bilmediklerine ve bir âlime de uymadıklarına dikkat çekilmiştir.¹²⁷ İnsanlar yeryüzünde gezerken alametler ve yıldızlar ile doğru yolu araştırıp buldukları gibi,¹²⁸ peygamberler ve ilahi kitaplar ile dosdoğru yolu araştırıp bulurlar. Müminler hidâyet yolunu tutsunlar diye Allah ayetlerini açıklamıştır.¹²⁹ Böylece doğru yolu yanlış yoldan ayırsınlar ve hakikate teslim olsunlar.

İhtidanın şartı, iman etmek, teslim olmak ve itaat etmektir. Cenâb-ı Hak buyurur ki: "Eğer Ehl-i Kitap da sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse, hidâyete ermiş olurlar."¹³⁰ "Eğer teslim olurlarsa, hidâyete ermiş olurlar."¹³¹ "Eğer Resûle itaat ederseniz, hidâyete ermiş olursunuz."¹³² Dolayısıyla hidâyete ermek, iman, teslimiyet ve itaat sonucunda Allah'ın kalplerde yarattığı tevfikî bir sonucudur. "Ben tövbe eden, iman eden, salih amel işleyen sonra da hidâyet yolunu tutan kimseleri affederim"¹³³ ayetinin manası "sonra hidâyeti aramaya ve istemeye devam etti. Onu araştırmaktan usanmadı" demektir.¹³⁴

Sonuç itibariyle Allah'ın hidâyet etmesinin imanun sebebi olması Allah'ın insanlara akıl ve bir takım zaruri bilgiler vermesi, hakikati beyan eden kitapları indirmesi ve hakikate davet eden peygamberleri göndermesi anlamındadır.¹³⁵ Allah'ın hidâyet etmesinin imanun sonucu olması ise hidâyeti arayanların ve iman edenlerin kalplerinde tevfikî yaratması ve ahiret gününü cennet yoluna sevk etmesi anlamındadır.

C.3. Sebep-Sonuç Açısından Dalâletin Allah'a Nispeti

"Beni saptırman sebebiyle" diyerek, hidâyetten uzak kalmasının sebebini, Allah'ın saptırmasına bağlayan iblis ile "kalplerimiz kilitlidir" diyerek Kur'ân'a iman etmemelerinin sebebini bağlayan ehl-i kitap lanetlenmiş ve gazaba uğramıştır.¹³⁶ Aynı zamanda Allah'ın yolundan sapanlara ve saptıranlara kızan ve mahşer günü gazap edecek olan Rabbimiz nasıl olur da

¹²⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 1110, 1111.

¹²⁸ Nahl, 16/15, 16.

¹²⁹ Âl-i İmrân, 3/103.

¹³⁰ Bakara, 2/137.

¹³¹ Âl-i İmrân, 3/20.

¹³² Nûr, 24/54.

¹³³ Tâ-Hâ, 20/82.

¹³⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 1111.

¹³⁵ Bkz:Sebe, 34/50. A'râf, 7/43. Şûrâ, 42/52.

¹³⁶ Bkz: Hicr, 15/39. A'râf, 7/16. Bakara, 2/88. Nisâ, 4/155.

kendisi kullarını saptırır?¹³⁷ Saptırmanın zıttı olan hidâyet kavramında olduğu gibi “saptırır” ifadesi birçok anlama gelmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

- “أَضَلَّهُ” ifadesi “جَعَلَهُ ضَالًّا” demektir.¹³⁸ Bu anlamda Kur’ân’da Allah hakkında mutlak gibi gözüken ifadeler başka ayetlerle takyid edilmiştir. Şöyle ki, “yanlış beyanla kandırmak” anlamında değil, “inkâr ve isyan edenlerin dalâletlerinin yaratılması” anlamında kullanılmıştır.

- “رَبِّ إِنْهُمْ أَضَلَّنَا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ” ifadesinde putlar insanları bizzat saptırmadıkları için “ضَلُّوا بِسَبَبِهَا” “putlar sebebiyle saptılar” anlamına gelmektedir.¹³⁹ Buna göre insanlar, Allah’ın emir ve yasakları karşısında takındıkları tavırları sebebiyle sapmış olmaktadır.

- “أَضَلَّتْ الشَّيْءَ” ifadesi “وَجَدْتَهُ ضَالًّا” “onu dalalete düşmüş olarak buldum” anlamına gelir.¹⁴⁰

- İnsanın elinden bir şey düşünce veya devesi gidip kaybolunca “أَضَلَّنَاهُ” denir.¹⁴¹ Bu anlama göre Allah, inkâra ve isyana düşüp çekip giden kulların kaybolmalarına dilerse izin verir.

- “أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ”¹⁴² ifadesinin anlamı kâfirlerin amelleriyle elde etmek istedikleri hayrı ve faydayı yok etmesi ve helak etmesidir. Zira dalaletin aslı, hafızadan veya gözden kaybolmaktır. Bundan dolayı su sütte kaybolunca “ضَلَّ الْمَاءُ فِي اللَّيْلِ” denir.¹⁴³

- İdlâl, kendinden dolayı hatırlamanın gerektiği bir sebeptir.¹⁴⁴ Buna göre Allah, inkâr ve isyan edenlere günahlarından dolayı onları cezalandırmak için dilerse hakkı unutturur.

İmam Eş’arî’ye göre “Allah’ın idlâl etmesi” ifadesini Kur’ân’da yer aldığı için kullansak da aklın delaleti ile tevîl etmeliyiz. Zira if’âl kalıbı birçok anlamda kullanılmaktadır. Hak dinden sapanları Allah’ın saptırması,

¹³⁷ Furkân, 25/17.

¹³⁸ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, c. 11, s. 391

¹³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 11, s. 391.

¹⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 11, s. 392.

¹⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 11, s. 391, 393.

¹⁴² Muhammed, 47/8.

¹⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 11, s. 393.

¹⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 11, s. 393.

dalaleti yaratmasıdır. Allah'ın çürüyenleri çürütmesi, çürümeyi yaratmasıdır. Aynı şekilde "اضللك فلانا" "falani saptırdım" ifadesi "وخذته ضلالاً" onu dalâlette buldum" anlamında da kullanılmaktadır.¹⁴⁵ İmam Eş'arî, idlâlin bulmak ve kılmak şeklindeki iki anlamını birleştirmiş olmaktadır. Zira Allah, mahlukatta bulunduğu meyle göre dilerse meylin sonucunu yaratır. Masiyete dair bir sapma bulunca engellerse ismet olur, engellemeyip yaratırsa hızlan olur.

İmam Mâtürîdî'ye göre idlâl/saptırmak, iğvâ ve tard etmek ile aynı anlamdadırlar. Bu kavramlar hızlânın kapsamındadırlar. İğvâ, Allah'ın rahmetinden kovmak manasına gelen lanet anlamındadır.¹⁴⁶ İmam Matürîdî'ye göre kaza ve kader, imandan alıkoymak ve Allah'ın saptırması için delil teşkil etmez. "Allah'ın kazası ve takdiri beni imandan alıkoydu" diyerek delil getirmek fasittir. Çünkü kader onu dalâlete zorlamaz. Zira kişinin farklı şekilde amel etmesi mümkündür. Ancak kimse Allah'ı, bilgisinde cahil çıkarmaya da kadir değildir. Allah onların böyle yapacaklarını ve dalâleti tercih edeceklerini bildiği için böyle hükmetmiştir. Bununla birlikte Allah hakkında "saptırır" demek hızlân anlamında "teofikten ve korumadan mahrum ederek dalâlette bırakır. Böylece şeytânların vesveselerini kabule uygun hale gelir" anlamındadır.¹⁴⁷ Zira Allah, kullarını yöneldikleri yola yönlendirir¹⁴⁸ ve kullar eğrilince Allah onların kalplerini eğriltir.¹⁴⁹ Amellerin karşılığı esasına dayanan adâlet ilkesinin mecazi bir anlatım tarzıyla ifade edilen bu hakikat, günümüzde "kullar inandıkları gibi yaşamazlarsa yaşadıkları gibi inanmaya başlarlar" ilkesi ile ifade edilmektedir. Allah kimi dalâlette bırakırsa, onu hidâyete ileten bulunamaz. Allah onları bırakırsa, azgınlıkları içinde bocalayıp dururlar.¹⁵⁰ Cenâb-ı Hak, hidâyete karşı dalâleti satın alan münafıkları anlatırken bu hususu net bir şekilde açıklamış ve müminlerle alay etmelerinin dünyevî karşılığı olarak şöyle buyurmuştur: "Allah

¹⁴⁵ İbn Fûrek, *Makalât*, s. 105.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, c. 6, s. 441.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, c. 7, s. 116.

¹⁴⁸ Kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra Elçi'ye karşı gelir ve mü'minlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu yöneldiği yola yöneltiriz ve cehenneme sokarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası! Nîsâ, 4/115. *قُلُوبَهُمْ مَا تَوَلَّى*

¹⁴⁹ Bir zaman Mûsâ, kavmine: "Ey kavmim, benim, Allah'ın size gönderdiği elçisi olduğumu bildiğimiz halde niçin beni incitiyorsunuz?" demişti. Onlar eğrilince Allah da onların kalblerini eğriltti. Allah, yoldan çıkanları doğru yola iletmez. Saffât, 61/5. *فَلَمَّا رَأَوْا آيَةَ اللَّهِ تَوَلَّوْا*

¹⁵⁰ A'râf, 7/186.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

onlarla alay eder ve onları bırakır, taşkınlıkları içinde başıboş dolaşırlar.”¹⁵¹ İmam Maturidî’ye göre alay etme ve aldatma¹⁵² ve tuzak kurma¹⁵³ gibi fiillerin Allah’a izafe edilmesi cezalandırma şeklinde misliyle karşılık verme anlamındadır. Cezalandırma dışında, yaratılanlar hakkında bile, kınanan bu hususlar Allah hakkında nasıl söz konusu olabilir? Alay etmelerinin cezası olarak Allah’ın münafıklara alay etmesi, zahirde iman ettiklerini izhar etmeleri sebebiyle dünyada onlara nimet vermesi, içlerinde ise iman etmedikleri için ahiretteki nimetlerin onlara haram kılınması şekilde olabilir.¹⁵⁴ Bu konudaki ilkeyi beyan eden benzer ayetlerden bazıları şunlardır: “Kötülüğün karşılığı/cezası, onun misli bir kötülüktür.”¹⁵⁵ “O halde kim size saldırırsa siz de ona —size saldırdığının misliyle— saldırın.”¹⁵⁶ İlk yapılan kötülük ve saldırı zulüm iken, onlara misliyle karşılık olarak yapılan ikinci kötülük ve saldırı adâlet olmaktadır.¹⁵⁷ Mâtürîdî’ye göre ceza olarak yapılması caiz olan ikinci kötülük ve saldırı, hakikatte kötülük ve saldırı olmadığı halde böyle isimlendirilmiştir. Allah’ı aldatmaya çalışan münafıkları “Allah’ın aldatması” şeklindeki isimlendirme de aldatmanın cezası olması sebebiyledir. Lügatin bir şeyi sebebinin ismi ile isimlendirmesi imkânsız değildir.¹⁵⁸ Hidâyet yolunu ve ilahi rehberliği terk ederek yolunu kaybedenlerin cezası, nereye gideceğini bilemeden bir o yöne bir bu yöne giden şaşkın kimşenin haline benzemektedir. Allah’ı aldatmaya çalışan münafıkları ceza olarak Allah’ın aldatması şeklindeki Allah’ın saptırması şu ifade ile beyan edilmiştir: “Onlar (müminlerle kâfirler) arasında bocalayıp dururlar: Ne onlara bağlanırlar, ne de bunlara. Allah kimi de dalalette bırakırsa sen ona hiçbir yol bulamazsın.”¹⁵⁹ Hasan-ı Basrî’ye göre Allah’ın dalalette bıraktığı kişi kâfir olmaya devam ettiği müddetçe, o kişi için hidâyete yol yoktur. Ancak Allah’ın saptırdığı bu kişi tevbe edip dönerse hidâyete yol vardır.¹⁶⁰ Ayrıca tuzak kuranlara Allah’ın tuzak kurması, onlara mühlet vermesi, bir ceza

¹⁵¹ Bakara, 2/14, 15.

¹⁵² Nîsâ, 4/142. إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ.

¹⁵³ Âl-i İmrân, 3/54. وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, c. 1, s. 387.

¹⁵⁵ Şûrâ, 40.

¹⁵⁶ Bakara, 2/194.

¹⁵⁷ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu’t-Tefasir*, Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 1417/1997, s. 30.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 3/395.

¹⁵⁹ Nîsâ, 4/142, 143.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 3/397.

olarak tuzaklarını başlarına dolması, kendi tuzaklarına düşmelerini takdir etmesi ve hiç fark etmedikleri bir şekilde azabın gelmesidir.¹⁶¹ Dolayısıyla Allah'ın sapanları saptırması, hakiki anlamda bir saptırma değil, yaptıklarına karşılık misliyle cezalandırması olarak dalâletlerinin sonucudur.¹⁶²

İsfehânî'ye göre Allah'ın saptırması iki kısma ayrılır. **Birincisi**, sebebi kişinin sapması olan saptırma. Bu da insanın sapması ve Allah'ın dünyada buna hükmetmesi ve ahirette ise cennet yolundan cehenne sevk etmesidir. İşte bu, hak ve adil olan saptırma. Çünkü dosdoğru yoldan sapan kişinin saptığına hükmetmek ve onu cennet yolundan cehenne sevk etmesi adâlettir ve haktır. Arapçada sebebi sapma olan saptırma için “اضللت البعير” “*deve benden/gözümden kayboldu*” örnek olarak verilir. **İkincisi**, sebebi Allah'ın saptırması olan sapmadır. Ancak bu cahillerin tasavvur ettikleri gibi değildir. Şöyle ki, Yüce Allah, insanı öyle bir karakterde yaratmıştır ki, iyi veya kötü bir yol takip ettiğinde insan ona alışır, ondan hoşlanır ve ona bağlanır. Artık onu o yoldan geri çevirmek de, onun kendi kendine geri dönmesi de zorlaşır. Kişinin tabiatı/karakteri gibi olur. Bundan dolayı “*adet, ikinci bir tabiattır/karakterdir*” denmiştir. İnsandaki bu kuvvet, ilahî bir fiildir. Bir şeyin meydana gelmesine sebep olan her şey o fiili nispet etmek doğrudur. Buna bağlı olarak Allah, kâfir ve fâsıkların saptırılmasını kendisine nispet ederken, müminlerin saptırılmasını kendi nefisinden nefyetmektedir.¹⁶³

İbn Hazm'a (456/1064) göre Allah'ın saptırması, kimse için mazeret sayılmaz. Ayrıca Yaratıcı, saptırmasından dolayı kınanamaz. Allah'ın dışındaki saptırıcılar ise kınanırlar. İbn Hazm'a göre Allah'ın saptırması, Allah'ın kâfirlere ve asilere verdiği ve nefislerde yarattığı göğüslerin daraltılması ve kalplerin mühürlenmesi şeklinde helak edici bir sıfattır. Sakınacakları şeyleri açıklamadan hidâyete erdirdiği kimseleri Allah'ın saptırmasına işaret eden ayet¹⁶⁴ Allah'ın doğru yolu beyan etmeden önce kullarını saptırmayacağını haber vermektedir. Allah'ın kulu hakkındaki fiilini,

¹⁶¹ Bkz: Nahl, 16/26. Fâtır, 35/40. A'râf, 7/183.

¹⁶² Allah'ın dünyada saptırmasının ve sonucunda ahiretteki neticelerin Allah'ın ayetlerinin inkâr edilmesinin cezası olduğuna dair şu ayete bakılabilir: İsrâ, 17/97, 98. Mâide, 5/49.

¹⁶³ İsfehânî, el-Müfredât, s. 624. İlgili ayetler için bkz: Muhammed, 47/4, 5, 8. Tevbe, 9/115.

¹⁶⁴ Tevbe, 9/115.

hidâyet yolunu beyan ettikten sonra saptırma olarak isimlendirilmiştir.¹⁶⁵ İbn Hazm'a göre *hidâyet ve tevfik, insanlar için yaratılan hayrın kolaylaştırılmasıdır. Dalâlet ve hızlân ise fasığa kendisi için yaratılan şerrin kolaylaştırılmasıdır.* Bu anlam Arap diline, Kur'ân'a, aklî zarurî burhanlara, sahabe ve tabiinden olan muhaddis imamların ve fakihlerin görüşüne uygundur. Allah, insanda temyiz ve hevâ olmak üzere iki kuvvet yaratmıştır. Her biri nefsin eserleri üzerinde galebe çalmak ister. Akıl olarak da isimlendirilen temyiz kuvveti, insan, cin ve meleklerde bulunup, mükellef olmayan ve konuşma özelliği bulunmayan diğer canlılarda bulunmaz. Hevâ kuvveti ise insan ve cinlerde müşterek olup meleklerde bulunmayan lezzetleri ve galip olmayı sevme duygusudur. Meleklerde sadece temyiz kuvveti bulunduğu için hiçbir şekilde onlardan mâsiyet sadır olmaz. Şayet Allah, nefsi korursa temyiz kuvveti galebe çalar. Bu Allah'ın bir yardımı ve hidâyetidir. Kişinin nefsi, taatlere yönelir. Şayet Allah, nefsi kendi haline bırakırsa hevâ kuvveti galebe çalar. Bu, Allah'ın saptırmasıdır. Kişinin nefsi mâsiyete yönelir. Allah'ın rahmet ettiği müstesna nefis kötülüğü emredicidir. Dolayısıyla istisna edilen rahmete nail olan nefsin, kötülüğü emretmediği anlaşılmış olur. Bu rahmete nail olmak için kulun çabasının önem kazandığını vurgulamak için İbn Hazm şu ayeti zikretmiştir: "*Rabbinin makamından kim korkar ve nefsi hevâdan nehyedirse cennet onun varacağı yerdir.*"¹⁶⁶ İbn Hazm'ın cebr ve tefviz arası bu anlatımında, kişinin tavrı ve bunun karşılığında ilahi tevfik veya hızlân, ilim sıfatı ve karşılık esasına dayanmaktadır. İbn Hazm'a göre "*şayet Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi. Onlara duyururdu. Duyursaydı bile yüz çevirip giderlerdi*"¹⁶⁷ ayetine dayanarak yakıken denebilir ki, Allah bir kişide hayır olduğunu bilirse ona duyurur. Duyurursa da o kişide bir hayır olduğu anlaşılır.¹⁶⁸ Karşılık esasına göre de Allah, tevhidi tasdik ederek kendisine yönelen kişiyi hidâyet eder, hevasını ilah edinip yüz çeviren kişiyi saptırır.¹⁶⁹

Mâtürîdî âlim Celalüddin Habbazî'ye (691/1292) göre de iman etmeye engel olan kalplerin mühürlenmesi, kulaklarda ağırlıkların bulun-

¹⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel vel-Ehvâ ve'n-Nihal*, Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, Trs, c. 3, s. 28, 29.

¹⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 30. Nâziat, 79/40.

¹⁶⁷ Enfâl, 8/23.

¹⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 27.

¹⁶⁹ Ra'd, 13/27. Câsiye, 45/23.

ması ve gözlerde perdenin bulunması şeklindeki dalâlette bırakmak, Allah'ın ayetleri hakkında tefekkürü ve nazarı terk ettikleri için *ceza olarak* yaratılmıştır. Kur'ân'da "verdikleri sözü bozmaları ve küfürleri sebebiyle kalplerinin mühürlendiği"¹⁷⁰ anlatılmaktadır. Habbazî'ye göre bu engeller, baki olmayan her an yaratılan yanılma ve gaflet gibi hatırlama ile izale olabilen arazlardır.¹⁷¹ Bu yönüyle Allah tarafından ceza olarak yaratılan dalâlet, kulun ihtiyârına bağlı bir sonuç olduğu için dalâlete sebep olan isyan terk edildiğinde dalâletin yerine hidâyet de yaratılabilir. Allah tuğyanları sebebiyle kâfirleri dalâlette bırakır. Dalâlette bıraktığı için tuğyan etmezler. "Allah bazıları hidâyete erdirdi. Bazıları hakkında da dalâlet gerçekleşti" dendiikten sonra dalâleti hak etmelerinin sebebini Cenâb-ı Hak şöyle beyan etmektedir: "Çünkü onlar, şeytânları Allah'ın dışında dostlar edindiler ve kendilerinin hidâyete erdiklerini zannediyorlar."¹⁷² Başka bir ayette de Allah "bir grubu hidâyete erdirdi. Bir grup da dalâleti hak etti. Çünkü onlar Allah'ın dışında şeytânları dostlar edindiler. Ve onlar kendilerini hidâyete ermiş sanıyorlar."¹⁷³ Bu ayette "dalâlete sevk etti" yerine "dalâleti hak ettiler" denilerek dalâletin şeytânları dost edinmek sebebiyle ortaya çıkan hak edilen cezaî bir sonuç olduğu açıklanmıştır. Dolayısıyla Allah'ın dalâlette bırakması sebep değil, sonuçtur. Hidâyet ve dalâlet, tasdik ve tezkib gibi mukaddimelerin neticeleri ve sebeplerin yol açtığı sonuçlardır.¹⁷⁴

Sebeup ve sonuç açısından meselelerin tahlil edilmesi ayetlerin doğru şekilde anlaşılması için önemlidir. Araf sûresi 179. ayeti¹⁷⁵ sebep-sonuç ilişkisi açısından iki manada da algılanmaktadır.

a. Mâna (sebeup): *Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. (Bundan dolayı) Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte onlar gafil olanlardır.*

¹⁷⁰ Nîsâ, 4/155.

¹⁷¹ Celalüddin Ömer b. Muhammed Hebbâzî,, *El-Hêdî fi Usulî' d-dîn*, thk: Adil Bebek, İstanbul: İFAV, 2006, s. 194.

¹⁷² A'râf, 7/30. Ayrıca bkz: Hevalarına uymaları sebebiyle dalâlette bırakılanlar. Câsiye, 45/23. Rum, 30/29. Küfürleri ve doğru yoldan insanları saptırmaları sebebiyle amelleri boşa çıkanlar. Muhammed, 47/1. İbrahim, 14/18.

¹⁷³ A'râf, 7/30.

¹⁷⁴ Ramazan Altıntaş,, *Kur'ân'da Hidâyet ve Dalâlet*, Konya: Rev Yay., 1997, s. 350.

¹⁷⁵ وَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

b. Mâna (sonuç): *Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. (Çünkü) Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte onlar gafil olanlardır.*

Birinci manada Allah'ın cehennem için yaratması sebep iken, ikinci manada ise sonuç olarak algılanmıştır. Bu ayeti okurken insan zihnindeki algı karmaşası ayetin mesajında bir sorun varmış zannı meydana getirmektedir. Hâlbuki bu ayetin doğru anlaşılması için dikkat edilmesi gereken ilk husus şudur. Bu insanların hakikatı kavramak için kalpleri, görmek için gözleri ve duymak için kulakları var. Fakat bu insanlar kalplerini, gözlerini ve kulaklarını kullanmıyorlar. Kullanmadıkları için de sert bir dille kınıyorlar. Eğer birinci mana doğru olsaydı, "cehennem için yaratıldıkları için bu kimseler bu özelliklerini kullanamazlar" denirdi. Hâlbuki böyle denmiyor. Onlar hayvan değiller. İnsanî özelliklere sahip oldukları halde hayvanlar gibi davrandıkları için kınıyorlar. Dikkat edilmesi gereken ikinci husus "cehennem için yarattık" ifadesinde *lam harfi cerri lam*-ı talil mi yoksa *lam*-ı akibe mi olduğu konusudur. Kasas sûresi 8. ayette¹⁷⁶ bu duruma benzer bir örnek bulunmaktadır. Şayet bu ayetteki *lam harfi cerrine* sebep ve sonuç açısından iki mana verirsek benzer bir durumla karşılaşırız.

a. Mâna (sebep): *Nihayet Firavunun ailesi, onu (Musa'yı) bir düşman ve üzüntü konusu olsun diye sahipsiz görüp aldılar. Gerçekte Firavun, Hâman ve askerleri bir yanılğı içindeydi.*

b. Mâna (sonuç): *Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı. Şüphesiz Firavun, Hâman ve onların askerleri hata yapıyorlardı.*

Elbette ayetin içindeki apaçık karineden dolayı birinci mana doğru ve geçerli olamaz. Hem bebeği düşman ve üzüntü kaynağı olsun diye yanlarına almamışlardı. Hem de yanılğı içinde olduklarını açıklayarak beklentilerinin tam tersi olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla ikinci mâna doğru ve geçerli olmaktadır. Aynı şekilde Araf sûresi 179. ayetteki zikrettiğimiz karineden dolayı cehennem için yaratılmak ifadesinin de sebep değil, sonuç olduğu ortaya çıkar. Ancak İmam Mâtürîdî, bu tür bir açıklamanın

فَأَلْقَاهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ¹⁷⁶

işlerin sonucunu bilmeyenler hakkında geçerli olduğunu belirterek, Allah'ın işlerin sonucunu bilen ezeli ilmi ile meseleyi izah ederek farklı bir şekilde tevil etmiştir. İmam Mâtürîdî'ye göre Allah, ezeli ilmiyle ibadet edeceğini bildiği mümini ibadet etmesi için yaratmışken, isyan edeceğini bildiği kâfiri ise isyan etmesi için yaratmıştır. İsyân edeceğini ve küfür işleyeceğini bildiği kimseyi ibadet için yaratması sahih olmaz. "Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım" ayetine gelinde çocuklar ve deliler bunun dışında oldukları için müminlerle tahsis edildiği söylenebilir. Dolayısıyla bu ayet umum ifade etmemektedir. Şayet ayetten kasıt "Onları ibadetle mükellef kılmak ve ibadet etmelerini emretmek için yarattım" şeklinde ise mümin ve kâfir herkesi kapsamaktadır.¹⁷⁷ Mâtürîdî'nin itirazı özde değil lafzidir. Lam harfine işlerin sonucu bilinince "lam-ı akibe" manası verilemeyeceğini savunmaktadır. Halbuki öleceğini bilerek çocuk doğuran anneler hakkında, "ölmesi için çocuk doğurdu" delil olarak getirilen şiirde şairin her nefsin ölümü tadacağı akibetinden cahil olduğunu söylemek imkansızdır. insanlar çocukların ölmesini kastetmeseler de bunu bilirler.

C.4. Allahu Teâlâ, Hidâyet Ve Dalâleti Kuralsız Bir Keyfilik ve Cebir İle Mi Yapmaktadır, Yoksa Bu Dilemenin Belirli Bir Kuralı Var Mıdır?

Allah'ın kulların hidâyetini ve dalâletini dilemesinin nasıl tecellî ettiği en güzel izah edenler ayetlerden birisi şudur: "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de dalâlette bırakmak isterse onun göğsünü, (o kimse) göğşe çıkıyormuş gibi dar ve sıkıntılı yapar. Allah, iman etmeyenlerin üstüne işte böyle pislik (sıkıntı, azap, şeytân) çökertir."¹⁷⁸ Bu ayetin son kısmındaki karine ışığında şunu söyleyebiliriz. Kim iman ederse Allah onun İslâm'ı yaşaması için göğsüne genişlik, rahatlık ve huzur verir. Kim de inkâr ederse, onun İslâm'ı uygulaması konusunda göğsüne darlık ve sıkıntı verir ve onu cennet yolundan saptırır. Dalâlet, sıkıntı, pislik, şeytânların musallat edilmesi ve azap kişinin iman etmemesi sebebiyle olmaktadır. Bu yönüyle dalâlete sevk etme hızlân şeklinde tecellî eden ilahî bir ceza olmaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 5/95, 96.

¹⁷⁸ En'âm, 6/125.

¹⁷⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'ân*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, 1420/2000, 12/110; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 4/255; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/138, 139. Benzeri bir durum için bkz. "Şayet Allah dileseydi Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

"Bil ki sen ölümlere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da daveti duyuramazsın. Sen körleri dalâletlerinden çıkarıp hidâyet edemezsin. Sen yalnız ayetlerimize iman edenlere işittirebilirsin. Hemen Müslüman olurlar."¹⁸⁰ "Diriler ile ölümler bir olmaz. Allah dilediği kimseye işittirir. Sen ise kabirlerde olana işittiremezsin."¹⁸¹ Bu ayetlere baktığımızda Allah ve Resûlü arasındaki farklardan birisinin hidâyete erdirmedeki tasarruf şekli olduğunu anlamaktayız. Allah dilediğine hidâyet edebilir, ancak Peygamber sadece Allah'ın ayetlerine iman edenleri hidâyete davet edebilir. Resûlullah, arkasını dönüp giden sağırlara hidâyet edemezken, Allah dilerse mutlak kudretiyle sağırlara da hidâyet nasip edebilir. Ancak Allah, küfür ve nankörlük yolunda koşanların iman etmemeleri ve dünyada işledikleri günahlar sebebiyle, ahirette bir nasiplerinin kalmasını istemediği ve azap ederek cezalandırmak istediği için, kâfirleri hidâyete erdirmez.¹⁸² Dolayısıyla dilemenin bir yönünün mutlak kudret ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yönü ise hikmet yönüdür ki bu konuda çok ve yeterli sayıda ayet bu dilemenin, belli kuralları olduğunu açıkça beyan etmektedir. Cenâb-ı Hak, kullarına verdiği cüz'î irâdeyi nasıl kullandıklarına dikkat çekerek, bunun karşılığında hidâyet veya dalâlet ile karşılık verdiğini anlatmaktadır.

Kudret ve hikmete vurgunun birlikte yapıldığı Nahl sûresi 93. ayeti incelediğimizde bunu daha iyi anlayabiliriz: "*Allah dileseydi, hepinizi, bir tek ümmet yapardı. Fakat (O), dilediğini dalalette bırakır, dilediğini hidâyet eder. Siz, mutlaka yaptığımız şeylerden sorulacaksınız.*"¹⁸³ Ayetin "*Allah dileseydi, hepinizi, bir tek ümmet yapardı*" şeklindeki ilk kısmı Hasan Basrî tarafından Allah'ın tüm insanları hidâyet edebilme konusundaki zorlayıcı kudretine vurgu olarak "*Eğer Allah dileseydi insanları imana zorlar, hepsi de iman ederdi*" şeklinde anlaşılırken, İmam Mâtürîdî'ye göre zorlama durumunda iman söz konusu olmayacağı için bu dilemenin insanları kendi ihtiyârlarıyla imanı tercih etmelerini sağlayacak zahiri bir sebebin yaratılması veya mec-

yeryüzündekilerin hepsi topluca iman ederdi. Şimdi onlar mümin oluncaya kadar onları sen mi zorlayacaksın? Allâh'ın izni olmadan hiç kimse inanmaz ve (Allâh) pislîği (huzursuzluğu, azâbı), akıllarını kullanmayanların üzerine kor. " Yunus, 10/99.

¹⁸⁰ Bkz: Neml, 27/81. Rum, 30/53. En'âm, 6/35.

¹⁸¹ Fâtır, 35/22. وَمَا يَشْتَوِي الْأَخْيَارَ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ

¹⁸² Bkz: Âl-i İmrân, 3/176; Tevbe, 9/55-57; Nahl, 16/104.

¹⁸³ Nahl, 16/93.

bur bırakmayan farkında olmadıkları meleklerin telkiniyle imanı seçmeleri şeklinde anlamak gerekmektedir.¹⁸⁴ Ancak her iki tevildeki -bâtınî zorlama veya zâhirî bir sebep- kudretin iki şeklini ortaya koymaktadır. Ayetin "dilediğini dalâlette bırakır, dilediğini hidâyet eder" ikinci kısmı ile "dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin"¹⁸⁵ şeklindeki imtihanın gereği olan izin hikmetine vurgu yapılmıştır. Bunu teyit eden "yaptıklarımızdan hesaba çekileceksiniz" şeklindeki üçüncü kısım hidâyete erdirmenin ve dalâlette bırakmanın insanların amellerinin bir sonucu olduğuna işaret etmektedir. Mâtürîdî'ye göre "dilediğini saptırır" ayeti iki anlama muhtemeldir. Ya dalâleti işleyebilmeyi o kişide yaratır ya da dalâleti tercih edeceğini bildiği kişiyi tevfikinden mahrum eder ve dalâlette bırakır.¹⁸⁶

Hasan Basrî'ye (110/728) göre Allah'ın kulları için hidâyet ve dalâleti dilemesi, hükmetmesidir.¹⁸⁷ Ebû Hanîfe'ye göre Allah, lütuf olarak dilediğini hidayet ederken, adaleti gereği dilediğini dalâlette bırakır. Allah'ın saptırması, hızlânıdır. Hızlan ise Allah'ın razı olduğu şeye kulu muvaffak etmemesidir. Bu durum adalettir. Zira hızlana maruz kalan kişinin günahından dolayı cezalandırılmasıdır.¹⁸⁸ Ebû Hanîfe (150/767) ve talebelerinin usûlü'd-dîne dair akaidinin tespit edildiği *Akidetü't-Tahâvî*'de de Allah'ın hidâyete erdirmesi lütuf olarak koruması ve afiyette kılması, dalâlette bırakması ise adâlet olarak yardımsız bırakması ve belalarla imtihan etmesidir. Tahâvî şârihi İbn-i Ebî'l-İzz Hanefî'ye (792/1390) göre bu ifadeler Mu'tezile'nin "kulların maslahatına en uygun olanın Allah için zorunlu olduğu" şeklindeki kanaatlerine bir reddiyedir.¹⁸⁹ Abdulkâhir Bağdâdî'ye göre Allah, fazlı ve lütfu ile hidâyet erdirirken, adâleti ile dalâlette bırakır.¹⁹⁰ Furû-u fıkıhta Hanbelî, akaitte selefi olan İbn-i Kudâme'ye (620/1223) göre de Allah rahmeti ile dilediğini hidâyete erdirir, hikmeti ile dilediğini dalâlette bırakır.¹⁹¹

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, c. 6, s. 564, 565.

¹⁸⁵ Kehf, 18/29.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, c. 6, s. 566.

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, c. 6, s. 565.

¹⁸⁸ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, İmârâtü'l-Arabiyye, 1419/1999, s. 63.

¹⁸⁹ İbn-i Ebil-İzz Hanefî, *Şerhu Akideti't-Tâ-Hâvi*, Trc: Bekir Eryarsoy, İstanbul: Guraba, 2013, s. 140.

¹⁹⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 161.

¹⁹¹ İbn-i Kudâme, *Lum'atu'l-İtikad*, thk: Bekir Topaloğlu, (Bekir Topaloğlunun Kelâm ilmine Giriş İçinde), İstanbul: Damla Yay., 2012, s. 22, 23.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Teftâzânî'nin talebesi Alâeddin Buhârî'ye (841/1424) göre *ihtida ve dalâlet kuldân, hidâyet etmek ve dalâlete sevk etmek Allah'tandır*. Hidâyet etmek, Allah'ın kulda itaat etme ve ihtida kudreti yaratması, dalâlete sevk etmek ise Allah'ın kulda isyan etme ve dalâlet kudreti yaratmasıdır. Hidâyetin diğer bir anlamı davet etmektir. Mu'tezile'nin hilafına Allah'ın, kulları için salah veya aslahı yaratması vacip değildir. Salah ve aslahın Cenâb-ı Hakk'a vacip olmadığı delili şu ayettir: "*Günahları artsın diye onlara mühlet veriyoruz. Onlar için büyük bir azap vardır.*"¹⁹² Zira günahın artması için verilen mühlet, salah değildir.¹⁹³ Eş'arî ile Mâtürîdî âlimlerine göre Allah'ın dalâlette bırakması, kişinin kalbinde dalâletin yaratılmasıdır.¹⁹⁴ Dolayısıyla imtihanın gereği isyana ve dalâlete yönelik kudret ve irâdenin mümkün kılınmasıdır. Eğer Allah kişinin kalbinde dalâleti yaratmasaydı veya izin vermeseydi, kimse Allah'a isyan edemezdi ve imtihan söz konusu olmazdı.

Adetullah çerçevesinde meydana gelen her olay, tabiat kanunlarını koyan Allah olması sebebiyle, Allah'a nispet edilebilir. Allah'ın ezeli ilmi ile bildiği ve insanın kesbi sonucunda adetullaha muvafık olarak Allah'ın yarattığı sonuçlar da Allah'a nispet edilebilir. Bir insana öldürücü darbe vuran bir kimse kesbi sebebiyle katil iken, vurma sonucunda ölümün yaratılması Allah'ın dilemesine bağlı olması sebebiyle ölüm Allah'a nispet edilir. Normal şartlarda ortada bırakılan meyve-sebze bir süre sonra adetullah gereği çürümeye mahkûmdur. Bu şartlarda meyve çürüyünce adetullah sebebiyle "Allah meyveleri çürüttü" denebilir. Zira meyvede çürümeyi yaratan Allah'tır. Allah, yarattığı her şeyi belirli bir ölçü ve kanun ile yaratmaktadır. Allah'ın yolunu terk edip şeytânları dost edinenlerin durumu da çürüyen meyveye benzer. Çürümekten korunmayan meyveler nasıl ki çürümeyi hak ediyorsa, mâsiyetten korunmayan zalimler de dalâleti hak ederler.¹⁹⁵

¹⁹² Âl-i İmrân, 3/178.

¹⁹³ Alâeddin el-Buhârî, *Risâletün fi'l-İtikad*, Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1433/2012, s. 146, 147.

¹⁹⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 161; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlü'd-dîn*, s. 79.

¹⁹⁵ Dalle fiili, Kur'an'da helak olmak ve kaybolmak anlamında da kullanılmaktadır. "*Biz yer yüzünde çürüyüp kaybolduktan sonra*" Secde, 32/10. Dalâletin hak edilmesi ile Krş: Nahl, 16/36. Hasan-ı Basri bu ayetteki ضلنا ifadesini ضلنا şeklinde okumuştur. Et kokuşunca ضلنا denir. Maverdî, *en-Nüketü ve'l-Üyûn*, c. 4, s. 356.

C.5. Allah'ın hidâyet etmeyi ve dalâlette bırakmayı dilediği kimseler kimlerdir?

Bu rahmet ve hikmet, lütuf ve adâlet çerçevesinde Kur'ân'a baktığımızda Allah'ın kimseleri hidâyet edip etmediğine ve dalâlette bıraktığına dair Kur'ân'da geçen ayetleri üç kısımda ele alabiliriz.

- Allah, kendisine iman eden, O'na sarılan,¹⁹⁶ salih amel işleyen,¹⁹⁷ rızasına tabi olan¹⁹⁸ ve doğru yola yönelen¹⁹⁹ kimseleri hidâyete erdirir.

- Allah zalimleri, kâfirleri ve fâsıkları hidâyet etmez.²⁰⁰ Ayetlerine iman etmeyenleri,²⁰¹ hak yoldan saptıranları,²⁰² nankör yalancıları,²⁰³ son derece yalancı müsrifleri²⁰⁴ de hidâyet etmez. İman edip küfredenleri sonra tekrar iman edip küfre girenleri ve küfürlerinde ileri gidenleri Allah affetmediği gibi hidâyete erdirmez.²⁰⁵

- Allah ancak fâsıkları, kâfirleri, zalimleri²⁰⁶ ve şüpheli müsrif kimseleri²⁰⁷ dalâlette bırakır.

Hiçbir ayette Allah'ın müminleri saptırmasından veya dosdoğru yoldan saptırmasından bahsedilmez. Halbuki kafirler ve şeytanlar insanları dosdoğru yoldan saptırmaktadırlar.²⁰⁸ Bu durum, Allah'ın saptırması ile kâfirlerin ve şeytanların saptırması arasındaki en önemli farklardandır.

¹⁹⁶ Nîsâ, 4/175.

¹⁹⁷ Yunus, 10/9.

¹⁹⁸ Mâide, 5/16.

¹⁹⁹ Bkz: Ra'd, 13/27. Şûrâ, 42/13.

²⁰⁰ Bkz: Bakara, 2/258, 264. Ali İmran, 3/86. Mâide, 5/51, 67, 108. En'âm, 6/144. Tevbe, 9/19, 24, 37, 80, 109.

²⁰¹ Bkz: Nahl, 16/104.

²⁰² Bkz: Nahl, 17/37. Bu ayete farklı manalar yüklenmektedir. Meallerde en çok verilen mana şudur: "Allah dalâlette bıraktığını hidâyete erdirmez." Halbuki bir çok ayette kim tevbe eder, iman eder ve salih amel işlerse affedileceği haber verilmektedir. Bkz. Furkân, 25/70.

²⁰³ Bkz: Zümer, 39/3.

²⁰⁴ Bkz: Mü'min, 40/28.

²⁰⁵ Bkz: Nîsâ, 4/137. Bu kimselerin Allah tevbelerini de kabul etmeyecektir. Zira bunlar tam anlamıyla hak yoldan tamamen sapanlardır. Âl-i İmrân, 3/90. Çünkü kendilerini hak yolda zannettikleri için makbul olacak bir tevbe ile Allah'a yönelmeyeceklerdir. "Bir kısmına hidâyet buyurdu, bir kısmına da dalâlet müstehak oldu; çünkü bunlar Allah'tan başka şeytanları dost edindiler. Bir de kendilerini doğru yolda zannediyorlar!" A'râf, 7/30.

²⁰⁶ Bkz: Bakara, 2/26. Tevbe, 9/37. İbrahim, 14/27. Mümin, 40/74.

²⁰⁷ Bkz: Mümin, 40/34.

²⁰⁸ Bkz: En'âm, 6/116, 117. İbrahim, 14/30. Nahl, 16/125. Sâd, 38/26. Zümer, 39/8. Necm, 53/30. Kalem, 68/7.

Ayetlere baktığımızda Allah'ın hidâyete erdirmesi ve dalâlete sevk etmesi, kulun kesbi olan hidâyete ve dalâletin bir sonucudur. Zira akabinde kul sorumlu olacağı ve hesap vereceği için Cenâb-ı Hak kendi aleyhine kullarına hüccet vermez. Özellikle İbrahim sûresinde Cenâb-ı Hak "Allah, iman edenleri hem dünyada hem de ahirette sabit bir söz ile sağlamlaştırır. Allah zalimleri saptırır. Allah dilediğini yapar"²⁰⁹ diyerek hidâyete erdirmeye ve saptırma konusundaki meşîetinin keyfilik ifade etmediğini, "iman edenleri dalâletten koruyarak hidâyete etme, zalimleri ise dalâlete sevk etme" şeklinde bir kuralı bulunduğunu ima etmiştir.

Allah'ın hidâyete ilettiğini dalâlete düşürmesi veya dalâlete düşürdüğünü hidâyete etmesi mutlak kudret açısından aklen mümkün kabul edilse bile; bu durum, şer'an ezeli ilim, hikmet ve adâlet çerçevesinde, kulun özünde yaptığı değişikliğin bir sonucu olarak meydana gelir. Allah her kâdir olduğu şeyi yaparak zulmetmekten münezzehtir. Allah, mümin veya kâfir hiçbir kuluna zulmetmez.²¹⁰ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kâfire ait küfür fiilini batıl ve zulüm vasıflarını taşıyarak dilemesi, O'nun kullarına zulüm dilemesi anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın olacağını bildiği bir şeyin olmasını dilemesi adâlet çerçevesine girer.²¹¹ Zira bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Bu böyledir, çünkü bir millet kendilerinde bulunanı değiştirmedikçe Allah onlara verdiği ni'meti değiştirmez. Allah işitendir, bilendir."²¹² İmam Mâtürîdî'ye göre Allah, bir kimsede bulunan İslam dini nimetini veya dünyevî bir nimeti kişi kendisi değiştirmesi sebebiyle değiştirir. Bu konuda şu ayetleri de delil getirir: "Bir sûre indirildiği zaman: "Sizi birisi görüyor mu?" diye birbirine baktılar, sonra dağıldılar. Allah da onların kalplerini çevirdi."²¹³ "Onlar doğru yoldan sapınca, Allah da onların kalplerini saptırdı."²¹⁴ Dolayısıyla Allah, iman eden kullarını kendileri özlerinde olanı bozmadıkları müddetçe saptırmaz ve dalâlete sevk etmez. Kişiler yoldan çıkınca, Allah tercih ettikleri yolda yürümelerine izin ve mühlet verir. Bundan dolayı mümin her namazında, şeytânî ve nefsânî saptırmalardan Allah'a sığınarak "bizi sıratı müstekime ilet" diyerek dua etmektedirler.

²⁰⁹ İbrahim, 14/27. يَبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ

²¹⁰ Bkz. Âl-i İmrân, 182. Enfâl, 8/51. Hucurât, 22/10.

²¹¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 381.

²¹² Enfâl, 8/53. Ayrıca bkz. Rad, 13/11.

²¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6/316, 317. İlgili ayet için bkz: Tevbe, 9/127. ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

²¹⁴ Saff, 61/5.

Sonuç

Hidayet ve dalalet olup biten bir olay değil, karşılık esasına göre işleyen bir süreçtir. Ayrıca konu farklı anlamlar itibariyle çift kutuplu işleyen bir karaktere sahiptir. Yüce Rabbimiz, izzeti ve hikmeti gereği imtihan etmek için yarattığı cinlere ve insanlara dünya ve ahiret saadetini elde etmeleri için ihtiyaç duydukları akıl nimeti vermiş ve bununla birlikte peygamberler ile ilâhî kitaplar göndererek hepsini doğru yola (hidâyete) sevk etmiştir. Allah'tan hidayet gelince bu hidâyete ölçütlerine tabi olup Allah'a yönelenler korku ve üzüntüden emin olur.²¹⁵ Ona sırtını dönüp hevâsına ve Şeytâna tabi olanlar dalâlete düşmüş olur.²¹⁶ İnsan, hidâyete vesilelerini araştırır ve onlara tabi olursa, hidâyete erdirilir. Sakınması gereken şeyler kendisine beyan edilmedikçe dalâlete sevk edilmez. Şayet insan, hidâyete vesilelerine sırtını dönerse yolunu şaşırır ve tercih ettiği dalâlet yolunda yalnız bırakılır. Kişi tevbe eder, iman eder ve ıslah olursa dalâletin yerine hidâyete ile mükâfatlandırılır.

Kulun amelinin Allah'ın fiiliyle olan münasebeti açısından ortaya konulan kesb ve yaratma da bu konunun en temel ilkesidir. Buna göre kırma fiili kulun kesbi iken, eşyada kırma eyleminin sonucu olan kırılma Allah tarafından yaratılmaktadır. Aynı zamanda ihtida ve dalâlet kulun kesbi iken, hidayete erdirme ve dalâlette bırakma Allah'ın yaratmasıdır.

Allah'ın hidayet etmesi ve saptırması, kevnî ve kitâbî kanunlarla bağlantılı şekilde tecelli etmektedir. Bir insan, afiyette olması ve hastalanması konusunda tâbî olduğu kevnî kanunlarda olduğu gibi, hidayeti ve dalâleti konusunda da kitâbî kanunlara tâbîdir. Hidayetin ve dalâletin tabî ve dinî yönü vardır. Kur'ân'da tabî olan umumî anlamda, dinî olan hususî anlamda takyid edilerek kullanılmıştır. Allah'ın dilediğini hidayete iletmesi ve dilediğini dalâlete sevk etmesi meselesi kuşatılması zor konulardan olduğu için âlimler genel ilkelerle sorunu çözmeye çalışmışlardır. Bu ilkelerin başında lütuf ve adalet, tevfik ve hızlân gelmektedir. Her iki ilke de meseleye sebep-sonuç açısından açıklama getirme için ortaya konulmuştur. *Allah'ın hidâyeti dilemesi, ilâhî ilmin ve rahmetin kuşatıcılığını temsil etmesi hasebiyle bir lütuf ve tevfik olarak bir yönüyle sebep, diğer yönüyle sonuç olmaktadır. Hidayet gibi her nimet şükre muhtaçtır. Şükür karşılığında sunulan hidayet de şükre muhtaçtır. Allah'ın dilediğini dalâlette bırakması ise ezeli*

²¹⁵ Bkz: Bakara, 2/38.

²¹⁶ Bkz: A'râf, 7/30; Neml, 27/91, 92; Zümer, 39/41; Necm, 53/30; Yunus, 10/108; İsrâ, 17/15.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

ilmi ve hakkı temsil etmesi hasebiyle isyanın cezasının tecelli etmesi için adalet ve huzlân şeklinde yaratılan bir sonuçtur.

Kısaca, Allah'ın dilediğini hidayete iletmesi ve dilediğini dalâlete sevk etmesi insan iradesini iptal etmemektedir. Allah'ın dilediğini hidâyet etmesi, verdiği akli kullananları, gönderdiği kitap ve resûle tabi olmaları imanları sebebiyle itaat etme kudreti lütfederek dosdoğru yola ve cennet yoluna sevk etmesi, cennetlik amelleri kolaylaştırması, hak söz olan kelime-i tevhid üzere sabit tutması, insanların ihtilaf ettikleri konularda hakka yöneltmesi, karanlıklardan çıkarıp aydınlığa kavuşturması ve yardım etmesidir.²¹⁷ Allah'ın dilediğini dalâlete sevk etmesi ise Allah'ın verdiği akli kullanmayanları, gönderdiği kitaba ve resûle karşı gelip hevasına ve Şeytâna tâbi olmaları sebebiyle, yöneldikleri batıl yolda bırakması, küfürleri ve zulümleri sebebiyle isyan kudretini kullanmalarına izin vermesi ve cehennemlik amelleri engellememesi, karanlıklara terk etmesi ve yardımsız bırakmasıdır.²¹⁸

Kaynakça

- Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk: Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Adüdüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf*, thk: Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- Alâeddin el-Buhârî, , *Risâletün fi'l-İ'tikâd*, Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1433/2012.
- Aliyyu'l-Kârî, *Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, Trc: Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Tuhfetu'l-E'âlî Şerhi Bed'i'l-Emâlî*, İstanbul, 1318.
- Bâkılânî, *İnsâf Fi Mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecuzu'l-Cehlu bihi*, thk: Habîb b. Tahîr, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Meârif, 1432/2011.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, Trc: Adnan Bülent Baloğlu, Saim Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, İmârâtü'l-Arabiyye, 1419/1999.
- Ebu Hilâl el-Askerî, *El-Furûku'l-lüğavî*, thk: Muhammed İbrahim Selim, Kahire Trs.
- Ebu'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk: Hans Peter Linss, Kahire: Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963, s. 214.;
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Ankara: Akçağ Yay. 1995.
- Emrullah Yüksel, *Mâtürîdiler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

²¹⁷ Bkz: İbrahim, 14/27. Bakara, 2, 142, 213. Mâide, 5/16. Yunus, 10/9, 25. Neml, 27/63. Ahzâb, 33/4. Cin 72/2. Hucurât, 49/7, 8.

²¹⁸ Bkz: Nisâ, 4/115. Câsiye, 45/23. Rum, 30/29. Şûrâ, 42/46. A'râf, 7/186. Âl-i İmrân, 3/169. Furkân, 25/29. Leyl, 92/4-10. Bakara, 2/45, 46; Mâide, 5/49; A'râf, 7/30; İsrâ, 17/97, 98; Mâide, 5/49.

-, *Sistemantik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012
- Eyyûb b. Musa el-Hüseyinî Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalâh ve'l-Furûki'l-luğavîyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmid-Din*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Trs.
- Habbazî, Celâlüddin Ömer b. Muhammed, *El-Hêdî fi Usûli'd-dîn*, Thk: Adil Bebek, İstanbul: İFAV, 2006.
- Hayyât, Ebu'l-Hasan Abdurrahim. Muhammed, *İntisâr ve'r-Red ale İbn Ravendi el-Mulhîd*, Beyrut: Mektebetü'd-Dârî'l-Arabiye li'l-Kitab, 1412/1993.
- Hüseyin Atay, "Önsöz", *Muhassal (Kelâma Giriş)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002.
-, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Ankara: Atay Yayınları, 2014.
- İbn-i Ebî'l-İzz Hanefî, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*, Trc: Bekir Eryarsoy, İstanbul: Guraba, 2013.
- İbn Fûrek, *Makalâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim, Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 1425/2005.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Müel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Kahire: Mektebetü'l-Hânici, Trs
- İbn-i Kudâme, *Lum'atu'l-İtikad*, Thk: Bekir Topaloğlu, (Bekir Topaloğlunun Kelam ilmine Giriş içinde), İstanbul: Damla Yay., 2012.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414
- İmam Eş'arî, *Luma'*, Thk: Abdülaziz İzziddin es-Sirvân, Beyrut: Dâru Lübnan, 1408/1987.
- İmam Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Thk: Mecdi Beslüm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.
-, *Kitabu't-Tevhîd*, Trc, Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Kâdî Abdulcabbâr, *Usuli'l-Hamse*, Thk: Faysal Bedir Avn, Küveyt: Câmîatü Küveyt, 1998.
-, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Thk: Doktor Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
-, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Teklîf)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulhalîm en-Neccâr.
- Keskin, Mehmet, *Eş'arî ve Eş'arîlik*, İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Küçük, Hasan, *Sistemantik Felsefe Tarihi*, İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1985.
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Fakültesi Yay., 1999.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tebîratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Thk: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râgıb İsfahânî, *Müfredat (Kuran Kavramları Sözlüğü)*, Trc: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
-, *Kitâbu'l-İtikâd*, thk. Cemal Muhammed Lokman, Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü's-Şeria ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1401.
- Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, Rev Yayınları, Konya, 1997.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420
-, *Muhassal (Kelâma Giriş)*, Trc: Hüseyin Atay, Ankara: Türk Kültür Bakanlığı, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye Fi Usûli'd-dîn (Mâtürîdî Akaidi)*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
- Selim Türcan, "Hidâyet ve dalâleti Allah'a nispet eden ayetler nüzul döneminde nasıl algılanıyordu?", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c: 9, sayı: 18.
- Şaban Ali Düzgün, "Allah'a İman", *İslam İnanç Esasları*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
Zemahşerî, *el-Keşşâf 'en Hakâiki Ğevâmidi't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407.

HASAN BASRİ ÇANTAY'IN "ON KERE KIRK HADİS" ADLI ESERİNDE AHKÂM HADİSLERİNE GETİRDİĞİ FIKHÎ YORUMLAR

Mehmet ÖZKAN *

Özet: Milli mücadele yıllarının öne çıkan isimlerinden biri olan Hasan Basri Çantay yazarlık, gazetecilik, öğretmenlik ve milletvekilliği gibi birçok alanda faaliyet göstermiş, çeşitli konularda yazılar yazmış, eserler kaleme almıştır. İslami ilimler alanında da kendini yetiştiren Çantay'ın bu alandaki en önemli eseri "Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm" adlı Kur'an mealidir. İkinci önemli eseri, "On Kere Kırk Hadis" adlı kitabıdır. 1955-1962 yılları arasında üç cilt halinde basılan bu kitap iman, ibâdet, temizlik, ahlak, muâmelat, evlenme, boşanma, suç ve cezalar, şûra, askerlik ve cihat, savaş hukuku, helal, haram gibi birçok konuyla ilgili bin iki yüz hadisten oluşmaktadır. Bunların yaklaşık dört yüz yirmisi ahkâm hadisidir. Çantay, hadisleri tercüme etmekle kalmamış yeri geldikçe izahlarda da bulunmuştur. Bu çalışmada Çantay'ın yaklaşık yüz otuz ahkâm hadisine yaptığı izah ve fikhî değerlendirmelerden örneklerle yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hasan Basri Çantay, On Kere Kırk Hadis, Ahkâm Hadisi, Fikhî Yorum, Şerh.

HASAN BASRİ ÇANTAY'S FIQH INTERPRETATIONS ON AHĀDĪTH AHKĀM IN THE ENTITLED BOOK 'ON KERE KIRK HADIS'

Abstract: Hasan Basri Çantay, one of the most famous personalities in the National Struggle period in Turkey, has been active in many areas such as writing, journalism, teaching and member of parliament. Additionally, he has written the articles and the books on various topics. He educated himself in the field of basic Islamic sciences. His most important Qur'anic interpretation (tafsir) is entitled "Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm" and his second major work is titled "On Kere Kırk Hadis." The book, published in three volumes between 1955 and 1962 years, consist of thousand two hundred hadith associated with many issues, such as faith, worship, cleanliness, morals, pro-

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (mehmetozkan@balikesir.edu.tr).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

cedures, marriage and divorce, crime and punishment, the council, soldiering, jihad, law of war, lawful, forbidden. Approximately four hundred and twenty of hadith are ahādīth ahkām. Çantay has translated hadith and occasionally interpreted them in the mentioned book. Examples that include Çantay's the explanations and the fiqh assessments on approximately one hundred and thirty hadith will be given in the article.

Key Words: Hasan Basri Çantay, On Kere Kırk Hadis, Ahādīth Ahkām, Fiqh Interpretations, Commentary.

Giriş

Osmanlı Devletinin en zor ve sancılı dönemlerini yaşadığı bir zaman diliminde dünyaya gelen Hasan Basri Çantay, Meşrutiyet'e, Balkan Savaşları'na ve Birinci Cihan Harbi'ne tanıklık etmiştir. Bir aksiyon adamı olan Çantay Birinci Cihan Harbi'nin sonunda işgal edilen vatan topraklarının işgalden kurtarılması ve milli istiklal için var gücüyle mücadele etmiştir. Milli Mücadele'nin köşetaşlarından biri olan Çantay, kurtuluş savaşından sonra oluşturulan TBMM'de mebus olarak da görev yapmıştır.

Gazeteci, yazar ve edebiyatçı kimliğiyle bilinen Çantay aynı zamanda bir islam âlimiydi. Yazdığı Kur'an meali, Cumhuriyet Dönemi'nde yazılan mealler arasında ayrı bir yere sahipti. O, sadece Kur'an ilimleriyle değil aynı zamanda hadis ilmiyle de meşgul olmuştu. Onun emeklilik dönemlerinde kaleme aldığı "*On Kere Kırk Hadis*" adlı kitabı bin ikiyüz hadis ihtiva etmektedir. Balıkesir Mevlevihane Medresesinde dini ilimleri tahsil ettikten sonra icazet alan Çantay'ın ilmî birikimi ve dil yeteneği bu iki çalışmada kendisini hissettirmektedir.

Bu çalışmamızda, Hasan Basri Çantay'ın "*On Kere Kırk Hadis*" adlı kitabındaki fikhî hükümlere delil teşkil eden ahkâm hadislerine ne kadar yer verdiği, bu hadislerle nasıl yaklaştığı ve bunları nasıl yorumladığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda Çantay'ın fikhî konularla ilgili yorum ve analizlerinden örnekler verilecektir.

Çalışmanın birinci bölümünde Hasan Basri Çantay ve "*On Kere Kırk Hadis*" adlı eseri hakkında bilgi verilecek, ikinci bölümünde ise taharet ve necâset, ibâdât, münâkehat, muâmelat ve diğer fikhî konularla ilgili hadislerden ve Çantay'ın bunlara yaptığı yorumlardan örneklere yer verilecektir.

I. Hasan Basri Çantay ve “On Kere Kırk Hadis” Adlı Eseri

A. Hasan Basri Çantay

Hasan Basri Çantay, 30 Kasım 1887'de Balıkesir'de doğmuştur. İlkokul, Rüştiye (ortaokul) ve İdadî (lise) öğrenimine Balıkesir'de devam etmiştir. Fakat 1903'te babasının vefatı üzerine okuduğu lise öğrenimini dördüncü sınıfta yarıda bırakmak zorunda kalmıştır.¹ Sonra Ragıpzade Ahmet Naci Efendi'den Arapça, Müstecabâzade Adil (Halil) Efendi ile Balıkesir Müftüsü Osman Nuri Efendi'den Farsça öğrenmiştir. Balıkesir Mevlevihane Medresesinde gördüğü eğitimim sonunda icazetname de alan Hasan Basri, meşrutiyet yıllarında Balıkesir Mutasarrıfı olan Mümtaz Bey'den Hukuk, Maliye ve İktisat dersleri de okumuştur.²

Meşrutiyetin ilanından kurtuluş savaşı yıllarına kadar geçen sürede sırasıyla Nasihat, Balıkesir, Yıldırım, Karesi ve Ses gazetelerini çıkarmış ve bu gazetelerle halka sesini duyurmuştur. Özellikle “Ses” gazetesi milli mücadele yıllarında sadece Balıkesir'de değil ülke genelinde sesini duyurmuş bir yayın organıdır.

Birinci mecliste Balıkesir milletvekili olarak görev yapan Çantay, daha sonraki hayatını önce Balıkesir'de ve son dönemlerini de İstanbul'da ilim, ibâdet ve sosyal faaliyetlerle meşgul olarak geçirmiştir. Yetmiş sekiz yaşında 3 Aralık 1964 de İstanbul'da vefat eden Çantay, çok sevdiği dostu Mehmet Akif'e yakın olması hususundaki vasiyeti üzerine Edirnekapı Şehitliği'ne defnedilmiştir.³

Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*⁴, *On Kere Kırk Hadis*, *Âkif-name*, *The Straight Path of İslâm*, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, *Zekâ Demetleri*,

¹ Emin Işık, “Hasan Basri Çantay”, *DİA*, 1993, VIII, 218; Nesimi Yazıcı, “Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi”, *Kurtuluş Savaşında Göneler ve Çevresi Sempozyumu*, 1993, s. 1.

² Mücteba Uğur (2005), *Hasan Basri Çantay*, Ankara: TDV Yay., 1994, s. 3-5.

³ Yazıcı, “Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi”, *Kurtuluş Savaşında Göneler ve Çevresi Sempozyumu*, 1993, s.1.

⁴ Eser hakkında bkz. Mehmet Özkan, “Hasan Basri Çantay'ın “Kuran-ı Hakim ve Meal-i Kerim” Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, cilt: 15, sayı: 28-1, (20. Yıl Özel Sayısı), s. 52-55.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Fıkh-ı Ekber Tercümesi, Ülkü Edebiyatı, Müslümanlıkta Himaye-i Etfal ve Mektepli Yavrularıma adlı eserleri basılmıştır. Basılmamış eserleri⁵ de vardır ⁶

B. On Kere Kırk Hadis (Metin-Meal-İzah)

Hasan Basri Çantay bu kitabında 1200 hadise yer vermiştir. Kitap 30 fasikülden oluşmaktadır. Fasikülleri ilkinden sonuncusuna kadar sırasıyla; “Birinci Kırk Hadis ve Mealleri”, “İkinci Kırk Hadis ve Mealleri” ... şeklinde adlandırmıştır. Her bir fasikülde 40 hadis ve mealine yer vermiştir. Çantay, bazı hadisleri “izah” veya “not” başlığıyla açıklamıştır. Bu fasiküller her biri 10 fasikül (400 hadis) den oluşan üç cilt halinde neşredilmiştir.⁷

Birinci ve ikinci fasikül, 1955 yılında İstanbul’da Çeltüt Matbaasında Mürşid Çantay tarafından neşredilmiştir. Üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci fasiküller 1956’da İstanbul’da Ahmet Sait Matbaasında basılmıştır. Beşinci fasikül, *Ramazan ayı ve oruç* ibâdetine hasredilmiştir. Yedinci fasikülde çoğunlukla *cihat ve şehitlik* ile ilgili hadislerle yer verilmiştir

Sekizinci ve dokuzuncu fasiküller 1956’da İstanbul’da Ahmet Sait Matbaasında basılmıştır. Sekizinci fasikülde çoğunlukla *cihat ve cihada hazırlık* ile ilgili hadislerle, dokuzuncu fasikülde ise ağırlıklı olarak *temizlik* konularıyla ilgili hadislerle yer verilmiştir. Onuncu fasikül 1956’da İstanbul’da Ahmet Sait Matbaasında basılmıştır.

Onbir ila yirmi arası fasiküller, 1958’de İstanbul’da Ahmet Sait Matbaasında basılmıştır. Onikinci fasikülde ağırlıklı olarak *hac ve umre* ile ilgili

⁵ Divan-ı Lüğati’t-Türk Tercümesi, Şifâyı Şerif Tercümesi, Hucetullâhi'l-Bâliğa Tercümesi ve Şerhi, Türk Savları, Kalendername, İslâm’da Cihad ve İdman, Dokuz Derste Arapça ve Farsça Elifba, Maneviyat-ı Askeriye Dersleri, Edebi Kaideler, Gazetecilik Yüzünden, Ticari İkrar, İstimlâk gibi eserleri basılmamıştır.

⁶ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 66–68, Sadık Erenbaş, *Hasan Basri Çantay’ın Tefsir İlmindeki Yeri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karedeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon 2006, s. 13-15.

⁷ Hasan Basri Çantay, üçüncü cildin sonunda “*Bu cilde yazdığımız hadislerin sayısı 1200’e baliğ olmuştur*” diyerek eserine aldığı hadislerin toplam sayısını ifade etmiştir. Çantay ayrıca, hadislerin devamının geleceğini de “*Bu cildi inşallah dördüncü cildin on kere kırk hadisi takip edecektir.*” diyerek belirtmiş ancak devamı gelmemiştir. Bkz. Hasan Basri Çantay (Balıkesirli) (1964), *Otuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş., 1962, s. 319.

hadislere yer verilmiştir. On yedinci fasikülün ise tamamına yakını (35 hadis) “Allahümme..” ile başlayan *dua* hadislerinden oluşmaktadır.⁸

Yirmibir ila otuz arası fasiküller 1962 yılında İstanbul'da Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş. tarafından neşredilmiştir. Üçüncü cildin ilk fasikülü olan yirmibirinci fasikül Hasan Basri Çantay'ın şu önsözyle başlamaktadır:

“Kırk hadislerin üçüncü cildini de Cenab-ı Hakkın inâyetiyle neşrediyoruz. Her cilt on kere kırk hadisi yani dörder yüz hadisi şerifi ihtiva ettiği için bu cilt ile bütün hadislerin mecmuu “1200”e baliğ olmaktadır. Birinci cildin önsözünde de belirttiğimiz gibi kırk hadis cemi hakkında nebevi tebşirler vardır. Biz bu tebşirlere mazhar olmak ümidiyle bu sahada çalışmakta devam edeceğiz. Tevfik Allah’dan.”⁹

Hasan Basri Çantay müslüman âlimlerin “kırk hadis” yazma geleneğine uyarak, Hz. Peygamberin müjdesine nail olmak, yalnız müslümanların değil, bütün insanlığın maddi ve manevi saadetlerini temine vesile olmak ve onlara “Hak Yolu” göstermek arzularıyla “On Kere Kırk Hadis” adlı eserini kaleme almıştır.¹⁰ Kırk hadis geleneğini oluşturan kitaplar/risaleler genellikle kırk adet hadisten oluşurken, Çantay, bu eserinde her birinde kırk olmak üzere otuz fasikülde toplam binikiyüz hadisi cem etmiştir.

Hadis tercümelerindeki parantez arası ifadeler ve hadislere düştüğü serhler, Çantay'ın hadisleri nasıl anladığı hakkında ipuçları vermektedir. Esasen hadisleri anlama çabaları İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanır. İlk dönemlerde hadisin anlaşılmasına “fıkhü'l-hadis” denirken daha sonraki süreçte bu konuda yazılan eserlerde “ahkâm hadisi” ifadesi kullanılmıştır. Ahkâm, “hükm” ün çoğuludur. Buna göre ahkâm hadisleri, şer'î hükümlerin kaynağını oluşturan hadislere denir. Bir başka deyişle taharet (temizlik), ibâdet, tâ'at, mu'âmelat, ceza hukuku ve benzeri konulardaki fikhî hükümlerin çıkarıldığı hadislerdir.¹¹

⁸ H. Basri Çantay, Ondokuzuncu fasikülde yer alan sekiz nolu hadisin açıklamasında bu satırları yazarken yetmişbirinci yaşını bitirmek üzere olduğunu söylemiştir.

⁹ Çantay, *Yirmibirinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A. Ş., 1962, III, 3.

¹⁰ Çantay, *Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 3-4.

¹¹ Bkz. Mustafa Öztoprak, “Ahkâm Hadis Kitaplarındaki Bölüm Başlıklarının Şekillenmesi ve Sebepleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2013, sayı: 55, s. 90 vd.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Çantay, “On Kere Kırk Hadis” adlı eserinde iman, ahlak, ibâdet, aile hukuku, muâmelat, suç ve cezalar, cihat, şehitlik, devlet yönetimi, adalet, şura gibi konularla ilgili hadislerle yer vermiş ve bunların bir kısmını açıklamıştır. Eserde yer alan 1200 hadisin tamamına baktığımızda bunların yaklaşık 420’sinin ahkâm hadisi olduğunu söyleyebiliriz. Çantay, ibâdet, aile hukuku, muâmelat, suç ve cezalar, cihat, şehitlik ve diğer konularla ilgili 130 civarındaki ahkâm hadisini “not” veya “izah” başlığıyla açıklamıştır.

Hasan Basri Çantay, söz konusu 130 civarındaki ahkâm hadisinin kaynaklarına da yer vermiştir. Kaynakları zikrederken ayrıntıya girmemiş, eser sahiplerinin hadis literatüründeki Ahmed b. Hanbel, (İmam Malik) Muvatta, Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi, Nesâî, İbn Mace, el-Hâkim, Taberani, el-Hatîb, ed-Deylemî, Beyhakî, İbn Hibban, Darekutnî gibi meşhur isimlerini zikretmekle yetinmiştir.

Çantay, ahkâm hadislerine dair yaptığı izahlarda çoğu zaman kendi görüşlerine, bazen fıkıh mezheplerinin yaklaşımlarına bazen de İbn Abidin, Halebî, İbn Melek ve İmam Birgivi gibi fıkıh âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Çantay yaptığı bazı izahların sonuna, faydalandığı tefsir, hadis, fıkıh ve benzeri türden kitapların isimlerini de not düşmüştür.

Hasan Basri Çantay ahkâm hadislerinin yorumlarında fikhî hükümlerin detaylarına yer vermemiş bu konularla ilgili “*etraflı bilgiler edinmek isteyenlere*” ilmihal kitaplarını önermiştir. Onun bu yaklaşımı Ramazan ayına ve oruca hasrettiği beşinci kırk hadisin sonunda “Arzı Mahsus” adıyla yaptığı şu açıklamada görülmektedir:

“Bu hadislere teferru eden “fikhî hükümleri”ne hemen temas etmemiş bulunuyoruz. Bunlar risaleceğimizin dar ve küçük sahifelerine sığmayacak kadar çoktur ve geniştir. Bu babda etraflı bilgiler edinmek isteyenlere İstanbul’un çok değerli ve mümtaz müftüsü muhterem “Ömer Nasuhi Bilmen” efendinin “Büyük İlm-i Hal”ine müracaat etmelerini tavsiye ederim.”¹²

Hasan Basri Çantay fikhî hükümlerin detaylarına girmediğini söylese de yaptığımız araştırmada gördük ki birçok ahkâm hadisinin açıklamasında fikhî değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmeler onun fıkıh konusundaki bilgi birikimini ve muhakeme gücünü göstermektedir.

¹² Çantay, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1956, I, 3.

II. Hasan Basri Çantay'ın "On Kere Kırk Hadis" Adlı Eserinde Bazı Ahkâm Hadislerine Getirdiği Yorumlardan Örnekler

Bu çalışmada Hasan Basri Çantay'ın 130 ahkâm hadisine düştüğü şerhlerden, yaptığı açıklamalardan örnekler verilecektir. Seçilen örnekler konularına göre taharet ve necâset, ibâdât, münâkehat, muâmelat ve diğ-
gerleri şeklinde tasnif edilerek ele alınacaktır.

A. Taharet ve Necaset

Hasan Basri Çantay'a göre; "Şüphesiz ki Allah teaalâ temiz olan ibâdet ehlini sever."¹³ hadisindeki temizlik genel manada olup beden, elbise, ev, dükkân, kalp, ahlak, vazife ve saire gibi maddi, manevi, ferdî ve ma'şerî bütün temizliklere şamildir.¹⁴

Çantay, camiye giderken temizliğe ve cami adabına dikkat edilmesi hakkında naklettiği "İmamlarınızın ardında namaz kılacağınız zaman temizliğinizi güzel yapın. (İmamın) arkasında namaz kılanın temizliğinin kötü olması, okuyan (o adam)ın okuyuşunu ancak yanıltır (güçleştirir.)"¹⁵ mealindeki hadisin açıklamasında¹⁶ şu uyarılara yer vermiştir.

"Camilerin ve cemaatin edepi hakkında vaiz ve hatip efendilerin sık sık telkinlerde bulunmaları ne kadar lüzumludur. Pis elbiselerle, kirli ayaklarla, çirkin kokularla sallapatı camiye değil, insan topluluğu içerisine bile girilmez. Camiler en kutsi ibâdet yerleridir. Allah'ın huzuruna girişde laubalilik göstermek hakiki ve temiz Müslümanlardan başka melekleri de incitir. Müslümanlığın bir kelime ile tarifi "Temizlik" dir, iç ve dış temizliği. Dikkat edelim dindaşlar..."¹⁷

¹³ Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî (463/1071) *Tarîhu Bağdad*, Kahire, 1349/1931, s. 3252; İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân (597/1201), *İlelü'l-Mütenahiye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I. Baskı, 1403, II, 712; Çantay, *Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1956, I, 9.

¹⁴ Çantay, *Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 9.

¹⁵ Süyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân (911/1505), *Camiu'l- Ehâdis*, III, 318; <http://www.shamela.ws>

¹⁶ Çantay, *Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1956, I, 12-13.

¹⁷ Çantay, *Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 13.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Çantay bu uyarısıyla Müslümanların camiye gelirken ve cemaate katılırken gerek temizliğe riâyet, gerekse cami adabına uyma bakımından dikkatli olmaları gerektiğini vurgulamıştır.

Hadesten taharet yollarından biri olan teyemmüm fıkhıta, su bulunmadığı veya bulunup da kullanılmadığı takdirde temiz olan toprağa sürülen ellerle yüzü ve dirseklere kadar kolları meshetmek şeklinde tanımlanmaktadır. Teyemmüm islam ümmetine mahsus bir özellik, bir kolaylık ve bir ruhsattır. İnsanı, yüce Allah'a abdestsiz veya gusülsüz ibâdet ettiği halet-i ruhiyesinden kurtarır.¹⁸ Hasan Basri Çantay, "**Her temiz toprak benim için secde yeri ve temizleyici kılındı.**"¹⁹ mealindeki hadise yaptığı açıklamada, üzerine secde edilecek veya kendisiyle teyemmüm edilecek "ard" (ارض)'ı tercüme ederken Ebu Hanife'nin görüşünü almış²⁰, onun görüşünün daha doğru olduğunu ifade ederek şunları söylemiştir:

*"Metindeki "ard"ı "toprak"la terceme etmemiz imaamı A'zam rahimehül-lahın verdiği ma'naya göredir. Ba'zı imamlar arzın taş ve diğer eczasiyle de teyemmümün sıhhatını ictihad etmişlerdir. İmaamımızın tefsiri lügat bakımından da isabetlidir."*²¹

Ağız ve diş temizliği ile ilgili hadislerin açıklamasında Çantay, çoğu hastalığın çürük ve hasarlı dişlerden kaynaklandığını, bunun da diş temizliği ve sağlığına dikkat edilmemesinden ileri geldiğini söylemiştir.²² Çantay, ağız ve diş temizliğinin gerekliliği konusunda iki hadis nakletmiştir.

Bunlar; "**(Dişleri) misvak (ile temizlemek, fırçalamak) es-sâm dan gayrı bütün hastalıklar (ın mühim) bir kısmına şifadır. 'Sâm' (ölüm) demektir.**"²³ mealindeki hadis ile "**Ümmetime güçlük verecek olmasaydım onlara (her namaz vakti) mutlaka misvaklenmelerini emr ederdim (farz ederdim).**"²⁴ hadisidir.

¹⁸ Bkz. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1988, s. 173.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 222; Çantay, *Yirmi Yedinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş., 1962, III, 217.

²⁰ Geniş bilgi için bk: Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, I, 323-325.

²¹ Çantay, *Yirmi Yedinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 217.

²² Çantay, *Dördüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1956, I, 4.

²³ Muttakî, el-Hindî (975/1567), *Kenzu'l-ummâl*, Haydarâbâd, 1312/1895, IX, 311; Çantay, *Dördüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 4.

²⁴ Müslim, *Tahâret*, 42; Çantay, *Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 18-19.

Hasan Basri Çantay diş temizliğini emr eden bu hadislerden ikincisinin dipnotunda şu açıklamayı yapmıştır:

“Diş fırçası olarak kullanılan ‘misvak’ın diş macunlarında mevcut ‘muza-addı teaffün=mikropları öldürmek’ hassasına malik olduğu, bunu kullananların ayrıca diş macununa muhtaç olmayacağı bit-tahlil sabit olmuştur. Bu babda rahmetli bakteriyoloğ doktor Osman Oğuz’un fenni raporu vardır. Merhum, boğaz nezlesine de reçeteye derç etmek suretiyle, misvak gargarası tavsiye ederdi...”²⁵

Bu açıklamalara bakıldığında ağız ve diş temizliğinin misvakla olabileceği gibi temiz maddelerden yapılan fırça ve macun ile de yapılabilceği görülmektedir. Zira maksat ağız ve diş temizliğinin sağlanmasıdır. Domuz kılından yapılmış olan diş fırçaları temiz değildir.²⁶

B. İbadetler

Hasan Basri Çantay ibâdet, farz ve haram kavramlarını **“Allah’ın senin üzerine farz ettiği şeyleri eda et ki insanların en (çok ve en iyi) ibâdet eden (ler) inden olasın. Allah’ın sana haram kıldığı şeylerden uzaklaş ki insanların en yüksek takva sahip(ler)inden olasın. Allah’ın senin için takdir ettiği kismete(rızka) razı (ve kani) ol ki insanların en zenginlerinden olasın.”**²⁷ mealindeki hadisin yorumunda açıklamıştır.

Farzların edası ve haramlardan uzaklaşılması konusunda zikrettiği bu hadisin yorumunda Çantay, hadiste geçen “farz” kavramının bütün sünnet ve müstehaplara da şamil olacağını ifade etmiştir. Çünkü farz, “mutlak” olarak kullanıldığında onun kâmil manada yerine getirilmesi anlamını içerir. Ona göre farzın kemali, kuldandan istenen bütün ibâdetlerin en güzel surette yerine getirilmesiyle hâsıl olur.²⁸

Hadis-i şerifte haramdan uzaklaşılması emredilmektedir. Çantay bu emri, *“haramı işlemek şöyle dursun ona yaklaşmak bile caiz görülüyor”* şeklinde yorumlamıştır.²⁹ Çantay’ın bu yorumu kendisi ifade etmese de Han-

²⁵ Çantay, *Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 19.

²⁶ Çantay, *Yirmi Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A. Ş., 1962, III, 139-140.

²⁷ Darekutnî, Ebü'l-Hasen Alî (ö. 385/995), *Fevaidü'l-Müntekati'l- Garaibi'l Avalî*, 32; <http://library.islamweb.net/hadith/> (Erişim: 19.04.2015); Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1958, II, 12.

²⁸ Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 12.

²⁹ Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 12.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

beli ve Malikilerin, içtihatlarında hüccet olarak kabul ettikleri “kötülüğe/harama giden yolları kapamak” anlamına gelen “sedd-i zerâî”³⁰ ilkesi kapsamında görülebilir.

1. Namaz İbadeti

Hasan Basri Çantay secde yapmanın fazileti ve sehiv secdesi konusundaki bazı hadisleri yorumlamıştır. **“Kul secde ettiği zaman onunla beraber (şu) yedi uzuv da secde eder; yüzü, iki eli, iki dizi, iki ayağı.”**³¹ mealindeki hadis bunlardan biridir. Çantay bu hadisin açıklamasında yüzün, iki elin, iki dizin ve iki ayağın secdede uyum içinde olmaları gerektiğini, “yüz”den maksadın da alın ve burun olduğunu ifade etmiştir.³²

Çantay, **“Şu hakîkati bil ki sen Allah için bir secde yapmaya dur (ya’ni Allah’a bir secde edersen) Allah o sebeple muhakkak senin bir derecenı yükseltir, o sâyede senden bir hatîeyi (günahı) da düşürür (siler).”**³³ mealindeki hadiste tavsiye edilen secde ile hem namaz secdesinin hem de tilavet secdesinin kasd edildiğini söylemiştir.³⁴

“Sizden herhangi biriniz namaza girince şeytan onu (n zihnini) karışdırır. O derece ki (namazda bulunan kimse) kaç (rekât) kıldığını bilmez. O halde sizden biriniz bunu bulur (yani böyle bir haale uğrar)sa selam vermeden evvel, otururken iki secde (sehiv secdesi)yapsın, sonra selam versin.”³⁵ mealindeki hadisin yorumunda Çantay, ayrıntılarını fıkıh kitaplarına bırakarak sehiv secdesinin selamdan önce mi yoksa sonra mı yapılacağı konusunda şunları söylemiştir:

“Bu hadis-i şerif “İmam-ı Şafî” nin istinad ettiği hadislerdendir. O ve “İmam Ahmed bin hanbel” sehiv secdesinin selamdan önce yapılmasını icthad etmişlerdir. “İmam Malik” de “eğer sehiv ziyadeden mütevellid olursa secdenin

³⁰ “Zerâî” kelimesinin müfredi olan “zeria”, “ yol, vasıta, vesile ” demektir. “Sedd” ise tıkama, kapama anlamına gelmektedir. Sedd-i zeraî teriminin mânası ise haram, yasak ve zararlı olana vasıta olan davranışı menetmek, harama giden yolu tıkamak demektir.

³¹ Müslim, *Salat*, 331, *Mevakit*, 87; İbn Mâce, *İkamet*, 19; Çantay, *On Üçüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1958, II, 104.

³² Çantay, *On Üçüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 104.

³³ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, V, 249; Çantay, *On Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1958, II, 201.

³⁴ Çantay, *On Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 202.

³⁵ Tirmizî, *Salat*, 174; Çantay, *On Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1958, II, 340.

selamdan sonra, noksandan dolayı olursa selamdan evvel ifa edilmesi lazımdır” demiştir. Bu kavil “İmam Ahmed”den de rivâyet edilmiştir. Selamdan evvel sehiv secdesi Hanefî imamlarınca da caiz görülmüşse de cümhure göre efdal olan bir selamdan sonra yapılmasıdır. Sehiv secdesini icabeden haller fikhî kitaplarında mufassalen yazılıdır”³⁶

Sabah namazının sünnetinin fazileti ile ilgili **“Sabah (namazın)ın iki rekât (sünnet)i dünyadan da onda olan şeylerden (nimetlerden) de hayırlıdır.”**³⁷ mealindeki hadisin yorumunda Çantay, bu namazın müekked sünnetler içinde en kuvvetli ve faziletli olduğunu belirtmiş ve bunun vacip olduğunu söyleyenler de olduğunu nakletmiştir.³⁸

İkinci namazının sünneti hakkında rivâyet edilen **“İkinci (nin farz)dan evvel dört (rekât) namaz kılana Allah rahmet etsin.”**³⁹ mealindeki hadisin yorumunda şunları söylemiştir:

“Bu namaz malum olduğu üzere ikindinin sünnetidir. Gerek bu namaz, gerek yatsı namazının farzından evvelki dört rekât namaz müekket olmayan sünnetlerdendir. Bunlara “mendup sünnetler” de denilir. Öğlenin ve yatsının ikişer rekâtli son sünnetlerini ikişer rekât daha ekleyerek dörder rekât kılmak da mendup sünnetlerdendir. Akşam namazının müekket sünneti olan iki rekât sonra altı rekât namaz kılmak dahi mendup sünnetlerdendir. Buna “Evvabin namazı” derler.”⁴⁰

Çantay'ın açıklamasında ikinci namazının sünnetinin “mendup sünnetler” (gayri müekked sünnetler) arasında yer aldığını belirttikten sonra aynı hükümde olan diğer namazları da zikrettiği görülmektedir. Çantay, mendup namazlara örnek olarak; yatsı namazının farzından önce kılınan dört rekâtlik namazı, öğle ve ikinci namazının farzından sonra kılınan iki rekâtlik namaza iki rekât daha ilave edilerek kılınan namazı ve akşam namazının farzından sonra kılınan iki rekât namazdan sonra altı rekât olarak kılınan namazları- ki buna evvabin namazı denmektedir- zikretmiştir.

³⁶ Çantay, *On Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 340-341.

³⁷ Müslim, *Müsaafirin*, 96; Tirmizi, *Salat*, 190; Çantay, *Otuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 319.

³⁸ Çantay, *Otuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 319.

³⁹ Ebu Davud, *Salat*, No:1271 Tirmizi, *Salat*, No: 430; Çantay, *Otuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 311.

⁴⁰ Çantay (Balıkesirli), *Otuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 311-312.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

“Şu iki rekati (namazı yani) akşam (ın farzın)dan sonra ki sübhayi (müekked sünneti) evlerinizde kılın.”⁴¹ mealindeki hadisin yorumunda Çantay, akşam namazının mescitte cemaatle kılınması durumunda farzdan sonra kılınan iki rekatlik sünnet namazın evde kılınmasının müstehap olduğunu bu konuda mezhep imamlarının ittifak ettiklerini söylemiştir.⁴²

Gece namazının fazileti ile ilgili **“Namazın farz edileninden sonra en faziletli gecenin boşluğunda kılınan namazdır (teheccüd namazıdır.) Orucun Ramazan ayı (orucu)ndan sonra en faziletli Allah’ın ayı olan muharrem orucudur.”**⁴³ mealindeki hadisin yorumunda Çantay, teheccüd namazının gece sakinliği içinde huşuu daha kuvvetli olması nedeniyle gündüz kılınan nafil namazlardan daha faziletli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴

“Biz (yani ben de ümmetim de) namazların sonlarında otuz üç “sübhaneallah”, otuz üç “elhamdülillah”, otuz dört “allahu ekber”(demekle) emr olunduk.”⁴⁵ Her vakit namazının ardından otuz üçer defa yapılması yaygın olan tesbihatla ilgili bu hadisin yorumunda Çantay şunları söylemiştir:

*“Meşhûr ve fıkıh kitaplarında mezkûr olan, her birinin otuz üçer olmasıdır. Tekbirin, yani “allahu ekber”in otuz dört olması zikrin “yüz”e iblağ edilmesi içindir. Eğer tekbir de otuz üç yapılırsa zikir “tehlil” ile yani “la ilahe illallahü vehdehü la şerikeleh lehül mülkü ve lehül hamd vehüve ala külli şeyin kadir” ile “yüz”e iblağ edilir. Bununla beraber her ikisini okumakta da sevap vardır. (İbn-i Abidin). Diğer bir hadiste de “Allahu ekber”in “otuz dört” defa zikredilmesi ancak yatsı namazlarının sonuna hasredilmiştir.”*⁴⁶

2. Ramazan Ayı ve Oruç

⁴¹ İbn Mâce, *İkametü's-salât*, 111; Çantay, *On Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1958, III, 163.

⁴² Çantay, *On Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 163.

⁴³ Müslim, *Sıyam*, 202-203; Ebu Davud, *Savm*, 55; Tirmizi, *Mevakit*, 207; Nesaî, *Kıyamü'l-Leyl*, 6; Darimî, *Salat*, 166; Çantay, *On Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 214.

⁴⁴ Çantay, *On Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 214.

⁴⁵ Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf (1031/1622), *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Camii's-Sağir*, Mısır, I. Baskı, 1356, II, 193; Çantay, *On Sekizinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1958, II, 270.

⁴⁶ Çantay, *On Sekizinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 270-271.

Ramazan ayının başlangıcının Ramazan hilalinin görülmesiyle anlaşılacağı delili olan **“Hilali=(ramazan) gördüğünüz zaman oruç tutun, onu gördüğünüz vakit da iftar edin (bayram yapın). Eğer size (gökyüzü bulutlu olmaktan vesaireden nâşî) mağmum olup (gizli kalır) sa otuz gün oruç tutun(otuz günü hesaplayın, sayın).”**⁴⁷ mealindeki hadisin yorumunda Çantay, yaşadığı dönemde Ramazan hilalinin tespitinin riya zi ve hey'î (aritmetik, cebir, geometri ve astronomi ilminin verilerine uygun) hesaplamalara dayanılarak İstanbul rasathanesinde yapıldığını ifade etmiştir.⁴⁸

Bu meselede Çantay'ın Ramazan ayının başlangıcının tespitinde hilalin çıplak gözle görülmesinden ziyade rasathane imkânlarıyla ve hesap ile tespiti uygulamasına vurgu yaptığı görülmektedir.

İmsak vaktiyle ilgili rivâyet edilen **“Zeyd b. Sabit radiyallahü anhdan, (şöyle) demiştir: “Biz Peygamber sallahü aleyhi vesellemin maiyatinde sahur yedik. Sonra o (sabah) namaz(ına) kalkdı.”** (Enes radiyallahü anh diyor ki:) **dedim (sordum:) ezanla sahur arası(ndaki müddet) ne kadardı? (Zeyd b. Sabit radiyallahü anh şöyle) dedi: Elli âyet (okuyacak) kadar (dı).”**⁴⁹ mealindeki hadisin yorumunda Çantay, bu okuyuşun ortalama bir okuyuş olduğunu örneğin “el-Mürselat” suresini –ki elli âyettir- vasati bir kıraatle okuyacak bir zamanın geçmesinin kâfi olduğunu ifade etmiştir. Çantay'ın ifadesine göre fecr-i sadık imsakten yirmi dakika sonra başlar, bununla birlikte sabah namazını geç kılmak daha fazilettir.⁵⁰

Şevval orucuyla ilgili **“Kim Ramazan orucunu tutup da Şevval'den altı (günü) de ardından (oruçla geçirirse) bu, bütün yıl oruç tutmak gibi olur.”**⁵¹ hadisinde kasd edilen orucun tutulma zamanı ile ilgili Hasan Basri Çantay şu açıklamayı yapmıştır: **“Bütün yıl” dan maksat, Ramazan Bayramının birinci günü ile Kurban Bayramının ilk dört gününden hali olan senedir.**

⁴⁷ Buhari, *Savm*, 11; Ahmed bin Hanbel, II, 145; Müslim, *Sıyam*, 7, 17; Nesaî, *Sıyam*, 10, 12, 13; İbn Mâce, *Sıyam*, 7; Çantay, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 3.

⁴⁸ Çantay, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 4.

⁴⁹ Buhari, *Savm*, 19, *Mevâkitü's-salât*, 27, *Teheccüd*, 8; Müslim, *Sıyam* 47; Tirmizi, *Savm* 14; Nesâî, *Savm*, 21, 22) Çantay, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 16.

⁵⁰ Çantay, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 16.

⁵¹ Müslim, *Sıyam*, 39; Tirmizi, *Sıyam*, 53; Ebu Davud, *Savm*, 58; İbn Mace, *Sıyam*, 33), Çantay, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 21.

Çünkü o beş günde oruç tutmak haramdır. Şevvalin altı günü şeker(ramazan)bayramının birinci gününden sonraki günlerdir. O günlerde birbiri ardınca altı oruç tutmak sevaptır. Şevval ayı içinde fasılalı da tutulabilir. Bu altı gün orucunun bir yıl oruç tutmaya muadil olması ibâdetlere en az bire on ecr vaad buyrulmasındandır.⁵²

Çantay, Ramazan ayının otuz gününün asgari "300"e, şevvalin "6" gününün de yine asgari "60" güne muadil sayıldığını belirterek açıklamasını şu sözlerle tamamlamıştır:

"...Bununla beraber metindeki "Ed-dehr" kelimesinin –aslî ve lügavî ma'nasına göre-"ömür boyunca" demek olduğunu söyleyenler de vardır. Hattâ "İmam-ı a'zam"la iki arkadaşı "İmam Muhammed, İmam Ebû Yûsuf" da bu ma'nâyâ kaaidirler. "Kesiyâmi" yerine "Kesavmi" de rivâyet edilmiştir. Aralarında fark yoktur."⁵³

3. Zekât ve Sadaka

Hasan Basri Çantay zekâtla ilgili "**Malın zekâtını ödersen muhakk ki onun (o malın) şerrini kendinden (uzaklaştırıp) gidermiş olursun.**"⁵⁴ mealindeki hadisin izahında zekâtın sözlükte ve fıkhîta ifade ettiği mana ile ilgili şunları söylemiştir:

"Zekât" lügatte her şeyin haalisi ve temizi manasındır. Şer'î itlaka göre kişinin kendi malından ayırıp müstehak olanlara verdiği muayyen miktar mal demektir. Bu suretde mal temizlenmiş olduğu için "zekât" adı verilmiştir.⁵⁵

Zekâtın hükümlerinin fıkıh kitaplarında yer aldığını belirten Çantay bu konuda ayrıntılı bilgi almak isteyenlere Ömer Nasuhi Bilmen'in "Büyük İslam İlmihal"ini önermiştir.⁵⁶

"Sadaka hususunda (müstehak olmayana vermek suretiyle) haddi aşan ona mani' olan gibidir."⁵⁷ Çantay, bu hadis-i şerifte zikredilen "sadaka"yı bazı şarihlerin "zekât"la tefsir ettiklerini, bu nedenle de komşu

⁵² Çantay, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 21.

⁵³ Çantay, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 21-22.

⁵⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, Kitabü'z-zekât, I, 547; Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, s. 13.

⁵⁵ Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 13.

⁵⁶ Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 13.

⁵⁷ Ebü Dâvud, *Zekât*, 4; Tirmizi, *Zekât*, 19; İbnu Mâce, *Zekât*, 14; Çantay, *Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 14.

hatırı, akraba gayreti ile kendilerine zekât verilecek kimseler gurubundan olmayanlara sadaka, zekât diye verilen şeylerin sahibini zekât borcundan kurtarmayacağını ifade etmiştir. Çantay'a göre kendisini medh ettirmek düşüncesiyle muhtaçlara verilenler de -ihlastan uzak olduğu için- Allah katında makbul değildir. Ona göre böyle yapanlar bu konuda hukukun belirlediği çerçevenin dışına çıkmış, sadakayı men etmiş yani vermemiş sayılırlar.⁵⁸

“Sadakanın hayırlısı menihadır. O, verene sabah, akşam ecr ve sevab sağlar.”⁵⁹ hadisinin dip notunda Hasan Basri Çantay, “meniha” kelimesini açıklamıştır. Ona göre “meniha”, koyun, keçi, inek, deve gibi hayvanlardır ki bunlar sütünü sağlamak ve yününden, yapağısından faydalanmak ve sonra yine sahibine iade edilmek üzere birine hayr olarak emâneten verilir. Bu bir tür yardım olduğundan fazileti de büyüktür.⁶⁰

4. Hac ve Umre

İbn Abbas (r.a) dan rivâyet edilen bir hadis şöyledir: **“Bir kadın küçük çocuğunu kaldırarak dedi ki: “Ya Rasulallah, bunun için de hac var mı?” Buyurdu ki: Evet senin için de ecir var.”**⁶¹

Bu hadisin yorumunda Çantay, hac farızasının “İslam, akıl, bulûğ, hürriyet, vakit, malî kudret, bedenî kudret, haccın farzietini bilmek.” şeklinde sekiz şartının olduğunu, dolayısıyla çocukların hac ile mükellef olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre, çocukların hac etmeleriyle üzerlerinden farziet düşmez, baliğ olurlarsa muktedir olurlarsa yine hac etmeleri lazım gelir.⁶² Çantay çocuğun hacca götürülmesi hususunda şu yorumu yapmıştır:

*“Çocuğun hacca iştirak ettirilmesi teberrük ve manevi terbiye içindir. Bu bilhassa arab âleminde elyevm cari bir adettir. Kucaklarında mini mini yavrularıyla haccın en çetin fillerini canlarını dişlerine takarak yapanların lütf-ı hakla ecre nail olacaklarında şübhe yokdur.”*⁶³

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, I, 463; Çantay, *Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 14.

⁵⁹ Ahmed bin Hanbel, I, 463; Çantay, *Yirmi Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A. Ş., 1962, III, 267.

⁶⁰ Çantay, *Yirmi Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 267.

⁶¹ Tirmizi, Hac, 83; Çantay, *On İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, İstanbul 1958, II, 69-70.

⁶² Çantay, *On İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 70.

⁶³ Çantay, *On İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 70.

Çantay, “(Her) Umre (ondan sonraki) umreye kadar olan ‘küçük günah’lar için kefarettir. Mebrur (yani günahlardan salim ve sırf Allah için olan) haccın cennetten başka mükâfatı yoktur.”⁶⁴ mealindeki hadisin açıklamasında umrenin tanımını şöyle yapmıştır: “Umre, haccın muayyen günlerin haricinde yapılan ziyaretir.”⁶⁵

5. Kurban

Hasan Basri Çantay, “Sizden biriniz, (zilhicce ayının) ilk on günü girip de, kurban kesmek isterse onun ne tüyünden ne de derisinden birine dokunmasın.”⁶⁶ hadisinin açıklamasında, o ayın ilk on gününde kurbanlık hayvanın boğazlanmazdan evvel tüyünü kesmenin yahut derisine bitişik tırnağını vesairesini koparmanın fikhî hükümlerine dair müçtehid imamlardan nakiller yapmıştır. Şöyle ki: “ (Böyle bir davranış) İmam Şafiiye göre tenzihen, İmam-ı Ahmede göre tahrimen mekruhtur. İmam Ebu Hanife mekruh olmadığını söylemiştir. İmam-ı Malikten bu babda üç kavil rivâyet ediliyor: 1. Mekruh değildir. 2. Mekruhtur. 3. Tetavvu’da haramdır, vacipte değil.”⁶⁷

C. Münâkehat

Evlenecek erkeğin evleneceği kızı veya kadını görmesi ile ilgili “Allah bir kimsenin kalbinde bir kızı veya kadını nikâhla isteme temayülünü uyandırırsa onun o (kızı yahu kadını) görmesinde bir beis yoktur.”⁶⁸ mealindeki hadisin açıklamasında Çantay, buradaki “görme”nin niteliği hakkında şunları ifade etmiştir:

“ ‘Nikâhla isteme’ kaydı şehvet seokıyla bakmaya mani olduğu gibi küfoü (dengi) olmayana bakmayı da men eder. O bakış şeytanidir. Bu hadisin şerhlerinden anlaşıldığına göre nikâhla istenecek kızın ya da kadının yalnız yüzüne ve ellerine bakmakla iktifa edilir. Bu bakmayı birkaç kez tekrar etmek de caizdir.”⁶⁹

Kızların ve dul kadınların evlenme iznleri konusunda zikredilen iki hadisten biri “Dul kadın kendi hakkında (ki re’yinde) velisinden ziyade

⁶⁴ Ahmen b. Hanbel, *Müsned*, II, 246; Buhari, *Umre*, 1; Müslim, *Hac*, 437; Tilmizi, *Hac*, 88; Nesai, *Menasik*, 3, 5, 77; İbn Mace, *Menasik*, 3; Çantay, *On İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 52.

⁶⁵ Çantay, *On İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 52.

⁶⁶ İbn Mâce, *Edahî*, 11; Çantay, *On Üçüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 86.

⁶⁷ Çantay, *On Üçüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 86.

⁶⁸ İbn Mace, *Nikâh*, 9; Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 29.

⁶⁹ Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 29.

(söz ve) hak sahibidir. Kızıoğlan kız ise onun re'yini babası alır. Onun izni de sükût(u)dur. (sükûtü ikrar sayılır.)”⁷⁰ mealindeki hadistir. Çantay'ın ifadesine göre bu rey ve izin nikâh hakkındadır.⁷¹

Diğeri ise, “Dul kadın, (zevç ihtiyar etmek hususunda) velisinden ziyade kendisi hak sahibidir. Kızıoğlan kızdan ise (baliğ olduğu takdirde) nefsi hususunda izin ve muvafakatı istenilir. Onun sükûtü da izindir (izin ve muvafakat sayılır).”⁷² mealindeki hadistir.

Çantay bu hadisin açıklamasında konuyla ilgili fikhî hükümleri de içeren şu ifadelere yer vermiştir:

“Hadis-i şerifde dul kadının, “velisinden ziyade hak sahibi” olduğu beyan buyrulduğuna göre velisinin de ikinci derecede hak sahibi olduğu istidlal edilmiştir. Dul kadının o imtiyazlı hakkı-işaret edildiği vech ile “zevci ihtiyar etmek” hususundadır, akit babında değil. Zira akde yani nikâha mübaşeret velinin hakkıdır. Eğer veli, dul kadını küfoü, yani dengi olan bir erkeğe tezvic etmek ister de kadın muvafakat etmezse o, zorlanamaz. Eğer kadın kendisine küfüv bir erkekle evlenmek istediği halde velisi rıza göstermezse o velî zorlanır. “İmam Şafii” hazretlerine göre henüz buluş haddine gelmeyen kız çocuklarından izin ve muvafakat sorulmaz ve onu babasından, o yoksa dedesinden başkası ere veremez.”⁷³

Çantay, açıklamasında kadının rızası ile ilgili şu rivâyete de yer vermiştir: “Dul kadın, kendisinin emri (ve rızası) talep edilmeden nikâh olunmaz. Er görmedik kız da izni (ve muvafakatı) alınmadan nikâh edilmez. Ashab-ı Kiram dediler: “Ya resulallah, bir kızın izni nice olur?”. Buyurdu ki: “Onun sükût etmesiyle”.⁷⁴

Hasan Basri Çantay, kız veya kadını zorla evlendirmenin caiz olup olmadığı, nikâhta veli izninin şart olup olmadığı konusunda mezhep imamlarının yaklaşımlarına da yer vererek şu açıklamayı yapmıştır:

“İmam Azam Hazretleri bu hadise istinaden velinin ne dul kadını ne de bakir kızını zorla ekeğe nikâh etmiye hakkı olmadığını, dul kadının nikâhında onunla istişare ederek açıkça muvafakatı, bakir kızın nikâhında da onun sükût etmek suretiyle olsun izninin alınmasının velinin vazifesi bulunduğunu beyan etmiştir.

⁷⁰ Müslim, *Nikâh*, 9; Beyhaki, VII, 186; Çantay, *Yirmi Yedinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 215.

⁷¹ Çantay, *Yirmi Yedinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 215.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 319; Müslim, Ebu Davud, *Nikâh*, 35; Tirmizi, *Nikâh*, 18; Nesai, İbn Mace, *Nikâh*, 11; Çantay, *Yirmi Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 162-163.

⁷³ Çantay, *Yirmi Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 163-164.

⁷⁴ Çantay, *Yirmi Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 163-164.

Ona göre âkil ve bâliğ, reşid bir kadın velisinin iznini almaksızın kendisini tezvic edebilir. İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e nazaran bu yoldaki nikâh ancak velinin izni lahik olmak suretiyle muteber olabilir. İmam Şafii, Malik, Ahmed b. Hanbel hazretlerine göre yalnız kadının "vardım" demesiyle akdolunan nikâh sahih değildir. Onlar "نكاح الا بولي"=velinin izni olmaksızın nikâh yoktur"⁷⁵ hadisine istinad etmişlerse de bu hadis naklettiğimiz diğer hadisler derecesinde kuvvetli görülmemektedir."⁷⁶

Bu açıklamalara bakıldığında Çantay'ın bu konuda Hanefi mezhebinin görüşünü tercih ettiği görülmektedir.

Münakehat kapsamında değerlendirilebilecek konulardan biri de aile bireylerinin birbirleri üzerindeki karşılıklı haklarıdır. Çantay bu bağlamda anne ve babanın çocukları üzerinde hakları olduğu gibi çocuklarının da anne ve babaları üzerinde hakları olduğuna dair şu hadisi zikretmiştir:

"Allah tealanın iyi kimselere "ebrar" adını vermesi ancak şundandır: çünkü onlar babalarına, analarına ve evladlarına iyilik etmişlerdir. Ana ve babanın senin üzerinde hakkı olduğu gibi evladının da senin üstünde öylece hakkı vardır."⁷⁷ Bu hadisin açıklamasında Çantay, çocukların ana babalarına itaat etmelerinin farz olduğunu ancak çocukların da ana babaları üzerinde bazı hakları olduğunu ifadeyle şunları söylemiştir:

"Öyle ana ve babalar görüyoruz ki evladlarından – onlara olan vazifelerini yapmadıkları halde- kupkuru ve körükörüne itâat isterler. Evet, evladın onlara itâati şer'an vaciptir. Hatta farzdır. Ancak evladın da onlar üzerinde hakları vardır. Bu haklar hazreti "umer" (r.a) a göre başlıca şunlar: 1) Baba evlenirken soyu temiz ve kendisi saalih bir kadın alacaktır. 2) Evladı dünyaya gelince ona güzel ad takacaktır. 3) Onun talim ve terbiyesine en büyük ehemmiyeti verecektir. Bu vazifelerin hiç birini yerine getirmediği halde evladına itâat isteyen adamı hazreti "umer" (r.a) "def ol ya faasik" diye huzurundan kovmuşutr."⁷⁸

⁷⁵ Buhari, *Nikâh*, 36; Ebu Davud, *Nikâh*, 19; Tirmizi, *Nikâh*, 14; İbn Mace, *Nikâh*, 15.

⁷⁶ Çantay, *Yirmi Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 163-164.

⁷⁷ Muttakî, *el-Hindî (975/1567)*, *Kenzü'l-Ummal*, XVI, 469; Çantay, *Yirmi Üçüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A. Ş., 1962, III, 76.

⁷⁸ Çantay, *Yirmi Üçüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 76-77.

D. Muâmelat

“(Bir malı) kiminiz, kiminin satışı üzerine çıkmak (ona engel olmak) suretiyle satmasın. Satılacak şeyleri(ticaret mallarını) pazara indirilinceye kadar da (yolda) karşılamayın.”⁷⁹ mealindeki hadisin açıklamasında Çantay, mezhep görüşlerine yer vererek şunları söylemiştir:

*“ İmam-ı Malik henüz pazara gelmeyen satılık malı karşılamanın caiz olmadığını, onda pazar halkının da alım hakkının bulunduğunu, İmam-ı Şaafi bu karşılamanın bir kötülük olduğunu, İmam-ı A'zam Ebu Hanife bu harekette memleket piyasasına zarar vermemek şartıyla bir be's olmayıp aksi halde mekruh olduğunu söylemişlerdir (Rahimehümlah). 'Zahiriyye' den 'İbn-i Hazm' bu karşılamanın mutlaka haram olduğunu ifade etmiştir.”*⁸⁰

“(Yalnız) “İne” ile alışveriş ettiğiniz, (yalnız) öküzün kuyruklarına yapıştığınız, ziraate rıza gösterdiğiniz ve (bu sûretlerle düşmanla) savaşı terk (ve ihmal) eylediğiniz zaman Allah-siz dininize(ihtimam etmiye) dönünceye kadar-üstünüze söküp atmayacağı bir horluk musallat eder.”⁸¹ mealindeki hadisin açıklamasında Çantay, bir alışveriş çeşidi olan “İne” yi açıklamış, bu tür alışverişin riba kapsamında değerlendirileceğini şu sözleriyle belirtmiştir:

*“İne”; bir malı belli bir bedelle birine veresiye satıp yine o mecliste o şahsın elinden o malı evvelki bedelinden noksanıyla peşin olarak satın almaktır. Mesela birine dört yüz kuruş kıymetli bir malı üç ay vade ile altı yüz kuruşa satıyor da derhal beş yüz kuruşa ondan aynı malı satın alıyor. Bu, “ ribânın” bir nevidir.”*⁸²

Zinet olarak altın takmak ve ipek elbise giymenin haram olduğu hususunda rivâyet edilen **“Altın ve İpek (takmak ve giymek) ümmetimin kadınları için helal erkekleri üzerine haram kılındı.”**⁸³ ve **“Eğer cennetin (zîb-ü) zînetini, ipek kumaşını, kaftanını (ister ve) severseniz bunları**

⁷⁹ Buhârî, *Büyü'* 71; Müslim, *Büyü'*, 11; Ebu Dâvud, *Büyü'*, 43; Çantay, *Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 30.

⁸⁰ Çantay, *Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 30.

⁸¹ Ebu Davud, *Büyü'*, 54; Çantay, *Sekizinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1956, I, 6.

⁸² Çantay, *Sekizinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 6.

⁸³ Buhârî, *Libâs*, 38, *Cenâiz*, 2; *Nesâit*, *Zînet*, 40; İbn Mâce, *Libâs*, 19; Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 11.

dünyada giymeyin.”⁸⁴ mealindeki hadislerin yorumunda Çantay yasaklamanın erkekler için⁸⁵ olduğunu ifade ederek şunları söylemiştir:

*“Erkeklerle haram olan; altın ve ipeğin karşılıksız, safi olanı yahut altın ve ipeğin diğer mahlûtlarından fazla bulunandır. Dişlere altın kaplatmak veya altın diş takmak gibi kat’î ma’ziret ve zaruret halleri müstesnadır.”*⁸⁶

“Hamr (içki)den sakının (kaçının uzaklaşın). Zira o, her şerrin (kötülüğün) anahtarıdır.”⁸⁷ hadisinin açıklamasında Çantay, metinde geçen ‘hamr’ kelimesini ‘içki’ olarak tercüme etmesinin sebebini şu şekilde açıklamıştır:

*“Gerek ‘kaamus’ların, gerek elfaz-ı kur’aniyye’yi en yüksek salâhiyetle tefsir eden ‘Raağıb-ı Isfihânî’nin beyanlarına göre lügatda hamr, setr = örtmek demektir. ‘Şarab’a ve diğer bütün içkilere ‘hamr’ denilmesi akli örttüüklerinden, akla zarar verdiklerindedir. Tecennün eden sarhoşlar, hatta türlü afetlere sarhoş nesilleri bunun acıklı şahididir. Münkir veya cahillerden kimi ‘kur’an-ı kerim’in yasak ettiği içki ancak şaraptır’ diyor, diğer içkileri haramlıktan kurtarmaya çalışıyor! İlim ve lisan bakımından bu en büyük hatadır. Kamuslara ve saireye bilfarz bakmasak bile kur’an-ı hâkimin eşsiz ve yegâne müfessiri olan peyğâmberimiz (s.a.v) sekir veren her içkinin ‘hamr’ olduğunu beyan ve izah buyurmuştur...”*⁸⁸

E. Diğer Konularla İlgili Hadisler

Çevre duyarlılığı ve ağaç dikme ile ilgili **“Kim bir ağaç ve fidan dikerse o (nun meyvesi)ndan gerek bir insan ve gerek Allah’ın yarattığından herhangi bir mahlûk yedikçe o, kendisi için (daima) bir sadaka olur.”**⁸⁹ mealindeki hadisin açıklamasında Çantay, ağaç dikmenin ibâdet olduğundan bahisle şunları söylemiştir:

⁸⁴ Nesai, *Zinet*, 39; Çantay, *Yirmi Dördüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A. Ş., 1962, III, 96.

⁸⁵ Çantay, *Yirmi Dördüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 96.

⁸⁶ Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 11.

⁸⁷ Hâkim, Ebu Abdullah en-Nisâbü’rî (405/1014), *Müstedrek*, IV, 162; Çantay, *Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 20.

⁸⁸ Çantay, *Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 20.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü’r-Risale, Tahk. Şuayb Arnavud vd., c. 45, s. 498); Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1955, I, 6-7.

“Ağaç yetiştirenlerin, ağaçları titizlikle koruyanların ne büyük ecirlere nail olacağı bu hadisi şerifle ve daha birçok benzerleriyle meydandadır. Ya ormanlarımızı zalimane ve cahilane tahrib etmek suretiyle hem bu daima ecirlere mani olanlara hem memleketin tabii servetine ve bedii sıhhi varlığına sui kasdda bulunanlara ne diyelim? Onlar bilerek bilmeyerek vatana düşmanlık ve Allah ile sevgili peygamberine isyan eden insanlardır. Ağaç sevgisini ve saygısını gönüllerde bir iman gibi yerleştirmek kudsi vazifelerimizden olmalıdır ve bu, elbette büyük bir ibâdetdir.”⁹⁰

Çevre temizliği konusunda duyarlılığa davet eden **“Kim Müslümanları –yollarında (rahatsız edecek şeyler yapmak suretiyle)- ezaladırsa kendisine karşı onların (müslümanların) lanet etmesi pek yerinde olur.”**⁹¹ mealindeki hadisin açıklamasında da Çantay şunu söylemiştir:

“Evinin, dükkânının ve diğer yerlerin çöpünü, gübrelerini, pisliğini yollara atan, herkesin geçeceği mevzilerde enkazını, harcını tutan açtığı çukurların yerlerini geceyin fenerlerle belli etmeyen hulasa gelip geçenlere engel olacak eza veya zarar verecek şeyler karşısında seyirci kalan insanlara ne güzel öğüt ve ne çetin tehtiddir!”⁹²

Hasan Basri Çantay'ın, eserinde İslam demokrasisi, insan hakları ve eşitliğin temellerini oluşturan hadisler arasında zikrettiği rivâyetlerden bazıları şunlardır:

“Sizden önceki (ümme)tlerin (mahv-ü) helak edilmesi ancak (şu sebebdendi ki) onlar, içlerinde şeref sahibi hırsızlık ettiği zaman onu bırakıverirler (aldırış etmezler), aralarında zaif kimse çalınca ise hakkında ağır ceza tatbik ederlerdi. Allah'a and ederim ki Muhammed'in kızı (ya'ni benim kızım) Fatıma hırsızlık etse muhakkak elini keserim.”⁹³

“Müslümanların kanları birbiriyle eşit olur (yani ceza ve hukuk bakımından her müsliman müsavidir). Onların en aşağı tabakasında

⁹⁰ Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 7.

⁹¹ Münavi, Feyzü'l-Kadir, VI, 18; Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 10.

⁹² Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 11.

⁹³ Buhârî, *Enbiyâ*, 54, *Megâzî*, 53, *Hudûd* 11, 12; Müslim, *Hudûd*, 8, 9. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, *Hudûd* 4; Tirmizî, *Hudûd*, 6; Nesâî, *Sârik*, 6; İbni Mâce, *Hudûd*, 6; Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 5.

bulunanları bile âmme borçlarını ve vazifelerini îfâya koşar. Onlar kendi (millet)lerinden olmayanlara karşı bir tek eldir(müttehiddir)."⁹⁴

Çantay, bu iki hadisi zihrettikten sonra ikinci hadisin açıklamasında eşitlik ve birlik-beraberlik konusunda şunları söylemiştir:

*"İslam demokrasisinin ve eşitliğinin ne kutsî ve muhkem temellere dayandığını, âmme hizmetlerinde "en aşağı tabakada bulunanları bile" istisnasız vazifeli olduğunu ve bütün Müslümanların "bir tek el" olarak birleşmesi lüzumunu bize apaçık anlatan bu hadis-i şerîf ile daha nice benzerleri karşısında hepimiz hürmetle eğilmeliyiz."*⁹⁵

Adli konularla ilgili; suçlu olduğu halde süslü anlatımlar ve yalan ifadelerle hâkimi yanıltıp mahkemece beratine hükmedilenler için bu hükmün esasen bir ateş parçası olduğunu ifade eden **"Ben ancak bir beşerim. Hakikat bana (aralarında davalışan öyle) hasım (lar) gelir ki onların kimi kiminden daha belîğ (ve çenesi daha kuvvetli) ola(rak delillerini güzel, açık ve süslü püslü anlata)bilir ve ben de onu doğru söyleyen (bir adam) sanıp lehine hüküm ederim. Binaenaleyh ben bir müslümanın hakkını (haksız olan herhangi) bir kimsenin lehine hüküm edersem (biliniz ki) o (hak) bir ateş parçasıdır. Artık onu (dileyen sırtına) yüklesin yahut onu terk (ile hakka rücu') etsin."**⁹⁶ mealindeki hadisin açıklamasında Çantay şunları söylemiştir:

*"Bu hadis-i şerîfin sarahatına göre zahiri delillerle lehine hüküm verilmiş olan kimseler – eğer hakikatte haksız iseler-ilahi ve manevi mesuliyetten asla kurtulamazlar. O haksızlığın cezasını dünyada çekmeseler bile ahirette mutlaka çekerler. Gerek müzevver davalara sahte hak kışvesi giydiren hasımların, gerek onlara bilerek yardım edenlerin ukubeti çetindir."*⁹⁷

"Sizden biriniz (din) kardeşi ile istişare etmek (onun re'y-ü fikrinden faydelenmek) isterse ona kanatini söylesin. (Hayrhahlıktan ayrılması)"⁹⁸ mealindeki hadisin açıklamasında Çantay, şura kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durmuştur. Onun bu konudaki açıklaması şöyledir:

⁹⁴ Ebu Davud, *Diyat*, 11, 31; *Cihad*, 147; Nesai, *Kasame*, 10, İbn Mace, *Diyat*, 31; Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 30.

⁹⁵ Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 30-31.

⁹⁶ Buhari, *Hiyel*, 10; *Ahkâm*, 30; Müslim, *Akziye*, 5; Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 3-4.

⁹⁷ Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 3-4.

⁹⁸ İbn Mace, *Edeb*, 37; Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 21.

“Lügatta ‘şevr, şiyar, şiyare, meşar, meşare, işaret, istişare iştiyar’ kelimelerinin manası ‘arı kovanından bal sağlamak’tır. ‘Şevr’ isim olarak; bal, ‘meşar’ arı kovani manalarına da gelir. ‘mişvar’ gömeci kesip balını ayıracak alet(ekiş), çehre, ‘mişvare’ bal gömeci demektir, ‘şuara’, meşuret, meşveret’ de ‘işaret’den gelen isimlerdir.

Bu kelimelerden bazılarının ‘danışmak, rey ve kanaatlerden faydelenmek...’ gibi halen dilimizde de yaşayan kullanış manaları şer’i ıtlaktan gelmiştir. Bunlarda lügat manaları arasındaki ‘istiare’nin inceliği, zarafeti cidden dikkata şayan dır...”⁹⁹

“Siz (ey millet) ne (halde) bulunuyorsanız başınıza da öyle idare eden adamlar geçirilir.”¹⁰⁰ mealindeki hadisin açıklamasında Çantay, yöneticilerin niteliklerinin halkın durumuyla bağlantılı olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Hükümetler içtimai bünyelerden doğarlar. Bünye yani millet ne kadar iyi ve sağlam olursa onun hükümeti de öyle olur. Bünyeyi ihmal edip de her işi hükümetten beklemek hatadır. Evvela halk olarak kendimizi, sonra cemiyetimizi ıslah edelim, o vakit görürüz ki, her şey düzenine girmiştir.”¹⁰¹

Kamu idaresinde yönetici atamalarında liyakatin esas olması gerektiğini vurgulayan **“Kim bir adamı on kişinin başına (amir olarak tayin ve) istihdam ederse, (bunu da) kullandığı o adamdan daha faziletli (ehliyetli) kimsenin bu on kişinin içinde de bulunduğunu bilerek yaparsa hem Allah’a hem onun Rasülüne, hem Müslümanlar cemaatine haainlik etmiş olur.”**¹⁰² mealindeki hadisin açıklamasında Çantay, hadiste geçen “on kişi” den maksadın “idare edilen cemiyet” (halk), “fazilet” kelimesinden maksadın ise “vazifeleri iyi ifa etmeye yeter ehliyetle olmak” olduğunu söylemiştir.¹⁰³

Konuyla ilgili bir diğer hadis de şudur: **“İnsanları (tedkik ederseniz muhtelif) ma’denler (gibi) bulacaksınız. Onların cahiliyyet (devrin) de hayırlı olanları İslamda (yani Müslümanlığı kabul etdikden sonra)da –eğer fıkıh bilirlerse- hayırlı (insan)lardırlar. Bu mühim işde insanların**

⁹⁹ Çantay, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, II, 21, 22.

¹⁰⁰ Muttakî, *Kenzü'l-Ummal*, VI, 89; Çantay, *Onuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1956, I, 28.

¹⁰¹ Çantay, *Onuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 28.

¹⁰² Çantay, *Yirmi Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 140-141.

¹⁰³ Çantay, *Yirmi Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 141.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

en iyisi onun içine düşmezden (yani o vazifeyi der'uhde etmezden) evvel hiç de sevmemiş, arzu etmemiş olandır. Kıyamet günü Allah indinde insanların en kötüsünü (dünyada) şunlara bir yüzle, öbürlerine başka yüzle gelen (görünen) ikiyüzlülerdir."¹⁰⁴

Hasan Basri Çantay, hadiste geçen "Bu mühim iş" den muradın amme hizmet ve me'muriyetleri olduğunu söylemiş ve hadis kitabının birinci cildindeki ikinci kırk hadisin yirmi ikinci sırasındaki "**Gerçek, biz işimizin başında onu arzu edeni asla kullanamayız (ehliyeti olanı kendimiz arar buluruz)**"¹⁰⁵ mealindeki hadise atıfta bulunmuştur. Sonra Nisa suresinin 58'inci âyeti kerimesini mealen şu şekilde nakletmiştir:

"Şüphesiz Allah size emanetleri ehil (ve erbab)ına vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmeylemenizi emreder. Allah bununla size, gerçek, ne güzel öğüd veriyor! Şübhe yok ki Allah (sözlerinizi hükümlerinizi) hakkıyla işidici (bütün yaptıklarınızı) kemaliyle görücüdür."

Çantay konuyla ilgili söz konusu âyet ve hadisleri naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"*Ashaab-kiram (rıdvanullahi aleyhim ecmein devrinde amme hizmetlerine kimse taalib olmaz, çünkü vazifesini hakkile ifâ emaneti edâ edemediği takdirde ma'nevi en ağır mes'uliyete dûçâr olacağından korkardı titrerdi. Ser mezhebimiz imam-ı a'zam Ebû Hanîfe rahimehullah bu endişeyle haakimliği kabul etmemiş bu yüzden dayak altında ölmeye râzî olmuşdur.*"¹⁰⁶

Savunma hizmetlerine özellikle de orduya yapılacak maddi desteğin önemiyle ilgili rivâyet edilen "**Kim Allah yolunda muharebe eden (bir mücahidi) donatırsa kendisi de hakikaten gaza (ya iştirak) etmiş (yani muharebenin sevabını kazanmış) olur. Kim Allah yolunda savaşan bir adamın ailesine hayır ile vekâlet eder (yani onların ihtiyaçlarını temin**

¹⁰⁴ Buhari, *Enbiya*, 8, 14, 19; *Menakıb*, 1, 25; Müslim, *Fezail*, 168; Çantay, *Yirmi Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, (Nâşir: Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A. Ş., 1962, III, 181.

¹⁰⁵ Buhari, *İcare*,1; Müslim, *İmare*, 15; Ebu Davud, *Akziye*, 3, *Hudud*,1; Ahmed bin Hanbel, IV, 409), Çantay, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 16.

¹⁰⁶ Çantay, *Yirmi Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 182.

eyler) se o da gerçekten gaza (ya iştirak) etmiş (muharebenin ecrini kazanmış) olur.”¹⁰⁷ mealindeki hadisin açıklamasında Çantay şu ifadelere yer vermiştir:

“Gaziye teçhiz etmek, donatmak demek onun harpte lazım olan bütün ihtiyaçlarını tedarik ve temin etmek demektir. Kendisi mükellef olduğu askerlik ve savaş vazifelerini omuzundan atarak sadece bir gaziye teçhiz ile hatta bin gaziye donatmakla yetinen kimselerin bu nebevi tebşirden istifade etmesi mümkün değildir. Bu donatma işi herhangi meşru sebeplerle savaş dışı bırakılmış insanlara aittir. Orduya yapılacak maddi ve manevi îaneler, yardımlar bu tebşirin sınırı içindedir.”¹⁰⁸

Allah yolunda savaşmanın gerekliliği konusunda rivâyet edilen **“Sana Allah teâlâdan korkmanı tavsiye ederim. Zira o (korku) her şeyin başıdır. Cihâdî (düşmanla savaşı) bırakma. Çünkü o İslamın rehbanlığıdır. Allah teâlâyı zikre ve kur’an okumaya devam et. Zirâ bu, gök (ler alemin)de senin (huzur ve) rahatın, yer (yüzün)de de (ma’nevi) zikrin, şerefidir.”**¹⁰⁹ mealindeki hadisin açıklamasında **“ruhbanlık”** ile ilgili şunları söylemiştir:

“Rehbanlık” korku ma’nasına gelen “rehb” dendir. Hıristiyanlar gûyâ takvâyâ ermek için dünya ile iştiğâali ve dünyanın bütün zevklerini nefislerine haram kılmışlardır. Bu, müslümanlıkta nehyedilmiştir. Rivâyete göre nasrânîlerin rahibliği, papaslığı ihdâs etmelerinin sebebi şudur: “İsa” aleyhisselamdan sonra zorbalar mü’minleri ifna etmiye kalkmış mü’minler onlarla üç defa muharebeye mecbur olmuş, fakat her defasında çok fazla telefât vermişlerdir. Sağ kalan pek mahdud mü’minler demişler ki: “artık bir kerre daha muhaarebe edemeyeceğiz, edersek biz de öleceğiz. Dine da’vet edecek tek adam kalmayacak. Gelin yeryüzüne dağılalım, kendimizi münhasıran ibâdete bağlayalım”. İşte bu suretle fitneden kaçarak ve dinlerinde ihlas göstererek nefislerini ibâdete hasrettiler. Dünyanın bütün zevklerinden, hatta fazla yeyip içmekden, evlenmekden vaz geçmek, dağlarda, mağralarda, oyuklarda hücrelerde ibâdetle meşgul olmak suretiyle nefislerine

¹⁰⁷ Buhari, *Cihad*, 38; Müslim, *Cihad*, 135, 136; Ebu Davud, *Cihad*, 30; Tirmizi, *Fedail*, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 20; Çantay, *Sekizinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 21.

¹⁰⁸ Çantay, *Sekizinci Kırk Hadis ve Mealleri*, I, 21.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 225, 231; İbn Mace, *Cihad*, 8; Çantay, *Yirmi Dördüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 113.

türlü türlü meşakkatler yüklediler. “İbn abbas” (r.a) diyor ki: “hazreti isa aleyhis-selam ile Hazreti Muhammed(s.a.v) arasında geçen fetret devrinde hükümdarlar Tevrat ve İncil’i değiştirdiler. Bir zümre ibâdet için yeryüzüne dağıldı.”

Hasan Basri Çantay, sonra Hadîd suresinin yirmialtını¹¹⁰ ve yirmiyedinci¹¹¹ âyetlerinin meallerine yer vermiş, Müslümanlıkta dünyadan el etek çekmek olmadığını bu nedenle de hiç ölmeyecek gibi dünya ve yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışmanın islamın şîârî ve düsturu olduğunu söylemiştir.¹¹²

Sonuç ve Değerlendirme

Hasan Basri Çantay’ın otuz fasikülden oluşan ve her birinde kırk hadisin yer aldığı “On Kere Kırk Hadis” adlı kitabı, bin ikiyüz hadisten oluşmaktadır. Bu kitap üç cilt halinde Mürşid Çantay tarafından neşredilmiştir. Çantay’ın bu çalışmasında iman, ahlak, ibâdet, aile hukuku, muâmelat, suç ve cezalar, cihat, şehitlik, devlet yönetimi, adalet, şura gibi insan ve toplum hayatının her alanıyla ilgili hadislere yer verdiği ve bunların bir kısmını açıkladığı görülmektedir. Öyle ki; bazı fasikülleri neredeyse ahkâm hadislerine hasretmiştir. Örneğin, beşinci kırk hadis fasikülünde Ramazan ayı ve oruç konuları, yedinci kırk hadis fasikülünde dua hadisleri, sekizinci kırk hadis fasikülünde cihat ve şehitlik, dokuzuncu kırk hadis fasikülünde temizlik, onuncu kırk hadis fasikülünde ise hac ve umre ile ilgili hadisler yoğun olarak yer almıştır.

Çantay, kitabında hadislerin -ahkâm hadisleri dahil- kaynaklarını zikrederken ayrıntıya girmemiş sadece eser sahiplerinin hadis literatüründeki meşhur isimlerini zikretmekle yetinmiştir. Ahkâm hadislerine dair yaptığı izahlarda yeri geldikçe fıkıh mezheplerinin ve İbn Abidin, Halebî, İbn Melek ve İmam Birgivi gibi fıkıh âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir.

¹¹⁰ “Andolsun ki biz Nuh’u ve İbrahim’i (peygamber olarak) gönderdik. Peygamberliği de, kitabı da onların nesillerine verdik. Binnetice içlerinden doğru yolu bulanlar var (idiyse de) birçoğu da faasih kimselerdi onların”. (Hadid 57/26)

¹¹¹ “Sonra bunların izleri üzerinde, ardı ardınca peygamberlerimizi yolladık. Arkalarından da Meryem oğlu İsa’yı gönderdik. Ona incili verdik. Kendisine tabî olanların yüreklerine bir şefkat ve merhamet koyduk. Onların (yeni bir adet olmak üzere) ihdas ettikleri rehbanlığa (gelince:) onu üzerlerine biz farzetmedik. Ancak (onlar bunu sırf) Allah’ın rızasını aramak için yaptılar. Fakat buna hakkıyla riâyet de etmediler. Biz de içlerinden gerçek iman edenlere mükâfatlarını verdik. Onlardan bir çoğu ise (doğru yoldan) çıkanlardı”. (Hadid 57/27)

¹¹² Çantay, *Yirmi Dördüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, III, 113-114.

O, yaptığı bazı izahların sonuna, faydalandığı tefsir, hadis, fıkıh ve benzeri türden kitapların isimlerini de not düşmüştür. *BeYZavî, Ni'metü'l-İslam, Sirâcü'l-Münîr, Şir'atü'l-İslam, et-Tâc, Bustânü'l-Arifîn, Büyük İslam İlmihali (Büyük İlm-i Hal) ve Şifa-i Şerif (eş-Şifâ)* bunlardan bazılarıdır.

Çantay, ahkâm hadislerinin yorumlarında fikhî hükümlerin detaylarına yer vermemiş bu konuda geniş bilgi isteyenlere Ömer Nasuhi Bilmen'in "*Büyük İslam İlmihali*" ile Mehmet Zihni Efendi'nin "*Nimetü'l-İslam*" adlı ilmihallerine bakmalarını önermiştir. Çantay'ın, ahkâm hadislerine getirdiği yorumlarda bazı fikhî mevzulara da girdiği görülmektedir. Onun, izahlarında genellikle Hanefî Mezhebinin görüşlerini esas aldığı, Hanefî kaynaklarından alıntılar yaptığını ve yer yer Hanefî müctehidlerinin farklı görüşlerine yer verdikten sonra tercihlerde bulunduğunu görmek mümkündür. O, bazı hadislerin yorumunda ise hiçbir mezhebe bağlı kalmadan kendi görüşlerine yer vermiştir. Fakat bu görüşlerin daha çok fetvaya ilişkin olmayan konularda olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh (241/855) *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
 AKYÜZ, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, I-IV, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
 BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul 1992.
 ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meali Kerim* (Tefsirli Kur'an Meali), I-III, (Yayına hazırlayan: Prof. Dr. M. A. Yekta Saraç), İstanbul: Risale Yayınları, 2011.
 ÇANTAY, Hasan Basri, *Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1955.
, *İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1955.
, *Dördüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Mat., 1956.
, *Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matbaası, 1956.
, *Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matbaası, 1956.
, *Sekizinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matbaası, 1956.
, *Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Mat., 1956.
, *Onuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matbaası, 1956.
, *On Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matb., 1958.
, *On İkinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matbaası, 1958.
, *On Üçüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matb., 1958.
, *On Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matb., 1958.
, *On Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matb., 1958.
, *On Sekizinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matb., 1958.
, *On Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: A. Said Matb., 1958.
, *Yirmi Birinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neş., 1962.
, *Yirmi Üçüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neş., 1962.
, *Yirmi Dördüncü Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neş., 1962.
, *Yirmi Beşinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neş., 1962.
, *Yirmi Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neş., 1962.
, *Yirmi Yedinci Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neş., 1962.
, *Yirmi Dokuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul: Sönmez Neş., 1962.
 Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

-, *Otuzuncu Kırk Hadis ve Mealleri*, Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş. İstanbul 1962.
- DAREKUTNİ, Ebü'l-Hasen Alî (385/995), *Fevaidü'l-Müntekati'l- Garaibi'l-Avalî*, <http://library.islamweb.net/hadith/>
- DÂRİMÎ, Ebü Muhammed Abdullah (255/869), *Sünen-i Darimî*, İstanbul: 1992.
- DÖNDÜREN, Hamdi, *Delilleriyle İslam İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1988.
- EBÜ DAVUD, Süleymân b. el-Eş'as (275/889), *Sünen-i Ebi Davud*, İstanbul 1992.
- ERENBAŞ, Sadık, *Hasan Basri Çantay'ın Tefsir İlmindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Karedeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon 2006.
- HÂKİM, Ebu Andullah en-Nisâbü'rî'nin (405/1014), *Müstedrek ala's-Sahihayn*, Beyrut, 1990.
- HATİB EL-BAÇDADÎ, Ebü Bekr Ahmed b. Alî (463/1071) *Tarîhu Bağdad*, Kahire, 1349/193.
- IŞIK, Emin, "ÇANTAY, Hasan Basri", VIII, *DİA*, İstanbul, 1993, ss. 218-219
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân (597/1201), *İlelü'l-Mütenahiye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I. Baskı, 1403.
- İBN MACE, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd (273/887), *Sünen-i İbn Mace*, İstanbul 1992.
- KANDEMİR, M. Yaşar , "Kırk Hadis", XXV, *DİA*, Ankara 2002, ss. 467-470.
- KARAHAN, Abdülkadir, "Hadis-i Erbaîn Nev'inin Doğuşu Âmilleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1952, sayı: 1, ss. 76-82.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö.261/875), *Sahihu'l-Müslim (Camii's-Sahih)*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- MUTTAKÎ, el-Hindî (975/1567), *Kenzu'l-Ummal*, Haydarâbâd 1312/1895.
- MÜNAVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdürreûf (1031/1622), *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Camii's-Sağır*, Mısır, I. Baskı, 1356.
- MALİK B. ENES, Ebü Abdillâh (179/795), *el-Muvatta'*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- NESAÎ, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul 1992.
- ÖZKAN, Mehmet, "Hasan Basri Çantay'ın "Kuran-ı Hakim ve Meal-i Kerim" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, cilt:15, sayı: 28-1 (20. Yıl Özel Sayısı), ss. 43-66.
- ÖZTOPRAK, Mustafa, "Ahkam Hadis Kitaplarındaki Bölüm Başlıklarının Şekillenmesi ve Sebepleri", *EKEV Akademi Dergisi*, 2013, yıl: 17, sayı: 55, ss. 89-100.
- SÜYUTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân (911/1505), *Camii'l- Ehâdis*, www.shamela.ws
- TABERANÎ, Ebu'l-Kasım (ö..360 h.), *Mu'cemü'l-Kebîr*, Kahire, 3. Baskı, 1994.
- TİRMİZÎ, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1992.
- UĞUR, Mücteba (2005), *Hasan Basri Çantay*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- ÜNAL, İ.Hakkı, "İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hamid-i Velî'nin Hadis-i Erbaîn Şerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. XXXIX, ss. 137-146
- YAZICI, Nesimi, "Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi", *Kurtuluş Savaşında Gönen ve Çevresi Sempozyumu*, 1993.

İBRAHİM SÛRESİ 34 İLE NAHL SÛRESİ 18. AYETLERİN TEFSİR VE BELAĞAT YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ramazan ŞAHAN*

Özet: Bu çalışmada İbrahim sûresinin 34. ayeti ile Nahl sûresinin 18. ayeti tefsir ve belağat açısından incelenmiştir. Kur'an'ın birçok ayetinde olduğu gibi bu iki ayet arasında da lafız ve mana yönüyle bazı benzerlikler ve nüanslar tespit edilmiştir. Araştırmada bu iki ayetin mana ve muhtevası incelenirken, kullanılan kelime ve terkipler Arap edebiyatı açısından ele alınarak, Kur'an'ın edebî özelliğine vurgu yapılmıştır. Nimet konusuyla alakalı bu iki ayetten biri insanın nimetler karşısındaki zalimce ve nankörce tavrını anlatırken, diğeri nimetleri veren yaratıcının ne kadar şefkatli ve merhametli olduğunu bildirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Ayet, Nimet, Nankörlük, Merhamet.

THE VERSES 34TH OF SURAH IBRAHIM AND 18TH OF SURAH NAHL EVALUATION IN TERMS OF INTERPRETATION AND RHETORICS

Abstract: In this study, It is examined that the 34th statement of surah Ibrahim and 18th statement surah of Nahl from the perspective of interpretation and rhetorics. As it is in many verses of Quran, in between these two statements there are analogies and nuances about utterance and meaning. In the research while examining the meaning and contents of these two verses, it is emphasized the literary characteristic of Quran as well as the words and phrases that are used in the statements are handled from the perspective of Arabic Literature. While one of these verses is telling about the Creator who is giving the blessings is so tender and gracious, the other statement is handling the cruelly and ungratefully behaviour of the human being in return of these blessings.

Key Words: Quran, Verse, Blessing, Ungrateful, Mercy.

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (ramsahan@gmail.com).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

Giriş

Kur'an-ı Kerim ebedî ve edebî bir mucizedir. Allah (c.c.), Kur'an'ın nüzulünden itibaren insanlara ve cinlere en küçük bir sûresinin benzerini getirmelerini, eğer bunu yapamıyorlarsa bu kutsal kitabın Allah (c.c.) tarafından indirilmiş olduğuna iman etmelerini istemiştir.¹

Allah (c.c.) ebedî mucizesi olan Kur'an'ı Arapça olarak indirmiş² ve ilk etapta Arap muhataplarına seslenmiştir. Edebiyat, belâğat ve fesâhatin zirvesinde olan Araplar, Kur'an'ın bu meydan okumasına cevap veremediklerine göre onun edebî bir dil mucizesi olduğu tescillenmiştir. Hatta denebilir ki; Kur'an'ı çeşitli açılardan ele alıp farklı mucizevi yönlerini sıralayanlar olmuşsa da onun asıl mucize oluşu Arap edebiyatı alanındadır.³ Dolayısıyla böyle bir kitabın tamamı olduğu gibi her bir sûresi veya ayeti de tek tek ele alınıp incelenebilir. Çünkü onun tamamı bir tek ayetinin açıklaması olduğu gibi, tek bir ayeti de adeta Kur'an'ın tamamının özeti gibidir. Bu nedenle bu araştırmada nimet konusunun anlatıldığı iki ayet ele alınacak, benzer ve farklı yönleri tefsir ve belâğat çerçevesinde incelenecektir. Bu çalışmaya esas teşkil eden iki ayetin metni ve meali şöyledir:

“وَآتَاكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنسَانَ لَطَافٌ لَّمٌ كَفَّارٌ. / Hâsılı o, size kendisinden isteyebileceğiniz her şeyi vermiştir. Eğer Allah'ın nimetlerini sayacak olsanız, onları tam manasıyla sayıp hesaplayamazsınız. (Buna rağmen) kuşkusuz insan çok zalim ve alabildiğine nankördür.”⁴

“وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ بِرَحْمَتِهِ. / Hâlbuki Allah'ın nimetlerini birer birer saymaya kalkışsanız, onları sayamazsınız. Gerçekten Rabbin çok affedici, alabildiğine merhametlidir.”⁵

¹ Tehaddi ayetleri için bk. el-Bakara 2/23-24; Yûnus 10/38; Hûd 11/13-14, 35; el-İsrâ 17/88; el-Kasas 28/49; et-Tûr 52/33-34.

² Yusuf 12/2; İbrahim 14/4; eş-Şuara 26/192-195; Fussilet 41/3; eş-Şura 42/7; ez-Zuhruf 43/3; ed-Duhan 44/58.

³ Avde Halil Ebû Avde, *Şevâhid fi'l-Îcâzi'l-Kur'ânî*, Ammân: Dâru Ammâr, 1419/1998, s. 38, 41, 44; Salah Abdülfettah el-Halidî, *el-Beyân fi Îcâzi'l-Kur'ân*, Amman: Dâru Ammâr, 1429/2008, s. 136-137.

⁴ İbrahim 14/34.

⁵ en-Nahl 16/18.

Burada öncelikle bir ayetin nasıl tefsir edileceğine ve benzer ayetlerin nasıl yorumlanacağına dair bilgi verilecektir.

I. Konulu Tefsir Bağlamında Ayet Tefsiri

Kur'an'ın tamamını baştan sona ele alan tefsirler ve müfessirler olduğu gibi herhangi bir sûreyi, konuyu veya bir kavramı inceleyen eserler de mevcuttur.⁶ Hatta bazıları Kur'an'ın kimi ayetlerini tek tek ele alıp incelemişlerdir.⁷ Bir ayetin içerdiği mesajların daha iyi anlaşılabilmesi için genelde şu dört yönden ele alınıp araştırılabilir:

1. Ayeti sadece kendi bağlamında değerlendirmek.
2. Ayeti aynı konudaki diğer ayetler bağlamında değerlendirmek.
3. Ayeti sûre bütünlüğü içinde değerlendirerek, sûrenin geneli içinde bu ayetin konumunu tespit etmek.
4. Ayeti Kur'an'ın genel bütünlüğü içinde değerlendirmek.⁸

Ayetlerin belağat yönüyle incelenmesi ise şu dört yönden mümkündür:

1. Beyan İlmi: Beyan ilmi açısından ayette kullanılan mecâz, istiâre, teşbîh, kinâye ve tariz gibi edebî sanatlar incelenebilir.
2. Meânî İlmi: Burada konu kelime ve cümle açısından ele alınır. Her kelimenin ifadeye katkısı, kelime ve terkiplerin takdim-te'hîr gibi kullanım şekli ve bunların niçin seçildiği incelenir.
3. Fesâhat-i Maneviyye: Her hangi bir anlam karışıklığının olmaması, lafız ve cümlelerin manalarla uyumu açısından ifadenin akıcılığı önemlidir. Burada manaların diziliş şekli, mananın öz ve açık bir şekilde eda edildiği incelenir. Lafızlar manalarla, manalar da lafızlarla, kulağa hoş gelen ve kalbe tesir eden bir uyum ve akıcılık içinde yarışır.

⁶ Davut Aydüz, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, İstanbul: Işık Yayınları, 2004, s. 152-161.

⁷ Kur'an'ın edebî özellik ve incelikleri hakkında söz söyleyen âlimler genelde "Cûdiyye Ayeti" (Hud 11/44) veya "Kıyas Ayeti"ni (el-Bakara 2/179) örnek vermişlerdir. Muhammed b. Abdullah Dırâz (ö. 1377/1958), *en-Nebeü'l-'Azîm Nazarâtün Cedîdetün fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Ahmed Mustafa Fadliyye, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005, s. 153; Suat Yıldırım, *En Mühim Mesaj Kur'an*, İzmir: Işık Yayınları, 2008, s. 146.

⁸ Dırâz, *en-Nebeü'l-'Azîm* s. 142; Suat Yıldırım, *En Mühim Mesaj Kur'an*, s. 134-135.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

4. Fesâhat-i Lafziyye: Arapça'nın kurallarına göre kelimelerin lafızlarında bir çelişkinin olmadığı tam bir ahenk ve uyumun olduğu ortaya konulur.⁹

Bütün bunlardan hareketle şöyle bir yol takip edilebilir: Öncelikle ayette geçen kelimeler temel lügat kitaplarına müracaat yoluyla izah edilir. Her kelime tek tek ele alınıp, eş anlamlısı olan kelimeler içerisinden özellikle neden şu kelime değil de bu kelimenin seçildiği ve ilgili kelimenin kullanım tarzı araştırılır. Bu yapılırken de ilgili ayetin geçtiği sûre hakkında genel bir bilgi verilerek sûrenin temel konusu ve ayetin, sûre içindeki konumunun genel muhtevayla uyumu araştırılır. Belağat ve üslûp açısından ayetlerin bu şekilde incelenmesi önemlidir. Ayette kullanılan ifade ve terkiplerle ilgili bir takım sorular sorularak gerekli açıklamalar yapılır.

Bu araştırmada birbirine benzer iki ayetin açıklaması yapılacağı için öncelikle muhkem ve müteşâbih konusunun da kısaca ele alınması faydalı olacaktır.

II. Ayetlerin Muhkem ve Müteşâbih Oluşu

Ayetlerde Kur'an'ın bir kısmının muhkem, bir kısmının müteşâbih olduğu bildirildiği¹⁰ gibi Kur'an'ın tamamının muhkem¹¹ olduğu¹² ve yine Kur'an'ın tamamının müteşâbih olduğu bir ayette şöyle belirtilmiştir: ... نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا... / "Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan (gerçekleri, farklı üsluplarla tekrar tekrar beyan eden) bir kitap olarak indirdi..."¹³

Onun tamamının müteşâbih olmasının anlamı; sağlamlık, güzellik, lafız ve manalarında i'câz sınırına ulaşmış olması gibi konularındaki ayetlerin de birbirine benzer olması demektir. Hatta bu güzellik, sağlam-

⁹ Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (ö. 626/1228), *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Naîm Zarzûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987, I, 415-423.

¹⁰ Al-i İmran 3/7.

¹¹ Hud 11/1; Yunus 10/1; Lokman 31/1-2. Aynı manayı ifade eden bu ayetlerdeki nüanslar için bk. Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi el-Çirnatî, (ö. 708/1308), thk. Mahmûd Kamil Ahmed, *Milâkü't-Te'vîli'l-Kâti' bi-zevî'l-İlhâdi ve't-Ta'fil fi Tevcihi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzil*, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985/1405, I, 237.

¹² Fahrüddin er-Râzî Ziyâduddin Ömer (ö. 606/1209), *Mefatihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981, VII, 180.

¹³ ez-Zümer 39/23.

lık ve i'câz konusunda onun kelimeleri ve ayetleri arasında bir farklılık ve üstünlük bulunmaz.¹⁴ O sanki başlangıcı ve sonu bilinmeyen, sürekli dönen bir daire gibidir.¹⁵ Ancak Kur'ân'da birbirine benzer konuların farklı lafızlarla anlatılması da âlimlerin dikkatini çekmiş, "Lafzî Müteşâbih"¹⁶ denilen bu konu hakkında çeşitli eserler yazılmış, konu farklı açılardan ele alınmış, benzer konulardaki bu ifade farklılığının sebepleri izah edilmiştir.¹⁷

Allah (c.c.) Kur'an'ı birbirine benzer (müteşâbih) ve bazı konularını farklı açılardan tekrar eder mahiyette (mesânî) indirmiştir.¹⁸ Bu diğer konularda görüldüğü gibi Allah'ın (c.c.) nimetlerini anlatan İbrahim ve Nahl sûrelerindeki ayetlerde de açıkça görülmektedir. Her iki sûrede dinin temel konuları anlatılırken Allah'ın (c.c.) çeşitli nimetleri gözler önüne serilerek kevnî deliller getirilmiştir. Her iki sûrede çeşitli nimetler sıralandıktan sonra bütün bu nimetlerin Allah'ın (c.c.) bir lütfu olduğu ve saymakla bitirilemeyeceği iki farklı ayette tamamen aynı kelimelerle fa-

¹⁴ Râzî, *Mefatîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, VII, 180.

¹⁵ M. Abdülazîm ez-Zurkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1415/1995, II, 213-214.

¹⁶ Kur'an ilimlerinde "Müteşâbih" kavramı çeşitli anlamlarda kullanılır:

a) Muhkemini zıddı olan müteşâbih.

b) Kur'an hafızlarının okurken birbirine karıştırdıkları benzer ifadeler.

c) Ayet sonlarının veya benzer konuların farklı kelime ve ifadelerle anlatılması. Bk. Müsâid b. Süleyman b. Nasir et-Tayyâr, *Envâu't-Tasnîf el-Müteallikatu bi Tefsîri'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1434/2013, s. 80; Heyet, *el-Mevsûatu'l-Kur'âniyyetu'l-Mutahassisa*, Mısır: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1423/2002, s. 245-246.

¹⁷ Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957, I, 112; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüdin es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kâhîre: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1394/1974, III, 339; Muhammed Fâdil Sâlih es-Sâmîrrâî, *Dirâsetu'l-Müteşâbihu'l-Lafzî min Âyi't-Tenzîl fî Kitâbi Melâki't-Te'vîl*, Ammân: Dâru Ammâr, 2011, s. 22-26.

¹⁸ Zümer 39/23; Hicr 15/87. Bu ayetlerdeki "müteşâbih" ve "mesânî" kavramları üzerinde farklı yorum ve değerlendirmeler olsa da bir kısım ayetlerin lafzen ve manen birbirine benzediği inkâr edilemez bir hakikattir. bk. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1993, I, 313-314 (s-n-y-md.); Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1986, s. 111 (s-n-y-md.), s. 374 (ş-b-h-md.); Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriyyi ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İrâbuhu*, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebi, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988, III, 185-186.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

kat bazı nüanslarla anlatılmış, “Allah’ın nimetlerini saymaya kalkışırsanız, onları sayamazsınız...”¹⁹ buyrulmuştur.

III. Nimet Konusunun Kur’an Bütünlüğü İçerisinde Değerlendirilmesi

İbrahim ve Nahl surelerinde geçen iki ayetin mihverini “نِعْمَةٌ/ nimet” konusu teşkil etmektedir. Bundan dolayı “نِعْمَةٌ/ nimet” kavramıyla ilgili gerek dildeki ve gerekse Kur’an’daki özel ve genel kullanımların bilinmesinde yarar vardır.

A. Nimet Kavramı

Nimet/نِعْمَةٌ sözlükte; el, yapılan şey, lütuf ve kişiye verilen ihsanlar anlamına gelir.²⁰ Nimet, özel bir amaç veya bedel gözetilmeksizin yapılan iyilik ve ihsan diye tarif edilmiştir.²¹ Kaynaklar, nimeti güzel durum olarak tarif eder. İn’âm/إنعام ise bir nimeti başkasına ulaştırmak anlamına gelir. Nimet, varlıklar içinde sadece konuşma özelliği olanlara verilir.²² Önceleri hissedilen lezzetlere nimet denilirken daha sonraları kişi hissetmese bile faydası olan manevî lezzetler hakkında da nimet kelimesi kullanılmaya başlamıştır.²³

“Nimet” kelimesi masdar yerine kullanılan bir isimdir.²⁴ Arapça’da “نِعْمَةٌ - نِعْمٌ - نِعْمَةٌ - نِعْمَةٌ” denildiği gibi “نِعْمَةٌ - نِعْمَةٌ - نِعْمَةٌ” de denilir. Masdarda süreklilik ve umum manası vardır. Bundan dolayı İbrahim sûresinin 34. ve Nahl sûresinin 18. ayetinde kelime çoğul olarak gelmemiştir. Çünkü buradaki nimetin, nimet olarak verilen şeyler olduğu anlaşılmaktadır. Bu bir cins isim olup bununla tekil değil çoğul kastedilir, bütün

¹⁹ İbrahim 14/34; en-Nahl 16/18.

²⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2041; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, 580.

²¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât*, Beyrut, 1985, s. 262 (“ni’met” md.).

²² İsfehânî, *Müfredât*, s. 760-761; Ahmed İbn Yûsuf es-Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), *Umdu'tu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafî'l-Elfâz*, nşr. Muhammed et-Tuncî, I-IV, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1993, IV, 228-229.

²³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1394/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984. I, 193.

²⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî (ö. 468/1075), *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Dimaşk/Beyrut: ed-Dâru's-Şamiyye, 1415/1994, s. 584.

nimetleri içine alır. Sanki “Allah’ın nimetlerini saymaya kalkışsanız...”²⁵ denilmiştir. Çünkü izafetle marife olan müfred kelimeler de umumu gösteren lafızlardır.²⁶

Kur’an’da kullanılan “namet/النَّعْمَة”²⁷ ve “nimet/الْبِعْمَة” kelimeleri birbirinden farklıdır. Namet kelimesi genelde kötülük, şer ve cezayı gerektiren durumlarda kullanılırken, nimet kelimesi daha çok hayır konusunda kullanılmıştır. Bir de “namet/النَّعْمَة” masdar bina-i merre kalıbında olduğu için bu dünyanın kısa ve geçici hayatı içinde ahireti unutup kendini bazı nimetlerle avutan kişiler adeta bir an ve bir kez nimet elde etmiş gibi olurlar. Bu nedenle ayetlerdeki kelimeler itina ile seçilmişlerdir. Nimet ise insanın sürekli faydalandığı imkân ve ilahi lütufların genel adıdır.²⁸

B. Ayetlerde Nimet

Türevleriyle birlikte Kur’an’da 144 kez geçen²⁹ nimet kelimesi inkârcıların sahip olduğu imkânlar,³⁰ Allah’ın gönderdiği ayetler³¹, İslam, nübüvvet³², şehitlerin sahip olacağı güzellik,³³ selâmet ve düşmanın çekilmesi,³⁴ düşmanın saldırıp zarar vermesine engel olmak³⁵ gibi anlamlara gelir. Nimet, Kur’an’da “rahmet” ve “rızk”³⁶ kelimeleri ile yakın anlamlarda kullanılmıştır. Rızık, insan ve insanın dışındaki her canlı varlık için kullanılırken; nimet, yalnız insanlar için söz konusudur. Nimet, “ga-

²⁵ Râzî, *Mefatîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, XIX, 131; Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd b. Abdullâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994, VII, 213; İsfehânî, *Müfredât*, s. 761.

²⁶ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Bağdat 1396/1976, s. 307.

²⁷ ed-Duhan 44/27; el-Müzzemmil 73/11.

²⁸ Salah Abdulfettah el-Halidî, *Letâifu Kur'anîyyetun*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998, s. 178-181.

²⁹ Muhammed Fuad Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an-ı Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1994, s. 878-879; Muhammed İsmail İbrahim, *Mu'cemu'l-Elfâzi ve'l-E'lâmi'l-Kur'anîyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1968, s. 533-534 (n'-a-m md.).

³⁰ ed-Duhân 44/27; el-Müzzemmil 73/11.

³¹ el-Bakara 2/211.

³² el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/103; el-Mâide 5/7.

³³ Âl-i İmrân 3/171.

³⁴ Âl-i İmrân 3/174.

³⁵ el-Mâide 5/11.

³⁶ en-Nahl 16/112.

zap", "dalalet",³⁷ "şer",³⁸ "darrâ (sıkıntı)", "seyyiât (kötülük)"³⁹ kavramlarının mukabili olarak da ifade edilir.⁴⁰

Nimet ile ilgili ayetler göz önünde bulundurulunca insan türünün nimete mazhar olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹ Kendisine nimet verilenler arasında birey olarak Hz. Muhammed,⁴² Hz. Yunus,⁴³ Hz. Îsâ⁴⁴ gibi peygamberler zikredilmiştir.⁴⁵ İsrailoğullarının da nimet verilenler arasında sayılması nimetin toplumlara da verildiğini göstermektedir. Hz. Musa, İsrailoğulları'na zaman zaman Allah'ın nimetini hatırlatmıştır.⁴⁶ Ayrıca İslam çağrısının Medine döneminde Kur'an vahyinin karşısında inkâr, yalanlama ve saptırma gibi yollara başvurup Hz. Muhammed'e zorluk çıkaran Yahudiler ile tarihte ilâhî mesajlar karşısında benzer tutumlar sergileyen İsrailoğulları arasında bir benzerlik kurulmuş, bu esnada Yesriblilerin Kur'an'a tabi olmalarını sağlamak için kendilerine verilen nimetler de hatırlatılmıştır.⁴⁷ Varlığı, kaynağı, mahiyeti, hatırlatılma nedenleri, dünya ve ahiret hayatı vb. birçok açıdan ayrı ayrı çalışmalara veya hepsini kapsayacak geniş çaplı araştırmalara konu olabilecek nimet, vahiy tarihinde Allah'ın gönderdiği mesajlara olumlu cevap veren insanlar açısından farklı bir anlama bürünmektedir. Nübüvvetin nimet olarak

³⁷ el-Fatiha 1/7.

³⁸ el-İsra 17/83.

³⁹ Hud 11/10.

⁴⁰ Vücûh ve Nezâir kitaplarında "nimet" kavramının Kur'an'da 10 farklı anlama geldiği belirtilip şu şekilde sıralanmıştır: a) Minnet/İyilik (Ahzab 33/9; Fatır 35/3; Maide 5/7, 11; El-Bakara 2/40, 47, 122); b) Din ve kitap (El-Bakara 2/211; İbrahim 14/28; Âl-i İmran 3/103); c) Hz. Muhammed (Nahl 16/83, 112); d) Sevab (Âl-i İmran 3/171); e) Zenginlik ve mal (Müzzemmil 73/11; Duhan 44/27); f) Peygamberlik (Fatiha 1/7; Nisa 4/69; Meryem 19/58; Duha 93/11); g) Rahmet (Hucurat 49/8); h) İhsan ve Destek (Leyl 92/19-21); ı) Rahat bir yaşantı (Fecr 89/15; Lokman 31/20); j) Özgürlük/Azad Olmak (Ahzab 33/37). Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed Dâmeğanî (ö. 478/1085), *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitabillahi'l-'Azîz*, Kahire 1995, II, 253-255; Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984, s. 597-599 (n'-a-md.).

⁴¹ el-İsrâ 17/83; Fussilet 41-51.

⁴² el-Kalem 68/2; ed-Duhâ 93/11.

⁴³ el-Kalem 68/49.

⁴⁴ el-Mâide 5/110.

⁴⁵ el-Mâide 5/3; Yûsuf 12/6; Lukmân 31/31; el-Fâtır 35/3; ez-Zümer 39/39.

⁴⁶ el-Mâide 5/20; İbrahim 14/6;

⁴⁷ el-Bakara 2/40, 47, 122.

isimlendirilmesi ve cennetin bu kökten türemiş “na’îm/ النعيم” kelimesi ile birlikte zikredilmesi bunun bir göstergesidir. Nimete karşı takındığı tavra göre sonuç açısından insanlar arasında bir farklılık olsa da özellikle maddi (somut) açıdan nimet vermede kâfir-mümin ayrımı gözetilmemiştir.

Kur’an’a göre nimetler karşısında insanoğlunun genel özeliği nankörlüktür. Nitekim bir ayette “Doğrusu biz sizi yeryüzüne yerleştirdik ve orada size geçim vasıtaları verdik. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!”⁴⁸ buyrulurken birçok ayette⁴⁹ de insana verilen geçim kaynakları sıralanmıştır. Ancak insanların çoğu şükretmediği gibi birçoğu da gerektiği gibi şükretmez.⁵⁰ Hâlbuki nimetleri verdiği için ötürü insanın Rabbine şükretmesi gerekmektedir.⁵¹

Kur’an’da nimet kelimesi elli bir kere Allah lafzına izafet (tamlama) halinde kullanılmıştır. Fiil olarak da nimet verme fiili bir ayet dışında hep Allah’a nispet edilmiştir.⁵² Sadece Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Zeyd b. Harise’ye (ö. 8/629) sağladığı imkânlarla işaret edilirken⁵³ bu kelime Allah’tan başkasına nispet edilmiştir.⁵⁴ Bu da bütün nimetlerin Allah’tan (c.c.) olduğunu,⁵⁵ onun izni olmaksızın kimsenin kimseye herhangi bir iyilikte bulunamayacağını⁵⁶ göstermektedir. Bu durum insanda nimetlerin sahibine karşı şükür duygusunu artırır, elde ettiği nimetler sayesinde isyana değil, itaate koşar ve elde ettiği nimetleri başka birine ulaştırdığı zaman ona karşı üstünlük taslamaz; çünkü kendisinin nimetlerin sahibi değil, bir aracı olduğunu bilir.⁵⁷ İbrahim ve Nahl surelerindeki “Allah’ın nimetleri...” tabiri de bu bakış açısıyla değerlendirilmelidir.

⁴⁸ el-Araf 7/10.

⁴⁹ el-Abese 80/24-32; Taha 20/53; es-Secde 32/27.

⁵⁰ el-Bakara 2/243; Yunus 10/60; Yusuf 12/38; İbrahim 14/7; en-Nahl 16/83; el-Müminun 23/78; en-Neml 27/73; es-Secde 32/9; Sebe 34/13, 15; Yasin 36/34, 35; Mülk 67/23.

⁵¹ ez-Zümer 39/7; el-Mümin 40/61.

⁵² en-Nisa 4/72; el-Kasas 28/17; ez-Zuhuf 43/59.

⁵³ el-Ahzâb 33/37. Allah (c.c.) olumlu hususları kendine izafe edip olumsuz hususları kendine nispet etmemiştir. (el-Cin 72/10; el-İsra 17/83). Nimet de ikram ve sırf hayır olduğu için kendi zatına nispet etmiştir. (en-Nahl 16/53).

⁵⁴ Sâmirrâî, *Lemesâtun Beyâniyye fi Nusûsin mine’t-Tenzîl*, Amman: Dâru Ammar, 1415/2014, s. 61.

⁵⁵ en-Nahl 16/53.

⁵⁶ el-En’am 6/17; Yunus 10/107; Fatır 35/2-3.

⁵⁷ el-Halidî, *Letâifu Kur’aniyyetun*, s. 174-175.

C. Nimetlerin Çeşitleri

Ayetlerde de ifade edildiği gibi Allah (c.c.) insanlara sayılamayacak derecede nimetler vermiştir. İnsanoğlu maddi nimetleri daha fazla benimsese de manevi nimetler maddî nimetlerden önde gelir. “Allah’ın, göklerde ve yerdeki (nice varlık ve imkânları) sizin emrinize verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?...”⁵⁸ ayetinde geçen, açık ve gizli olduğu belirtilen nimetler gözle görülen ve görülmeyen bütün nimetleri kapsamaktadır. Buradaki “açık ve gizli” ifadesi somut ve soyut nimetleri ifade etmektedir.⁵⁹ Biraz önce de işaret edildiği gibi nimet kelimesi Kur’an’da genellikle para, mülk, zenginlik vb. şekillerde somut karşılığı olan nimetlerden çok vahiy, nübüvvet vb. şekillerde soyut nimetleri ifade etmiştir. Mesela “Sen Rabbinin nimetiyle mecnun değilsin.”⁶⁰ ayetindeki nimet kelimesi maddi karşılığı olan bir güzellik olmayıp vahiy, nübüvvet ve merhamet gibi soyut bir nimettir.⁶¹ Bu açıdan iman başlı başına bir nimet olup nimetlerin sahibini bilip tanımak ve ona gereken saygı ve tazimi göstermek de ayrı bir nimettir. Bir ayette⁶² de işaret edildiği gibi bunun için ayrıca hamd ve şükür gerekmektedir.⁶³

Nimetler, ya manevî/soyut ya da maddi/somut olurlar. Dinî nimetler de ya zâtı gereği Hakk’ı tanımak veyahut da kendisiyle amel edebilmek için hayrı, iyiyi tanımaktır. Dünyevî nimetler ya ruhî ya bedenî veyahut da bu ikisinin dışında olan şeylerdir. Bu nimetlerin her biri sayılamayacak derecede geniş bir muhtevaya sahiptir.⁶⁴ Yüce Allah’ın insanlığa verdiği nimetler iki kısma ayrılabilir:

a) Allah’ın (c.c.), insanı yaratmakla, bedenî ve ruhî bakımdan verdiği nimetleri vardır. Hücrenin çalışması için insanın gerek duyduğu ve sahip olduğu nimetler düşünülürse saymak mümkün değildir. Diğer taraftan sahip olduğu ruh âlemi de sayılamayacak nimetler yumağını

⁵⁸ Lokmân 31/20.

⁵⁹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Ali eş- Şevkânî (ö. 1250/1834), *Fethu’l-Kadîr el-Câmi’ Beyne Fenneyi’r-Rivâye ve’l-Dirâye*, Dâru’l-Hayr, Dımask 1992, IV, 317.

⁶⁰ Kalem 68/2.

⁶¹ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 355.

⁶² A’raf 7/43. “Hidayetiyle bizi (bu nimete) kavuşturan Allah’a hamdolsun! Allah bizi doğru yola iletmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik...”

⁶³ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XX, 222.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*, XX, 222.

oluşturmaktadır. Beyin, gönül ve nefis boyutları, onların içindeki kabiliyet, yetenek, içgüdü ve arzular akla sığmayacak nimetler taşır.

b) İnsan, varlığını sürdürebilmek için Yüce Allah'ın sunduğu yakın ve uzak nimetleri bir başka ifadeyle bütün kâinatı hesaplaması gerekir. Gıda olarak aldıklarıyla, hayatını sürdürebileceği normal-doğal çevre düşünüldüğünde sayısız nimetlerle donatıldığını fark eder, düşünür ve anlar ama asla onları sayamaz.⁶⁵

Kur'an'ın genelinden elde edilen bu bilgiler ışığında nimetlerin sayılamayacak kadar fazla olup hepsinin de Allah'tan geldiği anlaşılmaktadır.

IV. İlgili Ayetlerin, Yer Aldığı Sûreler Bağlamında Değerlendirilmesi

Burada incelenen iki ayetten her biri önce içinde bulunduğu sûre bağlamında nimet yönünden ele alınacak, sonra da İbrahim ve Nahl sûreleri birlikte değerlendirilecektir.

A. Nimet Konusunun İbrahim Sûresi Bağlamında Değerlendirilmesi

İbrahim sûresi Mekke döneminde inmiş olup 52 ayettir. Sûre adını, 14/35-41. ayetlerde bahsi geçen İbrahim peygamberin isminden almıştır.⁶⁶ Burada özellikle Allah'ın varlığını ve birliğini tanımak anlamına gelen tevhid yolunun benimsenip daha önceki ayetlerde (14/30) geçen şirk ve putperestlikten uzak durulması vurgulanmıştır. Hz. İbrahim'in duası, Allah'ın sınırsız nimetinin farkında olup, şükranlarını dile getirmektedir. Bu dua kendinden önceki 14/34. ayetle sonraki 14/42. ayeti de birbirine bağlamaktadır.⁶⁷ Çünkü 14/34. ayette nimetler karşısında zalimce davranan nankör insandan bahsedilirken, 14/42. ayette Allah'ın (c.c.) zalimlerden gafil olmadığı belirtilmiştir. Zaten 14/13. ayette zalimlerin helak edileceği, 14/22. ayette de zalimlerin ahretteki durumu bildirilmiştir.

⁶⁵ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, X, 233-234.

⁶⁶ Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıncı- İbrahim Kafi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu*, Ankara: DİB Yayınları, 2004, III, 275.

⁶⁷ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı-Meal Tefsiri*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999, II, 509 (14/35, 48. dipnot).

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Nimet konusu İbrahim sûresinde yoğun bir şekilde işlenmekle birlikte “nimet” kelimesi üç ayette geçmektedir. Aslında giriş kısmında bahsedilen, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kitabın indirilmesi en büyük nimettir.⁶⁸ İbrahim sûresinde nimetlerle ilgili geçen ayetlerden birinde şöyle buyrulmuştur: “Hani bir zaman Mûsâ, kavmine şöyle demişti: ‘Allah’ın, sizin üzerinizdeki nimetlerini hatırlayın: Çünkü o sizi, size en kötü bir işkence uygulayan, doğan erkek çocuklarınızı öldürüp kadınlarınızı (kızlarınızı) perişan bir hayata zorlayan Firavun’un hâkimiyetinden kurtarmıştı...’”⁶⁹ İbrahim sûresinde daha çok nimetlerin insanı ilgilendiren yönü ele alınmış ve Hz. Musa’nın bu sözleriyle dile getirilmiştir. Ardından bu nimetlerin karşılığında insanların şükretmesine vurgu yapılmıştır.⁷⁰

Bir başka ayette de nimetler karşısında küfür/nankörlük yolunu seçenler şöyle anlatılmıştır: “Allah’ın nimetlerine karşılık, inkâr ve nankörlüğü tercih edenleri, ayrıca kendi halklarını da helâk yurduna (cehen-neme) sürükleyenleri görmedin mi?!”⁷¹ Bu ayetteki nimetin peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), inkâr edenlerin de Mekke müşrikleri olduğu zikredilmişse⁷² de bunun bütün nimetleri kapsadığı, nankörlerin de nimetin kadrini bilmeyip şükürünü eda etmeyenler olduğu ayetlerin devamından anlaşılmaktadır. Çünkü bu ayetten sonra çeşitli nimetler sıralanmış, ardından da “... مَا سَأَلْتُمُوهُ / Hasılı o, size istediğiniz her şeyden verdi...”⁷³ buyrulmuştur. Bundan sonra da bir insan olarak Hz. İbrahim’e verilen nimetler zikredilip onun nimetler karşısında Allah’a hamdi anlatılmıştır.⁷⁴

⁶⁸ Maide 5/3. ayette İslam dininin tamamlanması, vahyin kemale ermesi de bir nimet olarak anlatılmaktadır. Bk. Cafer Şerefuddin, *el-Mevsûatu'l-Kur’âniyye, Hasâisu’s-Suwer*, I-XII, thk. Abdulaziz b. Osman et-Toycizi, Beyrût: Dâru’t-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 1420/1999, IV, 230.

⁶⁹ İbrâhim 14/6.

⁷⁰ İbrahim 14/5-8.

⁷¹ İbrahim 14/28-29.

⁷² Buhari, “Megazi”, 7, “Tefsir”, İbrahim 3; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdülmuh-sin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1427/2006, IX, 311; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 435.

⁷³ İbrahim 14/34.

⁷⁴ İbrahim 14/35-41.

İbrahim sûresinin 32-33. ayetlerinde Allah'ın, kullarına ihsan ettiği, kendi varlığına işaret eden ve kudretini gösteren on çeşit nimetten bahsettikten sonra 34. ayette şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar! İstenilmesi mümkün olan, ihtiyaç duyulan ve kendisinden faydalanılan istediğiniz her şeyi size vermiş, hatta istemediklerinizi bile size ihsan etmiştir. Ayet, bütün insanlığa hitap etmektedir. Çünkü Allah, yeryüzündeki her şeyi insanlık için yaratmıştır.⁷⁵ Onların yerin altından çıkarılmasını, keşif ve icatları da insan aklının gelişmesinin ve medenî hayatın ilerlemesinin gereği olarak insanların akıllarına bırakmıştır.⁷⁶

B. Nimet Konusunun Nahl Sûresi Bağlamında Değerlendirilmesi

Nahl sûresi Mekke'de inmiş, 128 ayettir.⁷⁷ Sûre adını 16/68. ayette geçen "bal arısı" anlamındaki "Nahl" kelimesinden almıştır. Ayrıca sûrede Allah'ın kullarına lütfettiği ve edeceği nimetlerden genişçe bahsedildiği⁷⁸ için Nahl sûresine "Nimetler sûresi" de denilmiştir.⁷⁹

Nahl sûresi kendisinden önce geçen Hicr sûresinin muhtevasıyla alakalı olduğu gibi İbrahim sûresiyle de alakalıdır. Çünkü bu sûrede de nimet konusu benzer ifadelerle vurgulanmıştır.⁸⁰ Nahl sûresinde sanki İbrahim sûresinde sözün bittiği yerden devam edilmiş, Allah'ın verdiği nimetler sıralanmış, ardından şöyle buyrulmuştur: "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ /Halbuki Allah'ın nimetlerini birer birer saymaya kalksanız, tam manasıyla sayamazsınız. Gerçekten Rabbin çok affedici, alabildiğine merhamet sahibidir."⁸¹ İnsanlar verilen nimetlerin asıl sahibini unutmasın ve inkâr etmesinler diye başka bir ayette şöyle buyrulmuştur: "Hem

⁷⁵ el-Bakara 2/29; el-Hac 22/65; Lokman 31/20; el-Casiye 45/13.

⁷⁶ Râzî, *Mefatîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, XIX, 130-131; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîde ve's-Şerîa ve'l-Menhec*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009, XII, 256-257.

⁷⁷ Esed, *Meal-Tefsîr*, II, 526 (surenin girişi); Karaman ve Arkadaşları, *Kur'an Yolu*, III, 337.

⁷⁸ Surenin girişinde kâinata ve yakın çevrede yaratılıp insanlığın istifadesine sunulan nimetler anlatılmıştır (Nahl 16/3-17). Ayrıca bazı ayetlerde (Nahl 16/65-83) insanın irade ve gücünün dışında yaratılan canlılardan elde edilen ve kendisine sunulan nimetler anlatılmıştır. Evcil hayvanların (16/66), arının (16/69) ve annelerin karnından elde edilen ürünler (16/79) bunlardan bazılarıdır.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmiu'*, X, 65; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 93; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefasîr*, II, 124; Karaman ve Arkadaşları, *Kur'an Yolu*, III, 337.

⁸⁰ Zuhahlî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, XIV, 80.

⁸¹ en-Nahl 16/18.

sizde nimet namına ne varsa hepsi Allah'tandır. Kaldı ki size bir sıkıntı dokunduğunda da yalnız ona yalvarırsınız."⁸²

Nahl sûresinde de çeşitli nimetler sıralandıktan⁸³ sonra Hz. İbrahim'in nimetler karşısındaki tavrı, "Allah'ın nimetlerine şükrediciydi. (Allah), onu seçmiş ve doğru yola iletmişti."⁸⁴ şeklinde anlatılmıştır. Nahl sûresi muhteva yönüyle İbrahim sûresine benzediği gibi nimetle ilgili incelenen söz konusu iki ayet de benzeşmektedir. Ancak İbrahim sûresinde konu nimeti alan (insan) açısından, Nahl sûresinde konu nimeti veren (Allah) açısından ele alınmıştır.

C. İlgili Sûreler Arasında Nimet Konusunun Değerlendirilmesi

Kur'an'daki herhangi bir ayet, konu veya kıssa genel bağlamına ve ana konularına uyumlu olarak ilgili sûrede yer alır. Mesela İbrahim sûresinin giriş kısmında Hz. Musa'nın diliyle nimetler hatırlatılmış, şükürü istenmiş, sûrenin sonuna doğru Hz. İbrahim'e verilen nimetler ve bunların şükürü dile getirilmiştir. Nahl sûresinde de sûrenin giriş kısmında Allah'ın (c.c.) insana sunduğu çeşitli nimetler zikredilmiş, sûre boyunca bütün bu nimetlerin ilahi bir lütuf olduğu hatırlatılmış, bitiş kısmına doğru yine Hz. İbrahim'in nimetler karşısındaki şükredici tavrı anlatılmış, ardından da Hz. İbrahim'in yoluna uyulması emredilmiştir.⁸⁵

Nahl sûresinde bütün nimetlerin Allah'tan olduğu vurgulanmış,⁸⁶ nimetin asıl sahibinin tanınıp ona hamd ve şükredilmesi, nimete aracılık edenlere de teşekkür etmekle birlikte asıl nimeti verenin dışında kimseye boyun eğilmemesi istenmiştir.⁸⁷

İbrahim sûresinde (14/28-29) anlatılan nimetler karşısında haksızlık yaparak nankörlük yolunu seçenlerin cehenneme gireceği Nahl sûresinde farklı bir üslupla anlatılmıştır (16/28-29). Yine İbrahim sûresinde nimetleri veren Allah (c.c.) dururken insanların putlar edindikleri anlatılıp, ardından iman eden kulların kıyamet gününün dehşetine karşı almaları gereken tedbirler sıralanmıştır (14/30-31). Nahl sûresinde ise ilâhî

⁸² en-Nahl 16/53.

⁸³ en-Nahl 16/112-119.

⁸⁴ en-Nahl 16/121.

⁸⁵ en-Nahl 16/120-123.

⁸⁶ en-Nahl 16/53.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX, 221.

emir ve yasaklara dikkat eden muttaki insanlara verilecek cennet nimetleri anlatılmıştır (16/30). Bu ayetlerde nimetlere nankörlük edenlerin gideceği helak yurdu cehennem ile şükreden takva sahiplerinin varacağı nimetler yurdu cennetin karşılaştırıldığına da dikkat etmek gerekir. Ayetlerdeki “دار /dâr (yurt, ev barınak)” kelimesi ile birlikte kötölemek için kullanılan “بئس/bi'se” kelimesi ile övmek için kullanılan “نعم/ni'me” kelimesi de karşılıklı kullanılmıştır.

Kişinin kendisinde bulunan nimeti başkalarıyla paylaşması ve nimetin şükürünü eda etmesi için Allah'ın, rızıkları farklı şekillerde taksim ettiğini bildiren bir ayete⁸⁸ göre insanın faydalandığı her türlü rızık bir nimettir. Ayrıca insanın sadece malı mülkü değil, elinde olmadığı zaman sıkıntıya düşeceği, var olduğu zaman faydalanacağı her durum ve imkân da birer nimettir. Buna göre insanın ailesi, eş dost ve akrabası, bunlarla kaynaşması, bunlardan yardım ve destek alması bir nimettir. Nitekim aile efradının zikredildiği bir ayetin sonunda, “...Böyle iken onlar batıla inanıyor da Allah'ın bunca nimetlerini inkâr mı ediyorlar?”⁸⁹ buyrulmuştur.

Nahl sûresinde baştan itibaren çeşitli nimetler sayılmış, 16/78-80. ayetlerde bazı nimetler sıralandıktan sonra “...Böylece (Allah), O'na teslimiyetle itaat etmeniz (müslüman olmanız) için üzerinizdeki nimetlerini tamamlıyor.”⁹⁰ buyrulmuştur. Bütün bu nimetlerin ardından peygamberimizin görev sınırı vurgulanmış (16/82) ve insanların bu nimete karşı tavrı şöyle anlatılmıştır: “(Müşrikler) Allah'ın nimetini bilmekle beraber, (bunları kendilerine veren Allah'tan başkasına ibadet etmekle) bu nimetleri inkâr ederler. Onların çoğu nankördürler!”⁹¹

İbrahim sûresinde çeşitli nimetler anlatıldıktan sonra Mekke'ye ve orada bulunan Kâbe'ye dikkat çekilmiş, bu kutsal mekânlar sayesinde insanların birçok nimetler elde ettiği belirtilmiştir.⁹² Nahl sûresinde tam da bu nimetler hatırlatılarak nankörlükleri sebebiyle cezalarını çeken bir

⁸⁸ en-Nahl 16/71.

⁸⁹ en-Nahl 16/72.

⁹⁰ en-Nahl 16/81.

⁹¹ en-Nahl 16/83.

⁹² İbrahim 14/35-41.

şehir (Mekke)⁹³ halkı örnek gösterilip insanlar şöyle uyarılmıştır: “Allah, (ibret için) bir ülkeyi (şehir halkını) örnek verdi: Bu ülke güvenli, huzurlu idi; ona rızık her yerden bol bol gelirdi. Sonra onlar Allah’ın nimetlerine karşı nankörlük ettiler. Allah da onlara, yaptıklarından ötürü açlık ve korku sıkıntısını tattırdı (açlık ve korku elbise gibi bütün vücutlarını kaplayıverdi).”⁹⁴ Bunun ardından gelen ayette bu şehir halkının yaptıkları açıkça şu şekilde belirtilmiştir: “Andolsun ki, onlara, içlerinden bir peygamber geldi, onlar onu yalancı saydılar. (Derken) onlar zulümlerine devam ederken, çok geçmeden azap kendilerini kısıvrak yakalayiverdi.”⁹⁵ Bu ayete göre onların inkâr ettikleri nimet genelde vahiy ve nübüvvet; özelde ise peygamberimiz Hz. Muhammed’dir.⁹⁶ Ayrıca başka ayetlerde de⁹⁷ belirtildiği gibi Kâbe’nin hatırına açlık ve terör endişesinin giderilmiş olması da bir nimettir. Nitekim Nahl sûresinde rızıkların helal ve temiz olanlarından yemeleri, ama Allah’a ibadet edip şükretmeleri şöyle emredilmiştir: “Onun için artık siz Allah’ın size verdiği rızıklardan helâl ve hoş/temiz olarak yiyin. Eğer (gerçekten) yalnız Allah’a ibadet ediyorsanız onun nimetlerine şükredin.”⁹⁸

Ağırlıklı olarak nimetlere vurgu yapan bu benzerliklerinden dolayı İbrahim ve Nahl sûresinde “Allah’ın nimetlerini saymakla bitiremezsiniz” ortak ifadesi yer almakla birlikte her iki surenin kendine has özel amaçları doğrultusunda bazı farklı ifadeler de bulunmaktadır. Bu yönüyle dikkatleri çeken bu iki ayet birlikte incelenecektir.

V. İlgili Ayetlerin Lafız Yönünden Değerlendirilmesi

Nimet konusuna vurgu yapan söz konusu iki ayetin daha iyi anlaşılması için öncelikle ilgili ayetlerde kullanılan bazı temel kavramların açıklanması, ayetlerin üslûp ve ifade tarzı ile konuyu sunuş biçiminin

⁹³ Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer et-Taberî (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, XVII, 309; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî (ö. 516/1122), *Mealimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999, III, 100.

⁹⁴ en-Nahl 16/112.

⁹⁵ en-Nahl 16/113.

⁹⁶ Taberî, *Câmi'*, XVII, 312; el-Kurtubî, *el-Câmiu*, X, 173.

⁹⁷ el-Kasas 28/57; Kureys 106/1-4.

⁹⁸ en-Nahl 16/114.

incelenmesi gerekir. İbrahim sûresindeki ayetin ilk cümlesi “ وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ / O size istediğiniz her şeyden verdi” kısmıdır. Bu ayette “ أتاكم / size verdi” ifadesiyle insanlığa, insan cinsine hitap edilmiştir.⁹⁹ Yani her insanın isteyebileceği ve yararlanabileceği her şey kendisine verilmiş demektir. Bu her bir insanda aynı olmaz, nimetler her insanda farklı farklıdır.¹⁰⁰

Burada “ أتاكم / size verdi” ifadesinde “ آتا /âtâ (verdi)” fiili gelmek anlamındaki “ آتى /etâ” fiilinden türemiştir.¹⁰¹ “Etâ” kelimesi aynı anlamdaki diğer kelimelerden farklı olarak kolaylıkla ayağına kadar gelmek demektir.¹⁰² Dolayısıyla burada vermek, nimeti rastgele vermek değil, ayağına kadar getirip, alan kişiye zahmet vermeden nimeti vermek anlamına gelmektedir. Zaten bu “ آتا /âtâ (verdi)” fiili Kur’an’da¹⁰³ genellikle zekât ve sadaka gibi karşılık beklenmeden verilen şeyler hakkında kullanılmıştır.¹⁰⁴

Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Dî’âme (ö. 107/725), Nâfi’ b. Abdurrahman (ö. 169/785) ve Ya’kûb el-Hadramî (ö. 205/821) gibi âlimler ayetteki “ كُؤل /Küllin” kelimesini tenvinli (umum ifade eden nekre tarzında) okumuşlardır. Böyle olunca “Bu bahsi geçen yaratılmış nimetlerin her birinden verdi” anlamına gelmektedir.¹⁰⁵

Ayetteki “ أتاكم /Size verdi” cümlesinde verdi fiilinin faili gizli olup daha önceki ayetlerden öznenin Allah (c.c.) olduğu anlaşılmaktadır. Zaten baştaki “ /vav” edatıyla daha önce geçen 32-33. ayetlere atıf yapılmıştır. “ كم /Kum” zamiri ise birinci mef’ûldür. Ayetteki “ ما /Mâ” kelimesi ismi mevsûl (ilgi zamîri) olup ikinci mef’ûldür. Yani istenebilecek ve faydası arzulanan her şeyi size verdi demektir. Ayetteki “ ما /Mâ” kelimesinin

⁹⁹ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, XIII, 254.

¹⁰⁰ Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelûsî Ebû Hayyân (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıddîkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999, VI, 440.

¹⁰¹ Özellikle şu ayetlere bk. İbrahim 14/9, 17, 19, 31, 34, 44; Nahl 16/1, 26, 33, 45, 76, 112.

¹⁰² “ آء /câe” fiili de gelmek anlamında olsa da “Etâ”da kolaylık, “câe”de şiddet ve zorluk anlamı vardır. Geniş bilgi için bk. Râğıb, *el-Müfredât*, s. 7, 146; Dâmeğani, *el-Vücuuh ve'n-Nezâir*, I, 20-23.

¹⁰³ el-Bakara 2/229, 247, 277; en-Nisa 4/54; el-Enbiya 21/73.

¹⁰⁴ Râğıb, *el-Müfredât*, s. 8.

¹⁰⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 440.

olumsuzluk edatı olduğu, “من كلِّ/min küllin” kısmının da ikinci mef’ûl¹⁰⁶ olduğu söylenmiştir. Buna göre “İstemediğiniz halde her şeyden size vermiştir.” anlamı çıkmaktadır. Böylece Allah (c.c.) insanlara sadece istedikleri şeyleri sunmakla kalmayıp istemedikleri nimetleri de ihsan ettiğini bildirmiştir.¹⁰⁷

Buradaki “Olumsuz cümle” hal olarak nasb yerindedir. Bu görüşü ilk ortaya atan Zemahşerî (ö. 538/1144)¹⁰⁸ olup onu Abdülhak İbn Atiyye el-Endülûsî (ö. 542/1147) takip etmiş, “Bu Dahhâk’ın yorumudur”¹⁰⁹ demiştir. Bu yorum cumhurun izâfet yaparak okuduğu “من كلِّ ما سألتهموه” şekline aykırıdır. Çünkü Zemahşerî’nin okuyuşunda “ما/Mâ” kelimesi olumsuzluk edatı olup insanlar nimetleri istememiş oluyorlar. Cumhurun kıraatinde ise “ما/Mâ” kelimesi “الَّذِي /Ellezî” anlamında ism-i mevsûl olup buna göre insanlar nimetleri istemiş oluyorlar.

Ayetteki “ما/Mâ” edatının “masdar” anlamında olması da caiz görülmüştür. Masdar ise mef’ûl anlamındadır. Zemâhşerî kendi tercih ettiği “ما/Mâ” kelimesinin olumsuzluk edatı olup, “من كلِّ/min küllin” kelimesinin tenvinli okunuşu ile cumhurun görüşü olan “ما/Mâ” kelimesinin İsm-i

¹⁰⁶ “أَوَأَنْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ /O kadına her şeyden verildi” (en-Neml 27/23) ayetinde “şey” isminin kapsadığı her varlığın Belkıs’a verildiği iddia edilemez. Çünkü Süleyman’ın mülkü geride kalmıştır. Kur’an’daki “Her şey” ifadesinden, sözün bağlamında gerekli olan her şey anlamı çıkar. Yoksa aklımıza gelen, “şey” kapsamına giren her varlık konuya dâhil edilemez. Mesela; “... إِلاَّ مَسَاكِينُهُمْ. /O (rüzgâr), Rabbinin emriyle her şeyi yıkıyor, mahvediyordu. Nitekim (o kasırga gelince) onların evlerinden başka bir şey görülmez oldu...” (el-Ahkaf 46/25). Bu ayet iyi incelenmezse Âd kavmine gönderilen rüzgârın geriye yıkmadık hiçbir şey bırakmadığı sanılabilir. Oysa ayetin devamında evlerinin baki kaldığı haber verilmiştir. (Ayrıca bk. Zâriyât 51/42). Abdülazîz b. Yahyâ b. Müslim el-Kinânî el-Mekkî (ö. 240/854), *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Raddi alâ Men Kâle bi Halki'l-Kur'an*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî, Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1423/2002, s. 43; Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed Şâtibî el-Ğirnatî (ö. 790/1388), *el-Muvafakat fi Usûli's-Şerîa*, thk. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Huber: Dâru İbn Affan, 1417/1997, III, 172; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, XIII, 253; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fikh*, Bağdat 1396/1976, s. 313-314.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, XIX, 131; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 440.

¹⁰⁸ ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidit-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1987, II, 557.

¹⁰⁹ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye el-Endülûsî (ö. 542/1147), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001, III, 340.

Mevsûl olup “muzâfun ileyh” olması, “كُلُّ/küllî” kelimesinin de “muzâf” olup tenvinsiz okunuşu arasındaki zıtlığı anlayınca şöyle demiştir: “ما/Mâ” kelimesinin “mevsûle” olması da caizdir. O zaman mana şöyle olur: “Sanki siz istemişsiniz ve hal diliyle talep etmişsiniz gibi, bütün bunlardan ihtiyaç duyduğunuz, onsuz yapamayacağınız şeyleri size verdi.” Böylece Zemahşerî “سَأَلْتُمُوهُ /istediğiniz” kısmını ihtiyaç duyduğunuz şeyler diye yorumlamıştır. Eğer “ما/Mâ” kelimesi “masdariye” olursa zamir Allah’ı gösterir. Yani Allah’tan istediğiniz şeyleri demek olur. Masdarla da istenilen şey kastedilir.¹¹⁰

Eğer “ما/Mâ” kelimesi “الَّذِي /Ellezî” anlamında “mevsûle” olursa zamir “ما/Mâ” kelimesine döner. Mana da şöyle olur: “مِنْ كُلِّ الَّذِي سَأَلْتُمُوهُ إِيَّاهُ / Allah’tan istediğiniz her şeyden size verdi.” Bu durumda zamirin Allah’ı gösteriyor olması, “Mevsûl’e dair sılanın ilgili zamirinin (râbit) de mahzûf olması caiz olmaz. Çünkü eğer zamîr muttasıl olarak takdir edilirse mana; “مَا سَأَلْتُمُوهُ /Ondan istediğiniz şey” olur ki bu caiz değildir. Zamîr munfasıl olarak takdir edilirse o zaman mana; “مَا سَأَلْتُمُوهُ إِيَّاهُ /Ondan istediğiniz her şey” olur ki bu durumda munfasıl zamîrin hazfi de caiz değildir.¹¹¹ “مَا سَأَلْتُمُوهُ” ifadesiyle de yani lisan-ı hal ile, ihtiyaçlarınıza göre adeta siz istediniz de Allah (c.c.) da sizin ihtiyaçlarınıza göre verdi demektir.¹¹²

“O size istediğiniz her şeyden verdi” ifadesi “istemeyi”, ihtiyacınız olan her şeyi tedarik edip verdi şeklinde anlaşılabilir. Çünkü Yüce Allah, insanlara birçok şeyi istemeden vermiştir. Meselâ insanın var olması, aklı onun için bir nimettir; ama kendi isteğine göre verilmemiştir. Onun için ayette geçen “سَأَلْتُمْ/seeltüm” kelimesini, “ihtiyaç duyduğunuz” şeklinde manalandırmak isabetli olur. Diğer taraftan insanın istediği her şeyin bir kısmını Allah ona verecektir. Çünkü ayetteki “مِنْ/min” edatı ba’ziyyet ve cüz’iyyet ifade edip bir kısmını anlamına gelmektedir.¹¹³ Bu isteğini, her

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 557.

¹¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, VI, 440-441.

¹¹² Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, XIII, 254.

¹¹³ Yani istediklerinizin tamamını değil de bir kısmını, ihtiyacınıza uygun olanlarını verdi. İnsanın bütünüyle hayrına olacağı, ancak sınırsız ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından öngörülen hususlarda Allah kullarının her istediğini karşılamaktadır; “isteyebileceğiniz *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

şeyi bilen ve planlayan Yüce Allah kendi takdirine göre verecektir. Ama Yüce Allah'ın insana verdiği nimetler sayılmak istense de sayılamazlar.¹¹⁴

“O size kendisinden istediğiniz şeylerin hepsinden verdi...” (14/34) ifadesinin anlamı; kendisinden istediğiniz ve istemediğiniz her şeyden size verdi demek olup bunun “istemediğiniz her şey” bölümünün hazfedildiği söylenmiştir.¹¹⁵ Çünkü biz, ondan ne güneş, ne ay ne de onun bize baştan beri ihsan etmiş olduğu nimetlerinin pek çoğunu istedik. Bu da yüce Allah'ın, “...سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ... / ...Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler...”¹¹⁶ buyruğuna benzemektedir. Lafzın gelişinden anlaşıldığı için ayrıca “soğuktan” denilmemiştir.¹¹⁷

Ayetteki “وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ / Allah'ın nimetlerini sayacak olursanız...” ifadesi, nimetlerin çokluğu sebebiyle bunları saymaya güç yetiremezsiniz demektir. Buradaki “nimet”; “ihsan etmek, nimet vermek” anlamında masdar yerine kullanılmış olup Allah'ın her türlü nimet ve yardımını kapsamaktadır. İfadenin bu tarz kullanımı manayı genelleştirmektedir. Çünkü müfred kelime, muzaf olduğunda kapsamlılık ifade etmektedir.¹¹⁸

Ayetteki “لَا تُحْصُوا/Lâ tuhsûha” kısmının anlamı; onu sınırlayamazsınız ve saymaya gücünüz yetmez demektir. Arapça'da saymak anlamına gelen “عَدَّ يُعَدُّ عَدًّا وَعَدَادًا وَعَدَّةً” kökünden türeyen ve Türkçe'de de kullanılan “aded” kelimesi vardır.¹¹⁹ Bir de “أَحْصَى” kökünden türeyen fiili vardır. Bu iki kelime Kur'an'ın bazı ayetlerinde birlikte kullanılmıştır.¹²⁰ Her ne kadar bu iki fiil birbirinin eş anlamlısı gibi zannedilse “أَحْصَى” fiili

her türlü şeyden” ibaresinin başında yer alan *min* (lafzen, “...den”, fakat bu anlam örgüsü içinde, “...den bazısı”) edatının ayetin anlamına olan etkisi bu yöndedir. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 382; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX, 131-132; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIII, 225-226; Esed, Muhammed, *Meal Tefsir*, II, 509 (14/34. ayetin yorumu, 47. dipnot).

¹¹⁴ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004, X, 233.

¹¹⁵ Zeccac, *Meânî'l-Kur'ân*, III, 163.

¹¹⁶ en-Nahl 16/81.

¹¹⁷ Zeccac, *Meânî'l-Kur'ân*, III, 190-191, 215; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 323-324; Kurtubî, *el-Câmiu'*, XII, 394, 405.

¹¹⁸ Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-Münîr*, XIII, 254.

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 281 (a-d-d md.); Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Ceoheri'l-Kâmûs*, I-XL, thk. İbrahim et-Terzi, Beyrut 1975, VIII, 363 (a-d-d md.); Râğîb, *el-Müfredât*, s. 486-487.

¹²⁰ Meryem 19/84, 94; İbrahim 14/34; en-Nahl 16/18; Yunus 10/5; İsra 17/12; vs.

filinden farklıdır. عَدَّ fiili normal her insanın sırasıyla sayabileceği bir sayma şekli iken أَحْصَى fiili hesaplayarak sayıp dökmek, muhafaza edip ezberlemek, künhünü kavrayarak, bilerek ve yakinen iman ederek saymak olup sıradan bir sayma eylemi değildir. Bu nedenle ilmiyle her şeyi kuşatıp hesaplayan, en ince ayrıntısına kadar hiçbir şeyi kaçırmayan anlamında Allah'ın (c.c.) isimlerinden biri de الْمُحْصِي sıfatıdır. Ayetlerdeki¹²¹ kullanım tarzından da anlaşıldığına göre "iẖsâ" fiili "aded" fiilinden daha kapsamlı ve derin bir anlama sahiptir.¹²² "İhsâ" kelimesi karıştırmamak için tam manasıyla kavrayıp saymak demektir.¹²³ Ayetteki "Allah'ın nimetlerini sayacak olursanız, sayamazsınız..." ifadesi, ana hatlarıyla, özet olarak saymak istenildiği zaman böyledir. Ayrıntısına girmeye zaten insan güç yetiremez, o zaman nimetin ayrıntılarını Allah (c.c.)'tan başkası bilemez ve sayamaz. "لا تُحْصُوهَا / sayamazsınız" ifadesi onları hesaplayamazsınız, saymaya, sınırlarını belirlemeye gücünüz yetmez, sonuna varamazsınız¹²⁴ demektir.

Ayetin bitişinde إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطَلُومٌ كَفَّارٌ cümlesinde insan kelimesiyle bir tek insan değil, bütün insanlar, bir başka ifadeyle insan cinsi kastedilmiştir. Yani insanoğlunun diğer özellikleri yanında kendisinde zulüm ve nankörlük gibi özellikler de bulunur. İnsan nimetin şükründen gafil olmakla ona zulmetmiş, saygısızlık etmiş olur. Nimeti inkâr etmekle de ona nankörlük etmiş olur. İnsan sıkıntı ve darlık anında alabildiğine zalimdir; şikâyet eder ve sızlanır durur. Rahatlık ve bolluk anında da alabildiğine nankördür;¹²⁵ malı yağar ve başkalarıyla paylaşmaz.¹²⁶ Dolayısıyla burada Yüce Allah'ın bu nimetlerine karşılık insanın iki tavrı öne çıkmaktadır. Bunlar;

¹²¹ Cin 72/28; Müzzemmil 73/20.

¹²² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 184 (h-s-y md.); Râğib, *Müfredât*, s. 174 (h-s-y md.).

¹²³ Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr*, XIII, 237 (14/34. ayetin yorumu). "İhsâ" kelimesi Kur'ân'da; a) Hıfz, ezberlemek, unutmamak (Kehf 18/49; Mücadele 58/6; Müzzemmil 73/20); b) Yazmak, kaydetmek, tescil etmek (Yasin 36/12; Nebe 78/29); c) Bilmek, künhüne vakıf olmak (Cin 72/28); d) Şükretmek, takdîr etmek (İbrahim 14/34; Nahl 16/18) gibi anlamlara gelir. Geniş bilgi için bk. Dâmeğanî, *el-Vücuuh ve'n-Nezâir*, I, 17-18.

¹²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 686; Zemahşeri, *Keşşâf*, III, 382; Kurtubî, *el-Câmiu'*, IX, 367; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 440-441; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, XIII, 254.

¹²⁵ el-Mearic 70/19-21.

¹²⁶ Râzî, *Mefatîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, XIX, 130-133; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 440-441; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, XIII, 254.

a) Sayılan bunca nimete rağmen insan zalimce bir tavır içinde olur. Şirk bir tür zulüm olduğu için¹²⁷ buradaki “zalûm” kelimesi “şirk koşan, müşrik” insan sanılsa¹²⁸ da buradaki “keffâr” nankör anlamına geldiği gibi “zalûm” ifadesi de burada “hata yapan” anlamına gelir. Buradaki hata, sahip olduğu nimetleri yerli yerinde kullanmamaktır. Farklı ayetlerden¹²⁹ anlaşıldığı gibi her zulmeden ve haksızlık yapana müşrik denilemez. Zira zalim; kâfir, fâsık veya gâfil olabilir.¹³⁰ Kişinin, beynini, gönünü ve nefsini yaratılış amaçlarına uygun olarak kullanmaması da bir zulümdür. Çünkü bir şeyi yerli yerinde kullanmak adalet; yerli yerinde kullanmamak da zulümdür. Akıl, sevgi, inanç duygusu, nefsin güçleri, dürtüler, kabiliyet ve yetenekler kendi amaçlarına göre kullanılırlarsa adalet; kullanamazlarsa zulüm olur. Meselâ ekonomik nimetler yerli yerinde kullanılırsa adalet; kullanılmazsa zulüm olur.¹³¹

b) Bu nimetlerin kaynağını inkâr etmek, değerini takdir etmemek de nankörlüktür. Nitekim “...وَإِذْ أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ...”¹³² ayetinin de işaret ettiği gibi insanın, nimetleri kendisinin kazandığını, Allah’tan gelmediğini söylemesi nankörlüğün doruk noktasını teşkil etmektedir.¹³³

VI. İlgili Ayetlerdeki Edebî Nükteler: Benzerlik ve Farklılıklar

Nimeti konu edinen bu iki ayetin benzer ve farklı yönlerinin daha iyi anlaşılması için bu iki ayet tablo halinde şu şekilde de gösterilebilir:

<p>“O size istediğiniz her şeyden verdi. Allah’ın nimetlerini sayacak olsanız, sayamazsınız. Doğrusu insan pek zalim, alabildiğine nankördür!” (İbrahim 14/34).</p>	<p>1. وَأَتَاكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ 2. وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا 3. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطَلُومٌ كَفَّارٌ.</p>
---	--

¹²⁷ Lokman 31/13.

¹²⁸ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, X, 234.

¹²⁹ el-Bakara 2/254.

¹³⁰ Muhtar Şakir Kemal, *Da’vetun İlä Tedebbürü’l-Kur’ani’l-Kerîmi*, Amman: Dâru’l-Furkan, 1412/2012, s. 66, 169, 176.

¹³¹ en-Nisa 4/10.

¹³² el-İsrâ 17/83.

¹³³ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, X, 234.

<p>“Allah’ın nimetlerini saymaya kalkışsanız, sayamazsınız. Gerçekten Allah çok affedici, alabildiğine merhametlidir.” (Nahl 16/18).</p>	<p>1. وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا 2. إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ.</p>
--	--

Bu iki ayette cümle kuruluşları ve kullanılan pekiştirme edatları aynı olmasına rağmen bazı farklı kelime ve ifadeler vardır. Öncelikle İbrahim sûresinin 34. ayeti üç ana cümleden oluşmaktadır. Nahl sûresinin 18. ayeti de aynı konuyu anlatmakla birlikte iki ana cümleden ibaret olup bitiş kısmı إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ şeklinde farklılaşmaktadır. Benzer iki ayetteki bu farklılıkların sebepleri şöyle izah edilebilir:

A. İbrahim sûresindeki ayetin başında (وَإِتَّيَكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ) cümlesi vardır. Bu aslında daha önceki ayetlerde (14/32-33) ayrıntılı olarak anlatılan ve insanoğlunun emrine sunulan nimetlerin özetlenmiş ifadesidir. Çeşitli nimetler sıralandıktan sonra “Hâsılı Allah (c.c.) siz insanlara, istediğiniz ve istemediğiniz, ihtiyaç duyduğunuz şeylerden gerekli olanları verdi, emrinize sundu...” diye bir hatırlatma yapılmıştır.¹³⁴ Bundan sonra anlatılacak kısımlarda bu sûrenin insana yönelik nimetleri anlatım tarzı dikkate alınınca bu ifadenin burada niçin yer aldığı daha iyi anlaşılacaktır.

B. Ayetlerde pekiştirme edatları ve mübalağa ifade eden kelimeler vardır. Bu ayet; “İnne”, “Lâm-ı Muzahlaka/Lâm-ı Tekîd”, mübalağa vezinlerinde olan “Zelûm/zelûm” ve “Keffâr/keffâr” sigaları olmak üzere dört pekiştirme unsurunu içermektedir.¹³⁵ İbrahim sûresinde insanın vasıfları anlatılırken “zâlim” kelimesi yerine bunun mübalağa ifade eden “Zelûm/zelûm” sigası, “kâfir” kelimesi yerine de bunun mübalağa ifade eden “Keffâr/keffâr” sigası kullanılmıştır.¹³⁶ Nahl sûresinde Allah’ın (c.c.) iki

¹³⁴ Râzî, *Mefatihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, XIX, 131; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, VI, 440.

¹³⁵ Mahmud b. Abdurrahim Sâfi (ö. 1376/1956), *el-Cedvelü fi İrâbi'l-Kur'an-ı Kerîm*, Dımaşk: Dâru'r-Raşîd, 1418/1997, XIII, 195.

¹³⁶ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetü't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1402/1981, II, 99. “Kâfir” kelimesi, ism-i fâil olup küfür/nankörlük yapan kimseyi göstermektedir. “Keffâr” kelimesi ise mübalağa sigasıdır. İsm-i fâil’in abartılı olduğu ve eylemin çokça meydana geldiği anlatılmak istenildiğinde kelimeler mübalağa sigalarına çevrilir. Meşhûr (فعل - فعل - فعل) vezinlerindeki (غفار - غفور - نصير) kelimeleri bunun örnekleridir. Avde, *Şevâhid fi'l-İcâzi'l-Kurânî*, s. 117.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

vasfı anlatılırken de “ğafûr” ve “rahîm” şeklinde mübalağa sığaları kullanılmıştır.¹³⁷ Ayrıca cümlede mübtedanın (özne) başında pekiştirme edatı “إِنَّ/İnne” ve haberin (yüklem) başında da “لَ/Le” edatı kullanılmıştır. Her iki ayetin bitiş kısmında da aynı tarz ifadelerin, aynı pekiştirme edatları ve mübalağa sigalarının bulunması dikkat çekicidir. Çünkü bu edatlar herhangi bir şüphe ve inkâra mahal bırakmamaktadır.¹³⁸

İnsanoğlu ömrünün tamamını secdede geçirse, yine de Allah’ın hakkını ve şükürünün gereğini yerine getiremez. Çünkü Allah’ın insana verdiği nimetler, hesaplanamaz ve sayılamaz. Bundan dolayı insanoğlunun işlediği en küçük bir günah bile Allah (c.c) hakkında çok büyük bir suç sayılır. Allah (c.c), büyüktür, sayısız nimetleri vardır. Buna rağmen insanoğlu, onu inkâr eder, emirlerine isyan eder, hükümlerini unuttur ve ona karşı kulluk hususunda kibirlenir.¹³⁹ İşte bundan dolayı insanoğlu, kendisine ikram edilen nimetlere karşı gösterdiği bu tavırla “كَفَّارٌ / Keffâr (alabildiğine nankör)” sayılır. İnsan, ne yaparsa yapsın, üzerine düşen ibadet ve itaatin en küçük bir bölümünü bile yerine getiremez. Allah (c.c)’ın insanlara karşı nimeti ve ikramı alabildiğine boldur¹⁴⁰ fakat insanların pek çoğu yine de şükretmezler.¹⁴¹ Hâlbuki İbrahim sûresinin başında¹⁴² Allah (c.c.) alabildiğine sabırlı (صَبَّارٌ / sabbâr) ve alabildiğine şükreden (شَكُّورٌ / şekûr) kullar istemektedir. Bunlar da “وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ” /... Kullarımdan şükredenler pek azdır!¹⁴³ ayetinde belirtildiği gibi ancak peygamberler olabilir.¹⁴⁴

C. Birinci ayetin sonu insanın nimetler karşısında zalimlik ve nankörlüğüne dikkat çekerken, ikinci ayet Allah’ın (c.c.) mağfiret/af ve merhametine/rahmetine dikkat çekmektedir.

¹³⁷ es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II, 125; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, XIII, 254.

¹³⁸ Arapça’da normal bir konuşmada mübteda-haber (özne-yüklem) yeterli iken muhatab şüphe sahibi ise mübtedanın başına “inne” getirilir. Eğer muhatab inkâra meylederse o zaman da vurgu ve pekiştirme için haberin başına “Le” edatı getirilir. Geniş bilgi için bk. Şâtîbî, *el-Muvafakat*, II, 105-106 (Kitabu'l-Mekasîd’ın (Gayeler Bölümü), İkinci Nev’in, İkinci Meselesi: Kur’an’ı Tercemenin İmkansız Oluşu); Zurrâkî, *Menâhil*, II, 99.

¹³⁹ en-Nisâ 4/172.

¹⁴⁰ en-Nahl 16/70, 78.

¹⁴¹ el-Bakara 2/243; Yusuf 12/38.

¹⁴² İbrahim 14/5.

¹⁴³ Sebe, 91/13.

¹⁴⁴ Avde, *Şevâhid fi'l-İcâzi'l-Kurânî*, s. 118.

1. Muhteva/Bağlam Açısından: İki ayetin bitiş kısmındaki fark, bağlamından kaynaklanmaktadır. İbrahim sûresindeki ayetten önce insanoğlunun nimetler karşısındaki nankörce tavrını anlatan şu ayetler vardır: Bir ayette, *“أَمْ تَرَىٰ إِلَىٰ الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ. / “Allah’ın nimetine nankörlükle karşılık veren ve sonunda kavimlerini helâk yurduna sürükleyenleri görmedin mi?”*¹⁴⁵ buyrulurken, ardından gelen bir diğer ayette, *“وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ... / “(İnsanları) Allah yolundan saptırmak için ona ortaklar koştular...”*¹⁴⁶ buyrulmaktadır. Bunların ardından Allah (c.c.) kullarına verdiği nimetler şöyle sıralanmıştır: *“اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ / السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَأَنَا كُمْ مِنْ كَلٍّ مَا سَأَلْتُمُوهُ... / Allah gökleri ve yeri yarattı, gökten suyu indirip onunla rızık olarak size türlü meyveler çıkardı; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize verdi; nehirleri de sizin (yararlanmanız) için akıttı. Düzenli seyreden güneşi ve ayı size faydalı kıldı; geceyi ve gündüzü de istifade-nize verdi. O size istediğiniz her şeyden verdi...”*¹⁴⁷ Nimetleri peş peşe sıralayan, ancak kulların bu nimetler karşısındaki nankörce ve putperest tavrından sonra insanoğlunun alabildiğine zalim (ظَلُوم /zelûm) ve aşırı şekilde nankör (كَفَّار /keffâr) diye nitelenmesi daha dikkat çekici bir anlatım tarzıdır.

Nahl sûresinde, *“O, insanı bir damla sudan yarattı. Fakat bakarsın ki (insan) Rabbine apaçık bir hasım oluvermiştir.”*¹⁴⁸ ayetiyle nimetleri veren Allah’a (c.c.) dikkat çekilmiş, ardından da çeşitli nimetler sıralanıp, *“O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâla düşünmüyor musunuz?”*¹⁴⁹ uyarısı yapılmış, bu nimetleri yaratıp onlara sahip olanla böyle olmayanın bir olamayacağına dikkat çekilmiştir. İşte bunun ardından da insanların kendisine yönelmesini teşvik için Allah’ın (c.c.), yaratma özelliğine sahip olduğu gibi, affedicilik ve bağışlayıcılık gibi iki vasfa sahip olduğu da bildirilmiştir. Bunun ardından da bahse konu ettiğimiz *“وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا” / Hâlbuki Allah’ın nimetlerini saymaya kalkışsanız, sayamazsınız...”* ayeti gelmiş, bu ayetin bitişine *“إِنَّ اللَّهَ*

¹⁴⁵ İbrahim 14/28.

¹⁴⁶ İbrahim 14/30.

¹⁴⁷ İbrahim 14/32-34.

¹⁴⁸ en-Nahl 16/4.

¹⁴⁹ en-Nahl 16/17.

نَعْمُورٌ رَحِيمٌ / Gerçekten Allah çok bağışlayan, alabildiğine merhamet sahibidir.¹⁵⁰ ifadesi uyum sağlamıştır.¹⁵¹ Zira eğer bu iki özelliği olmasaydı nimetlerini bu denli vermezdi. Adeta şöyle denilmiştir: Eğer insandan zulüm meydana gelirse buna karşılık Allah (c.c.) alabildiğine bağışlayıcıdır. Ya da insan Allah (c.c.)'ın nimetlerine karşı ne kadar nankörlük ederse etsin Allah (c.c.) onun acziyetini ve kusurlarını bildiği için ona karşı alabildiğine merhametli davranmaktadır.¹⁵²

Bu ayetlerin bitiş kısmıyla ilgili yapılan yorumlara göre;¹⁵³ “Allah (c.c.) sanki şöyle demiştir: ‘Ey insanoğlu! Var olan pek çok nimeti sen almaktasın, ben de onları sana vermekteyim. Onları alırken; sende alabildiğine zalim (ظَلُومٌ) ve aşırı şekilde nankör (كَنَّاوٌ) olmak gibi iki özellik vardır. Nimetleri verirken bende; alabildiğine bağışlayıcı (عَمُورٌ) ve aşırı şekilde merhamet sahibi (رَحِيمٌ) olmak gibi iki özellik vardır. Senin zulmüne mağfiretimle, nankörlüğüne de rahmetimle karşılık veriyorum. Senin kusuruna karşı ben bollukla karşılık veririm, senin cefana karşı vefadan başka karşılık vermem.’”¹⁵⁴ Bu yerinde bir yorum olmakla birlikte bu meydana şu sorunun da cevap bulması gerekir: Niçin Nahl sûresi nimeti verenin (Allah) özelliğini ele alırken İbrahim sûresi nimet verilenin (insanın) özelliğini ele almıştır? İbrahim 14/34 ayette, verilen nimetler karşılığında nimeti alan insanın “Zelûm” ve “Keffâr” gibi iki çirkin vasfından bahsedilir. Nahl 16/18. ayette, verilen nimetler neticesinde nimeti veren Allah’ın “Ğafûr” ve “Rahîm” gibi iki güzel vasfından bahsedilir.

İbrahim sûresi, (1) الرِّكَاوَاتُ أَنْزَلْنَا إِيَّاكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوْرِ... (1) diye başlayıp (52) بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَلْعَلُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (52) şeklinde sona ermektedir.¹⁵⁵ Dolayısıyla İbrahim sûresindeki ayetin (16/34) insana vurgu yaparak sona ermesi en uygun olanıdır. Çünkü İbrahim sûresi baştan

¹⁵⁰ en-Nahl 16/18.

¹⁵¹ Ğirnatî, *Milâkü't-Te'vîl*, II, 297-298;

¹⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, VI, 442.

¹⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 86, III, 350; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1394/1974, II, 274; *Mu'teraku'l-Ekrân fî İcâzi'l-Kur'an/ İcâzu'l-Kur'an ve Mu'teraku'l-Ekrân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988, I, 35.

¹⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX, 130-131; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, XII, 256-257.

¹⁵⁵ Cafer Şerefuddîn, *el-Mevsûatu'l-Kur'âniyye*, *Hasâisu's-Suver*, IV, 226.

itibaren insanı ve onun fitratını anlatmaktadır.¹⁵⁶ Nahl sûresi, **أَتَىٰ أُمَّرَ اللَّهِ فَلَا** (1) **إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ** (128) **تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ** şeklinde sona ermektedir. Dolayısıyla Nahl sûresinde ağırlıklı vurgu Allah'ın ulûhiyyetine yapıldığından¹⁵⁷ ilgili ayetin (16/18) Allah'a (c.c.) vurgu yaparak sona ermesi daha uygundur.

İbrahim sûresinde nimet, insan açısından ele alınıp insanın nimet karşısındaki tavrı, Nahl sûresinde ise nimet Allah açısından ele alınıp nimetleri veren Allah'ın (c.c.) rahmet ve mağfireti anlatılmıştır. Nahl sûresinde adeta insanoğlunun nimetlere karşı nankörlük ve zulmüne bir cevap olarak Allah'ın rahmeti hatırlatılıp cezanın niçin gelmediği şöyle bildirilmiştir: "Eğer Allah, insanları zulümleri (yaptıkları haksızlıkları) yüzünden cezalandıracak olsaydı, orada hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onları takdir edilen bir müddete kadar erteliyor..."¹⁵⁸ O yüzden ayetlerin lafızları da buna göre dizayn edilmiştir.¹⁵⁹

2. Fâsıla Açısından: İbrahim ve Nahl sûrelerinde birbirine benzer (müteşâbih) olan bu iki ayetin bitiş kısımlarına fâsıla açısından da bakılabilir. Öncesi ve sonrasındaki ayetlerin bitiş kelimelerine uygun olarak bu ayetlerin bitiş kısımları (fâsılalar) da farklılaşmıştır.

İbrahim 14/34. ayetteki "كَفَّارٌ/keffâr" kelimesi diğer ayetlerin sonlarındaki "dara'l-bevâr, karâr, en-nâr, hılâl, enhâr, nehâr, keffâr, esnâm" kelimeleriyle uyumludur. Nahl 16/18. ayetteki "رَحِيمٌ/rahîm" kelimesi de diğer ayetlerdeki "teşkürûn, tehtedûn, yehtedûn, tezekkerûn, rahîm, tu'linûn" kelimeleriyle uyumludur.¹⁶⁰ Ancak Kur'an'ın asıl maksadı fâsıla dediğimiz ayet bitişlerindeki ses uyumu değildir. Kur'an, lafız ve mana gibi pek çok açıdan bir ahenk ve uyuma önem verirken hiçbir zorlama olmaksızın ayet sonlarındaki ses uyumunu da dikkate almıştır. Bu yeni

¹⁵⁶ İbrahim Suresinin 14/1. ayetinde "kitab" kelimesinden sonra gelen ilk isim "insan" kelimesidir. Ayrıca 2-5, 18, 28, 35 vs. diğer ayetlerde genelde insana vurgu yapılır. Bu surede insanın zulmü ve nankörlüğüne vurgu yapılması tam yerindedir.

¹⁵⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 86; Süyûtî, *Mu'teraku'l-Ekrân*, I, 44; Çırnatî, *Milâkü't-Te'vîl*, II, 580-581; Adnan Muhammed Zarzur, *Medhalun ilâ Tefsîri'l-Kur'an ve Ulûmihi*, Dimaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/Daru's-Şamiye, 1419/1998, s. 200.

¹⁵⁸ en-Nahl 16/61.

¹⁵⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, V, 428-429.

¹⁶⁰ Sâmîrrâî, *et-Ta'bîri'l-Kur'anî*, Dâru Ammâr, Amman 1430/2009, s. 221-222, 224-225. (Fevasılu'l-Âyi)

bir mesele olmayıp önceki eserlerde de bu konu izaha çalışılmıştır. Mesele müfessir Kâdî Beydâvî (ö. 681/1282), “... إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ. / ... Hiç şüphesiz Allah insanlara karşı pek şefkatlidir, çok merhametlidir.”¹⁶¹ ayetinde “رَأْفَةٌ/ra’fet” kelimesinden türeyen “رُؤُوفٌ/raûf” sıfatının sırf ayet sonlarındaki ses uyumunu korumak için “رَحْمَةٌ/rahmet” kelimesinden türeyen “رَحِيمٌ /rahîm” sıfatından önce geldiğini¹⁶² iddia etmiştir.¹⁶³ Oysa Şihâbuddin Mahmud el-Âlûsî (ö. 1270/1854) buna itiraz edip Kur’an’ın tek amacının ahenkli ses uyumu (secî’) olmayıp, onun lafız ve mananın bütün yönlerini dikkate aldığını belirtmiştir. Çünkü “ra’fet” ve “rahmet” bir arada geldikleri zaman ayet sonu olmasa bile “ra’fet”, “rahmet”ten önce gelmiştir. “...رَأْفَةٌ وَرَحْمَةٌ وَرَهْبَانِيَّةٌ ابْتَدَعُوهَا...”¹⁶⁴ şefkat ve merhamet vermiştik. Uydurdukları ruhbanlığa gelince...”¹⁶⁴ ayetinde de bu durum açıkça görülmektedir.¹⁶⁵

Ayetteki “keffâr” kelimesi sırf fâsılayı gözetmek için gelmemiştir. Elbette önceki ayetlerin bitiş kısımlarıyla bu kelime arasında bir ses uyumu vardır. Ancak bu ayette “kâfir” kelimesinin değil de “keffâr” kelimesinin kullanıldığını izah etmek için sırf fasıla açısından olaya bakmak yetmez. Çünkü Kur’an, her lafzı yerli yerine koyarak, bu eşsiz icazını oluşturmak için hem lafzını, hem manasını, hem de harekesini; hatta okunuş tarzını bile dikkate alarak tüm bu unsurları sağlam bir nizam

¹⁶¹ el-Bakara 2/143; el-Hac 22/65.

¹⁶² Kur’an’ın manalarını ve konularını derinlemesine inceleyemeyen kişi aşağıdaki ayetlerde “Mûsâ” ve “Hârûn” kelimelerindeki takdîm ve te’hirin de sırf ses uyumundan (fâsıla) kaynaklandığını zannedebilir. Örneğin; “فَأَلْقَى السِّحْرَ سَاجِدِينَ. فَأَلَوْا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ. رَبِّ مُوسَى / فَأَلْقَى السِّحْرَ سَاجِدِينَ. فَأَلَوْا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى. / Bunun üzerine büyücüler derhal secdeye kapandılar. ‘Âlemlerin Rabbi’ne; Mûsâ’nın ve Hârûn’un Rabbi’ne iman ettik! dediler.” (A’raf 7/120-122; Şuara 26/46-48) ayetinde Hârûn kelimesi sonraya bırakılmışken, “فَأَلْقَى السِّحْرَ سَاجِدًا فَأَلَوْا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى. / Bunun üzerine büyücüler derhal secdelere kapanıp ‘Hârûn’un ve Mûsâ’nın Rabbine inandık! dediler.” (Taha 20/70) ayetinde Mûsâ kelimesi sona bırakılmıştır. Ayrıca A’raf ve Şuara suresinde “sâcidîn” kelimesi kullanılırken, Taha suresinde “sücceden” kelimesi kullanılmıştır. Bunun, içinde buldukları surelerin ayet sonlarındaki ses uyumlarıyla alakası olduğu gibi o surelerin muhtevasıyla da yakından alakası vardır. Bk. Zerküşî, *el-Burhân*, I, 55; Sâmîrrâî, *et-Ta’bîrî’l-Kur’anî*, s. 226-229. (Fevasilü’l-Âyi).

¹⁶³ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1418/1997, I, 111.

¹⁶⁴ el-Hadîd 57/27.

¹⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 406-407.

içerisinde birleştirir.¹⁶⁶ Dolayısıyla burada herhangi bir zorlama olmaksızın ayetlerin akışında “sec’-i murassa” denilen anlamlı ve ahenkli ses uyumu meydana gelmiştir.¹⁶⁷

D. İbrahim sûresindeki ayette (14/34) ni’met / نِعْمَتِ kelimesi “açık te” ile yazılmışken, Nahl sûresindeki ayette (16/18) ni’met / نِعْمَةٌ kelimesi “kapalı te” ile yazılmıştır. Burada da ince bir nükte vardır: Arapça’da isimlerin sonunda “yuvarlak/kapalı te (ة)”; fiillerin sonunda ise “açık te (ت)” bulunur. Örneğin “فَالْتَمَلْهُ” / bir karınca dedi ki:...¹⁶⁸ ayetinde bu durum açıktır. Fakat eğer bir isim veya sıfat, müşahede edilen mülk âlemine ait olup fiil ve hareketi gerektiriyorsa orada ismin sonuna bile açık “açık te (ت)” yazılır. Şayet bir isim görünmeyen (manevî) melekût âleminin yansıması ise sonuna “yuvarlak/kapalı te (ة)” yazılır.¹⁶⁹

Nimeti elde etme ve bu nimet karşısında insan söz konusu olunca onun bir takım faaliyetlerde bulunması söz konusudur. Bu sebeple İbrahim sûresinde “ni’met/ نِعْمَتِ” açık te ile yazılmıştır. Çünkü insanla alakalı olup, mülk âleminde ve bir fiili, hareketi gerektirmektedir. Nahl sûresinde ise “ni’met/ نِعْمَةٌ” kapalı te ile yazılmıştır. Çünkü Allah’ın (c.c.) ulûhiyeti ile alakalı olup, görünmeyen melekût âleminden gelmektedir. O nimeti sunmak bir çaba ve emeği gerektirmez. Bu da Arapça gramer kurallarının dışında Kur’an’ın kendine has inceliklerinden biridir.¹⁷⁰

Sonuç

Kur’an’ın tamamı açıklanıp tefsîr edilebildiği gibi bir sûresi, içinde geçen herhangi bir konu veya hatta bir ayeti de açıklanabilir. Ancak Kur’an’ın tamamını veya bir bölümünü açıklarken bütününden ve parçalarının birbiriyle alakasından haberdar olmak gerekir. Çünkü Kur’an aynı

¹⁶⁶ Avde, *Şevâhid fi’l-İcâzi’l-Kurânî*, s. 117.

¹⁶⁷ Sâbûnî, *Safoetü’t-Tefâsîr*, II, 99.

¹⁶⁸ en-Neml 27/18.

¹⁶⁹ Mesela “rahmet” kelimesi isim olup sonuna kapalı te yazılması gerekirken Kur’an-ı Kerim’de 7 yerde; “Ni’met” kelimesi de 11 yerde açık te ile yazılmıştır. İbrâhim b. Ahmed et-Tunûsî, (ö. 1321/1903); *Delilü’l-Hayran ala Mevridi’z-Zam’ân fi Fenni’r-Resm ve’z-Zabt/Delilü’l-Hayrân Şerhu Mevridi’z-Zam’ân fi Resmî ve Zabtî’l-Kur’an*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995/1415, s. 335-337.

¹⁷⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 411-412.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

konuyu ilgilendiren tüm ayetlerin bir arada derlenip yazıldığı bir kitap değildir. Onun kendine has amaçları doğrultusunda ayetleri, farklı surelerin farklı bölümlerine yerleştirilmiş, aynı konu benzer veya farklı lafızlarla farklı pasajlarda da yer almıştır.

Allah'ın varlığına ve birliğine dikkat çekip kulların ona karşı görevlerini hatırlatma bağlamında nimet konusunun Kur'ân'da yer aldığı anlaşılmaktadır. Bazen nimet kelimesi veya türevleri kullanılarak bazen de farklı ifadelerle Allah'ın sayılamayacak derecedeki nimetlerine dikkat çekilmektedir. Sadedinde olduğumuz İbrahim ve Nahl suresinde de iki ayette "Allahın nimetlerini sayacak olsanız tam manasıyla sayamazsınız" buyrulmuştur. Ancak İbrahim sûresinde ağırlıklı olarak nimeti alan insana vurgu yapıldığından ilgili ayetin sonu "gerçekten insan çok zalim ve alabildiğine nankördür" diye biterken, Nahl sûresinde ağırlıklı olarak nimeti veren yaratıcıya (Allah c.c.) vurgu yapıldığından ilgili ayetin sonu "hiç şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve alabildiğine merhametlidir" şeklinde sona ermiştir. Böylece aynı konu tekrara düşülmeden benzer ifadelerle fakat bazı nüanslarla ifade edilmiştir.

Kur'ân'daki lafız ve cümlelerin diziminde ahenge dikkat edilirken mana gözden kaçırılmadığı gibi manayı ifade etmek uğruna da ifade güzelliği ihlal edilmemiştir. Nimet konusu anlatılırken de bağlam göz önüne alınarak lafız ve mana bütünlüğü sağlanmıştır. İbrahim sûresinin 34. ayeti ile Nahl sûresinin 18. ayetinde çeşitli nimetler sıralandıktan sonra toparlayıcı mahiyette Allah'ın nimetlerinin sonsuzluğuna dikkat çekilmiş, nimetler karşısında insanın tavrı ve buna mukabil Yaratıcının engin affı ile sonsuz merhameti ifade edilmiştir. Lafızlar ve cümleler bağlamına göre seçilmiş müthiş bir ses ve mana seremonisi oluşmuştur. Bu da Kur'ân'ın, her şeyi sonsuz kudret, merhamet ve ilmiyle yaratan Allah (c.c.) tarafından geldiğini ve yaratılmışlar tarafından ifade edilemeyecek eşsiz mucize bir kitap olduğunu bir daha gözler önüne sermiştir.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an-ı Kerim*, Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1994.
- el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XVI, thk. Ali Abdalbârî Atıyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Avde Halîl Ebû Avde, *Şevâhid fi'l-Îcâzi'l-Kurânî*, Ammân: Dâru Ammâr, 1419/1998.

- Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yayınları, İstanbul 2004.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, I-XXII, İstanbul 2004.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ (ö. 516/1122), *Mealimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*, I-V, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- el-Beyzâvî, Nâsıruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, I-V, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail İbn Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğâ ve Sihâhi'l-Arabiyye*, I-VII, nşr. Ahmed Abdulgafûr Atâr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Ta'rîfât*, Beyrut 1985.
- Dâmeğânî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Muhammed (ö. 478/1085), *el-Vücu' ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillahî'l-Azîz*, I-II, Kahire 1995.
- Dirâz, Muhammed b. Abdullah (ö. 1377/1958), *en-Nebeü'l-Azîm Nazarâtün Cedîdetün fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Ahmed Mustafa Fadliyye, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelûsî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, I-X, thk. Sıddîki Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı-Meal Tefsîr*, I-III, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- el-Ğirnatî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi (ö. 708/1308), *Milâkü't-Te'vîli'l-Kâtî' bi-zevî'l-İlhâdi ve't-Ta'tîl fi Tevcîhi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzil*, I-II, thk. Mahmûd Kamil Ahmed, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985/1405.
- el-Halebî, Ahmed İbn Yûsuf es-Semîn (ö. 756/1355), *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrafi'l-Elfâz (nşr. Muhammed et-Tuncî)*, I-IV, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1993.
- el-Halidî, Salah Abdulfettah, *Letâifu Kur'anîyyetun*, Dimeşk: 1998.
- Heyet, *el-Mevsûatu'l-Kur'anîyyetu'l-Mutahassisa*, Mısır: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (ö. 1394/1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevvîr*, I-XXX, Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endülûsî (ö. 542/1147), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cezerî, Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (v. 833/1429), *Kıfayetü'l-Elmâ' fi Ayeti "Ya Erdublâi'..."*, thk. Neşîd Hamîd Saîd Alu Mahmûd, Beyrut 2003.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1414/1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vücu' ve'n-Nezâir*, thk. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- İbrahim, Muhammed İsmail, *Mu'cemu'l-Elfâzi ve'l-E'lâmi'l-Kur'anîyye*, Kahire 1968.
- el-İsfehânî, Râğîb, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1986.
- Karaman, Hayrettin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, I-V, Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Kemal, Muhtar Şakir, *Da'vetun İlä Tedebbürü'l-Kur'ani'l-Kerimi, Keyfe ve Limaza?*, Amman: Dâru'l-Furkan, 1412/2012.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (v. 671/1273), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XXIV, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 1427/2006.
- el-Mekkî, Abdülazîz b. Yahyâ b. Müslim el-Kinânî (ö. 240/854), *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Raddi alâ Men Kâle bi Halki'l-Kur'an*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî, Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1423/2002.

- er-Râzî, Fahrüddin, Ziyadüddin Ömer (ö. 606/1209), *Mefatihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, I-III, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut, 1402/1981.
- es-Sâfî, Mahmud b. Abdurrahim (ö. 1376/1956), *el-Cedvelü fi İ'râbi'l-Kur'an-ı Kerim*, I-XXXI, Dimaşk: Dâru'r-Raşîd, 1418/1997.
- es-Sâmîrrâî, Muhammed Fâdîl Sâlih, *Dirâsetu'l-Müteşâbühu'l-Lafzî min Âyi't-Tenzîl fi Kitaâbi Melâki't-Te'vîl*, Ammân: Dâru Ammâr, 2011.
-, *et-Ta'bîri'l-Kur'anî*, Amman: Dâru Ammâr, 1430/2009.
-, *Lemesâtun Beyâniyye fi Nusûsin mine't-Tenzîl*, Amman: Dâru Ammar, 1415/2014.
- es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali (ö. 626/1228), *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Naîm Zarzûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire 1394/1974.
-, *Mu'teraku'l-Ekrân fi İ'câzi'l-Kur'an/ İ'câzu'l-Kur'an ve Mu'teraku'l-Ekrân*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- eş-Şatibî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gîrnati (ö. 790/1388), *el-Muvafakat fi Usûli's-Şerîa*, I-VI, thk. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Huber: Dâru İbn Affan, 1417/1997.
- Şerefuddîn, Cafer, *el-Mevsûatu'l-Kur'âniyye, Hasâisu's-Suver*, I-XII, thk. Abdulazîz b. Osman et-Toycizî, Beyrût: Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ali (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye*, I-V, Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1992.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, I-XXIV, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nasır, *Envâu't-Tasnîf el-Müteallikatu bi Tefsîri'l-Kur'an-ı Kerîm*, Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1434/2013.
- et-Tunusî, İbrâhîm b. Ahmed, (ö. 1321/1903); *Delilü'l-Hayran ala Mevridi'z-Zam'ân fi Fenni'r-Resm ve'z-Zabt/Delilü'l-hayran Şerhu Mevridi'z-Zam'ân fi Resmi ve Zabt'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî (ö. 468/1075), *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Dimaşk/Beyrut, 1415/1994.
- Yıldırım, Suat, *En Mühîm Mesaj Kur'an*, İzmir: Işık Yayınları, 2008.
- Zarzur, Adnan Muhammed, *Medhalun ilâ Tefsîri'l-Kur'an ve Ulûmihi*, Dimaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/Daru's-Şamiye, 1419/1998.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, I-XL, thk. İbrahim et-Terzi, Beyrut 1975.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriyyi, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, I-V, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Amr b. Ahmed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- ez-Zerkeşî, Bedreddîn (ö. 794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fikh*, Bağdat 1396/1976.
- ez-Zurkânî, M. Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.
- Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîrü'l-Münir fi'l-Akîde ve's-Şerîa ve'l-Menhec*, I-XXX, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.

MAKÂMÂT'TA KAFİYE veya ÇOK İSTİSNA, BİR KAİDE TESİS ETMEZ *

Geert Jan Van GELDER **

Çev. Ömer KARA ***

Özet: Yazar, makalesinde Hemedânî ve Harîrî özelinde şiirin vazgeçilmez bir özelliği olan kâfiyenin, Makâmât literatüründeki nesirde/düzyazıda varlığını; bir anlamda kâfiyeli düzyazıyı (nesiri) tartışmaktadır. Bu konuda makale yazan Tamás Iványi'nin Makamat türünün nesirindeki "kâfiye sistemi"nin şiirdekinin hemen hemen aynısı olduğu şeklindeki tezine bazı noktalarda katılmamakta; her iki yazarın makâmâtlarından örneklerle nesirde kâfiye yapılanmasını incelemekte; i'râb konumu açısından uyumsuzluklara dikkat çekmektedir. Yazarın tezine göre, nesirde kâfiye unsuru bulunmakla birlikte, şiirdeki gibi çok katı ve sistemli değildir. Dolayısıyla şiirdeki kâfiye ile nesirdeki kâfiye arasında farklılıklar vardır. Çünkü nesirdeki kâfiyelerde i'râb durumlarının farklılığı kâfiyeyi zorlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Makâme, Makâmât, Şiir, Nesir, el-Hemedânî, Harîrî.

RHYME IN MAQÂMÂT OR TOO MANY EXCEPTIONS DO NOT PROVE A RULE

Abstract: The author discusses existence of rhyme which is an essential feature of poem in prose of makamat literature, in a sense, rhymed prose in the case of Hemedani and Harîrî in his article. He doesn't participate at some point to Tamás Iványi's thesis that "rhyme system" in prose of Makamat genre is almost identical to the one in poetry and examines construction of rhyme in prose with examples from Makamats by both authors and takes attention incompatibilities in terms of i'râb position. According to the author's thesis, although there is an rhyme element in prose, it isn't strict and systematic as poetry. Therefore, there are differences between rhyme in poetry and in prose. Because differences of i'râb positions in prosodic rhyme forces rhyme.

Key Words: Maqâme, Maqâmât, Poety, Prose, al-Hamadhâni, Harîri.

* Makalenin orijinal ismi, "Rhyme in maqâmât or too many exceptions do not prove a rule" şeklinde olup Journal of Semitic Studies, XLIV/1, Spring, 1999, ss. 75-82'de yayımlanmıştır.

** Groningen Üniversitesi.

*** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (omerkara-erzurumi@hotmail.com).

Kâfiye, Klasik Arap Edebiyatının her alanında mevcuttur; şiirde bir zorunluluktur; süslü nesrin hemen hemen her formunda sıklıkla kullanılır. Şiirde veya secili/kâfiyeli (sec') nesirde kâfiyenin kuralları, bütünüyle özdeş/aynı değildir. Çünkü, bilindiği gibi, durak formları, farklı farklıdır; normalde nesir, son sesli harflerin kısaltılmasını gerektirirken, şiirde bunlar çoğunlukla uzatılırlar. İ'râb veya son harfin harekesi, kâfiyeli düzyazıda karanlık, sanal bir varlığa sahiptir: O, dikkatli bir şekilde harekelenen metinlerde çoğunlukla yazılmıştır; ancak fiili hitapta bunun gerçekleşmesi beklenmemektedir. Konu, az bir ilgi görmüştür; Encyclopaedia of Islâm'daki kâfiyeli nesirdeki son maddede¹ ve Ali el-Cündî'nin seci üzerine yazdığı eserde², herhangi bir şey bulunmamaktadır. Seciyle sürekli ilişkili bir tür olan makâm'e de i'râbın rolüyle ilgili bir çalışma son zamanlarda ortaya çıktı.

"On Rhyming Endings and Symmetric Phrases in al-Hamadhānī's Maqāmāt"³ (el-Hemedānī'nin Makāmāt'ındaki Kâfiyeli Kelime Sonları ve Simetrik İbareler Üzerine) makalesinde, Tamás Iványi, el-Hemedānī'nin Makāmāt'ında kullanılan kâfiye tekniğinin, şiir kâfiyesine dikkate değer bir şekilde benzediğini gözlemlemiştir. O, her ne kadar metin yüksek sesle okunduğunda, bu kelime sonlarındaki hareketler normalde telafuz edilmeseler de, bu benzerliklerden birinin, erken dönem seci'nin aksine, 'i'râb sonlarının, sürekli kâfiyeli çiftlerde aynı olduğu' gerçeği olduğunu söylemektedir.⁴

Bu kâfiyelerin karmaşık olmayan böyle bir özelliği var... Örneğin, aynı sessiz harflerle biten sonlara sahip dört ifadenin, gerçekten bir dörtlü parça veya sadece (birbirine çok benzeyen ama temelde farklılık arze-

¹ W. P. Heinrichs- Afif b. Abdüsselam, "Sadj", The Encyclopaedia of Islâm, yeni baskı, VIII (Leiden, 1995), 732-8. S. A. Bonebakker (IV, 411-14) tarafından yazılan kâfiyeyle ("Kâfiya") ilgili makale, sadece şiirsel kâfiye ile ilişkilidir.

² Ali el-Cündî (or el-Gindî), Suveru'l-Bedî', II: Fennü'l-Escâ', belâge, nakd, edeb, (Kahire, 1951).

³ Tamás Iványi, "On Rhyming Endings and Symmetric Phrases in al-Hamadhānī's Maqāmāt", J. R. Smart (ed.), Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature içinde, (Richmond, Surrey 1996), 210-28.

⁴ S. 215 ve 226, dipnot: 26. Aynı zamanda o, revî'den sonra i'râb kurallarına katı uyumdan söz eder (s. 224).

den) iki ikili parça mı olduğuna karar vermeye dayanabilir. Çünkü i'râb sonları, farklılaşmaktadır.⁵

Burada dolambaçlı bir akıl yürütmeye benzer bir şey gizlidir. Çünkü eğer farklı i'râblara sahip çiftler, doğru kâfiyeli çiftler olmaktan apriori olarak (tecrübe etmeye gerek kalmadan) hariç tutulursa, bu durumda bütün kâfiyelerin aynı i'râba sahip olacağı açıktır.

Her ne kadar Iványi'nin anladığı şekliyle 'doğru' kâfiyeler, baskın bir şekilde daha yaygınsa da, ben, el-Hemedânî'nin düzyazı kâfiyeleri hakkındaki kategorik ifadelerindeki sorunla ilgili aslında yeterince normaldışı durumların var olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Dahası, onun başarılı öyküncüsü/nazirecisi el-Harîrî'nin Makâmât'ının, her ne kadar onun düzyazı kâfiye kullanımı, Hemedânî'den daha titiz ve yaygın olsa da, farklı i'râblara sahip kâfiyelerin çok daha fazla geçtiğini gösterdiği; böylece de şiirsel kâfiye ile nesirsel kâfiye arasındaki ayrımı güçlendirdiği de gösterilecektir. Sadece çok az sayıda durum/örnek mevcut olsa da, bir kişi, Iványi'nin tezinin geçerli olduğunu; ama çok fazla istisnası var ise bir kuralın çürütülür olarak değerlendirmesi gerekeceğini kabul etmesi gerektir.

Aşağıda bir kâfiye sorunu yokmuş gibi bütün i'râblarıyla çekici bir çok bağlamdaki kâfiyeleri vermek suretiyle bazı örnekleri tartışacağım.⁶

el-Hemedânî'nin Makâmât'ında Kâfiyeler⁷

s. 7 (el-Karîdiyyeh) [المقامة القرظية] Fe-mâ tekûlü fi Cerîrin ve'l-

Ferazdaki ve eyyühüma esbuku [فما تقول في جرير والفرزدق وأيهما أسبق] Diğer kâfiyeli cümleler tarafından çevrelenen bu cümle, burada kâfiyesiz çift bulunduğunu iddia etmek için bir sapma olabilir. Daha bir normal olan efdal veya eş'ar yerine esbak'ın seçimi, kesinlikle bir rastlantı değildir.

⁵ s. 215.

⁶ Ben, burada tenvinli kâfiye şekillerin tenvinsiz olanlarla (yani -i/-in) birlikte olduğu durumları kapsama almadım. Çünkü bu kâfiyeler, şiirde normaldir (Krş. Iványi, a.g.m., s. 226, dipnot: 25), Burada düzyazıdaki kâfiye ile şiirdeki kâfiye arasındaki farka yoğunlaşmayı hedefliyorum.

⁷ Iványi gibi, Muhammed Abduh'un baskısını (yeni basım, Beyrut, 1973) kullanacağım. Öteki baskıların kullanımını kolaylaştırmak için makâmelerin isimlerini temin ettim.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

s. 10 (el-Ezâziyyeh) [المقامة الأزادية] Küntü bi-Bağzâze vakte'l-ezâzi [كنت بيغذاذ وقت الأزاد] Burada bir kâfiyeye sahip olduğumuzu muhtemelen Iványi bile inkar etmeyecektir. Belki o, gayr-ı munsarîf (kelimeler), şiirde munsarîf olarak kullanılabilirdi için (bi-bağzâzin'i) bi-bağzâzi şeklinde okuyarak düzyazı kâfiyesi ile şiir kâfiyesi arasındaki benzerliği burada zirveye taşır.

s. 31 (el-Esediyeh) [المقامة الأسدية] fe-erseltü'l-ebvâle ve katta'tü'l-hibâle ve ehaztü nahve'l-cibâli [فأرسلت الأبوال وقطعت الجبال وأخذت نحو الجبال] Bu, hemencecik kâfiyesiz bir parça tarafından izlenmektedir. Iványi, muhtemelen burada üçlü bir parçadan ziyade bir çift parça görüyor-
dur.

s. 34 (el-Esediyeh) [المقامة الأسدية] fe-fareka'l-cinane ve herebe min rıdvânin [ففارق الجنان وهرب من رضوان] Rıdvân'ın, özel isim olarak, -ki bu durumda kâfiye doğru olmaktadır-, bir gayr-ı munsarîf olup olmadığı tartışmalı bir noktadır. Eserin baskısı, Rıdvânin şeklinde vermektedir; Wright's Grammar'ı (I, 242) ise özel bir isim olduğunda Rıdvân'ın bir munsarîf olduğunu düşünmektedir. Ancak Fîrûzâbâdî'nin el-Kâmûsu'l-Muhîf'inde Zu'r-Rıdvâne şeklinde verilen bir dağ ismiyle karşılaştırırız. Muhtemelen el-Me'arrî, karşıt-kahramını İbn Kârih yapıp cennet'in muhafızı Rıdvân için -ânî, -ânâ ve -ânû şeklinde kâfiyelenmiş üç kasîde yazdığı ilgilili probleme alaycı bir şekilde işaret etmiştir.⁸

s. 39 (el-Ğeylâniyyeh) [المقامة الغيلانية] fe velleytü zahri'l-arze ve aynaye la yemlikuhuma ğumzun [فوليت ظهري الارض وعيناى لايملكهما غمض]. Bu cümlelerin, kâfiyesiz cümlelerle çevrelendiği doğrudur ama, arz ve ğumz'un, nispeten nadir ünsüz bir kâfiyeye burada geçişi, bir tesadüf olamaz.

⁸ Ebu'l-Alâ el-Me'arrî, Risâletü'l-Ğufrân, tah. Âişe Abdurrahman, 4. Baskı, (Kahire, ts.), 249-50.

s. 59 (el-Bağzâziyyeh) [المقامة البغذاذية] ve metâ vâfeyte ve helümme ile'l-beyti [ومتى وافيت وهلم إلى البيت] Pasaj, "doğru" kâfiyelerle çevrelenmiştir ve mükemmel bir düzyazı kâfiyesi olarak değerlendirilmesi gerekir.

s. 66 (el-Basriyyeh) [المقامة البصرية] Ve-lekad asbahne'l-yevme ve serrahne't-tarfe fi hayyin ke-meytin ve beytin ke-lâ beytin ve kallebne'l-eküffe ala leyte [ولقد اصبحن اليوم وسرحن الطرف في حي كميث وبيت كلا بيت [وقلبن الاكف على ليت Tam bir üçlü parça.

s. 78 (el-Mekfûfiyye) [المقامة المكفوفية] Küntü ectâzü fi ba'di'l-biladi'l-Ehvâzi [كنت أجتاز في بعض بلاد الأهواز] Kâfiye, açıkça bir tesadüf değildir.

s. 84 (el-Buhâriyye) [المقامة البخارية] Ve kad semi'tum yâ kavmu mâ lem tesme'u kable'l-yevmi [وقد سمعتم يا قوم ما لم تسمعوا قبل اليوم] Muhtemelen Iványi, şiirde yâ kavmî için şiirde normal olan kısa i sesiyle telafuz edilen yâ kavmi şeklinde okumak isteyecektir. Fakat Ebu'l-Feth, burada kendi halkına hitap etmemektedir. Bu yüzden de, söz konusu basılı eserde olduğu gibi, muhtemelen kavmu şekli doğru olacaktır.

s. 105 (el-Medîriyye) [المقامة المضيرية] Lev âmeni'l-makte ve idâ'ati'l-vakti [لو آمن المقت وإضاعة الوقت] Bu zengin kâfiyeyi itiraf etmeyi reddetmek, yanlış olacaktır.

s. 107 (el-Medîriyyeh) [المقامة المضيرية] ma ekbera hâze'l-ğalatu tekûlü'l-kesîre fakat [ما أكبر هذا الغلط تقول الكثير فقط] ... Farklı i'râblara sahip olsa da, açık bir kâfiye. Benzer bir durum, s. 108'dedir: ittehezehû min kem? Kul: ve min eyne e'lemu? [اتخذه من كم قل: ومن أين أعلم?]

s. 114 (el-Medîriyyeh) [المقامة المضيرية] Yâ ğulâmu'l-huvâne fe-kad âne'z-zemânu ve'l-kisâ'u ve kad tâle'l-mesâ'u ve't-ta'âmü ve kad kesü-

يا غلام الخوان وقد آن الزمان والقصاع فقد طال المصاع والطعام فقد كثر [re'l-kelâmü] Hemen hemen í'râb durumları farklı olan üç çift. Nasb haliyle okumak yerine ref haliyle okumak, imkansız gözükmektedir.

s. 119 (el-Hirziyyeh) [المقامة الحرزية] Lâ nemlikü uddeten gayre'd-du'âi velâ hîleten ille'l-bukâe velâ ismeten gayre'r-recâi [لا نملك عدة غير [دعاء ولا حيلة الا البكاء ولا عصمة غير الرجاء Buka'ı iyi bir kâfiye olarak dışlamak, kaba olurdu.

s. 125 (el-Mâristâniyye) [المقامة المارستانية] ve hâzâ vallahi illâ şeytânun fi eştânin [وهذا والله إلا شيطان في أشطان] Kabul etmek gerekir ki, ikinci ibare, çok kısadır; ama aynı şekilde kısa 'doğru' bir çok kâfiye bulunabilir.

s. 158 (er-Rusâfiyye) [المقامة الرصافية] ve ehlü'l-keffi ve'l-kaffi ve men ya'melü bi't-taffi ve men yahtalü fi's-saffi ve men yehneku fi'r-reffi ila en yümkinel-leffu [وأهل الكف والقف ومن يعمل بالطف ومن يحتال في الصف [ومن يخنق بالدف ومن يكمن بالرف إلى ان يمكن اللف Son kelime (leff), í'râb durumu farklı tuhaf bir kelimedir; ama tabiatıyla mükemmel bir kâfiyedir.

s. 160 (er-Rusâfiyye) [المقامة الرصافية] Ve men yesriku bi'l-bevli ve men yentehizu'l-hevle [ومن يسرق بالبول ومن ينتهز الهول]

s. 161 (er-Rusâfiyye) [المقامة الرصافية] Ve men yedhulü fi'd-dâri alâ sûreti men zâre [ومن يدخل في الدار على صورة من زار]

s. 162 (er-Rusâfiyye) [المقامة الرصافية] ve men helefe bil kîsi ve men zecce bi tedlîsin ve men e'tâ'l-mefâlîse [ومن خلف بالكيس ومن زج بتدليس [ومن أعطى المفاليس Sadece ilk ikisi, Iványi tarafından ka'le alınır.

s. 163 (er-Rusâfiyye) [المقامة الرصافية] Ve men yedhulü fi's-sirbi ve men yentehizü'n-nakbe [ومن يدخل في السرب ومن ينتهز النقب]

s. 164 (el-Miğzeliyye) [المقامة المغزلية] fe-eheze kabece sunnârin bi re'sihi duvârun bi-vasatihi zunnârun ve felekün devvârun [فأخذ قبج سنار] برأسه دوار بوسطه زنار وفلك دوار

s. 187 (el-Ermeniyye) [المقامة الأرمنية] e'ırmı re'se't-tennûri fe-innî makrûrun [أعرني رأس التنور فإني مقرر]

s. 189 (el-Ermeniyye) [المقامة الأرمنية] kâne hâze'l-lebenü fi ğedâratın kad veka'at fıhi fâratün netesaddeku bihî ale's-seyyârati [كان هذا اللبن في] غضارة قد وقعت فيه فارة فنحن نتصدق به على السيارة

s. 209 (es-Saymeriyye) [المقامة الصيمرية] Lemmâ ehessu bi'l-kissati ve sâret fı kulûbihim ğussatun ve de'avnî bursatan [لما أحسوا بالقصة] Iványi'nin standartlarına göre hiçbirinde kâfiye yok iken, benim kriterlerime göre o, kâfiyeli üç kitadır.

s. 209 (es-Saymeriyye) [المقامة الصيمرية] ve ehezethümü'd-dacratü fe'nsellû katraten katraten ve teferraku yemneten ve yesraten ve bekîtü ale'l-âcurreti kad evrasûnî'l-hasrete ve'ştemelet minhüm ale'l-ibrati la üsâvî ba'raten [وأخذتهم الضجرة فانسلوا قطرة قطرة وتفرقوا يمنا ويسرة وبقيت على] Iványi, bunu beş kıta olarak tanımlar; ama bunun ötesinde bir şey değildir;⁹ ben, onun bu pasajı nasıl tahlil ettiğinden emin değilim; benim standartlarıma göre, o bir yedi kıt'adır.

⁹ s. 212.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

s. 209 (es-Saymeriyye) [المقامة الصيمرية] fe-buddiltü bi'l-cemâli vah-
şeten ve sâret bî turşeten [فبدلت بالجمال وحشة وصارت بي طرشة]

s. 209 (es-Saymeriyye) [المقامة الصيمرية] Akbehu min rahtati'l-
münâdî ke-ennî râhibün Ubbâdiyyün [اقبح من رهطة المنادي كأني راهب
]عبادي]

s. 209-210 (es-Saymeriyye) [المقامة الصيمرية] Ve bekiye't-tanzü ve
hasale bi yedî zenbü'l-'anzi [وبقي الطنز وحصل بيدي ذنب العنز]

s. 211 (es-Saymeriyye) [المقامة الصيمرية] Veciztü fi'l-vesâvisi'l-
mikdâre ve sırtü bi menzileti ummâri ve şeytânî'd-dâri [وجزت في الوسوس
المقدار وصرت بمنزلة العمار وشيطان الدار...
(Birbirini takip eden -âri veya -ârin şeklindeki beş kâfiye)

s. 211 (es-Saymeriyye) [المقامة الصيمرية] Ve şemeletni'z-zilletü ve he-
ractü mine'l-milleti [وشملتني الذلة وخرجت من الملة]

s. 211 (es-Saymeriyye) [المقامة الصيمرية] kad daliltü'l-mehaccete ve
sâret aleyye'l-hüccetü [قد ضللت المحجة وصارت علي الحججة]

s. 218 (ed-Dînâriyye) [المقامة الدينارية] yâ Bürde'l-acûzi yâ kürbete
temmûze yâ veseha'l-kûzi yâ dirhemem lâ yecûzü [يا برد العجوز يا كربة تموز
يا وسخ الكوز يا درهما لا يجوز]

s. 219 (ed-Dînâriyye) [المقامة الدينارية] yâ farveten fil masîfi yâ te-
nahnuha'l-mudîf izâ küsire'r-reğîf [يا فروة في المصيف يا تنحج المضيف اذا
كسر الرغيف]

s. 219 (ed-Dînâriyye) [المقامة الدينارية] yâ cüşâe'l-mahmûri yâ nekhe-
te's-sukûri yâ vetide'd-dûri yâ huzrûfete'l-kudûri yâ erbiâ'e lâ tedûru yâ

ya جشاء المحمور يا نكهة الصقور يا وتد الدور يا خذروفة القدور [tamâ'e'l-makmûri
يا اربعاء لاتدور يا طماع المقمور

s. 221 (ed-Dînâriyye) [المقامة الدينارية] yâ kelimete leyte yâ vekefü'l-
beyti yâ keyte ve keyte [يا كلمة ليت يا وكف البيت يا كيت وكيت]

s. 225 (eş-Şî'riyyeh) [المقامة الشعرية] Ve eyyü beytin zâbe tahte'z-
izâbi ve eyyü beytin şâbe kable'ş-şebâbi [وأي بيت ذاب تحت العذاب واي بيت
Hem dörtlü mısra hem de ebeb kalıbı, Hemedânî'de
nadirdir. Bu, bir başka ebeb kalıbı teşekkül ettiren ileri kâfiyeler olmaksızın
Ve eyyü beytin âde kable'l-mî'âd [وأي بيت عاد قبل الميعاد] ifadesi tara-
findan izlenmektedir.

s. 227 (eş-Şî'riyyeh) [المقامة الشعرية] Fe'l-beytü'llezî tâle hetta beleğa
[فالبيت الذي طال حتى بلغ ستة اربطال]

s. 230 (el-Mulûkiyyeh) [المقامة الملوكية] Ve metâ kâne melikün
ye'nefü'l-ekârime in be'aste bî'd-derâhimi [ومتى كان ملك يأنف الأكارم إن
بعثت بالدرهم

s. 234 (es-Sâriyyeh) [المقامة السارية] Zehruhû yemleü'l-ayne velâ se-
mera fi'l-beyni [زهرة يملأ العين ولا ثمر في البين]

s. 247 (el-Matlabiyye) [المقامة المطلبية] ehedühümâ bi arzi Tarsûse
[أحدهما بأرض طرسوس تشره فيه النفوس]

s. 248 (el-Matlabiyye) [المقامة المطلبية] ve men arefe mâ yünâlü hâne
[ومن عرف ما ينال هان عليه بذل المال]

s. 248 (el-Matlabiyye) [المقامة المطليبية] Fe-lemmâ teferrakat tilke'l-cemâ'atü ka'adtü ba'dehüm sâ'aten [فلما تفرقت تلك الجماعة فعدت بعدهم [ساعة]

Hemedânî'nin kâfiye tekniğinin, katiyyen Iványi'nin bize inandır-maya çalıştığı kadar keskin olduğu açıktır. Şeyler, ilk bakışta göründük-lerinden daha karmaşıktırlar. Düzyazı (nesir) kâfiyesinin (yani fasıla formlarının) normal kuralları uygulandığında, münasip bir şekilde ça-lışmayan birkaç kâfiye vardır: (s. 111) iştereytü hâze'l-hasîre fi'l-münâdâti ve kad uhrice min dûri âli'l-furâti [اشتریت هذا الحصیر فی المنادات [وقد أخرج من دور آل الفرات şeklinde telaffuz edilmesini hem de i'râb'ın gerçekte telaffuz edildiğini (-âti veya şiirdeki gibi -âti) önermektedir. Benzer şekilde s. 201: Ve kible-te's-silâti lâ kiblete's-salâti [وقبله الصلات وقبلة الصلاة] Harîrî, bu tür kâfiye-leri nadir olarak kullanmaz.¹⁰ İlginç bir "birleşik" kâfiye, güçlü bir şekilde s. 110'da öne sürülmüştür: Ve se'eltühû vesîkaten bi asli'l-mâli fe-fe'ale ve 'akadehâ lî [وَسَأَلْتُهُ وَثِيقَةً بِأَصْلِ الْمَالِ، فَفَعَلَ وَعَقَدَهَا لِي] Bu, sadece şiirsel kâfiye kurallarına uyulması durumunda çalışır.

Iványi'ye göre, "makâme, şiir değil bir düzyazı olduğu için kuşku-suz vakf halinde sesli okunduğunda sonlarını kaybettiğinden" dolayı "canlı sesli okumada bu sonların telaffuz edileceğini tahayyül etmek hemen hemen imkan dahilinde değildir."¹¹ Yine, görüleceği üzere, çok kategorik bir şekilde yerleştirilmiştir. Seci konusunda yazan eleştirmenle-rin ve teorisyenlerin, onun i'râbı konusunda söyleyecekleri çok şeyleri yoktur. Onların, seci'nin genellikle fasıla kâfiyesine dayandığını kabul ettikleri, doğrudur.¹² Bir yazar, çok açık bir şekilde, i'râba riayet etmenin,

¹⁰ Hemedânî, Maqâmât, ed. A. I. de Sacy, s. 18 (-silâti/ -salâti); 64 (-safâti /-sifâti); 139 (-ğedâti /-'idâti); 253 (-su'âti/ -cemâ'ati); 324 (-kanâti/-miklâti); 423 (-salâte/ -nflâte); 439 (muğâdâti /-ğadâti/mulâkâti/tukâti); 534 (-mukâfâe/-fâte); 658 (-evkâti/hayâti).

¹¹ s. 215 ve 226, dipnot: 26.

¹² Örneğin bkz. el-Hatîb el-Kazvîni, Telhîsü'l-Miftah, ve bunun birkaç şerhi, Şurûhu't-Telhîs, İV, (Kahire, h. 1343), 450-1.

güzel bir seci için bir şart olmadığını söyler.¹³ Yine 6./12. Yüzyıl Endülüslü yazar Muhammed b. Abdulğafur el-Kelâ'î'nin İhkâmü San'ati'l-Kelâm'ında (ki, tesadüf eseri, Hemedânî'nin birkaç makâme'si burada iktibas edilmiştir.) ilginç bir pasaj vardır. O, şunlara dikkat çeker: Ebu'l-'Alâ el-Me'arrî, seci'sinde zengin kâfiyeye lüzûmü mâ lâ yelzem'e (ğafur/küfur; ğeyed/meyed gibi) düşkündür:

Ancak i'râblarına riayet etmez; aksine seci'sinde tam i'râbın, büyük bir tesiri vardır (li ittifaki'l-i'râbi fi's-seci te'sîrun azîmün) [لإتفاق الإعراب في السجع] [تأثير عظيم] İçinde secide i'râbın farklılaştığı bir nesir yazarken bir kişi, okuyucuya bir durak şeklinde okumasını göstererek, bunu bir işaretle (alâmet) gösterebilir. Böylece telaffuz edildiğinde iyi; işitildiğinde ise hoş olacaktır.¹⁴

Anlaşılan o ki, seci sonlarını tam i'râblarla okumak, katiyyen nadir değildir ve okuyucunun, gerektiğinde durak formlarıyla okumasının ikaz edilmesi gerekir.¹⁵

Daha önce söylendiği gibi, kâfiyelerin kahir ekseriyeti, Iványi'nin anlayışındaki "doğru" kâfiyelerdir. Bir kişi, bunun 'Makâmât'ın öğrenilmiş ve temelde yazılmış karakterini gösterdiğini ve 'son derece yapay yazılı bir nesir formuna işaret ettiğini söylerken Iványi ile uyuşabilir.¹⁶ Bununla birlikte, kâfiyelerdeki i'râb hareketlerinin tanımlanması, belki de sentaktik ve semantik paralelizm için bir tercih sonucu olarak kendi iyiliği için çok aranan bir şey değildir. O, ilginç bir kâfiye çiftinin, nadir bir kelimenin, ya da özellikle Harîrî'nin durumunda, zengin bir kâfiyenin, lüzûm'un hatırına terkedilebilir. Genel olarak Ibn Hicce el-Hamevî'nin (ö. 837/1434) dediği gibi, birbirinin aynı sonlar, zorunlu değildir:

Seci, durak formları üzerine bina edilir. Secide kelimeler, en son ünlülersiz okunmalıdır; çünkü gaye, çiftlerdeki cümlecikleri uyuşturmaktır ki bu, sadece durak formlarında mümkündür. Çünkü i'râb sonları duyulursa, gaye boşa çıkmakta ve yazar sınırlanmaktadır. Bir cümlecik,

¹³ Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 729/1329), el-İşârât ve't-Tenbîhât fi İlmi'l-Belâġe, tah. Abdulkadir Hüseyin (Kahire, [1982], 300.

¹⁴ Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdulğafur el-Kelâ'î, İhkâmü San'ati'l-Kelâm, tah. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut, 1966), 244.

¹⁵ el-Kelâ'î tarafından önerilen işaretlerin, fiili olarak el-yazmalarında bulunup bulunmadığının araştırılması gerekmektedir.

¹⁶ s. 215, 224.

kâfiyelerinin biri –a ve diğeri –i olursa, en son sesli harfleri dikkate almadan okumak, onları eşit kılar ve i’râb gizli kalır. Örneğin, mâ eb’ade mâ fât^e/ ve mâ ekrahe mâ huve âtin [ما أقرب ما هو آت] “Uzak olan, geçmiştir; yakın olan ise gelecektir!” cümlesinde kelime sonları telaffuz edilirse, ilk kâfiye, -e; ikincisi ise –in ile sonlanır. Böylece yazarın niyeti alt üst edilebilir.¹⁷

Harîrî’nin makâme’sindeki kâfiye tekniği, Hemedânî’ninkinden daha incelikli ve ağırdadır. Hatta makâmelerinde 130’dan daha fazla ihtilafı i’râb durumu saydım. Küçük bir örnek, yeterli olacaktır. Zengin kâfiyenin, ki burada ‘z.k.’ olarak kısaltılacaktır., i’râb belirlemesinden vazgeçmek için tamamıyla yeterli bir temellendirme olduğu görülecektir.¹⁸

el-Harîrî’nin Makâmât’ında Kâfiyeler

s. 11 (el-Hutbeh) [الخطبة] makâmetin /Kudâmete [وَأَنَّ الْمُتَصَدِّقَ بَعْدَهُ
لِلْإِنشَاءِ مَقَامَةٍ. وَلَوْ أُوتِيَ بِلَاغَةٍ قُدَامَةً

s. 28 (ed-Dumyâtiyyeh) [المقامة الدميائية] Dumyâte/ miyâtin (z.k.)
[ظَعْنْتُ إِلَى دُمِيَاطٍ. عَامَ هِيَاطٍ وَمِيَاطٍ]

s. 56 (el-Kûfiyyeh) [المقامة الكوفية] iskâle / yukâlü (z.k.) [فَلَمَّا آتَسَ
مِنْهَا الْإِنثَالَ. وَكَانَ بَاقِعَةً عَلَى مَا يُقَالُ]

¹⁷ İbn Hicce el-Hamevî, Hizânetü’l-Edeb, (Bulak, h. 1219), 517. Ayrıca İbn Hicce, Semerattü’l-Evrak, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, (Kahire, 1971), 413-14; Nevâci (ö. 859/1455), Mukaddime fi Sinâ’atî’n-Nazm ve’n-Nesr, tah. Muhammed b. Abdulkerim (Beyrut, ts.), 73-4. Hatîb Kazvîni (ö. 739/1338), Telhîsu’l-Miftâh’ında (bkz. Şurûhu’t-Telhîs, IV, 451) sürekli kullandığı örnek, aynı kâfiyeyi tasvir eden Kuss b. Sâ’ide’ye nispet edilen meşhur İslâm öncesi seci örneğinin anımsatıcısıdır: Men mâte fât^e/ ve külle mâ huve âtin âtin [من مات فات / وكل ما هو آت آت] “Ölen, geçmiştir; gelecek olan şey, gelecektir.” Örneğin bkz. el-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, tah. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire, 1968), I, 309.

¹⁸ el-Harîrî, el-Maqâmât /Les séances, tah. Antoine Isaac Silvestre de Sacy, 2. Basım, (Paris, 1847-53; yeni basım Amsterdam 1968).

s. 75 (el-Berka'îdiyyeh) [المقامة البرقعيدية] ve'ntezame /bi'l-kazami [وحيث التأم جمع المصلى وانتظم. وأخذ الزحام بالكظم] (z.k.)

s. 81-2 (el-Berka'îdiyyeh) [المقامة البرقعيدية] –ruk'ati /qit'aten [فلما [داننتي قرنت بالرقعة. درهما وقطعة

s. 194 (el-Kahkariyyeh) [المقامة القهقرية] ve-tecâvuzu'l-haddi yu-killü'l-hadde ve-te'addî'l-edebi yuhbitu'l-kurabe ve-tenâsî'l-hukûkî yün-şî'ü'l-ukûka ve-tehâşî'r-riyâbi yerfe'u'r-rutabe [يُكِلُّ الحَدَّ. وتجاوز الحد. وتناسي الحقوق. يُنشئ العقوق. وتحاشي الريب. يرفع الرتب]

s. 279 (el-Katî'iyyeh) [المقامة القطيعية] –nevâdiri / hevâtire [في الرياض [التواضير. ونصقل الخواطر]

s. 364 (el-Vâsitiyyeh) [المقامة الواسطية] –sarmedu / Muhammedin [وله الحمد السرمد. والمدح لرسوله محمد] (z.k.)

s. 394 (er-Remliyye) [المقامة الرملية] enşüdühâ / enşedehâ (z.k.) [فإذا [هو الصالة التي أنشدها. وناظم القلائد اللاتي أنشدها –istisnai bir durum. Burada i'râb, sonraki hurûc veya soneke rağmen farklılaşmaktadır.

s. 401 (el-Harbiyyeh) [المقامة الحربية]¹⁹ ecib/ yecibu (z.k.) [فاستمع [وأجب. لتقابل بما يجب]

s. 431 (ez-Zebîdiyyeh) [المقامة الزبيدية] –haraze / 'avezin [الي أن [أعتاض عن الدرّ الحزر. وأرتاد من هو سداد من عوز]

¹⁹ (المقامة الطيبية/المقامة الطبية) [Makâmât'ın baskısında bu makâmenin ismi, (el-makâmetü't-taybiyye) şeklindedir. Çev.]

s. 434 (ez-Zebîdiyyeh) [المقامة الزبديّة] –kavîme /-samîme/ne'îmi
فلما تأملت خلقه القويم. وحسنه الصميم. خلته من ولدان جنة النعيم. [/kerîmün
[وقلت: ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم

s. 573 (el-Bedeviyyeh) [المقامة البدوية]²⁰ –hinse /diğsün [أو لقينا غلاماً
[لم يبلغ الحنث. وعلى عاتقه ضعت

s. 609 (el-Halebiyyeh) [المقامة الحلبيّة] Budeyre / deyri (z.k.) [أحسنت
[يا بدير. يا رأس الدير

s. 613 (el-Halebiyyeh) [المقامة الحلبيّة] –metâ'îme /meşâ'îmi (z.k.)
[اكتب الأبيات المتائم. ولا تكن من المشائم]

s. 613 (el-Halebiyyeh) [المقامة الحلبيّة] –musekkafe /yetevekkaf (z.k.)
[فتناول القلم المتقف. وكتب ولم يتوقف]

s. 621 (el-Halebiyyeh) [المقامة الحلبيّة] ka'ka'u /-bikâ'i (z.k.) [هلم يا
[قعاغ. يا باقعة البقاغ

s. 674 (el-Basriyyeh) [المقامة البصريّة] –Sarûce / -surûci (z.k.) [نشأت
[بسروج. وريث على السروج

s. 679 (el-Basriyyeh) [المقامة البصريّة] –Sarûce /-'ulûcü [فحكوا أنهم
[ألموا بسروج. بعد أن فارقها العلوج

s. 687 (el-hâtimeh) [الخاتمة] –metâ'i /yubtâ'u (z.k.) [هذا مع معرفتي
[بأنها من سقط المتاع. ومما يستوجب أن يُباع ولا يُبتاع

²⁰ [Makâmât'ın baskısında bu makâmenin ismi, (el-makâmetü'l-bekriyye / المقامة البركية)
şeklindedir. Çev.]

Kaynakça

- Ali el-Cündî, Suveru'l-Bedî', II: Fennü'l-Escâ', belâge, nakd, edeb, (Kahire, 1951).
- Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, tah. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire, 1968).
- Ebu'l-Alâ el-Me'arrî, Risâletü'l-Ğufrân, tah. Âişe Abdurrahman, 4. Baskı, (Kahire, ts.).
- Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdulğafur el-Kelâ'î, İhkâmü San'ati'l-Kelâm, tah. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Beirut, 1966).
- Harîrî, el-Maqâmât /Les séances, tah. Antoine Isaac Silvestre de Sacy, 2. Basım, (Paris, 1847-53; yeni basım Amsterdam 1968).
- Hatîb el-Kazvîni, Telhîsü'l-Miftah, Şurûhu't-Telhîs içinde, İV, (Kahire, h. 1343).
- Hemedânî, Maqâmât, ed. A. I. de Sacy, (Paris, 1827).
- İbn Hicce el-Hamevî, Hizânetü'l-Edeb, (Bulak, h. 1219).
- İbn Hicce el-Hamevî, Semeratü'l-Evrak, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire, 1971).
- Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 729/1329), el-İşârât ve't-Tenbîhât fi İlmî'l-Belâge, tah. Abdulkadir Hüseyin (Kahire, [1982]).
- Nevâci (ö. 859/1455), Mukaddime fi Sinâ'ati'n-Nazm ve'n-Nesr, tah. Muhammed b. Abdulkarim (Beirut, ts.).
- S. A. Bonebakker, "Kâfiya", Encyclopaedia of Islam, (IV, 411-14).
- Tamás Iványi, "On Rhyming Endings and Symmetric Phrases in al-Hamadhânî's Maqâmât", J. R. Smart (ed.), Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature içinde, (Richmond, Surrey 1996), 210-28.
- W. P. Heinrichs- Afif b. Abdüsselam, "Sadj", The Encyclopaedia of İslâm, yeni baskı, VIII (Leiden, 1995), 732-8.

TOPLANTI TANITIMLARI

11. TÜRKİYE TEFSİR AKADEMİSYENLERİ BULUŞMASI VE MEDYA VE KUR'AN SEMPOZYUMU (23-24 Mayıs 2014)

İsmail ÇALIŞKAN *

11. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve bu vesileyle gerçekleştirilen *Medya ve Kur'an Sempozyumu*, 23-24 Mayıs 2014 (Cuma-Cumartesi) tarihlerinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde Sakarya'da yapıldı. Toplantının tamamı İlahiyat Fakültesi konferans salonunda icra edildi. Ülkemizin hemen her şehrinde bulunan fakülte-lerde Kur'an'a hizmet eden, onun anlaşılması ve yorumlanmasında emeği geçen 210 civarında tefsir akademisyenin katıldığı toplantıya Sakarya Büyükşehir Belediyesi ve Sakarya Müftülüğü de destek vermişti.

İlk gün, sosyal etkinlikler ve bir panel vardı. Bu çerçevede, toplantılardan şehir halkının da istifade etmesi ve dışarıdan gelen hocaların halk ile buluşmasını temin maksadıyla Cuma namazı öncesi şehrin birçok camisinde hocalar tarafından vaaz ve sohbetler yapıldı. Saat 15'te başlayan açılışta Kur'an tilavetinin ardından ev sahibi fakültenin Tefsir Anabilim Dalı başkanı Prof. Dr. Davut Aydüz, fakülte dekanı Prof. Dr. H. Mehmet Günay ve rektör vekili Prof. Dr. Musa Eken birer konuşma yaptı.

Bu seneki toplantı şimdiye kadar yapılanların aksine daha özel ve tefsir ulehasının belki de en az ilgilendiği alanlara, Kur'an'ın (özellikle küçük yaştakilere) öğretimi ve medya meselesine hasredilmişti. Birinci oturumda yapılan ve Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun yönettiği panelin ko-

* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (duralaroltu@hotmail.com).

nusu, “Kur’an Kurslarında Kur’an’ın Anlamının Öğretimi: İmkânı, Keyfiyeti ve Sınırları” idi. Uygulamanın içinden gelen Belgin Aydın, hali hazırda Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde bulunan Kur’an kurslarında Kur’an’ın tilaveti yanında mealinin öğretilmesinin hangi aşamalardan geçtiğini ve nasıl bir program çerçevesinde yapıldığını anlattı. Buna göre, eskiye nazaran daha rahat bir ortamda Kur’an öğretimi yapılmaktadır. Kurslarda daha planlı eğitim için 1985 yılından itibaren programlar dikkatle düzenlenmeye başlandı, ancak genelde Kur’an’ı güzel okumaya odaklandı. 2004 müfredatında öğrenciler Kur’an’ı metninden okumanın yanında mealinden okumaya yönlendirildi, 2007 yılında ise bir adım daha atılarak günlük hayatta karşılaşılan meseleler ile ilgili ayetler seçilerek anlamları öğretilmeye başlandı. 2010 yılında ihtiyaç odaklı eğitim çerçevesinde sadece Kur’an kurslarında değil isteyene istediği yerde Kur’an ve dini bilgiler öğretme hedeflendi. 2011-2012 eğitim-öğretim yılından itibaren metinden okumaya ilaveten meal okutulmaya başlandı, öğrencinin okunan yerlerden de günlük hayatta pratik uygulamaya dönük prensipler çıkarmasına yardımcı olundu, bu amaçla 18 haftalık ders programında metin-meal birlikte okunmasına yer verildi, 2014-2015 eğitim-öğretim yılından itibaren de Kur’an’ı Anlama Programı başlatmak hedeflendi. Gelişen noktada Kur’an’ı meal ile öğretme girişimlerinin bir sebebi de yapılan araştırmalar sonucunda halkın meal okuyamadığının ya da ilgilenmediğinin anlaşılmasıydı. Halkın meal karşısındaki bu tutumunun, meal tekniği, dili gibi nedenlerden kaynaklandığı tespit edilmişti. Diğer yandan sadece okuma eğitimi değil şahsiyet eğitimi de önem kazanmış, bunun için bilimsel verilere dayalı bir eğitime yönelik çalışma ve araştırmalar devam etmektedir.

Aydın, yukarıdaki gelişme seyri içinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın çocuklara ve gençlere yönelik bir meal çalışması yapmayı planladığını ancak yapılan istişare toplantılarından sonra, şimdilik, doğrudan meal yerine basit düzeyde bir tefsir yazımına karar verildiğini, bunun için çalışmaların devam ettiğini açıkladı. Konunun dağılmaması için hemen ilgili tartışmaları da zikrederim. Karşılıklı soru-cevap faslında Aydın, kıssaların hikayeleştirilmesi tarzındaki birkaç çalışma dışında İslam dünyasında çocuklar ve gençler için bir çalışmanın olmadığını belirtse de Türkçe’ye çevrilmiş

olan Arapça bir tefsir, gençler için yazılmış Türkçe bir meal, İngilizce bir tam iki de kısmi meal¹ gibi birkaç eseri hatırlatmak isterim.

Hafızlık ve Kur'an'ın anlaşılması konusunu ele alan Mehmet Okuyan, kişisel tecrübelerini de ekleyerek Türkiye'de hafız olunduğunu ama hafız olunmediğini belirterek, bunun sebepleri üzerinde durdu. Ona göre, Türkiye'de Kur'an okuma dendiğinde metinsel okuma anlaşılır. "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenlerdir." hadisinin de bu okumayı kastettiği zannedilir. Böyle olduğu için de başta gündelik hayatla ilgili düzenlemeler yapan ayetler olmak üzere Kur'an anlaşılammaktadır. Öte yandan hafızlığın neye yaradığı da belli değildir. Yapılacak şey, ya hafız olmadan önce ya da sonra Kur'an'ı ezberlemekle işin bitmediği, onun hayatta tatbikinin gerektiği kavratılmalı, anlamı da öğretilmeli, kısaca metinmana buluşması sağlanmalı, mana merkezli bir eğitim yapılmalıdır. Günümüz çocuklarının ilgi ve algı alanları dikkate alınarak onların duygularını tatmine yönelik oyun, bilgisayar, drama, skeç, müzik vs. geliştirilebilir. Örneğin dramalarda kıssalar kullanılabilir, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlar çizgi filimler hazırlayabilir, tabiatla ilgili ayetler seçilerek sunumlar yapılabilir.

Panelin üçüncü konuşmacısı M. Sait Şimşek ise Kur'an'ı öğrenmenin lafzı ve manasıyla birlikte olması gerektiğini belirtti, buna da Zerkeshî'nin *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserindeki "Kerâhiyyetü kırâati'l-Kur'ân bilâ tedebbür" bölümünü örnek verdi. Asıl sevap olanın anlayarak okumak olduğunu, halbuki bizde sadece lafzen okumaya önem verildiğini, bir kısım insanların da sadece ölümlere okuduğunu dile getirdi. Şimşek'in mananın önemine ilişkin bir anekdotu da Ebu Hanife'nin Kur'an'ın manasıyla ibadete cevaz vermesi idi. Zira o, zamanındaki Kur'an'ın icazının lafzında mı manasında mı olduğuna dair tartışmada icazın manada olduğu kanaatinde idi.

¹ Mecdi Fethi es-Seyyid, *Gençler İçin Tefsir I-IV*, çev.: H. Öğmüş, H. Aldemir, O. Güman, E. Öğük, F. Salman, Karınca/Polen Yay., İstanbul 2012; Ömer Sevinçgil, *Gençler İçin Kur'an Meali*, Carpe Diem, İstanbul 2013; Yahya Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, Nov 10, 2011; Yahya Emerick -Patricia Meehan, *The Holy Qur'an for Kids -Juz 'Amma: A Textbook for School Children with English and Arabic Text*, Jul 31, 2011; Imam Torres Al-Haneef, *The Holy Qur'an in Plain English: Part 30*, Islamic Foundation, UK. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Tebliğlerin ardından yapılan müzakere ve soru-cevap faslında panel, yer yer hararetli tartışmalara sahne oldu. Akşam ise tefsir akademisyenleri koordinasyon toplantısının bir parçası haline gelmeye başlayan Kur'an Ziyafeti vardı ve her zaman olduğu gibi ilgiyle izlenen bir program oldu.

İkinci gün ana konumuz olan *Medya ve Kur'an Sempozyumu* vardı. Başkanlığını Suat Yıldırım'ın yaptığı sabahki oturumda Zeki Tan, "Kur'an Mesajının İletilmesinde Kaynak Kişi / Tebliğcide Bulunması Gereken Başat Özellik; Güvenirlilik" başlıklı tebliğinde 'emin olma, emanet' ve Hz. Peygamber'in emin vasfı üzerinde durdu. Ona göre mesajın iletilmesinde en önemli unsur emin olmaktı. "Kur'an Işığında Medyayı İlgilendiren Ahlakî İlkeler" adlı çalışmasında Ramazan Şahan da Kur'an'ın tanışmaya, bilgi alış-verişine verdiği önemi dile getirdikten sonra bu bağlamda *nebe* ve *haber* kavramlarına değindi. Ardından medyanın dört unsuru, yani kaynak, hedef, kanal/araç ve iletiye ilişkin ayetler ışığında tespit ettiği prensipleri sıraladı. Tebliğlerin sunumundan sonra katkı ve soruların yer aldığı müzakerelerle bu oturum tamamlanmış oldu.

Mehmet Paçacı'nın başkanlığını yaptığı öğlenden sonraki ikinci oturumda ilk tebliği, "Radyo'da Kur'an Programları (Tilavet, Meal, Tefsir)" adı altında Erdoğan Baş takdim etti. Baş, radyonun piyasaya çıkışından günümüze kadar dini programlar çerçevesinde Kur'an ve tefsire yer verilmesi, özel olarak yapılan tilavet ve tefsir yayınlarının serencamını özetledi. Hasan Elik ve Muhammed Coşkun'un birlikte hazırladıkları, "Medyanın Talep ve Öncelikleri Üzerinden Yapılan Kur'an Yorumlarının Problemleri" adlı tebliği Elik hoca sunarken dikkat çeken ve eleştirel bakan üslubu ile salonu hareketlendirdi. Bir o kadar da kendisine itiraz ve eleştiriler yükseldi.

Günün son oturumunun konusu, tefsir uleması arasında bölüme ilişkin değerlendirmeler idi. Abdulhamit Birişik, Kur'an ile ilgili programlarda dikkatli ve ihtiyatlı bir dil kullanılması ve abartıdan kaçınılması üzerinde durdu. Eksikler hakkında ise sayısı iki yüzü aşan tefsir akademisyeninin sempozyuma ilgi göstermediğini, halbuki daha fazla tebliğ gelmesi gerektiğini ve nihayet tefsir anabilim dalının problemlerinin bu toplantıda hiç konuşulmadığını belirtti. Şüphesiz o, haklıydı, zira bu toplantıların asıl amacı problemlerin konuşulmasıydı. Örneğin geçtiğimiz yıl yapılan toplantıdan sonra İlahiyat programları hakkında YÖK'ün aldığı karar büyük

tartışmalara neden olmuştu. Kararda tefsir dersleri de tırpanlanmıştı. İşte bu mevzunun konuşulacağı yer tam da burası idi, ama adı bile anılmadı. Zülfikar Durmuş da ilk gün çok konuşulan meal ezberletme olgusunun iyi bir şey olmadığını, benzer şekilde sadece meal üzerinden Kur'an'ı anlamının doğru bir yaklaşım olamayacağını anlattı. Mesut Okumuş, ilk gün sözü edilen 'İlahiyat ilkbaharı' benzetmesine gönderme yaparak ciddi gayretler sergilendiğinde talihimizin iyiye çevrilebileceğine işaret etti. Son olarak başkan Celal Kırca, kısa değerlendirmesinde kendi nesli ile yeni yetişen hocaların kıyasını yaptı. Şu sözler ona aittir: "Bizim kuşak hasbî idi, yeni nesil hesabî hareket ediyor." Kırca, daha sonra geçen yıl kaybettiğimiz M. Zeki Duman ve Mevlüt Güngör hocaları anmak maksadıyla slayt eşliğinde yakın arkadaşlık hikayesini anlatarak geçmişe bir yolculuk yaptı.

Toplantı gelecek sene Sivas'ta yapılacak olan program hakkında bilgi alış-verişi ve ev sahibi bölüm başkanı Davut Ayduz ile dekan H. Mehmet Günay'ın veda konuşmaları ile nihayet buldu.

Yazımızı bitirirken birkaç değerlendirme notumu paylaşmak istiyorum. Medyanın asıl amacı haber verme ve bilgilendirme olmasına rağmen çağımızda yer yer bir propaganda ve bir ikna aracı haline geliyor. İslami ilke ve düsturlar ise zaten büyük oranda göz ardı edilmektedir. Buna göre medyanın her halukarda bir zihniyet yaratma aracı olduğu kesindir. Kullanıcının elinde faydalı olabileceği gibi zararı da önlenemez düzeye çıkabilir. Eğri oturup doğru konuşalım: Müslüman hassasiyeti olan kimselerin medya araçları çok, ancak bilgilendirme ve zihniyet yaratma gayretinde Şahan'ın bahsettiği ilkelerin sık sık ihlal edildiği de bir gerçektir; ağırlıklı olarak ticari bir araç olarak kullanımı ise ayrı bir derttir. Bu toplantının belki Türkiye medyası için bir faydası olacaksa bahse konu ilkelerin mümkün merteye dikkate alınması ile ortaya çıkabilir.

Toplantıda ciddi konular gündeme getirilmekle birlikte, artık uçsuz bucaksız derya haline gelen medyanın önemli bir parçası haline gelen Kur'an ve tefsirin sunumları / programları neredeyse hiç konuşulmadı. Bu bir başlangıç olarak kabul edilirse belki önümüzdeki yıllarda detaylara inilebilir. Bu çerçevede radyo, televizyon, internet, cep telefonu, gazete, dergi vs. ortamlarda Kur'an metninin yayını, mealler ve tefsirlerin sunumu, bunlar üzerinde oynamalar, metinleri tahrif etme ya da ilave etmeler, rast gele yorum ve meal yapmalar, Kur'an (ve diğer dini içerikli sayfaların) gayr-i ahlaki sayfalarla birlikte ya da bu tür sayfalarda yayını, Kur'an ve

tefsirin reklam haline getirilmesi ya da kazanç aracı yapılması, salt tefsir ya da salt Kur'an yayını yapan sanal ortamlar, Kur'an ve tefsirin (ve dahi diğer dini referansların) sadece bilgi malzemesi olarak kullanımının hayatta ne derece aksettiği, bu referansların rahatlıkla ulaşılabilir olmasına rağmen dini yaşamın daha zayıf hale gelmesi gibi birçok husus ciddi bir şekilde tahlil edilmelidir. Bir başka husus da medyanın, akademisyenlerin çok yakından tanımadığı araçlar olmasıdır, bu yüzden de onun hakkında profesyonelce konuşulamadı.

İlk günkü açılışta dekan H. Mehmet Günay, sayısı 92'yi bulan ve 67'snin önümüzdeki eğitim-öğretim yılında öğrenci alacağı İlahiyat fakültelerini hatırlatarak, son yıllarda pek tutulan 'bahar' sıfatını da ekleyerek bir 'İlahiyat baharı' yaşanması dileğinde bulunmuştu. 2014-2015 eğitim-öğretim yılında 67 fakülteye on altı bin öğrenci yerleştirilecek ki, bu Türkiye Cumhuriyeti'nde yüksek din öğretimi tarihinde bir rekor demektir. Gerçekten de dekanın söylediği gibi eğer sağlıklı bir eğitim gerçekleştirilirse ülkemizde bu alanda ciddi bir değişim yaşanabilir. Ancak bu konudaki ciddi endişelere katıldığımızı peşinen kayda alalım.

Hendek'teki Bayraktepe'de belediyenin ikram ettiği akşam yemeğinin ardından ayrılıp yola düştüğümüzde verimli bir toplantıdan dolayı mutlu idik. Tek üzüntümüz, değerli büyüğümüz ve hocamız İsmail Cerahoğlu'nun rahatsızlığı nedeniyle görüşme talebimize olumsuz yanıt vermesi idi.

TOPLANTI TANITIMLARI

12. TÜRKİYE TEFSİR AKADEMİSYENLERİ BULUŞMASI VE KUR'ÂN VE SAHÂBE SEMPOZYUMU (22-23 Mayıs 2015 Sivas)

İsmail ÇALIŞKAN *

Tefsir Anabilim Dalı'nın iç sorunlarının görüşülmesi amacıyla başlatılan toplantılar tarihi bu sene yirmi yılını geride bıraktı. İlki 1996 yılında İstanbul'da yapılan toplantılar, ilerleyen yıllarda ilmi bir faaliyetin eklenmesiyle daha kapsamlı ve işlevsel hale gelmiştir. Şimdiye kadar gerçekleşen on üç buluşmanın on birinde belli bir konu etrafında tebliğler sunulmuş, müzakereler yapılmış; son yıllarda Kur'an öncesi dönemden başlamak üzere bir birinin devamı olan seri konular işlenmeye başlanmıştır. Bu seneki *Kur'an ve Sahabe* teması, daha önce üç toplantıda ele alınan üç konunun (*Kur'an Öncesi Mekke*, *Kur'an Vahyinin Mekke Dönemi*, *Kur'an Vahyinin Medine Dönemi*) devamı niteliğinde olmuştur. *Kur'an ve Sahabe* sempozyumunun da yer aldığı **12. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde ve Tefsir Ana Bilim Dalı'nın organizasyonu ile 22-23 Mayıs 2015 (Cuma-Cumartesi) tarihlerinde Sivas'ta gerçekleştirildi. Toplantının ilk günkü bölümü üniversitenin Kültür Merkezi'nde, ikinci günkü oturumlar da İlahiyat Fakültesi Kültür Merkezi Konferans Salonu'nda icra edildi. Altmış dokuz İlahiyat fakültesinden 203 tefsir akademisyeninin katıldığı, toplam 28 tebliğin yer aldığı toplantıya, Sivas Valiliği, Sivas Belediyesi, Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve CÜ İlahiyat Fakültesi maddi ve manevi destek verdi.

* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (duralaroltu@hotmail.com).

Toplantı açılış programı 22 Mayıs Cuma günü saat 15.00'te Ömer Aslan'ın Kur'an-ı Kerim tilaveti ile başladı. Açılış konuşmalarını ise sırasıyla Tefsir Ana Bilim Dalı başkanı ve koordinatörü sıfatıyla Hasan Keskin, CÜ İlahiyat Fakültesi dekanı Sabri Erturhan, Cumhuriyet Ü. Rektörü Faruk Kocacık, Sivas Belediye Başkanı Sami Aydın ve Sivas Valisi Alim Barut yaptılar. Konuşmalarda dile getirilen ortak nokta, bu toplantıdan duyulan heyecan ve başarı dilekleri idi. Açılış tebliğini ise Sadık Kılıç sundu: "Kur'an'da Sahabenin Sunuluşu ve Günümüze Yansımalar".

Yer yer heyecanlı ve etkileyici retoriği ile sahabenin Kur'an'daki yerini anlatmaya çalışan Kılıç'a göre, Kur'an'ın her alanda kendini gösteren tasvir, tarif ve betimleme üslubu, bir yandan insanı bütüncül ve kuşatıcı hakikate bağlar, diğer yandan da salt teorik ve soyut bir alandan uzak durarak fiili, dinamik ve netice bakımından anlamlı sunumlar yapmayı hedefler. Bunu biz tarihsel olguların sunumunda görmekteyiz. Kıssa ya da tarihi fenomenler olarak nitelediğimiz bu tür olayların anlatımına baktığımızda hadiselerin dış çizgilerinden daha çok olgu ve olayların arkasında baskın olan özü, manayı yani amili, toplumsal ve beşerî amili müşahede ederiz. Başka bir ifadeyle, fiil ve eylemlerin özünü sunan Kur'an-ı Kerim, onları açığa çıkaran, oluşumunu hazırlayan ve görünmeyen iç nedenleri bize sunar. Sahabenin Kur'an'daki anlatımında da böylesi bir yol ve üslup izlemektedir. Sahabenin varlığa, hayata, metaya, ölüm ve sonrası varoluş biçimine dair yaklaşım biçimini kurucu, aktif bir değer olarak sunmaktadır ki, bu bizi şekil ve görüntülerin arkasındaki esas derin sebeplere sevk eder. Peygamberle birlikte kader birliği etmiş sahabeyi, Kur'an'da, ahlakî, imanî ve insanî kaygıları ile buluruz. Bu sebeple ayetlerde 'sahâbetü'n-nebî, ashâb-ı Muhammed' gibi isimlendirmeler yer almaz. Bu şu dil-hakikat ilişkisine dayalıdır: Her türlü isimlendirmenin, müsemmayı durağan hale getirerek dinamizm imkanını gösteren zaman, mekan, gelişme imkanlarının dışına itmesi, işlevsiz bir klişe haline getiriyor olmasıdır. Kişileri onu gösteren ismiyle değil de eylemsel değerleri, ahlakî tutum ve davranışları, varlığa dair attığı adımlarla sunmak, o kişi için en yararlı ve olumlu bir davranış biçimidir. Kısaca Kur'an sahabe kimliğini oluşturan değerlerin, sıfatların altını çizmiştir. Bunlar birleştiğinde karşımıza her zaman örneklenebilecek olan büyük bir sahabe kimliği çıkmaktadır. Biz sadece sahabeyi yüceltici bir tutum takınamayız. Kur'an sahabeyi hem öven hem de eleştiren bir takım vasıflarla da zikreder. O halde onları, olumlu, olumsuz vasıflar, ayrıca sahabe üst kimliği altında muhacir sahabe, ensar

sahabe gibi isimleriyle tanımak gerekir. Olumlu özelliklerden bazıları: Peygamber'i destekleme ve yardım etme bakımından Allah'tan sonra bahsedilmiştir; onlar aksiyon adamı, gaye ve ışık insanlarıdır; aşkın hedeflere gözünü dikmişlerdir; hakikat uğruna her şeyi göze almışlardır; muhacir-ensar, iman kardeşliğinin muhteşem örneğidir. Sahabe de olsa insan olmaları hasebiyle fücür nitelikleri daima var olan bu insanlar Peygamber'e ihanet etmemeleri; selam verene 'sen Müslüman değilsin' diyerek selam almaktan kaçınmamaları; aşırıya gitmemeleri, yapmayacaklarını söylememeleri gibi hususlarda uyarılmışlardır. Kılıç, ilgili ayetler eşliğinde bahse konu nitelikleri ile sahabeyi geniş bir şekilde anlattı.

Kısa bir aradan sonra başlayan I. Oturum'un başlığı, "Sahabenin Kur'an'la İlişkisi" idi. Hasan Elik, "Sahabe ve Sonraki Müslümanların Kur'an'a Muhatap Oluş Keyfiyetlerinin Kur'an'ı Anlamaya Etkisi" başlıklı tebliğinde öz olarak şunlara yer verdi: Bugün elimizde Kitap/Mushaf olarak bulunan Kur'an'ın, aslı itibarıyla sözlü bir hitap/kelam olduğu dikkate alındığında, ilk muhatapları olan sahabenin ona muhatap oluş keyfiyetiyle, sonraki Müslümanların muhatap oluş keyfiyetinin birbirinden çok farklı olduğu kolaylıkla anlaşılır. Sahabe, Kur'an'ı bir metin olarak değil, değişik zamanlarda yaşanan olayların, sorunların ve şartların içerisinde Hz. Peygamber'in ağızından tebliğ edilen sözlü ifadeler olarak telakki etmiş ve bu ifadeleri, nüzule eşlik eden şartlar çerçevesinde anlamıştır. Maturidî'nin ifadesiyle sahabe, nüzulün ve ona eşlik eden olayların şahididir. O bakımdan Kur'an'da anlatılan herhangi bir şeyi anlamaması veya yanlış anlaması söz konusu değildir. Bunu teyid eden sahabe ve sonraki dönem ulemasının birçok sözü vardır. Demek ki, sahabenin Kur'an'la ilişkisi Peygamber'in okuması onların da dinlemesi şeklindeydi, sonrakiler ise ona Mushaf üzerinden muhataptır, yani metin-okuyucu ilişkisi vardır; bağlam değişmiştir, sahabede siret ve nüzul iken, mushafta bağlam metin içindedir. Tevhit kitabı, ilim kitabına dönüştüğü için onun ilimle anlaşılacağı sanılmaktadır. Ayetlerin hiç ilgili olmadıkları soruların cevabı, sorunların çözümü olarak algılanmasının ardında, onlarda neyin kastedildiğinin gözardı edilmesi yatmaktadır. Kur'an'ı anlamak sahabe için son derece normaldi, bizim için ise önemli bir mesele haline gelmiştir. Çünkü bizler, Kur'an metnine, bağlamından kopuk bir Mushaf olarak muhatap oluyoruz. Bu bakımdan onu anlamaya çalışan herkesin, ayetlerin bağlamını dikkate alması gerekir. Elbette bağlam, sadece ifadelerin siyak ve sibakıyla belirlenemez, esbâb-ı nüzûl çerçevesinde nakledilen rivayetlerle de sınırlı

değildir. Kaldı ki bu rivayetler, senet kriterleri açısından olduğu kadar, muhteva açısından da birçok problem içermektedir. Bağlam, Hz. Peygamberin tebliği süresince yaşanan olayların yanı sıra o günkü Arap toplumunun din, kültür, gelenek ve yaşam tarzlarına ilişkin bilgilerin, mümkün olan bütün kaynaklardan toplanması ve nüzul vasatının olabildiğince detaylı tasvir edilmesidir. Bunun sağlanması için başta Kur'an'ın kendisi, siyer ve hadis kaynakları olmak üzere bu alanda veri sağlayacak her türlü kaynağa başvurmak gerekmektedir. Bu teorik zeminden hareketle Elik, Kur'an'ın sahabe dönemindeki anlamı ve Mushaf üzerinden oluşturulan anlamlara örnekler verdi. Bu örnekler ve anlatılanlardan çıkan sonuçta göre tefsir, sahabenin ayetlerden anladığını tespit etmek, onu doğru anlamaktır.

Hekim Tay da seçtiği "Mekke Döneminde Sahabe ve Davranışlarının Ayetlere Yansıması" konulu çalışmasında önce Mekke'nin geçmişine değindi, ardından ilk inen ayetlerle Mekke'deki vaziyeti tespit etmeye çalıştı. Buna göre ayetler, orada bir gerilimin olduğunu hissettiriyordu; müşriklere mukavemet vardı ve sıkıntılar çekilmekteydi; müminler bir güç olarak ortaya çıkmıştı; mücadele ortamında sahabeye destek verilmekteydi. Mekke döneminin sonuna doğru ayetler, sahabeyi yetiştirmeye çalışmış, uygulanmasına karar verilen bazı şeyler gündeme getirilmiş ancak uygulama Medine'ye bırakılmıştır. Sonuç olarak Mekke'deki ahval canlı bir şekilde surelere yansımıştır. Mehmet Ünal ise "Kur'an'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahabenin Tilaveti"ni seçmişti. Ona göre Kur'an sahabeyi yetiştirmiştir. Okumada hassasiyet gösteren bu nesilde, okuma-amel birlikteliği vardır. Onlar öğrendikleri bir ya da daha fazla ayeti yaşamlarında uygulamadan asla başka bir ayete geçmemişlerdir. Sunumların ardından oturum başkanı Ali Akpınar, tebliğleri müzakereye açtı. Zaman zaman sert tartışmalar olsa da bu tür müzakereler tebliğ sunanlar için her daim yararlı olmuştur. Bu toplantı boyunca bütün oturumlarda kesinlikle böyle bir ortam oluşmuştur.

İkinci gün (Cumartesi) İlahiyat Fakültesi Konferans Salonu'nda devam edilen sempozyumun ilk oturumunda "Sahabenin Kur'an Yorumu" ele alındı. Ö. Faruk Yavuz, "Rivayet ve Dirayet Bağlamında Sahabe Tefsiri"ni incelemişti. Yavuz, her hangi bir metne yaklaşımda 'tarihi arka plan' ve 'metne yaklaşımın dünyası'nın iki temel kriter olduğunu belirtti; tefsiri ise muhatapta oluşan kapalılıkları gidermek için Kur'an'ı indirdiği dö-

nemi dikkate alarak açıklamak şeklinde tanımladı. Sahabe, metnin doğduğu dünyayı iyi bildiği için Kur'an'ı anlamada avantajlıydılar. Sahabenin tefsiri, kendi akli yetenekleri ile yaptığı açıklamalardır ve bu bakımdan sonraki nesillerden bir farkı yoktur. Rivayet, sahabe ve tabiin o dönemin malzemelerini kullanarak akıllarıyla yaptığı tefsir; dirayet ise sonraki nesillerin yaptığı tefsirdir. İşte bu temelden hareketle Yavuz, rivayet ve dirayet tefsirinin ilk dönem ve sonraki dönemler için ne ifade ettiğini açıkladı. Daha önce tefsirde öznellik konusunda araştırmalar yapmış olan Mevlüt Erten ise bu defa özel olarak "Tefsirde Sahabenin Özneliği"ni ele almıştı. Ona göre, sahabe sahip olduğu müktesebat çerçevesinde Kur'an'ı açıklamaya çalışmış; müşahedelerine, bilgi ve kavrayışlarına, akıl ve mantıklarına, Kur'an'ın bütününe, kültüre (dil) ve zamanın olaylarına dayalı olarak açıklamalar yapmışlardır. Böylece sonraki nesiller kadar olmasa da bir öznel faaliyet içinde olmuşlardır. O dönemde olguların ve yaşam ahvalinin sürekli değişmesi, yeni meseleleri gündeme getirdi, naslar oradaydı ama olgu değişmişti. Tam da bu aşamada nassın yorumlanması ve yorumlara dayalı uygulanışı, sahabe arasında bazı meselelerde ihtilafın zuhuruna sebep oldu. Tefsirlerde bolca bulunan kanıtlara göre onların ihtilafı şu üç seviyededir: İnsanların herhangi bir nassı anlamada ihtilaf ettikleri gibi, onlar da akli kabiliyetlerine göre farklı düzeyde olmuşlardır; her biri, bildikleri hadislere itibar etmiştir; her biri, meselelere bakışta ve hüküm vermede kişisel bir bakış açısına sahipti (*re'yyede ihtilaf*). "Sahabe Tefsirinde Dil Olgusu" konusunu tercih eden Ahmet Gül'e göre tefsirde kullanılan birçok eleman vardır, ancak dil bunların en önemlilerinden birisidir ve sahabe bunu çok iyi kullanmış, bu alanda öncülük etmiştir. Zira onlar Kur'an dilini en iyi bilen ve bizzat kullanan kimselerdi. Gül, bunu göstermek amacıyla kelime anlamlarının vuzuha kavuşturulması, cümle izahları, deyimsel ifadelerin manası gibi birçok örnek verdi. Mustafa Öztürk toplantıya katılmadığı için tebliği özetlenerek okundu. "Sahabe Neslinin Kur'an'la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi" adını verdiği tebliğinde Öztürk, sahabenin vahyin vasatına şahit olmalarının, Kur'an'ı anlamada nasıl rol model haline geldiğini anlattı.

Üçüncü oturumda "Tartışmalı Yönleriyle Sahabe Tefsiri" görüldü. "Sahabenin Tefsir İhtilafı"nu incelemeye alan İsmail Çalışkan, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması sadedinde sahabenin ihtilafının mahiyeti, boyutları ve sebeplerine değindikten sonra, 'sahabenin ihtilafı

çeşit (*tenevvü*) ihtilafıdır, bir birini nakzeden (*tezâd*) ihtilaf değildir' tarzındaki yaklaşımı tahlil ve tenkit etti. Mehmet Akif Koç da "Said b. Mansur Tefsirinde Sahabe Tefsir Rivayetleri" başlıklı tezinde önce Said b. Mansur ve eserini tanıttı, ardından bu eserin tefsir rivayetleri bakımından önemine işaret etti. Ona göre, diğer eserlerde olduğu gibi bu eserde yer alan rivayetlerde de sorunlar çoktur ve bunun için alanın bilim insanları yardımlaşmalıdır. Koç, konuşmasında kendisinden önceki tebliğlere bazı eleştiriler yöneltti. Bunların başında 'sahabe döneminde tefsir tedrisi varmış gibi sunulması'nın yanlışlığı ve sebeplerine dair itirazı gelmekteydi. Benzer bir konuyu işleyen Harun Savut'un konusu, "Abdullah İbn Abbas'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivayetler"di. Savut, tefsirde en meşhur sahabe olan İbn-i Abbas'ı, bilgi kaynakları ve bıraktığı mirasını örneklerle tanıttı. Son tebliği Nihat Uzun, "Sahabenin İsrailiyat Algısı"nda sahabe-nin bilgi kaynaklarından birisi olan önceki kitaplar ve onların müntesiplerinden bilgi almada takip ettikleri yolu anlattı. Buna göre, sahabe bu konuda seçici ve dikkatli davranmış, tenkitçi bir tutum sergilememiş, ama gayet doğal bir şekilde onlardan özellikle geçmiş kıssalar, yaratılış ve gaybi konularda istifade etmiştir. Ehl-i kitap hakkındaki olumsuz ve hasmâne tutum ise sonrakiler tarafından geliştirilmiştir ki o da Müslümanların sosyal ve siyasi durumlarının kötü olduğu zamanlara denk gelir.

Sempozyumun son oturumu "Sahabe Tefsirinde Öne Çıkan Simalar" a ayrılmıştı. Bu bağlamda Erdoğan Baş, Hz. Ömer'in Kur'an okuma ve anlamada farklı oluşunu; Davut Şahin, Abdullah b. Mesud örneğinde tefsirde sahabenin lügavi açıklamalarını; Serpil Başar, tefsirde öne çıkan hanım sahabelerin tefsir metodunu; Sevgi Tütün de Hz. Âişe'nin Kur'an'ı tefsirini ele aldı. Yapılan müzakere ve soru faslı ile Tefsir Akademisyenleri Buluşması'nın ilmi toplantı kısmı sona ermiş oldu.

Sıra "Tefsir Eğitimi ve Sorunları"nın değerlendirilmesi ve tartışılmasına gelmişti. Oturum başkanı Celal Kırca, önce, fakültelerdeki eğitim-öğretimde tefsire özel sorunlara değindi. Bunlar içinde en çok eğitimcilerin yanlışları ya da başarısızlıkları üzerinde durdu, öğrenci kaynaklı sorunlara değindi. Ona göre, eğitimciler, daha çok hazır bilgileri sunuyor, balık tutmayı öğretmiyor da balık tutup onu yediyor, öğrenci de beklenen yeteneği elde edemiyor. Haliyle fakülteden mezun olan öğrenciler tefsirle ilgili soru ve sorunları çözmede yetersiz kalıyor. Onun için öğrencinin seviyesini gözetmek, kavramlarla düşünmeyi öğretmek, bilgiye değer verecek şuur aşılacak vs. eğitimcinin uyması gereken esaslar ile eğitenlerin eğitimi

gibi temel bazı hususları gündeme getirdi. Ardından İbrahim Görener, “Lisans Programında Verilen Tefsir Anabilim Dalına Ait Derslerin Seviyeleri ve Öğretim Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme” adını sunumunda, öncelikle Tefsir Anabilim Dalı’na ait derslerde gözetilen amaç ve sorunları sıraladı. Sonra da daha önce tefsir dersleri için belirlenen kriterleri, bazı fakültelerin derslere ilişkin geliştirdikleri içerikleri karşılaştırmalı bir şekilde eksiklik, çelişki ve çıkmazlarıyla tahlil etti ve nihayet kendi fakültesinde (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi) tefsir öğretimi için uyguladıkları sistemi anlattı. Bu çerçevede fakültede tefsir dersini iki aşamada ve öğrenciyi doğrudan Kur’an’a muhatap ederek öğretmek; klasik okuma yapmak; 3-4 dönemde Kur’an’ın tamamını gözden geçirmek gibi konulan prensipleri sıraladı. Bu konuşmaların ardından yapılan müzakerelerde tefsir derslerinin sayı, isim, içerik ve anlatım metoduna ilişkin ek sorunlar dile getirildi. Çalışkan da lisans ve lisansüstü düzeyde Tefsir Dersleri için kriterlere dair önceki yıllarda yürütülen çalışmanın akamete uğramış olmasının esef verici olduğunu belirtti. Ayrıca YÖK’ün program düzenleme çalışmaları sırasında Tefsir derslerinin isim ve saatlerinin değiştirilmesine ses çıkarılmadığını, yenilenebilir ve verimli bir program için bu tür çalışmaların vazgeçilmezliğine vurgu yaptı. Bunun üzerine başkan 2013 yılındaki toplantıda rafa kaldırılma kararı alınan Tefsir Dersleri Kriterleri’ni yeniden ele alacak beş kişilik bir komisyonun kurulmasını oylamaya sundu ve büyük çoğunlukla onay çıktı.

Değerlendirme oturumuna geçmeden önce Samsun İlahiyat Fakültesi’nden M. Sacid Kurt, Türkiye’deki tefsir faaliyetlerine ilişkin A. Rippin ve A. Saeed’in birlikte yürüttükleri “Modern Türkiye’de Kur’an’a Yaklaşımlar” adlı projeyi tanıttı. Kurt sunumun sonunda, Rippin ve Saeed’in bir ay önce İstanbul, Ankara ve Çorum’da tanıtımını yaptıkları ve Türkiye, İran, Malezya ve Körfez ülkelerinde Kur’an’a tarihsel, reformist ve eleştirel yaklaşımları kapsayan söz konusu projeye katılım için yapılan çağrıyla yinedi. Projeye büyük çoğunluk olumlu bakarken bazıları da bir takım çekincelerini dile getirdiler.

Nasrullah Hacımüftüoğlu’nun yönettiği Değerlendirme Oturumu’nda M. Sait Şimşek, Mesut Okumuş, Abdülhamit Birişik, Ömer Kara, Talip Özdeş ve Lütfullah Cebeci söz aldı. Şimşek şu noktalara temas etti: Sahabenin tefsirdeki öneminin yeterince farkında olunmaktadır; sahabe, önceleri kutsandığı için pek gündeme alınmıyordu, fakat şimdilerde toplantılara konu olması sevindiricidir; sahabe tefsir yapmadı, fakat

Kur'an'ı yaşadılar, yaşamak da bir tefsir sayılır; onlar yaptıkları tefsiri di-
rayet ile yapmıştır; Kur'an sahabeye hitap ettiği gibi bütün insanlığa da
hitap etmektedir. Okumuş'a göre, Peygamber'den sonraki yüz yıllık tefsir
tablosu çıkarılmadı, bu tablo sadece tefsir malzemesi ile değil, diğer mal-
zemelerle birlikte ortaya konabilir. Ayrıca toplantılarda farklı fikirlerin öz-
gürce dile getirilmesi çok olumlu bir durumdur. Birşık, son iki yüzyılda
söylenmedik bir şeyin kalmadığını, çok sert tartışmaların olduğunu, ancak
bu toplantılarda çok seviyeli bir dil ve yaklaşımlar sergilendiğini; tefsir
akademisyenlerinin sayısı çok arttığı için lisansüstü çalışmalarda konu
bulmada zorlanıldığını, daha dar çerçeveli konulara yönelmek gerektiğini
söyledi. Özdeş, sahabeden alınması gereken hususlar üzerinde kafa yorul-
masının lüzumuna işaret etti. Ev sahibi olduğu için katılımcılara, prog-
rama destek verenlere ve yararlılık gösterenlere ayrı ayrı teşekkür etti.
Kara, daha çok eleştirilerde bulundu: Çok tebliğli toplantıların faydası az
olduğundan az tebliğ çok müzakere tarzına dönülmeli; tebliğler genelde
profesyoneldi, bazılarında başlık içerik uyumsuzluğu vardı; tebliğciler
mukaddimelerde kalıyor içeriği anlatamıyorlar vs. Fakat bu sempozy-
yumda da sergilendiği gibi karşıt fikirler, ilim ve düşüncede olgunlaşmayı
getiriyor. 1990'lı yıllardaki karşıt fikirler ortamında tefsir akademiyası gü-
zel işler çıkarmıştır. Bu toplantıların aşırı ilmi faaliyete boğulmadan sos-
yalleşmeye, tanışıp konuşmaya da vakit ayrılması, sanal ortam iletişimi
zayıf, bunun için bir web sitesi faaliyete geçmeli. Cebeci'nin latifeli, nükte-
dan ve biraz da iğneleyici üslubu ile yaptığı konuşma, günün yorgunlu-
ğunu aldı.

Oturum sonunda önümüzdeki beş yıllık (2016-2020) toplantı planı,
sırasıyla şöyle belirlendi: Ankara, Gaziantep, Samsun, Şanlıurfa, Diyarba-
kır. Yaşar Düzenli, söz alarak, toplantıların maliyetinin çok yüksek ol-
duğu, kaynak bulmada zorlanıldığı, dolayısı ile bundan sonraki yıllarda
katılımcıların parasal destek vermesinin uygun olacağını dile getirdi. Baş-
kan da bunun daha önce de konuşulduğunu belirterek gerekirse bu yola
başvurulmasının yolunu açmış oldu. Program rektör yardımcısı Hüseyin
Yılmaz ve Hasan Keskin'in teşekkür konuşmaları ile nihayete erdi.

Şahsi kanaatimiz ve iştirak eden arkadaşlarımızın değerlendirmele-
rine göre, 12. Tefsir Akademisyenleri Buluşması, genel itibari ile başarılı
geçti ve faydalı oldu. Özellikle akademiye yeni adım atmış genç arkadaş-
larımız sadece sahabenin Kur'an ve tefsirle ilişkisi konusunda bilgilen-

medi, aynı zamanda yaptıkları ve yapacakları çalışmalara ilişkin müzakerelerde bulundular. Bu onların sonraki toplantılarda söz sahibi olmaları konusunda cesaretlendirecektir. Zira bu tür toplantılarda en çok şikayet edilen noktaların başında genç akademisyenlerin tebliğ sunmakta isteksiz davranmalarındır. Nitekim bu sempozyumda tebliğ sunan gençlerin oranı %25'i bile bulmadı. Öte yandan *Kur'an ve Sahabe* sempozyumu, tefsir tarihine bir giriş mahiyetindedir. Zira tefsir tarihinin en ilk mevzularından birisi sahabe ve tefsirdir. Enine boyuna ele alınmasa da ana konulara en azından temas edilmiş oldu. Sonraki çalışmalar sahabe devrinin devamı mahiyetindeki halkalarla sürdürülürse tefsir tarihi yazıcılığına ciddi katkılar sunabilir. Hasılı tefsir tarihi yazıcılığının ilmi verilerle ve profesyonel tarzda yazımının tartışıldığı bugünlerde¹ bu sempozyum güzel bir tesadüf olmuştur.

¹ Bu konuda yakında yapılmış olan bir sempozyumda sunulan tebliğler ve tartışmalar için bkz.: Mustafa Karagöz (editör), *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı (Haziran-Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
3. Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
4. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
5. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken ayrıca makalenin İngilizce tam başlığı da İngilizce özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
6. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde bilimsel hakeme gönderilir.
7. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yönergesi gereğince makale değerlendirmelerinde "Çift Taraflı Körleme Sistemi (Double Blind)" kullanılır. Hakemler makale yazarını; yazarlar da hakemleri öğrenemez. Çift taraflı körleme ilkesini bozmamak amacıyla hakem listesi yılın son sayısında dergi sayı ayırımı yapılmadan toplu olarak yayımlanır.
8. Her makale en az iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekliyorsa- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

9. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercümeleler ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ulaşılabilir her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

10. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.

11. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi gönderilir.

MAKALE YAZIM İLKE VE KURALLARI

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak (ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr) e-posta adresine gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 20 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni:

A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,75 cm, sağdan 4,75 cm, üstten 5,7 cm ve alttan 5,7 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi:

Düzenlenmek istenen metin seçildikten sonra farenin sağ tuşuna tıklanarak açılan menüden biçim düzenlemeleri aşağıda belirtildiği şekilde yapılmalıdır:

Başlıkların Yazımı:

Tam başlıklar kalın şekilde olmalı ve sadece makale başlığının tamamı büyük harfle yazılmalıdır.

Aralık: Önce: 12 nk, Sonra: 3 nk, Satır Aralığı: Tek

Yazar İsmi:

Yazar soyadı büyük harfle yazılmalıdır. Dipnotta yazarın akademik ve kurumsal bilgileri ismi şu şekilde belirtilmelidir: Unvan, Kurum İsmi, Anabilim Dalı (e-posta).

Metin Kısmı:

Yazı Tipi: Palatino Linotype

Yazı Tipi Boyutu: 10 nk.

Hizalama: İki Yana Yasla

Girinti: İçeri: 0 cm, Dışarı: 0 cm, Özel: İlk Satır: 1 cm

Aralık: Önce: 3 nk, Sonra: 3 nk, Satır Aralığı: Tek

Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Dipnot Kısmı:

Yazı Tipi: Palatino Linotype

Yazı Tipi Boyutu: 8 nk.

Hizalama: İki Yana Yasla

Girinti: İçeri: 0 cm, Dışarı: 0 cm, Özel: Asılı: 0,5 cm

Aralık: Önce: 0 nk, Sonra: 0 nk, Satır Aralığı: Tek

Kaynaklar Kısmı:

Yazı Tipi: Palatino Linotype

Yazı Tipi Boyutu: 8 nk.

Hizalama: İki Yana Yasla

Girinti: İçeri: 0 cm, Dışarı: 0 cm, Özel: Asılı: 0,5 cm

Aralık: Önce: 0 nk, Sonra: 0 nk, Satır Aralığı: Tek

5. Çalışmalarda şahıs ismi, eser ismi, kavram ve kısaltmaların yazımında TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınmalıdır.

6. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Kaynakça yazarın soyadına (sadece ilk harfi büyük olmalı) göre alfabetik olarak düzenlenmeli ve makalenin geçtiği sayfa aralığı belirtilmelidir. Kaynakçada kalın yazı biçimi kullanılmamalıdır.

7. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine veya APA kurallarına (<http://www.apastyle.org>) göre düzenlenmelidir. Dipnotlu sistemde aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin (trc./çev.), tahkikli ise tahkik edenin (thk.), sadeleştirme (sad.) ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün (ed.) veya hazırlayanın (haz.) adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası. Ciltli eserlerde cilt ve sayfa numaraları virgülle ayrılmalı (örnek: X, 12), cilt ve sayfa kısaltması kullanılmamalıdır.

Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.

Çeviri: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.

Tez örnek: İsmail Akyüz, *Türkiye’de Muhafazakar Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.

Yazma eser: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni’l-i’tikâdât ve’l-ahlâk ve’l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin (çev.) adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası.

Telif makale örnek: İbrahim Çapak, “Aristoteles ve İbn Rüşd’ün Kıyasa Bakışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 19, s. 47.

Çeviri makale örnek: Fritz Meier, “Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu”, çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. V, sy. 13, s. 443.

Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümlere yapılan atıflar, makale kaynak gösterimine benzer şekilde olmalıdır.

Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, “İman”, 1.

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.sakarya.edu.tr/~scebeci/Rapor.pdf> (01.02.2011).

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ YÖNERGESİ
(Cumhuriyet Üniversitesi Senatosunun 21/01/2015 tarihli ve 7
No.lu kararı ile kabul edilmiştir)

BİRİNCİ BÖLÜM
Amaç, Kapsam, Dayanak, İçerik ve Tanımlar

Amaç ve kapsam

Madde 1-

- a) Bu yönergenin amacı, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin (CÜİFD) yönetimi, işleyişi ve yayımlanmasına ilişkin esasları düzenlemektir.
- b) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İlahiyat Fakültesi bünyesinde yayımlanır. Hazırlanacak çalışmalarda bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkeleri ön planda tutulur. Bilimsel üretimin ve katılımın akademik birimlere yayılması, bilim dallarının yayın özelliklerinin objektif olarak yansıtılmasını sağlamak amaçlanır.
- c) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında hazırlanmış nitelikli araştırma ve incelemeleri yayımlayarak, ilahiyat alanından bilimsel bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlayan süreli bir yayındır.
- d) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki defa (Haziran-Aralık) yayınlanan ulusal ve uluslararası nitelik taşıyan hakemli bir dergidir.
- e) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin dili Türkçe'dir. Bununla birlikte dergide Arapça ve İngilizce dilinde metinler de yayımlanabilir. Yayımlanan makaleler, İngilizce veya Arapça özet ve anahtar kelimeler içerir.

Dayanak

Madde 2- Bu Yönerge,

- a) 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun 14. ve 48. maddeleri,

- b) 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun ilgili hükümleri uyarınca hazırlanan *Üniversiteler Yayın Yönetmeliği*,
- c) 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun ilgili hükümleri uyarınca hazırlanan, *Üniversitelerde Ders Aracı Olarak Kullanılan Kitaplar, Teksirler ve Yardımcı Kitaplar Dışındaki Yayınlarla İlgili Yönetmelik*,
- d) *Cumhuriyet Üniversitesi Yayın Yönergesi*,
- e) *Cumhuriyet Üniversitesi Süreli Yayınlar Yönergesi* gereğince hazırlanmıştır.

İçerik

Madde 3-

- a) Dergiye gönderilen yazılar, kendi alanında uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış, alanında bir boşluğu dolduracak araştırmaya dayalı özgün çalışma koşullarını taşımalı, daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamış olmalıdır.
- b) Yayınlanmış bir yazıyı değerlendiren, eleştiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşleri ortaya koyan araştırma veya incelemeler de yayınlanabilir.
- c) Dergide bir kavramın ya da teorisinin tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı türden araştırma, yayınlanmamış bildiri, olgu ve derleme makalelerine, bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler ve kitap tanıtımlarına da yer verilebilir.

Tanımlar

Madde 4- Bu yönergede geçen;

- a) **Fakülte:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni,
- b) **Fakülte Yönetim Kurulu:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu'nu,
- c) **Dergi:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni (CÜİFD),
- d) **Derginin İmtiyaz Sahibi:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Dergisi sahibi olarak İlahiyat Fakültesi Dekanı'nı,
- e) **Yayın Kurulu:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sorumlu Yazı İşleri Müdürü, Editör, Editör Yardımcıları ile Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi

- ve Sanatları bölümlerinden Yönetim Kurulunca 4 yıllığına seçilen birer öğretim üyesini,
- f) **Yazı İşleri Müdürü:** Yazı işlerini yürütmek üzere İlahiyat Fakültesi dekanı tarafından görevlendirilen dekan yardımcısını,
- g) **Editör:** Bu görev için 4 yıllığına Dergi İmtiyaz Sahibinin önerisi ile Fakülte Yönetim Kurulu tarafından atanan öğretim üyesini,
- h) **Editör Yardımcıları:** İlahiyat Fakültesi dekanı tarafından görevlendirilen 4 yıllığına bu görev için seçilen Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden birer öğretim üyesini,
- i) **Danışma Kurulu:** Yayın kurulu tarafından, en az beş farklı üniversiteden, alanında öne çıkmış öğretim üyeleri arasından belirlenmiş ulusal ve/veya uluslararası danışmanları,
- j) **Hakem Kurulu:** Alanında öne çıkmış, yayın kurulu tarafından yazıların yayın süreci içinde ulusal ve/veya uluslararası en az beş farklı üniversiteden belirlenen öğretim üyelerini tanımlamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

Görev, Yetki ve Sorumluluklar

Dergi Yönetiminin Oluşturulması

Madde 5-

- a) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi için İmtiyaz Sahibi İlahiyat Fakültesi Dekanıdır.
- b) İmtiyaz Sahibi'nin önerisi ve Fakülte Yönetim Kurulu'nun onayı ile dekan yardımcılarında biri "Sorumlu Yazı İşleri Müdürü" olarak dört yıl süre için atanır.
- c) Editör, Dergi İmtiyaz Sahibinin önerisi ile dört yıllığına Fakülte Yönetim Kurulu tarafından atanır.
- d) Editör yardımcıları, Editörün önerisi üzerine Dekan tarafından dört yıllığına atanır.
- e) Editör görev süresinin tamamlandığı durumda dergi imtiyaz sahibinin önerisiyle ve fakülte yönetim kurulu tarafından bir kez daha editör olarak atanabilir.

Derginin İşleyişini Sağlayan Yayın, Danışma Kurulları ve Görevleri ile Sekretarya Hizmetleri

Madde 6-

A) Yayın Kurulu: Kurul, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sorumlu Yazı İşleri Müdürü, Editör, Editör Yardımcıları ile Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden Yönetim Kurulunca 4 yıllığına seçilen birer öğretim üyesinden oluşmaktadır. Yayın kurulu dergi yazım kurallarını hazırlamak, gerektiğinde yazım kurallarını yenilemek, makalelerin dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığını kontrol etmek, hakemlere göndermek, hakem görüşlerini değerlendirmek ve bir makalenin yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son kararı verecek olan kuruldur. Kurulun başkanlığını Yazı İşleri Müdürü, onun bulunmadığı durumlarda Editör yürütür.

a) Seçimi: Madde 6/A'da tanımlanmıştır.

b) Yayın Kurulunun Görevleri:

b1) Kurul, yılda iki kez (Haziran-Aralık) çıkarılacak olan derginin işleyişinin sağlanması için her ay, en az bir kez olmak üzere Yazı İşleri Müdürü'nün veya Dergi Editörünün başkanlığında, yayın kurulunun en az yarısının katılımı ile toplanır. Kurulda kararlar salt çoğunlukla alınır. Eşitlik durumunda oturum başkanının oyu yönünde karar alınır.

b2) Yayın Kurulu, derginin en üstün bilimsel niteliklerde ve zamanında yayınlanmasını sağlamak ve halen yürütülen çalışmalarda devamlılığı ve uluslararası standartlara uygunluğu sağlamaktan ve ulusal ve uluslararası makale dizinlerine kabul edilmesi için çalışmalar yürütmekten sorumludur.

b3) Dergi danışma kurulunda görev alacak olan ulusal ve uluslararası hakemleri belirler ve Danışma Kurulu'nu ilan eder.

b4) Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları biçim ve alan uygunluğu açısından inceleyerek, hakem değerlendirmesine sunulmasını sağlar. Hakem değerlendirmelerine göre, makalenin yayımlanıp yayımlanmayacağını tespit ederek, hakemden kabul alan makalelerin yayın sıralamasını yapar.

b5) Derginin basıma hazırlanması ve yapısında yapılacak değişiklikler de bu kurulun görevlerindedir. Yayın kurulu dergi ve diğer yayınlarla ilgili içerik hazırlama ve uygulama süreçlerini yönetmekle görevli ve çıkarılan yayınların içerik ve biçiminden, yayınların belirlenen yayın politikalarına ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanması ve düzenli olarak çıkartılmasından İmtiyaz sahibine karşı sorumludur.

b6) Yayın Kurulu, derginin basımı ve elektronik ortamda yayımından önce onay verir.

B) Yazı İşleri Müdürü:

a) Seçimi: Madde 5/b' de tanımlanmıştır. Yazı işleri müdürü sürelerinin bitimine kadar görevlerine devam eder. İlahiyat Fakültesi Dekanı, görev süresi dolan yazı işleri müdürünün yeniden ataması veya yerine yeni müdürün seçilmesi için yönetim kuruluna öneride bulunabilir.

b) Yazı İşleri Müdürünün Görevleri

b1) Yayın kuruluna başkanlık etmek,

b2) Basın Kanunu ve diğer yasal düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirmek,

b3) Yayın Kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olmak,

b4) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemlerin yürütülmesinden sorumludur.

b5) Kurullarda yer alacak kişilerin görevlendirildiklerine ve görevi kabul ettiklerine dair resmi belge düzenlenmesi ve bu belgelerin arşivlenmesi sağlamakla yükümlüdür.

b6) Makalelerin hakem sürecindeki kargo/posta yazışmalarının gerçekleşmesini takip etmek de görevidir.

C) Editör:

a) Seçimi: Madde 5/c' de tanımlanmıştır.

b) Editörün Görevleri:

b1) Dergiye gelen yazıların akademik dil, dilbilgisi, ifade ve konu bakımından ön incelemesini yaparak "Makale Ön İnceleme ve Takip Formuna" işlemek ve Yayın Kurulu'nun değerlendirmesine sunmak,

b2) Dergiyle ilgili karar süreçlerini yürütmek,

- b3)** Yayın Kurulunu toplantıya çağırarak ve Yazı İşleri Müdürü hazır bulunmadığı takdirde Kurula başkanlık yapmak,
- b4)** Dergiye gönderilen yazıların ön değerlendirmesini sonrasında yazı için editör yardımcısı ataması yaparak yazının takip sürecini başlatmak,
- b5)** Yazıların takip sürecine katılarak hakem raporlarının zamanında gelmesini sağlamak,
- b6)** Hakem Değerlendirme Formlarının isim bölümlerinin kapatılarak yazarlara ulaştırılmasını sağlamak,
- b7)** Olumlu ve olumsuz hakem görüşleri eşit sayıda olduğu durumlarda, ilgili çalışmayı alanında uzman üçüncü hakeme göndermek,
- b8)** Hakemin yaptığı eleştiri ya da düzeltme taleplerinin yazar tarafından yerine getirilip getirilmediği konusunda yazar ile hakemler arasında koordinasyonu sağlamak,
- b9)** Hakemlik görevini tamamlayan uzmanlara resmi teşekkür yazısı yazılmasını sağlamak,
- b10)** Hakem ve yayın süreci tamamlanan makaleleri teslim alarak arşivlenmesini sağlamak,
- b11)** Yazıların derginin formatına ve yazım kurallarına uygun olmasını kontrol etmek,
- b12)** Yayına hazır olan makalelerin dizgi işleminin yapılmasını ve yayına hazır olmasını sağlamak,
- b13)** Derginin baskıya girme aşamasından önce son kontrolünü yapmak,
- b14)** Baskıya hazır olan dergiyi, Yayın Kurulu'nun onayına sunmak,
- b15)** "Makale Değerlendirme Formları" oluşturmak,
- b16)** Derginin ulusal ve uluslararası süreli yayın veri tabanlarında taranmasını sağlamak amacıyla gerekli işlemleri yürütmek,
- b17)** Derginin tanınırlığını artırmak amacıyla gerekli çalışmaları ve yazışmaları yapmak,
- b18)** Süreli akademik yayıncılık alanındaki gelişmeleri izleyerek gerekli değişiklik önerilerini Yayın Kurulu'na sunmak.

D) Editör Yardımcıları:

a) Seçimi: Madde 5/d'de tanımlanmıştır.

b) Editör Yardımcılarının Görevleri:

- b1)** Yayın Kurulu üyesi olarak çalışırlar. Teknik konularda ve yazıların takibinde editöre yardımcı olurlar.
- b2)** Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden görevlendirilen birer editör yardımcısı, alanlarıyla ilgili gelen makalelerin hakem süreçlerini takip ederler ve sonuçlandırdıkları makaleleri editöre teslim ederler.
- b3)** Hakem Değerlendirme Formlarının isim bölümlerinin kapatılarak yazarlara ulaştırılmasını sağlarlar.
- b4)** Belli aralıklarla makale yazarlarına, yazısının Hakem değerlendirme süreci hakkında bilgi verirler.
- b5)** Ulusal Veri Tabanları Ofisi ile yapılan yazışma ve raporlama işlemlerinde editöre yardımcı olurlar.
- b6)** Danışma işlemi için hakem önerirler,
- b7)** Eleştiri ve düzeltme aşamalarının tamamlanması ve yayının basım aşaması için hazır hale getirilmesini sağlarlar,
- b8)** Görev alanıyla ilgili yayın hazır olan makalelerin, ön dizgi işlemini yerine getirirler.

E) Danışma Kurulu

- a)** Kurul üyelerinin en az beş farklı üniversiteden seçilmesi ve farklı bilim dallarından olmaları esastır. Bu hakemlerin belirlenmesinde yayının kurulu yetkilidir.
- b)** Kurul, derginin ulusal ve uluslararası niteliklerinin gelişmesini sağlamak ve derginin güvenilirliğini arttırmak üzere Yayın kuruluna tavsiyede bulunur.
- c)** Yayımlanacak makaleleri değerlendirecek hakemler ve hakem listeleri anabilim dallarının ve editörün önerileri doğrultusunda yayın kurulu tarafından oluşturulur. Kurul, Hakem listelerini inceler ve önerilerde bulunur.

F) Hakem Kurulu:

- a)** Kurul, alanında öne çıkmış, Yayın Kurulu tarafından yazıların yayını süreci içinde ulusal ve/veya uluslararası en az beş farklı üniversiteden belirlenen öğretim üyelerinden oluşur.
- b)** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri, Hakem Kurulu'nun tabii üyesidirler.

- c) Her makale için en az iki hakem atanır. Danışman olarak atanan hakemlerden ikisi de yazı için "Yayımlanabilir" görüşünde ise, makale çıkarılacak sayılarda yayımlanmak amacı ile sıraya konulur. Her iki hakem "Yayımlanamaz" görüşünde ise, editör Dergi Yayın Kurulu'nu bilgilendirerek makalenin reddine karar verir. İki hakemden birisi kabul diğeri reddetmişse üçüncü bir hakem değerlendirmesi istenir. İki olumsuz görüş alan makaleler, dergide yayımlanmaz.
- d) Düzeltilmiş metin, gerekli görüldüğü durumlarda, değişiklikleri isteyen hakemlerce tekrar incelenebilir. Yazarlar hakem ve Yayın Kurulu'nun eleştirisi, değerlendirme ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadığı hususlar olması durumunda, yazar bunları gerekçeleri ile ayrı bir sayfada bildirme hakkına sahiptir.
- e) Hakemlikte, çift taraflı körleme sistemi (Double Blind) kullanılır. Hakemler makale yazarını; yazarlar da hakemleri öğrenemez. Çift taraflı körleme ilkesini bozmamak amacıyla hakem listesi yılın son sayısında dergi sayı ayırımı yapılmadan toplu olarak yayımlanır. İlk sayıda bu durum, belirtilir.
- f) Hakem, akademik ilkeler doğrultusunda değerlendirme yapmalı; yazar, yazının konusu, editör veya başka bir faktörün olumlu veya olumsuz etkisi altında kalmamalıdır.
- g) Hakemin temel görevi, uzmanı olduğu alanda yazılmış bir yazının yayımlanabilir nitelikte olup olmadığına karar vermektir.
- h) Hakem, yazının dili, dilbilgisi ve ifadesi konusunda önerilerde bulunabilir.
- i) Hakem, yazının değerlendirmesini mümkün olan en kısa sürede tamamlamalıdır. Bu süre azami yirmi gündür. Bu süreyi geçen durumlarda, yazı Editör tarafından yeni bir hakeme gönderilir.

G) Dergi Sekreteryası

Dergi sekreteri, dergiyi yayına hazırlayabilecek seviyede dizgi ve redaksiyon kabiliyeti olan akademik veya idari personel arasından İlahiyat Fakültesi Dekanı tarafından 4 yıllığına görevlendirilir. Dergi sekreteri olarak en fazla dört kişi görevlendirilebilir. Makalelerin dizgilerinin oluşturulması, yayın kurulu toplantılarının tutanaklarının hazırlanması, dergi raporlarının oluşturulması, TÜBİTAK-ULAK-BİM'e ve benzeri kurumlara raporların ve basım bilgilerinin ulaştırılması, dergi resmi yazışmalarının yapılması, dergi web sayfasının

güncel tutulması ve dergi e-posta adresinin düzenli olarak takip edilmesi dergi sekreterinin/sekreterlerinin görevleri içinde yer alır.

Dergiye Yazı Kabulü ve Yazıların Takip İşlemleri

Madde 7-

- a) Dergi hakemlik sistemi klasik usulde veya elektronik ortamda yürütülebilir.
- b) Makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır ve ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr e-posta adresine de gönderilir.
- c) Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ulaşılacak her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, cep telefonu) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak editöre ulaştırılmalıdır.
- d) Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.
- e) Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile makalelerin “pdf nüshası” gönderilir.
- f) Dergi Editörü, yeni gelen makalenin “Makale Takip Formuna/Sistemi”ne kayıt işlemini yürütür ve çalışmayı Yayın Kuruluna sunar.
- g) Dergi Yayın Kurulu tarafından biçim ve alanlar açısından uygun bulunan makale, bilimsel uygunluğu değerlendirilmek üzere konunun uzmanı bir Kurum içi, bir Kurum dışı iki hakeme gönderilmek üzere sorumlu editör yardımcısına teslim edilir.
- h) Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden görevlendirilen editör yardımcıları, kendi alanlarıyla ilgili gelen makaleleri yazar isimlerini silerek ve eser kayıt numarasını belirterek hakem formları ile birlikte hakemlere dağıtım yaparlar ve hakem süreçlerini takip ederler.
- i) Makaleler ve “Hakem Değerlendirme Formu”, basılı veya elektronik ortamda hakemlere ulaştırılabilir.
- j) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik, özgünlük ve yayın etiği açısından inceleyerek, yayına uygun olup olmadığına karar verir.

- k) Editör ve editör yardımcıları kendi isimleri olan makalelerin değerlendirilmesinde görev alamazlar.
- l) Hakem değerlendirme raporları, Ulusal ve Uluslararası Kurumların incelemesine olanak verebilecek şekilde yayın tarihinden sonra en az beş yıl süreyle saklanır.
- m) Editör, derginin çıkarılacak sayısındaki makaleleri Dergi Yayın Kurulu'na sunar. Dergi Yayın Kurulu tarafından onaylanan makaleler derginin çıkarılacak ilk sayısında yayımlanır.

Dergide Biçim Bakımından Aranılan Nitelikler

Madde 8-

- a) **Kapak:** Derginin ön kapağının üst ortasında Cumhuriyet Üniversitesi amblemi ve "CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ" ismi, sağ üst köşede ISSN (Uluslararası standart Süreli Yayın) numarası ile yayın yılı ve sayısı, sayfanın ortasında "İlahiyat Fakültesi Dergisi" adı ile kapağın alt ortasında ISSN barkodu bulunur.
- b) **Arka Kapak:** Yayının arka kapağının ortasında Cumhuriyet Üniversitesi amblemi, sayfa altında ise "İlahiyat Fakültesi Dergisi" adı, alt satırda ise cilt ve sayı numarası ile baskı yılı yer alır.
- c) **Sırt:** Yayının sırtında, en yukarıda Cumhuriyet Üniversitesi amblemi, yukarıdan aşağı okunacak şekilde "Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" ismi, en altta ise yıl ve sayı bilgisi yer alır.
- d) **Yazım İlke ve Kuralları:** Dergide yer alacak makalelerin yazım kuralları, ilgili bilim dalının ulusal/ uluslararası geleneklerine göre Yayın Kurulu tarafından belirlenir ve yayımlanan her sayının sonunda yer alır.
- e) Derginin her sayısına Kültür Bakanlığı'ndan alınan ve dergi için sürekliliği belgeleyen ISSN numarası verilir.
- f) Mümkün olması halinde her makale için DOI (Dijital Nesne Tanımlayıcı) numarası atanır.
- g) Derginin sahibi, editörü, editör yardımcıları, yayın ve danışma ve hakem kurulları ile yazışma adresi iç kapakta belirtilir.
- h) İçindekiler, Türkçe ve İngilizce olarak hazırlanır.
- i) Dergi Yönergesi ile Yazım İlkeleri, derginin sonunda yer alır.
- j) Dergi basılıp ciltlendikten sonra 20x28 cm veya 16x24 cm boyutuna getirilir.

- k) Dergi, elektronik olarak Fakülte web adresinden ulaşılabilecek Şekilde ve TÜBİTAK ULAKBİM “DergiPark” portalında yayımlanır (<http://dergi.cumhuriyet.edu.tr/cumuilah/index>).

Yazıların Yayın Hakkı ve Hukuki Sorumluluğu

Madde 9-

- a) Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
- b) Dergide yayımlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
- c) Dergide yayımlanan makalelerdeki görüşler, yazarlarının şahsi görüşleridir. İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nın resmi görüşü niteliğini taşımaz.

Denetim

Madde 10-

Dergi, Cumhuriyet Üniversitesi Süreli Yayınlar Yönergesi'nin 2. maddesi gereğince Üniversite Yayın Komisyonu tarafından denetlenir.

Yürürlük

Madde 11- Bu Yönerge,

- a) Cumhuriyet Üniversitesi Senatosu'nun onayı ile aynı tarihte (21/01/2015) yürürlüğe girer.
- b) İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu tarafından uygulanır.
- c) İlahiyat Fakültesi Dekanı tarafından yürütülür.
- d) Bu yönergenin yürürlüğü girmesi ile *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Yönergesi'nin*, Fakülte dergisinin yürütme ve yayını hakkındaki 4, 7 ve 9. maddeleri yürürlükten kaldırılmıştır.

Geçerlilik

Madde 12- Bu yönergede yer almayan konular için, ilgili yasa ve yönetmeliklerdeki hükümler geçerlidir.

