



# DİN VE BİLİM

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences  
e-ISSN: 2667-7717

YIL/YEAR: 2020

CİLT/ VOLUME: 3

SAYI/NUMBER: 1

**Hz. Ömer'in Teravih Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin  
İhtilafındaki Rolü**

*Bekir KARADAĞ*

**Kur'an'da "İnne" Edatının Kullanım Şekilleri ve Anlamı**

*Ferit DİNÇER*

**Hâlid b. Velîd'in Komutanlığı ve Azledilmesi**

*Haci ATAŞ*

**Covid-19 Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve  
Hadislerde Yaşlıların Konumu**

*Recep ERTUĞAY*

**Muhteva Açısından Namazdan Sonra Yapılan Tesbîhât ve Zikirler**

*Mahmut SANIR- Sadrettin BUĞDA*

**İlahi Sevgi ve İnsan İzdırabı**

*Jeff JORDON*



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2020 Cilt/Volume:3 Sayı/Number:1 e-ISSN: 2667-7717

## KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

## PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

## BASIM TARİHİ

30 Haziran 2020

## YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce & Arapça

## SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

## PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

## PUBLICATION DATE

June 30, 2020

## LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English & Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli bilimsel ve akademik bir dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler, ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

## YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTİVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye  
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to : [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Tel: (90 436) 249 4949

<http://dergipark.gov.tr/dinbil>



## Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2020 Cilt/Volume:3 Sayı/Number:1 e-ISSN: 2667-7717

### Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

### Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

### Genel Yayın Yönetmeni/Editor in Chief

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

### Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

### Alan Editörleri / Field Editors

#### Temel İslam Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Basic Islamic Sciences Department

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

#### Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Philosophy and Religious Sciences Department

Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU

#### İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Editörü

Editor of Islamic History and Arts Department

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Burak ÇAKIN

### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Mersin Üniversitesi-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

### DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Ezekiel Nathan HILLGREEN	Regina Apostolorum Üniversitesi - Vatikan
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	Siirt Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Murat KAYRI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ	Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
Doç. Dr. Cemil ORUÇ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İsmail Çalışkan	Ankara Üniversitesi - Türkiye

## HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

*Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences* uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

## İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. İbrahim YILDIZ – Arş. Gör. Arda DİNÇER

## ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Dr. Mahmood GAWSANI – Dr. Hicham AI MUWALLAT

## Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

## DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>İSAM</b>		<b>ASOS Index</b>		<b>Google Scholar</b>
	<b>İlahiyat Atıf Dizini</b>		<b>Bielefeld Academic Search Engine (BASE)</b>		

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



## Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Sürelî Yayınlanan, Uluslararası Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:3 Sayı:1 – Vol:3 Issue:1

### İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yazar	Makale	Sayfa No
Ayhan ERCÜMENT	Editörden	1-1
Bekir KARADAĞ	Hz. Ömer'in Teravîh Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü	2-15
Ferit DİNÇER	Kur'ân'da "İnne" Edatının Kullanım Şekilleri ve Anlamı	16-33
Hacı ATAŞ	Hâlid b. Velîd'in Komutanlığı ve Azledilmesi	34-50
Recep ERTUĞAY	Covid-19 Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve Hadislerde Yaşlıların Konumu	51-62
Mahmut SANIR – Sadrettin BUĞDA	Muhteva Açısından Namazdan Sonra Yapılan Tesbîhât ve Zikirler	63-85
Jeff JORDON	İlahî Sevgi ve İnsan İzdırabı	86-93
Yayın Politikası	Editorial Policies	94-97

### Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT - [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)



## Editörden

Değerli okurlarımız,

Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nin, 3. cilt 1. sayısını sizlerle buluşturmanın sevinç ve heyecanıyla huzurlarınızdayız. Dergimiz başta ilahiyat alanı olmak üzere dinî araştırmalarla ilgili bütün sosyal bilim alanlarından Türkçe, Arpça ve İngilizce dillerinde makale, çeviri, sempozyum değerlendirmesi, kitap kritiği kabul eden akademik uluslararası hakemli bir dergidir. Derginin öncelikli amacı, hem Türkiye'den hem de dünyanın çeşitli yerlerinden bilim adamlarına ilahiyat ve sosyal bilimler alanındaki nitelikli ve özgün çalışmalarını akademik çevrelerin dikkatine sunabilecekleri bir platform imkânı sunmak, böylece akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır.

Din ve Bilim Dergisi, genç bir dergi olmasına rağmen, akademik yayın çevrelerinde saygın bir yer edinebilmek hedefiyle, benimsemiş olduğu yayın ilkeleri doğrultusunda hareket etmektedir. Bu doğrultuda makaleler; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinden geçirilmektedir. Haziran 2020 sayısı için 16 makale değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. 2 makale yazarlarınca geri çekilmiş, 8 makale ise ön kontrol veya hakemlik süreci sonucunda yayım sürecine alınmamıştır. Bu sayımızda söz konusu süreçten geçen 5 araştırma makalesi ve 1 çeviri olmak üzere 6 makaleyi dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimiz yayın dünyasında yeni bir dergi olmasına rağmen, yayın ilkelerimize azami derecede riayet etmeyi ilke edindik. Bu hassasiyetimiz doğal olarak yayımlanan makale sayısına yansımaktadır. Şimdiye kadar dergimizi indekslere başvuruya hazır hale getirmek için uğraş verdik ve büyük oranda dergimizin altyapısını başvuruya hazır hale getirdiğimizi söyleyebilirim. Bundaki sonraki süreçte ise çeşitli uluslararası indekslerde taranmaya ağırlık vereceğiz.

Dergimizin bu sayısında bilimsel çalışmalarıyla katkı sağlayan herkese çok teşekkür ediyorum. Ayrıca, başta makalelerin değerlendirilme sürecinde büyük bir özveriyle görev alan hakemlerimize olmak üzere, danışma ve yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, redaksiyon ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma, özellikle Arş. Gör. Furkan Çelebi ve Arş. Gör. Şaban Argun'a, teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Gökçen'e ve dekanımız Sayın Prof. Dr. Abdülcelil Bilgin'e minnettarlığımı arz etmek isterim.

Özgün ve nitelikli çalışmalarını bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Editör



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi / Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2020, 3(1): 2-15.

## **Hız. Ömer'in Teravîh Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü**

The Role of 'Umar's Application Relating to the Tarawih Prayer Practice in the Dispute of the Fuqaha

**Bekir KARADAĞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

Assistant Professor, University Muş Alparslan Faculty of Theology, Department of Islamic Law. Muş/Turkey  
b.karadag63@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4317-1478

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 30 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Karadağ, Bekir. "Hz. Ömer'in Teravîh Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü / The Role of 'Umar's Application Relating to the Tarawih Prayer Practice in the Dispute of the Fuqaha". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 / 1 (Haziran 2020): 2-15.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [binbil@alparslan.edu.tr](mailto:binbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Hiz. Ömer, Rasûlullâh'ın (s.a.v) en yakın arkadaşlarından biri olmasından dolayı teşriin ruhunu iyi derecede kavramış ve fikhî konularda önde gelen sahâbeden biri olmuştur. Henüz Hiz. Peygamber hayatta iken fark edilen Hiz. Ömer'in fikhî konulardaki mahareti, onun Hiz. Ebu Bekir döneminde yargı kurumunun başına gelmesini sağlamıştır. Hiz. Ömer'in fikhî yeteneği ve elde ettiği müktesebat, halife olduktan sonra karşılaştığı problemleri aşmasında etkili olmuştur. Hiz. Ömer'in halifeliği sırasında yaptığı uygulamaları sonraki dönemlerde farklı şekillerde anlaşılmış ve bu konularla ilgili ihtilaflar oluşmuştur. Üzerinde farklı görüşlerin olduğu konulardan biri, teravih namazının cemaatle kılınmasının hükmü hakkındadır. Bu konuda iki farklı görüş söz konusudur. Birisi Ehl-i sünnet, diğeri de Şîa ekolünün teravih namazı ile ilgili birbirinden tamamen farklı değerlendirmeleridir. İşte bu makalede birbirinden farklı iki görüş ele alınmıştır. Ayrıca Ehl-i sünnet ve Şîa'nın teravih namazının cemaatle kılınması meselesini dayandırdıkları deliller incelenmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Şîa'nın söylemlerine yönelik itirazlar ele alınmıştır. Öte yandan Şîa'nın delillerini test etme açısından Hiz. Ali'nin teravih namazının cemaat ile kılınmasına bakış açısını, dahası bu konuda Hiz. Ömer'in uygulamasını nasıl değerlendirdiği konunun kapsamına dâhil edilmiştir. Bu anlamda Şîi âlimlerin Hiz. Ali'ye nispet ettikleri, teravih namazını bid'at olarak gördüğü ve bunu engellemeye çalıştığı yönündeki rivayeti de inceleme altına alınmıştır. Şîa'nın Hiz. Ömer'e karşı bakış açısının kurguladıkları cemaatle teravih namazına karşı tutumlarına ve Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki mezhepsel farklılıklara yönelik yansıması tespit edilmiştir. Tarihte Şîa'nın bu tutumundan dolayı cemaatle teravih namazının kılınması ile ilgili yapılan tutumlar da incelenmiş, Şîi yöneticilerin teravih namazıyla ilgili tavırları nedeniyle ehl-i sünnet nezdinde nasıl değerlendirildiği ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hiz. Ömer, Teravih Namazı, Ehl-i Sünnet, Şîa, Bid'at.

## Abstract

'Umar, Since he was one of the closest friends of the Messenger of Allah (pbuh), he also had a good understanding of the spirit of making laws and became one of the leading companions on fiqh issues. The ability of 'Umar's on the fiqh subjects, who was noticed while the Prophet (pbuh) was alive, made him to the head of the judicial institution during the time of Abû Bakr. 'Umar's fiqh ability and acquis were effective in overcoming the problems he faced after he had become the caliph. 'Umar's practices during his caliphate were understood in different ways in the following periods and disputes occurred on these issues. One of these issues on which different views are formed is about the provision of the tarawih prayer with the congregation. Thus, there are two different views on this issue. One is the school of Ahl-al Sunnah's and the other are completely different assessments of the Shia school regarding tarawih prayer. Here, two different opinions are discussed in this article. In addition, the proofs that the Ahl al-Sunnah and Shia are based on the issue of performing the tarawih prayer with the congregation were examined. In this regard, the objections of the Ahl al-Sunnah scholars towards the discourses of Shia were discussed. On the other hand, in terms of testing the evidence of Shia, the point of view of performing the tarawih prayer of 'Ali with the congregation, and moreover, how he evaluated the practice of 'Umar in this regard is included in the scope of this issue. In this sense, the rumor which the Shia scholars regarded the tarawih prayer that they attributed to 'Ali, as a bid'ah and tried to prevent it was also examined. Here, as a result, it was determined that the viewpoint of Shia against 'Umar was reflected both in their attitudes about the tarawih prayer with the congregation and in the sectarian differences between the Ahl al-Sunnah and Shia. Throughout history, the attitudes towards performing the tarawih prayer with the congregation due to this attitude of Shia were also examined, and how the Shiite rulers were evaluated in the face of the Ahl-al Sunnah because of their attitude towards tarawih prayer was also handled.

**Keywords:** 'Umar, Tarawih Prayer, Ahl Al-Sunnah, Shia, Bid'ah.



## Giriş

Dört Raşit halifeden ikincisi olan Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in en yakınındaki arkadaşlarından biri olmuştur. Bu yakınlık sayesinde söz ve davranışları, Rasûl-i Ekrem'in süzgecinden geçme imkânı bulmuştur. Hz. Peygamber'in yakınında olması, ona şer'î hükümlerin maksat ve hikmetlerine vâkıf olma fırsatını da sunmuştur. Hz. Ömer, birçok meselede Rasûlullâh'ın ve ashabının ictihada dayalı hükümlerine itiraz ederek farklı hükümler ileri sürmüştür;<sup>1</sup> yirmiye yakın meselede vahiy, onun görüşlerine uygun olarak gelmiştir. Bu durumu belirtmek üzere kullanılan "muvâfakât-ı Ömer" tabiri, Hz. Ömer'in teşriin ruhunu kavramadaki yetkinliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.<sup>2</sup>

Hz. Ömer'in teşriin ruhunu kavraması, fikhî konularda isabetli hükümler vererek İslâm hukukunda önemli bir şahsiyet haline gelmesini sağlamıştır. Hz. Ömer'in fikhî konulardaki mahareti, şûra meclislerinde serd ettiği isabetli görüşlerinden dolayı daha Hz. Peygamber hayatta iken görülmüş ve Rasûlullâh'ın iltifatlarına mazhar olmuştur. Hz. Ömer'in bu özelliği, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da önemli sonuçlar doğurmuş ve fikhin gelişme çağı<sup>3</sup> olarak adlandırılan sahabe devrinde en çok fetva vermekle meşhur yedi sahabeden biri olmasını sağlamıştır. Hz. Ebû Bekir'in hilâfet makamına gelmesi üzerine Hz. Ömer'i yargı işlerini yürütmekle görevlendirmesi, onun fikh alanındaki yetkinliğinin sahabe tarafından da kabul edildiğini göstermektedir.<sup>4</sup> Hz. Ömer'in fikhî konulardaki yeteneği, halife olmasından sonra da İslâm toplumunun problemlerini çözmesinde etkili olmuştur. Müellefe-i kulûba zekât vermemesi, fethedilen toprakları fethedilenler arasında bölüştürmeyip haraç mukabili eski sahiplerine bırakması, kıtlık yılında açlık sebebiyle hırsızlık yapanlara ceza uygulamaması, Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi tasvip etmemesi gibi ictihad ve uygulamaları, bunlardan bazılarıdır.<sup>5</sup>

İlk dönemlerden itibaren farklı yorum ve açıklamalara konu olan bu uygulamaların ilk bakışta naslarla çatıştığı algısı oluşmuştur. Bundan dolayı Hz. Ömer'in söz konusu uygulamaları konusunda iki aşırı yorum gelişmiştir. Şîa'nın benimsediği görüşe göre Hz. Ömer'in uygulamaları, tamamen naslara aykırı birer bid'at olarak görülürken; modern dönemde oluşan bir başka görüşe göre ise Hz. Ömer'in uygulamaları, naslara rağmen hükümlerin zamanla değişebileceğini göstermektedir. Bu görüşte olanlar, söz konusu uygulamaları, "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği" prensibi bağlamında ele alıp değişimin sınırını oldukça geniş tutmuşlardır. Hâlbuki Hz. Ömer'in söz konusu uygulamaları derinlemesine incelendiğinde bunların genellikle başka naslara dayandığı anlaşılacaktır. Bunun yanında yaptığı bazı uygulamalarda hükümlerin uygulanması için bulunması gereken illet ve şartların bulunmaması nedeniyle farklı bir hüküm vermiştir. Dahası onun bazı uygulamaları, maslahat ve sedd-i zerâi' prensipleri çerçevesinde devlet başkanına tanınan yetki çerçevesinde değerlendirilmelidir. Söz konusu ictihad ve uygulamalarının diğer sahâbilerin bilgisi ve onayı dâhilinde olması, üstelik bu uygulamalarının bazılarında sahâbenin icmâ etmesi, Hz. Ömer'in naslarla çizilen çerçevenin dışına çıkmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 5. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 116.

<sup>2</sup> Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atu fikhî Ömer b. el-Hattâb* (Beyrut : Dârü'n-Nefâis, 1409/1989), 888-893; Yüksel Macit, *Muvâfakat-ı Ömer* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 11-14; Muhsin Koçak, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 51.

<sup>3</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 101.

<sup>4</sup> Koçak, "Ömer", 34: 51.

<sup>5</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 116-122; Koçak, "Ömer", 34: 52.

<sup>6</sup> Muhammed Muhammed el-Medenî, *Nazarât fî ictihâdâtî'l-Fâruk Ömer b. el-Hattâb* (Kahire: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Meclisî'l-a'lâ li'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1422/20020), 67-75; Koçak, "Ömer", 34: 52.

Hiz. Ömer'in fikhî konularla ilgili uygulamalarının önemli bir kısmı, Ehl-i sünnet ve Şii fakihler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunların başında mut'a nikâhıyla ilgili uygulama ve tasarrufu gelmektedir. Hiz. Ömer'in söz konusu uygulamaları üzerinde oluşan görüş farklılıklarının temelinde daha çok onun siyasî faaliyetlerinin etkili olduğu söylenebilir. Bu anlamda Şii fakihleri, Hiz. Ömer'in fikhî uygulamalarına genelde sıcak bakmamışlar ve bunlara cephe almışlardır. Hiz. Ömer'in etrafında tartışmaların meydana geldiği uygulamalardan biri de teravih namazıyla ilgili tasarrufudur. Kaynaklarda Hiz. Peygamber'in, ramazan gecelerini ihya etmeyi teşvik ettiği ve bu gecelerin hakkıyla ifa edilmesi halinde bağışlanmaya vesile olacağı bildirilmiştir. Mesela Ebû Hüreyre'nin (r.a) anlattığına göre "Rasûlullâh (s.a.v) sahabeleri, azimet olmaksızın (kesin bir emirde bulunmaksızın) ramazan gecelerini ihya etmeye teşvik ederdi. (Bu maksatla) "Kim ramazanı (gecelelerini) sevabına inanarak ve bunu elde etmek niyetiyle namazla ihya ederse geçmiş günahları affedilir." demiştir.<sup>7</sup> Başka bir rivayette ise Hiz. Peygamber'in Kadir Gecesi ve ramazan ayının diğer gecelerini, *sevabına* inanıp onu kazanmak ümidiyle ihya eden kişinin geçmiş günahlarının affedileceğini buyurmuştur.<sup>8</sup>

Konuyla ilgili rivayetler, Hiz. Peygamber ve Hiz. Ebû Bekir dönemlerinde hatta Hiz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında da cemaat olmaksızın teravih namazının kılınmaya devam ettiğini göstermektedir. Bu anlamda Ebu Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Rasûlullâh (s.a.v) ramazan gecelerini ihya etmesiyle ilgili tavsiyesi, herhangi bir değişikliğe uğramadan Hiz. Peygamber vefat etmiştir. Dahası teravih namazının cemaat olmaksızın bireysel olarak kılınması, Hiz. Ebû Bekir'in hilafeti zamanında ve Hiz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında devam etmiştir.<sup>9</sup>

Bu çalışmada Hiz. Ömer'in teravih namazını cemaat ile kıldırması yönündeki tasarrufu ve bu bağlamda fakihler arasında oluşan ihtilaflar ele alınacaktır. Teravih namazı ile ilgili diğer tartışmalara değinilmeyecektir.

### 1. Hiz. Ömer'in Teravih Namazıyla İlgili Uygulaması

Yukarıda da belirtildiği üzere teravih namazı, Hiz. Peygamber ve Hiz. Ebû Bekir dönemlerinde, dahası Hiz. Ömer'in hilafetinin-döneminin ilk yıllarında cemaat olmadan kılınmıştır. İlerleyen yıllarda ise Hiz. Ömer'in emriyle cemaatle kılınmaya başlanmıştır. Yakûbî'nin (ö. 292/905) ifade ettiğine göre Hiz. Ömer, ramazanı ihya etmek için bu namazın cemaatle kılınmasını emretmiştir. Bunun yanı sıra bu namazın diğer İslâm beldelerinde de uygulanması emrini vermiştir. Übey b. Ka'b ve Temîm ed-Dârî'ye bu namazı kıldırmalarını emreden Hiz. Ömer'e "Rasûlullâh bunu yapmadı, Ebû Bekir de bunu yapmadı." denilmesi üzerine Ömer cevaben "Eğer bu bir bid'at ise ne güzel bid'attir." demiştir.<sup>10</sup> Taberî (ö. 310/923) ise Hiz. Ömer'in ramazan ayında insanları bir cemaat halinde imam arkasında toplayan ilk kişi olduğunu belirtmektedir. Dahası diğer İslâm beldelerinde teravih

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsîr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Salâtu't-Terâvîh", 1; Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Salâtu'l-Müsâfirîn", 174; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Davud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnût, Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), "Salât", 316; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebir (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ûf (Beyrut: Dâri'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Savm", 83.

<sup>8</sup> Buhârî, "Salâtu't-Terâvîh", 1; Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 173, 175, 176; Ebû Dâvûd, "Salât", 318; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şilbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Siyâm", 39.

<sup>9</sup> Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Salât fî ramazân", 2; Buhârî, "Salâtu't-Terâvîh", 1.

<sup>10</sup> İbn Vazih Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, *Târîhü'l-Ya'kûbî* (Leiden: Brill, 1883), 2: 159.

namazının cemaatle kılınmasını emredip buna dair mektup göndermiştir. Ona göre Hz. Ömer, biri erkeklere diğeri de kadınlara namaz kıldırması için iki imam tayin etmiştir.<sup>11</sup>

## 2. Ehl-i Sünnet'e Göre Teravih Namazı

Ehl-i sünnet fakihlerine göre teravih namazı, ramazan ayında cemaatle kılınan bir namazdır. Sünnî fıkıh mezhepleri, teravih namazının müstehab olduğunda ittifak etmişken cemaatle kılınması hususunda farklı düşünmüşlerdir. Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve ashabının çoğu, Ahmed b. Hanbel ve bazı Mâlikîler, cemaatle teravih namazı kılmanın daha faziletli olduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüşte olan fakihlere göre Hz. Ömer ve diğer sahabiler teravih namazını cemaatle kılmışlar, Müslümanlar da bunu yapmaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla teravih namazını cemaatle kılmak, bayram namazlarında olduğu gibi dinin şiarlarından biri olmuştur. Bu konuda oluşan ve İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ile bazı Şâfiîlerin savunduğu diğer görüşe göre ise teravih namazını evde tek başına kılmanın daha faziletli olduğu yönündedir. Bu şekilde düşünen fakihler, Hz. Peygamber'in "*Farz namazlar hariç, kişinin kıldığı en faziletli namazı evinde kıldığı namazdır*" sözünü delil olarak getirmişlerdir.<sup>12</sup> Teravihin namazının mescitte kılınmasını daha faziletli görenler ise Ebû Zer'in rivayet ettiği "*Bir adam imamla namaza kalkıp, namazdan çıkana kadar Allah ona geceyi ihya etmiş gibi sevap yazar...*" hadisiyle istidlalde bulunmuşlardır. Bu fakihler, "*Farzlar hariç en faziletli namaz kişinin evinde kıldığı namazdır*" hadisini de cemaatin meşru kılınmasından önceki duruma hamletmişlerdir.<sup>13</sup>

Hanefî mezhebinde teravih namazının cemaatle kılınmasının hükmü konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hamîduddîn ed-Darîr'e göre teravihin kendisi sünnet olup cemaatle eda edilmesi müstehaptır. Ebu Hanîfe'den rivayet edilen bir görüşe göre teravih namazı, sünnet olup terki caiz değildir. Başka bir görüşe göre teravih namazı, müekked sünnet olup farz namazlarda olduğu gibi cemaatle kılmak vaciptir. Hanefî mezhebinde oluşan diğer bir görüşe göre teravih namazını cemaatle kılmak fazilettir. Meşâyih'in çoğuna göre ise teravih namazını cemaat ile ikâme etmek sünnet-i kifâyedir. Kim bunu terk ederse mescidin faziletini terk etmiş olur.<sup>14</sup> Bu son görüş, çoğunluk tarafından benimsenmiş ve Hanefî mezhebinde "müfta bih" görüş olmuştur.<sup>15</sup> Buna göre teravih namazının cemaatle kılınmasını kifâ-i sünnet olarak gören Hanefîler, bütün Müslümanların mescidi terk etmeleri durumunda hepsinin musî' (hatalı) olacağını düşünmüşlerdir. Onlara göre içlerinden bazılarının cemaatten geri kalıp teravih namazını evlerinde kılmaları durumunda ise bunlar hatalı olmayacaktır.<sup>16</sup>

Şâfiî mezhebine ait kaynaklarda teravih namazının cemaatle ile kılınması hususunda mezhep içinde üç farklı görüşün bulunduğu belirtilmektedir. Hz. Ömer'in uygulamasını esas alan görüşe göre teravih namazını cemaatle kılmak evladır. İnsanların olmadığı bir

<sup>11</sup>Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhü't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 4: 209.

<sup>12</sup>Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1: 219; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 6: 39-40; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 4: 252; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1: 233.

<sup>13</sup>Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak, Muhammed Zührî en-Neccâr (y.y.: 'Alemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1: 349; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 309.

<sup>14</sup>Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 2: 550.

<sup>15</sup>Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 177; Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937), 1: 68; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala Dürrü'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 2: 43;

<sup>16</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, 1: 68.

yerde kılınan gece namazının riyadan uzak olduğundan hareket eden diğer görüşe göre ise teravih namazını münferit kılmak daha iyidir. Bu hususta meydana gelen son görüşe göre ise yeterli derece Kur'ân ezberi bulunan ve tembellik yapmaktan korkmayan kişinin münferid kılması, aksi takdirde cemaatle kılması evladır.<sup>17</sup> Teravihi cemaatle kılmanın sünnet olduğuna dair görüş, zamanla ağırlık kazanmaya başlamış ve mezhep görüşü haline gelmiştir. Mesela İbnü'l-Mehâmîlî (ö. 415/1024), teravih namazının münferiden kılınmasının müstehap olup cemaat ile kılınmasının mekruh olmadığını söylerken<sup>18</sup> Nevevî (ö. 676/1277), "esah" olan görüşünün teravih namazını cemaatle kılmanın sünnet olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup>

Hanbelî mezhebinde ise teravih namazını cemaatle kılmanın sünnet olduğu kabul edilmiş ve bu konuda herhangi farklı bir görüş ortaya çıkmamıştır.<sup>20</sup> Teravih namazını evde kılmanın faziletli olduğunu kabul eden Mâlikîler cemaatle mescitte kılmanın caiz olduğunu düşünmüşlerdir. Buna karşın bazı durumlarda cemaat halinde mescitte kılınmasının müstehab olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>21</sup> Bazı Mâlikî fakihler, bu namazın mescitte cemaatle kılmanın sünnet olduğunu düşünmüşler.<sup>22</sup>

Aktardığımız bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla başlangıç itibariyle bir çok mezhepte teravih namazıyla ilgili farklı görüşler oluşmuşken ilerleyen zamanlarda bu namaza verilen ehemmiyet daha da artmıştır. Bunun sonucu olarak ehl-i sünnet fakihleri, teravih namazına farklı bir anlam yüklemiş ve onu dinin açık şiarlarından biri kabul etmişlerdir.<sup>23</sup> Teravih namazının ehl-i sünnet âlimleri tarafından dinî bir emare kabul edilmesinde hiç şüphesiz Şiî Fâtımîlerin baskıcı tutumları etkili olmuştur. Fâtımîler Kuzey Afrika ve Mısır'ı ele geçirdiklerinde teravih namazının cemaatle kılınmasını yasaklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Fâtımî halifesi Azîz-Billâh (ö. 386/996), hicri 363 yılında Mısır camilerinde cemaatle teravih namazının kılınmasını yasaklamıştır. Hatta teravih namazının yasaklanmasına itiraz edenlerin dillerinin kesildiği bile rivayet edilmiştir. Dönemin şahitlerinden İbn Said el-Antakî, hicri 370 yılında Fâtımî halifesi Azîz'in Mısır'da cemaatle teravih namazını yasakladığını ve bunun bütün ehl-i sünnete ağır geldiğini ifade etmiştir.<sup>24</sup> Yine Fâtımî halifelerinden Hâkim-Biemrillâh'ın (ö. 411/1021) cemaatle teravih namazını uzun süre yasakladığı belirtilmektedir. Bu konuda gelgitler yaşayan Hâkim, sonraki halifeliği döneminde cemaatle teravih namazını geçici olarak serbest bırakmış ve daha sonra onlarca yıl devam edecek bir süreyle tekrar yasaklamıştır. Cemaatle teravih namazı yirmi yıl

<sup>17</sup> Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihri'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts.), 159; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazim Mahmud ed-dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, ts.), 2: 355-357; Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417), 2: 215.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dabbî el-Mehâmîlî, *el-Lübâb fi'l-fihri's-Şâfiî*, thk. Abdülkerim b. Sanîtan el-Ömerî (Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416), 1: 143-144.

<sup>19</sup> Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî eş-Şâfiî eş-Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 1: 460. Ayrıca bk. Şemsuddîn el-Hatîb Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, *el-İknâ` fi halli elfâzi Ebî Şücâ`* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 117; Ali b. Ahmed b. Mükerrrem es-Sa'îdî el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî ala kifâyeti't-tâlibî'r-rabbânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2: 404;

<sup>20</sup> Ebü Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Mugni* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 2: 122; Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveyiyeye* (Mısır, Dâru's-Safve, 1404-1424), 27: 136-137.

<sup>21</sup> Ebü Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, *Câm'ü'l-ümmühât*, thk. Ebü Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî (Dımaşk : el-Yemâne, 1421/2000), 133.

<sup>22</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâc el-'Abderî, *el-Medhal* (y.y.: Dâru't-Turâs, ts.), 2: 290.

<sup>23</sup> *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 27: 136-137.

<sup>24</sup> Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ el-Antakî, *Târîhü'l-Antakî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Trablus: Jarrous Press, 1990), 370.

boyunca yasaklandıktan sonra bu yasağa son verilmiştir.<sup>25</sup> Mısır ve çevresinde teravîh namazıyla ilgili bu yasağa rağmen birçok fakih, teravîh namazını cemaatle kılmaya özen göstermiş; fakat söz konusu yasağı delmeye çalışan bazı fakihler idam edilmiştir. Makrîzî'nin anlattığına göre hicri 399 yılında Hâkim, sırf ramazan ayında teravîh namazı kıldırıldığı için Recâ b. Ebi'l-Hüseyn'in öldürülme emrini vermiştir.<sup>26</sup> Kudüs'te ise Salih Ebu'l-Kâsım el-Vâsîfî, Mescid-i Aksa'da teravîh namazı kıldırıldığı için darbedilmiştir. Daha sonra Hâkim, hicri 408 yılında bir defa daha cemaatle teravîh namazını serbest bırakmıştır. Bu defa Hâkim, teravîh namazının mescitlerde cemaatle kılınabileceğine dair resmi bir karar çıkartarak Mısır ve diğer bölgelerdeki mescitlerde okutmuştur.

Teravîh namazının cemaatle kılınması, genellikle Hz. Ömer'in uygulamasına dayandırılırken aslında bu uygulamanın Hz. Peygamber'in sünnetine dayandığı anlaşılmaktadır. Buna göre Nebî (s.a.v) döneminde insanlar ramazan gecesinde teravîh namazını gerek Hz. Peygamber ile beraber gerekse de onun dışında cemaatle kılmışlardır. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber, ramazan ayında sahabeye iki yada üç gece cemaatle teravîh namazı kıldırmıştır.<sup>27</sup> Bu hususta Hz. Aişe'nin rivayetine göre Resûlullah (s.a.v), bir gece ortasında çıkarak mescitte namaz kıldı. Bazı kimseler de onun namazına uyup namaz kıldılar. Ertesi gün insanlar bundan bahsettiler. İkinci gece daha çok kimse toplandı. Hz. Peygamber (s.a.v) namaz kıldı, insanlar da onunla birlikte namaz kıldılar. Ertesi gün yine insanlar bundan bahsettiler. Üçüncü gece mescittekilerin sayısı daha da çoğaldı. Hz. Peygamber çıkıp namaz kıldı, insanlar da onunla birlikte namaz kıldılar. Dördüncü gece olunca mescit o kadar doldu ki, insanları almadı. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v) sabah namazına kadar çıkmadı. Bunun üzerine sahabeden bir kısmı "haydi namazınızı kılın" demeye başladılar. Hz. Peygamber (s.a.v), sabah namazını kıldırınca insanlara dönüp şehadet getirerek şöyle dedi: "Sizin yaptığımız bana gizli kalmadı. Ancak ben bu namazın size farz kılınmasından ve sonra da bu namazı kılamamanızdan korktum." Hz. Peygamber, durum bu halde devam ederken vefat etti.<sup>28</sup>

Başka bir rivayette ise Enes b. Mâlik şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullâh (s.a.v) ramazan gecelerinde namaz kıları. Bir gece ben de gelip yanında namaza durdum ve ona uydum. Sonra bir adam daha geldi, o da namaza durdu uydu, derken (sayımız arttı ve) bir cemaat olduk. Rasûlullâh (s.a.v) bizim ona uyduğumuzu fark edince namazı hızlandırdı. Sonra (selam verip) ayrıldı ve evine gitti. Orada bizim yanımızda kılmadığı bir namaz kıldı. Sabah olunca kendisine, "Geceleyin bizim arkanızda durduğumuzu farkettiler mi?" diye sordum. Bana, "Evet! Beni yaptığım şeye sevkeden işte budur. (Yani sizi arkamda hissedince namazı hızlı kılarak yanınızdan ayrıldım)" buyurdu."<sup>29</sup>

Bu konuyla ilgili başka bir rivayette Ebû Zerr (r.a.) şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullâh (s.a.v) ile beraber ramazan ayında oruç tuttuk. Ramazanın son yedi gününe kadar bize hiç (nafile) namaz kıldırmadı. Yedinci günde gecenin üçte biri geçinceye kadar bize namaz kıldırıldı. Altıncı günde yine bir şey kıldırmadı. Beşinci günün gece yarısı geçinceye kadar namaz kıldırıldı. Kendisine, 'Bu gecenin kalan kısmında da bize nafile kıldırırsanız!' dedik. Bu talebimize karşı: "Kim imamla namaza başlar, sonuna kadar devam ederse, kendisine gecenin

<sup>25</sup> Ebü'l-Mehâsîn Cemaledin Yusuf b. Tagrîberdî İbn Tagrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi müllûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1929), 4: 177.

<sup>26</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ bi ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtmiyyînel-hulefâ*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (Kahire: el-Meclisü'l-Ala li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971/1390), 2: 80.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 305.

<sup>28</sup> Buhârî, "Salâtu't-terâvîh", 1; Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 177; Muvatta', "es-Salât-fi'r-Ramazan", 113; Ebû Dâvûd, "Salât", 316; Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl", 4.

<sup>29</sup> Müslim, "Siyâm", 59.

*tamamını namazla geçirmiş (sevabı) yazılır”* buyurdu. Sonra Rasûlullâh (s.a.v) aydan son üç gece kalıncaya kadar başka namaz kıldırmadı. Üçüncü gece bize namaz kıldırıp ehline ve hanımlarına dua etti. Bize (o kadar uzun) namaz kıldırma ki “Felah”ı kaçırmaktan korktuk. (Ebû Zerr’e), “Felah” nedir? diye sorulunca, “Sahur!” cevabını verdi. (Sonra ayın geri kalan kısmında bize namaz kıldırmadı.)<sup>30</sup>

Bu rivayetlerin dışında Hz. Peygamber zamanında teravih namazının cemaatle kılındığına dair başka rivayetler de bulunmaktadır. Mesela, Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiğine göre “Rasûlullâh (s.a.v) ramazan ayında mescidin bir kenarında cemaatle namaz kılmakta olan bir gruba uğradığında “*Bunlar ne yapıyorlar?*” diye sordu. Yanındakiler, “Bunlar ezberinde Kur’an bulunmayan kimselerdir. Übeyy İbn Ka’b (r.a) onlara namaz kıldırıyor!” dediler. Hz. Peygamber de (s.a.v), “*İsabet etmişler, bu davranış ne kadar iyi!*” buyurdu.”<sup>31</sup>

Ehl-i sünnet âlimleri teravih namazının cemaatle kılınmasının meşru olduğuna icmâ da delil olarak göstermişlerdir. Buna göre Hz. Ömer, ramazan ayında teravih namazlarının cemaatle kılınmasını emredince sahabe buna itiraz etmemiş ve bu konuda sahabe icması oluşmuştur.<sup>32</sup>

### 3. Şîa’ya göre Teravih Namazı

Şîi fakihler, teravih namazı adıyla bir namazın mevcudiyetini kabul etmeyip Hz. Peygamber’in ramazan ayında kıldığı namazın teheccüd namazı olduğunu düşünürler. Onlara göre ramazan ayına mahsus olan cemaatle teravih namazı, Ömer tarafından ihdas edilmiştir. Ömer’in dinde olmayan ve Hz. Peygamber’in istemediği bir şey yaptığını düşünen Şîi âlimler, teravih namazının bid’at olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu konuda Mîrzâ el-Kummî’nin ifadeleri şöyledir: “*Teravih namazı ve kuşluk (duha) namazlarının aslı haramdır. Bu haramlık sadece onun meşru olduğuna inanmak değildir. Zira bütün bid’atler dalâlettir. Bütün dalaletlerin yolu ise ateşe gider. Burada bid’atten murad uydurulan fiilin kendisidir.*”<sup>33</sup> Kummî’nin bu ifadelerinden teravih namazının mutlak anlamda bid’at olduğu anlaşılrsa da diğer kaynaklara müracaat edildiğinde bu namazın sadece cemaat halinde kılınmasının bid’at olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

Şîa’ya göre Hz. Peygamber, ramazan gecelerinde nafil namazları cemaatsiz kılmuş ve böyle kılmaya da teşvik etmiştir. Hz. Ebû Bekir’in hilafeti boyunca ve Hz. Ömer’in hilafetinin ilk yıllarında da bu uygulama böyle devam etmiştir. Fakat Hz. Ömer 14/635 yılının ramazan ayında bazı arkadaşları ile beraber mescide gittiğinde insanların bir kısmının mescitte namaz kıldıklarını görmüştür. Hz. Ömer, bu durumu ıslah etmeyi görevleri arasında görmüş ve onlardan ramazan ayında gecenin başlangıcında kılınmak üzere teravihi gelenek haline getirmelerini istemiştir. Böylece insanları kesin bir kararla bu hüküm üzerine bağlamış ve karar diğer beldelelere de gönderilmiştir. Hz. Ömer, ramazan ayının başka bir gecesinde dışarı çıkıp mescitteki kandillerin yandığını görmüş ve orada bulunanlara “*Bu nedir?*” diye sorunca; onlar da kendisine “*İnsanlar nafil namaz kılmak için toplanmıştır*” demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer, “*Bu ne güzel bir bid’attir!*” demiştir.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 316; Tirmizî, “Savm”, 81; Nesâî, “Kıyâmu’l-Leyl”, 4.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 316.

<sup>32</sup> Ebû’l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân fi târihi’l-a’yan*, thk. Ammar Reyhâvî (Dimaşk: er-Risâletü’l-Alemiyye, 2013/1434), 5: 185.

<sup>33</sup> Mîrzâ el-Kummî, *Ganâimu’l-eyyâm*, thk. Abbâs Tebrîzîyân (Horasan: Mektebetü’l-İlâmî’l-İslâmî, 1375-1418), 1: 195.

<sup>34</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-İstibsâr fî mâ uhtulife mine’l-ahbâr*, thk. Muhammed Cevvâd el-Fakîh, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1413/1992), 1: 690-697; Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm (fi şerhi’l-Mukni’a)*, thk. Muhammed Ca’fer Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Me’ârif, 1412/1992), 3: 67-68.

Şîa'ya göre Ömer'in bu olayı bu şekilde adlandırması, onun kendi itirafıyla bunun bir bid'at olduğunu dolayısıyla Hz. Peygamber'in her bid'atın sapıklık olduğuna dair sözüne aykırı davrandığını göstermektedir.<sup>35</sup>

Şîa kaynaklarında Hz. Peygamber'in teravîh namazını yasakladığına dair bazı rivayetler aktarılmaktadır. Buna göre Nebî (s.a.v) "*Ey insanlar ramazan ayında nafîle olan gece namazını cemaatle kılmak bid'attir. Kuşluk namazı bid'attir. Gerçekten az olan bir sünneti yapmak, çok olan bid'atten daha hayırlıdır. Dikkat edin her bid'at dalalettir. Her dalâletin yolu ise ateşedir.*"<sup>36</sup>

Şîa, cemaatle teravîh namazının haram/yasak olduğuna dair ehl-i beyt imamlarından da bazı rivayetler aktarırlar. Bunlardan birinde Hz. Ali teravîh namazının cemaatle kılınmasının bid'at olduğunu beyan edip yasaklamıştır. Rivayet edildiğine göre insanlar Kûfe'de Hz. Ali için toplandığında ondan ramazan ayında kendilerine teravîh namazı kıldırarak bir imam tayin etmesini istemişlerdir. Hz. Ali ise bundan dolayı onları azarlayıp istedikleri bu şeyin sünnete muhalif olduğunu söylemiştir. İnsanlar da onu terk edip kendi başlarına toplanıp birisini namaz kıldırarak için imam olarak belirlediler. Bunun üzerine Hz. Ali, oğlu Hasan'ı onlara gönderdi. Hasan da elinde kamçı olduğu halde mescide girdi. Mescitte bulunanlar Hasan'ı elinde kırbaçla görünce kapılara doğru yönelerek "Eyvah Ömer!" deyip bağrışarak kaçtılar.<sup>37</sup>

Şîa'nın teravîh namazıyla ilgili olumsuz tutumunun yanında bazı Zeydî fakihler, ehl-i sünnet âlimleri gibi düşünerek teravîh namazının cemaatle kılınmasını bid'at görmeyip bunun meşru olduğunu düşünmüşlerdir. Zeyd b. Ali, Abdullah b. el-Hasan, Abdullah b. Musa b. Ca'fer ve Yahya b. Hamza gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>38</sup>

#### 4. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Hz. Ömer'in teravîh namazıyla ilgili uygulaması Sünnî ve Şîî fıkıh mezhepleri arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Genel anlamda ehl-i sünnet fakihlerinin dayandığı deliller, sünnete dayanıp kendi içinde mantıklı bir tutarlığa sahipken Şîîlerin delillendirmesinde ise önemli problemlerin bulunduğu göze çarpmaktadır. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

1. Şîa'nın teravîh namazının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair kullandıkları rivayet, hadis tekniği açısından oldukça problemlidir. Hatta bu hususta İbn Teymiyye'nin oldukça sert eleştiriler yaptığı görülmektedir. Ona göre Ehl-i bid'at ve dalalet grupları arasında Rasûlullâh'a yalan bir şey atfetmede, bu Râfîzî taifeden daha cüretli birileri görülmemiştir. Zira Hz. Peygamber, onların söylediği bu sözü söylememiştir.<sup>39</sup> Ona göre Râfîzîler bu hususta arsızca yalan söylemede aşırı gitmişlerdir. Öte yandan İbn Teymiyye'ye göre Şîa arasında bu hadisin yalan olduğunu bilmeyenler de bulunmaktadır. Ona göre bu durum ise cehalette aşırı gitmedir. Ona göre böyle olanların hali ise "*Eğer, bilmezsen bu bir musibettir. Eğer bilersen bu daha büyük bir musibettir.*" sözündeki misal gibi olup daha kötüdür.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Mürtezâ, Şâfi, 4: 219.

<sup>36</sup> eş-Şerîf el-Mürtezâ Ali b. El-Hüseyn el-Müsevî, eş-Şâfi fi'l-imâme, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Hüseynî el-Hafîb (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1407/1987), 4: 219; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Salîm (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986/1406), 8: 304.

<sup>37</sup> Mürtezâ, Şâfi, 4: 219.

<sup>38</sup> Ebû İdrîs İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseynî Müeyyed-Billah, *el-İntisâr ala ulemâ'l-emsâr fi takrîri'l-muhtâr min mezâhibi'l-eimme ve ekâvîli ulemâ'l-ümme*, thk. Abdülvehhab b. Ali el-Müeyyed, Ali b. Ahmed Mufaddal (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2004/1425), 4:173.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 304..

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 304..

İbn Teymiyye'ye göre bu hadisi rivayet edenlere "*Hadisin sıhhatinin delili nedir?*", "*İsnadı nerededir?*", "*Müslümanların hangi kitabında bu şekilde bir rivayet vardır?*", "*İlim ehlinin kim bu hadisin sahih olduğunu söylemiştir?*" gibi soruların sorulması gerekmektedir.<sup>41</sup> Bu soruları kendisi cevaplayan İbn Teymiyye, hadis ilminde marifet ehlinin tümünün zarûrî bir şekilde bu hadisin, Rasûlullâh aleyhine uydurulan bir yalan olduğunu bildiklerini ifade eder. Dahası hadis ilminde az bir bilgisi olan birisi dahi bunun yalan olduğunu bilir. Ona göre Müslümanların kitaplarının hiçbirinde hiç kimse böyle bir hadis rivayet etmemiştir.<sup>42</sup> İbn Teymiyye, bu hadisin ne *Sahîh*lerde ne *Sünen*lerde ne *Müsned*lerde ne *Mu'cem*lerde ve ne de hadis *Cüz*lerinde yer almadığını ifade etmektedir. Ona göre bu hadisin ne sahih ne de zayıf bir senedi vardır. Bilakis bunun yalan olduğu apaçıktır.<sup>43</sup>

2. Hz. Ali'ye atfedilen olayda bir problem görünmektedir. Zira Hz. Ali, teravih namazını bid'at görüp yasaklama yoluna gitseydi, daha Kûfe'ye gitmeden önce yasaklardı. Dahası Hz. Ömer'in hayatta iken veya en azından Hz. Ömer'in vefatından sonra bu uygulamaya karşı çıkması gerekirdi. Zira kaynaklarda aktarıldığına göre Hz. Ali, Hz. Ömer'in birçok ictihadına karşı çıkmış ve bunların önemli bir kısmında Hz. Ömer'in görüşünü değiştirmiştir. Kaldı ki Hz. Ömer'in vefatından sonra Hz. Osman döneminde de Hz. Ali'nin teravih namazıyla ilgili herhangi bir olumsuz tavrından bahsedilmemiştir. Buna göre Hz. Ali'nin Hz. Ömer'in döneminden devam edegelen bu uygulamaya herhangi bir itirazda bulunmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Ali'nin bu tavrından hareketle İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin teravih namazını cemaat ile kılmayı müstehab gördüğünü ifade etmiştir.<sup>44</sup> Dahası Hz. Ali'nin Hz. Ömer'in bu uygulamasını övdüğü belirtilmiştir. Rivayet edildiğine göre Hz. Ali, bir ramazan gecesinde mescide uğradığında kandillerin yandığını görüp karilerin okuduklarını duyunca şöyle demiştir "*Ömer mescidimizi nasıl nurlandırmış ise, Allah da onun kabrini öyle nurlandırsın*" dediği rivayet edilmiştir.<sup>45</sup>

Kaynaklarda Hz. Ali'nin teravih namazını yasaklamak bir yana teşvik ettiği de aktarılmaktadır. Bu bağlamda Ebû Abdurrahman es-Sülemî, şöyle demiştir. "*Ali, ramazan ayında kârîleri çağırıp onlardan bir adama insanlara yirmi rekât namaz kıldırmasını emretti. Teravih namazı kılındıktan sonra Ali de onlara vitir namazı kıldırıldı*".<sup>46</sup> Bunu destekleyen başka bir rivayet de Arcefe es-Sekâfî'den gelmiştir. Arcefe'nin dediğine göre "*Ali, insanlara ramazan ayını ihya etmelerini emredip erkeklere bir imam, kadınlara da bir imam tayin etti*." Bu rivayete göre Arcefe, kendisinin kadınlara imam olarak tayin edildiğini ifade etmiştir.<sup>47</sup>

3. Hz. Ömer'in yaptığı uygulamanın bir bid'at olarak görülmesi de isabetli değildir. Şîa âlimleri, Hz. Ömer'in "*Bu ne güzel bid'attir*" sözünü onun bu konudaki itirafı olarak görürler. Sünnî fakihler, bu ifadenin Şîa'nın anladığı şekliyle bir bid'at olmadığını belirtmişlerdir. Bunlardan bazıları bid'atın mekruh ve müstehab olmak üzere iki çeşit olduğunu ifade etmişlerdir. Mekruh bid'at, şeriatla aslı olmayan bid'at olup bu çeşit bid'atlar dalâlettir. Buna karşın müstehab olan bid'at ise dinde aslı olan bid'attir. Nitekim Hz. Peygamber "*namaz sonradan konulmuş en hayırlı şeydir*" demiştir.<sup>48</sup> Bunun yanı sıra bazı

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 305.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 305.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 305.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 308.

<sup>45</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 5: 185; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 308.

<sup>46</sup> Yahyâ b. Hamza, *İntisâr*, 4: 172; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 699; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 308.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 308.

<sup>48</sup> Sıbt İbn ü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 5: 185.



alimler bid'atı vacib, mendup, haram, mekruh ve mübah olmak üzere beş kısma ayırmışlar ve teravîh namazını da mendup olan bid'ate misal vermişlerdir.<sup>49</sup> İbn Teymiyye'ye göre cemaatle teravîh namazı kılmak için bir araya gelme, daha önce olmadığından Hz. Ömer onu bid'at olarak adlandırmıştır. Zira ilk defa yapılan bir şey lügatte bid'at olarak adlandırılır.<sup>50</sup> Dolayısıyla bu şer'î açıdan bid'at değildir. Çünkü şer'î bid'at, dalâlet olup hakkında herhangi şer'î bir delil olmayan şey demektir. Allah'ın sevmediği şeyi müstehab görmek, Allah'ın vacip kılmadığı bir şeyi vacip kılmak veya Allah'ın haram kılmadığı bir şeyi haram kılmak gibi örnekler böyledir.<sup>51</sup> Ayrıca Hz. Ömer'in bu sözünü insanların teravîh namazını kılmak için gecenin ilk saatlerinde toplanmasına hamleden başka bir görüş de bulunmaktadır.<sup>52</sup> Zeydî fakihlerden Yahya b. Hamza'nın da bu ifadeyle Hz. Ömer'in terim manasıyla bid'atı kastetmediğini kabul etmesi,<sup>53</sup> Şîa'nın bu konuda ne denli isabetsiz bir görüş sergilediğini göstermektedir.

Son olarak Şîilerin bu konudaki iddialarının oldukça sathi ve ilmî bir değerlendirmeden uzak olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle Hz. Ömer gibi Kur'an ve sünnete muttali ve teşriin ruhunu kavramış bir sahâbinin bu sözünü, terim anlamıyla kullandığını düşünmek, art niyetli olmayı gerektirmektedir. İkincisi Hz. Ömer'in sahabelerin nezdinde böyle bir bid'at ihdas etmesi ve Hz. Ali başta olmak üzere kimsenin ses çıkarmaması, bütün sahabeleri gördükleri bir kötülüğe itiraz etmemekle itham etmektir. Hâlbuki sahabe yanlış gördüğü bir durum olduğunda hiç kimseden çekinmeden fikrini dile getirebilmiştir.

4. Teravîh namazının Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ilk dönemlerinde cemaatle kılınmamış olması da bir problem olmaktan uzaktır. Nitekim rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in Müslümanların üzerine farz olmasından korktuğu için bunu devam ettirmediği anlaşılmaktadır. Peygamber'in vefatından sonra ise vahiy kapısı kapandığından farz kılınma ihtimali kalmamıştır.<sup>54</sup> Hz. Ebu Bekir'in iki yıllık halifelik döneminde ise ridde savaşları, Kur'an-ı Kerim'in cem edilmesi ve fetihler gibi çok daha önemli işlerle uğraşıldığı için muhtemelen bu durum, problem olarak görülmemiştir.<sup>55</sup> Hz. Ömer'in ilk yıllarında da fetihler ve onların beraberinde getirdiği problemler ile ilgilenilmiştir. Devletin kurumsallaşmasını neredeyse tamamlamış olması, teravîh namazı hususundaki söz konusu dağınıklığın hissedilmesini ve bu durumun bir an önce düzeltilmesi gereğini ortaya koymuştur.

5. Şîa'nın bu görüşünün temelinde Hz. Ömer ile ilgili tutumu önemli rol oynamaktadır. İbn Haldûn'un ifadesiyle Şîa, çoğunluktan ayrılarak kendilerine has bir fıkıh geliştirmiştir. Onlar, fikhî düşüncelerini bazı sahâbeleri karalayarak kendi imamlarının masum oldukları, dolayısıyla sözlerinin tartışmasız kabul edilmesi gerektiği esası üzerine kurmuşlardır.<sup>56</sup> Bu anlamda Hz. Ömer'e olan bakış açıları onların teravîh namazının cemaatle kılınmasını bid'at olarak görmelerine sebebiyet vermiştir. Hâlbuki yukarıda da ifade ettiğimiz üzere teravîh namazının cemaatle kılınması, Hz. Ömer'in uygulamasından ziyade Hz. Peygamber'in fiilî ve takrirî sünnetine dayanmaktadır.<sup>57</sup>

Kaynaklarda Hz. Ömer'in ilk defa yaptığı şeylerden biri olarak kabul edilen teravîh

<sup>49</sup> Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye* (y.y.: b.y., ts), 17.

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 307.

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 308.

<sup>52</sup> 'Abderî, *Medhal*, 2: 290.

<sup>53</sup> Yahyâ b. Hamza, *İntisâr*, 4: 173.

<sup>54</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zaman*, 5: 185.

<sup>55</sup> 'Abderî, *Medhal*, 2: 292.

<sup>56</sup> İbn Haldûn Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zaman*, 5: 185., Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 2: 624.

<sup>57</sup> 'Abderî, *Medhal*, 2: 291; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8: 305.

namazını cemaatle kıldırması bağlamındaki rivayetler ile Hz. Peygamber döneminde bu namazın cemaatle kılınmadığı yönündeki rivayetlerin aykırı olması bir yana birbirlerini destekler mahiyettedirler. Ancak Hz. Ömer'in bu konudaki uygulamasını, teravih namazının cemaatle kılınmasına yaygınlık kazandırması yönüyle değerlendirmek gerekir. Zira Rasûlullâh hayatta iken ramazan ayında cemaatle teravih namazı kılınması fazla yaygın değilken Hz. Ömer, bütün Müslümanların cemaatle teravih namazını kılmalarını emrederek bu meselede bir yenilik başlatmıştır.

### Sonuç

Hz. Peygamber'in, ramazan gecelerini namaz kılarak ihya etmesi ve bu gecelerin ibadetle geçirilmesini teşvik etmesi, Müslümanların ramazan gecelerine özel bir namaz kılmalarını sağlamıştır. Şîa bu ibadeti, teheccüd namazı olarak görmüş; ehl-i sünnet ise bunu teravih namazı olarak adlandırmıştır. Teravih namazıyla ilgili problemin ortaya çıktığı husus, bu ibadetin cemaatle kılınıp kılınmayacağı konusunda ortaya çıkmıştır.

Sünnî mezheplerin, genelde sünnet olarak gördükleri bu ibadet, Hz. Ömer'in uygulamasına dayandırdıkları için Şîa tarafından tepki görmüş ve cemaatle ifa edilmesi bid'at olarak görülmüştür. Kaynaklar incelendiğinde Teravih namazının cemaatle kılınmasının temelini Hz. Peygamber'in sünnetine dayandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Hz. Peygamber'in, yanında bazı sahabeler tarafından cemaatle kılınan teravih namazına itiraz etmemesi, bu konuda takriri sünnetin de olduğuna delalet etmektedir. Bu anlamda Hz. Ömer'in teravih namazıyla ilgili tasarrufu, var olan uygulamanın yaygınlaştırılmasından ibaret kalmıştır.

Sahabe, özellikle de Hz. Ömer düşmanlığı üzerinden bir fıkıh anlayışı geliştiren Şîa'nın bu konudaki delilleri oldukça yetersiz olup ilmî olmaktan uzaktır. Hz. Ömer'in sözünü yanlış ve keyfi bir şekilde anlamaları, Hz. Peygamber'e atfettikleri hadis tekniği açısından problemlidir. Hz. Ali'nin teravihin cemaatle kılınmasıyla ilgili görüşüne aykırı olarak ona nisbet ettikleri rivayetler, Şîa'nın bu konudaki tutumunun tamamen siyasi olduğunu göstermektedir.

Teravih namazını cemaatle kılmak, amelî bir mesele olmasına rağmen zamanla neredeyse itikâdî bir boyut kazanmıştır. Şîa, bu namazı cemaatle kılmayı bid'at görüp dalâlet ve hatta ateşe götüren bir şey olduğunu düşünmüşlerdir. Bu anlamda Şîa, yönetimi elinde tuttuğu bölgelerde kimi zaman bu ibadetin cemaatle kılınmasını yasaklama yoluna gitmiş ve hatta bu namazı cemaatle kılan bazı Sünnî fakihler idam edilmiştir. Şîa'nın bu tepkisi, Ehl-i sünnet cephesinde teravih namazının cemaatle kılınmasına ayrı bir önem verilmesini doğurmuş ve bunun adeta dinin şiarlarından biri olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

### Kaynakça

- 'Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâc. *el-Medhal*. y.y.: Dâru't-Turâs, ts.
- Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerrrem es-Sa'îdî. *Hâşiyetü'l-Adevî ala kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Antakî, Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ. *Târîhü'l-Antakî*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Trablus: Jarrus Press, 1990.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye şerhu'l Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arâbi, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsîr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazim Mahmud ed-dîb. b.y.: Dâru'l-Minhâc, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *el-Kavânînü'l-fikhiyye*. y.y.: b.y., ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*, çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Mugnî*. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Tagrîberdî, Ebü'l-Mehâsîn Cemaleddin Yusuf b. Tagrîberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1929.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Salîm. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986/1406.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *Câm'ü'l-ümmühât*. thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî. Dımaşk : el-Yemâme, 1421/2000.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsû'atu fikhü Ömer b. el-Hattâb*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1409/1989.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukuk Tarihi*. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Koçak, Muhsin. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kummî, Mîrzâ. *Ganâimu'l-eyyâm*. thk. Abbâs Tebrîziyân. Horasan: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1375-1418.
- Macit, Yüksel. *Muavafakat-ı Ömer*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

- Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *İtti'âzü'l-hunefâ bi ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyînel-hulefâ*. thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. Kahire: el-Meclisü'l-Ala li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971/1390.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Medenî, Muhammed Muhammed. *Nazarât fi ictihâdâti'l-Fâruk Ömer b. el-Hattâb*. Kahire: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Meclisi'l-a'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/20020.
- Mehâmîlî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dabbî. *el-Lübâb fi'l-fikhi's-Şâfiî*. thk. Abdulkerim b. Sanîtan el-Ömerî. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şilbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. thk. Ammar Reyhâvî. Dımaşk: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2013/1434.
- Şerîf el-Mürtezâ, Ali b. El-Hüseyn el-Müsevî. *eş-Şâfi fi'l-imâme*. thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Hüseynî el-Hatîb. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1407/1987.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Şîrbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî eş-Şâfiî. *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Şîrbînî, Şemsuddîn el-Hatîb Muhammed b. Ahmed. *el- İknâ` fi halli elfâzi Ebî Şüccâ`*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târihü't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Cadelhak, Muhammed Zührî en-Neccâr. y.y.: 'Alemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî. *el-Câmi'ü'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ûf. Beyrut: Dâri'l-Çarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *el-İstîbsâr fimâ uhtulife mine'l-ahbâr*. thk. Muhammed Cevvâd el-Fakîh. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1413/1992.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *Tehzîbü'l-ahkâm (fi şerhi'l-Mukni'a)*. thk. Muhammed Ca'fer Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1992.
- Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Mevsûatü'l-Fikhîyyetü'l-Kuveytiyye (Mısır, Dâru's-Safve, 1404-1424)
- Yahyâ b. Hamza, Ebû İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini Müeyyed-Billah. *el-İntisâr ala ulemâi'l-emsâr fi takrîri'l-muhtâr min mezâhibi'l-eimme ve ekâvîli ulemâi'l-ümme*. thk. Abdülvehhab b. Ali el-Müeyyed, Ali b. Ahmed Mufaddal. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2004/1425.
- Ya'kubî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Târihü'l-Ya'kubî*. Leiden: Brill, 1883.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi / Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2020, 3(1): 16-33.

**Kur’ân’da “İnne” Edatının Kullanım Şekilleri ve Anlamı**  
The Usage and Meaning of the Preposition of "Inne" in the Quran

**Ferit DİNÇER**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Muş İl Müftülüğü,  
Dr., The Presidency of Religious Affairs, Mus Provincial Mufti's Office  
Muş/Turkey  
dincerferit@gmail.com.tr  
ORCID ID: 0000-0003-3269-4310

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 25 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Dinçer, Ferit. “Kur’ân’da ‘İnne’ Edatının Kullanım Şekilleri ve Anlamı / The Usage and Meaning of the Preposition of ‘Inne’ in the Quran”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 / 1 (Haziran 2020): 16-33.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Her Müslüman araştırmacının istidadına göre, belli bir oranda Kur'ân-ı Kerîm'i anlama, yorumlama ve anlatma gibi bir misyonu bulunmaktadır. Bu nedenle anlam ve anlamlandırmada Arap dilinin kural ve inceliklerine dikkat etmesi gerekir. Zira Kur'ân'ın kendisiyle nazil olduğu dil Arapçadır ve bu dildeki cümlenin öğeleri bazı durumlarda farklı anlamlar arz edebilmektedir. Bu öğeler, kelimeyi oluşturan isim, fiil ve harften müteşekkildir. Kur'ân'ın anlaşmasında önemli bir role sahip öğelerden birisi de hiç kuşkusuz harf öğesinin bir alt kısmı olan edatlardır. Ancak Kur'ân'da edatların birçok çeşidi olmasına karşın bu makalede "inne" edatı üzerinde durulmuştur. Nedeni ise söz konusu edatın Kur'ân'da çok fazla kullanılması ve farklı anlama yorumlamaya elverişli bir edatın olmasıdır. Diğer taraftan inne edatı, *huruf-i müşebbehe bi'l-fiil* diye bilinen altı harften birisidir. Çalışma neticesinde inne edatının, Kur'ân'da bin beş yüz altmış bir defa geldiğini ve bazen önünde farklı harfler ile bazen de kedisine bitişen muhtelif zamirler ile geldiğini müşahade edilmiştir. Aynı zamanda farklı kıraati ile cümlenin irabına ve yorumuna olan etkisinden dolayı müfessirler arasındaki ihtilafa da neden olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Edat, Huruf-i Müşebbehe bi'l-Fiil, İne.

## Abstract

According to the will of every Muslim researcher, it has a mission to understand, interpret and explain the Qur'an to a certain extent. For this reason, it is necessary to pay attention to the rules and subtleties of the Arabic language in meaning and meaning. Because the language that the Qur'an corresponds to is Arabic, and the elements of the sentence in this language may have different meanings in some cases. These elements are composed of the noun, verb and letter that make up the word. One of the elements that have an important role in the agreement of the Qur'an is undoubtedly prepositions, which is a lower part of the letter element. However, although there are many types of prepositions in the Quran, this article focused on the edition of "inne". The reason is that the preposition in question is used very much in the Qur'an and there is a preposition that is suitable for interpreting different meanings. On the other hand, inne edi is one of the six letters known as *huruf-i sorbbehe bi'l-verb*. As a result of the study, it was observed that the inne preposition came in the Qur'an one thousand five hundred and sixty times and sometimes with different letters in front of it and sometimes with various pronouns adjoining her cat. At the same time, it caused dispute between the commentators due to its different recitation and its effect on the sentence and interpretation of the sentence.

**Key Words:** Qur'an, Tafsir, Preposition, Huruf-i Müşebbehe bi'l-Fiil, İne.



2) Mütekellim “yâ” sı ile beraber “إِنِّي” şeklinde yirmi dört âyette geçmekte olup bazıları şunlardır: “قَالَ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ”<sup>15</sup>, “قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ”<sup>16</sup> ve “قَالَ إِنِّي مَالًا تَعْلَمُونَ”<sup>17</sup>. Mütekellim “yâ” sı ve önünde de “fâ” harfi olduğu “فَأَنبِي” şeklinde altı âyette geçmektedir. O âyetlerden birisi şu âyettir: “فَأَنبِي قَرِيبٌ”<sup>18</sup>. Mütekellim “yâ” sı ile beraber ve vikaye “nun” u ile “إِنِّي” şeklinde altı âyette geçmektedir. O âyetlerden birkaçı şunlardır: “إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى”<sup>19</sup>, “إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا”<sup>20</sup>, “أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ”<sup>21</sup> ve “وَإِنِّي” şeklinde on dört yerde geçmektedir. O âyetlerden birisi şudur: “وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ”<sup>22</sup>.

3) Hitap harfi olan “kâf” ile beraber “إِنَّكَ” şeklinde kırk dokuz âyette geçmektedir. O âyetlerden birkaçı şunlardır: “إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا”<sup>23</sup>, “إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ”<sup>24</sup> ve “إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ”<sup>25</sup>. Muhataba harfi olan “kâf” ile beraber ve önünde de “vâv” harfi/ “وَإِنَّكَ” şeklinde, sadece şu âyette geçmektedir: “وَإِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ”<sup>26</sup>. Muhatap harfi olan “kâf” ile beraber ve önünde de “vâv” harfi “وَإِنَّكَ” şeklinde altı âyette geçmektedir. Bahsedilen âyetlerden birkaçı şöyledir: “وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ”<sup>27</sup>, “وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”<sup>28</sup>, “وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ” ile beraber ve önünde de istifham harfi olan “elif” harfi “أَأِنَّكَ” şeklinde şu iki âyette geçmektedir: “يَقُولُ أَأِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ”<sup>31</sup> ve “قَالُوا أَأِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ”<sup>30</sup>. Muhatap harfi olan “kâf” ile beraber ve önünde de “fâ” harfi “فَأِنَّكَ” şeklinde dokuz âyette geçmektedir. O âyetlerden birkaçı şunlardır: “فَأِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ”<sup>33</sup>, “قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ”<sup>32</sup>. Çoğul muhatap harfi “kum” ile beraber “إِنَّكُمْ” şeklinde otuz bir âyette geçmektedir. O âyetlerden birkaçı şunlardır: “قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ”<sup>36</sup>, “إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ”<sup>35</sup>, “إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ”<sup>34</sup>. Muhatap harfi ve çoğul olan “kum” ile beraber ve istifham harfi olan “elif” ile “أَأِنَّكُمْ” şeklinde dört âyette geçmektedir. O âyetlerden birkaçı şunlardır: “أَأِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً”<sup>37</sup> أُخْرَى ve “أَأِنَّكُمْ”<sup>38</sup>. “لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ”.

4) Gaip “he” si ile beraber ki, bunun şe’n zamirinin olduğunu da söylemişler. “إِنَّهُ” şeklinde yüz elli âyette geçmektedir. O âyetlerden birkaçı şunlardır: “إِنَّهُ هُوَ النَّوَابُ الرَّحِيمُ”<sup>39</sup>, “إِنَّهُ”<sup>40</sup>.

<sup>15</sup> Taha, 20/12.

<sup>16</sup> Meryem, 19/30.

<sup>17</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>18</sup> el-Bakara, 2/186.

<sup>19</sup> Taha, 20/46.

<sup>20</sup> ez-Zuhruf, 43/26.

<sup>21</sup> Hud, 11/2.

<sup>22</sup> en-Nuh, 71/7.

<sup>23</sup> Taha, 20/35.

<sup>24</sup> el-Bakara, 2/129.

<sup>25</sup> el-Münafikün, 63/1.

<sup>26</sup> Yusuf, 12/29.

<sup>27</sup> el-Bakara, 2/252.

<sup>28</sup> el-Mü’ minün, 23/73.

<sup>29</sup> el-Ğalem, 68/4.

<sup>30</sup> Yusuf, 12/90.

<sup>31</sup> es-Saffat, 36/52.

<sup>32</sup> el-Hicr, 15/34.

<sup>33</sup> er-Rum, 30/25.

<sup>34</sup> el-Bakara, 2/54.

<sup>35</sup> en-Nisa, 4/140.

<sup>36</sup> el-Hicr, 15/62.

<sup>37</sup> el-En’am, 6/19.

<sup>38</sup> en-Neml, 27/55; el-Ankebut, 29/29.

<sup>39</sup> el-Bakara, 2/37.

<sup>40</sup> el-Bakara, 2/162.







şeddesiz olarak "İn" şeklinde kıraat etmiş. Söz konusu olan harfi, Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805), Ebû Âmr (öl. 154/771) ve İbn Amir (öl. 118/736), Mushaf'ta geldiği gibi şeddeli okumuştur.<sup>85</sup> Şeddeli okuyanların delili, harfin aslı üzere geldiği ve ismini de nasb yaptığı şeklindedir. Tahfif ile okuyanların delili ise, şeddeli harfin hafifletilmiş şekli olduğu ve şeddeli harf gibi de amel ettiği. Bu, tıpkı fiilin hafifletilmiş şeklinin yer aldığı şu örneklerde amel ettiği gibidir. "وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" / "Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını"<sup>86</sup>, "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيزِ قُلِ هُوَ أَذَى" / Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O bir rahatsızlıktır"<sup>87</sup>, "سَلِّ زَيْدًا" / Zeyd'e sor" Bu örneklerde müşahede edildiği gibi fiil, hafifletilmiş<sup>88</sup> şekliyle amel etmiştir.

İnne edatı fiile benzediğinden dolayı hafifletilmiş şekliyle de amel etmektedir.<sup>89</sup> Örneğin, "إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ" / Bunlar iki sihirbazdan başka bir şey değil!<sup>90</sup> âyetinde geçen inne tahfifli olarak "İn" şeklinde gelmesine karşın; Kurrâ imamlardan Nafi, İbn Amir, Hamza ve Kisâî, teşditli olarak okurken, İbn Kesir ise tahfif şekliyle okumuştur. Diğer taraftan Asım'dan iki farklı kıraat rivâyet edilmiştir; Ebû Bekir'in rivâyetine göre Asım, söz konusu harfi, Hamza ve diğerlerinin kıraati gibi teşditli şekilde okumuş, Hafs'ın rivâyetine göre ise, İbn Kesir'in kıraati olan tahfifli şekliyle okumuştur.<sup>91</sup>

## 2. 2. İnne Edatının Hemzesinin Kesreli – Fethalı Okunması

İnnenin hemzesinin kesreli veya fethalı okunabileceği yerler, konunun uzmanları tarafından ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Mesela, "يَا مُوسَىٰ إِنَّي أَنَا رَبُّكَ" / Ey Mûsâ! İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbimim"<sup>92</sup> âyetinde geçen "إِنِّي" harfinin hemzesi görüldüğü üzere Mushaf'ta kesre ile gelmişken, Kurra'dan İbn Kesîr ve Ebû Âmr, "أَنِّي" şeklinde hemzenin fethasıyla okumuştur. Diğer taraftan Nafi, Asım, Hamza ve İbn Amir ise Mushaf'ta geldiği şekliyle okumuştur.

Fetha şeklinde okuyanların kanıtı, söz konusu olan "أَنِّي" ve mamulleri, mahallen mensup olup, daha önce âyette geçen "نُودِي" fiilinin mefulü olmasıdır. Ancak harfi, "إِنِّي" şeklinde okuyanların delili ise, burada kelamın, önceki cümleye bağlanmayıp istinafi/başka bir cümlenin başlangıcı olduğu şeklindedir. Nitekim Ferrâ (öl. 207/822) da bu şekilde zikretmiştir.<sup>93</sup>

Diğer taraftan Müberred de (ö. 286/900) "إِنِّي" şeklindeki kıraatin daha uygun olduğunu söylemiştir. Çünkü "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ" sözü, Allah'ın kelamının hikâye etme şeklidir. Yani kelam "فناديناه بأن قلنا يا موسى إني أنا ربك" / Onu çağırдық; yani ben ancak senin rabbimim ey Musa dedik"<sup>94</sup> takdirindedir.

İkinci örnek ise, "وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ" / "Sizin şu ümmetiniz bir tek ümmettir"<sup>94</sup> âyetinde

<sup>85</sup> Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ahmet b. Hâmân b. Haleveyh, *el-Hucce fi'l-kıraat*, thk. Muhittin Ramzan, (Beyrut Müessesetü'r-Risale, 1997), 1/537; Ebu Zûr'a Abdurrâhmân b. Muhammed b. Zencele, *Huccetu't-kıraat*, thk. Saîd el-Efğânî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 352.

<sup>86</sup> el-Bakara, 2/219.

<sup>87</sup> el-Bakara, 2/222.

<sup>88</sup> Söz konusu fiillerin asıl yapısı "قَالَ", "سَلِّ" şeklinde iken, "قُل", "سَلِّ" şeklinde hafifletilmiştir.

<sup>89</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 190; Mekî, *el-Keşf*, thk. Muhittin Ramazan, 1/537; İbn Zencele, *Hüccet*, thk. Saîd el-Efğânî, 352.

<sup>90</sup> Taha, 20/63.

<sup>91</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me'âni'l-kıraat*, thk. İyd Mustafa Derviş & Avs b. Hamd el-Kazvî, Riyad: 1991), 2/148-149; Hilâlî, *el-Hurufu'l-âmîle*, 28.

<sup>92</sup> Taha, 20/11-12.

<sup>93</sup> Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah el-Ferrâ el-Absî, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984), 3/174-175; İbn Zencele, *Hüccet*, thk. Saîd el-Efğânî, 451.

<sup>94</sup> el-Mü'minün, 23/52.

geçmektedir. Âyette geçen “إِنَّ” edatı, Mushaf’ta yazılı olduğu şekliyle kesreli olarak gelmiştir; ancak Ebû Âmr, İbn Kesir ve Nafi, söz konusu edatı “أَنَّ” şeklinde fetha ile okumuşlar, Asım, Kisâi ve Hamza ise, Mushaf’ta geldiği gibi okumuştur.<sup>95</sup>

Fetha ile kıraat edenlerin kanıtı, el-Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) görüşüne dayanılarak, harf-i cerrin orada mahzuf olduğu ve âyetin aslı “وَلَاَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ” şeklindedir. Tıpkı “وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا”/“Camiler Allah’a mahsustur. Öyle ise Allah’la beraber hiç kimseye yalvarmayın”<sup>96</sup> âyetinde olduğu gibi. Çünkü burada âyetin aslı “لَأَنَّ الْمَسَاجِدَ” şeklindedir. Kesre ile okuyanların kanıtı ise, oradan itibaren başka bir cümlenin başlangıcı olduğudur.<sup>97</sup>

Yukarıda verilen örneklerden başka örneklerin de olmasına karşın çalışmanın hacmini de dikkate alarak burada iki örnekle iktifa edilmiştir.<sup>98</sup>

### 3. Kur’ân’da İnne Edatının Delalet Ettiği Anlamlar ve Müfessirlerin Görüşleri

Müfessirler, ‘inne’ harfinin delalet ettiği anlamları tefsirlerinde zikretmiştir. Ancak aynı âyette geçen ‘innenin, ne tür bir anlama delalet ettiği noktasında aralarında bir birlikten söz etmek mümkün görülmemektedir. Daha sonra örneklerle birlikte açıklanacağı üzere, aralarında görüş ayrılığı olduğu müşahede edilecektir. Söz konusu görüş ayrılıklarının nedeninin; dil, i’rab, belagat ve üslup ile maksada göre anlam verebilme yeteneklerine bağlı olduğunu söylemek mümkün olduğu gibi bunu sebep-i nüzul ve nasih-mensuh konularındaki görüş farklılıklarına da bağlamak mümkündür. Müfessirlerin, Kur’ân’da yer alan ‘inne’ edatına verdikleri anlamları te’kid, ta’lil ve “neam/evet” olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Bunlardan te’kid’in asıl anlam olduğu ve Kur’ân’da en fazla bu anlamı ile kullanıldığı görülmektedir. Buna rağmen, müfessirlerin ekseriyeti, ta’lil kısmını da te’kid kısmına dâhil etmişlerdir.<sup>99</sup>

#### 3. 1. Te’kid Anlamında Kullanılması

Kur’ân’da, inne edatının te’kid anlamında kullanılmasına dair birçok örnek mevcuttur. Bunlardan birkaçı şu şekildedir:

✓ “وَلَا تَخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ”<sup>100</sup> Bu âyette: Nuh peygamberin uzunca bir zaman hilm, şefkat ve merhametle insanları imana çağırmasına karşın, onlardan az kimseler dışında iman etmemişler. İman etmeyen kişiler onunla alay ettiler ve deli olduğunu söylediler. Ayrıca onu taşladılar, isyan çıkardılar ve öldürmekle korkutmaya çalıştılar.<sup>101</sup> Bu kişilerin imana gelmelerinden ümidini kesen Allah’ın peygamberi, Rabbinden onları yok etmesini istedi.<sup>102</sup> Âlemlerin Rabbi, peygamberinin isteğini yerine getireceğini ve bu kimselerin tümünü helak edeceğini bildirdi.<sup>103</sup>

“إِذْ هَبَّ سَيْفُ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ رُوَاهُ فِي رُوحِ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّهِ فَالِقًا الْبِحَارِ ذَرًّا لَهُ يَكْفُوكُ الْعَيْنِ” / Firavun'a git, çünkü o sınırı çok aştı.”<sup>104</sup> Burada Allah,

<sup>95</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 257-258; İbn Zencele, *Hüccet*, thk. Saïd el-Efğanî, 488.

<sup>96</sup> el-Cin, 72/18.

<sup>97</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 257-258; İbn Zencele, *Hüccet*, thk. Saïd el-Efğanî, 488.

<sup>98</sup> Bk. Al-i İmran, 3/45; ed-Duhan, 44/49; et-Tur, 52/28

<sup>99</sup> Ahmed b. Muhammed en-Nehhas, *Me’âni'l-Kur’ân*, thk. Muhmmmed Ali Sabunî, (Riyâd: Cami’atu Ümmü'l-Kurrâ, 1408/1988), 3/239.

<sup>100</sup> Hud, 11/37.

<sup>101</sup> Bk. el-Mü’minûn, 23/25; Şuarâ, 26/116.

<sup>102</sup> Bk. el-Mü’minûn, 23/26; eş-Şuarâ, 26/117-118; Nûh, 71/26-27; el-Kamer, 54/10.

<sup>103</sup> Bk. el-Enbiyâ, 21/76; es-Sâffât, 37/75.

<sup>104</sup> Taha, 20/24.

gerçekten haddi aşan biri olan Firavnu'na Resulünün gitmesini istemektedir.

- ✓ *اتقوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ* / Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakınınız. Kıyamet sarsıntısı gerçekten büyük bir olaydır." <sup>105</sup> Burada da Allah, bir taraftan kullarını takvaya davet ederken diğer taraftan korkunç bir olay olan kıyametten de te'kid ile söz etmektedir.

### 3. 2. Ta'lîl Anlamında Kullanılması

Kur'ân'da, inne edatının ta'lîl anlamında kullanılmasına dair birçok örnek mevcuttur. Ancak burada birkaç örnekle iktifa edeceğiz:

- ✓ *وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ* /ve onlara duada bulun. Zira duan onlar için bir sükûnet ve huzurdur." <sup>106</sup> Maddi ve manevi imkânı olmasına rağmen, Tebûk gazvesine iştirak etmeyen, daha sonra nedamet duyan şahıslar, servetlerini Resulüllah'a (s.a.v.) arz etmişler ve kendilerini temize çıkarmak için bu servet ve malları alıp, fakirlere infak etmesini, bir de Allah tarafından affedilmeleri için duada bulunmasını istemişlerdi. Allah Resulü (s.a.v.) ise, böyle bir emir almadığını ve mallarını almasının mümkün olmayacağını ifade etti. Bunun üzerine yukarıdaki âyet nazil oldu. <sup>107</sup> Bu âyette Allah, Resulüllah'ın (s.a.v.), o kişilere dua etmesini istemiş ardından yapacağı duanın ta'lîlini (nedenini) de "zira senin duan onlar için bir huzur, bir sükûnettir" şeklinde açıklamıştır.

- ✓ İkinci örnek: *وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ* /"Ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis Rabbinin acıyıp koruması dışında daima kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir". Bu âyette Allah, Yusuf Peygamberin sözlerini, hikâye yoluyla anlatmakta ve Yusuf'un nefsini temize çıkarmadığını, nedenini de "Çünkü nefis rabbimin acıyıp koruması dışında daima kötülüğü emreder" şeklinde açıklamıştır. Burada inne edatı, ta'lîl/nedenlilik anlamında kullanılmıştır.

- ✓ Son olarak şu örnek verilebilir: *وَأَخْرَجُوا عَمَلًا صَالِحًا وَأَخْرَسَيْنَا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُونَ رَاحِمًا* /"Bir başka grup var ki, onlar iyi işe diğer kötü işi karıştırdıktan sonra günahlarını itiraf etmişlerdir. Umulur ki Allah onların tövbesini kabul eder. Şüphesiz Allah esirgeyendir, bağışlayandır." <sup>108</sup> Burada Allah'ın, onların tövbelerinin kabul etmesinin nedeni, Allah'ın "esirgeyen ve bağışlayan" olduğudur. Dolayısıyla burada da 'inne' edatı, ta'lîl anlamını ifade etmektedir.

### 3. 3. "neam/neam" Anlamında Kullanılması

Müfessirlerin bazıları, daha sonra detaylı bir şekilde açıklanacağı gibi, inne edatının 'neam' anlamında kullanıldığını söylerken, bazıları ise, inne edatının böyle bir anlamda kullanımının olmadığını söylemektedir. <sup>109</sup>

Kur'ân'da inne edatının neam anlamında kullanılmasına şu örnek verilebilir: *إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ* / Bunlar iki sihirbazdan başka bir şey değil! <sup>110</sup> Burada 'inne' edatının, "İNNÉ HÉZÁNÉ LÉSÁJÉRÁNÉ" şeklinde şeddeli olarak kıraat edilebileceğine dair çeşitli görüşler söz konusudur. Bu şekilde

<sup>105</sup> el-Hacc, 22/1.

<sup>106</sup> et-Tevbe, 9/103.

<sup>107</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Razî, *et-Tefsîru'l kebîr/Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1420), 16/184-185; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/79-80.

<sup>108</sup> et-Tevbe, 9/102.

<sup>109</sup> Hilâlî, *el-Hurufu'l-âmîle*, 37.

<sup>110</sup> Taha, 20/63.

kıraat edildiğinde, âyetin anlamı, “Evet bu ikisi sihirbazdırlar” şeklindedir. Dolayısıyla inne edatı ‘neam’ anlamında kullanılmıştır.<sup>111</sup>

İnnenin, ‘neam’ anlamında olabileceği, Bişr b. Hilal’a nispet edilmiş ve Ebû ‘Ubeyde’nin de (öl. 209/824) ona muvafakat ettiği söylenmiştir.<sup>112</sup> Nitekim Zeccâc da (öl. 311/923) tefsirinde, söz konusu olan ve örnek âyette geçen inne harfi ile ilgili geniş geniş açıklamalarda bulunmuş ve açıklamasının son kısmında, innenin “neam” anlamında olduğunu söylemiştir. Daha sonra ez-Zeccâc, şöyle der; “Ben bu görüşümü, güzide âlimlerimizden olan, Muhammed b. Yezîd (öl. 275/889) ile İsmâil b. İshâk’a (ö. 282/896) arz ettim. Onlar da kabul edip, bu âyetteki inne hakkında duydukları görüşlerinin en iyisi olduğunu söylediler”.<sup>113</sup> Diğer taraftan İbn Manzur (öl. 11/1311), İbn Sîde’den (öl. 458/1066), innenin “neam” anlamında olduğunu nakletmiştir.<sup>114</sup> Diğer ilimlerde olduğu kadar nahiv ilminde de mahir bir âlim olan Zemahşerî ise, “bazı kimseler, bu âyetteki innenin, ‘neam’ anlamında olduğunu görürler” şeklindeki sözleriyle iktifa etmiştir.<sup>115</sup> Son olarak, muteahir âlimlerden Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Süyûtî’de (öl. 911/1505) bu âyette geçen innenin neam anlamında olduğunu söylemişlerdir.<sup>116</sup>

Yukarıda serdedilen görüşlere, İbn Haleveyh (öl. 370/980), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Mekkî b. Ebû Talib (ö. 437/1045) ve Ukberî (ö. 616/1219) gibi âlimler karşı çıkmışlardır. Bunlar innenin “neam” anlamında olmadığını iddia ederek, nefi edatı olan “mâ” anlamında olduğunu ve haber üzerinde bulunan lâm da ibtida değil, istisna edatı olan “illa” anlamındadır, demişlerdir.<sup>117</sup> Bunların argümanı ise, inne edatı, “neam” anlamında olduğu zaman, haberinde lâm edatının gelemeyeceğidir. Bu durumda âyetin takdir ve anlamı; “إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ / Bunlar iki sihirbazdan başka bir şey değil!” şeklinde olmaktadır. Nitekim şu âyeti “إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ” delil göstererek, bu âyette de aynı durumun söz konusu olduğunu söylemişler. Yani buradaki inne nefiy edatı anlamındadır ve haber üzerinde gelen lâm harfi de “illa” anlamındadır.<sup>118</sup>

Konuya dikkatli bir şekilde bakıldığında, iki grup arasında herhangi bir tezdân söz konusu olmadığı görülmektedir. Zira innenin “neam” anlamında olduğunu söyleyenler, şeddeli olan inneyi kast etmişler. Diğerleri ise muhaffef olan inneyi kast etmişler. Âyetin bağlamı dikkate alındığında ve şeddeli kıraate binaen innenin “neam” anlamında olması daha uygundur. İbn Zübeyr’in (ö. 73/692), Fudâle b. Şerik’in (لَعَنَ اللَّهُ نَاقَةَ حَمَلْتَنِي إِلَيْكَ) “Allah, beni buraya taşıyan deveye lanet etsin.” şeklindeki sözüne vermiş olduğu “إِنَّ وَرَاقِبَهَا، أَي: نَعَمْ / Evet; Allah, o deveye binene de lanet etsin.” şeklindeki ifadedeki inne, “neam” anlamında gelmiştir. Çünkü burada iki nedenden dolayı innenin te’kid harfi olması mümkün görülmemektedir; birincisi, innenin hem ismi hem de haberinin hazf edildiği vaki olmaması, ikincisi ise, inne te’kid edatı düşünüldüğünde, haber olan bir cümleyi, dua anlamını içeren bir cümleye atf etmek olur ki, bu da nahiv kurallına aykırı olmasından

<sup>111</sup> Hilalî, *el-Hurufu'l-âmile*, 37.

<sup>112</sup> Ebu Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Mısri, *Mecazu'l-Kur’an*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1381), 2/21; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Müşkil’ul-Kur’an*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2010), 172.

<sup>113</sup> Ebu İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an ve i’rabüh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, (Kahire: ‘Âlemu’l-Kütüb, 1988), 3/363.

<sup>114</sup> Ebu’l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Mânzur el-Ensârî, “nam”, *Lisânu’l-Arap*, (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1119), 4478.

<sup>115</sup> Ebu’l Kasım Mâhmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf ‘an haikûki gavâmîdî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîli fi vucûhi’t-te’vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Muavvid, (Riyâd: Dâru’l-Âbikân, 1998), 4/92.

<sup>116</sup> Hilalî, *el-Hurufu’l-âmile*, 37.

<sup>117</sup> Hilalî, *el-Hurufu’l-âmile*, 37.

<sup>118</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 243.

dolayı caiz olmamaktadır. Nitekim Ferrâ da innerinin, şeddeli kıraate göre "neam" anlamında olduğunu tercih ederek bunun daha evla olduğunu söylemiştir.<sup>119</sup> İnne edatının "neam" anlamında kullanılması şu şiirde de gelmiştir:

وَيَقْلُنَّ شَيْبٌ قَدْ عَلَاكَ - وَقَدْ كَبُرَتْ فَقُلْتُ إِنَّهُ

*Bayanlar; bana yaşıdır, saçları ağarmış diyorlar.  
Ben de 'İnne' levet diye cevap verdim.*<sup>120</sup>

Dolayısıyla şeddeli inne edatı, "neam" anlamında kullanılmıştır. Kullanılmaz diyenlerin argümanları ise pek güçlü görülmemektedir.

#### 4. İnne Harfinin Haberinin Geliş Şekilleri

##### 4. 1. Haberinin Talebî Cümle Şeklinde Olması

Talebî bir cümlenin<sup>121</sup> inne edatına haber olup olmaması konusu, nahiv âlimleri arasında farklı görüşlere neden olmuştur. Kimi *talebî* cümle inneye haber olur derken, kimi de böyle bir cümlenin haber olmayacağını söylemiştir. Haber olur diyenlerden biri olan İbn Usfur (öl. 669/1270), bu görüşünü *el-Cümel*'in şerhi olan *şerhu's-sağır li'l-cümel* adlı eserinde dile getirmiştir. Ancak aynı eserin ikinci şerhi olan *şerhu'l-kebîr li'l-cümel* adlı eserinde bu şekilde gelen talebî cümlenin, tevil edileceğini söylemiş<sup>122</sup> ve örneklerle birlikte uygulamalı olarak izah etmiştir:

إِنَّ الَّذِينَ قَتَلْتُمْ أَمْسَ سَيِّدَهُمْ لَا تَحْسَبُوا لِيْلَهُمْ عَنْ لَيْلِكُمْ نَامَا

*Şüphesiz dün akşam önderlerini öldürdüğünüz kimselerin  
öç almaktan gafil olduklarını sanmayın.*<sup>123</sup>

Şiirde gelen "لا تَحْسَبُوا" cümlesi, nehiy olmasına rağmen inne edatına haber olarak gelmiştir. Fakat İbn Usfur, buradaki nehiy cümlesi ya nefiy cümlesiyle tevil edilir ve cümle "مَقُولٌ فِي شَأْنِهِمْ لَا تَحْسَبُوا" takdirinde olur veya mahzup olan kavle haber olur ve cümle "مَقُولٌ فِي شَأْنِهِمْ لَا تَحْسَبُوا" takdirinde olmaktadır. İkinci örnek:

فَلَوْ أَصَابَتْ لَقَالَتْ وَهِيَ صَادِقَةٌ إِنَّ الرِّيَاضَةَ لَا تُنْصِبُكَ لِلشَّيْبِ

*Şâyet sözü güzel ve doğru ise şunu demeli; spor faydalıdır.  
Ancak gençleşirim diye kendini yormaman gerekir*

İkinci örnek şiirde de innerinin haberi talebî cümle olarak gelmiştir. Ancak yukarıdaki şiirde olduğu gibi burada da mahzup bir kavle haber edildikten sonra inneye haber edilmiştir. Bu durumda cümlenin takdiri, "مَقُولٌ لَكَ لَا تُنْصِبُكَ لِلشَّيْبِ" şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla burada nehiy olarak gelen "لا تُنْصِبُكَ" cümlesi, mahzup olan "مَقُولٌ" sözüne haber edilmiştir. Nitekim bu şekildeki "kavl" sözünün hazfı, hem Arap sözlerinde hem de Kur'ân'da çoktur.<sup>124</sup>

<sup>119</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 183-185; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 243.

<sup>120</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 243.

<sup>121</sup> Talebî Cümle: Söylenmesiyle birlikte kendisiyle bir talepte bulunulan inşâî cümledir. Sözü söyleyen kişi, konuşma anında talebinin mevcut olmadığı inancındadır. İnşâ, talebî olursa konuşma anında meydana gelmemiş bir talep edilen şeyi (matlûbu) gerektirir (detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Me'âli Celâlüddîn el-Hafîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*. (Beyrut: y.y. 1993), 227; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, (Kahire: Matba'atü medreseti vâlideti Abbâs Pâşa el-Evvel, 1905), 103; Hasan Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, (İzmir: Nil Yayınları,1999), 134.

<sup>122</sup> Muhammed Abdu'l-Halîk Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur'ân'i-l kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hâdis, 1972), 1/522.

<sup>123</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî İbn Usfur el-Hadramî el-İşbîlî, *Şerhu cümelî'z-Zeccâci*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/423-426.

<sup>124</sup> İbn Usfur, *Şerhu cümel*, 425; Ahmed b. Abdinnur el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurüfi'l-me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 120

Diğer taraftan, talebî cümlelerin inne edatına haber olarak gelebileceğini iddia edenlerin görüşleri ise şu şekildedir: Sahih/doğru olan; talebî bir cümlelerin mübtedaya haber olabilemesidir. Ancak böyle bir mübtedanın üzerine navasîh denilen, inne ve kardeşleri ile kâne ve kardeşleri gelemes. İnne cihetinden olaya bakıldığında, daha önce de zikredildiği gibi kendisi tahkik ve te'kid için gelen bir harftir. *Talebî cümle* ise henüz meydana gelmeyen inşâî bir durumdur. Bu nedenle meydana gelmeyen herhangi bir şeyin tahkik ve tekid de olmayacaktır.<sup>125</sup> Nitekim Ebû Hayyân (öl. 745/1344), “inne edatına bu şekildeki bir cümlelerin haber olarak gelmemesi, kesin olduğunu söylemiş ve bu, sema’î olarak selef âlimlerden geldiğini” ifade etmiştir.<sup>126</sup>

Kur’ân’da ise şu âyetlerde innerin haberinin talebî olarak geldiği görülmektedir.

✓ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Allah’ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adalet isteyen insanları öldürenler var ya, onlara can yakan bir azabı müjdele”.<sup>127</sup> Âyette gelen “فَبَشِّرْهُمْ” cümlesi talebî olduğu halde âyetin başında gelen inne edatına haber olmuştur. Zemaşşerî, söz konusu olan âyeti yorumlarken, neden innerin haberine “fâ” harfi gelmiş diye sorulursa, innerin isminde şart edatı anlamı vardır derim demiştir. Zira âyetin takdiri şu şekildedir: “مَنْ يَكْفُرْ فَبَشِّرْهُ” ve âyetin anlamında innerin herhangi bir etkisi olmamıştır. Sanki âyet; “الَّذِينَ يَكْفُرُونَ” şeklinde gelmiş ve innerin varlığı yokluğu birdir”<sup>128</sup> şeklindeki açıklaması, innerin haberi, talebî olan “فَبَشِّرْهُمْ” cümlesi olduğunun güçlü bir göstergesidir. Ayrıca benzer ifadeleri başka tefsirlerde de görmek mümkündür.<sup>129</sup>

✓ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ

“O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bunu kendiniz için kötü sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır.”<sup>130</sup> Yukarıdaki âyette geçen innerin haberi, zahiri olarak “عُصْبَةٌ” kelimesi olması daha uygundur. Nitekim Ebû Hayyân da bunun bu şekilde olması, Hufî ve Ebû’l-Bekâ’nın görüşü olduğunu ifade etmiştir. Ancak ardından da, “عُصْبَةٌ” kelimesinin “جَاءُوا” fiilinde bulunan ve çoğul bildiren zamire bedel olduğunu, innerin haberi ise sonradan gelen ve talebî olan “لَا تَحْسَبُوهُ” cümlesinin olduğunu, bunun daha uygun ve faydalı olduğunu, İbn Âtiyye’den (ö. 541/1147) nakl ederek zikretmiştir.<sup>131</sup> Konu ile ilgili başka örnekler de vardır. Ancak iki örnek kâfi gelmektedir.<sup>132</sup>

#### 4. 2. Haberinin Mahzûf Olması

İnne harfinin haberinin mahzûf şeklinde gelip gelmemesi, mahzûf geldiği takdirde hangi koşul ve şartlarda bunun mümkün olacağı, dil âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Arap dil âleminde “el-Kitab” ismiyle meşhur olan eserin sahibi Sîbeveyhi (öl. 180/796), innerin haberinin mahzûf gelebileceğini söylemiş ve örnek olarak sunmuş olduğu cümlelerde innerin ismi hem marife hem de nekre olduğu halde hazfın olduğu müşahede edilmiştir. Meselâ: “إِنَّ مَالًا - إِنَّ وَلَدًا: أَي إِنَّ لَهُمْ مَالًا - إِنَّ لَهُمْ وَلَدًا” bu örneklerde innerin ismi nekre

<sup>125</sup> İbn Uşfur, *Şerhu cümel*, 425.

<sup>126</sup> Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur’ân*, 1/523.

<sup>127</sup> Âl-i İmrân, 3/21.

<sup>128</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mua’vvid, 1/540.

<sup>129</sup> Bk. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhtû*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mua’vvid, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 6/429; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Behcetü’l-Mardiyje*, (Kahire: Daru’s-Selâm, 2000), 52.

<sup>130</sup> en-Nur, 24/11.

<sup>131</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mua’vvid, 6/400-401; Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur’ân*, 1/524.

<sup>132</sup> Bk. Âl-i İmrân, 3/106; en-Nisâ, 4/78-79.



olarak gelmiş ve haber de mahzup olmuştur. İsmi marife olmasına ise şu örnek verilebilir: "يَقُولُ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ: هَلْ لَكُمْ أَحَدٌ إِنَّ النَّاسَ أَلْبَ عَلَيْكُمْ فَيَقُولُ: إِنَّ زَيْدًا، وَإِنَّ عَمْرًا، أَى إِنَّ لَنَا...". Nitekim Müberred (öl. 286/900) de ismin marife veya nekre olmasının arasında bir farkın olmadığını ifade etmiştir.<sup>133</sup> Başka bir örnek de şu hadiste gelmiştir: Muhacirler, Ey Allah'ın Resulü! Gerçekten Ensâr kardeşlerimiz; bize yardımda bulundular, bizi barındırdılar, bize şöyle... iyilikte bulundular, diye söylediler. Allah Resulü da "أَلَسْتُمْ تَعْرِفُونَ ذَلِكَ لَهُمْ" / "size yapılan bu iyilik ve faziletleri onlara mal etmiyor musunuz?" Onlar da evet Ya Resûlullah diye cevap verince; Resûlullah, "فَإِنَّ ذَلِكَ" şeklindeki mübarek sözünü söyledi. Burada da haber mahzuftur. Zira cümle "فَإِنَّ ذَلِكَ مَكْفَأَةٌ مِنْكُمْ لَهُمْ" takdirinde olup, "Gerçekten bu itirafınız onlara bir mükâfattır" anlamında olmaktadır. Diğer taraftan Kûfe ekolu, bu şekildeki haberin mahzup olabilmesi için ismin sadece nekre olarak geldiği durumlarda mümkün olacağını söylemiştir. Aynı ekole bağlı olan Ferrâ ise, bununla birlikte inne ve isminin tekrar edileceği durumlarda olabileceğini ifade etmiştir.<sup>134</sup>

Kur'ân'a bakıldığında da şu âyetlerde innenin haberinin mahzup olduğunu görmek mümkündür.

وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ الْحَرَامَ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ  
بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ

"İnkâr edenler, insanları Allah yolundan ve -yerli olsun dışarıdan gelmiş olsun bütün insanlar için (ibadet yeri) yaptığımız-Mescid-i Harâm'dan alıkoyanlar ile her kim orada zulmederek haktan sapsarsa ona elem veren bir azap tattırırız".<sup>135</sup>

Yukarıdaki âyette innenin haberi mahzuftur ve mahzup olduğuna dair şartın cevabı olan "نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ" cümlesi delalet etmektedir.<sup>136</sup> Bu şekildeki görüş Zemaşerî'ye aittir. İbn Âtiye'ye göre ise haber âyette geçen "وَالْبَادِ" kelimesinden hemen sonra hazfedilen "او خسروا" kelimeleridir. Ebû Hayyân, bu iki görüşü uzlaştıracak şöyle bir yorum getirmiştir; Zemaşerî, âyetin lafzını dikkate alarak, İbn Âtiye ise âyetin anlamını dikkate alarak haberi takdir etmiştir. Bu nedenle her iki takdir de uygun ve kabul edilebilir takdirdir.<sup>137</sup> Ancak Kûfe ekoluna göre haber mahzup olmayıp âyette geçen ve üzerindeki "vâv" harfinin zait olarak gelmiş olan "وَيَصُدُّونَ" fiilidir.<sup>138</sup> Bu ise zayıf bir görüştür.<sup>139</sup> Nitekim Basra ekolu âlimleri, bu şekildeki bir fazlalığı caiz görmezler. *Bahru'l-Muḥîṭ* eserinin müfessiri de bunu "مرغوب عنه / istenmeyen bir şey" şeklindeki ifadesiyle, bunun zayıflığını dile getirmiştir.<sup>140</sup>

Yukarıda verilen örnek âyete benzer başka âyetler de vardır. Ancak çalışmanın hacmini de dikkate alarak diğer âyetlerin detayına girmekten kaçındık.<sup>141</sup>

### 4. 3. Haberinin Birden Çok Olması

İnne edatına birden çok haberin gelip gelmemesi, dil bilginleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Sîbeveyhî'nin görüşüne göre; inneye birden çok haberin gelmesi caiz değil ve kıyas da bu şekilde olmasını gerektirmektedir. Çünkü inne harfi, fiile olan benzerliğinden

<sup>133</sup> Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur'ân*, 1/524.

<sup>134</sup> Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur'ân*, 1/524.

<sup>135</sup> el-Hâcc, 22/25.

<sup>136</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mua'vvid, 4/185; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 2007), 960.

<sup>137</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mua'vvid, 6/336; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 960.

<sup>138</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 960; Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur'ân*, 1/525.

<sup>139</sup> Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur'ân*, 1/525.

<sup>140</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 336.

<sup>141</sup> Bk. Fussilet, 41/41-42; el-Mâide, 5/109; İbrâhîm, 14/3; el-Ahzab, 33/40; Sebe, 34/24.

dolayı amel etmektedir. Hal böyle iken ve fiil iki fâil almayacakken innenin iki haber alması da mümkün olmaması gerekir. Diğer taraftan innenin birden çok haber almasına Arap sözlerinden herhangi bir örnek de duyulmamıştır.<sup>142</sup> Ancak Kur'ân'ın bazı âyetlerinde inneye birden çok haberin gelmiş olma ihtimali vardır. Burada birkaç örnek özerinde durmakta yarar vardır:

اعلموا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ<sup>143</sup>

“Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâтта bir çokluk yarışından ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi ki bitirdikleri çiftçileri imrendirir”.

Yukarıdaki âyette gelen “كَمَثَلِ غَيْثٍ” cümlesi, “تَفَاخُرٌ” kelimesine sıfat olabileceği gibi inne edatına da haber olabilmektedir. Benzer bir örnek de şu âyette geçmektedir: <sup>144</sup> “إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ رَبٌّ / Kuşkusuz Rabbiniz bir tektir. O, göklerin, yerin ve bunlar arasındakilerin Rabbidir”. Burada geçen “رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” cümlesi de birden çok haberin gelmesini caiz görenlere göre, innenin ikinci haberi olmaktadır.<sup>145</sup> Başka örnekler de mevcuttur.<sup>146</sup>

### 5. İne Edatında Bulunan Hemzenin Kesreli Gelmesi Muhtemel Durumlar

İne edatının hemzesi şu durumlarda kesre ile okunur:

1) Cümlenin başında gelince; <sup>147</sup> “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ” / Şüphesiz biz Kur'ân'ı kadir gecesinde indirdik.” Âyette; inne cümlenin başında geldiğinden dolayı kesre ile okunması lazımdır.<sup>148</sup> İkinci örnek ise şu şiirde gelmiştir:

يُخْفِي صَنَائِعَهُ، وَاللَّهُ يُظْهِرُهَا - إِنَّ الْجَمِيلَ إِذَا أَخْفَيْتَهُ ظَهَرَ

Yaptıklarını gizler oysa Allah onu açığa çıkarır.

İyiliği gizlesen de bir gün açığa çıkar.

Bu şiirin son beytinde geçen ve “إِنَّ الْجَمِيلَ” şeklinde başlayan kelam da cümlenin başı olduğundan inne kesreli olarak gelmiştir.<sup>149</sup>

2) Sadru'l-keîâm'da yani keîâmın başında gelmeleri gerekli olan ve istiftah/başlangıç harfleri de denilen “ألا”, “واو”, “كلا” ve “أما” gibi harflerden sonra gelince; “ألا إِنَّ الْإِنكَارَ الْمَعْرُوفَ لَوُمْ” / Dikkat iyiliği inkâr etmek; gerçekten alçaklıktır, kötüdür.”, “أما إِنَّ الرَّشْوَءَ جَرِيمَةٌ مِنَ الرَّأْشِ وَالْمُرْتَشَى” / Rüşvet ise, hem alan hem veren bakımından suçtur,” “وَإِنِّي شَفِي بِاللَّنَامِ، وَلَا تَرَى شَفِيًّا بِهِمْ إِلَّا كَرِيمَ الشَّمَانِلِ” / Alçak kimseler yüzünden mutsuz oldum; alçaklar yüzünden ancak iyi ahlak/karakter sahibi mutsuz olur”.<sup>150</sup> Bu üç örnekte geçen harfler keîâmın başında gelmeleri gereken harflerdir ve böyle harflerden sonra gelen inne edatının hemzesi kesreli olarak okunmaktadır.

Kur'ân'a bakıldığında bunların örneklerini görmek mümkündür. Ancak çalışmanın hacmini göz önünde bulundurarak birer örnekle iktifa edilecektir: “ألا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ

<sup>142</sup> Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur'ân*, 1/526.

<sup>143</sup> el-Hadîd, 57/20.

<sup>144</sup> es-Saffat, 37/4-5.

<sup>145</sup> Udayme, *Dirasatun li üslubi'l-Kur'ân*, 1/530-531.

<sup>146</sup> Bk. eş-Şuara, 26/15; Yâsîn, 36/1-3; el-Fetih, 48/10; et-Tur, 52/17-18; el-Haşr, 59/17 vd.

<sup>147</sup> el-Kadir, 97/1.

<sup>148</sup> Benzer örnekler için bk. el-Bakara, 2/6, 26, 62, 158, 159, 161, 164, 174, 218; Âl-i İmrân, 3/5, 10, 21, 33 vd.

<sup>149</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 163-164; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3. Basım, (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1974), 649.

<sup>150</sup> Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 649.

لا/ بِبِئْسَ مَا يَشْعُرُونَ / Biline ki gerçekten bozanlar onların ta kendileridir, ama farkında olmuyorlar"<sup>151</sup>, " وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ " / Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir"<sup>152</sup>, " Müşriklerden bir grup, kitapta olmayanı ondan sanasınız diye dillerini eğip bükerler ve Allah tarafından olmadığı halde, "Bu Allah katandandır" derler"<sup>153</sup>. Böylece yukarıda geçen harflerden üçü için Kur'ân'da örnekler mevcut iken "أما" harfi için örneklere rastlanmamıştır.

3) Kendisinden sonra cümlelerin gelmesi gerekli olan "حيث" ve "إِذَا" gibi edatlardan sonra gelince; " إجلس حيثُ إنَّ أحمدًا جالسٌ / Ahmet'in oturduğu yerde kesinlikle sen de otur.", " جئتُك / Sana, Abdullah gerçekten bakan olduğu zaman geldim." Bu iki edat sadece cümle olacak bir kelâma izafe edilirler.<sup>154</sup> Dolayısıyla inne edatının hemzesi kesreli okunması gerekir. Çünkü inne edatı ile gelen kelâm daima cümledir. Ancak Kur'ân'da bu tür örneğe rastlanmamıştır.

4) Sıla olacak cümlelerin başında gelince; çünkü ancak cümle olan kelâm mevsulun silası olabilmektedir. " أحترمُ الذي إنَّه عزيرُ النفسِ عني / Yanımda değerli/kıymetli olan kişiye saygı duyarım." Mevsul edatları, kendilerine sila isterler. Silanın ise cümleden oluşmuş olması gerekir.<sup>155</sup> Dolayısıyla cümleyi elde etmek için innerin hemzesi kesreli okunması gerekmektedir. Kur'ân'da şu örneği vermek mümkündür " وآتينا من الكونر ما إنَّ مفاتيحه لتتوؤ بالعصبة / Biz ona öyle hazineler vermiştik ki sadece anahtarlarını bile güçlü kuvvetli bir topluluk zor taşırdı".<sup>156</sup>

5) Sıfat olacak cümlelerin başında gelince; yukardaki maddede geçtiği gibi burada da sıfat ancak cümle olan kelâmdan olmaktadır. " أحبُّ رجلاً إنَّه مفيدٌ / faydalı olan adamı severim." Burada geçen "إنَّه مفيدٌ" kısmı, "رجلاً" kelimesine sıfat olarak gelmiş ve cümle olması gerekmektedir.<sup>157</sup> Bu şekildeki bir örnek, Kur'ân'da tespit edilmemiştir.

6) Hâl olacak cümlelerin başında gelince; aynı şekilde hal olacak kelâmın da cümle olması gerekmektedir: " أجزلُ الرجلُ إنَّه بعيدٌ من الدنيا / Alçaklıktan uzak olmasından adama saygı duyarım".<sup>158</sup> Zât/somut<sup>159</sup> olan bir isme haber olarak gelince; " محمد إنَّه فاضلٌ / Muhammed gerçekten faziletlidir", " الشجرة إنَّه ثمرةٌ / Ağaç gerçekten meyve verendir".<sup>160</sup> Ancak ayetlerden böyle bir örneğe rastlanmamıştır.

7) Kaseme cevap olacak cümlelerin başında gelince; söz konusu olan kasem cümlesi, ister bu örnekte geldiği gibi " لعمرُك إنَّ الحذرَ لمطلوبٌ / Hayatına yemin ederim ki, tedbirli olmak gerekir" isim cümlesi olsun isterse de şu cümlede geldiği gibi " أحلفُ بالله إنَّ العذلَ لمحبوبٌ / Allah'a yemin ederim ki, adalet (adaletli olan) sevimlidir, sevilir" fiil cümlesi olsun fark etmez.

<sup>151</sup> el-Bakara, 2/12; ayrıca bk. el-Bakara, 2/13, 214; el-Araf, 7/131; et-Tevbe, 9/99; Yunus, 10/62, 66; Hud, 11/5, 60, 68; en-Nur, 24/64; es-Saffat, 37/151; Fussilet, 41/54; eş-Şura, 42/18, 45, 50; el-Mucadele, 58/18, 19, 22

<sup>152</sup> el-Mü'minün, 23/100; ayrıca bk. eş-Şuara, 26/62; el-Mudessir, 74/16, 45; Abese, 80/11; el-Mutafiffin, 83/7, 15, 18; el-Alak, 96/6

<sup>153</sup> Âl-i İmrân, 3/78; ayrıca bk. el-Bakara, 2/74, 144, 146, 176; Âl-i İmrân 3/62; en-Nisâ, 4/72, 157; el-Mâide, 5/49; el-Araf, 7/119, 121; el-Enfâl, 8/5; et-Tevbe, 9/49; Yunus, 10/83, 92; Hud, 11/45, 111; er-Ra'd 13/6; el-Hicr, 15/25, 35, 43; en-Nahl, 16/66, 124; Meryem, 19/36; Taha, 20/90, 97; el-Hacc, 22/39, 47, 53, 58 vd.

<sup>154</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 164.

<sup>155</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 164; Hasa, *en-Nahvu'l-vâfi*, 649.

<sup>156</sup> el-Kassas, 28/76.

<sup>157</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 164; Hasa, *en-Nahvu'l-vâfi*, 649.

<sup>158</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 165; Hasa, *en-Nahvu'l-vâfi*, 649.

<sup>159</sup> Zât/somut isim; duyu organlarımızla hissedebileceğimiz isimdir. Söz konusu olan isim iki çeşittir; özel diye adlandırılan ve çoğunluğu camit isimlerden ve sıfatlardan meydana gelen; devlet, deniz, dağ, şahıs vs. isimlerdir: مدينة, علي, خديجة, مريم, مكة, مدينة gibi isimler. İkinci ise cins isimdir; insan, hayvan, bitki ve maddeye mahsus olarak kullanılan isimlerdir: رجل, طفل, أم, تين gibi isimler (Hasa, *en-Nahvu'l-vâfi*, 26).

<sup>160</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 164; Hasa, *en-Nahvu'l-vâfi*, 651.

Ancak; bu durumda innenin haberinde, yukarıda sunulan örneklerde de müşahade edildiği üzere lâm harfinin bulunması şarttır. Haberinde lâm harfi gelmediği durumda innedeki hemzenin kesreli gelmesi gerekmemektedir. Fakat bu durumda kasem cümlesi, fiil cümlesi olup, fiil mahzup olmuş ise yine innenin hemzesi kesreli gelmesi gerekmektedir; “وَاللَّهُ إِنَّ السَّيَاحَةَ / مَفِيدَةٌ / Vallahi seyahat etmek, gezmek faydalıdır.” Burada fiil olan “أَخْلَفُ” mahzup olmuş, zikredilmemiş ve innenin hemzesi kesreli olarak gelmiştir.<sup>161</sup> Kur’ân’da konu ile ilgili örnekler bulunmaktadır: “حَمَّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا” / Hâ-mîm. Aydınlatan kitaba yemin olsun ki, Onu anlayıp düşünesiniz diye Arapça okunan söz kıldık”.<sup>162</sup>

8) İnn ve üzerinde geldiği cümle “kavl” lafzı ile hikâye edilince; çünkü bu durumdaki bir kelâmın cümle olması gerekmektedir: “وَقَالَ اللَّهُ: إِنِّي مَعَكُمْ” / ve Allah, ‘sizinle beraberim’ buyurdu”.<sup>163</sup> “إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ” / Resulü Allah, ‘şüphesiz din kolaylıktır’ buyurdu” , “إِنَّ الْمُبَالَغَةَ فِي الشَّدِيدِ مَدْعَاةٌ لِلنُّفُورِ” / Bilgin kimseler; ‘şiddetli baskı, nefret ettirir’ diyorlar”.<sup>164</sup> Bu örneklerde inne ve üzerinde geldiği cümle kavil ile hikâye edildiğinden dolayı innenin hemzesi kesreli gelmiştir. Ancak kavil’den sonra inne ve cümle gelir fakat kavil ile hikâye edilmezse innenin hemzesi kesreli gelmesi gerekmemektedir: “أَيُّهَا فَاضِلُ الْعَالَمِ، أَحْصِكَ الْقَوْلَ ؛ أَنْتَ فَاضِلٌ؛ أَيُّ لَأَنَّكَ فَاضِلٌ” / Ey âlim! Sözü sana özel kılarak; sen faziletlisin”.<sup>165</sup> Burada bulunan inne ve ardından gelen cümle kavlin değil, hazıf olan lâmu carreye mamul olmuşlar. Dolayısıyla kavil ile hikâye olmadığından hemze kesreli gelmemiştir. Yine inne ve ardından gelen cümle “kavl”den sonra gelir. Ancak bu kavil, hikâye anlamında değil, “zann” anlamında ise yine hemzenin kesreli gelmesi gerekmemektedir:

أَتَقُولُ الْمَرَاوِدَ أَنَّ الْجَوَّ بَارِدٌ فِي الْأُسْبُوعِ الْمُقْبِلِ؟ أَيُّ: أَتَنْظُرُ

Gözlemciler, gelecek haftanın soğuk olacağını tahmin/zannediyorlar mı?<sup>166</sup>

Burada görüldüğü gibi kavil, zann anlamında kullanıldığından hemze kesre ile gelmemiştir.

Kur’ân’dan ise şu örnek verilebilir: “قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ” / Melekler şöyle demişti: “Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz kıldı ve seni âlemlerdeki kadınlara üstün eyledi”.<sup>167</sup>

9) İnn harfi lâm ile talik<sup>168</sup> edilen ef’alu’l-kulub denilen fillerden sonra gelince; “إِعْلَمُ إِنَّهُ” / Bil ki o, takva sahibidir.”<sup>169</sup>

<sup>161</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 164; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 649-650.

<sup>162</sup> ez-Zuhuruf, 43/1-3; ayrıca bk. el-Mâide, 5/35; el-Araf, 7/21; et-Tevbe, 9/56; ed-Duhân, 44/1-3; el-Hakka, 69/38; 69/39, 40; el-Mearic, 70/40.

<sup>163</sup> el-Mâide, 5/12.

<sup>164</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 165; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 649.

<sup>165</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 164; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 650.

<sup>166</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 165; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 650.

<sup>167</sup> Âl-i İmrân, 3/42; ayrıca bk. el-Bakara, 2/67, 247, 248, 249; Âl-i İmrân, 3/45, 173, 181, 183; el-Mâide, 5/17, 22, 72, 73; el-Araf, /25, 113 vd.

<sup>168</sup> Talik; efalu’l-kulubların lafzen amel etmemesi demektir. Bu şekildeki amelin iptali üç şekilde olmaktadır; efalu’l-kulub ibtida lamından önce geldiğinde: “علمت لزيد منطلق”, istifham edatından önce geldiğinde: “علمت أزيد في”, nefiy edatından önce geldiğinde: “علمت ما زيد منطلق” yukarıda verilen üç örnekte de kalp fiili olan “علمت” lafzî olarak amelden düşmüştür, amel etmemiştir. Zira amel etmiş olsaydı, kendinden sonra gelen her iki isim de nasbeli olarak gelip meful olması gerekirdi. Ancak isimler merfu’ olarak gelmişler (Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 651).

<sup>169</sup> Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardîyye*, 165; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 650.

### Sonuç

"İnne" edatı Kur'ân'da, en fazla zamir ve harflerden soyutlanmış şekilde gelmiştir. Vikaye "nun"u ile beraber geldiğinde ise atf harfi olan "vâv" ve rabita harfi "fâ"dan soyutlanarak gelmiş, zamirle geldiğinde ise söz konusu bu iki harfle birlikte gelmiştir. Gaip zamiriyle gelmesi, diğer zamirlerden daha fazladır. Daha sonra mütekellim zamiri ile muhatap zamiri takip etmekte ve bir yerde de muhataba zamiriyle birlikte yer almaktadır. Söz konusu olan zamirler, mebni isimlerden olup, mahallen mensup olarak 'inne'nin ismidirler. Bu bağlamda şunu söylemek mümkündür: Huruf-i müşebbehe bi'l-fiilden de olan inne edatı, Kur'ân'da bin beş yüz altmış bir yerde yer almak suretiyle en fazla kullanılan edat olmuştur.

Kurrânın ihtilafına neden olan bazı Kur'ân lafızlarının muhtelif vecihleri, tefsir yönünden göz ardı edilemeyecek bir zenginlik ve birikim kaynağı olmuştur. Bu lafızlardan biri de inne edatıdır. İnne'nin telaffuzunda ihtilaf olmuştur; söz konusu olan harf, Kur'ân'da şeddeli geldiği halde kimi Kurrâ, tahfif olarak kıraat etmiş veya bunun tersi olmuştur.

İnne edatının delalet edeceği anlamı, müfessirler tefsirlerinde zikretmişlerdir. Ancak aynı âyette gelen innenin, ne gibi alama delalet edeceği konusunda aralarında bir birlikten söz etmek mümkün değildir. Zira çalışmada örneklerle birlikte açıklandığı gibi, aralarında görüş ayrılığı olduğunu müşahade edilmiştir. Söz konusu olan görüş ayrılıklarının nedenini; dil, i'rab, belagat ve üslup ile maksada göre anlam verebilme yeteneklerine bağlı olduğunu söylenebildiği gibi, esbab-i nüzula, nasih-mensuha bağlamak da mümkündür. Kur'ân'da gelen inne edatının ifa edeceği anlamlar, tüm müfessirlerin genel görüşlerine dayanarak; te'kid, ta'lîl ve "نعم / neam/evet" anlamında olmak üzere üç anlamından söz etmek mümkündür. Bunlardan te'kid asıl anlamı olduğu ve Kur'ân'da en fazla bu anlamda kullanıldığı görülmüştür. Zira müfessirlerin ekseriyeti, ta'lîl kısmını da te'kid kısmına dâhil etmişlerdir.

İnne edatının haberinin mahzuf şeklinde gelip gelmemesi, mahzuf geldiği takdirde hangi durum ve şartlarda bunun mümkün olacağı, dil âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Arap dil âleminde "el-Kitab" ismiyle meşhur olan eserin sahibi Sîbeveyhi, innenin haberinin mahzuf gelebileceğini söylemiştir. Nitekim örnek olarak sunmuş olduğu cümlelerde innenin ismi hem marife hem de nekre olduğu halde hafzedildiği müşahade edilmiştir.

### Kaynakça

- Akdemir, Hasan. *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları. ts.
- Dinçer, Ferit. *el-Keşşaf'ta Sarf Vezinlerinin Farklılıkları ve Anlam Üzerindeki Etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, el-Endelûsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Mısırî. *Mecazu'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1381.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Me'âni 'l-kıraat*. thk. İyd Mustafa Derviş & Avd b. Hamd el-Kavzî. 3 Cilt. Riyâd: y.y., 1991.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni 'l-Ḳur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984.
- Hasan, Abbâs. *en-Naḥv'ul-vâfi*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 3. Baskı, 1974.

- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-ma'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Kâhire: Matba'atü medreseti vâlideti Abbâs Pâşa el-Evvel, 1905.
- Hilâlî, Hâdî Atiyye Matar. *el-Ḥurufu'l-'Amile fi'l-Ḳur'ân-i-l kerîm*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1986.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah el-Huseyin b. Ahmed b. Hamdan. *el-Ḥücce fi'l-ḳraati's-seb'a*. thk. Abdul'all Sâlim el-Mükrrem. Beyrut: Dâru'ş-Şürük, 1979.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemaluddin el-Ensârî. *Şerhu şuzûru'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmî'l-'Arab*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemaluddin el-Ensârî, *Ḳaṭru'n-nedâ ve bellu'ş-şedâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 4. Basım, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Müşkil'ul-Ḳur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arap*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119.
- İbn Ufur, Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbîlî. *Şerhu cümeli'z-Zeccâcî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Zencele, Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed. *Ḥüccetu'l-ḳıraat*. thk. Saîd el-Efğanî). Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu Meâli*. 5 Cilt. Ankara: y.y., 2013.
- Kastamonî, Yahyâ Hilmî b. Hüseyin. *Mişbâhu'l-iḥvân li-taḥariyyati'l-Ḳur'ân*. İstanbul: Mahmutbey Matba'ası, 1904.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: y.y. 1993.
- Mâlekî, Ahmed b. Abdinnur. *Raşfu'l-mebânî fi şerhi ḥurûfi'l-me'ânî*. thk. Muhyiddin Ramazan. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vüçühi'l-ḳıraat*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Nehâs, Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ali Sâbûnî. 6 Cilt. Riyad: Cami'atü Ümmül Kurrâ, 1408/1988.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l kebîr/Mefâtîḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1420.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Behcetü'l-mardîyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2000.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-ḳadîr*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 2007.
- Udayme, Muhammed Abdu'l-Halîk. *Dirasatun li üslubi'l-Ḳur'ân-il kerîm*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hâdîs, 1972.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'rabüh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb. 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf 'an Ḥakâiki gavâmüdi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîli fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mua'vvid. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âbikân, 1998.



**Hâlid b. Velîd'in Komutanlığı ve Azledilmesi**  
The Command and Dismissal of Khâlid b. al-Walîd

**Haci ATAŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History and Arts  
Osmaniye/Turkey  
haciatas@osmaniye.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0001-9276-2966

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 31 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 24 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Ataş, Haci. "Hâlid b. Velîd'in Komutanlığı ve Azledilmesi / The Command and Dismissal of Khâlid b. al-Walîd". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020): 34-50.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Hâlid b. Velîd, İslâm tarihinde komutan vasfıyla öne çıkan ashabın önemli simalarından birisidir. Onunla alakalı kaynaklarda geçen bilgiler çoğunlukla fetih hareketlerindeki üstün başarısına yöneliktir. Sâsânî İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden silinmesinde ve Bizans İmparatorluğu'na diz çöktürülmesinde Hâlid'in önemli ölçüde katkısı olmuştur. Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Müslüman olmuş ve o zamandan itibaren askerî seferlerin aranan komutanlarından olmuştur. Hz. Ebû Bekir döneminde başkomutan olarak Ridde olaylarında ve sahte peygamberlerle mücadelede ön safta yer almıştır. Ancak Hz. Ömer, Hâlid b. Velîd'in bazı uygulamalarından rahatsız olmuş, halife olduktan sonra da onu azletmiştir. Hâlid b. Velîd'in, Hz. Ömer'in akrabası olması, Sâsânî ve Bizans ordularına karşı kahramanca savaşıp yeni beldeler fethetmesi, onun görevden alınmasını engellemiştir. Onun başkomutanlık görevinden azledilmesi hakkında muhtelif rivayetler vardır. Bu rivayetlerden öne çıkanı, onun halk arasında efsanevî bir karakter olarak görülmeye başlanmasıdır. Hâlid'in savaşlardaki üstün başarısı, ona insanüstü vasıflar yüklenmesine sebep olmuştur. Onun kutsallaştırılmaya başlanması ve efsanevî karaktere dönüştürülmesi Hz. Ömer'i endişelendirmiştir. Halkın, zaferleri bahşedenin Allah olduğunu, galibiyetin de mağlubiyetin de Allah'tan geldiğini bilmesi gerekiyordu. Toplumda oluşmaya başlayan çarpık dînî anlayış, zaferlerin Allah'tan değil de Hâlid'den geldiğine duyulan inanç Hz. Ömer'in Hâlid'i başkomutanlıktan azletmesinin en önemli sebebidir. Hz. Ömer, birçok vali ve komutanını görevden almış ancak bunlardan hiçbiri Hâlid b. Velîd kadar dikkat çekmemiştir. Bu yüzden onun azli araştırılmaya değer görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Hz. Ömer, Hâlid b. Velîd, Komutan.

## Abstract

Khâlid b. al-Walîd is one of the most important figures in the history of Islam as a commander. The information contained in related resources is mostly about his superior success in conquest movements. Khâlid contributed significantly to the collapse of the Sâsânîd Empire and to kneeling the Byzantine Empire. He became a Muslim after the Hudaybiya treaty and has been a wanted commander of military expeditions ever since. He was at the forefront of Ridde events and the fight against false prophets as commander-in-chief during the time of Abu Bakr. However, Khalifa Omar was disturbed by some of Khâlid's practices, and after he became the caliph, he dismissed him. The fact that Khâlid was a relative of the Khalifa Omar and fought heroically against the Sâsânîd and Byzantine armies and conquered new towns did not prevent his dismissal. There are various rumors about his dismissal from the post of commander-in-chief. The prominent of these narrations is that he started to be seen as a legendary character among the people. Khâlid's outstanding success in wars caused him to attribute superhuman qualities. Khalifa Omar worried about his sanctification and turning it into a legendary character. The public needed to know that God bestowed victories and that victory and defeat came from God. The distorted religious understanding that started to be formed in the society, the belief that the victories came from Khâlid, not from Allah, was the most important reason for the Khalifa Omar to dismiss Khâlid from the Commander-in-Chief. Khalifa Omar dismissed many governors and commanders, but none of them attracted as much attention as Khâlid b. al-Walîd. Therefore, his dismissal was deemed worthy of investigation.

**Keywords:** Islamic History, Khalifa Omar, Khâlid b. al-Walîd, Commander.



## Giriş

Hız. Peygamber, risâleti süresince Müslümanların mutlak modeli olarak onların dinî hayatını dizayn etmiş, Kur'an ışığında dosdoğru bir yol haritası çizmiştir. Aynı zamanda ashabını da eğitmiş onlardan Müslümanlara liderlik yapabilecek bir kadro oluşturmuştur. Bu kadroda Hız. Ebû Bekir başta olmak üzere Hız. Ömer gibi liderliği hâlâ konuşulan, tarihe damgasını vurmuş isimler bulunmaktadır. Adaleti ve isabetli kararlarıyla tüm insanlığa ışık tutan bir yönetim anlayışı ortaya koymasının yanında Hız. Ömer, kısa sürede İslam ülkesini kabile devletinden bölgesel bir güç hâline dönüştürmüştür. Halifeliği döneminde bir yandan İslam davetini komşu topraklara ulaştırarak Müslümanların sayısını artırmış bir yandan da müessesleşmeyi başlatarak devletin temellerini atmıştır. Hız. Ömer'in erken sayılabilecek bir zamanda İslam ile tanışması, Resûlullah'ın (s.a.v.) tedrisatından geçmesi ve doğuştan getirdiği yetenekler ona deneyim kazandırmıştır. Bu tecrübesini halifeliği süresince de etkin bir şekilde kullanarak İslam tarihine damga vuran icraatlar gerçekleştirmiştir.

Hız. Ömer, toplumu iyi okuyan, onların psikolojik ve sosyal yapılarını iyi bilen bir halife olarak etkin bir yönetim anlayışı ortaya koymuştur. Bu anlamda Arap toplumunu yakından tanıdığı için onlara yönetici seçerken bu dinamikleri göz ardı etmemiştir. Halkın istek ve şikâyetlerini görmezden gelmemiş, onların haklı talepleri Hız. Ömer'de her zaman karşılık bulmuştur. Kamuoyunun nabzını iyi tutan Halife, ülkesini onlarla birlikte yönetmiştir. Yöneticilerinin tarafında yer almak yerine o, halkının yanında durarak böylece geniş bir kamuoyu desteğini de arkasına almıştır. Halkının ve yöneticilerinin kusurlarını da feraseti sayesinde erken tespit eden halife, onların bir felakete sürüklenmesini beklemeyen tedbirlerini uygulamaya koymuştur.

Hâlid b. Velîd'in görevden alınması hususunda da yukarıda belirttiğimiz anlayışa uygun davranmıştır. O, komutan ve yöneticilerini atarken ehliyet ve liyakat dışında başka bir kriter aramamıştır. Hız. Ebû Bekir döneminde halifenin şura heyetinde yer alan Hız. Ömer, Hâlid'in bazı uygulamalarına karşı çıkmış ve onu görevden alması için halifeye baskı yapmıştır. Ancak, o dönem Ridde savaşları devam ettiği için Hız. Ebû Bekir, bu hassas dönemde onu azletmeyi münasip görmemiştir. Hız. Ömer halife olduktan sonra Hâlid'i başkomutanlık görevinden alarak onun yerine Ebû Ubeyde'yi tayin etmiştir. Bu tasarrufunda onun en belirgin gerekçesi toplumdaki dinî anlayışın değişmesidir. Hâlid'in savaşlarda gösterdiği üstün başarılar, ona olağanüstü birtakım vasıflar yüklenmesine yol açmış o, insanüstü bir varlık olarak görülmeye başlanmıştı.

### 1. Hâlid b. Velîd'in Hayatı ve Askerî Görevleri

Hâlid b. el-Velîd b. el-Mugîre el-Mahzûmî el-Kureşî 583-587 yılları arasında Mekke'de dünyaya geldi. Kureyş'in Mahzumoğulları koluna mensuptur. Babası Velîd b. Mugîre, Kureyş kabilesi arasında seçkin bir kişiydi. Hicretin 7. yılında Hudeybiye'den sonra Müslüman olmuştur.<sup>1</sup> Resûlullah'ın (sav) hanımlarından Meymûne bt. el-Hâris, Hâlid b. Velîd'in teyzesidir. Hız. Ömer ile anne tarafından akraba olan Hâlid, onunla aynı yaşadadır.<sup>2</sup>

Hâlid b. Velîd, uzun süre İslam'a ve Müslümanlara karşı hasmane bir tavır almıştır. Hâlid'in 2/624 yılında yapılan Bedir Gazvesi'ne katılıp katılmadığı konusunda netlik yoktur. Ancak İbn Sa'd'da geçen bir rivayet onun Bedir'e katıldığını göstermektedir.<sup>3</sup> Hâlid b. Velîd, 3/625 yılında yapılan Uhud Gazvesi'nden önce Kureyş ordusunda süvari birliğinin başına

<sup>1</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Zirikî, *el-A'lâm*, (Ys. Dâru'l-İlm, 2002), 2: 300.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, thk. Esad Dâgir, (Kum: Dâru'l-Hicr, 1409), 2: 313.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 2: 91.

getirildi. Savaşın başında Müslümanlar üstünlüğü ellerine geçirdiler ve müşrik ordusunu bozguna uğrattılar. Ancak savaşın sona erdiğini düşünen Ayneyn tepesindeki okçular Hz. Peygamber'in kesin emrine rağmen yerlerini terk ettiler. Müslüman okçuların yerinden ayrıldığını fark eden Hâlid, kendisine bağlı süvari birliği ile İslam ordusunu arkadan kuşatmış ve bu kritik hamle nedeniyle Müslümanlar, kazanmak üzere oldukları savaşı kaybetmişlerdi.<sup>4</sup> Bu savaşın müşrikler lehine sonuçlanmasında Hâlid'in önemli katkısı olmuştur.<sup>5</sup> Uhud savaşının seyrini değiştiren Hâlid'in yıldızı bu savaştan sonra iyice parlamıştır. Hende Gazvesi'nde de Kureyş ordusunun süvari birliğinin başında bulunan Hâlid, zaman zaman hendeği aşmaya çalıştı ise de başarılı olamamıştır.<sup>6</sup>

Hicretin 6. yılında umre yapmak amacıyla Mekke'ye girmek isteyen Müslümanlar, Müşrikler tarafından engellenmişti. Müslümanları engelleme görevi Hâlid b. Velîd komutasındaki 200 kişiden oluşan süvari birliğine verilmişti. Hâlid, Kureyşli süvarileri Ufân önünde bulunan Gamîm tepesine yerleştirmişti.<sup>7</sup> Hâlid burada Hz. Peygamber'e ansızın hücum edip onu öldürmeyi planlamış, ikinci namazında Resûlullah'ın korku namazı kıldırıldığını görünce "Bu adam korunmuştur" diyerek onu öldürmeye cesaret edememiştir.<sup>8</sup> Hâlid, Hudeybiye Antlaşması'ndan bir yıl sonra Umretü'l-Kazâ amacıyla Mekke'ye gelen Resûlullah (s.a.v.) ile karşılaşmak istemediği için şehirden ayrılmıştı.<sup>9</sup>

Kaza Umresi için Mekke'ye gelen Müslümanlar arasında Hâlid'in kardeşi Velîd de bulunuyordu. Kardeşini Mekke'de bulamayınca kendisine verilmek üzere bir mektup bıraktı. Bu mektupta Velîd, Hâlid'in artık İslam ile tanışmasının vaktinin geldiğini yazıyordu. Buna ilaveten Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisini sorduğunu ve "Hâlid gibi bir insanın İslâm'ı tanımaması ne tuhaf! Keşke o, gayret ve kahramanlıklarını Müslümanların yanında Müşriklere karşı gösterseydi; bu kendisi için çok daha hayırlı olurdu. Biz de onu başkalarına tercih ederdik" dediğini bildirdi.<sup>10</sup> Kardeşinin mektubunu okuduktan sonra duygulanan ve artık Müslüman olma vaktinin geldiğine karar veren Hâlid b. Velîd, Osman b. Talha ve Amr b. Âs ile birlikte 8/629 yılında Medine'ye giderek Müslüman oldu.<sup>11</sup>

Hâlid, Müslüman olduktan sonra da savaşçı kimliğini devam ettirmiştir. O, İslam Tarihi'nin önde gelen kahramanlarından ve hayatını kılıç ve mızrakların gölgesinde geçirmiştir. Hâlid, cihadı ibadet olarak görüyordu. Bazen bu durumdan şikâyet eder ve diğer ibadetleri cihad derecesinde yerine getirememekten yakınır.<sup>12</sup> Irak bölgesinde Hîre'de bulunduğu sıralarda arkadaşlarına namaz kıldırması ve selam verdikten sonra onlara

<sup>4</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 37-39; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Bereket vd., (Dimeşk: Dâru'r-Risâle, 1434/2013), 3: 257-259; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *el-Muntaẓam*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata-Mustafa Abdulkâdir Ata, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992), 3: 163-165.

<sup>5</sup> Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 5. Baskı, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 95.

<sup>6</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 64-65; Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 98.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 91; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 2: 622.

<sup>8</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam*, 3: 268; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdûlmuhsîn et-Türki, (Ys. Dâru Hicr, 1424/2003), 5: 554.

<sup>9</sup> Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 4: 37; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6: 406; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme, (Ys. Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 16: 227; Muhammed İdrîs Kandevlevî, *Hayatü's-Sahabe*, thk. Beşşâr Avvâd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1: 188.

<sup>10</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 26-27; Sibt İbnül Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 4: 37; Selâhaddîn Safdî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaut, (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-turâs, 1420/2000), 13: 161; İbn Asakir, *Târîhu Dımaşk*, 16: 227.

<sup>11</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 398-399; Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ökkâşe, (Kâhire: Heyetü'l-Mısriyye, 1992), 267; Taberî, *Târîh*, 3: 31.

<sup>12</sup> Mehmet Akbaş, "Seyfullah Lakabının Hâlid b. Velîd'in Cihadına Yansması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 96.

dönerek “Allah yolunda çok cihad etmem beni çok Kur'ân okumaktan alıkoydu” demiş ve iyi derecede Kur'ân öğrenememiş olmaktan yakınmıştır.<sup>13</sup> Hâlid'in ilmî yönü, savaşlardaki cengâverliği kadar üst düzeyde değildi. Bu cengaverliğinden dolayı da Resûlullah (s.a.v.) ona “Seyfullah” lakabını vermiştir.<sup>14</sup> İslam sancağı altında iştirak ettiği ilk savaş Mûte Savaşı'dır. Bilindiği gibi o, esasında bu gazvede komutan olarak görevlendirilmemiş ancak Resûlullah'ın (s.a.v.) görevlendirdiği üç komutanın da şehit olması üzerine sancağı Hâlid eline alarak İslam ordusunu en az kayıpla Medine'ye ulaştırmıştır.<sup>15</sup>

Hâlid b. Velîd, 8/630 yılındaki Mekke'nin fethine de iştirak etmiştir.<sup>16</sup> Dört ayrı birlik halinde şehre giren İslam ordusunun sağ kolunu yönetiyordu. Müslümanlar Mekke'ye girişte ciddi bir mukavemetle karşılaşmamış ancak kumandanlığını Safvân b. Ümeyye'nin yaptığı Kureyş birliği İslam ordusuna direnince Hâlid'in birliği tarafından kısa sürede bozguna uğratılmıştır.<sup>17</sup> Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinden sonra çevredeki bazı kabileleri İslâm'a davet amacıyla Hâlid'i, 350 kişilik bir ordunun komutasında Benî Cezîme kabilesi üzerine gönderdi.<sup>18</sup> Kabile mensuplarının, “Dinimizi değiştirdik” sözlerinden, Müslüman olduklarına ikna olmayan Hâlid onların öldürülmesini emretti. Bu olaya çok üzülen Hz. Peygamber, “Allah'ım! Ben Hâlid'in yaptıklarından berîyim”<sup>19</sup> dedi ve Hz. Ali'yi Cezîme kabilesine gönderip öldürülen otuz kişinin diyetlerini ödedi. Ancak, Hâlid'i kınamakla birlikte cezalandırmadı ve kumandanlık görevinden de azletmedi.<sup>20</sup>

Hâlid b. Velîd, Huneyn ve Tâif gazvelerinde de yer almıştır.<sup>21</sup> Huneyn Gazvesi'nde hafif bir yara alan Hâlid, yarası iyileşince Resûlullah (s.a.v.) tarafından Huneyn'de yenilip Tâif'e kaçan Sakifliler'i takip etmekle görevlendirildi.<sup>22</sup> Resûlullah (s.a.v.) zamanında Hâlid'in iştirak ettiği son savaş ise Tebuk seferidir.<sup>23</sup> Hz. Peygamber 9/630 yılında yapılan Tebuk seferi sırasında Hâlid b. Velîd kumandasında 400 kişilik bir askerî birliği Dûmetülcendel'e gönderdi. Hâlid, Dûmetülcendel'deki kaleyi ele geçirdi ve kale komutanı Ükeydir'i esir alarak Medine'ye götürdü. Hz. Peygamber Ükeydir ile cizye ödemesi şartıyla bir antlaşma yapmış ve onun memleketine dönmesine izin vermiştir.<sup>24</sup>

Hz. Ebû Bekir döneminde irtidat edenlerle mücadelede halifenin en büyük destekçisi Hâlid b. Velîd olmuştur. Halife onu, mürtedlerle savaşmak üzere hazırladığı 4000 kişilik

<sup>13</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 36; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1425), 2: 218; İbn Asakir, *Târîhu Dimaşk*, 16: 250; Kandevlevî, *Hayatu's-Sahabe*, 2:51.

<sup>14</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 28; Taberî, *Târîh*, 3: 41; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6: 427; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, (Ys. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1: 366.

<sup>15</sup> Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd, *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer*, (Mısır: Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.), 1: 142; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1417/1996), 1: 122.

<sup>16</sup> Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziya Ömerî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1397), 87; Taberî, *Târîh*, 3: 65; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1425), 2: 133; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 135.

<sup>17</sup> Taberî, *Târîh*, 3: 57; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 31.

<sup>18</sup> Hayyât b. Halîfe, *et-Târîh*, 87-88.

<sup>19</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 267.

<sup>20</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 136-137; Taberî, *Târîh*, 3: 66-68; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6: 598-600.

<sup>21</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 145; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1: 382.

<sup>22</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 3: 341; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselâm, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1413/1993), 2: 591; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 145.

<sup>23</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Târîh-i İbn-i Haldûn*, thk. Halil Şehade, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 2: 308.

<sup>24</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 165; Taberî, *Târîh*, 3: 378; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, (Bursaîd: Mektebe es-Sakâfe ed-Diniyye, ts.), 4: 240; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 3: 364; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 152.

ordunun başına getirmiştir. Bu amaçla Hâlid, 11/632 yılında peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid ve taraftarlarını etkisiz hale getirmekle görevlendirildi. Buzâha'da yapılan savaşta mürtedlerin çoğu öldürüldü ancak Tuleyha kaçmayı başardı.<sup>25</sup> Tuleyha'nın, canını kurtardıktan sonra tövbe ederek yeniden Müslüman olduğu hatta Hz. Ömer zamanında ona biat ederek Irak ordusunda Sâsânîlere karşı savaştığı rivayet edilmektedir.<sup>26</sup>

Tuleyha olayı bertaraf edildikten sonra Hâlid, zekât vermeyi reddeden Temîm kabilesiyle mücadele etmek üzere Butâh'a gönderildi. Burada yapılan savaşta zekât vermeyi reddeden halkın bir kısmı ve kabilenin reisi Mâlik b. Nüveyre öldürüldü. Mâlik'in ölüm emrini veren Hâlid daha sonra onun karısı Ümmü Mütemmim ile evlendi.<sup>27</sup> Bu evlilik Müslümanların dikkatini çekmiş ve Hâlid hakkında çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Bu iddialardan biri de Hâlid'in, sırf güzel karısı ile evlenmek için Mâlik'i öldürdüğüne kadar uzanmıştır. Bu olay üzerine Hz. Ömer, halifeye derhal onu azletmesi için baskı yapmış ancak Hz. Ebû Bekir onu Medine'ye çağırarak olay hakkında ifadesine başvurduktan sonra tekrar vazifesine göndermiştir. Hâlid'in ifadesini alan halife onu azarlamak ve kınamakla yetinmiş, görevden alınmasını isteyenlerin taleplerini geri çevirmiştir.<sup>28</sup>

Hâlid, Butâh'ta Mâlik b. Nüveyre olayını hallettikten sonra Müseylime'nin ortadan kaldırılması için Yemâme'ye gönderildi. Müseylime de peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârlar arasında yer alıyordu<sup>29</sup> ve etrafına hatırı sayılır bir taraftar kitlesi toplamıştı. Burada yapılan şiddetli savaştan sonra Müseylime ve taraftarlarından büyük bir kısmı öldürüldü.<sup>30</sup> Tarihe Yemâme savaşı olarak geçen ve 12/633 yılı başında sona eren bu çarpışmada çok sayıda Müslüman şehit olmuştur.<sup>31</sup> Yemâme savaşında şehit olan Müslümanların sayısını kaynaklar 600'den 2.200'e kadar çıkarmaktadır.<sup>32</sup> Şehit olanlardan bir kısmı hafız olduğu için Müslümanlar Kur'an'ın kaybolmasından endişe etmişler ve dağınık haldeki Mushafların bir araya getirilmesi kararını almışlardır.

Hz. Ebû Bekir, irtidad olaylarını bastırdıktan sonra Hâlid'i, Fırat nehrinin güney taraflarında Sâsânî İmparatorluğu ile savaşmakta olan Müsennâ b. Hârise'ye yardım etmesi için Irak'a gönderdi.<sup>33</sup> Böylece, İslâm tarihinde fütihat dönemi Hâlid'in komutanlığında başlatılmış oldu. Hâlid b. Velîd, Irak'ta Sâsânîler'e, Suriye'de Bizans'a karşı yürütülen fetihlerde İslâm ordularının başında başkomutan ve komutan olarak önemli görevler üstlendi.<sup>34</sup>

Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra ikinci halife seçilen Hz. Ömer, Hâlid'i azlederek yerine Ebû Ubeyde'yi tayin etti.<sup>35</sup> Hâlid, görevden alındıktan sonra da Şam fetihlerinde Ebû

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde*, thk. Yahya el-Cebûrî, (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 49; Taberî, *Târîh*, 3: 261; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam*, 4: 25; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 209.

<sup>26</sup> Taberî, *Târîh*, 3: 261.

<sup>27</sup> Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 107; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 5: 30; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3: 34.

<sup>28</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam*, 4: 80; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 5: 31; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3: 36-37.

<sup>29</sup> Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 29; Taberî, *Târîh*, 3: 281; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 120.

<sup>30</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 222; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 5: 34-35; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, thk. Hamdi Timurtaş, (Ys. Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004), 139.

<sup>31</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam*, 4: 83; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 502.

<sup>32</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam*, 4: 81; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 445-446, 9: 502.

<sup>33</sup> Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 217; Hayyât b. Halîfe, *et-Târîh*, 118; Taberî, *Târîh*, 3: 343.

<sup>34</sup> Adem Apak, *İslam Tarihi 2*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 79-80.

<sup>35</sup> Hayyât b. Halîfe, *et-Târîh*, 126; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam*, 4: 230; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 78

Ubeyde'nin emri altında savaşmaya devam etti.<sup>36</sup> Başkomutan Ebû Ubeyde'nin vefatından sonra başka birinin emri altına girmeyen Hâlid b. Velîd, ömrünün geri kalan yıllarını Humus'ta geçirmiştir. Hz. Ömer'in hilafeti zamanında 21/642 yılında bu şehirde vefat etmiştir.<sup>37</sup> Günümüzde kabri burada bulunmaktadır.<sup>38</sup>

## 2. Hâlid b. Velîd'i Azledilmeye Götüren Tarihi Süreç

Arabistan'ın büyük bir kısmını etkisi altına alan Ridde olayları Hz. Peygamber'in vefatının şokunu üstünden atamayan Müslümanlar için büyük bir sınavdı. Zira bu hâdiseler Mekke, Medine ve Tâif dışında kalan bütün beldeleri etkisi altına almıştı. Ülkesinin varlığına ve birliğine kasteden Ridde olaylarını bastırmakta kararlı olan Hz. Ebû Bekir, ülkenin çeşitli yerlerine gönderdiği cihat emri ile ordusunu hazırladı. Medine'de toplanan ordu farklı gruplara ayrıldı çünkü isyancılar tek merkezde değildi. Askerî hazırlıkların yanında isyancı grupları ikna etmek amacıyla bunların liderlerine mektuplar gönderildi, üzerlerine gönderilen ordu ile iş birliği yapmaları çağrısında bulunuldu.<sup>39</sup> Bu askerî birliklerden birinin başında bulunan Hâlid b. Velîd'in görevi Tuleyha b. Huveylid'in liderliğindeki isyancıları etkisiz hale getirmektir. Hâlid'in ordusu Necid bölgesindeki Buzâha mevkiinde Tuleyha taraftarlarıyla karşı karşıya geldi. Bu bölgede yaşanan şiddetli çarpışmaların ardından Hâlid'in askerleri karşısında tutunamayan Tuleyha, Gatafân ve Esed kabilesine sığındı. Ardından da tövbe ettiğini ve yeniden İslam'a girdiğini ilan etti. Hz. Ebû Bekir döneminde Benî Kelb kabilesinde hayatını devam ettiren Tuleyha, Hz. Ömer döneminde ona biat ederek Müslüman askerlerle birlikte İran fetihlerinde görev almıştır.<sup>40</sup> İslam ordusuna mağlup olan Tuleyha'nın peygamberlik iddiasından vazgeçerek yeniden Müslüman olması, İslam tarihinin en ilginç olaylarından biridir. Muhtemelen onun tövbesi kendi döneminde de şüpheyle karşılanmış ancak o, özellikle Hz. Ömer döneminde İslam ordusunda gösterdiği üstün gayretle sadakatini gösterme fırsatı bulmuştur.

Halifenin başkomutan olarak atadığı Hâlid b. Velîd'in,<sup>41</sup> mücadele etmekle görevlendirildiği gruplardan biri de Mâlik b. Nüveyre liderliğindeki zekâta karşı çıkanlardı. Hâlid'in emri altındaki askerler, Mâlik b. Nüveyre ve ona tabi olan taraftarlardan bir kısmını yakalamışlardı. Bu askerlerin bazıları Mâlik'in kendileriyle beraber namaz kıldığını, bazıları ise onun namaz kılmadığını iddia ettiler. Hâlid, Mâlik ile konuştuktan sonra namaz kılmadığına ve zekât vermeyeceğine kanaat getirmiş ve onun ölüm emrini vermiş, ardından da karısı ile evlenmişti.<sup>42</sup> Elbette bu dikkat çekici olay farklı yorumlara neden olmuş Hâlid'in, Mâlik'in güzel karısı ile evlenmek için onu öldürdüğüne dair dedikodular ortaya atılmıştır. Bir süre sonra bu dedikodular Medine'ye ulaşınca halife, Hâlid'i başkente çağırarak olayın aslını bir de ondan dinlemiştir. Bu olaya en sert tepkiyi Hz. Ömer vermiş, bu davranışından dolayı Hâlid'in azledilmesi için halifeye baskı yapmıştı. Ancak Halife, "Ben, Allah'ın kâfirlere karşı kınından çıkardığı bir kılıcı, kınına sokmam"<sup>43</sup> diyerek Hz. Ömer'in baskısına boyun

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, Ts.), 4: 403; İbn Haldûn, *Târîh-i İbn-i Haldûn*, 2: 547.

<sup>37</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 128; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 41; Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân el-Begavî, *Mu'cemü's-Şahâbe*, thk. Muhammed Emîn b. Muhammed, (Kuveyt: Mektebe Dâru'l-beyân, 1421/2000), 2: 223; İbn Asakir, *Târîhu Dimaşk*, 16: 275.

<sup>38</sup> Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 446.

<sup>39</sup> Taberî, *Târîh*, 3: 242-243.

<sup>40</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 49; Zirikî, *el-A'lâm*, 3: 230.

<sup>41</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 21; Taberî, *Târîh*, 3: 254; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900-1994), 3: 67; Zehebî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, 1: 366.

<sup>42</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 107.

<sup>43</sup> Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 5: 31; Safdî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13: 162; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 36; Belâzürî, *Fütühu'l-Büldân*, 136;

eğmemiştir. Bilindiği gibi Hz. Ömer halife olduktan sonra Hâlid'i görevden alarak yerine Ebû Ubeyde'yi atamıştır. Öldürdüğü Mâlik'in karısı ile evlenmesi onun azledilmesinde ne kadar etkili olduğunu bilmemiz zor ama bu davranışın Hâlid'in karnesine olumsuz yansıdığını söylememiz yanlış olmasa gerekir.

Hâlid b. Velîd, Mâlik b. Nüveyre olayını da bertaraf ettikten sonra peygamberlik iddiasında bulunan Secah ve onu destekleyen Benî Temîm üzerine hareket etti. Beraber hareket ettiği Mâlik b. Nüveyre öldürülünce Secah, Yemâme tarafına giderek orada kendisi gibi peygamberlik iddiası ile yola çıkan Müseylime ile birleşmişti.<sup>44</sup> Yemâme bölgesinde yaşayan Benî Hanîfe kabilesinin lideri Müseylime ve taraftarlarına karşı önce Ebû Cehil'in oğlu İkrîme gönderildi.<sup>45</sup> Ancak İkrîme kalabalık Müseylime taraftarlarının karşısında ilk etapta başarısız oldu. Ardından Hâlid'in askerleri de ona destek verince Yemâme'de Müslümanlarla mürtedler arasında şiddetli çarpışmalar yaşandı. Müslümanlar bu savaşta önemli kayıplar verdikten sonra ancak Müseylime ve taraftarlarını etkisiz hale getirebildiler. Yemâme savaşında Müslümanların 2200 şehit verdiği daha da acısı bunun 700'ünün hafız olduğu nakledilmiştir.<sup>46</sup>

Hz. Ebû Bekir, bir yıl gibi kısa bir sürede irtidat hareketlerini bastırdıktan sonra fetih seferlerine başlamıştır. Bu anlamda Irak bölgesinde Sâsânîlere, Şam bölgesinde ise Bizanslılara karşı önemli başarılar elde etmiştir. Bu başarılarında başkomutan Hâlid b. Velîd'in önemli ölçüde katkısı olmuştur. İki yıl gibi kısa süren halifeliğinde Hz. Ebû Bekir, vahiy kültürü ile yetişmiş insanları peygambersiz bir yönetime alıştırmak için büyük bir çaba harcamıştır.<sup>47</sup> İslam toplumunu yeniden ayağa kaldırmış, vahdeti sağlayarak fetihleri başlatmıştır. Halife, başarılı siyaseti ve feraseti sayesinde, dağılmaya yüz tutmuş, kafaları karışık toplumu bir araya getirmeyi başarmıştır.

Hz. Ebû Bekir, vefatına yakın bir dönemde kendisinden sonraki halifeyi seçmeden dünyadan ayrılmak istemiyordu. Bu hususta "insanların en hayırlısı" olarak gördüğü Hz. Ömer'i halife tayin etmek istedi. Ashabın ileri gelenleriyle yaptığı istişareler sonucu İslam ülkesinin ikinci halifesi Hz. Ömer olarak belirlendi.<sup>48</sup> Hz. Ömer, iktidarı eline aldıktan sonraki konuşmasında "Bu görevi benden daha iyi yapacak birini bilseydim mutlaka onu öne geçirirdim. Allah beni sizinle, sizi de benimle imtihan ediyor. Eğer insanlar iyi ve güzel davranış içinde olurlarsa onlara da güzel davranılır. Eğer onlar kötülük yaparsa onlara da kötülük yapılır"<sup>49</sup> diyerek, yönetim anlayışı hakkında ipuçları vermiştir.

Hz. Ömer, halife olduktan sonra kendi ekibini oluştururken Müslümanlara siyaset dersi olacak önemli uygulamalara imza atmıştır. Onun ehliyet ve liyâkatın dışında başka bir kriter aramadığını tayin ettiği komutan ve valilerden anlıyoruz. Döneminin Arap dâhileri olarak görülen Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. Âs, Muğîre b. Şu'be ve Ziyâd b. Ebîh gibi isimlere tereddütsüz görevler vererek onların zekâsından ve yöneticilik deneyimlerinden faydalanmayı bilmiştir.<sup>50</sup> İnsanları yönetmede mâhir olan bu şahısları başıboş bırakmamış,

<sup>44</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 111; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 1: 405; Taberî, *Târîh*, 3: 282.

<sup>45</sup> Taberî, *Târîh*, 3: 281; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 4: 80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 219; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 465.

<sup>46</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 126.

<sup>47</sup> Apak, *İslam Tarihi 2*, 82.

<sup>48</sup> Taberî, *Târîh*, 3: 433; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 273; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiyye en-Nuhâs, Riyâd Abdulhamîd, Muhammed Mutî', (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 18: 310; Muhammed Sallâbî, *ed-Devletü'l-Emeviyye*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008), 1: 429; Ekrem Ziya el-Ömeri, *Asrû'l-Hilâfeti'r-Râşide*, (Ys. Mektebetü'l-Abikân, ts.), 55.

<sup>49</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 255.

<sup>50</sup> Apak, *İslam Tarihi 2*, 93-94.

Muhammed b. Mesleme'yi<sup>51</sup> bu isimlerin başına müfettiş tayin ederek onları sık sık denetlemiştir. Halkın meşru istek ve şikayetlerini hep göz önünde bulunduran Hz. Ömer, yönetime ve teftişe halkını da dahil ederek böylece onların da ülkeyi sahiplenmelerini sağlamıştır. Zaaflarının esiri olmamaları için yöneticilerini sürekli denetlemiştir. Dolayısıyla bu denetimler sonucunda bazı valiler görevden alınmış bazılarına da çeşitli yaptırımlar uygulanmıştır. Zîra Hz. Ömer döneminde bu denetimden korkarak herhangi bir olumsuz tavrına rastlanmayan Muâviye'nin Hz. Osman döneminde devlet başkanı gibi hareket ettiği, Hz. Ali döneminde ise halifelik gayesi ile ona savaş açtığı bilinmektedir. Muhtemelen Hz. Ömer, aynı tehlikeyi Hâlid için de görmüş olmalı ki ileride daha büyük olayların önüne geçmek için onu görevden almıştır. Hz. Ömer'in emri altında bir tehlike arzetmeyen Hâlid, daha sonraki dönemlerde daha pasif bir halifenin emirlerine karşı gelebilirdi.

Hz. Ömer halife olduktan sonra Ebû Ubeyde b. Cerrah'a bir mektup göndererek Hâlid b. Velîd'i görevinden azletmiştir. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Mâlik b. Nüveyre'yi öldürerek karısı ile evlenmesine çok kızmıştı.<sup>52</sup> Elbette Halifenin sadece bu olay nedeniyle Hâlid'i görevden aldığı düşünülemez. O, ülkeyi yönetecek yeni bir kadro oluşturmak istiyordu. Eskiden beri Hâlid'in bazı uygulamalarından rahatsız olduğu için, oluşturacağı yeni kadroda muhtemelen onu görmek istemiyordu. Hz. Ömer, "devlette devamlılık esastır" prensibi gereği mücadeleyi sürdürme kararı almış, ancak bu mücadeleyi mevcut komutanlarla değil, kendisinin göreve getirdiği komutan veya idarecilerle sürdürmek istemiştir.<sup>53</sup> Hâlid b. Velîd ise Hz. Ömer'in bu kararını olgunlukla ve devlet adamı vakarıyla karşılamıştır. Görevden alındıktan sonra da Şam fetihlerinde Ebû Ubeyde'nin emri altında savaşmaya devam etmiştir.<sup>54</sup>

### 3. Hâlid b. Velîd'in Azledilmesine Neden Olan Olaylar

Hz. Ebû Bekir döneminde başkomutan olarak tayin edilen Hâlid b. Velîd, halifenin Mürtedlerle mücadelesinde en büyük destekçisi olmuştur. Peygamberlik iddiasında bulunanların birçoğu Hâlid'in komutanlığında etkisiz hale getirilmiştir. İrtidat olaylarının bastırılmasından sonra da Hâlid, Irak ve Şam bölgesinde Sâsânî ve Bizans devletine karşı fetih hareketlerine katılmış ve İslam ülkesine hizmet etmeye devam etmiştir. Gençliğinden itibaren, tabiri caizse, hayatı at sırtında, savaş meydanlarında geçen Hâlid, elbette bu yoğun savaş hayatında bazı hatalar yapmıştır. Bu hatalardan bazıları yaptığı işin kaçınılmaz sonucu olarak görülebileceği gibi bazılarının da Hâlid'in kişisel yapısından kaynaklandığı söylenebilir. Hz. Ebû Bekir'in başdanışmanı olarak kabul edilen Hz. Ömer, Hâlid'in hatalarına en sert tepkiyi veren sahabîdir. O, Hâlid'in hatalarının affedilmez boyutlara ulaştığını düşünüyor ve derhal görevden azledilmesi gerektiğini savunuyordu. Hz. Ömer halife olunca sözünün arkasında durmuş ve göreve geldikten sonra ilk icraatlardan biri, Hâlid'i başkomutanlık görevinden azletmek olmuştur.

Hz. Ömer'in, Hâlid b. Velîd'i 15/634 yılında ordu komutanlığı görevinden alıp yerine Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı tayin etmesi doğal karşılanmamış, konu etrafında muhtelif görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Aslında halifenin tabii hakkı sayılan bu tasarruf çok büyütülmüş, bunun arkasında birçok gerekçe aranmış, hatta konu etrafında bazı rivayetler uydurulmuştur. Bundan dolayı olayın sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturulması da zorlaşmıştır. Hâlid'in azledilmesi üzerinde bu kadar önemle durulması, onun toplum içindeki ağırlığını ve takdir edilen bir şahsiyet olduğunu da göstermektedir. Zira Hz. Ömer,

<sup>51</sup> Taberî, *Târîh*, 4: 121; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 411; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2: 334.

<sup>52</sup> Taberî, *Târîh*, 4: 67; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 4: 230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 381.

<sup>53</sup> İsrâfil Balcı, "Hz. Ömer'in Komutan Atama Stratejisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (Samsun 2005): 170.

<sup>54</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 381.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Mugîre b. Şu'be, Ziyâd b. Ebî Süfyân ve Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi önemli şahsiyetleri de görevden almış ancak bunların azli Hâlid kadar ses getirmemiştir.<sup>55</sup> Hz. Ömer gibi otoriter bir halifenin, bir komutanını görevden alıp diğerini ataması sıradan bir tasarruf olarak görülebilir. Ancak Hâlid gibi, hayatı başarılarla dolu bir komutanı tam da gücünün zirvesinde iken azletmesi dikkatlerden kaçmamıştır.

Bu aşamada, "Seyfullah" lakaplı meşhur komutan Hâlid b. Velîd'i azletmeye götüren olaylar zinciri ele alınacaktır.

### 3.1. Hâlid b. Velîd'in Çocukluk Yıllarında Hz. Ömer'i Güreşte Yenmesi

Hz. Ömer'in Hâlid'i komutanlık görevinden azletmesiyle ilgili aktarılan birinci rivayete göre azlin nedeni, ikisi arasındaki çocukluk yıllarına dayanan rekabettir. Bu rivayete göre, aynı yaşta olan Hâlid ile Ömer çocukluk yıllarında güreş yaparlardı. Bu güreşlerde çoğunlukla Hâlid galip gelirdi. Yine bir güreş esnasında Hâlid, rakibi Ömer'in bacağına kırar. Bu hâdise ikisi arasında düşmanlığa sebep olur ve Hz. Ömer halife olunca ilk fırsatta onu görevden alır.<sup>56</sup>

Yukarıdaki rivayeti ciddiye alarak Hâlid'in azline sebep olarak göstermek, kanaatimizce Hz. Ömer ve Hâlid b. Velîd'e haksızlık olur. Hz. Ömer'in böyle basit bir sebeple Hâlid'e düşmanlık beslemesi ve onu görevden alması tarihî gerçeklere ve Hz. Ömer'in yönetim anlayışına aykırıdır. Bedir'de, Uhud'da, Hendek'te ve daha nice savaşlarda Müşriklerin safında yer alan ve daha sonra Müslüman olan onlarca sahabîye görevler veren Hz. Ömer'in, çocukluk yıllarında yaşanan bir olaydan dolayı Hâlid'i görevden alması akla ve mantığa aykırı görünmektedir.

### 3.2. Benî Cezîme Olayı

Mekke'nin fethi tamamlandıktan sonra Resûlullah (s.a.v.), şehrin çevresindeki kabilelere elçi ve seriyyeler göndererek onları İslam'a davet etti. Bu seriyyelerden birinin başında Hâlid b. Velîd vardı. Resûlullah Hâlid'i, 350 kişilik bir askerî birliğin başında Benî Cezîme kabilesini İslam'a davet etmesi için gönderdi.<sup>57</sup> Hâlid'in bölgeye geldikten sonraki uygulamaları hakkında kaynaklarda birbiri ile çelişen ve bilgi karmaşasına sebep olan rivayetler yer almaktadır. Biz bu rivayetlerin tamamını nakletmek yerine bunlar arasında gerçeğe daha yakın gördüğümüz rivayetler üzerinden giderek bir kanaate ulaşmaya çalışacağız.

Hâlid b. Velîd, Benî Cezîme kabilesine ulaştığında onları İslam'a davet etti. Ancak Benî Cezîme mensupları *أسلمنا* "Müslüman olduk", yerine *صباأنا* "din değiştirdik" anlamına gelen kelimeyi kullandılar. Bunun üzerine Hâlid, onların bir kısmını öldürmeye, bir kısmını da esir almaya başladı.<sup>58</sup> Hâlid'in ordusu Ensar, Muhacir ve Benî Süleym kabilesinden gelen askerlerden müteşekkildi. Hâlid, "din değiştirdik" sözünden Müslüman olmadıkları anlamını çıkarması üzerine askerlerine ellerindeki esirleri öldürme emri verdi. Benî Süleym kabilesinden askerler, bu emir üzerine ellerindeki esirleri öldürdüler. Ancak Muhacir ve

<sup>55</sup> Mehmet Efendioğlu, "Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkitlerin Mahiyeti Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004): 67-68.

<sup>56</sup> Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, (Ys. Dâru'l-Fikr, ts.), 7: 3161; İbn Asakir, *Târîhu Dimaşk*, 16: 267; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 135.

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984), 3: 875; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka ve arkadaşları, (Kahire: Şeriketü mektebe ve matba'a Mustafa, 1375/1955), 2: 428-29.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Şahîh-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîba, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), 4: 1577; İbn Hişâm, *Sîret*, 2: 431; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 567.



Ensar'dan olan askerler, esirlerini serbest bıraktılar.<sup>59</sup>

Bu seriyyede bulunan Abdullah b. Ömer de esirlerini serbest bırakanlar arasındaydı. Abdullah: "Vallahi esirimi öldürmem. Arkadaşlarımdan hiçbiri de esirlerini öldürmeyecektir..." dedi.<sup>60</sup> Benî Cezîme kabilesinden biri Mekke'ye gelerek olanları Hz. Peygamber'e anlattı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah'ım Hâlid b. Velîd'in yaptığından sana sığınırım" diyerek, dua etti.<sup>61</sup> Ardından da Hz. Ali'yi çağırarak onu, Benî Cezîme kabilesinden öldürülenlerin diyetini ödemesi için görevlendirdi.<sup>62</sup>

Resûlullah'ın (s.a.v.), bu olaydan sonra Hâlid'e nasıl davrandığına dair rivayetler de muhtelifdir. Bu rivayetlerden birine göre Resûlullah, Hâlid'i azarlamış ancak ona herhangi bir yaptırım uygulamamıştır.<sup>63</sup> Diğer bir rivayete göre Resûlullah, Hâlid'i ne azarlamış ne de ona ceza vermiştir.<sup>64</sup> Hz. Peygamber'in daha sonraki Huneyn ve Tâif gazvelerinde askerî görevler vermesi Hâlid'i azarlamakla yetindiğini göstermektedir. Ancak Hz. Peygamber'in "Hâlid'in yaptığından sana sığınırım" buyurması, onun yaptığını tasvip etmediği anlamına gelir. Bunun yanında ona herhangi bir ceza vermemesi ise Hâlid'in kasten bir suç işlemediğini düşünmesinden olmalıdır. Yoksa onu cezasız bırakmazdı veya bundan sonra ona komutanlık vermezdi. Muhtemelen Resûlullah (s.a.v.), Benî Cezîme olayında Hâlid'in hatalı davrandığına hükmetmiş, ancak kararında bir kasıt görmediği için onu cezalandırmamıştır.

### 3.3. Hâlid b. Velîd'in Hamamda Vücudunu İçki ile Yıkaması

Hâlid hakkındaki diğer bir iddia, el-Cezîre fetihleri esnasında onun hamamda yıkanırken vücudunu içki ile keşelemesidir. Hz. Ömer'e, Hâlid'le ilgili böyle bir haber gelince ona yazdığı mektupta: "Allah'ın şarabı içki olarak yasakladığı gibi kullanmayı da yasaklandığını, necis sayıldığı için onu vücuda sürmenin de haram sayıldığını; bir daha böyle bir şey yapmaması" gerektiği hususunda onu uyarmıştır. Hâlid ise cevabı mektubunda: "İçeceğin şaraplık özelliğini kaybettikten sonra kullanıldığını, böylece su gibi bir madde haline geldiğini" belirterek, Halife'ye karşılık vermiştir.<sup>65</sup>

Bu rivayetin sıhhati konusunda şüphe vardır. Belâzûrî bu rivayetin doğru olmadığını söylemiştir.<sup>66</sup> Ayrıca Hâlid'in el-Cezîre fetihlerine katıldığı bilgisi net değildir.<sup>67</sup> el-Cezîre bölgesinin fetihleri 18/639<sup>68</sup> yılında yapıldığına göre bu tarihte Hâlid'in azledilmiş olması gerekmektedir. Hz. Ömer 634 yılında halife olmuş ve kısa süre sonra da onu görevden almıştır. Dolayısıyla bu rivayetin sıhhati konusunda ciddi şüpheler vardır. Rivayetin doğru olduğunu kabul etsek bile muhtemelen bu olay Hâlid görevden alındıktan sonra vuku bulmuştur. Çünkü Hâlid bir süre daha İslâm ordusunda asker olarak savaşıma devam etmiştir.

### 3.4. Şan ve Şeref Sahibi, Güzel Konuşan Kimselere Mal Dağıtması

Hz. Ömer, Hâlid b. Velîd'in vefat haberini alınca onun için övücü sözler söyledi. Halifeyi dinleyenler arasında bulunan Hz. Ali: "Öyleyse onu niçin azlettin?" diye sordu. Hz. Ömer: "Onu, şan ve şeref sahibi, güzel konuşan kimselere çok mal dağıtmasından dolayı

<sup>59</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3:876; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 136; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 4: 103.

<sup>60</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3: 877.

<sup>61</sup> İbn Hişâm, *Siret*, 2: 429-430; Taberî, *Târîh*, 3: 67; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6: 599-600.

<sup>62</sup> İbn Hişâm, *Siret*, 2: 430; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6: 600.

<sup>63</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3: 881.

<sup>64</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3: 883.

<sup>65</sup> Taberî, *Târîh*, 4: 66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 380; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 45.

<sup>66</sup> Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 244.

<sup>67</sup> Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 434.

<sup>68</sup> Apak, *İslam Tarihi* 2, 140.

azlettim” dedi. Hâlid, rivayete göre Eş’as b. Kays’a on bin dirhem vermiştir.<sup>69</sup>

Tek başına değerlendirmeye alındığında bu rivayetin de Hâlid’in azledilmesi için yeterli sebep olarak görülemeyeceği söylenebilir. Çünkü Hz. Ömer’in genel politikası bu tür durumlarda kabahati işleyen malına el koyması şeklindedir. Mesela, mal varlığında aşırı artış olduğunu tespit ettiği Amr b. As’ı görevden almamış ancak malının yarısına el koymuştur. Yani, oluşan zararın misli ile bir cezai karşılık verilmiştir. Dolayısıyla Hâlid’in, devleti on bin dirhem zarara uğratması nedeniyle görevden azledildiği söylenemez.

### 3.5. Mâlik b. Nüveyre’yi Öldürüp Karısı ile Evlenmesi

Hâlid b. Velîd, zekât vermeyi reddeden gruplarla mücadele ederken yaşanan bir olay üzerine sert bir şekilde tenkit edilmiştir. Benî Hanzala kabilesinin reisi Mâlik b. Nüveyre, Hz. Peygamber tarafından kendi kabilesinin zekâtını toplamakla görevlendirilmişti. Ancak Hz. Peygamber’in vefat etmesi üzerine bu şahıs yeni halife Hz. Ebû Bekir’e zekât vermeyi reddetmiştir. Halife de bu olayı çözmesi için Hâlid’i bu kabile üzerine göndermiştir.

Hâlid’in askerleri Mâlik b. Nüveyre ve ona tabi olan bir grubu yakaladılar. Ancak onu yakalayan Müslüman askerler arasında bir görüş ayrılığı yaşandı. Bu askerlerden bir kısmına göre Mâlik, kendileri ile beraber ezan okuyup namaz kılmıştı. Bu nedenle onların öldürülmemesi gerekiyordu. Diğer bir grup ise onların Müslüman olmadıklarını, ezan okumadıklarını söyleyerek öldürülmelerinin helal olduğunu savunuyorlardı. Hâlid de ikinci grubun fikrine tabi olunca Mâlik b. Nüveyre ve arkadaşları Hâlid’in emri ile öldürülmüştür. Daha sonra da Hâlid, Mâlik’in karısı ile evlendi. Bu olayı haber alan Hz. Ömer, halifeden derhal onu azletmesini istedi. Ancak Hz. Ebû Bekir, bu olaydan sonra onu Medine’ye çağırmasıyla ilgili sorgulama yaptıktan sonra da azletmeye gerek duymamıştır.<sup>70</sup>

Yukarıdaki rivayette Hâlid’in iki hatasından bahsedilmektedir. Birincisi, Mâlik ve arkadaşlarının durumunun netlik kazanmadan öldürülmeleri; ikincisi ise Hâlid’in, öldürdüğü kabile reisinin hanımı ile evlenmesidir. Hz. Ömer’in Hâlid için kullandığı şu sözünden bu iki hatayı görebiliyoruz: “Allah’ın düşmanı! Hem Müslüman birisine düşman olup onu öldürdün hem de onun karısı ile evlendin.”<sup>71</sup>

Hz. Ebû Bekir, ya Hâlid’in mürtedlerle mücadele ettiği bir dönemde görevden alınmasını isabetli bulmamış ya da bu hususta Hz. Ömer’den farklı düşündüğü için yukarıda sayılan kabahatlerini onu azletmek için yeterli sebep olarak görmemiştir. Elbette bu kadar başarılı bir komutanın ani bir kararla gözden çıkarılması halife için zor bir durumdur. Ancak Hz. Ömer için Hâlid, gözden çıkarılamayacak, yeri doldurulamayacak kadar önemli görülmemiş olmalı ki hilafeti döneminde görevden alınmıştır. Sadece bu olayın Hz. Ömer için yeterli olup olmadığını anlamak zordur ama Mâlik b. Nüveyre olayının Hâlid’in azledilmesinde önemli derecede etkili olduğu söylenebilir.

### 3.6. Hâlid’in Fazla Mal Biriktirdiği İddiası

Azledildikten sonra Medine’ye gelen Hâlid ile Halife Ömer arasında bir konuşma yaşandı. Hz. Ömer: “Ey Hâlid! Allah’ın malını sakladığın yerden çıkart!” dedi. Hâlid de ona: “Vallahi bende mal yoktur” diye cevap verdi. Halife bu iddiasında ısrarlı olunca Hâlid: “Ey Müminlerin emiri! Senin iktidarın sırasında benim sahip olduğum malın kıymeti 40 bin dirhemdir” diye cevap verdi. Hâlid’in bu cevabı üzerine Hz. Ömer: “Ben senin mallarını 40 bin dirheme satın aldım” dedi ve ona bu parayı verdi. Hâlid de bu parayı aldı. Böylece

<sup>69</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 10: 134.

<sup>70</sup> Vâkıdî, *Kitâbü’r-Ridde*, 107; Sibt İbnü’l-Cevzi, *Mir’âtü’z-zamân*, 5: 31, Safdî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 13: 162.

<sup>71</sup> Sibt İbnü’l-Cevzi, *Mir’âtü’z-zamân*, 5: 30.

Hâlid'in elinde yalnızca silahları ve köleleri kaldı. Bunların değeri hesaplandı ve 80 bin dirhem olduğu görüldü. Hz. Ömer bu paraları ikiye böldü ve 40 bin dirhemi Hâlid'e verdi, geriye kalan malları kendisi aldı. Bazıları ona: "Ey Müminlerin emiri! Hâlid'in mallarını versen iyi olur" dediler. Hz. Ömer ise: "Hayır! Vallahi ben Müslümanların taciriyim, bu malları ona asla vermeyeceğim" dedi.<sup>72</sup>

Yukarıdaki rivayette Hâlid'in azledildikten sonra Medine'ye geldiği nakledilmektedir. Ancak Hâlid'in azledildikten hemen sonra Medine'ye geldiği bilgisi net değildir.<sup>73</sup> Muhtemelen bu rivayet Hz. Ömer'in halife olmasının hemen akabinde yaşanmamış, aradan bir süre geçtikten sonra yaşanmıştır. Rivayetin doğru olduğu kabul edilse bile Hz. Ömer'in sadece yukarıdaki olayı sebep göstererek Hâlid'i görevden alması makul görünmemektedir. Benzer bir olayda halife Ömer, Amr b. As'ı görevden almamış malının fazlasına el koyarak valisini cezalandırmıştır.

### 3.7. Zaferlerin Hâlid b. Velîd'in Şahsi Yeteneklerine Bağlanması

Hâlid'in azliyle ilgili aktarılan diğer bir rivayet, kazandığı zaferler nedeniyle onda bir mağruriyetin oluşması veya halkın savaşlardaki başarıyı Hâlid'in şahsına atfetmesi yönündedir. Hz. Ömer halife olunca: "Vallahi Hâlid'i ve Müsennâ'yı azledeceğim; tâ ki o ikisi, dinine yardım edenin Allah olduğunu, o ikisi olmadığını bilsinler!" dedi ve sonra da onları azletti.<sup>74</sup>

Başka bir rivayette Hz. Ömer, Hâlid'i görevden alma sebebini açıkça ifade ediyor. Halife Ömer, memleketin her tarafına mektuplar yazıp şu hususu ilan etti: "Ben Hâlid'i, ona kızdığımından veya ihanetinden dolayı azletmiş değilim. Fakat insanlar, onun yüzünden fitneye düştüler. Ben insanların Hâlid'e fazla güvenmesinden ve onun yüzünden hesaba çekileceklerinden korktum. İstedim ki onlar, her şeyi yapanın Allah olduğunu bilsinler ve böylece fitneye maruz kalmasınlar."<sup>75</sup>

Yukarıdaki iki rivayette de Hâlid'in azledilme sebebi net bir şekilde ortaya çıkıyor. Buna göre Hâlid, savaşlardaki üstün başarısından dolayı efsanevi bir karaktere büründürülmüş, bunun sonucunda ise zaferlerin Allah'tan değil de Hâlid'den kaynaklandığı konuşulmaya başlanmıştı. Bu durum Hz. Ömer'e göre büyük bir fitne sebebidir. Halkın Hâlid'e yüklediği bu insanüstü vasıflar, onların din anlayışının bozulduğuna işaret olarak görülmüştür. Basiret sahibi Hz. Ömer, Hâlid'in abartılmasını yozlaşma emareleri olarak görmüş ve Hâlid'i görevden alarak mutlak gücün Allah'ın elinde olduğunu halkına hatırlatmıştır.<sup>76</sup>

### 3.8. Ebû Ubeyde'nin Hâlid b. Velîd'den Daha Liyakatli Görülmesi

Dımeşk şehrinin muhasarası sırasında Ebû Ubeyde, Hâlid'e: "İnsanlara namaz kıldır, sen buna lâyıksın. Çünkü bana yardım etmek için buraya geldin" dedi. Bu teklif üzerine Hâlid, kendisi hakkında Resûlullah'ın (sav): "Her ümmetin bir emîni vardır; bu ümmetin emîni ise Ebû Ubeyde'dir" buyurduğu bir insanın önüne geçip namaz kıldıramam, demiştir.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Taberî, *Târîh*, 3: 437.

<sup>73</sup> Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd*, 430.

<sup>74</sup> İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, 7: 3156-57; İbn Asakir, *Târîhu Dımaşk*, 16: 261; Safdî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13: 162.

<sup>75</sup> Taberî, *Târîh*, 4: 68; Safdî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13: 162; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 47; İbn Asakir, *Târîhu Dımaşk*, 16: 268.

<sup>76</sup> Ayrıca bkz: Cahit Külekçi, "Hz. Ömer'in Hâlid b. Velîd ile ilişkisi", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 41-54.

<sup>77</sup> İbn Asakir, *Târîhu Dımaşk*, 11: 210.

Hâlid'in azledilmesinden sonra meydana geldiği anlaşılan rivayette iki husus dikkatimizi çekti. Birincisi, Hâlid'in kendi yerine atanan Ebû Ubeyde'yi kendisinden daha dindar görmesidir. Bu yüzden de halife Ömer'in bu tasarrufunu anlayışla karşılamıştır. İkincisi ise, kendisi gibi başarılı bir komutanın ardından Ebû Ubeyde gibi işinin ehli, liyakat sahibi birinin atanması Hâlid'i memnun etmiş, bu yüzden de gurur yapmadan gönüllü olarak onun emri altına girmiştir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in kendisini görevden alıp yerine Ebû Ubeyde'yi atamasını zımnen de olsa desteklemekte ve ona bu tasarrufunda hak vermektedir.

Hâlid b. Velîd'in yerine atanan Ebû Ubeyde'nin göreve getirilişinde birtakım siyasi kaygılar ve kişisel tercihlerin etkili olduğu söylenebilir. Muhtemelen Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'nin Bizans'la yapılan savaşlardan sonra Şam'daki durumu yönetebilmek için Hâlid'den daha uygun bir isim olduğunu düşünmekteydi. Buna ilaveten, savaşçılığının yanında dindarlığı, samimiyeti ve halifesinden bağımsız hareket etmeyeceği gibi hususlarda Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'yi Hâlid'den önde gördüğü için böyle bir değişikliğe gittiği söylenebilir.<sup>78</sup>

#### 4. Hâlid b. Velîd'in Azledildikten Sonra Halifeye Tepkisi

Hâlid b. Velîd, Müslüman olduktan sonra İslam ordusunda sayısız görevler almıştır. Resûlullah da birçok seriyyede onu komutan olarak vazifelendirmiş ve "Seyfullah" lakabı ile şerefleştirmiştir. Müslümanlar da şanlı zaferleri sayesinde haklı olarak onu güzel sözlerle yâd etmişler ve etmeye devam ediyorlar. Ancak onun görevden alınması da aynı şekilde hem onu hem de onu tanıyan Müslümanları üzmüştür. Başarılarının zirvesinde iken görevinden alınması elbette Hâlid cephesinde şaşkınlıkla karşılanmış olmalıdır. Aynı zamanda halifesi Hz. Ömer'e nasıl tepki vereceği de merak konusu olmuştur. İbn Kesîr'de geçen rivayete göre Hâlid, azledildiğini öğrenince şu sözlerle tarihe not düşmüştür: "Müminlerin Emiri'nin kararı başım gözüm üstüne."<sup>79</sup> Bu sözden anlıyoruz ki Hâlid, makam ve mevkilerin geçici olduğunun farkındadır ve halifesine mutlak itaat etmenin bilincindedir. Buna ilaveten Hâlid, azledildikten sonra bu olayı bir gurur meselesi haline getirmemiş ve yerine atanan Ebû Ubeyde'nin emri altında Şam fetihlerinde savaşımaya devam etmiştir.<sup>80</sup> Hâlid'in, azledilmesini olgunlukla karşılaması ve Ebû Ubeyde'nin emri altında Kınnesrîn'in fethinde bulunması Hz. Ömer'in dikkatinden kaçmamış olacak ki, "Hâlid nefesine hâkim oldu"<sup>81</sup> diyerek, onu methetmiştir. Ebû Yusuf'ta geçen bir rivayet ise Hâlid'in azledilmesine içerlediğini göstermektedir. Rivayete göre Hâlid, Hz. Ömer'in kendisi yerine Ebû Ubeyde'yi ataması üzerine şöyle bir konuşma yaptı: "Müminlerin emiri beni Şam'a vali ve kumandan tayin etti. Ben orayı fethedip asayışı sağlayınca beni azletti ve başkasını bana tercih etti..." deyince dinleyenlerden biri ayağa kalkarak: "Ey Emir! Sabırlı ol, bu bir fitnedir" dedi. Bu söz üzerine Hâlid: "Ömer b. Hattab sağ olduğu müddetçe fitne olmaz" diye cevap verdi. Hâlid'in bu konuşmasını haber alan Hz. Ömer: "Hâlid bilmelidir ki İslâm'a yardım eden, Müslümanları muzaffer eyleyen Hâlid değil, Allah'tır. Onu, bu hakikati bilmesi için azlettim" demiştir.<sup>82</sup> Ancak bu rivayetin başındaki, Hâlid'in görevden alınmasına karşı gösterdiği tepki, diğer kaynaklarda geçmemekte dolayısıyla bu rivayet yalnız kalmaktadır. Rivayetin sonundaki Hz. Ömer'in sözleri ise kaynaklarda yaygın olarak yer almaktadır. Buradan hareketle rivayetin ilk bölümündeki Hâlid'in sitemiyle alakalı kısım, onun diğer rivayetlerdeki tavrına ters düşmektedir.

<sup>78</sup> Balcı, "Hz. Ömer'in Komutan Atama Stratejisi", 208.

<sup>79</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 576.

<sup>80</sup> el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 403; Taberî, *Târîh*, 3: 601.

<sup>81</sup> Taberî, *Târîh*, 3: 601; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*, 1: 578; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 341.

<sup>82</sup> Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, tah. A.A. el-Kubeyî, (Bağdat: 1973), 2/231-233.

Hâlid'in görevden alınması Hz. Ömer'in dirayet ve basiretini açık bir şekilde gözler önüne seren bir tasarruftur. Gelecekte yaşanması muhtemel sorunları önceden sezip önlem almada usta olan Hz. Ömer, meşhur komutan Hâlid'i görevden alma cesaretini göstererek muhtemel bir bölünmenin de önüne geçmiştir.<sup>83</sup> Hz. Ömer, basiretini konuşurmuş ve Hâlid'den daha dindar ve yetenekli gördüğü Ebû Ubeyde'yi komutanlığa getirerek fetihlerin aynı başarıyla devam etmesini sağlamıştır. Hâlid'in de azledildikten sonra bir taşkınlık yapmaması ve halifesinin tasarrufuna saygı göstermesi takdirle karşılanmıştır.

### Sonuç

Hz. Ömer'in en önemli özelliklerinden biri, yetenekleri ve zekâları ile ön palana çıkan insanlardan faydalanmasıdır. Ancak o bunu yaparken bu kimseleri aynı zamanda teftiş etmeyi de ihmal etmemiştir. Meşhur müfettişi Muhammed b. Mesleme'yi valilerini ve komutanlarını murakabe etmekle görevlendirmiş ve sık sık kontroller yaparak gerektiğinde idarecileri cezalandırmaktan çekinmemiştir. O, amirlerinden özellikle mâlî konulara dikkat etmelerini ister, mallarında aşırı artış gösteren vali ve komutanlarını cezalandırırdı. Kendisi mütevâzi bir hayat yaşar, amirlerinden de mütevâzi olmalarını beklerdi. Müslümanların maslahatı söz konusu olduğunda radikal kararlar almaktan geri durmazdı.

Kendisinden önceki halife zamanında da Hâlid'in bazı tasarruflarından rahatsız olan Hz. Ömer'in, ilk fırsatta onu görevden alması birçok sebebe dayandırılmıştır. Bu sebeplerden bazıları onun görevden alınmasını haklı kılacak boyutta değildir. Rivayetlerin tamamı koordineli olarak ele alındığında Hâlid'in başına buyruk hareket etmesi, aceleci özelliğinden dolayı bazı kararlarında yanılması, dünya nimetlerine duyarsız kalmaması, yeterince dindar olmaması gibi nedenlerden dolayı azledildiği söylenebilir. Elbette bu sayılanlar onun azline sebep olacak kadar büyük kusurlar olarak görülmebilir ancak baştaki halife Hz. Ömer olunca bu sebepler görevden alınması için yeterli görülmüştür. Kanaatimizce yukarıda sayılan sebeplere ilaveten Ebû Ubeyde gibi hem dindar hem de liyâkât sahibi bir alternatifinin olması Hâlid'in görevden alınmasının en önemli sebebidir. Hz. Ömer, dindarlık bakımından Ebû Ubeyde'yi daha önde gördüğü için Hâlid'i azletmiştir. Ancak Ebû Ubeyde uzun süre başkomutanlık görevini yürütme fırsatını bulamamış, göreve geldikten kısa süre sonra veba salgınında vefat etmiştir. Görevde bulunduğu bu kısa sürede Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'nin komutanlığından memnun olduğunu dile getirmiştir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Akbaş, Mehmet. "Seyfullah Lakabının Hâlid b. Velîd'in Cihadına Yansıması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 91-109.
- Apak, Âdem. *İslam Tarihi 2*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Azimli, Mehmet. *Hz. Ömer'i Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Balcı, İsrâfil. "Hz. Ömer'in Komutan Atama Stratejisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (Samsun 2005): 169-209.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzübân. *Mu'cemü's-şahâbe*. Thk. Muhammed Emîn b. Muhammed. Kuveyt: Mektebe Dâru'l-beyân, 1421/2000.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

<sup>83</sup> Mehmet Azimli, *Hz. Ömer'i Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 162.

- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. Fütûhu'l-Büldân. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. Şahîh-i Buḥârî. Thk. Mustafa Dîba. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Ebü'l-Fidâ', el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd. el-Muhtasar fî târîhi'l-beşer. Mısır: Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.
- Ebü Yusuf. Kitabu'l-Harac. Thk. A.A. el-Kubeysî. Bağdat, 1973.
- Ebü Yûsuf. Kitâbü'l-Harâc. Beyrut: 1399/1979.
- Efendioğlu, Mehmet. "Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkitlerin Mahiyeti Üzerine". Hadis Tetkikleri Dergisi 2/1 (2004): 51-79.
- Fayda, Mustafa. Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd. 5. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Halife Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât. et-Târîh. Thk. Ekrem Ziya Ömerî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. Mu'cemü'l-Büldân. Beyrut: Dâru'l-Fikr, Ts.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed. Buḡyetü't-ṭaleb fî târîhi Ḥaleb. Thk. Süheyl Zekkâr. Ys. Dâru'l-Fikr, Ts.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. Târîhu medîneti Dımaşk. Thk. Amr b. Garâme Ys. Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. el-Muntazam. Thk. Muhammed Abdulkâdir Ata-Mustafa Abdulkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. el-Kâmil fi't-târîh. Thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425.
- İbn Hacer el-Askalânî. el-İsâbe. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425.
- İbn-i Ḥaldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. Târîh-i İbn-i Ḥaldûn. Thk. Halil Şehade. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. Vefeyâtü'l-Ayân. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900-1994.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. es-Sîretü'n-nebeviyye Thk. Mustafa es-Saka ve arkadaşları. Kahire: Şeriketü mektebe ve matba'a Mustafa, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. el-Bidâye ve'n-nihâye. Thk. Abdullah b. Abdûlmuhsîn et-Türkî. Ys. Dâru Hicr, 1424/2003.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. el-Ma'ârif. Thk. Servet Ökkâşe. Kâhire: Heyetü'l-Mısriyye, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. Muḥtaşaru Târîhi Dımaşk. Thk. Rûhiyye en-Nuhâs, Riyâd Abdulhamîd, Muhammed Mutî'. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebîr. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru sâdir, 1968.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer. Târîhu İbni'l-Verdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.

- Kandevlevî, Muhammed İdrîs Kandevlevî. Hayatu's-Sahabe. Thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Külekçi, Cahit. "Hz. Ömer'in Hâlid b. Velîd ile İlişkisi". Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu. Ed. Ali Aksu. 41-54. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî. el-Bed' ve't-târîh. Bursaîd: Mektebe es-Sakâfe ed-Dîniyye. Ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî. Mürûcû'z-zeheb. Thk. Esad Dâgir. Kum: Dâru'l-Hicr. 1409.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. Sahîh-i Müslim. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki, Beyrut 1972.
- Ömeri, Ekrem Ziya. Asrû'l-Hilâfeti'r-Râside. Ys. Mektebetü'l-Abikân, Ts.
- Safdî, Selâhaddîn. el-Vâfi bi'l-vefeyât. Thk. Ahmed Arnavut. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420/2000.
- Sallâbî, Muhammed. ed-Devletü'l-Emeviyye. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-ayân. Thk. Muhammed Bereket vd. Dîmeşk: Dâru'r-Risâle, 1434/2013.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. Târîhu'l-hulefâ. Thk. Hamdi Timurtaş. Ys. Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. Kitâbü'l-Megâzî. Thk. Marsden Jones Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. Kitâbü'r-Ridde. Thk. Yahya el-Cebûrî Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1410/1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. Târîhu'l-İslâm. Thk. Ömer Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. Thk. Şuayb Arnavut. Ys. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. el-A'lâm. Ys. Dâru'l-İlm. 2002.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi / Region  
and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2020, 3(1): 51-62

## **Covid-19 Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve Hadislerde Yaşlıların Konumu**

Elderly Dignity in the Covid-19/Coronavirüs Outbreak Process and the Position  
of the Elderly in Hadiths

**Recep ERTUĞAY**

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana  
Bilim Dalı.

Assistant Professor, Atatürk University, Department of Hadith  
Erzurum/Turkey

receptertugay@hotmail.com, recep.ertugay@atauni.edu.tr

**ORCID ID:** 0000-0001-7289-0338

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 02 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

Bu makale Recep Ertuğay'ın *Hz. Peygamberin Sünnetinde Şefkat* (2017), isimli doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

**Atıf / Citation:** Ertuğay, Recep. "Covid-19 Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve Hadislerde Yaşlıların Konumu / Elderly Dignity in the Covid-19/Coronavirüs Outbreak Process and the Position of the Elderly in Hadiths". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 / 1 (Haziran 2020): 51-62.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





**Öz**

Çin’de meydana çıkıp bütün dünyayı saran özellikle de yaşlılarda ve kronik hastalığı bulunanlarda çoğunlukla ölümlerle sonuçlanan *Covid-19 Koronavirüs* salgını karşısında bazı insanların ve bazı ülkelerin yaşlılar özelinde konuya yaklaşımı üzüntü verici bir görüntü arz etmektedir. Bir kısım ülkelerde huzurevlerinde çok sayıda yaşlının ölü olarak bulunduğu, bazı ülkelerin hastalığa karşı yaşlı insanları dikkate almayan yaklaşımlar sergilediği, bazı ülkelerde hasta sayılarının artmasıyla birlikte tedavi için hasta tercihinin gidildiği, hastanelerinde yaşam ünitelerinin ileri yaşlardaki hastalardan sökülüp diğer hastalar için kullanıldığı bilgileri paylaşılmaktadır. Ülkemizde de virüs salgınına karşı yaşlıları muhafaza altına alan bir yaklaşım sergilenmiş, ihtiyaçlarının kapılarına kadar götürülmesi planlanmış ve gerçekleştirilmiş olmakla birlikte bazı kişiler de sokağa çıkma yasağı uygulanan yaşlılarımızı alay konusu yapmaya cüret edebilmiştir. Durumun vahameti yaşlılara sahip çıkmanın gereğini ortaya koyma mecburiyetini gündeme getirmiştir. Bu sebeple sosyal bir sorumluk saikiyle Hz. Peygamber’in hadislerinde yaşlıların konumunu ele almaya, yaşlılarımıza karşı üzerimize düşenleri hatırlatmaya ihtiyaç vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Koronavirüs, Covid-19, Sünnet, Hadis, Yaşlı, Onur

**Abstract**

In the face of the Covid-19/Coronavirus epidemic, which occurs in China and surrounds the world, especially in the elderly, mostly death, the approach of some people and some countries to the subject in the elderly is saddening. In some countries, information is shared about the presence of a large number of elderly people in nursing homes, some countries exhibiting approaches that do not consider elderly people against the disease, in some countries, patients are preferred for treatment with the increase in the number of patients, and living units in their hospitals are removed from older patients and used for other patients. In our country, an approach that protects the elderly against the virus epidemic has been exhibited, but some unknowing individuals have dared to make our elderly people with whom we impose curfew a mockery. The gravity of the situation brought up the obligation to demonstrate the need to protect the elderly. For this reason, Hz. In the hadiths of the Prophet, there is a need to address the position of the elderly and to remind ourselves of our elderly people.

**Keywords:** Covid-19, Koronavirüs, Sunnah, Hadith, Elderly, Honor

## Giriş

2019 yılı Aralık ayında Çin'in Hubei eyaletine bağlı Wuhan kentinde ortaya çıkan Covid-19 salgını, bütün dünyayı etkisi altına aldı, almaya da devam etmektedir. 18.06.2020 tarihi itibari ile Dünya genelinde Covid-19 vaka sayısı "8.340.000", hayatını kaybeden kişi sayısı da "446.135" olarak açıklanmıştır. Günler ilerledikçe sayılar katlanarak artmaktadır.<sup>1</sup> Dört aylık süreçte bu seviyeye ulaşan salgının, dört ay daha devam etmesi hâlinde hasta sayısının on milyonu ölü sayısının da beş yüz bini aşacağından korkulmaktadır.

Dünya genelinde virüsün yayılmasını önlemek amacıyla sosyal izolasyon ve karantina tedbirleri alınmakta ve sokağa çıkma yasağına varan uygulamalarla alınan önlemler her geçen gün daha da sıkılaştırılmaktadır.

Sosyal hayata getirilen sınırlamalar bütün nüfusu etkilemekle birlikte; etkiler, özel gereksinimli insanlar da bilhassa yaşlılarda ileri boyutlara taşmaktadır. Hastalığın ileri yaşlarda çoğunlukla ölümlerle sonuçlanması, hastalıktan ölenlerin büyük oranda yaşlılardan olması psikolojik travmalara sebep olabilmektedir. Yaşlıları yok sayan, alay konusu yapan tutumlar da ilave olunca olay vahim bir hâl almaktadır.

İspanya'da huzur evlerinde çalışanların kurumlarını terketmesi neticesinde çok sayıda yaşlının, olduğu yerde ölü olarak bulunduğu,<sup>2</sup> İtalya'da hasta sayısındaki artış nedeni ile ileri yaşlardaki hastaların tedavi edilmediği<sup>3</sup> haberleri yapılmaktadır.

İngiltere ve Hollanda gibi ülkelerin başlangıçta virüsün bütün topluma yayılmasına karşı bir tedbir almayarak sürü bağışıklığı kazanma yolunu tercih etmesi yaşlıları gözden çıkaran bir anlayışın hüküm sürdüğünü göstermektedir. İngiltere ve Hollanda'nın bu tavrı "Yaşlılar ölsün" demekten farkı yoktur. Zira virüse yakalanan gençler, genelde hastalığı yenmeyi başarırken yaşlılar vücut dirençleri düşük olduğundan salgına yenik düşmektedir. Hastalığın seyri ölümlerin yaşlılarla sınırlı kalmayacağı sonucunu ortaya çıkarınca tepkilerin artması üzerine bu tercihten vazgeçilmiştir.<sup>4</sup>

ABD'de Teksas Eyalet Vali Yardımcısı Patrick, ülke ekonomisinin normale dönmesi için yaşlıların kendilerini feda etmeleri gerektiği anlamında sözler söyleyebilmiştir.<sup>5</sup> Ülkemizde de yaşlısına değer veren çoğunluğun yanında,<sup>6</sup> sayıları az olmakla birlikte bazı kişiler, yaşlılarımıza virüslü muamelesi yapmaya<sup>7</sup> ve alaya almaya cüret edebilmiş,<sup>8</sup> dahası bir köşe yazarı, yaşlılar için 'Altmış beş yaş üstü parklarda oturan angutlarımız var'<sup>9</sup> deme

1(CNNTÜRK, 3 Mayıs 2020)

2 (HG, 5 Mayıs 2020)

3 (İH, 5 Mayıs 2020)

4 (BG, 5 Mayıs 2020)

5 Faruk Beşer, "Yaşlılar Ölsün mü?", *Yenişafak*, (29 Mart 2020).

6 Ülkemizde yaşlıları virüse karşı koruma altına alan tedbirler, emekli maaşlarında yapılan iyileştirmeler, ikramiye ödemelerinin öne alınması, yaşlılık maaşlarının artırılması, 65 yaş üstü insanların koruma amaçlı olarak sokağa çıkmalarına sınırlama getirilmesi, kendilerine "vefa gurubu" adını veren ve çoğunluğu din görevlilerimizden oluşan sivil inisiyatifle yaşlılarımızın kapılarına kadar ihtiyaçlarının götürülmesi, maaşlarının PTT görevlileri aracılığı ile ayaklarına taşınması takdire şayan bir uygulama olmuş; yaşlılarımıza "siz bizim için değerlisiniz" mesajını kuvvetli bir şekilde vererek gönülleri mesrur eden bir yaklaşım olarak alkışı hak etmiştir. (HT, 5 Mayıs 2020) Dünya sağlık örgütü huzur evleri ile ilgili alınan önlemlerde Türkiye'yi takdir etti ve dünyaya örnek gösterdi. (İnternet Haber, (İT), Erişim 03.05.2020).

7 (ÇH, 5 Mayıs 2020)

8 (Y, 5 Mayıs 2020)

9 (MF, 5 Mayıs 2020)

hatasına düşmüştür.<sup>10</sup>

Bu durumlar, topluma bir nevi yük olarak telakki edilen zayıf kesimlerin ortadan kaldırılması olarak kendini gösteren Sosyal Darwinizmi hatırlatmaktadır. Darvencilik dar anlamda 'doğal seleksiyonu' vurgulayan görüşün adıdır. Buna göre tüm canlılar, doğal koşullarda ayıklanmakta, kurtulma ve çoğalma imkânı sağlayıcı varyasyonların doğal seleksiyonu ile gelişmektedir.<sup>11</sup> Bu öğreti, varlıklar arasında; yardımlaşma, dayanışma, fedakârlık ve şefkati görmezden gelip, ilişkileri güçlü zayıf mücadelesinden ibaretmiş gibi göstermiştir. İdeolojik yaklaşımların etkisi ile sanı, hayvanlarla da sınırlı kalmayıp, insanlık için büyük dramların sebebi olan 'Sosyal Darwinizme'<sup>12</sup> dönüştürülmüştür.

Varlıklar arası ilişkiye mücadele/savaş olarak bakmak, zayıfların doğal olarak ayıklandığı (doğal seçim), güçlülerin ayakta kalabildiği hatta kalmaya ehak/layık olduğu anlayışının gelişmesine sebep olmuştur. Bu anlayışın sonuçlarından birisi de negatif ojenik uygulamalarıdır. *Eugenics/soyartımı* teorisi olarak somut bir hâl alan bu yaklaşım, toplumdaki yaşlı, hasta, sakat ve özürlülere bakıma karşı çıkmakta onların ölümünü çabuklaştırıcı fiillerin uygulanması (Negatif Ojenik) gelişmiş ırktan ve iyi yapıları olanların çoğalması (Pozitif Ojenik) kapsamında tedbirlerin alınmasının gereğine inanmıştır.<sup>13</sup> Negatif ojenik yaklaşımı ile işe yaramaz olduğu düşünülen yaşlı, sakat, engelli ve hasta binlerce cana kıyılmıştır.<sup>14</sup>

Amerika'da Kızılderililerin, Afrika'da ise siyah derililerin sömürülmesi bu anlayışın tatbikatıdır. Bazen bu anlayış, "Benim bedenim benim kararım" yaklaşımıyla binlerce cana mal olan kürtaj olarak, bazen çöp kutularına atılmış bebek olarak, bazen kıyılara vurmuş çocuk olarak kendini göstermektedir. Mültecilere kapıları kapatan da sığınmacılara çelme takan da aslında bu anlayıştır. Bugün de yaşlıları yok sayan/yük sayan, ölüme terk eden, alaya konu eden ve "angut" demeye kadar varan bir anlayış olarak tezahür etmiştir.

Güçlü olanın ayakta kalacağına inanan, altta kalanın canının çıkmasının normal olarak algılanması gerektiğini düşünen bu görüşün aksine bir de yardımlaşan organizmaların ayakta kaldığını savunan bakış açısı vardır.<sup>15</sup> Bu bakışa göre gökyüzü, rahmet kanatlarını açmış sağlam bir tavan,<sup>16</sup> yeryüzü şefkatle salınan bir beşik kılınmıştır.<sup>17</sup>

Bu iki anlayış, ortaya iki farklı insan çıkarmıştır. Biri, ayak bağı olarak gördüğü zayıfı ezerek üstün insan olmak; bir diğeri, zayıfa destek olarak kâmil insan olmaktır. Birinde atılan bütün adımlar, üstün insan olma amacına ulaşmak için; diğesinde kâmil insan olmayı başarmak içindir.<sup>18</sup>

Kâmil bir insan olma hedefi, İslâm'ın ortaya koyduğu insan olma hedefidir. Bu hedefe omuz vererek, düşenin elinden tutarak, zayıfın ayağına gidilerek, mazlumun koluna

<sup>10</sup> (YŞ, 5 Mayıs 2020)

<sup>11</sup> Yıldırım Cemal, *Evrin Kuramı ve Bağnazlık* (Ankara: Bilgi Yayınları, 1988). 51.

<sup>12</sup> Marshall Gordon, Çev., Osman Akinhay, Derya Kömürücü, *Sosyoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005). 129,130.

<sup>13</sup> Recep Ardoğan, "Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlı Sosyal Darwinizm ve Ojenik", sayı: 18, Temmuz-Aralık 2011, 22.", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayınları* 9, sy 18 (Aralık 2011): 22.

<sup>14</sup> Bu çiftlikler Almanya'da kurulmuştur. Alman ırkını temsil ettiği düşünülen sarışın ve mavi gözlü bayanlar kamplarda toplanmış ve buralar sürekli olarak Alman Nazi birlikleri tarafından ziyaret edilmiştir. Ardoğan, "Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlı Sosyal Darwinizm ve Ojenik", 25.

<sup>15</sup> Mehmet Görmez, "Açılış Konuşması", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu: (15-17 Nisan 2011) Ankara*, 1. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları ; İlmi eserler, 1043. 166. 30.

<sup>16</sup> el-Enbiyâ: 21/32.

<sup>17</sup> 78. Nebe: 78/6.

<sup>18</sup> Reşat Coşkun, *Güneş Saati* (Erzurum: Aktif Yayınevi, 2017). 9-15.

girilerek, yaşının önünde eğilerek, arkasında yürünerek, üzerine şefkat kanatları gerilerek ve ayağının altına cennet serilerek ulaşılır.

### 1. Yaşlılık Psikolojisi

Yaşlı; “yaşı ilerlemiş, olgunluk çağında olan, tecrübeli, güngörmüş, canlılığını kaybetmiş, ihtiyar” anlamlarında kullanılan bir kavramdır.<sup>19</sup> Yaşlılık, olgunlaşmanın tamamlanmasından sonra gittikçe yıpranma, yaşam fonksiyonlarının aksamaması, bozulması ve böylece ömür süresinin sonuna doğru gelme süreci olarak tanımlanabilir.<sup>20</sup> Yaşlanma, kronolojik, biyolojik, fizyolojik, sosyolojik ve psikolojik boyutları olan, doğumdan başlayarak ölüme kadar süren ve kaçınılmaz olan bir olgudur.<sup>21</sup>

Her insan doğar büyür ve zamanla yaşlanır. Yaşlılık döneminde insanların hassasiyetleri yoğunlaşır. Hastalıklar,<sup>22</sup> yorgunluklar, yoksunluk ve yetersizlikler, yaşlıların çevresindeki insanlara bağımlılıklarını bir kat daha artırmaktadır. Yaşlılıkta, her geçen gün güç-kuvvet azalmakta, beden yıpranmakta ve yorulmakta hâliyle ruhun arzu ettiği davranışları yerine getiremez hâle gelmektedir.<sup>23</sup> Saçların dökülmesi, beyazlaşması, dişlerin dökülmesi, deride ve kemiklerdeki dönüşümler, kamburlaşma gibi fiziksel değişimler<sup>24</sup> titreyen eller, bedeni taşımakta yetersiz kalan ayaklar hüznü sebep olmaktadır.

İlerleyen yaş ve ardından gelen birçok işi yapmaya güç yetiremezlikle meşguliyet alanları elden çıkmakta, sosyal statü ve gelir kaybı yaşanmaktadır. Varlıktan darlığa düşer gibi, aile içerisinde çocukların bakımını üstlenen ebeveynlik rolünden çocukların bakımına muhtaç konuma düşmek, hizmet eder pozisyondan hizmet bekler pozisyona mecbur kalmak, yaşlı insanı “yük olduğu” düşüncesine ve değersizlik duygusuna kaptırabilmektedir. *Covid-19/Koronavirüsü* kapsamında bazı ülkelerin ve bazı insanların yaşlıları maruz bıraktığı durum tam anlamıyla değersizlik duygusunu yoğun olarak yaşatmaktadır.

Zaman ilerledikçe bedeninin iyice yorgun düşmesiyle, kendini savunamayacak ve öz bakımını yerine getiremeyecek pozisyona gelen yaşlılar, çevreleri ve hatta yakınları tarafından ekonomik imkânlarını istismar, fiziksel şiddet, psikolojik baskı, horlanma, terk edilme, çaresizlik vb. olumsuzluklarla kuşatılabilir. Bu durum, Kur’ân’da *Erzel-i ömür*<sup>25</sup> olarak tarif edilmiştir.<sup>26</sup> Hz. Peygamber’in Allah’a sığındığı, korunma ve himâye istediği olumsuzluklar arasında yaşlılık hâlinin de<sup>27</sup> zikredilmesi bu dönemin zorluklarına işaret etmektedir. Şairin;

<sup>19</sup> Nevin Kardaş vdğr., “Örnekleri İle Türkçe Sözlük” (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000). IV, 3518.

<sup>20</sup> Mehmet Akif Karan, *Biyolojik Psikolojik ve Sosyal Açısından Yaşlanma* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007). 19.

<sup>21</sup> Sefa Saygılı, *Yaşlılık Psikolojisi* (İstanbul: Türdav Yayınları, 2011). 17.

<sup>22</sup> Yapılan araştırmalarda; yaşlıların %28’inde akciğer/solunum problemi, %28,8’inde kilo sorunu, %25,7’nde kansızlık, %23’nde idrar tutamama, %16,8’inde cilt hastalıkları, %15,7’nde prostat, %10,5’nde cinsi sorunlar, %13,1’nde konuşma güçlüğü, %8,4’nde guatr gibi hastalıklar bulunmaktadır. Nurullah Yücel, “Demanslı Yaşlıların Sorunları ve Demanslı Yaşlılara Kurumsal Bakım Modeli”, içinde *Yaşlılık dönemi ve Problemleri Tartışmalı İlimi Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007). 123.

<sup>23</sup> Akif Köten, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yaşlılara Saygı”, içinde *Yaşlılık dönemi ve Problemleri Tartışmalı İlimi Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, t.y.). 267.

<sup>24</sup> Saffet Sancaklı, *Hadislerde “Yaşlılık Olgusunun” Değerlendirilişi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, t.y.). 383.

<sup>25</sup> en-Nahl: 70/22; el-Hac: 22/5; Bu terim için ayrıca bk. Ebû’l-Hüseyn b. el- el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî Müslim, *Sahîhu Müslim* (Lübnan: Dârü’l-mârifetü, 2005). Zikir, 57.

<sup>26</sup> Müslim, Zikir, ve-Duâ, Tevbe ve İstiğfar, 52.

<sup>27</sup> "...اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَالْكَسَلِ وَأَرْذَلِ الْعُمْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَفِتْنَةِ الْمَخِيَا وَالْمَمَاتِ..." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Deavât, 38; Müslim, Zikir ve Duâ, 52; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünenü’t-Tirmizî*, (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996), Deavât, 76; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâr’u İbnü’l-Hazm, 2005), “Sâlât”, 32.

“Gençlik dediğin kitap okunmuş artık.  
Eyyâm-ı bahâr uzaklaşmış kış artık.  
Bir neşeli kuştı gençlik fakat heyhat!”  
Gelmiş konmuş ötüp de uçmuş artık”<sup>28</sup>

dizelerinde tercüman olduğu yaşlılık hâlet-i ruhiyesinin sıcak bir ilgiye şefkatli bir dokunuşa ne kadar muhtaç olduğunu resmetmektedir.

## 2. Hadislerde Yaşlılık

Hadislerde yaşlılık “el heram” kelimesine ilaveten “şeyhun kebîr” kavramıyla da ifade edilmektedir. Şeyh kelimesinin, içinde saygınlık olgunluk ve bilge kişilik anlamını barındırıyor<sup>29</sup> olması isimlendirmenin seçiminde özen gösterildiğini ortaya koyar. Hz. Peygamber isimlendirmeden başlamak suretiyle her vesile ile yaşlıları onurlandırmış, gönüllerinin incinmesine/incitilmesine fırsat vermemiştir. Yaşlılara sahip çıkılmasının gereğine işaretlerle, “Zayıf ve düşünlerinize dikkat ediniz. Zira siz onlar sayesinde yardım görür ve rızıklandırılırız.”<sup>30</sup> buyurmuştur. Burada bir taraftan topluma yaşlılara itina göstermelerinin gereğini emrederken diğer taraftan da kendini çevresine yük gören yaşlıların duygularını ‘hayır siz, Allah indinde kıymeti ölçülemez kimselersiniz’ mesajı ile onurlandırmıştır. Yaşlıyı dikkate almanın aynı zamanda toplum nazarında saygınlığını korumanın gereğine vurgu yapılmıştır.

Yaşlıya hürmetsizlik peygamberimiz tarafından “bizden değildir” uyarısı ile ikaz edilmeye sebep olmuştur. Bir keresinde Allah Rasûlü’nün konuşmasına odaklanan ashab-ı kiram arasında yaşlı bir kişi Hz. Peygamber’e ulaşmaya çalışıyordu. Yaşlı kişiye yardımcı olmakta ağır davranıldığını görünce “Küçüklerimize şefkat, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir.”<sup>31</sup> beyanıyla ashabını uyardı. Namaza duracağı esnada yaşlı insanların arkalarda kalmasını kabullenememiş olacak ki ashabın omuzlarına dokunarak şöyle buyurmuştu: “Düz durun, karışık durmayın. Sonra kalpleriniz de karmakarışık olur. Namazda benim arkama yaşlı başlı olanlar dursun. Onların arkasına kendilerinden sonra gelenler dursun...”<sup>32</sup> Hz. Peygamber Allah’ın beyti olarak bildiğimiz en müstesna yerde ve namaz gibi bir ibadette yaşlıların yerinin ön safta kendisinin hemen arkasında olduğunu belirterek öne almış, diğer sosyal ortamlarda onlara nasıl davranılması gerektiğini göstermiştir.

Cemaatle namaz esnasında yaşlıların dikkate alınması gerektiğini bildiren bir hadiste şöyle buyrulur: “Sizden biriniz, insanlara namaz kıldırıldığı zaman, hafif tutsun. Çünkü onların arasında zayıf, hasta ve yaşlılar vardır. Herhangi biriniz kendi başına namaz kıldığında ise dilediği kadar uzatsın.”<sup>33</sup> Yaşlılar ve zayıflar için namazın hafifletilmesinin istenmesi onlara İslâm cemaatinin göz ardı edilemez değerleri olduğu düşüncesini tattıracaktır. Ayrıca namazda dahi yaşlılara özel bir düzenleme yapıldığına göre hayatın diğer alanlarında yaşlıları dikkate alan düzenlemeler ihmal edilmemelidir.

Hz. Peygamber’in uygulamalarına baktığımızda bakıma muhtaç yaşlı insanların bir

<sup>28</sup> Gamida Kenar, *Ömer Hayyam Hayatı Düşünceleri Rübâileri* (İstanbul: Pusula Yayınları, 2014). 296; Hikmet Kayhan ve Gün Sazak, *Bir Şehidin Yolculuğu* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016). 96.

<sup>29</sup> Mehmet Arkal, “Yaşlıların Fıkhî Yükümlülükleri Tebliğinin Müzakeresi”, içinde *Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007). 100.

<sup>30</sup> Buhârî, Cihâd, 76; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 69.

<sup>31</sup> “... لَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيَعْرِفْ شَرَفَ كَبِيرَنَا...” Ebû Dâvûd, “Edeb”, 58.

<sup>32</sup> “... لَيْلِي مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَخْلَامِ وَالنَّهْيُ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ...” Müslim, Salât, 123, Ebû Dâvûd, “Salât”, 95.

<sup>33</sup> “... إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلْيَخَفْ ، فَإِنَّ مِنْهُمْ الضَّعِيفَ وَالسَّقِيمَ وَالْكَبِيرَ...” Buhârî, “İlim”, 28, “Ezân”, 62, “Salât”, 183; “Müslim”, “Salât”, 183; “Tirmîzî”, “Salât”, 61; Nesâî, “İmâmet”, 35; bn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mâce* (Suudi Arabistan: Dâru’s-Selâm, 2000). “İkâme”, 48, 49.

süreliliğine bile olsa sahipsiz bırakılmalarına izin vermediği görülür. Cihad için özellikle de ölüm kalım niteliği taşıyan gazvelerde asker sayısı yani güç önemlidir. Sayıca Müslümanlardan kat kat fazla olan düşman ordusuna karşı insan gücüne son derece ihtiyaç olduğu hâlde cihada katılmak isteyen bir gencin yaşlı anne babasının varlığını öğrenen Rasûlullâh, *“Eğer Allah’tan mükâfat istiyorsan git anne babana hizmet ve ikramda bulun.”*<sup>34</sup> der ve genci orduya kabul etmez. Hz. Peygamber’in hizmete muhtaç yaşlı anne babası olanları sefere almak yerine onlara hizmete yönlendirmesi<sup>35</sup> yaşlılara şefkat yönüyle dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber’e biat etmek üzere bir adam gelir. *“Ben sana hicret etmek üzere biat etmeye geldim. Fakat arkamda iki yaşlı adam bıraktım.”* der. Hz. Peygamber ona; *“Dön, o ikisini ağılattığım gibi güldür!”*<sup>36</sup> diyerek adamı geri gönderir. Bu uygulamalar, arkada yaşlı insanları bırakıp farklı mekânlara, uzak beldelere göç edenlerin kararlarını bir daha gözden geçirmesini gerekli kılmaktadır.

Aile efradının ayrılıp gitmesinin ardından evi ile başbaşa kalan bir yaşlı, hatıraları arasında yaşayarak yalnızlığını bir ölçüde teselli etme imkânı elde edebilir. Ev-bark, eş-dost, komşu-yaren, yaşlı birey için sığınak olma fonksiyonunu bir ölçüde yerine getirebilir. Fakat hayatını geçirdiği ve parçası olduğu ortamdan alınıp yabancı bir mekâna götürülmesi, yaşlıyı hayatını anlamlı kılan bağlarından büsbütün koparmaktır. İnsanın doğup büyüdüğü yaşamını sürdürdüğü mekân, aynı zamanda hayat hikâyesinin defteri niteliğindedir, bir nevi hatıradır. Huzur evi olarak isimlendirilen kişi için taş ve topraktan başka anlamı olmayan bu mekânı tercih etmeye zorlanmak hayat hikâyesinden, yaşanmışlıklardan, anılardan koparılmak olduğundan yaşlı için endişe verici bir durumdur. Huzurevi, yaşamın geriye dönüşü olmayan son durağı, kabirden önce kabir, sağ iken mezara girmek gibidir. Burada huzur evlerinde sunulan hizmetlerin kötü olduğu gibi bir anlam çıkarılmasın. Huzur evleri sosyal devlet anlayışının bir gereği olarak ihtiyaca binaen oluşturulmuş ve bakıma muhtaç insanların koruma altına alındığı çeşitli donatıları olan mekânlardır. Devletin, yaşlılarına sahip çıkması açısından da değerlidir. Burada işaret etmek istediğimiz husus yaşlı insanların yakın çevreleri ve özellikle çocukları tarafından çaresiz bırakılması ve huzur evine mecbur edilmesi, hayat hikâyesini üzerine inşa ettiği evinden barkından koparılmak durumuna düşürülmesidir. Yaşlı bir insan için, torunlarından, hatıralarının değer kattığı çevreden, bir parçası hâline geldiği evinden, komşularından alınarak adı huzurevi olan yeni bir mekâna taşınması kabul edilmesi zor bir durumdur.<sup>37</sup> Denizdeki balığı akvaryuma, ormandaki ağacı balkona, semada kanat çırpan kuşu kafese taşımak gibidir. *“Yaşlı insanın en önemli psikososyal sorunu yalnızlıktır. O çok lüks bir huzurevine veya hastaneye bırakılsa da eğer yalnızlık duygusuna kapılmışsa ani bir çöküş ve ölüm yaşayabilir. Çocuklarını ve torunlarını göremeyen anne ve babanın duyguları hayat yükünü zor taşır.”*<sup>38</sup>

Yaşadığımız çağda kentleşme ve sanayileşmenin etkisi ile aile yapılarında geniş aileden çekirdek aileye doğru oluşan ve giderek hızlanan değişim, çocukların evlilik ya da görev nedeni ile evden ayrılmaları, hatta şehir değiştirmeleri, geride kalan anne babayı evlat özlemi, torun hasreti ve yorgun bedenlerinin üstesinden gelemeyeceği problemlerle baş başa bırakarak yalnızlaştırmaktadır.<sup>39</sup>

Yaşlı insanların, çevrelerinde olanların eş dost ve akranların teker teker sonsuzluk

<sup>34</sup> Müslim, “Birr”, 6.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 33.

<sup>36</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 32.

<sup>37</sup> Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Çalışma* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015). 43, 44.

<sup>38</sup> Nevzat Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi Stresi Mutluluğa Dönüştürmek* (Ankara: Timaş Yayınları, 2008). 113.

<sup>39</sup> Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Çalışma*, 42, 43, 44.

diyarına göçmesi, nice yılları beraber geçirdikleri hayat arkadaşlarının, yakınlarının ve dostlarının bıraktıkları yeri doldurulamaz boşluklar<sup>40</sup> yalnızlık hissini artırmakta, ölüm endişesi duymaya sevk edebilmekte geçmişe özlemi derinleştirmektedir. Hastalar sağlığa, esirler özgürlüğe, mahkûmlar hürriyete kavuşma umuduyla yaşar. Fakat yaşlıların geçen her saniyesi gelen her günü onları daha da yaşlandırmaktadır. Gerçekleştirilememiş planlar, ya da yapılmış yanlışlıklar pişmanlık ve umutsuzluk oluşturabilmektedir.

Yaşlara göre umutsuzluk oranları üzerine yapılan bir araştırmada 16-20, 23-40 yaş gruplarının umutsuzluk skorları yaklaşık olarak aynı düzeyde kalırken, 40 yaş ve sonrasında umutsuzluk düzeyi artmakta ve yaşlıların en yüksek umutsuzluk skoruna sahip olan grubu oluşturduğu görülmektedir. Yaş ilerledikçe umutsuzluk düzeyinin yükselmesi, yaşlanmayla birlikte bireyin fiziksel kapasitesinin düşmesi, sağlık sorunlarının başlaması, umduklarına ulaşmada ümitlerin tükenmesi, hayal kırıklıkları, ayrılık ve ölüm gibi acı tecrübelerin yaşanması vb. sebeplerden kaynaklanabilir.<sup>41</sup> Yaşlı bir insan bir adım ötesinde onu bekleyen; hastalığın olmadığı bir sıhhat, ölümün olmadığı yaşam, yaşlılığın olmadığı gençlik ve darlığın olmadığı bolluk yurdu cennetin<sup>42</sup> varlığı ile teselli bulabilir.

Asasına dayanarak Hz. Peygamber'in yanına gelen bir ihtiyar, "Ey Allah'ın Rasûlü! Bazı hata ve günahlarım oldu, affolunur muyum?" diye sordu. Allah Rasûlü, şöyle karşılık verdi: "Allah'tan başka ilah olmadığıma şahitlik etmedin mi?" Bunun üzerine ihtiyar, "Elbette ve yine şahitlik ederim ki, sen de Allah'ın Rasûlüsün." deyince Hz. Peygamber "O hâlde, (önceki) bütün aldatma ve kötülüklerin affolundu."<sup>43</sup> sözüyle tedirginlik yaşayan sahâbîyi teskin etti. Aynı kapsamda değerlendirilecek farklı hadislerinde ise şöyle buyurdu: "İman edip Allah ve Rasûlü'ne gönülden bağlanan ve bu uğurda saçını ağartan bir insan, Allah katında hanesine sevaplar yazılarak, günahları bağışlanarak ve derecesi yükseltilerek mükâfatlandırılır.<sup>44</sup> "Kim saç ve sakalını Allah yolunda ağartırsa, bu (beyazlık) kıyamet günü kendisi için nur olur."<sup>45</sup>

Yaşlılığın avantajlı yönleri; tecrübelerinin her geçen gün artması, aile içinde sosyal bir etkinlik olarak liderlik fonksiyonu icra edebilmeleri, torun sahibi olmalarıdır.<sup>46</sup> Kendilerine danışılıp fikirlerine başvurulmazsa, aile içi kararlarda fikirleri kâle alınmazsa, çekirdek aile oluşumu ve huzur evleri gibi uygulamaların etkisi ile torun duygusu yaşamaktan uzaklaştırılırlarsa, yaşlıların kendilerini gerçekleştirecekleri sosyal kanallar kapanmış olmakta nefes alacak alanları kalmamaktadır.

Hayatın son döneminde yaşlılar, karşılaştıkları hüznün verici sorunlarla mücadele edebilmek için, içsel kaynaklarının yanı sıra, sosyal destek kaynaklarına da yönelmektedirler. Bu nedenle fiziksel câzibesini yitirme konumunda olan yaşlı insanlar, fiziksel özelliklerinden ziyade, insan ilişkilerine daha çok önem verirler. Sevilme, takdir edilme duygusu elde etme ve sosyal destek görme arzusunda olabilirler. Yaşlıların sosyal destek ağı; aile, akraba arkadaş ve komşuların ilgi seviyesi ve toplumdaki gruplarla iletişim gibi ölçütlerle belirlenir. Özellikle iş hayatından ayrıldıktan sonra insanlara, arkadaşlara ve onların sağladığı sosyal desteğe daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar. Yaşlılar, arkadaşlık

<sup>40</sup> Lamia Levent, *Yaşlılara Saygı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 22.

<sup>41</sup> Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Çalışma*, 153.

<sup>42</sup> "... تَحْيُوا فَلَا تَمُوتُوا أَبَدًا وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَصْبَحُوا فَلَا تَسْفَهُوا أَبَدًا وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَتَّبِعُوا فَلَا تَهْرَمُوا أَبَدًا..." Tirmîzî, "Tefsîru'l-Kuran", 39.

<sup>43</sup> "...جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم شئخ كبير يدعهم على عصا له فقال يا رسول الله إن لي غدرات وفجرات فهل يغفر لي قال ألسنت تشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنك رسول الله قال بلى وأشهد أنك رسول الله قال قد غفر لك غدراتك وفجراتك..." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32., 172.

<sup>44</sup> "...من شاب شئبة في الإسلام كتب الله له بها حسنة وكفر عنه بها خطيئة ورفعها بها درجة..." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11:550.

<sup>45</sup> "...من شاب شئبة في سبيل الله كانت له نوراً يوم القيامة..." Tirmîzî, "Fedâilü'l-Cihâd", 9.

<sup>46</sup> Mustafa Köylü, "Yaşlılık Döneminde Eğitim Ve Din Eğitimi Gerekli Kılan Nedenleri", içinde *Yaşlılık dönemi ve Problemleri Tartışmalı İlimi Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 212.

ilişkileri ile sevgi, şefkat, güven, karşılıklı memnuniyet, bağlılık ve kabul elde ederler; dolayısıyla topluma olan uyumlarını devam ettirirler.<sup>47</sup> Bu zorlu dönem<sup>48</sup> insanın anne şefkatine muhtaç bebeklik zamanına benzemektedir. Sevgi, saygı ve şefkat onların ruhî anlamda besinleri olarak nitelenebilir. Yaşlı insanlar çevrelerinden ilgi beklerler. Gösterilen ilgiyi takdir edip mutlu ve huzurlu oldukları gibi, ilgisizlik de onları adeta kahretmektedir.<sup>49</sup>

Toplumların geleceğine güvenle ve umutla bakmalarını sağlayacak göstergelerin başında, bedenen ve zihnen sağlıklı yetişmiş, öz güveni yüksek, sorumluluk bilinci gelişmiş, kimliğini ve kişilik inşasını sağlam temellere oturtabilmiş bir gençlik gelmektedir. Gönderildikleri toplumlarda en büyük değişimin ve dönüşümün öncüsü olan peygamberlerin nazarında gençlerin ehemmiyetli bir konuma sahip oldukları görülmektedir.<sup>50</sup> Bu noktada Hz. Peygamber, gençlerin yaşlılara karşı sorumluluk bilinci ile hareket eden bir şuurda olmalarına ehemmiyet vermiş, kendisine soru sormak üzere gelen bir heyette yaşlılar varken gençlerin söze atılmaları üzerine onları uyarılmış sözü yaşlılara bırakmalarını istemiştir.<sup>51</sup> Küçüklerin büyüklere selam vermesini emretmiş,<sup>52</sup> yaşa hürmeten ayağa kalkılmasını istemiş,<sup>53</sup> vasıflarda denklik olduğunda imamlık için yaşta büyük olanı tercih etmiş,<sup>54</sup> âdeti gereği ikrama sağdan başladığı hâlde solunda daha yaşlı birisinin varlığını fark edince ona öncelik vermek istemiştir.<sup>55</sup> Varisleri bulunamayan bir terekenin kabilenin en yaşlısına verilmesini emretmiş, gençleri yaşlılara saygı gösterip sahip çıkmaya teşvik etmiş ve şöyle buyurmuştur: *"Herhangi bir genç, yaşından dolayı bir ihtiyara hürmet ederse Cenab-ı Allah da yaşlılığında ona hizmet edecek kimseler takdir edecektir."*<sup>56</sup>

Buldukları ortamlarda yaşlı kemale ermiş insanların fikirleri için gizli veya açık 'artık onlar geride kaldı' 'sen yaşlanmışsın', 'daha orada mısın', 'fi senesinin fikirleri' gibi yaklaşımlarla öne atılıp büyükleri arkada bırakanlar çoktur. Bu gibi ortamlarda durumu fark edip müdahâle etmek, çığneden gururları ayağa kaldırmak şefkatin bir gereğidir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: *"Ak saçlı Müslüman'a saygı, Allah'ın şanını yüceltmekten ileri gelir."*<sup>57</sup> *"İnsanları layık oldukları yere koyun."*<sup>58</sup> *"İhtiyar bir Müslüman'a, Kur'an'ın belirlediği sınırları aşmayan ve ondan uzak kalmayan bir Kur'an hafızına hürmet etmek ve adâletli devlet başkanına hürmet göstermek, Allah'a duyulan saygıdandır."*<sup>59</sup> *"Nice saç başı dağınık, kapılardan kovulan insan vardır ki yemin etse Allah onu doğru çıkarır."*<sup>60</sup>

Ne yazık ki insanlar farkında olmadan nice gönülleri kırmaktadırlar. Hâlihazırda meydana gelen salgın hastalık sürecinde yaşlıların maruz bırakıldığı durumlar onlarda tamiri mümkün olmayan kırılmalara sebep olmaktadır.

<sup>47</sup> Mustafa Köylü, "Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, (Ankara, Nobel, 2011), 174.

<sup>48</sup> er- Rûm: 30/54; el-Yâsîn: 36/68.

<sup>49</sup> Yaşar Yiğit, *Peygamberimiz ve Hoşgörüsü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 138.

<sup>50</sup> Fuat Karabulut, "Gençlerin Kişilik İnşasında Nebevî Metod", *Sinop Üniversitesi Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, (Sinop: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2016), 390, 391.

<sup>51</sup> "...فَذَهَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لِيَتَكَلَّمَ قَبْلَ صَاحِبِيهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبِّرْ الْكَبِيرَ فِي السَّنِّ..." Buhârî, "Cizye", 12; Müslim, "Kasâme", 1.

<sup>52</sup> "...يُسَلِّمُ الصَّغِيرَ عَلَى الْكَبِيرِ..." Buhârî, İsti'zân, 4; Tirmîzî, "İsti'zân", 14.

<sup>53</sup> S'ad b. Muaz geldiğinde *"efendiniz büyüğünüz için ayağa kalkın"* buyurmuştur. Buhârî, "İstizan", 26.

<sup>54</sup> "...فَلْيُؤْمَرُ أَكْبَرُهُمْ سَبًّا..." Müslim, "Mesâcid", 291.

<sup>55</sup> "...أَنْتَ لِي أَوْ أُعْطِيَ هُوَ لِي..." Buhârî, "Eşribe", 19; Müslim, "Eşribe", 127.

<sup>56</sup> "...مَا أَكْرَمَ شَابٌ شَيْخًا لِيَبْتَهَ إِلَّا قَبِضَ اللَّهُ لَهُ مِنْ يَكْرَمِهِ عِنْدَ سِنِّهِ..." Tirmîzî, "Birr", 75; Ebû Davut, "Edeb", 58.

<sup>57</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 23.

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 23.

<sup>59</sup> "...إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ..." Ebû Dâvûd, "Edeb", 20.

<sup>60</sup> "...رُبَّ أُمَّعْتٍ أُعْبِرَ مَذْفُوعٌ بِالْأَيُّوبِ لَوْ أَهْمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرِهِ..." Müslim, "Birr", 138, "Cennet", 48.



Hiz. Ebûbekir, ziyaret etmesi ve Müslüman olması için yaşlı olan babasını alıp Hiz. Peygamber'e getirmişti. Allâh Rasûlü, "Bu ihtiyarı evde bıraksaydın da, ben onun yanına gitseydim ya!"<sup>61</sup> dedi. Enes b. Malik'in ninesi Müleyke Hiz. Peygamber'i evine davet etmiş ve bu davet derhâl karşılık görmüştü.<sup>62</sup> Medine'de kimsesiz yaşlı bir hanım vardı. Mescidin temizliği ile de ilgilenirdi. Rasûlullâh bir ara onu oralarda göremeyince soruşturdu. Öldüğünü söylediklerinde kendisine haber verilmediğine çok üzüldü. O zamana kadar yapmadığı bir şey yaptı ve yaşlı hanımın mezarına kadar gidip cenaze namazını kıldı ve duâ etti.<sup>63</sup>

Hiz. Peygamber'in yaşlılara pozitif ayrımcılıkta bulunduğu şahit olmaktayız: Ailevî bir problemini dile getiren Havle bnt. Sa'lebe'ye; 'Havlecik, amcanın oğlu yaşlıdır onu anlamaya çalış.' diyerek kocasını hoş görmesini ister. "Havlecik" "amcaoğlu" tanımlamaları da şefkat açısından ayrıca dikkat çekmektedir.<sup>64</sup> Çok zorlu bir sefer olan Tebük Seferine mazeretleri olmadığı hâlde katılmayan üç sahâbiye sosyal ambargo uygulanmış beşerî ailevî ilişkilerin kesilmesi emredilmişti.<sup>65</sup> Üç sahâbîden biri olan Hilâl b. Ümeyye yaşlıydı. Hilâl'in eşi, kocasının yaşının bir hayli ilerlediğini, işlerini yapmaktan aciz olduğunu söyleyince kendisine hizmet etme izni verilmişti.<sup>66</sup> Rasûlullâh, yaşlandığı için hac yapamayan kişinin yerine bir başkasının hac yapmasına onay vermiş,<sup>67</sup> savaşta dokunulmazlıkları olanlar arasında yaşlıları da zikretmiştir.<sup>68</sup>

Yaşam memnuniyeti araştırması sonuçlarına göre mesut olduğunu beyan eden yaşlı bireylerin oranı her geçen gün azalmaktadır. Yaşlıların ekonomik imkânları yükselmese rağmen mutluluk oranları gerilemiştir. Yaşlıların en önemli mutluluk kaynağının eşleri, çocukları ve torunları olduğu, huzuru aile ortamında aradıkları tespit edilmiştir. Yaşlıların yarından fazlasının hayat arkadaşının/eşinin vefat ettiği ve tek kişilik ailelerin çoğunlukla yaşlılardan olduğu izlenmiştir.<sup>69</sup>

## Sonuç

Dünyanın çeşitli ülkeleri, Covid-19/Koronavirüsü'nün sebep olduğu salgın hastalık sürecinde yaşlıların özel gereksinimleri görmezden gelinmiş, dahası yük sayılarak yok sayılarak tedavide geri plana itilmişlerdir.

Yaşlılara zayıflara muamelenin altında yatan en önemli sebebin varlıklar arası ilişkiye bakış olduğu anlaşılmaktadır. Varlıklar arası ilişkiyi mücadele olarak kabullenen anlayış, ayakta kalabilmek için yaşlıyı, zayıfı sorun olarak görmektedir.

Herbir varlığın, bütünün önemli bir unsuru ve mevcudatın tamamlayıcısı olarak yardımlaşma ve dayanışma esası/vazifesi ile yaratıldığına inanan/kani olan anlayış ise yaşlıyı ve zayıfı korumayı sorumluluk olarak görmektedir.

Yaşlılık, hassasiyetlerin yoğunlaştığı, yorgunlukların, yoksunlukların, yetersizliklerin ve yakınların desteğine bağımlılıkların arttığı, her geçen gün güç ve kuvvetin azaldığı, ölüm

61 " قَالَ هَلَّا تَرَكَتِ الشَّيْخَ فِي بَيْتِهِ حَتَّى أَكُونَ أَنَا أَيْبَهُ فِيهِ... " Ahmet, b.Hanbel, *Müsned*, 44: 517.

62 Müslim, "Mesâcid", 266.

63 Müslim, "Cenâiz", 71.

64 Ebû Dâvûd, "Talâk", 17.

65 9. Tevbe: 118.

66 Buhârî, "Meğâzî", 79.

67 " يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَذْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا ، لَا يَنْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ ، أَفَأُحُجُّ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ . وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ... " Buhârî, "Hacc", 1; Tirmizî, "Hacc", 85; Nesâî, "Âdâbü'l-Kudât", 10.

68 " لَا تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً وَلَا صَبِيًّا وَلَا كَبِيرًا هَرَمًا " Ebû Dâvûd, "Cihâd", 8; *Muvatta* "Cihâd", 8, 9, 10.

69 (Tik Erişim 18 Nisan 2016)

duygusunun belirginleştiği bir dönemdir. Hz. Peygamber'in istiâzede buldukları arasında yaşlılığı da zikretmesi olayın ağırlığına işaret etmektedir.

Hz. Peygamber ciddi sayıda asker ihtiyacı olduğu hâlde bakıma muhtaç anne babası olan gençleri orduya almamış, yaşlıların yalnız bırakılmasını uygun görmemiştir. Zor zamanlarda dahi yaşlılara sahiplenilmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber sözleri ve uygulamaları ile yaşlı insanlara toplumun en saygın en değerli, en öncelikli ve en ayrıcalıklı bireylerinden oldukları hissini yaşatmış, onurlarının örselenmesine izin vermemiştir.

### Kaynakça

- Ardoğan, Recep. "Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlı Sosyal Darwinizm ve Ojenik", sayı: 18, Temmuz-Aralık 2011, 22." *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayınları* 9, sy 18 (Aralık 2011): 1-36.
- Arkal, Mehmet. "Yaşlıların Fikhî Yükümlülükleri Tebliğinin Müzakeresi". İçinde *Tartışmalı İlmî Toplantı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Beşer, Faruk. "Yaşlılar Ölsün mü?". *Yenişafak*, (29 Mart 2020). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/farukbeser/yaslilar-olsun-mu-2054688>
- BG, Bir Gün, "Sürü Bağışıklığı Çöktü". Erişim 04 Nisan 2020. <https://www.gzt.com/jurnalist/ingilterenin-koronavirus-ile-imtihani-suru-bagisikligi-hata-miydi-3531296>
- Cemal, Yıldırım. *Evrîm Kuramı ve Bağnazlık*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1988.
- Coşkun, Reşat. *Güneş Saati*. Erzurum: Aktif Yayınevi, 2017.
- CNNTÜRK. "Dünyada Corona Virüsü Ölü ve Vaka Sayısı Kaç Oldu." Erişim 05 Mayıs 2020. <https://www.cnnturk.com/turkiye/dunyada-corona-virusu-olu-ve-vaka-sayisi-kac-oldu-iste-koronavirus-haritasi>
- ÇH Çorum Hâkimiyet. "Yaşlılara Virüslü Muamelesi Yapmaktan Vazgeçin". Erişim 04 04 2020. <http://www.corumhakimiyet.net/guncel/yaslilara-viruslu-muamelesi-yapmaktan-vazgecin-h14774.html>
- Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, Sünenü't-Tirmizî, thk., Beşşâr b. Avvâd., *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Gordon, Marshall. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev., Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- HG, Hürriyet Gazetesi. "İspanya'da Yaşlılar Huzur Evlerinde Ölü Bulundu". Erişim 04 Nisan 2020. <https://www.hurriyet.com.tr/galeri-ismanyada-terk-edilmis-huzurevlerinde-kalan-yaslilar-yataklarinda-olu-bulundu-41476864>
- HT, Haber Türk. "Yaşlıların Maaşları ve İhtiyaçlıların Destek Ödemeleri Evlerine Götürülüyor". Erişim 05 Nisan 2020. <https://www.haberturk.com/erzincan-haberleri/76927012-yaslilarin-maaslari-ve-ihytiacililarin-destek-odemeleri-evlerine-goturuluyor>
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî., *Sünen-i İbn Mâce*. Suudi Arabistan: Dâru"s-Selâm, 2000.
- İH, İnternet Haber. "Koronavirüs Felaketi Büyüyor Doktorlar İyileştirmek İçin Hasta Seçiyor Korkunç Ama Doğru". Erişim 04 Nisan 2020. <https://www.internethaber.com/koronavirus-felaketi-buyuyor-doktorlar-iyilestirmek-icin-hasta-seciyor-korkunc-ama-dogru-foto-galerisi-2089146.htm>

- İH, İnternet Haber. "DSÖ'den son dakika Türkiye açıklaması! Dünyaya örnek" Erişim 03.05.2020) [https://www.internethaber.com/dsoden-son-dakika-turkiye-aciklamasi-dunyaya-ornek-2099804h.htm?utm\\_source=gazeteoku&utm\\_medium=referral](https://www.internethaber.com/dsoden-son-dakika-turkiye-aciklamasi-dunyaya-ornek-2099804h.htm?utm_source=gazeteoku&utm_medium=referral)
- Karabulut, Fuat. "Gençlerin Kişilik İnşasında Nebevî Metod". *Sinop Üniversitesi Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*. Sinop: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2016. 388-406
- Karan, Mehmet Akif. *Biyolojik Psikolojik ve Sosyal Açısından Yaşlanma*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Kardaş, Nevin vd., "Örnekleri İle Türkçe Sözlük". C. I. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Kayhan, Hikmet. *Gün Sazak: Bir Şehidin Yolculuğu*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Kenar, Gamida. *Ömer Hayyam Hayatı Düşünceleri Rübaileri*. İstanbul: Pusula Yayınları, 2014.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Köylü, Mustafa. "Yaşlılık Döneminde Eğitim ve Din Eğitimi Gerekli Kılan Nedenleri". *İçinde Yaşlılık dönemi ve Problemleri Tartışmalı İlmî Toplantı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Köylü, Mustafa. "Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. Ankara: Nobel, 2011.
- Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu: (15-17 Nisan 2011) Ankara. 1. baskı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları ; İlmî eserler, 1043. 166. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Levent, Lamia. *Yaşlılara Saygı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- MF, Medya Faresi. "Parklarda Oturan 65 Yaş Üstü Angutlar". Erişim 04 Nisan 2020. <https://www.ensonhaber.com/yilmaz-ozdil-yasli-lara-angut-dedi.html>
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el- el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Lübnan: Dârü'l-Mârife, 2005.
- Müsned*. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1416.
- Ötken, Akif. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yaşlılara Saygı". *İçinde Yaşlılık dönemi ve Problemleri Tartışmalı İlmî Toplantı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, t.y.
- Sancaklı, Saffet. *Hadislerde "Yaşlılık Olgusunun" Değerlendirilişi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, t.y.
- Saygılı, Sefa. *Yaşlılık Psikolojisi*. İstanbul: Türdav Yayınları, 2011.
- Tarhan, Nevzat. *Mutluluk Psikolojisi Stresi Mutluluğa Dönüştürmek*. Ankara: Timaş Yayınları, 2008.
- TİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Gelir Ve Yaşam Koşulları Araştırması". Erişim 23. 08. 2016. [www.rapory.tuik.gov.tr](http://www.rapory.tuik.gov.tr)
- Yiğit, Yaşar. *Peygamberimiz ve Hoşgörü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.
- Y, Youtube. "Yaşlılarımıza Yapılan Terbiyesizliğe Bakın". Erişim 04 Nisan 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=hqF3IRJsdOk&t=1s>
- YŞ, Yeni Şafak. "Yaşlılar Ölsün mü?". Erişim 04 Nisan 2020. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/farukbeser/yasli-lar-olsun-mu-2054688>
- Yücel, Nurullah. "Demanslı Yaşlıların Sorunları ve Demanslı Yaşlılara Kurumsal Bakım Modeli". *İçinde Yaşlılık dönemi ve Problemleri Tartışmalı İlmî Toplantı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi / Region  
and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2020, 3(1): 63-85.

## **Muhteva Açısından Namazdan Sonra Yapılan Tesbîhât ve Zikirler**

The Contents Of The Tasbehat And Dhikr Made After The Prayer

### **Mahmut SANIR**

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Doctorate Student, Atatürk University, Social Sciences Institute, Erzurum/Turkey  
mahmutsanir@gmail.com

**ORCID ID:** orcid.org/0000-0002-3299-8800

### **Sadrettin BUĞDA**

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmi İlimler Fak.,  
İslâm Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, University of Muş Alparslan Faculty of Theology  
Department of Islamic Law, Muş/Turkey  
s.bugda@alparslan.edu.tr

**ORCID ID:** orcid.org 0000-0002-6135-8570

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Mayıs / May 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Sanır, Mahmut, Buğda, Sadrettin “Muhteva Açısından Namazdan Sonra Yapılan Tesbîhât ve Zikirler / The Contents Of The Tasbehat And Dhikr Made After The Prayer”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 / 1 (Haziran 2020): 63-85.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Tevhîd ilkesinin tezâhürü olan tesbîhât, insanların Allah (c.c.) karşısındaki sorumluluğu ifa etmenin yanı sıra Allah (c.c.) tarafından insanlara verilen nimetlere karşı şükretmenin bir gereğidir. Bu bağlamda Müslümanlar da Allah (c.c.) ile manevî bağlarını güçlendirmek, kulluk vazifelerini ifa etmek, tevhîd inançlarını güçlendirmek, verilen nimetlere karşı şükretmek, belalardan korunmak, fitnelerden sakınmak ve Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini hayatlarına tatbik etmek amacıyla Allah'ı (c.c.) zikir ve tesbih etmektedirler. Allah'ın (c.c.) varlığına ve birliğine inanan insanlar, kulluk bilincinden hareketle değişik zamanlarda farklı söz ve ifadelerle Allah'ı (c.c.) ta'zîmde bulunmaktadır. İnsanların Allah'ı (c.c.) zikrettiği ve O'nu tesbîh ettiği zamanlardan biri de namaz ve sonrasında. Bu çalışma, namazdan sonra yapılan tesbîhâtın meşruiyeti ve muhtevasını âyet ve hadisler çerçevesinde konu edinmektedir. Söz konusu çalışma, temel kaynakları esas alarak mezkûr deliller çerçevesinde namazdan sonraki me'sûr tesbîhâtı başka bir ifadeyle Peygamber'in (s.a.v.) namazlardan sonra yaptığı ve başta sahabe olmak üzere ümmetine tavsiye ettiği tesbîhâtı ortaya koyup, alana olumlu anlamda katkıda bulunmayı amaç edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Namaz, Tesbîhât, Zikir, Duâ

## Abstract

The Tasbihat, which is the manifestation of the principle of Tawhid, is a requirement of people to fulfill the responsibility towards Allah, in addition, giving thanks to the blessings given to people by God. In this context, Muslims chant and glorify Allah in order to strengthen their spiritual ties with Allah, to perform their duty of servitude, to strengthen their belief in tawhid, to thank the blessings given to them, to avoid troubles and mischief, and also to apply the sunnah of the Prophet (pbuh) to their lives. In addition, People who believe in the existence and unity of Allah, glorify Allah with different words and expressions at different times based on the consciousness of their servanthood. One of these times when people chant Allah and praise Him is before and after prayer. From this point of view, this study focuses on the legitimacy and content of the tasbihat performed after prayer within the framework of verses and hadiths. The study in question, within the framework of the evidence stated on the basis of the basic resources, aims to contribute positively to the field by revealing the tasbihat after the prayer, in other words, the tasbihat that the Prophet (pbuh) made after the prayers and recommended to his ummah, especially his Companions.

**Keywords:** Islamic Law, Prayer, Tasbihat, Remembrance (Dhkir), Invocation.

## Giriş

Tesbîhât, Allah (c.c.) ile kul arasındaki irtibatı sağlayan önemli bir unsurdur. Bu irtibatın sağlanması için -ilâhî emrin gereği olarak- günde kılınan beş vakit namaz ile birlikte veya namaza müteakiben yapılan zikirler daha da önem arz etmektedir. Bu bağlamda kişi, günlük yaşamın beraberinde getirdiği meşguliyetler içerisinde namaz ile birlikte yapılan tesbîhâtlarla Allah (c.c.) ile irtibatını daha da güçlendirmektedir.

Âyet, duâ ve zikirlerin yer aldığı “kıyâm”, “rükû” ve “secdelerden” müteşekkil olan namaz ve akabinde yapılan tesbîhât; tevhîd bilincinin yerleşmesine ve Allah’ı (c.c.) hatırlatmasına neden olduğu gibi, huzurun ve sükûnetin de vesilesi olmaktadır. Tevhîd inancına sahip olan her bireyin, Allah’ı (c.c.) bütün menfi sıfatlardan tenzîh ve varlığın idrak edemediği aşkın niteliklerle takdîs etmesi bir zorunluluktur. Bu nedenle tesbîhâtın her insan için büyük önemi haizdir.

Tesbîhâtın önemine binaen namazı eda eden Müslümanlar vaktinin bir kısmını tesbîhâta ayırdığını bilinen bir hakikattir. Ancak bazıları tarafından yapılan tesbîhâtın sünnete uygun olarak ifa edildiğini söylemek mümkün değildir. Bu nedenle içerik bakımından sünnete daha uygun olan tesbîhâtın nasıl olduğunu ortaya koymak gerekli bir husustur. Dolayısıyla bu çalışmada farz ve nâfile namazların akabinde yapılan tesbîhâtın içeriği ayet ve hadisler çerçevesinde irdelenecektir.

Çalışmada hadis kaynaklarından istifade edilerek, İmam Nevevî’nin *el-Ezkâr* adlı eserindeki tertip ve düzen dikkate alınarak namazdan sonra yapılan tesbîhâtın muhtevası, hadislerde sabit olduğu şekliyle aktarılmaya çalışılacaktır. Arapçanın kendine has telaffuz özelliğinin muhafazası ve ezberleme esnasında oluşabilecek yanlış telaffuzun önlenmesi gayesiyle söz konusu zikir ve duâlar Latin harfleriyle değil Arapça harfleriyle verilmeye özen gösterilecektir. Ayrıca söz konusu çalışmada tesbîhâtla ilgili yer yer âlimlerin görüşlerine müracaat edilecek ve konular değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

## 1. Tesbîh Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

تَسْبِيح (Tespîh) kelimesi tef’îl kalıbında olup “سبح” ve “سبحة” kökünden türemiştir. سبح ve سبحة kelimeleri sözlükte; “suda yüzüp gitmek, uzaklaşmak” gibi manalara gelmektedir.<sup>1</sup> Çoğulu تسبيحات olan تسبيح kelimesi ise takdîs etmek yüceltmek ve övmek anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Terim olarak tesbîh; Allah’ı (c.c.) tüm imkân ve hudûs sıfatların çelişkilerinden/eksiklerinden tenzîh etmektir.<sup>3</sup> Başka bir ifadeyle Allah’ı (c.c.) zatına lâyık olmayan her türlü nâkıs sıfatlardan arındırmaktır. Tesbîh, genel anlamda tüm zikirler için kullanıldığı gibi nâfile namazlara da itlâk edildiği görülmektedir.<sup>4</sup>

## 2. Tesbîhât ile Zikirlerin Meşruiyeti ve Fazileti

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye

<sup>1</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “sbh” *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr ‘Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/372; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “sbh” *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994), 2/470.

<sup>2</sup> Tesbîhât kelimesinin luğavî, Şer’î ve örfî manaları için bk. İhsan Akay, “Teori ve Pratikte Namaz Sonrası Tesbîhât”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017/1), 151-152.

<sup>3</sup> Ebû'l-Hasan Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadile, t.y.), 52.

<sup>4</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mes’ûd Abdulhamîd- Muhammed Fâris (Beyrut: Dâru'l-Ma’rife, 1379/1960), 2/575.

*yarattım*"<sup>5</sup> ayetinin bir gereği olan kulluk ancak Allah'ı (c.c.) zikretmekle, pekiştirilebileceğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda insan hayatında dünya ve ahiretteki mutluluğu için tesbîhât ve zikirler büyük önem arz ettiği bilinen bir hakikattir. Zira dünya hayatında tesbîh ve zikir insanlar için mutluluk ve teselli kaynağı olduğu gibi, ahirette de necâtin vesilesidir. Âlimler, "Size amellerinizin en hayırlısını, sahibinizin (Allah) katında en temizi, derecelerinizi en çok yükselten ve sizin için (Allah yolunda) altın ve gümüş infak etmekten daha hayırlı olanı, düşmanlarınızla (muhârebe meydanında) karşılaştığımızda onların boyunlarını vurmanızdan ve onların sizin boyunlarınızı vurmalarından daha faziletli olanından haber vereyim mi?" Sahâbe, "Evet" (ya Resûlullah) dediler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.): "Zikrullah'tır (Allah'ı zikretmektir)" buyurdu".<sup>6</sup> Bu hadisi delil getirerek bazı durumlarda Allah'ı (c.c.) anma ve tesbîh etmenin cihattan daha evla olduğunu söylemişlerdir.<sup>7</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde ve müteaddit hadislerde zikrin meşruiyetine, faziletine ve önemine değinilmektedir. Zikrin meşruiyetine ve önemine delâlet eden bazı âyet ve hadisler şu şekilde sıralanabilir:

Allah (c.c.), *وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا* "Allah'ı çokça zikreden erkekler ve çokça zikreden kadınlar için Allah, bunlar için bir mağfîret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır"<sup>8</sup> buyurmaktadır.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), "kalbiyle, diliyle ve vücudun diğer azalarıyla Allah'ı (c.c.) zikir eden erkek ve bayanlar" şeklinde mezkûr âyeti tefsir etmektedir.<sup>9</sup> Onun izâhatı dikkate alındığında zikrin sadece dil ile değil, farklı nesnelere de yapılabileceği görülmektedir. Vâhidî (öl. 468/1076), İbn Abbâs'ın (r.a) "Allah'ı (c.c.) çokça anan erkekler ve kadınlar" cümlesinden kastedilenlerin; namazlara müteakiben, sabah, akşam, yatakta, uykudan uyandığında ve eve girip çıktığında Allah'ı (c.c.) zikredenler şeklinde tefsir ettiğini aktarmaktadır.<sup>10</sup> Başka bir ifadeyle Allah (c.c.), kendisini her an tefekkür eden ve onu zikreden kişilerin ma'siyetlerini affeder ve onlara mükâfat verir. Ancak şunu belirtmek de önemli bir husustur: Kişi ömrünün her anında Allah'ı (c.c.) tesbîh edebilir ve zikir yapabilir fakat hutbenin dinlenilmesi ve def-i hacette bulunulması anı gibi bazı zaman ve durumlar istisna tutulmuştur. Kişinin söz konusu durumlarda tesbîh ve zikretmesi caiz görülmemiştir.<sup>11</sup>

Tesbîh ve zikrin meşruiyetine delâlet eden ayetlerden biri de *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ۖ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا* "Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin. Onu sabah akşam tesbîh edin"<sup>12</sup> ayetidir. Kimileri ayette geçen "سَبِّحُوهُ" kelimesini namaz ve duâ olarak değerlendirseler de <sup>13</sup> "سَبِّحُوهُ" kelimesinin diğer tesbîh çeşitlerine de delâlet ettiğini söylemek mümkündür.<sup>14</sup>

<sup>5</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen (Sünenü İbn Mâce)*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 53 (No. 3790); Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî *es-Sünen (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr 'Avâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "De'avât", 6 (No. 3377).

<sup>7</sup> *el-Mevsûa'tu'l-fikhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizârtu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1424/1984-2004), 21/223.

<sup>8</sup> el-Ahzâb, 33/35.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 4020/2000), 20/269.

<sup>10</sup> Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Süleymân b. İbrâhîm b. Muhammed el-Husayn vd. (Riyad: 'İmâdetu'l-bahsi'l-İlmiyyî, 1430/2009), 18/ 218.

<sup>11</sup> *el-Mevsûa'u'l-fikhiyye*, 21/222.

<sup>12</sup> el-Ahzâb, 33/41-42.

<sup>13</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/473.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımâşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994), 4/330.

Tesbîh ve zikrin meşruiyet ve faziletine delâlet eden diğer bir âyet de şudur: **وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٥٦﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ** "Onların (müşriklerin) söylediklerinden dolayı göğsünün daraldığını biliyoruz. O halde sen şimdi Rabbini hamd ile tenzîh et ve (Rabbine) secde edenlerden ol."<sup>15</sup> Bu ayet tesbîh ve zikrin meşruiyetine delâlet ettiği gibi, onların hikmetine de delâlet etmektedir. Zira âyet, tesbîh ve zikrin başkalarının verdiği sıkıntıdan kurtulmanın ve kalbin sükûnet bulmanın bir vesilesi olduğunu göstermektedir.<sup>16</sup>

Genel olarak Müslüman bireyler sıkıntı ve musibet anında daha önce zihnine kodlamış tesbîh ve zikri hatırlayarak onları icra ederler. Böylelikle onlar hem Allah (c.c.) ile olan bağına güçlendirirler hem de sükûnet bulurlar. Ancak şeytan, insanlara verdiği vesveseyle çoğu kez bunları unutturarak insanları zikrin faziletinden mahrum bırakır. Şeytanın yaptığı mezkûr menfi eylem de zikrin önemini ortaya koymaktadır. Nitekim Allah (c.c.) bu hususta şöyle buyurmaktadır: **اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ ۗ** "Şeytan onları etkisi altına alıp kendilerine Allah'ın zikrini unutturmuştur."<sup>17</sup>

**أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ** "Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla sükûnet/huzur bulur."<sup>18</sup> âyeti de zikrin önemine ve faziletine delâlet ettiği gibi, zikrin insana sağladığı huzur ve itmi'nânın açık bir göstergesidir.

Tesbîh ve zikrin meşruiyetine ve faziletine delâlet eden bazı hadisler şöyle sıralanabilir: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Rabbini zikreden kimseyle zikretmeyenin misali ölü ve diri misali gibidir."<sup>19</sup> Rivayet edilen bu hadisten anlaşılan şey; zikir, insana manevî bir hayat verir ve ahirette de kendisine fayda sağlar. Zikir etmeyen kişi de ölü insan misali gibi ne dünyada kendisine manevî ve psikolojik yarar sağlayacaktır ne de ahirette kendisine bir faydası olacaktır. Başka bir ifadeyle nasıl ki insan öldükten sonra kendisine yarar sağlayacak bir şey yapamıyorsa, zikirten mahrum olan kişi de dünyada işlediği günahlara karşı, ahirette kendisine kefarete olacak bir iş yapmamış olacaktır.

İbn Ömer'in (r.a.) rivayet ettiği şu hadis de zikrin meşruiyetine ve faziletine delâlet etmektedir: "Peygamber (s.a.v.), ben size bunlardan (Necd taraflarına seriyeye gönderilenlerden) daha fazla ganimet alan ve daha hızlı dönen bir topluluğu bildireyim mi? Onlar, sabah namazına hazır bulunan ve akabinde oturup güneş doğana kadar Allah'ı zikreden kimselerdir."<sup>20</sup> Başka bir hadiste de sahâbe, "Keşke hangi malın daha hayırlı olduğunu bilseydik de onu edinseydik" sorusuna Resûlullah (s.a.v.), "Zikreden dil" diye cevap verir.<sup>21</sup>

Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edilen şu hadis de zikrin meşruiyetine delâlet etmektedir: "Kim günde yüz defa "subhânallâhi ve bi-hamdihî" dese, denizköpüğü kadar bile günahı olsa tamamı bağışlanır"<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi yukarıda zikredilen âyet ve hadislerin tamamı tesbîh ve zikrin meşruiyetine, faziletine ve önemine delâlet etmektedir. Bunların yanı sıra tesbîh ve zikrin meşruiyetine ve önemine delâlet eden başka birçok âyet ve hadis bulunmaktadır. Ancak

<sup>15</sup> el-Hicr, 15/97-98.

<sup>16</sup> Teceli Karasu, Aslan Ali Demirkol. "Üstün Yetenekli Öğrencilerin İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme", *Din ve Bilim* 1/2 (Aralık 2018), 116.

<sup>17</sup> Mücâdele, 58/19.

<sup>18</sup> er-Rad, 13/28.

<sup>19</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Câmi 'u'l-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "De'avât", 66 (No. 6407).

<sup>20</sup> Tirmizî, "De'avât", 109 (No. 3561).

<sup>21</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 10 (No. 3594).

<sup>22</sup> Buhârî, "el-Cum'a", 217 (No. 6405); Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u'l-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabîyyî, ts.), "Zikir", 2691.



## 2.1. Farz Namazdan Sonra Tesbîh ve Zikrin Meşruiyeti ve Fazileti

Yukarıda genel olarak zikrin meşruiyetine dair delillerin bir kısmı zikredilmişti. Burada ise, namazdan sonra yapılacak tesbîh ve zikrin meşruiyetine ve faziletine delâlet eden ayet ve hadislerin bir kısmı ele alınacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de namazdan sonra icra edilen tesbîhâtın muhtevasına başka bir ifadeyle hangi tesbîh ve zikrin yapılacağına açık bir şekilde işaret edilmemektedir. Ancak namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikrin meşruiyetine delâlet eden âyetlerin varid olduğu görülmektedir.

Namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikrin meşruiyetine delâlet eden âyetlerden bazıları şunlardır:

1. *Gecenin bir kısmında ve secdelerin (namazların) ardından O'nu (Rabbini) tesbîh et*<sup>23</sup> âyetinde geçen *فَسَبِّحْهُ* kelimesi namazlara müteakiben yapılan tesbîh ve zikrin meşruiyetini göstermektedir. Zira *فَسَبِّحْهُ* kelimesi matufu aleyh olan *وَمِنَ اللَّيْلِ* yani gecenin bir kısmında yapılan zikrin meşruiyetine delâlet ettiği gibi, matuf olan *وَأَذْبَارَ السُّجُودِ* yani namazdan sonraki tesbîh ve zikrin meşruiyetine de delâlet etmektedir. Ayrıca İbn Abbâs (r.a.) ve Mücahid (öl. 103/721) bu âyette geçen *فسبحه* ifadesinden maksadın, namazlardan sonra yapılan zikre işaret ettiğini belirtmişlerdir.<sup>24</sup> İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) ise, söz konusu âyette geçen *فسبحه* ifadesiyle kuvvetle muhtemel kastedilen şeyin; namazdan sonra yapılan zikirler olduğunu belirtmişlerdir.<sup>25</sup>

2. *فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ* *Namazı bitirdiğiniz zaman ayakta, otururken ve yan yatarken Allah'ı zikredin. İtmi'nân bulduğunuzda (güvene kavuştuğunuzda) namazı (tam erkânı ile) kılın. Şüphesiz namaz, müminler üzerine vakitleri muayyen bir farzdır.*<sup>26</sup> âyeti de özeldir korku namazının akabinde genelde de farz namazdan sonra zikrin meşruiyetine delalet eden bir delil olduğu söylenebilir. İbn Kesîr (r.a.), korku namazının dışındaki diğer beş vakit namazların akabinde Allah'ı (c.c.) zikretmenin meşru olduğu gibi korku namazının akabinde de Allah'ı (c.c.) zikretmenin meşru olduğunu belirterek, korku namazının ardından yapılacak zikrin, diğer namazların akabinde yapılacak olan zikirten daha müekked olduğunu ifade eder. O, diğer namazlarda yapılması yasaklanan hareketlerin korku namazında mubâh kılınması ve bazı rükünlerin terkedilmesine ruhsat verilmesi, bu namazın akabindeki zikirlerin diğer namazlardan sonraki zikirlerden daha da müekked kılındığını belirtir.<sup>27</sup> Birçok müfessir de âyette geçen *فَاذْكُرُوا اللَّهَ* "Allah'ı zikredin" ifadesinden maksadın, namazların akabindeki

<sup>23</sup> Kâf, 50/40. Âlimlerden bazıları *فَسَبِّحْهُ* kelimesinde kastedilen şeyin gece vaktinde yapılan tesbîh olduğu söylemişlerdir. Diğer bazıları *فسبحه* kelimesinden maksat başta teheccüd olmak üzere gece kılınan nafil namazların tamamı olduğunu belirtirken, bazıları da yatsı namazı olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı âlimler de bundan maksat sabah namazından önceki ve akşam namazından sonraki iki rekât sünnet namazları olduğunu söylemişlerdir. Bazısı da farz namazların akabindeki yapılan tesbîh olduğunu ifade etmişlerdir. bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 22/377-381; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 9 (1)/25; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki şavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1407/1987), 4/392.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 22/381.

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 9 (1)/26; Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003), 4/162; İsmâil b. Kesîr Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1420/1999), 7/410; Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed en-Nemir vd. (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 7/366.

<sup>26</sup> en-Nisâ, 4/103.

<sup>27</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/403.

tesbîh, tahmîd, tekbîr vb. zikirler olduğunu belirtmişlerdir.<sup>28</sup>

Birçok hadis de namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikrin meşruiyet ve faziletine delâlet etmektedir. Bu hadislerden bazıları şunlardır: Resûlullah'a (s.a.v.) "*Hangi duâ kabule daha yakındır*" diye sorulunca, Resûlullah (s.a.v.), "*gecenin sonunda ve farz namazlara müteakiben yapılan duâlardır*"<sup>29</sup> şeklinde cevap verir. Mezkûr hadis, hem duânın meşruiyetine delâlet etmekte hem makbul olma ihtimali daha fazla olan zamanı da göstermektedir.

Muğire b. Şu'be'den (r.a.) rivayet edilen şu hadis de namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikrin meşruiyetine delâlet etmektedir. Muğire b. Şu'be (r.a.), Resûlullah'ın (s.a.v.) farz namazların akabinde şöyle dediğini: *وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَلَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الْحَمْدُ، وَلَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْإِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَلَا يُنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ* rivayet etmektedir.<sup>30</sup> Mezkûr hadiste Resûlullah'ın (s.a.v.) namazdan sonra bilfiil zikirleri icra etmesi zikrin önemine delâlet ettiği gibi Resûlullah'ın (s.a.v.) hangi duâyı yaptığını da ortaya koymaktadır.

Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edilen şu hadis de namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikrin hem meşruiyetine hem faziletine delâlet etmektedir: Fakir sahâbelerden bir grup Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek: "*Ey Allah'ın Resûlü! Zenginler (sahip oldukları mallardan infakta buldukları için) cennetin kalıcı ve yüksek makamlarını kazandılar. Biz namaz kıldığımız gibi onlar da namaz kılıyor, oruç tuttuğumuz gibi onlar da oruç tutuyorlar. Fakat onların (zenginlerin) ihtiyaçlarından fazla malları olduğu için bu mallarıyla hac ve umre yapıyor, (mâlî) cihatta bulunuyor ve tasadduk ediyorlar. Resûlullah(s.a.v.) bunun üzerine "Sizinle aynı ameli işleyenler hariç sizi (hayırda) geçenlere (zengin müminlere) yetiştirecek, sizden sonra gelenler ise size ulaşmayacak, manevi olarak içinde yaşadığımız toplumun en üstünü kılacak amelleri size bildireyim mi? (Sözü ettiğim ameller) her namazın akabinde otuz üç defa tesbîh, tahmîd ve tekbîr getirin."* buyurdu. (Kaç defa söyleneceği hususunda) ihtilafa düştük. Bizden bazıları otuz üç defa tesbîh, otuz üç defa tahmîd ve otuz dört defa tekbîr getireceğimizi söylediler. Bunun üzerine Resûlullah'a (s.a.v.) geldim (bunları nasıl yapacağımızı sordum), Resûlullah (s.a.v.) "*Her birinden otuz üç defa olacak şekilde "Subhânallah", "Elhamdulillâh" ve "Allah-u Ekber" söyleyeceksiniz*" buyurdu.<sup>31</sup> Namazlardan sonra yapılan tesbîh ve zikrin meşruiyetine ve faziletine delâlet eden diğer bir hadis de şudur: "*Kim bütün namazların akabinde otuz üç defa سبحان الله otuz üç defa الحمد لله otuz üç defa da لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير* derse -ki bu doksan dokuz eder- ve akabinde *لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير* söyleyerek yüze tamamlarsa günahları denizköpüğü kadar dahi olsa af olunur."<sup>32</sup>

Ayet ve hadislerin yanı sıra farz namazlardan sonra yapılan tesbîh ve zikrin meşruiyeti hususunda icmâ' da bulunmaktadır.<sup>33</sup> Dolayısıyla tesbîhât ve zikirlerin meşruiyeti hem nasslarla hem de icmâ' ile sabittir.

## 2.2. Nâfile Namazdan Sonra Tesbîhâtın Meşruiyeti

Bazı hadislerde, "farz" veya "nâfile" ayrımı olmaksızın, farz namazlara mahsus olan zikirler kastedilerek; "Resûlullah (s.a.v.) her namazdan sonra şu zikirleri yapardı" ifadesinin

<sup>28</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim vd. (Riyad: Dâru'l-vatan 1418/1997), 1/474; Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fi me'ânî't-Tenzîl*, thk. Muhammed Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/422; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *Tahrîru'l-manâ's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 5/188.

<sup>29</sup> Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "De'avât", (No. 3499).

<sup>30</sup> Buhârî, "Ezân", 153 (No. 844); Müslim, "Mesâcid", 137.

<sup>31</sup> Buhârî, "Ezân", 152 (No. 843); Müslim, "Mesâcid", 595.

<sup>32</sup> Müslim, "Mesâcid", 597.

<sup>33</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî *Hilyetu'l-ibrâr ve şîaru'l-ahyâr fi telhîsi'd-de'âvât ve'l-ekzâr el-müstahabbe fi'l-leyli ve'n-nehâr*. thk. Abdulkâdir el-Arnâût (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 9.

kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu gibi ifadelerden; hem farz, hem de nâfile namazlarından sonra tesbîhâtın yapılabileceğine yönelik bir meşruiyetin bulunduğu söylenebilir. Ancak Müslim'in Ka'b b. Acre'den (r.a.) rivâyet ettiği bir hadise göre; söz konusu zikirlerin bazılarının farz namazlardan sonra yapılması açıkça ifade edilmiştir. Binaenaleyh -mutlakı mukayyede hamli kuralınca- "mutlak" olarak zikredilen hadisler, "mukayyede olanlara" hamledilmek suretiyle tesbîhâtın farz namazın akabinde yapılması tavsiye edilen bir ibadet olduğu belirtilmiştir.<sup>34</sup>

Tesbîhâtın sadece farz namazından sonra yapılacağı hususu bazı fıkî eserlerinde de açıkça belirtildiği görülmektedir. Örneğin; Malikî âlimlerinden İbn Nâcî (öl. 839/1435), (Mâlikî) mezhebin zahirine göre, (otuz üçer defa Subhânallah, Elhamdullillâh ve Allah-u Ekber...) zikirlerin nâfile namazlara değil, farz namazlara mahsus olduğunu ifade etmektedir.<sup>35</sup>

### 3. Tesbîhâtın Muhtevası

Müslümanların mendûb, mustahab ve zevâid olarak telaki edilen ibadet konularında Peygamber'e (s.a.v.) ittiba etmeleri önem arz etmektedir. Dolayısıyla namazlardan sonra yapılan tesbîh ve zikirlerde de Peygamber'e (s.a.v.) ittiba etmek ve Onun yaptığı tesbîh ve zikirleri icra etmek her Müslüman için önemli bir husustur. *لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا* "İçinizden Allah'ın lütfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır."<sup>36</sup> ayeti de yapılan tesbîh ve zikirde Peygambere tabi olmanın ve Onun yaptığı şekilde icra etmenin önemine bir işaret olduğunu söylemek mümkündür.

Namazdan sonra Sünnette varid olan zikirlerin/tesbîhâtın içeriğine girmeden, konuyla alakalı bilinmesi gereken bazı önemli hususlara değinmek konunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır.

İbadetlerde aslanan tevkîfliktir<sup>37</sup> kuralınca ibadetler, nasslarda belirtildiği şekilde ifa edilmelidir. Diğer bir ifadeyle ibadetler taabbudîdir. Yani, hikmet ve gerekçeleri akıl ile idrak edilmeyen hükümler kabilindedir. Taabbudîliğin esas olduğu ibadetlerin yapılış şekilleri ancak nassların bildirmesiyle öğrenilebilir. Dolayısıyla ibadetlerin kabul olabilmesi için nasslarda tayin edildiği şekliyle ifa edilmeleri önemli bir husustur.

Resûlullah'ın (s.a.v.) gerek fiili gerek kavli gerekse de takrîrî sünnetinde ibadetlerin pratik boyutu müşahede edilmektedir. Örneğin Resûlullah'ın (s.a.v.) "Namazı benim kıldığım şekilde kılın"<sup>38</sup> ve "Hac menasikini benden alınız (öğrenin)"<sup>39</sup> hadislerinde ibadetlerin pratik boyutu ortaya konulduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle Resûlullah (s.a.v.) sadece ibadetlerin torik kısmını ortaya koymamakta; aynı zamanda ibadetlerin yapılış şeklini pratiğiyle de göstermekte ve ibadetlerin tatbiki hususunda kendisine tabi olunmasını emretmektedir. Dolayısıyla Resûlullah (s.a.v.) hac ve namaz gibi farz ibadetleri ve sünnet olan diğer namazları nasıl ifa etmiş ise Müslümanların aynı şekilde bu ibadetleri icra etmeleri bir zorunluluktur. Tesbîh ve zikir gibi sünnet olan diğer ameli şeylerde de Müslümanların Peygamber'e (s.a.v.) tabi olmaları Peygamber'in (s.a.v.) yaptığı şekilde

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Fehu'l-Bârî*, 2/328.

<sup>35</sup> Kâsım b. İsa İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî âlâ metni'r-Risâle*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 2/481.

<sup>36</sup> el-Ahzâb, 73/21.

<sup>37</sup> İbn Hacer, *Fehu'l-Bârî*, 2/80; Abdullah b. Mâni' el-Uteybî, *Nitâcu'l-fikr fi ahkâmî'z-zikir* (Riyad: Dâru't-Tedmuriyye 2014), 176.

<sup>38</sup> Buhârî, "Ezân", 18 (No. 631).

<sup>39</sup> Müslim, "Hacc", 1297.

yapmaları gerekli bir husustur.<sup>40</sup>

Hem âlimlerin, farz veya nâfile ayrımı yapmaksızın ibadetlerin ifa edilmesi hususunda gösterdikleri hassasiyetin ortaya konulması hem de meselenin öneminin anlaşılması için konunun şu örneklerle somutlaştırılması uygun olacaktır:

Hanefî âlimler, “ve celle senâûke” cümlesinin içinde bulunduğu rivayetin zayıf olduğunu gerekçe göstererek “Subhâneke” duâsı okunduğunda “ve celle senâûke” ifadesinin okunamayacağını ifade etmişlerdir. Onlar, mezkûr ifadenin okunması durumunda namaza bir beşer sözü katılmış olması ihtimali olduğunu belirterek bu ihtimalden kurtulmak için de mezkûr ifadenin okunmaması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>41</sup> İmam Nevevî'nin kunût duâsının lafızları hususunda yaptığı şu değerlendirmesi: “Bu duânın lafızları sünnette varid olmadığı şekilde fıkıh kitaplarında değiştirilmiş olarak yer almaktadır. Zikirlerin lafızları Resûlullah'tan (s.a.v.) rivâyet edildiği şekliyle korunması gerektiği için hadislerle uygun olarak zikrettiğimi esas al!”<sup>42</sup> söz konusu meselenin diğer bir örneğidir. Hem Hanefî âlimlerin konu hakkındaki tutumları hem Nevevî'nin yaklaşımı zikirlerin Sünnette varit olduğu şekliyle yapılmasının önemini ortaya koymakta ve bu hususta âlimlerin konuyu ne kadar önemsediklerini göstermektedir.

Şunu da ifade etmekte yarar vardır: Namazlardan sonra yapılan tesbîh ve zikirlerin vakti gibi lafızları da mukayyettir.<sup>43</sup> Başka bir ifadeyle namazlardan sonra icra edilen tesbîh ve zikirlerin lafızları şâri' tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla genel manada tüm mukayyed tesbîh ve zikirler özeldir ise namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikirler, Resûlullah'tan (s.a.v.) rivâyet edildiği şekilde tatbik edilmeli; çıkarma veya ekleme yapılıksızın lafızları olduğu gibi muhafaza edilmelidir. Nitekim Resûlullah (s.a.v.), Berâ b. Âzib'e (r.a.) yatmadan önce okumasını tavsiye ettiği duânın bir kısmını *الَّذِي أُرْسَلْتُ* şeklinde öğretmişti. Berâ b. Âzib ise, *نَبِيِّكَ* kelimesi yerine *رَسُولِكَ* kelimesini koymak suretiyle *الَّذِي أُرْسَلْتُ* şeklinde söz konusu duâyı okuyunca, Resûlullah (s.a.v.) “Hayır, *الَّذِي أُرْسَلْتُ* şeklinde okuman gerekir” diye Berâ b. Âzib'i (r.a.) uyardı.<sup>44</sup>

Hafız İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) söz konusu hadisi şerh ederken, zikirlerle ilişkin şu değerlendirmede bulunmuştur: “Resûlullah'ın (s.a.v.) “Nebi” kelimesi yerine “Resûl” kelimesini kullanan kişiye gösterdiği tepki, zikirlerin lafızları “tevkîfi” olup, kendine mahsus özellikleri ve sıraları mevcuttur, dolayısıyla onlara kıyas dâhil olamaz şeklinde yorumlanabilir. Bu nedenle lafzın varid olduğu şekilde korunması zorunludur.”<sup>45</sup> Ayrıca Malikî fakih el-Adevî de (öl. 1189), namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikirlerde Resûlullah'tan (s.a.v.) rivâyet edildiği şekilde lafızlara bağlı kalınmasının önemine dikkat çekmektedir.<sup>46</sup>

### 3.1. İstiğfar ve Tehlîl

Resûlullah'ın (s.a.v.) namazın sonunda iki tarafa selam verdikten sonra üç defa istiğfarda bulunduğu Sevbân'nın (r.a.) rivâyet ettiği hadisle sabittir. Sevbân (r.a.), “Resûlullah (s.a.v.) namazdan ayrıldığında (namazdan selem verdikten sonra) üç defa *اسْتَعْفَرَ*

<sup>40</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 6/112.

<sup>41</sup> Zeynuddîn b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/328.

<sup>42</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/495.

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 2/328; Ali b. Ahmed el-Adevî, *Hâşiyetu'l-Adevî, 'alâ Şerhi Kifâyeti't-tâlîbi'r-Rabbânî*, thk. Yusuf el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 1/284.

<sup>44</sup> Buhârî, “De'avât”, 76 (N0. 6311).

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 6/112.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 2/328; Adevî, *Hâşiyetu'l-Adevî*, 1/284.

الله akabinde de *تَبَارَكْتَ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* şeklinde rivayette bulunmaktadır.<sup>47</sup> Söz konusu hadisin ravilerinden Evzâ'î, (r.a.) (öl. 157/774) kendisine istiğfarın nasıl getirileceğini sorulunca; *استغفر الله* şeklinde cevap vermiştir.<sup>48</sup> Evzâ'î'nin, (r.a.) verdiği cevaptan da anlaşıldığı üzere, -sabah ve akşam vakitlerinde kılınan namazlar haricinde- selamdan hemen sonra üç defa istiğfarda bulunmak sünnettir.<sup>49</sup>

Namazdan sonra icra edilen tesbîhâtın ilk zikrinin istiğfar olduğunu, fakihlerin konu hakkındaki ifadelerinden de anlamak mümkündür. Nitekim Malikî âlim Kalşânî (öl. 863/1459), Resûlullah'ın (s.a.v.) selam verdikten sonra "Estağfirullâh" dediğini aktarmaktadır.<sup>50</sup> Kadı Ebû Tayyib (öl. 450/1058), Sevbân'nın (r.a.) rivâyet ettiği hadisi delil getirerek namazın sonunda selam verildikten sonra "Estağfirullâh" ile zikre başlanmasının müstehab olduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup> İki tarafa selam verildikten sonra "Estağfirullâh" ile tesbîh ve zikirle başlanmasını söyleyen âlimlerden biri de Hanbelî fakihlerden İbn Kudâme'dir (öl. 620/1223). İbn Kudâme, kişi selâm verdikten sonra üç defa "Estağfirullah" ve "Allahumme ente's-selâmu..." söyleyeceğini ifade etmektedir.<sup>52</sup>

Yukarıda da değinildiği gibi sabah ve akşam namazından sonra ilk olarak "Estağfirullâh" ile tesbîh ve zikre başlanılmamaktadır. Ebû Zer'in (r.a.) rivâyet ettiğine göre; sabah ve akşam<sup>53</sup> namazlarında iki tarafa selam verildikten sonra, konuşmadan ve namazdaki oturuş şeklini bozmadan *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* "Allah'tan başka (kendisine hakkıyla ibadet edilecek başka) ilâh yoktur, ortağı yoktur. O birdir/tekdir ve ortağı yoktur. Mülk O'nundur, hamd O'na mahsustur. O'nun gücü her şeye yeterdir"<sup>54</sup> şeklinde varit olan zikrin on defa tekrar edilmesi tavsiye edilmiştir. Hâris b. Müslim babasından (r.a.) rivayet ettiği hadiste ise Resûlullah (s.a.v.) Hâris'in babasına sabah ve akşam namazından sonra yedi defa da *اللَّهُمَّ اجْزِنِي مِنَ النَّارِ* "Ey Allah'ım! Beni cehennemden

<sup>47</sup> Buhârî "Ezân", 153 (No. 542); Müslim, "Mesâcid", 591.

<sup>48</sup> Buhârî "Ezân", 153 (No. 542); Müslim, "Mesâcid", 591. Müslim'in İbn Abbas'tan rivâyet ettiği "Ben Resûlullah'ın (s.a.v.) namazının tekbirle (bazı rivâyetlerde zikirle) bittiğini öğrenirdim" hadisinden, namazda selam verildikten hemen sonra tekbir getirmenin meşru olduğu anlaşılmaktadır. Âlimlerin mevzu bahis hadise getirdikleri açıklamalara bakıldığında; İbn Abbas'ın o devirde henüz küçük yaşta olup, bu ibadetin müdavimi olmadığı gibi, Resûlullah'tan (s.a.v.) uzak arka saflarda bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla İbn Abbas'ın işittiği tekbirin, tesbîh ve tahmîdden önce otuz üçer, yirmi beşer, on birer ve onar defa söylenmesi tavsiye edilen tekbirlerin olması mümkündür. Yani Resûlullah, (s.a.v.) namazların akabinde söylenmesi sünnet olan tesbîh ve tahmîdden önce tekbirle başladı. Resûlullah'ın (s.a.v.) tesbîh, tahmîd ve tekbirleri günümüzde olduğu gibi devamlı mezkûr sıralama ve tertip ile yapmadığını nakleden rivâyetler, bu ihtimali destekler niteliktedir. Diğer bir ihtimal de tekbir ile kastedilen şeyin zikir olmasıdır. Yani bu ihtimale göre; İbn Abbas, namazın bittiğini Resûlullah'ın (s.a.v.) yüksek sesle zikir yapmasından anlamaktadır. bk. Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, 2/326; Ebû Muhammed Mahmut b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahihî'-Buhârî* (Beyrut: Dâru l'İhyâi't-Türâsî'l-'Arabîyyi, ts.), 6/126; Ali b. Sultan Nureddin el-Kârî, *Mürkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 2/760.

<sup>49</sup> Ayrıca bk. Akay, "Teori ve Pratikte Namaz Sonrası Tesbîhât", 154.

<sup>50</sup> Muhammed b. Muhammed Sâlim eş-Şenkîfî, *Levâmî'u'd-durer fi hetki estâri'l-Muhtasar*, thk. Dâru'd-durer (Nuvaşut: Dâru'r-Rıdvân, 1436/2015), 2/153.

<sup>51</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/487.

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Muvaffakudî Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *'Umdetu'l-fıkḥ*, thk. Ahmed Muhammed Azzûz (b.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1425/2004), 1/25.

<sup>53</sup> İkinci namazının akabinde bu cümlelerin on defa tekrarlanarak söyleneceğine dair bilgi, Nesâî'nin *'Amelu'l-yeom ve'l-leyl* adlı eserinde rivâyet ettiği hadise dayanmaktadır. Söz konusu hadisi rivâyet eden Nesâî hadisin sıhhati hususunda bazı sorunlar olduğu belirtmektedir. Bk. Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *'Amelu'l-yeom ve'l-leyl*, thk. Fâruk Hammâde (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1406/1986), s. 195

<sup>54</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *Kitâbu'l-âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355/1936), 42; Tirmizî, "De'avât", 63 (No. 3474); Nevevî *e-ezkâr*, 75. Araştırıldığı kadarıyla halk arasında *لا إله إلا الله* şeklinde şöhret bulan *لا إله إلا الله* cümlesinden sonra *ربي* kelimesinin zikredilmesi her hangi bir kaynakta rastlanılmadı.

koru!"<sup>55</sup> şeklinde duâ etmesini tavsiye etmiştir. Ahmed b. Hanbel de (öl. 241/855) aynı râvîden sabah namazından sonra yedi defa اللهم أجرني من النار ve akşam namazından sonra da yedi defa اللهم أجرني من النار، الجنة، اللهم إني أسألك الجنة، اللهم أجرني من النار "Ey Allah'ım! Senden cenneti dilerim. Ey Allah'ım! Beni cehennemden koru!" şeklindeki hadisi rivayet etmiştir.<sup>56</sup> Dolayısıyla mezkûr duâdan sonra da üç defa استغفر الله ve onu takip eden zikirlerin yapılması uygun olduğu söylenebilir. Zira sabah ve akşam namazların akabinde tavsiye edilen on defa tehlîl ve yedi defa اللهم أجرني من النار ، duâsı selama müteakiben ve daha yerinden hareket etmeden okunması tavsiye edilirken diğer zikirlerde ise aynı durum söz konusu değildir.

### 3.2. Allahümme Ente's Selam

Sevbân'ın (r.a.) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن ينصرف من صلاته استغفر ثلاث مرات ثم (r.a.) *Resûlullah (s.a.v.) namazını bitirdiğinde üç defa istiğfâr ettikten sonra (şöyle) derdi (duâ ederdi) Allah'ım selâm sensin. Selâmet ve esenlik sendendir. Ey azamet ve kerem sahibi Allah'ım, sen hayır ve bereketi çok olansın" dediği rivâyet edilmiştir.*<sup>57</sup> şeklindeki rivayeti namazdan sonra "Allahümme Ente's Selam" zikrinin meşruiyetinin bir göstergesidir.

### 3.3. Tehlîl ve Allahumme lâ Mâni'a

Muaviye (r.a.), Muğire b. Şu'be'ye (r.a.) bir mektup yazarak Resûlullah'ın (s.a.v.) farz namazın sonunda selam verdikten sonra hangi zikirleri yaptığını sordu. Muğire b. Şu'be (r.a.) ise Resûlullah'ın (s.a.v.) farz namazların akabinde:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ، وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ، وَلَا يُنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجُدُّ

"Allah'tan başka (kendisine hakkıyla ibadet edilecek) ilâh yoktur, O tektir ve ortağı yoktur. Mülk O'nundur, hamd O'na mahsustur. O her şeye kâdirdir. Allah'ım! Senin verdiğine engel olacak da yoktur, vermediğini de verecek bir kimse de yoktur. Senin lütfun olmadan hiçbir zengine serveti fayda vermez." şeklinde zikirde bulunduğunu yazarak Muaviye'ye (r.a.) gönderdi.<sup>58</sup> Mezkûr hadis de namazlardan sonra yapılan zikirlerin muhtevası hususunda önemlidir.

İbn Hacer el-Askalânî, söz konusu hadisin muhtevası; tevhîd lafızları, fiilleri, menetmek, bahşetmek ve kudretin tamamını Allah'a nispet etmek gibi hususları kapsadığı için mezkûr zikrin namazdan sonra söylenmesinin müstehab olduğunu belirtmiştir.<sup>59</sup>

Abdullah b. Zübeyir (r.a.), Resûlullah'ın (s.a.v.) tüm namazların akabinde şöyle dediğini rivâyet etmektedir:

<sup>55</sup> Ebu Davut Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), "Edeb", 8 (No. 5079); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Muşned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.), 29/592 (No. 18054).

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Muşned*, 29/592-593 (No. 18054); Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ es-Sâ'âtî, *el-Fethu'r-Rabbânî lî tertibi Müsnedi'l-İmâmî Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, ts.), 4/56.

<sup>57</sup> Hadiste geçen birinci السلام Allah'nun (c.c.) sıfatı olarak gelmektedir. İkinci السلام ise kusurlardan salim olmak anlamına kullanılmaktadır. Araştırıldığı kadarıyla söz konusu duâ ile birlikte yaygın söylenen على رسولنا صلوات وإليك يرجع السلام فحيتنا ربنا بالسلام وأدخلنا دارك وإليك يرجع السلام ifadesi de hadis kaynaklarında bulunamadı. Molla Ali el-Kâri, söz konusu eklemenin aslı olmadığını ve mevzu bahis eklemenin bazı hikâyeciler tarafından uydurulduğunu aktarmaktadır. Ali el-Kâri, *Mirkât*, 2/760. Namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikirlerde "اللهم أنت السلام" ifadesinden sonra سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والحمد لله ولا اله الا الله قوة لا بالله العلي العظيم şeklinde bir duâ yapıldığı yaygın olarak görülmektedir. Ancak çalışma esnasında bu zikrin farz namazdan sonra bu şekilde varid olduğuna dair herhangi bir rivayet ile karşılaşılmadı.

<sup>58</sup> Buhari, "Ezân", 153 (No. 844); Müslim, "Mesâcid" 593.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/332.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ، لَهُ النُّعْمَةُ، وَلَهُ الْفَضْلُ، وَلَهُ التَّنَائُفُ الْحَسَنُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

“Allah’tan başka (kendisine hakkıyla ibadet edilecek) ilâh yoktur, O tekdir ve ortağı yoktur. Mülk O’nun’dur, hamd O’na mahsustur. O her şeye kadirdir. Günahdan kaçacak güç, ibadet edecek kuvvet ancak Allah’ın yardımıyla kazanılabilir. Allah’tan başka ibadete lâayık bir ilâh yoktur. Biz yalnız O’na ibadet ederiz. Sahip olduğumuz nimet ve lütuf O’nundur. En güzel medh-ü senâ O’na yakışır. Kâfirler hoşlanmasa bile, bütün samimiyetimizle, Allah’tan başka ilâh yoktur, deriz.”<sup>60</sup> Bir önceki hadiste olduğu gibi bu hadiste de namazdan sonra yapılan zikrin muhtevası ortaya konulmuştur.

### 3.4. Tesbîh, Tahmîd ve Tekbîr

Farz namazın akabinde yapılması tavsiye edilen zikirlerden biri de tesbîh “سبحان الله” tahmîd “الحمد لله” tekbîr “الله أكبر” ve tehlîl “لا إله إلا الله” kelimelerini belli bir sayıda söylenilmesidir.

Rivâyetlerde namazlardan sonra yapılan tesbîh ve zikirlerin onar, on birer, yirmi beşer ve otuz üçer defa söylenmesi gibi farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu başlık altında söz konusu tesbîh ve zikirlerin kaç defa ve nasıl ifa edileceği hususunda varid olan rivâyetlerin, farklılığa olan delâlet yönü ve farklılığın sebebi aktarılmaya çalışılacaktır.

#### 3.4.1. Sayı Bakımından Tesbîh, Tahmîd, Tekbîr ve Tehlîl

Yukarıda ifade edildiği gibi tesbîh ve zikirlerin kaç defa söylenileceği hususunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Âlimlerce bu rivayetlerin tamamının da sahih olduğu tespit edilmiştir. Ancak farklı olan rivayetlerin hangi bağlamda söylenildiği ve bu rivayetlerin tamamının bütün namazlar için mi söz konusu olduğu gibi meselelerin incelenmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında mezkûr hususlar araştırılacaktır.

##### 3.4.1.1. Tesbîh, Tahmîd ve Tekbîr’in Onar Defa Yapılacağıyla İlgili Rivâyetler

Resûlullah’ın (s.a.v.) ashabına namazın akabinde on defa “Subhânallah”, on defa “Elhamdulillâh”, on defa da “Allah-u Ekber” diyerek zikirde bulunmalarını tavsiyede bulunduğu rivâyet edilmiştir. Ebû Hüreyre’nin (r.a) rivâyet ettiği şu hadis bunun bir örneğidir:

“Sahâbe: “Yâ Resûlullah, varlık sahipleri yüksek makam/dereceleri ve dâimi nimetleri alıp gittiler(kazandılar). Resûlullah (s.a.v.): “Bu dediğiniz nasıl olur?” diye sorunca, sahâbeler: “Çünkü onlar da bizim gibi namaz kılıyor, cihad ediyor ve fazla olan mallarından sadaka veriyorlar” şeklinde cevap verdiler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) onlara cevaben: “Ben size bir şey öğreteyim mi? onunla sizi geçenlere yetiştir, sizden sonra gelenleri de geçersiniz. Sizin yaptığınız gibi yapmış olsalar da hiçbir kimse sizden daha faziletli olamaz. Her namazdan sonra on kere “Subhânallah”, on kere “Elhamdulillâh”, on kere “Allah-u Ekber” söyleyin” buyurmuştur.<sup>61</sup>

Mevzu bahis tesbîh ve zikirlerin onar defa okunması hususu fıkıh kitaplarına da konu olmuştur. Malikî âlim ez-Zerrûk, Şerhu Zerrûk ala Metni’r-Risâle adlı eserinde konuyu ele almıştır. O, onar defa “Subhânallah”, “Elhamdulillâh”, “Allah-u Ekber” şeklinde varid olan zikrinin de sahih olduğunu belirtmekte ve Abdullah el-Kûrevî’nin, herhangi bir acelesi olduğunda onar defa, acelesi olmadığında ise otuz üçer defa bu tesbîhleri icra ettiğini aktarmaktadır.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Müslim, "Mesâcid", 594; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî. *es-Sünen (el-Muctbâ mine's-Sünen)*, thk. Abdulfettâh Ebû Gûdde (Halep: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Salât", 206 (No. 1340).

<sup>61</sup> Buhârî, De'avât, 17 (No. 6329).

<sup>62</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fâsî, *Şerhu Zerrûk âla metni'r-Risâle*, thk. Ahmed b. Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2006), 1/247-248.

### 3.4.1.2. Tesbîh, Tahmîd ve Tekbîrin On Birer Defa Yapıldığıyla İlgili Rivâyetler

*Subhânallah, Elhamdulillâh, Allah-u Ekber* tesbîh ve zikirlerin on birer defa okunması İmam Müslim'in konu hakkında rivâyet ettiği hadisten anlaşıldığı, ileri sürülmüştür. Zira İmam Müslim'in rivâyet ettiği hadis *دُبْرَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ مَرَّةً* şeklinde varid olmuştur.<sup>63</sup> Ayrıca hadisin ravilerinden Süheyl, hadiste geçen "her namazın akabinde otuz üç defa tesbîh, tahmîd ve tekbîr getiriniz" ifadesini on bir defa "Subhânallah", on bir defa "Elhamdulillâh", on bir defa da "Allah-u Ekber" olduğunu bunların toplamı otuz üç yaptığını şeklinde hadisi tefsir etmektedir.<sup>64</sup>

İbn Hacer el-Askalânî, bazı âlimlerin görüşünü dikkate alarak, hadiste geçen otuz üç sayısının söz konusu üç kelimeye bölünmek suretiyle on bir sayısına tekabül ettiğini ve böylece meselenin izaha kavuşturulmuş olduğunu belirtmektedir.<sup>65</sup> et-Tîbî (öl. 743/1343) bu sayıdan maksat, her üç kelimenin (on birer defa söylenmesinin) toplamının otuz üç olma ihtimali olduğu gibi her birinin otuz üç defa söylenmesine de delâlet etme ihtimali olduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup>

### 3.4.1.3. Tesbîh, Tahmîd, Tekbîr ve Tehlîlin Yirmi Beşer Defa Yapıldığıyla İlgili Rivâyetler

Bazı rivâyetlerde namazdan sonra yirmi beşer defa "Subhânallah", "Elhamdulillâh", "Allah-u Ekber" ve "Lâilaha illallah" şeklinde tesbîhin yapılması varid olmuştur.

Bu hususta Nesâî, Zeyd b. Sâbit'in (r.a) Sahâbelere, bütün namazların akabinde otuz üç defa tesbîh, otuz üç defa tahmîd ve otuz dört defa da tekbîr getirilmesi emredildi. Ensar'dan birisi, biri rüyamda "Resûlullah mı (s.a.v.) size bunu emretti" diye sorunca ben de "evet" diye karşılık verdim, o da "Bu zikirlere tehlîli de ekleyin yirmi beşer defa deyin daha iyidir" dediğini şeklindeki rüyasını Resûlullah'a anlattı, bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) "öyle yapın" diye buyurdu.<sup>67</sup> Bu hadisi şerh eden âlimler, söz konusu zikirleri yirmi beşer defa söylemenin peygamber olmayanların rüyasıyla amel etmek anlamına gelmeyeceğini bilakis Resûlullah'ın sözüyle amel etmek olduğunu söylemişlerdir.<sup>68</sup> Mevzubahis hadisten de anlaşılacağı üzere namazların ardından tesbîh, tahmîd, tekbîr ve tehlîli yirmi beşer defa okumanın sünnete uygun olduğu ifade edilebilir.

### 3.4.1.4. Tesbîh, Tahmîd ve Tekbîrin Otuz Üçer Defa Yapıldığıyla İlgili Rivâyetler

Buhârî, Müslim ve diğer hadis âlimlerinin rivâyet ettikleri otuz üçer defa "Subhânallah", "Elhamdulillâh" ve "Allah-u Ekber" şeklinde tesbîh ve zikrin yapılması hususunda varid olan hadisler bu başlıkta aktarılacaktır. Genel itibariyle Müslümanlar,

<sup>63</sup> Müslim, "Mesâcid", 595.

<sup>64</sup> Müslim, "Mesâcid", 595; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 7/413. Bezzâr, İbn Ömer'den (r.a.) rivâyet ettiği bir hadiste, Resûlullah'ın (s.a.v.) sahâbeye namazdan sonra on bir defa tekbir, on bir defa tahmîd, on bir defa tehlîl ve on bir defa da tesbîh getirmelerini emrettiği rivâyet edilmiştir. Bezzâr, hadisi zikrettikten sonra mezkûr hadisin senedinde Mûsâ b. Ubeyde'nin bulunduğunu belirtmiştir. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Musnedu'l-Bezzâr (el-Bahrü'z-zehâr)*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetu'l-Ülûl ve'l-Hikme, 1988/2009), 2/263. Bezzâr, *Musnedinde* Mûsâ b. Ubeyde'nin senedinin de bulunduğu başka bir hadisi rivâyet ettikten sonra onun hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Musa'nın hadislerinde hata ve nekre bulunmaktadır. İbadet, onu hadisleri ezberlemeden alı koymuştu. Bizim dışımızdaki muhaddisler, Musa'yı zayıf görüp onun hadislerini hüccet olarak kabul etmezler." Bezzâr, *Musnedu'l-Bezzâr*, 1/177.

<sup>65</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 11/134.

<sup>66</sup> Alî el-Kârî, *el-Mirkât*. 2/763-764.

<sup>67</sup> Nesâî, (es-Sünenü's-suğrâ) "Sehv", 3/76 (No. 1350).

<sup>68</sup> Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Haşiyetu's-Sindî ala'n-Nesâî* (Halep: Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), 3/76.





söylenmesinin caiz olduğunu belirtmektedir.<sup>74</sup> Diğer bazı âlimler ise tesbîh ve zikirlerin lafızlarının tevkîfî olduğu gerekçesini ileri sürerek, mezkûr terkinin otuz üçer defa tesbîh, tahmîd ve tekbîrin yapıldığı zikirlerin akabinde söylenmesinin daha doğru olduğunu belirtmektedirler.<sup>75</sup>

### 3.4.1.6. Tesbîhattaki Sayılar Meselesinin Değerlendirilmesi

Hafız İbn Hacer, tesbîhât esnasında zikredilen lafızların kaç kere tekrarlanması gerektiği hususunda; tüm görüşlerin meşru olmakla birlikte, sayıca fazla tesbîh ve zikirleri tercih eden görüşün evla olduğunu belirtmektedir.<sup>76</sup>

İbn Hacer; bazı âlimlerin, şer‘an zikirlerin sayılarının belirlenmesinin bir özelliğinin ve bir hikmetinin olma ihtimalinden dolayı şâri‘ tarafından belirlenen me’sûr zikirlerdeki sayıya riâyet edilmemesi durumunda, bu zikirlere has olan sevaba nail olunamayacağını belirttiklerini aktarmaktadır. İbn Hacer, Hafız el-İrâkî’nin (öl. 806/1404) bu âlimlerin söylediklerinin doğru olmadığını zira sevabın kendisine terettüp edeceği muayyen sayı yerine getirildiğini ve kendisine sevap hâsıl olduğunu, ancak daha sonra sayının üzerine aynı türden zikir ekleme yapmakla fazla olan sayı bir önceki sevabı izale edemeyeceğini ifade ettiğini belirtmektedir. İbn Hacer, İrâkî’nin konu hakkındaki söylemini aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur: Mevzu bahis durumun niyete göre değişkenlik arz edeceğini söylemek mümkündür. Şöyle ki; kişi şâri‘ tarafından belirlenen sayıyı yerine getirmeyi niyet etmişse, sonra da belirlenen sayının üzerine ekleme yapmışsa –Hocamızın (İrâkî’nin de) da ifade ettiği gibi- me’sûr olandan fazla olan sayı bir önceki sevabı izale etmez. Ancak söz konusu mahdut sayılar az önce anlatılanın dışındaki bir şekilde niyetsiz olarak icra edilmesi durumunda kişinin vaat edilen sevaptan mahrum kalmasına sebep olabilir. <sup>77</sup> Karâfî de (öl. 684/1285) konu hakkındaki değerlendirmesinde, namaz sonrası varit olan otuz üç defa tesbih gibi tahdit edilen mendûb amellerde yapılacak ziyadenin mekrûh bidatlerden olduğunu belirtir.<sup>78</sup>

Görüldüğü gibi namazdan sonra tesbîh, tahmîd ve tekbîrlerin onar, on birer, yirmi beşer ve otuz üçer defa icrasının tavsiye edildiği rivâyetlerde mevcuttur. Bununla birlikte devamlı bu sayılardan sadece birisiyle amel edilmesinin, diğerlerinin ihmal edileceği anlamına geldiği söylenebilir. Dolayısıyla konu hakkında varit olan tüm rivâyetlerle amel edilmesinin daha isabetli olacağını ifade etmek mümkündür. Bu nedenle bazen mevzu bahis zikirleri, varid olan farklı sayılarda yapmanın daha uygun olacağını söylemek mümkündür. Böylelikle namazdan sonraki tesbîhât mezkûr sayılar dâhilinde tatbik edildiğinde, “el-İ‘mâl evlâ mine’l-ihmâl” kuralınca konu hakkında varid olan bütün hadislerle amel edilmiş olunacaktır.

### 3.4.2. Tesbîh, Tahmîd ve Tekbîrin Yapılmasının Keyfiyeti

Âlimler, tesbîh, tahmîd, tekbîr ve tehlîl lafızlarının ayrı ayrı mı, yoksa birlikte mi söyleneceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Başka bir ifadeyle, onar, on birer, yirmi beşer ve otuz üçer defa söylenmesi tavsiye edilen tesbîh سبحان الله tahmîd الحمد لله ve tekbîr الله أكبر, ayrı ayrı mı söylenecek, yoksa سبحان الله والحمد لله والله أكبر şeklinde beraber mi söyleneceği

<sup>74</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ‘t-Türâsî'l-‘Arabiyyi, 1392/1972), 5/94.

<sup>75</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2/329.

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2/329.

<sup>77</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2/330.

<sup>78</sup> Ebû’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Envâri’l-burûk fî envâi’l-furûk* (b.y.: ‘Âlemu’l-Kutub, ts.), 4/204.

hususunda bir ittifaktan söz edilemez. Bazı âlimler her üçünün beraber söylenmesini tercih ederken, bazıları ise mevzu bahis kelimelerin ayrı ayrı söylenmesinin daha evla olduğunu belirtmişlerdir.<sup>79</sup> İbn Hacer, mevzu bahis kelimelerin her iki şekilde de söylenebileceğini, fakat onların ayrı ayrı söylenmesinde daha fazla harekete ihtiyaç duyulduğu için, sevabının daha fazla olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer, söz konusu zikirler -günümüzde yapıldığı gibi- önce tesbîh, sonra tahmîd ve sonra da tekbîr şeklinde olabileceği gibi bilinen sıraya riâyet edilmeden -önce tekbîr veya tahmîd gibi- kişinin istediği şekilde tesbîh yapılabileceğini de aktarmaktadır.<sup>80</sup> Konu hakkında şunu söylemek mümkündür: Âlimlerin mesele hakkındaki ihtilafları tesbîh, tahmîd, tekbîr lafızlarının birlikte zikredilip edilmemesinin ve sıralamanın fazileti hususundadır. Bunlardan herhangi birisiyle tesbîhâta başlama zorunluluğu yoktur. Tesbîhât yapmak isteyen kişi mezkûr lafızlardan her hangi birisiyle başlayabilir. Ancak günümüz insanların adet haline getirdiği şekliyle yapılması -kafa karışıklığın oluşmaması açısından- daha uygun olduğu söylenebilir.

#### 4. Namazdan Sonra Sûre ve Âyet Okumanın Meşruiyeti Meselesi

Namazdan sonra hangi sûrenin okunmasının tavsiye edildiğinin yanı sıra, günümüzde namazlardan sonra okunan bazı âyet ve sûrelerin namazdan sonraki zikirlerin muhtevasında olup olmadığı meselesinin de ortaya konulması önemli bir husus olması hasebiyle bu başlık altında mevzu bahis mesele ele alınacaktır.

Namaz akabinde yapılan tesbîhât esnasında “Âyetü'l-kürsî”, “İhlâs”, “Felak” ve “Nâs” sûrelerinin okunması hususuyla ilgili bazı hadisler rivayet edilmiştir. Örneğin: “Her kim ki farz namazın akabinde Âyetü'l-kürsî'yi okursa bir sonraki namaza kadar Allah'ın korumasında olur”<sup>81</sup> şeklinde rivâyet edilen hadis, Âyetü'l-kürsî'nin farz namazını müteakiben okunmasının meşruiyetini gösterdiği gibi teşvik de etmektedir.

Ukbe b. Amir'den rivâyet edilen “Resûlullah (s.a.v.) her namazdan sonra “Mu'avvizeteyn”i, (yani Felak ve Nâs'ı) okumamı emretti”<sup>82</sup> hadisi, namazdan sonra Felak ve Nâs sûrelerinin okunmasının bir delilidir. Ayrıca aynı hadisin başka bir rivâyetinde “Mu'avvizeteyn” kelimesinin “Mu'avvizât” şeklinde aktarılması, üçüncü bir sûrenin olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Hz. Aişe'nin (r.a.) İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini Mu'avvizât olarak isimlendirmesi üçüncü sûrenin İhlâs olduğunun açık bir delilidir.<sup>83</sup> Mu'avvizât ile kast edilenin, Felak ve Nâs sûrelerinin yanı sıra İhlâs sûresinin de olduğunu ortaya koyan başka rivâyetler de bulunmaktadır.<sup>84</sup>

“Sığındıran, koruyan” anlamlarına gelen Mu'avvizânın, İhlâs sûresine de şamil gelmesi söz konusu sûrenin Allah'ın sıfatlarını ihtiva ettiği için tağlib üslubuyla kendisine de aynı ad verildiği belirtilmiştir.<sup>85</sup>

Yapılan araştırmada bahsi geçen sûreler dışında; sabah ve akşam namazlarından

<sup>79</sup> Ahmed b. Gânim el-Ezherî, *el-Fevâkihü'd-devânî âlâ Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrâvânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1/193.

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/330.

<sup>81</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdulmecîd (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 3/83. Söz konusu hadisin sihhati hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Heysemî, *Mec'mu'z-zevâid ve Menbe'u'l-fevâid* adlı eserinde, mevzu bahis hadisin senedi hassendir derken, (Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebibekir el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve Menbe'u'l-fevâid*, thk. Husamuddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994), "Kitabu'l-ezkâr", 27 (No. 16924) Nevevî ise *el-Mecmû'*, adlı eserinde *el-Mu'cemu'l-kebir*'de Âyetü'l-kürsî'nin fazileti hakkında varid olan tüm hadislerin zayıf olduğunu ifade etmektedir. (Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/486)

<sup>82</sup> Ebû Davud, "Salât", 8 (No. 1523); Tirmizî, 12 "Fedâilü'l-Kur'ân", (No, 2903).

<sup>83</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 14 (No. 5016).

<sup>84</sup> Nesâî (es-Sünenü's-suğrâ) "İstiâze", (No. 5430).

<sup>85</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/62.

sonra yapılan tesbîhâtın akabinde okunan “Haşr” suresinin son üç âyeti, ikinci namazından sonra yapılan tesbîhâtın akabinde okunan “Nebe” sûresi ve yatsı namazından sonra yapılan tesbîhâtın akabinde okunan “Bakara” sûresinin son üç âyeti ile “Mülk” sûresi, namazların akabinde yapılan tesbîhâtın muhtevasında olduğunu belirten herhangi bir rivâyet ile karşılaşılammıştır. Dolayısıyla zikri geçen âyet ve sûrelerin namaz tesbîhâtı kapsamında değerlendirilmemesinin daha isabetli olduğu ifade edilebilir. Ancak mezkûr sûre ve ayetlerin tesbîhâttan bağımsız olarak okunması hususunda rivayetler bulunmaktadır.

İbn Rüşd (el-Hafid) (ö. 520/1126), *el-Beyân ve't-tahsîl* adlı eserinde mescitte Kur'ân-ı Kerîm'in okunmasının hükmü hakkında İmam Malik'e sorulan soruya verilen cevabı yorumlayarak şunu ifade etmektedir: “Namazdan sonra belli bir şekil üzere ve sünnet olarak telakki edilecek şekilde devamlı Kur'ân-ı Kerîm okumak sahâbe döneminde bilinmeyen bir husustur. Dolayısıyla söz konusu durumun İmam Malik tarafından bid'at olarak görüldüğü belirtilmiştir.”<sup>86</sup>

Ancak mevzu bahis âyet ve sûreler hakkında şunu söylemek mümkündür: Genel olarak Kur'ân-ı Kerîm'in tilavetinin fazileti hakkında varid olan âyet ve hadisler hariç, “Nebe” sûresinin her gün ikinci veya başka bir namaz akabinde okunması hakkında, herhangi bir hadisin varid olduğu tespit edilememiştir.<sup>87</sup> “Haşr” sûresinin son üç âyeti ise, namaz tesbîhâtı kapsamında olmayıp, sabah ve akşam zikirleri esnasında okunması tavsiye edilmiştir.<sup>88</sup> Başka bir ifadeyle bu âyetler namaz tesbîhâtından sonra sabah ve akşam zikirleriyle beraber okunabileceği gibi, namazdan önce de okunabilir. “Mülk” sûresi yatmadan önce<sup>89</sup>, “Bakara sûresinin son üç âyeti”<sup>90</sup> de gecenin herhangi bir vaktinde okunması tavsiye edilen zikirler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bu sûre ve âyetleri, yatsı namazı için geçerli olan tesbîhâtın muhtevası arasında olmayıp ancak gecenin herhangi bir zaman diliminde okunabileceğini ifade etmek mümkündür. Kısacası şunu ifade etmek mümkündür: Allah ile kul arasındaki bağın sağlanması hususunda kulun bunları müstakil olarak okuması daha evla olduğu söylenebilir.

<sup>86</sup>Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed ibn Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve'tevcîhu ve't-ta'lîl li mesâli'l-Mustahrece*, thk. Muhammed Hacı vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/242.

<sup>87</sup>Vahidî, *et-Tefsîru'l-basît*. 4/411 ve Se'âlibî *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 10/113) gibi müfessirler, Nebe suresinin fazileti hakkında şöyle bir rivayet zikretmektedirler: من قرأ عمَّ يتساءلون سقاها الله سبحانه وتعالى برد الشراب يوم القيامة “Her kim ki Amme suresini okursa Allah kıyamet gününde ona serin içecekten içirecektir”. Zemahşerî ve Beydâvî de mezkûr hadisi ele almışlardır. Muhammed Hatip eş-Şirbîni ise, söz konusu hadisin “Mevzu” olduğunu ifade etmiştir. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*. 4/411; Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 10/113; Zemahşerî *el-Keşşâf*, 4/692; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mera'slî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/2098), 5/281; Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni, *es-Sirâcu'l-münîr fi'l-iâneti âlâ ma'rifeti ba'di maânî kelâmi Rabbînâ'l-Hakîmî'l-Habîr* (Kahire: Matba'atu Bûlâk, 1285), 4/475.

<sup>88</sup>Ma'kil b. Yesâr, Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmektedir: “Kim sabahladığında üç defa “Euzu billahî's-semî'l-'alîmi mine's-şeyâtnî'r-raçim” deyip Haşr sûresinin son üç âyetini okursa, o geceleyene kadar Allah, istiğfar edecek yetmiş bin meleği ona vekil kılacaktır. Eğer bu kişi o gün ölürse şehit olarak ölür. Kim bu âyetleri gecelediği vakit okursa yine aynı mertebede olur.” Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 22 (No. 2922). Nevevî ve İbn Hacer el-Askâlânî, bu hadisin senedinde zayıflık olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Hilyetu'l-ebâr ve şîaru'l-ahyâr fi telhîsî'd-de 'âvât ve'l-ezkâr el-müstahabbe fi'l-leyli ve'n-nehâr*, thk. Abdulkâdir el-Arnâût (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994), 82; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Hacer el-Askâlânî, *Netâicu'l-efkâr fi tahrîci ahâdisi'l-Ezkâr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008), 2/403.

<sup>89</sup>Cabir (r.a.), Resûlullah'ın (s.a.v.) Secde ve Mülk sûrelerini okumayana kadar yatmadığını rivâyet etmiştir. Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 9 (No. 2892).

<sup>90</sup>Ebü Mes'ûd el-Ensârî'nin rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) Bakara sûresinin son iki ayeti hakkında şöyle buyurmuştur: “Bakara sûresinde iki ayet vardır ki; kim onları gece vaktinde okursa o ayetler onu afetlerden korumak için yeterlidir veya o ayetler onun gece namazının yerine geçme hususunda yeterlidirler.” Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 27 (No. 5040); Müslim, “Salâtu'l-müsâfirin”, 807.

### 5. Duânın Önemi ve Örnekleri

Duâ, kul ile Allah (c.c.) arasındaki irtibatı sağlayan ve kulun Allah (c.c.) karşısındaki acziyetini bilip kendisine niyazda bulunması için önemli bir unsurdur. Duâ, kulun bütün benliğiyle Allah'a (c.c.) karşı teslimiyetini gösterip maddi ve manevi ihtiyaçlarını Ondan istemesidir. Duâ aynı zamanda yaratılışın bir gereğidir. Allah (c.c.) bu hususla ilgili şöyle buyurmaktadır: *“فَلْ مَا يَغْنَى بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ”* (Ey Resûlüm!) De ki: *“Şayet duânız olmasa, Rabbim size ne diye ehemmiyet versin”*<sup>91</sup> ayeti hem duânın önemini ortaya koymaktadır hem de duânın meşruiyetini göstermektedir. Duânın meşruiyetine delâlet eden birçok hadis bulunmaktadır bunlardan biri de şu hadistir: Resûlullah'ın (s.a.v.) *“Hangi duâ kabule daha yakındır”* sorusuna, *“gecenin sonunda ve farz namazlardan sonra yapılan duâdır”*<sup>92</sup> şeklindeki cevabı namazlardan sonra yapılan duânın meşruiyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca mezkûr hadisin, namazdan sonra yapılacak duânın kabule daha yakın olmasına işaret etmesi, kulların namazdan sonra yapacakları en önemli eylemin duâ olduğunun da bir delilidir.

Âlimler, kişi Allah'a (c.c.) duâda bulunması gereken âdâba riâyet ettiği sürece, me'sûr duâyla niyazda bulunabileceği gibi me'sûr olmayan duâyla da niyazda bulunabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak bazı insanların şer'i kurallara uygun bir şekilde duâ yapamadığından dolayı, sahih rivâyetlerde varid olan duâlarla niyazda bulunmalarının daha evla olduğu belirtilmiştir.<sup>93</sup> Ayrıca şunu da belirtmekte yarar vardır: Resûlullah'ı (s.a.v.) örnek almayı telkin eden âyetlerin muktezasına mazhar olma bakımından, Resûlullah'ın (s.a.v.) yaptığı veya tavsiye ettiği duâlarla niyazda bulunmanın önem arz ettiğini de söylemek mümkündür.

Resûlullah'ın (s.a.v.) farz namazdan sonra yaptığı veya tavsiye ettiği duâlardan bazıları şunlardır: Seleme b. Akva', Resûlullah'ın (s.a.v.) her zaman duâsına *سبحان ربي الأعلى* *“karşılık beklemeden bol veren yüce olan rabbimi noksan sıfatlardan tenzîh ederim”* sözleriyle başladığını işittiğini rivâyet etmektedir. Ümmü Seleme (r.a.), Resûlullah'ın (s.a.v.) sabah namazının akabinde *وَرَزَقًا طَيِّبًا، وَعَمَلًا مُتَقَبَّلًا، وَإِنِّي أَسْأَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ* *“Allah'ım! Senden faydalı ilim, kabul olunmuş amel ve helal rızık dilerim”* dediğini rivâyet etmiştir.<sup>94</sup> Mu'âz (r.a.), Resûlullah (s.a.v.) onun elini tutarak şöyle dediğini: *“Ey Mu'âz, Allah'a yemin olsun ki seni seviyorum”* dedikten sonra yine ona hitaben *اللَّهُمَّ اعْنِي عَلَى ذِكْرِكَ* *“Allah'ım! Seni zikretmek, Sana şükretmek ve şeriata uygun olarak Sana ibadet etmek için bana yardım et”* duâsını terk etmemeni tavsiye ediyorum” buyurmaktadır.<sup>95</sup>

Resûlullah'ın (s.a.v.) namazdan sonra selam verince şöyle duâ ettiği rivâyet edilmektedir: *اللَّهُمَّ اجْعَلْ خَيْرَ عُمْرِي آخِرَهُ، وَخَيْرَ عَمَلِي خَوَاتِمَهُ، وَاجْعَلْ خَيْرَ أَيَّامِي يَوْمَ الْآلَاكِ* *“Allah'ım! Ömrümün en hayırlısını ömrümün sonu, amelimin en hayırlısını amelimin sonu ve günlerimin en hayırlısını da Sana kavuşacağım gün eyle.”*<sup>96</sup>

Ebû Bekre, Resûlullah'ın (s.a.v.) her namazın akabinde *اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ* *“Allah'ım! Küfürden, fakirlikten ve kabir azabından sana sığınırım”* duâsını okuduğuna

<sup>91</sup> el-Furkân, 25/77.

<sup>92</sup> Tirmizî, "Deavât", 81 (No. 3499); İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, 7/7.

<sup>93</sup> Nevevî, her insanın âdâbına uygun duâ etmeyi beceremeyeceğini, dolayısıyla duâ etmek isteyenlerin mahzurlu durumlara düşmemek için de me'sûr olan duâlarla iktifa etmelerinin evla olduğunu ifade etmektedir. Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 396. Ayrıca bk. Hasan b. Ammâr Şirinbilâli, *Merâkî'l-felâh şerhu metni Nûri'l-idâh*, thk. Naim Zerzûr (b.y.: el-Mektebetu'l-asriyye, 2005), 120; Ebûbekir b. Muhammed ed-Dimyâfî, *Îlânetu't-tâlibîn alâ halli elfâzi Fethi'l-mü'în* (Dâru'l-fikr, 1997), 1/217.

<sup>94</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Muşned*, 44/140 (No. 26521); İbn Mâce, "İkâmetu's-selâvât", 32 (No. 925).

<sup>95</sup> Ebu Davut, "Salât", 8 (No. 1522); Nesaî; "Amelül'l-yevm ve'l-leyle", 46 (No. 9857), Nevevî, söz konusu hadisin senedinin sahih olduğunu ifade etmektedir. Nevevî, *el-Ezkâr*, 73.

<sup>96</sup> Ahmed b. Muhammed İbn Sünnî, *'Amelu'l-yevm ve'l-leyle suluku'n-Nebîyyî me'a Rabbihî azze ve celle ve mu'âşeretuhu me'a'l-'ibâd*, thk. Kevser el-Burnî (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmîyye ve Müessesetu 'Ulûmî'l-Kur'ân, ts.), 108.

rivâyet etmektedir.<sup>97</sup>

اللَّهُمَّ أَصْلِحْ لِي دِينِي الَّذِي جَعَلْتَهُ لِي عِصْمَةً، وَأَصْلِحْ لِي دُنْيَايَ الَّتِي جَعَلْتَ فِيهَا (s.a.v.) Suheyb, Resûlullah'ın (s.a.v.) مَعَايِشِي، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ نِقْمَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ، وَلَا مُعْطِيٍّ لِمَا مَنَعْتَ، وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجُدُّ

“Allah’ım, işlerimin payandası olarak kıldığın dinimi doğru kıl! Yaşamımı içinde kıldığın dünyamı da doğru kıl! Gazabından rızana sığınırım. Allah’ım! Azabından affına sığınırım. Senden yine Sana iltica ederim. Allah’ım! Senin verdiğine engel olacak, vermediğini de verecek bir kimse yoktur. Senin lütfun olmadan hiçbir zengine serveti fayda vermez.” bu duâyı namazdan sonra okuduğunu Ka’b’e haber vermiştir.<sup>98</sup>

Ebû Umâme (r.a.), hem farz hem nâfile namazların akabinde Resûlullah’a yaklaştığında O’nun “ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي وَخَطَايَايَ كُلَّهَا، اللَّهُمَّ أَنْعِشْنِي، وَاجْبُرْنِي، وَاهْدِنِي لِصَالِحِ الْأَعْمَالِ وَالْأَخْلَاقِ، إِنَّهُ لَا يَهْدِي لِصَالِحِهَا، وَلَا يَصْرِفُ سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ (dini yaşamada) diri tut. Bana teselli ver. Bana sâlih amel ve iyi ahlak nasib et. Şüphesiz bunların iyisine ancak sen ulaştırır ve bunların kötüsünden de ancak sen uzaklaştırırsın”<sup>99</sup> şeklindeki duâyı okuduğunu işittiğini rivâyet etmektedir.

Berâ (r.a.), “Biz Resûlullah’ın (s.a.v.) arkasında namaz kılarken, O’nun sağında safa durup selam verdiğiğinde, yüzüyle bize yönelmesini isterdik” dedikten sonra, Resûlullah’ın (s.a.v.) رَبِّ قَبِي عَذَابِكَ يَوْمَ تَبْعَثُ - أَوْ تَجْمَعُ - عِبَادَكَ (s.a.v.) “Rabbim, kullarını diriltecek/toplayacak günde beni cehennemden koru!” dediğini işittim” şeklinde rivayette bulunmaktadır.<sup>100</sup> Amr b. Meymûn, Sa’d’ın (r.a.) “Resûlullah’ın (s.a.v.) namazdan sonra وَأَعُوذُ بِاللَّهِمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجَبَنِ، وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أَرُدَّ إِلَى أَرْضِ الْعُمْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ Ey Allah’ım, korkaklıktan sana sığınırım. Aşırı ihtiyarlıktan sana sığınırım. Dünya fitnesinden sana sığınırım. Kabir azabından sana sığınırım” duasıyla (Allah’a) sığındığını söylediğini ve Sa’d’ın, bir öğretmenin öğrencilerine yazıyı öğrettiği gibi bu duâyı evlatlarına öğrettiğini rivâyet etmektedir.<sup>101</sup>

el-Esbâğ b. Nubâte, Ali’nin (r.a.) şöyle söylediğini: “Her kim ki tastamam hayır elde etmek istiyorsa, namazdan ayrılırken şunu söylesin; سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “Mutlak izzet sahibi olan rabbim, onların yakıştırdığı nitelemelerden münezzehtir. Bütün peygamberlere selâm olsun ve âlemlerin rabbi olan Allah’a hamdolsun” duâsını okusun”<sup>102</sup> rivâyet etmektedir. Fakihler de bu rivâyetten hareketle duânın bununla bitirilmesini uygun görmüşlerdir.<sup>103</sup>

## 6. Tesbîhâtın Tertîbi/Düzeni

Namaz akabindeki tesbîhâtın belli bir düzene sahip olup olmadığı meselesi de önemli bir husustur. Konu hakkında rivâyet edilen hadisler ve âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine bakıldığında namaz akabinde yapılan tesbîhâtın tamamı belli bir düzene sahip olduğu söylemek mümkün değildir. Buna mukabil kısmi bazı duaların bir düzen içinde yapıldığı görülmektedir. Örneğin namaz kılan kişi sabah ve akşam namazlarından sonra - لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ

<sup>97</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/17 (No. 2381); Nesâî, "Mesâcid", 314 (No. 1271) .

<sup>98</sup> Nesâî, "Amelu'l-yevm ve'l-leyle", 55 (No. 9888).

<sup>99</sup> İbn Sünnî, *Amelu'l-yevm ve'l-leyle*, 104.

<sup>100</sup> Müslim, "Müsâfirûn", 709.

<sup>101</sup> Buhârî, "Cihad", 25 (No. 2822).

<sup>102</sup> Ebubekir Abdurrezzâk b. Hümâm es-Sen'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-'Azemî (Hindistan: nşr. el-Meclisu'l-İlmiyyi, 1403 ), 193 (No. 3196).

<sup>103</sup> Şirinbilâlî, *Merâkî'l-felâh*, 120; Dimyâtî, *Î'ânetu't-tâlibîn*, 1/217.

akabinde yedi defa da *اللَّهُمَّ أَجْزِي مِنَ النَّارِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* şeklinde dua etmesi tavsiye edilmiştir.<sup>104</sup> Dolayısıyla selamdan hemen sonra mezkûr zikirlerin on ve yedi defa yapılmasının tavsiye edilmesi kısmen de olsa bir tertip ve düzenden söz edilebilir. Yani bahsi geçen zikirler yapılmaksızın diğer zikirlere geçmenin doğru olmadığı söylenebilir. Kısacası tesbîhâtın kısmen belli bir düzene sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ama belli düzen ve tertibin bütün tesbîhât için söylenmesi mümkün olmadığı ifade edilebilir. Klasik fıkıh eserleri incelendiğinde de namazdan sonra yapılan tesbîhâtın belirli bir format dâhilinde yapılmasına yer verilmediği görülmektedir.

### Sonuç

Dünya hayatının her aşamasında insanlar için örnek teşkil eden Resûlullah (s.a.v.) ibadetlerde de örnek alınması Allah'ın (c.c.) emridir. Dolayısıyla kişi, ibadet tesbîh ve zikirlerini sünnete uygun bir şekilde yapması Allah'ın (c.c.) emrine imtisal etmenin bir sonucudur. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde ve müteaddit hadislerde namazdan sonra yapılan tesbîh ve zikirlerin meşruiyetine ve faziletine değinmektedir. Ayrıca tesbîh ve zikirlerin meşruiyeti icmâ ile sabittir.

"Resûlullah (s.a.v.) her namazdan sonra şu zikirleri yapardı" hadisin genel ifadesinden hareketle hem farz, hem de sünnet namazlarından sonra tesbîhâtın yapılabileceği söylenebilir. Ancak evla olan, farz namazlardan sonra tesbîh ve zikirlerin icra edilmesidir.

Tesbîh ve zikirlerin muhtevasıyla ilgili birçok hadis varid olmuştur. "İbadetlerde aslanan tevkîfliktir" kaidesine tesbîh ve zikirlerin nasslarda belirtildiği şekilde ifa edilmelidir. Birçok âlim de bu konuya dikkat çekmektedir.

Namazdan sonra tesbîh, tahmîd ve tekbîrlerin onar, on birer, yirmi beşer ve otuz üçer defa icrasının tavsiye edildiği rivâyetlerde mevcuttur. Bununla birlikte devamlı bu sayılardan sadece birisiyle amel edilmesinin, diğerlerinin ihmal edileceği anlamına gelmesinden dolayı konu hakkında varid olan tüm rivâyetlerle amel edilmesinin daha isabetli olduğu söylenebilir.

Konu hakkında rivâyet edilen hadisler ve âlimlerin mesele hakkındaki görüşlerine bakıldığında sabah ve akşam namazların akabinde yapılan tesbîhâtların bir tertip içinde yapılmalıdır. Ancak klasik eserlerde diğer vakit namazlardan sonra yapılan tesbîhâtın bir tertip ve düzeninden söz edilmemekle birlikte bunların da bir düzen içinde yapılmasının daha uygun olduğu söylenebilir.

Namazdan sonra tesbîhât esnasında Ayete'l-Kürsî, İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin okunması hadislerle sabittir. Ancak bu sûreler dışında kalan Haşr suresinin son üç âyeti, Nebe sûresi, Bakara sûresinin son üç âyeti ve Mülk sûresi'nin namazların akabinde okunmasıyla ilgili herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Tesbîhâtın bağımsız olarak mezkûr sûre ve ayetlerin okunması rivayetlerle sabittir.

Kişi Allah'a me'sûr duâyla niyazda bulunması evladır. Ancak gereken âdâba riâyet edildiği sürece, me'sûr olmayan duâyla da niyazda bulunabilir.

Dua ve tesbîhât konuları özellikle hadis alınanda çalışan kişiler tarafından ele alınıp çalışılması da önem arz etmektedir.

<sup>104</sup> Abdulhamid eş-Şirvânî, *Hâşiyetü Şirvânî* (Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc ile birlikte) (b.y.: el-Mektebetü'ticâriyyetü'l-kübrâ, 1983), 2/104; Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Dâru'l-fikr, Beyrut 1984), 1/550.

**Kaynakça**

- Abdurrezzâk b. Ebubekir Hümâm es-Sen'ânî. *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zemî. 11 Cilt. Hindistan: nşr. el-Meclisu'l-İlmiyyi, 1403/1983.
- Adevî, Ali b. Ahmed. *Hâşiyetu'l-Adevî, 'alâ Şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-Rabbânî*, thk. Yusuf el-Bikâ'î. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Muşned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Akay, İhsan. "Teori ve Pratikte Namaz Sonrası Tesbihât". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017/1) 149-168.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmut b. Ahmed Bedruddîn. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahihi'-Buhârî*, 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabîyyi, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed en-Nemir vd. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 4. Basım, 1417/1997.
- Beydâvî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mera'shî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418/2098.
- Bezzâr, Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Musnedu'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikme, 1988/2009.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Câmi'u'l-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî Kahire: Dâru'l-Fadile, 1403/2083.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. *Kitâbu'l-âsâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355/1936.
- Ezherî, Ahmed b. Ğânim. *el-Fevâkihu'd-devânî âlâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Fâsî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Zerrûk âlâ metni'r-Risâle*. thk. Ahmed b. Ferîd, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed. *Lubâbu't-te'vîl fi me'âni't-Tenzîl*, thk. Muhammed Şahin, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebubekir. *Mecme'u'z-zevâid ve Menbe'u'l-fevâid*. thk. Husâmuddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994),
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *Tahrîru'l-mâ'nâ's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnîsiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Fehu'l-Bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk. Mes'ûd Abdulhamîd - Muhammed Fâris. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.



- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Netâicu'l-efkâr fî tahrîci ahâdisi'l-Ezkâr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1429/2008.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *Umdetu'l-fıkıh*. thk. Ahmed Muhammed Azzûz. b.y.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1425/2004.
- İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen (Sünenü İbn Mâce)*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd.. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1994.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1. Basım. ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Velîd el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve'tevcîhu ve't-ta'îlî lî mesâli'l-Mustahrece*. 18 Cilt. thk. Muhammed Hacî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım. 1408/1988.
- İbn Sünnî, Ahmed b. Muhammed. *'Amelu'l-yeom ve'l-leylê suluku'n-Nebîyyî me'a Rabbihi azze ve celle ve mu'âşeretuhu me'a'l-'ibâd*. thk. Kevser el-Burnî. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmîyye ve Müessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Karasu Teceli-Demirkol Aslan Ali. "Üstün Yetenekli Öğrencilerin İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme". *Din ve Bilim* 1/2 (Aralık 2018), 112-127.
- Kârî, Ali b. Sultan Nureddîn. *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' lî ahkâmi'l-Kur'ân*, thk, Ahmed el-Berdûnî vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- el-Mevsûa'u'l-fıkhiyye el-Kuveyyiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizârtu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmîyye, 2. Basım, 1404-1424/1984-2004.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâḫiḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *'Amelu'l-yeom ve'l-leyl*. thk. Fâruk Hammâde. Beyrut: Müessestu'r-Risâle, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen (el-Muctbâ mine's-Sünen)*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetu'l-Matbû'âti'l-İslâmîyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *Hilyetu'l-ebâr ve şîaru'l-ahyâr fî telhîsi'd-de 'âvât ve'l-ekâr el-müstahabbe fî'l-leyli ve'n-nehâr*. thk. Abdulkâdir el-Arnâût, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyyi, 2. Basım, 1392/1972.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984.
- Sâ'âtî, Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ. *el-Fethu'r-Rabbânî lî tertibi Müsnedi'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, 24 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyyi, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm vd. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997.
- Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetu's-Sindî 'ala'n-Nesâî*. 8 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2. Basım. 1406/1986.
- Şenkîfî, Muhammed b. Muhammed Sâlim. *Levâmi'u'd-durer fî hetki estâri'l-Muhtasar*. thk. Dâru'd-durer. Nuvakşut: Dâru'r-Rıdvân, , 1436/2015.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Dımâşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcu'l-münîr fî'l-i'âneti alâ ma'rifeti ba'di ma'ânî kelâmi Rabbînâ'l-Hakimî'l-Habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaati Bûlâk, ts.
- Şirvânî, Abdulhamid. *Hâşiyetu Şirvânî*, (Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc ile beraber basılmış,,) (b.y.: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 4020/2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr 'Avâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uteybî, Abdullah b. Mâni'. *Nitâcu'l-fikr fî ahkâmî'z-zikr*. Riyad: Dâru't-Tedmurîyye 2014.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk, Süleymân b. İbrâhîm b. Muhammed el-Husayn – Muhammed b. Abdullah b. Sâbih et-Tayâr vd, Riyad: 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyyî, 1430/2009.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1407/1987.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi / Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2020, 3(1): 86-93

**Divine Love and Human Suffering**  
İlahi Sevgi ve İnsan İzdırabı

**Jeff JORDON**

University of Delaware Newark, Department of Philosophy, DE 19716, USA,  
e-mail: jjjordan@udel.edu.

**Çeviren /Translator**

**İbrahim YILDIZ**

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
Muş/Türkiye  
e-posta: i.yildiz@alparslan.edu.tr

**Makale Bilgisi | Article Information**

\* This article has been published previously in English: Jordan, Jeff. "Divine Love and Human Suffering." International Journal for Philosophy of Religion, vol. 56, no. 2/3, 2004, pp. 169–178.

**Makale Türü / Article Type:** Çeviri / Translated Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 08 Ocak / January 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Jordan, Jeff. "İlahi Sevgi ve İnsan İzdırabı / Divine Love and Human Suffering". Çev. İbrahim Yıldız. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020): 86-93.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Abstract

A prominent claim endorsed by many theists and atheists in the literature on the problem of evil is that God may permit human suffering only if the sufferer benefits from her suffering. This claim, I argue, if taken seriously, would corrupt commonsense morality. Even though one may desire the best for another, no theist who takes the claim seriously has good reason to alleviate suffering. Indeed, a theist who takes it seriously has reason to inflict suffering. It is hard to imagine a greater corruption of commonsense morality than that.

## Öz

Tanrı'nın insan ızdırabına sadece ızdıraba maruz kalanın çektiği ızdıraptan bir fayda elde edecekse izin vereceği, kötülük problemine dair literatürde birçok teist ve ateist tarafından kabul edilen belirgin bir iddiadır. Bu iddianın, ciddiye alındığı takdirde, ortak (commonsense) ahlaki bozacağını iddia ediyorum. Biri başkası için en iyisini istese de bu düşünceyi ciddiye alan hiçbir teist, acıyı hafifletmek için herhangi bir nedene sahip olamayacaktır. Aslında bu düşünceyi ciddiye alan bir teist, acı çektirmek için bir sebebe sahip olmuş olur. Ortak ahlaka dair bundan daha büyük bir bozulma hayal etmek zordur.

## Giriş

Felsefi kötülük problemi, genellikle kötülüğün teizme karşı güçlü bir delil olduğunu göstermeye çalışan delilci kötülük argümanı bağlamında tartışılır. Belki de delilci argümanın en belirgin versiyonu, dünyada bulunan acı ve ızdırabın çoğunun belirgin anlamsızlığının, Tanrı'nın var olamayacağını muhtemel olduğunu göstermeye çalışandır:

Bu dünyadaki insan ve hayvan ızdıraplarının ölçüsü ve çeşitliliği ile ilgili bilgimiz ve tecrübemiz ışığında, bu ızdırapların hiçbirisinin her şeye gücü yeten bir varlık tarafından daha büyük bir iyilik zayı edilmeksizin veya en az bu ızdırıp kadar fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyemeyeceği düşüncesi sıra dışı bir şekilde saçma, inancımızın oldukça ötesinde, bir fikir gibi görünüyor. ... biz ateizm için rasyonel desteğe sahibiz gibi görünüyor ki bizim için teistik Tanrı'nın var olmadığına inanmak mantıklıdır.<sup>1</sup>

Delilci argüman, Tanrı'nın var olmadığı önermesi anlamına gelen *ateizm* için ileri sürülen bir argümandır. *Tanrı'yı*, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaki açıdan mükemmel olan bireye verilen bir unvan olarak anlayacağız. *Teist*, Tanrı'nın var olduğuna inanan kimsedir. *Kötülük*, bir veya daha fazla varlığın yaşadığı hak edilmemiş acı veya ızdırabın herhangi bir durumudur. Bazı kötülükler, ahlaki failerin özgür seçimlerinden kaynaklanır; bazıları kaynaklanmaz. Önceki kötülük türü genellikle *ahlaki kötülük* ve ikincisi *doğal kötülük* olarak tanımlanır. *Teodise*, kabaca, Tanrı'yı kötülüklerle izin vermede haklı kılan muhtemel sebeplerin bir açıklamasıdır.<sup>2</sup>

Bundan sonra belirli bir iddiayı değerlendiriyorum - buna Teodik Bireycilik diyebiliriz - ki bu teodiselerin başvurabileceği insanların acı çekme sebeplerini sınırlar. Teodik Bireycilik'e göre Tanrı, insan ızdıraplarına ancak eğer acı çeken, çektiği acılarından yararlanırsa izin verebilir. Bu iddianın, ciddiye alındığında, ortak (commonsense) ahlaki bozacağını iddia ediyorum. İnsan bir başkası için en iyisini istese de bu düşünceyi ciddiye alan herhangi bir teist, acıyı hafifletmek için herhangi bir nedenden yoksun kalır ve onun haksız acı çektirmeye teşebbüs etmesi mantıklı olur.

### 1. Teodik Bireycilik

Hem ateistler hem de teistler arasındaki standart görüş, mümkün hiçbir bir dünyanın hem Tanrı hem de anlamsız kötülük içermeyeceğidir. Aslında, bu görüş o kadar yaygın

kabul görmekte ve nadiren sorgulanmaktadır ki bunu “Standart İddia” olarak adlandıracağız. Kısaca ifade edilen Standart İddia, her kötülüğün ilahi amaçlar için gerekli olduğunu veya Tanrı'nın var olmadığını iddia eder.<sup>3</sup> Öyleyse, eğer Tanrı varsa ve Standart İddia doğruysa, o zaman anlamsız kötülük sınıfı boştur. Standart İddia'nın bir sonucu, Tanrı tarafından yaratılmış bir evrende her bir insan ızdırabı vakası Tanrı'nın izin verdiği bir olay olduğu önermesidir. Tanrı acıya izin vermediği sürece kimse acı çekmez.

Bir kötülüğün ilahi amaçlar için gerekli olması nedir? Belki de tam bir analiz sunmasa da, Tanrı belirli bir kötülük e'ye izin vermede haklı olması için genellikle üç koşul kabul edilir. İlk koşul şudur:

(A) e, Tanrı tarafından izin verilmedikçe, bir iyi olan g var olamaz.

(A) önermesi Tanrı için g'yi içeren ancak aynı zamanda e'yi içermeyen hiçbir mümkün dünyanın var olmadığı iddiası olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle, eğer Tanrı g'yi içeren bir dünyayı arzuluyorsa, o halde e'yi içeren bir dünyaya tevessül etmelidir.

İkinci şart şudur:

(B) e ya dengelenir ya da altta kalır.

Bu kavramları anlamak için, Chisholm tarafından sağlanan analizleri benimsemekten daha iyisini yapamayız.<sup>4</sup> Bir iyi, bir kötülüğü ancak bu iyiliği ve kötülüğü içeren ilişkisel durumun kendisi kötü değilse dengeler.<sup>5</sup> Dengeleme durumlarında uygun bir kısım (parça), bütünden daha iyidir. Kötülüğün dengelenmesinin iki yolu vardır. İlki daha ağır basmasıdır. Kısaca söylemek gerekirse, ilişkisel durumun kendisi sadece bu iyiliği ve kötülüğü içerdiğinde iyidir.<sup>6</sup> Kötülüğün dengelenmesinin ikinci yolu karşı-dengelemedir. Karşı-dengeleme ile iyiyi ve kötüyü içeren ilişkisel durumun kendisi ne iyi ne de kötüdür. İyilik ve kötülük birbirlerini, eskiden olduğu gibi, iptal ederler.<sup>7</sup> Chisholm haklı olarak, dengeleme durumlarında, kötülük ağır basıldığında (daha büyük bir iyilikle dengelendiğinde) bile, kişinin kötülüğün bütününde (in the whole) varlığından yeterince pişman olabileceğini not eder.<sup>8</sup>

Boşa çıkarmak ile ilgili olarak, bir kötülüğün boşa çıktığını sadece eğer (i) kendisi iyi olan bir bütünün w parçası ise, (ii) w, e'den daha iyi ise ve (iii) w, kendisinden daha iyi olan hiçbir parça içermiyor ise söyleriz. Boşa çıkarmayı göstermek için, korkuyu bir tür acı olarak ele alalım. Chisholm'un belirttiği gibi, cesaret egzersizi mutlaka korku deneyimini içerir.<sup>9</sup> Korku olmadan, cesaret olamaz. Ve eğer cesaret egzersizini bir iyilik olarak kabul edersek, bunun nedeni ilişkili korkunun boşa çıkmış olmasıdır.<sup>10</sup>

Üçüncü koşul şudur:

(C) Eğer g ve e Tanrı tarafından engellenirse daha iyi hiçbir dünya elde edilemez.

Bir dünya, sadece Tanrı bu dünyayı yaratabilir ya da gerçekleştirilebilir uygulanabilir (feasible), diyelim. Plantinga bize bazı mümkün dünyaların uygulanabilir olmadığını düşünmek için sebep vermiştir.<sup>11</sup> Öyleyse (C) önermesi, g ve e ile bir dünya prensipte mümkün en iyi olmasa da en azından diğer uygulanabilir dünyalar kadar iyi olduğunu iddia ediyor gibi anlaşılmalıdır. Bu noktaları yerleştirmek için, (C)'yi şöyle anlayalım:

Eğer Tanrı g ve e'yi önlerse, Tanrı'nın amaçları göz önüne alındığında, daha iyi uygulanabilir hiçbir dünya meydana getirilemez.

Herhangi bir kötülük için, (A) - (C)'den herhangi birinin eksikliği, bu kötülüğü anlamsız kılar. Standart İddiaya bakıldığında, açıkça görülüyor ki Tanrı e'ye yalnızca e

anlamsız değilse izin vermede haklı olduğu sonucu çıkar.

Teodik Bireyciliğe göre, Tanrı'nın izin verdiği ızdırapları, acı çekene araçsal olarak yararlı olanlarla sınırlayan teodiseler uygundur. Yani, Teodik Bireycilik, Tanrı'nın insanların acı çekmesine sadece "belirli bir kişinin acılarının acı çeken kişi için ürettiği iyilik tarafından daha ağır basılması (is outweighed) durumunda izin verdiğini" iddia eder.<sup>12</sup> Öyleyse, Teodik Bireycilik, teistik bir evrende insanları etkileyen kötülükleri haklı çıkaran iyiliklerin türüne dair bir görüştür. Teodik Bireycilik Marilyn McCord Adams, William Rowe, Eleonore Stump ve Michael Tooley dâhil olmak üzere önemli desteğe sahiptir.<sup>13</sup>

Eleonore Stump, "Eğer iyi bir Tanrı kötülüğe izin verirse, bu sadece söz konusu kötülüğün acı çekene bir fayda ürettiği ve o kişinin çektiği fayda olmaksızın Tanrı'nın bir fayda üretemeyecek olması sebebiyledir." iddiasıyla Teodik Bireyciliği güzel bir şekilde sunar.<sup>14</sup> Teodik Bireycilik (A) – (C)'yi (D) ile arttırır:

(D) Herhangi bir insan h için, Tanrı, h'nin acı çekmesine sadece eğer bu acı h için yararlı ise izin verir.

(D) önermesi acı çeken kişiye faydanın tek başına Tanrı'nın kötülüğe izin vermesini haklı çıkarmayı gerektirmez, ancak insan acısının her zaman acı çekenler için araçsal bir iyi olmasını gerektirir. Teodik Bireyciler herkes için, Tanrı dâhil, insanların sadece araç olarak kullanılmasının ve asla amaç olarak kullanılmamasının yanlış olduğunu beyan eden Kantçı iddiayı tasdik eder. Teodik Bireycilik'e göre, acı çekmek her zaman acı çeken insana yarar sağlar; ızdırap başkalarına yarar sağlasa da ahlaki olarak eğer acı çekene de fayda sağlarsa ancak izin verilebilirdir. Teodik Bireyciler, cezanın uygun olduğu durumlarda acı çekmenin bazen hak edilmiş olabileceğini savunabilirler. Hak edilmiş olsun veya olmasın, acı her zaman faydalıdır, cezadan kaynaklanmayan acı - hak edilmemiş acı - her zaman acı çekenler için faydalıdır. Teodik Bireycilik, insanın ızdırabına dair bir tez olduğundan, hayvanların ızdırabına dair hiçbir şey söylemez.

Stump, acı çeken tarafından elde edilen birincil faydanın, ya acı çeken kişinin Tanrı'ya yaklaşması için ölümden önce bir fırsat olduğunu ya da acının kişiyi arındırdığını ve "olabileceği en iyi" kişi olmasını sağladığını öne sürer.<sup>15</sup> Bunun nedeni, "Tanrı'nın iyiliğinin özellikleri tarafından kurulan sınırlamalar dâhilinde, hükümlerlik doktrini Tanrı'nın, yaratıklarını kendine çekme amacına ulaşacak şekilde dünyayı yönettiğini bize söyler.<sup>16</sup> Eğer Teodik Bireycilik doğruysa, o zaman, insan ızdırabının her bir örneğinde, acı çekenler için daha ağır basan bir iyilik vardır.<sup>17</sup> Dahası, Tanrı'nın iyiliği, bu ağır basan iyiliğin sadece dengeleyici değil aynı zamanda "acı çekenin daha büyük zarar görmesini engellemek için koşullar içindeki gerekli bir vesile veya mümkün en iyi vesile" olmasını gerektirir.<sup>18</sup> Tanrı, bu koşullar içinde acı çekmeye izin verir çünkü bu acı, söz konusu belirli koşullar içinde, acı çeken insana en uygun faydayı sağlar.

Teodik bireycilik, kısmen, (D) ile (C)'nin bir birleşimidir. (C)'ye göre, Tanrı bir kötülüğe ancak izin verdiği kötülük sonucu oluşan dünya Tanrı'nın yaratabileceği herhangi bir mümkün dünya kadar iyi ise izin verir. (C)'yi motive edici fikir şudur: Eğer Tanrı, bir kötülüğe izin verecek olsaydı, bu kötülüğü içeren dünya, Tanrı'nın meydana getirebileceği diğer bazı dünyalardan daha az iyi olsaydı, Tanrı ahlaki olarak eşsiz olamazdı. Bir varlık, ahlaki açıdan daha iyi bir varlığın olması mantıken imkânsız olduğunda ahlaki olarak eşsizdir. Ancak eğer Tanrı meydana getirebileceği diğer bazı dünyalardan daha az iyi olan bir dünya meydana getirirse, Tanrı kendisinin ahlaki en iyisini yapmış olmazdı ve dolayısıyla Tanrı'nın daha iyi olması mümkün olurdu. Tanrı'nın yaratabileceği en iyi dünyayı yaratması gerektiği iddiasına "Leibniz'in İkinci Yasası" diyebiliriz. Leibniz'in İkinci

Yasası gibi (C) de olası dünyaların, her birinde bulunan iyiliklerin toplamına göre sıralandığı şeklindeki sonuççu terimlerde (consequentialist terms) anlaşılabilir. Ancak, Teodik Bireyci, dünyaların sadece kendi toplamlarına göre sıralandığını reddeder; bunun yerine dünyaların, toplam iyiliğine ve bu iyiliğin dağılımına göre sıralandığını kabul eder. Muhtemel bir dünya a, toplamda B'den daha fazla iyilik içerebilir (ve daha fazla kötülük yok), ve yine de, Teodik Bireyciye göre, eğer a acı çekenlere faydalı olmayan acılar içerirken B sadece acı çekenlere faydalı olan acılar içerirse, B daha iyi bir dünya olarak değerlendirilecektir.

## 2. Ahlakı Bozma

Teodik Bireycilik kesinlikle aşırı derecede mantıksızdır. Christopher Hitchens tarafından bildirilen bir anekdot, bu mantıksızlığı açıkça göstermektedir:

O, kanserin aşırı acısının son aşamasında olan ve dayanılmaz acı çeken bir kişiyi tarif etti. Bir gülümseme ile onun son zamanlarında olan bu hastaya söylediğini Rahibe Teresa kameraya söyledi: "Haçtaki Mesih gibi acı çekiyorsun. Öyleyse İsa seni öpüyor olmalı." Bu ironinin neye mal olacağına hesabının bilincinde olmaksızın, o daha sonra acı çekenin cevabını söyler: "O halde lütfen beni öpmeyi bırakmasını söyle."<sup>19</sup>

Bununla birlikte, Teodik Bireycilik ile ilgili sorun, yalnızca mantıksızlık değildir, aynı zamanda eğer bu görüş tutarlı olarak ve yaygın bir şekilde kabul edilmiş olsaydı, ortak ahlakın bozulmasına da neden olurdu.

Teodik Bireycilik ahlakı nasıl bozardı? Biri bir başkası için en iyiyi arzulasa bile, (D)'yi ciddiye alan hiçbir teistin acıyı gidermek için iyi bir sebebi yoktur. Aslında, (D)'yi ciddiye alan bir teistin, acı çektirmek için bir nedeni vardır. Teistik bir evrende, (D)'nin doğruluğu, her bir insan ızdırabını acı çekene araçsal bir iyi kılan bir tür bozulmaya korumalı cihazın çalışmasını garanti eder. Acı çekmenin faydalı olacağı garanti edilir. Tanrı'nın izni olmadan hiçbir kötülük ortaya çıkamayacağından ve Tanrı yalnızca acı çekenin yararı varsa kötülükler için izin verdiğinden, insanlar zararlı ya da "olumsuz" kötülüklerden etkilenmiş olmazlar. Yani, faydalı olmayan kötülüklerden etkilenmiş olmazlar. Haksız ızdırıp çektirmek ve acıyı hafifletmeye çalışmaktan kaçınmak için bir sebep sağlayacak olan herhangi bir görüş, ciddiye alındığı takdirde, ahlakı bozacaktır.<sup>20</sup>

Bunu görmek için, (D)'ye inanan bir teist olan Jones'un Smith'i acı çekerken gördüğünü varsayalım. Jones, onun acı çekmesini önlemenin gücü dâhilinde olduğunu biliyor; ancak bunu yapmak onun için biraz çabası ve masrafsız olmayacaktır. Jones (D) üzerine düşünür ve Smith'in çektiği acıların Smith için yararlı olduğunu fark eder; Aksi takdirde, Tanrı buna izin vermezdi. Jonas ayrıca, Smith'in acı çekmesini önlemenin, ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı'nın izin verdiği acı kadar faydalı olacağına inanmak için hiçbir nedeninin olmadığını da fark eder. Müdahale etmek Smith'i daha iyi duruma getirebilir, ama elbette müdahale etmek, bildiği kadarıyla, Smith'i kötüleştirir de. Bu nedenle Jonas, Smith'in çektiği acıyı hafifletmekten kaçınır. Aynı şekilde, hiçbir Teodik Bireyci teist, bu evrenin olumsuz acıyı önleyecek şekilde düzenlenmiş bir evren olduğuna inanarak, acıyı hafifletmek için bir nedene sahip değildir. Gerçekten de Jonas'ın Smith için en iyisini istediğini varsayalım. O, (D) üzerinde düşündükten sonra, acı çekmenin Smith'in çıkarına olduğunu fark eder, bu yüzden Jonas Smith'in acı çekmesine vesile olmaya çalışır. Eğer o başarır, Jonas bundan faydalanır ve eğer Smith'in acı çekmesine sebep olmakta başarısız olursa, hiçbir şey kaybolmaz. Ve Standart İddiaya göre, onun başarılı olup ya da olmaması, Tanrı'ya kalmıştır.

Teodik Bireyciliğin ortak ahlakı altüst ettiği sonucuna varmak güvenlidir, çünkü her

insanın, bir ara, acıyı önleme ya da hafifletme ve mümkünse haksız yere acı vermekten kaçınma görevi üstlendiği inancına bağlıyız. Bir failin bir kötülüğe izin vermesinde, ancak kötülüğün “kötülüğe maruz kalanı Tanrı’ya çekmenin koşullarının en iyi yolu” olduğuna inanmakta haklıysa, ahlaki olarak izin verilebileceğini söylemek olmaz ve insan failer bunu nadiren bilecek bir konumda olduğundan, insan failer için bir kötülüğe müsaade etmek izin verilebilir değildir.<sup>21</sup> Bu yanıt yetersizdir, çünkü (D) teizm ile birleştirildiğinde insan ızdırabının her bir örneği acı çekene fayda sağlamayı gerektirmektedir. Teodik Bireyci teistlerin, (D)’yi kabul etmek ile ızdırabın acı çekenin en iyi çıkarına olduğuna, aksi halde Tanrı’nın ızdırabı önleyeceğine inanmak için nedenleri vardır.

Kişi, bir Teodik Bireyci olsa bile, diğer bir kişinin acısını hafifletmek için iyi bir neden olduğunu iddia edebilir, çünkü bunu yaparak kişinin kendine yararı olabilir. Belki de acıyı hafifletmek için ilahi emirlere uymak kendi yararımızdır. Bir başkasının acı çekmesini önlemek veya önlemeye çalışmak, başkalarına-yönelik bir eylem değildir; bu kendi kendine-yönelik bir eylemdir. Bu fikir, bir başkasına söz konusu kişiye fayda sağlamak için değil kendimize fayda sağlamak yardım ederiz, anlamına gelir. Açıkçası, bu yerinde bir cevap değildir. Acıyı hafifletmeye yönelik motivasyonu fedakârlık değil de egoistik olarak sunmak, ahlaki sağduyuya bağımlı kılarak ahlaki bozar. Ek olarak, bir başkasının ızdırabını hafifletmek sıklıkla kendi çıkarlarımıza ters düşmektedir. Kaynaklarımızı, çabamızı ve zamanımızı bir başkasının (açık) yararı için kullanmak, onların bize yarar sağlayacak şekilde kullanılmayacakları anlamına gelir.

Biri, ilahi emirlerin kötülükleri engellemek için sebep sağladığını iddia ederek Teodik Bireycilerin kötülüğü önlemek veya hafifletmek için hiçbir nedenlerinin olmadığını inkâr edebilir. Biri, Tanrı bize kötülüğü önlememizi emrettiğinden, kötülüğü önlemek için iyi nedenlerimiz olduğunu söyleyebilir. Fakat, Tanrı’nın, yalnızca belirli durumlarda, acı çeken kişinin yararına ise acı çekmesine izin vereceği ve Tanrı’nın birine bu acıyı engellemek için emredeceği garip görünüyor. John Hare, inananların, başkalarının ızdırabı ile karşılaşmalarını, acıyı hafifletmek için ilahi emirlere itaat etme fırsatı sunan Tanrı’dan gelen olaylar olarak görmesi gerektiğini önerdi.<sup>22</sup> Ancak bu öneri “yükümlülük, yapabilmeyi ima eder” ilkesini ihlal ettiği için yerinde bir öneri değildir. Bu öneri ile acıyı hafifletmek için *kısmi* görevler ile *tam* görevler arasındaki farkın kaybolacağına dikkat edin. İnsan ızdıraplarıyla her karşılaşmamız onları gidermek için bizim olur. Ancak, haberdar olduğumuz her bir ızdırıp örneğini hafifletmek için ne sebebimiz ne de zamanımız vardır. Bazı acı durumlarını hafifletmek için *kısmi* bir görevimiz olsa bile, bütün acı örneklerini hafifletmek için *tam* bir görevimiz olamaz.<sup>23</sup>

Son olarak, birinin öyle yapması emredildiği için ızdırabı önlemesi gerektiği önerisi, “değerin karşı-değerlemesi” olarak adlandırdığımız sorundan muzdariptir. Değerlerin karşı değerlemesi terimi, geleneksel ahlakın değerlerinin ve erdemlerinin, geleneksel ahlakın reddettiği değerler ve erdemlerle değiştirilmesini öneren Friedrich Nietzsche ile ünlüdür. Çünkü proje, ahlaki etkin bir şekilde altüst edeceğinden Nietzsche’nin geleneksel ahlakın yeniden ayarlanması önerisi birkaç taraftar kazanmıştır. Aynı şekilde, Teodik Bireycilik de ortak ahlaki yeniden ayarlamak gibi yüksek bir maliyete sahiptir. Yeniden ayarlama, endişe, sempati ve şefkatin emirlere itaat ile değiştirilmesiyle kısmen yerine gelir. Kişi acıyı merhametten dolayı değil, ona böyle yapması söylendiği için hafifletir. Bununla birlikte, Teodik Bireycilik tarafından gerekli olan, ortak ahlakın yeniden tanımlanması, acı çektirmeye karşı olan görünürdeki yasağın kaybolmasıdır; çünkü bir Teodik Bireyci teist, acı ve ızdırıp çektirmeye çalışmak için bir nedene sahiptir. Eğer biri Smith’in acı çekmesine neden olursa, bu Smith’in durumu için daha iyidir, çünkü Teodik Bireycilik’e göre, bu



koşullarda acı çekmek Smith'in en iyi çıkarımadır. Ve tabii ki kişinin acı çektirmeyi başarıp başaramayacağı, Tanrı'nın elindedir. Ortak ahlaka dair bundan daha büyük bir yeniden ayarlamayı hayal etmek zordur.<sup>24</sup>

<sup>1</sup> William Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, 16(4) (1979): s. 338.

<sup>2</sup> Bkz. Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, (Oxford: Clarendon Press, 1998), s. 15.

<sup>3</sup> Standart iddianın geniş kabulünden önemli bir muhalefet için, bkz. William Hasker, The Necessity of Gratuitous Evil', *Faith and Philosophy*, 9(1), (1992): ss. 23-44.

<sup>4</sup> Roderick Chisholm, "The Defeat of Good and Evil", *Proceedings of the American Philosophical Association* 42, (1968): ss. 21-38.: içinde tekrar basılmış; M. McCord Adams and R.M. Adams, *The Problem of Evil*, (eds.), (Oxford: Oxford University Press, 1990): pp. 53-68, Ayrıca bkz. William Rowe, The Empirical Argument from Evil' in R. Audi and W.J. Wainwright, (eds.), (*Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986): ss. 229-235.

<sup>5</sup> Daha kesin bir şekilde, bir kötülük e, eğer sadece (i) e ve iyi g içeren bir bütün w varsa ve (ii) g ve e'nin ayrı ise (biri diğerini içermez veya gerektirmez) ve (iii) w'nin kendisi kötü olmasa da, g'den daha kötü ise *dengelenir*. Chisholm, dengelemeyi, iyile kötünün farklı olduğu; birisinin diğerini de içermediği veya gerektirmediği şekilde formüle eder. Ancak (A) koşulu, Tanrı'nın belirli bir kötülüğe yalnızca eğer haklı çıkarın için izin verilen kötülüğü içermesi veya gerektirmesi halinde izin vermesine dayanır. Chisholm'un dengeleme için (ii) şartı silinmelidir.

<sup>6</sup> Daha kesin bir şekilde, bir iyi g, kötülük e'ye sadece eğer (i) g ve e içeren bir bütün w varsa ve (ii) g ve e farklı ise ve (iii) w'nin kendisi iyi olmasına rağmen g daha kötü ise *daha ağır basar*.

<sup>7</sup> Daha kesin bir şekilde, bir iyi g, kötülük e'ye sadece eğer (i) g ve e içeren bir bütün w varsa ve (ii) g ve e farklı ise ve (iii) w'nin kendisi ne iyi ne de kötü ise *karşı dengeler*.

<sup>8</sup> Chisholm, "The Defeat of Good and Evil", *The Problem of Evil*, s. 58.

<sup>9</sup> A.g.e., s. 60.

<sup>10</sup> Moore'un organik birlikler prensibi, boşa çıkarma kavramını formüle etmenin başka bir yoludur. Organik birlikler ilkesine göre, bir bütünün değeri, uygun parçalarının toplam değerini geçebilir. Bkz. G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903): ss. 27-31, 220.

<sup>11</sup> Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974): ss. 180-84

<sup>12</sup> Eleonore Stump, "The Problem of Evil", *Faith and Philosophy*, 2(4), (1985): s. 411.

<sup>13</sup> Bkz. Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999): ss. 29-31; William Rowe, "The Empirical Argument from Evil", İçinde; *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, ss. 244-245; Eleonore Stump, 'Providence and the Problem of Evil' İçinde; T. Flint, (ed.) *Christian Philosophy*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990): ss. 65-68; ve Michael Tooley, "The Argument from Evil", (İç.. J. Tomberlin, (ed.)) *Philosophical Perspectives* 5, *Philosophy of Religion*, (1991): ss. 110-111.

<sup>14</sup> Eleonore Stump, 'The Problem of Evil', s. 411.

<sup>15</sup> Eleonore Stump, "Aquinas on the Sufferings of Job" iç. E. Stump (ed.), *Reasoned Faith*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993). s. 335.

<sup>16</sup> Eleonore Stump, "Providence and the Problem of Evil", ss. 67-68.

<sup>17</sup> Teodik Bireyciler, acı çekmenin ölümden sonraki bir yararını önerebilirler.

<sup>18</sup> Eleonore Stump, "Providence and the Problem of Evil", s. 66.

<sup>19</sup> Christopher Hitchens, *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice*, (London: Verso Press, 1995), ss. 41-42.

<sup>20</sup> William Hasker, Stump'ın teorisine, onun teodisesinin (eğer ciddiye alınırsa) ahlakı baltalayacağını savunarak itiraz etti. Bununla, O ister sonuççu isterse de deontolojik bir ahlak anlayışı altında ele alınsın, belirli temel ahlak ilkelerinin ciddiyetlerini yitireceğini demek istemektedir. (sBkz. Hasker, op. cit, ss. 27-30). Benim itirazım, acı çekmeyi hafifletmekten kaçınmak ve acı çektirmek için nedenimiz olacağından Teodik Bireycilik'in (ciddiye alındığında), Ahlakı, sonuççu veya sonuççu olmayan olsun, bozacağını tartıştığımın Hasker'in itirazından farklıdır.

<sup>21</sup> Eleonore Stump, "Providence and the Problem of Evil", ss. 70-71. Ayrıca şu çalışmasına bkz. "The Problem of Evil", ss. 412-413.

<sup>22</sup> Konuşmada.

<sup>23</sup> Biri (D)'yi aşağıdaki ile değiştirebilir:

(E) Herhangi bir insan h için, Tanrı h'nin acı çekmesine sadece eğer bu acı h için yararlıysa, izin verir.

William Alston (E) gibi bir şeyi aşağıdaki iddiasıyla onaylıyor:

Mükemmel derecede iyi bir Tanrı, başkalarına veya Kendisine bir iyilik sağlamak için, zeki yaratıklarından birinin refahını tamamen feda etmez. Bu, O'nun yarattığı her bir varlığın refahıyla ilgili kaygısı ile bağdaşmaz. Tanrı'nın uygulayacağı herhangi bir plan, her birimiz için, dengede, iyi bir şey olan ve kişinin yaşamının bir bütün olarak onun için iyi olduğunu görme noktasına geldiği bir hayata sahip olmayı öngörecektir.

Onun şu çalışmasına bkz. "The Inductive Problem of Evil" içinde, J.E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives 5 Philosophy of Religion*, (1991), s. 48. (E) önermesi (D)'nin bir yumuşatılmışıdır. (E) 'ye karşı herhangi bir felsefi bir meydan okumayı bilmiyorum, ancak romancı Reynolds Price'in, Tanrı'yı ilahi bir baba olarak kabul eden inananların uygunluğunu sorgulaması (E) 'ye karşı çıkıyor gibi yorumlanabilir. O'nun şu serine bkz. *Letter To A Man In The Fire: Does God Exist and Does He Care?* (NY: scribner, 1999), pp. 58-64.

<sup>24</sup> Yararlı yorumları için John Hare, George Mavrodes, Mike Rea, Kate Rogers ve isimsiz bir hakeme teşekkür etmek istiyorum. Bu makalenin bir versiyonu 2003 Din Felsefesi Topluluğu (Society for Philosophy of Religion) toplantısında ve 2003 İngiliz Din Felsefesi Topluluğu (British Society for Philosophy of Religion) ve Hıristiyan Filozofların Topluluğu'nun (Society of Christian Philosophers) ortak toplantısında okundu.

*Yazışma Adresi:* Jeff Jordan, Department of Philosophy, University of Delaware  
Newark, DE 19716, USA  
E-mail: jjjordan@udel.edu



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

**Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
**Aralık / December 2020, Cilt/Volume 3, Sayı/Issue 1**

## Yayın ilkeleri / Editorial Policies

### Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

### Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

### Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

### Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

### Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

### Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

## Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150, en fazla 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

## Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

## İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

## Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

## Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150, up to 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

## Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

## Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

## Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0.



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

## Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

## Telif Hakkı

Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Din ve Bilim Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

## Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmalarını değerlendirmeye kabul edilmektedir.

## Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

## Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

## Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to Religion and Science Journal Editorial Office.

## Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.